

RELIGION=MEDIZIN. LEBENSWIRKLICHKEITEN IN WESTAMAZONIEN AM BEISPIEL MUSIKALISCHER TRANSZENDENZ.

Präsentiert am Forschungstag der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft (ÖGRW) „Heilung in den Religionen“, Wien, am 22. November 2007.

VON BERND BRABEC DE MORI

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel beschreibt in einem großen Bogen in generell intrakultureller Herangehensweise medizinisch-religiöse Praktiken in Westamazonien. Er bildet eine Synthese aus vorangegangenen spezifischeren Publikationen des Autors und basiert auf den Begriffen des Perspektivismus und des Multinaturalismus, wie sie 1997 von Viveiros de Castro und Tânia Lima geprägt wurden.

Eingangs werden die Herangehensweise an die Arbeit und die besagten Begriffe erklärt, in einer bildhaften Form von Beispielen und Metaphern begleitet, um sie möglichst verständlich zu machen. Die Konzepte von Viveiros de Castro werden auf die Beziehungen von Menschen zu Pflanzen in Westamazonien umgelegt und in den Kontext von Äußerungen aus erster Hand – Interviews und Aufnahmen des Autors mit *médicos* (medizinischen Spezialisten) – eingebunden.

In der angestrebten Interpretation von Mensch und Umwelt spielt der Blickwinkel des Ego die größte Rolle: der Blickwinkel bestimmt die „Menschlichkeit“, und dehnt sich damit auf Tiere, Pflanzen und geographische Entitäten aus. Die Interaktionen zwischen Individuen, Ethnien und Spezies gewinnen durch diese Verbindung eine bislang ungekannte Klarheit, die vor allem mit den Erklärungen der *médicos* selbst zutage tritt.

Besonderes Augenmerk wird auf die medizinischen Lieder gelegt, vor allem auf die Lernvorgänge und die Aufführungspraxis derselben: Die Lieder basieren zwar auf oraler Tradierung, die effiziente Aufführung ist jedoch bloß in Interaktion mit nicht-menschlichen Entitäten möglich, die von sich aus den Klang des Liedes vorgeben.

Die Lieder bilden in ihrer spezifischen Qualität ein „Organ“ der *médicos*, welches auch beschädigt oder gar geraubt werden kann.

Den Abschluß der Arbeit bildet ein Ausblick auf die aktuelle interethnische Situation und die verschiedenen Blickwinkel westlicher und indianischer Herangehensweise, die verschiedene Qualitäten transportieren.

DER AUTOR

Bernd Brabec de Mori (*1975, Bregenz) studierte Musikwissenschaft, Philosophie und Kunstgeschichte an den Universitäten Salzburg, Graz und Wien. Nach der eineinhalbjährigen Feldforschung für seine Magisterarbeit (2001-2) über medizinische Lieder im peruanischen Amazonien blieb er dort und lebte bis 2006 durch Einheirat integriert in der Ethnie Shipibo-Konibo. Er arbeitete dort als Sprachlehrer und von 2004-6 in der breitangelegten Feldforschung IMUI (Investigación de Música Indígena en el valle del Ucayali), welche durch ein Doktoratsstipendium [DOC] der Österreichischen Akademie der Wissenschaften ermöglicht wurde. Zur Zeit arbeitet er unter der Betreuung von Gerhard Kubik und Elke Mader an der Erstellung seiner Dissertation über indigene Musikpraxis im Tal des Ucayali, sowie am Phonogrammarchiv der ÖAW in Wien.

INHALT

Einleitung	1
Religion = Medizin	2
Transzendenz.....	4
Perspektivismus und Multinaturalismus	5
Feldforschung.....	7
Musik	8
Transmission.....	10
"The Fairy Syndrome".....	13
Ausblick	14
Literatur	15

*Meinem Schwager Germán (12.4.1958-27.11.2007) gewidmet, der mich auf vielen Reisen begleitete.
Namánmeranra en ja oinke, javen papa mawata nontin boai.*

EINLEITUNG

Die vorliegende Arbeit entstand als Beitrag für den Forschungstag Religionswissenschaften durch die Synthese einiger zuvor geäußelter Gedanken und Arbeiten: erst stellte ich durch vergleichende Analysen von musikalischen Formen, Terminologien und Migrationsströmen in der jüngeren Geschichte des peruanischen Tieflandes fest, daß der Gebrauch des Halluzinogens *Ayawaska* dort höchstwahrscheinlich erst vor relativ kurzer Zeit Einzug hielt¹ (vgl. Gow 1994) und somit die medizinischen Techniken, die heute sehr stark mit dem Gebrauch dieser Substanz verflochten sind, zuvor unabhängig davon in wahrscheinlich ähnlicher Form praktiziert wurden. Auf der Internationalen Konferenz des ICTM im Juli 2007 entwickelte ich die musikwissenschaftlichen Grundlagen zum Erlernen von Liedern und deren *performance* durch die Analyse einiger Aufnahmen und die Einbindung dieser in die Aussagen verschiedener *médicos*, mit denen ich in Amazonien gearbeitet hatte (Brabec de Mori 2008b). Auf dem RPP-Kongreß² in Graz im Oktober entwickelte ich im Kontext psychiatrischer Problemstellungen die Konzepte von Viveiros de Castro (1997) zu den Begriffen „Perspektivismus“ und „Multinaturalismus“ in Bezug auf die medizinischen Praktiken in Westamazonien, die – im Gegensatz zu diesem Autor, der sich in erster Linie auf die Beziehungen Mensch-Tier im zentralbrasilianischen Tiefland bezieht – auf der Basis von Mensch-Pflanzen-Beziehungen aufbauen.

Die Interpretation dieser Begriffe, auf Pflanzen umgelegt und in Anwendung auf die Aussagen und vor allem Techniken der *médicos* selbst, mag in mancher Beziehung in Widerspruch zur theoretischen Positionierung der Autoren selbst stehen: Viveiros de Castro, Lima, und am striktesten Descola distanzieren sich von Kulturrelativismus in jeglicher Form. Da ich jedoch eine intrakulturelle Betrachtung der Phänomene vorziehe, spiegelt sich durch die gesamte Abhandlung ein Relativismus wieder, der zwar mit dem Herskovitsschen Terminus nicht viel gemein hat, aber im emischen Blickwinkel stets zutage tritt und oftmals von Indianern selbst unterstrichen wird. Wenn ich hier einen „perspektivischen Relativismus“ produziere, der nicht im Sinne der zitierten Autoren liegt, mögen sie mir verzeihen, daß ich ihre Begriffe als dafür ausgezeichnet geeignete Werkzeuge zur Verbalisierung und Veranschaulichung der beobachteten und von Indianern selbst erklärten Prozesse gewählt habe. Für mich sind deren evidente Aussagen, Tätigkeiten und Erklärungen verbindlicher als theoretische Konzeptionen – wenn ich über indigene Lebenswirklichkeiten schreibe, jedenfalls.

Westamazonien ist als eine Region zu verstehen, die sich von Südkolumbien über Ecuador und Peru bis Bolivien erstreckt, von den östlichen Abhängen der Anden bis ungefähr zur jeweiligen Grenze zu Brasilien, und in etwa mit dem Gebiet zusammenfällt, in dem heute der Gebrauch von *Ayawaska* in einem üblicherweise als „traditionell“ bezeichneten Sinn etabliert ist. In dieser Region leben ungefähr hundert indigene Ethnien, die vielen – seit den Zeiten der spanischen *conquista* historisch mehr oder weniger nachvollziehbaren – Veränderungen und Migrationsbewegungen ausgesetzt waren.

Meine Darlegungen gehen von meiner Arbeit mit einigen *médicos* der Ethnie Shipibo-Konibo aus, die flußabwärts von Pucallpa am Río Ucayali in Peru leb(t)en und arbeite(te)n. Sie erstrecken sich weiter über Aussagen zu dieser Ethnie, mit deren Vertretern ich seit Jahren in engem Kontakt stehe, und die Einbindung derer in einen interethnischen Kontext mit ihren Nachbarethnien

¹ Diese Hypothese stellte ich erstmals in Lima vor, an der Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, am 14.12.2005, in einem Gastvortrag mit dem Titel „Investigaciones Interétnicas. Algunas novedades sobre los Shipibo-Konibo y sus pueblos indígenas vecinos. Perspectivas desde la etnomusicología“.

² „Religion ist gleich Medizin. Ethnomedizinische Konzepte aus West-Amazonien“. Beitrag zum Kongreß *Religiosität in Psychiatrie und Psychotherapie*. Graz, 11.-13. Oktober 2007.

(Asháninka, Yine, Amin Waki, Kakataibo, Iskobakebo, Kukama-Kukamiria, Kechua/Kichwa und Mestizo – die ich während meiner Feldreisen persönlich besuchen konnte – sowie Madija, Sharanawa, Yanasha', Shawi und Awajún – mit deren Vertretern ich in persönlichem Kontakt im Rahmen eines regionalen Forschungsprojektes stand)³, bis zu den Ethnien der angrenzenden Staaten, die ich nur aus der Literatur kenne. Mein ethnologisches Verständnis zu „Westamazonien“ ist dementsprechend quasi konzentrisch aufgebaut und beinhaltet selbstredend Ausnahmen – bei rund hundert ethnischen Gruppen darf nicht von einer wörtlichen Kontinuität von Traditionen oder Auffassungen ausgegangen werden. Daher sind viele der folgenden Aussagen sehr allgemein gehalten, und je spezieller sie werden, desto näher siedeln sie am Zentrum meiner individuellen Ethno-Geographie.

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 *Ayamaska*, ist ebenso beinahe konstant.⁴ Eine daran anschließende, schwere Problematik findet in dieser Arbeit nur kurze Erwähnung: der internationale Drogen- und „Schamanismus“-Tourismus, der durch die rasch entstehenden 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 herbeiführt; „Dschungelkino“.

RELIGION = MEDIZIN

Diese Gleichung wirkt nur aus westlicher, moderner Perspektive gewagt. Schon in der europäischen Geschichte braucht man nicht sehr weit zurückblicken, um eine Verbindung etwa von Klöstern und Krankenhäusern deutlich wahrzunehmen.

In nicht-europäischen Kulturen tritt die strikte Trennung dieser Konzepte ebenso in den Hintergrund, denken wir an bekannte östliche Konzepte, wie Ayurveda oder die TCM. In Gesellschaften, die sogenannte „Naturreligionen“ implizieren, verschwimmen die Begriffe noch wesentlich stärker.

In sämtlichen mir bekannten westamazonischen indigenen Sprachen gibt es kein Wort für „Medizin“ und ebensowenig für „Religion“.

In der aktuellen Lebenswirklichkeit gewann eine Re-Interpretation des spanischen Terminus *medicina* große Bedeutung. Der ausführende Experte wird *médico*⁵ genannt, das dazugehörige Verb ist *curar*, am besten zu übersetzen durch „behandeln“. Auch in Diskursen, die in einer emischen

³ Eine interethnische Darstellung der Musikpraktiken der hier genannten Gruppen wird mit meiner Dissertation (Brabec de Mori, in Ausarbeitung) verfügbar werden. Viele hier getätigte Aussagen werden durch einen Katalog nachvollziehbarer werden, welcher der Dissertation beigelegt wird. Die zugrundeliegenden Forschungsarbeiten zwischen 2001 und 2006 wurden durch Stipendien der Universität Wien und einer Doktorandenförderung [DOC] der Österreichischen Akademie der Wissenschaften ermöglicht.

⁴ Vgl. u.a. diverse Beiträge im Band von Langdon und Baer (Hrsg. 1992).

⁵ Es gibt in allen regionalen indigenen Sprachen meist mehrere Begriffe, um diese Spezialisten – in der Literatur meist etwas banal „Schamanen“ genannt – zu bezeichnen. Geläufige spanische Termini sind moralisch wertend, wie *curandero* (Heiler) und *brijo* (Hexer), oder technisch spezifisch wie *vegetalista* (i.e. Pflanzenkundler) oder *ayahuasquero* (*Ayamaska*-Trinker), etc. Ein insgesamt stets zutreffender (weil „neutraler“) Begriff ist *médico*, dieser wird im indigenen Gebrauch des Spanischen in Peru auch am häufigsten verwendet. Ich beschränke mich darauf, die männliche Form zu benutzen, schlichtweg da die beschriebene Praxis eine männliche Domäne ist (Frauen arbeiten auch „medizinisch“, jedoch kaum mit Liedern und Transzendenz 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 gelernt haben, diese Techniken einzusetzen. Erst seit etwa einem Jahrzehnt ist eine Tendenz spürbar, daß auch junge Frauen sich selbst einer *médica*-Ausbildung unterziehen.

Sprache gehalten sind, tauchen diese Worte manchmal 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 konsequenterweise 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, pharmazeutischen Methoden meist mit konkreten Begriffen wie *doctor*, *hospital* oder *pastillas* (Tabletten) und *ampollas* (Ampullen) benannt werden.

Im Sinne dieser *medicina* kann beispielsweise ein Mensch, der sich einen Fuß gebrochen hat, durch „medizinische“ Techniken behandelt werden,⁶ ebenso jemand, der an Traurigkeit leidet, oder eine Frau, die einen bestimmten Mann erobern möchte – Liebeszauber. Erfolg in Jagd, Fischfang oder Geschäft fällt ebenso in diese Kategorie, wie dezidiert kulturelle Significandi, etwa ästhetisch hochwertige Kunst zu schaffen, dahingehende Fähigkeiten 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. Das Verständnis zu *medicina* und *curar* ist so breit, daß der Eindruck entsteht, die Indigenen hätten kein Wort dafür, weil nichts „Außermedizinisches“ übrigbleibt, 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 Schadenszaubern, 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 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 Zusammenlebens⁷: die vielzitierte und oft hochgelobte „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 wieviel 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 „Naturreligionen“; 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.

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 des Betenden nicht zu dessen voller Zufriedenheit abläuft (etwa könnte man für einen kranken Verwandten beten, oder für die internationale Völkerverständigung). Im Idealfall wird das Gebet erhört, sprich, die kontaktierte

⁶ Für eine genauere Beschreibung verschiedener, unter den Shipibo-Konibo gebräuchlichen Techniken vgl. Brabec de Mori (2008a). Die Arbeiten von Illius (1987, 1992) und Tournon (2002 etc.) stellen gute Überblicke und teils sehr detaillierte Analysen zu den verschiedenen Techniken bereit.

⁷ 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, sowie der Band von Whitehead und Wright (Hrsg. 2004) zur Ambivalenz in der *medicina*.

Entität reagiert „gütig“, manipuliert die Lebenswirklichkeit des Betenden, und der Wunsch im Gebet wird real. Verfluchen funktioniert natürlich ebenso, bloß mit umgekehrtem Vorzeichen, bzw. mit anderen kontaktierten Entitäten (Teufel, Dämonen, etc.). Die moralische Ambivalenz 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 (außer im spanischsprachigen Meta-Kontext) nicht existieren, ist es theoretisch sehr schwierig, die Zuständigkeiten von Religion oder Medizin auseinanderzuhalten, 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 Methoden und Techniken.

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

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, *icarar*, bei dem jedoch ein Text „mitgedacht“ wird), die sich von „weltlichen“ unterscheiden. In den Terminologien zu Liedern wird in vielen indigenen Sprachen durchaus eine Unterscheidung getroffen, ob es sich nun etwa um Sauflieder, Liebeslieder oder eben medizinische Lieder handelt.⁸

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“ eines nicht Geschulten 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, 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 („Naturgeistern“) bevölkert wahrgenommen. In den indigenen Konzepten scheint es nur eine Welt zu geben, keine Paralleluniversen im exklusiven Sinn.⁹

Wenn wir im westlich-wissenschaftlichen Weltbild ebenso über (oder „um“) uns das Weltall verstehen, welches – notabene – von wenigen Menschen mit entsprechender Expertise besucht

⁸ Einige Beispiele aus dem Shipibo-Konibo mögen hier genügen: 1. „weltlich“, Sauflieder: *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 iká*, Lieder zum Verbessern von Jagdglück: *mechati iká*, etc., etc. Für eine genaue Behandlung der verschiedenen Terminologien und Ordnungskriterien verweise ich auf mein Doktoratsprojekt (Brabec de Mori, in Ausarbeitung).

⁹ 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 aufbaut. Meine Frau ist selbst Shipibo und war durch eine Ausstellung in Lima verwirrt, in der dies behauptet wurde. Die drei anwesenden *médicos* berieten sich kurz, um dann einhellig festzustellen, daß dies Blödsinn sei, es gäbe nur eine Welt, aber mehrere *nive* (vgl. Illius 1992), sie sagten sogar *planetas*, einen für jede Spezies von Lebewesen. Das Interview ist im Phonogrammarchiv Wien unter der Nummer 20060217.z001 archiviert.

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 völlig davon unterschiedliche Topologie, und doch werden sämtliche Aspekte der Wirklichkeit in der von uns als konkret betrachteten Welt verankert. Diese Topologie möge sich durch folgende Erläuterungen klären.

PERSPEKTIVISMUS UND MULTINATURALISMUS

Eduardo Viveiros de Castro schreibt in seinem Aufsatz von 1997 (100: Fußnote), 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 den Halluzinogenen, allen voran *Ayamaska*, zusammenhängt, ist nicht ursächlich zu belegen, aber es ist durchaus wahrscheinlich, daß in Westamazonien früher, als *Ayamaska* weniger verbreitet war, wesentlich häufiger Techniken der Tiertransformation oder Tierbeschwörung ausgeübt wurden als heute.

Viveiros de Castros Begriffe von Perspektivismus, die auch Tânia Lima (1999) mitträgt und die Ambivalenz von Natur bis zum Multinaturalismus, die in gewisser Ähnlichkeit von Phillippe Descola (1992) für ecuadorianische Tieflandgruppen als *animic worldview* definiert wurden, sollen hier kurz für unsere Zwecke zusammengefaßt werden:

Im westlichen 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. Das bedeutet, daß wir etwa Zwillinge, die genetisch identisch sind, von „verschiedenen Seelen belebt“ unterscheiden. Alle („gesunden“) Menschen mögen vergleichbare körperliche Eigenschaften besitzen; ihre Individualität wird durch geistig-seelische Feinheiten definiert.

Gehen wir von den Menschen weg, etwa zu Primaten oder auch den biologisch offenbar sehr ähnlichen Schweinen, stellen wir fest, daß nun die Ähnlichkeit fast nur noch im Materiellen, Physiologischen angesiedelt wird, und den Tieren zwar ein gewisses Bewußtsein (oder Instinkte), aber doch keine Fähigkeit zu Individualität, Selbstreflektion und zur Wahrnehmung von Vergangenheit und Zukunft zugeschrieben wird.¹⁰

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 Physionomie auf Stoffwechselbasis, die wenigstens konzeptuell mit der menschlichen vergleichbar ist, völlig im Gegensatz zum geistig-seelischen Aspekt.

Das Extrem wird in „unbelebter Natur“ erreicht, Berge, Flüsse, Sterne, Mond, etc. Diese 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.

¹⁰ Solche Zuschreibungen sind im naturwissenschaftlichen Diskurs zu Teil durchaus umstritten, jedoch ist in der Lebenswirklichkeit der „westlichen“ Gesellschaft eine klare Fixierung an o.g. Aussage evident.

Solcherart Drängen wird oft historisch begründet, doch selten auf einer seriösen Basis. Ich möchte hier bloß kommentarlos eine Sage aus der Region wiedergeben, in der ich meine Kindheit verbrachte, Hallein nahe Salzburg:

Über der Kleinstadt Hallein stehen zwei markante Felsformationen, die Barmsteine, jeweils etwa sechzig Meter hoch über einen bewaldeten Hügel hinausragend. Einst, als der Schlenkenriese (ein Berg im Südosten von Hallein) und der Untersbergriese (ein sagenumwobener Berg im Nordwesten) untereinander stritten, bewarfen sie sich gegenseitig mit gewaltigen Gesteinsbrocken, aber keiner konnte den anderen erreichen, daher blieben beide Felsen etwa in der Mitte liegen.

Üblicherweise wird diese kurze Szene in einer zeitlichen Abfolge überliefert, in der die (unbelebten) Berge *erst* (lebendige, aktive) Riesen *waren*, aber sich dann aus irgendwelchen Gründen in Berge verwandelt haben. Der alpine Raum strotzt von solchen Sagen. Konsens ist jedoch, daß dies *erst* geschah. *Heute* sind es „nur noch Berge“.¹¹

Dies bringt uns zur gegensätzlichen amazonischen Auffassung: Menschen haben ebenso körperliche und geistig-seelische Aspekte,¹² aber das Verbindende und Unterscheidende wird gegensätzlich betrachtet: alle Menschen haben die gleichen geistig-seelischen Fähigkeiten, aber unterschieden sich körperlich. Dem Ego am Ähnlichsten sind offensichtlich Geschwister, die Familie, die weitere Großfamilie, eine ethnische Gruppe, etc.¹³ Wenn sich die meisten Gruppen aber nicht mit Bezeichnungen wie Shipibo oder Kashinawa definieren, sondern mit *noa jonikon* („wir, richtige Menschen“) 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 Naturphänomenen wie Bergen oder Flüssen.

In zentralbrasilianischen, von Viveiros de Castro und Lima hauptsächlich besuchten Ethnien herrschen Mensch-Tier-Beziehungen vor, im Hochland der Anden eher Mensch-Berg-Beziehungen, und in Westamazonien eben Mensch-Pflanzen-Beziehungen. Jedenfalls ist konsequenterweise die andere Lebensform ebenso ein Mensch im geistig-seelischen Sinn, aber kein „richtiger“ im körperlichen Sinn – wie auch schon ein Angehöriger einer Nachbarethnie durch feine physionomische Unterschiede und insbesondere durch andere Kleidung kein „richtiger“ Mensch im körperlichen Sinn ist.

Auf einem Satz von Baer (21994)¹⁴ 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.¹⁵

¹¹ *Heute* sind es „nur noch Berge“, auf derer aller Gipfeln interessanterweise ein Kreuz prangt.

¹² Im Shipibo-Konibo ist der menschliche Körper: *yora*, und geistig-seelische Aspekte sind v.a. *shinan* und *kaya*. Vgl. die ausführlichen Erläuterungen menschlicher Wesensmerkmale in Illius 1987.

¹³ Vgl. die Erläuterungen zur konzentrischen Auffassung der „richtigen Menschlichkeit“ von Kakataibo und Nachbarn bei Frank (1994: 198-200)

¹⁴ Gerhard Baer (21994: 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 mir Bruno Illius in persönlichem Gespräch, 2007.

¹⁵ Auf der Tagung zu *Religiösität in Psychiatrie und Psychotherapie* kommentierte ich dieses Beispiel mit einem Zuckerl für Ärzte: „Beispielsweise ist ein ‚paranoider‘ Zustand 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.

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.¹⁶ Multinaturalismus meint, daß sich der Aufbau der Natur an die Positionierung des Ego hält und nicht umgekehrt.

Zur Veranschaulichung einer Transgression in eine andere Perspektive, eine relativ ähnliche „andere Natur“, eine kurze Zusammenfassung einer Geschichte, die mir meine Frau, die selbst Shipibo ist, erzählte:¹⁷

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“ Shipibo, die *chaikoni jonibo*, sehen und kontaktieren konnte. Ihr *chaikoni*-Liebhaber sagte ihr dann, sie solle doch einmal ihren Gatten mitbringen, er wolle mit ihm *kaboori* (Wasserschildkröten) fischen.

Die Frau machte sich anderntags in Begleitung ihres Gatten auf den Weg und wurde bald 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 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.

Diese beabsichtigte Transgression hat bei weitem nicht die Dramatik, welche die Transgressionen in die Pekari-Perspektive zeitigen, wie Lima sie beschreibt,¹⁸ 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“).

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

¹⁶ In diesem Zusammenhang fällt auf, daß im europäischen Verständnis stets die Möglichkeit einer geistig-seelischen Veränderung eines Ego offen bleibt: etwa ein indigener afrikanischer 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 offengelassen, jemand könne sich körperlich transformieren (oder transformiert werden – vgl. Begriff *capturing* bei Santos-Granero), sogar in ein Pekari.

¹⁷ 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.

¹⁸ Auch Gow (2001) beschäftigt sich intensiv mit der Transgression Mensch-Pekari.

externer Anwendung (wie oben) einer Pflanzenessenz, und einer Diät, die an Strenge und Dauer stark variieren kann. Am strengsten und längsten sind die Diäten zum Erlernen der spezifischen Techniken, 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 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 unter 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 nie behandeln hätte können. Dieses Bild ist klar und einfach. 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, was von ihm genauso weit entfernt ist, wie Bäume von 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“.¹⁹

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 Präferenz gegenüber einer gemeinen Fichte.

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 Paradetechnik 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.

¹⁹ Das Konzept, eine Pflanze oder ein Tier könne Menschen Schaden zufügen, wird im peruanischen Amazonas als *cutipar* (v.t.) bezeichnet. Vor allem bei Kindern oder bei Leuten, die sich oft im Wald aufhalten, ist diese Ätiologie sehr häufig und bei Nichtbehandlung durchaus tödlich.

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?

Paradoxaerweise klingen viele dieser Lieder ausnehmend ähnlich „weltlichen“ Gesängen der jeweiligen Ethnie 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 dieselben und wiedererkennbar.

Weiters ist 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 Ethnien aufgenommen, dutzende Interviews geführt, in denen die oben zitierte, „genormte“ Aussage fast ausnahmslos bestätigt wurde und mir dann jahrelang den Kopf darüber zerbrochen.

Erst die Beschäftigung mit dem Konzept des Perspektivismus, welches an sich 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“.²⁰ Gerade als Musikwissenschaftler kenne ich natürlich unzählige Musikstücke von Monteverdi 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 in diese Falle: das Shipibo-Wort *onanti* wird üblicherweise mit „wissen, kennen“ übersetzt.²¹ Da jedoch die indigenen Gesellschaften keine Schriftkulturen sind und (wenigstens während der Ausformung solcher Begriffe) keine Notenschrift oder Audioaufnahmen zur Verfügung hatten, machen sie diese Trennung generell nicht. Als forschender Europäer mag man zuerst im Begriffspaar *onanti* – *atipanti* („wissen“ – „können“)²² 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 ist aktuell für eine Situation zu verwenden und bezeichnet keine Fähigkeit.

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“. Natürlich kann er sie singen, die Aussage bedeutet semantisch „Der Alte kann singen“, da *onanti* (*onanke*) die Fähigkeit miteinschließt. *Yosinra bewai atipanke* kann wörtlich mit „Der Alte kann singen“ übersetzt werden, bedeutet aber „Der Alte ist jetzt bereit, ein Lied zu singen“.

Im Gegensatz dazu wird „das Lied“ als *bewá* übersetzt.²³ 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 ein-

²⁰ In der deutschen Sprache durch die Verben „kennen“ und „können“ perfekt exemplifiziert.

²¹ vgl. Wise (Hrsg.) 1993: 301-2: „*onánti* v.t. *onana* 1 : saber : entender [...] 2 : conocer [...] 3 : aprender“

²² vgl. Wise (Hrsg.) 1993: 97: „*átipanti* v.i. y v.t. *átipana* [del quech. *atipay*, *atipan* poder] : poder“

²³ 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. *behuua* : cantar“.

zig 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,²⁴ 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 Sprache.²⁵

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 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 vom Vater oder Onkel, 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 Ko-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.²⁶

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 *corpi* an musikalischen Formen für Frauen und für Männer, die von Gruppe zu Gruppe mehr oder weniger vermischt oder voneinander abgegrenzt sind.²⁷

²⁴ Dieser Prozeß wird durch die Einnahme von *Ayamaska* deutlich erleichtert. Die heute legendären „früheren Meister“ (bei den Shipibo die *meraya*) nahmen dazu kein *Ayamaska*: sie benutzten Tabak, Lieder oder Tier-Transformationen, die sie durch besonders lange und harte Diäten adquiriert hatten, Diäten, denen sich heute quasi niemand mehr aussetzen möchte. Vgl. Illius (1987), Cárdenas Timoteo (1989), Tournon (2002).

²⁵ Bloß in wenigen Fällen habe ich persönlich erlebt (ohne unter dem Einfluß von *Ayamaska* zu stehen), daß die Transformation eines in nächtlicher Dunkelheit singenden *médicos* so weit ging, daß seine menschlichen Attribute nicht mehr sicher zuordenbar waren.

²⁶ Dieser Komplex ist auf einer ethnomusikologischen Basis anhand von konkreten Beispielen in Brabec de Mori 2008b wesentlich detaillierter beschrieben.

²⁷ 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 *navarin*, *shiro bewá*, etc.). Bei den Kakataibo gibt es dagegen recht strikte Trennungen geschlechtsspezifischer Formen.

Was wichtig ist 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 improvisatorische, an die aktuelle Situation angepaßte Elemente verwendet.²⁸ Persönliche Stile sind sehr gefragt, und obgleich bestimmte Lieder, etwa das spezielle Shipibo-Tanzlied *nawarin* in allen Aufführungen als *nawarin* erkennbar ist, so gibt es oft große Unterschiede in vielen Dimensionen, die einen jeweiligen persönlichen Stil repräsentieren, je ausgeprägter, desto höher im Allgemeinen die Wertschätzung seitens der Zuhörer oder begleitenden Sängern.

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 in dieser Form 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 zustandekommt. Der Unterschied dieses *sound* 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 unsere obigen Ausführungen dazu 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 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. Etwa besagt ein Konsens zwischen den meisten *médicos*, daß die Resultate der Diät durch viel „Benützung“ schwächer werden, und man müsse daher immer wieder Diät halten, diese auffrischen, sonst könne man von Feinden überwältigt werden oder sich ohne deren Zutun durch die geschrumpfte Macht, die auch ein Schrumpfen der Charakterstärke (*shiman*) 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.

Sogesehen 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.²⁹

²⁸ 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.

²⁹ Der „Raub“ von Fähigkeiten muß im Kontext des Konzeptes *capturing* gesehen werden, Begriff, mit dem vor allem Fernando Santos-Granero (persönliches Gespräch, 2007) und Anthony Seeger (vgl. 1987) operieren, der die

Oft ist in aktuellen Sitzungen mit medizinischen Liedern zu beobachten, daß sich ein Sänger wehren muß, er erklärt, 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 und *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 solcherart „Liederraubes“ besteht darin, daß ein anderer *médico*, ein Freund oder Verwandter des Opfers sich für denjenigen in die Schlacht stürzt, das „geraubte Lied“ zurückeroberet 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* (i.e. „mein *ikaro* ist verbogen“)³⁰, 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.³¹

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.

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 in moralischen Aspekten, doch sind sie definitiv körperlich verschieden.

„Inkorporation“ von Fremdem (etwa durch die „Erbeutung“/*capturing* von Kindern aus Nachbargruppen) bezeichnet, ein Vorgang, der in ganz Amazonien verbreitet ist.

³⁰ *Ikaro* ist eine spezielle Liedart, die ausschließlich im medizinischen Kontext in fast allen peruanischen Tieflandethnien gesungen wird. Vgl. dazu Brabec de Mori 2008b, zur Terminologie vgl. Luna (1986: 90f).

³¹ Einige mächtige *médicos* fallen tatsächlich durch eine eigenartige Physionomie 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 *médicos* von dem eines „normalen“ Menschen verschieden wäre.

"THE FAIRY SYNDROME"

Evelyne Puchegger-Ebner prägte diesen Begriff (persönliches Gespräch, 2007) und erklärte mir den interethnisch beobachtbaren Vorgang, wie 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 Feindlichkeit 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 *erst* 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, können sie nur noch von speziell vorbereiteten Menschen wahrgenommen und besucht werden. Die *chaikoni jonibo* selbst laufen aber Gefahr, durch Kontakt mit Shipibo deren „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, dasselbe gilt auch für „richtige Menschen“, die sich mit *chaikoni*, oder auch mit Waldgeistern *yoshin* etc. einlassen. Sie transformieren sich langsam in einen von denen, was in vielen Fällen mit Krankheit (Wahnsinn) oder Verirren im Wald 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, Asháninka, beinahe alle Ethnien der Region, bis zu den Inga und Kamsa Süd-kolumbiens kennen die Inka als Kulturbringer. Ihnen erging es ebenso: die Spanier rotteten sie keineswegs aus oder assimilierten sie (gemeint ist nicht die Kechua-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 zur Sonnenwende besucht werden können.

Ein Ex-*meraya* (i.e. Ex-„Meisterheiler“) erzählte mir im persönlichen Gespräch,³² er habe sich im Hier und Jetzt in einen schwarzen Jaguar verwandeln können. Er habe sich aber aus dem *meraya*-Dasein zurückgezogen, als er, bei himmlischen (synkretistischen) Doktoren weilend, die Entscheidung zu fällen hatte, ob er ein solcher bleiben und seine Menschlichkeit verlieren wolle, oder zu seiner Familie zurückkehren und seine Fähigkeiten als *meraya* 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 spezifischen 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 nicht ausstehen könnten.

³² Interview archiviert im Phonogrammarchiv Wien, Nr. 20051127.z001.

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 *ka-mano*, die offenbar an den Hängen der Cordillera Azul in freiwilliger Isolation leben, und von ihren wiederholten Versuchen, 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.³³

Auch die Shipibo-Konibo haben interessante Techniken gefunden, die Weißen zu erziehen: einige Shipibo etwa haben sich darauf spezialisiert, Ethnologen auf ihre Fragen zu antworten, indem sie genau die Antworten geben, die (vor allem die unerfahrenen) Ethnologen hören wollen, und als Ausgleich dafür wieder materielle Güter, Stipendien für Ausbildung oder einen guten Markt für ihre Kunst bekommen.³⁴

Sie haben die geizigen Weißen³⁵ 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 *chaikoni jonibo*, zurückzuziehen und den Kontakt mehr oder weniger abzubrechen.

Naturgemäß gibt es in den aktuellen Lebenswirklichkeiten in Westamazonien dahingehend viele Konflikte, da es einige Individuen eher zu den Inka zieht, andere dagegen zur Weltbank.

Jedenfalls sollte die Kommerzialisierung der *medicina* (etwa in der Form von *turismo místico*) auch mit den Augen eines der Praktizierenden betrachtet werden: durch die „Zivilisierung“ der Weißen haben die Indianer (und „traditionalistischen“ Mestizen) nun Werkzeuge zur Verfügung, welche die Behandlung von Problemen ermöglichen, etwa auf einer westlich-pharmazeutischen Ebene. Die indigenen Fähigkeiten, die Welt mit anderen Augen zu sehen, insbesondere durch die kommerzielle Nutzung von *Ayamaska*, können nun genutzt werden, um die Weißen weiter zu erziehen und etwa einer reziproken Gesellschaft oder einer ökologisch ausgewogeneren Weltansicht näherzubringen – 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 anbelangt. Da sich die Indianer durch das Anlegen westlicher „Körperhüllen“ in „Weiße“ transformiert haben, haben sie sich in eine Welt gewagt, in der nun die Unter-

³³ Cortez Mondragón, María, persönliches Gespräch, 2004; und vgl. Frank (1994: 200f).

³⁴ Daraus entspringen oft zweifelhafte Resultate, vgl. Brabec de Mori und Mori Silvano de Brabec (2008), wo wir einige dieser zum Teil durchaus intendierten Mißverständnisse aufklären.

³⁵ Vgl. Roe 1988.

scheidungen 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 großteils bereits verabschiedet haben.

Gratwein, 27.-28. November 2007

LITERATUR

BAER, Gerhard

1994: [1984]: *Cosmología y shamanismo de los Matsigenka (Perú Oriental)*. (= Biblioteca Abya-Yala N° 15), Quito: Abya-Yala.

BRABEC DE MORI, Bernd

2008a: „Words can Doom, Songs may Heal. Case Study and Endemic Explanation of Song-induced Transformative Processes in Western Amazonia.“ In: *Curare* 30(2+3).

2008b: „The Inka’s Song Emanates from my Tongue: Composition vs. Oral Tradition in Western Amazonian Curing Songs.“ [im *peer review* für *Yearbook of Traditional Music* 40].

in Ausarbeitung: *Sex, Drugs & Mashá iti. Dokumentation indigener Musikpraxis und Analyse musikebezogener identitätsbildender Aspekte im Ucayali-Tal, Perú* (Arbeitstitel). Univ.-Diss, Universität Wien.

BRABEC DE MORI, Bernd und MORI SILVANO DE BRABEC, Laida

2008: "La corona de la inspiración. Los diseños geométricos de los Shipibo-Konibo y sus relaciones con cosmovisión y música." In: *Indiana* 25 [peer review]

CÁRDENAS TIMOTEO, Clara

1989: *Los Unaya y su Mundo. Aproximación al Sistema Médico de los Shipibo-Conibo del Río Ucayali*. (= Indigenismo y Realidad 1). Lima: CAAAP.

DESCOLA, Phillippe

1992: „Societies of nature and the nature of societies“ In: KUPER, Adam (Hrsg.): *Conceptualizing Society*. S.107-126, London: Routledge.

FRANK, Erwin H.

1994: „Los Uni.“ In: SANTOS-GRANERO, Fernando and Federica BARCLAY (Hrsg.): *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Bd.II, S.129-238. Quito: FLACSO.

GOW, Peter

1994: „River people: Shamanism and History in Western Amazonia“ In: THOMAS, Nicholas and Caroline HUMPHREY (Hrsg.): *Shamanism, History and the State*. S.90-113. Ann Arbor: University of Michigan.

2001: *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

ILLIUS, Bruno

1987: [1991] *Ani Shinan. Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. (=Ethnologische Studien Bd.12), Tübingen: S&F.

1992: „The Concept of Nihue among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru“ In: LANGDON E. Jean Mateson und Gerhard BAER (Hrsg.): *Portals of Power. Shamanism in South America*. S.63-78. Albuquerque: University of New Mexico Press.

LIMA, Tânia Stolze

1999: „The Two and its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology“ In: *Ethnos* 64(1), S.107-131.

LANGDON E. Jean Matteson and Gerhard BAER

1992: (Hrsg.) *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

LUNA, Luis Eduardo

1986: *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.

OVERING, Joanna und Alan PASSES

2000: (Hrsg.) *The anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London und New York: Routledge.

ROE, Peter G.

1988: „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*. S.106-135. Chicago: University of Illinois Press.

SEEGER, Anthony

1987: *Why Suyá Sing. A musical anthropology of an Amazonian people*. (= Cambridge Studies in Ethnomusicology) Cambridge, Mass.: University Press.

TOURNON, Jacques

2002: *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Lima: CAAAP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1997: „Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus“, *Société suisse des Américanistes, Bulletin* 61, S.99-114.

WHITEHEAD, Neil L. and Robin WRIGHT

2004: (Hrsg.) *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham and London: Duke University Press.

WISE, Mary Ruth

1993: (Hrsg.) *Diccionario Shipibo – Castellano* (= Serie lingüística peruana N° 31). Yarinacocha: ILV.