

Márcio Vilar

CALON-WELTEN

Eine Ethnografie über das Leben,
Sterben und Weiterleben bei Ciganos
in Brasilien



[transcript] Kultur und soziale Praxis

Márcio Vilar
Calon-Welten

Márcio Vilar, geb. 1978, ist Anthropologe und forscht zu den vielfältigen Auswirkungen biotechnologischer Innovationen im Bereich der Immunologie.

Márcio Vilar

Calon-Welten

Eine Ethnografie über das Leben, Sterben und Weiterleben
bei Ciganos in Brasilien

[transcript]

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Version der Dissertation »«A Vida do Cigano»: Trauerrituale, Person und Tauschkreisläufe bei Calon-Zigeunern im Nordosten Brasiliens«, die am 6.7.2017 an der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften der Universität Leipzig verteidigt und angenommen wurde. Als Gutachter wirkten Dr. Elisabeth Tauber, Prof. Andreas Brockmann (Co-Betreuer) und Prof. Bernhard Streck (Betreuer) mit.

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.

© 2020 transcript Verlag, Bielefeld

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: Márcio Vilar

Lektorat: Erika Stiller und Jan Wenke

Übersetzungen aus dem Portugiesischen ins Deutsche: Márcio Vilar

Satz: Márcio Vilar

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4438-8

PDF-ISBN 978-3-8394-4438-2

<https://doi.org/10.14361/9783839444382>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter

www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Dank | 9

Anmerkungen zur Schreibweise | 11

Vorwort, Elisabeth Tauber | 13

1 Ein undomestiziertes Image | 19

2 Theoretische Subsidien | 59

3 Eintritt ins Feld | 79

4 Von Grenzen als Heim | 119

5 »Die Erkenntnis haben«, »in Gefühl sein« | 143

6 »Schau Dich an, [Du] Tote!« | 195

7 Das »Vergessen« der »Namen, die für immer sind« | 243

8 Von Resonanzen als die Macht des Abwesenden | 285

Nachwort, Bernhard Streck | 307

Literatur und Filmografie | 313

Vollständiges Inhaltsverzeichnis | 333

Abbildungen und Tabellen | 337

Über den Autor | 339

In Erinnerung und Dankbarkeit an meine Großmutter und meine Eltern

Für meinen Sohn Benjamin

Dank

Obwohl es für mich unmöglich ist, mich bei allen Leuten zu bedanken, die zur Realisierung dieses Buches direkt oder indirekt beigetragen haben, möchte ich an dieser Stelle einige Personen und Institutionen erwähnen, ohne die diese Arbeit in ihrer aktuellen Form nicht existieren würde.

Mehrere Leute in Brasilien haben mich während meiner Feldforschung aufgenommen, mir vertraut und geholfen. Unter ihnen sind mehrere Calen, bei und mit denen ich die Ehre hatte, einen kurzen Teil meines Lebens zu verbringen. Ich hoffe, in dieser Arbeit angemessen das wiederzugeben, was mir jeder von ihnen auf seine Art und Weise beigebracht hat. In Deutschland hat Bernhard Streck als Hauptbetreuer meiner Promotionsforschung mitgewirkt und mich uneingeschränkt unterstützt. In die Herausforderung meines Vorhabens stieg Andreas Brockmann als Co-Betreuer ein, der sich für mich und meine Arbeit stark engagierte. Elisabeth Tauber ehrte mich als Gutachterin für diese Arbeit, nachdem ihr ethnologischer Ansatz mir den Weg für dieses Buch geöffnet hatte.

Wie bei fast allen Forschern, die sich mit den Lebensweisen verschiedener Ciganos in Brasilien beschäftigen wollten, hat mir Frans Moonen (†) die ersten Türen vor Ort geöffnet. Auf meinem Weg profitierte ich von der Kollaboration mit Experten wie Miriam Guerra, Flávio José, Florencia Ferrari und Fábio Dantas. Insbesondere hatte ich gelegentlich das Privileg, mit Martin Fotta intensiv über Befunde zu diskutieren, was dieses Buches wesentlich bereicherte. Sérgio Adolfo (†), Isabel Borges, Patrícia Goldfarb und Titus Riedl haben mir ihre eigenen Arbeiten zugesendet. Den Mitarbeitern von der Pastoral der Nomaden und von der Pastoral der Kinder bin ich besonders dankbar für alle Zugänge während meiner Feldforschung sowie auch für ihre vorbereitenden Hinweise und Erklärungen. An der Universität Leipzig lernte ich zahlreiche Personen kennen, die zu meinen persönlichen Freunden geworden sind. Viele haben mir auch gelegentlich damit geholfen, Tagebuchauszüge und Übersetzungen aus dem Portugiesischen ins Deutsche sowie Bewerbungen, Anträgen oder weitere Materialien, die mit meiner Forschung zusammenhängen, zu prüfen. Von denjenigen, die auf die-

se Weise Leistung mit einer allgemeinen Hilfsbereitschaft in alltäglichen Situationen kombinierten, danke ich insbesondere Kerstin Meyer, Steffen Hahn, Janka Linke, Tobias Marx, Andrea Steinke, Fabian Jacobs und Andrea Eichenberg. Swintha Danielsen korrigierte die englischen Versionen der Kapitel drei und vier. Die gesamte Arbeit profitierte von dem sehr professionellen Lektorat von Erika Stiller und Jan Wenke und teilweise der feinen Revision von Lena Sell und Luise Engel. Anne Sauerland und Katharina Kotschurin von transcript Verlag haben die Produktion des Buches kompetent und sorgfältig betreuet.

Mein Dank gilt auch Ursula Rao, die mir einen Arbeitsplatz zur Verfügung stellte sowie mich auch im Rahmen meiner laufenden postdoktoralen Forschung intensiv und dezidiert unterstützte. Wiederholt zählte ich auf die Hilfe der Research Academy Leipzig (RAL) und des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD), die vor allem, aber nicht nur, für die Feldforschungsaufenthalte wesentlich war. Die Druckkosten dieses Buches werden hauptsächlich von der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften gedeckt. João Cândido Portinari vom Projeto Portinari erlaubte mir, kostenfrei ein Gemälde von seinem Vater Cândido Portinari in diesem Buch zu reproduzieren. Birgitt Röttger-Rössler und Anita von Poser, sowie auch zwei anonyme Mitarbeiterinnen an der Freien Universität Berlin, trugen aufmerksam zur Abfertigung des Typoskriptes mit notwendigen Kommentaren, Korrekturen und Kritiken bei. Auch bedanke ich mich bei Michaela Meurer und Jan Wilkens für ihre Unterstützung, Offenheit und relevanten Bemerkungen.

Ohne die emotionale und finanzielle Unterstützung von mehreren Verwandten und zahlreichen Freunden in Brasilien und in Deutschland wäre dieses Buch definitiv nicht möglich gewesen. Neben meinen Eltern (†) haben mir Tante Leomar und Onkel Eduardo Holanda, meine Cousine und Cousins Juliana, André und Breno, sowie Anna Rosa Vilar, Ricardo Peixoto und Onkel Beto im weiteren Sinne geholfen. Gesundheitlich wurde ich u.a. von Dr. Genésio Pacheco da Veiga (†) erfolgreich behandelt. Ein großes Dankeschön! geht an Edvaldo C. Alves und Ana Navarro, Alexandre Gadêlha, Robério Feitosa, Mauro Koury, Tante Zélia und alle Vilars, Carmen Schreier, Viviane Viscardi, Yves Braunschweig und Yvonne Thamm, Sascha Poweleit, Klaus und Ellen Warda, Roberto Weber, Judith und Milan Kurztke, Katrin Treichelt, Miriam, Frida und Darius Pjater, Jana und Kurt L. Werner und Louis Hohlmann, Sebastian und Linda Schöffner, Frank Winkelmann, Nastasia Hase und Jadié Santos für die geteilte Freude und für die Unterstützung in Zeiten von Ebbe und Flut.

Besonders herzlich dankbar bin ich den Menschen, die meinen Sohn Benjamin unterstützen, auf seinem eigenen Weg gesund aufzuwachsen, während er bei mir aufgrund meiner Arbeit nicht ist. Dieses Buch widme ich ihm.

Anmerkungen zur Schreibweise

Sprachliche Gleichstellung von Mann und Frau

Mit Nennung der männlichen Funktionsbezeichnung ist in diesem Buch, sofern nicht anders gekennzeichnet, immer auch die weibliche Form mitgemeint.

Grundbezeichnungen

Mit dem Wort *Calon* (auf Chibi, die Sprache der Calen) bzw. *Cigano* (auf Portugiesisch) bezeichnen sich mehrere Menschen in Brasilien, die an meiner Forschung teilnahmen. Diese Selbstbezeichnungen gelten als Synonyme, und auf Deutsch entsprechen sie dem Wort *Zigeuner*. Auf Chibi gibt es auch das Wort *Rom*. Dieses bedeutet »Ehemann« bzw. »Mann«. Doch es wird sehr selten, wenn überhaupt, von einem Calon in der Öffentlichkeit ausgesprochen. Während die Calen (Pluralform von Calon) unter sich selbst i.d.R. von Calon reden, stellen sie sich als Ciganos (Pluralform von Cigano) vor, wenn sie sich unter Nichtcalen bzw. Nichtciganos befinden bzw. sich diesen gegenüber politisch darstellen.

Die Calen haben mehrere Bezeichnungen, um Nichtcalen bzw. Nichtciganos unter sich zu bezeichnen. Die häufigsten lauten: *Juron*, *Gajon* oder *Brasilianer*. Als Oberbegriff schließt das Wort Cigano weitere Minderheiten in Brasilien wie Turcos, Lovara, Kalderasch und andere ein. In diesem Buch berücksichtige ich die Selbstidentifizierung derjenigen Menschen, die sich als Calon bzw. Cigano bezeichnen, neben der entsprechenden Anerkennung durch eine Gruppe, Gemeinschaft bzw. Familie, zu der sie gehören.

Anonymisierungen

Alle in diesem Buch zitierten Ortschaften und Individuen habe ich mit fiktiven Namen bezeichnet.

Benutzung von bestimmten Artikeln

Wenn ich hier von *den* Calen bzw. *den* Ciganos oder auch von *den* Zigeunern rede, beziehe ich mich auf Konstrukte. Diese Konstrukte basieren auf meiner Erfahrung mit der Gesamtheit derjenigen Menschen, mit denen ich selbst in unmittelbarem Kontakt stand, bzw. bezeichnen diejenigen, die in der hier verwendeten Literatur erwähnt werden. Ich beziehe mich auf keinen Fall auf die Totalität aller existierenden Personen, die sich als Calon bzw. Cigano bezeichnen und als solche von ihren Mitmenschen anerkannt werden.

Hervorhebungen und Zitate

Alle Zitate, ob schriftlich oder mündlich, sind in Anführungszeichen gesetzt. Alle Hervorhebungen in den schriftlichen Zitaten sind original. Im Übrigen sind meine eigenen Hervorhebungen *kursiv* geschrieben. Diese umfassen Schlüsselbegriffe und wichtige Textpassagen, Werktitel, fremdsprachige Begriffe und Fremdwörter im Allgemeinen (mit Ausnahme von einigen Begriffen wie Potlatsch, Agency und Arché).

Übersetzungen vom Portugiesischen ins Deutsche

Alle in diesem Buch reproduzierten Textpassagen von Werken, die im Original auf Portugiesisch (Pt.) geschrieben sind, wurden von mir selbst ins Deutsche (Dt.) übersetzt.

Vorwort

»Die Personen sterben nicht, sie werden verzaubert.« Diese Feststellung, die der brasilianische Autor João Guimarães Rosa kurz vor seinem eigenen Tod 1967 machte, bildet gewissermaßen den Leitfaden für die gesamte Forschung von Márcio Vilar. Er führt in die verzauberte Welt der Calen ein, die sich über *Kenntnis*, *Gefühl* und *Respekt* von der Welt der Jurons in Brasilien abhebt, diese kontrastiert, umleitet, antizipiert und schließlich durch das Sterben aufhebt und damit die Welt der Jurons gleichzeitig besiegelt.

Márcio Vilar bewegt sich in der ethnographischen Tradition sozialanthropologischer Forschung zu Tod- und Trauerritualen und in besonderem Maße der Leipziger Schule, die von Bernhard Streck begründet wurde. Sein wesentlicher Beitrag ist in der Ergänzung und Erweiterung der Forschung zu Manuś und Sinti zu sehen, die ihre kohäsiven Sinnstiftungsprozesse über ihre Beziehung zu ihren Verstorbenen gestalten. Dabei erweist sich Márcio Vilars Entscheidung Trauerri-tuale, das Werden der Person und Tauschkreisläufe in den Fokus zu nehmen als grundlegend richtig. Das Werden der Calon-Person ist ohne ihre Trauer-Arbeit und ohne ihre Einbindung in Kreisläufe des Tausches zwischen Calon und ihren Verstorbenen nicht verstehbar. Die Erschaffung der Calon-Welt geht einher mit der Erschaffung der Calon-Person. Márcio Vilar spricht für diese Prozesse von einer selektiven Hybridität (siehe auch Bernhard Streck), die erst die Unterscheidung zwischen Calon und Juron Welt möglich machte.

Márcio Vilar verweist kohärent auf die Grundthemen der Calen, die den Prozess der Verzauberung (Transformation) der Calon-Person vom Toten, zum Lebenden, zum Calon in den beiden Regionen Rio Grande do Norte und Bahia in Brasilien als für die Calon *communitas* konstitutives Moment beschreibt.

Die zwei wesentlichen Aspekte des Calon-Seins *die Erkenntnis haben* und *in Gefühl sein* verweisen uns auf die soziale Organisation und die Beziehungsstrukturen der Calen. Muss es verwundern, dass *sentimento* als Ausdruck gegenseitiger Bindungen zwischen Calon-Person und eigenen Toten als Gabe und damit als reziproke Verpflichtung im Sinne Mauss' betrachtet werden? Das Calon-

Werden ist ein lebenslanger Prozess, der sich vom ambiguen (Kind) zum nachahmenden (Erwachsenen) hin zum integren (Verstorbenen) erstreckt. Ein Prozess der sich von der Nichtperson, zur unvollständigen – erwachsenen – Calon-Person hin zur vollständigen – toten – Calon-Person vollzieht. Der Magie der Verzauberung eigen ist das Vergessen der Erinnerungen und die Betrachtung der Juron Welt als *Welt der Namenlosigkeit*. Für diesen Übergang aus der Namenlosigkeit in die Calon-Welt ist es notwendig, sich den Anderen (Jurons) zu antizipieren, diese zu imitieren und sie damit bedeutungslos zu machen und gleichzeitig die Welt der Calon-Person über ein Netz aus *sentimento* zu bilden.

Der transzendente Charakter dieses Prozesses, den Márcio Vilar insbesondere in den Toten- und Trauer Ritualen ausmacht, verweist auf eine ununterbrochene Kontinuität der Umkehrungen und darüber der Definition von Grenzen zwischen Juron und Calon, Lebenden und Verstorbenen, Calen und ihren Verstorbenen. In dieser Kontinuität, in der die Zeit als Kontinuum aufgehoben wird, ist der Calon-Verstorbene der Macher der Zukunft, das Calon Kind wird der Welt der Toten zugeordnet und der Juron wird über antizipierendes Sprechen als Nichtcalon markiert.

Für den südamerikanischen Kontinent liegen wenige sozialanthropologische Ethnographien zu Ciganos vor. Márcio Vilar bezieht sich für den brasilianischen Kontext insbesondere auf die zweite Generation der brasilianischen Forschung zu Romani Gemeinschaften, die so Márcio Vilar, keine wissenschaftliche Stetigkeit aufweise und somit auch nicht als eigenständiges akademisches Projekt gesehen werden könne. Umso beeindruckender ist daher aus einer ethnologisch vergleichenden Perspektive Márcio Vilars Bezugnahme auf zwei europäische Ethnographien (Williams 1993, Tauber 2014 [2006]), die die Beziehung von Manuš und Sinti zu ihren Toten beschreiben. Damit werden wesentliche Fragen für unser Fach und für die Forschung zu Calon, Sinti, Manuš Gruppen insgesamt aufgeworfen. Auch wenn sich die lokalspezifischen kulturellen Ausdrucksformen aus den nichtzigeunerischen Welten äußerlich unterscheiden, so sind die transatlantischen kulturellen Ähnlichkeiten zwischen brasilianischen Calen, französischen Manuš und italienischen Sinti doch frappierend. Wie können wir diese Ähnlichkeiten verstehen? Haben sich Calen, Sinti und Manuš jemals, vor Jahrhunderten, vor Generationen getroffen? Welche mnemonischen Praktiken und Systeme lassen sich hier erkunden? Aus jüngsten ethnographischen Archivforschungen wissen wir, dass es zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu Deportationen österreichisch-italienischer Sinti nach Brasilien gekommen ist (Trevisan, 2019). Auch wenn einige Familien wieder nach Italien zurückfanden, um ihre Toten zu beerdigen, sind andere Familien doch in Brasilien geblieben. Sind die

kulturellen Parallelen, die wir durch die Arbeit von Márcio Vilar feststellen können, durch diese transatlantischen Bewegungen erklärbar?

Die vorliegende Arbeit zeichnet sich dadurch aus, dass sie über diese kulturellen Ähnlichkeiten am Beispiel der Calen zu neuen analytischen Vorschlägen kommt. So hat es die sozialanthropologische Forschung zu Romanies in Europa bislang weitgehend vermieden von Initiation, Heiligkeit oder Tauschkreisläufen zu sprechen. Márcio Vilar hingegen macht deutlich, dass der Prozess des Calon-Werdens ein lebenslanger Initiationsprozess ist, in dem die physische Geburt in die Welt hinein noch als Zustand des in der Welt der Toten, weil nicht initiierten Person gilt, der erst mit dem Tod der Calon-Person abgeschlossen wird; nicht, weil der Verstorbene dann nicht mehr ist, sondern im Gegenteil besondere Calon-Integrität erlangt hat. Márcio Vilar weist darauf hin, dass diese Initiation in die Heiligkeit der Calon-Welt führt, die sich, wie wohl andere Ethnographien schon gezeigt haben, durch Nichtsprechen der profanen Welt der Nichtzigeuner entzieht.

Der lebenslange Initiationsprozess führt durch verschiedene Tauschkreisläufe zwischen Calon und ihren Toten sowie Calon und anderen Calon. Diesen verzauberten Rhythmen und diesem zyklischen Werden und Vergehen muss sich der Ethnograph hingeben, um deuten zu können. Márcio Vilar beschreibt seine eigene Annäherung an diese für Juron verwirrende, weil sich scheinbar ständig widersprechende Welt, indem er durch die gesamte Arbeit eine dezidiert ethnographische Reflexion beibehält. Diese konstante kritische Reflexion ermöglicht es ihm »etwas weniger Juron zu sein« (S. 53), um die Kosmologie der Ciganos zu verstehen.

Elisabeth Tauber

Bozen, 02.09.2018

Teil I

Einleitung

1 Ein undomestiziertes Image

Oder: Vor anderen Augen sterben

»Die Personen sterben nicht, sie werden verzaubert.«

Im Orig.: *As pessoas não morrem, ficam encantadas.*

João Guimarães Rosa am 16. November 1967,
zwei Tage vor seinem Tod. (1968, 85)

1.1 VON EINER CALON-DISTINKTION

Estar de sentimento ist ein Ausdruck, den viele Calen im Nordosten Brasiliens heutzutage für gewöhnlich benutzen, um den Trauerzustand einer Person zu bezeichnen, der im Allgemeinen mit dem Tod von Geliebten, Gefährten und Nahestehenden beginnt. Dieser Ausdruck, der sich ins Deutsche mit »in Gefühl sein« übersetzen lässt, schließt bei vielen Calen auch spezifische Verhaltensweisen und Handlungsmodi mit ein, die ihren Trauerzustand gestalten. Diese bleiben jedoch für die meisten Nichtcalen – oder *Jurons* (im Pl.), wie die Calen unter sich die Nichtcalen nennen – unverständlich. Stattdessen wenden die Nichtcalen den Ausdruck »in Trauer sein« (*estar de luto*) für eben jenen Trauerzustand an.

So kann bspw. der Calon João Cigano dem neugierigen Juron Francisco auf die Frage, warum sich ein *anderer* Calon, Sepp Galêgo, den beide *kennen*, in einer bestimmten Situation weigert, etwas zu tun, wie eine Zigarette zu rauchen, ein Bier zu trinken, Reis zu essen, in eine gewisse Straße abzubiegen usw., antworten, dass Sepp Galêgo »in Gefühl ist«. So setzt João Cigano Francisco über die Trauer von Sepp Galêgo in Kenntnis, ohne ihm weitere Details zu nennen. Der nun vermeintlich aufgeklärte Francisco versteht daher nur selten, was João Cigano *nicht* ausdrücken will, wenn dieser im selben Kontext eventuell noch von »Erinnerungen« (*lembranças*) und »vergessen« (*esquecer*) spricht. Francisco versteht womöglich noch weniger, wenn ihm João Cigano zusätzlich lächelnd sagt: »Wenn man stirbt, ist es vorbei.« Und das möglicherweise gerade dann, wenn Francisco glaubt, er habe es endlich begriffen...

Dabei spielt es keine Rolle, wie viele Jahre Francisco schon unmittelbar neben Sepp Galêgo wohnt oder ob er mittlerweile gar selbst ein Mitglied seiner Familie geworden ist. Francisco wird immer noch dazu neigen, ein Juron zu sein bzw. wie einer zu handeln. D.h. auch – und ohne, dass João Cigano das geringste Bedürfnis hat, es in Worte zu fassen –, wie jemand zu handeln, der nicht »das Gefühl« (*o sentimento*) und manchmal auch nicht »die Erkenntnis« (*o conhecimento*) eines Ciganos besitzt. Francisco wird weder von João Cigano noch von Sepp Galêgo als *Cigano* anerkannt.

Mit dieser Parabel, die ich aus Erlebnissen meiner Feldforschung zusammensetzte, möchte ich eine kulturelle Diskontinuität wahrnehmbar machen. Sie kondensiert und illustriert Grenzsituationen zwischen Calen und Nichtcalen, die sich im Kontext eines zwischenmenschlichen Verlustes zu verschiedenen Zeiten und Orten in Brasilien und auf verschiedenen Ebenen zu wiederholen scheinen. Bei der oben umrissenen Situation gibt es drei Figuren: einen Calon (João Cigano), der wegen der Verwunderung eines Jurons in Bezug auf das Verhalten eines anderen Calons befragt wird; den Juron (Francisco), der sich über das Verhalten eines trauernden Calons wundert; und den trauernden Calon selbst (Sepp Galêgo), der seine Trauer still auslebt.

Der Hinweis João Ciganos auf das für den Juron scheinbar besondere, unverständliche und manchmal kuriose Trauerverhalten eines anderen Calons ist nicht als Erklärung intendiert. Jedes Mal, wenn Francisco wie die meisten Jurons einem Calon eine Frage zu dem für ihn seltsamen Verhalten irgendeines Calons stellt und dadurch anzeigt, dass er selbst kein Calon ist, entblößt er sich zugleich erneut als Juron. Wie die meisten Calen schaltet João Cigano hier in einen anderen Modus des Tausches: Statt Francisco zu belehren, *gibt* er ihm bzw. seinen Juron-Fragen sozusagen Juron-Antworten *zurück*. Währenddessen wird Francisco durch sein Selbstentblößen und als Subjekt differenzierender Behandlung vor dem Befragten und anderen anwesenden Calen als Juron markiert.

Angesichts dieser Offenbarung hat João Cigano in dem skizzierten Gespräch längst damit begonnen, die üblichen Machtverhältnisse zwischen ihm (als Minderheitsangehöriger) und seinem Juron-Gesprächspartner (als Mehrheitsangehöriger) umzukehren: Als Calon *kommt* er dem Juron *zuvor*. Das, was prinzipiell eine Erläuterung als ein Gefallen im Sinne von Auskunftgeben sein sollte, wird als Reaktion auf eine Juron-Frage zu einem Instrument der Selbstbehauptung und Repositionierung der Personen, die an dieser Interaktion beteiligt sind. Es handelt sich also um eine antizipierende Calon-Handlung, die sowohl Differenz zwischen den Beteiligten neu generiert als auch ihr Machtverhältnis zueinander

zu modifizieren versucht. Dadurch erfinden sich sowohl João Cigano als auch Sepp Galêgo als Calen durch ihre Abgrenzung zu dem Juron Francisco neu.

Wie ich anhand konkreter Situationen in diesem Buch illustriere, ist eine Auswirkung dieses Handelns eines Calons in Bezug auf das Handeln eines Jurons dem gleichzusetzen, was Roy Wagner »obviation« nennt (Wagner 1981 [1975], xv und 2010, ix-xii).¹ Die Obviation, welche die Calen durch Antizipation vor allem in Bezug auf Nichtcalen ausführen, thematisiere ich im Laufe dieser Ethnografie als eine Art Handlung, die einen »differenzierenden Symbolismus« (Wagner 1981 [1975], 43) impliziert und daher die Erfindung und Aktualisierung einer weiteren Welt als eine Entfaltung unserer gemeinsamen Welt ermöglicht. Wagner meint dazu: »The tendency of differentiating symbolism [...] is to impose radical, binding distinctions upon the flow of construction, to specify, and to assimilate to one another the contrasting contexts set up by convention« (ebd.). Diese Tendenz ist vergleichbar mit den Auswirkungen der Handlungen mehrerer Calen bei ihrer Konstruktion einer Calon-Welt inmitten der sie umgebenden Juron-Welt, wobei »Konvention« hier als die unaufhörliche Konstruktion der Juron-Welt angenommen werden kann. Wagner setzt fort:

»Invention«, the »sign« of differentiation, is the obviator of conventional contexts and contrasts; indeed, its total effect of merging the conventional »subject« and »object«, transforming each on the basis of the other, might be labelled »obviation«. The giving or taking of associations from one context to another is a consequence of this effect, one that I propose to call *objectification*.« (Ebd., 43f.)

Dementsprechend verwendet Roger Sansi das Konzept von Objektivation (*objectification*), um Prozesse zu beschreiben, durch die »things, persons and places are recognized as bearers of specific and different forms of value or quality« (Sansi 2007, 4). Er argumentiert, dass Objektivation im Zusammenhang mit dem Konzept von Aneignung (*appropriation*) als »the process by which strange

1 Nach Priscila Santos da Costa (2011, 37) wird das englische Wort *obviation* aus der lateinischen Wurzel *obvius* bzw. *obviam* (»auf dem Weg« bzw. »entgegen«) abgeleitet. Dies ist eine gemeinsame Wurzel für *(to) obviate* im Sinne von »antizipieren« bzw. »verschwinden lassen« und für *obvious* im Sinne von »selbstverständlich« bzw. »scheinbar« (so auch Wagner 1978, 33). Von dieser Stelle an benutze ich die deutsche Variante: obviieren, und ihre jeweiligen Konjugationen (»es obviiert«, »hat obviert« usw.).

things are recognized as familiar, as parts of the self« (ebd.), betrachtet und verwendet werden soll.

Die obvierenden Handlungen *wahrer* Calen in Bezug auf das Verhalten der sie umgebenden Jurons stehen im Gegensatz zu ihrer Haltung, die sich auf *ihre* Calen bezieht. Mit einer Betonung auf das Possessiv und durch Ausdrucksvarianten (*die eigenen Calen, die toten Angehörige, meine Calen* usw.) bezeichne ich in diesem Buch diejenigen, die die Calen als ihnen nahstehende bzw. enge Personen respektvoll berücksichtigen. Darunter sind auch diejenigen Toten zu finden, die einem Calon unauffällig beibringen, mittels eines angebrachten Tausches Diskontinuitäten in die fließende Konstruktion der Juron-Welt als kreative Elemente einzuführen, wie bspw. in Form von Juron-Antworten (vgl. Tauber 2014 [2006], 40).

Wie in der oben vorgestellten Parabel tritt der tote Angehöriger von Sepp Galêgo im Endeffekt weder in Erscheinung noch ist von ihm die Rede, obwohl sich die Situation um ihn dreht und sich in Bezug auf ihn weiter entfaltet. Doch die nahstehenden Calen spielen gleichfalls eine wesentliche Rolle bei der Abgrenzung zu *anderen* Calen, was wiederum Auswirkungen auf das Mitgestalten einer eigenen Calon-Welt hat. Die Zusammenarbeit von Lebenden und Toten, die bei den Calen einander gehören, weist auf das gemeinsame Erschaffen von eigenen Calon-Welten hin und auf Praktiken, die eine Kontinuität zwischen beiden und eine Abgrenzung zwischen ihnen und anderen stimulieren.

Indem diese Parabel Zeichen von Abgrenzung zwischen Ungleichen als Teil einer Calon-Obviation übermittelt, dient sie dazu, die Fragestellung meiner Forschung einzuleiten: Was bedeutet diese Calon-Distinktion im Trauerkontext und inwieweit ermöglicht eine ethnologische Untersuchung über sie, konstitutive Aspekte einer Calon-Welt als Minderheit in Brasilien zu erfassen? Wie objektivieren die Calen ihre eigenen Welten im Kontext eines zwischenmenschlichen Verlustes, wenn dieser, wie i.d.R., inmitten von Nichtcalen stattfindet?

In diesem Buch verfolge ich die Grundabsicht zu verstehen, wie einige Calen in Brasilien mit dem Tod umgehen und welche Implikationen ihre Beziehung zu den Toten für die Erschaffung und Ausgestaltung einer eigenen Welt bzw. einer Calon-Person haben, angesichts, innerhalb und zugleich parallel zu der sie umgebenden Mehrheitsgesellschaft. Zu diesem Zweck beschäftige ich mich aus einer ethnologischen Perspektive primär mit Trauererfahrungen bei den Calen, denen ich im Laufe meiner Feldforschung begegnet bin. Diese Erfahrungen untersuche ich im Zusammenhang mit differenzierenden Calon-Praktiken, die sich bei rituellen Prozessen im Kontext von kulturellen Kontakten als Schismogenese (vgl. Bateson 2000 [1935], 68-72) begreifen und in Verbindung zu einer Art Ca-

lon-Erfahrungsreligion (vgl. Bargatzky 2007) übersetzen lassen. Damit schaue ich auf das soziale Erzeugen von Ähnlichkeiten und Unterschieden bei Calon-Minderheiten und bei der sie umgebenden Mehrheit, sodass substantielle Einsichten in die kulturellen Lebens- und Arbeitsweisen der Calen und, als Teil davon, in ihre Praktiken selektiver Hybridität möglich werden (Williams 2011a, 2011b).

Im Folgenden präsentiere ich zuerst Aspekte der semantischen Felder, in denen und durch die Fremd- und Selbstbezeichnungen in Bezug auf die Calen und Nichtcalen zirkulieren, und erkläre dabei meine Verwendung der diesbezüglichen Termini. Im Anschluss daran fasse ich zusammen, wie die Bestattungsbräuche der Calen in Brasilien als Alterisierungsvorgänge gewissermaßen zu einem *Juron-Problem* geworden sind. Schließlich erkläre ich, wie dieses Buch konzipiert und strukturiert ist.

1.2 CALON, CIGANO, ZIGEUNER UND IHRE GEGENSÄTZE

In ganz Brasilien ist es möglich, Menschen zu finden, die sowohl sich selbst als Calon bezeichnen als auch von anderen Calen als solche anerkannt werden. Im Übrigen bezeichnen sich viele Calen auch als Cigano und werden ebenfalls als Cigano von anderen Ciganos anerkannt. Gleich, ob man Calon oder Cigano sagt, ich hörte von mehreren Calen während meiner Feldforschung: »Es heißt dasselbe.« Diese Wörter sind aber nicht nur als Synonyme innerhalb einer Sprache zu verstehen, sondern auch als Teile von zwei verschiedenen Sprachen, die zu einer hochkomplexen, spannungsreichen Minder- und Mehrheitsfiguration gehören: Chibi als die Geheimsprache der Calen als Minderheit, die als Variante von *Romani Chib* (vgl. Dantas de Melo 2005 und 2008) bzw. als Para-Romani verstanden wird (vgl. Krinková 2015), und Portugiesisch als die Sprache der Mehrheitsgesellschaft, inmitten derer die Calen leben und von der sie sich i.d.R. zugleich abgrenzen.

Ähnlich wie z.B. bei den britischen *Travellers* oder spanischen *Gitanos*, bei denen Okely (vgl. 1998 [1983], 66-76) und Gay y Blasco (vgl. 1999, 2001) jeweils ihre Forschungen unternahmen, definieren sich die Calen grundsätzlich in Abgrenzung zu denjenigen, die sie u.a. als Juron oder als Gajon bezeichnen und die daher im Wesentlichen Nichtcigano bzw. Nichtcalon sind. Eine weitere Calon-Bezeichnung für Nichtcigano ist »Brasilianer« (*Brasileiro*). Während Portugiesisch für die Calen wie bei den Brasilianern im Allgemeinen die Muttersprache ist, verstehen die Nichtcalen jedoch kein Chibi. Daher wissen die loka-

len Nichtcalen i.d.R. nicht, dass das Wort Calon überhaupt existiert, und folglich auch nicht, was es bedeutet. Anders gesagt, beide Bezeichnungen (Cigano und Calon) gehören zur Sprache der Calen, aber das Wort Calon gehört nicht zur Sprache der Mehrheitsgesellschaft. In diesem Sinne ist Calon ein Wort, durch das die Calen über sich selbst bzw. über andere Calen in der Anwesenheit von Nichtcalen reden können, ohne dass diese es mitbekommen; ein Wort also, welches die Calen *nach innen* verwenden. Dagegen ist Cigano ein gemeinsames, öffentliches Wort; ein Wort, welches die Calen *nach außen* verwenden.²

Außer als zwei Modalitäten von Selbstbezeichnungen sind Calon und Cigano in diesem Sinne manchmal auch als kantianische Kategorien anzusehen: Obwohl alle Calen sich als Ciganos betrachten, bezeichnen sich nicht alle Ciganos in Brasilien als Calon. Das ist z.B. der Fall, wenn Calen sich von anderen Ciganos im Kontext von Minderheitenpolitik durch die Vermittlung von Nichtcalen unterscheiden. Ciganos, die keine Calen sind, umfassen u.a. diejenigen, die gelegentlich auch von den Calen als »Türken« (*Turcos*) oder »Nieten-Macher« (*Tacheiros*, was auch auf »Schmiede« verweist) bezeichnet werden. I.d.R. werden die Calen von Forschern als diejenigen Ciganos identifiziert, die den Kontinent zu Beginn der Kolonisierung Brasiliens betreten haben (vgl. z.B. Lopes da Costa 2005), während die *Turcos* mit denjenigen Ciganos assoziiert werden, die erst später, ab dem 19. Jahrhundert, auf verschiedene Weise hauptsächlich aus osteuropäischen Ländern nach Brasilien kamen (vgl. dazu Moonen 2008).³ Daneben

-
- 2 Scheinbar kann dieses Phänomen weltweit gefunden werden. So fasst Patrick Williams die Beziehung zwischen den gegenseitigen Abgrenzungen zwischen Zigeunern und Nichtzigeunern im Allgemeinen und den Wechselwirkungen der Identitätskonstruktion der Ersten zusammen: »Wir begegnen ihnen [den Zigeunern] nur eingefasst in eine Gesellschaft – sie werden im Kontakt mit dem Anderen zu »Zigeunern«. Es ist richtig, dass die Zigeuner durch diesen Prozess nicht zu Zigeunern werden, sondern zu *Gadjkene Manouches*, *Rom Lovara*, *Sinti Piémontais*, *Roms Gabori*, etc. Aber jedes Mitglied der Gemeinschaft muss »die Zigeuner« in den Augen der Außenwelt verkörpern, sprich die Bilder und Vorurteile auf seinen Schultern tragen, welche die europäischen und anderen Gesellschaften unter dem Etikett »Zigeuner« gesammelt haben. Diese Phantasmagorien »machen« die Zigeuner, und die Identitätskonstruktionen der *Rom Lovara*, der *Gadjkene Manouches*, der *Sinti Piémontais*, der *Roms Gabori* geben diesen Phantasmagorien Raum.« (Williams 2011a, 52)
- 3 Persönlich habe ich keinen *Turcos* bzw. *Tacheiros* kennengelernt. Flüchtig sah ich einige Personen im Gebirge in Rio Grande do Norte (RN), wo sie aus einem Auto heraus unterwegs Winterdecken verkauften. »Das sind *Turcos*«, sagte mir ein Calon. In

gibt es auch Sinti, die vermutlich mehrheitlich aus Italien nach Brasilien emigriert sind (vgl. Trevisan 2019 apud Tauber im Vorwort, 14).⁴ Um die Calen von diesen anderen Ciganos zu unterscheiden, klassifizieren und bezeichnen vermittelnde Nichtcalen die Calen auf Portugiesisch oft als »Calon-Cigano« (*Ciganos Calon*), wodurch Cigano zu einem Oberbegriff und Calon zu einer spezifischen Unterkategorie von Cigano werden.

Diese Aspekte von Calon und Cigano als zwei Selbstbezeichnungen (jeweils nach innen und nach außen) und als Selbst- und Fremdkategorien weisen auf einen Unterschied zwischen der dichotomischen Wahrnehmung *Calon/Juron* (aus der Perspektive der Calen) und der *Cigano/Nichtcigano* (aus der Perspektive der Mehrheitsbevölkerung), obwohl diese Dichotomien sich größtenteils überlappen. Dieser Unterschied ist analog zu dem, den Jane Dick Zatta und Leonardo Piasere (vgl. Piasere & Zatta 1990) bei den Roma in Italien beschreiben und den Martin Fotta wie folgt zusammenfasst: »The authors distinguish between the idea of an ethnic group (a non-Gypsy view), on the one hand, and adherence to a Roma way of life and forms of evaluating behaviour where the Gadze [Jurons] serve as the ›outside‹ (a Roma view), on the other.« (Fotta 2018, 20) Als Teil der Mehrheitsgesellschaft konstituiert die Sprache der Jurons auch eine Umwelt mit, in der die Calen leben und eine eigene Welt erschaffen.

Dieses Argument kann durch eine weitere Beobachtung verstärkt werden. Der Ausdruck Nichtcalon bzw. Nichtcigano (*não-Cigano*) ist vor allem als wissenschaftliches Konstrukt zum analytischen Zweck gedacht und wird von den Calen oder den lokalen Nichtcalen selbst nicht verwendet. Stattdessen verwenden die Calen die Bezeichnung Juron, wenn sie von Nichtcalen unter sich reden, auch wenn diese anwesend sind. Obwohl es nicht die Regel ist, wissen manche lokale Nichtcalen, dass sie von Calen als Juron bzw. als Brasilianer bezeichnet werden.

Calon und Cigano sowie ihre Gegensätze (Nichtcalon, Nichtcigano bzw. Juron) werden also nicht immer und überall und von jedem ohne Weiteres verwen-

Sertão erzählte mir eine Bewohnerin von Cachoeira dos Índios, dass dort vor vielen Jahren einmal eine Gruppe »verschiedener Ciganos« erschienen sei und in einem Zirkuszelt eine Kinovorstellung gegeben hätte. »Ich glaube, sie waren Spanier«, sagte mir das dort ansässige Mädchen. In den Ortschaften in RN und in Bahia (BA), wo ich meine Feldforschung durchführte, waren Calen deutlich häufiger zu sehen als Turcos.

4 Ich habe auch von einigen gehört, jedoch keinen persönlich kennengelernt. Ein sich für Ciganos engagierender Pater erzählte mir einmal, dass viele Sinti im Zirkus arbeiteten.

det: Diese Wörter zirkulieren innerhalb von dem und durch das, was ich Tauschkreisläufe nenne. Als Tauschkreisläufe verstehe ich eine Fusion von sozialen Kreisen, wie Georg Simmel sie konzipiert hat (vgl. Simmel 1992 [1908], 456-511; auch Nollert 2010, 157-165), und die Modalitäten von Tausch im Sinne von Marcel Mauss (1990 [1923]). Durch die verschiedenen Tauschmodalitäten, die die Tauschkreisläufe mitkonstituieren, werden die Übergänge von Personen, Wörtern und Dingen u.a. zwischen verschiedenen Welten bzw. Lebensrealitäten reguliert.

Die Wörter Calon und Cigano können jedenfalls sowohl als Selbstbezeichnungen als auch als Kategorien im Deutschen als Synonyme aufgefasst und mit »Zigeuner« übersetzt werden, genau wie sie bspw. auf Englisch mit *Gypsy* oder auf Spanisch mit *Gitano* übersetzt werden. Im Gegensatz zu der abwertenden Konnotation des Worts Zigeuner, die im deutschsprachigen Raum und in mehreren osteuropäischen Ländern heutzutage relativ dominant ist, stellt sein Synonym Cigano an sich grundsätzlich kein ethisches Problem in portugiesisch- oder spanischsprachigen Ländern dar (vgl. dazu auch Brazzabeni et al. 2016, 23, und Lajus 2015). Daher betrifft die Kontroverse um die Benennungen von entsprechenden Minderheiten in Nordeuropa nicht das Leben der Ciganos in Brasilien, mit dem ich mich in diesem Buch befasse. D.h. nicht, dass das Wort Cigano in Brasilien keine negative Konnotation hat. Wie überall hängt diese in portugiesisch- und spanischsprachigen Ländern stark davon ab, wie es verwendet wird, in welchem Kontext und zu welchem Zweck. Man kann es sowohl als negatives als auch positives Attribut benutzen: Das ist vergleichbar damit, wie man z.B. von Indianern, Arabern oder Europäern reden kann. Auf jeden Fall ist Cigano ein Wort, das die Calen in der Öffentlichkeit benutzen, um sich selbst darzustellen (vgl. z.B. Araújo Souza & Coradini 2014), und das von Nichtciganos anerkannt wird. Bspw. wird am 24. Juni in Portugal und am 24. Mai in Brasilien der »Tag des Ciganos« (*Dia do Cigano*) offiziell mit Feierlichkeiten begangen. Zahlreiche Vereine bzw. Verbände von politisch organisierten Familien tragen auch das Wort Cigano bzw. Gitano in ihrem Namen. Schließlich ist eines der stärksten Symbole für die Selbstbehauptung bei Calen durch das öffentlich benutzte Wort Cigano m.E. das Calon-Grab, dessen Foto am Ende dieses Buches zu sehen ist.

Angesichts aller oben betrachteter Aspekte der Wörter Calon, Cigano und Zigeuner verwende ich sie und weitere diesbezügliche Termini in diesem Buch aus praktischen, methodologischen Gründen wie nachfolgend dargelegt: *Calon* nutze ich in erster Linie als die Selbstbezeichnung in eigener Sprache und unter Angehörigen derselben Gemeinschaften, deren Mitmenschen sich gegenseitig als solche anerkennen. *Cigano* verwende ich hauptsächlich als einen Oberbegriff, der die Gesamtheit von ähnlichen Minderheiten in Brasilien umfasst. Ich wende

Zigeuner als analytische Kategorie für die Fälle an, in denen eine genauere Gruppenzugehörigkeit nicht festgestellt werden kann (vgl. Tauber 2014 [2006], 16). Entsprechend gebrauche ich *Zigeuner* als einen Oberbegriff auf globaler Ebene. U.a. umfasst *Zigeuner* Minderheiten, die sich selbst durch das entsprechende Synonym für das deutsche Wort *Zigeuner* in ihren eigenen nationalen Sprachen bezeichnen (z.B. *Gypsies*, *Tziganes*, *Țigani*, *Gitanos* usw.; vgl. z.B. Mucha 2007) und auch diejenigen Minderheiten, die nicht als Roma oder als Sinti bezeichnet werden wollen bzw. bei denen keine Variante von *Romani Chib* gesprochen wird (vgl. z.B. Stewart 2013, 419).⁵ Ein weiterer Grund, weshalb ich das Wort *Zigeuner* verwende, ist seine Fähigkeit, die nie gelöste Spannung um die verschiedenen und manchmal widersprüchlichen Definitionen von Gemeinschaften auszudrücken, die mit dem Wort assoziiert werden (Streck 2008).

1.3 CIGANO-BESTATTUNGSBRÄUCHE ALS JURON-PROBLEM

Wie bei mehreren Minderheiten ist es auch für viele Calen und andere Ciganos oft eine Herausforderung, sich den hegemonialen Bräuchen anzupassen und gleichzeitig die eigene kulturelle Souveränität durchzusetzen. Im Kontext von Trauer müssen sie grundsätzlich nach verschiedenen Weltbildern und jeweiligen Vorschriften agieren und daher eine passende Kombination finden, was sich i.d.R. nicht ohne Weiteres umsetzen lässt. Doch woran erkennt man interethnische Reibungen (vgl. Cardozo de Oliveira 1963 und 1978, 11) im Kontext von Sterben, Tod und Trauer zwischen Ciganos und Nichtciganos in Brasilien? Inwieweit und auf welche Art werden dort bei zwischenmenschlichen Verlusten Ciganos den Nichtciganos aufgrund ihrer Andersartigkeit entfremdet?

Eine Vielzahl von ethischen Wahrnehmungen, Herangehensweisen und Erklärungsversuchen lässt sich u.a. durch flüchtige Hinweise, Notizen, Kurzerwähnungen, Auszüge, Beschreibungen oder Indizien zu Bestattungsbräuchen festmachen, die in verschiedenen Dokumentationsbereichen zu »Ciganos in Bra-

5 In Europa gibt es z.B. zahlreiche Eigenbezeichnungen, die u.a. auf dem Beruf (Ursari, Kalderasch, Kovaci ...) oder dem Ort (Piamontese, Halab, Tartare ...) basieren (vgl. z.B. Hefty 2009). Außerdem beschränkt sich die Gesamtheit ähnlicher Gruppen auf keinen Fall auf europäische und amerikanische Räume, worauf mehrere Studien hinweisen (vgl. u.a. Streck 1996; Chou 2003; Wieck 2011; Günther 2016; Schwanke 2018).

silien« zu finden sind: insbesondere in akademischen Studien, Berichten, Mitteilungen, Romanen und Kurzerzählungen oder in mündlich überliefertem Volkswissen (im Sinne z.B. von Robert Darnton 2009 [1984]), wie bei Totengräbern. In diesen Äußerungen von Nichtciganos sind Diskontinuitäten zwischen gewöhnlichen und fremden Bestattungsbräuchen in dokumentarischen bzw. literarischen Formen zu finden, die in dem einen oder anderen erhellenden Einblick oft entweder auf eine exotische Religion oder einfach auf Irreligiosität seitens der Ciganos hinweist.

In zeitgenössischen lokalen und virtuellen Zeitschriften und Polizeidokumentationen befinden sich zwar mehrere Auszüge über einige Arten des Sterbens von Ciganos in Brasilien. Allerdings beschränken sich diese Quellen meist ausschließlich auf gewalttätige Tode, die nicht selten aus Konflikten mit anderen Ciganos und mit Polizisten resultieren und die mitunter als Indizien für die Ausübung von Blutrache als regelmäßige Umgangspraxis fungieren können. Jene Quellen sagen aber kaum etwas aus über die üblichen Bestattungs- und Beerdigungspraktiken oder über soziale Prozesse, die dadurch ausgelöst werden. Insofern habe ich diese Quellen von meiner Analyse ausgeschlossen.

Statt eine ausführliche Sammlung aller bestehenden Alterisierungsformen darzulegen, setze ich im Folgenden ein kurzes und unvollständiges Inventar zusammen, um einen einführenden Blick auf konstitutive Elemente eines Juron-Imaginären zu gewinnen, die in Bezug auf *das Leben des Ciganos* und die Bestattungsbräuche in verschiedenen Kontexten in Brasilien zu finden sind. Dazu fokussiere ich zuerst auf die Literatur; dann auf zwei Geschichten, die mündlich und durch neue Medien jeweils erzählt wurden; und letztlich auf eine Diskussion im Rahmen einer Konferenz. Einerseits versuche ich einige Erscheinungen des verfremdeten Bildes von Ciganos als Minderheiten wahrnehmbar zu machen und sie andererseits als weiteren Ausdruck einiger brasilianischer Weltanschauungen zu präsentieren.

Wie in zahlreichen Studien über Tod und Trauer bei Zigeunern, die in vielen verschiedenen Ländern erschienen sind, wurden auch die Bestattungsbräuche der Ciganos in Brasilien als eine spezifische Problematisierung von Nichtciganos mehrmals und unterschiedlich betrachtet und behandelt. Tod und Trauer finden sich bereits unter den Themen der ersten zwei bekannten Publikationen zu brasilianischen Ciganos. Alexandre José de Mello Moraes Filho hat 1885 eine Sammlung von Cigano-Dichtungen und -Liedern unter dem Titel *Cancioneiro dos Ciganos* (*Liederbuch der Ciganos*) veröffentlicht, deren Untertitel *Volksdichtung der Ciganos von Cidade Nova* (vgl. Mello Moraes Filho 1981 [1885/1886]) lautet. Diese Lieder bzw. Dichtungen wurden von ihm in drei Kategorien auf Chibi

gegliedert: *kambulins* (Lyrik), *kachardins* (Elegien) und *merendins* bzw. *mulondins* (Trauerlieder). Unter den Letzteren, den *mulondins*, deren Bezeichnung sich aus dem Wort »mulon« (*Tot*, auf Chibi) ableiten lässt und die der Autor als »Volksrequiem« bezeichnet (ebd., 13), sind die Lieder bzw. Dichtungen zu finden, mit denen die Ciganos in Rio de Janeiro nach Mello Moraes Filho gewöhnlich ihr Bedauern zum Ausdruck brachten. Er argumentierte, das Temperament der Ciganos sei zum großen Teil von einer differenzierenden Schwermut geprägt.

Im darauffolgenden Jahr veröffentlichte er sein Buch *Os Ciganos no Brazil: Uma contribuição ethnographica* (*Die Ciganos in Brasilien: Ein ethnografischer Beitrag*). Neben anderen Themen wie Ursprung, Migration, Verwandtschaft, Aberglaube bzw. Religion und psychologischen Betrachtungen gibt der Autor im sechsten Kapitel ein Gespräch wieder, das sich während einer Totenwache für einen verstorbenen Cigano ergab. Dabei schildert er *imaginativ* eine Trauerfeier bei Ciganos, wie sie zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Cadeia Velha und in Valongo stattgefunden habe. Nachdem die Leiche des Verstorbenen auf die Totenwache vorbereitet war,

»folgten die Trauererzählungen über seine Tugenden [...]; [Die anwesenden Trauernden] erinnerten sich an die Kleidung, die der Verstorbene trug, seine Liebesspeisen, die Dichtungen, die er bei Festen vortrug [...].

[Seine] Witwe schnitt sich die Haare, legte die Hälfte davon auf die Brust des Verstorbenen und wickelte den Rest in das Kleid, das sie in den Moment trug, als ihr Mann zum letzten Mal ausatmete. Während sie kabbalistische Wörter aussprach, warf sie alles in ein Lagerfeuer, das für diesen Zweck vorbereitet worden war.

Vor dem Trauermarsch wurden die Kleidung des Verstorbenen, sein Geschirr, seine Gitarre, sein Schmuck usw. neben dem Schafott [*cadafalso*] gestapelt. Und sie *janhavam* [bzw. so etwa *janhar-nipen* auf Chibi; d.h. Weinten, Bedauerten, Verehrten ihn], während sie seine Sachen sukzessive aufhieben [...]

Die Unglückliche [die Witwe], barfuß, gekleidet in ewige Trauer, ihre Kinder und Verwandten, begleiteten ihn.« (Mello Moraes Filho 1981 [1885/1886], 63f.)

Im Anschluss an diese vorangestellte Beschreibung berichtet Mello Moraes Filho von einer Trauerfeier, die er persönlich besuchte. Ihm zufolge fand diese Totenwache im Wohnzimmer des Hauses einer Calon-Familie in Cidade Nova statt.

»Die weit geöffneten Türen des Alkovens zeigen [...] ein Oratorium aus gelben, blauen und fleischfarbenen Spitzen, Blumen aus derselben Form und denselben Farben sowie mit

goldenen Sternchen dekorierten Schmuck, die in einer besonderen Ästhetik um ein an die Wand genageltes Abbild der Jungfrau [Mutter Jesu] drapiert sind.

Darunter steht eine alte Kommode; ein Glas Weihwasser, ein paar Rosmarinzweigen und zwei Glaskerzenleuchter mit brennenden Kerzen.

Lavendel und Benzoe knistern beim Räuchern...

Die Witwe schneidet sich die Haare und legt sie auf die Brust ihres Mannes [dessen Leiche auf einem Tisch in der Mitte des Wohnzimmers liegt]. Von diesem Moment an geht sie barfuß und setzt sich nicht mehr auf einen Stuhl, sondern auf den Boden in den Ecken. [...] Die Familie betrauert [...] und hebt die Kleider des verstorbenen Mannes und seine Lieblingsgegenstände in die Luft. [...]

Das *janhar* dauert bis zum Morgengrauen und wird nur durch den Eintritt einer Person unterbrochen, was die Witwe – nicht alle Leute – dazu bringt, über das Leiden ihres Mannes während der Krankheit und seine Todesstunde zu berichten.

Dann betrauern [ihn] alle, während ihre Stimmen in einem molltonartigen Rezitativ lauter und leiser werden. [...]

Im Verlauf des Lärms, des Tumults und des Weinens lösen sich von Zeit zu Zeit lange hohe, hysterische Schreie von den Lippen einer Frau, die sich im Korridor herumquält. [...]

Nach der Beerdigung bleibt das Haus leer; Die Familie zieht in das [Haus] eines Verwandten um, der sie [...] beherbergt.⁶

In der Wohnung, in der sich die Witwe befindet, ist das Spiel der Gitarre nicht mehr zu hören.« (Ebd., 65f.)

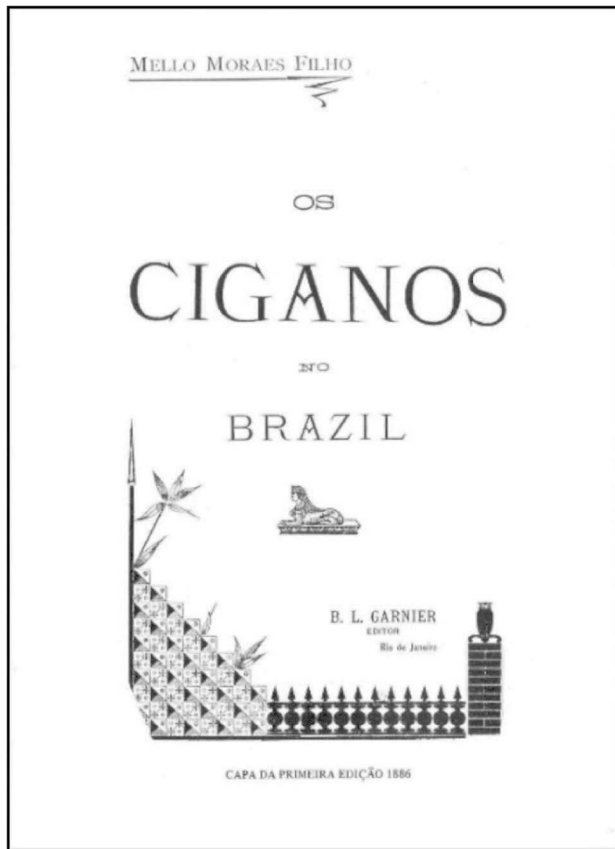
Daraufhin wechselt Mello Moraes Filho ohne einen Übergang zu einer dritten, kürzeren Beschreibung einer weiteren Trauerszene: »Es geschieht in einem Gastzimmer an der Rua do Alcântara. Die Ciganos kommen zusammen; Die Traurigkeit des einen steckt [die anderen] an.« (Ebd, 66) Im Rahmen dieser Trauerfeier bereiten sich die Anwesenden darauf vor, Gitarre zu spielen bzw. zu hören. Während die Spielmänner die Gitarre stimmen, bleiben die Frauen auf ihren Kiefernbanken sitzen und die Kinder hocken auf dem Boden. »Jedes Mal wenn ein Schatten sich perplex ausdehnt, erzählen sie gedankenversunken von einem Kummer [und] stimmen ein Trauerlied an.« (Ebd., 66)

Beide Veröffentlichungen erschienen 1981 in einem Band mit zahlreichen Fußnoten von Luís da Câmara Cascudo, einem renommierten brasilianischen Folkloristen und Ethnologen, und mit einem für *Cancioneiro dos Ciganos* 1885

6 Wenn ein Calon stirbt, werden »die Bestattungs- und Messenkosten von den *Verwandten* übernommen, die wie eine Schuld gegenüber dem Verstorbenen der Witwe und den Waisenkindern Aushilfe leisten«, so Mello Moraes Filho (ebd., 67).

geschriebenen Nachwort von Silvio Romero, einem Philosophen, Literaturhistoriker und Vertreter der *Recife Schule*. Beeinflusst von dem damals herrschenden evolutionistischen Ansatz sah Mello Moraes Filho, der ein Abolitionist war, die Bestattungsbräuche der Ciganos in Brasilien als Residuen einer früheren Kultur an, die auf dem Weg der unvermeidlichen Auflösung sei. Im Zusammenhang damit übernahm er die These eines altägyptischen Ursprungs der Ciganos, wie die Titelseite seiner Publikation in ABBILDUNG 1 widerspiegelt.

Abbildung 1: Titelseite des Buches *Os Ciganos no Brasil* (1886)



Quelle: Mello Moraes Filho (1981 [1885/1886])

Allerdings bezeichnet er die Ciganos zugleich als »das Lot der Vermischung« (*a solda da mestiçagem*), um sie als rassisches Element beschreiben zu können, was eine Beziehung zwischen verschiedenen Völkern in Brasilien herstelle (Mello

Moraes Filho 1981 [1885/1886], 27). Seine These entstand vor dem Hintergrund einer Herausforderung damaliger brasilianischer Forschern und Politiker, als Teil der nationalstaatlichen Bildung die ethnische Konstellation Brasiliens zu ermitteln und zu beschreiben (vgl. Romero 1981 [1885], 75f.). Die Arbeit von Mello Moraes Filho, der ein Abolitionist und antirassistisch war (Skidmore 1993, 57 apud Ferrari & Fotta 2014), ermöglichte in diesem Sinne einen zusätzlichen Blick nach innen, indem er die Ciganos als Teil der Nation porträtierte.

Gleichzeitig stießen seine Schriften aus mehreren Gründen auf vehemente Kritik. Seine Arbeit ist z.B. gespickt mit Behauptungen, von denen der Leser nicht wissen kann, ob und inwieweit sie lediglich der Imagination des Autors entsprangen. Weil er weder sein empirisches Material und die Umstände, unter denen er dazu gekommen ist, noch seine bibliografischen Quellen ordentlich präsentierte und erklärte, wurde er von seinem portugiesischen Kollegen Adolpho Coelho (vgl. 1892, 285) kritisiert. Seine besondere Sorge um seinen Schreibstil, der von vielen als pompös charakterisiert wurde, trug zusätzlich dazu bei, seine Arbeit im Wesentlichen als Romantisierung des Themas und in dessen Konsequenz als Exotisierung der Ciganos in Brasilien zu betrachten.

Auf dem Schutzumschlag des Buches (Mello Moraes Filho 1981 [1885/1886]) bestätigt Sílvia Romero, die Lieder der Ciganos habe der Autor selbst aus erster Hand dokumentiert, was durch seine Freundschaft zu einigen Ciganos ermöglicht worden sei. Allerdings fragt er, »Wurden alle dieser Lieder, die auf Portugiesisch sind, tatsächlich von Ciganos selbst komponiert? Werden nicht viele von ihnen eher aus den Bevölkerungen, die sie umgeben, erlernt?« (Ebd.) Doch hier scheint Romero gerade die Lieder zu ignorieren, die von Mello Moraes Filho unmittelbar auf Chibi transkribiert wurden (ebd.). Nach Câmara Cascudo singen die Ciganos von Cidade Nova diese vierzeiligen Gedichte zur Begleitung einer Gitarre: »Die Authentizität dieser Liedersammlung begründet sich durch ihre Popularität unter den Ciganos. Alle kennen ihre Verse«, so Câmara Cascudo (ebd., 73).

Bei aller Kritik erscheint mir dennoch ein Teil des ethnografischen Materials, das Mello Moraes Filho in diesem Buch zusammenrug, als wesentlich. Mehr als auf die Lieder an sich, die Coelho, Romero und Câmara Cascudo Endeffekt als eine wahrscheinliche Aneignung bei Ciganos von gewöhnlichen brasilianisch-portugiesischen Volksliedern ansehen, weisen die Gedichte außerdem auf die Gesangkultur hin, die heute bei mehreren Ciganos sowohl im Alltag als auch im Rahmen der Bestattungsbräuche zu finden ist. Wie ich in diesem Buch (Kap. fünf) zeigen werde, nennen die heutigen Calen in Bahia diese Trauerpraktiken »jaimpem«. Wenn sich die Ciganos anhand dieser Gedichte und ähnliche Trauer-

lieder gegenseitig erkennen, könnte dies dann nicht darauf hinweisen, dass die Nichtciganos also nicht genau wissen, worum es geht, wenn die Ciganos solche bekannten Lieder auf ihre Weise (d.h. als *janhar-nípen* bzw. *jaimpem*) singen?

Das von Mello Moraes Filho beschriebene kollektive rhythmische Weinen bei der Totenwache konnte ich persönlich im Kontext einer Beerdigung und am Ende einer Hochzeit bei den Calen erleben. Neben Mello Moraes Filhos Beschreibungen von Trauerfeiern scheinen außerdem manche der von ihm übertragenen vierzeiligen Gedichte der damaligen Ciganos in Rio de Janeiro bspw. unmittelbar Denkweisen besonders provokativ auszudrücken, die circa ein Jahrhundert später dem theoretischen Ansatz von Patrick Williams (vgl. 2003 [1993]) und Elisabeth Tauber (vgl. 2014 [2006]) entsprechen, der seinerseits für die moderne Ethnologie wesentlich ist. D.h., dass Manusch (*Mānuš*) in Frankreich und Sinti in Südtirol niemals ohne schweigenden Bezug auf *ihre eigenen Toten* handeln, indem sie ihren Spuren aus *Respekt* folgen:

»Se morreste para o mundo,	»Wenn Du für die Welt starbst,
Não morreste para mim;	Starbst Du doch nicht für mich;
Eu seguirei teus caprichos	Deinen Capricen werde ich folgen
Até meus dias dar fim.«	Bis ans Ende meiner Tage.«

(Mello Moraes Filho 1981 [1885/1886], 65)

Oder:

»Quanto mais calado estou	»Je mehr ich schweige
Mais a minha pena eu digo,	Desto mehr verrate ich meinen Kummer,
Porque meu silêncio expressa	Weil mein Schweigen den Schmerz ausdrückt,
A dor que trago comigo.«	den ich mit mir herumtrage.«

(Ebd., 36)

Mit seinem Werk antizipierte Mello Moraes Filho zum Ende des 19. Jahrhunderts mehrere Aspekte der Trauerarbeit der Calen, denen ich im Kontext meiner zwischen 2008 und 2012 verrichteten Feldforschung begegnet bin.

Zwölf Jahre nach der Publikation von *Os Ciganos no Brazil* wurde ein Buch veröffentlicht, das weitere Beobachtungen zu Bestattungsbräuchen brasilianischer Ciganos präsentiert. In *The Jew, The Gypsy and the Islam* erwähnt Sir Richard Francis Burton (vgl. 1898, 282-285), der wenig in die Diskussion zur nationalstaatlichen Bildung Brasiliens involviert war, eine seiner Begegnungen mit Ciganos während seiner Reise 1866 durch den brasilianischen Bundesstaat São Paulo. Ohne besondere Aufmerksamkeit darauf wird neben generellen Beobach-