
Jacob A. v. Belzen (Hrsg.)

Musik und Religion

Psychologische Zugänge

 Springer VS

Herausgeber
Jacob A. v. Belzen
Amsterdam, Niederlande

ISBN 978-3-531-19651-0
DOI 10.1007/978-3-531-19652-7

ISBN 978-3-531-19652-7 (eBook)

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

Springer VS
© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media
www.springer-vs.de

Die Psychologisierung der Funktionen von Musik und Drogen in westlichen Interpretationen indianischer Magie

Eine Methodenkritik

Bernd Brabec de Mori

So stoßen wir denn auf den uralten Gegensatz zweier Wirklichkeiten, einer der rationalen Welterkenntnis und einer der erlebten Weltsicht.¹

Einleitung²

Dieser Beitrag steht im vorliegenden Band exemplarisch für außereuropäische Konzepte von Musik, Religion und Psychologie. Wenn auch sehr spezifische Aussagen zu regionalen Konzepten und Techniken aus dem westamazonischen Raum das Hauptaugenmerk meines Beitrages bilden, so können doch viele der vorgestellten Problematiken auch andernorts und in anderen Kontexten wieder erkannt werden.

Im westlichen Amazonastiefland, namentlich in Peru, Ecuador und Kolumbien gibt es eine spektakuläre medizinisch-religiöse Technik, die auf Musik

¹ Ernst E. Boesch (2009, S. 119).

² Ich danke Jacob van Belzen für die Einladung, am vorliegenden Band mitzuarbeiten, und allen beteiligten Kolleginnen und Kollegen für ihre wertvollen kritischen Kommentare zur Entwurfsfassung dieses Beitrags. Christian Huber gab mir wichtige Hilfestellungen für die Formulierung linguistischer Feinheiten. Ohne detailreiche Gespräche mit und Hilfestellungen von Ernst Halbmayer, Bruno Illius, Martin Winter und vor allem meiner Frau Laida Mori Silvano de Brabec wäre es mir nicht möglich gewesen, die hier dargelegten Thesen auszuführen, wofür ihnen ausdrücklicher Dank gebührt. Meine Feldforschungen in Peru wurden durch Stipendien der Universität Wien und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften [Programm DOC] ermöglicht. Sämtliches Datenmaterial aus diesen Forschungsaufenthalten ist im Phonogrammarchiv der ÖAW in Wien dokumentiert.

aufbaut, in den meisten Fällen auf Liedern, die von trainierten Spezialisten³ im Rahmen der Einnahme einer stark halluzinogenen Substanz, des *ayawaska*, vorgetragen werden.⁴ Die in diesem Kontext gesungenen Lieder stehen in einem historischen Verständnis nicht in direktem Zusammenhang mit *ayawaska*, sondern können für sich alleine von Spezialisten angewendet werden. Seit den 1960er Jahren, aber vehement erst in den letzten beiden Dekaden wurde der Gebrauch von *ayawaska* in westlichen neo-schamanischen und *New Age*-Kreisen sehr populär, wodurch sich die Modalitäten der Verwendung von *ayawaska* und damit auch jener Lieder gravierend verändert hat.

Mit Religion steht dieser Themenkreis in enger Verbindung, da im indigenen Verständnis mittels der Lieder nichtmenschliche Wesen (Tiere, Pflanzen, Geister, Dämonen, auch der – im Laufe der Kolonialgeschichte importierte – christliche Gott) kontaktiert werden, um bestimmte Effekte zu erreichen. In der neueren, westlichen Interpretation hat so genannte Spiritualität ebenso hohen Stellenwert, da visionäre Begegnungen mit dem "Anderen" (mit verdrängten Inhalten, archetypischen Agenten, bis hin zu eben demselben Gott) als Schlüsselerlebnisse interpretiert werden. Die wichtige Rolle der Musik, also jener Lieder die im Zusammenhang mit der Einnahme des *ayawaska* gesungen werden, ist ebenso offensichtlich: im indigenen Verständnis sind die Lieder selbst (also ihre Aufführung) der Schlüssel zur Kontaktierung und Interaktion mit nichtmenschlichen Wesen. Im *New-Age*-Kontext werden die Lieder als suggestive Elemente oder als Ariadnenfaden im Labyrinth der visionären Drogenrausch-Erlebnisse gedeutet. Psychologie schließlich kann ebenso in beiden Betrachtungsweisen als relevant verstanden werden: Die indianischen Interpretationen verfügen natürlich über ihre eigene Psychologie (vgl. Ratner, 2008), wenn man jenen Begriff nun nicht als Wissenschaftsdisziplin, sondern als einen allgemeinen Begriff für eine Lehre vom Geist (*mens*) oder von der Seele (*psyche*) versteht. Innerhalb neuerer westlicher Interpretationen der beschriebenen Kontexte ist die Psychologie – wie wir sie kennen – per se relevant: durch die Emphase auf das Erleben des Drogenrausches ging eine regelrechte "Psychologisierung" der Inhalte und Kontexte

³ Ich benutze hier die männliche Form, da diese Aufgaben im regionalen Verständnis von Geschlechterparallelität in erster Linie Männern zufallen. Es gibt zwar Ausnahmen, jedoch relativ wenige; 93% besagter Spezialisten in meinem Untersuchungsraum waren oder sind Männer.

⁴ *Aya-waska* ist ein Begriff aus dem Quechua und bedeutet ungefähr "Tod"-Liane". Als *ayawaska* wird einerseits eine Liane (bot. *Banisteriopsis Caapi*) bezeichnet, und andererseits das Getränk, das aus dem Abkochen dieser Liane gemeinsam mit Blättern des Busches *chakrana* (bot. *Psychotria viridis*) oder seltener anderer Additive (z.B. *Diplopterys* sp.) entsteht. Grundsätzlich enthält die Liane die β -Carboline Harmin und Harmalin mit MAO-hemmender Wirkung, und die Blätter Dimethyltryptamin (DMT) und 5-MeO-DMT), welches aufgrund der MAO-Hemmung oral wirksam werden kann und starke Halluzinationen zur Folge hat. Ein umfangreiches Compendium zu dieser Substanz in menschlicher Anwendung findet sich in Labate & Araujo (2002/2004).

einher, die von dilettantischen Anwendungen der Psychoanalyse über professionelle Studien zur visuellen Wahrnehmung und neurophysiologische oder biochemische Arbeiten bis hin zu spekulativen (wiederum ins Esoterische reichenden) Interpretationen von spirituell gedeuteten Visionen reicht.⁵

Was in diesem Absatz kurz angerissen wurde, soll im Folgenden genauer behandelt werden. Dafür ist es notwendig, zuerst eine kurze Einführung in die Ontologie der indigenen Gemeinschaften vorzunehmen, sowie eine kurze Geschichte und Phänomenologie der verschiedenen indigenen Anwendungen jener Lieder und der Substanz *ayawaska* zu umreißen. Zweitens muss der Prozess der Übernahme und Aneignung der Techniken durch westliche Akteure – was im Rahmen des kulturellen Kannibalismus⁶ verstanden werden kann – rekapituliert werden. Sind diese Themen klar erläutert, wird es möglich sein, die Formen und Funktionen der verwendeten Lieder zu analysieren, inwiefern sie zu kosmologisch religiös relevanten Erlebnissen beitragen und diese kommunizieren können, und inwieweit die Psychologie zu einem Verständnis derartiger Erlebnisse beitragen kann.

Mein Zugang zu diesem Themenkreis basiert auf relativ ausgedehnten Feldforschungen (2001-2006), die mit einer starken persönlichen Involvierung einhergingen (bis zur Inkorporation durch Einheirat). Dies erklärt die im Text oftmals angesprochene postkoloniale Haltung mit einer starken Betonung auf epistemologische Gleichstellung indianischer Konzepte. Da meine Frau Indianerin ist, ist es für mich nicht möglich, eine Position einzunehmen, nach welcher ich als gebürtiger und dementsprechend ausgebildeter Europäer besser wüsste, wie die Welt beschaffen sei, als sie. Ich denke, diese persönliche Klarstellung ist wichtig, um die an manchen Stellen radikal erscheinenden Positionierungen im vorliegenden Text verständlich zu machen.

Religion und Ontologie

Anstelle von Religion bevorzuge ich von Ontologien zu sprechen. Es wäre sehr schwierig, das indigene Verständnis des Menschseins im Kontext der nicht-menschlichen Umwelt (“nichtmenschlich” im westlichen Verständnis!) in ein

⁵ Vgl. für die besagte Bandbreite etwa die verschiedenen Beiträge in Metzner (1999a), Luna & White (2000) und Labate & Araújo (2002/2004).

⁶ Dieser radikale Terminus wurde von Debora Root (1996) eingeführt und bezieht sich auf die Vereinnahmung von außereuropäischen Methoden und Techniken seitens der westlichen, globalisierenden Gesellschaft – meist zu krassen Ungunsten der Gesellschaften, die jene erfunden haben. Santos-Granero (2003) hat diese Terminologie in Bezug auf die “Nutzung” von westamazonischen Traumtechniken durch Akteure in der postmodernen *New Age*-Bewegung angewandt. Obgleich dieser Prozess nicht explizit das Thema des vorliegenden Kapitels stellt, so hängt er doch als Damoklesschwert über vielem hier Gesagten.

Schema zu bringen, dem eine Definition im Rahmen von Religion entspräche. Beispielsweise der Begriff "Naturreligion" scheidet bereits daran, dass das Verhältnis zwischen beziehungsweise die Trennung von Kultur und Natur im indigenen Denken völlig unterschiedlich zu jenem im diese Begriffe prägenden westlichen Denken geartet ist. "Animismus" ist ein Begriff, der durchaus anwendbar ist (wie in Folge gezeigt wird), doch ist Animismus keine Religion, sondern eben: eine Ontologie.

Philippe Descola (2005) schlägt vier ontologische Grundkategorien vor, die laut seinem Anspruch auf alle Gesellschaften dieser Welt anwendbar sind, nämlich Naturalismus, Animismus, Totemismus und Analogismus. Im Naturalismus geht die betreffende Gesellschaft von einer konzeptuellen Trennung der Natur von der Kultur aus – eindeutiger Protagonist dieser Auffassung ist die westliche globalisierende (naturwissenschaftlich, aber mehr noch jüdisch-christlich⁷ geprägte) Gesellschaft. Dabei wird der Mensch einer mechanistischen Natur untergeordnet, die auch ohne den Einfluss der Gesellschaft genauso existiere wie sie angenommen wird (aufgebaut aus Quarks und Leptonen usw.). Was der Mensch nun tut oder produziert – vom Ackerbau bis zur *performance art* – wird als Kultur betrachtet. Konsequenterweise ist Kultur hier von der vorher und absolut existierenden Natur abhängig. Im Animismus hingegen ist diese Trennung aufgehoben und was im Naturalismus als "Kultur" bezeichnet wird erstreckt sich über die Gemeinschaft der Menschen hinaus, und auch Bewohner der Umwelt (Tiere, Pflanzen, Gewässer, Berge, Himmelskörper etc.) werden als Personen verstanden, die selbst in Gemeinschaften leben, deren soziale Strukturierung nicht unbedingt verschieden von jener der (menschlichen) betreffenden Gemeinschaft sein muss. Descolas Kategorien führen eine weitere Achse ein, die hier weniger wichtig ist, nämlich zwischen einer konzeptuellen Kontinuität von Menschen und Nichtmenschen auf beiden Seiten (Totemismus) und der entsprechenden Diskontinuität (Analogismus). Eine Sonderform⁸ des Animismus ist der amerindische Perspektivismus nach Viveiros de Castro (1997). Dieser Autor kehrt das Verhältnis zwischen mental-seelisch-kulturellen und leiblich-physischen Aspekten der menschlichen Person um: während im westlichen Naturalismus die Wesen ähnliche Körper besitzen aber durch Innerlichkeiten unterschiedlich sind (Tiere z. B. haben keinen dem menschlichen vergleichbaren Ver-

⁷ Für eine eingehende historische Analyse der stets problematischen Beziehungen zwischen Magie, Religion und Naturwissenschaft siehe Tambiah (1990).

⁸ Dies ist hier der Einfachheit und interdisziplinären Verständlichkeit halber so ausgedrückt. Es gibt eine breite Debatte zwischen Descola und Viveiros de Castro sowie vielen anderen Gelehrten über das Verhältnis von Animismus, Perspektivismus, und weiteren Konzepten zu den betreffenden Gemeinschaften und zur westlichen Denkweise, siehe neben Descola (2005) und Viveiros de Castro (1997) auch – unter vielen anderen – Vilaça (2005), Latour (2009), Turner (2009) und Halbmayer (2010).

stand), so haben im indianischen Verständnis alle Personen (auch die nicht-menschlichen!) ähnliche mental-seelisch-kulturelle Merkmale, die aber in unterschiedlichen Körpern angesiedelt sind. Im westlichen Verständnis kann sich etwa ein Immigrant "kulturell anpassen", aber niemals seinen Körper transformieren (außer vielleicht Michael Jackson) – im indianischen Verständnis kann man sich körperlich verwandeln, aber die Innerlichkeit bleibt konstant und kann nicht verändert ("angepasst") werden.

Wir sehen, der Begriff der Ontologien ist auf einer höheren Ebene angesiedelt als jener der Religion. Innerhalb der naturalistischen Ontologie ist es möglich, vielen Religionen nachzugehen, an verschiedene Dinge zu glauben – solange es sich dabei um "Glauben" handelt und nicht um intra-ontologisch als gültig erachtetes "Wissen". Genauso hat innerhalb des Animismus das Christentum ebenso Platz wie alle anderen Religionen. Der christliche Gott hat beispielsweise in westamazonischen Liedern eine ähnliche Funktion wie die Sonne, der Mond, diverse Pflanzenentitäten (etwa das besonders mächtige *noya rao* bei den Shipibo) oder die Anakonda. Ein christlicher Glaube, einschließlich der diversen Heiligen und biblischen Erzählungen, kann ebenso in eine animistische Ontologie eingebunden sein wie in eine naturalistische. Der Unterschied zwischen Religion und Ontologie entspricht – etwas vereinfacht – dem Unterschied zwischen "Glauben" und "Wissen".

Eine animistische (oder praktisch jegliche nicht-naturalistische) Ontologie wird aus der naturalistischen Perspektive gerne und oft als "archaisch" oder "prä-rational" bezeichnet, ähnlich wie der kindliche Animismus von Jean Piaget (1926/1992) als zweite Vorstufe zum erwachsenen Rationalismus interpretiert wird. Dem ist entgegenzuhalten, dass ein magisch-animistisches Weltverständnis nicht notwendigerweise aufhört, wenn ein rationalistisches eingeführt wird. Tambiah (1990) leitet die Geschichte der entsprechenden Konzepte detailreich her und gesteht sowohl einer magischen als auch einer naturwissenschaftlichen Auffassung beiderseits eine eigene Rationalität zu, sowie die Möglichkeit der empirischen und theoretischen Forschung und Erkenntnis. Tambiah erklärt auch den Unterschied zwischen dem magischen und religiösen Verständnis von Interaktion zwischen Menschen und ihrer Umgebung ausgehend von der Etablierung dieses Unterschiedes im frühen Judentum: "there is no natural bond between God and nature, for nature did not share any of God's substance or body (that is, nature was not 'iconically' connected with God). [...] There was no bridge between God and the created universe" (1990, S. 6). Magie andererseits, "in its quintessential form [...] is ritual action that is held to be automatically effective, and ritual action that dabbles with forces and objects that are outside the scope, or independent, of the [pagan] gods" (ibid., S. 7). Von hier aus verfolgt Tambiah die Geschichte von Magie, Religion und Naturwissenschaft. Die despektierliche

Haltung gegenüber der Magie hat sich im allgemeinen Verständnis seitens der naturalistischen Ontologie aber kaum verändert. Wenn im vorliegenden Zusammenhang daher von "magischen Liedern" die Rede ist, so sei hier klargestellt, dass innerhalb der westamazonischen animistischen Ontologie die Funktionsweise solcher Lieder klar und rational erklärt werden kann und es sich dabei um "Wissen" handelt. Der Begriff der "Magie" muss nur deshalb geführt werden, da es keine rationale Erklärung innerhalb der naturalistischen Ontologie (inklusive der darin enthaltenen Wissenschaftsdisziplin Psychologie) gibt, um diese Prozesse zu vergegenwärtigen oder als gültig zu erachten – daher werden jene Konzepte meist als "Glaubensvorstellungen", "symbolische Handlungen" oder eben "Naturreligion" bezeichnet. Dem setze ich eine postkoloniale Interpretation entgegen, die dem indianischen Wissen ebensolche Gültigkeit zugesteht wie naturalistischem Wissen. Beide sind rational begründbar, und, gleichwohl sie kontrastieren, nicht in einer Wertigkeit abstufbar.

Eine kurze Geschichte des *ayawaska*

Im populären Diskurs herrscht wie in einigen akademischen Arbeiten die Auffassung vor, das Halluzinogen *ayawaska* blicke auf eine Jahrtausende alte Geschichte zurück. Diese Auffassung stammt meines Erachtens nach aus dem 19. Jahrhundert, als angenommen wurde, alles was "Naturvölker" machten, ginge auf steinzeitliche Traditionen zurück. Dass dem im Falle des *ayawaska* nicht so ist, behauptete erstmals Gow (1994) in einer relativ spekulativen Herleitung des *ayawaska*-Gebrauches im peruanischen Tiefland aus einer Expansion dieser Technik über jesuitische Missionsstationen, urbane Zentren und zwischen etwa 1860 und 1924 über die Arbeiterlager der Kautschukbarone. Gow konzentriert sich dabei aber auf die "therapeutische" Anwendung von *ayawaska* im Sinne dessen, was landläufig als schamanischer Gebrauch bezeichnet wird: "I argue that *ayahuasca* shamanism has been evolving in urban contexts over the past three hundred years" (Gow, 1994, S. 91). Bianchi (2005) unterstützt diese Hypothese, indem er die Praxis außerhalb des *ayawaska*-Kontextes vor allem unter den Asháninka mit historischen Daten vergleicht. Shepard (1998 und im Druck) erläutert detailliert die erst kürzlich erfolgte Einführung von *ayawaska* unter den Matsigenka de Manú und den Yora; beide Gruppen kannten *ayawaska* zuvor nicht. Mit einer Analyse von ethnomusikologischen und ethnohistorischen Daten habe auch ich dazu beigetragen, die Einführung von *ayawaska* in der jüngeren Vergangenheit anzusiedeln (Brabec de Mori, 2011c).

Demnach wäre *ayawaska* dennoch eine genuin indigene Erfindung und dürfte wohl um 1500 n. Chr. in der Gegend des Río Napo (dem heutigen Dreiländereck Peru-Ecuador-Kolumbien) von Tukano-Indianern beziehungsweise

ihren Vorfahren entdeckt worden sein. Mit der jesuitischen Missionierung ab 1637 wurde der Gebrauch von *ayawaska* etwa im Raum des heutigen Loreto in Peru ausgedehnt. Das Tal des Ucayali wurde wahrscheinlich erst kurz vor und während des Kautschuk-booms von *ayawaska* erobert, und jene damals nicht im Kontakt mit der Flussbevölkerung stehende indianische Gruppen nehmen die Idee des *ayawaska* (wie Shepard im Druck zeigt) auch heute noch als neue Einführung auf. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde *ayawaska* auch im brasilianischen Regenwald von Acre von Kautschuksammlern benutzt und fand so Eingang in die in Folge gegründeten so genannten *ayawaska*-Kirchen *Santo Daime*, *União do Vegetal* und *Barquinha*.⁹

Den genannten Autoren zufolge wurde *ayawaska* im peruanischen Regenwald südlich von Iquitos vor höchstens dreihundert Jahren eingeführt – was in keinem Vergleich mit einer Jahrtausende alten Nutzung seit der Steinzeit steht, wie in den meisten anderen Quellen behauptet. Es ist dennoch eine lange Zeitspanne, während derer die Praktizierenden eine hohe Expertise im Umgang mit dieser Substanz erlernen konnten. Dies ist hier von Bedeutung, da demnach das *ayawaska*-Trinken in vorher existierende Modalitäten von magisch oder medizinisch orientierter Musikpraxis eingeführt wurde, und nicht umgekehrt, die Musik dem *ayawaska* hinzugefügt wurde.

Wenn auch die erste Erwähnung von *ayawaska* in westlichen Annalen wahrscheinlich jene des jesuitischen Paters Maroni aus dem Jahr 1737 ist, so wurde die Fachwelt erst viel später darauf aufmerksam. Richard Spruce klassifizierte die Pflanze, die dem Getränk zugrunde liegt, 1851 als *Banisteria caapi* (heute *Banisteriopsis caapi*). Auch nach den Veröffentlichungen einiger Pioniere wie Spruce, welche die Verwendung dieser spektakulär halluzinogenen Droge in Amazonien zum Thema hatten, schlummerte die westliche Welt noch bis 1967, als

during the height of the Summer of Love in Haight-Ashbury, a unique symposium was held [...] [e]ntitled *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs* [...]. This landmark conference, and the publication issuing from it, was the first forum where the state of the art at the time regarding ayahuasca in its multidisciplinary aspects were revealed to the world. (McKenna, 1999, S. 199)

⁹ Diese *ayawaska*-Kirchen führen im aktuellen Kontext hochinteressante musikalische Traditionen auf, namentlich werden christliche Hymnen und Psalmen, die von bestimmten Autorinnen oder Autoren im *ayawaska*-Rausch "empfangen" wurden, gesungen und weitergegeben. Eine Beschreibung dieser Musiktraditionen findet sich in Labate & Pacheco (2010). Es ist im Kontext der weiter unten beschriebenen Vereinnahmung indigener Techniken durch westliche Interpretation und Anwendung bemerkenswert, dass die *ayawaska*-Kirchen hier wesentlich robuster widerstehen als indianische Traditionen. Dies liegt meines Erachtens an der starken dogmatischen Struktur der Ersteren und an ihren in Büchern und anderen Medien festgelegten Regelwerken des rituellen Ablaufs.

Diese "Offenbarung" im genannten Zusammenhang mit dem *Summer of Love* zeichnete ganz klar die Richtung der folgenden Ereignisse vor: junge Forschende, interessiert an der Benutzung exotischer psychedelischer Substanzen durch indigene "Schamanen" strömten daraufhin in verschiedene Weltgegenden, in denen indigener Drogengebrauch nachgewiesen wurde, um jenen mehr oder weniger seriös zu erforschen – auch nach Westamazonien. Natürlich waren diese Forschenden der Einnahme einer solchen Substanz meist nicht abgeneigt, tendenziell eher im Gegenteil. Dies war während der 1960er und 1970er Jahre durchaus mit Problemen verbunden. In den meisten westamazonischen indigenen Anwendungen von *ayawaska* wurde das Getränk ausschließlich von jahrelang trainierten Spezialisten, also von Heilern (*curanderos*) oder Hexern (*brujos*) getrunken, während die indigene "Normalbevölkerung" Abstand davon nahm. In den brasilianischen *ayawaska*-Kirchen dagegen wurde die Ausgabe des Getränkes als Sakrament interpretiert, dessen Erteilung auf Mitglieder der eigenen religiösen Gemeinde beschränkt war. Die trinkfreudigen Forschenden mussten demnach – wenigstens "offiziell" – in dogmatisch strukturierte religiöse Gemeinschaften eintreten oder zu "Schamanenlehrlingen" werden. Die Folge war einerseits eine Reihe wissenschaftlicher Dissertationen und Artikel, und andererseits eine Fülle von populären Erlebnisberichten, oft von denselben Autoren. Drogentouristen und spirituell Suchende folgten diesen Berichten. Während sich die Zahl letzterer bis ans Ende des zwanzigsten Jahrhunderts in Grenzen hielten, strömen seit etwa 1990, aber besonders verstärkt im aktuellen Jahrtausend, vergleichsweise massive Touristenströme nach Amazonien, um dort den "ayawaska-Schamanismus" zu erlernen oder auch nur eine Reihe geführter Drogenerlebnisse zu erfahren. *Ayawaska* wird ebenso massiv exportiert und in der gesamten westlichen Welt werden Veranstaltungen angeboten, die jeweils das Gesicht der religiösen brasilianischen Kirchen oder der "schamanischen" Traditionen Westamazoniens zeigen, verändern und anpassen.¹⁰ Den neuen, westlich vereinnahmten Stil der *ayawaska*-Verwendung bezeichnet Metzner als "hybrid shamanic psychotherapeutic rituals" (1999b, S. 40). Über die Transformationen "traditioneller" Verwendungen von *ayawaska* und dessen Globalisierung wird in den letzten Jahren viel diskutiert und geschrieben.¹¹ Dabei wird bloß immer klarer, dass es kaum Klarheit gibt oder geben wird: einerseits sind sich auch westamazonische indigene Traditionalisten ganz und gar nicht einig darüber, wie denn die "richtige" "traditionelle" Verwendung von *ayawaska* aussehe (bzw.

¹⁰ "Vergleichsweise massiv" muss hier relativ im historischen Vergleich verstanden werden. Relativ zu anderen populärkulturell gebrauchten Drogen (Kokain, Ecstasy, usw.) ist die *ayawaska*-benutzende *community* nämlich sehr klein und politisch von wenig Gewicht.

¹¹ Siehe etwa Dobkin de Rios & Rumrill (2008), Tupper (2009), Labate & Jungaberle (2011), Brabec de Mori (im Druck a), und Labate & Cavnar (im Druck).

ausgesehen habe), und andererseits präsentiert natürlich jedes Individuum im Kontext der aktuellen hybriden, synkretistischen, spirituellen oder auch therapeutischen Anwendungen der Substanz idiosynkratische Interpretationen von Ethik, Authentizität und Effizienz. Unleugbar in diesen Prozessen ist in Westamazonien bloß die Transformation der *ayawaska*-Singkunst hin zu den Erwartungshaltungen westlicher Besucher, beziehungsweise der Untergang der magischen Singkunst außerhalb des *ayawaska*-Kontextes, im besten Sinne des obgenannten kulturellen Kannibalismus. Jene im Verschwinden befindliche Singkunst möchte ich im Folgenden kurz beschreiben.

Magische Lieder im indianischen Verständnis

“Musik ist die ‘Sprache’ der Geister; das Singen die angemessene Kommunikationsform mit ihnen” (Illius, 1997, S. 216). Diese Beobachtung ist essentiell (vgl. auch Allesch im vorliegenden Band). Illius schließt dies aus seiner Arbeit mit den Shipibo-Konibo, einer indianischen Gruppe im westamazonischen Tiefland, genauer im peruanischen Ucayali-Tal, jene Gruppe, mit der auch ich im letzten Jahrzehnt intensiv zusammengelebt und -gearbeitet habe. Ich habe die Funktionen der Stimme und der akustischen und musikalischen Kommunikation mit nichtmenschlichen Wesen unter den Shipibo-Konibo andernorts bereits detailliert dargestellt (vgl. Brabec de Mori, 2011a, 2011b, S. 482-514, im Druck b) und fasse daher hier nur kurz zusammen.

Für magische Lieder gibt es grundsätzlich drei Formen der Aufführung: erstens das blasende Pfeifen von Melodien (Shipibo: *koxonti*, reg. Spanisch: *icarar*), zweitens das laute Singen einzelner Lieder und drittens die kumulative Aufführung mehrerer Lieder in abgegrenzten Ritualen (hier kann entweder ein Heiler in Sequenz mehrere Lieder vortragen, u. U. an mehrere Patientinnen gerichtet, es können auch zwei oder mehrere anwesende Heiler hintereinander oder auch gleichzeitig in Polyphonie verschiedene Lieder, u. U. auch an verschiedene Patientinnen gerichtet aufführen).

Das offenbar textlose Pfeifen (*koxonti*) wird meist im Zusammenhang mit einer Substanz gebraucht: der “Sänger” hält das Objekt vor den Mund – meist eine Zigarette oder eine gefüllte Tabakpfeife, auch offene Parfumfläschchen oder Zubereitungen von pflanzlichen Heilmitteln – und bläst zwischen den Zähnen einige Minuten lang eine Melodie “auf” dieses Objekt. Dabei ist essentiell, dass der “Sänger” den “richtigen” Text in Gedanken mitformuliert! Dadurch wird das Objekt quasi “homöopathisch” aufgeladen und trägt nach der Aufführung die Bedeutung und die Macht in sich, Veränderungen (Heilungen, Liebeszauber, Schadenszauber) herbeizuführen. Das Objekt kann gleich nach der Aufführung oder auch später angewandt werden. Etwa wird eine Zigarette oder Pfeife ge-

raucht und der Tabak in eine bestimmte Richtung geblasen. Dadurch wird “das Lied”, welches im Objekt enthalten war, freigesetzt und kann seine Wirkung entfalten.

Das laute Singen mit ausformuliertem Text wird meist direkt an Klientinnen oder Klienten gerichtet (wobei auch hier manchmal eine Zigarette, Pfeife oder Flasche mit “aufgeladen” wird). Gleich wie beim *koxonti* handelt es sich meist um “einfachere” Fälle wie Liebeszauber, ein Kind von Durchfall zu heilen, oder jemandem schlechte Träume zu nehmen. Dafür wird ein Lied vorgetragen und im Text werden oftmals Tiere oder andere nichtmenschliche Personen benannt. Ein gewisses Risiko birgt dieses laute Singen aber in sich: das Singen ist – wie Illius schreibt – die “Sprache der Geister”. Das bedeutet, diese (einschließlich Tiere, Pflanzen, etc.) können das Lied verstehen. Jene im Lied angesprochenen, als positiv erachteten Nichtmenschen sollen es hören und verstehen, um an den Klienten zu intervenieren. Natürlich können aber auch ungeladene Gäste dadurch angezogen werden. Ich nehme an, dass aus diesem Grund diese Aufführungspraxis sehr selten ist und außerhalb von abgegrenzten Ritualen meist das leise und unauffällige Pfeifen vorgezogen wird. Innerhalb von Ritualen dagegen wird oft die Konfrontation mit jenen ungeladenen Entitäten, mit feindlichen Instanzen oder den Ursachen der Problematik aktiv gesucht (das können andere menschliche Hexer, nichtmenschliche Hexer oder etwa die Entitäten bestimmter Krankheiten sein). Dann müssen jene Entitäten von den Sängern “ausgetrickst” oder übermannt, jedenfalls benannt und gebannt werden.

Was alle drei Methoden gemein haben, ist ein Prozess, der in der Sprache der Shipibo *yointi* genannt wird und wörtlich unübersetzbar ist (vgl. Brabec de Mori 2011b, S. 484, im Druck b). Das Verb *yointi* bedeutet “sprechen”. Es besteht aus dem Stamm *i-ti* (“sein”, “tun”) und der Vorsilbe *yo-*, die in etwa “energiegeladen” bedeutet (Illius, 1999, S. 41–42). Demnach ist das Sprechen an sich ein Modus des “energiegeladenen Seins”, da durch das Sprechen der “richtigen” Sprache (hier der Sprache der Shipibo) die eigene “richtige” Menschlichkeit (im Kontrast zu anderen Personen: anderen Indianern, Weißen, Mestizen, Tieren, Pflanzen usw.) definiert wird. *yointi* ist nun eine durch das Transitivierungsmorphem *-n-* (Valenzuela, 2010, S. 71, 88) modifizierte Form dieses Verbs und bezeichnet dasselbe, aber in transitiver Form. Dies bewirkt, dass dieses “energiegeladene Sein” hier nicht den Akt des Sprechens mit Bezug auf den sprechenden Menschen meint, sondern sich als Aktion auf ein grammatisches Objekt und Komplement erstreckt. Der Prozess ist sowohl im Alltagsge-

brauch möglich (indem etwa Qualitäten, die auf zwei Personen zutreffen, verglichen werden), als auch in magischen Liedern.¹²

<i>jene</i>	<i>xama-n</i>	<i>raka-ta /</i>	<i>iwi-n</i>	<i>tita</i>	<i>raka-ta / [...]</i>
Wasser	Zentrum- LOK	liegen- PART	Rochen- GEN	Mutter	liegen-PART
<i>ja-ki-pari</i>	<i>yoi-n-banon /</i>	<i>ainbao-n</i>	<i>yora</i>	<i>yoi-n-banon</i>	
sie-DIR-nun	<i>yoi-n-EXH</i>	Frau-GEN	Körper	<i>yoi-n-EXH</i>	

“Ich werde nun den Körper der Frau mit der Mutter des Rochen, die in der Tiefe des Wassers liegt, verbinden [*yointi*]”

Grammatisch betrachtet handelt es sich hierbei um eine *raising-to-object*-Konstruktion, durch die bestimmte Qualitäten der Frau und der Rochenmutter gleichgesetzt werden.¹³

Durch *yointi* wird also eine ontologische Verbindung zwischen den Adressaten des Liedes hergestellt. Das bedeutet, die Klientin des Sängers wird ebenso in diesen “energiegeladenen Seinsmodus” eingeschlossen wie auch das in diesem Zusammenhang benannte nichtmenschliche Wesen. Dabei ist zu bedenken, dass diese ontologische Verbindung performativ ist (also eine Interaktion zwischen jenen Adressaten herbeiführt und zeitlich über die Dauer des Sprechaktes hinausgeht)¹⁴ und darin Qualitäten übertragen werden.¹⁵

Im oben gezeigten Beispiel handelt es sich um ein magisches Lied zur Geburtshilfe. Der Rochen *iwi* kann unzählige Kinder gebären (Der Nachwuchs schlüpft aus Eiern, allerdings in einer Tasche des Weibchens, und wird daher

¹² Im Beispiel verwendete Abkürzungen: LOK, Lokativ; GEN, Genetiv; PART, Partizip; DIR, Richtungsangabe; EXH, Exhortativ. Der vollständige und kommentierte Liedtext ist in Brabec de Mori (2011b, S. 437-438, 896) nachzulesen.

¹³ Auf welcher Ebene wiederum die Realität dieser Gleichsetzung angesiedelt wird, hängt von der ontologischen Perspektive ab: in einem naturalistischen Weltbild wirkt die Konstruktion gemeinhin metaphorisch, in der indianischen Ontologie (abhängig von der dem Sänger zuerkannten magischen Potenz) dagegen wesentlich höhergradig real. Zur symbolischen Beziehung (Konzeptualisierung) kognitiver Grammatik zur wahrgenommenen Welt vgl. Langacker (1999).

¹⁴ Vgl. hier die Theorie der Sprechakte von Austin (1962), insbesondere dessen Kategorie des performativen Sprechaktes, siehe zu dieser Implikation auch Brabec de Mori (im Druck b).

¹⁵ Jene Qualitäten oder Potentialitäten nichtmenschlicher Personen sind oft nicht auf deren Physikalität bezogen, sondern auf deren Erscheinung als nicht reduzierbare (und mental-seelisch-kulturell determinierte) Person hinter der äußeren Erscheinungsform (soweit eine solche vorhanden ist – vgl. Canayo, 2004; Santos-Granero, 2006; Viveiros de Castro, 2007).

augenscheinlich “geboren”). Diese Qualität des Rochenweibchens wird mit der schwangeren Frau in Beziehung gesetzt, wodurch die Geburt so leicht vonstattengehen möge, wie bei diesen Fischen. Um dagegen die Heilung eines Kindes von Durchfall zu erreichen, wird im entsprechenden Liedtext etwa die Aguti-Frau benannt, die gerne Süßkartoffeln isst, oder die Gürteltier-Frau, die beim Baden ihre Suhle verdickt. Jene Qualitäten werden mittels *yointi* auf das Kind übertragen. Durch die Performativität der ontologischen Beziehung interagieren die Personen Aguti und Gürteltier aktiv mit dem Kind und bringen ihm Appetit und verdickte Suhle (Kot), was zur Heilung von Durchfall grundsätzlich ausreicht.

Wenn man dagegen Hexerei betreiben und jemanden in ein nichtmenschliches Wesen verwandeln möchte, so stellt man eine ontologische Verbindung her, in welcher nicht Qualitäten übertragen werden, sondern in der das Opfer als “Gefangener” den nichtmenschlichen Wesen ausgeliefert wird, wodurch sich das Opfer in eines jener verwandelt. Aus der menschlichen Perspektive gesehen bringt dies Symptome wie Paranoia oder andere Formen von Wahnsinn, Angst und Abneigung gegenüber anderen “richtigen” Menschen mit sich und kann beispielsweise in einer Flucht in den Wald, einem Sprung in den Fluss, oder schlicht mit dem Tod enden – jedenfalls findet sich das Opfer danach in eines jener Wesen verwandelt in deren Lebenswelt wieder (vgl. Lima, 1999). Hier wird auch ersichtlich, dass mit denselben Techniken “Gutes” und “Böses” getan werden kann – wobei die moralische Wertung natürlich von der Perspektive der Betrachtenden abhängig ist.

Im Sinne einer historischen Entwicklung bleibt die oben beschriebene ontologische Grundhaltung innerhalb des indianischen Verständnisses von magischer Musik grundsätzlich die gleiche, in welchem Format magische Lieder auch immer aufgeführt werden – solange der Sänger das entsprechende Potential, erworben durch jahrelanges Training, vorweisen kann.¹⁶ Das bedeutet, durch die Einführung des *ayawaska* im Ucayali-Tal vor ungefähr 150-250 Jahren wurde diese ontologische Ausrichtung wahrscheinlich nicht nachhaltig verändert. Was sich aber verändert hat, sind die musikalischen Strukturen der Lieder und auch die Formulierungen der Texte. Da die Einnahme von *ayawaska* mit stundenlanger darauf folgender Berausung einhergeht, ist dem implizit, dass kaum kurze Lieder gepfiffen oder gesungen werden, sondern mehrere lange Lieder in Sequenz oder gleichzeitig (homo-, hetero- oder polyphon) aufgeführt werden. Eine neue musikalische Form (*Ikaro*, vgl. Brabec de Mori, 2011b, S. 498; und 2011c)

¹⁶ Im westamazonischen Regenwald werden diese Spezialisten üblicherweise weder exogen “berufen” noch durch Erbfolge bestimmt. Prinzipiell können alle, die sich dafür interessieren, diese Techniken in jahrelangem Training – wenn sie standhaft genug sind – erlernen.

wurde eingeführt, und die bislang üblichen Formen – bei den Shipibo die Musikgenres *mashá* und *bewá* – zeigen nun höhere Komplexität im musikalischen Aufbau. Die “Strophen” oder Phrasen-Sequenzen in *ayawaska*-Liedern sind meist länger und komplexer ausgestaltet als die notorisch kürzeren Lieder außerhalb von *ayawaska*-Ritualen. Durch diese insgesamt enorme Ausdehnung der “durchsungenen” Zeitspanne von einigen Minuten auf einige Stunden, sowie durch die offenbar eindrucksvollen Visualisierungen während der Wirkung der Substanz, veränderten sich die Textinhalte ebenfalls: in *ayawaska*-Liedertexten wird oft detailliert beschrieben, was sich in den Visionen abspielt, oft wird die Perspektive gewechselt, in Stimmmasken wird aus der Sicht nichtmenschlicher Wesen gesungen und dementsprechend formuliert (was auch ohne *ayawaska* in manchen Gruppen üblich ist, aber gleichfalls weniger ausgedehnt). Im grundlegenden Prozess aber – *yointi* – änderte sich nichts.

Methoden von Deutungen

Ich habe oben die Interpretation der magischen Wirkung aus einer intra-ontologischen (oder traditioneller ausgedrückt: emischen) Perspektive dargestellt. Innerhalb der indianischen Ontologie geht es hier weder um Glaubensvorstellungen noch um Symbolik, sondern um Techniken, die von Spezialisten erlernt werden können, um konkretes Wissen. Dieses Wissen ist intra-ontologisch valid und in die herrschende Logik der Gesellschaft vollständig eingebunden. Eine solche Interpretation, die prinzipiell deskriptiv ist (es ist innerhalb des wissenschaftlichen Apparats unmöglich, diese Interpretation zu verifizieren oder zu falsifizieren), setzt die Epistemologie der ontologisch orientierten Kulturanthropologie voraus, nach der die Möglichkeit besteht, die Lebenswelt (Ontologie) einer Gruppe von Menschen auf jene Weise zu erklären zu versuchen, wie die Gruppenmitglieder selbst (nach Einschätzung des Beobachters in Übereinstimmung mit aktuellen Theorien) ihre Welt verstehen.

Diese intra-ontologische Interpretation kontrastiert aber mit Versuchen aus der westlichen naturalistischen Ontologie, die magische Wirkung mittels der Wissenschaft zur Verfügung stehenden Instrumenten zu überprüfen. Offenbar funktionieren Behandlungen wie die oben beschriebenen zu oft, um auf Zufall zu basieren (vgl. Brabec de Mori, 2009). Da es – selbstverständlich – in der Wissenschaft nicht möglich ist, zu akzeptieren, dass die Wirkung über die gesangliche Telekommunikation mit Rochen oder Aguti, die eigentlich Menschen sind, bewirkt wird, können verschiedene Versuche gemacht werden, diese Wirkweise auf anderen Wegen zu erklären. Dies läuft allerdings notgedrungen darauf hinaus, dass den Indianern ihr Wirklichkeitsverständnis abgesprochen wird und sie zu Leuten degradiert werden, die “glauben”, während wir, basierend auf unserem

“Wissen” erklären können, wie soziokulturelle Determinanten, Projektionen, Suggestionen, symbolische oder partizipative Handlungen, Placebo-Effekte und so weiter die “scheinbar magische” Wirkung der Heilgesänge hervorrufen.

Ich werde im Folgenden versuchen, unter Einbeziehung historischer Voraussetzungen und wissenschaftstheoretischer Grundannahmen im Sinne einer Kritik der jeweiligen Methoden einerseits den Prozess der Psychologisierung von außerhalb der indianischen Ontologie (auf der Basis naturalistischer Methoden) zu umreißen und zu problematisieren, und andererseits eine Deutung mittels eines integrativen Ansatzes vorzuschlagen.

Kannibalische Psychologisierung der magischen Lieder

Als westliche Besucher (generell zuerst Forschende, dann Touristinnen und neuerdings vermehrt “Schamanenlehrlinge”) begannen, selbst *ayawaska* zu trinken, kam es zu tief greifenden Veränderungen nicht nur in der indianischen Verwendung. Die Perspektive der Beschreibung änderte ihren Vektor: während in einer indianischen Behandlungssitzung der singende Heiler (oder Hexer) die Funktion des Beschreibens innehat und die Beschreibung des von ihm Geschauten in den aktuell gesungenen Liedtexten in der vernakulären Sprache verpackt,¹⁷ liegt nun, wenigstens aus der westlichen Perspektive, die Funktion des Beschreibens bei den Forschenden, die aber in den meisten Fällen die Sprache nicht verstehen. Nun machen die Betreffenden grundsätzlich nichts anderes: sie beschreiben das von ihnen Geschaute und Gehörte (und mit weiteren Sinnen Wahrgenommene). Gleich wie der singende Spezialist, müssen auch sie diese subjektive Wahrnehmung in Worte kleiden, die in der betreffenden Gesellschaft verstanden werden und auf Konzepten aufbauen, die in dieser Gesellschaft und ihrer Ontologie als “Wissen” verankert sind. Dass dies konfliktträchtig genug ist, ist in vielen Erfahrungsberichten aus nicht notwendigerweise wissenschaftlicher Literatur ersichtlich. Sowohl bei Burroughs (1963/1975), der als erster deklariertes Drogentourist das Ucayali-Tal besuchte, als auch in neueren Berichten (etwa in Metzner, 1999a) und einschlägigen Blogs und Erlebnisberichten, die sich im Internet anhäufen, finden sich Hinweise darauf, dass das (idealerweise von einem indianischen “Schamanen” geführte) Drogenerlebnis dazu anhält, Konzepte in Frage zu

¹⁷ Ich weise hier auf einen komplexen Sachverhalt hin, den aber hier zu behandeln zu weit führen würde: oftmals werden in magischen Liedern (sowohl mit als auch ohne *ayawaska*) Fremdsprachen verwendet, manchmal andere indigene Sprachen wie etwa das Quechua, aber auch Geheimsprachen und code-switching, sowie “Sprachen der Geister” (hier im direkten Sprach-Sinn). In den meisten Aufführungen magischer Lieder im Ucayali-Tal wird aber die jeweils vernakuläre Sprache der Spezialisten eingesetzt.

stellen, welche vordem als die Welt konstituierende Wahrheiten anerkannt wurden.

Dem entsprechend bietet sich als Kompromiss die Psychoanalyse an, sowie die auch zu Burroughs Zeiten bereits bestehende und operierende Neuropsychologie. Nach Letzterer können jene Erlebnisse, jenes unter *ayawaska*-Einfluss Geschaute und Gehörte als Produkte einer von β -Carbolinen und Dimethyltryptamin beeinflussten neurophysiologisch untersuchbaren Reizwahrnehmung und Kognition, sprich als drogeninduzierte Halluzination behandelt werden.¹⁸ Das ist natürlich völlig legitim und darin liegt auch nicht das Problem, das ich hier aufzuzeigen trachte: das Problem liegt dagegen in der Verlagerung des Fokus auf jene optischen oder synästhetischen Halluzinationen, sowie in der performativen Wirkung dieser Fokussierungen – also in der Reinterpretation der Forschungsergebnisse durch die indianische Bevölkerung und damit in der Konstruktion von Wirklichkeit, die sich nun von Forschungsergebnissen auf die Lebenswelt der Indigenen auswirkt.

In diesem Zusammenhang sei auf die historischen Entwicklungen innerhalb der relevanten Wissenschaftsdisziplinen hingewiesen. Die von mir weiter unten zusammengeführten Ansätze etwa von Boesch, Ratner und Knorr-Cetina waren natürlich 1967, als *ayawaska* mitten im *Summer of Love* der Weltöffentlichkeit "offenbart" wurde, nicht verfügbar, ebensowenig auf konstruktivistischen Wirklichkeitsauffassungen aufbauende linguistische und anthropologische Theorien. Psychoanalytisch fundierte Erklärungen (wie etwa die Analyse zu Besessenheitszuständen als Konversionsphänomene von Kubik, 2003) mögen profund und lehrreich sein, können aber per definitionem nicht das von der Psychoanalyse zugrunde gelegte Menschenbild überwinden. Obwohl Autoren wie Kubik beteuern, ihre Ethnopschoanalyse entspräche in etwa einer Übersetzungsleistung und würde den Indigenen ihre eigenen Deutungen nicht absprechen, so suggerieren solche Arbeiten den Lesenden innerhalb der naturalistischen Ontologie dennoch, dass "wir wüssten" während "sie glaubten".

Die performative Wirkung diverser Ethno-Wissenschaften auf die beforschten Gesellschaften wird durch die gewandelte Phänomenologie der *ayawaska*-

¹⁸ In der *scientific community* der multidisziplinären *ayawaska*-Forschung wird es beinahe als Häresie geahndet, wenn man von *ayawaska* als einem Halluzinogen spricht (und nicht, wie üblicher, von einem Entheogen, einer heiligen Pflanze, o. ä.) und von den entsprechenden Erlebnissen als Halluzinationen. Dies entspricht allerdings durchaus der Meinung vieler indianischer Praktizierender, die vor den Trugbildern des *ayawaska* warnen. Der Heiler Antonio Gómez (pers. Komm.) erklärte mir, er nenne das Getränk *janson rao* – "die lügende Medizin". Im indianischen Verständnis kann davon ausgegangen werden, *ayawaska* (unter vielen anderen, auch nicht-pharmakologischen Techniken) würde uns dazu befähigen, die "wirkliche Welt" hinter der alltäglich erscheinenden "virtuellen Welt" (vgl. Santos-Grancro, 2006) zu erkennen. Dies ist aber weit davon entfernt, alles unter *ayawaska*-Einfluss Geschaute als wirklich anzunehmen.

Rituale unter Shipibo deutlich illustriert: mit dem Eintreffen der Forschenden und Drogentouristen in indigenen Gemeinschaften wurde von den Shipibo selbst die Bedeutung der *ayawaska*-Sitzungen umstrukturiert (vgl. Brabec de Mori, im Druck a; und Shepard, im Druck). Unter den im zentralen Ucayali-Tal lebenden Indianern war es zuvor üblich, dass ausschließlich Heiler (respektive Hexer) diese Substanz einnahmen, und ausschließlich in schweren Fällen (meist wenn Hexerei und Gegenhexerei im Spiel war, quasi spirituelle Kriegsführung, vgl. Bianchi, 2005) – das bedeutet, “Normalsterbliche” hüteten sich davor, damit etwas zu tun zu haben. Das von jenen Besucherinnen und Besuchern gesuchte aktive Erlebnis des *ayawaska*-Rausches wurde aber schnell zur Maxime erhoben: gesteigertes Interesse seitens der Forschenden war für die Indianer offensichtlich mit ökonomischen Vorteilen, Bildungsprojekten, *advocacy* in Land- und anderen Rechtsfragen und ähnlichen Vorteilen verbunden. Die Indianer fanden, schlicht und einfach aufgrund der formulierten Fragen, schnell heraus, was die Besucherinnen suchten und stellten dies bereit.¹⁹ Daher wurde von westlichen Wissenschaftlern in erster Linie eine Form der *ayawaska*-Sitzung erforscht, die im indigenen Setting gar nicht vorhanden war: die Verabreichung der Substanz auch an Patientinnen und Patienten. Die psychoanalytische Interpretation der magischen Lieder als “Wegweiser” durch die vom Patienten als kathartisch erlebte Drogen-erfahrung ist daher per se eine Konstruktion, die durch die Injektion der westlichen Ontologie in die indianische erst hervorgebracht worden ist; ebenso die neurophysiologisch-neuropsychologische Interpretation der Erlebnisse als Resultate neurochemischer Prozesse.

Die meisten Arbeiten, die sich mit den magischen Liedern befassen, fußen auf Beobachtungen aus Kontexten, die der oben gezeigten Transformation entsprechen und in einigen Fällen auch weiter gehen. Beispielsweise ist die Drogenzugsklinik Takiwasi in Tarapoto (Peru) sehr gut dokumentiert.²⁰ Takiwasi wurde 1992 von dem französischen Arzt Jacques Mabit gegründet und seither von ihm betrieben. Takiwasi verfügt als medizinischer Betrieb über eine elaborierte ethische Grundhaltung, die hier auch nicht kritisiert werden soll. Doch ist augenscheinlich, dass es sich mit dieser Institution um eine Vereinnahmung der indianischen Techniken durch die Notwendigkeit des medizinischen Drogenzugs für die westliche Gesellschaft handelt. Hier werden sowohl westliche als auch

¹⁹ Die Indianerinnen und Indianer erkannten auch schnell, dass das Interesse eklatant stieg, wenn man von jeglichem Objekt oder Prozess als “Jahrtausende alte Tradition unseres Volkes” sprach, was natürlich mit erklärt, warum so viele an sich aufgeklärte Autorinnen und Autoren davon ausgehen, *ayawaska*-Gebrauch wäre Äonen alt (vgl. Brabec de Mori, 2011a, und im Druck a).

²⁰ Hier sind in erster Linie die Arbeiten von Mabit (1992, 1996) zu nennen, sowie einige Examensarbeiten über diese Klinik und ihre Methoden, beispielsweise von Demange (2002), Bustos (2008) oder Dupuis (2009).

(urbane) peruanische Drogenpatientinnen und Patienten durch eine empirisch erforschte Anwendung "traditioneller" amazonischer medizinischer Techniken mit erklecklicher Erfolgsquote behandelt (vgl. Demange, 2002; Dupuis, 2009). Die Dissertation über *ayawaska*-Lieder von Bustos (2008) fußt einerseits auf dem Umfeld von Takiwasi, und zusätzlich auf Beobachtungen in einem Zentrum namens Mayantuyacu, das von einem indianischen *Curandero* (Heiler) aus Asháninka-Herkunft gegründet wurde und geleitet wird – zum Zweck, europäischen Suchenden das *ayawaska*-Erlebnis näher zu bringen. Wenn auch einige der genannten Arbeiten (insbesondere Demange, 2002) wertvolle Ergebnisse bereitstellen, so ist doch in allen genannten Arbeiten der Fokus auf das Drogenenerlebnis stärker ausgearbeitet als jener auf die Musik. Demange analysiert eine Serie von Liedtexten von verschiedenen Heilern und einer Heilerin und bemerkt dazu:

local indigenous *vegetalistas* [hier: *ayawaska*-Spezialisten] stress the spiritual origin of chants and their direct connection to plants, in as much, according to them, chants are received and activated as a result of dieting with plants. By contrast, *vegetalistas* of foreign extraction [hier: "Schamanenlehrlinge"] see things differently and they hold more dispersed views, stressing an energetical and psychological approach. (2002, S. 71)

Zum Beispiel erklärt er den Umgang mit Musik seitens eines französisch-spanischen *vegetalista* in seinem Umfeld: "According to his interpretation, the words of the chants are not important per se. They are only a semantic result, he explains. [...] The most important aspect of chants is the rhythm and the vibration" (ibid.).

Shanon (2002) präsentiert eine breit angelegte psychologische Studie zur *ayawaska*-Erfahrung, angesiedelt sowohl im Setting der brasilianischen *ayawaska*-Kirchen als auch von "traditionellem" westamazonischem "Schamanismus". Seine Gesprächspartnerinnen, also die Patientinnen oder Teilnehmerinnen an den Sitzungen haben selbst als *conditio sine qua non ayawaska* eingenommen: "Amongst my informants were indigenous and non-indigenous persons from various places in Brazil and Peru as well as foreigners (that is, persons residing outside of South America). These individuals differed in the levels of their experience with Ayahuasca and with respect to the contexts in which they partook of the brew" (Shanon, 2001, S. 48). Shanon konstatiert, "The visual effects constitute the most striking, and the most famous, aspects of the Ayahuasca inebriation" (2002, S. 36), und beinahe alle seiner Analysen beziehen sich auf Visionen und Visuelles. Obwohl er durchaus feststellt: "Music is central to all contexts of Ayahuasca use" (ibid., S. 152), und "music is unique in that it pertains to both worlds – the ordinary physical one and whatever non-ordinary one(s) may be experienced with Ayahuasca" (ibid., S. 312-313), widmet er diesem zentralen Phänomen ganze vier Seiten seines 434 Seiten starken Werkes,

und jene finden sich im Kapitel über kontextuelle Parameter. Inhalte von Liedtexten finden keine Erwähnung. Er ordnet somit (wie auch Bustos, 2008) die Lieder sowohl der visuellen Wahrnehmung als auch der Droge unter.²¹

In den zitierten Arbeiten werden die Lieder als ein kontextuelles Phänomen betrachtet, als ein Werkzeug, das den Singenden den Einsatz von Suggestionen erlaubt und dazu dient, das visionäre Drogenenerlebnis einigermaßen zu steuern. Diese grundsätzlich innerhalb einer naturalistischen Ontologie verstehbare Wirkungsweise von magischen Liedern im *ayawaska*-Kontext ist jene, die an die starken Musikerlebnisse (*peak experiences*) anschließt. Letztere werden in der Musikpsychologie schon seit einigen Jahrzehnten erforscht und im vorliegenden Band von Holm vorgestellt und zusammengefasst. Wenn auch die Mechanismen (ich verwende dieses Wort hier bewusst), die auf der Matrix einer materialistisch verstandenen menschlichen (Neuro-)Physiologie jene Prozesse in Gang bringen, die vom erlebenden Individuum als starke (oder gar religiöse) Erlebnisse erfahren werden, bei weitem nicht lückenlos geklärt sind, so sind doch verschiedenste Ansatzpunkte vorhanden. Die Erklärungen zu musikalisch geleiteten religiösen Erfahrungen innerhalb von *ayawaska*-Ritualen, wie Shanon, Bustos und andere sie interpretieren, fußen auf folgender Annahme: zur obgenannten mechanistischen Matrix kommt ein Halluzinogen hinzu, welches grundsätzlich die Erfahrungen unter seinem Einfluss verstärkt und daher einen Boden bereitstellt, auf dem das emotional dichte und konsequent starke Erleben der Musik – oft begleitet von Synästhesien – leichter Auftritt als ohne Halluzinogen (vgl. Shanon, 2002, S. 313). Dies ist nun im Endeffekt nicht neu, schon Huxley in *Heaven and Hell* (1954/1997) beschrieb diese Intensivierung von Musik-Erleben durch Halluzinogene.

Die Anwendung personenzentrierter psychologischer Instrumentarien (etwa Shanons sowohl qualitative als auch quantitative Erhebungen, oder physiologische Messungen, zum Beispiel von Grob und Callaway in Metzner, 1999a) ist notwendigerweise invasiv, wenn man eine ontologisch-anthropologische Perspektive anlegt: Testpersonen verschiedener Herkunft mögen den Verfahren unterzogen werden, aber das Verfahren an sich ist in der naturalistischen Ontologie verankert und kann – durch implizite Kontrollmechanismen – nur Ergebnisse liefern, die auch innerhalb der naturalistischen Ontologie gültig sein können,

²¹ Shanon präsentiert dagegen großzügig Material, das generell religiöse Erfahrungen und speziell religiöse Visionen im Zusammenhang mit Ayahuasca belegt. Er weist auch mehrfach auf seinen eigenen, stark religiös geprägten jüdischen Hintergrund hin. Wenn also Musik zentral für jeglichen *ayawaska*-Kontext ist und religiöse Erfahrungen in diesen Kontexten massiv auftreten, so ist in Shanons Arbeit eine – wenn auch indirekt zu konstruierende – zentrale Rolle der Musik im Zusammenhang mit religiösem Erleben zu erkennen.

doch keine anderen. Die im ersten Teil dieses Beitrages beschriebenen indigenen Erklärungen zu Aufführungsmodalitäten und Funktionen der magischen Lieder entziehen sich per definitionem solchen Verfahren.

Die Vereinnahmung der *ayawaska*-Techniken durch die westliche *Cannibal Culture* (Root, 1996) zeigt also eine klare Verschiebung der zugrunde liegenden Philosophie, beziehungsweise umschließenden Ontologie: die animistischen Konzeptionen werden zwar (als Glaubensvorstellungen) anerkannt, aber in der praktischen Weiterentwicklung jener Techniken werden die Konzeptionen psychologisiert und auf einer Ebene interpretiert, die in diesem neuen Rahmen selbstverständlich legitim ist, aber die Erkenntnis der "religiösen" oder "spirituellen" Funktionen der Lieder wiederum erschwert. Indem Inhalte und Effekte psychologisiert werden und die Wirkung der Lieder auf eine Leitfunktion innerhalb der durch die Droge bedingte synästhetische, kathartische Erfahrung von Heilung oder Lehre reduziert wird, wird die Kommunikation und Interaktion mit nichtmenschlichen Wesen auf Introspektion der Teilnehmenden oder Suggestion seitens des Zeremonienleiters zurückgestuft. Dazu kommt, dass sich in der internationalen Forschungslandschaft fast niemand für magische Lieder außerhalb des *ayawaska*-Kontextes interessiert, und diese Praxis durch die Überbewertung der *ayawaska*-Erfahrung allmählich verloren geht. Durch Psychologisierung wird die Wirkungsweise (wenigstens von *ayawaska*-Gesängen) zwar innerhalb der naturalistischen Ontologie erklär- und verstehbar, verliert aber genau jene Dimension, die im gegebenen Zusammenhang am interessantesten ist, und die am besten mittels magischer Lieder außerhalb des *ayawaska*-Komplexes verstanden werden kann. *Cannibal Culture*: was für sie nicht interessant ist, wird gegessen, was von Interesse ist, transformiert und wiederum einverleibt.

Integrative Psychologisierung der magischen Lieder

Um solcherart Einverleibung oder Kannibalismus zu entgehen, bietet sich an, mit der Kulturpsychologie zu gehen – nicht zu verwechseln mit transkultureller oder *cross-cultural psychology* (vgl. Ratner, 2006, S. 26). Während letztere positivistische und oft quantitative Methoden basierend auf diversen Messverfahren über verschiedene kulturelle Gruppierungen hinweg einsetzt (mit all den oben gezeigten Problemen), geht die Kulturpsychologie von der Kultur aus und versucht die Psychologie als kulturelles Merkmal zu begreifen: "Psychology has a cultural basis, *telos*, form, and function. Psychology can be regarded as a Trojan horse. It operates within the individual and appears to belong to the individual; however, it actually allows culture to enter the individual and guide his behavior from within" (Ratner, 2006, S. 16).

Boesch (1983) beschäftigt sich eingehend mit magischen Objekten und Handlungen. Für Boesch sind magische Handlungen insbesondere Aktionen zur Schaffung, Etablierung, Manipulation oder auch Zerstörung von Ordnungen. In seiner Analyse steht die symbolische Repräsentation sowohl von Objekten als auch Handlungen im Vordergrund, einerseits antizipatorisch-expansiver, als auch reproduzierend-kontraktiver Natur. Durch Symbolisierung kann Kontrolle ausgeübt werden, also eine symbolische Ordnung beeinflusst werden. Ein sehr ähnliches Verständnis von *symbolical healing* vertritt Dow (1986). Er stellt im Vergleich von *magical healing* und westlicher Psychotherapie fest, dass "particularizing the cultural mythic world" (1986, S. 60) eine universelle Konstante von *symbolical healing* ist. In jener mythischen Welt können Symbole manipuliert werden. Diese mythische Welt verortet er einerseits in der *performance* des magischen Heilers, andererseits in der Vorstellung ("the patient's mind") von psychotherapierten Patientinnen oder Patienten. Auch aus der Perspektive der kognitiven Linguistik (vgl. Langacker, 1999, S. 46-70) kann die symbolische Beziehung zwischen der grammatischen Formulierung (eine sprachliche Ordnung) mit einer idealen Ordnung in der Welt in Beziehung gesetzt werden.²² Beide Autoren, Boesch wie Dow, analysieren Musik nicht explizit in diesem Zusammenhang, aber es ist offensichtlich, dass Musik hier ebenso wie andere (etwa sprachliche) Handlungen als symbolhaftes Abbild einer Ordnung gelten kann. Klein (2003) schreibt in diesem Tonfall:

Einerseits wird das Musikstück als Abbild der kosmischen Harmonie gesehen. Andererseits ist es Ausdruck von Subjektivität. Diese beiden Aspekte sind auch und gerade für die religiöse Dimension von Musik relevant. Als Abbild der kosmischen Harmonie ist das Musikstück Gotteslob [...]. Andererseits ist das religiöse Musikstück Ausdruck der religiösen Gefühle. (2003, S. 156).

Der symbolische Ansatz setzt jedoch ein Menschenbild voraus, das zwar auf das naturalistische (biologistische) *homo sapiens*-Konzept passt, nicht aber auf den weit über die Grenzen des *homo sapiens* ausgedehnten Menschenbegriff animistischer Gesellschaften. Animismus ist in diesem Zusammenhang weiterhin wie bei Piaget als Vorstufe zu einem "erwachsenen" Rationalismus zu verstehen, nicht aber als rationale Konstruktion von Wirklichkeit wie in Descolas "neuem" Animismus.

Dennoch teilen die Shipibo weite Teile des symbolischen Ansatzes: sprachliche Verbindung (*yointi*) generiert konkrete ontologische Verbindungen zwischen realen Personen. Sowohl die Sprache an sich als auch die Namen der be-

²² Langacker bezieht seine Idee der *Profilierung* in sprachlichen Prozesse (wie etwa die Betonung eines Vordergrundes vor einem Hintergrund) aus der Gestaltpsychologie und setzt sie auch immer wieder in Beziehung zur Wahrnehmung, insbesondere von Gestalten (die wiederum kulturell determiniert sind).

treffenden Personen (menschlicher wie auch nichtmenschlicher) sind von essenzieller Bedeutung. Ein symbolischer Begriff der Beziehung zwischen Name und Objekt wird aber der Technik der Shipibo-Spezialisten wiederum nicht gerecht. Die Heiler trainieren nicht jahrelang, um die Namen der Dinge zu lernen, sondern um sich handwerkliche Techniken anzueignen, die ihnen ermöglichen, ihre eigene Menschlichkeit (*homo sapiens*) zu transzendieren und auch jenseits der Sprache körperliche Erfahrungen von Verwandlungen zu machen (vgl. Vilaça, 2005), die keine Korrespondenz in (sprachlichen) Symbolen aufweisen.

Jene Erfahrungen der Spezialisten sind zwar nicht Geheimwissen in dem Sinn, dass sie davon niemandem (außer Eingeweihten) erzählen würden, doch Geheimerfahrungen bezogen auf das Erlebnis in erster Person. In magischen Liedern werden diese Erfahrungen kommentiert und transmittiert und erhalten dadurch unter der Zuhörerschaft die Qualität von Evidenz, sie generieren die Qualitäten der indianischen Ontologie. Diese Erfahrungen können mit Ratner (2006) als *Macro Cultural Factor* betrachtet werden, insbesondere da die hier eingehend beschriebene Phänomenologie unter Shipibo keineswegs einzigartig ist, sondern in vielen Gesellschaften in ähnlicher Form produziert wird. Ratner geht auch konform mit den Shipibo, wenn er deklariert,

The fact that 'people' form macro factors does not mean that all people have equal power in forming/controlling macros or that all people derive equal benefits from them. [...] Powerful elites often control macro factors and derive most of the benefits from them. Ordinary citizens are obliged to participate in these macro factors because there simply is no alternative, and they have insufficient power to change the existing macro factors. (Ratner, 2006, S. 48; vgl. auch Shore, 2002).

Die spezifische indigene Psychologie der körperlichen, gelebten Erfahrung der Spezialisten erlaubt der Kultur (spezifischer: der Ontologie), in die individuellen Spezialisten einzudringen und in ihnen zu operieren, ähnlich Ratners metaphorischem Trojanischen Pferd. Durch die gesungene Transmission der Erlebnisse an die "ordinary citizens" tritt die Ontologie wiederum für jene in Existenz. Die Vermittlung des Weltbildes mittels einer Elite ist ebenso ein sehr geläufiger Vorgang. Jene Elite ist durch kulturell determiniertes Training definiert, das absolviert werden muss, um sowohl die Techniken zu erlernen, als auch die nötige Autorität zu erlangen.

Die konkrete Erfahrung der Spezialisten wiederum wird in Form von Wissen transmittiert. Ihre Arbeit kann somit, neben all den technischen Prozessen (Heilung, Hexerei), als eine *epistemic culture* verstanden werden, zu Deutsch "Wissenskultur" (Knorr-Cetina, 1999/2002). Diese Autorin wendet den Begriff zwar auf naturwissenschaftliche Wissenskulturen in Laboratorien westlicher naturalistischer Forschung an, allerdings kann dieser Begriff meines Erachtens durchaus gleichbedeutend auf eine Wissen produzierende und transmittierende

Elite nicht-naturalistischer Ontologie angewendet werden. Die Gleichsetzung der konkreten Erfahrung der Spezialisten als *Macro Cultural Factor* mit naturwissenschaftlichen Wissenskulturen – ebenfalls als *Macro Cultural Factor* – erscheint gewagt, ist aber nur rein formal gedacht: auf beide Wissenskulturen trifft zu, dass Evidenz von einer intra-ontologisch durch Training und Instrumentarium determinierten Elite generiert und transmittiert wird und als Wissen die Ontologie spezifiziert, als Wissen, das von den “ordinary people” als gültiges Weltbild verstanden wird. Diese Definition einer Wissenskultur als *Macro Cultural Factor*, auf den die von Ratner (2006) genannten Kriterien durchaus zutreffen, erfüllt nun die postkolonialen Ansprüche, der erlebten Weltansicht der indianischen Ontologie dieselbe intra-ontologische Validität (Wahrheitsanspruch) zuzugestehen wie der Naturwissenschaft innerhalb einer naturalistischen Ontologie. Zu bedenken ist allerdings, dass diese Definition eine rein formale ist, welche dem Anspruch der Gültigkeit genüge tut, während sich die kognitiven und ästhetischen Qualitäten, die in den jeweiligen Kontexten für hohe Validität stehen, klar unterscheiden.

Das Singen, die “Sprache der Geister”, erfüllt in der indianischen Wissenskultur eine entfernt ähnliche Funktion wie die Mathematik in den Naturwissenschaften. Es ist unersetzliche Vorbedingung für das (magische) Handeln. Ungleich der Mathematik (welche eine Sprache mit der Kompetenz der objektiven Nachvollziehbarkeit ausstattet) ermöglicht das Singen, eine Sprache mit der Handlungskompetenz der angesprochenen nichtmenschlichen Entitäten auszustatten. Die ästhetische Formalisierung dient hier einer “Objektivierung”, indem die Aussage von nichtmenschlichen Entitäten ebenso verstanden werden kann wie von einer menschlichen Zuhörerschaft. Das Singen erfüllt also unter anderem eine epistemische Funktion, es ist jenes Medium, über welches die Spezialisten ihr durch (quasi-religiöses) Erleben jenseits der Sprachlichkeit erfahrenes Weltverständnis verbalisieren und verständlich machen können.

Es ist nun Zeit festzustellen, dass in sämtlichen westamazonischen indigenen Sprachen, die ich kenne, Termini für “Religion” und “religiöses” oder “göttliches” Erleben fehlen. Dies liegt wiederum daran, dass in der animistischen Ontologie die Präsenz und Interaktion mit Nichtmenschen zur allgemein anerkannten Realität gehört, wie im naturalistischen Verständnis beispielsweise der elektrische Strom. Jene Erfahrungen, die in einem westlichen Verständnis als “religiös” bezeichnet werden, als Erfahrungen einer (sei es auch diffusen) Kontaktnahme mit einer nichtmenschlichen Instanz (im christlichen Kontext üblicherweise den Menschen weit höhergestellt, unbegreiflich und überwältigend) sind im animisti-

schen Kontext relativ alltäglich.²³ Jede Indianerin hat wohl mindestens einmal im Traum den Geist eines Verstorbenen, die Person einer Pflanze, eines Tieres, eines Flusses oder was auch immer angetroffen, und fast jeder Mensch in Westamazonien hält mindestens eine solche Geschichte bereit, die im Wachzustand stattgefunden hat. Wenn alle Wesen im Umfeld der Gemeinschaft aktive soziale Personen mit mental-seelischen Potentialen sind, die mit jenen der "richtigen" Menschen vergleichbar sind, so wäre es ganz im Gegenteil äußerst unnatürlich, wenn man denen nicht begegnen würde. Eine interessante Implikation bildet die Tätigkeit der magischen Spezialisten in diesem Zusammenhang:²⁴ es ist nicht ihre Absicht, den Menschen ihrer Gemeinschaft die Kontaktnahme und Interaktion mit Nichtmenschen – ergo religiöses Erleben – zu ermöglichen (was ein Priester machen würde), sondern genau im Gegenteil, die Gemeinschaft davor zu schützen. Das praktische, bewusste Erleben von Interaktionen mit Nichtmenschen (und sei dies der christliche Gott persönlich) wird stets mit Gefahren der ontologischen Vereinnahmung (in Shipibo: *naikiti*) und konsequenterweise Verwandlung des Individuums (Lima, 1999; Vilaça, 2005) assoziiert, und dies muss vermieden werden.

Hiermit schließe ich das vorliegende Kapitel ab und hoffe, mit diesem Beitrag ansatzweise erläutert zu haben, wie im westamazonischen indigenen Denken das Dreieck zwischen Musikpraxis, religiösem Erleben und psychologischer Erklärung verstanden werden kann. Um ins Detail zu gehen, ist das Thema im Wesentlichen zu komplex um an dieser Stelle umfassend abgehandelt zu werden. Ich denke jedoch, die dringlichsten Punkte erwähnt und verständlich gemacht zu haben: erstens die Funktionsweise von magisch-religiöser Musikpraxis innerhalb einer animistischen Ontologie, zweitens die Aufgaben der Spezialisten dieser Praxis, nämlich selbst diese Techniken der musikalisch initiierten und geleiteten Interaktion mit Nichtmenschen zu perfektionieren, in erster Linie um in derer Anwendung die eigene Gemeinschaft vor genau solchen Interaktionen zu schützen, und drittens, den Prozess der Vereinnahmung und Neuinterpretation (hier: Psychologisierung) dieser Techniken durch die westliche, sich globalisierende Welt. Um besagter Vereinnahmung entgegenzuwirken, habe ich eine ontologisch nicht-invasive Interpretation der Funktion von Musikpraxis als Medium der Wissenskultur der lokalen Elite konstruiert. Demzufolge kann die Singpraxis als

²³ Eine reine starke emotionale Erfahrung ist nach meinem Verständnis nicht per se religiös. Zum Religiösen gehört wenigstens eine nichtmenschliche Instanz, etwa Gott, die auch als solche wahrgenommen wird (wieder: und sei es diffus) und zu der seitens des Erlebenden eine Verbindung auf Bedeutungsebene besteht oder errichtet wird.

²⁴ Auf diese essentielle Implikation wurde ich von Ernst Halbmayer (pers. Komm., 2010; vgl. auch Halbmayer, 2010) hingewiesen.

epistemisches Werkzeug verstanden werden, das die Spezialisten zur Transmission ihrer (religiösen) Erfahrungen einsetzen und somit die allgemeinverständliche Kosmologie der indianischen "Normalbevölkerung" mit gestaltet.

Dass damit keine psychologisch befriedigende Erklärung gegeben werden konnte, wie Musik generell religiöses Erleben auslösen oder anleiten kann, ist mir klar. Ich hoffe ganz im Gegenteil, dass nunmehr den geneigten Leserinnen und Lesern klarer geworden ist, wie in nicht-westlichen, hier animistischen Gesellschaften Westamazoniens, die Wirkungsweise von Musik in Bezug auf das praktische Erleben von Interaktion mit Nichtmenschen durchaus rational und innerhalb ihrer Ontologie empirisch belegbar konzeptualisiert ist, und ihre eigenen Erklärungen vielleicht einfacher und sogar implizit logischer sein können als unsere.

Literatur

- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bianchi, A. (2005). Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: O lento caminho da conquista. In B. C. Labate & S. L. Goulart (Hrsg.), *O uso ritual das plantas de poder* (S. 319-329). Campinas: Mercado de Letras.
- Boesch, E. E. (1983). *Das Magische und das Schöne: Zur Symbolik von Objekten und Handlungen*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.
- Boesch, E. E. (2009). Die poetische Sicht. *Curare: Zeitschrift für Medizinethnologie*, 32 (1+2), 113-122.
- Brabec de Mori, B. (2009). Words can doom. Songs may heal: Ethnomusicological and indigenous explanations of song-induced transformative processes in Western Amazonia. *Curare: Journal of Medical Anthropology*, 32 (1+2), 123-144.
- Brabec de Mori, B. (2011a). The magic of song, the invention of tradition and the structuring of time among the Shipibo (Peruvian Amazon). *Jahrbuch des Phonogrammarchivs der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 2, 169-192.
- Brabec de Mori, B. (2011b). *Die Lieder der Richtigen Menschen: Musikalische Kulturanthropologie der indigenen Bevölkerung im Ucayali-Tal, Westamazonien*. 2 Bde. (Dissertation in Ethnomusikologie, Universität Wien).

- Brabec de Mori, B. (2011c). Tracing hallucinations: Contributing to a critical ethnohistory of Ayahuasca usage in the Peruvian Amazon. In B. C. Labate & H. Jungaberle (Eds.), *The internationalization of Ayahuasca* (S. 23-47). Zürich: Lit-Verlag.
- Brabec de Mori, B. (im Druck a). La transformación de la medicina Shipibo-Konibo: Conceptos etnomédicos en la representación de un pueblo indígena. *Estudios del Hombre*, 30.
- Brabec de Mori, B. (im Druck b). A medium of magical power: How to do things with voices in the western Amazon. In D. Zakharine & N Meise (Eds.), *Electrified voices. Media-technical, socio-historical and culturological aspects of voice transmission*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Burroughs, W. S., & Ginsberg, A. (1963/1975). *The Yage letters*. 2. Aufl., San Francisco: City Lights Books.
- Bustos, S. (2008). *The healing power of the Icaros: A phenomenological study of Ayahuasca experiences*. (Dissertation in East-West-Psychology, California Institute of Integral Studies.)
- Canayo, L. (2004). *Los dueños del mundo shipibo*. Lima: CEPREDIM UNMSM.
- Demange, F. (2002). *Amazonian vegetalismo: A study of the healing power of chants in Tarapoto, Peru*. (Diplomarbeit [MA] in Soziologie, University of East London. Online: <<http://www.neip.info>>.)
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Dobkin de Rios, M., & Rumrill, R. (2008). *A hallucinogenic tea, laced with controversy: Ayahuasca in the Amazon and the United States*. Westport: Praeger.
- Dow, J. (1986). Universal aspects of symbolic healing: A theoretical synthesis. *American Anthropologist*, 88, 56-69.
- Dupuis, D. (2009). *Une ethnographie de la clinique Takiwasi: Soigner la toxicomanie avec l'aide des non-humains*. (Diplomarbeit [MA] in Sozialanthropologie, Université Paris. Online: <<http://www.neip.info>>.)
- Gow, P. (1994). River people: Shamanism and history in Western Amazonia. In N. Thomas & C. Humphrey (Eds.), *Shamanism, history and the state* (S. 90-113). Ann Arbor: University of Michigan Press.

- Halbmayer, E. (2010). *Kosmos und Kommunikation: Weltkonzeptionen in der südamerikanischen Sprachfamilie der Cariben*. 2 Bde. Wien: Facultas.
- Huxley, A. (1954/1997). *Die Pforten der Wahrnehmung – Meine Erfahrungen mit Meskalin. Himmel und Hölle: Erfahrungen mit Drogen*. München/Zürich: Piper.
- Illiuss, B. (1997). Ein Lied zur Haarschneidezereemonie der Shipibo-Conibo. In E. Dürr & S. Seitz (Eds.), *Religionsethnologische Beiträge zur Amerikanistik* (S. 211-231). Münster: Lit-Verlag (Ethnologische Studien 31).
- Illiuss, B. (1999). *Das Shipibo: Texte, Kontexte, Kommentare. Ein Beitrag zur diskursorientierten Untersuchung einer Montaña-Kultur*. Berlin: Reimer.
- Klein, H.-D. (2003). Musik als Sprache der Religion. In F. Uhl & A. R. Boelderl (Hrsg.), *Die Sprachen der Religion* (S. 151-158). Berlin: Parerga Verlag (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie Band 4).
- Knorr-Cetina, K. (1999/2002). *Wissenskulturen: Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Kubik, G. (2003). Konversionsphänomene: Theorie und Materialien im Kulturvergleich. In Wiener psychoanalytische Vereinigung (Hrsg.): *Hysterie* (S. 77-159). Wien: Picus Verlag.
- Labate, B. C., & Araújo, W. S. (Eds.) (2002/2004). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. Aufl. Campinas: Mercado de Letras.
- Labate, B. C., & Cavnar, C. (Eds.) (im Druck). *The expansion and reinvention of Amazonian Shamanism*. New York: Oxford University Press (Oxford Ritual Studies).
- Labate, B. C., & Jungaberle, H. (Eds.) (2011). *The internationalization of Ayahuasca*. Zürich: Lit-Verlag.
- Labate, B. C., & Pacheco, G. (2010). *Opening the portals of heaven: Brazilian Ayahuasca music*. Berlin: Lit-Verlag.
- Langacker, R. W. (1999). *Grammar and conceptualization*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- Latour, B. (2009). Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? *Anthropology Today*, 25 (2), 1-2.

- Lima, T. S. (1999). The two and its many: Reflections on perspectivism in a Tupi cosmology. *Ethnos*, 64 (1), 107-131.
- Luna, L. E., & White, S. F. (Eds.) (2000). *Ayahuasca reader: Encounters with the Amazon's sacred vine*. Santa Fe: Synergetic Press.
- Mabit, J. (1992). Consideraciones acerca del brebaje ayahuasca y perspectivas terapéuticas. *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 55, 118-131.
- Mabit, J. (1996). Ayahuasca and shamanism in addiction therapy: A report from the Peruvian Amazon. *Bulletin of the Multidisciplinary Association from Psychedelic Studies*, 6, 24-31.
- McKenna, D. J. (1999). Ayahuasca: An ethnopharmacologic history. In R. Metzner (Ed.), *Ayahuasca: Human consciousness and the spirits of nature* (S. 187-213). New York: Thunder's Mouth Press.
- Metzner, R. (Ed.) (1999a). *Ayahuasca: Human consciousness and the spirits of nature*. New York: Thunder's Mouth Press.
- Metzner, R. (1999b): Introduction: Amazonian vine of visions. In R. Metzner (Ed.), *Ayahuasca: Human consciousness and the spirits of nature* (S. 1-45). New York: Thunder's Mouth Press.
- Piaget, J. (1926/1992). *Das Weltbild des Kindes*. München: dtv/Klett-Cotta.
- Ratner, C. (2006). *Cultural psychology: A perspective on psychological functioning and social reform*. Mahwah/London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Ratner, C. (2008). *Cultural psychology, cross-cultural psychology and indigenous psychology*. Huntington: Nova Science.
- Root, D. (1996). *Cannibal culture: Art, appropriation, & the commodification of difference*. Boulder: Westview Press.
- Santos-Granero, F. (2003). Pedro Casanto's nightmares: Lucid dreaming in Amazonia and the New Age Movement. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1 (2), 179-210.
- Santos-Granero, F. (2006). Sensual vitalities: Noncorporeal modes of sensing and knowing in Native Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 4 (1+2), 57-80.
- Shanon, B. (2001). Being outside the dominion of time. *Maps*, 11 (2), 48-53.
- Shanon, B. (2002). *The antipodes of the mind: Charting the phenomenology of the Ayahuasca experience*. Oxford/New York: Oxford University Press.

- Shepard, G. H. Jr. (1998). Psychoactive plants and ethnopsychiatric medicines of the Matsigenka. *Journal of Psychoactive Drugs*, 30 (4), 321-332.
- Shepard, G. H. Jr. (im Druck). Will the real Shaman please stand up?: The recent adoption of Ayahuasca among indigenous groups of the Peruvian Amazon. In B. C. Labate & C. Cavnar (Eds.), *The expansion and reinvention of Amazonian Shamanism*. New York: Oxford University Press (Oxford Ritual Studies).
- Shore, C. (2002). Introduction: Towards an anthropology of elites. In C. Shore & S. Nugent (Hrsg.), *Elite cultures: Anthropological perspectives* (S. 1-21). London: Routledge.
- Tambiah, S. J. (1990). *Magic, science, religion, and the scope of rationality* (The Lewis Henry Morgan lectures 1984). New York: Cambridge University Press.
- Tupper, K. W. (2009). Ayahuasca healing beyond the Amazon: The globalization of a traditional indigenous entheogenic practice. *Global Networks*, 9 (1), 117-136.
- Turner, T. S. (2009). The crisis of late structuralism: Perspectivism and animism. Rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7 (1), 3-40.
- Valenzuela, P. M. (2010). Ergativity in Shipibo-Konibo, a Panoan language of the Ucayali. In S. Gildea & F. Queixalós (Eds.), *Ergativity in Amazonia* (S. 65-96). Amsterdam: Benjamins (Typological Studies in Language 89).
- Vilaça, A. (2005). Chronically unstable bodies: Reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 11, 445-464.
- Viveiros de Castro, E. (1997). Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus. *Société Suisse des Americanistes: Bulletin*, 61, 99-114.
- Viveiros de Castro, E. (2007). A floresta de cristal: Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo (USP)*, 14+15, 319-338.