

BERND BRABEC DE MORI

Wissenschaft und Dschungelkino – Schicksal eines feldforschenden Menschen im Amazonas

EINFÜHRUNG

Die Resultate meiner Forschungen sind in den im Literaturverzeichnis ausgewiesenen Arbeiten nachzulesen. Hier geht es eher um die Praxis als um die Theorie der Feldforschungen selbst – oder, frei nach Åke Hultkrantz (1980): „Was der Magister verschwieg.“

Perú ist ein Land der Marginalisierungen. Etwa 60% des Landes sind von Regenwald bedeckt, am Rand des Amazonasbeckens, eine marginale Region; etwa 300.000 Bewohner des Waldgebietes sind Indigene aus etwa 60 verschiedenen ethnischen Gruppen¹ mit jeweils verschiedenen Sprachen, marginalisierte Menschen. Ihre Lebensräume befinden sich oft Tagesreisen von den nächsten Ballungsräumen entfernt. Es sind marginale Dörfer mit steinzeitlicher Infrastruktur.

Perú ist berühmt für seine Kultur – genau genommen für seine Vergangenheit: für die Inka, die präkolumbianischen Kulturen Caral, Moche, Nazca, etc. Die Gegenwart ist weniger spektakulär: es blüht die Diskriminierung und der Widerstand dagegen. Von den einstigen Hochkulturen sind nur Museen geblieben, die von *gringos* besucht werden können. Die *indígenas* des Regenwaldes dagegen haben Kultur, haben teils lebendige Traditionen und haben vielerlei Gründe, diese zu verleugnen und zu versuchen, sie loszuwerden, um von den dominanten Gruppen nicht verspottet zu werden – eine eigenartige Gegend.

¹ 63 Ethnien nach Ortiz Rescaniere (2001: 47-48), wobei Doppelnennungen auftreten. Auf der ethnolinguistischen Karte des *Ministerio de Educación* und *FORTE-PE* 2002 sind 43 Gruppen zu finden; allerdings konnte ich die Existenz einiger dort nicht genannter Gruppen bereits persönlich verifizieren (Iskobakebo, Waripano). Es ist anzunehmen, dass kleine Gruppen (Yora, Mashco Piro, etc.) bis heute den laufenden Bemühungen der Missionare, die „Nackten zu zivilisieren“, entgangen sind (Huertas Castillo 2002), und in beiden o.g. Verzeichnissen nicht aufgeführt sind.

1. ERSTE KONTAKTE

Weihnachten 1998 verbrachte ich nahe Iquitos im *campamento* eines mestizischen Heilers² (*curandero*). Er schenkte die „Totenliane“ (Kechua: *ayawaska*) an Touristen aus, in einem grandiosen esoterischen Setting. Es war imposant. *Ayawaska* ist ein Gebräu aus wenigstens zwei Pflanzen³ des Regenwaldes, welches nach Einnahme starke halluzinogene Effekte zeitigt und nebenbei oft zur Notdurft nötig – sei es oral, anal oder wie auch immer. Der *curandero* spielte, während die etwa 15 Touristen, zu denen ich im wahrsten Sinne des Wortes versehentlich gestoßen bin, ihren Rausch genossen (oder ertrugen), Musik auf einer Mundharmonika, auf Panpfeifen, einer Trommel, auf einem viersaitigen Musikbogen, und sang und tanzte. Das gefiel mir. Ich verstand, dass die Musik das Erleben der Teilnehmer in gewissem Sinne leitete, manipulierte oder dirigierte. Faszinierend. Ich wurde dort beraubt, musste auf Anweisung dieses „Meisterschamanen“ *ayawaska* alleine trinken, wurde beinahe wahnsinnig und flüchtete Hals über Kopf um Mitternacht des 8. auf den 9. Jänner 1999, in der krass veränderten Welt des *ayawaska*-Rausches (die Flucht bestand aus einer guten Stunde Fußmarsch durch dichten Urwald bis in ein Dorf am Flussufer, wo ich im Morgengrauen ein Boot nach Iquitos nehmen konnte. Auf halbem Weg fiel meine Taschenlampe aus. Ein Glück, dass ich noch lebe).

Nach zwei Jahren hatte ich mich erholt und Anfang 2001 reiste ich mit einem kleinen Stipendium des Dekanates für Geistes- und Kulturwissenschaften der Universität Wien nach Perú, nach Pucallpa, wo ich vorhatte, mit anderen *curanderos* zu arbeiten, die noch nicht so sehr vom Tourismus beeinflusst sind wie der Typ in

² Die Terminologie ist schwierig: Ich verwende den Ausdruck *Schamane* höchstens zynisch und unter „Anführungszeichen“, da er populär ist, somit in der wissenschaftlichen Literatur nichts verloren haben sollte und noch dazu etwas anderes bezeichnet als das hier beobachtbare Phänomen. Ich bevorzuge die lokal verwendeten spanischen Termini oder, in spezifischen Fällen, die Termini aus indianischen Sprachen. Zur Erklärung werden diese Termini bei der ersten Nennung auf Deutsch übersetzt.

Im speziellen Falle dieses „Heilers“ konnte ich später verifizieren, was ich während meines Aufenthaltes dort bereits vermutete: Er war gar keiner, sondern ein höchst geschäftstüchtiger Mann, der es ausgezeichnet verstand, Atmosphären zu gestalten.

³ Die Basiszubereitung verlangt zerstoßene Stammstücke der nichtschmarotzenden Liane *ayawaska* (*Banisteriopsis caapi*), vermengt mit Blättern des Busches *chakruna* (*Psychotria viridis*), welche zusammen auf kleiner Flamme sechs bis zwölf Stunden gekocht werden. Die verbleibende Flüssigkeit ist extrem lange haltbar und wird in Dosen von etwa zwei bis hundert Zentilitern eingenommen, je nach Zubereitung und Disposition des Einnehmenden. Die halluzinogenen Effekte werden durch Dimethyltryptamin (DMT) und 5MeO-DMT hervorgerufen, welche alleine oral genossen unwirksam sind. Das in der Liane enthaltene β -Carbolin Harmalin fungiert als temporärer MAO-Hemmer, wodurch das andernfalls von der Monoaminoxidase eliminierte DMT im Kreislauf verbleiben und wirksam werden kann (vgl. Rättsch 1998).

Iquitos und kein *ayawaska* mehr zu trinken, sondern nur zu beobachten. Ich hatte ein paar interessante Hypothesen entworfen, die ich zu verifizieren gedachte, um meine Magisterarbeit (Brabec 2002) über dieses Thema zu schreiben.⁴

Eine Hypothese besagte etwa, dass die angeblich vollzogenen Heilungen im halluzinogenen Rausch des *ayawaska* auf einer psychischen/psychosomatischen Ebene vonstatten gingen, und dass die Musik des Leiters dies dirigierte – mittels spezieller Klanglichkeit, etwa Obertonreichtum für Anregendes, Dreiklänge für Heimlichkeit, etc., Dinge, die man statistisch erfassen könne.⁵

In der ersten Sitzung mit dem traditionell arbeitenden *curandero* Don José (1919-2003) und seiner Gattin Doña Rolinda wurde diese Hypothese eliminiert. Beide sangen, aber benutzten keinerlei Instrumente. Laut Don José spielten in diesem Kontext nur Betrüger auf Musikinstrumenten, welche Touristen beeindrucken wollen. Wie schnell man lernt... Präzise emotionale Reaktionen auf bestimmte musikalische Strukturen, wie sie transkulturell nachprüfbar sind (Balkwill und Thompson 1999), konnte ich auch nicht finden. Ich arbeitete lange Tage mit Don José, Aufnahmen vorspielend, fragend, welche Lieder zu welchem Zweck gesungen würden. Unglaubliche Dinge hörte ich da: Lieder, um Soldaten und Jagdbomber zu beschwören, Lieder, um kopflose Baumgeister auf feindliche Hexer (*brujos*) zu hetzen, Lieder, um den Turm des Neuen Jerusalem zu bauen, um Frauen zu verführen, um Kinder von Durchfall zu heilen, evangelische Kirchenlieder und Tanzlieder, die dazu dienten, Feinde in Reih und Glied zu zwingen, um sie dann von fallenden Baumstämmen zerquetschen zu lassen, oder das Lied von der schönen Sirene, welche den ihr Verfallenen das Gesicht ins Gesäß verdreht und sie dann in den Tiefen des Flusses Marañon verschwinden lässt...

Was ich nicht finden konnte, waren sinnvolle Verbindungen von musikalischen Strukturen zu (angeblich) bleibenden Effekten an den Patienten. Überdies tranken die Patienten im traditionellen Setting gar kein *ayawaska* sondern nur und ausschließlich der „Doktor“. Hinzu kam noch, dass Don José behauptete, wenn ich nur irgendetwas über die medizinischen Lieder herausfinden wollte, müsste ich lernen, sie zu singen – was für einen Ethnomusikologen ja sehr einleuchtend ist, nämlich teilnehmende Beobachtung.

⁴ Entgegen den Meinungen einiger Universitätspädagogen, die beteuern, eine Magisterarbeit sollte möglichst kurz, einfach und bibliographisch nachprüfbar sein – nun, ich wählte Pionierarbeit. Ich hatte ein faszinierendes Thema, über das bislang noch niemand geschrieben hatte, und fand in Prof. Gerhard Kubik als Betreuer eine verwandte Seele.

⁵ Diese Gedanken waren beeinflusst von einer musiksoziologischen Arbeit an der Universität Graz (Jauk et al. 1999), welche besagte, dass die Klanglichkeit von Rock-Musik Auswirkungen auf das Sozialverhalten der Rezipienten habe.

Diese Form der wissenschaftlichen Datenerhebung war im vorliegenden Kontext allerdings zwingend mit der wiederholten Einnahme einer Droge verbunden, welche LSD als „Kinderspielzeug“ erscheinen lässt – und das war erst der Anfang.

1.1. TECHNISCHE PROBLEME

In den ersten zweieinhalb Monaten, die ich so im peruanischen Regenwald verbrachte, in den Städten Pucallpa, Iquitos und Tarapoto, nahm ich an zwölf Sitzungen als Schüler, Patient und sogar als (Mit-)Sänger teil.⁶ In den sechs Monaten meines zweiten Aufenthaltes vertiefte ich meine Forschung vor allem in die Richtung der Shipibo-Konibo. Während meines dritten Aufenthaltes... – nun, dazu später.

Für meine Aufnahmen hatte ich aus dem Gerätepark des Phonogrammarchivs ein DAT-Walkman-Gerät und eine digitale Videokamera mitbekommen. Überraschenderweise hatte kaum jemand etwas dagegen, dass ich die Sitzungen aufzeichnete. Ein Problem stellte die bekannte Ethnologen-Panik dar, zu wenig Leerkassetten dabei zu haben: ich versuchte während der ersten Sitzungen stets, in längeren Pausen (doch woher weiß man zuvor, ob die Pause länger sein wird?) auf „Pause“ zu schalten. In der zweiten Sitzung mit Don José vollbrachte ich das Meisterwerk, in Dunkelheit und starker Berausung, während des zweiten Teils der Session sämtliche Pausen aufzunehmen und das Gerät während der Lieder abzuschalten. Gratuliere. Nach mehreren ähnlichen Rausch-Technik-Inkompatibilitäten passieren mir heute solche Fauxpas auch in schlimmster Berausung nicht mehr, man gewöhnt sich an alles. Natürlich gab es immer wieder kleinere technische Probleme mit Mikrofonen, Batteriekabeln oder der Videokamera.⁷

⁶ Die Leiter der Sitzungen waren die Mestizen José (82 Jahre alt), Rolinda (ca.56; die als Ehepaar stets gemeinsam arbeiteten) und Solón (82, Iquitos) sowie die Shipibos Roberto (63), Armando (62) und Hilario (34).

⁷ Im Shipibo-Dorf Callería filmte ich traditionelle Tänze und wechselte die Kassette. Partout wollte nichts mehr funktionieren. Bis mein – Gott sei Dank anwesender und geistesgegenwärtiger – Bruder meinte, ich solle den Schreibschutz der Kassette lösen. Dem kam ich nach, aber bis heute kann ich mir nicht erklären, warum der Schreibschutz einer Kassette in Originalverpackung aktiviert sein konnte.

In Santa Rosa de Aguaytía, Tagesreisen entfernt vom nächsten Elektroniker, gab der DAT-Recorder seinen Geist auf. Ich hatte mein Leermaterial in einer kleinen Schachtel verstaut, die ich, damit die Kassetten nicht lose herumrutschten und in Unordnung gerieten, mit leeren Videokassetten vollgestopft hatte. Meine Rettung, denn ich musste alle weiteren Sänger filmen, fünf Videokassetten voll. Zum Glück hatte ich auch genug Akkuladung mitgebracht.

In Guacamayo, zwei Tagesreisen vom nächsten Dorf entfernt, warf ich meinen Digital-Photoparat ins Wasser, wodurch er „verendete“ – doch am Schlimmsten war es, als eine ganze Serie von Videokassetten beim Einspielen riss und wegen eines Produktionsfehlers der Kassetten beinahe

Heute arbeite ich in einer breitangelegten Forschung über die Musik des Ucayali-Tales. Ich habe viel Erfahrung gewonnen und verstehe Dinge, die ich in meiner vorhergehenden Forschung nicht einmal erahnte. So fällt es mir leicht zurückzublicken und zu lächeln über die Feldaufenthalte, die ich *ayawaska*-trinkend verbrachte: früh aufstehen (6:00), Kontakte knüpfen, Interviews machen, Institutionen besuchen, etc., abends wieder Sitzung, mit wildem Rausch bis 2 Uhr, schlafen, ein bisschen wenigstens. Lächeln kann ich auch über die diversen Ideen, die mir während dieser Zeit durch den Kopf gingen, wobei die absurdesten⁸ davon nun meinen Lebensstil bestimmen.

2. DAS THEMA

Nüchtern betrachtet analysieren wir die traditionelle Methode von Heilung und Schadenszauber mittels außergewöhnlicher Bewusstseinszustände pharmakologischer Ätiologie im Raum des peruanischen Amazonasbeckens als Kontext für spezifische, funktionelle Gesänge.

Die Methoden der einzelnen *curanderos* können große Unterschiede aufweisen, das Phänomen per se ist höchst abhängig vom ausführenden Individuum. Viele ethnologische Arbeiten, etwa von Cardenas (1989), Gebhart-Sayer (1987), Illius (1987) oder Tournon (2002) zum „Schamanismus“ der Shipibo-Konibo, um nur einige zu nennen, finden alle „ein Weltbild“ der Ethnie. Ich nicht. Ich finde viele verschiedene, individuelle Kosmologien und Ethiken.

Ich wage hier in gebotener Kürze bloß eine grobe Unterscheidung zwischen den mestizischen und indigenen Traditionen, wobei immer eine Schnittmenge bleibt, die nicht klar definiert werden kann.⁹ Was die mestizischen Praktiken von den

vollständig verloren ging. Das waren die Aufnahmen des einzigen echten, traditionellen Festes, das ich miterleben durfte, mit der aktiven Teilnahme (Tänze, Lieder) von fünf indigenen Ethnien – nie mehr wiederholbar. Im Phonogrammarchiv ermöglichte die engagierte Arbeit der Archivarin Hedwig Köb die Reparatur, nur wenige Passagen gingen tatsächlich verloren.

⁸ Absurd im Sinne des existentialistischen Lebensentwurfes, in dem idealer Weise Entscheidungsfindung nicht nach gesellschaftlich normierten Kriterien erfolgt (vgl. Camus 1943).

⁹ Beispielsweise oben erwähnter Don José: wahrscheinlich gebürtiger *Kukama*-Indianer, wurde er streng mestizisch erzogen (wie unter den *Kukama* üblich, er bezeichnete sich auch selbst als *mestizo*) und lernte seine Kunst autodidaktisch. Seine Gesänge umfassen erstens evangelische Kirchenlieder missionarisch-europäischen Ursprunges und andererseits in einem Kechua-Spanisch-Kauderwelsch gesungene *icaros*, spezifische *ayawaska*-Gesänge, die Charakteristiken andiner Musik und mestizischer Tänze der nördlichen Regenwaldregion aufweisen. Mestize oder *indigena*? – In meiner Kategorisierung fällt er in die *mestizo*-Schublade, ich folge möglichst strikt der Autodefinition. Kulturelle Prägung und Selbstdarstellung sind phänomenologisch hervorsteckender als genetische Herkunft.

indigenen unterscheidet, ist primär die Zuordenbarkeit von Gesang zum Zweck: Wie oben bereits aufgelistet, gibt es verschiedene Lieder, die immer wieder mit hoher Redundanz wiedergegeben werden können, zu bestimmten Zwecken. Auch wenn die individuellen Unterschiede groß sind, so ist dieses Merkmal stets vorhanden, wie auch die Sprache, ein Gemisch aus Spanisch und Kechua. Die meisten indigenen *ayawaska*-Trinker (*ayahuasqueros*) dagegen improvisieren über ihre momentanen Empfindungen und Aktionen. Sie beschreiben im Liedtext, was sie wahrnehmen und was sie unternehmen, um die vom Patienten konstruierte Wirklichkeit zu verändern (Heilung, „Zauberei auf Anfrage“). Sie wechseln die Melodien, welche fast immer mit anderen Worten unterlegt werden – je nach Situation. Und sie singen stets in ihrer eigenen Sprache, abgesehen von einigen bemerkenswerten Ausnahmen.¹⁰ Die musikalische Struktur ist meist gleich oder ähnlich den „weltlichen“ Liedern, wie Trinkgesängen, Liebesliedern, etc., der jeweiligen Ethnie.¹¹

Somit ist verständlich, dass das per definitionem auftretende Erbrechen von aktiv Teilnehmenden, die die Droge zu sich genommen haben, in mestizischem Setting meist zu bestimmten Liedern auftritt, im indigenen Setting dagegen scheinbar unabhängig von der musikalischen Struktur. Das gilt ebenso für die verschiedensten Wahrnehmungen, die ein aktiv Teilnehmender genießt (oder erträgt). Im mestizischen Kontext sind diese Wahrnehmungen oft bestimmten Liedern zuordenbar, etwa sang der Mestize Don José wiederholt ein bestimmtes Gebet, welches (in meiner Wahrnehmung) stets von majestätischen, lichterfüllten Visionen begleitet wurde. Hat man solche Wahrnehmungen mit einem indigenen Leiter, sind sie schwer zuordenbar, vor allem wenn man den Text nicht versteht. Bald fand ich deshalb den Weg ins *Instituto Lingüístico de Verano*, der peruanischen Niederlassung der *Wycliffe's Bible Translators*, die ein Lehrbuch für Shipibo-Konibo verkauften (Faust 1973), und studierte die Sprache.

2.1. AYAWASKA

Man kann sich *ayawaska* als Katalysator vorstellen. Ich vergleiche es mit bildgebenden Verfahren der modernen Medizin, etwa Computertomographien. Es

¹⁰ In den meisten ethnischen Gruppen traf ich *ayahuasqueros* an, die Lieder in anderen Sprachen sangen, meist für Liebeszauber, was zu der Annahme verleitet, es ginge darum, dass der Text nicht verstanden werden sollte, wegen simpler Heimlichtuerei in Liebesdingen. Weiters hörte ich in den Ethnien Shipibo-Konibo, Ashéninka und Yine medizinische Lieder, die auch von meinen Übersetzern (*native speakers*), und meist sogar von den Sängern selbst nicht verstanden wurden. Letztere erklärten, dass sie die Gesänge von „Geistern“ (*espíritus*) imitierten, die sie in ihrem veränderten Bewusstseinszustand hören können.

¹¹ Es gibt bemerkenswerte Ausnahmen, die Ähnlichkeiten mit den Liedern der Kukama und Kichwa del Napo aufweisen (s. 2.1.).

wird getrunken, um das Unsichtbare sichtbar und das Unverständliche interpretierbar zu machen, wenigstens für ausgebildete Betrachter (wer weiß schon die hübschen Muster, die ein Tomograph ausspuckt, zu interpretieren?). Die Droge selbst dient nicht zur Heilung. Wie eine Behandlung nach der lokalen, endemischen Erklärung vonstatten geht, möchte ich an einem Beispiel skizzieren.

Ein Mann mittleren Alters ist krank, hat Bauchschmerzen und Durchfall und besucht einen mestizischen *curandero*. Dieser nimmt sich seiner an und stellt in einer kurzen Diagnose mittels Fragen, Tabakrauchens und Massagen fest, dass der Patient von einem *brujo* attackiert wurde (ein Neider habe mittels Bezahlung den *brujo* mit dieser Arbeit betraut). Der *curandero* trinkt nachts um etwa 22 Uhr gemeinsam mit seiner Frau *ayawaska*. Zuerst singt er kirchliche Lieder, um seine Vision zu öffnen und seinen „Arbeitsraum“ mittels verbündeter Geistwesen (Kechua: *arkana*) vor Feinden zu schützen. Danach beschwört er, wieder mittels Gesanges, sein Hilfspersonal, meist die spirituellen Emanationen (*madres*, Mütter) von Pflanzen, die er in seiner Ausbildung während langer Diätzeiten im Rückzug an abgelegene Orte eingenommen hatte. Sie zeigen ihm die Ursache der Krankheit, er sieht, wie der *brujo* seinen magischen Pfeil (Kechua: *virote*) abschießt, um das Opfer zu verletzen. Nun beginnt der gefährliche Teil der Arbeit, der die oft sehr brutalen Interaktionen der *curanderos* untereinander erklärt: Der Heiler muss den *virote* extrahieren und dem Täter zurückwerfen, um den Schaden zu neutralisieren. Er würgt seinen magischen Schleim (Kukama: *mariri*) hervor, den er im Mund behält, und gurgelnd saugt er am Unterbauch des Patienten, um den *virote* zu extrahieren. Dann singt er intensiv, bis er die Sitzung mit weiteren *arkana* beendet. Der Patient wird gesund, und angeblich erkrankt der entlarvte *brujo*.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten des Extraktion-Gegenzauber-Komplexes: etwa ausschließlich durch Gesänge, durch Beblasen des Patienten mit Tabakrauch, durch Saugbehandlung des erkrankten Körperteiles oder durch Auflage oder Einnahme medizinischer Pflanzen, was mit bestimmten Diätvorschriften verbunden ist. Die Behandlung kann entweder während des *ayawaska*-Einflusses oder auch unabhängig davon, in „nüchternem“ Zustand, erfolgen. Wird nur mit Gesängen geheilt, so ruft der Sänger die *madres* der medizinischen Pflanzen an, um die Operation zu vollziehen. Ist diese erfolgreich, wird der Patient geheilt und der *brujo* erkrankt (welcher wiederum den Gegenangriff des *curanderos* konterieren muss, um zu genesen).¹² Oft werden während einer *ayawaska*-Session erbitterte

¹² *Curandero* und *brujo* sind wertende Ausdrücke, die meist ambivalent verwendet werden. Üblicherweise ist man selbst immer der *curandero*, der Gute, und die anderen sind die *brujos*, die Bösen. Das heißt, diese beiden Termini bezeichnen oft genug dasselbe Individuum, je nach Blickwinkel.

Kämpfe zwischen verfeindeten *curanderos* ausgetragen. Demnach muss der behandelnde Heiler „mächtiger“ sein als der feindliche Hexer, das bedeutet, er muss mehr „Diätzeit“ hinter sich haben, „stärkere“ Gesänge kennen, etc.

Die traditionelle Medizin des peruanischen Amazonas kennt vielerlei Facetten. Wird *ayawaska* herangezogen, so allerdings stets als Diagnosemittel und als Vehikel zur Visualisierung der Aktionen des Trinkers. Die Behandlung an sich wird entweder vom *curandero* selbst durch die Anwendung erlernter Fähigkeiten (Massagen, Saugbehandlungen, etc.) vollzogen oder von den medizinischen Pflanzen, teils in phytopharmakologischer Wirkungsweise, teils im Handeln ihrer *madres*. Was zum Vorschein kommt: *ayawaska* trägt nur indirekt zur Behandlung bei, genau wie der Computertomograph. Ein gelernter *curandero* kann auch ohne die Einnahme der Droge Erfolge erzielen.

Noch ein Beispiel, diesmal zum oben erwähnten Terminus „Zauberei auf Anfrage“: ein Neffe bittet seinen Onkel, einen erfahrenen Shipibo-*ayahuasquero* (Shipibo: *onanya joni*) um einen Gefallen: er hat eine hübsche schwedische Studentin kennen gelernt, die vor Ort Studien betreibt, hat sie und einige weitere Leute zur *ayawaska*-Erfahrung eingeladen und beabsichtigt, das Mädchen von seinem Onkel mit ihm verbinden zu lassen, per Liebeszauber (*amarre*).¹³ Auch das Mädchen trinkt die Droge. Zu einem Zeitpunkt während der Sitzung beginnt der Onkel, Lieder für Liebeszauber (Kechua: *warmikara*) zu singen, die das Mädchen selbstverständlich nicht versteht. Das Mädchen beginnt sofort zu klagen, dass sie die Rauschwirkung nicht erträgt und bittet ihre anwesenden Freundinnen um Beistand. Als der *onanya joni* nach getaner Arbeit zu singen aufhört, beruhigt sich das Mädchen schnell. Nach der Sitzung wird Licht gemacht und die Mädchen sprechen untereinander über ihre Erfahrungen, bevor sie zu Bett gehen. Der Zauber funktionierte nicht, das Mädchen kehrte in ihr Heimatland zurück, ohne den Burschen mit einem Blick zu würdigen. Meine Kontaktversuche per e-mail zwecks Auswertung blieben erfolglos. Das Mädchen weiß bis heute nicht, was ihm widerfahren ist.

Später erklärte mir der *onanya joni* im vertraulichen Gespräch, dass er den Zauber nicht durchgeführt hätte. Er hätte zwar die beiden miteinander verflochten, sie jedoch wieder gelöst, nachdem die Vision des (aktiv teilnehmenden) Neffen abgeflaut war, und zwar als erzieherische Maßnahme: Er sei es leid, dass der faule

¹³ Solche *amarres* sind auch in der endemischen Wahrnehmung sehr ambivalent bewertet, denn sie resultieren oft darin, dass das Opfer körperlichen Schmerz während der Abwesenheit des Partners verspürt, oder diesen sogar so intensiv begehrt und verfolgt, dass es wahnsinnig werden kann. Unerwünschte Nebenwirkungen.

Neffe stets um derartige Gefallen bat und nichts unternahm, um Mädchen durch eigene Aktionen zu erobern.

Das Erstaunlichste an dem Beispiel ist die Situation des Effektes auf das Rausch-erleben der Schwedin. Als der *omanya joni* begann, ihre „Seele“ (Shipibo: *kaya*) singend zu manipulieren, spürte sie tatsächlich etwas Unangenehmes; ihr als zunächst angenehmer Zustand empfundener Rausch veränderte sich zu einer Phobie. Das bedeutet, dass das Lied des Sängers sein Opfer dezidiert „getroffen“ hat. Neben ihr und dem Heiler haben weitere vier Leute *ayawaska* getrunken, nämlich der Neffe, eine weitere Schwedin und deren (aus Pucallpa stammender) Freund, sowie der Beobachter. Niemand hatte spezifische Veränderungen seiner Wahrnehmungen in der Qualität erfahren, wie sie das Mädchen erlebt hatte. Es kann sich also bei dieser direkten Auswirkung des Liedes nicht um eine Transmission über das akustische Phänomen handeln, denn dieses wurde von allen Anwesenden gehört, ebenso wenig um eine Transmission über den Inhalt des gesungenen Textes, da kein Anwesender außer dem Neffen diesen verstand.

Dies als Beispiel der Komplexität des Problems der Wirkungen medizinischer¹⁴ Gesänge. Sie sind definitiv vorhanden, aber schwer fest zu machen, schwer objektiv/statistisch erfassbar und beinahe nicht wiederholbar. Um epistemologisch zu verfahren und bestimmte Ursachen nacheinander auszuschließen, ist eine Versuchsanordnung mit konstanten Faktoren notwendig, was aber durch vielerlei Umstände unmöglich gemacht wird. Da ist die unberechenbare Drogenwirkung, da sind die nicht vorhandenen Laborbedingungen, der Unwille durch Unverständnis seitens der *curanderos*, dieselbe Sache zweimal zu machen und schließlich, davon ausgehend, die völlige Absurdität einer derartigen Vorgehensweise im gegebenen Kontext der traditionellen *ayawaska*-Medizin.

Die Beschreibbarkeit der Situationen geht an die Grenze des Ernstzunehmenden. Ein alter Shipibo-Meisterheiler (Shipibo: *meraya*) saugt einem Patienten diverse Gegenstände (Würmer, Zähne, Holzstückchen, Steinchen) aus der linken Schulter, an der ein kindskopfgroßer Tumor wuchert. Der Patient war am Sterben, ertrug die Schmerzen nur mit täglich 200mg Diclofenac, die Chemotherapie versagte, bis zu dieser, von tonlos gepfiffenen Melodien begleiteten Saugbehandlung. Seither ist er schmerzfrei, geht wieder fischen und arbeitet als Bootsführer, während der Tumor weiterhin dekorativ an der Schulter prangt. Derselbe *meraya* pfeift eine

¹⁴ „Medizinisch“ ist nicht im westlichen Sinne zu verstehen. Lokal wird als „Medizin“ (*medicina*) das gesamte Arbeitsspektrum der Heiler/Hexer bezeichnet. Im lokalen spanischen Sprachgebrauch ist die häufigste Bezeichnung der *curanderos* gleich der für westliche Ärzten, nämlich *médico*. Notiz zu den Wirkungen: in meinem Aufsatz „Cantando el Mundo“ (Brabec 2005c) behandle ich das Thema etwas ausführlicher.

lange Melodie, während er seine Tabakpfeife dicht vor den Mund hält; daraufhin raucht er sie, schluckt den Tabakrauch und würgt Stacheln und lebende (!!!) kleine Schlangen hervor, da diese in Unordnung geraten waren. Sie sind Werkzeuge (Shi-pibo: *yobé*) des Meisterheilers. Er ordnet sie und schluckt sie in der richtigen Reihenfolge, die Stacheln drückt er sich in die Brust, und vorbei ist der Spuk. Das passiert unterm Tag und ohne Einnahme von Drogen.¹⁵

Heute, nach langer und breiter Feldforschung, bietet sich für mich ein neues Bild: der *meraya* trinkt kein *ayawaska*. Es gibt verschiedene Hinweise¹⁶, dass sich der Gebrauch von *ayawaska* erst vor etwa 100-150 Jahren im Ucayali-Tal ausgebreitet habe, entgegen der weit verbreiteten, aber haltlosen Meinung, es handle sich um Jahrtausende altes Kulturgut. Um 1870-1920 fand hier der große Kautschuk-Boom statt, im Zuge dessen ganze Dörfer und Völker verklavt und umgesiedelt wurden, wodurch es zu einem intensiven Austausch von Kulturgut kam – es sieht so aus, als hätten im Norden Perus die Kichwa del Napo erst von Ethnien des ecuadorianisch-kolumbianischen Grenzgebietes den *ayawaska*-Gebrauch erlernt und an die Kukama und Kukamiria am Ucayali-Unterlauf weitergegeben. Liedstrukturen der Kichwa und Kukama tauchen am ganzen Ucayali immer wieder auf, wenn es um medizinische Lieder geht. Viele interfluvial lebende Ethnien im Einzugsgebiet des oberen Ucayali (Yanesha, Sharanawa, Ese Eja, Madija) haben erst vor Kurzem¹⁷ den Umgang mit *ayawaska* von Nachbargruppen übernommen. Die Verbreitung des *ayawaska* ist ein rezentes Phänomen, welches ernsthaft glauben lässt, dass die eigentlichen Wirkungen der Gesänge nicht mit *ayawaska* zusammenhängen, nicht mit abgefahrenen Drogenerlebnissen, sondern mit klarem Menschenverstand und einem applizierten Animismus.

3. CODA

Als ich mich auf meiner ersten Feldforschung von Don José in Pucallpa verabschiedete, wollte ich eigentlich schnell nach Iquitos weiterreisen. Ich beschloss jedoch, noch im lokalen Institut für Lehrerausbildung nach einem bestimmten

¹⁵ Eines meiner nächsten Vorhaben: ich werde den Mann bitten, dies zu wiederholen, damit ich es auf Video aufzeichnen kann.

¹⁶ Vergleich der musikalischen Strukturen, der endemischen Terminologien, der geographischen Lage und Geschichte. Auf der Basis von material-ethnologischen Analysen wurden zögerlich ähnliche Theorien geäußert. Ich habe die Thematik in meiner Arbeit an der OELAF-Tagung 2005 (Brabec 2005b) näher erläutert.

¹⁷ Der Madija Don Joaquín erzählte mir ausführlich, wie sein Bruder vor etwa zwanzig Jahren als erster Madija mit Sharanawa *ayawaska* getrunken habe, und seither viele Madija wüssten, wie man *ayawaska* benutze.

berühmten Schamanen¹⁸ zu fragen, und ein Student, ein Shipibo, meinte, er würde mich zu ihm begleiten. Er brachte mich zu einer winzigen Bretterbude gegenüber des Friedhofes. Dort sah ich einen armen alten Mann, der gewiss nicht der gesuchte Touristenkönig war, nein, es war der Vater des Studenten, Don Roberto (1937-2002), der laut dessen Aussage genauso viel, wenn nicht mehr, wüsste. Außerdem stellte er mir seine Schwester vor, die er mir sofort als Übersetzerin meiner Aufnahmen empfahl. Dort begann der wirklich intensive Teil der Erlebnisse – meine Feldforschung hat mich gefressen, ich habe mich kaum gewehrt und mich in ihr recht gut eingelebt. Die Übersetzerin ist mittlerweile meine Frau, und mein Schwiegervater hat mir vor seinem Tod sehr viel beigebracht, später noch seine Cousins Don Armando und Don Gilberto. Ich habe das Studium der traditionellen Heilkunst in dem Moment aufgegeben, als ich verstand, dass meine Frau und unsere drei kleinen Kinder dadurch in höchster Gefahr schwebten – ich erinnere an obige Ausführungen zu den Kämpfen zwischen den *curanderos*.

Ich habe ein kleines Haus gebaut, zwei Jahre als Englischlehrer für kargen peruanischen Lohn gearbeitet, und als freiwilliger Helfer in (westlicher) Medizin, Lokalpolitik und Entwicklungshilfe. Fünf Jahre am Ucayali haben einen alten Flussbären aus mir gemacht. Jetzt verstehe ich die Wirkung der medizinischen Lieder, aber ich kann sie (noch) nicht in verständlichen Worten niederschreiben.

SCHLUSS

In Pucallpa gab es 1998 keinen einzigen Hinweis auf irgendwelche „schamanische“ Tätigkeiten für neuankommende Touristen. Mittlerweile schießen die Zentren (*albergues*) aus dem Boden, in denen *chamanes* und/oder Scharlatane *ayawaska* ausschenken. In den Reisebüros wird *turismo místico* angepriesen. In San Francisco de Yarinacocha, einem von vielen Touristen besuchten Shipibo-Dorf, nennt sich beinahe jeder erwachsene Mann (und viele Frauen) *chamán* und trinkt mit Touristen *ayawaska*, nachdem er vielleicht einige Wochen oder Monate Diät gehalten habe. Mein Schwiegervater hat mir erklärt, was der Sinn der jahrelangen Diäten ist: erst wenn man soweit ist, dass man unterscheiden kann, was ein guter Geist (Shipibo: *jakon yoshin*) und was ein böser Geist (Shipibo: *jakoma yoshin*) in Engselgewändern ist, kann man beginnen, Patienten zu behandeln. Und das lernt

¹⁸ Ich verwende den Terminus hier, da es sich um einen *onanya joni* handelt, dem so oft von Ethnologen, Touristen und seiner mittlerweile internationalen Mystizismus-Klientel gesagt wurde, er sei Schamane, dass er es mittlerweile selbst glaubt und sich auch so nennt. Er hat ein Buch über medizinische Pflanzen der Shipibo-Konibo herausgebracht sowie einen Aufsatz, der das Werden (Initiation) eines solchen Schamanen – in subjektiver Form – beschreibt (Arévalo 1986).

man erst nach Jahren von Diät und Rückzug. Wer dies nicht kann, richtet größeren Schaden an als die böswilligen *brujos* (in Engelsgewändern), die es auch gibt.

Ich kann es niemandem verübeln, der aus der kargen westlichen Welt kommt und ein Erlebnis, sich selbst zu finden, sucht, dabei über Amazonien und *ayawaska* stolpert und somit wohl unfreiwillig zu dieser Transformation beiträgt. Wechsel und Veränderung sind nicht das Problem, auch nicht die interkulturellen Ausprägungen, die manche dieser Tourismus-Events tragen (synkretistische Einschläge, pseudowissenschaftliche, esoterische Rahmen), jedoch der rassistische Romantizismus, die kommerzielle Verflachung der profunden Strukturen und die damit einhergehende Verführung der (noch) traditionell arbeitenden *curanderos* durch das schnelle Geld.

Einige ältere, traditionell arbeitende *onanya jonibo* der Ethnie Shipibo, die ich im Zuge meiner Aufenthalte kennen gelernt hatte, haben begonnen, mit Touristen zu arbeiten; sie kassieren fette Trinkgelder und vergessen dabei nach und nach die Behandlung ihrer Landsleute. Die Struktur der Sitzungen wandelt sich: es geht nicht mehr darum, bestimmte Energien auf die Heilung eines Patienten oder den Kampf mit dem Feind zu konzentrieren, sondern den Touristen möglichst spektakuläre Erlebnisse zu liefern – „Dschungelkino“.

LITERATUR

- Arévalo Valera, Guillermo. 1986. "El ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú)". *América Indígena* 46/1: 147-162.
- , o.J. *Las Plantas medicinales y su Beneficio en la Salud: Shipibo-Conibo*. (Medicina Indígena). Lima: AIDSESP.
- Balkwill, L.-L. & W.F. Thompson. 1999. "A Cross-Cultural Investigation of the Perception of Emotion in Music: Psychophysical and Cultural Cues". *Music Perception* 17/1: 43-64.
- Brabec, Bernd. 2002. *Ikaro: Medizinische Gesänge der Ayawaska-Zeremonie im peruanischen Regenwald*. Diplomarbeit, Universität Wien.
- , 2004. "Sinchiruna Míriko: Un canto medicinal en la amazonía peruana". *Amazonía Peruana* 28/29: 147-188. Lima: CAAAP.
- , 2005a. "The Most Powerful Shaman: About Creation and Transformation of Mythology in Native Societies on the Ucayali River (Peruvian Amazon)". Vortrag auf der Konferenz *Globalisation and Transformation*. University of Brighton/UK, 12. März 2005 [zur Publikation akzeptiert, doch aus budgetären Gründen ausgesetzt]
- , 2005b. „Bombo bairi ransábanon (bombo baile danzaremos): Interethnische Musikphänomene am Río Ucayali, Perú“. Vortrag auf der *21. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft österreichische Lateinamerika-Forschung (ARGE-OELAF)*. Strobl am Wolfgangsee, 20.-22. Mai 2005.
- , 2005c. "Cantando el mundo: Una exploración acerca de las funciones de música polifónica en las sesiones del ayawaska en la étnia Shipibo-Konibo". *Takiwasi*. Tarapoto. [zur Publikation akzeptiert, doch aus budgetären Gründen ausgesetzt]

- Camus, Albert. 1943 [³1960]. *Der Mythos von Sisyphos: Ein Versuch über das Absurde*. München: Rowohlt.
- Cárdenas Timoteo, Clara. 1989. *Los Unaya y su Mundo: Aproximación al Sistema Médico de los Shipibo-Conibo del Río Ucayali*. (Indigenismo y Realidad 1). Lima: CAAAP.
- Faust, Norma. 1973 [²1990]. *Lecciones para el Aprendizaje del Idioma Shipibo-Conibo*. (Summer Institute of Linguistics, Documento de Trabajo 1). Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
- Gebhart-Sayer, Angelika. 1986. "Una terapia estética, los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo". *América Indígena* 46/1: 189-218.
- , 1987. *Die Spitze des Bewußtseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo* (=Münchener Beiträge zur Amerikanistik 21). Hohenschäftlarn: Renner.
- Huertas Castillo, Beatriz. 2002. *Los pueblos indígenas en aislamiento: Su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Lima: IWGIA.
- Hultkrantz, Åke. 1980 [²1985]. „Ritual und Geheimnis: Über die Kunst der Medizinmänner, oder: Was der Professor verschwieg.“ In: Duerr, Hans Peter (Hg.). *Der Wissenschaftler und das Irrationale. Band 1: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie I*. Frankfurt/Main: Syndikat, 71-95.
- Illiis, Bruno. 1987 [²1991]. *Ani Shinan. Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. (Reihe ethnologische Studien 3). Tübingen: Verlag S u. F.
- , 1994. "La Gran Boa: Arte y Cosmología de los Shipibo-Conibo". *Amazonia Peruana* 24/12: 185-212.
- Jauk, Werner, Fränk Zimmer, Bernd Brabec & Jochen Resch. 1999. *Distortion: Der Verzerrungsgrad von Rock-Sound als Ursache für Gegenhaltung*. [nicht publiziert MS, Univ. Graz].
- Ortiz Rescaniere, Alejandro. 2001. *Manual de Etnografía Amazónica*. (Colección Textos Universitarios). Lima: PUCP.
- Rätsch, Christian. 1998. *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen: Botanik, Ethnobotanik und Anwendung*. Aarau: AT-Verlag.
- Tournon, Jacques. 2002. *La merma mágica: Vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Lima: CAAAP.

