



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Pachakuti-Mesa-Tradition“

„Schamanismus für eine neue Zeit“

Verfasserin

Katja Schifferegger

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer:

Dr. Manfred Kremser

Meinen Eltern

Danksagung:

Mein Dank und meine Liebe gilt meinen Eltern für ihre liebevolle Unterstützung und unendliche Geduld.

Ebenso möchte ich mich von ganzem Herzen bei meinem Professor Dr. Manfred Kremser bedanken, der mich mit so viel Inspiration und Herzlichkeit durch mein Studium begleitet hat.

Ganz besonders bedanken möchte ich mich auch bei Benedikta Heiss für ihre Hilfe, ihre Geduld, Offenheit und ihre Zeit, und bei Maria Röck mit deren Hilfe anfängliche Zweifel und Steine aus dem Weg geräumt werden konnten. Ein kleiner feiner Dank auch an Eva Heiter und ihre Fremdsprachenkenntnisse.

Größter Dank und Hochachtung gebühren Don Oscar Miro-Quesada, dessen Liebe, Größe und Umarmungen ich nie vergessen werde. Genauso gedankt sei seiner Schülerin Waltraud Hönes und seinem Schüler Matthew Magee, sowie all den MesaträgerInnen und SchamanInnen auf der ganzen Welt, die mit ihrer Arbeit die Welt im Gleichgewicht halten.

Tradition ist nicht die Anbetung der Asche,
sondern die Weitergabe des Feuers.

Gustav Mahler

1 Einleitung	11
1.1 Reflexion der Methode einer anthropologischen Untersuchung	13
2 Schamanismus	16
2.1 Schamanismus und Macht	19
2.2 Peruanischer Schamanismus und Volksmedizin	21
2.3 Weltbild	23
3 Die peruanische Mesa	26
4 Die Pachakuti Mesa	30
4.1 Pachakuti	30
4.2 Mesa	31
4.2.1 Der Aufbau	34
4.2.2 Die Zusammenstellung	40
4.2.3 Weihung und Kraftaufladung der Mesa-Gegenstände	42
4.2.4 Die rituelle Eröffnung der Mesa	43
5 Der heilige Raum	45
6 Vista	47
7 Energie	49
8 Balance und Ayni	50
9 Despachos	52
10 Ritual und Drama	58
11 Lehrer und Schüler	63
11.1 Ausbildung	64
12 Naturgeister und Vorfahren auf der Mesa	66
13 Sonne und Mond	69
14 Die Rolle der Steine	73
14.1 Apachetas	73
14.2 Khuya	74
14.3 Aufladen der Steine	74
15 Das <i>Ceque</i>-System in der Literatur und die Rolle der Plejaden	76
15.1 Das <i>Ceque</i> -System in der Pachakuti-Mesa-Tradition	82
16 Heilung und Ritual	85

16.1 Klang	87
16.2 Heilen mit der Pachakuti-Mesa	89
16.2.1 Spirituelle Heilung	91
16.2.2 Physische Heilung	92
16.2.3 Mentale und emotionale Heilung	93
16. 3 Das Ende des Rituals	95
17 Bildergalerie	96
18 Conclusio	99
19 Zu Don Oscar Miro-Quesada	102
20 Anhang	105
20.2 Glossar	105
20.3 Literaturverzeichnis	113
20.3.1 Literatur	113
20.3.2 Internet	116
20.3.3 Unveröffentlichte Artikel und Unterlagen	116
20.3.4 Filme	117
20.3.5 Bildnachweis	117
20.4 Abstrakt (deutsch)	118
20.5 Abstract (englisch)	119
20.6 Curriculum Vitae	120

1 Einleitung

Bereits vor meinem Studium der Kultur- und Sozialanthropologie interessierte ich mich für Glaubensmodelle, Religionen, Sinnkonstrukte, welche je nach Kultur unterschiedlich auszusehen vermochten, in ihrem Wesen verschieden, im Kern aber doch immer ähnlich waren. Überall wurde nach dem Sinn gefragt – des Lebens, des Leids, des Glücks, des Ichs, der Welt, und überall hatte man sich Gebilde gebaut, welche Antworten gaben, Halt und Sinn. Dass der Blick weiterreichte als nur bis zur Kirche im Dorf, hängt sicher auch mit der Erziehung zusammen, die ich erfahren durfte, und einem Elternhaus, in dem gezeigt wurde, das ist Jesus und das Buddha, und letztlich ist es dasselbe. Aber je mehr ich mir anschaute, desto öfter kam ich zurück auf das Ursprünglichste – jenem System, das naturverbunden und ohne Schrift so vielen Religionen vorausgegangen war, dem Schamanismus.

Von all den Glaubenskonstrukten, mit denen ich mich beschäftigt habe, war der Schamanismus im Allgemeinen das mit Abstand schillerndste und facettenreichste. Da gibt es auf der einen Seite die Rituale und Zeremonien, die bis ins kleinste Detail geplant und symbolisch aufgeladen sind. Genauso gibt es aber auch Heilweisen, welche auf Spontaneität und Intuition basieren können, in denen nichts sicher oder vorhersehbar ist. Der Schamane ist ernst, ist furchteinflößend, ist machtvoll, um im nächsten Moment brüllend loszulachen. Seine Welten bevölkert er kultur- und personenspezifisch mit allem, was hilfreich ist. So ist das Universum des Schamanen ein Sammelsurium von Göttern, Geistwesen, Tier- und Pflanzengeistern, wie es sich bunter nicht erträumen ließe.

Durch meine Mutter stieß ich vor einigen Jahren auf eine Gruppe, welche eine besondere Form des peruanischen Anden-Schamanismus in den Südtiroler Alpen praktiziert. Ebenso faszinierend wie diese Tradition an sich ist die Tatsache, sie ausgerechnet in meiner Heimat, etwa 10.000 Kilometer entfernt ihres Ursprungsgebietes, anzutreffen. Fasziniert davon nahm ich selbst an einigen Zeremonien teil und lernte die Hintergründe der Tradition kennen, die Geschichte und Entwicklung und wie sie ihren Weg hierher gefunden hatte. Einige Jahre später hatte ich das Glück, Don Oscar Miro-Quesada persönlich kennen zu lernen, jenen großen Schamanen, welcher die Mesa-Traditionen des peruanischen Hochlandes und jene der Küste weiterentwickelt hatte, um sie an die neue Zeit anzupassen, auf dass sie auch Anwendung außerhalb Perus finden können. Durch seine Schülerin Waltraud Hönes wird diese neue Form des peruanischen Schamanismus im Gebiet der Südtiroler Dolomiten verankert. Und auch hier erfährt die Tradition eine Weiterentwicklung, werden Elemente aus

dem lokalen Kulturkreis aufgenommen und integriert, Kondor durch Adler ersetzt, Palo Santo durch Weihrauch. Jesus ist Buddha und alles dasselbe.

Die Beschäftigung mit Schamanismus ist eine Beschäftigung mit indigenem Wissen und als solche eine, welche großer Achtsamkeit und großen Respekts bedarf. Trotz der Ausrichtung der Pachakuti-Mesa-Tradition nach außen war ich mir stets bewusst, dass sich die Grenze zu einem Zuvielpreisgeben an heiligem Wissen schnell überschreiten lässt. Die Entstehung dieser Arbeit war begleitet von einem ständigen Abwägen darüber, was verwendet, veröffentlicht, preisgegeben werden darf und was an Wissen den Praktizierenden vorbehalten bleibt. Im Nachfolgenden findet sich der Versuch einer Beschreibung, einer Vorstellung, einer Einführung in die Welt der Pachakuti-Mesa-Tradition, wie sie vom Schamanen Don Oscar Miro-Quesada erträumt wurde.

1.1 Reflexion der Methode einer anthropologischen Untersuchung

Inwieweit ist es überhaupt möglich, den Schamanismus in Peru zu verstehen? Kriegen wir Zugang zum Verständnis der ursprünglichen, indigenen Form oder (erst) zu der erweiterten Form von Don Oscar? Diese Arbeit soll keine Abhandlung über anthropologische Theorien sein, trotzdem muss kurz über die Komplexität des untersuchten Gegenstandes reflektiert werden, auch um der Vielschichtigkeit des Themas gerecht zu werden.

Viele Personen dienten mir auf dieser Reise als Brückenglieder, eines zum anderen führend. So bekam ich durch meine Mutter die Verbindung zu Waltraud Hönes, welche wiederum zu Don Oscar führte. Und Don Oscar öffnete mir durch seine Arbeit als Mittler zwischen unserer und der schamanischen Welt die Tür zu letzterer, die mir ansonsten wohl nie so offen gestanden hätte. Dadurch, dass er in beiden dieser Welten gleichsam daheim ist, wurde es mir möglich, Zugang in ein ansonsten schwer einsehbares Feld zu bekommen und die Aktionen darin durch seine wissenschaftlich-analytische Interpretation auf einer ganz anderen Ebene zu verstehen.

Für ein ausreichendes Verständnis reicht eine rein theoretische Herangehensweise der Thematik allerdings nicht aus, und umso dankbarer bin ich all diesen Menschen, die mir im Laufe der Zeit einen praktischen Zugang möglich gemacht haben. Oft hatten wir im Studium von der Notwendigkeit gehört, ins Feld zu gehen und am Geschehen teilzuhaben und welche Revolution es darstellte, als die ersten AnthropologInnen ihre *Armchairs* verließen, um sich die Sachen zu ansehen, erschmecken, erhören, erfüllen, von Mensch zu Mensch und nicht von Buch zu Mensch. Hier habe ich sie verstanden, diese Wichtigkeit, die Dinge aus den Büchern auch selbst mitzuerleben.

Die Erfahrungen der teilnehmenden Beobachtung sowie der Zugang zu authentischen Schriften sind für diese Arbeit von substanzieller Bedeutung. Dabei war mein Verstehen ein prozesshaftes. Durch die Kontakte und die Beschäftigung mit der Thematik hatte ich mir eine Basis geschaffen, auf die ich durch teilnehmende Beobachtung sowie schriftliche Unterlagen bauen konnte. Vieles war mir bereits vertraut, zu vielen Beschreibungen hatte ich gelebte Bilder im Kopf und zu vielen Bezeichnungen und Begriffen aus dem Quechua das dazupassende Klangbild.

Trotzdem maße ich mir in keiner Weise an, alle Hintergründe, alle Symbole und Bedeutungen, alle Wirkungsweisen und Querverbindungen durchschaut und verstanden zu haben. Wie bereits erwähnt, ist diese Arbeit lediglich ein Versuch, die Pachakuti-Mesa in ihrer Komplexität zu beschreiben. In nicht aufgezeichneten Gesprächen, durch Flyer,

handgeschriebene Notizen und Skizzen, alte und neu erschienene Bücher und vielem mehr habe ich einen Einblick in diese Welt des Schamanismus bekommen. Viele der Materialien stammen aus erster Hand, das heißt, sie wurden von Don Oscar oder Waltraud Hönes für ihre *Ayllus* geschrieben, auf vielen stand der Hinweis, dass sie ohne Erlaubnis nicht an Dritte weitergegeben werden dürften.

Für ein weites, umfassendes Verständnis der Thematik fand ich es wichtig, nicht nur Unterlagen aus dem peruanischen Schamanismus zu verwenden, sondern auch solche aus anderen geografischen und theoretischen Bereichen. Da ich der Meinung bin, dass alles auf eine große Wahrheit zurückzuführen ist und der Kern aller Schamanentraditionen, egal aus welchem Teil der mittleren Welt sie stammen mögen, letztlich derselbe ist, finden sich in der Arbeit Zitate und Verweise von und auf Schamanen aus der Mongolei, aus der Arktis, aus Hawaii.

Genauso habe ich Werke aus der Psychoanalyse und der Energiearbeit der heutigen Zeit herangezogen, um sie an die Seite des Schamanismus zu stellen und mit ihnen zusammen etwas in Worte zu fassen versucht, was sich in Wirklichkeit nur schwer beschreiben und noch schwerer erklären lässt.

Dass sich in der Arbeit manchmal sehr detaillierte Beschreibungen oder Erklärungen von Symbolen und deren Abbild auf der Mesa usw. finden, hat den Grund, dass die nachfolgende Arbeit auch unter Umständen als Handbuch, als Nachschlagewerk für Mesa-TrägerInnen im deutschsprachigen Raum (siehe das *Ayllu* in Südtirol) Verwendung finden könnte. Oft ist mir während der Zeit, die ich in diesem Kreis verbracht habe, zu Ohren gekommen, dass es leider nichts in deutscher Sprache über diese Tradition gebe, zu neu und zu unbekannt ist sie (noch). Das einzige Werk, das konkret die Pachakuti-Mesa-Tradition nach Don Oscar zum Thema hat, ist das Buch von Matthew Magee, einem amerikanischen Schüler von Don Oscar, der damit neben einem wunderbaren Buch auch viel Pionierarbeit geleistet hat und das für mich zur mitunter wichtigsten Quelle für diese Arbeit wurde.

Zum Formalen möchte ich erwähnen, dass ich häufig auf ein Binnen-i verzichtet habe. Einerseits aus Gründen der Lesbarkeit, andererseits aus inhaltlichen. In den meisten Fällen handelt es sich bei den Schamanen und Curanderos in Peru, auf welche ich Bezug nehme, um Männer. Daher erschien mir ein Binnen-i dort unangebracht und für den Leser/die Leserin verwirrend. In Fällen, in denen Frauen wie Männer gemeint sein können, findet sich eine geschlechterneutrale Bezeichnung. Ich möchte um Verzeihung bitten, wenn jemand nicht mit dieser Schreibweise einverstanden ist – mir erschien sie als die stimmigste und präziseste in

diesem stets etwas heiklen Feld. Nicht minder heikel der Begriff „Schamanismus“, auf den ich im gleichnamigen Kapitel näher eingehe. Häufig verwende ich emische Begriffe aus dem Quechua und dem Spanischen, welche kursiv sichtbar gemacht¹ und im Text, in Fußnoten und/oder im angehängten Glossar erklärt werden.

¹ Finden diese Begriffe im weiteren Verlauf noch regelmäßige Verwendungen, kann die kursive Form auch wegfallen.

2 Schamanismus

Um die unterschiedlichen Praktiken indigener Kulturen im Bereich des Psychologischen, der Heilkunde und des Spirituellen einordnen und zusammenfassen zu können, erfanden AnthropologInnen den Begriff „Schamanismus“. Es handelt sich dabei um die wohl älteste Methode, mit der der Mensch versucht hat, mit der Schöpfung (wieder) in Verbindung zu treten. Der Schamanismus kann als das wahrscheinlich naturhafteste aller philosophischen und metaphysischen Systeme bezeichnet werden. Eingebettet in naturgegebene und kosmische Gesetze, ist er untrennbar mit der Natur und ihren jahreszeitlichen und zyklischen Energiemustern verbunden. Der Schamane beobachtet, was jenseits oder innerhalb der äußeren Erscheinungen und alltäglichen Wahrnehmungen liegt (vgl. Neumann 2010: 15).

Doch eine allgemein gültige Definition für den Begriff „Schamanismus“ bzw. „Schamane“ zu finden, gestaltet sich schwierig. Zu facettenreich, zu unterschiedlich tritt dieses Phänomen in der Welt auf, und hier schließt jener Anthropologe Eigenschaften aus, die dort ein anderer zum größten Charakteristikum erhoben hat. In jener Kultur ist die Ekstase von zentraler Bedeutung, in einer anderen ist es das Orakel, sind es die Geister, ist es die Reise zwischen den Welten. Nichtsdestotrotz möchte ich kurz auf die beiden viel diskutierten Begriffe eingehen und sie so umreißen, dass sie eine mögliche Vorstellungshilfe für das Nachfolgende bilden können.

„Der Begriff des Schamanen gehört zu jener besonderen Kategorie ethnografisch spezifischer Bereiche, die transkulturell, außerhalb ihrer eigenen, ursprünglichen Zusammenhänge verwendet werden. Andere solcher Termini sind ‚Kaste‘ [...], ‚Potlatch‘, ‚Tabu‘ [...]. Diese bilden zusammen eine interessante Kategorie von ursprünglich kulturspezifischen Begriffen, deren Verwendung außerhalb ihres Zusammenhangs unweigerlich zu Kontroversen und Diskussionen führt“ (Lewis nach Kuper 1999: 209). Die etymologische Herkunft des Begriffes siedelt den Schamanismus bei den sibirischen Tungusen an, wo das Wort *saman* jemand Erregtes, Bewegtes beschreibt (vgl. Walsh 1992: 19). In anderen Übersetzungen ist der Schamane ein Wissender, ein Erhitzter, ein Meister des Feuers, ein Sehender, ein Ver- und Entrückter (vgl. ebd.). Im Laufe der Zeit ist der Terminus zu einem Sammelbegriff für Heiler, Medizinmänner, Hexer, Zauberer, Magier und Seher geworden. Ein Schamane ist aber im selben Leben gleichzeitig auch „... Bauer, Künstler, Ehemann, Großvater, Vater, Mensch. [...] Man muss viele Berufe haben, um den Respekt seiner Gemeinschaft zu verdienen und um ihr wirklich dienen zu können“ (vgl. Don Oscar nach von Lüpke 2008: 99).

In der Person des Schamanen sind zahlreiche Positionen vereint, welche in der „modernen“ „westlichen“ Welt vielfach in differenzierter Form vorkommen: Der Schamane ist Arzt, ist Mystiker, ist Sozialarbeiter, ist Performancekünstler (vgl. Kleinod 2004: 5). Die unterschiedlichen sozialen Rollen, welche den Schamanen zukommen, sind dabei von kulturspezifischer Natur und in den gesellschaftlichen Strukturen der jeweiligen Kultur verankert (vgl. Mader 2003: 98 f.). Bei den tungusisch-mandschurischen Völkern, wo viele AnthropologInnen die Wiege des Schamanismus selbst vermuten und der Terminus seinen Ursprung findet, ist ein Schamane in erster Linie ein religiöser Spezialist und Geisterbeschwörer (vgl. Vitebsky 2001: 10; Haase 1989: 149).

„In allen tungusischen Sprachen bezeichnet dieser Begriff (*saman*) Menschen beiderlei Geschlechts, die zur Beherrschung der Geister gelangt sind, willentlich diese Geister in sich hineinrufen können und sich der Macht über diese Geister zu eigenen Zwecken bedienen können, speziell dazu, anderen Menschen zu helfen, die an den Geistern leiden“ (Shirokogoroff nach Walsh 1992: 20).

Stets hat der Schamane die Aufgabe zwischen den Welten der Geister und jener der Menschen zu vermitteln, aus dem Lot Geratenes wieder in Balance zu bringen und so Krankheiten und Konflikte zu heilen. Obwohl der Schamane in einer Kultur oft als Einziger um die Antwort weiß, was über, unter, hinter und jenseits der Welt ist, muss sich die Religion in einer Kultur, in der es Schamanen gibt, nicht zwangsläufig um den Schamanismus drapieren. Der Anthropologe Till Below ist der Meinung, dass eine Religion nie schamanisch sei, sondern dass vielmehr der Schamane Teil einer Religion mit all ihren Geister- und Göttervorstellungen, Mythen, Techniken der Ekstase und magischen Konzepten sei (vgl. Below 1994: 27). Auch Mircea Eliade sagt: „All diese Elemente waren früher als der Schamanismus oder gehen ihm zumindest parallel, das heißt, sie sind die Frucht des religiösen Erlebnisses aller und nicht einer bestimmten Klasse von Privilegierten, der Ekstatiker“ (Eliade 1957: 17).

Doch trotz der Gemeinsamkeiten sollten die Begriffe „Schamanismus“ und „Religion“ in all ihrer Komplexität nicht ähnlich verstanden oder gar gleichgesetzt werden. Vielmehr sollte bei der Definition von „Schamanismus“ von „einem Komplex verschiedener religiöser Vorstellungen und ritueller Handlungen, die mit der Person des Schamanen verbunden sind“ und einer „spirituellen Praxis, die auf der ehrfurchtsvollen Bewusstheit dessen beruht, dass die Welt belebt, bewusst und durch wechselseitige energetische Abhängigkeiten gekennzeichnet ist“ ausgegangen werden (Haase 1989: 148, A7: 1). Von einer solchen

Definition ausgehend kann auch nur bedingt von einem -ismus die Rede sein, da eine solche Bezeichnung stets eine systematisch niedergelegte Doktrin impliziert. Viele AnthropologInnen verwenden deshalb ersatzweise den Terminus „Schamanentum“. Ich bleibe aber bei dem gängigeren, aktuelleren Begriff „Schamanismus“ und bitte darum, ihn nicht im angemerkten Sinn zu verstehen.

Das Universum des Schamanen ist belebt, voller Bewusstheit und Geistern. Diese Geister, die allgegenwärtig, mächtig und manchmal übelwollend sind, gilt es zu kontrollieren. Und hier liegt in vielen Kulturen die Hauptaufgabe des Schamanen, welcher als Einziger in der Gesellschaft die ambivalente Fähigkeit hat, die Geister zu sehen und mit ihnen zu agieren (vgl. Walsh 1992: 147 f.). Jene Geister, mit denen der Schamane verhandelt oder kämpft, welche er überlistet oder beschwichtigt, hat er in der Hand, ist ihrer Herr und nicht, wie früher häufig missverstanden, von ihnen besessen (vgl. Kleinod 2004: 5). Für viele Anthropologen bildet diese Kontrolle auch eines der wichtigsten definierenden Elemente des Schamanismus (vgl. Walsh 1992: 148).

Die Belebtheit des Universums ist grundlegend für das Verständnis, wie der Schamane arbeitet. Erst wenn verstanden wird, wie er die Welt sieht, erklärt sich sein Handeln. Im Schamanismus im Allgemeinen und im peruanischen Schamanismus im Besonderen besteht alles, was in physischer Form erscheint, aus derselben Essenz. Alles ist bewusst, „seelengefüllt“ (Don Oscar nach von Lüpke 2008: 85), alles beobachtet und alles spiegelt sich in uns wieder. Deshalb ist es von großer Wichtigkeit für den Schamanen, während seiner Ausbildung zu einem „visionären Beobachter“ (Hönes A4) zu werden. In einer Welt, in der alles miteinander verbunden ist, alles mit allem reagiert und in ständiger Verbindung und ständigem Austausch steht, hat der Schamane die Funktion des Vermittlers in diesen gegenseitigen Verbindungen und wechselseitigen Beziehungen. In zeitgenössischer, philosophischer Terminologie würde man von einer solchen Weltsicht als „Hylozoismus“ bzw. „Animismus“ sprechen. Hylozoismus bedeutet, dass neben der organischen auch die anorganische Materie als belebt gedacht wird; Animismus meint, dass alles nicht nur belebt, sondern auch beseelt, „seelengefüllt“ eben, ist (vgl. Walsh 1992: 145, Don Oscar nach von Lüpke 2008: 85). Im Westen wird von jener Weltsicht auch als „Panpsychismus“ gesprochen, der sich trotz berühmter philosophischer Befürworter wie Leibnitz, Schopenhauer oder Whitehead doch nicht im allgemeinen Verständnis der Welt etablieren konnte.

2.1 Schamanismus und Macht

Kulturen sind nie starre, abgeschlossene Gebilde, homogene Einheiten, und mögen sie geografisch noch so abgeschieden im Hochland des tibetischen Himalaja oder auf Atollen im ozeanischen Pazifik liegen, so befinden sie sich doch immer in stetigem Austausch mit ihrem Umfeld². Auch die Tradition des peruanischen Schamanismus veränderte sich im Laufe der Zeit, obwohl oder weil sie unter den spanischen Eroberern zum Großteil im Geheimen und Verborgenen durchgeführt wurde. Zwar lassen sich interethnische Beziehungen der Heiler im nördlichen Andenraum seit den Anfängen der Kolonialzeit belegen, die aber wohl größte Öffnung nach außen fand in den letzten Jahrzehnten statt, als einige peruanische Schamanen beschlossen, ihre Tradition und ihr Wissen auch dem Westen zugänglich zu machen, um eine Heilung der Welt in verstärkter Form zu erreichen (vgl. Wörrle/Schweitzer de Palacios 2003: 16).

Der bewusste, aktive Austausch der Kulturen basiert u. a. auf dem Konzept der Macht; jene des Schamanen bildet hier keine Ausnahme, denn „der Schamane hat sich, zum Nutzen der Gemeinschaft, um das Wissen zu bemühen, wie die Welt funktioniert“ (Vitebsky 2001: 22). So ist allen Konzepten schamanischer Macht ein gewisses Wandlungspotential inhärent, wie es sich vor allem an den Austauschbeziehungen mit benachbarten Gruppen wie auch an Beispielen der christlichen Missionierung in Nord- und Südamerika zeigt (vgl. Kleinod 2004: 6). Durch Lehr- und Allianzbeziehungen zwischen den unterschiedlichen schamanischen Traditionen kommt es auch zu einem Austausch und einer Übernahme von Wissens- und Machtelementen (vgl. Mader 2003: 99). Dies wird auch dadurch möglich, dass „keine Doktrin, [...] kein Priester“ existiert, „der sagt, was richtig und falsch ist“ (Vitebsky 2001: 11). In seiner besonderen Stellung zwischen Tradition und Wandel ist der Schamane darauf angewiesen, „auf der Höhe der Zeit“ zu bleiben, was auch bedeutet, offen für Einflüsse von außen zu sein (vgl. Kleinod 2004: 6). „Denn die Macht wächst mit jedem Hilfsgeist, der bei Problemen z. B. gesundheitlicher Art oder vermeintlichem Schadenszauber angerufen werden kann“ (Kleinod 2004: 6). „... Geister können dem Schamanen auf vielerlei Weise helfen: [...] [Sie] können mit dem Schamanen auf ekstatische Reise gehen, können ihn begleiten, [...] ihn gegen Bedrohungen verteidigen, regelrecht für ihn kämpfen. Ihre Stärke kann seine Stärke werden ...“ (Walsh 1992: 153).

Dies erklärt auch das Phänomen, dass man auf der Mesa eines peruanischen Curanderos neben traditionellen Objekten aus dem Andenreich auch Heiligenbildchen und Elemente aus

² Exemplarisch genannt seien hier Arjun Appadurai, Ulf Hannerz, Joana Breidenbach, Ina Zukrigl und Andrea Harmsen.

dem asiatischen Buddhismus finden kann. Hinter dieser Inkorporation fremder Elemente steckt ebendiese Vorstellung, für jede neue, unbekannte Krankheit neuartige, passende „Machtelemente“ zu benötigen. In einer sich verändernden Welt bleibt dem Schamanen also nichts anderes übrig, als sich den Umständen anzupassen und immer wieder Neues aufzunehmen und ins Eigene zu integrieren (vgl. Wörrle, Schweitzer de Palacios 2003: 19). Ganz im Sinne von „nur wer sich wandelt, behält seine Macht“ (ebd.).

Wie in jedem Feld divergieren die verschiedenen Machtkonzepte auch im Schamanismus; dennoch ist der Schamane in einer Position in der Gesellschaft, welche ihn dazu verantwortlich, für das Überleben dieser zu sorgen. Der Zweck (das Überleben der Gruppe) heiligt auch hier das Mittel (Aufnahme von Fremden), wodurch jeder neuen prospektiven Gefahr auch die Chance innewohnt, die eigene schamanische Macht zu vergrößern. Dies zeigt sich beispielsweise in der Aufnahme biomedizinischer Aspekte, der Integration christlicher Elemente in Peru oder lamaistischer Motive in der Mongolei oder die Einführung von Pockengeistern bei den Tlingit (vgl. Kleinod 2004: 6; Haase 1989: 151).

Es geht also um die kreative Umdeutung äußerer Einflüsse, bei welcher das Eigene nicht als unantastbar gesehen werden darf. Der Schamanismus bietet dafür ein passendes Umfeld; lernt der Schamane doch Tag für Tag bzw. Nacht für Nacht aufs Neue sein Ego hinter sich zu lassen, es dem Nutzen der Gemeinschaft zu unterstellen und sich als „hohler Knochen“ (Hönes A4) von den geistigen Welten leiten zu lassen.

Die Bedeutung des Schamanen als *Broker* zwischen den Welten (Menschen – Geister; Lokalität – Globalität; Tradition – Moderne) ist dabei einer der wesentlichen Aspekte im komplexen Gefüge der schamanischen Macht. So spielt der Schamane eine wichtige Rolle im Feld der transkulturellen Kommunikation und Interaktion zwischen den unterschiedlichen ethnischen und sozialen Gruppen der südamerikanischen Gesellschaft. Durch seine Beteiligung an politischen Konflikten und in seiner Funktion als „Kulturvermittler“ besitzt der Schamane auch politische Macht. „Als ‚Kulturvermittler‘ tragen SchamanInnen zum einen dazu bei, jene Probleme zu behandeln, die den Mitgliedern traditioneller Gemeinschaften aus der Expansion der dominanten Gesellschaft erwachsen, zum anderen tragen sie Elemente ihrer eigenen Kultur in andere Sektoren der Gesellschaft hinein“ (Mader 2003: 99).

Der Gedanke der Macht ist laut dem Anthropologen Douglas Sharon für Schamanismus allgemein von zentraler Bedeutung. Dabei nennt er folgende Aspekte des Umgangs mit und der Ausprägung von dieser Macht:

- „Wissen, vor allem rituelles Wissen und eine genaue Wahrnehmung von Realität, Vorzeichen und Symbolen;
- Schicksal – Macht kann man suchen, aber die Suche ist keine Garantie dafür, dass man sie findet. Zu den Möglichkeiten der Suche gehören Drogen, Fasten, Selbstkasteiung, Träume, Bitten oder Gebete und Meditation oder Konzentration;
- Individualität – Schamanismus kann man nicht an einer Schule lernen, jeder Schamane muss selbst sein Verhältnis zur Macht und zu den Geistern ‚aushandeln‘;
- Veränderlichkeit – jeder hat eine gewisse Macht, aber ihr Umfang und ihre Intensität sind von Mensch zu Mensch verschieden. [...] Niemand wird mit schamanistischer Macht geboren. Sie kann nur durch allergrößte Anstrengungen erreicht werden, obgleich es vom Schicksal bestimmt wird, wer sie erhält;
- Konzentrierung – obgleich die Macht alles durchdringt, sammelt sie sich vor allem in bestimmten Menschen (Schamanen), Machtgegenständen (besonders Kristallen, Rasseln, Stöcken oder Stäben), Pflanzen (besonders halluzinogenen) und Plätzen in der Natur (besonders in Bergen und Wasserlöchern);
- Ambivalenz – Macht kann zum Guten oder zum Bösen verwendet werden [...], abhängig von der jeweiligen inneren Disposition dessen, der sich ihrer bedient“ (Sharon 1987: 79 ff.).

2.2 Peruanischer Schamanismus und Volksmedizin

Die heutige peruanische Kultur ist geprägt (worden) von einer Vielzahl verschiedenster Einflüsse, unbestritten ist dabei der Einfluss des Schamanismus als Teil des religiösen Lebens wie auch als Teil der Volksmedizin. Das Medizinsystem in Peru wiederum ist heute ein Konglomerat aus den alten Lehren des Schamanismus, Elementen der untergegangenen Inka-Hochkultur und der Medizin der Eroberer mit ihrem dazugehörigen Glaubensmodell (vgl. Below 1994: 25). Wie im Schamanismus bilden auch im Bereich der traditionellen Volksmedizin vor allem mündliche Überlieferungen vom Lehrer zum Schüler die Grundlage der Wissensweitergabe. Die Anthropologin Ina Rösing unterscheidet bei den vorkommenden PraktikerInnen zwischen solchen, welche hauptsächlich mit Hilfe eines Rituals heilen, und jenen, die ihre Arbeit ohne Ritual ausüben bzw. dies zumindest vorgeben (vgl. Rösing 1990: 67). Zu letzterer Kategorie werden Kräuterkundige, Hebammen sowie traditionelle Chiropraktiker gezählt, während der Schamane neben Priestern, Zauberern, Hexern und – je

nach Kultur – einer Vielzahl anderer Heiler zur Gruppe jener zählt, welche das Ritual als Teil ihrer Arbeit integriert haben (vgl. Below 1994: 25). Bei den Schamanen selbst wird unterschieden zwischen den *Curanderos* und den *Brujos*, die zwar beide mit einer Mesa arbeiten, ihre Arbeit aber auf verschiedenen Seiten der Macht³ ausüben. So wird in der peruanischen Volksmedizin der Begriff „Brujo“, Hexer, abwertend benutzt und der schwarzen Magie zugeordnet, während der *Curandero* die negativen Energiemuster, welche vom *Brujo* erschaffen werden, in der Lage ist, aufzulösen und das Gleichgewicht durch seine Arbeit wiederherzustellen (vgl. Below 1994: 25).

Eine der Besonderheiten des peruanischen Schamanismus besteht auch darin, dass er anders als andere schamanische Traditionen seinen Ursprung in einer jahrtausendealten ungebrochenen Tradition hat und selbst nach den spanischen Eroberungen in seiner Ganzheit überlebte. Die Zerstörung der zentralen Kultstätten und Heiligtümer durch die Eroberung und Christianisierung war vielleicht sogar ein wichtiger Grund für die Entstehung, den Erhalt und die Fortführung der „mobilen, tragbaren und dezentralisierten Altäre, mit denen man den alten Riten an jedem beliebigen Ort weiter nachgehen konnte“ (Andritzky 1989: 356).

In vielen Hochkulturen, wie den Inka, den Tiawanaku, den Nasca, Paracas, Chimu und den Chavin de Huantar zur Blüte gelangt, konnte er seither in ungebrochener Linie von den schamanischen Lehrern an ihre Schüler weitergegeben werden (vgl. <http://www.dolomiten-ayllu.it/deutsch/index.htm>). Im Hochland der Anden entwickelte sich, wie das in schwer zugänglichen Bergregionen oft der Fall ist, so eine sehr eigene spezielle Spielart des peruanischen Schamanismus, in deren Mittelpunkt die Mesa, das Herzstück des Schamanen, steht.

³ Macht hier im Sinne von „schwarzer“ und „weißer“ Macht

2.3 Weltbild

Der Begriff eines peruanisch-schamanischen Weltbildes ist für das Verstehen der schamanischen Arbeit von zentraler Bedeutung. Auch der Anthropologe und Schamanismusforscher par excellence Mircea Eliade nennt das kulturelle Milieu und die historische Bedingtheit als unentbehrlich für die Kenntnis und das Verständnis des Schamanismus im Allgemeinen (vgl. Eliade 1957: 1–3). Weltbild meint dabei das „historisch gewachsene Produkt reziproker Beziehungen und zwischen Individuen und Lebensbedingungen“ (Below 1994: 10), ich füge dieser Definition aber noch die für diese Arbeit wichtige spirituelle Dimension hinzu, d. h. die Beziehungen zwischen Individuen und Universum.

Ähnlich wie bei vielen anderen indigenen Gesellschaften findet sich auch in der peruanischen eine Vision des Kosmos, welche das spirituelle Universum in drei Welten, Räume oder Bereiche unterteilt.

Das *Hanaqpacha* ist die höhere oder obere Welt. Es ist der leuchtende Bereich des reinen Geistes und göttlichen Zwecks, der Weisheit und Führung der *Akasha*, des unbegrenzten Weltenraumes, symbolisiert durch den Kondor.

Das *Kaypacha*, mit dem Symbol des Puma, ist die Welt der Menschen, die mittlere der drei Welten.

Das *Ujupacha* ist die innere oder untere Welt des Seelen-Machens, der Bereich der Schatten und des ursprünglichen Bewusstseins. Symbolisiert wird sie durch die Schlange.

Alle drei Welten stehen in ständiger Beziehung und Kommunikation miteinander. Die zweite Welt, unsere, die materielle, die sich in ihrer Bezeichnung schon von der Großen Göttin⁴ ableitet, ist im schamanischen Verständnis voller Eingänge und Passagen (vgl. Don Oscar nach von Lüpke 2008: 87). In diese mittlere Welt hineingeboren, kann der Schamane bzw. Curandero durch Höhlen und Öffnungen in der Erde, unterirdischen Flüssen folgend in die untere Welt reisen. Ebenso kann er in die obere Welt steigen, indem er Berggipfel, Bäume, Leitern, Seile, Pfähle erklimmt (vgl. A7: 8). Diese irdischen Portale, Schwellenübergänge bzw. „Wurmlöcher“ werden in der peruanischen Tradition *Pachaunkukuna* genannt und können bewusst geöffnet und durchschritten werden (vgl. A10: 1).

Der Schamane durchschreitet einen „Eingang, der über die Geburt und den Schoß der Erde zurück in ein amiotisches (sic!) Universum führt, in dem die eigene Seele sich noch gar nicht inkarniert hat“ (Don Oscar nach von Lüpke 2008: 87). „Die schamanische Technik par

⁴ lat. mater: Mutter, im schamanischen Sinn auch Göttin

excellence besteht im Übergang von einer kosmischen Region zur anderen: von der Erde zum Himmel oder von der Erde zur Unterwelt. Der Schamane kennt das Geheimnis des Durchbrechens der Ebenen. Dieser Verkehr zwischen den kosmischen Zonen ist durch Struktur des Universums möglich gemacht“ (Eliade nach Walsh 1992: 143).

In der oberen und unteren Welt wird nach Lösungen gesucht, nach Antworten. Die Geisthelfer, Totems und Ahnen werden aufgesucht und um Rat gebeten. Weniger bekannt ist, dass Schamanen aber auch durch das *Kaypacha*, durch die mittlere Welt, reisen. Diese Reisen haben den Zweck, verlorene Dinge wiederzufinden, sicherzustellen, dass bei Freunden und Verwandten alles in Ordnung ist, Heilungsenergien zu übermitteln oder die Geister der Vergangenheit und Zukunft aufzusuchen.

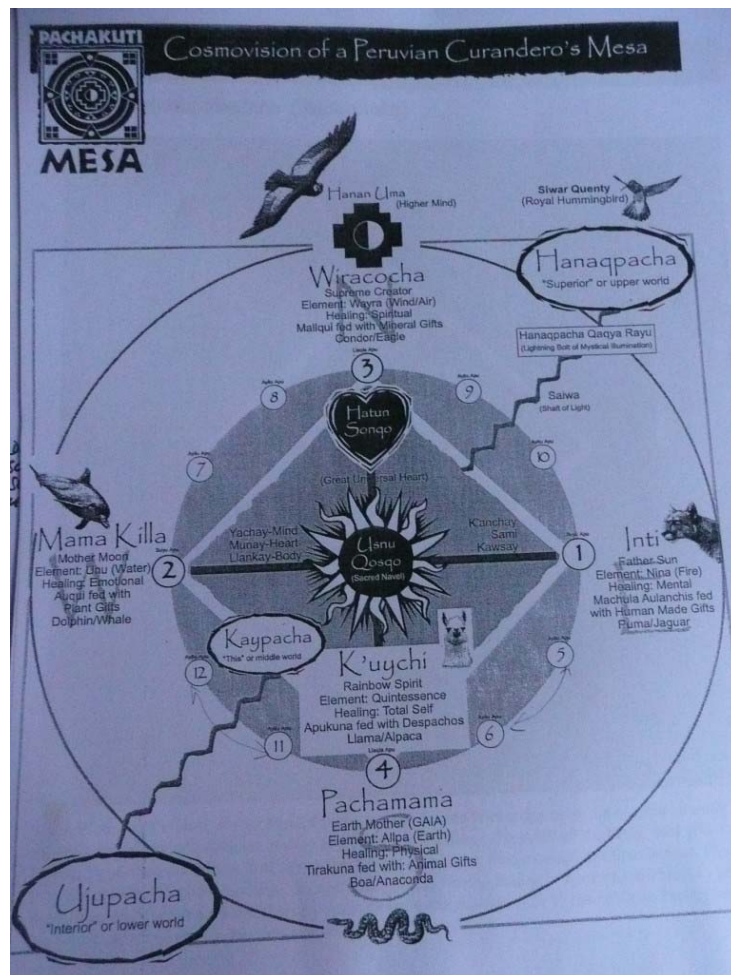


Abb. 1: Mesa-Unterteilung in die drei Welten

Laut Don Oscar könne das schamanische Universum als eine *innere* Wesenheit erfahren werden, denn nichts existiere außerhalb. Damit entstehe jede Realität, die erfahren werden könne, aus dem eigenen universellen Selbst. So wird das schamanische Universum eher als

ein Bewusstseinszustand, denn als ein bestimmter, besonderer Ort oder Bereich verstanden (vgl. Don Oscar nach von Lüpke 2008: 84 f.). Nichtsdestotrotz werden diese Erfahrungen als Wanderungen durch Zeit und Raum bzw. Welt verstanden und erlebt. Sie erfordern allerdings große Meisterschaft in bewussten, außerkörperlichen Erfahrungen, und nur die begabtesten Schamanen beherrschen das Spiel mit dem Weltenwechsel (vgl. A7).

Denn begibt sich der Schamane in jene Welten, muss er sich den Mächtigen hingeben, welche sehr viel größer sind als er selbst. „[...] und er muss wissen, welche der Mächte in diesem beseelten Universum seine Gegner und welche seine Unterstützer sein können. Um in diese heilige Beziehung mit dem lebendigen schamanischen Universum zu kommen, braucht es eine große Reife“ (Don Oscar nach von Lüpke 2008: 85). Betont wird in diesem Zusammenhang immer wieder die Wichtigkeit, zum „hohlen Knochen“, zum leeren Gefäß zu werden, d. h., die Bereitschaft des Schamanen das eigene Ego loszulassen, sich selbst zurückzustellen und so bereit zu werden, sich von einem höheren Willen lenken zu lassen, um das einzige Ziel, den Dienst am Anderen, verwirklichen zu können (vgl. A7; Don Oscar nach von Lüpke 2008: 85).

3 Die peruanische Mesa

Überall auf der Welt bedienen sich Schamanen für ihre Arbeit materieller Gegenstände. So wie der afrikanische Voudou-Priester sich dem Kauri-Schnecken-Orakel bedient, bedient sich der Sami-Schamane der Trommel, die tibetische Schamanin der Glocke und dem Donnerkeil. Und der peruanische Schamane seiner Mesa. All diese Dinge sind Hilfsmittel zur Veranschaulichung ihrer Arbeit mit den Geistern, den Energien des Universums, den Lichtern aus der Anderswelt, für den Schamanen selbst und jene, welche nicht mit Schamanenaugen sehen. Aber sie sind auch Tore zur Geisterwelt, Wegweiser, Hilfsmittel und symbolisieren nicht selten einen Teil des Weltbildes ihres Benutzers.

Der Begriff „Mesa“⁵ ist zu einer Sammelbezeichnung für eine Vielzahl regional unterschiedlicher Opferriten geworden, welche sich in ihrer lokalen Bezeichnung, den verwendeten Gegenständen, sowie im religiösen und mythischen Bezugsrahmen unterscheiden (können). Je nach Gegend und Anlass richten sie sich an *Pachamama*, Naturgeister, Ahnen. Im Norden Perus wird unter *Mesa* das Ritual verstanden, welches nachts über mehrere Stunden hinweg der Krankenbehandlung dient, sowie auch das Tuch, auf welchem je nach Schamanen verschieden viele Gegenstände mit jeweils eigener symbolischer Bedeutung liegen. Das Tuch, in Farbe, Muster und Webart unterschiedlich, heißt *Unkhuna mastana*⁶ oder *Manta*⁷. Der Altar ist hierbei die Erdmutter selbst, *Pachamama* (vgl. Andritzky 1999: 106). Die Anthropologen Andritzky und Joralemon sehen die Symbolik der Objekte und Handlungen der Mesa einerseits von der christlichen Liturgie (vgl. Joralemon nach ebd.) sowie von der altandinen Religion (vgl. Andritzky 1989 Bd. 2: 330 ff., 343 ff.) bestimmt.

So oder so kann die Mesa des peruanischen Schamanen als eine Art schamanischer Altar gesehen werden, der so einzigartig und facettenreich ist wie sein Träger, der Heiler, Weltenreisende, Schamane. Ausgestattet mit Kraftgegenständen jeglicher Art spiegelt die Mesa in ihrer individuellen Gestaltung das Weltbild des jeweiligen Schamanen wieder und ist gleichzeitig ein Abbild des gesamten Universums, eine „energetische Landkarte, die den lebendigen Kosmos vor uns verankert“ (dolomiten-ayllu.it/deutsch/index.htm). Der Makrokosmos im Mikrokosmos, wie oben so unten, das Gesamte im Kleinen.

Gleichzeitig ermöglicht sie dem Schamanen durch die bereits erwähnten Kraftgegenstände, die sich von Steinen und Stäben, Knochen und Federn über Kerzen und heiligem Wasser bis

⁵ span. Tisch, im Sinne von Opfertisch, Altar

⁶ aus dem Quechua

⁷ aus dem Spanischen

hin zu Heiligenbildchen und Plastikspielzeug erstrecken können, den Zugang zu mehrdimensionalen Wirklichkeiten. So wird sie zum Transportmittel in die Anderswelt und zum wichtigsten Kommunikationsmittel mit den Geistern. In ständigem Austausch mit der unsichtbaren Welt ist sie Knoten- und Angelpunkt, Zentrum des Universums und Ort der Transformation. Hier kommen die sichtbare und die unsichtbare Welt zusammen, werden Grenzen aufgehoben, Ungleichgewicht ausbalanciert und dadurch Heilung von Mensch und Erde ermöglicht. Die Mesa in ihrer Essenz, so verschieden sie auch beim jeweiligen Schamanen aussehen mag, ist stets ein System von wechselseitigen sichtbaren sowie unsichtbaren Beziehungen, die es zu aktivieren und im Gleichgewicht zu halten gilt, um dadurch persönliche wie planetare Heilung geschehen zu lassen.

Durch die vergleichenden Arbeiten von Douglas Sharon und Donald Joralemon über die Verbreitung der Mesa in verschiedenen indigenen Traditionen wird sie zum „Allgemeingut im lateinamerikanischen Schamanismus“ erklärt (Wörrle/Schweitzer de Palacios 2003: 87).

Im Kontext des peruanischen Volksglaubens sowie der Volksmedizin war und ist die Mesa von großer Bedeutung. Dabei wird der Begriff an sich aber verschiedendeutig verwendet:

1. „Nach traditionell-andinem Verständnis, das der etymologischen Wortbedeutung⁸ am nächsten ist, handelt es sich um einen Opfertisch, der allerdings oft in Form eines Tuchs, auf dem die Opfertgaben liegen, auf dem Boden bereitet wird.
2. Die Mesa [...] bezeichnet eine Anordnung von Gegenständen als eine Art Mikrokosmos, ein Abbild der Welt aus Sicht des Schamanen, dessen Werkzeug sie zugleich ist.
3. Außerdem bezeichnet Mesa auch das gesamte nächtliche Heilungsritual mit all seinen Handlungen, sowohl bei den *Curanderos* des Hochlandes wie auch bei jenen der Küste“ (Below 1997: 37).

Wenn im Folgenden der Begriff „Mesa“ verwendet wird, so beziehe ich mich, sofern nicht anders angegeben, dabei auf die Definition nach Punkt 2, welcher die Mesa in erster Linie als Ritualwerkzeug des Schamanen klassifiziert.

⁸ span.: mesa: Tisch

Mesas der Küste und des Hochlandes – Eine Gegenüberstellung:

- Die andine Mesa

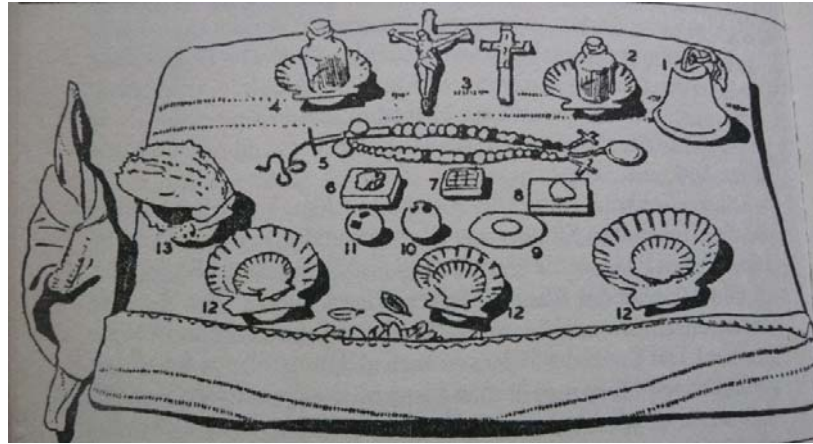


Abb. 2: Beispiel für eine Hochland-Mesa

Neben einer allgemeinen Einteilung der Mesa in drei Felder kommen auf den Mesas des Hochlandes auch gewisse Gegenstände oft dreifach vor. So finden sich auf der oben dargestellten Mesa aus dem südlichen Hochland im Mesa-Zentrum drei kleine Steinplatten, auf denen laut Andritzky die herbeigerufenen Geister während der Rituale Platz nehmen (vgl. Andritzky 1989: 344). Die linke Platte (6) ist mit einem Stück Eisenpyrit, die rechte mit einem Stück Blei belegt, Sonne und Mond bzw. Gold und Silber repräsentierend. Ein Stück Spiegelglas mit einer Münze (9) steht für den Titicacasee und die darin verborgenen Schätze. Weitere Gegenstände sind Muschelschalen (2, 12, 13) sowie Messingkugeln und Coca-Blätter. Einflüsse aus dem Christentum finden sich in den Kreuzen (3), in der Messingglocke (1) und in den Rotweinfläschchen.

Die Objekte der linken Seite stehen in Bezug zum Mond (Silber, weiblich), jene der rechten Seite zur Sonne (Gold, männlich). Derselbe Aufbau in drei Zonen findet sich unter der Bezeichnung *Banco Curandero* (rechts), *Banco Guyanchero* (links) und *Banco Ganadero* (Mitte) bei den Mesas der Küste⁹. Diese enthalten aber wesentlich mehr Objekte als jene im Hochland (vgl. Andritzky 1989: 344 ff.).

⁹ Vergleiche hierzu Kapitel 4.2.1 Der Aufbau

- Die Küsten-Mesa

Während im Hochland Steine von anthropomorphem Charakter sind, d.h. für eine ganze Dorfgemeinschaft stehen können, haben sie auf der Mesa eines Schamanen von der Küste eine sehr viel symbolischere Bedeutung. Dort wird sich die Macht der Steine direkt einverleibt, indem sie in das Weltbild (die Mesa) des Schamanen, welches er sich geschaffen hat, integriert werden (vgl. Below 1994: 38).

Die Mesas der Küstentradition enthalten im Allgemeinen eine weit größere Anzahl an Machtgegenständen als jene im Hochland. Alle davon erzählen ihre eigene Geschichte, repräsentieren gleichzeitig einen bestimmten Aspekt des Kosmos und stehen mit dem Schamanen „aktiv-handelnd“ in Verbindung (Below 1994: 39).

Neben den Steinen, welche Bezug auf die andine Tradition geben, gibt es viele Keramiken, die aus Gräbern aus der Vor-Inka-Zeit stammen; Stäbe aus hartem, dunklem Chonta-Holz, aber auch Kruzifixe und katholische Heiligenbilder. Am oberen nördlichen Rand befinden sich häufig eine Reihe von Stäben und Schwertern, welche als „Antennen“ fungieren bzw. als „Empfänger und Sender“ von Energie (vgl. Below 1994: 40 ff.).



Abb. 3: Beispiel für eine Küsten-Mesa

4 Die Pachakuti-Mesa

4.1 Pachakuti

Der Begriff „Pachakuti“ leitet sich vom Namen des neunten Inkakönigs Pachakutec ab, dem Erbauer Machu Picchus. Sein Name kann mit „Erneuerer der Welt“ übersetzt werden und bildet den Kern der Inka-Prophezeiungen, die für das Ende der Zeit eine Phase der Erneuerung vorhersagen. Diese Veränderungen werden unter dem Terminus *Pachakuti* zusammengefasst, einem Begriff aus der Quechua-Sprache, welche im andinen Raum vor allem von der Ethnie der Q'ero noch heute gesprochen wird. Der Begriff setzt sich aus den Begriffen „Pacha“ für „Erde“ oder auch „Zeit“ und „Kuti“¹⁰ „das Unterste nach oben kehren“ zusammen. So meint *Pachakuti* die Umkehr der Welt.

Die Ankunft der spanischen *Conquistadores* löste den letzten *Pachakuti* aus, in welchem das Reich der Inkas sein Ende fand. Nach Ansicht der peruanischen Schamanen hat der nächste *Pachakuti* bereits begonnen. Der mit dem *Pachakuti* einhergehende Zustand des Chaos und des Umbruchs wird bis zum Ende der Periode, welches für 2012 vorhergesagt wurde, andauern (vgl. Villoldo 2001: 307).

Im Glauben der indigenen Bevölkerung bedeutet *Pachakuti* das Ende der Welt. Die prophezeiten Umwälzungen auf der Erde müssen sich dabei aber nicht zwangsläufig im Außen – in Erdbeben, Flutwellen und anderen Naturkatastrophen – zeigen, sondern können auch in sanfter Form in Inneren der Menschen geschehen, so dass eine aggressive äußere Erscheinung nicht mehr von Nöten ist (vgl. A4: 5). Die indigene Prophezeiung spricht von einem Zeitalter des Friedens, welches sich an den *Pachakuti* anschließt. Im *Pachakuti* birgt sich demnach die Chance, in ein *Koripacha*, ein goldenes Zeitalter, einzutreten, genauso wie die Gefahr einer globalen Katastrophe, welche den Untergang der Welt bedeuten könnte. So oder so bedeutet es einen Wandel der Welt, wie wir sie kennen, und mit ihr wird sich nach alter Aussage auch der Mensch selbst verändern. Der dabei stattfindende Evolutionssprung ereignet sich dann jedoch nicht zwischen, sondern innerhalb den Generationen (vgl. Villoldo 2001: 308). Schamanen in Peru – als Wanderer zwischen den Zeiten und Welten – sprechen dabei von einem Riss im Zeitgefüge, einem „neuen Fenster in die Zukunft“ (Villoldo 2001: 308).

In den Prophezeiungen der Q'ero, jener im abgelegenen Hochland Perus lebenden Ethnie, welche sich als direkte Nachkommen der Inka bezeichnen, ist der *Pachakuti* gekennzeichnet

¹⁰ auch „Cuti“

vom Eintreten des Göttlich-Weiblichen in die Welt. Dies darf nicht mit einer Rückkehr zu einer matrilinearen Gesellschaft verwechselt werden, sondern wird vielmehr als eine Möglichkeit zu einer neuen Gesellschaftsform verstanden, in welcher dem weiblichen Prinzip, sei es bei Frauen, sei es bei Männern, eine gebührende Stellung eingeräumt wird, auf dass die Gesellschaft in ihrer Machtverteilung wieder ins Gleichgewicht geraten kann (vgl. Hönes: 1). Nach Carlos Barrias, Maya-Zeremonialist, Historiker und Anthropologe, befinden wir uns in einer Übergangszeit zwischen der vierten und fünften Sonne, wobei die Wintersonnenwende am 21. Dezember 2012 den (Wieder-)Geburtstag der fünften Sonne darstellt. Zu dieser Zeit wird der Sonnenmeridian ein Kreuz mit dem Äquator unserer Galaxie bilden, so dass die Erde in einer Linie mit dem Zentrum der Galaxie steht. Bei Sonnenaufgang an jenem für den Mayakalender bedeutenden Datum wird die Sonne erstmals nach 26.000 Jahren am Kreuzungspunkt zwischen Milchstraße und der Ekliptik aufgehen. Dieses kosmische Kreuz wird von den indigenen Kulturen in Peru als Verkörperung des Lebensbaums angesehen (vgl. A5).

Peruanische Curanderos und Curanderas sehen sich ebenso wie Mesa-TrägerInnen der Pachakuti-Mesa-Tradition dazu verpflichtet, als bewusste Wesen aktiv und kollektiv daran zu arbeiten, dass sich die Dinge zum Guten, Heilen, Lichten wenden. Dazu muss gelernt werden, das eigene, kurzsichtige Ego hinter sich zu lassen und wieder in *Ayni*, in heiligem Gleichgewicht, mit der sichtbaren und unsichtbaren Welt zu leben. Dann, so die Prophezeiung, werden die drei Welten miteinander verschmelzen und die Menschheit in eine neue Welt und Zeit eintreten (vgl. Hönes: 1).

Nah Kin, Schamanin, Psychologin und eingeweihte Maya-Priesterin, sagt hierzu:

„Es handelt sich also keinesfalls um ein Ende, wie es manche Katastrophengläubige gerne sehen möchten. Der Planet Erde wird nicht unter-, die Menschheit wird nicht zugrunde gehen. Enden wird allein die Art und Weise, wie wir die Zeit durchlebt und genutzt und was und wie wir in dieser Zeit gelernt haben. Ein großer Zyklus findet ein Ende. Dieser eine Spiralbogen der Zeit endet und knüpft auf einer höheren Frequenz an einen neuen Spiralbogen an. Wir werden erfahren, was Fülle ist. Und wir werden in der Lage sein, die allerhöchsten Frequenzen aufrechtzuerhalten, Frequenzen einer Oktave, in der sich das Dasein mit seinen neu erwachten Eigenschaften und Attributen verwirklicht. Das Neue Zeitalter hebt an, die geweissagte Ära des Höchsten

Guten („summum bonum“). Dieses Goldene Zeitalter, diese neue Morgenröte wird eine zutiefst heilige und göttliche Epoche sein, wie sie die Erde nie zuvor erleben durfte“ (Kin 2009: 70 f.).

4.2 Mesa

Die Mesa an sich ist ein „lebendiges System der Medizinarbeit“ (A2: 1) und wird zugleich als „heiliger Medizin-Grund“ (ebd.) gesehen. Jeder Schüler und jede Schülerin, die sich in den Dienst des *Pachakuti* stellen werden zum Mesaträger und zur Mesaträgerin, wobei Mesa und SchülerIn gemeinsam wachsen, sich entwickeln und immer wieder verändern. So spiegelt jede Mesa auch ständig die persönliche Entwicklung ihres Trägers und ihrer Trägerin wieder. Die nachfolgenden Bilder zeigen exemplarisch die Entwicklung einer Mesa im Zeitraum von circa zwei Jahren:



April 1998



Mai 1998



Mai 1998, nach einer Pilgerwanderung in Schottland



September 1998



Oktober 1998



November 1998



Dezember 1999



Januar 2000

4.2.1 Der Aufbau

Das Wort „Kosmos“ entstammt dem Griechischen und bedeutet so viel wie „Ordnung“ – das geordnete, harmonische Ganze. Don Oscars Mesa, selbst Abbild des Makrokosmos und Verbindungselement zu diesem, fällt genau durch diese strukturierte Anordnung aller auf dem bunten, gewebten Tuch liegenden Objekte auf. Keines davon liegt wahllos oder zufällig dort, ein jedes hat seine Geschichte, seine Funktion, seinen Platz auf diesem mikroskopischen Spiegel.

Die Auswahl der Machtgegenstände auf der Mesa ist Ausdruck und Abbild der individuellen Interpretation des Kosmos des Schamanen. Sie erzählt von den verschiedenen Einflüssen, die das heutige Weltbild gebildet haben und es noch heute bestimmen. Deshalb ist keiner der Gegenstände ohne Grund und spezielle Bestimmung an seinem Platz (vgl. Below 1994: 40).

Einige Schamanen sprechen in diesem Zusammenhang von einer „Wertigkeit“, vergleichbar mit einem Energie- oder Kraftfeld, die der Schamane besitzt und einer Wertigkeit, die der Gegenstand besitzt, den er als Werkzeug auf der Mesa benutzen will. „Man muss versuchen.

den Gegenstand mit Hilfe der eigenen Wertigkeit zu ‚rufen‘. Anders gesagt, man muss ihm die tief innere Kraft desjenigen geben, der ihn besitzen will“ (Curandero nach Sharon 1987: 85).

Jeder Gegenstand hat eine andere besondere Energie, seine eigene Bedeutung und Funktion. Im Ritual werden die Objekte „als lebendige Kräfte, Wesenheiten und Geister erlebt“ (Andritzky 1999: 107). Mit ihnen werden Diagnosen erstellt, sie dienen dem Schutz, der Reinigung, dem Angriff und der Abwehr (vgl. ebd.). Für Joralemon und Sharon ist jedes Mesa-Ritual ein Kampfgeschehen gegen negative Kräfte, welche vom Patienten ausgehen und seine Heilung zu verhindern suchen (vgl. Joralemon / Sharon 1993: 30).

Der Grundriss einer Mesa besteht aus einem Quadrat um einen gekreuzten Kreis. Diese einfachste Mesa reflektiert die Vision des Kosmos, die ein heiliges Zentrum ehrt, welches von vier Richtungen umgeben ist (vgl. A2). Das Konzept der „Vier Himmelsrichtungen“ findet sich bei fast allen indigenen Kulturen; es ist sozusagen die Basis eines universellen schamanischen Archetyps. Don Oscar erklärt die Universalität dieses Konzepts durch die Notwendigkeit der Menschen, sich anhand von bestimmten Fixpunkten orientieren zu können. Mit Hilfe der durch Sonnen- und Mond-Auf- und -Untergang sowie durch Sommer- und Wintersonnenwende festgestellten Achsenpunkte ließ sich die Welt strukturieren. Und mit der Struktur kam das Ritual. Und mit dem Ritual wurden den vier Himmelsrichtungen nach und nach bestimmte Farben, Tiere oder spirituelle Prinzipien zugeordnet. Im Laufe der Zeit entstand eine Art kosmologische Landkarte für die Menschen, welche heute im Grundriss der Pachakuti-Mesa Abbild findet.

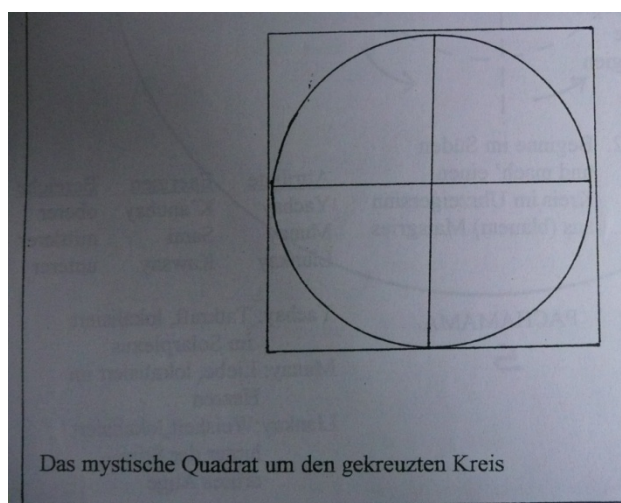


Abb. 5: „Das mystische Quadrat um den gekreuzten Kreis“

Aber die Mesa ist nicht nur abstraktes Abbild, sondern sie ist auch das Medium des Schamanen, um Zugang zu den Energien des Universums zu bekommen. Dabei wird der Kosmos vor dem Curandero bzw. dem schamanisch Praktizierenden verankert und eine Verbindung zur Stadt Cusco geschaffen, welche das Zentrum des Universums repräsentiert. Von diesem geografischen Standort aus ergeben sich die Richtungen und symbolischen Zuordnungen, welche sich in repräsentativer Form auf jeder Mesa wiederfinden:

„Wenn du in der Stadt Qosqo (Cusco) stehst (...) und nach Norden schaust, ist der Süden hinter dir und widerspiegelt das Element Erde. Im Westen ist der pazifische Ozean – das Wasser-Element. Im Norden sind die Vögel und die Berge – das Luft-Element. Im Osten ist die Heimat der Dschungel-Katzen – das Element Feuer. Qosqo ist das Zentrum, der Regenbogen, die Integration der sieben Richtungen (unten, oben, vorn, hinten, rechts, links und innen)“ (A2).

Der Aufbau der Mesa basiert auf der Vision des Kosmos von vier Richtungen, wie man sie in fast allen indigenen Kulturen findet. Diese werden auf einen Grund gelegt, der wiederum in drei Sektoren bzw. Felder aufgeteilt ist.

Jede der vier Richtungen hat eine symbolische Bedeutung, jeder ist eine bestimmte Farbe, ein Element und ein (Kraft-)Tier zugeordnet.¹¹

- So sind dem Süden (*Qollosuyu*) das Element Erde, die Energien der Boa/Anakonda und die Farbe Gelb zugeordnet. Es ist der Ort, an dem körperliche Heilung stattfindet und an dem die Energien nach der Mutter Erde ausgerichtet werden: *Pachamama*.
- Der Westen (*Kuntisuyu*) ist mit dem emotionalen Körper der Menschen verbunden, die Energien sind nach Großmutter Mond gerichtet: *Mamakilla*. Sein Element ist das Wasser, die Energien sind die des Delfins bzw. des Wals, seine Farbe ist weiß bzw. blau.
- Der Norden (*Chinchaysuyu*), der Himmel, die Luft, der Wind, besitzt die Energien des Kondors/Adlers. Er ist schwarz und ebenso weiß. Diese Richtung ist mit dem spirituellen Menschenkörper verbunden und energetisch nach dem höchsten Schöpfer – *Wiracocha* – ausgerichtet.
- Der letzten Richtung, dem Osten (*Antisuyu*), gehört das Element Feuer, die Energien des Pumas/Jaguars und die Farbe Rot. Verbunden mit dem mentalen Körper, werden

¹¹ Die Zuordnung der verschiedenen Qualitäten zu den Himmelsrichtungen leitet sich aus der geografischen Situation in Peru ab (s. o.); ihre Übertragbarkeit in einen anderen Teil der Welt ist aber möglich. Entscheidend ist, so wird betont, die „innere Stimmigkeit dieser Kosmovision und das Verständnis von der Notwendigkeit für Balance zwischen allen Kräften in ihr“ (Hönes A4: 4).

hier die Energien sowohl nach der äußeren wie auch nach der inneren Sonne – *Inti* – ausgerichtet.

- Hinzu kommt als fünfter Punkt die Mitte. Das Zentrum der Mesa (*Misarumi*) ist mit dem feinsten und höchsten Energiekörper verbunden. Hier befinden sich die heiligsten heilenden Gegenstände der Mesa. Die Energien des Zentrums sind nach der Regenbogenenergie von *Kuychi* ausgerichtet, und auch seine Farbe ist die des Regenbogens bzw. die Mischung aus den Farben aller anderen Richtungen. Zugeordnet ist ihm das Llama, das höchste Symbol des Dienstes, welches auch für die Balance von Kraft und Sanftheit steht.

Das Zentrum der Mesa ist der Ort, an dem „persönliche Absicht und alle Energie des Universums zusammenfließen“ (A7: 4). Es ist die *Axis mundi*, die Weltachse, der Lebens- oder Weltenbaum, der heilige Kanal zwischen den Welten, der Ort der Transformation und der Weltumkehr.

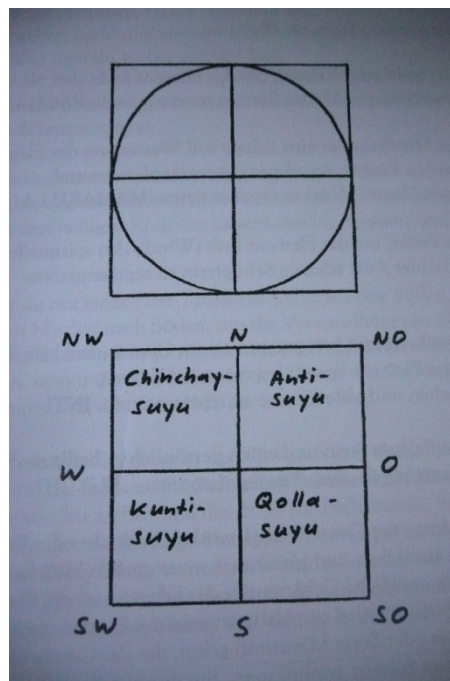


Abb 6: Die Richtungen auf der Mesa

Gleichzeitig ist die Mesa aber auch in drei senkrechte Sektoren oder Felder aufgeteilt – links, Mitte, rechts. Die Unterteilung in rechts und links entspricht den beiden polaren Seiten, die in Balance gehalten werden müssen. Die Integration von Schatten und Licht ist ein notwendiger Schritt in der Entwicklung des Schamanen, um ein Gleichgewicht der bzw. seiner Kräfte zu erreichen.

Der linke Bereich wird als *Campo ganadero* oder auch als „Das Feld des betrügerischen Viehhändlers“ bezeichnet, während die rechte Seite, der *Campo justiciero*, das Feld der Heilers darstellt. Zwischen diesen beiden gegensätzlichen Seiten befindet sich der *Campo medio* oder auch *guayanchero*.

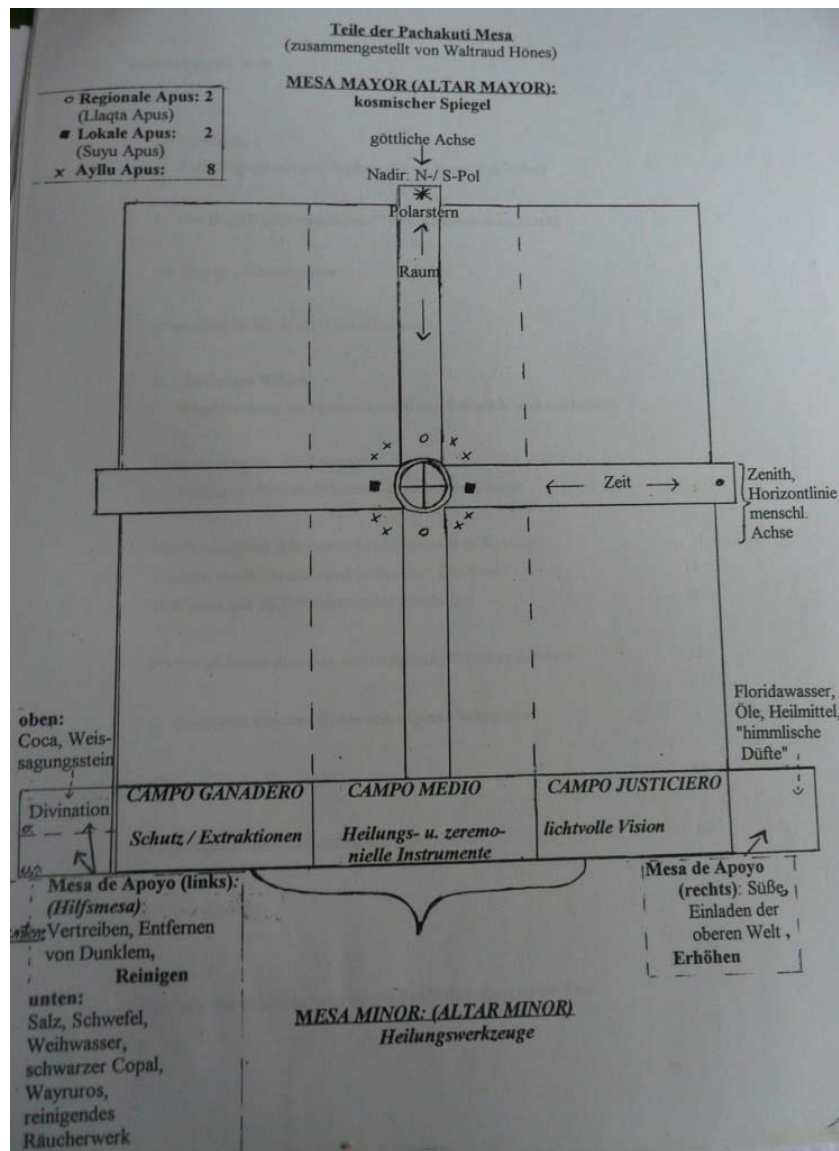


Abb. 7: Einteilung der Mesa

Auf traditionellen Mesas finden sich je nach Seite bestimmte Gegenstände, welchen eine gewisse Wertigkeit zugeschrieben wird. So liegen beispielsweise ein Keramikstück mit der Darstellung einer blutsaugenden Fledermaus oder Steine, welche in ihrer Form die Vergänglichkeit symbolisieren sollen, auf der linken Seite. Kruzifixe als Abbild des Weltenbaumes (vgl. Sharon 1987: 107; Andritzky 1999: 106) findet man hingegen auf dem

rechten Feld, wo auch die Werkzeuge des Schamanen liegen, welche er für die Heilrituale benötigt. Rassel, Tabak, Mittel zur Reinigung wie Duft- und Weihwasser, all dies sind Dinge, welche dem *Campo justiciero* zugeordnet sind.

Im Mittelfeld hingegen herrscht auf vielen Mesas St. Cyprian von Antiochien. Nach der christlichen Legende war St. Cyprian ein großer Magier, welcher zum Christentum konvertierte. Auf der Mesa wird er zum Sinnbild des Vermittlers zwischen den Gegensätzen. Genauso hat der gesamte *Campo medio* die Aufgabe, zwischen den Mächten zu vermitteln und das polare Spannungsfeld im Gleichgewicht zu halten. Dabei dürfen die polaren Kräfte aber nicht für unvereinbar gehalten werden, vielmehr ergänzen sie sich yin- und yang-ähnlich und bilden erst zusammen eine Ganzheit, welche im Mittelfeld der Mesa Ausdruck findet (vgl. Below 1994: 40 f.).

Die Dreiteilung der Mesas ist nach dem Anthropologen Donald Joralemon universal und repräsentiert ein ethno-semantisches Feld, das u. a. folgende Dimensionen umfasst (vgl. Joralemon / Sharon 1993: ff.):

Linke Seite

weiblich

dunkel, Mond

unten

präkolumbisch

böse, Krankheit, Hexerei

Meer, Wasser

Rechte Seite

männlich

hell, Sonne

oben

christlich

gut, Gesundheit/Glück, Heilung

Himmel, Luft

Auch wenn bei vielen Schamanen die rechte Seite den meisten Platz auf ihrer Mesa einnimmt, da sie sich in erster Linie dem Heilen verschrieben haben, darf keiner der drei Bereiche vernachlässigt werden. Denn mangelnde Meisterschaft auf der linken Seite der Mesa, dem *Campo ganadero*, bedeutet im Curanderismo, dass der Schamane seine eigenen Schattenseiten noch nicht genügend angenommen hat und noch äußere Spiegel braucht, welche ihm z. B. die Illusion geben, erfolgreich zu sein. Schließlich ist die linke Seite auch der Bereich des Magiers und des persönlichen Gewinns, in dem versucht wird, den Lauf der Dinge zu kontrollieren und selbst zu bestimmen.

Die kraftvollste rituelle Magie wird von dieser Seite der Mesa aus praktiziert; aber erst der gereinigte, lichte Schamane wird dieser Macht gerecht, ohne sich von ihr verführen zu lassen.

Die rechte Seite der Mesa, den *Campo justiciero*, zu meistern, erfordert vom Schamanen die Fähigkeit, zuzuhören und seine Aufmerksamkeit einer autonomen inneren Führung zuzuwenden, was als Geschenk eine mühelose visionäre Urteilskraft zur Folge hat. Es heißt, verbringt der Schamane zu viel seiner Zeit auf dieser Seite, kann ihn das dazu verleiten, zum Mystiker oder zum leeren Visionär zu werden, der, abgespalten von der Welt, vergessen hat, wozu er von ihr gebraucht wird.

Die Meisterung des Zentrums der Mesa, des *Campo medio*, erfordert vom Mesa-Träger eine vom Herzen kommende Hingabe zum Dienen und Heilen, geleitet von der Vision und der mitfühlenden Verpflichtung, zur Erleuchtung aller Wesen beizutragen (vgl. A7). Der Dualitätsaspekt auf der Mesa ist insofern auch ein Spiegel für die peruanische Kultur selbst, in welcher sich immer wieder scheinbar gegensätzliche Seiten gegenüberstanden bzw. auch heute noch -stehen. Wie beim Mesa-Ritual im Kleinen musste sich auch für die peruanische Gesellschaft stets aufs Neue ein abwägender Ausgleich zwischen diesen Gegensätzen wie Kirche und indigenem Glauben, Tradition und Technik, Armut und Reichtum usw. einstellen (vgl. Below 1994: 41).

Der Anthropologe Walter Andritzky geht von der These aus, welche den mittleren Bereich als Feld des Richters, als eine Kommandozentrale sowie als Ort des Ausgleichs zwischen den antagonistischen Kräften durch die Arbeit der Curanderos und Curanderas beschreibt. Dadurch wird er für ihn zu einer kosmogonischen Repräsentation der formlosen Einheit vor Entstehung von Form und Dualität. Im astrologischen Kontext steht er in Verbindung mit dem Kreuz des Südens (vgl. Andritzky 1999: 107).

Zusammen mit dem *Campo justiciero* und dem *Campo ganadero* bildet der *Campo medio* die *Mesa minor* bzw. den *Altar minor*, der vor allem Heilungs- und zeremonielle Instrumente beherbergt. Erweitert kann dieser Teil der Mesa durch die *Mesa de Apoyo* bzw. die Unterstützungsmesa werden. Der obere reguläre Teil, die Hauptmesa, wird auch als *Mesa mayor* bzw. *Altar mayor* bezeichnet. Während der *Altar mayor* nur für Gruppen- und planetare Arbeit verwendet wird, verbindet die Kombination von *Altar mayor* und *Altar minor* persönliche und kollektive Arbeit.

4.2.2 Die Zusammenstellung

Bevor eine Mesa aufgestellt wird, muss zuerst der Untergrund geweiht werden. Dazu werden Tabak, Maisgrieß (bevorzugt blauer), drei Coca-Blätter und ein wenig klare Flüssigkeit wie

Florida-Wasser oder Schnaps verwendet. Diese Zutaten werden an bestimmten Stellen in bestimmten Richtungen verstreut bzw. geopfert und so der Grund heilig gemacht.

Jetzt erst wird das *Unkhuna mastana*, das quadratische Mesatuch, ausgelegt, auf das dann alle Kraftgegenstände des Schamanen ihren Platz finden.

Gonzales Viana beschreibt die Objekte (*Artes*) auf der Mesa folgendermaßen:

„Die *Mesa* ist wie ein Schachbrett, und die *Artes* sind wie die Figuren. Wie der König, die Königin, die Läufer, Türme, Pferde und Bauern, nur zahlreicher. Die *Artes* symbolisieren, agieren und vibrieren im Namen von Mächten des Universums. Aus dem Kampf und dem Zusammenspiel der *Artes* leiten sich für Menschen und Dinge Gesundheit und Krankheit, Funde und Verluste, Liebschaften und Rache, Freude und Überfluss, Katastrophen und Betrügereien ab“ (Viana nach Andritzky 1999: 107).

Im Süden der Mesa findet sich zumeist ein Stein, der das Element Erde, den physischen Körper, materielle Anliegen und die Mutter Erde repräsentiert.

Für den Westen stellt eine Muschel oder eine Schale Wasser selbiges, den emotionalen Körper, Angelegenheiten des Herzens sowie Großmutter Mond dar.

Das Element Luft wird im Norden von einer Feder repräsentiert, die auch für den spirituellen Körper und den höchsten Schöpfer steht.

Im Osten findet sich eine weiße Kerze, die das Element Feuer, den mentalen Körper, psychologische Angelegenheiten und Vater Sonne symbolisiert.

Das heilige Zentrum der Mesa oder *Qosqo* (der Nabel) wird als Rad-Nabe gesehen, als Dreh- und Angelpunkt (*Take/Usnu*) und wird in einer großen Muschelschale (*Cocha*) physisch verankert, welche die Gebärmutter und die Kraft *Pachamamas* symbolisieren. In diese Muschel ist häufig ein eingeritzter Alabaster- oder marmorähnlicher Stein (*Sepja* oder *Sepja misarumi*) gelegt, der für das Geschenk der Liebe vom Lehrer zum Schüler steht. Ein dunkles Kreuz aus Hartholz (*Cruz Chonta* oder *Sonta Ara*), welches die Integration von Materie und Geist und göttlicher Kraft (maskuline Essenz) repräsentiert, vervollständigt das Zentrum.

Bei Schülern, deren Mesa sich noch im Anfangsstadium befindet, findet sich oft ein flacher Stein als heiliger Grund, auf den der heiligste Gegenstand gelegt wird.

Auf den Hochland-Mesas der Schamanen der *Paqokuna*-Tradition ist das Zentrum den heiligen Bergen gewidmet, was sich in den so genannten *Apukhuyas* widerspiegelt. Dabei ist

der heilige Gegenstand in der Mitte umgeben von Steinen, welche regionale, lokale und *Apus* des jeweiligen *Ayllus* repräsentieren.

4.2.3 Weihung und Kraftaufladung der Mesa-Gegenstände

Dem Rauch und dem Räuchern werden im Ritual und vor allem in Vorbereitung dessen große Bedeutung beigemessen. Mit dem Rauch wird gereinigt, geerdet, die Atmosphäre vor oder nach einer Heilung, Initiation, Zeremonie beruhigt, und heilige Gegenstände werden energetisch frei gemacht. „Die Handlungen beim Räuchern dienen alle dazu, deine Gedanken zu beruhigen und deine Absicht auf die Zeremonie zu fokussieren. Dabei vereinnahmt der Duft deinen Geruchssinn und vertieft deine bewusste Erfahrung, indem er die verschiedensten Ebenen und Verbindungen in dir anregt. So ermöglicht er in dir die Entfaltung einer umfassenden Erfahrung“ (Angaangaq 2010: 53 f.).

Durch den Rauch verbindet sich der Schamane auch gleichzeitig mit seinen Vorfahren, der geistigen Welt, und „einer spirituellen Tradition, die uns von unzählbar vielen Generationen heruntergereicht wurde, die so weit zurückgeht, dass niemand mehr die Zeit der Entstehung erfassen kann“ (ebd.).

Um die Gegenstände auf seiner Mesa zu Heilwerkzeug zu machen, räuchert der Schamane, im Süden sitzend, jeden Einzelnen mit einer Mischung aus *Palo Santo* oder *Sage* und *Copal* oder Süßgras. Ersteres reinigt, Zweiteres nährt und lockt die Geister an.

Alle Gegenstände werden stets mit der rechten Hand aufgehoben und mit dieser weitergegeben, während mit der linken entgegengenommen, empfangen, aufgenommen wird.

Der Vorgang des Weihens und Kraftverleihens wird meist nur einmalig durchgeführt, aber wiederholt, wenn länger nicht mehr mit der Mesa gearbeitet wurde oder Gegenstände ausgewechselt werden.

Werden Kraftgegenstände, *Khuyas* beispielsweise, vom *Altar mayor* entfernt, werden sie gewöhnlich auf der rechten Seite des *Altar minor* abgelegt.

4.2.4 Die rituelle Eröffnung der Mesa

Die traditionelle rituelle Art und Weise, eine Mesa zu eröffnen, um dann mit der (Heil-)Arbeit beginnen zu können, gliedert sich in vier Schritte:

1. *La Petition a Dios*

Im ersten Schritt bittet der Curandero/die Curandera um die göttliche Erlaubnis vom Großen Geist, der Einen Quelle, Gott/Göttin bzw. Schöpfer/Schöpferin, die Heilungszeremonie eröffnen zu dürfen.

2. *Invocacion al Encanto y Virtud*

Der zweite Schritt besteht in der Invokation¹², d. h. dem Herbeirufen der spirituellen Essenz, der Naturkräfte und der „visionären Tugenden der nicht-physischen schamanischen Verbündeten“, so dass diese den Curandero/die Curandera auf seinen/ihren *Viajes con sombra* (magischen Flügeln) und *Ritos de curacion* (Heilungsritualen) begleiten und beschützen und ihn/sie dabei unterstützen, die anstehende zeremonielle Arbeit zu verrichten, ohne sich selbst oder anderen zu schaden.

3. *Declaracion de Operaciones Rituales*

Dieser Teil beinhaltet das laute Benennen oder Aussprechen der zeremoniellen Heilungsintentionen und Divinationen, welche während der *Mesada curandera* (schamanischen Sitzung) durchgeführt werden sollen.

4. *Citacion a los Siete Poderes/Virtudes, Lugares Sagrados Ingas, y los Ancestros*

Im letzten Schritt geht es um die Invokation und Evokation¹³ der sieben (kulturell festgelegten) Kräfte/Tugenden, traditionellen heiligen Plätze und Vorfahren in der schamanischen Abstammungslinie, deren Präsenz nach Aussage der Curanderos und Curanderas im Dienst des höchsten Guten für alle erforderlich ist (vgl. A3).

¹² Unter Invokation versteht sich hier das „Herunterrufen“ von Kraft/Macht von den höheren Ebenen und himmlischen Regionen und ihr „Erden“ im Bewusstsein des Schamanen. Dieser Vorgang geschieht gänzlich durch die aktive Imagination des/der Praktizierenden und wird durch Meditation, Konzentration und Visualisation verstärkt und unterstützt.

¹³ Evokation kann hier verstanden werden als ein „Dekret“ für die tatsächliche Materialisation des/der Geisthelfer, welche zuvor rituell angerufen wurden, bzw. des angestrebten schamanischen Ergebnisses. Dies wird durch Beschwörungen, Gesänge und Aufforderungen getan.



Abb. 8: Don Oscars teaching Mesa, 1999

5 Der heilige Raum

Traditionell schamanisch lebende Gesellschaften verehren bis heute bestimmte Plätze und Orte in ihrer Umgebung, welche durch bestimmte Zeremonien und Rituale Zugang in die Anderswelt erlauben. Doch nicht immer muss es sich dabei um uralte, bereits von den Ahnen verehrte Kraftorte handeln. Ein heiliger Platz entsteht nach Don Oscar auch dann, wenn man sich ihm „mit einer angemessenen Verehrung im Herzen und einem Opfer“ nähert (Don Oscar nach von Lüpke 2008: 88). Der Schamane kann also die Welt dort, wo er ist, zu einem heiligen zeremoniellen Platz machen. Don Oscar bezeichnet dabei die Landschaft, den Ort als „Hardware“ und die dort praktizierten rituellen Handlungen und Zeremonien als „Software“, welche zusammen ein kybernetisches System entstehen lassen, in welchem jeder Gegensatz und jede Polarität aufgehoben werden, weil ins Gleichgewicht gebracht. Der Schamane erschafft sich einen Ort, an dem die Grenze zwischen oben und unten, zwischen Materiellem und Spirituellem und innen und außen nicht mehr existiert, so dass er einen Zustand der Einheit und Ganzheit erfahren kann, wodurch er einen Zugang zu tieferen Ebenen der Weisheit erlangt (vgl. ebd).

Doch bevor überhaupt an die Tore zur Anderswelt geklopft werden darf, gilt es im peruanischen Schamanismus, bestimmte Regeln einzuhalten. Roger N. Walsh spricht hier davon, „den Raum präparieren“ zu müssen, um durch Arrangierung des Ambientes einen äußeren Rahmen für das erstrebte Ergebnis zu schaffen (vgl. Walsh 1992: 205). „Im Allgemeinen sind Rituale ihrem Wesen nach sehr konservativ und müssen korrekt vollzogen werden, das heißt so, wie sie in der Vergangenheit immer ausgeführt wurden. Rituelle Handlungen sind auf der ganzen Welt mit akkuraten Bewegungen, Gesten, Worten und mit der richtigen Musik durchzuführen. Wenn es zu einer morphischen Resonanz kommt, wie ich sie mir vorstelle, dann erzeugt dieser Konservatismus bei Ritualen genau die richtigen Bedingungen, damit eine Resonanz entsteht zwischen denen, die das Ritual jetzt ausführen, und denen, die es früher vollzogen“ (R. Sheldrake nach Bartlett 2010: 53). In der Tradition des Curanderismo verlangt deshalb jedes Ritual die Einhaltung von vier bestimmten Schritten:

- 1.Vorbereitung.
- 2.Auswahl.
- 3.Orchestrierung.
- 4.Timing.

Ad 1. Die Vorbereitung kann aus einer Visionssuche bestehen, im Fasten oder der sexuellen Enthaltensamkeit, in Nahrungstabus oder anderen Übungen der Selbstdisziplin, welche alle zum Ziel haben, die Sinne zu schärfen. Der multidimensionale Raum des schamanischen Universums muss in der peruanischen Tradition auch mit einem multisensorischen Zustand betreten werden; er muss gefühlt, geschmeckt, gesehen und umarmt werden, nicht nur mit dem physischen sondern auch mit dem schamanischen Körper, und diesen gilt es im ersten Schritt vorzubereiten (vgl. Don Oscar nach von Lüpke 2008: 89).

Ad 2. Der zweite Schritt besteht darin, einen geeigneten Platz für das Ritual zu suchen. Gefunden wird dieser, indem der Schamane bewusst träumt, schamanisch reist, seine Verbündeten aus den anderen Welten ruft. Auch die notwendigen rituellen Objekte müssen zusammengestellt werden.

Ad 3. Im peruanischen Schamanismus spielt das Muster eine große Rolle. Die für das Ritual gebrauchten Gegenstände müssen so arrangiert werden, dass sie ein Abbild, eine Metapher für jene Realität sind, von welcher sich der Schamane Unterstützung wünscht.

Ad 4. Das Finden des richtigen Zeitpunkts für das Ritual verlangt vom Schamanen das Geschenk der Geduld, ebenso wie Intuition und Vertrauen in die göttliche Führung. Oft finden Reisen und Wanderungen nachts statt, wenn Geister und die Konturen der Anderswelt in der Ruhe und Dunkelheit der Nacht besser wahrgenommen werden können. Der Psychologe Roger N. Walsh deutet dieses Phänomen als „perceptual release“, als Prozess, durch den schwach wahrnehmbare Gegenstände sichtbar werden, wenn andere stärkere Stimuli wegfallen (vgl. Walsh 1992: 205, Don Oscar nach von Lüpke 2008: 90).

Werden diese Schritte vom Schamanen in achtsamer und harmonischer Weise aneinandergereiht, dann geschieht das, was in der peruanischen Tradition als „gute Medizin“ bezeichnet wird (ebd).

6 Vista

Dass Schamanen aus dem Flug der Vögel, dem Verlauf des Blutes des geopfertem Tieres oder aus dem Muster der geworfenen Muscheln oder Knochen lesen können, ist grundlegender Teil ihrer Arbeit. Je besser der Schamane die Zeichen deuten kann, desto höher ist sein Ansehen, desto größer seine *Vista*, seine Fähigkeit zu *sehen*.

Möglich wird das durch die Verbundenheit aller Dinge, allen Seins. Don Oscar spricht dabei von einem multidimensionalen Netzwerk, in dem jeder der Fäden einzigartig ist und „auch der kleinste Faden den gesamten Ausdruck des ganzen Galaxien-Haufens enthalten kann“ (ebd). Das macht es dem Schamanen in Peru möglich, Aussagen über einen Menschen am anderen Ende der Welt zu machen. Weil alles miteinander in Beziehung steht, hat auch alles, was passiert, eine Bedeutung. C. G. Jung prägte hierfür den Begriff der „Synchronizität“ als Bezeichnung für Geschehnisse, welche miteinander in Beziehung stehen, obwohl sie vordergründig keinen kausalen Zusammenhang aufweisen. Der Schweizer Philosoph Dieter Koch kritisiert dabei aber die mittlerweile so verbreitete psychologische Erklärung Jungs, der das menschliche Unterbewusstsein als alleinigen Arrangeur dieser den „normalen“ Gesetzmäßigkeiten von Ursache und Wirkung trotztenden Geschehnissen ansieht. Auch der Begriff der Ursache darf laut Koch nicht zu eng gefasst sein, d. h. auf eine nur Zeit und Raum unterworfenen Ursache, wie das in folgendem Abschnitt von Jung gemacht wird:

„Hier geraten wir nun allerdings in die Versuchung, aus Ermangelung einer feststellbaren eine transzendente Ursache anzunehmen. ‚Ursache‘ kann aber nur eine feststellbare Größe sein. Eine ‚transzendente‘ Ursache ist nämlich insofern eine *contradictio in adiecto*, was als etwas Transzendentes per definitionem gar nicht festgestellt werden kann“ (Jung 2001: 34).

Im Gegensatz zu Jung geht Koch von jener von Jung verschmähten transzendentalen Ursache aus und nimmt eine hinter allen Synchronizitäten stehende „transzendente, anordnende Intelligenz“ an (Koch 2008: 47). Weil aber „letztlich alles, was das Unbenennbare definieren will, zu eng“ sei, sieht Don Oscar in jedem Versuch der Erklärung und Beschreibung lediglich eine Krücke für ein zunächst intellektuelles oder rationales Verständnis von der Möglichkeit einer Existenz anderer Wirklichkeiten (vgl. Don Oscar nach von Lüpke 2008: 92). Dem Schamanen reicht ein Erleben und Sehen – er enthüllt jene Synchronizitäten und liest in den akausal erscheinenden Vorgängen wie in einem offenen Buch. Jedes dieser kodierten Bilder

symbolisiert für den sehenden Schamanen eine Symmetrie bzw. eine gebrochene, gestörte Symmetrie, welche es im Ritual zu richten gilt.

7 Energie

Im peruanischen Curanderismo wird, wie bereits erwähnt, nicht zwischen negativer und positiver Energie, sondern zwischen schwerer und leichter unterschieden. Schwere Energie, *Hucha*, hat dabei immer auch einen Anteil von *Sami*, leichter Energie. Eine Person kann zu viel an *Hucha* besitzen und sich deshalb schwer, depressiv und krank fühlen. Die peruanischen Schamanen kennen dafür das Ritual des *Hucha mikhuy*, des *Hucha*-Essens. Hierbei gibt der Schamane seinem *Qosqo* den Befehl, das eigene *Hucha* bzw. das *Hucha* des Patienten zu „essen“. Dazu zieht er die schwere Energie in seiner Vorstellung ins *Qosqo* hinein, wo diese in leichte und schwere Energie aufgespalten wird. Die schwere Energie sinkt nach unten und wird durch die Fußsohlen des Schamanen an *Pachamama* abgegeben; die leichte Energie steigt nach oben in die höheren Zentren. Gibt es einen Überfluss an *Sami*, kann dieser durch einen offenen Scheitelpunkt nach oben abgegeben werden.

Der Schamane Don Benito betont dabei die Wichtigkeit, sich bei jeder energetischen Reinigung auch gleichzeitig aufzuladen. Ein ausschließliches Reinigen würde den Schamanen mit der Zeit zu einer leeren Hülle werden lassen (vgl. A6).

8 Balance und Ayni

Krankheit und Leid bedeuten im Curanderismo stets, dass etwas im Kosmos aus dem Gleichgewicht geraten ist. Die Aufgabe des Schamanen besteht darin, dieses Ungleichgewicht auszugleichen und die Energien wieder in Balance zu bringen. So wird Heilung erreicht. In der peruanischen Tradition wird Balance nicht als etwas Statisches oder als Zustand gesehen, sondern hat immer einen dynamischen, prozesshaften Charakter.

Balance auf der Pachakuti-Mesa wird in dreifacher Weise verstanden:

1. Die Balance zwischen den drei Welten: *Kaypacha*, die mittlere, *Ujupacha*, die untere oder innere, und *Hanaqpacha*, die obere Welt, müssen im Gleichgewicht sein. Nicht nur der Schamane hat Zugang zu den anderen Welten jenseits der mittleren Welt, auch jede andere Person ist stets mit ihnen verbunden. Nur wenn der Mensch mit seiner inneren Welt in Frieden lebt und in guter Beziehung zur oberen steht, kann er, so der Glauben im peruanischen Schamanismus, ein Leben in der mittleren Welt erfüllt leben.
2. Die Balance zwischen dem linken, rechten und mittleren Feld auf der Mesa: Symbolisieren die beiden äußeren Seiten Polarität, liegt im mittleren Feld das Potential zum Ausgleich, zur völligen Balance und damit zeremonieller Meisterschaft des Schamanen. Grundsätzlich kennt die peruanische Tradition keinen Dualismus zwischen Gut und Böse, wie er in der christlich-abendländischen Kultur existiert. Gegensätze gelten als etwas, was nicht aufgehoben, sondern nur ausbalanciert werden muss. Für den peruanischen Schamanen ist Energie schwer bzw. dicht oder leicht, aber nicht negativ oder positiv.
3. Die Balance zwischen den vier (Himmels-)Richtungen und dem Zentrum.

In enger Beziehung zu der Bedeutung von Balance steht das Prinzip des *Ayni* oder der heiligen Gegenseitigkeit. Wörtlich übersetzt bedeutet der Begriff „heute für mich, morgen für dich“ und bildet die Grundlage der traditionellen Lebensweise in der andinen Völkerwelt, in der die Gemeinschaft, das *Ayllu*, und das Teilen in dieser als höchstes ethisches Prinzip gesehen werden. Ist die Balance zwischen Geben und Nehmen gestört, entsteht ein Ungleichgewicht, und etwas wird krank. Dies kann auf jeder Ebene geschehen und Beziehungen sowohl innerhalb der sichtbaren als auch zwischen dieser und der unsichtbaren

Welt betreffen. Auch die weltweite ökologische Krise wird beispielsweise von den peruanischen Schamanen als Folgeerscheinung davon gesehen, dass die Menschheit nicht mehr in *Ayni* mit *Pachamama* lebt, so dass Welt und Menschen krank werden.

In der Tradition des Curanderismo wird es daher als notwendig angesehen, die Erde mit Gaben zu „füttern“. Werden diese rituellen Fütterungen vernachlässigt, so ernähren sich *Pachamama*, *Apukunas* (die heiligen Berge) und Naturgeister von der Lebensenergie der Menschen, die dadurch immer schwächer werden.

9 Despachos

Rituelle Gaben an die Erde, so genannte *Despachos*, sind in den Anden ein wichtiges Heilmittel. Es handelt sich dabei um komplex gelegte Muster aus verschiedensten Zutaten, welche der symbolischen Fütterung der Geister dienen und so helfen, *Ayni* wiederherzustellen. Ein *Despacho* kann aus Samen, Getreide, Nüssen, getrockneten Früchten, Mineralien, Cocablättern, Lamafett und frischen Blumen bestehen, je nachdem, an wen es sich richtet. So nähren Butter, Tierfett, Nüsse die Erdgeister, frische Blumen die Pflanzengeister, pulverisierte Mineralien die Baumgeister.¹⁴

„The contents of the despacho are in part determined by its purpose. The various elements that comprise the despacho energetically interact to permit access to portals or bridges from the ordinary and non-ordinary worlds. When working in ceremony with the despacho, one is accessing the non-ordinary energetic dimensions, the source of things. Though the contents may have symbolic significance, the despacho, when performed with the correct intent, transcends literal and symbolic domains and directly accesses the archetypal and energetic realms“ (Don Manuel Q’espi nach Beeler / Miller 2005).

Die ausgewählten Zutaten werden für das *Despacho* auf einem Blatt Papier zu einem speziellen Muster, einer Art Mandala angeordnet, das anschließend zusammengefaltet und verbrannt oder vergraben wird. Unter den andinen Curanderos gibt es Spezialisten, welche je nach Heilungszweck mehr als zweihundert *Despacho*-Arten zubereiten können (vgl. Hönes: A4).

Vor allem in der *Paqokuna*-Tradition gehört es zur Ausbildung des *Pampa misayoq* (Ritualist oder Zeremonialist), mehrere hundert Arten an *Despacho*-Zeremonien kreieren zu können. Nicht immer handelt es sich dabei um Heilrituale, oft sind die Themen ganz alltäglicher Natur: Geburt, Tod, Hochzeit, auch der Wunsch nach Wohlstand und Langlebigkeit können Anlass für ein *Despacho* sein. Doch sehr viel größere Bedeutung und Gewichtigkeit kommen jenen *Despachos* zu, welche in Ehrerbietung für *Pachamama* und die *Apus* gemacht werden. Die heiligen Opfergaben dienen in erster Linie als Ausdruck des (Ernte-)Dankes, der Liebe und des Respekts vor der Schöpfung sowie als Erinnerung an die Verbundenheit allen Lebens und der reziproken Beziehung zwischen Mensch und Erde (vgl. Magee 2003: 72).

¹⁴ Siehe auch Kapitel „Naturgeister und Vorfahren auf der Mesa“

Selten werden in Ritualen derartig symbolträchtige Manifestationen geschaffen, wie sie die *Despachos* verkörpern. Don Manuel Q'espí sagt über sie¹⁵:

„The despacho is a gift – a giving back of what we receive everyday in our lives. We seek, through the despacho ceremony, to bridge the ordinary and non-ordinary realms, to establish new patterns of relationship and possibility. The despacho places us in right relationship, right ayni, with the Pachamama. It establishes a linkage between our three centers of interaction in the kaypacha (the physical universe); our llankay (our personal power and source of action, located in our solar plexus), our munay (the source of our love, located in our heart chakra) and our yachay (wisdom, sourced from our foreheads or ‚third eye‘).

In order to build a good co-existence with nature, the only real choice we have is to enter with our heart, wisdom, and our action. We call upon the spirits of the waters, of the mountains and of the Pachamama to come and help us prepare the offering. We have the intent of seeking to establish and maintain a continuous dialogue with the Mother and to bring balance and harmony to our lives and to all our relations. It is through the dynamics of love, of right thinking and of right action that our lives become bountiful (Don Manuel Q'espí nach Beeler / Miller 2005)“.

Vor Beginn einer *Despacho*-Zeremonie wird gereinigt, sich selbst und der Grund, wird die Mesa aufgebaut und aktiviert, werden Geister mit Alkohol und heiligem Wasser gnädig gestimmt. Erst dann wird begonnen zu zeremonieren, zu danken, zu heilen, zu schamanen.

„The ceremony brings participants into alignment with their personal intent, the group intent, and gratitude to the earth, which supports us in all our endeavors. It also brings participants into internal alignment with the ‚three bands‘: physical (yankay), feeling and heart (munay), and spirit, or energetic wisdom (yachay). (The alignment of these bands is comparable to alignment of the seven chakras or the fifteen chakras of other cultural frameworks.) Finally, the despacho

¹⁵ Anlässlich einer Zeremonie in Chelley im Mai 1997, übersetzt von Jose Luis Herrera, über <http://www.home.earthlink.net/~megbeeler/earthcaretakers/id39.html>

harmonizes the community through the sharing of coco leaves and gifts of stones, all of which strengthen the luminous fibers that connect us all“ (Beeler, Miller 2005).

Dabei gibt es wie immer so viele Arten, ein *Despacho* zuzubereiten, wie es Schamanen gibt, und doch auch einige Gemeinsamkeiten. Die Zutaten bestehen aus Symbolen für die Elemente, die Berge, die vier Richtungen, Flüsse, Seen, Erde, Sterne ... aus allem, was ist.

„... fruits of the earth (seeds, raisins, grains, nuts, corn, quinoa); sweets (wrapped candy, sugar); representations of the sea (a shell) and the stars (a starfish, the five-legged star of return, unfolding into the Fifth world); silver and gold papers representing threads to the earth and the cosmos; confetti; miniature tin figures of animals, people and tools; beads; llama fat from white llamas (symbolizing the sun); a baby llama fetus (representing that which is unborn or not yet manifested); white cotton (for the clouds that surround the mountains and bring rain); many-colored wool (for the rainbow bridge into the cosmos); condor feathers and so on“ (Beeler / Miller 2005).

In kleinen Päckchen aus Zeitungspapier, „Despacho kits“ genannt, werden mineralische, pflanzliche, tierische und menschliche Gaben zusammengeführt und zu einem weiteren Bestandteil der *Ofrenda* an die Geister.

Despacho-Arten:

- Das **Pachamama-Despacho** ist Ausdruck des Dankes für die Gaben von Mutter Erde und Bitte um Segen.
- Das **Apu-Depacho** wird als Geschenk an die Berge gemacht, welche als Bewahrer des Wassers und Herrscher über das Wetter gesehen werden.
- Das **Chaska-Despacho** wird der Sonne gewidmet. Im Vergleich zum *Pachamama*- und *Apu-Despacho* wird es eher selten zubereitet. Speziell bei Erdbeben oder Naturkatastrophen, von denen eine große Anzahl von Menschen betroffen ist, wird ein *Chaska-Depacho* gemacht – stets jedoch zusammen mit einem Despacho an *Pachamama* und an die *Apus*.

- Das **Ayni-Despacho** steht für das heilige Miteinander, Reziprozität und den göttlichen Austausch. Mit ihm soll Balance in das Leben und in die Verbindung zwischen Menschen- und Geisterwelt gebracht werden.
- Dem traditionellen Glauben nach hält sich der Geist sieben Tage nach dem Tod noch in der Nähe des physischen Körpers auf. Mit dem **Aya-Despacho** wird die Trennung des Lichtkörpers vom physischen Körper der Toten oder Sterbenden unterstützt.
- Das **Kuti-Despacho** wird zubereitet, wenn um Schutz gebeten wird. *Cuti* meint Umkehr bzw. auch Abwehr. Das Despacho wird ausschließlich mit der linken Hand und im Gegenuhreigersinn ausgeführt, im Sinne der Umkehr (vgl. Don Manuel Q'espi nach Beeler /Miller 2005).

Auch wenn es bestimmte Fixpunkte gibt, die jedem *Despacho*-Ritual innewohnen und gemein sind, ist es doch auch von Wichtigkeit, dass jeder Schamane seinen eigenen, individuellen Stil des Zeremonierens entwickelt. Auch die verwendeten Zutaten sind nicht nur vom Sinn und Zweck des *Depachos* abhängig, sondern auch vom Schamanen. Zur Veranschaulichung der Vielfalt an möglichen Zutaten folgt eine Liste von *Despacho*-Bestandteilen, wie sie von Don Oscar des Öfteren verwendet werden:

1. One piece of white paper, 1x1 minimum
2. Coca leaves, if available, or bay leaves as an alternative
3. Two Wiraq'oyas (gray fury sticks)
4. Llama untu (Llama fat)
5. Two pairs of coca rurors (coca seeds) or laurel or bay seeds
6. Misa galleta (Mass cracker, preferably sweet)
7. One pallar (big lima bean)
8. One chuwi (small lima bean)
9. A sprinkling of kuntur phuru (feather or plume), used to carry the despacho to other countries
10. Two inchies (peanuts)
11. One pair of qori vara (gold foil sticks), representing the sun
12. One pair of qolqe vara (silver foil sticks), representing the moon
13. Two wayruros (tropical seeds)
14. Two pieces of estrella kuti (star fish)
15. Two pieces of saqsakuti (big black wrinkled seed of fruit)
16. A sparkling of arroz (rice)
17. Two pieces of kancha (popcorn)
18. A sprinkling of azucar (white sugar)
19. Three pairs of garbanzos (chick peas)
20. Sara paraqu (large white corn)
21. Two colors of gravil T'ika (carnations), preferably red and white
22. Qhaqha chunta (micaceous sand)

23. A selection of kybertus or chuichis (small lead figures)
24. T'anta anise (bread anise seeds)
25. Two folded pieces of qori libru (gold foil)
26. Two folded pieces of qolqe libru (silver foil)
27. Alfroka ((colored sprinkles)
28. Willka coya or insensu (incense)
29. Trago or chicha (libation or clear alcohol)
30. One shell
31. One small cross, which can be cut out of paper
32. Blue cornmeal
33. Tobacco
34. Two small branches from a living tree
35. Kybertus (cut outs) from a magazine or book
36. Organic matter from pilgrimage places
37. Crystals, iron ore, pyrite, stones etc.
38. Photos or drawings
39. Florida water or perfumes
40. Red string to tie the despacho

Wie jeder einzelne Gegenstand auf der Mesa hat auch jede einzelne Zutat eines *Despachos* ihre spezielle Bedeutung und ihren bestimmten Platz auf dem Papier. Zum Beispiel werden Kreuze, Lama-Fett und *K'intus* üblicherweise im Zentrum eines *Despachos* auf einer Muschelschale platziert. Und auch die Himmelsrichtungen bestimmen mit, wohin eine bestimmte Zutat gelegt wird. Tierprodukte werden im Süden für die *Tirakuna*¹⁶ angerichtet, pflanzliche Gaben hingegen im Westen für die *Auquis*, während Zutaten aus dem Reich der Mineralien im Norden (für die *Mallquis*) und jene aus der Welt der Menschen im Osten (für die *Machukuna* oder *Machula aulanchis*) ihren Platz finden. Opfergaben für alle vier Elemente gehören in die Mitte, an den Ort der *Apukuna*.

Zu Beginn der Zeremonie werden roter Wein und weißer Schnaps den Geistern angeboten, anschließend die Wünsche, Gebete und Danksagungen in die allgegenwärtigen heiligen Coca-Blätter geblasen. Auch Räucherwerk bringt die Gebete hoch in die Welt der Geister. Auf einem weißen Blatt Papier, Klarheit und Reinheit ausdrückend, werden Blütenblätter, häufig von roten oder weißen Blumen, in Kreisform, als Kreuz, je nach Anlass und Intention, arrangiert.

Wenn das Grundmuster gelegt ist, werden die übrigen Gaben und die *Despacho kits* hinzugefügt. Ist das *Despacho* vollständig, rund, gleichgewichtig, wird das gesamte Bündel gefaltet, verschnürt und in heilige Tücher gewickelt. Der Schamane mag mit dem

¹⁶ Siehe dazu auch das Kapitel „Naturgeister und Vorfahren auf der Mesa“

Wickelbündel alle Anwesenden umrunden, die schwere Energie aufsaugend, als weitere Gabe an *Pachamama*, auf dass *Hucha* von ihr transformiert wird.

Ob das *Despacho* am Ende verbrannt oder vergraben wird, hängt davon ab, für wen es bestimmt ist. Das Vergrabene gehört *Pachamama*, das Verbrannte den *Apukuna*. In beiden Fällen ist es aber notwendig „to properly ‚feed‘ the space“ (Magee 2005: 75). Wird das *Despacho* vergraben, wird die Erde mit einem Trankopfer, mit Maismehl, Tabak und *Coca* gefüttert. Auf dieselbe Weise wird auch das Feuer im Falle des Verbrennens gefüttert. Heillieder wie *Icaros* oder *Tarjos* unterstützen hierbei die Schaffung eines heiligen Raums.

In manchen Fällen verbrennt oder vergräbt der Schamane das *Despacho* allein, um die Geister nicht zu verschrecken und damit *Apuchin*, der Alte Kondor, kommen und etwaiges übrig gebliebenes *Hucha* aufessen kann. In anderen Fällen ist es üblich, dass alle Beteiligten prozessionsgleich zu dem Ort gehen, dort einen Kreis bilden, in dessen Mitte das *Despacho* seinem Empfänger in Ehrfurcht übergeben wird, sei es als heilender Same, der in die Erde gepflanzt wird, sei es als heilender Dank, welcher durch den aufsteigenden Rauch zu den heiligen Bergen gebracht wird.

Die Entscheidung zwischen diesen, zwischen Erde und Feuer, zwischen allein oder in der Gemeinschaft, erfolgt meist intuitiv, spontan, durch die *Vista* des Schamanen.

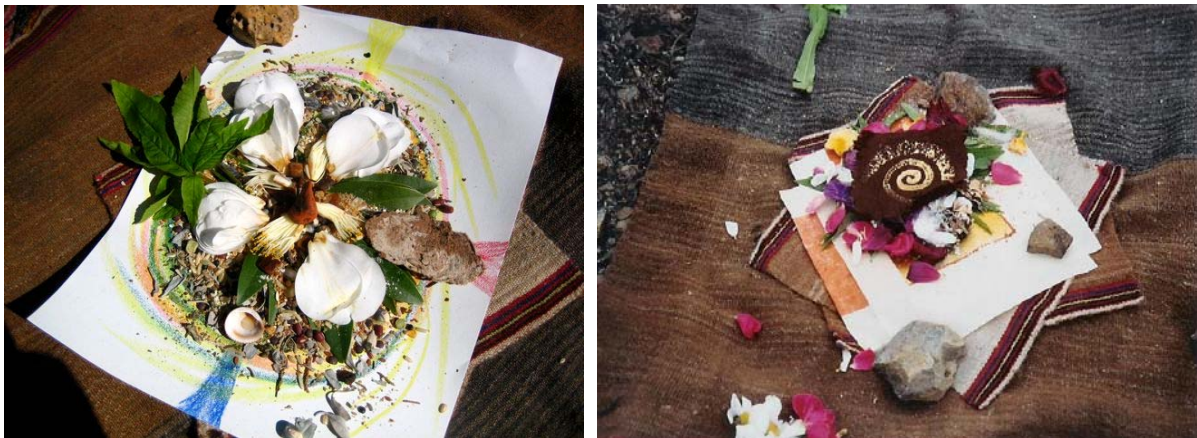


Abb. 9: Beispiele für ein *Despacho*

10 Ritual und Drama

Eines der großen Charakteristika im *Kamascqa*-Curanderismo ist neben der Mesa das Drama, das Theater des Rituals. Sowohl dem Ritual wie auch der Zeremonie wohnt eine große, transformative Kraft inne, beide werden als eine kraftvolle Kunst gesehen (vgl. Don Oscar in Mondsee). Rituale dienen dazu, innere Prozesse im Außen sichtbar zu machen. Durch die Sprache der Symbolik geschieht ein Verstehen und Verarbeiten auf einer tieferen Ebene. Der Schamane muss also auch das Talent der Kreativität besitzen, denn stets muss das auf Reisen Erlebte übersetzt werden in ein rationales Verstehen, um Nutzen daraus ziehen und das neu erworbene Wissen anwenden zu können – „[...] und eine Übersetzung ist Kunst! Denn es ist der kreative Ausdruck, der es dem Erfahrenden erlaubt, sein Vertrauen auf eine ausschließlich rationale Sichtweise zu transzendieren“ (Don Oscar nach von Lüpke 2008: 93). Und für diesen Ausdruck benötigt der Schamane Methoden und Werkzeuge. Auch die Sprache ist in dieser Tradition eines der Werkzeuge, derer es bedarf. So muss der Schamane laut Don Oscar „eine Sprache entwickeln, welche die Sinne ästhetisch anspricht und das Herz berührt“ (ebd.). Das Ritual selbst muss theatralisch sein, um erfolgreich zu sein. Die Person, um die es im Heilungsritual geht, der Patient, muss überrascht, mitgenommen, in seinen üblichen Konditionierungen und Verhaltensmustern aufgebrochen werden. Deshalb findet sich sowohl in Initiationen als auch in schamanischen Heilungen so häufig das Element des Unerwarteten. Dieses sowie die plötzliche Konfrontation mit einer scheinbaren Bedrohung ermöglichen im Rahmen des Rituals, das eigene Selbst zu überwinden und die alten Prägungen, welche krank gemacht haben, hinter sich zu lassen. Erst indem die Seele durch irgendeine Form der Prüfung geht, einen Kampf ausfechtet, lernt sie das menschliche Bedürfnis nach Kontrolle aufzugeben und damit auch sich dem Sterben, der Trennung, der Vernichtung des Alten hinzugeben, um schließlich neugeboren, gereinigt, heil zu werden (vgl. ebd.).

Deshalb sind alle *Rites de passage* geprägt vom Dualismus von Tod und Wiedergeburt, Licht und Schatten, Gut und Böse, welcher sich in der Bemalung der Haut mit Skeletten und im Blutvergießen der Opfertiere widerspiegelt.

„In meinem speziellen Fall ging das bis zu meiner eigenen Beerdigung: Man brachte mich an den Strand, grub eine Kuhle in den Sand und gab mir einen langen Strohhalm. Man legte mich in diese Kuhle und bedeckte mein Gesicht mit einem Tuch. Dann begrub man mich lebendig. Und dann lag ich da unter einem

Meter Sand – er drückte auf meine Lunge, und es war schwierig zu atmen. Außerdem vergruben sie im Sand Mui-Mui's, kleine Krabben, die sich wie Maden anfühlen, wenn sie über einem hinwegkrabbeln. Also lag ich da, ohne dass sie gesagt haben, wie lange es dauern wird und weshalb es nötig war. Sie sagten nur: ‚Das ist Teil deiner Initiation – wenn du mitspielen willst, mach es!‘ Und dann ließen sie mich dort in diesem Grab. Das erste Mal dauerte es fünf Stunden, das zweite Mal sieben Stunden. Und mein Verstand ging währenddessen durch alle Stadien: ‚Was zum Teufel mache ich hier?‘, ‚Diese Leute wollen mich umbringen!‘, ‚Was krabbelt da auf mir rum?‘, ‚Was ist, wenn die Flut steigt?‘. All das geschieht, bis du dich irgendwann einfach hingibst und realisierst, dass eine viel größere Kraft daran arbeitet, die Schichten abzulösen, die deine Seele wie Zwiebelschalen umschließen. Und du verstehst, dass es nicht der Meister ist, dem du trauen musst, sondern deiner eigenen inneren Führung. So weit gehen die Methoden, dich nach und nach zu leeren. An einem bestimmten Punkt wirst du dabei zu einem Kelch, einer leeren Schale, die Tropfen für Tropfen mit einem leuchtenden Nektar gefüllt wird – ‚Kolibri-Medizin‘ nennen wir es in unserer Tradition. Und das ist schamanische Kraft“ (Don Oscar nach von Lüpke 2008: 96).

In allen schamanischen Initiationen gehen die Beteiligten durch einen kunstvoll gestalteten, rituellen Prozess, denn „Theater wandelt, wie schon die alten Griechen wussten. Sobald man das Publikum mit dem Schauspiel fesselt, kann man sein Drehbuch umschreiben“ (Don Oscar nach von Lüpke 2008: 97). Wichtig ist laut Don Oscar, dabei den Patienten im Ritual miteinzubeziehen, ihn zu einem Teil der Performance zu machen, denn „dann gibt es keinen Beobachter und keine Beobachteten mehr – dann sind Zuschauer und Schauspieler eins. An solch einem Punkt gibt es keinen Bedarf irgendetwas aufzubrechen – weil alles offen ist“ (ebd.).

Im Ritual geschieht es, dass ein Gegenstand auf der Mesa den Patienten „ruft“, d. h. dass er auf eine bestimmte Weise in Resonanz mit ihm steht, weil eine Verbindung zwischen ihnen besteht und er symbolisch etwas darstellt, das in irgendeiner Form Heilung für den Verletzten bedeuten könnte. Handelt es sich bei dem Gegenstand beispielsweise um eine Fledermaus, kann das bedeuten, dass der Patient in vergangenen Zeiten oder Leben ein außergewöhnliches Erlebnis mit Fledermäusen gehabt hat, welches ihn geprägt oder traumatisiert hat. Der

Schamane, sofern mit der Gabe der *Vista* gesegnet, gibt ihm dann jenen Gegenstand in die Hand. Dies kann beim Patienten ein Schockmoment auslösen oder ihn zurück in jene Situation bringen. Mit dem Unterschied, dass er dieses Mal seine Angst im wörtlichen und übertragenen Sinn in der Hand hat und das Symbol seine Macht über ihn verliert, ja in Zukunft sogar zu seinem Verbündeten werden kann. Und je stärker die emotionale Beziehung vorher, desto stärker auch die spätere Verbindung. Deshalb ist es häufig der Fall, dass die mächtigsten Geisthelfer und Krafttiere eines Schamanen jene sind, welche vorher am furchteinflößendsten für ihn waren (vgl. ebd. 97 f.).

So schafft der Schamane durch das Überraschungsmoment, in welchem die alte Prägung aufgebrochen wird und die inneren Beziehungen neu strukturiert werden, einen Ausgleich in der in ihrem Gleichgewicht gestörten Seele des Patienten. „Das schamanische Prinzip zu heilen, ist, dass der Patient mitunter zerbrochen werden muss. [...] Die Gewohnheiten, die Vorstellungen auch von der eigenen Krankheit, mit denen man bisher gelebt hat, werden infrage gestellt. [...] Damit hat man die Seele und den Körper ‚zerbrochen‘, die Seele verunsichert [...] und in den frei gewordenen Raum neue Wertvorstellungen“ eingebaut (Tschinag 2009: 180 ff.). Dies alles muss aber in einem sicheren, offenen, vertrauten Feld passieren, welches der Schamane durch die Struktur des Rituals erschafft.

Roger N. Walsh sieht den Schamanen in der Konstruktion des theatralischen Rituals sich einer großen Trickkiste und oft recht zweifelhafter Methoden bedienen. Er degradiert dabei einige Schamanen zu Schwindlern und Betrügern, welche mit einer Handvoll Taschenspielertricks ihr Umfeld und manchmal auch sich selbst hinters Licht führen. „Um ihrem Wirken theatralisches Flair zu verleihen, greifen Schamanen nicht ungern zu Mogeleyen. Wenn sie zum Beispiel Fremdstoffe aus dem Körper eines Patienten heraussaugen, spucken sie gern auf demonstrative Weise ein Objekt aus (einen Wurm, ein blutiges Haarbüschel), das sie vorher heimlich in den Mund genommen haben“ (Walsh 1992: 130). Auch der Anthropologe Bogoras kommt zu dem Schluss, „dass Schamanen bei ihren Auftritten mit Betrügereien in der verschiedensten Form arbeiten und dass sie sich dessen auch voll bewusst sind“ (Bogoras nach Walsh ebd.).

Bei einigen Schamanen wie in etwa in der Tradition der kanadischen Kwakiutl gehören das Erlernen von Tricks sowie „eine seltsame Mischung aus Pantomime, Gaukelei und empirischen Kenntnissen, darunter die Kunst, Ohnmachten zu simulieren [...]“, zur Ausbildung (Lévi-Strauss nach Walsh 1992: 131).

Walsh stellt sich hierbei die Frage, ob ein solcher Trick als tatsächlicher Betrug gewertet werden kann, wenn der Schamane subjektiv glaubt, dem Patienten damit helfen zu können und die Heilwirkung des Rituals zu verstärken (vgl. Walsh 1992: 131 ff.). Denn andererseits können jene „Tricks“ auch als symbolische Darstellung der Kräfte des Schamanen gesehen werden, als Sichtbarmachung für die Außenstehenden dessen, was der Schamane in seinem veränderten Bewusstseinszustand wahrnimmt. Auch in diesem Akt wird der Patient weg von seiner Alltagsrealität geführt, wird er mit wundersamen, nicht alltäglichen Dingen konfrontiert, ihm seine Krankheit in konkret-sichtbarer Form eines Wurmes beispielsweise aus dem Körper entfernt. Der Schamane liefert also vielleicht nur symbolische Bilder seiner Arbeit in der Welt der Energien und Geister, um bei ihnen Vertrauen, Verstehen und Glauben auszulösen.

Der Anthropologe Walter Andritzky sieht in der Arbeit der Schamanen vor allem eine Arbeit mit Symbolen. So werden die Anliegen der zu behandelnden Person im Ritual auf eine Ebene der Symbole transportiert, indem u. a. die Krankheit als Symbol konstruiert wird und gleichzeitig die Heilungsarbeit auf der symbolischen Ebene durch „starke Körpersensationen“ wie das Abstreichen mit Federn oder Messern geschieht (vgl. Andritzky 1999: 121).

So ist auch die Mesa selbst eine Ansammlung symbolischer Objekte, deren Bedeutung dem Heiler und in geringem bis keinem Maße auch dem Patienten bekannt ist. Diese symbolischen Bedeutungen stehen mit den nicht minder symbolischen, magischen Krankheitsursachen wie Hexerei, Seelenverlust oder Energieungleichgewichte in einem komplexen, vielschichtigen mythologisch-semantischen Netzwerk. Die Krankheit symbolischen Hintergrunds wird vom Schamanen im Ritual durch auf der Symbolebene vollzogenen Handlungen für den Patienten sichtbar dekonstruiert und somit aufgelöst (vgl. Andritzky 1999: 121). So spielen Symbol und Ritual die wesentlichste Rolle bei der Arbeit des Schamanen und seiner Beziehung zum Patienten.

Und auch das alltägliche Leben eines Schamanen ist von Ritualen geprägt. „Sie versichern einem ständig, dass alles verbunden ist – Menschen, Tiere, Landschaften, Gestirne, die Teilchen im All – und die Geister gewogen sind“ (Prinzing 2010: 90). Rituale geben einem Leben, das sich in verschiedenen Welten abspielt, Struktur, geben Halt und Ordnung. Auch der mongolische Schamane Galsan Tschinag sagt, er sehe sich als ein von Geistern behütetes Wesen, das selbst wiederum Geister behüte. Die Grenzen verschwimmen, und manchmal wisse er nicht, ob etwas wirklich oder in seiner Phantasie stattgefunden habe (Tschinag nach Prinzing 2010: 90 f.). Solche Phantasien führen nach Prinzing zu den Mythen und Legenden,

aus welchen letztendlich die gesamte Weltgeschichte bestehe und welche das Rückgrat aller Rituale sind (vgl. Prinzing 2010: 91).

11 Lehrer und Schüler

Im peruanischen Curanderismo wird das Verhältnis zwischen LehrerIn und SchülerIn mit der als heilig betrachteten Beziehung zwischen Sonne (*Inti*) und Mond (*Killa*) verglichen. Wie der Mond wird die Anfängerin/der Anfänger in der schamanischen Lehre (*Aspirante/Tusoq*) als jemand angesehen, die/der (noch) kein eigenes Licht hat. Ist das „Gesicht“ der Schülerin/des Schülers (*Rostro/Uya*) klar und glänzend, so ist er bereit und fähig, das Sonnenlicht zu absorbieren; ist es jedoch mit „Wolken der Unreinheit“ (*Asphi phuyuy*) bedeckt, wird sie/er nicht in der Lage sein, das „Licht der Sonne“ (*Inti k'anchariy*) zu reflektieren, und unerleuchtet und blind verbleiben.

Die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler wird dabei, wenngleich von einer gewissen Asymmetrie geprägt, als kraftvoll und im ständigen Austausch der Beteiligten charakterisiert. Im klaren, glatten und wie ein goldener Spiegel (*Qoririrpu*) strahlenden Gesicht des Schülers kann die Maestra/der Maestro ihre/seine eigene als göttlich gesehene Reflexion sehen. So lernt der Schüler zu sehen, was er werden kann, und umgekehrt erinnert sich der Lehrer, wer er war und entdeckt zugleich, wer er jetzt ist.

Auch die Lehren der Pachakuti-Mesa-Linie beziehen sich auf den „balancierten Dualismus“, welcher aus der Kraft der asymmetrischen Gegenseitigkeit zwischen Sonne und Mond hervorgeht. So wird in dieser neuen Tradition stets der Dank gegenüber dem visionären Verständnis der heiligen Beziehung zwischen Sonne und Mond als Basis der jahrtausendealten schamanischen *Intikilla-Panaka*-Linie Südamerikas betont.

Gold und Silber als Metaphern für Sonne und Mond bzw. solarem und lunarem Bewusstsein kommt dabei besondere Bedeutung zu. Sie finden sich überall in der Tradition wieder: In den Zeremonien, Meditationen und zeremoniellen Instrumenten. Da die grundlegende Bedeutung der beiden Edelmetalle für die Inkas und andere Kulturen des alten Mittel- und Südamerika und für die europäischen Eroberer eine gänzlich andere war und eine wesentliche Rolle beim Untergang dieser Kulturen spielte, wird in der heutigen Tradition versucht, den Edelmetallen neuen Wert zu verleihen. Dieser ist trotz der Sichtbarmachung in Instrumenten usw. weniger ein materialistischer als vielmehr ein spirituell-metaphorischer. Auch hier gilt es Trennungen zwischen vermeintlich Gegensätzlichem zu überwinden und im konkreten Fall zu einer „Synthese von lunarem und solarem Bewusstsein“ zu gelangen (A1). Der Begriff *Qoriqolqe pacha*, der wörtlich so viel wie „Gold-Silber-Raumzeit“ bedeutet, beschreibt ebendies: „Eine

Welt, in der solares und lunares Bewusstsein nicht nur im Gleichgewicht stehen, sondern sich zu einer perfekten Synthese verbinden und so eine höhere Bewusstseinsform schaffen“ (ebd.).

11.1 Ausbildung

Eine der wichtigsten Etappen in der Ausbildung eines Mesaträgers stellt das *Paqo Wachu*, eine Art Pilgerschaft zur Visionssuche, dar. Dazu verbringt der Schüler eine bestimmte Zeit in völliger Einsamkeit in der Nähe eines heiligen Berges, um in der Abgeschiedenheit in Kontakt mit der Geistwelt zu gelangen.

In der Pachakuti-Mesa-Tradition wird eine dreitägige innere und äußere Reinigung und Kontemplation zur Vorbereitung vorgeschrieben. Dazu gehört völlige Abstinenz von Suchtmitteln jedweder Art. Auch ein Eintauchen in kaltes Wasser zur Reinigung ist Teil der Vorbereitung.

Bücher, Schreibzeug, Musik oder andere Formen der Ablenkung sind während dieser Zeit verboten. Ist der Schüler an dem erwählten Ort angekommen, wird eine kleine Mesa aufgebaut und aktiviert. Nach Ausübung bestimmter Atemtechniken und Meditationsformen, verbindet sich der angehende Schamane mit dem Haupt-Apu, dem höchsten der heiligen Berge, und allen anderen Apus rundherum, mit den *Tirakuna*¹⁷ und den *Auqis*, den Natur- und Wassergeistern, den *Mallquis*, den Baumgeistern und den *Machula Aulanchis*, den „wohlwollenden Vorfahren“. Die geistige Welt wird eingeladen, sich zu zeigen, sei es in der Meditation, in Schlaf- und Wachträumen oder in der Trance, die mit Rasseln usw. herbeigeführt werden kann.

Als Nächstes bereitet der Schüler ein kleines *Despacho* unter einem Gebet, das er nach Vollendung vergräbt, bevor vor dem Schlafengehen der königliche Kolibri, *Siwar Q’enti*, angerufen wird und weitere Gebete rezitiert werden.

Am nächsten Morgen verbindet sich der Schüler mit allen Wesen in der Natur und reflektiert über das Erlebte. Manchmal wird eine *Apacheta* errichtet, für welche *Khuyas* von anderen heiligen Orten mitgebracht worden sind. Im Austausch dazu wird eine *Khuya* vom Ort des *Paqo wachu* für die eigene Mesa oder die *Apacheta* am Heimatort mitgenommen und so das Gleichgewicht erhalten.

¹⁷ Siehe dazu auch nachfolgendes Kapitel „Naturgeister und Vorfahren auf der Mesa“



Abb. 10: Apacheta

12 Naturgeister und Vorfahren auf der Mesa

1. Im Süden der Mesa – die Tirakuna

Diese Naturgeister, die auch „Beobachter“ genannt werden, sind im Süden der Mesa repräsentiert. Sie bewohnen nach altem Glauben alte Tempelanlagen oder Grabstätten, Felsen (speziell mit Höhlen oder Erdspalten, die tief in die Erde hineingehen), Wüsten und Wälder. Über unterirdische Gänge treten sie in das *Kaypacha*, die Menschenwelt, ein. Menschen neigen dazu, sich der Anwesenheit der *Tirakuna* nicht bewusst zu sein. Je länger der schamanische Schüler praktiziert, umso mehr *Kawsay*, vitale Lebenskraft, speichert er in seinem Energiekörper, was wiederum die Geistwesen anzieht, welche sich von dieser Energie ernähren. Um dadurch nicht geschwächt zu werden, werden im peruanischen Schamanismus die rituellen Fütterungen durchgeführt.

Hauptsächlich ernähren sich die *Tirakuna* von den Energien aus der Tierwelt, deshalb beinhalten *Despachos* typischerweise *Untu*, Llamafett, als Form von gespeicherter Energie.

Verspürt ein Mensch einen Mangel an *Kawsay*, wird im schamanischen Kontext dazu geraten, die *Tirakuna* mit tierischem Fett oder Fleisch zu füttern. Die Bedeutung der *Tirakuna* liegt für den Schamanen vor allem darin, dass sie die Menschen daran erinnern in *Ayni* zu leben. Ein Schüler, der sich am Beginn seines schamanischen Ausbildungsweges befindet und die rituellen Fütterungen der Geistwesen vernachlässigt, wird früher oder später ein nagendes Gefühl verspüren, welches als Stimme der *Tirakuna* gedeutet wird.

Beschrieben werden die *Tirakuna* als Wesen mit riesigen Augen – ähnlich den populären Darstellungen des Horus-Auges. Im psychiatrischen Bereich wird oft festgestellt, dass paranoid schizophrene PatientInnen besonders fasziniert von Augen sind bzw. diese als Irritation erleben. Schamanisch betrachtet würde dies auf ein gestörtes Verhältnis mit den *Tirakuna* hinweisen.

2. Im Westen der Mesa – die Auqis

Die *Auqis* sind Naturgeister. Auf der Mesa findet man sie im Westen, in der freien Natur in Sumpfgebieten sowie feuchten, fruchtbaren Wiesen und Feldern. Sie ernähren sich von Pflanzenenergie und fruchtbarer Erde, die reich an organischem Material ist, und helfen den Pflanzen zu wachsen und gesund zu sein.

Verspürt ein Mensch große Unruhe im Herzen oder leidet an Depression oder Liebesverlust, so wird der Schamane ihm empfehlen, pflanzliche Gaben an die *Auqis* zu machen.

Beschrieben werden die *Auqis* als listige Wesen, welche aber das Herz jener, die sie füttern, zum Singen bringen.

3. Im Norden der Mesa – die Mallquis

Diese Geistwesen sind Baumgeister. Sie werden im indigenen Kontext symbolisch häufig als Lebensbaum dargestellt. Bäume haben im peruanischen Schamanismus spezielle Bedeutung, da sie in der Lage sind, sich direkt von *K'anchay*, Lichtenergie, zu ernähren. Da sie in ihrem Aussehen einem Neuron (einer Nervenzelle oder funktionalen Einheit des menschlichen Nervensystems) ähneln, werden sie im Schamanismus auch als Nervensystem des Planeten gesehen.

Durch Anrufung der *Mallquis* verankert der Schamane Himmel und Erde im eigenen Bewusstsein. Fühlt sich jemand vom Geist abgeschnitten, kann die Arbeit mit einem *Hatun Mallqui*, einem großen *Mallqui*, Heilung bringen.

Da Bäume die meiste Nahrung durch das Wurzelsystem aufnehmen, füttern Schamanen die Baumgeister mit Erde von heiligem Grund oder pulverisierten Mineralien und Kristallen.

4. Im Osten der Mesa – die Machukuna (*Machula aulanchis*)

Zu den *Machukuna*, den Alten, oder *Machula aulanchis*, den wohlwollenden Alten, gehören verstorbene *Sapa Inkas*, verehrte SchamanInnen, Ahnen und verstorbene Personen, zu denen man eine heilsame und liebevolle Beziehung hatte.

Die *Machukuna* sind im Osten der Mesa repräsentiert, da der Zugang zu ihnen vor allem über das Gedächtnis erfolgt und der Osten mit dem Denken bzw. dem Verstand in Zusammenhang steht.

Im peruanischen Volksglauben mögen *Machukuna* vor allem Gegenstände, die von Menschenhand geschaffen sind, weshalb jedes Mal, wenn der Schamane ein *Despacho* zubereitet bzw. seine Mesa auslegt, die *Machukuna* gleichsam gewürdigt werden.

Wird ein Mensch von unruhigen Gedanken, Gedächtnisverlust, konfusem Denken oder „Verkopftheit“ durch Abgetrenntsein vom eigenen Herzen geplagt, ist das für den Schamanen ein Zeichen, dass die *Machukuna* nicht in angemessener Weise geehrt werden.

5. Im Zentrum der Mesa – die Apukuna

Die *Apukuna*, die heiligen Berge, sind die höchsten Geistwesen im peruanischen Schamanismus und daher dem Zentrum der Mesa zugeordnet. Wie viel Kraft ein Schamane hat, hängt überwiegend von seiner Beziehung zu den *Apukuna* ab.

Auf persönlichen Pilgerschaften wie dem *Paqo wachu* bitten *Paqos*, die Anden-SchamanInnen, um die Kooperation des *Apu*, welcher dann durch ihre Mesa zu ihnen „spricht“. Einem *Pampamisayoq*, einem Spezialisten für *Despachos*, teilt er beispielsweise mit, wie und woraus ein bestimmtes *Despacho* zusammengesetzt werden soll. *Altomisayoq*-Initiierte können direkt mit den *Apukuna* kommunizieren. Ein *Kuraq Akuyllaq*, was der höchsten Initiationsstufe im Anden-Schamanismus entspricht, ist in der Lage, einzig durch das Blasen von Gebeten in *Kintus* zu heilen. Die wenigen heute existierenden *Kuraq akuyllaq*s leben meist zurückgezogen, ohne dass jemand von ihrem Initiationsgrad weiß, und kommen in geheimen Treffen zusammen, um ihre Arbeit für planetare Heilung zu koordinieren. Sie werden als die Hüter der höchsten Geheimnisse des Anden-Schamanismus, einschließlich der genaueren Details der Prophezeiungen, gesehen und über alle Maßen verehrt. Auch Don Benito Vargas aus Wasao bei Cusco, Don Oscars zweiter Lehrer, trug den Titel eines *Kuraq akuyllaq*.

Apachetas und *Ceque*-Linien, die *Apachetas* miteinander und mit den *Apus* verbinden, helfen dem Schamanen, die Kraft der *Apukuna* leichter und gezielter in die eigene Mesa zu ziehen und für Heilungsarbeit zu nutzen. Im Ausgleich dazu ist es umso wichtiger, etwas Eigenes (Pilgerschaften, *Despachos* usw.) an sie zurückzugeben, je stärker die eigene Mesa wird.

Die *Apukuna* werden als Beschützer und Versorger ganzer *Ayllus* (Gemeinschaften), *Suyus* (Regionen) oder noch größerer Gebiete gesehen, dementsprechend groß sind auch die Verehrung der Bevölkerung und die Gaben an sie, welche sich aus einer Kombination der Gaben an die vier anderen Kategorien von Geistwesen zusammensetzen.

Gaben an die *Apukuna* werden auch erbracht, wenn es um einen *Pachakuti* geht, d. h. eine vollkommene Wende im Leben einer Person. Niemand würde sie jedoch mit persönlichen Kleinigkeiten belästigen, da sie, wie oben erwähnt, größere Aufgaben haben. So ist auch die Wahl der Geisthelfer auf der Ebene, die dem Inhalt und der Bedeutung des Anliegens entspricht, ein wichtiger Aspekt von *Ayni* (vgl. A8).

13 Sonne und Mond

Sonne und Mond haben einen besonderen Stellenwert im peruanischen Curanderismo; als Abbild der heiligen Gegensätze wie männlich und weiblich, Gold und Silber, Tag und Nacht und Repräsentanten der Archetypen von Vater und (Groß-)Mutter, sind beide mit zahlreichen Bildern und Zuständigkeiten verknüpft und symbolisch in höchstem Maße aufgeladen. Die Wirkungsweisen von *Mama Killa* und *Tayta Inti* sind sich in folgender Tabelle repräsentativ gegenübergestellt:

<i>Mama Killa</i> – Tränen des Mondes Silber/ <i>Qolqe</i>	<i>Taita Inti</i> – Schweiß der Sonne Gold/ <i>Qori</i>
absorbiert und reflektiert Licht	erzeugt Licht und strahlt es aus
Stellt in Beziehung	Eint und harmonisiert
reguliert Art und Richtung des Wachstums in Zyklen (zunehmender Mond: Wachstum nach oben/außen, abnehmender Mond: Wachstum nach unten/innen) durch Bewegen von Flüssigkeiten (physische und nicht physische wie „Stimmungen“)	regt Wachstum an (generell)
regiert die Nacht	regiert den Tag
nutzt die Kraft des Dunkeln, um es umzuwandeln und „ans Licht zu bringen“	beleuchtet, „erleuchtet“, weckt auf
Zyklus von Werden und Vergehen: Selbst-Transformation	Zyklus von zu- und abnehmender Intensität: Selbstregeneration
magisch	mythisch

Seele

persönlich

Ayllu

Zeitermittlung für einzelne Ernten

Mondzyklus bestimmt Zeitpunkte für Heilungsrituale von Curanderas/Curanderos mit Bedeutung für Einzelpersonen und die *Ayllu*-Gemeinschaft (Pflanzen eines „Samens“ für das Schaffen eines neuen Zustands oder das Umkehren eines alten Zustands bei Neumond, wenn wenig Licht vorhanden ist, um eine Struktur zusammenzuhalten; Neutralisieren von disharmonischen Einflüssen und Manifestieren/Aufblühenlassen des Neuen bei Vollmond)

Geist

sozial

Tawantinsuyu („das Zusammenbringen der vier Quadranten der Welt“)

Jahreszeitlich bestimmte Landwirtschaft

Sonnenzyklus bestimmt Zeitpunkte für Zeremonien von überregionaler/planetarer Bedeutung (Sonnenwenden und Tagundnachtgleichen), wobei jeder der vier Punkte eine bestimmte räumliche Beziehung zur Sonne markiert und uns dadurch an unsere Beziehung zur großen kosmischen Ordnung erinnert

Sonne

Bei der Wintersonnenwende (*Inti Raymi*) von 20. bis 23. Dezember¹⁸, dem „Fest der Sonne“, zur längsten Nacht und dem kürzesten Tag, wird im rituellen Kontext ein Feuer entzündet, welches das Entzünden des inneren Feuers symbolisiert und die Meisterschaft des Schamanen über die Dunkelheit darstellt.

Anders bei der Frühlings-Tagundnachtgleiche von 20. bis 23. März, in welcher nicht die Gegensätze im Vordergrund stehen, sondern sich Tag und Nacht im Gleichgewicht befinden. So geht es darum, auch im Außen bzw. im Inneren ins Gleichgewicht zu bringen, was nicht im Gleichgewicht ist, und neues Leben innen und außen zu pflanzen und zu nähren.

Das Ritual zur Sommersonnenwende (*Qhapaq Raymi*) von 20. bis 23. Juni ist der Dank für alles Lebensbejahende und Freudige. Am längsten Tag und der kürzesten Nacht wird durch das Ritual das Zusammengehörigkeitsgefühl der Gemeinschaft erweitert und damit Gleichgewicht erlangt.

Auch bei der Herbst-Tagundnachtgleiche von 20. bis 23. September befinden sich Tag und Nacht wieder im Gleichgewicht. Hier wird der physischen und spirituellen Ernte des Herbstes gedankt. Im schamanischen Ritual, welches die Meisterschaft über den Überfluss zeigt, erhält der Schamane die innere Flamme, welche es im weiteren Verlauf des Jahres zu nähren und lenken gilt.

¹⁸ Die Daten beziehen sich auf die Nordhalbkugel. Der Zyklus kehrt sich auf der Südhalbkugel um, weshalb Inti Raymi dort im Juni, Qhapaq Raymi im Dezember gefeiert wird.

Mond

Genauso wie der Sonnenzyklus wird im peruanischen Schamanismus auch der Mondzyklus gewürdigt. Neumond steht generell für einen Neubeginn, wobei zwischen *Luna Tierna*, dem zarten Mond, und *Musoq Killa*, dem neuen Mond, unterschieden wird. Es ist die Phase der Initiation bzw. Inkubation, des Neuanfangs, der Hoffnung und Vision, sowie eine Pflanzzeit für neue Visionen und Bestrebungen.

Während die zunehmende Mondsichel noch das Integrieren und Nähren von Gebeten und Projekten abbildet, steht der zunehmende Halbmond schon für das Heranreifen, die Erneuerung und Regeneration des Selbst, sowie für Scharfblick und Klarheit.

Der zunehmende Mond ist Ausdruck, Wachstum und Kreativität.

Im Vollmond findet sich die Erfüllung. Hier unterscheidet der Schamane zwischen der *Luna Vieja*, dem alten Mond, und dem *Hunt'a Killa*, dem vollen Mond. Es ist eine Hoch-Zeit für alle Wesen und Kräfte sowie für jegliche magisch-spirituelle Arbeit, weshalb wichtige Rituale oft zu Vollmondzeiten durchgeführt werden, denn nur hier herrscht die größtmögliche Menge an verfügbarem Licht und Kraft (*Kallpa*) für Curandero-Prozesse.

Der abnehmende Mond birgt die Qualität für Inspiration und Dienst, während die Zeit des abnehmenden Halbmondes unter dem Einfluss des Zurückgebens steht. Hier hat der Schamane Zeit für innere Arbeit, welche sich auf Intuition stützt. Es ist für ihn die Zeit der heilenden Träume, der Visionen und der inneren Führung.

Die abnehmende Mondsichel steht im peruanischen Schamanismus für die visionäre Kraft sowie die universelle bzw. kosmische Bewusstheit (vgl. A1).



Abb. 11: Die Mondphasen in der Mesa-Kosmologie

14 Die Rolle der Steine

14.1 Apachetas

Den Brauch, Steine und/oder Äste an Wegen anzuhäufen, gibt es in vielen Kulturen. Meist findet man diese nie wahllos zusammengeworfenen Haufen auf Berggipfeln, an Wegkreuzungen, an Pässen oder Stellen besonderer Energie wie Wald-Wiesen-Übergängen oder Orten, an denen man Geistererscheinungen fürchtete (vgl. Andritzky 1989: 315).

Nach Andritzky sind die konischen Steinhaufen Orte mit kultischer Bedeutung, welche bei Problemen und im Krankheitsfall aufgesucht werden (vgl. ebd). Metraux geht noch einen Schritt weiter und vergleicht die *Apachetas* mit dem *Ceque*-System Cuscos. Demnach hätten sie auch eine astronomische Funktion (vgl. Metraux nach Andritzky 1989: 315).

Im alltäglichen Leben dienen die sorgsam geschichteten Steinhaufen vor allem vorbeikommenden Wanderern als Energiespender: Ein Stein wird im Vorbeikommen dazugelegt, damit wird Müdigkeit vertrieben und Dank ausgedrückt. Nach Mariscotti de Görlitz dienen sie auch als Altäre bei Opfern an *Pachamama*, als Sitz von Ahnengeistern und als Verabschiedungsort von den Seelen Verstorbener (vgl. Mariscotti de Görlitz nach Andritzky 1989: 315). Karsten sieht in den Steinhaufen weniger einen Sitz eines Geistes, sondern vielmehr einen allgemein „beseelten“ Ort (vgl. Karsten 1949: 200). Vergleichbar mit einem geomantischen Kraftort würden sich damit die jeweilige Lokalisierung sowie die oben genannten Funktionen erklären.

In den peruanischen Anden haben Steine prinzipiell eine besondere Bedeutung und wichtige Rolle. Sharon betrachtet diesen Steinkult als eine der wichtigsten religiösen Praktiken im alten Peru. Große Steine, in Ortsmitten oder auf nahe gelegenen Bergen aufgestellt, so genannte *huacas*, sind beispielsweise mit einer hohen Schutzfunktion verbunden.

Für die Mesa-TrägerInnen der Pachakuti-Tradition sind die *Apachetas* und die Arbeit mit ihnen auch heute noch von essentieller Bedeutung. Durch regelmäßigen Besuch, Instandhaltung und zeremonielle Aktivierung der Steinsetzungen kann die Energie des Ortes, dessen Besonderheit sich schon durch die dortige Existenz einer *Apacheta* kennzeichnet, noch verstärkt werden.

14.2 Khuya

Auch auf der schamanischen Mesa finden sich Steine in aller Vielfalt; die so genannten *Khuyas* sind ein wichtiger Heilgegenstand und dienen in erster Linie der Energieübertragung auf den Patienten. Der Begriff „khuya“ leitet sich ab vom Quechua-Wort „qhuyay“ für „lieben“. Die übliche Bezeichnung für Stein lautet *Rumi*, wird dieser jedoch energetisch aufgeladen, wird aus ihm ein *Khuya* (vgl. Magee 2005: 93).

Aufgeladen mit den Energien von *K'anchay*, *Kawsay* und *Sami* wird er dem Patienten in die linke Hand gegeben, auf dass dessen Energien wieder ins Gleichgewicht gebracht werden.

Khuyas gehen oft auf Schamanenlehrer zurück, werden weitervererbt, geschenkt und/oder können eine spezielle Verbindung zu einem bestimmten Kraftort, wie einem heiligen Berg, haben.

Aber sie können auch gefunden, sogar gekauft oder getauscht werden. Nach Meinung der Schamanen finden die Steine, die für jemanden bestimmt sind, stets ihren Weg zu diesem. Die meisten *Khuyas* werden aber vom Lehrer an den Schüler weitergereicht, ein Weg, der sicherstellt, dass der Stein mit der richtigen Energie aufgeladen worden und der Empfänger bereit für den Stein ist und mit ihm und der innewohnenden Kraft umzugehen weiß. Mit der Weitergabe von *Khuyas* wird so auch ein Stück Wissen mitgegeben, die Tradition erhalten, die Geschichte weitererzählt.

Manchmal wird auch nach einem Stein für eine bestimmte Energie bewusst gesucht, zumeist an Kraftorten wie heiligen Bergen, Seen, Flüssen, deren Steinen dieselbe Energie innewohnt. Das Auswählen des Steines geschieht intuitiv, der Schamane wählt einen Stein, der Stein wählt den Schamanen. Als Ausgleich für das Fortnehmen des heiligen Geschenks, als welches der Stein gesehen wird, wird eine kleine Gabe aus Tabak oder Maismehl, in Ermangelung dessen auch ein Haar des Schamanen, an der Stelle zurückgelassen.

14.3 Aufladen der Steine

Will der Schamane mit einem Stein arbeiten, ihn im Ritual oder auf der Mesa verwenden und ihn dafür mit einer bestimmten Energie aufladen, ist es wichtig, den Stein vorher von jeglicher Energie zu bereinigen, welche er eventuell schon in sich trägt. Dazu wird die Mesa aktiviert, der Stein in der rechten Hand gehalten und mit der Absicht der Reinigung abgeblasen.

Anschließend kommt der gereinigte Stein auf die Stelle der Mesa, mit deren neuer Energie er versehen werden soll. Soll ein Stein beispielsweise mit *Kawsay*-Energie aufgeladen werden, wird der Schamane ihn in den Süden der Mesa legen, wo er die Energien von *Pachamama* und des Elements *Allpa* sowie Weisheit und Führung der *Tirakuna* und *Amaru* aufnehmen kann. Gleichzeitig werden die Geister dieser Energien und die führenden Geisthelfer des Schamanen zur Unterstützung angerufen.

So wird der Stein zum Kraftgegenstand und zum Träger von *Hampi*, Geist-Medizin. Dazu wird das Quechua-Wort für die Energie, welche für den Stein bestimmt wurde, siebenmal getönt. Der Stein liegt dabei wieder in der rechten geöffneten Hand des Schamanen, mit rechter Absicht und offenem Herzen. Um das Herz zu öffnen und die eigenen Energien zu harmonisieren, kann der Begriff *Sonqo* getönt werden.

Je nachdem für welche Art der Heilung der Stein vorgesehen ist, wird eine unterschiedliche Energie in ihn eingeschrieben. Für spirituelle Heilung wird *K'anchay* angerufen, für physische und materielle Heilung *Kawsay* und für mentale und emotionale Heilung wird *Sami* siebenmal getönt. Dann noch einmal *Sonqo*, um den Prozess der Energieübertragung abzuschließen. So beginnt und endet die Aufladung eines *Khuyas* immer mit dem Herz.

Ein letztes Händeklatschen oder Schnipsen der Finger über dem Stein versiegelt die Energie im Stein (vgl. Magee 2005: 95 ff.).

15 Das *ceque*-System in der Literatur und die Rolle der Plejaden

„... the city of Cusco was the house and dwelling place of gods, and thus there was not in all of it, a fountain, or road, or wall that they did not say contained a mystery, which can be seen from the list of shrines in that city, of which there were more than four hundred. All this endured until the Spanish came ...

... Ciudad del Cuzco era casa y morada de dioses, e así no avía en toda ella fuente ny paso ny pared que no dixesen que tenya mysterio como paresce en cada manifestación de los adoratorios de aquella Ciudad y carta que dellos manifestaron que pasauan de quatrocientos y tantos: todo esto duró hasta que vinieron los espanoles...”

Juan Polo de Ondegardo 1916c: 55 [1571]

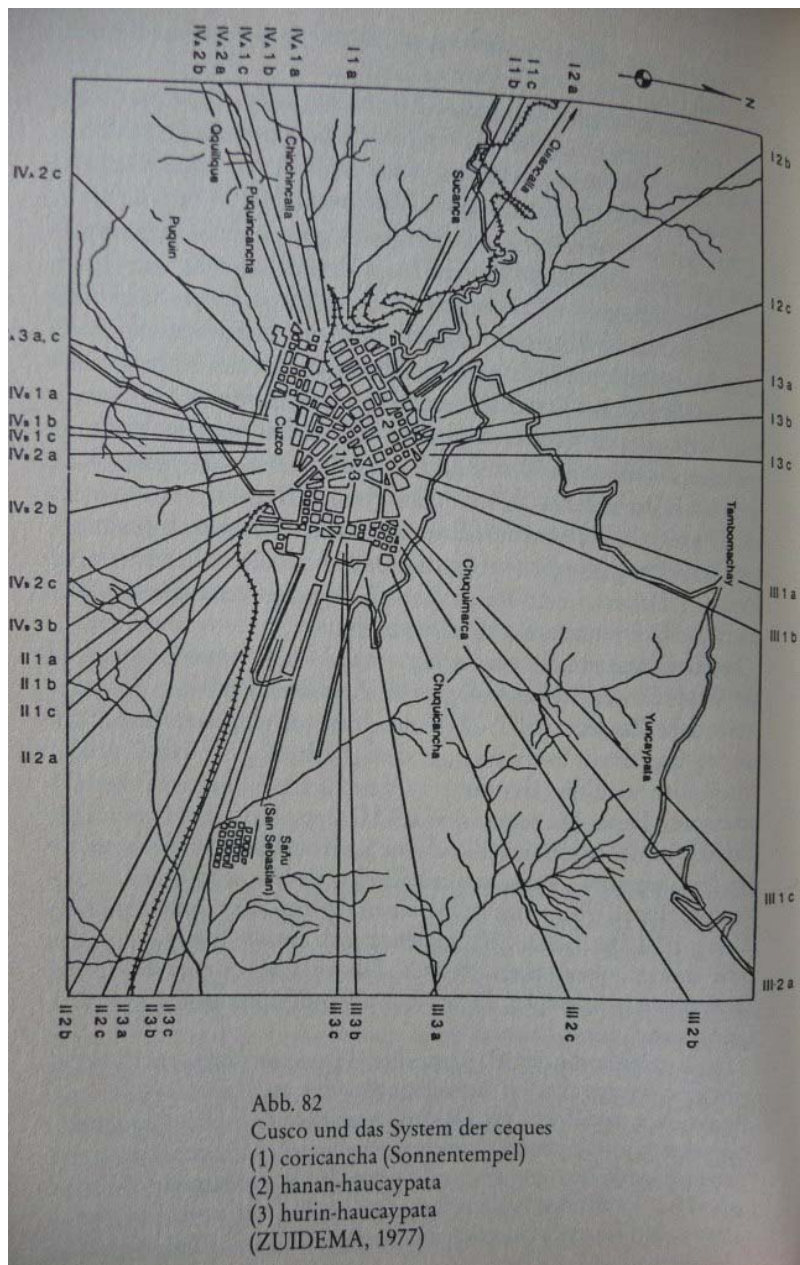
Bereits bei den Inka findet man den Einfluss der Gestirne in sämtlichen Bereichen des Lebens. Ihr Lauf beeinflusste nicht nur die Berechnung der für den Agrarzyklus wichtigen Daten, sondern auch aller (Heilungs-)Rituale.

„Durch die Arbeiten von Milla Villena, Urton und Zuidema ergibt sich ein relativ prägnantes Bild der Zusammenhänge von Kosmologie und Astronomie mit Architektur, Stadtplanung, Landwirtschaftszyklen und Ritualkalender“ (Andritzky 1989: 310).

Eines der Gestirne, welches im peruanischen Schamanismus immer wieder auftaucht, ist das Siebengestirn bzw. die Plejaden (span.: *Siete cabrillas* – die sieben Zicklein, Quechua: *Collca* – das Lagerhaus). Sie waren in alter Zeit eine Art Schicksalsgestirn für die andinen Völker und noch heute orientieren sich die Bauern vor der Aussaat an ihrer Sichtbarkeit und Größe.

Von den Inka wurden sie als Mutter der *Ayllus* und aller Sterne angesehen (vgl. Andritzky 1989: 310 ff.).

Auch die Anordnung und Anzahl der Tempel in Cusco wird mit den Plejaden in Verbindung gebracht. So sind nach den Anthropologen Zuidema und Urton die 328 Heiligtümer Cuscos auf 41 Linien (*Ceques*) angeordnet, welche ihren Ausgangspunkt im Sonnentempel haben (vgl. Andritzky 1989: 322; Zuidema/Urton 1976: 81).



wurde es wie als eine Art architektonisches *Quipu*¹⁹ verwendet, einem Instrument, welches zur Veranschaulichung des Inkakalenders und als Observatorium der Sterne diente (ebd.: 327, Zuidema 1977: 220).

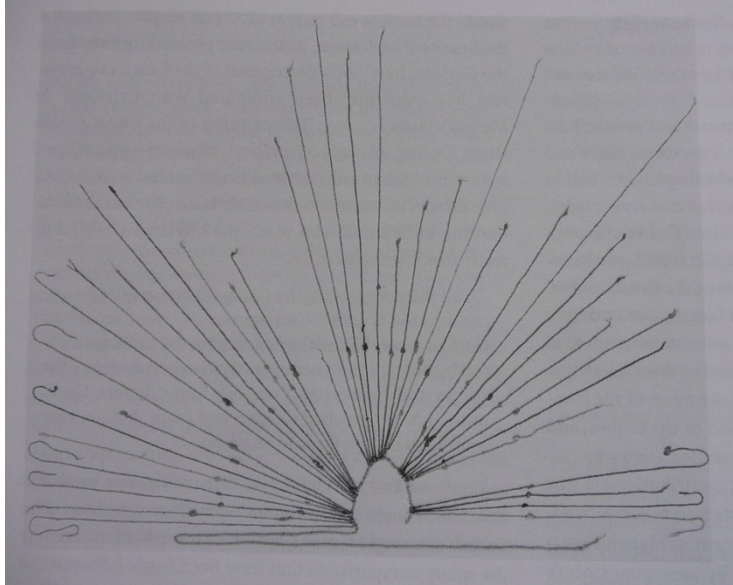


Abb. 13: Quipu

Da die an den *Ceques* angeordneten Tempel, die wiederum in zwölf Gruppen zu je drei Linien angeordnet sind, durch ihre Lage eine astronomische Orchestrierung besaßen, liegt nahe, dass Zeremonien und Rituale durch bestimmte Stern-, Planeten-, Sonnen- und Mondpositionen zeitlich fixiert waren (ebd.: 327). Bestimmte *Ceques*, *Huacas* und Teile des Sonnentempels wurden zur Observation des Auf- und Untergangs der Plejaden, des Kreuzes des Südens, von Alpha und Beta Centauri genutzt, sowie zur Bestimmung des Sonnenzenits und eines Abschnitts, welchen Zuidema als „antizenith passage“ der Sonne bezeichnete. Auch die Sonnenwenden im Dezember und Juni wurden mit ihrer Hilfe markiert (vgl. Bauer 1998: 159; Zuidema 1977: 220).

Der Sonnentempel von Cusco, der am Zusammenfluss der beiden Flüsse Cuscos liegt, gilt dabei nicht nur als Mittelpunkt des *Ceque*-Systems, sondern auch als Nabel der Welt. Noch heute ist dieser Punkt für die Curanderos das Symbol der Übereinstimmung des Mittelpunktes der Erde mit dem Mittelpunkt des Kosmos, und jede ihrer Handlungen und jedes Arrangement auf der Mesa geschehen stets in Ausrichtung auf dieses geografische und symbolische Zentrum.

¹⁹ „A system of knotted strings used as a counting or mnemonic device by the Inca“ (Bauer 1998: 8)

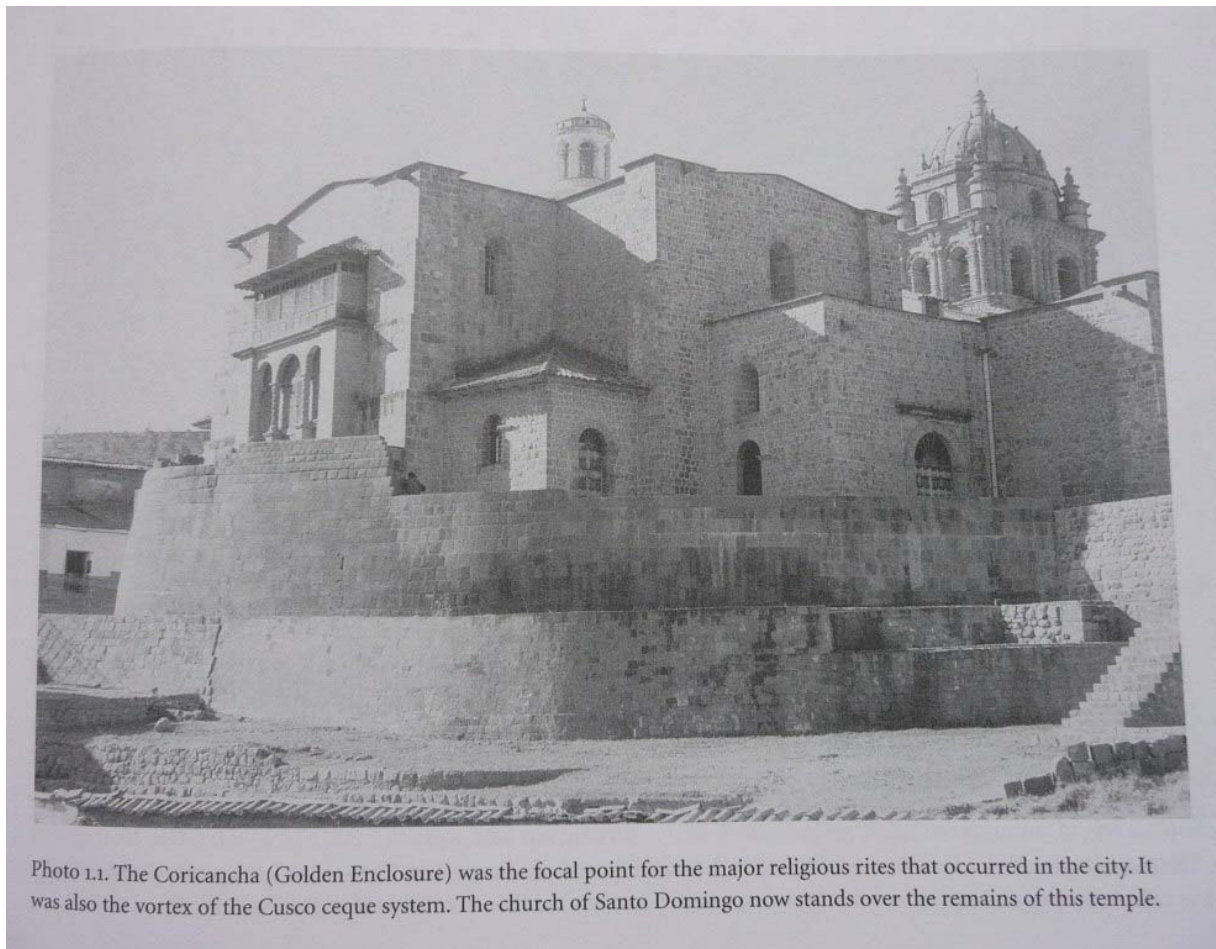


Abb. 14: Der Sonnentempel (Qorikancha)

Bei dem *Ceque*-System handelt es sich um ein rituelles System bestehend aus mehreren hundert Schreinen im Herzen des Inkareiches. Als einer der am meisten diskutierten und vielleicht am öftesten falsch interpretierten Aspekte in der Andenforschung ranken sich zahlreiche Mythen und Legenden um das System (vgl. Bauer 1998: 10). Belegt dürfte durch das Werk zahlreicher Anthropologen, Archäologen, Astronomen und Geologen²⁰ mittlerweile sein, dass es sich u.a. um ein „counting device“ für den Inka-Kalender handelte und einige *Ceques* als Observationslinien für den Auf- und Untergang bestimmter Sonnen- und Sternbilder dienten (vgl. Bauer 1998: 159f.)

„Although this complex of shrines and ritual lines (ceques) came under scrutiny during the Spanish campaigns against autochthonous religions in the 1560s and 1570s, recent archaeological and archival research has yielded new information

²⁰ Exemplarisch seien in diesem Zusammenhang die Werke von Sherbondy, Hyslop, Anders und Van de Guchte genannt.

on its physical form and internal structure. By studying the Cusco ceque system, insights are gained about the organization of one of the New World's largest indigenous societies“ (Bauer 1998: xiii).

Die Schamanen der Pachakuti-Mesa-Tradition sehen das *Ceque*-System als Netz von Energielinien, die in enger Beziehung zu den *Apukuna*, den heiligen Bergen stehen und diese mit *Apachetas* (Steinpyramiden), heiligen Stätten der Vorfahren und anderen kraftvollen Orten in der Natur wie heiligen Quellen, Bäumen und Felsen verbinden.

Nah Kin, Psychologin und eingeweihte Maya-Priesterin, sieht diese Arbeit als Teil einer Bewegung, welche es sich zum Ziel gemacht hat, „ein planetarisches Bewusstsein zu schaffen, das uns alle in den großen Heilungsprozess einbindet“ (Kin 2009: 77). So steigen nach Kin das Bewusstsein und die Anzahl der Menschen, die daran beteiligt sind, auf der ganzen Welt. „Einige dieser Gruppen ‚säen‘ an Kraftplätzen Meisterquarze, die Informationen weitergeben, aus, andere unternehmen heilige Fußwanderungen, auf denen sie Kraftpunkte des großen planetarischen Netzwerks miteinander verbinden“ (ebd.).

Ungeachtet der Bedeutung des *Ceque*-Systems für das Verständnis der urbanen Organisation Cuscos vor der Ankunft der Spanier, gab es nie eine tiefere, systematische Untersuchung des Systems. Die ersten und bislang ausführlichsten Aufzeichnungen finden sich bei dem Jesuitenpater Bernabé Cobo, welcher sich in seinem Werk *Historia del Nuevo Mundo* (1653) der Beschreibung aller 328 *Huacas* (Schreine) und der 42 *Ceques* (Linien), an welchen die *Huacas* angesiedelt waren, widmete (vgl. Bauer 1998: 1).

In den Schriften einiger Autoren²¹ des 16. und 17. Jahrhunderts findet sich der Begriff „Ceque“, wo er gleichgesetzt wird mit *Raya* bzw. Linie. Anleitungen zur Zerstörung lassen darauf schließen, dass sich auf manchen Linien Wege befanden oder Markierungen, welche physisch zerstört werden konnten (vgl. Bauer 1998: 5).

In seiner Blütezeit im frühen 16. Jahrhundert umfasste das Inkareich eine Bevölkerung von mindestens sechs Millionen Menschen und ein Territorium, welches sich vom heutigen Kolumbien bis Chile erstreckte.

Die Inka regierten ihr Reich, welches sie *Tawantinsuyu* (the four parts together) nannten, von der Stadt Cusco aus. Diese Stadt am nördlichen Ende eines großen und fruchtbaren Tales bildete nicht nur das politische Kernstück des Reiches, sondern repräsentierte auch das

²¹ Domingo de Santo Tomàs (1560), Diego Gonzàlez Holguín (1608), Cristóbal de Albornoz (ca. 1582), nach Bauer (1998: 5)

geografische und spirituelle Zentrum. Im Herzen der Stadt selbst befand sich die *Qorikancha*, welche die Spanier später als „Templo del Sol“, als Sonnentempel, bezeichnen sollten.

Wie alle andinen Dörfer und Städte war auch Cusco umgeben von heiligen Objekten und Plätzen, welche man gemeinhin als *Huacas* bezeichnete. Diese heiligen Punktierungen spielen eine wichtige Rolle für das Verständnis der andinen Topografie und das Leben der Menschen dort. Michael J. Sallnow beschreibt die Landschaft der Anden als „imbued with sacredness. Human destinies are in part determined by chthonian powers, in the spirits of the mountain, rocks, springs, rivers, and other topographic features and generalized in the earth matrix, Pachamama (Sallnow 1991: 141).

Die Inkas unterteilten sowohl die Stadt Cusco wie auch das gesamte Reich in vier Teile oder *Suyus*. Cusco befand sich an der Schnittstelle der vier Regionen, wo es für die Inkas die Achse und das Zentrum der andinen kosmischen Ordnung bildete.

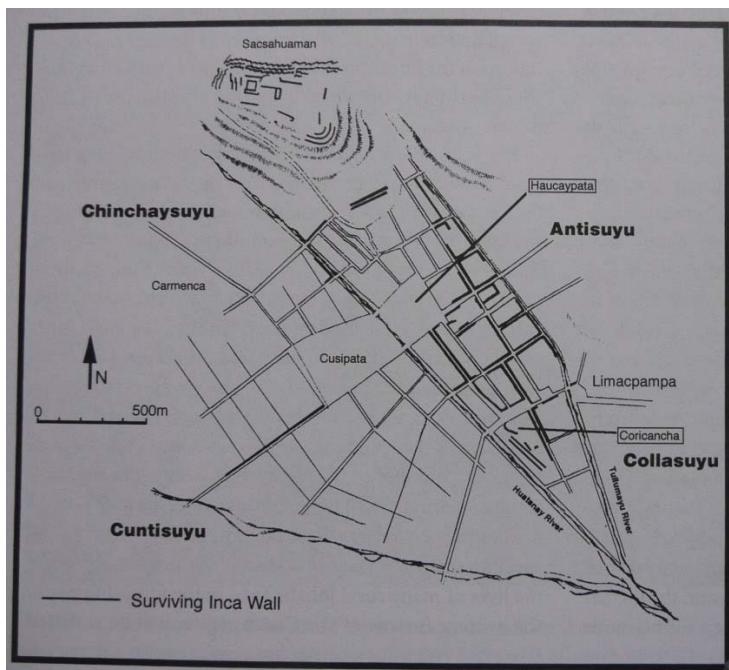


Abb. 15: Die vier Regionen

Eine weitere Unterteilung erfolgte durch die 42 abstrakten Linien, welche von der Stadtmitte ausstrahlen. „From the Temple of the Sun as from the center there went out certain lines which the Indians call ceques: They formed four parts corresponding to the four royal roads which went out from Cuzco. On each one of those ceques were arranged in order the huacas and shrines which there were in Cuzco and its district, like stations of holy places, the veneration of which was common to all“ (Cobo nach Bauer 1998: 6).

Die Schreine der Cusco-Region konnten natürlichen Ursprungs sein, konnten Höhlen, Felsvorsprünge, Quellen sein, oder auch von Menschenhand geschaffen, in Form von Häusern, Brunnen, Kanälen (vgl. Bauer 1998: 8).

„In each village the organization was the same; the district was crosscut by ceques and lines connecting shrines or various consecrations and all the things which seemed notable: wells and springs and stones, hollows and valleys and summits which they call apachetas [sacred cairns]“ (Polo de Ondegardo nach Bauer 1998: 17).

So ist die andine Landschaft gespickt mit unzähligen heiligen Stätten und Plätzen, welche über Jahrhunderte den sozialen, rituellen und politischen Raum mitgestalteten (vgl. Sallnow nach Bauer 1998: 155). Diese Schreine variieren in ihrer Größe und je bekannter und verehrter eine Stätte, desto mächtiger war sie. „Through their worship, and the related ritual responsibilities of various groups, the powers of the shrines can be directed, the future affected and the social and political organization of the participating communities reproduced“ (Bauer 1998: 155).

15.1 Das Ceque-System in der Pachakuti-Mesa-Tradition

Das Ceque-System ist in der Pachakuti-Mesa-Tradition eng verbunden mit der Theorie der Ley-Linien bzw. geomagnetischen Linien, welche die Erde in Form eines Gitternetzes überziehen. Eine Definition dieser energetischen Linien beschreibt sie als „alignments and patterns of powerful, invisible Earth energy said to connect various sacred sites, such as churches, temples, stone circles, megaliths, holy wells, burial sites, and other locations of spiritual or magical importance“ (Guiley nach Magee 2005: 25).

An der Schnittstelle der Linien befinden sich so genannte *Vortexes*, Energiewirbel, welche durch das Aufeinandertreffen zweier oder mehrerer Linien entstehen. „According to ceque system theory, places of spiritual importance are usually located on energetic vortex points that reside in certain geomagnetic spaces along Ceques of the Earth surfaces“ (Magee 2005: 25 f.).

Oft sind diese Plätze geomagnetischer Kraft gekennzeichnet durch eine Steinansammlung bzw. *Apacheta*, welche die Energie des Ortes anzeigen, bündeln und verstärken. Meist besteht die Spitze einer *Apacheta* aus einem größeren flachen Stein, auf welchen Opfergaben von Wanderern gelegt werden können.

In vielen Fällen wurden aus *Apacheta*-Standorten sogenannte *Tambos*, d. h. Haltestellen für die *Chaskis* bzw. *Chasquikuna* (messenger-runners of the Inka empire), an denen sie sich ausruhen und neue Energie tanken konnten.

Aber auch im spirituell-rituellen Kontext waren und sind *Vortexes* von großer Bedeutung, und heiliger Raum für ein Ritual muss hier erst gar nicht vom Schamanen erschaffen werden. Auch die Trennlinie zwischen den Welten soll hier durchlässiger sein und der Zugang zur geistigen Welt ein sehr viel einfacherer.

Auf einem der kraftvollsten dieser Plätze wurde die *Qorikancha*, der Sonnentempel, errichtet. Aufgrund seiner Positionierung kann er mit einer Radnabe verglichen werden, von welcher aus die *Ceque*-Linien speicherförmig ausstrahlen.

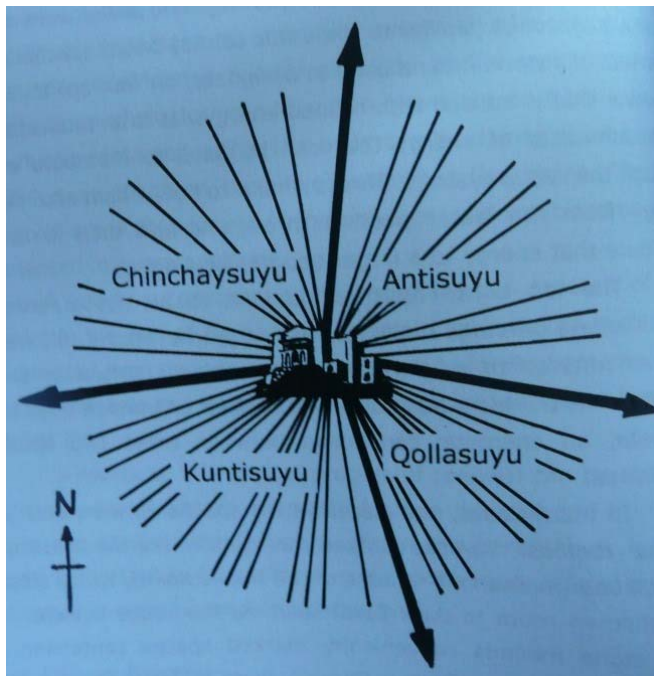


Abb. 16: Das Ceque-System des Tawantinsuyus

„From Qorikancha as a center 40 [41 in the Pachakuti Mesa Tradition] ceques or invisible „lines“ of force beamed in all directions out to a vague circumference some 12 miles in radius. It is evident that these rays, emanating as they did from the home of the sun-god, represented a symbol in a solar theology. Along them were plotted the huacas of Cusco to the number of about 350. Each ceque had an Inka family or group assigned to it and charged with care of maintaining the various ceremonial usages all along the line“ (Brundage nach Magee 2005: 27).

Von einem gemeinsamen Zentrum ausstrahlend, verteilen sich die 349 *Ceques* über die ganze Erde und verbinden wichtige Stationen, Berge und Kraftorte miteinander.

Die Pachakuti-Mesa ist ähnlich der *Qorikancha* eine weitere Radnabe im *Ceque*-System. Durch den zeremoniellen Gebrauch der Mesa wird es möglich, sich mit anderen Ankerpunkten im Linienfeld zu verbinden und auszutauschen.

Während es zum Aufgabenbereich des Schamanen gehört, sich um einzelne Patienten zu kümmern, gilt es in den so genannten *Ayllus*, den Gruppen von Mesa-TrägerInnen, sich vor allem der planetaren Heilung zu widmen. Wichtige Aspekte dabei sind die Aktivierung und Verstärkung bzw. die Ausweitung des *Ceque*-Systems. In der Pachakuti-Mesa-Tradition wird das energetische Netz in seiner Funktion als vergleichbar mit dem Konzept des Akupunktur-Meridiansystems gesehen. So wie die Meridiane den menschlichen Körper, so versorgen die *Ceque*-Linien den Energiekörper des Planeten, *Pachamama*.

Da es sich über die gesamte Erde erstreckt, kann und sollte es durch Zeremonien und rituellen Fütterungen, speziell an *Apachetas* (als Sichtbarmachung der Kraftorte), auf der ganzen Welt gestärkt werden. In Zeiten des Inkareiches wurden kleinere Ankerpunkte im *Ceque*-System von Gruppen aus sieben Priestern überwacht und kontrolliert. Heute unterliegen ihre Kontrolle, Aktivierung und Stärkung ihren geistigen Nachkommen, den Mesa-TrägerInnen.

16 Heilung und Ritual

„Illness, as it is conceived of even in the modern sense, is regarded as something entering the body from without, something that needs to be removed or destroyed or protected against. In the shamanic system, however, the primary problem is not the external element, but the loss of personal power that permitted the intrusion in the first place, whether it be an arrow or an evil spirit. Therefore, shamanic treatment for all ailments first emphasizes augmenting the power of the sick person, and only secondly counteracting the power of the illness-producing agent“ (Achterberg 1985: 17).

Um zu verstehen, wie Heilung im Schamanismus geschieht, muss als Erstes verstanden werden, dass der menschliche Körper im Curanderismo als materieller Ausdruck einer transzendentalen Energie gesehen wird. „... the human body exists as a system of energy, which is held together in a process of vibratory transmutation“ (Magee 2005: 83). Der zweite wichtige Grundgedanke lautet: Die Energie kann vom Schamanen beobachtet und beeinflusst werden. Und der dritte: Das alles darf und kann nur in Übereinstimmung mit der geistigen Welt geschehen (vgl. Magee 2005: 83 f.). Nie kommt die Heilung vom Schamanen selbst. Immer passiert sie durch ihn. Der Schamane bleibt Sprachrohr der Geister, bleibt hohler Knochen, offenes Gefäß, Kanal. Er ist Medium, d. h. Mittel zum Zweck, und der Zweck ist die Heilung des Patienten und die Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen Körper und Seele. So sagt Achterberg (1985): „Healing, for the shaman, is a spiritual affair. Disease is considered to have origins in, and gains its meaning from, the spirit world“ (Magee 2005: 17). Und so sagt Magee: „... the ultimate goal of shamanic healing is to harmonize the physical expression of the body with the spiritual expression of the self. Therefore, the essence of shamanic healing is first and foremost concerned with restoring the part of the self that is eternal“ (Magee 2005: 85).

Die Arbeit des Schamanen ist also weniger eine Arbeit mit dem physischen Körper des Patienten als vielmehr mit der Energie, auch wenn Behandlungen oft Massagen, Kräuter, Salben usw. einschließen. Und auch diagnostiziert wird anhand Handfestem wie Stuhl, Fingernägeln, Haarproben. Berühmt-berüchtigt dabei die Diagnose mit dem Meerschweinchen, das über den kranken Körper des Patienten gestrichen und anschließend aufgeschnitten wird, um anhand der Innereien des Meerschweinchens Rückschlüsse auf den

Körper des Patienten zu ziehen. Auch *Coca*-Blätter werden gelesen, Träume und Vorkommnisse analysiert und „plant-spirit medicine“ (Magee 2005: 86) verwendet, um Diagnosen zu stellen. Doch das, was den Schamanen vom Arzt, vom Mediziner unterscheidet, ist seine *Vista* und die damit verbundene Möglichkeit, den Patienten dort zu heilen, wo anderen die Sicht versperrt und der Zugang verwehrt bleibt. Energieblockaden oder Mängel an selbiger zeigen sich häufig schon im Lichtkörper des Menschen, bevor sie Ausdruck im physischen Körper finden. Dasselbe gilt auch für psychische Störungen. Wird das Problem also im Geistigen gelöst, geklärt, verschwindet auch das physische oder mentale Symptom bzw. entsteht als solches erst gar nicht.

Den Energie- bzw. Lichtkörper des Menschen nennt der Schamane *Runa Kurku K'anchay* und sieht ihn versehen mit Zentren verstärkter Energie, den Chakren vergleichbar. Wo das indische Yogi-Chakra-System aber von sieben (Haupt-)Energiezentren ausgeht, sieht der Curandero neun und nennt sie nicht Räder, sondern Bänder und Gürtel aus Energie. Neben jenen den Chakren deckungsgleichen am Ende der Wirbelsäule, am Steißbein, am Nabel, am Herz, an der Kehle, an der Stirn und am Scheitel kennt das peruanische System noch jene zwei über dem Scheitelpunkt außerhalb des physischen Körpers liegenden.

Eine Möglichkeit des Umgangs mit Störungen im Energiekörper ist jene der Extraktion. Das blockierende Element, die schwere Energie wird aus dem physischen Körper oder energetischen Feld extrahiert. Dabei kann mit dem Mund herausgesaugt, mit den Händen herausmassiert oder mit einer Feder, einem Stab, Stein, einem heiligen Objekt von der Mesa herausgestrichen werden (vgl. Magee 2005: 88). „Am Ende eines solchen Exorzismus präsentiert der Schamane mit dramatischem Gestus häufig ein hässliches Objekt wie eine Spinne oder einen Wurm, um die Wirksamkeit der Behandlung zu beweisen“, sagt Walsh und der Schamane wird auch hier wieder zum Schauspieler, zum Trickser (gemacht) (Walsh 1992: 232).

Da Energie nicht entsteht und auch nicht aufgelöst, sondern lediglich transformiert werden kann, ist es wichtig, dass der Schamane die abgezogene, schwere Energie (*Hucha*) entweder in einem Prozess des *Hucha mikhuy*, des erwähnten *Hucha*-Essens, in *Kawsay* umwandelt oder sie in einen neutralen Ort, ins Wasser oder in die Erde, gibt, auf dass sie von *Pachamama* aufgenommen und umgewandelt wird.

Während Letzteres ein für den Schamanen recht einfacher Vorgang ist und sich auf die Fähigkeit, Energie von einem Ort zu einem anderen zu bewegen, beschränkt, ist der Prozess des *Hucha mikhuy* ein weitaus komplexerer und anspruchsvollerer. Vergleichbar mit der

Verdauung von Nahrung im menschlichen Körper geschieht auch hier eine Art Verdauungsvorgang, indem Energie im „spirituellen Verdauungstrakt“ (*Willka Qosqo*) umgewandelt wird (vgl. Magee 2005: 88). Dies geschieht in kleinem Maße bei jedem Menschen ständig; die Fähigkeit, die Energie von anderen in weit höherem Ausmaße zu transformieren, ist jedoch dem Schamanen vorbehalten, der hierbei jederzeit Gefahr läuft, sich an fremder schwerer Energie zu „überessen“. Nicht umsonst arbeitet nicht jeder Schamane mit dem Prozess des *Hucha mikhuy*, müssen hier doch mehr als sonst noch die eigenen Grenzen und Fähigkeiten bekannt und bewusst sein.

16.1 Klang

„Am Anfang war das Wort. Und das Wort war bei Gott. Und Gott war das Wort“ (Joh 1.1). Gott erschuf die Welt aus dem Wort. Und aus der heiligen Ursilbe AUM entsteht die Welt. Der Ton als Beginn. Der Töpfer formt den Ton und erschafft eine Statue, der Musiker formt den Ton und erschafft Musik, Gott formt den Ton und erschafft die Welt (vgl. Berendt 2007: 294). „Jedes Wesen, jedes Ding bringt einen besonderen, ihm eigentümlichen Ton hervor [...]“, „[...] often on a scale not heard by the human ear“ (Berendt 2007: 294, Magee 2005: 89).

Überall auf der Welt spielt der Ton, der Klang, das Wort eine tragende Rolle, aus ihm entsteht Leben um zu sprechen, müssen wir atmen, und so steht der Atem und mit ihm das Sprechen in direkter Verbindung mit dem Leben selbst.

„Our breathing is fundamental to the way in our body, and the receptive nature of chanting induces us to breath deeper, slower, and more rhythmically. The sound vibrations caused by making vocal sounds resonate throughout our bodies – as though we were being massaged from the inside out. Our brain-wave patterns are measurably altered, evoking states of relaxation, or heightened creative energy“ (Gass 1999: 12).

Wie in der Yogi-Chakren-Tradition die Silben *Om* und *Ram* mit den *Ajna*- und *Manipura*-Chakren in Verbindung stehen, diese harmonisieren und ins Gleichgewicht bringen können, so sieht auch der Curanderismo im Gebrauch bestimmter Frequenzen und Klänge die Möglichkeit, eine Verbindung zwischen den Energiezentren des Körpers mit den

korrespondierenden Körperstellen selbst herzustellen bzw. den Missklang dieser Verbindung zu harmonisieren. So kann auch durch die Sprache, durch den Klang eine Brücke zwischen den Welten hergestellt, Energie gelenkt und das Physische mit dem Göttlichen verbunden werden.

„Working with sacred sounds interacts with corresponding endocrine, neurological, and spiritual centers in our physical body. Vowels internalize experience with sound and consonants externalize experience with sound. We create a reciprocal play of vibratory frequency using sacred sounds, which interact with the natural world of form and the formless spiritual world. In so doing, the luminous body is awakened through entrainment with spiritual energies. Ultimately, this can be used to form a deeper connection with the Mesa“ (Don Oscar nach Magee 2005: 91).

SchamanInnen waren sich schon früh über den Zusammenhang zwischen Rhythmus, Klang, Leben und Energie bewusst, und so ist es nicht verwunderlich, dass Trommel, Rassel, Glocke und andere Musikinstrumente zu den Hauptwerkzeugen vieler SchamanInnen zählen. Durch sie kann der Schamane in die andere Welt reisen bzw. in einen veränderten Bewusstseinszustand eintreten.

Dass rhythmische Stimulation durch Musik, auch Gesang und Tanz, veränderte Bewusstseinszustände hervorruft, ist lange bekannt. Dabei wirken diese „Technologien der Transzendenz“ (Walsh 1992: 219) als Konzentrationsmittel und blenden gleichzeitig jegliche andere ablenkende Stimuli aus, was den Schamanen dazu verhilft, nach innen schauen zu können und den Blick für die äußere, alltägliche Welt zu verlieren (vgl. Walsh 1992: 217). Oft können sie auch dazu dienen, nicht nur den Schamanen, sondern auch den zu behandelnden Patienten im Ritual in einen veränderten Bewusstseinszustand zu bringen. Zwar mag dies weniger schnell und weniger tief als beim Schamanen geschehen, ist aber von selbiger großer Bedeutung. Denn der Patient soll, muss, wie bereits erwähnt, aus seinem gewohnten Daseinszustand, aus seinem bisherigen Sicht- und Gedankenmuster herausgerissen werden, um neu und heil werden zu können.

Mit bestimmten Klangmustern werden Energieblockaden im menschlichen Körper aufgelöst, Energien bewusst gelenkt, der kranke, aus dem Gleichgewicht geratene Körper wieder in Einklang gebracht. Deshalb finden die Musikinstrumente auch ihren Platz auf der Heil-Mesa

der Schamanen. Auf der Pachakuti-Mesa werden Schlaginstrumente mit der Heilung des physischen Körpers assoziiert, welcher wiederum mit dem südlichen Teil der Mesa verbunden ist. Streichinstrumente hingegen sorgen für das Öffnen der Herzenergie und gehören dem Westen der Mesa an, während Glocken eher eine Verbindung zum Geist, zum Intellekt aufweisen und daher auf dem östlichen Teil der Mesa zu finden sind. Im Norden der Mesa sind die Blasinstrumente (Flöten) verbunden mit der Geistwelt. Die menschliche Stimme, welche sämtliche Bereiche zu heilen imstande ist, ist demnach mit dem Zentrum der Mesa verbunden (vgl. Magee 2005: 91).

In der Pachakuti-Mesa-Tradition wird die Stimme als effektivstes Mittel zum Eintreten in veränderte Bewusstseinszustände gesehen. Das Tönen bestimmter Wörter (engl. chanting) dient nicht nur der Harmonisierung des physischen Körpers, sondern auch der Nutzung spiritueller Kräfte und Energien. So werden zum Beispiel die Worte „Pachamama“, „Mama Killa“, „Wiraqocha“, „Inti“ und „K’uychi“ dreimalig getönt, um den Energiekörper zu erwecken und einen heiligen Raum bei der Aktivierung der Mesa zu schaffen. Durch das Tönen werden die Energien im Körper verankert – der Schamane wird zur lebenden Mesa (vgl. Magee 2005: 92).

Im Curanderismo wird dem Tönen die Kraft zugeschrieben, sämtliche Blockaden im Körper durchbrechen zu können, welche einer Aufnahme jener feinen Energien im Wege stehen. Deshalb beginnen Anfänger dieser Tradition mit dem lauten Tönen erst, wenn sie eine bestimmte Vertrautheit mit den Energien aufgebaut haben. Zu kraftvoll sind die Worte, um sie unachtsam in die Welt zu schicken. Doch ist diese Vertrautheit erlangt, kann das Tönen mantrenähnlich und mit demselben Ergebnis auch leise oder gar stumm im Inneren erfolgen. „When awakened souls perform invocations out loud, it is done out of reference and respect for the unseen world. Besides, shamanism has to it an element of drama, theatrics and play. The more the game of life is dramatized as an encounter with the Divine, the more powerful the medicine (Don Oscar nach Magee 2005: 92 f.).

16.2 Heilen mit der Pachakuti-Mesa

Die Arbeit als Schamane ist selten eine einfache. Meist ist sie mit Gefahren verbunden, mit großer Anstrengung, wenn es darum geht, in andere Welten zu tauchen und zu klettern und zu fliegen, gegen Geister zu kämpfen und mit ihnen zu arbeiten. Im Curanderismo wird deshalb stets die Wichtigkeit betont, zu einem leeren Gefäß zu werden, jenem hohlen Knochen, durch

den die geistige Welt, der Große Geist, ungehindert fließen und arbeiten kann. Dann werden der Wechsel zwischen den Bewusstseinszuständen und die Arbeit mit Energien jeder Art einfach und machbar.

Die rituellen Handlungen zu Beginn eines Heilungsrituals helfen dem Schamanen, sein Bewusstsein auf das Nachfolgende einzustimmen, Ego und Persönliches loszulassen und sich frei zu machen, auf dass die Intuition und der Wille der geistigen Welt geschehen können. Zudem wird ein heiliger Raum geschaffen, welcher dem Schamanen in all seiner Durchlässigkeit Schutz bietet und in welchem die Energien leichter fließen können.

Je nach Art der Heilung wird der Patient, um den sich das Ritual dreht, in eine bestimmte Himmelsrichtung gesetzt. Während physische Heilung im Süden erfolgt, emotionale im Westen, spirituelle im Norden und mentale im Osten, steht die im Curanderismo wichtige fünfte Himmelsrichtung, die Mitte, für die totale Transformation des Selbst bzw. die Welten-Umkehr, den *Pachakuti*.

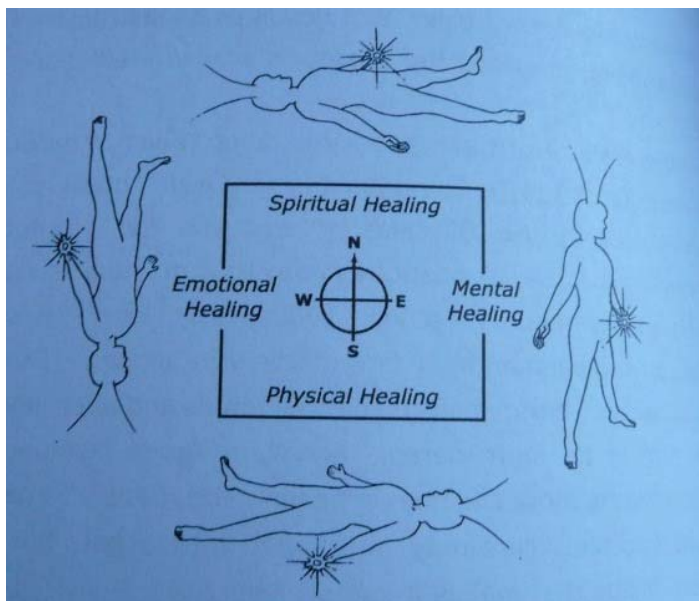


Abb. 17: Positionierung des Patienten

Khuyas, Asche, Öle, Stäbe, Federn und jegliche andere Medizingegenstände der Mesa können im Ritual Gebrauch finden. Meist geschehen Auswahl und Einsatz spontan und intuitiv. Um den Körper des Patienten energetisch einzuschwingen, zu öffnen, werden unterstützend bestimmte Quechua-Worte getönt.

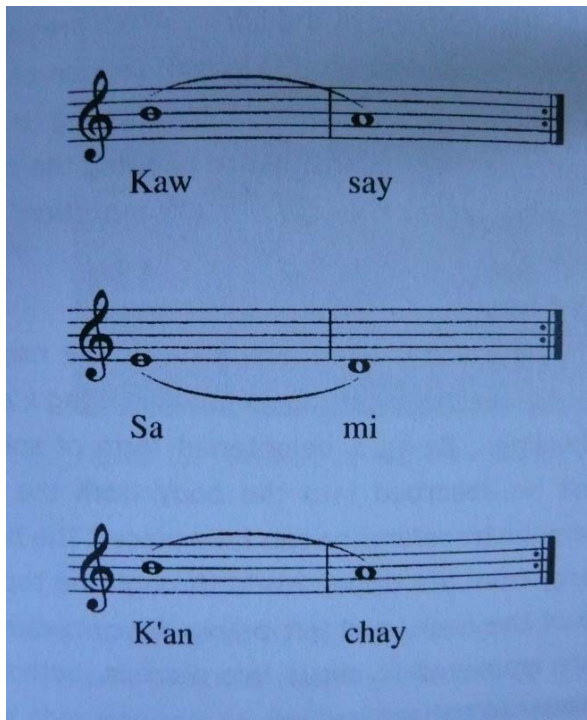


Abb. 18: Musical score for the intonation of healing energies

16.2.1 Spirituelle Heilung

Benötigt ein Patient spirituelle Heilung, wird er in den Norden gelegt, den Kopf gen Westen, weil der Norden *Hampi* enthält und der Westen für die Heilung des Herzens zuständig ist. Im Curanderismo wird ein spirituelles Problem, sprich eine Unverbundenheit zum Großen Ganzen, stets mit einem verschlossenen Herzen einhergehend gesehen. Deshalb muss, um eine (erneute) Verbindung zum Höheren zu schaffen, zuerst das Herz geheilt werden.

Für die Heilung im spirituellen Bereich benötigt der Schamane *K'anchay*, welches er durch den Scheitel, den Nacken und die linke Handfläche aus der oberen Welt, dem *Hanaqpacha*, aufnimmt und an den Patienten weitergibt. Dann wird *K'anchay* siebenmal getönt, bis der Schamane ein leichtes Pulsieren im Zeigefinger der rechten Hand verspürt. Die dort gebündelte *K'anchay*-Energie wird dem Patienten über seine Stirn oder den Scheitel weitergegeben.

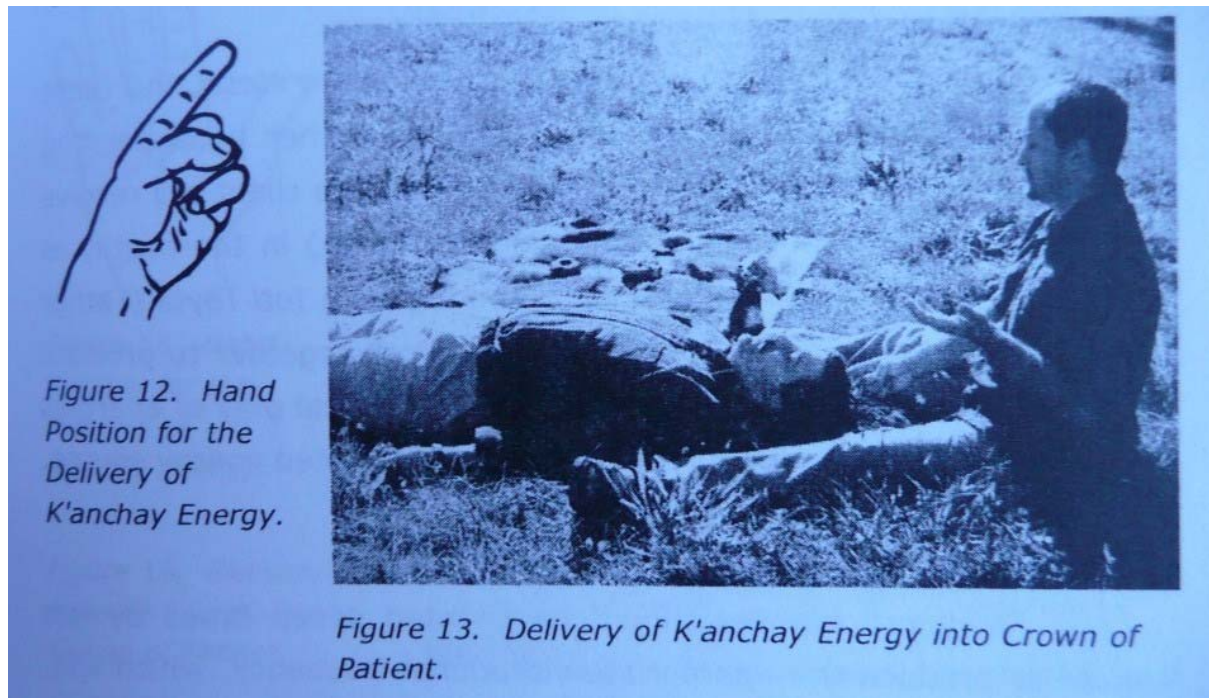


Abb. 19: Übertragung von K'anchay und die dazugehörige Handstellung

Je durchlässiger der Schamane, desto ungehinderter kann die Energie von der oberen Welt durch ihn in den Patienten strömen. Unterstützend kann der Patient einen mit *K'anchay* aufgeladenen Stein in der linken Hand halten.

16.2.2 Physische Heilung

Um eine Heilung im Physischen zu erzielen, muss der Patient zuerst und vor allem mit neuer Lebenskraft versorgt werden. Oft genügt die Zufuhr von neuer Energie schon, um dem gestörten und blockierten Körper Zugang zu seinen Selbstheilungskräften zu verschaffen. Die weitere Heilung des Körpers passiert dann von selbst.

Im Heilungsritual für den Körper liegt der Patient im Süden, seinen Kopf nach Osten gerichtet. So erlangt der Patient die heilende körperliche Energie von *Pachamama* im Süden ebenso wie die kraftvolle Energie von *Inti Tayta*, Vater Sonne, im Osten. Erde und Sonne arbeiten stets bei der Erschaffung von Leben auf der Erde zusammen, und so verbindet sich auch hier ihre Kraft, um dem Patienten neue Lebensenergie zu schenken (vgl. Magee 2005: 102 f.).

Durch das Tönen von *Kawsay* entsteht ein Fluss an Lebenskraft durch den Curandero hindurch zu dem Patienten. Der Schamane selbst empfängt sie hauptsächlich über das Steißbeinende, die Fußsohlen und die linke Hand. Während diese empfangend geöffnet bleibt,

gibt die rechte Hand die Energie weiter über den *Qosqo* des Patienten. Hier ist das Zentrum der Energieaufnahme, hier im *Qosqo* wird jegliche Energie, mag es sich um *Kawsay* (Lebensenergie), *Sami* (Seelenessenz) oder *K'anchay* (Lichtenergie) handeln, verarbeitet.

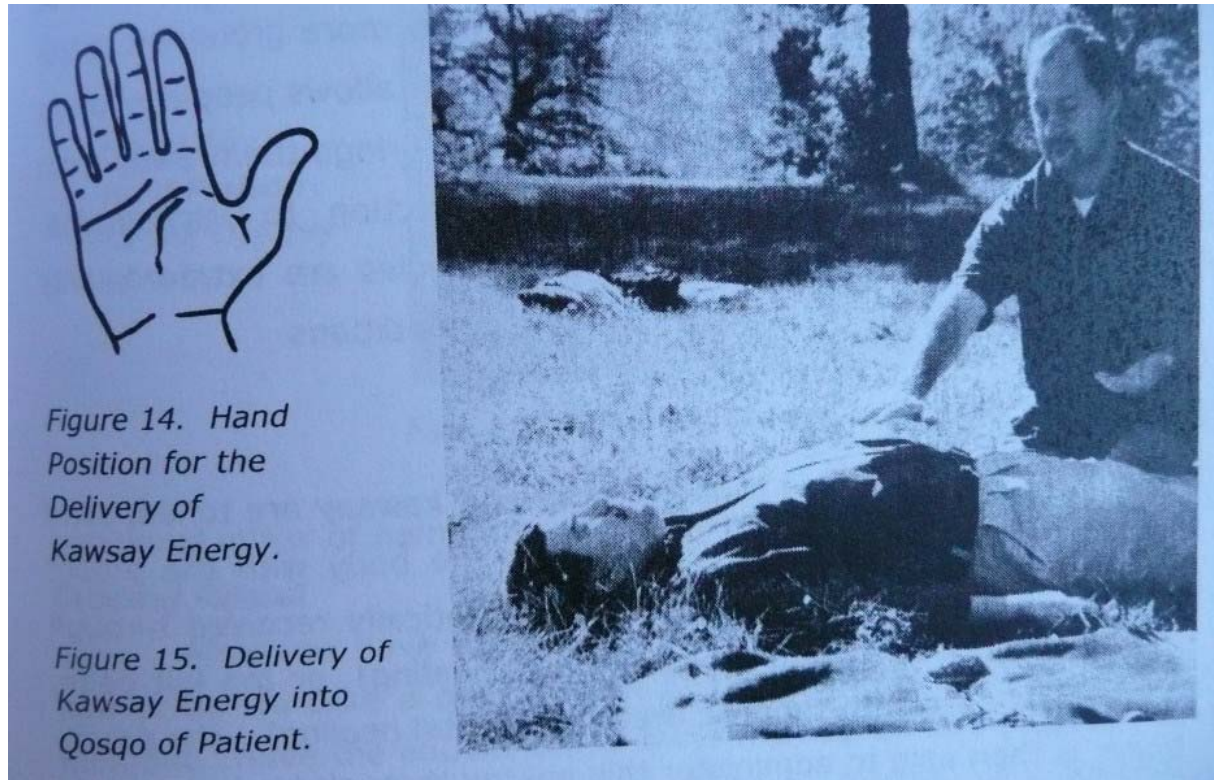


Abb 20: Übertragung von Kawsay und die dazugehörige Handstellung

Auch bei dieser Arbeit unterstützt ein *Kawsay Khuya* in der linken Hand des Patienten die Energieübertragung, welche zwischen fünf und zehn Minuten dauert und manchmal bis zu zehn Behandlungen dieser Art erfordert (vgl. Magee 2005: 103f).

16.2.3 Mentale und emotionale Heilung

Hat ein Patient mentale Probleme, legt ihn der Schamane in den Osten der Mesa mit dem Kopf in Richtung Norden. Patienten mit mentalen oder emotionalen Themen werden in dieser Tradition oft als Personen mit zu vielen Gedanken gesehen, welche Schwierigkeiten haben, sich etwas Größerem, Übergeordnetem als ihnen selbst zugehörig zu fühlen. Daher sieht man es als sinnvoll, sie im Ritual der Energie von *Inti Tayta* zu übergeben. Durch die Energien des Nordens und Ostens gelingt es dem Patienten leichter, sich von seiner Selbstbezogenheit,

seinem Ego und seinem eingeschränkten Blickfeld zu trennen und sich als Teil eines großen Ganzen wahrnehmen zu können.

Benötigt ein Patient allerdings emotionale Heilung, sollte er im Westen der Mesa liegen und sein Kopf nach Süden zeigen. Dies erleichtert es ihm, sich geerdeter zu fühlen, sich mit der Erde und dem physischen Körper stärker zu identifizieren. Durch das Drama im Herzen kann der Patient die Verbindung zum Körper verlieren und mit diesem auch jene zum Erdkörper.

Wie auch „K'anchay“ und „Kawsay“, wird auch „Sami“ siebenmal getönt. *Sami*, die für die mentale und emotionale Heilung erforderliche Energie, wird für Ersteres über die linken Fingerspitzen, den Hinterkopf und Wirbelsäule aufgenommen, für Zweiteres über die linken Fingerspitzen und Thymusdrüse. Zur Weitergabe werden Daumen, Zeige- und Mittelfinger aneinandergelegt.

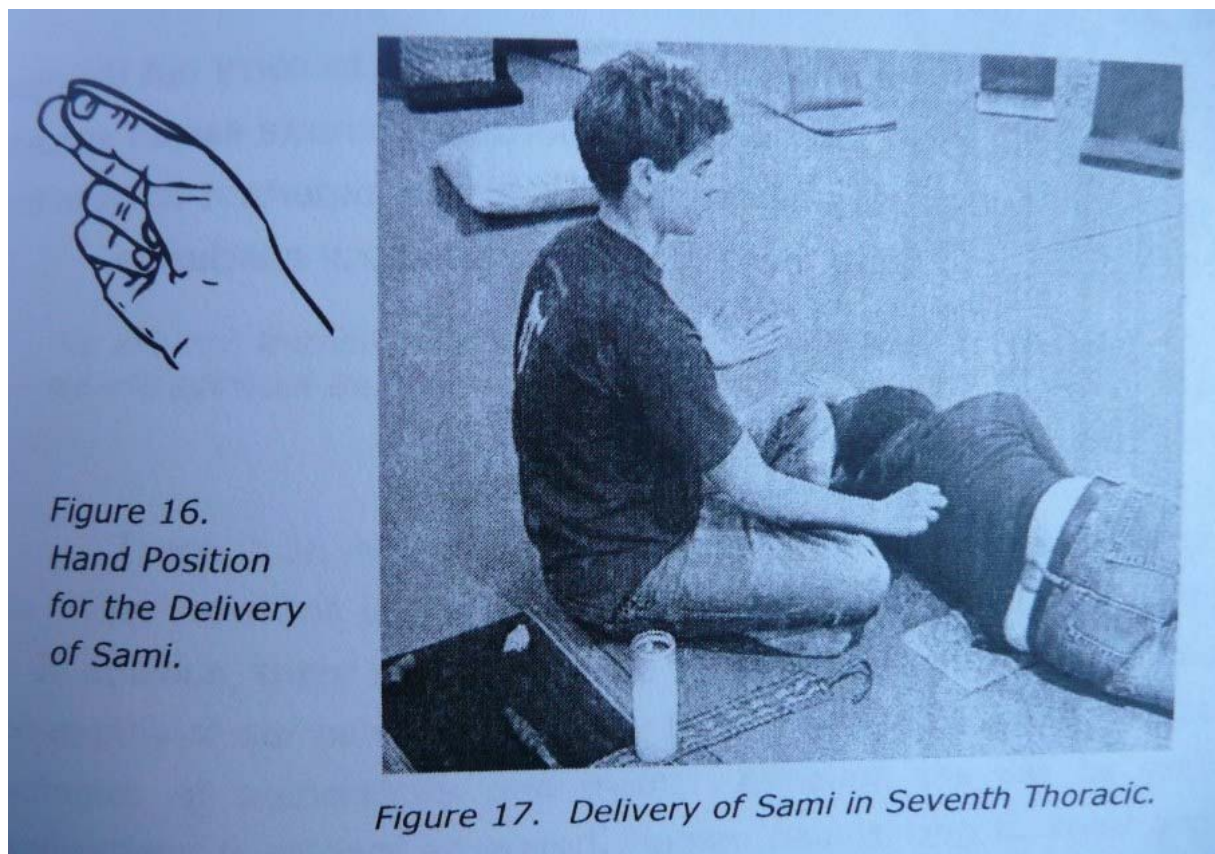


Abb. 21: Übertragung von Sami und die dazugehörige Handstellung

Herzklopfen und -rasen können eine harmlose Nebenerscheinung sein und zeigen an, dass sich das Herz füllt. *Sami Khuya* in der linken Hand kann Ausgleich und Unterstützung bringen (vgl. Magee 2005: 104 f.).

16.3 Das Ende des Rituals

Am Ende des Rituals sollte der Patient einen tiefen Atemzug nehmen, den Atem halten, sich der neuen Energie bewusst werden und Atem und Altes loslassen.

Der Schamane legt daraufhin den Zeigefinger seiner rechten Hand auf den Eintrittspunkt der Energie am Patientenkörper oder schnippt mit den Fingern darüber, um so die Energie zu versiegeln. Dieser rituelle Akt bringt das Ritual symbolisch zum Abschluss.

Genauso bewusst und achtsam sollte auch der heilige Raum, der zu Beginn für die Heilung aufgebaut wurde, am Ende wieder aufgelöst werden. So schließt sich der Kreis und schließt sich das Ritual (vgl. Magee 2005: 106 f.).

17 Bildergalerie:

Abb. 22 ff.: Pachakuti-Mesas







18 Conclusio

Die Pachakuti-Mesa in all ihrer Vielschichtigkeit zu verstehen und in ihrer Gesamtheit zu erklären, ist nahezu unmöglich. Auf zu vielen Ebenen kann sie funktionieren und lässt sie sich anwenden, als dass ein Außenstehender diese wahrnehmen oder gar wiedergeben kann. Die Mesa ist einerseits ein Altar voller Ritualgegenstände, in jener Weise angeordnet, wie sie dem Schamanen am besten den Weg zeigen und den Kosmos abbilden. Aber sie ist genauso auch Tor zur Anderswelt, durch sie lüftet der Schamane den Schleier zwischen den Welten, durch sie taucht er in die Welt der Geister und Energien ein, um sich die Antworten zu holen, die in der unseren vonnöten sind. Der Schamane liest in der Mesa wie in einem Buch, alles auf ihr gibt Auskunft, alles kommuniziert. Ebenso kann auch die Mesa eines anderen Schamanen gelesen werden und Entwicklungsstand und Weltbild ihres Besitzers abgelesen werden. Je nach Können und Erfahrung wird die Mesa unterschiedlich benutzt und trägt viele oder wenig Gegenstände. Zudem ist die Mesa eine spirituelle Landkarte, ein Kompass, der durch seine Struktur und Form dem Schamanen den notwendigen Halt für seine Reisen gibt und den Weg anzeigt, der eingeschlagen und dem gefolgt werden muss. Halt geben auch die Ahnen, die in vielfacher Weise auf der Mesa präsent sind – sei es durch weitergegebene Kraftgegenstände oder Steine von den alten heiligen Orten und Pilgerstätten, sei es durch den Ursprung im alten schamanischen Wissen, der heiligen Geometrie, der Unterteilung der Welt in drei Ebenen und der unseren in fünf Richtungen.

Die Beschäftigung mit Schamanismus im Allgemeinen und der Pachakuti-Mesa im Besonderen zeigte mir vor allem, wie eindimensional unser Blick auf die Welt geworden ist. Wie viel mehr an Sehen und Spüren möglich wäre und dass dieses Mehr nicht allein den SchamanInnen vorbehalten ist, sondern auch uns offenstünde, wenn wir denn offenstünden.

Die Pachakuti-Mesa, als eine Eintrittskarte in jene Welt, in der eine andere Art des Sehens, des Heilens und des Kommunizierens stattfindet, ermöglicht dies durch die Weiterentwicklung, die sie durch Don Oscar erfahren hat. Angepasst an die neue Zeit, für jeden handhabbar, für jeden zugänglich, erlaubt sie das wiederzufinden, was vergessen oder verborgen und geheim gehalten wurde – nämlich, dass die Welt aus mehr besteht als unsere Augen im Moment, am Tag, im Wachen wahrnehmen. Indem sie die (Rück-)Verbindung schafft zu den Ahnen, den Geisthelfern, der Welt der Energie, dem Universum, können wir uns wieder als Teil des Gesamten wahrnehmen, verbunden mit allem, eingebettet in das große Ganze.

Die Pachakuti-Mesa kann als Spiegelbild dienen, als Abbild des Universums, des eigenen wie des großen, und die Zeichen, die immer und überall gegenwärtig sind, für jeden sichtbar machen. Jeder Teil der Mesa ist Hilfsmittel zum Sehen, zum Heilen, zum Verbindungsherstellen. Deshalb ist es oft auch der Fall, dass der größte Schamane oft die kleinste Mesa besitzt, mit nur mehr wenigen Gegenständen, welche ihm helfen müssen, die Energien zu lenken, zu bündeln und zu zeigen. Denn dann arbeitet der Schamane mit seinem Inneren und ist nicht mehr auf die Hilfsmittel im Außen angewiesen.

Die Kraft der Mesa wird aus ihrer Fähigkeit zu verbinden gewonnen. Süd- und Nordamerika, die Neue mit der Alten Welt, die alte mit der neuen Zeit, die sichtbare mit der unsichtbaren Welt, den Menschen mit dem Universum usw. Und doch wäre die Mesa an sich nicht mehr als ein besticktes buntes Tuch mit Steinen, Federn und anderem, wenn nicht der Schamane sie zu nützen verstünde und ihnen Bedeutung und Funktion zuteilen würde.

Mesa und Schamane müssen im *Ayni* sein, es wird gegeben so wie genommen wird, denn nur dann erfolgt Kommunikation, und nur dann erfolgt Heilung.

Und in einer Zeit, in der der Mensch seine Verbindung zur Natur, zu *Pachamama*, seinem Ursprung und den Ahnen verloren hat, vermag es vielleicht gerade eine Tradition wie jene der Pachakuti-Mesa, welche jedem zugänglich ist und für alle annehmbar, zu helfen, zu verbinden, zu heilen. Indem in einem klar vorgegebenen Rahmen die Mesa frei gestaltbar ist, vermag sie Halt und Sicherheit genauso wie Freiheit und Individualität zu geben. Und gerade durch ihre Flexibilität und ihre Fähigkeit, alles aufnehmen und integrieren zu können, birgt die Pachakuti-Mesa ein unvergleichliches Potential, in der heutigen Zeit zu helfen, zum Instrument für viele zu werden, nicht mehr allein den Schamanen der alten Zeit vorbehalten, auf dass wieder gesehen, kommuniziert und gespürt werden kann. Auf dass wir uns erinnern.

Für mich persönlich war es ein unglaubliches Geschenk zu sehen, mit welcher Aufopferung, Liebe und Hingabe die MesaträgerInnen auf der ganzen Welt an sich und der Heilung anderer und der Erde arbeiten. Durch die Beschäftigung mit der Thematik habe ich nicht nur selbst Einblick in eine andere Welt bekommen, jener hinter dieser, und gesehen, dass der Schleier zwischen ihnen sehr leicht gelüftet werden kann.

All den Menschen, die ich auf diesem Weg kennen lernen durfte, stehe ich voller Dankbarkeit und Ehrerbietung für ihr Dasein und ihre Arbeit gegenüber, und jedem Einzelnen von ihnen gebühren der größte Respekt und die tiefste Hochachtung.

Der Versuch, hier jene einzigartige Tradition vorzustellen, ist ein klägliches, so groß und weit und vielschichtig ist das Universum der Pachakuti-Mesa. Nichtsdestotrotz habe ich versucht,

die mir zugetragenen und zugänglichen Informationen zusammenzuführen, zu ergänzen und zu strukturieren, auf dass sie eine Hilfe darstellen mögen für die weitere Arbeit der Pachakuti-Mesa-TrägerInnen. Es ist ein kleiner Beitrag im Vergleich zu dem, was ich lernen und erleben durfte, und doch geschieht er in großer Freude und Achtsamkeit.

Auf dass ich einen kleinen Teil zurückgeben kann. Auf dass alles im *Ayni* ist.

19 Zu Don Oscar Miro-Quesada

Don Oscar Miro-Quesada ist Schamane. Und wie alle Schamanen ist er ein Wanderer. Er wandert zwischen der Geister- und der Menschenwelt und zwischen den Welten der Tradition und der Moderne, zwischen Nord- und Südamerika, manchmal auch zwischen der Alten und der Neuen Welt. Manchmal sieht er die Dinge mit wissenschaftlichen Menschaugen, manchmal schaut er mit schamanischen Geisteraugen hinter sie.

Bereits seine Kindheit ist geprägt von dem Einfluss der verschiedenen Welten: Geboren und aufgewachsen in Peru, wird er schon als Kind von seinem Vater in dem traditionellen peruanischen Pflanzenwissen unterrichtet. Eine reguläre Ausbildung an einer staatlichen Schule absolviert er in den USA, um kurz darauf wieder Welt zu wechseln und vom angesehenen *Huachumero* Don Celso Rojas Palomino aus Salas unter seine Fittiche genommen und zu dessen *Auxilio de Mesada* („healing altar auxiliary“ oder „ceremonial assistant“) und *Rastrero* („clairvoyant diagnostician“ / „diviner“) zu werden (vgl. mesaworks.com). Es ist das Jahr 1969, und Don Oscars schamanische Ausbildung hat damit offiziell begonnen.

Neben seiner spirituellen, traditionellen Unterweisung zum Schamanen und Heiler interessiert sich Don Oscar aber auch für den wissenschaftlichen, westlichen Blick auf die Welt und beginnt ein Studium für klinische, humanistische und transpersonale Psychologie in den USA. Er macht einen A. S. in Mikrobiologie am Mitchell College, einen B. A. in Psychologie, einen „Minor“ in Vergleichenden Religionswissenschaften an der Duke University, einen M. A. in humanistischer klinischer Psychologie und eine Zusatzqualifikation im Bereich Ethnopsychologie nach Vollendung eines zweijährigen Aufbaustudiums in interdisziplinären Studien an der Emory University (vgl. A9).

13 Jahre später verkündet ihm sein Schamanenlehrer, Don Oscar sei nun bereit, den *Mesa-Curanderismo* in den Norden zu bringen, „specifically to Turtle Island (North America) ‚medicine circles““ (Magee 1005: 114). Kurz nach dieser Kundgabe stirbt Don Celso Rojas Palomino, Ältester aus der *Kamasqa*-Linie, und Don Oscar wird zum Erben des in Vergessenheit zu geraten drohenden, traditionellen Wissens. Doch sein schamanischer Werdegang ist hier noch nicht zu Ende; bereits ein paar Wochen nach dem Tod seines Lehrers findet er sich in einer vierjährigen Ausbildung bei Don Benito Corihuaman Vargas wieder, einem Schamanenältesten aus der *Hampiqamayoq*-Linie. Während ihn sein erster Lehrer Don Celso in das geheime Wissen und die Weisheit seines Volkes von der peruanischen Nordküste

eingeweiht hatte, lernt Don Oscar jetzt den schamanischen Geist des südöstlichen Anden-Hochlandes kennen.

Im November des Jahres 1985 wird Don Oscar von Don Benito zum *Altomisayoq* initiiert. Kurze Zeit später stirbt Don Benito, nicht ohne ihn aber ähnlich wie Don Celso an einen *Compacto de voz y palabra* (i. e. „an oral bequeath as elder lineage carrier for the people“) zu binden, welcher ihn dazu auffordert, das Wissen nach jahrhundertelanger Geheimhaltung dem Westen zugänglich zu machen; „to share the „prophetic vision“ of the „Ancient Ones“ [...] among as many people as possible born and living in modern Western developed nations of the world“ (mesaworks.com).

Hatte man im Laufe der spanischen Eroberung und Unterdrückung versucht, die spirituelle Weisheitslehre und traditionelle Heilkunst im Geheimen oder unter dem Deckmantel katholischer Rituale zu praktizieren und lückenlos von Generation zu Generation weiterzugeben, sind sich jetzt Küste und Hochland einig, dass die einzige Möglichkeit, das alte, verborgen gehaltene Wissen zu bewahren, darin besteht, es an das Licht der Öffentlichkeit zu bringen und es mit der Welt zu teilen. Man strebt eine weltweite kulturübergreifende Zusammenarbeit an. Man will den Planeten retten. Man will *Pachamama* heilen.

In den darauffolgenden Jahren beginnt Don Oscar seine Wanderung. Als westlich geschulter Psychologe unternimmt er ethnopsychologische Studien und Gesundheitsprogramme für traditionelle Heiler in Peru. Er engagiert sich im inneramerikanischen Kulturdialog, in indigenen Organisationen und deren Vertretung in den Vereinten Nationen. Neben den indigenen spricht er mittlerweile mehrere internationale Sprachen fließend – ein gutes Werkzeug für die Reisen. Hin und her wandernd lehrt er an der staatlichen Universität von West-Georgia und leitet Reisen zu heiligen Stätten in Peru und Bolivien neben Workshops, in welchen er indigene und neue Weisheitslehren und Heilungspraktiken verbindet (vgl. A9).

„[...] With heart-centered intuition, I combined my knowledge of Peruvian curanderismo with Jungian and other Depth Psychology traditions. The fusion of these disparate practices I termed Ethnospiritual Therapy, which became the basis of my current apprenticeship work and shamanic teaching. It weaves rich connections between cross-cultural shamanism, gnosticism, alchemy and transpersonal psychotherapy. When artfully combined, these elements result in

an effective paradigm that integrates holistic healing with personal and planetary spritual awakening“ (Don Oscar nach Magee 2005: 115).

Auf seinem schamanischen Weg verbindet Don Oscar die Welten miteinander und begründet die Pachakuti-Mesa-Tradition, eine Synthese aus schamanischer Küsten- und Andentradition.

In Hinblick auf die globale Dimension und die Interkulturalität des Anliegens seiner verstorbenen Lehrer gelingt es ihm mehrfach, Medizinerpersonen verschiedener Traditionen in großen zeremoniellen Treffen zusammenzubringen (Hönes A4: 2). 2001 gründet er die THE-HEART-OF-THE-HEALER-Stiftung (THOTH), die sich den Erhalt heiliger Stätten und indigener Praktiken auf der ganzen Welt zur Aufgabe gemacht hat.

Schamanisch praktizierend wandert er von Peru in die USA und auf Seminaren und interkulturellen Treffen durch die ganze Welt. Seine Forschungsarbeit und die darauf aufbauenden Feldstudien führen zu der Entwicklung eines öffentlichen Pilotprojektes, welches indigene Heiler in das nationale Gesundheitssystem Perus integriert (vgl. A9). In den USA baut er ein Netzwerk von Gruppen, so genannter *Ayllus*, auf, welche mit Hilfe der Pachakuti-Mesa für eine planetare Heilung arbeiten.

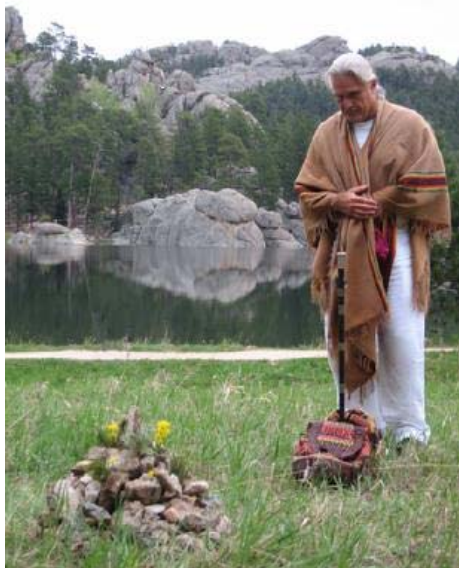


Abb. 23: Don Oscar Miro-Quesada vor einer Apacheta

Glossar:²²

A

ALTOMISAYOQ: andine Schamanenpriester / andiner Schamanenpriester; bezieht sich auf eine spezifische Initiation in eine hohe Ebene der *Paqo-Wachu-* oder *Hampiqamayoq-* Tradition (Tradition des südlichen Hochlands). Ein/e Altomisayoq kann direkt mit den *Apukuna* kommunizieren. Don Oscar Miro-Quesada wurde am Ende seiner Lehrzeit von Don Benito Qorihuaman Vargas als Altomisayoq initiiert

AMARU: die heilige Schlange, die manchmal drachenartige Charakteristika wie Flügel oder Federn, oder auch Katzenmerkmale aufweist; repräsentiert *Pachamama*, liefert *Kawsay* und besitzt *Yachay*; die höchste Meisterin des *Ukhupacha*. Als kosmische Schlange, die sich in den Schwanz beißt, ist ihre obere Hälfte ein Regenbogen (*K'uychi*) und ihre untere Hälfte ein unterirdischer Fluss. Auch die Milchstraße wird manchmal mit ihr gleichgesetzt (*Teqsimuyu Amaru*)

ANTI: die Sonne bei Sonnenaufgang; der aufsteigende Aspekt von *Inti*

ANTISUYU: die ostnordöstliche Region des Inkareiches.

APACHETA: „Der Akt des Zusammenbringens“; ein heiliger Steinschrein für verschiedene Zwecke, ursprünglich als Bergschrein und energetischer Knotenpunkt im *Ceque*-System; von Don Oscar definiert als „ein heiliger Ort, geschaffen an einem Punkt, wo innere schamanische Landschaft und äußere Welt sich begegnen – ein schamanischer Visions-, Wegweiser“, der spirituell Eingeweihten Zugang zu *Hanaqpacha*- und *Ukhupacha*-Bereichen gibt“

APU: Berg-Gottheit; höchstes Geistwesen auf *Pachamama*; Geist eines beschützenden und verbündeten Berges, der im Inneren der physischen Erscheinungsform des Berges lebt

AUQUI (oder AWQI): Naturgeistwesen, Deva; mit der Pflanzenwelt, speziell an feuchten Plätzen, assoziiert; dem Westen der Mesa zugeordnet

AYLLU: Familie, Sippe oder Stamm, deren Zusammenleben auf *Ayni* beruht; im weiteren Sinne eine „Familie im Geist“; Gemeinschaft von *Pachakuti Mesa* TrägerInnen

AYLLU APU: der beschützende und verbündete *Apu* einer Gemeinschaft oder Dorfes; bezieht sich oft auf „kleinere“ *Apukuna*

C

CEQUE (auch SEQ'E): „Geistweg“; von Don Oscar definiert als „gerade Linie in der schamanischen Landschaft, wobei der innere Raum über die äußere Landschaft gelegt wird“;

²² Das Glossar dient der näheren und ausführlicheren Erklärung der im Text vorkommenden wichtigsten Quechua-Begriffe. Zudem wurden der Vollständigkeit halber auch einige weitere Begriffe angegeben. Substantive sind im Singular angegeben (-*kuna* ist die Pluralform)

energetische, elektromagnetische oder geomagnetische Linie aus „kanalisierter“ Erd-Energie, die benutzt wird, um Pilgerschaftsplätze zu verbinden und ätherisch-übersinnliche Informationen zu übermitteln, meistens verbunden mit einem *Apu*; die Stränge im energetischen Netz, das *Pachamamas* Energiekörper bildet; in Inka-Zeiten gab es in der Region von Cusco 40–42 *Seq'ekuna*, die fast 350 Schreine (*Wakakuna*) verbanden

CEQUE RUMI: heiliger Stein, der benutzt wird, um *Ceque*-Energie aufzunehmen und zu speichern

CH

CHAKA: Brücke

CHAKANA: Kreuz; spezifisch: Das Andenkreuz (Stufenkreuz), Symbol für göttliche Symmetrie und Gleichgewicht; Leiter

CHAQRA: Feld

CHAQRA MISARUMI: quadratischer oder rechteckiger, seltener runder Stein aus Marmor oder Alabaster mit alten Einritzungen; verwendet als Teil des Mittelstücks der Mesa von Don Benito Qorihuaman Vargas und Don Oscar

CHUMPI: Gürtel; Gürtelband, das auf der Pachakuti-Mesa verwendet wird, um die Nord-Süd- und Ost-West-Achsen zu betonen

CH'

CH'ALLA: rituelles Sprühen von Parfüm, Agua de Florida oder Alkohol mit dem Mund, um ein Energiefeld zu reinigen oder als Opfergabe

D

DESPACHO: rituelle Opfergabe, auch als „Pago“, „Ofrenda“ oder „Haywarik'uy“ (*Hayqarik'uy Qonoy*) bezeichnet; normalerweise Gabe an *Pachamama* oder die *Apukuna* der Region; auch für einen spezifischen *Apu*, zum Anlass von Geburt oder Tod, der Einweihung eines neuen Hauses oder für Heilungen; es existieren über 300 verschiedene Arten, von denen die meisten mindestens sechs der vier Primärbestandteile enthalten: tierisches Fett (Futter für die *Tirakuna*), Pflanzliches (Futter für die *Awqikuna*), Mineralisches (Futter für die *Mallqikuna*) und von Menschenhand Geschaffenes (Futter für die *Machula Aulanchiskuna*); das primäre Ritual der *Q'ero*-Tradition

H

HAMPI: Medizin; genauer: Medizingeist; Geistmedizin

HAMPIQAMAYOQ: TrägerIn starker Medizin

HAMPIQ oder HAMPEQ: HeilerIn

HAMPUY HAMPUY: Ausdruck, der eine Mischung aus „Hamuy“ („komm herein“) und *Hampi* (s.o.) darstellt; wird am Ende eines Gebets oder einer Evokation benutzt, um die Präsenz und die Medizin der angesprochenen Geisthelfer zu verankern

HANAQ: höchst; obere/-r/-s; oberhalb

HANAQPACHA: obere Welt, der höhere Bereich, die Sphäre von überbewusster Realität und göttlichem Zweck; ein Bereich höheren Bewusstseins und höherer Schwingung, der von subtilen Energien, MeisterlehrerInnen und nicht-physischen Wesen bewohnt wird; die verkörperung oder das Symbol des *Hanaqpacha* ist *Kuntur*, der uns mit Licht und Liebe von den Himmeln herunter beschenkt

HATUN: groß; heilig; großartig; universell

HATUN CHAKANA: „Das große Kreuz“, das Sternbild des Kreuzes des Südens, durch welches das Bewusstsein in diese Welt eintritt und durch das alles Bewusstsein zum Schöpfer/zur Schöpferin zurückkehren wird; gleichzeitig die Bezeichnung für das Andenkreuz, das eine Variante des Kreuzes des Südens (Raute) darstellt

HUCHA: dichte oder schwere Energie; spirituelles Unwohlbefinden durch unstimmige Handlungen oder Interaktionen; wird nicht als grundsätzlich „schlecht“ oder engativ angesehen – unser *Hucha* kann an *Pachamama* und die Bewohner des *Ukhu Pacha* als Nahrung verfüttert werden

HUCHA MIKHUY: das Essen und Verdauen von *Hucha* mit dem spirituellen oder energetischen Magen, dem *Qosqo*; zentrale Heilpraxis der andinen SchamanInnen

I

INKA: herrschende Gruppe im Tal von Cusco vom Ende des 12. Jahrhunderts bis Mitte des 16. Jahrhunderts, die ursprünglich wohl von der Gegend rund um den *Titicaca*-See stammte; sie selbst bezeichneten sich als „*Intiq Churinkuna*“ (Kinder der Sonne)

INTI (oder INTI TAYTA): Sonne (oder Vater Sonne); Hüter des Westens der Mesa; das solare göttliche Prinzip; solares Bewusstsein (das sich der Einheit von allem, was existiert, bewusst ist – daher das Streben der Inka nach Einheit)

INTI RAYMI: Inka-Sonnenwendfest zur Wintersonnenwende (in Peru die Juni-Sonnenwende); wird mittlerweile als Volks- und Touristenfest am 24. Juni (Johannistag)

gefeiert, so dass beim Corpus-Christi-Fest (Fronleichnam) noch eher authentische Inka-Sonnenwendrituale zu finden sind

K

KAMASQA: einzigartige/r Schamanen-PriesterIn, die oder der eine *Kuraq Akuyllaq*-Initiation (die höchste bis heute existierende Initiation der *Paqo-Wachu*-Tradition) direkt von *Wiraqocha* oder einem *Apu* erhalten hat; wörtlich: die belebende Essenz oder lebensspendende Kraft

KAWSAY: vitale Lebenskraft; die lebendige, bewusste Essenz des Lebens; als Verb: Leben

KAWSAYPACHA: der Bereich (genauer: die Raum-Zeit) aller lebendigen Energien des Universums

KAYPACHA: „diese Welt“ oder „mittlere Welt“; das *Kaypacha* ist nicht einfach die materielle Welt, es ist die physische Realität **und** wie wir sie wahrnehmen, d. h. es schließt viele unsichtbare Kräfte mit ein, die hier mit uns wohnen (z.B. Naturgeistwesen); das *Kaypacha* wird vom Puma und *Uturunku* (Jaguar) regiert, die Meister in dieser Welt sind; assoziiert mit *Llankay*

KUNTISUYU: West-Südwestregion des Inkareiches

KUNTUR: Kondor

KURAQ AKUYLLEQ: „Großer Kokakauer“ / „Große Kokakauerin“; höchste schamanische Initiationsstufe der *Paqo-Wachu*- oder *Hampiqamayoq*-Tradition, TrägerIn der Prophezeiungen; lebt oft zurückgezogen und unerkannt, oder scheint nur eine einfache / ein einfacher *Paqo* zu sein; Don Benito Qorihuaman Vargas war ein *Kuray Akuyllaq*

KH

KHIPU: Knotenschnur der Inka für die Aufzeichnung von Information; der Code ist bis heute nicht entschlüsselt

KHUYA: Stein oder im weiteren Sinne Gegenstand auf der Mesa; etwas, wofür man liebevoll sorgt

K‘

K‘ANCHAY: Licht; Lichtenergie; als Verb: Scheinen

K‘INTU: rituelle Opfergabe von drei Coca-Blättern, die wie eine Lilienblüte angeordnet werden und in die drei Gebete hineingesprochen und hineingeblasen werden

K'UYCHI: Regenbogen

M

MACHUKUNA: Ahnen, Vorfahren (jeglicher Art)

MACHULA AULANCHISKUNA: die „wohlwollenden Alten“, unser aller Vorfahren; verehrte LehrerInnen, BeschützerInnen und FreundInnen, verstorbene geliebte Personen, *Sapa Inkas*; dem Osten der Mesa zugeordnet

MAMAKILLA: Mutter Mond, Hüterin des Westens der Mesa, Meisterin in Herzensangelegenheiten, emotionalen Schwankungen und den Schwankungen des Wassers (den Gezeiten); das lunare göttliche Prinzip; lunares Bewusstsein und seine magische Kraft

MAMAQOCHA: Mutter Meer oder Mutter See; die wohlwollende weibliche Gottheit, die in großen Wasseransammlungen wohnt; Schutzgeist von Meeren und Seen

MIKHUY: das Essen und Verdauen von *Hucha* mit dem eigenen *Qosqo* und das sich Einverleiben von feiner Energie

MISARUMI (Mischung aus Spanisch und Quechua): Mittelstück einer Mesa

MUNAY: Mitgefühl; die Kraft, die entsteht, wenn Liebe und Willen zusammenkommen; als Verb: Wollen, mögen, lieben

P

PACHA: Bereich, Raum-Zeit

PACHAKUTI: Weltumkehr; von den Inka verwendeter Begriff, der eine Verschiebung in den spirituellen, magnetischen und energetischen Strömungen der Erde beschreibt, die durch eine kritische Menge an hoch schwingendem und transformierendem (menschlichen) Bewusstsein hervorgebracht wird; als Folge davon kommt es zu kosmischen Veränderungen und großen Umwälzungen in den Aktivitäten und im Bewusstsein der Menschheit, die zu einer umfassenderen Weltsicht und letztlich zu einer besseren Welt führen

PACHAMAMA: Mutter Erde, Lebensspenderin; Hüterin des Südens der Mesa

PAQO: „SchamanIn“, HeilerIn, PriesterIn, Eingeweihte/r der Hochlandtraditionen (*Paqowachu*- oder *Hampimisayoq*-Tradition); selten: „golden“

PAQO WACHU: schamanische Abstammungs- oder Übertragungslinie der südlichen Hochlandtradition; die Praxis der Visionssuche; Zusammensein mit dem empfangenen Medizingeist der *Apukuna*; wird auch verwendet, um TrägerInnen der Linie bzw. Ausübende dieser Praxis zu bezeichnen

PUMA: Puma oder Berglöwe: Meister des *Kaypacha*, der von den Küstenwüsten bis zu den höchsten Bergen überall leben kann; ein Symbol für vollendetes Benutzen des Verstandes als erleuchtetes, sonnenorientiertes Prinzip; ein Symbol für rechtes Handeln und den perfekt für die Benutzung im *Kaypacha* zurechtgeschnittenen Körper

PUTUTU: Muscheltrompete, die in Ritualen benutzt wird, um Geisthelfer herbeizurufen oder um *Hucha* umzuwandeln und zu zerstreuen

PH

PHUKUY: kraftvolles Ausatmen / Blasen, um Gebete oder Medizin auszusenden, oder um *Hucha* auszutreiben

Q

QOCHA: See, Meer, große Ansammlung von Wasser

QOLLASUYU: Süd-Südost-Region des Inkareiches

QORIKANCHA: auch Coricancha; Sonnentempel in Cusco, Zentrum des *Ceque*-Systems der Inka

QOSQO: Energetisches Nabelzentrum oder spiritueller „Magen“; Quechua-Name für die Stadt Cusco, Nabel *Pachamamas*

QH

QHAPAQ RAYMI: wörtlich „das hohe Fest“ (Gegenstück zu *Inti Raymi*), gefeiert an der Sommersonnenwende (in Peru die Dezember-Sonnenwende)

R

RUMI: Stein

RUNA KURKU: menschlicher Körper; auch: Energiekörper

RUNA KURKU K'ANCHAY: menschlicher Lichtkörper, im Gegensatz zum physischen Körper; *Poqpo* hingegen bezieht sich auf Felder von lebendiger Energie, die eng mit dem menschlichen Körper verbunden sind

S

SAMI: belebende Essenz, subtil und erfrischend; die Art von Energie, die bei einem Phasenwechsel oder Gestaltwechsel auftritt; kann sich auch auf Konzepte wie „Bestimmung“, „Glück“ und „Segen“ beziehen; *Hurin Sami* ist dem Westen der Mesa zugeordnet, *Hanan Sami* dem Osten der Mesa

SIWAR Q'ENTI: königlicher Kolibri; der mythische Kolibri, der in die Augen des Schöpfers/der Schöpferin geblickt hat; Vermittler zwischen *Hanaqpacha* und *Kaypacha*

SONQO: Herz, energetisches Herzzentrum

SUYU: Region

T

TAWANTINSUYU: „das Zusammenbringen der vier Viertel der Welt“: Das Inkareich, bestehend aus *Qollasuyu*, *Kuntisuyu*, *Chinchasuyu* und *Antisuyu*, zusammengebracht im *Chaupinsuyu* von Cusco

TEQSIMUYU AMARU: die kosmische Schlange, wörtlich: „Der schlangengesäte Kreis“; die Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beißt; das göttliche Prinzip des autonomen Sichselbsterschaffens und der Selbstregeneration, welches das Universum erschaffen hat und es ununterbrochen weiter erschafft

TIRAKUNA: die „Beobachter“, Erd-Geistwesen, die durch Felsspalten, Höhlen und über Felsvorsprünge in diese Welt (das *Kaypacha*) eintreten; dem Süden der Mesa zugeordnet

U

UKHU: inner/ -e/ -s; als Adjektiv: Tief; als Substantiv bezieht es sich auf „das Innere“, die Tiefe von einem selbst und die Tiefe des Kosmos

UKHUPACHA: die untere Welt, besser der innere Bereich, parallel zum „kollektiven Unbewusstsein“ (sic!) bei C. G. Jung; der innere, persönliche Bereich der eigenen Gedanken, Emotionen und des Fühlens; das Verständnis davon, dass unsere innere Erfahrung ins Universum oder in die innere Erfahrung von uns allen reflektiert wird; Amaru ist die Meisterin des *Ukhupacha*, die *Yachay* lehrt: die Weisheit, die davon kommt, dass man sich selbst begegnet ist

W

WACHU: Übertragungs- oder Abstammungslinie; der erwachende spirituelle Samen im Menschen; Rille in der Erde, um Samen hineinzulegen

WAKA: Heiligtum, Tempel, Schrein (z. B. eine *Apacheta*), Naturheiligtum (z. B. heilige Quelle, Fels, Höhle oder Baum); primäres Element für die energetische Regulation des *Ceque*-Systems

WANKA: großer Stein, Felsen; Medizinlied oder heiliges Lied

WIRAQOCHA: die androgyne Schöpfergottheit der Anden; höchste Gottheit, die am Titicaca-See die Welt zum zweiten Mal erschuf

Y

YACHAY: Weisheit (des höheren Verstands); als Verb: wissen, lernen, studieren

Aussprache:

Y: wie „i“

CH: „Tsch“

CH': Härter als „tsch“, die Zunge wird an den Gaumen gedrückt, danach kurze Pause

K': Harte Form von „k“, mit Schnalzlaut im Mund

KH: Weiches „k“, fast gehaucht

LL: Wie „j“; manchmal mehr wie „lj“ (z.B. in „*hayllyi*“)

Ñ: Wie „nj“

P': Explosives „p“

PH: Nicht wirklich wie „f“, mehr ein geblasenes „p“

Q: Kurzes „k“ aus der Kehle

Q': Schnalzlaut aus der Kehle

QH: Langes, gerolltes „k“ aus der Kehle

R: Gerolltes „r“

S: Meist mehr „sch“ als „s“

T': „t“ als Schnalzlaut mit der Zungenspitze am Gaumen

TH: Entspricht dem stimmlosen englischen „th“, z. B. in „with“

W: Wie „ua“, entspricht dem englischen „w“

W': Wie „ua“ mit einer kurzen Pause vor dem nächsten Laut

20.3 Literaturverzeichnis

20.3.1 Literatur

Achterberg, Jeanne (1985): *Imagery in Healing: Shamanism and Modern Medicine*. Boston, MA: Shambala Publications, Incorporated

Allen, Catherine J. (1998): *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press

Andritzky, Walter (1989): *Schamanismus und rituelles Heilen im alten Peru. Band 1: Die Menschen des Jaguar; Band 2: Viracocha, Heiland der Anden*. Berlin: Verlag Clemens Zerling

Andritzky, Walter (1999): *Traditionelle Psychotherapie und Schamanismus in Peru: Geschichte und Gegenwart*. Berlin: VWB

Angaangaq; Quarch, Christoph (Hrsg.) (2010): *Schmelzt das Eis in euren Herzen! Aufruf zu einem geistigen Klimawandel*. München: Kösel-Verlag

Bauer, Brian S. (1998): *The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque System*. Austin: University of Texas Press

Bartlett, Richard (2010): *Matrix Energetics. Die Kunst der Transformation: radikale Veränderung mit der Zwei-Punkt-Methode*. Freiburg: VAK Verlag

Below, Till (1997): *Schamanistische Volksmedizin in Peru*. Berlin: VWB

Berendt, Joachim E. (2007): *Nada Brahma. Die Welt ist Klang*. Frankfurt: Suhrkamp

De Guevara, L. (1998): *Diccionario Quechua*. Lima: Editorial Brasa S.A.

Eliade, Mircea (1980/1975): *Schamanismus und archaische Ekstasetechniken / Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Frankfurt: Suhrkamp

Gass, Robert (1999): *Chanting: Discovering Spirit in Sound*. New York: Broadway Books.

Haase, Evelin (1989): *Mittler zwischen Menschen und Geistern – Schamanismus der Solonen (Ewenka) in Nordchina*. In: Müller, Claudius (Hg.): *Wege der Götter und Menschen. Religionen im traditionellen China*. Berlin: Reimer

Harner, Michael (2004/1986): *Der Weg des Schamanen. Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus*. Berlin: Ullstein

Hoppál, Mihály (1994): *Schamanen und Schamanismus*. Augsburg: Pattloch

Hultkrantz, Åke (1994): *Schamanische Heilkunst und rituelles Drama der Indianer Nordamerikas*. München: Eugen Diederichs Verlag

- Joralemon, Donald; Sharon, Douglas (1993): *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*. University of Utah Press
- Jung, C.G (1960): *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle*. In H. Read, M. Fordham, G. Adler (Eds): *The Collected Works of C.G. Jung*. New York: Pantheon Books
- Jung, C.G. (2001): *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* (1952). In: C. G. Jung: *Synchronizität, Akausalität und Okkultismus*, dtv
- Karsten, Rafael (1949): *Das altperuansiche Inkareich und seine Kultur*. Leipzig: Brockhaus
- Kin, Nah (2009): *2012 – Die authentische Botschaft der Maya für das Neue Zeitalter*. München: Sphinx Verlag
- Koch, Dieter (2008): *Synchronizitäten – Vom Lachen der Götter*. Frankfurt/Main: Verlag der Häreischen Blätter
- Mader, Elke (2003): *Kultur, Raum und Macht im Schamanismus der Shuar*. In Schweitzer de Palacios, Dagmar; Wörrle, Bernhard (Hrsg.) (2003): *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*. Marburg: Curupira
- Magee, Matt (2005): *Peruvian Shamanism: The Pachakuti Mesa*. Kearney: THOTH Publications
- Müller, Klaus E. (2001): *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale*. München: Beck
- Oppitz, Michael (1997): *Eine Schamanenrüstung aus dem Himalaya*. Zürich: Völkerkundemuseum Zürich
- Perkins, John (1995): *Und der Traum wird Welt*. Wessobrunn: Integral Volkar-Magnum
- Prinzing, Marlis (2010): *Der Schamane – Begegnung mit Galsan Tschinag*. Berlin: Ullstein
- Polo de Ondegardo, Juan; Urteaga, Horacio H. (Hrsg.) (1916): *Relación de los fundamentos acerca del notable dano que resulta de no guardar a los indios sus fueros [1571]*. In Vol 3, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. (45–189). Lima: Sanmartí
- Rösing, Ina (1990): *Dreifaltigkeit und Orte der Kraft: Die weiße Heilung. Nächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens*. Frankfurt: Zweitausendundeins
- Sallnow, Michael J.; Eade, John (Hrsg.) (1991): *Pilgrimage and Culural Fracture in the Andes*. In *Conesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. (137-153) London: Routledge
- Schweitzer de Palacios, Dagmar; Wörrle, Bernhard (Hrsg.) (2003): *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*. Marburg: Curupira

- Sharon, Douglas (1987/1978): *Magier der vier Winde. Der Weg des peruanischen Schamanen/Wizzard of the Four Winds. A Shamans Story*. Freiburg: Bauer
- Tschinag, Galsan; Kornwachs, Klaus; Kaluza Maria (Hrsg.) (2009): *Der singende Fels. Schamanismus, Heilkunde, Wissenschaft*. Zürich: Unionsverlag
- Villoldo, Alberto (2001): *Das geheime Wissen der Schamanen*. München: Goldmann Verlag
- Vitebsky, Piers (2001): *Schamanismus. Reise der Seele, Magische Kräfte, Ekstase und Heilung*. Köln: Taschen GmbH
- von Lüpke, Geseko (2008): *Altes Wissen für eine neue Zeit: Gespräche mit Heilern und Schamanen des 21. Jahrhunderts*. München: Kösel-Verlag
- Walsh, N. Roger (1992): *Der Geist des Schamanismus*. Olten: Walter-Verlag
- Wright, R. (1989): *Quechua Phrasebook: Language Survival Kit*. Berkeley CA: Lonely Planet Publications
- Zuidema, R.Tom; Urton, G. (1976): La Constelaciòn de la Llama en los Andes Peruanos. In *Allpanchis Phuturinga* 9. (59–120)
- Zuidema, R.Tom; Aveni, Anthony F. (Hrsg.) (1977): The Inca Calendar. In *Native American Astronomy*. (219–259). Austin: University of Texas Press

20.3.2 Internet:

<http://www.antisuyu.com/shamanism.html>

<http://www.antisuyuayllu.com/>

<http://www.chaupinsuyu.org/>

<http://www.dolomiten-ayllu.it/deutsch/index.htm>

http://www.heartofthehealer.org/about_us/home.php

<http://www.mesaworks.com/>

<http://ruediger-plantiko.blogspot.com/2010/01/synchronizitäten.html>

the despacho ceremony :

<http://www.home.earthlink.net/~megbeeler/earthcaretakers/id39.html>²³

20.3.3 Unveröffentlichte Artikel und Unterlagen

A1 Die heilige Beziehung zwischen Sonne (INTI) und Mond (KILLA) als Metapher für die Beziehung zwischen LehrerIn und SchülerIn im peruanischen Curanderismo.

unveröffentlichter Artikel, Quelle unbekannt

A2 Die Mesa. Unveröffentlichter Artikel, Quelle unbekannt

A3 Die 4 klassischen Schritte, um eine Curandero Mesa auf traditionelle rituelle Art und Weise zu eröffnen. Unveröffentlichter Artikel, Quelle unbekannt

A4 Hönes, Waltraud: Schamanismus zwischen Anden und Alpen. Die peruanische Pachakuti Mesa Tradition schlägt Wurzeln in Europa.

A5 Information zum Maya-Kalender. Nach Carlos Barrias; übersetzt aus dem Spanischen von Waltraud Hönes

A6 Magische Pfeile säen. Der See des Bewusstseins und die Weisen der Anguanes.

Unterlagen zum Workshop des Dolomiten Ayllu in St.Kassian 2006

A7 Miro-Quesada, Oscar: Peruanischer Schamanismus nach der Pachakuti

Mesatradition. Ergänzt und übersetzt aus dem Englischen von Waltraud Hönes 2006

A8 Naturgeistwesen und Vorfahren auf der Mesa. Quelle unbekannt, ergänzt und übersetzt aus dem Englischen von Waltraud Hönes 2005

A9 Über Oscar. Unveröffentlichter Artikel, Quelle unbekannt

A10 Peruanischer Curanderismo und Pachamamas Himmelsportale. Unterlagen zum

Workshop mit Don Oscar Miro-Quesada vom 7. –9. Oktober 2005 in Pedraces-St.Leonhard

Glossar: Hönes, Waltraud: 2007, basierend auf *Quechua Basics for Mesa Carriers* (Version 7) von Robin Van Loon: 2003

²³ A version of this copyrighted article, written by Meg Beeler and Gregory Miller, was published in "21st Century Shamanism: Embracing Ancient Power and New Diversity," the First Society for Shamanic Practitioners Annual Conference Proceedings, June 2005.

20.3.4 Filme

Mondsee – Altes Wissen für eine neue Zeit. Vortrag Don Oscar vom 04.06.06 09:00
90 min Gesamtlänge, aufgezeichnet von AV Recording Service, Deutschland

20.3.5 Bildnachweis²⁴

Abb. 1: Flyer

Abb. 2: Andritzky 1989: 344

Abb. 3: <http://www.antisuyu.com/shamanism.html>

Abb. 4 ff. im Kapitel „Mesa“: http://www.matthewjmagee.com/mesa_evolution.html

Abb. 5: Flyer

Abb. 6: Flyer

Abb. 7: Flyer

Abb. 8: Magee 2005: 39

Abb. 9: <http://www.home.earthlink.net/~megbeeler/earthcaretakers/id39.html>

Abb. 10: <http://www.andeanorigins.com/tours-travel/peru-tours/adventure-apu-ausangate-trek.php>

Abb. 11: Flyer

Abb. 12: Andritzky 1989: 328

Abb. 13: Bauer 1998: 9

Abb. 14: ebd: 3

Abb. 15: ebd: 6

Abb. 16: Magee 2005: 27

Abb. 17: ebd: 99

Abb. 18: ebd: 100

Abb. 19: ebd: 102

Abb. 20: ebd: 104

Abb. 21: ebd: 106

Abb. 22 ff. im Kapitel “Bildergalerie”: <http://www.mesaworks.com/thepachakutimesa.html>
und Katja Schifferegger

Abb. 23: <http://www.mesaworks.com/home.html>

²⁴ Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

20.4 Abstrakt (deutsch)

Schamanismus war immer schon faszinierender Gegenstand der kultur- und sozialanthropologischen Forschung. Doch stand früher die indigene, die ursprüngliche Kultur und Tradition im Vordergrund, hat sich mittlerweile der Fokus verlagert und es wird weniger auf die Unterscheidung zwischen dem Fremden und dem Eigenen Wert gelegt, als vielmehr die Aufmerksamkeit auf den Grenzbereich dazwischen gerichtet. So soll auch hier nicht der ursprüngliche peruanische Schamanismus im Vordergrund der Untersuchung stehen, sondern die aus ihm hervorgegangene neue Form der Pachakuti Mesa Tradition.

Im Hochland der Anden entwickelte sich über die Jahrhunderte eine sehr eigene spezielle Spielart des peruanischen Schamanismus, in deren Mittelpunkt die Mesa, das Herzstück des Schamanen, steht.

Diese Mesa kann als eine Art schamanischer Altar gesehen werden, der so einzigartig und facettenreich ist wie ihr Träger, der Heiler, Weltenreisende, Schamane. Ausgestattet mit Kraftgegenständen jeglicher Art spiegelt die Mesa in ihrer individuellen Gestaltung das Weltbild des jeweiligen Schamanen wider und ist gleichzeitig ein Abbild des gesamten Universums.

Gleichzeitig ermöglicht sie dem Schamanen den Zugang zu mehrdimensionalen Wirklichkeiten. Sie ist also auch Transportmittel in die Anderswelt und wichtigstes Kommunikationsmittel mit den Geistern. Die Mesa in ihrer Essenz, so verschieden sie auch beim jeweiligen Schamanen aussehen mag, ist stets ein System von wechselseitigen sichtbaren, sowie unsichtbaren Beziehungen, die es zu aktivieren und im Gleichgewicht zu halten gilt, um dadurch persönliche wie planetare Heilung geschehen zu lassen.

Der amerikanische Schamane Don Oscar Miro-Quesada entwickelte aus diesem Anlass die Pachakuti-Mesa-Tradition als eine kulturübergreifende Form des zeremoniellen Schamanismus, die auf jene alten peruanischen „Kamasqa-Curandero-“ und „Hampicamayoc“-Traditionen zurückgeht, aber im Heute und von jedem/jeder verwendet werden soll, kann, muss.

Diese neuartige Form gilt es vorzustellen, und ich hoffe mit dieser Arbeit einen Beitrag dazu leisten zu können. Da es bis auf das Buch von Matthew Magee, einem Schüler Don Oscars, noch keine Literatur zu diesem Thema im Besonderen gibt, bilden vor allem die vielen handgeschriebenen Manuskripte, Flyer und Skizzen, welche von Don Oscar bzw. seiner Schülerin Waltraud Hönes für seine/ihre SchülerInnen geschrieben wurden, die wohl größte und wichtigste Informationsgrundlage dieser Arbeit.

20.5 Abstract (english)

Shamanism has always been a fascinating part of cultural and socio-anthropological research. In the past, main emphasis was laid on indigenous culture and traditions. Nowadays, however, focus has shifted and the difference between the other and the own is no longer emphasised. Instead, attention is drawn to the border zone in-between. Therefore, indigenous Peruvian shamanism is not the main focus of this paper, but the Pachakuti Mesa tradition, which came from it.

A very special kind of shamanism developed over centuries in the highland of the Andes, the centre of which is the Mesa.

This Mesa can be seen as a kind of shamanic altar which is as genuine and manifold as its bearer, the healer, traveller, shaman. Equipped with various objects of power, the individually designed Mesa reflects the shaman's world view and is, at the same time, an image of the whole universe.

Simultaneously, it grants the shaman access to a multidimensional reality. It is also a means of transport to the other world and the most important communication medium which enables interaction with the spirits. The Mesa, in its essence, no matter how diverse it may be to each individual shaman, is always a system of alternately visible or invisible connections which must be held in balance in order to ensure personal and planetary healing.

For this reason, the American shaman Don Oscar Miro-Quesda developed the Pachakuti-Mesa-tradition as a cross-cultural form of ceremonial shamanism which dates back to the old Peruvian "Kamasqa Curandero"- and "Hampicamayoc"-traditions and which should, can, must be performed by everyone individually.

The main idea of this paper is to introduce this new form of shamanism. Due to the fact that there is only one book on this special subject by Matthew Magee, a scholar of Don Oscar, most of the information needed for this paper was, above all, derived from the great amount of hand-written manuscripts, flyers and sketches that Don Oscar and his scholar Waltraud Hönes made for his / her students.

20.6 Lebenslauf

Persönliche Daten

Name:	Katja Schifferegger
Geburtsdatum:	21.10.1984
Staatsangehörigkeit:	italienisch
E-Mail:	katja.sch@gmx.at

Ausbildung

Seit 2003	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Uni Wien
1997 – 2003	Humanistisches Gymnasium „Nikolaus Cusanus“ in Bruneck
1994 – 1997	Mittelschule „Karl Meusburger“ in Bruneck, Südtirol
1989 – 1994	Grundschule „Vinzenz Goller“ in St.Lorenzen, Südtirol

Außeruniversitäre Fortbildungen im Bereich Schamanismus

Jahr	Thema	Inhalt
2009	Schamanismus (Mongolei)	„Schamanische Heilkunst“ bei Galsan Tschinag und Maria Kaluza
2008	Physioenergetik / Schamanismus (Hawaii)	„Changing Reality“ bei Dr. Serge Kahili King
2006	Schamanismus (internat.)	Schamanenkongress Mondsee
2005	Buddhismus / Schamanismus (Tibet)	„The Dalai Lama in Switzerland“ bei S.H. der Dalai Lama
2003	Schamanismus (Peru)	„Einführung in die Pachakuti-Mesa-Tradition“ bei Waltraud Hönes