

Schriftenreihe der  
Österreichischen Gesellschaft  
für Religionswissenschaft  
(ÖGRW)

Herausgegeben vom  
Vorstand der ÖGRW

Band 5

---

LIT

Veronica Futterknecht, Michaela Noseck-Licul,  
Manfred Kremser (Hg.)

# Heilung in den Religionen

Religiöse, spirituelle  
und leibliche Dimensionen

---

LIT

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

ISBN 978-3-643-50443-2

©LIT VERLAG GmbH & Co. KG

Wien 2013  
Krotenthallergasse 10/8  
A-1080 Wien  
Tel. +43 (0) 1-409 56 61  
Fax +43 (0) 1-409 56 97  
E-Mail: [wien@lit-verlag.at](mailto:wien@lit-verlag.at)  
<http://www.lit-verlag.at>

LIT VERLAG Dr. W. Hopf

Berlin 2013  
Verlagskontakt:  
Fresnostr. 2  
D-48159 Münster  
Tel. +49 (0) 2 51-620 320  
Fax +49 (0) 2 51-23 19 72  
E-Mail: [lit@lit-verlag.de](mailto:lit@lit-verlag.de)  
<http://www.lit-verlag.de>

### **Auslieferung:**

Deutschland: LIT Verlag Fresnostr. 2, D-48159 Münster  
Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, Fax +49 (0) 2 51-922 60 99, E-Mail: [vertrieb@lit-verlag.de](mailto:vertrieb@lit-verlag.de)  
Österreich: Medienlogistik Pichler-ÖBZ, E-Mail: [mlo@medien-logistik.at](mailto:mlo@medien-logistik.at)  
Schweiz: B + M Buch- und Medienvertrieb, E-Mail: [order@buch-medien.ch](mailto:order@buch-medien.ch)

# Religion=Medizin.

Lebenswirklichkeiten in Westamazonien am Beispiel musikalischer  
Transzendenz

Bernd Brabec de Mori

Meinem Schwager Germán (1958–2007) gewidmet,  
der mich auf vielen Reisen begleitete.

*Namameranra en ja oinke,  
jawen papa mawata nontin boxoni.*

## 1. Einleitung

Der vorliegende Beitrag entstand als Vortrag für den Forschungstag Religionswissenschaften durch die Synthese einiger früherer Arbeiten und meine damit einhergehende Beschäftigung mit verschiedenen Gebieten der westamazonischen Kulturanthropologie und Ethnohistorie. Die Basis für sämtliche dargelegten Gedankengänge bildet eine Feldforschung im Ucajali-Tal – im ostperuanischen Tiefland – von 2001 bis 2006. Während dieser Zeit beschäftigte ich mich hauptsächlich mit dem Aufspüren musikalischer Aufführungen, deren Dokumentation und Kontextualisierung, sowie gleichzeitig mit dem Erlernen der Sprache Shipibo-Konibo und dem Begreifen des indianischen Zusammenlebens durch teilnehmende Beobachtung (und während recht langer Zeitspannen beobachtungsloser Teilnahme).<sup>1</sup>

Eine Grundvoraussetzung für die Argumentation in diesem Beitrag ist eine junge Theorie, der zufolge der in fast ganz Westamazonien im medizinischen beziehungsweise religiösen Kontext übliche Gebrauch des Halluzinogens *ayawaska*<sup>2</sup> nicht Jahrtausende alt ist, wie in der Li-

<sup>1</sup> Die Feldforschung wurde durch Stipendien der Universität Wien und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Programm DOC), sowie durch meine Arbeit am British Centre in Pucallpa, Peru finanziert. Genannten Institutionen sei hierfür Dank ausgesprochen.

<sup>2</sup> *Aya-waska* (Quechua, ca.: „Tod-Leine/Schnur“) ist die Bezeichnung sowohl einer Liane (bot. *Banisteriopsis caapi*), als auch jenes Getränkes, das durch Abkochung derselben mit Blättern des Busches *chakruna* (bot. *Psychotria viridis*) gewonnen wird. Der neurochemische Mechanismus, der zur Wahrnehmung starker Halluzinationen führt, basiert auf der Hemmung des Enzyms Monoaminoxidase durch das b-Carbolin Harmin (enthalten in der Liane). Durch die Hemmung wird das Indolalkaloid

teratur meist behauptet wird, sondern höchstwahrscheinlich erst vor relativ kurzer Zeit etabliert wurde.<sup>3</sup> Demnach wurden die medizinischen Techniken, die heute augenscheinlich mit dem Gebrauch dieser Substanz verflochten sind, zuvor unabhängig davon in wahrscheinlich ähnlicher Form praktiziert. Eine weitere wichtige Voraussetzung für alles was folgt ist meine Beschäftigung mit musikwissenschaftlichen Grundlagen zum Erlernen von Liedern und deren *performance* vor allem in rituellen medizinischen Kontexten durch die Analyse von Tonaufnahmen und die Einbindung dieser in die Aussagen verschiedener Praktizierender, mit denen ich in Amazonien gearbeitet hatte.<sup>4</sup> Der Forschungsstand zur indigenen Musikpraxis in Westamazonien ist immer noch dürftig; hervorstreichen sind hier aber die Arbeiten von Illius (1997, 1999), in denen Texte sowohl magischer als auch nicht-magischer Lieder analysiert und im soziokulturellen Zusammenhang kontextualisiert werden.

Die theoretische Grundlage des vorliegenden Beitrages bilden die Konzepte zum Perspektivismus nach Viveiros de Castro (1997). Jene Konzepte, die dieser Autor in erster Linie zu Mensch-Tier-Relationen im zentralbrasilianischen Tiefland formuliert (doch mit dem Anspruch, für viele amerindische Gesellschaften zu gelten), werden in Folgenden vor allem auf Mensch-Pflanzen-Relationen<sup>5</sup> im medizinischen Kontext angewendet.<sup>6</sup>

Genannte ethnographische und theoretische Grundlagen werden im Laufe des Kapitels Erwähnung finden und auch in weiteren Details ausgeführt werden. Hier bleibt anzufügen, dass der vorliegende Beitrag 2007 formuliert wurde und in dieser, sehr allgemein und interdisziplinär

---

Dimethyltryptamin (enthalten in den Blättern) nicht abgebaut und kann auch nach oraler Einnahme als temporärer Neurotransmitter aktiv werden. Für genauere Angaben zur Neurochemie der Substanz siehe Labate und Araújo (Hrsg. 2004, 623–736); zur Verwendung der Substanz aus ethnologischer Sicht siehe unter anderem mehrere Beiträge im selben Band, sowie in Langdon und Baer (Hrsg. 1992).

3 Diese Hypothese stellte ich erstmals am 14. Dezember 2005 in einem Gastvortrag an der Universidad Nacional Mayor de San Marcos in Lima vor. Die Reaktionen darauf waren sehr kontrovers. Es schien als Sakrileg zu gelten, die Jahrtausende alte Geschichte des ayawaska anzuzweifeln. Vgl. Gow 1994, Brabec de Mori 2011b.

4 Vgl. Brabec de Mori 2007.

5 Vgl. Viveiros de Castro 1997, 100.

6 Diese Erweiterung Viveiros de Castro's Theorie habe ich erstmals in einem Vortrag am Kongress Religiosität in Psychiatrie und Psychotherapie, Graz, 11.–13. Oktober 2007 behandelt. Auch hier waren die Reaktionen kontrovers, hier schien das Sakrileg darin zu bestehen, die westliche Psychiatrie und Psychotherapie mittels kulturalanthropologischer Theorien zu relativieren. Die dadurch gebotenen Erklärungen erschienen den anwesenden Medizinern und Medizinerinnen, Therapeuten und Therapeutinnen und Repräsentanten des katholischen Glaubens in vielen Fällen offenbar reichlich grotesk.

när verständlich formulierten Form hier wiedergegeben ist. Darauf aufbauend habe ich mittlerweile eine Reihe von Publikationen erstellt, und eine wesentlich weitergehende Synthese der hier geäußerten Gedanken wurde insbesondere in meiner Dissertation unternommen.<sup>7</sup>

Westamazonien ist als eine Region zu verstehen, die sich von Südkolombien über Ecuador und Peru bis Bolivien erstreckt, von den östlichen Abhängen der Anden bis ungefähr zur jeweiligen Grenze zu Brasilien. Diese Region fällt in etwa mit dem Gebiet zusammen, in dem heute der Gebrauch von *ayawaska* in einem üblicherweise als „traditionell“ bezeichneten Sinn etabliert ist. In dieser Region leben rund hundert indigene Gruppen, die viele – seit den Zeiten der spanischen *conquista* historisch mehr oder weniger nachvollziehbare – Veränderungen und Migrationsbewegungen erlebt haben.

Meine Feldarbeit zum vorliegenden Thema fußte in erster Linie auf der Zusammenarbeit mit einigen *médicos*<sup>8</sup> der indigenen Gruppe Shipibo-Konibo, die flussabwärts von Pucallpa am Río Ucayali in Peru leb(t)en und arbeite(te)n. Mein Verständnis zum Thema resultiert weiters aus allgemeinen Aussagen vieler Mitglieder derselben Gruppe, mit denen ich seit Jahren in engem Kontakt stehe, und die Einbindung derer in einen interkulturellen Kontext mit ihren Nachbargruppen (Asháninka, Yine, Amin Waki, Kakataibo, Iskobakebo, Kukama-Kukamiria, Quechua/Kichwa und Mestizo – die ich während meiner Feldreisen persönlich besuchen konnte – sowie Madija, Sharanawa, Yanasha', Shawi und Awajún

7 Vgl. Brabec de Mori 2011a.

8 Üblicherweise werden die Spezialisten für magische, medizinische, oder religiöse Handlungen in der Literatur als „Schamanen“ bezeichnet. Ich lehne diesen unscharfen und populär konnotierten Begriff vehement ab (vgl. Martínez Gonzales 2009). Geläufige spanische Termini sind moralisch wertend, wie *curandero* (Heiler) und *brujo* (Hexer), oder technisch spezifisch wie *vegetalista* (ca. Pflanzenkundler) oder *ayahuasquero* (*ayawaska*-Trinker), usw. Stattdessen verwende ich hier den im lokalen indianischen Sprachgebrauch häufig gebrauchten reinterpretierten spanischen Terminus *médico*. *Médicos* zeichnen sich im vorliegenden Kontext dadurch aus, dass sie in erster Linie medizinisch innerhalb ihrer Gemeinschaft tätig sind, während jene, die sich selbst als *chamanes* („Schamanen“) bezeichnen insbesondere das Ausschicken von *ayawaska* an Drogentouristen und unerfahrene Forschende professionalisiert haben. Ich beschränke mich weiters darauf, die männliche Form zu benutzen, da die beschriebene Praxis eine männliche Domäne ist (Frauen arbeiten auch medizinisch, jedoch kaum in der Form wie unten ausgeführt). 45 *médicos* in meinen Aufnahmen sind Männer, und fünf Frauen. Alle fünf *médicas* sind Ehefrauen oder Witwen von *médicos*, die im Laufe des Zusammenlebens mit jenen gelernt haben, diese Techniken einzusetzen und mit dem bestehenden Klientel weiterzuführen. Erst seit etwa einem Jahrzehnt ist eine Tendenz spürbar, in der auch junge Frauen sich selbst einer *médica*-Ausbildung unterziehen.

– mit deren Mitgliedern ich in persönlichem Kontakt im Rahmen eines regionalen Forschungsprojektes stand), bis zu den indigenen Gruppen der angrenzenden Staaten, die ich nur aus der Literatur kenne. Mein kulturanthropologisches Verständnis von „Westamazonien“ ist dementsprechend quasi konzentrisch aufgebaut und beinhaltet selbstredend Ausnahmen – bei rund hundert Gruppen darf nicht von einer wörtlichen Kontinuität von Auffassungen ausgegangen werden. Daher sind viele der folgenden Aussagen sehr allgemein gehalten, und je spezieller sie werden, desto näher siedeln sie am Zentrum meiner Feldforschungen.

Sowohl in mestizischen als auch indigenen Gemeinschaften Westamazoniens sind medizinische Konzepte vorherrschend, die auf der Benutzung und Kontaktierung von Pflanzen – speziell Bäumen und Lianen – aufgebaut sind, die Behandlungen und Training auf der Basis ausgedehnter „Diäten“ kennen, und die in bemerkenswertem Ausmaß mit Musik, insbesondere mit Vokalformen, arbeiten. Die Benützung von Halluzinogenen, allen voran *ayawaska*, ist ebenso beinahe konstant. Eine daran anschließende, schwere Problematik findet in dieser Arbeit nur kurze Erwähnung: der internationale Drogen- und „Schamanismus“-Tourismus, der durch rasch entstehende Kapitalflüsse sowohl in den verschiedenen Gemeinschaften als auch unter den *médicos* selbst große Ungleichheiten auslöst und eine Transformation sämtlicher unten vorgestellter Konzepte in eine kommerzielle Show mit sich bringt – „Dschungelkino“.

## 2. Religion=Medizin

Diese Gleichung wirkt nur aus westlicher, moderner Perspektive gewagt. Schon in der europäischen Geschichte braucht man nicht sehr weit zurückzublicken, um eine Verbindung etwa von Klöstern und Krankenhäusern deutlich wahrnehmen zu können (in einigen Orden, etwa den Barmherzigen Brüdern oder den Elisabethinen wird dies bis heute gepflegt). In nicht-europäischen Gesellschaften tritt eine strikte Trennung von Medizin und Religion ebenso in den Hintergrund, denken wir an bekannte östliche Konzepte, wie Ayurveda oder Yoga. In Gesellschaften, die so genannte „Naturreligionen“ implizieren, verschwimmen die Begriffe noch wesentlich stärker: in sämtlichen mir bekannten westamazonischen indigenen Sprachen gibt es weder ein Wort für „Medizin“ noch für „Religion“.

In der aktuellen Lebenswirklichkeit westamazonischer Indianer gewann aber eine Re-Interpretation des spanischen Terminus *medicina*

große Bedeutung. Der ausführende Experte wird *médico* genannt, das dazugehörige Verb ist *curar*, am besten zu übersetzen mit „behandeln“. Auch in Diskursen, die in einer indigenen Sprache gehalten sind, tauchen diese spanischen Lehnworte oftmals auf, um den Gesamtkomplex der transformativen Techniken zu bezeichnen, der im indigenen (und mit Einschränkungen im mestizischen) Konsens auf Menschen, Gruppen, Dinge und andere Lebewesen angewendet werden kann und sich konzeptuell konsequent von der westlichen Medizin abgrenzt: Aussagen wie *Ese problema es para curar con medicina, no es para el hospital* („dieses Problem kann mit *medicina* behandelt werden, es ist nicht fürs Spital“) machen deutlich, dass die westlichen, chirurgischen oder pharmazeutischen Methoden meist mit konkreten Begriffen wie *doctor*, *hospital* oder *pastillas* (Tabletten) und *ampollas* (Ampullen) benannt werden, beziehungsweise als *medicina occidental* klar benannt werden.

Im Sinne dieser indianischen *medicina* kann beispielsweise ein Mensch, der sich einen Fuß gebrochen hat, durch medizinische Techniken behandelt werden,<sup>9</sup> aber ebenso jemand, der an Traurigkeit leidet, oder eine Frau, die einen bestimmten Mann erobern möchte – Liebeszauber. Erfolg bei der Jagd, beim Fischfang oder im Geschäft fällt ebenso in diese Kategorie, wie dezidiert kulturelle Bedeutungen, etwa die Herstellung ästhetisch hochwertiger Kunst zu erlernen, oder die Stimme für den Gesang zu verbessern. Einen faulen Schwiegersohn arbeitsam zu machen, ein Kanu für erfolgreichen Fischfang zu „behandeln“, oder die Schuhe eines Fußballers zum Tore Jagen vorzubereiten, dito. Das Verständnis zu *medicina* und *curar* ist so breit, dass der Eindruck entsteht, die Indigenen hätten kein Wort dafür, weil nichts „Außermedizinisches“ übrig bleibt, gegen das man dieses Konzept abgrenzen könnte. Es zieht sich durch sämtliche Transformationen in der Lebenswirklichkeit, auch Säuglinge werden „behandelt“, um schneller gehen zu lernen, intelligent zu werden, oder als Erwachsene gute Fischer oder Künstlerinnen zu werden.

Implizit ist aber auch des Gegenteil: alle Arten von Schadenszauber, anwendbar auf alles oben Gesagte, körperliches Leid, Verhexungen, anhaltendes Pech, Trennung vom Partner, Faulheit, Ideenlosigkeit, all das kann ebenso durch *medicina* erreicht werden, genau wie auch Dinge wie

---

9 Für eine genauere Beschreibung verschiedener, unter den Shipibo-Konibo gebräuchlicher Techniken vgl. Brabec de Mori (2009). Die Arbeiten von Illius (1987, 1992) und Tournon (2002) stellen gute Überblicke und teils sehr detaillierte Analysen zu verschiedenen Techniken und Methoden bereit.

Kanus oder Fußballschuhe von Konkurrenten oder Neidern „behandelt“ werden können, um Erfolglosigkeit zu erzwingen.

Die Ambivalenz der Termini spiegelt sich in der Kunst des alltäglichen Zusammenlebens:<sup>10</sup> die viel zitierte und oft hoch gelobte „Reziprozität“ in indigenen Gemeinschaften, die auf dem Teilen und Verteilen von Gütern, Nahrung, Sexualpartnern, Kinderbetreuung und so weiter aufbaut, funktioniert sowohl wegen der positiven Effekte, als auch wegen der negativen – indem sich viele Leute sehr genau merken, wer wem wie viel gibt und wer wem nicht, und im Fall des Falles dann korrektive Maßnahmen ergreifen – mit „medizinischen“ Techniken.

Der Begriff „Religion“ ist ebenso schwer festmachbar. Die westamazonischen Gesellschaften fallen, wenn man schon auf dem Wort beharrt, dann in so genannte „Naturreligionen“ oder „ethnische Religionen“; oder, nach langen Jahren der Missionierung, in „Synkretismus“. Was jedoch als erstes auffällt, in Gemeinschaften, die (noch) nicht um eine Kirche geschart sind, ist die Abwesenheit jeglicher Institution. „Religion“ kann also an keiner hierarchischen Konstruktion festgemacht werden.

Der primäre Prozess in einem nicht-institutionalisierten Religionsbegriff ist die Kontaktierung nicht-menschlicher, aktiver Wesenheiten, seien dies Götter, Geister, Dämonen, welche Bezeichnungen ihnen auch immer zuteil werden. Diese werden kontaktiert, um bestimmte Vorgänge zu regeln, üblicherweise kommen zuerst Dinge wie Wetter, Jagd- und Kriegsglück in den Sinn. Hierbei ist auch eine Abgrenzung zwischen „Religion“ und „Magie“ äußerst schwierig (vgl. Tambiah 1990).

Sieht man von den Aktivitäten rund um die Institutionen ab, geht es auch in einem konservativ christlichen Verständnis um Ähnliches: ein Individuum mag beten, zu einem Heiligen oder zu Gott, und zwar, da wenigstens ein Aspekt der Lebenswirklichkeit der oder des Betenden nicht zu voller Zufriedenheit abläuft (etwa könnte man für einen kranken Verwandten beten, oder für die internationale Völkerverständigung). Im Idealfall wird das Gebet erhört, spricht, die kontaktierte Entität reagiert „gütig“, manipuliert die Lebenswirklichkeit der oder des Betenden, und der Wunsch im Gebet wird real. Verfluchen funktioniert natürlich ebenso, bloß mit umgekehrtem Vorzeichen, oder mit anderen kontaktierten Entitäten (Teufel, Dämonen, etc.). Die moralische Ambi-

<sup>10</sup> Einen hervorragenden Überblick zu „alltäglichem Zusammenleben“ in verschiedenen amazonischen Gesellschaften bietet der Band von Overing und Passes (Hrsg. 2000), in dem auch diverse ambivalente Auffassungen beleuchtet werden. Zu ambivalenten Werten im Kontext der medicina siehe Whitehead und Wright (Hrsg. 2004).

valenz ist spürbar, es ist leicht vorstellbar und wohl schon oft geschehen, dass zum „lieben Gott“ gebetet wurde, er möge „das Böse“ vernichten.

Da wir uns nun in eine Gesellschaft begeben, in der beide Termini (außerhalb des spanischsprachigen Metadiskurses) nicht existieren, ist es theoretisch sehr schwierig, die Zuständigkeiten von Religion und Medizin (und Magie) auseinander zu halten, und praktisch ist es schlichtweg müßig. Wollen wir etwa individuelle Behandlungen als „Medizin“ betrachten, kollektive (wie eben Wetter- oder Jagdbeschwörungen) aber als „Religion“, so werden wir feststellen, dass trotz allem dieselben Personen diese vollziehen, mit denselben – nämlich magischen – Methoden und Techniken.

Religion und Medizin sind in Westamazonien genau das gleiche, nämlich westliche Termini, die von zwei Seiten über dasselbe Phänomen gestülpt wurden.

### 3. Transzendenz

Eine prominente medizinische Technik ist das Singen bestimmter Lieder. Es handelt sich dabei stets um spezielle Gesänge (es wird sehr selten auch Instrumentalmusik eingesetzt oder tonloses Pfeifen, bei dem jedoch ein Text „mitgedacht“ wird), die sich von „weltlichen“ Liedern unterscheiden. In den Terminologien zu Liedern wird in vielen indigenen Sprachen durchaus eine Unterscheidung getroffen, ob es sich nun etwa um Sauffieder, Liebeslieder oder eben bestimmte medizinische Lieder handelt.<sup>11</sup>

Diese Lieder dienen als Werkzeuge oder Vehikel, um Sphären zu transzendieren; Aspekte der Welt zu zeigen und zur Kommunikation mit nicht-menschlichen Entitäten zu öffnen, die den „nüchternen Sinnen“ nicht Geschulter verborgen bleiben. Wie dies vor sich gehen mag, soll hier gezeigt werden.

Voraussetzung zur Analyse solcher „Transzendenz“ ist eine Definition, ob sich die kontaktierten Entitäten nun in einer „anderen“ Welt aufhalten,

11 Einige Beispiele aus dem Shipibo-Konibo mögen hier genügen: 1. „weltlich“, Sauffieder: *xeatiki iká*, Lieder an Frauen: *ainboki iká*, Lieder an Männer: *benboki iká*, Frauenlieder zum Beschneidungsfest: *ai iká*, Willkommenslieder: *nokotaki iká*, Abschiedslieder: *katiki iká*. 2. „medizinisch“, Lieder, um ein Kind vom Schock zu heilen: *ratetaki iká*, Lieder zur spirituellen „Panzerung“: *paanati*, Lieder zum Verbessern von Jagdglück: *mechati*, etc.. Für eine genaue Behandlung der verschiedenen Terminologien und Ordnungskriterien siehe Brabec de Mori (2011a). Notabene, besagte Termini bezeichnen zwar jeweils Genres, die entweder als „weltlich“ oder „medizinisch“ verstanden werden können, jene Überkategorien werden aber nicht direkt reproduziert.

oder in dieser, uns bekannten. Im Falle der Shipibo-Konibo und der benachbarten Gruppen, mit denen ich arbeiten konnte, stellte ich fest, dass sich dies je nach Grad der Christianisierung eines Individuums verändert. Je wichtiger die Rolle des Christentums, um so „ferner“ werden die Sphären dieser Entitäten wahrgenommen, bis hin zum bekannten Extrem von „Himmel und Hölle“, die ausschließlich den Verstorbenen und Dante vorbehalten sind. Steht ein Individuum christlichen Einflüssen distanzierter gegenüber oder wurde ein effizienter Synkretismus geschaffen, so wird meist die uns alle umgebende Welt als von diversen Entitäten bevölkert wahrgenommen. In den indigenen, animistischen Konzepten gibt es nur *eine* Welt, keine Paralleluniversen im exklusiven Sinn.<sup>12</sup>

Wenn wir im westlichen, naturalistischen oder wissenschaftlichen Weltbild ebenso über (oder „um“) uns das Weltall verstehen, welches – notabene – von wenigen Menschen mit entsprechender Expertise besucht werden kann, und unter uns eine „Unterwelt“ aus Höhlen und Tiefsee, in die menschliche Spezialisten – exklusiv – vordringen können, so werden wir trotzdem kaum von einem „Schichtaufbau“ unseres Weltverständnisses sprechen. Es ist uns völlig klar, dass auch diese Gegenden durchaus zu unserer einen Welt gehören.

Das indigene Verständnis benutzt eine davon unterschiedliche Topologie, und doch werden sämtliche Aspekte der Wirklichkeit in derselben, auch vom Naturalismus als konkret betrachteten, Welt verankert. Diese Topologie möge sich durch folgende Erläuterungen klären.

#### 4. Perspektivismus und Multinaturalismus

Eduardo Viveiros de Castro schreibt in seinem paradigmatischen Aufsatz über den Perspektivismus<sup>13</sup>, seine Ausführungen zu Beziehungen von Menschen untereinander und zur Tierwelt könnten in Westamazonien wesentlich mehr mit Pflanzen zu tun haben, was er auf die dort weiter verbreitete Benützung von Halluzinogenen zurückführt. Ob es mit

12 Im Rahmen eines Gesprächs mit *médicos* stellte meine Frau Laida die Frage, ob es stimme, dass sich das Weltverständnis der Shipibo aus einem vierschichtigen Universum aufbaue. Meine Frau ist selbst Shipibo und war durch eine Ausstellung in Lima verwirrt, in der dies behauptet wurde (wie auch in der Literatur geläufig). Die drei anwesenden *médicos* stellten einhellig fest, dass dies Blödsinn sei, es gäbe nur eine Welt, aber mehrere *nive* („Aura“, vgl. Illius 1992), einen für jede Spezies von Lebewesen. Das Interview ist im Phonogrammarchiv Wien unter der Signatur D 5576 archiviert. Siehe dazu auch die Darlegungen zu animistischen Ontologien in Descola (2005).

13 Vgl. Viveiros de Castro 1997, 100.

den Halluzinogenen, allen voran *ayawaska*, zusammenhängt, ist nicht ursächlich zu belegen, aber es ist durchaus wahrscheinlich, dass auch in Westamazonien früher, als *ayawaska* weniger verbreitet war, wesentlich häufiger Techniken der Tiertransformation oder Tierbeschwörung ausgeübt wurden als heute.<sup>14</sup>

Viveiros de Castros Begriff des Perspektivismus, den auch Tânia Lima (1999) mitträgt, und die Ambivalenz von Natur und Kultur, die von Philippe Descola (1992) für ecuadorianische Tieflandgruppen als *animic worldview* und später als animistische Ontologie<sup>15</sup> definiert wurden, sollen hier kurz für unsere Zwecke zusammengefasst werden:

Im westlichen, naturalistischen Verständnis nehmen wir prinzipiell das Ego in seiner Körperlichkeit und einem geistig-seelischen Aspekt wahr. Auch die indigenen Amazonier trennen diese materiellen und immateriellen Aspekte der Persönlichkeit. Der Hauptunterschied ist jedoch, dass im Westen das Materielle, der Körper im weitesten Sinn, als verbindendes Element wahrgenommen wird, und das Spezielle, individuell definierende, im Geistig-Seelischen verankert ist. Alle („gesunden“) Menschen mögen vergleichbare körperliche Eigenschaften besitzen; ihre Individualität wird durch geistig-seelische, oder auch kulturelle Differenzen definiert.

Gehen wir von den Menschen weg, etwa zu Primaten oder auch den uns biologisch offenbar sehr ähnlichen Schweinen, stellen wir fest, dass nun die Ähnlichkeit fast nur noch im Materiellen, Physiologischen (eben: „biologisch ähnlich“) angesiedelt wird, und den Tieren zwar ein gewisses Bewusstsein (oder Instinkt) zugeschrieben wird, aber doch keine Fähigkeit zu Individualität, Selbstreflexion und zur Wahrnehmung von Vergangenheit und Zukunft,<sup>16</sup> und keinesfalls irgendeine „Kultur“.

Im Falle von Pflanzen sprechen wir immer noch von „Lebewesen“, aber sie werden generell als nicht „beseelt“ und auch als frei von Instinkten oder einem rudimentären (tierischen) Bewusstsein wahrgenommen, wenigstens in seriöser Literatur. Sie besitzen dennoch einen „Körper“, eine funktionierende lebendige Physiognomie auf Stoffwechselbasis, die wenigstens konzeptuell mit der menschlichen vergleichbar ist (eben: „biologisch ähnlich“, z.B. die Zellen), völlig im Gegensatz zu geistig-seelischen Aspekten.

14 Vgl. Gow 1994, 109; Brabec de Mori 2011a, 245f, 458ff.

15 Vgl. Descola 2005.

16 Solche Zuschreibungen sind im naturwissenschaftlichen Diskurs durchaus umstritten. In der allgemeinen Lebenswirklichkeit der naturalistischen Gesellschaft ist aber die oben umrissene Aussage evident.

Das Extrem wird in „unbelebter Natur“ erreicht: Berge, Flüsse, Sterne, Mond, etc. werden ausschließlich als materiell existent verstanden, und obgleich sie gewissen Kreisläufen oder periodischen Transformationen unterliegen, spricht man per definitionem nicht von einer Physiologie. Vollkommen absurd ist die Annahme einer tatsächlich existierenden geistig-seelischen Belebtheit solcher – eben „unbelebter“ – Natur.

Wir bewegen uns hier in einem selbstverständlichen Konsens, wenn auch viele westlich sozialisierte Menschen, vor allem in esoterischen Einflussbereichen, zu einer „Belebung“ oder „Beseelung“ diverser Naturphänomene drängen. Solcherart Drängen wird oft historisch begründet, doch selten auf einer seriösen Basis. Zur Illustration sei hier grob gekürzt eine Sage aus der Region wiedergeben, in der ich meine Kindheit verbrachte, Hallein in Salzburg. Über der Kleinstadt Hallein ragen zwei markante Felsen, die Barmsteine, jeweils etwa sechzig Meter hoch über einen bewaldeten Hügel hinaus. Im Nordwesten von Hallein liegt der sagemwobene Untersberg, im Südosten der kleinere, von einer grünen Alm gekrönte Schlenken:

Einst, als der Schlenkenriese und der Untersbergriese untereinander stritten, bewarfen sie sich gegenseitig mit gewaltigen Gesteinsbrocken, aber keiner konnte den anderen erreichen, daher blieben beide Felsen etwa in der Mitte liegen. Der Große Barmstein wurde vom Untersberg geschleudert, der Kleine Barmstein hingegen vom Schlenken.

Üblicherweise wird diese kurze Szene in einer zeitlichen Abfolge überliefert, in der die (unbelebten) Berge *einst* (lebendige, aktive) Riesen *waren*, aber sich dann aus irgendwelchen Gründen in Berge verwandelt haben. Der alpine Raum strotzt vor solchen Sagen. Konsens ist jedoch, dass dies *einst* geschah. *Heute* sind es „nur noch Berge“.<sup>17</sup>

Dies bringt uns zur gegensätzlichen amazonischen Auffassung: Menschen haben ebenso körperliche und geistig-seelische Aspekte,<sup>18</sup> aber das Verbindende und Unterscheidende wird gegensätzlich betrachtet: alle Menschen haben die gleichen geistig-seelischen Fähigkeiten, aber unterscheiden sich körperlich. Dem Ego am Ähnlichsten sind offensicht-

17 Heute sind es „nur noch Berge“, auf derer aller Gipfeln interessanterweise ein Kreuz prangt.

18 Im Shipibo-Konibo ist der menschliche Körper: *yora*, und geistig-seelische Aspekte sind *shinan* und *kaya*. Vgl. die ausführlichen Erläuterungen menschlicher Wesensmerkmale in Illius (1987).

lich Geschwister, die Familie, die weitere Großfamilie, eine Dorfgemeinschaft, und so weiter.<sup>19</sup> Wenn sich die meisten Gruppen in ihrer Sprache aber nicht mit den mittlerweile geläufigen Fremdbezeichnungen wie Shipibo oder Kashinawa definieren, sondern mit *noa jonikon* („wir Menschen, richtige“) respektive *huni kuin* („Menschen, richtige“), so liegt dies nicht daran, dass sie (nach einer eurozentrischen Interpretation) alle anderen als nicht-Menschen betrachten, sondern *alle* als Menschen, und die Betonung eines „wir“ oder „richtig“ eine klare Positionierung unter vielen, ähnlich einem *primus inter pares* bereitstellt.

Gehen wir nämlich etwa zu Affen oder Schweinen weiter, so werden wir feststellen, dass diese gleich Menschen dieselben geistig-seelischen Fähigkeiten inklusive Selbstreflexion und Zeitwahrnehmung zugeschrieben bekommen, aber eine strikt körperliche Andersartigkeit. Dies lässt sich konsequent weiterziehen, über Pflanzen bis hin zu Bergen oder Flüssen.

In zentralbrasilianischen, von Viveiros de Castro und Lima hauptsächlich besuchten indigenen Gruppen herrschen Mensch-Tier-Beziehungen vor, im Hochland der Anden eher Mensch-Landschaft-Beziehungen, und in Westamazonien eben Mensch-Pflanzen-Beziehungen. Jedenfalls ist konsequenterweise die andere Lebensform ebenso eine Person, ein Mensch im geistig-seelischen oder kulturellen Sinn, aber kein „richtiger“ im körperlichen Sinn – wie auch schon ein Angehöriger einer Nachbargruppe durch feine physiognomische Unterschiede und insbesondere durch andere Kleidung<sup>20</sup> kein „richtiger“ Mensch im *körperlichen* Sinn ist.

Auf einem Satz von Baer<sup>21</sup> aufbauend, können wir eine Situation wie folgt imaginieren: ein Indianer geht mit seinem Hund auf Tapirjagd. Er sieht den Tapir als Beute und wird aber selbst vom Jaguar bedroht – das heißt, gleichzeitig ist er selbst Beute und der Jaguar der Jagdhund eines Dämonen, der den Menschen als Tapir sieht. Dementsprechend sieht der Tapir den Hund als Jaguar und den Indianer als Dämon. Und immanent: alle Beteiligten nehmen *sich selbst als Menschen* wahr.<sup>22</sup>

19 Vgl. die Erläuterungen zur konzentrischen Auffassung der „richtigen Menschlichkeit“ von Kakataibo und Nachbarn bei Frank (1994, 198–200).

20 Vgl. Viveiros de Castro 1997, 110.

21 Gerhard Baer (1994, 224) exemplifiziert, „el ser humano se ve a si mismo como tal. La luna, la serpiente, el jaguar y la madre de la viruela lo ven, sin embargo, como un tapir o un pecarí, que ellos matan.“ Das oben beschriebene Beispiel erläuterte Bruno Illius im persönlichen Gespräch, 2007.

22 Auf der Tagung zu Religiosität in Psychiatrie und Psychotherapie kommentierte ich dieses Beispiel mit einem Zuckerl für Ärzte: „Beispielsweise ist ein ‚paranoider‘ Zu-

Dies sind *Perspektiven*. Die beteiligten Wesen befinden sich alle in derselben Welt, sogar (im Idealfall für einen der Beteiligten) in direktem Kontakt zueinander. Was die Lebenswirklichkeiten all dieser Menschen ausmacht, ist die jeweilige Positionierung des Ego als Mensch, und der handelnden Umwelt als Beute oder als konkrete Bedrohung.

Diese Perspektiven *sehen anders aus* oder *fühlen sich anders an*, wie Lima (1999) anschaulich am Beispiel der Schweinejagd beschreibt, und sie tragen die permanente Möglichkeit der Transgression in sich.<sup>23</sup> Multinaturalismus meint, dass sich die Natur der jeweiligen Körper an die Positionierung des Ego hält und nicht umgekehrt, wie im westlichen Konzept des Multikulturalismus.

Zur Veranschaulichung einer Transgression in eine andere Perspektive, eine relativ ähnliche „andere Natur“, resümiere ich eine Shipibo-Geschichte:<sup>24</sup>

Ein Shipibo-Mann hatte zwei Frauen. Da sich die Ältere benachteiligt fühlte, badete sie mit *chaikoni noi rao*, einer Pflanzenessenz, die nach dreimonatiger Diät den Effekt zeitigt, dass die Frau die „verborgenen“ Indianer, die *chaikoni jonibo*, sehen und kontaktieren konnte. Ihr so gewonnener *chaikoni*-Liebhaber sagte ihr dann, sie solle doch einmal ihren Gatten mitbringen, er wolle mit ihm *kaboori* (Wasserschildkröten) fangen.

Die Frau machte sich anderntags in Begleitung ihres Gatten, den sie, natürlich ohne von den *chaikoni* zu erzählen, zum Schildkrötenfang überredet hatte, auf den Weg und wurde bald

---

stand im Menschen dem eines vorm Jäger fliehenden Tapirs vergleichbar“. Im indigenen Denken sind solche psychiatrischen Probleme relativ irrelevant, da sie generell als Symptom einer konkreten Ursache (jagender Dämon) aufgefasst werden.

- 23 In diesem Zusammenhang fällt auf, dass im europäischen Verständnis stets die Möglichkeit einer geistig-seelischen Veränderung eines Ego offen bleibt: etwa ein schwarzer Immigrant in Europa kann (und soll laut Integrationsvereinbarung) sich „kulturell“, d.h. geistig-seelisch nahezu perfekt anpassen; wird aber immer der genetisch determinierte schwarze Körper bleiben, der unveränderbar ist (außer der von Michael Jackson). In Amazonien dagegen wird offen gelassen, jemand könne sich körperlich transformieren (oder transformiert werden – vgl. Begriff *capturing* bei Santos-Granelo), sogar in ein Pekari (vgl. Lima 1999), wohingegen seine geistig-seelische Konstitution unveränderbar ist.
- 24 Laida Mori Silvano de Brabec, persönliches Gespräch, 2007. Laida erzählte die Geschichte unabhängig von meinen Gedanken zu dieser Arbeit. Sie hatte sie von ihrer Tante so gehört. Ich habe sie hier natürlich übersetzt und stark zusammengefasst.

von einigen *chaikoni* begleitet. Jene und sie gingen ruhig einen freigemachten Weg entlang, während sich ihr Gatte mit seiner Machete einen Weg durchs Dickicht bahnen musste. Als sie ins Haus der *chaikoni* kamen, verweigerte der Mann sämtliches angebotenes Essen, da er es nicht wahrnahm, sehr zur Belustigung der Anwesenden. Als er begann, seine Frau zu traktieren, da diese seltsame Dinge redete, schickte sie ihn auf Anweisung ihres Liebhabers an den Fluss, um dort *kaboori* zu fischen. Dort rief der Mann alsbald begeistert aus, er würde Unmengen an Schildkröten erwischen – wieder zur Belustigung der *chaikoni*, denn diese standen um ihn herum im Fluss und schanzten ihm die Schildkröten zu, was der Mann natürlich nicht mitbekam.

Diese beabsichtigte Transgression hat bei weitem nicht die Dramatik, welche die Transgressionen in die Pekari-Perspektive zeitigen, wie Lima sie beschreibt,<sup>25</sup> aber dafür ist sie wesentlich anschaulicher. Wir sehen, wie die Natur selbst sich im Blickwinkel des Betrachters anders verhält, nämlich in der Szene am Weg. Wir erahnen eine „psychiatrische“ Dimension im Moment, in dem sich die Gesellschaft beim Essen einfindet, und der (ahnungslose) Mann sich daneben benimmt – und gleichzeitig in der Frau, die sich aus seiner Perspektive verdächtig verhält („Stimmen hört“).

## 5. Feldforschung

Was in der Geschichte ebenso angesprochen wird, ist die Technik, zu solchen Transgressionen fähig zu werden: die Frau badet in einer Essenz aus bestimmten Pflanzenblättern und hält eine Zeit der Diät ein. Diese Diät beinhaltet sozialen Rückzug, Verzicht auf sexuellen Kontakt und alimentäre Restriktionen.

Diäten sind streng mit sämtlichen transformativen Techniken verbunden: Heilungen, Schadenszauber, „Behandlungen“ von Kanus oder Fußballschuhen, Verbesserungen von Fähigkeiten, etc., sind stets mit der Anwendung einer Substanz verbunden, üblicherweise mit Einnahme oder externer Anwendung (wie oben) einer Pflanzenessenz, sowie mit einer Diät, die an Strenge und Dauer stark variieren kann. Am strengsten und längsten sind die Diäten zum Erlernen der spezifischen Techniken,

25 Auch Gow (2001) beschäftigt sich intensiv mit Transgression zwischen Menschen und Pekari, sowie anderen Tieren.

um ein *médico* zu werden, ein Experte im Vornehmen solcher Transformationen durch die Kontaktierung nicht-menschlicher Entitäten.

Für solche Diäten sollte sich der Lehrling monate- bis jahrelang alleine an eine ruhige Stelle im Wald zurückziehen, und dort ausschließlich kleine gegrillte Fische und in ihrer Schale gegrillte grüne Kochbananen ohne Salz oder andere Gewürze essen und Wasser trinken. Er passt sich somit eine Zeitlang an ein „vegetables Existenzmuster an“ und wird in Träumen, Wachträumen oder ganz konkret und körperlich Kontakt zu den *madres* (Müttern) der Pflanzen aufnehmen, speziell derer, die er zu Beginn seiner Diät eingenommen hat. Das heißt, er gewinnt Erkenntnisse durch Inkorporation und körperliche Anpassung an nicht-menschliche Entitäten.

Er lebt nun in (sich über die Diätzeit verstärkendem) Kontakt zu diesen Wesen, und lernt verschiedene Dinge: erstens, die Welt aus dieser anderen Perspektive wahrzunehmen, zweitens, mit den „Müttern“ der Pflanzen zu kommunizieren, und zuletzt deren Techniken der Manipulation von Wirklichkeit. Üblicherweise kulminiert die Diät im Erlernen der spezifischen Lieder dieser „anderen Menschen“, durch deren Aufführung er solche Manipulationen unter anderem vornehmen kann. In gewissem Sinne betreibt der Lehrling Feldforschung bei einer anderen Ethnie, unter anderen Menschen, und wenn er die Diät beendet, kann er die erlernten Fähigkeiten nutzen, um den Kontakt wiederherzustellen und mit den „Anderen“ aus derer Perspektive die Wirklichkeit zu manipulieren. Dazu ein Gedankenexperiment:

Man stelle sich einen Baum vor, der einen dünnen Ast hat, und dessen Krone zum Teil von einem Nachbarbaum zugedeckt ist. Als Mensch kann ich nun den dünnen Ast absägen und dem Baum damit helfen; sowie die Krone befreien, indem ich den Nachbarbaum beschneide. Ich habe nun diesen Baum von Beschwerden geheilt, die er selbst oder ein anderer Baum nie hätte behandeln können. Dieses Bild ist einfach und klar. Schwierig wird das Gedankenexperiment in dem Moment, in dem wir die Perspektiven umkehren: der Baum an sich nimmt sich selbst als Mensch wahr und uns Menschen als... nun, als etwas, das für ihn genauso fremdartig als Wesen ist, wie Bäume für uns Menschen in unserer Wahrnehmung. Und er kann uns ebenso manipulieren, auf einer Ebene, die wir uns üblicherweise nicht einmal vorstellen können, aber er kann uns genauso „heilen“ wie wir ihn, oder uns „fällen“.<sup>26</sup>

26 Das Konzept, eine Pflanze oder ein Tier könne Menschen Schaden zufügen, wird im peruanischen Amazonas mit dem Verb *cutipar* bezeichnet. Vor allem bei Kindern oder bei Leuten, die sich oft im Wald aufhalten, ist diese Ätiologie sehr häufig und bei Nichtbehandlung durchaus tödlich.

Ein Detail im Bild zeigt uns auch die moralische Ambivalenz: wir „heilen“ den Baum „einfach“ beim Absägen eines dünnen Astes. Aber wir „heilen“ ihn auch, und sogar nachhaltiger, durch die Befreiung seiner Krone, indem wir einem anderen Baum Schaden zufügen. Üblicherweise ist die moralische Abwägung einfach: beispielsweise ein Obstbaum heischt hier meist mehr Sympathie als eine gemeine Fichte. Dies auch zum Thema Hexerei und Schadenszauber.

## 6. Musik

Lieder sind bereits öfters erwähnt worden, zuletzt als „Krönung“ einer erfolgreichen Diät. Die Lieder (oder Musik im Allgemeinen, doch in Westamazonien hauptsächlich das textierte Lied) gelten als Paradedechnik, um die Grenzen zwischen den „Lebensräumen“, zwischen den Perspektiven zu transzendieren und mit den dortigen Bewohnern in Kontakt zu treten. Eine oftmals gehörte und in der Literatur beschriebene Erklärung eines *médico* könnte lauten:

Wenn ich mein *ayawaska* getrunken habe, beginne ich, die *madres* der Pflanzen zu sehen, und sie kommen singend herab. Ich imitiere dann deren Lieder, ich singe mit ihnen mit, und sie wissen, wie ich meinen Patienten behandeln kann, und sie singen mir vor, welche Lieder ich dafür singen muss.

Das heißt, ein *médico* in der Ausübung seiner Pflicht singt die Lieder, welche ihm die Mütter der Pflanzen vorsetzen. Wie aber singt ein Mensch ein pflanzliches Lied?

Paradoxe Weise klingen viele dieser Lieder ausnehmend ähnlich „weltlichen“ Gesängen der jeweiligen Gemeinschaft oder derselben Person, wenn sie auf einem Trinkgelage singt. Die Texte sind anders, und in vielen Fällen die Intonation, Phrasierung oder Tonlage, aber die Lieder sind oft genug in ihrem melodisch-rhythmischen Aufbau deutlich wiedererkennbar. Weiters scheint paradox, dass sehr viele *médicos* behaupten, sie hätten „singen“ gelernt, indem sie mit ihrem Vater, Onkel oder Lehrer schlichtweg mitsangen und so dessen Repertoire internalisierten – aber, „die Lieder“, die sie in medizinischen Kontexten sangen, hätten sie von den Pflanzen in ihren Diäten gelernt.

Als Musikwissenschaftler habe ich erst hunderte medizinische und weitere hunderte „weltliche“ Lieder vieler *médicos* verschiedener Sprach-

gruppen aufgenommen und analysiert, dutzende Interviews geführt, in denen die oben wiedergegebene, „genormte“ Aussage fast ausnahmslos bestätigt wurde, genau wie die Geschichte des Lernens der Lieder – und mir dann jahrelang den Kopf darüber zerbrochen. Erst die Beschäftigung mit dem Konzept des Perspektivismus, welches viele von mir beobachtete Phänomene zu klären half, ermöglichte mir das Lösen dieses Rätsels, das aber in erster Linie einem simplen Übersetzungsproblem entspringt:

Im westlichen Denken existiert eine Unterscheidung zwischen „Kenntnis“ und „Fähigkeit“, in der deutschen Sprache durch die Verben „kennen“ und „können“ perfekt exemplifiziert. Gerade als Musikwissenschaftler *kenne* ich natürlich unzählige Musikstücke von Monteverdi-Opern bis zum Lied eines *Yine-médicos* – was aber noch lange nicht bedeutet, dass ich sie auch aufführen *kann*. Dies unterscheidet mich prinzipiell von einem Musiker, für den (klischeehaft gesprochen) die praktische Aufführung von Musik wesentlich wichtiger ist als die Kenntnis anderer Stücke.

In den Gesprächen, die ich auf Spanisch oder Shipibo-Konibo führte, fiel ich anfangs oft in diese Falle: das Shipibo-Wort *onanti* wird üblicherweise mit „wissen, kennen“ übersetzt.<sup>27</sup> Da jedoch die indigenen Gesellschaften keine Schriftkulturen sind und auch weder Notenschrift noch Audioaufnahmen zur Verfügung hatten, machen sie die Trennung zwischen „kennen“ und „können“ generell nicht. Als forschender Europäer mag man zuerst im Begriffspaar *onanti* – *atipanti* („wissen“ – „können“)<sup>28</sup> diese Trennung vermuten, doch stellt sich bei genauerer Analyse heraus, dass *onanti* praktisch orientiert ist und Fähigkeiten beschreibt, während *atipanti* eine Möglichkeit bedeutet, etwas zu schaffen, etwas „zustandezubringen“, es bezeichnet keine Fähigkeit sondern ist für eine aktuelle Situation zu verwenden.

Das bedeutet, wenn jemand sagt *Yosinra bewá onanke*, so übersetzt man das wörtlich mit „Der Alte kennt Lieder“ und ist geneigt zu interpretieren: „Der Alte erkennt Lieder, wenn er sie hört, weiß, wozu sie gesungen werden, etc., was aber nicht notwendigerweise bedeutet, dass er sie singen kann“. Irrtum, natürlich kann er sie singen, die Aussage impliziert „Der Alte kann singen“, da *onanti* (*onanke*) die Fähigkeit mit einschließt. *Yosinra bewai atipanke* kann wörtlich mit „Der Alte kann singen“ übersetzt werden, bedeutet aber „Der Alte ist jetzt bereit, ein Lied zu singen“.

27 vgl. Wise (Hrsg. 1993, 301f): „onánti v.t. onana 1 : saber : entender [...] 2 : conocer [...] 3: aprender“

28 vgl. Wise (Hrsg. 1993, 97): „átipanti v.i. y v.t. átipana [del quech. atipay, atipan poder] : poder“

Weites wird üblicherweise „das Lied“ als *bewá* übersetzt.<sup>29</sup> Wenn nun ein *médico* erklärt, er habe „das (spezifische) Lied“ von den Pflanzen gelernt, so meint er damit *nicht* eine spezifische, wiedererkennbare musikalische Struktur, so wie wir das verstehen, die wir mit einem völlig anderen begrifflichen Bewusstsein aufgewachsen sind, zwischen historisierenden Aufführungen alter Musik, Partituren, Liederbüchern und Ton- und Videoaufnahmen. „Das Lied“ meint genau das einzig Konkrete, das ein Indianer von einem Lied hat, nämlich die aktuelle Aufführung, die *performance*.

Nach dem Weg nun das Ziel: wenn ein medizinisches Lied aufgeführt wird, kontaktiert der *médico* zuerst alliierte nicht-menschliche Entitäten, je nach seiner Problemstellung (die üblicherweise ein „Patient“, *paciente* vorgibt). Durch seine Fähigkeiten, Wahrnehmungsperspektiven nach Wunsch zu transzendieren,<sup>30</sup> nimmt er bald die Entitäten wahr, die er in seiner „Feldforschung“ (während seiner Diäten) zu kontaktieren gelernt hat. Diese singen in ihrer Perspektive in ihrer Art und Weise, und der *médico* singt mit, in ihrer Perspektive, nach ihrer Art und Weise.

Das Spezielle an der Fähigkeit des *médico* ist, dass er sich bewusst in beiden Perspektiven gleichzeitig befindet, und in der menschlichen Perspektive singt er ein menschliches Lied, eine musikalische Struktur, die er von seinem Vater, Onkel, oder Lehrer überliefert bekommen hat, mit Text in menschlicher (Shipibo-)Sprache.

In der Perspektive der kontaktierten Entitäten sieht nun der *médico* gemeinsam mit seinen Pflanzen-*peers*, was zu tun ist („Ast absägen und/oder Krone befreien“), und übersetzt dies in die menschliche Perspektive. Eines der Mittel zur Übersetzung ist erstaunlicherweise ein verbales, nämlich der Text seines Liedes, in dem er oft sehr genau beschreibt, was er in der anderen Perspektive wahrnimmt. Er kommentiert, wie er den Patienten säubert, unter Umständen vom Schadenszauber befreit, oft

29 Im Shipibo-Konibo gibt es „Lied“ nicht, jedoch Begriffe, die jeweils an eine gewisse musikalische Form gebunden sind: *bewá*, *mashá*, *shiro bewá* oder *ikaro* zum Beispiel. Im alltäglichen Gespräch hat sich jedoch *bewá* als allgemeine Übersetzung für „Lied“ (spanisch *canción*) eingebürgert; Wise (Hrsg. 1993, 108): „*behuá* s. *behuacan* 1 : *canción* [...] 2 : *himno* 3 : *música* [...] *béhuati* v.i. *behuaa* : *cantar*“.

30 Dieser Prozess wird durch die Einnahme von *ayawaska* deutlich erleichtert. Die heute legendären „früheren Meister“ (bei den Shipibo die *meráya*) nahmen dazu kein *ayawaska*: sie benutzten Tabak, Lieder oder Tier-Transformationen, die sie durch besonders lange und harte Diäten *aquiriert* hatten, Diäten, denen sich heute quasi niemand mehr aussetzen möchte (Vgl. Illius 1987, 120ff; Tournon 2002, 335–400 und Brabec de Mori 2009).

erzählt er, warum der Schaden zugefügt wurde, etwa durch „Sünden“ des Patienten gegenüber dem Urheber des Schadens, of zitiert er dafür auch Träume oder Gedanken des Patienten, die dieser noch niemandem erzählt hat, und ähnlich erstaunliche Dinge.

Das Mittel zur Effizienz des medizinischen Liedes ist jedoch der *sound*: wie schon angedeutet, die musikalische (melodisch-rhythmische) Struktur basiert definitiv auf oraler Tradierung von Vater oder Onkel zu Sohn oder Neffe, aber die *Art und Weise*, wie das Lied gesungen wird – Tempo, Tonlage, Timbre, Phrasierung – ist die Art und Weise, in der die Entitäten der anderen Perspektive singen. Dadurch ergibt sich eine stets spontane Co-Komposition eines speziellen und einzigartigen Liedes, einer einzigartigen *performance*, die der *médico* eben von den Pflanzen gelernt hat, und die er von diesen imitiert.

Die Aussage „Ich habe *singen* von meinem Vater gelernt, aber *die Lieder* von den Pflanzen“ sollte nun dementsprechend verständlich sein.<sup>31</sup>

## 7. Transmission

Betrachten wir nochmals genauer die Methoden des Lernens. „Singen“ (in Shipibo-Konibo *bewá onanti*), wird meistens durch Mitsingen in Jugendjahren gelernt, sowohl im Fall medizinischer Lieder als auch bei „weltlichen“ Gesängen. Mädchen lernen meist von ihren Müttern oder Großmüttern, Burschen meist von den Vätern, Onkeln, öfters auch von Schwiegervätern. Es gibt somit meist verschiedene Genres für Frauen und für Männer, die von Gruppe zu Gruppe mehr oder weniger vermischt oder voneinander abgegrenzt sind.<sup>32</sup>

Wichtig zu erwähnen ist die generelle Individualität der *performance*, die auch in „weltlichen“ Liedern existiert: wenn man lernt, das Lied von Vater oder Mutter exakt zu reproduzieren, so ist schon bei der ersten eigenen „öffentlichen“ Aufführung (meist auf einem Trinkfest) wichtig, dass man von der exakten Reproduktion abweicht und individuelle oder impro-

31 Dieser Komplex ist auf einer ethnomusikologischen Basis anhand von konkreten Beispielen in Brabec de Mori 2007 wesentlich detaillierter beschrieben.

32 Bei den Yine etwa singen ausschließlich Frauen „weltliche“ Lieder. Den Männern ist das Instrumentalspiel (Flöte *tumleji* und Trommel *tambora*) vorbehalten (vgl. Gow 2001). Medizinische Lieder dagegen werden von beiden Geschlechtern gesungen. Bei den Shipibo-Konibo gibt es bestimmte Formen, die dem jeweiligen Geschlecht vorbehalten sind, andere, die von beiden Geschlechtern gesungen werden (etwa *nawarin*, *shiro bewá*, etc.). Bei den Kakataibo gibt es dagegen recht strikte Trennungen geschlechtsspezifischer Formen.

visatorische, an die aktuelle Situation angepasste Elemente verwendet.<sup>33</sup> Persönliche Stile sind sehr gefragt, und obgleich bestimmte Liedgenres relativ redundant sind – etwa das spezielle Shipibo-Tanzlied *nawarin* ist in allen Aufführungen durch Formanalyse als *nawarin* erkennbar – so gibt es oft große Unterschiede in vielen Dimensionen, die einen jeweiligen persönlichen Stil repräsentieren, und je ausgeprägter dieser Stil gezeigt wird, desto höher ist im Allgemeinen die Wertschätzung seitens der Zuhörer oder anderer Sänger. Unter Ashéninka beispielsweise können sich in der individuellen Aufführung sogar die erkennbaren Liedgattungen auflösen: es ist durchaus legitim, dass eine Sängerin Lieder verschiedener Gattungen alle in ein und derselben musikalischen Form singt, und diese Form jedoch eine individuelle Melodie umschreibt, die dann ausschließlich von dieser Sängerin auf diese Weise gesungen wird.

Wir haben festgestellt, dass bei medizinischen Liedern die Aufführung, genauer der jeweils einzigartige *sound* einer speziellen Aufführung, durch die Kontaktierung und Imitation von nicht-menschlichen Entitäten zustande kommt. Der Unterschied dieses *sounds* zum individuellen Stil bei „weltlichen“ Liedern ist insbesondere die starke Variationsbreite beim gleichen Sänger in verschiedenen Situationen.

Sowohl die *médicos* in ihrer Erklärung, sie würden „das Lied“ von Pflanzen lernen, durch Diät, als auch obige Ausführungen umschreiben eine Fähigkeit, die einen nonverbalen Aspekt der Produktion von medizinischen Liedern darstellt. Es geht um die Transgression zwischen Perspektiven, um die Kontaktierung der Entitäten selbst und um eine „Übersetzung“ der nicht-menschlichen Lieder in (mehr oder weniger) menschliche. Diese Fähigkeit ist speziell den *médicos* vorbehalten und wird im Idealfall durch Diäten erlernt und trainiert.

Es gibt aber weitere, alternative Methoden, um zu dieser Fähigkeit zu kommen. Etwa kommt oft vor, dass ein (meist alter) Lehrer seinem

33 Shipibo-Konibo etwa sangen in unseren Aufnahmesitzungen sehr oft Willkommenslieder *nokotaki iká*, die in sehr metaphorischer und poetischer Weise Dinge zum Ausdruck brachten, die ausschließlich in der aktuellen Situation geschahen, etwa erwähnten viele Sängerinnen oder Sänger den weißen Mann, der ihnen zuhört, der mit einem Flugzeug über den Wolken gekommen ist, der in einem Heft Notizen macht, der sich von seiner Mutter verabschiedet hatte, um die Lieder fremder Menschen aufzunehmen, etc. etc. Ich versuchte oftmals zu erfragen, ob „das Lied so gehört/so gelernt wurde“ oder ob es spontan improvisiert oder verändert wurde, und erhielt durchwegs die Antwort, das Lied gehöre genau so gesungen; wenn ich aber nach der „Herkunft“ des Liedes fragte, bekam ich meist zur Antwort, die Mutter oder der Onkel habe es beigebracht. Dies verwirrte mich so lange, bis ich die oben erklärte Ontologie von „Lied“ und „singen“ begriff.

Schüler diese Fähigkeit weitergibt. Bemerkenswert ist, dass der Alte danach diese Fähigkeit nicht mehr besitzt, er hat sie „übertragen“. In Westamazonien wird generell davon ausgegangen, dass alle möglichen Fähigkeiten (*onanti*) begrenzt sind. Sie können erlernt, übertragen, gestohlen oder aufgebraucht werden. Ein Konsens zwischen den meisten *médicos* besagt, dass die Resultate einer Diät durch viel „Benützung“ schwächer werden, und man müsse daher immer wieder Diät halten, um diese aufzufrischen, sonst könne man von Feinden überwältigt werden oder sich ohne deren Zutun durch die geschrumpfte Macht, die auch ein Schrumpfen der Charakterstärke (*shinan*) mit sich bringt, in einen Schadenszauberer oder Hexer verwandeln, da die Aktivitäten der Hexerei wesentlich weniger „Diät“ verlangen als die Transformationen zur (moralisch „korrekten“) Verbesserung von Lebensumständen.

So gesehen ist es verständlich, dass die Fähigkeit eines *médico* durch Diät gewonnen, durch viel Benützung verbraucht und durch eigene Entscheidung etwa einem Schüler übertragen werden kann. Stets steht aber die Bedrohung im Raum, die Fähigkeit könne geraubt werden.<sup>34</sup>

Oft ist in aktuellen Sitzungen mit medizinischen Liedern zu beobachten, dass sich ein Sänger wehren muss; er erklärt beispielsweise, er werde angegriffen, und beginnt defensive Kampflieder (*arkana*) zu singen. Sollte er stärker sein als der Angreifer, kehrt er alsbald zur Routine zurück, sollte er jedoch unterliegen, wird sein Gesang schwächer werden und im Endeffekt absterben. Dann wurde ihm „sein Lied“ geraubt. Das Opfer kann sich natürlich weiterhin an die Melodien und Strukturen erinnern, die er von seinem Lehrer gelernt hat, doch kann er sie nicht aufführen, er befindet sich in einer Situation vergleichbar der eines Musikwissenschaftlers.

Der Täter hingegen wird durch erweiterte Fähigkeiten zur Transgression, Kontaktierung nicht-menschlicher Wesen und zur *performance* bereichert, häuft also Macht an. Er kann sich zwar ebenso bloß an die musikalischen Strukturen erinnern, die er durch Tradierung erlernt hat, aber er kann sie effizienter und variantenreicher aufführen.

Ein solcher Vorfall ist, wie auch die freiwillige Übertragung, sehr problematisch, da das Opfer (oder der alte Lehrer) danach schwach und krank wird und im Fall von Nichtbehandlung stirbt. Eine Behandlung

34 Der „Raub“ von Fähigkeiten muss im Kontext des Konzeptes *capturing* gesehen werden. Mit diesem Begriff operieren zum Beispiel Fernando Santos-Granero (persönliches Gespräch, 2007) und Anthony Seeger (1987). *Capturing* bezeichnet die Inkorporation von Fremdem (etwa durch die „Erbeutung“/*capturing* von Kindern aus Nachbargruppen), ein Vorgang, der in ganz Amazonien verbreitet ist.

solcherart „Liederraubes“ besteht darin, dass ein anderer *médico*, meist ein Verwandter des Opfers, sich für denjenigen in die Schlacht stürzt, das „geraubte Lied“ zurückerobert und dem Opfer wieder einsetzt. Oft wird dabei abgemacht (das kann nonverbal passieren), dass sich der Rückeroberer ein wenig dieser Fähigkeit selbst behalten darf, eine Art „Provision“ – das kann so weit gehen, dass er sich alles behält, aber durch diese gewonnene Fähigkeit nun das ursprüngliche Opfer von seiner Schwäche und Krankheit befreien kann, sozusagen als Ausgleich für die Lebensrettung. All diese Interaktionen sind moralisch ambivalent und die Ausführung hängt von den jeweils beteiligten Individuen und ihrer Gesinnung ab, sowie von ihrer Charakterstärke *shinan*.

Was in dieser Beobachtung sofort auffällt, ist die deutliche Verbindung des „Liedes“ mit der körperlichen Gesundheit eines *médico*. Tatsächlich ist eine unter *médicos* durchaus häufige Erkrankung eine „Verschiebung“ oder „Verzerrung“ des Liedes. Der *médico* könnte auf Spanisch sagen *Mi icaro está torsido* (ca. „mein Lied ist verbogen“)<sup>35</sup>, was mit körperlichen Schmerzen einhergeht. In leichten Fällen kann ein Individuum das Gleichgewicht selbst durch Diät wiederherstellen, aber üblicherweise sucht man einen freundlichen *médico* auf, um sich behandeln zu lassen. Eine solche Verzerrung oder Verschiebung des Liedes kann nicht nur durch Attacken, auch durch einen Schock oder durch schlichten Verbrauch entstehen.

Im Endeffekt sehen wir, dass „das Lied“ im Sinne der spezifischen Fähigkeit von Transgression, Kontaktierung und Übersetzung wie ein eigenes, den *médicos* vorbehaltenes Organ betrachtet werden kann.<sup>36</sup> Das Lied in diesem Sinne ist nicht das einzige „Organ“, sehr prominent ist auch *mariri*, ein Schleim, der im Brustkorb einiger *médicos* sitzt, selbst als lebendig gilt, und zur Arbeit mit magischen Pfeilen, Stacheln und anderen Hexereiobjekten dient, sowohl für Angriff als auch Heilung (ein behandelnder *médico* kann mithilfe seines *mariri* etwa Pfeile aus dem Körper eines Opfers saugen – die er sich dann natürlich selbst behalten kann, oder auch gleich auf den Täter zurückschicken). Auch *mariri* kann übertragen oder geraubt werden, mit vergleichbaren Konsequenzen.

35 Ikaro ist eine spezielle Liedart, die ausschließlich im medizinischen Kontext in großen Teilen des peruanischen Tieflandes gesungen wird. Vgl. dazu Brabec de Mori (2007, zur Terminologie 2011a, 498ff).

36 Einige mächtige *médicos* fallen tatsächlich durch eine eigenartige Physiognomie auf. Ich wage hier aber keine detaillierten Beschreibungen oder Definitionen. Als ein mir bekannter *médico* mit Durchfall im Krankenhaus von Yarinacocha lag, erklärte mir eine mestizische Ärztin (!), es könne sein, dass sie mit ihren Medikamenten scheitere, da der Körper eines *médico* von dem eines „normalen“ Menschen verschieden wäre.

Der Kontext dieser „Organe“ erklärt sich wieder im Zusammenhang mit Viveiros de Castros Begriffen: die *médicos* sind „normalen, richtigen“ Menschen im geistig-seelischen Sinn gleich, insbesondere auch in moralischen Aspekten, doch sind sie definitiv körperlich verschieden, ihre jahrelange Diät hat ihren Körper verändert.

## 8. „The Fairy Syndrome“

Evelyne Puchegger-Ebner prägte diesen Begriff<sup>37</sup> und erklärte mir den interkulturell beobachtbaren Vorgang, in dem sich nicht-menschliche Entitäten durch die Veränderung des Lebensstils der Menschen in unzugängliche Regionen zurückziehen. Die *fairies*, im deutschen Sprachraum Feen, und mit ihnen Elfen, Zwerge, Riesen etc., die in Erzählungen und Sagen in *früheren* Zeiten *diese, unsere Welt* bevölkerten, reagierten auf die entstehende Feindseligkeit der Menschen gegenüber allen anderen „Konkurrenten der Evolution“ mit Rückzug in eine „Parallelwelt“.

Im Fall der Shipibo-Konibo geschah genau das mit den oben bereits erwähnten *chaikoni jonibo*: sie lebten *einst* gemeinsam mit den Shipibo, als diese noch den korrekten Lebensstil der „richtigen Menschen“ pflegten. Heute jedoch, wo unter Shipibo Geld, Habsucht, Individualismus und so weiter um sich greifen (hier reproduziere ich nicht meine, sondern die Sichtweise sehr vieler Shipibo), können sie nur noch von speziell vorbereiteten Menschen wahrgenommen und besucht werden. Die *chaikoni jonibo* selbst laufen aber Gefahr, durch Kontakt mit Shipiboderen „Geruch“ *itsa* anzunehmen, der sie in ihrem eigenen Lebensraum sehr angreifbar für Krokodile, Jaguare und andere Feinde macht – eine übliche Gefahr bei intensiver Transgression der Grenzen. Ähnliches gilt auch für „richtige Menschen“, die sich mit *chaikoni*, oder auch mit Waldgeistern *yoshin* etc. einlassen. Sie nehmen deren Geruch an und transformieren sich langsam in einen von denen, was in vielen Fällen mit Krankheit (Wahnsinn), Verirren im Wald oder dem Tod einhergeht.

Eine weitere „Ethnie“, die in fast ganz Westamazonien das *fairy syndrome* erlebte, sind die Inka. Wenn die *chaikoni jonibo* unter den Shipibo-Konibo als die idealen Vertreter des korrekten Lebensstils betrachtet werden, so sind die Inka (bzw. *der* Inka) Lehrer und Kulturbringer desselben. Auch Kashinawa, Ashéninka, beinahe alle indigenen Gruppen der Region, bis zu den Inga und Kamsá Südkolumbiens kennen

37 Persönliches Gespräch, 2007.

die Inka als Kulturbringer. Ihnen erging es ebenso: die Spanier rotteteten sie keineswegs aus oder assimilierten sie (gemeint ist nicht die Quechua-Bevölkerung, sondern die Inka-Elite), sondern die Inka zogen sich in unterirdische Tunnelsysteme, an die Oberläufe schwer erreichbarer Flüsse, oder an sonstige Orte zurück, die nur in speziellen Fällen oder von speziell vorbereiteten Menschen gefunden werden können, ähnlich wie die alpinen Zwerge im Grimming, die nur von einem Sonntagskind mit einigen weiteren Spezifika während der Fronleichnamsprozession besucht werden können.<sup>38</sup>

Ein *Ex-meráya* („Meisterheiler“) erzählte mir im persönlichen Gespräch,<sup>39</sup> er habe sich im Hier und Jetzt in einen schwarzen Jaguar verwandeln können. Er habe sich aber aus dem *meráya*-Dasein zurückgezogen, als er, bei himmlischen (synkretistischen) Doktoren weiland, die Entscheidung zu fällen hatte, ob er ein solcher bleiben und seine Menschlichkeit verlieren wolle, oder zu seiner Familie zurückkehren, aber seine Fähigkeiten als *meráya* nicht mehr einsetzen möge. Er entschied sich für Letzteres.

Um eine Transformation in einen Jaguar zu erreichen, sind laut ihm sehr spezielle Entitäten vonnöten, die nur in schwierigen Diäten kontaktiert werden können. Dies sei heute kaum mehr möglich, einerseits, da die Jungen solche Diäten nicht mehr auf sich nehmen wollten, andererseits, und vor allem, da diese Entitäten – entsprechend dem *fairy syndrome* – sich bereits so weit zurückgezogen haben, dass man sie kaum noch erreichen könne. Sie wären in unzugängliche Gebiete geflüchtet, da sie den unkorrekten Lebensstil der Menschen, der mestizierten und sich der Marktwirtschaft aussetzenden Shipibo (und den damit verbundenen Gestank, *pisi*) nicht ausstehen könnten.

## 9. Ausblick

Trotz dieser aus einem traditionalistischen Blickwinkel pessimistisch anmutenden Veränderungen ist es bisweilen erstaunlich, auf welche Art und Weise Indigene die Perspektiven umkehren können.

Beispielsweise erzählen viele Kakataibo von ihren „unzivilisierten, nackten Brüder“, den *kamano*, die offenbar an den Hängen der Cordillera Azul in freiwilliger Isolation leben, und von ihren wiederholten Versu-

<sup>38</sup> Vgl. Grogger 1926.

<sup>39</sup> Interview archiviert im Phonogrammarchiv Wien, Nr. D 5554–5559.

chen, diese Leute zu „zivilisieren“ (*raeti*). Andererseits erzählen sie gerne die uns bekannte Geschichte andersherum: wie sie es schafften, die eindringenden, wilden Weißen zu „zivilisieren“. Das war harte Arbeit, aber es gelang. Wenn es aus „weißer“ Perspektive unerschrockene Missionare waren, die sich unter die Wilden getraut hatten, diesen Glasperlen und Spiegel geschenkt hatten, um sie schließlich zum Christentum zu bekehren, so war die Aktivität aus der Kakataibo-Perspektive durchaus von ihnen ausgegangen. Sie nahmen die Weißen auf und brachten ihnen bei wie man „richtig“ lebe, und sie erzogen sie dazu, ihnen freiwillig die materiellen Güter zu überlassen, die die Weißen besaßen, nicht aber die Kakataibo.<sup>40</sup>

Auch die Shipibo-Konibo haben interessante Techniken gefunden, die Weißen zu erziehen: einige Shipibo etwa haben sich darauf spezialisiert, Forschenden auf ihre Fragen zu antworten, indem sie genau jene Antworten geben, die (vor allem die unerfahrenen) Forschenden hören wollen, und als Ausgleich dafür wieder materielle Güter, Stipendien für Ausbildung oder einen guten Markt für ihre Kunst bekommen.<sup>41</sup> Sie haben die geizigen Weißen<sup>42</sup> dazu erzogen, ihren technologischen Vorsprung rechtmäßig mit ihnen zu teilen; was wir als „Entwicklungshilfe“ aus unserer Gnade wahrnehmen, sehen die Shipibo genau umgekehrt, als die Bedingung dafür, dass wir an ihrem Leben und an ihren Fähigkeiten teilhaben dürfen, ein Blickwinkel aus einer Gesellschaft, die statt auf Individualismus auf Reziprozität aufbaute.

Die Mestizierung, vor allem die Verwendung westlicher Kleidung (was einer körperlichen Transformation in einen Weißen gleichkommt), gewinnt dadurch bei eingehender Betrachtung ganz neue Qualitäten: die Indianer verbanden sich durchaus absichtlich und aktiv durch solche Transformationen mit der sich nun „globalisierenden“ westlichen Gesellschaft, und trafen die Wahl, sich nicht, wie die Inka und die *chikonijonibo*, zurückzuziehen und den Kontakt mehr oder weniger abzubrechen. Naturgemäß gibt es in den aktuellen Lebenswirklichkeiten in Westamazonien dahingehend viele Konflikte, da es einige Individuen tendenziell eher zu den Inka zieht, andere dagegen zur Weltbank.

Jedenfalls sollte die Kommerzialisierung der *medicina* (etwa in der Form von *turismo místico* oder „Schamanenlehre“) auch mit den Augen der Praktizierenden betrachtet werden: durch die „Zivilisierung“ der Wei-

40 Cortez Mondragón, María, persönliches Gespräch, 2004; und vgl. Frank (1994: 200f).

41 Daraus entspringen oft zweifelhafte Resultate, vgl. Brabec de Mori und Mori Silvano de Brabec (2009), wo wir einige dieser zum Teil durchaus intendierten Missverständnisse aufklären.

42 Vgl. Roe 1988.

ßen haben die Indianer (und „traditionalistischen“ Mestizen) nun Werkzeuge zur Verfügung, welche eine neuartige Behandlung von Problemen ermöglichen, etwa die Behandlung von Infektionen mit Antibiotika. Die indigenen Fähigkeiten, die Welt mit anderen Augen zu sehen, insbesondere durch die kommerzielle Nutzung von *ayawaska*, können nun genutzt werden, um die Weißen weiter zu erziehen und etwa einer reziproken Gesellschaft oder einer ökologisch ausgewogenen Weltsicht näher zu bringen – natürlich im Austausch gegen Technologien und Bargeld.

Die Problematik dessen habe ich bereits in der Einleitung angedeutet: diese Wahrnehmung ist nicht in der Gesellschaft konsistent, es gibt viele individuelle Unterschiede, vor allem was die Verteilung der Güter angeht. Da sich die Indianer durch das Anlegen westlicher „Körperhüllen“ in „Weiße“ transformiert haben, haben sie sich in eine Welt gewagt, in der nun die Unterscheidungen auf der geistig-seelischen Ebene verortet werden, und eine konsistente Wahrnehmung von „richtigen Menschen“ dadurch unmöglich wird. Sie schweben im kosmologischen Vakuum zwischen der westlichen Auffassung des Individualismus, die sie (noch) nicht vollständig erreicht haben, und der indianischen Auffassung des Kollektivs richtiger Menschen, von der sie sich größtenteils bereits verabschiedet haben.

## Literatur

- BAER, Gerhard, *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga (Perú Oriental)* (Biblioteca Abya-Yala N° 15, Quito, 1994).
- BRABEC DE MORI, Bernd, *The Inka's Song Emanates from my Tongue: Composition vs. Oral Tradition in Western Amazonian Curing Songs*. Konferenzbeitrag auf der 39<sup>th</sup> World Conference of the International Council for Traditional Music (ICTM), 5.–11. Juli, Wien, 2007.
- , *Words Can Doom. Songs May Heal: Ethnomusicological and Indigenous Explanations of Song-Induced Transformative Processes in Western Amazonia*. In: *Curare. Journal of Medical Anthropology* 32 [2009], 123–144.
- , *Die Lieder der Richtigen Menschen. Musikalische Kulturanthropologie der indigenen Bevölkerung im Ucayali-Tal, Westamazonien*. 2 Bde., Dissertation, Wien, 2011a.
- , *Tracing Hallucinations. Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon*. In: CAIUBY LABATE, Beatriz / JUNGABERLE, Henrik [Hrsg.], *The Internationalization of Ayahuasca*. Zürich, (2011b), 23–47.

- BRABEC DE MORI, Bernd / MORI SILVANO DE BRABEC, Laida, La corona de la inspiración. Los diseños geométricos de los Shipibo-Konibo y sus relaciones con cosmovisión y música. In: *Indiana* 26 [2009], 105–134.
- DÉSCOLA, Philippe, Societies of nature and the nature of societies. In: KUPER, Adam [Hrsg.], *Conceptualizing Society*, London, (1992), 107–126.
- , *Par-delà nature et culture*. Paris, 2005.
- FRANK, Erwin H., Los Uni. In: SANTOS-GRANERO, Fernando / BARCLAY, Federica [Hrsg.], *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Bd.II. Quito, [1994], 129–238.
- GOW, Peter, River people: Shamanism and History in Western Amazonia. In: THOMAS, Nicholas / HUMPHREY, Caroline [Hrsg.], *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor, University of Michigan, 1994, 90–113.
- , *An Amazonian Myth and its History*. Oxford, 2001.
- GROGGER, Paula, *Das Grimmingtor. Roman*. München, 2001 [1926].
- ILLIUS, Bruno, Ani Shinan. Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru) (*Ethnologische Studien* Bd. 12). Tübingen, 1987.
- , The Concept of Nihue among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru. In: LANGDON, E. Jean Matteson / BAER, Gerhard [Hrsg.], *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque, 1992, 63–78.
- , Ein Lied zur Haarschneidezereemonie der Shipibo-Conibo. In: DÜRR, Eveline / SEITZ, Stefan [Hrsg.], *Religionsethnologische Beiträge zur Amerikanistik (Ethnologische Studien 31)*. Münster, (1997), 211–231.
- , *Das Shipibo. Texte, Kontexte, Kommentare. Ein Beitrag zur diskursorientierten Untersuchung einer Montaña-Kultur*. Berlin, 1999.
- LIMA, Tânia Stolze, The Two and its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology. In: *Ethnos* 64 [1999], 107–131.
- LANGDON, E. Jean Matteson / BAER, Gerhard [Hrsg.], *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque, 1992.
- MARTÍNEZ, González Roberto, El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica. In: *Cuicuilco* 16/46 [2009], 197–220.
- OVERING, Joanna / PASSES, Alan [Hrsg.], *The anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London, New York, 2000.
- ROE, Peter G., The Josho Nahuanbo are all Wet and Undercooked: Shipibo Views on the Whiteman and the Incas in Myth, Legend and History. In: HILL, Jonathan D. [Hrsg.], *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, 1988, 106–135.
- SEEGER, Anthony, *Why Suyá Sing. A musical anthropology of an Amazonian people (Cambridge Studies in Ethnomusicology)*. Cambridge, Mass., 1987.

- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja, Magic, science, religion, and the scope of rationality (The Lewis Henry Morgan lectures 1984). New York, 1990.
- TOURNON, Jacques, La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali. Lima, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus. In: Société suisse des Américanistes, Bulletin 61 [1997], 99–114.
- WHITEHEAD, Neil L. / WRIGHT, Robin [Hrsg.], In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia. Durham, London, 2004.
- WISE, Mary Ruth [Hrsg.], Diccionario Shipibo – Castellano (Serie lingüística peruana N° 31). Yarinacocha, 1993.