

Das Heilwissen der Mapuche in Zeiten der Globalisierung

DIPLOMARBEIT

zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie
an der Fakultät für Sozialwissenschaften
der Universität Wien

eingereicht von

Anna Hollinek

Wien, im März 2009

Danksagung

An vorderster Stelle möchte ich allen beteiligten Mapuche herzlich für ihr Vertrauen und ihre Hilfe danken, denn nur durch ihre Bereitschaft, mich an ihrem Alltag und Arbeitsleben teilnehmen zu lassen, konnte die Feldforschung für die vorliegende Diplomarbeit realisiert werden.

Bei Univ.-Doz. Dr. Elke Mader bedanke ich mich herzlich für ihre wissenschaftliche Betreuung und Unterstützung dieser Diplomarbeit.

Mein weiterer Dank gilt auch Michelle Sadler, „Docente Departamento de Antropología, y Directora Centro Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales; Universidad de Chile“ für ihre Betreuung und ihre Ratschläge während meiner Feldforschung in Chile.

Der Universität Wien danke ich für die Gewährleistung eines „Stipendiums für kurzfristig wissenschaftliche Arbeiten im Ausland“.

Meinen Eltern Gabriele und Andreas Hollinek sei für ihre Unterstützung während des gesamten Studiums gedankt; besonders auch meiner Tante Dr. Angelika Kitzmantel für ihre Motivation zur Durchführung dieser Feldforschung.

Mein besonderer Dank gilt meinem Mann Pedro Perez, der mich während der gesamten Entstehung dieser Diplomarbeit begleitet, inspiriert und unterstützt hat.

INHALTSVERZEICHNIS

1.EINLEITUNG	S.1
2. METHODEN	S.5
3. PRÄSENTATION DER INTERVIEWPARTNERINNEN	S.12
4. EINFÜHRUNG IN DIE THEMATIK DER GLOBALISIERUNG, KULTUR UND MEDIZINISCHEN ANTHROPOLOGIE	S.21
5. DIE MAPUCHE	S.31
6. <i>MACHI</i>	S.50
6.1 Symbole und Instrumente	S.55
6.2 Erlangen von Heilwissen und Initiation	S.61
6.3 Trance	S.64
6.4 RitualhelferInnen der <i>machi</i>	S.65
6.5 Arbeitsfelder	S.68
6.6 „Salud intercultural“	S.69
6.7 Arbeitsalltag	S.73
6.8 Patienten	S.79

7. KRANKHEIT UND HEILUNG IM MEDIZINISCHEN SYSTEM DER MAPUCHE	S.81
7.1 Bedeutung von Krankheit im Weltbild der <i>machi</i>	S.82
7.2 Klassifizierungen von Krankheiten	S.84
7.3 Diagnosemethoden	S.86
7.4 Heilzeremonien	S.87
7.4.1 <i>Ülutun</i>	S.92
7.4.2 <i>Datuwün</i>	S.95
7.5 Veränderungen hinsichtlich der Zeremonien	S.99
7.6 Medizinische Heilpflanzen	S.102
 8. RESÜMEE	 S.106
 Bibliographie	 S. 113
Internetquellen	S. 116
Bibliographische Angaben der Abbildungen	S.117
 Abstract	 S. 119
Lebenslauf	S. 120

1. EINLEITUNG

Im Rahmen dieser wissenschaftlichen Arbeit setze ich mich mit aktuellen Themen der indigenen Gemeinschaft der Mapuche in Chile in Bezug auf das Heilwissen zwischen traditioneller Kultur und Globalisierung auseinander. Die Mapuche sind ursprünglich im Süden von Chile und Argentinien beheimatet. In der heutigen Zeit leben jedoch viele Mapuche in urbanen Zentren. Im Mittelpunkt meiner Arbeit steht das Handlungsspektrum der Spezialisten und Spezialistinnen des Heilwissens der Mapuche, die *machi* genannt werden. Die Handlungsfelder und Handlungsräume der *machi* beziehen sich auf eine große Bandbreite physischer, psychischer, sozialer und ökonomischer Prozesse, allen voran Krankheit und Heilung. Ebenso sind *machi* Experten und Expertinnen für rituelles, spirituelles und pharmazeutisches Wissen. Bei der Ausführung von komplexen Zeremonien benötigen *machi* die Unterstützung von RitualhelferInnen. Durch die Realisierung von Zeremonien helfen sie die Harmonie der Menschen und des Kosmos aufrechtzuerhalten bzw. wiederherzustellen. Daraus resultiert die wichtige Rolle der *machi* im Weltbild der Mapuche. Alles in Verbindung mit Gesundheit und Krankheit im Sinne der Kosmvision der Mapuche ist als ein Gleichgewicht zwischen der Kraft des Guten und des Schlechten zu verstehen bzw. zu erklären.

Seit der offiziellen Anerkennung der indigenen Bevölkerungsgruppen durch den chilenischen Staat im Jahr 1993 werden Programme gefördert, um neben der Schulmedizin¹ auch indigene Medizinsysteme in das öffentliche Gesundheitsnetz einzubeziehen. Im Rahmen dieser Programme ergibt sich für *machi* die Möglichkeit, in öffentlichen medizinischen Behandlungszentren der Hauptstadt Santiago de Chile zu arbeiten. *Machi* werden sowohl von Mapuche als auch Nicht-Mapuche aufgesucht, um Krankheiten, Schmerzen und Probleme zu behandeln. Um dieses Medizinsystem zu verstehen, ist es notwendig, den soziokulturellen und philosophischen Hintergrund der Kultur der Mapuche kennenzulernen.

Zentrale Forschungsfrage der vorliegenden Diplomarbeit ist: Was sind aktuelle Praktiken und Handlungsfelder im urbanen Bereich tätiger *machi*? Im weiteren Kontext beschäftige ich mich auch mit der Weitergabe des Heilwissens dieser und mit dem Medizinsystem der Mapuche sowie Bedeutungen von Gesundheit und Krankheit im Weltbild der Mapuche.

¹ Weitere Bezeichnungen für „Schulmedizin“ sind z.B. „Westliche Medizin“ oder „Moderne Medizin“. Diese basieren alle auf einem euro-amerikanischen Weltbild. (vgl. Greifeld 2003 S.13f)

Die Begründung dieser Themenwahl liegt einerseits an meinem Interesse an traditionellen medizinischen Systemen, andererseits an der familiär bedingten Verbundenheit mit Chile.

Durch den rund ein Jahr lang dauernden Kontakt zu zwei in Santiago de Chile arbeitenden *machi* sowie dem ergänzenden Aufenthalt im Süden von Chile lernte ich nicht nur die Aufgaben der *machi*, sondern auch jene der HelferInnen und der *comunidad*² kennen. Ebenso erlangte ich einen Einblick in das Weltbild der Mapuche und ihrer Position in Bezug auf die Integration in die chilenische Gesellschaft. Durch die Teilnahme am Alltagsleben der *machi* wurde mir deutlich gemacht, wie diese im urbanen Bereich agieren, um ihre Kultur zu bewahren und um diese an die neuen sozialen Umstände in Zeiten der Globalisierung anzupassen. Auch wurde mir ein Einblick in das öffentliche Gesundheitssystem in Chile in Hinblick auf die Einbeziehung des medizinischen Systems der Mapuche ermöglicht. Darüber hinaus erlangte ich eine Einsicht, wie das Heilsystem der Mapuche weitergegeben wird und wodurch dieses geprägt ist.

Die Globalisierung bringt eine Verflechtung der Identität von unterschiedlichen Kulturen mit sich. Innerhalb dieses Prozesses kämpfen viele Mapuche für die Aufrechterhaltung, das Überleben und die Anerkennung der eigenen Identität bzw. ihrer Kultur, Sprache und ihres medizinischen Systems. Theoretische Grundlagen der Globalisierung innerhalb des Faches der Kultur- und Sozialanthropologie behandeln die Prozesse der Verflechtungen. Innerhalb dieser Auseinandersetzung über Kultur und Globalisierung wird der Frage nachgegangen, was mit Kultur in einer Welt der Interaktionen und Verflechtungen geschieht. Diesbezüglich werden von ForscherInnen unterschiedliche Ansichten vertreten. Einerseits gibt es die Meinung, dass Globalisierung mit kultureller Homogenisierung verbunden ist. Andererseits wird von einer neuen Vielfalt und einer verstärkten Differenzierung kulturellen Lebens gesprochen. Die Basis dieser neuen Vielfalt stellt das Neben- und Miteinander von verschiedenen Lebenspraktiken dar: Im Zusammenhang mit der vorliegenden Arbeit ist dies eine Koexistenz von unterschiedlichen medizinischen Systemen in der Großstadt. (vgl. Mader 2001 und Wimmer 2002) Im Sinne der neuen Vielfalt sowie dem Neben- und Miteinander von unterschiedlichen medizinischen Systemen wird auch von einem medizinischen Pluralismus gesprochen. (vgl. Hörbst und Wolf 2003) In Hinblick auf Chile entsteht durch das vom Staat finanzierte Programm „Salud intercultural“ eine Verbindung

² Als *comunidad* wird eine Gruppe von Mapuche bezeichnet.

zwischen Schulmedizin und indigenen Medizinsystemen. In der vorliegenden Feldforschung werden die Handlungs- und Tätigkeitsbereiche zweier in Santiago de Chile arbeitenden *machi* in einer Zeit weltweiter Verflechtungen aufgezeigt.

Der aktuelle Forschungsstand über *machi* wird besonders geprägt durch die wissenschaftlichen Werke von Ana Mariella Bacigalupo, „Associate Professor of Anthropology at the University of Buffalo“, sowie von Luca Citarella. Beide trugen umfassende Forschungen zum Medizinischen System der Mapuche bei und untersuchten die Aufgaben und Funktionen der *machi*. Im Buch „La voz del Kultrún en la modernidad: tradición y cambio en la terapéutica de siete machi mapuche“ identifiziert und analysiert Bacigalupo anhand von sieben Fallbeispielen Phänomene der Tradition, Adaption und Veränderung der Rolle der *machi*. Im ersten Teil des Buches gibt die Autorin eine Einführung in die Kosmovision der Mapuche, Symbole und Instrumente der *machi*, Arten der Berufung und über die Bedeutung von Krankheit, Heilung sowie Ritualen. Dabei geht sie Fragen über Veränderungen in der Gemeinschaft der Mapuche nach sowie den damit zusammenhängenden Handlungsräumen der *machi* und deren Integration bzw. Beeinflussung durch z.B. die katholische Kirche. Der zweite Teil des Buches beschäftigt sich mit den Praktiken und Lebensgeschichten von sieben *machi*. Hinzuzufügen ist, dass alle sieben untersuchten *machi* im Süden von Chile leben und arbeiten. Die Fragestellungen und die Ergebnisse der Autorin sind eng mit jenen der vorliegenden Arbeit verknüpft. Sie weisen zahlreiche Übereinstimmungen, jedoch auch Unterschiede auf. Verglichen werden aktuelle Repräsentationen der *machi* sowie Fragen nach der Weitergabe des Heilwissens, der Konzepte von Krankheit und Heilung sowie Zeremonien.

Im Buch „Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among Chilean Mapuche“ geht Bacigalupo Fragen nach der kulturellen Konstruktion von Gender und Sexualität in Bezug zu Leben und Heilpraktiken der *machi* nach. Die Autorin zeigt die sich wandelnde Gender-Identitäten und Geschlechtlichkeiten der *machi* in deren Alltagsleben, bei Ritualen und in politischen Kontexten auf. Das Werk war für vorliegende Diplomarbeit insofern von besonderem Interesse, da es – abgesehen von den Handlungs- und Tätigkeitsbereichen der *machi* – Gender-Fragen miteinbezieht und diese auch zur Geschichte der Mapuche in Beziehung setzt.

Luca Citarella leistete mit seinem Werk „Medicinas y culturas en la Araucania“ einen enorm umfassenden Beitrag in der Erforschung des Heilsystems der Mapuche. Er stützt diese Arbeit auf eigene Forschungsergebnisse und ergänzt sie mit historischer Literatur. Seine äußerst komplexe Arbeit ermöglicht einen tiefen Einblick in das Heilwissen der *machi*. Auch stellt er eine Verbindung zu Schulmedizin und Volksmedizin her. Besonders relevant und übereinstimmend mit den Forschungsergebnissen vorliegender Diplomarbeit sind die Ausführungen zum Weltbild der Mapuche, das zentral durch die Trommel der *machi* repräsentiert wird. Citarella ist unter anderem auch der Frage zur Verwendung von Heilpflanzen nachgegangen und erschließt einen in der aktuellen Literatur einzigartigen Einblick in deren Nutzung.

Die vorliegende Arbeit ist in sieben Hauptkapitel gegliedert. Nach der Einführung in die Thematik werden in Kapitel 2 die innerhalb dieser Feldforschung verwendeten Methoden detailliert beschrieben. Es folgt eine Präsentation der InterviewpartnerInnen. In Kapitel 3 zeige ich theoretische Überlegungen zum Thema Globalisierung in Bezug zur Kultur und medizinischen Anthropologie auf. Das 4. Kapitel gibt eine Einführung in die Kultur der Mapuche, mit speziellem Fokus auf das Leben in der Großstadt. Das 5. Kapitel befasst sich mit den Handlungs- und Tätigkeitsbereichen der *machi* im urbanen Bereich sowie deren Symbole und Instrumente. Ebenso beschäftigt es sich mit dem Erlangen von Heilwissen und Initiation der *machi* sowie mit Trance und RitualhelferInnen. Auch den Patienten der *machi* ist ein Subkapitel gewidmet. Kapitel 6 befasst sich mit Bedeutungen von Krankheit und Gesundheit im Weltbild der Mapuche, Klassifizierungen von Krankheiten, Diagnosemethoden, Heilzeremonien sowie Veränderungen hinsichtlich der durchgeführten Zeremonien. Das letzte Subkapitel beschäftigt sich mit therapeutisch nutzbaren Heilpflanzen. In Kapitel 7 wird ein Resümee der gesammelten Daten in Bezug zur Fragestellung, zum Stand der Forschung über *machi* sowie zu theoretischen Feldern gegeben.

Abschließend möchte ich auf spezielle Schwierigkeiten hinsichtlich der Fremdsprachenübersetzungen hinweisen. Im Rahmen der vorliegenden Diplomarbeit war ich vor allem mit der Übersetzung von Mapudungun³ (Sprache der Mapuche) und Spanisch (offizielle Landessprache von Chile) konfrontiert. Zwei von drei *machi*, mit

³ Da die Sprache der Mapuche ursprünglich ausschließlich oral weitergegeben wurde, entwickelten sich unterschiedliche Schreibweisen. Dies ist auch zutreffend für den Begriff Mapudungun sowie zahlreiche andere Termini. Für die vorliegende Diplomarbeit orientiere ich mich an der Schreibweise des „Diccionario Ilustrado Mapudungun Español Ingles“ von Hernández Sallés und Ramos Pizarro (1997).

denen ich zusammenarbeitete, verstehen und sprechen Spanisch eher schlecht. Dies machte die Übersetzungen zu einer nicht leicht zu bewältigenden und verantwortungsvollen Herausforderung. Ziel war es, einerseits der Originalsprache so genau wie möglich zu entsprechen, andererseits aber den Sinn der Termini zu beachten. Vor allem bei Erklärungen und Übersetzungen zu spirituellen Themen sowie zum Verständnis von Zusammenhängen, Bildern und Begriffen war das Eintauchen in die Kultur, das Leben und die Zeremonien der Mapuche unerlässlich.

2. METHODEN

Für die Feldforschung und Entstehung der vorliegenden Diplomarbeit hielt ich mich von September 2007 bis November 2008 in Chile auf. Um aktuelle Praktiken und Handlungsfelder von im urbanen Bereich arbeitenden *machi* zu untersuchen, wählte ich mir als Forschungsfeld die Hauptstadt Santiago. Ergänzt wurden die in der Großstadt gesammelten Daten mit Feldforschungsmaterial, das ich im Süden von Chile, in der IX. Region namens „Región de la Araucanía“ zusammengetragen habe. Im Mittelpunkt der Feldforschung stehen zwei akteurbezogene Fallbeispiele: *machi* Luis und *machi* Maria. An ihrem Beispiel beschreibe ich Abläufe und den Kontext von Zeremonien, die durch die beiden *machi* durchgeführt werden. Darüber hinaus untersuchte ich das Umfeld dieser beiden *machi*.

Feldforschung bedeutet das empirische Vorgehen der Kultur- und Sozialanthropologen und stellt eine zentrale Methode des Faches dar. Diese hat als Ziel die Erhebung von Daten in einem Forschungsfeld im Zusammenhang mit gestellten Forschungsfragen. (vgl. Beer 2003, S.11)

Während des gesamten Aufenthaltes erhielt ich eine wissenschaftliche Unterstützung von Michelle Sadler, „Docente Departamento de Antropología, y Directora Centro Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales; Universidad de Chile“. Die ersten Monate verbrachte ich mit zahlreichen Besuchen der Bibliotheken der „Facultad Ciencias Sociales“ und des „Museo Chileno de Arte Precolumbino“, um einen aktuellen Einblick in den Forschungsstand über die Kultur und Medizin der Mapuche zu erhalten. Dieser ist geprägt durch die bereits in der Einleitung beschriebenen Werke von Baciagalupo und Citarella. Diese Zeit war darüber hinaus geprägt von Aktivitäten zur

Kontaktaufnahme zu Informanten und Informantinnen. Durch eine Internetrecherche wurde ich auf die Mapuche-Apotheke „*Makelewen*“ aufmerksam. Meine ersten informellen Gespräche führte ich mit Ive, Angestellte der „*Farmacia Mapuche Makelewen*“. Ive ermöglichte mir den ersten Zugang in die Welt und das Umfeld der Mapuche. Dies geschah durch eine Einladung zu einer zweitägigen *ngillatun*⁴-Zeremonie im Oktober 2007. Dabei assistierte Ive als Zeremonienhelferin von *machi* Maria. Ive half mir bei der Kontaktaufnahme mit der *machi*, indem sie mich dieser vorstellte. Bei diesem *ngillatun*-Fest konnte ich auch Kontakt zu Rosa herstellen, Organisatorin dieser Zeremonie und im Programm „Salud intercultural“ tätig. Es folgte ein Experteninterview mit Rosa sowie zahlreiche Treffen mit ihr. Durch einen freundschaftlichen Kontakt zu Ive und Rosa entwickelte sich auch zu *machi* Maria rasch eine Vertrauensbasis. Die Datenerhebung der Feldforschung in Bezug zu *machi* Maria ist durch die Teilnahme an Diagnose- und Heilzeremonien sowie *ngillatun*-Festen geprägt.

Meine Betreuungsprofessorin Michelle Sadler verhalf mir zum Kontakt mit *machi* Luis, mit dem ich zahlreiche Interviews durchführen konnte und der mich an unterschiedlichen Zeremonien teilhaben ließ. Michelle Sadler wies mich darauf hin, dass eine Form des Gebens und Nehmens innerhalb des Forschungsprozesses zwischen Forscher/Forscherin und Beforschten äußerst wichtig sei. Nach dem ersten Interview äußerte *machi* Luis den Wunsch, ihm bei der Erstellung einer eigenen Internetseite zu helfen. Die Zusammenarbeit dabei war eine Form des Austausches zwischen meiner Position als Forscherin und *machi* Luis. Diese erwies sich als sehr hilfreich, und es entwickelte sich eine Freundschaft zu *machi* Luis. Folgende Internetseite entstand:

<http://www.medicinanaturalmapuche.cl>. Laut meiner Recherche und meinem

Wissensstand ist dies die erste Internetseite eines *machi*. Es folgte eine Einladung von *machi* Luis in den Süden Chiles zu seiner Tante Pascuala (die ebenfalls *machi* ist), anlässlich einer Zeremonie zur Erneuerung ihres *rewé*⁵. Im Rahmen der Zusammenarbeit mit *machi* Luis lernte ich auch Jose, einen Psychiater kennen. In dessen Praxis arbeitet ein Team an Therapeuten, und es werden unterschiedliche Heilmethoden angeboten. *Machi* Luis lud mich zu einer durch ihn durchgeführten Zeremonie ein, die in der Praxis von Jose stattfand. In der Nachbetrachtung wollte ich erfahren, wie es zur Zusammenarbeit

⁴ Ein *ngillatun* ist eine kollektive Dank- und Bittzeremonie der Mapuche. Für eine detaillierte Darstellung siehe Kapitel 5.

⁵ Holzpfeiler mit stufenartigen Einschnitten, auch bekannt als „axis mundi“. Für eine detaillierte Darstellung siehe Kapitel 6.1.

zwischen dem Psychiater Jose und *machi* Luis gekommen war. Daher führte ich mit Jose ein Interview durch, um auch in seine Sichtweise einen Einblick über das Neben- und Miteinander von unterschiedlichen Therapieformen zu erhalten. Während des gesamten Jahres stand ich in engem Kontakt zu *machi* Luis, *machi* Maria, Rosa und Ive. Mit der Zeit entstand eine freundschaftliche Zusammenarbeit sowie Vertrauen. Dies ermöglichte mir einen tiefgehenden Einblick in den Ablauf und Kontext von in der Großstadt durchgeführten Zeremonien von *machi* Luis und *machi* Maria. Ive begleitete mich zu den meisten Zeremonien und stand für Fragen stets zu Verfügung.

Während der durchgeführten Feldforschung kamen die nachfolgend beschriebenen Feldforschungsmethoden zum Einsatz.

Anzumerken ist, dass eine Methodenvielfalt ein wesentliches Merkmal Kultur- und Sozialanthropologischer Feldforschung ist. Diese bietet die Möglichkeit, unterschiedliche Verfahren, Informationsquellen und Daten zu kombinieren oder auch zu kontrollieren. (vgl. Beer 2003, S.11)

Ein wichtiges Hilfsmittel bei der Feldforschung war die Verwendung eines Feldtagebuches. Dadurch wird nachvollziehbar, unter welchen Bedingungen Daten gesammelt wurden. Weiters bietet es die Möglichkeit, persönliche Probleme, Fragestellungen, Ideen und Notizen festzuhalten. Wichtig dabei ist, das Tagebuch so zu gestalten, dass relevante Informationen leicht wiedergefunden werden. (vgl. Fischer 2003, S.279) Im Feldtagebuch wurde alles im Zusammenhang mit der Feldforschung Stehende festgehalten. Notizen über informelle Gespräche konnte ich darin unverzüglich niederschreiben. Aufzeichnungen über halbstrukturierte Interviews und Zeremonien wurden nach deren Beendigung festgehalten. Das Feldtagebuch beinhaltet darüber hinaus Informationen über das Alltagsleben der *machi* sowie durchgeführter Zeremonien.

Die im Mittelpunkt stehende Feldforschungsmethode der vorliegenden Arbeit war die Teilnehmende Beobachtung. Diese ermöglichte mir einen tiefgehenden Einblick in den Ablauf und Kontext von durch *machi* durchgeführte Zeremonien. Teilnehmende Beobachtung ist auch unter dem Begriff Ethnographie bekannt. Eine länger andauernde Teilnahme des Beobachters / der Beobachterin in dem zu untersuchenden Feld ist wesentlich. Ebenso wichtig ist, eine flexible Forschungsstrategie zu bewahren. Dies bedeutet, dass der Ethnograph / die Ethnographin die Fähigkeit haben muss, sich an unterschiedliche Situationen sowie an die methodischen Vorgehensweisen anzupassen.

Neben der aktiven Teilnahme des Forschers / der Forscherin im Forschungsfeld ist das Aufschreiben und Protokollieren des Beobachteten, Gehörten sowie Erlebten ein weiteres Element. (vgl. Lüders 2007, S.385ff) Teilnehmende Beobachtung gilt als Standardmethode von Feldforschungen. Daten, die durch diese Methode gewonnen wurden, sind von den Interaktionen des Forschers / der Forscherin und Beforschten geprägt. Naturgemäß ist hier keine exakte Wiederholbarkeit möglich. (vgl. Hauser-Schäublin 2003, S.34f) Spradley (1980) schreibt über die Rolle des teilnehmenden Beobachters / der teilnehmenden Beobachterin folgendes:

„The role of participant observer will vary from one social situation to another, and each investigator has to allow the way he or she works to evolve. But as your role develops, you will have to maintain a dual purpose: you will want to seek to participate and to watch yourself and others at the same time. Make yourself explicitly aware of things that others take for granted. It will be important to take mental pictures with a wide-angle lens, looking beyond your immediate focus of activity. You will experience the participate in routine activities, you will need to engage in introspection to more fully understand your experiences. And finally, you will need to keep a record of what you see and experience. These six features of the participant-observer role distinguish it from what you already know as an ordinary participant.” (Spradley 1980 S.58)

Spradley (1980) nennt in weiterer Folge vier Arten der Teilnahme: passive Teilnahme, moderate Teilnahme, aktive Teilnahme und komplette Teilnahme. Im Falle einer passiven Teilnahme ist der Ethnograph / die Ethnographin zwar am Schauplatz des Handelns präsent, bleibt aber insofern unbeteiligt, indem er keine intensive Interaktion mit Beteiligten eingeht. Der Forscher / die Forscherin nimmt „eine Stelle bzw. einen Platz der Beobachtung“ ein und macht dabei seine/ihre Aufzeichnungen. Moderate Teilnahme entsteht, wenn der Ethnograph / die Ethnographin eine Balance zwischen Insider und Outsider, das heißt zwischen Teilnahme und Beobachtung, findet. (vgl. Spradley 1980, S. 58ff) Über die aktive Teilnahme schreibt Spradley (1980) folgendes:

„The active participant seeks to do what other people are doing, not merely to gain acceptance, but to more fully learn the cultural rules for behavior. Active participation begins with observations, but as knowledge of what others do grows, the ethnographer tries to learn the same behavior.” (Spradley 1980 S.60)

Komplette Teilnahme bedeutet laut Spradley (1980) den höchsten Grad von Beteiligung des Ethnographen / der Ethnographin. Dies erfolgt beim Studieren einer Situation, in der bereits der Forscher / die Forscherin gewöhnliche/r bzw. alltägliche/r TeilnehmerIn ist.

Im Rahmen der durchgeführten Feldforschung sind vor allem moderate und aktive Teilnahme zum Einsatz gekommen. Die moderate Teilnahme entstand aus der Position der Beobachterin bzw. auch Nicht-Mapuche, Outsiderin; jedoch auch als Insiderin, da ich nach einiger Zeit im Forschungsfeld um bestimmte Abläufe und Handlungen während der Ausführung von Zeremonien Bescheid wusste. Die aktive Teilnahme während Zeremonien umfasste z.B. das Spielen von *kadkawilla*⁶, einem Set von Metallrasseln, das von einer Helferin des/der *machi* gespielt wird, das Gegeneinanderschlagen von Bambusstecken, das Halten von Zweigen sowie der Tanz.

Anzumerken ist in diesem Zusammenhang auch die Teilnahme an gemeinschaftlichen Essen, mit dem/der *machi*, seiner/ihrer Familie und *comunidad*. Die Teilnahme und unbezahlte Mitarbeit in einer Arbeitsgruppe des Projektes „Salud intercultural“ ermöglichte mir einen Einblick in die Zusammenarbeit zwischen dem Projektteam und *machi*, sowie in die Organisation eines Workshops⁷ über die Kultur und das medizinische System der Mapuche.

Innerhalb der Feldforschung verwendete ich auch einen Fotoapparat, um eine Ergänzung für die Sammlung von Datenmaterial zu erhalten. Fotodokumentationen dienen zum Erlangen eines visuellen Einblicks in die durchgeführte Feldforschung. Fotografie gehört zu einem Teilbereich der Kultur- und Sozialanthropologie („Visuelle Anthropologie“). Marcus Banks beschäftigte sich unter anderem mit dem Visuellen in seinen kulturellen und sozialen Prozessen. In Hinblick auf die Verwendung von Fotografie schreibt er, dass diese bei den meisten Feldforschungen von Kultur- und SozialanthropologInnen zum Einsatz kommt, da Fotoapparate einfach mitzuführen und zu bedienen sind. Fotografie stellt einen besonderen Aspekt der Dokumentation während Feldforschungen dar, speziell um sich an gemachte Erfahrung zu erinnern, anderen einen visuellen Einblick zu ermöglichen, und spezielle Situationen oder Handlungsfelder zu dokumentieren, die durch große Komplexität charakterisiert sind. (vgl. Banks 2001, S.114) In der vorliegenden Arbeit sind einige Fotos eingebaut. Dazu sei angemerkt, dass ich vorab die *machi* um Erlaubnis gebeten habe, fotografieren und später die Aufnahmen innerhalb der Diplomarbeit verwenden zu dürfen. *Machi* Luis gab mir eine solche Erlaubnis für den Beginn oder das Ende einer Zeremonie, verbat sich aber Aufnahmen während eines

⁶ Es gibt unterschiedliche Schreibweisen, wie z.B. *kaskawilla* oder *kashkawill*.

⁷ Für detaillierte Informationen siehe Kapitel 6.6.

Trancezustandes. Während der Heil- und Diagnosezeremonien von *machi* Maria war es mir nicht möglich zu fotografieren, da ich dabei, wie bereits erwähnt, Aufgaben zu erfüllen hatte. Die Fotos von *machi* Maria sind während einer kollektiven Dank- und Bittzeremonie entstanden. Die Fotos, auf denen auch ich abgebildet bin, wurden von meinem Mann Pedro Perez gemacht.

Im Rahmen der Feldforschung sprach ich mit vielen Personen, die jeweils über besonders tiefgehendes Wissen zu einem Thema verfügten und die als Experte oder Expertin bezeichnet werden können. Daher leisteten Experteninterviews einen wichtigen Beitrag innerhalb der Datenerhebung. Dabei standen jeweils Themen im Mittelpunkt, die einen engen Bezug zu den Handlungs- und Tätigkeitsräumen der in der Großstadt tätigen *machi* haben. Darüber hinaus ermöglichten diese Experteninterviews einen Zugang zu Hintergrundinformationen hinsichtlich durchgeführter Zeremonien. (vgl. Schlehe 2003, S. 80f)

Leitfadeninterviews ergänzten die Datenerhebung der vorliegenden Feldforschung. Diese werden auch halbstrukturierte Interviews genannt und gehören zu Formen qualitativer ethnographischer Interviews. Einen schriftlichen Leitfaden zu erstellen, erleichterte die Vorbereitung auf ein Interview. Er enthält die wichtigsten im Interview zur Sprache kommen sollenden Aspekte sowie konkrete Fragen. Jedoch ist der flexible Umgang mit dem Leitfaden ein wichtiges Prinzip. Statt eines sturen Abarbeitens der Fragen wurden auch Ad-hoc-Fragen und vertiefende Fragen gestellt. Diese Interviewform gibt auch dem Interviewten die Möglichkeit, eigene Themen einzubringen. (vgl. Schlehe 2003, S.78f)

Zum Einsatz kam auch ein biographisches Interview. Dieses gehört ebenfalls zu Formen qualitativer ethnographischer Interviews. Es ermöglichte mir einen tiefen Einblick in die Lebensgeschichte von *machi* Luis. Die Gliederung war durch Fragen nach Lebensabschnitten und nach spezifischen Themen bestimmt. Bei der Durchführung eines biographischen Interviews geht es nicht nur um Fakten, sondern auch um Bewusstsein, Erinnerungen, Interpretationen und persönliche Konzepte. (vgl. Schlehe 2003, S.79f)

Alle Interviews wurden auf einem digitalen Aufnahmegerät gespeichert und konnten dadurch transkribiert werden. Zahlreiche informelle Gespräche ergaben zusätzlich interessantes Datenmaterial für die Feldforschung.

Das gesammelte Datenmaterial wurde in Anlehnung an die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring (2003) ausgewertet. Fehlt im vorliegenden Text die Quellenangabe, beziehe ich mich auf ausgewertete Interviews und/oder Feldnotizen. Die Stärke der qualitativen Inhaltsanalyse besteht darin, eine Methode zu entwickeln, die durch Analyseschritte und Analyseregeln systematisiert und überprüfbar wird. Folgende Merkmale beschreiben den grundlegenden Ansatz der qualitativen Inhaltsanalyse:

Die kommunikationswissenschaftliche Verankerung ist eine Besonderheit der Qualitativen Inhaltsanalyse. Das Datenmaterial wird in seinem Kommunikationszusammenhang verstanden und Textinterpretationen erfolgen innerhalb seines Kontextes.

Im Mittelpunkt der qualitativen Inhaltsanalyse steht ein konkretes Ablaufmodell, das die einzelnen Analyseschritte definiert und ihre Reihenfolge festlegt. Es werden Regeln festgelegt, die Entscheidungen im Auswertungsprozess begründen.

Das zentrale Instrument der Analyse ist ein Kategoriensystem. Dadurch soll die Analyse für andere überprüfbar und nachvollziehbar werden.

Die Anbindung am konkreten Gegenstand ist ein besonders wichtiges Anliegen dieser Analyseform. Das wird dadurch deutlich gemacht, dass die bei qualitativen Inhaltsanalysen verwendeten Verfahren am alltäglichen Umgang mit sprachlichem Material orientiert sind. Die grundlegende Verfahrensweise und das spezifische Kategoriensystem soll durch eine Pilotstudie getestet werden. Zu beachten ist, dass eine qualitative Inhaltsanalyse keine feststehende Technik, sondern durch unterschiedliche Analyseschritte geprägt ist. Abschließendes Merkmal ist die Theoriegeleitetheit innerhalb der Analyse. Diese wird dadurch gestützt, indem der Forschungsstand rund um den Forschungsgegenstand sowie vergleichbare Gegenstandsbereiche systematisch die Grundlage bei allen Verfahrensentscheidungen bilden sollte. (vgl. Mayring 2003, S.42ff)

Die soeben genannten Merkmale der Qualitativen Inhaltsanalyse tragen zur Begründung der Methodenwahl bei. Mayring (2003) nennt drei Grundformen der Analyse des Datenmaterials: Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung. Ich entschied mich für die qualitative Technik der Zusammenfassung. Die Vorgehensweise dabei ist, die gesammelten Daten zu analysieren, Paraphrasen zu bilden, diese zu generalisieren und anschließend Reduktionen zu bilden, die als Kategorien dargestellt werden. Dies beinhaltet die Möglichkeit, sie untereinander zu vergleichen. Die Ergebnisse der

vorliegenden Arbeit basieren auf einer Zusammenfassung der entstandenen Kategorien. So gelang ein aktueller Einblick in die Handlungsfelder urbaner *machi*.

Alle Übersetzungen wurden von mir persönlich durchgeführt. Ausnahmen bilden jedoch Übersetzungen aus dem Mapundugun ins Spanische. Dazu benötigte ich die Hilfe weiterer Personen. Die in der vorliegenden Diplomarbeit verwendeten Zitate wurden von mir in eine grammatikalisch richtige Form gebracht. Alle in der Sprache der Mapuche verwendeten Wörter (auch jene, die aus dem Spanischen übernommen wurden) sind kursiv und mit einem Kleinbuchstaben geschrieben (ausgenommen diese stehen an einem Satzanfang, dann beginnen sie mit einem Großbuchstaben).

3. PRÄSENTATION DER INTERVIEWPARTNERINNEN

Um die Privatsphäre der InterviewpartnerInnen und deren Angehörigen zu schützen, verwende ich in der vorliegenden Arbeit keine Familiennamen. Anmerken möchte ich, dass *machi* Luis im Gegensatz zu *machi* Pascuala und *machi* Maria die spanische Sprache sehr gut beherrscht und sehr offen für Interviews und Gespräche war. Daher erhielt ich durch die mit ihm durchgeführten Interviews (inklusive einem biographischen Interview) einen tiefen Einblick in sein Leben. Das mit *machi* Pascuala geführte Interview ist jedoch von Verständigungsproblemen geprägt. Auch ging Pascuala oft nicht auf die gestellten Fragenstellungen ein. Ebenso schwierig gestaltete sich die Interviewsituation mit *machi* Maria. Auch sie spricht bzw. versteht Spanisch nur schlecht und antwortete auf die von mir gestellten Fragen sehr kurz. Mit Jose, einem Psychiater führte ich ein Interview durch, um Antworten zum Zusammenwirken von sogenannter Schulmedizin mit dem medizinischen System der Mapuche sowie Hintergrundinformationen über die in seiner Praxis durchgeführte Zeremonie von *machi* Luis zu erhalten. Jose zog es vor, das Interview in englischer Sprache durchzuführen. Rosa war ebenfalls sehr offen für ein Interview. Sie sprach sehr gut Spanisch und besaß ein profundes Wissen zu den Handlungsfeldern und praktizierten Zeremonien im städtischen Bereich.

***Machi* Luis**

Machi Luis ist im Jahr 1982, in der IX. Region Chiles, in einer Mapuche *comunidad* namens *Wapi Komue*, in der Nähe von Puerto Dominguez geboren.



Abb. 1: *Machi* Luis, Santiago de Chile, Dezember 2007.

Gemeinsam mit seiner Schwester und einem Cousin wuchs er in *Wapi Komue* im Haus seiner Großeltern auf, während seine Mutter mit weiteren Geschwistern in Santiago de Chile lebte, um in der Stadt zu arbeiten. Während eines biographischen Interviews beschreibt Luis seine Großeltern als sehr liebevoll, da sie ihre Enkelkinder wie ihre eigenen Kinder behandelten. Seine Großeltern waren *lawentujefe*⁸ und lebten von ihren

⁸ Bezeichnung für Personen mit tiefgehendem Wissen der medizinisch nutzbaren Pflanzen.

eigenen landwirtschaftlichen Erzeugnissen. Sie sprachen Mapudungun mit den Kindern. Gleichwohl sie Analphabeten waren, schickten sie Luis, seine Schwester und seinen Cousin in die Schule, um Lesen und Schreiben zu lernen.

Die Familie wohnte – so wie die Mehrheit der Menschen der *comunidad* – in einer *ruka*, einem strohgedeckten Holzhaus. Während Luis aufwuchs, half er gemeinsam mit seinem Cousin seinem Großvater bei der landwirtschaftlichen Arbeit, der Aussaat und Ernte von Getreide, Mais, Leinsamen, Bohnen und Erdäpfeln. Als Vorratslager diente eine Scheune. Seine Großmutter baute in ihrem Gemüsegarten unter anderem Karotten, Zwiebel, Knoblauch, Koriander und Paprika an. Sie besaßen Schafe, Ziegen, Hühner, Gänse und Enten. Die Wintermonate seiner Kindheit beschreibt Luis als schwierig – bedingt durch die starken Regenfälle, die diese Zeit prägen. Oft wurde das Strohdach ihrer *ruka* durch Regen beschädigt, und die Familie erwachte nass vom Regen, der in der Nacht das Strohdach durchbrochen hatte. Luis erinnert sich, dass durch die oftmals schlammigen Erdwege seine Schuhe schnell zu Schaden kamen. Manchmal musste die Familie frühmorgens aufstehen, um davongelaufene Tiere zu suchen. In Ermangelung von Schuhen, gingen sie barfuß los. Diese Zeit empfand Luis als anstrengend, jedoch lernte er vieles und er wuchs mit viel Freude auf.

Luis erklärte, dass die Leute aus der *comunidad* immer hochachtungsvoll mit ihm umgingen, aber er wusste nicht den Grund dafür. Sie sagten bloß, er sei ein besonderes Kind. Ihm gefielen die Tätigkeiten der Erwachsenen und die Teilnahme an Zeremonien. Schon von Kindesalter an nahm er an diesen Zeremonien teil, was ihn stets zufrieden stimmte. Schon in jungen Jahren nahm er das Wissen seiner Großeltern und seiner Tante Pascuala (einer erfahrenen *machi*) auf und erlangte Weisheit und das uralte Wissen der Ahnen. Pascuala lebte ebenfalls in *Wapi Komue*, und Luis verbrachte viel Zeit mit ihr. Seit seiner Kindheit hatte Luis Träume und Visionen, jedoch erkannte er als Kind noch nicht deren Bedeutung. Als die Großeltern von Luis im Jahr 2001 verstarben, ging er nach Santiago de Chile, um dort seine Schulausbildung fortzusetzen und zu beenden. Er besuchte eine Schule für Gastronomie und absolvierte eine Ausbildung zum Konditor. Nach Ausbildungsende arbeitete er im Gastronomie- und Cateringbereich. Anlässlich einer schweren Erkrankung wurde Luis bewusst, „*espíritu de machi*“⁹ zu haben. Dieses plötzlich aufgekommene Bewusstsein ließ ihn nicht in Ruhe, bis er schließlich seine

⁹ In der vorliegenden Diplomarbeit wird der Begriff *espíritu* nicht übersetzt, um diesen nicht durch eine Übersetzung zu verfälschen. In Mapudungun steht dafür die Bezeichnung *püllü*, die von Hernández Sallés und Ramos Pizarro (1997) mit „alma; espíritu sutil que no se manifiesta en forma física, fuerza espiritual poderosa“ übersetzt wurde.

Initiationszeremonie mit seiner Tante Pascuala durchführte. Er bekam den „*espíritu de machi*“ von einer bereits verstorbenen *machi* aus der Familie seines Vaters vererbt. Durch Reflexion seiner Kindheit wusste er, dass er diese Begabung schon von Kindesalter an in sich getragen hatte. Die Initiationszeremonie von *machi* Luis fand im Süden Chiles, im Haus seiner Tante Pascuala statt. Familie, Freunde und Personen aus der *comunidad* hatten ihn anlässlich dieser Zeremonie nach *Wapi Komue* begleitet. Luis bekam bei seiner Initiation als *machi* das spirituelle Versprechen, dass er ein im In- und Ausland sehr bekannter *machi* sein und über ein tiefgehendes Heilwissen verfügen werde, um damit vielen Menschen zu helfen. Die Worte dazu sprach der *espíritu* einer *machi* während ihrer Trance. Dieses spirituelle Versprechen werde sich vor seinem Tod erfüllen. *Machi* Luis befand sich zum Zeitpunkt meiner Feldforschung in einer Lernphase hinsichtlich des spirituellen Bereichs. Er benötigte in dieser Zeit eine ständige Reflexion mit sich selbst und dachte daher nicht an eine Familiengründung, da ihn dies nur ablenken und unkonzentriert machen würde. Luis hat vier Geschwister, die in Santiago de Chile leben. In der Familientradition von Luis gibt bzw. gab es seitens der Mutter und des Vaters *machi*. Luis reiste regelmäßig in den Süden Chiles, zu jenem Ort, in dem er aufgewachsen war. Dort besuchte er auch seine Tante Pascuala.

„... voy al campo donde yo crecí, donde yo fui al colegio, adonde siempre vuelvo a mi lugar porque es mi raíces y es mi origen. Eso yo lo necesito porque es parte de mi de mi naturaleza como machi volver al mismo lugar, sentir el mismo aire, sentir el mismo sabor, sentir la misma fuerza, ver la misma gente; a la mejor muchos de ellos han emigrado pero muchos de ellos también se quedan y trae mucha alegría a mi corazón cuando veo la gente, cuando veo mi tierra donde yo crecí, cuando veo mi profesora, mi colegio, todo eso mi gratifica mucho el espíritu, entonces me gusta tanto en la ciudad como en lo pueblo y lo voy combinado. (Machi Luis Interview 12.02.2008)

Luis ist der erste *machi*, der in einem Spital in Santiago de Chile arbeitet. Den Beginn machte im Jahr 2005 eine Tätigkeit im Spital San Borja Arriarán. Zum Zeitpunkt meines Aufenthaltes befand er sich im dritten Arbeitsjahr, in dem ihm zahlreiche Projekte angeboten wurden. Luis ist mit seiner Arbeit als *machi* im Spital sehr zufrieden und dankbar.

„Hasta el día de hoy no he tenido grandes dificultades. Gracias a dios por el apoyo, que me a hecho fácil la cosa.“ (Machi Luis Interview am 12.11.2007)

Im Spital San Borja Arriarán ist Luis von vielen Menschen umgeben, die seine Therapieform respektieren und ihm großes Vertrauen entgegenbringen. Für Luis ist sein Wissen genauso wertvoll wie das Wissen all jener Personen, die jahrelang an Universitäten studiert haben. RitualhelferInnen von *machi* Luis sind Familienangehörige sowie Carmen, ein ältere Frau, deren Mutter *machi* war und daher über ein großes Ritualwissen verfügt. Sie besitzt eine *kultrún* und schlägt diese während der Rituale.

Carmen bereitet vor den Zeremonien von Luis Gaben zu, beispielsweise *mudai*¹⁰ oder *yiwiñ kofke*¹¹, die vor dem *rewe* positioniert werden.

Machi Pascuala

Machi Pascuala ist 85 Jahre alt und wird „Pascualita“ genannt. Sie wohnt im Süden von Chile, in *Wapi Komue*. Als *machi* Pascualita noch ein kleines Mädchen war, litt sie an schweren Krankheiten. Ihre Mutter brachte sie zu einer erfahrenen *machi*, die feststellte, dass Pascualita „*espíritu de machi*“ besitzt und erklärte, wenn sie ihrer Berufung nicht nachgehe, werde sie sterben. Ihre Mutter sprach mit dem Vater, der jedoch nicht sein Einverständnis gab, dass seine Tochter *machi* werden sollte. Daraufhin träumte der Vater von einer alten Frau mit Silberschmuck, die im Traum zu ihm sagte, dass er, wenn er seiner Tochter die Erlaubnis, *machi* zu werden, nicht geben würde, selbst großes Leid erfahren werde. Dies veranlasste ihn, ihr am darauffolgenden Morgen sein Einverständnis zu geben. Pascualita war noch ein kleines Mädchen, als sie ihre *kultrún* erhielt und eine Lehrzeit bei einer erfahrene *machi* verbrachte.

¹⁰ *Mudai*, oder auch *muday* geschrieben, ist ein traditionelles Getränk der Mapuche, das aus fermentiertem Getreide oder Mais hergestellt wird.

¹¹ *Yiwiñ kofke* wird meistens mit der spanischen Bezeichnung *sopapilla* bezeichnet und steht für frittierte Brotfladen mit Kürbis.



Abb. 2 (von links nach rechts): *Machi Pascuala, Carmen, Wapi Komue, Jänner 2008.*

Pascuala betonte in einem Interview, erkrankten Personen immer *remedios*¹² zu geben und ihre Patienten niemals zu belügen. Erst wenn die Erkrankten wieder gesund waren, bat sie diese um Geld. *Machi Pascualita* verbrachte viel Zeit mit ihrem Neffen Luis und lehrte ihn das Heilwissen der *machi*. Pascualita ist im Spital „Nueva imperial“, welches sich in der gleichnamigen Stadt, im Süden von Chile befindet, als erfahrene *machi* eingetragen, um ihr Wissen an jungen *machi* weiterzugeben.

José

José ist Psychiater und arbeitet seit 25 Jahren mit der Analyse von Träumen und Methoden der Gestalttherapie. José leitet in Santiago de Chile, im Bezirk Providencia eine Praxis, in der unterschiedliche Heilmethoden angeboten werden, so z.B. Psychotherapie, Schamanismus und das Heilwissen der Mapuche.

¹² Als *remedios* werden die von *machi* hergestellten Heilmittel bezeichnet. Siehe Kapitel 7.6.

***Machi* Maria**

Machi Maria kommt aus dem Süden von Chile, aus Temuleno. Sie fährt jeden Monat für einige Tage nach Santiago de Chile, um in der Großstadt als *machi* zu arbeiten.

Maria ist eine *lican-machi*. Sie verwendet spezielle Steine, die sie während Zeremonien einsetzt. Diese tragen den Namen *lican*. Vor einem *machitun*, einer Diagnose- und Heilzeremonie, bespielt sie diese mit ihrer *kultrún* und schreit die Steine an, um ihnen Kraft und Stärke zu verleihen. Sie verfügt über Wissen bei der Herstellung von Heilsalben und nannte in diesem Zusammenhang als Beispiel eine Salbe gegen Muskelschmerzen. Als Basis dazu verwendet sie Vaseline und medizinische Heilpflanzen. Darüber hinaus führt sie bei ihren Patienten Massagen durch.



Abb. 3 (von links nach rechts): Anna und Sohn Raphael, *Machi* Maria, Ive, Santiago, November 2008.

Machi Maria spricht Mapudungun. Sie hat Schwierigkeiten, Spanisch zu verstehen und zu sprechen.

Die Berufung, eine *machi* zu sein, erhielt sie durch ein *perimontun*, einen Traum. *Chao ngenechen* (der Schöpfergott) zeigte Maria in diesem – in den Morgenstunden stattgefundenen – Traum eine erkrankte Person, verbunden mit der Aufforderung, diese zu heilen. *Machi* Maria verbrachte eine Lehrzeit bei einer erfahrenen *machi*, mit der sie jedoch zum Zeitpunkt der Datenerhebung nicht in Kontakt war.

In ihrem Arbeitsalltag bilden Träume ihre Arbeitsgrundlage, denn diese würden ihr Auskunft geben, welches *remedio* eine erkrankte Person benötigt und wo sie dieses auffinden kann. *Machi* Maria wird von ihrem Ehemann bei der Suche nach *remedios* begleitet. Bei der Durchführung von Ritualen wird sie von ihren Familienangehörigen unterstützt. Der Sohn von Maria, der *longko*¹³ der *comunidad de Lo Prado* ist, oder ihr Ehemann fungieren als *dungumachife*¹⁴. Ihre Töchter und Schwiegertöchter unterstützen sie ebenfalls bei ihren Zeremonien. Eine weitere Ritualhelferin von *machi* Maria ist Ive. *Machi* Maria beschreibt die Praxis von Diagnose- und Heilzeremonien in Santiago de Chile als schwierig. Ihre Schwiegertochter fügte dem im Interview hinzu, dass Maria bzw. ihr *espíritu* in der Großstadt leide, da sie dort nicht mit der Natur in Kontakt sein könne. In Santiago de Chile vermisst *machi* Maria auch ihren *rewe*¹⁵, vor dem sie sonst jeden Morgen bei Tagesanbruch ihre *kultrún* schlägt und ein Bittgebet durchführt. Maria äußerte die Befürchtung, dass sie erkranken werde, wenn sie ihr Bittgebet vor ihrem *rewe* in Santiago de Chile nicht durchführen könne und sich für längere Zeit in der Großstadt aufhalten würde.

Rosa

Rosa ist Koordinatorin im Gesundheitsbereich im Bezirk Lo Prado von Santiago de Chile. Sie ist dem *longko* bei seinen Tätigkeiten behilflich und hat auch bei der Durchführung des *ngillatun* in „Lo Prado“ im Jahr 2007 und 2008 mitgeholfen. Ebenso trägt sie wesentlich zur Erhaltung der Kultur der Mapuche bei, indem sie Vorträge über die Kosmvision der Mapuche hält. Sie steht in engem Kontakt zu *machi* Maria und

¹³ Traditionelles Oberhaupt einer *comunidad*. Siehe Kapitel 5.

¹⁴ Vermittler zwischen *machi* und der Gemeinschaft während Zeremonien. Siehe Kapitel 5.

¹⁵ Holzpfeiler mit stufenartigen Einschnitten. Siehe Kapitel 6.1.

unterstützt diese bei der Organisation und Durchführung der Projekte für das Programm „Salud intercultural y pueblos indígenas“. Rosa arbeitet aus Liebe zu ihrer Kultur und den Menschen der Erde, denn ihr Gehalt reicht nicht für das alltägliche Leben aus. Sie spricht Mapudungun, jedoch hat sie schon einiges vergessen, da sie als kleines Mädchen nach Santiago de Chile kam und ihre Muttersprache nicht pflegte. Sie verfügt über Wissen der medizinischen Heilpflanzen und deren Anwendungen.



Abb. 4 (von links nach rechts): Carmen, Rosa, Anna, Santiago de Chile, Oktober 2008.

4. EINFÜHRUNG IN DIE THEMATIK DER GLOBALISIERUNG, KULTUR UND MEDIZINISCHEN ANTHROPOLOGIE

Die Thematik der Globalisierung stellt innerhalb des Faches der Kultur- und Sozialanthropologie eine wichtige Grundlage für wissenschaftliche Forschungen dar.

In Hinblick auf Lateinamerika sind kulturelle sowie ökonomische Ströme, Vernetzungen und wechselseitige Beeinflussungen nichts Neues. Innerhalb der Diskussionen über Globalisierung und Migration wurden Bewegungen von Menschen, Waren und Ideen in vergangener Zeit besonders thematisiert. Bhabha (1994) hat in diesem Zusammenhang den Begriff „Ort der Kultur“ („location of culture“) geprägt. Dieser steht im Zusammenhang mit transnationalen Verflechtungen und kultureller Hybridisierung.¹⁶ Letztere bringen unterschiedliche Ansichten der Beziehungen zwischen Lokalem und Globalem zum Ausdruck. (vgl. Halbmayer und Mader 2004, S.11)

Durch intensive Vernetzungen von Ideen sowie von Lebenswelten durch Migration, Medien und eine globalisierte Warenwelt bzw. einem weltumspannenden Markt kommt es zu Veränderungen der kulturellen Landschaften. Ebenso entstehen dadurch immer größere Felder von Interaktionen und Begegnungen. (vgl. Mader 2001, S.77) In diesem Zusammenhang schreibt Appadurai (1996) über eine „Deterritorialisierung“ der Kultur. Auch Lull (1995) hat dieses Thema angesprochen:

„In one way or another deterritorialized peoples mix in with their new surroundings. What results is a kind of cultural give-and take. These cultural interactions are variously termed transculturation, indigenization, and hybridization. Each concept emphasizes a different aspect of cultural melding and mediation.“ (Lull 1995 S.153)

Mit dem Begriff Kulturwandel („transculturation“) bezeichnet Lull (1995) einen Prozess, in dem sich kulturelle Formen zwischen Zeit und Raum bewegen. Dabei interagieren diese mit weiteren, beeinflussen sich gegenseitig und produzieren neue Formen. Diese kulturellen Synthesen resultieren beispielsweise aus der physischen Bewegung der Menschen von einem geographischen Ort zu einem anderen. Mit dem Konzept

¹⁶ Hybridisierung steht in diesem Zusammenhang für Prozesse von Verflechtungen bzw. Verschmelzungen von verschiedenen Kulturen, Systemen oder Traditionen. (vgl. Mader 2005)

„indigenization“ meint Lull, dass wichtige kulturelle Formen lokale Charakteristika aufgreifen. Dies sei wiederum ein Teil von Hybridisierung. (vgl. Lull 1995, S.153f)

Mader (2001) schreibt, dass durch die Entstehung von Kontakt- und Konfliktzonen das Leben sowohl in entlegenen Regionen als auch in Großstädten geprägt wird. Kultur ist weniger an bestimmte Orte gebunden und wird immer beweglicher. Spezifische Kulturen sind daher nicht nur in bestimmten Regionen zu finden, sondern werden als kulturelle Ströme oder Bewegungen sichtbar. (vgl. Mader 2001, Appadurai 1996)

Wie bereits in Kapitel 1 beschrieben, wird innerhalb der Diskussion über Kultur und Globalisierung der Frage nachgegangen, was mit Kultur in einer Welt der Interaktionen und Verflechtungen geschehe. Hinsichtlich dieser Fragestellung gibt es zwei prägende Standpunkte: Einige Autoren, wie beispielsweise Ritzer (1993), setzten Globalisierung mit kultureller Homogenisierung gleich und prognostizieren eine weltumspannende Kulturschmelze unter der Vorherrschaft US-amerikanischer Konsumkultur. Ritzer (1993) schreibt über den Prozess einer „McDonaldisierten“ Kultur, welcher eine globale Reichweite umfasst. Die weltweite Verbreitung amerikanischer Konsumgüter muss jedoch nicht zwangsläufig zu Uniformität führen, denn globale Güter unterziehen sich auch Uminterpretationen, Neudeutungen oder Prozessen kultureller Verflechtungen. Daher sprechen andere Autoren, wie z.B. Lull (1995), über eine neue Vielfalt bzw. eine stärkere Differenzierung kulturellen Lebens. Diese Vielfalt basiert zum einen auf dem Neben- und Miteinander von unterschiedlichen Lebenspraktiken und Bedeutungssystemen an einem Ort (wie z.B. in Großstädten). Zum anderen beruht die Vielfalt auf Prozessen der Hybridisierung, einer Vermischung von Kulturelementen sowie der Entstehung neuer kultureller und sozialer Formen. Diese entstehen aus der Interaktion von unterschiedlichen Kulturen. (vgl. u.a. Mader 2001, Wimmer 2002, Breidenbach und Zukrigl 1998, Hauser-Schäublin und Braukämper 2002)

Homogenisierung ist keine neue Entwicklung. Politische und kulturelle Gefüge, die unterschiedliche Lokalkulturen und weite Regionen über eine lange Zeitspanne beherrschen, bringen ein gewisses Maß an Homogenisierung mit sich. Dies zeigt sich beispielsweise innerhalb der Globalisierung, dem Kolonialismus sowie den präkolumbischen südamerikanischen Imperien. (vgl. Mader 2001, S.77)

Auf die Frage, wie sich Beziehungen zwischen Kultur und Raum im Zeitalter der Globalisierung gestalten, möchte ich zwei beispielhafte Antworten aufzeigen:

Globalisierung findet in unterschiedlichen Räumen statt. Dazu zählen jedoch nicht nur geographische Räume. Appadurai (1996) spricht in diesem Zusammenhang von sogenannten „scapes“. Mader (2005) schreibt, dass es sich dabei um Räume oder Orte handelt, in denen Globalisierung stattfindet. Diese sind jedoch nicht an einen bestimmten Platz gebunden. (vgl. Mader 2005)

Appadurai (1996) nennt fünf Dimensionen von globalen kulturellen Strömen bzw. Bewegungen, die Mader (2005) wie folgt interpretiert:

- a) Ethnoscapes: Dabei sind deterritoriale Räume verschiedener Ethnien gemeint, die in Zusammenhang mit verstärkter Migration oft über die ganze Welt verstreut leben.
- b) Mediascapes : Stehen für global vernetzte Medien.
- c) Technoscapes: Bezeichnung für globale technologische Räume. Ein Beispiel dafür ist das Internet.
- d) Financescapes: Diese benennen den Raum der globalisierten Finanzwelt.
- e) Ideoscapes: Stehen für komplexe ideelle Landschaften, die sich heute besonders schnell bewegen und immer wieder neue regionale Grenzen sprengen.

Innerhalb dieser vielfältig möglichen Verflechtungen möchte ich ein zweites Beispiel aufzeigen, um einen direkten Bezug zu der vorliegenden Diplomarbeit herzustellen. Dabei möchte ich die Beziehungen zwischen Kultur und Raum in Zeiten der Globalisierung in Hinblick auf die in Santiago de Chile lebenden Mapuche sowie die dort arbeitenden *machi* skizzieren. Die Migration vieler Mapuche vom Süden Chiles in die Großstadt steht stark mit der Wegnahme ihres ursprünglichen Landes, den Monokulturen von Nadelholz und Eukalyptus seitens der Holzindustrie und der dadurch entstehenden Veränderung der Umwelt, finanzieller Armut sowie der Hoffnung auf eine Verbesserung der ökonomischen Situation im Zusammenhang. Das Leben in der Großstadt bedeutet für diese Menschen eine komplette Neuorientierung in einem völlig ungewohnten Lebensraum. Innerhalb dieses Umstellungsprozesses kommt es zur Aufnahme von neuem Wissen, neuen Weltbildern, Systemen usw. Zu diesen Einflüssen zählen in Chile auch jene, die von der Katholischen Kirche ausgehen. Sie ist im gesellschaftlichen Leben sehr präsent, und viele Mapuche bekennen sich zum Katholizismus. Andererseits kommt es

auch zu kulturellen Verlusten. Dies betrifft vor allem die Kultur und Sprache der Mapuche. Diskriminierung seitens der chilenischen Bevölkerung und das Streben nach Anerkennung führten in der Vergangenheit dazu, dass viele Mapuche sich für ihre Kultur schämten und sogar ihre Namen ändern ließen. Dies hat sich mittlerweile verändert. In den letzten Jahren entstanden viele Mapuche-Organisationen, die sich für den Erhalt und das Wiedererlernen bzw. Kennenlernen der Mapuche-Kultur sowie dem Erlernen von Mapudungun einsetzen. Dabei spielen *machi* eine wichtige Rolle, denn sie stellen das spirituelle Zentrum der Mapuche dar und leisten einen enormen Beitrag für das Aufrechterhalten und die Weiterentwicklung der Mapuche-Gemeinschaften. Auch für *machi* ist die Arbeit in der Großstadt ein neues Betätigungsfeld. Dabei sind sie herausgefordert, sich zu integrieren und an die neuen Umstände anzupassen. Dies verdeutlichen auch die vorliegenden Ausführungen zum Handlungs- und Tätigkeitsraum der *machi*.

Dass sich auch isoliert erscheinende Ethnien kaum den weltweiten Veränderungen und Verflechtungen entziehen können, stellen auch Schäublin und Braukämper (2002) zur Diskussion.

„Die vermeintliche Einheit von Kultur, Ort bzw. Raum und Sprache hat sich als Trugschluss erwiesen. Kultur ist beweglich und kann, ohne dass sich die Menschen selbst über große Stecken weg bewegen, mittels Medien der Kommunikation und des Transportes raumübergreifend weiter vermittelt, modifiziert, neu geschaffen und auch instrumentalisiert werden. Umgekehrt haben Menschen in Bewegung auch immer Kultur in ihrem Gepäck; sie tragen sie mit sich, bewahren sie, nehmen Fremdes auf, erfinden Neues und handeln ihre Kultur mit ihrer jeweiligen sozialen Umwelt kontinuierlich aus. Hinter den Bewegungen von Kultur – seien es Dinge, Ideen oder gar Systeme – und von Menschen steht eine Dynamik, die in den vergangenen Jahrhunderten, parallel zur Entwicklung von immer raffinierteren und schnelleren Kommunikations- und Transportmitteln, nahezu unermessliche Dimensionen erlangt hat.“ (Hauser-Schäublin und Braukämper 2002 S.9)

Obwohl in der Vergangenheit Interaktionen langsamer vor sich gingen und selten weltweite Dimensionen erlangten, können trotzdem viele Gemeinsamkeiten zu gegenwärtigen Globalisierungstendenzen aufgezeigt werden. Denn Kulturen waren nie in sich geschlossene Systeme mit unveränderbaren Merkmalen. Vielmehr standen sie in ständiger Veränderung und gegenseitiger Beeinflussung. (vgl. Mader 2001) In den letzten

Jahren beschäftigten sich Kultur- und Sozialanthropologen intensiv mit bestehenden Verflechtungen. (vgl. Hauser-Schäublin und Braukämper 2002, S.10)

Auch Breidenbach und Zukrigl (1998) gehen davon aus, dass der Globalisierungsprozess nichts gänzlich Neues ist. Sie belegen dies mit weit in die Vergangenheit der Menschheit reichenden historischen Zeugnissen und können aufzeigen, dass die Befruchtungen über weite Distanzen stattgefunden haben.

„Imperiales Machtstreben und Fernhandel waren in den beiden Amerikas, Eurasien und Afrika die Antriebskräfte für den Aufbau weitreichender Beziehungen. Über viele Jahrtausende, während derer Europa eine nur unbedeutende Rolle im Welttheater spielte, war die Welt Schauplatz massiver Völkerwanderungen und kontinentaler Kontakte.“ (Breidenbach und Zukrigl 1998 S.30f)

Weiter führen Breidenbach und Zukrigl (1998) aus, dass in Zeiten der Kolonialisierung, des Imperialismus und der christlichen Missionierung die weltweite Vernetzung auf unrühmliche und gewaltsame Weise stattgefunden hatte.

Durch die in der heutigen Zeit bestehenden Transport- und Kommunikationswege verlieren geographische Beschränkungen zunehmend ihren Einfluss auf soziale und kulturelle Beziehungen. Eine vernetzte Welt bedeutet eine Herausforderung für wissenschaftliches Arbeiten im Bereich der Kultur- und Sozialanthropologie. (vgl. Breidenbach und Zukrigl 1998)

Medizinische Anthropologie beschäftigt sich mit der Art und Weise, wie Medizin in einer Gesellschaft praktiziert wird. Diese Forschungsrichtung legt ihren Fokus auf Medizinsysteme von Ethnien oder durch andere soziokulturelle Merkmale definierte Gruppen von Menschen. (vgl. Heinrich 2001, S.23)

Medizinische Systeme sind Bestandteil von kulturellen und sozialen Systemen und passen sich den Veränderungen der Bedürfnisse an. (vgl. Greifeld 2003, S.13) Über das Konzept von medizinischen Systemen schreibt Greifeld (2003):

„Das Konzept des medizinischen Systems ist so wichtig, weil dadurch die verschiedenen Aspekte, die zu Krankheit und Heilung, Gesundheit und Wohlbefinden dazugehören, mit ins Blickfeld geraten und gleichzeitig deutlich wird, dass biologische Erklärungen alleine nicht ausreichen. Krankheit und Gesundheit haben nicht immer und überall gleiche Bedeutungen. In jeden Körper ist Kultur miteingeschrieben, so daß Krankheit nicht nur ein biologisches Faktum

basierend auf Dysfunktionen von Körperteilen ist, sondern vielmehr ein breites Geflecht auch philosophischer Vorstellungen über einen Bestzustand – was wir dann leichthin als Gesundheit bezeichnen. Der Vorteil des Konzeptes ist, dass es über das naturwissenschaftliche Verständnis, das hierzulande unsere Medizin prägt, weit hinausweist.“ (Greifeld 2002 S.13)

Für Heinrich (2001) ist für das Verständnis von Diagnose- und Therapieformen eine genaue Untersuchung von Krankheitskonzepten notwendig. (vgl. Heinrich 2001 S.36)

Der Autor erklärt den Begriff „Medizinsystem“ folgendermaßen:

„Der Begriff „Medizinsystem“ wird verwendet, um die Gesamtheit der Vorstellungen und des Verhaltens einer Gruppe (einer Ethnie, einer Berufs- oder Sozialgruppe oder einer anderen Gruppe von Menschen mit ähnlichen Vorstellungen) in Bezug auf Medizin und Pharmazie zu umschreiben.“ (Heinrich 2001 S.35f)

Daraus resultiert die bedeutende Stellung von Konzepten über Gesundheit und Krankheit innerhalb der anthropologischen Medizin. Diese beiden Begriffe sind von großer Komplexität geprägt, da sie unterschiedliche kulturelle Ausprägungen haben. Das ist dadurch nachzuvollziehen, dass Gesundheit und Krankheit nicht überall gleich verstanden werden. Dabei kommt in vielen Kulturen bei der Erklärung von Krankheit hinzu, dass z.B. Ahnen, Heiligen und Gott bzw. Göttern eine große Bedeutung beigemessen wird. (vgl. Greifeld 2003, S.20f) Auch Heinrich (2001) schreibt, dass jede Kultur ihre eigenen Vorstellungen über Krankheiten und deren Ursache entwickelt hat. Daher ist eine universelle, von allen Kulturen akzeptierte Klassifizierung von Krankheiten nicht möglich. (vgl. Heinrich 2001, S.37)

Greifeld (2003) zitiert den Medizinhistoriker Seidler, der vorschlägt, anstelle der Begriffe Krankheit bzw. Gesundheit von „Befindensweisen“ zu sprechen, da diese subjektiv erlebt werden sowie gesellschaftliche Prägungen und Wertungen mit sich tragen. (vgl. Greifeld 2003, S.20f)

Europa und die USA sind überwiegend von der Schulmedizin geprägt. Diese wird auch oft als Biomedizin, Westliche, oder Moderne Medizin bezeichnet. Die zuletzt genannte Bezeichnung definiert sich in dem Umstand, dass diese im Vergleich zu vielen anderen Heilsystemen (beispielsweise der Traditionellen Chinesischen Medizin) auf eine kurze Geschichte zurückblickt. (vgl. Greifeld 2003, S.13f) Zur traditionellen Medizin führt die Autorin aus:

„Wer nicht von medizinischen Systemen sprechen will, nennt das „Gegenstück“ zur Schulmedizin häufig in einer Art Kurzform traditionelle Medizin. Anders als die Biomedizin ist die Traditionelle Medizin je eine andere, von Region zu Region unterschiedlich. Sie erweist sich nicht so sehr traditionell und traditionsgebunden in dem Sinne, daß keine Neuerungen darin aufgenommen würden, als vielmehr viel spezifischer mit der Geschichte und Kultur einer Gruppe verbunden (s. auch Kutalek, Greifeld/Schmidt und Postert in diesem Buch). Wer also von Traditioneller Medizin spricht, bedient sich also eines Kürzels – und sollte sich dessen bewußt sein.“ (Greifeld 2003 S.14)

Greifeld (2003) plädiert daher dafür, statt allgemein von traditioneller Medizin zu sprechen, die jeweilige spezifische Bezeichnung zu wählen bzw. vom jeweiligen konkreten medizinischen System zu sprechen, wie z.B. vom medizinischen System der Mapuche.

Im Interesse der medizinischen Anthropologie stehen unter anderem Heilerpersönlichkeiten und Schamanismusforschung. Besonders die Subdisziplinen Religionsethnologie und Medizinethnologie setzen sich intensiv mit diesen Themenfeldern auseinander. Innerhalb der Medizinethnologie kommt es zu einer Thematisierung eines weiteren wichtigen Konzeptes der „kulturspezifischen Syndrome“; und zwar jenem, in dem die Rolle der Kultur, der Gesellschaft sowie weiterer Elemente beleuchtet wird, die sich auf das Verständnis von Krankheit und Gesundheit auswirken. (vgl. Greifeld 2003, S.22f) Die Autorin fügt hinzu:

„Wichtig ist es auch in der Hinsicht, daß kulturelle Unterschiede in der leiblichen und geistig-seelisch-psychischen Wahrnehmung besonders deutlich werden, daß das, was wir unter Umständen in Mitteleuropa für gesund halten, es anderswo nicht unbedingt sein muss. Kulturspezifische Syndrome erlauben an einfachen Beispielen, die unterschiedlichen Wechselwirkungen und Netzstrukturen, die sich um Kranksein und Wohlbefinden ranken, herauszuschälen.“ (Greifeld 2003 S.23)

Die Bezeichnung „kulturspezifisches Syndrom“ stammt aus dem Englischen („culture-bound syndrome [CBS]“). (vgl. Greifeld 2003, S.24) Heinrich (2001) bezeichnet damit Syndrome, für die es bis jetzt noch keine biomedizinischen Entsprechungen gibt. Ein bekanntes Beispiel dafür ist das im nördlichen Südamerika, in Mittelamerika sowie bei Spanisch sprechenden Migranten Nordamerikas verbreitete Susto-Syndrom. Das Wort „susto“ kommt aus dem Spanischen und benennt einen plötzlichen Schreck. Die Folgen eines solchen traumatischen Ereignisses zeigen sich bei den Betroffenen erst nach Monaten oder sogar Jahren. Um die Folgen zu behandeln, haben sich unterschiedlichste

Therapieformen etabliert: religiöse Anrufungen Gottes bzw. von Göttern oder sonstigen HelferInnen, das Darbringen von Opfern, Verwünschungen der Krankheit und mehr. Betroffene Personen suchen oft die Hilfe eines Heilers / einer Heilerin auf. (vgl. Heinrich 2001, S.39f)

Ein weiteres Arbeitsfeld sind Studien zum Zusammenwirken unterschiedlicher medizinischer Systeme, also dem „Synkretismus des Heilens“. Dabei eignen sich HeilerInnen bestimmte Praktiken anderer medizinischer Systeme an oder übernehmen Methoden der Schulmedizin. Dieser Vorgang findet auch in umgekehrter Richtung statt, indem z.B. die Schulmedizin alternative Heilmethoden und Systeme nutzt. (vgl. Greifeld 2003, S.31)

Auch Hörbst und Wolf (2003) schreiben über das Nebeneinander unterschiedlicher Medizinsysteme innerhalb einer Gesellschaft. Die Autorinnen thematisieren das Feld der Schulmedizin in Bezug zu einem medizinischen Pluralismus innerhalb von Globalisierungstendenzen.

„Betrachtet man vor dem skizzierten Hintergrund der Globalisierungsdebatte nun den heilkundlichen Bereich, so erscheint Globalisierung der Biomedizin in einer Reihe stehend mit verschiedenen anderen Heilkunden, die dem historischen Prozess der globalen Verbreitung und lokalen Veränderung unterzogen wurden. Mit der Gründung der Weltgesundheitsorganisation (WHO) durch die United Nations (UN) im Jahre 1948 wurde die Globalisierung der Biomedizin besiegelt.“ (Höbst und Wolf 2003 S.13)

Die Autorinnen skizzieren das Spannungsfeld zwischen globalen Ansprüchen und lokalen Umsetzungen der Schulmedizin mit der ihnen übergeordneten zentralen Organisation, der World Health Organization (WHO). Unter anderem führen sie das Beispiel der Veränderungen des „Primary Health Care“-Konzepts an, innerhalb dessen sozioökonomische und kulturelle Unterschiede im Gesundheitsbereich einzelner Nationen und den dort lebenden Ethnien miteinbezogen werden sollen. Als Konsequenz kommt es zum Versuch der WHO, verschiedene medizinische Systeme in den Gesundheitssektor unterschiedlicher Ländern zu integrieren. (vgl. Höbst und Wolf 2003, S.19f)

Höbst und Wolf (2003) schreiben über den Erkenntnisprozess der WHO folgendes:

„Dieser gesundheitspolitischen Strategie voraus ging die Erkenntnis und Anerkennung von der pluralistischen Beschaffenheit des Heilkundebereiches aller Gesellschaften (sowohl in sogenannten Entwicklungsländern als auch in

Industrienationen). Das hierfür entwickelte Konzept des medizinischen Pluralismus hat sich in der WHO etabliert und gehört zum analytischen Standardrepertoire des medizinischen Forschungsbereichs.“ (Höbst und Wolf 2003, S.20)

Innerhalb der Diskussion um lokale Heilweisen anerkannte die WHO verschiedene „traditionelle“ Spezialisten auf internationaler Ebene. In weiterer Folge schreiben Hörbst und Wolf (2003), dass das Konzept des medizinischen Pluralismus gezeigt hat, dass sich viele Patienten nicht bloß in einem medizinischen Weltbild bewegen. Es hat vielmehr den Anschein, dass diese Weltbilder unabhängig voneinander existieren. Ebenso schließt das Konzept des medizinischen Pluralismus die Vorstellung eines relativ unabhängigen Nebeneinanders von unterschiedlichen Heilpraktiken mit ein. In der Praxis sei dies jedoch in keinem Land der Fall. (vgl. Höbst und Wolf 2003, S.20f). Die Autorinnen merken dazu an:

„Obwohl sich das Konzept des medizinischen Pluralismus in den Publikationen der 1990er Jahre vom eher systembezogenen Betrachtungsmoment hin zu prozesshaften und akteursbezogenen Ansätzen gewandelt hat, unterstützt es weiterhin die Vorstellung, verschiedene Behandlungsansätze würden von den Patienten nicht nur nacheinander in Anspruch genommen (hierarchy of resort), sondern auch inhaltlich wenig miteinander in Verbindung gebracht werden (healer shopping) und so mehr oder minder wertfrei zueinander existieren.“ (Höbst und Wolf 2003, S.21)

Die Autorinnen sehen das Konzept des medizinischen Pluralismus in Hinblick auf den Heilkundebereich, das Arzt-Patienten-Verhältnis und die Beziehung zwischen Schulmedizin und „traditionellen“ Methoden eingeschränkt. Sie leiten daraus zwei Konsequenzen ab:

„Zum einen zeichnete der medizinische Pluralismus biomedizinische Konzeptionen und Praktiken jenseits nationaler, regionaler und lokaler Umsetzungsunterschiede als einheitliches Gefüge und stellte die Biomedizin indigenen oder anderen Heilkunden gegenüber. Damit wird eine Dichotomie zwischen diesen Polen festgeschrieben, die längst als ineinander verflochten zu betrachten sind. Zum anderen werden sowohl lokale als auch globale Machtkonstellationen, die über den Rahmen der Gesundheitsversorgung hinausgehen, denen aber heilkundliche Praktiken und ihre Repräsentationen an sich und auch in ihrem Verhältnis zueinander unterworfen sind, aus der Analyse weitgehend ausgeschlossen.“ (Höbst und Wolf 2003, S.21f)

Höbst und Wolf (2003) sehen jedoch durch die Betrachtung des heilkundlichen Bereiches innerhalb der Globalisierung neue Blickwinkel und Chancen. Als Beispiel nennen sie die Fokuserweiterung auf weltweite Entwicklungen, die ihrerseits Auswirkungen auf das lokale Geschehen haben. Weiters orten die Autorinnen bei lokalen Medizinkonzepten Verflechtungen von verschiedenen medizinischen Systemen. (vgl. Höbst und Wolf 2003, S.22)

Das Nebeneinander und Zusammenwirken von unterschiedlichen medizinischen Systemen zeigt auch das Beispiel des Programmes „Salud intercultural“ in Chile. Hier werden neben der Schulmedizin auch indigene Medizinsysteme in das öffentliche chilenische Gesundheitssystem integriert.

Pluralismus fördert auch Individualismus. Heute kann jeder / jede aus verschiedensten medizinischen Systemen das für sich am günstigsten Scheinende aussuchen – sofern es innerhalb der realistisch durchführbaren Möglichkeiten steht. (vgl. Greifeld 2003, S.31)

„Tatsächlich kommt es auf die Art der Erkrankung an, auf die Erfahrung der Patienten mit dem einen oder anderen Medizinsystem, und es hängt ab von der Erreichbarkeit (also Kosten, räumliche Entfernung, Bildungsdistanz) der Heiler bzw. Ärzte, ob die eine oder andere Form der Behandlung gesucht und angewendet wird. Was als passend und hilfreich erlebt wird, wird verwendet – ob es aus der Modernen Medizin stammt oder aus anderen medizinischen Systemen.“
(vgl. Greifeld und Schmidt 2003, S.118)

Seit Mitte der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts stellt das World Wide Web eine enorme Informationsquelle dar, um sich über unterschiedliche Medizinsysteme zu informieren und Kontakt mit z.B. geographisch weit entfernten HeilerInnen aufzunehmen. Es war faszinierend zu beobachten, wie der für diese Arbeit interviewte *machi* Luis von den neuen Möglichkeiten der Informationsverbreitung Gebrauch machte und seine Arbeit mit einer Internetseite einem weltweiten Publikum zugänglich machte. Er ist ein gutes Beispiel für die Anpassung an eine sich kontinuierlich verändernde globale Gesellschaft.

5. MAPUCHE

Die Mapuche stellen die größte indigene Bevölkerungsgruppe in Chile dar. Ursprünglich sind sie im Süden von Chile und Argentinien beheimatet, zwischen dem Tal Illapel im Norden und der Insel Chiloé im Süden des heutigen Chile. Heute leben viele Mapuche auch in urbanen Bereichen. Die aktuellsten Zahlen der in Chile bzw. in der Großstadtregion Santiago lebender Mapuche stammen aus einer Volkszählung, die im Jahr 2002 durchgeführt wurde. Dabei wurde die jeweilige Anzahl der insgesamt acht staatlich anerkannten indigenen Gruppen in Chile erhoben. Das „Instituto Nacional de Estadísticas“ abgekürzt (INE) veranschaulicht die Ergebnisse der Volkszählung (Censo 2002) nach einer Unterteilung in Männer und Frauen.

TOTAL PAIS

Se considera perteneciente a:	Sexo		Total
	Hombre	Mujer	
1. Alacalufe (Kawashkar)	1.423	1.199	2.622
2. Atacameño	10.852	10.163	21.015
3. Aimara	24.188	24.313	48.501
4. Colla	1.687	1.511	3.198
5. Mapuche	304.580	299.769	604.349
6. Quechua	3.037	3.138	6.175
7. Rapa Nui	2.263	2.384	4.647
8. Yámana (Yagán)	876	809	1.685
9. Ninguno de los anteriores	7.098.789	7.325.454	14.424.243
Total	7.447.695	7.668.740	15.116.435

Tab. 1: Indigene Bevölkerungsgruppen in Chile Censo 2002.¹⁷

Laut den Angaben des „Instituto Nacional de Estadísticas“ im Jahr 2002 leben 604.349 Mapuche in Chile. Aus einer weiteren Statistik geht hervor, dass davon 182.918 Mapuche in der Region Metropolitana, Santiago de Chile leben.

¹⁷ Quelle: INE:

http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/etnias.php?lang=eng
abgerufen am 04.03.2009.

REGION METROPOLITANA

Se considera perteneciente a:	Sexo		Total
	Hombre	Mujer	
1. Alacalufe (Kawashkar)	364	307	671
2. Atacameño	765	646	1.411
3. Aimara	1.399	1.388	2.787
4. Colla	146	141	287
5. Mapuche	89.049	93.869	182.918
6. Quechua	752	857	1.609
7. Rapa Nui	570	645	1.215
8. Yámana (Yagán)	285	271	556
9. Ninguno de los anteriores	2.843.863	3.025.868	5.869.731
Total	2.937.193	3.123.992	6.061.185

Tab. 2: Indigene Bevölkerungsgruppen in der Region Metropolitana Censo 2002.¹⁸

Mapuche bedeutet „Menschen der Erde“ und setzt sich aus zwei Wörtern zusammen. *Che* bedeutet Mensch, Person und *mapu* Erde, Land, Gebiet Grund und Boden. Die Sprache der Mapuche ist Mapudungun.

Gemäß der oralen Weitergabe und des traditionellen Wissens sehen sich Mapuche je nach geographischer Zugehörigkeit in vier Gruppen unterteilt: (vgl. Citarella 1995, S.95)

- (1) *puelche*: Menschen des Ostens
- (2) *williche*: Menschen des Südens
- (3) *lafkenche*: Menschen der Küste
- (4) *pikunche*: Menschen des Nordens

Hinsichtlich der sozialen Organisation der Mapuche nennt Citarella (1995) zwei Organisationsformen: eine ideologisch-religiöse Organisation und eine soziopolitisch-kulturelle Organisation. Beide Organisationsformen haben eine religiöse Basis. Hinsichtlich der vorliegenden Arbeit mit dem Fokus auf Handlungsfeldern und Zeremonien von im urbanen Bereich tätigen *machi* ist vor allem die ideologisch-religiöse Organisationsform interessant.

¹⁸ Quelle: INE:

http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/etnias.php?lang=eng
abgerufen am 04.03.2009.

Daher möchte ich im Folgenden traditionell-religiöse Autoritäten innerhalb der ideologisch-religiösen Organisationsform nach Citarella (1995) vorstellen:

- *ngenpin*: Dieser ist die höchste Autorität bei einer *ngillatun*-Zeremonie. Er kennt jeden Aspekt der Vision der Welt der Mapuche und gilt als „Besitzer der Wörter“
- *ñidol*: Autoritäten, die den *ngenpin* unterstützen
- *longko*: traditionelles Oberhaupt einer *comunidad*. Auch er hat eine wichtige Funktion bei einer *ngillatun*-Zeremonie.
- *machi*: Autorität der traditionellen Medizin und KennerIn der Geheimnisse der Welt der Mapuche
- *dungunmachife*: Vermittler zwischen *machi* und der Gemeinschaft während Zeremonien
- *pelom*: Personen mit spezieller Charakteristik, die die Zukunft deuten können

Beispiele für religiöse Aktivitäten sind *ngillatun*, *datuwün* (Diagnose- und Heilzeremonie), *ngeykurewen* (Zeremonie zur Erneuerung des *rewe*) und *eluwün* (Begräbniszeremonie).

Innerhalb der soziopolitisch-kulturellen Organisation hat der *longko* eine wichtige Funktion, denn er steht in der Pflicht seiner *lof*, der familiären Organisation. Soziale und kulturelle Aktivitäten sind beispielsweise *we tripantu*, das Neujahr der Mapuche, und *palin*, eine traditionelle Sportart. (vgl. Citarella 1995, S.104)

We tripantu wird am 24. Juni jeden Jahres gefeiert. Anlässlich dieses Tages lädt ein *longko* seine *comunidad*, Familienangehörige und Freunde zu einem Fest ein. Beauftragte Personen des *longko* bereiten traditionelle Speisen und Getränke vor. Ein Brauch ist, dass die Gäste selbstgemachtes Brot und frisches Fleisch mitbringen; jedoch keine Getränke. Es wird ein Lamm geopfert und für Frieden gebetet. Die Feier von *we tripantu* dauert zwischen zwei und sieben Tagen. Auch für *machi* ist diese Feier von Bedeutung, da sie dabei ihre Kräfte erneuern. (vgl. Foerster und Gundermann 1996, S.212)

Nawel, ein Zeremoniehelfer von *machi* Maria erklärt, dass es innerhalb der sozialen Organisation unterschiedliche Mapuche-Gemeinschaften, die *comunidad* genannt werden, gibt. In der Hauptstadt Santiago de Chile werden diese nach Bezirken benannt. Jede

Gemeinschaft hat einen *longko*, der das traditionelle Oberhaupt der Gruppe darstellt und auf diese aufpasst. Das Amt des *longko* wird immer von einem Mann bekleidet. Jede *comunidad* wählt ihren *longko*, und bei Einverständnis seitens der Gemeinschaft wird diese Funktion vom Vater an den Sohn vererbt.

Wie bereits in der Einleitung beschrieben, bietet Luca Citarella mit seinem Werk „*Medicinas y culturas en la Araucania*“ einen umfangreichen Überblick über die Kultur und das medizinische System der Mapuche. Eine detaillierte Darstellung der Geschichte der Mapuche bietet Bengoa (2000) in seinem Werk „*Historia del pueblo mapuche*“.

An dieser Stelle möchte ich einen kurzen Einblick in die Geschichte der Mapuche im Hinblick auf das Heilwissen vorstellen, da sich einige historische Gegebenheiten bis heute auf das Leben der indigenen Bevölkerung auswirken und es prägen. Die Geschichte der Mapuche ist konfliktreich. Im 14. Jahrhundert konnten sie Angriffe der Inka erfolgreich abwehren. Die Zeit der Ankunft der Spanier im 15. Jahrhundert ist durch ständige Kämpfe mit den spanischen Konquistadoren geprägt. Einen wesentlichen Beitrag zur erfolgreichen Kriegsführung der Mapuche leistete die Tatsache, dass sie rasch die von den Spaniern mitgebrachten Pferde für ihre Zwecke zu nutzen wussten. (vgl. Bengoa 2000). Aus dieser Zeit stammen auch die ersten von europäischen Konquistadoren niedergeschriebenen historischen Berichte. Erste Aufzeichnungen über die Kultur und Medizin der Mapuche stammen von Chronisten wie Gerónimo de Bibar, Mariño de Lobera, Pedro de Ona, González de Nájera, Alonso de Ovalle, Diego Rosales, Francisco Núñez de Pineda. Diese Berichte enthalten auch Beschreibungen von Ritualtänzen, Instrumenten, Stadien der Ekstase und Träumen der *machi*. Es werden sogenannte „magische Praktiken“ beschrieben, die zur Wiederherstellung der Gesundheit eines Erkrankten dienen. Diese Informationen über die Kultur der Mapuche sind jedoch stark vom Weltbild der Spanier des 16. und 17. Jahrhunderts geprägt. Martin Gusinde berichtet nicht nur über die Verwendung von Heilpflanzen, sondern auch über chirurgische Eingriffe, den Einsatz von Betäubungsmitteln, Thermalbädern, Massagen, Abreibungen, Diäten, die Behandlung von Knochenbrüchen und Ausrenkungen. (vgl. Citarella 1995, S. 265ff)

Es folgt eine Zeit von Missionierung, Gewalt und Krankheiten. Jedoch konnten die spanischen Kolonialherren nie in das gesamte Gebiet der Mapuche eindringen. Grenze war der Fluss Bio Bio. Während der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts regelte das System „la frontera“ das Zusammenleben der indigenen Bevölkerung mit der

Kolonialgesellschaft. Einerseits sollte den Mapuche Autonomie gewährt werden, andererseits die Sicherheit der spanischen Kolonialbevölkerung gewährleistet sein. Die Mapuche wurden im 19. Jahrhundert durch das chilenische Militär in kleine Verwaltungseinheiten, sogenannte *reducciones*, verdrängt. Es folgten Aufstände und Forderungen zur Unabhängigkeit. Präsident Salvador Allende kam diesen Forderungen nach und unterstützte die Mapuche durch eine Agrarreform, die jedoch durch die Diktatur Pinochets (1973 bis 1990) zerschlagen wurde. In dieser Zeit waren die Mapuche der Gewalt und des Terrors des Militärs ausgesetzt. (vgl. Bengoa 2000 und Aldunate del S. 1985) Bis heute bestehen Konflikte, da die Mapuche ihr ursprüngliches Land zurückfordern.

Bacigalupo (2007) schreibt, dass auf Grund des Verlustes ihres ursprünglichen Landes und der ökonomisch schwierigen Situation, in der sich viele Mapuche befinden, viele Personen der jüngeren Generation in die Stadt abwandern, in der Hoffnung, dort Arbeit zu finden. Dabei kommt es zu hohen Erwartungen, und viele stellen sich vor, genügend Geld zu verdienen, um auch die am Land zurückbleibenden Familienangehörigen finanziell unterstützen zu können. Jedoch weicht die in der Stadt angetroffene Realität sehr von den zuvor gemachten Erwartungen ab.

„La escasez de tierras y los problemas económicos han forzado a un número creciente de hombres mapuche a buscar trabajo en la ciudad o a convertirse en jornaleros en campos ajenos. Muchas mujeres jóvenes migran permanentemente a las ciudades para trabajar como empleadas domésticas mientras que las mujeres mayores tienden a quedarse en casa para trabajar la tierra y los huertos, hacer artesanía y realizar las faenas domésticas. Muchos mapuche tienen grandes expectativas con respecto a la ciudad, imaginan que ganarán dinero suficiente para mandarles algo a sus parientes pobres en el campo, o que van a tener éxito y lograr un estilo de vida más fácil. Sin embargo, la realidad urbana con el cual se encuentran los mapuche es muy distinta.” (Bacigalupo 1999, S. 95f)

Viele Mapuche sind Diskriminierungen seitens der übrigen chilenischen Bevölkerung ausgesetzt. Dies führte zu Verleugnung und Verdrängung der eigenen Identität wie z.B. durch die Änderung des Namens. Ebenso kam es dadurch zum Verlust der eigenen Sprache. Vor allem die in der Großstadt lebenden jüngeren Generationen sprechen kein Mapudungun mehr. (vgl. Trupp 2005)

Rosa verweist im Interview vom 30.10.2007 mehrere Male auf die finanzielle Armut vieler Mapuche-Familien und die daraus resultierenden Mängel an Bildung und Arbeit. Sie berichtet, dass viele Organisationen den Mapuche keine Unterstützung bieten, da sie der Meinung wären, Chile und der dort lebenden Bevölkerung gehe es ökonomisch ohnehin gut. Rosa betont aber, dass es wohl stimme, dass es einer kleinen Bevölkerungsgruppe finanziell gut gehe, abseits der großen Unternehmen unter der indigenen Bevölkerung jedoch eine versteckte Armut vorherrsche. In den letzten Jahren entstanden viele Mapuche-Gruppen, die sich für ihre Rechte einsetzen, die ihre Kultur beschützen und für die Rückforderung des Landes ihrer Vorfahren plädieren. Während meines Feldforschungsaufenthaltes konnte ich diesen Streit um das Land durch die Medien beobachten. Es kam zu gewalttätigen Auseinandersetzungen bis hin zur Ermordung eines 20-jährigen Mapuche, der das Land seiner Großväter rückforderte. Beispiele für NGO bzw. Mapuche-Organisationen in Santiago de Chile, die sich für unterschiedliche Anliegen der Mapuche einsetzten, sind La Asociación Chilena de Organismos No Gubernamentales (ACCIÓN)¹⁹ genannt, sowie die urbane Mapuche-Vereinigung Kaxawaiñ. Diese wurde im Jahre 1996 durch eine Gruppe nach Santiago de Chile migrierter Mapuche gegründet. Die Gruppe hatte das Anliegen, Aktivitäten zu fördern, welche zur Stärkung und Förderung der kulturellen Aktivitäten der in der Stadt lebenden Mapuche beitragen. Zu den Zielen der Gruppe gehörte es auch, sich für soziale und politische Forderungen der Mapuche einzusetzen. Workshops, die durch Kaxawaiñ organisiert wurden, dienten zur Wiedererlangung der Sprache der Mapuche sowie dem Spielen von traditionellen Instrumenten und Tanz²⁰.

In Santiago de Chile gibt es einige Kulturzentren und Zeremonieplätze, die Treffpunkte für viele Mapuche sind. Ein Beispiel dafür ist das „Centro Ceremonial Mapuche“ im Bezirk Cerro Navia, Santiago de Chile, das seit Dezember 2007 geöffnet ist. Das Projekt wird von der chilenischen Regierung unterstützt, und ein ehemaliger Müllplatz wurde dafür zur Verfügung gestellt. Der Müll wurde entfernt, die Fläche begrünt und Bäume gepflanzt. Ein Haus und eine traditionelle *ruka* wurden errichtet. Das Zentrum bietet Platz

¹⁹ Für detaillierte Informationen über ACCIÓN siehe: <http://www.accionag.cl/>

²⁰ Quelle: <http://mapuches-urbanos.tripod.com/aleman/kaxawain.htm>

für Veranstaltungen sowie Zeremonien und ist Treffpunkt für Mapuche, um gemeinsam zu kochen und zu essen.



Abb. 5: „Centro ceremonial Mapuche“, Santiago, Jänner 2008.

Machi inkorporieren die Traditionen der Kultur der Mapuche in tiefster Weise. Verdeutlicht wird dies durch die Ausführung der seit Jahrhunderten praktizierten Zeremonien. Diese werden an unterschiedlichen Orten und unter verschiedenen bzw. „neuen“ Umständen durchgeführt. Dabei bleiben die wesentlichen Kernelemente der Zeremonien erhalten. Die integrative Teilnahme von sowohl älteren Menschen, Erwachsenen und jungen Menschen spielt dabei eine wichtige Rolle, denn so werden die Kultur und das Wissen um die Durchführung von Ritualen generationenumfassend weitergegeben. An dieser Stelle möchte ich die Thematik der Identität der im städtischen Bereich lebenden Mapuche erörtern und einen Zusammenhang der kulturellen Identität und der Durchführung von Ritualen herstellen. Einleitend dazu Mader (2005):

„Im Rahmen der Sozial- und Kulturwissenschaften wird (auf in verschiedenen Kontexten) zwischen personaler, subjektbezogener Identität und kollektiver, gruppenbezogener Identität unterschieden. Während viele Aspekte der

personalen Identität aus intimen persönlichen Beziehungen erwachen (z.B. Eltern/Kind-Beziehung), bezieht sich die kollektive Identität auf die Zugehörigkeiten zu sozialen Gruppen. Ein Mensch verfügt nicht nur über eine Identität, sondern immer über multiple Identitäten und Zugehörigkeiten - z.B. in Bezug auf Geschlecht, Alter, Beruf, Sprache, ethnische Gruppe, Nation und Kultur. Auch innerhalb einer Kategorie bestehen oft multiple Identitäten, d.h. eine Person kann z.B. in verschiedenen Kontexten mehreren ethnischen Gruppen angehören.“ (Mader 2005)

Mader (2005) schreibt, dass kulturelle und ethnische Identitäten einerseits durch Selbstzuschreibung andererseits durch Fremdzuschreibung definiert werden. Diese entstehen aus Beziehungen bzw. Diskursen, die im Zusammenhang mit einer größeren sozialen und politischen Matrix und ihren Machtverhältnissen beleuchtet werden müssen. Daher steht Identität in einem Wechselverhältnis zu Prozessen von Vermischungen und Verschmelzungen. (vgl. Mader 2005) In den 80-er Jahren kam es in Lateinamerika vermehrt zu Prozessen der sogenannten Re-Ethnisierung. Dabei haben indigene bzw. „mestizische“ Gemeinschaften ihre kulturellen Traditionen und Besonderheiten wiederentdeckt oder neu belebt. In der heutigen Zeit stellt Kultur einen bedeutenden Aspekt politischer Bewegungen dar, die einen Prozess der Entkolonialisierung anstreben, und zwar in Hinblick auf einen multiethnischen oder plurikulturellen Staat, der nicht von einer Nation, sondern von unterschiedlichen Kulturen geformt wird. (vgl. Mader 2005) In diesem Zusammenhang erörtert Trupp (2005) die Wiederbelebung der traditionellen Rituale der Mapuche in der Metropole Santiago de Chile. Als Beispiel dafür nennt die Autorin das Neujahresfest der Mapuche, *we tripantu*. (vgl. Trupp 2005) Ebenso verdeutlicht wird dieser Prozess durch die Ausführung von kollektiven Bitt- und Dankzeremonien, *ngillatun* oder Diagnose- und Heilzeremonien, *datuwün* in Santiago de Chile. Sowohl bei der Feier von *we tripantu* als auch bei einem *ngillatun* werden von vielen Teilnehmern traditionelle Kleidungsstücke getragen. Frauen tragen Kleider oder Röcke und Blusen, über die oft eine Schürze gebunden wird. Je nach klimatischer Bedingung, wird zusätzlich ein Schal oder eine Decke darüber getragen. Darauf wird oft eine lange, dekorative Silbernadel angebracht, die *tupu* genannt wird. Auf dem Kopf wird ein Tuch getragen, das mit einer Kette aus Silber, *trarilongko* genannt, festgebunden wird. Die meisten Frauen tragen Silberohrringe und einen Silberschmuck, der auf Brusthöhe befestigt wird. Dieser wird mit *trapelakucha* bezeichnet und von weiblichen als auch männlichen *machi* während Zeremonien getragen.



Abb. 6 Zeremonieteilnehmer und dessen Kleidung, *ngillatun*, Santiago, November 2008.

Die von den Männern getragene Kleidung während eines *ngillatun*-Rituals entspricht der Alltagskleidung, mit Ausnahme von Decken, die eine Öffnung für den Hals und Kopf haben und *makuñ* bzw. *poncho* genannt werden, sowie einem Band, das um die Stirn gebunden wird.

Fischer (2005) schreibt, dass die Verwendung von Bekleidung bzw. Tracht während der Rituale einen wichtigen Bestandteil kultureller Identität bilden:

„Textilien erfüllen als Teile von Bekleidung und Tracht oder als Behälter für Transport und Aufbewahrung wichtige Funktionen im Alltagsleben der Bewohner andiner Regionen. Sie nehmen eine zentrale Position zur Festigung sozialer und ökonomischer Beziehungen und bei der Durchführung von Ritualen ein. Sie bilden auch einen wichtigen Bestandteil der kulturellen Identität der andinen Bevölkerung.“ (Fischer 2005)

Auch Mader (2005) erwähnt, dass Kleidung bzw. Tracht seit präkolonialer Zeit im Andenraum ein wichtiges Zeichen regionaler, kultureller und ethnischer Identität darstellt. Ein weiteres Merkmal ist der gemeinsame Verzehr von traditionellen Speisen und

Getränken der Mapuche während der Zeremonien. Beispiele dafür sind mitgebrachtes selbstgebackenes Brot, das *kofke* genannt wird, sowie *yiwiñ kofke* (häufig auch als *sopaipillas* bezeichnet), in Kürbiskernöl frittierte Brotfladen. Während einer Zeremonie wird ein Tier geschlachtet. Oft ist dies ein Lamm. Dieses wird entweder in einer Suppe oder am offenen Feuer zubereitet. Gern wird auch frisches Fleisch gegrillt (*kangka* bzw. *kangkatu* genannt). Das Fleisch, aber auch Brot, werden häufig zusammen mit einer pikanten Soße verzehrt. Ein wichtiges Würzmittel der Mapuche stellt *merkeñ* dar, ein getrockneter, zerriebener und mit Salz versehener Knoblauch. Beilagen zum Fleisch bilden Salate, Gemüse und Kartoffel. Ein traditionelles Getränk der Mapuche ist *mudai*, ein aus Getreide vergorenes Getränk. *Mudai* wird während einer Zeremonie in einer Schüssel an alle Anwesenden verteilt. Bevor ein Schluck getrunken wird, leert man ein bisschen davon auf die Erde. Dies geschieht in der Absicht, der Erde für die Bereitstellung aller Lebensgrundlagen Dankbarkeit zu erweisen und ihr etwas zurückzugeben. Die zwei soeben beschriebenen Elemente Kleidung und Nahrung zeigen kulturelle sowie gruppenbezogene Identitätsmerkmale der Mapuche während der Ausführung von Ritualen im städtischen Bereich auf. Ein weiteres Beispiel von Revitalisierungstendenzen in der Großstadt wird durch die Begründung von Rosa über die Ausführung einer *ngillatun*- Zeremonie in der *comunidad de Lo Prado* deutlich. Rosa erklärt im Interview vom 30.10.2007, dass die Gemeinschaft der Mapuche im Bezirk Lo Prado schon seit Jahren vorhatte, ein *ngillatun* durchzuführen. Sie beschreibt das Zustandekommen der Zeremonie mit folgenden Worten:

„Un ngillatun es una ceremonia que pide la comunidad. Hace años estamos pensado que podríamos hacer un nguillatún porque habían comunas que ya habían echo esa ceremonia, nosotros no la habíamos hecho. Y también fue por un sueño, porque lo que pasa es que la mama del longko soñó que tenía que venir acá a Santiago a sacar un ngillatun pero ella no sabía donde era. Cuando nosotros, con el hijo de ella, empezamos a hablar del ngillatun pero como broma... sobre justamente un ngillatun en Pudahuel. Nosotros dijimos: ¿porque no sacamos nosotros uno si andamos en nuestro comuna?. Entonces el me dice: ¡ya! Saquemos un ngillatun. Eso fue bromeando. ¡Ya! ¿cuando? Mañana. Y después el va y viaja en el verano a su tierra y le cuenta a su mama. Esta le llama atención: ¿pero como pudiste hablar de esto cuando un ngillatun no es una broma?!. El ngillatun es una ceremonia muy respetada y no se puede jugar con eso. ¿Con quien hablaste? Con una hermana que conocí. Entonces eso es lo que soñé hace tiempo: que tenía que sacar un ngillatun en Santiago.”(Rosa Interview 30.10.2007)

Initiiert wurde die *ngillatun*-Zeremonie der *comunidad de Lo Prado* durch Gespräche zwischen dem *longko* der Gemeinschaft der Mapuche im Bezirk Lo Prado und Rosa. Bestätigt wurde das Vorhaben durch einen Traum von *machi* Maria, welche auch die Mutter des *longko* ist. Gemeinsam trafen sie sich mit einer „organización indígena“, die sie bei der Umsetzung unterstützte. In einer Besprechung wurde der Sohn von *machi* Maria als *longko* der Zeremonie gewählt und als Datum das Wochenende des 26. Oktober 2007 festgelegt.

Die Beschreibung des Zustandekommens und die Ausführung der *ngillatun*-Zeremonie²¹ der *comunidad Lo Prado* zeigen, wie es zum Auflebenlassen von in der Großstadt durchgeführten Ritualen kommt. Ebenso werden Revitalisierungstendenzen der Kultur der Mapuche in der Metropole Santiago de Chile durch unterschiedliche Projekte zur Wiederbelebung der Sprache Mapudungun sowie Kurse für Kinder, die interkulturelles Lernen beinhalten, deutlich erkennbar.

In der für die vorliegende Arbeit verwendeten Literatur habe ich unterschiedliche Versionen über das Weltbild der Mapuche gefunden. Eine bekannte Struktur des Kosmos sind drei große Plattformen oder gleichförmig überlagerte Schichten. Grebe (1972) beschreibt diese als gleichförmig überlagerten Schichten in quadratischer Form und alle im gleichen Format.

„Los mapuches conciben el cosmos como una serie de plataformas que aparecen superpuestas en el espacio. Dichas plataformas son todas de forma cuadrada y de igual tamaño. Fueron creadas en orden descendente en el tiempo de los orígenes, tomando como modelo la plataforma más alta, recinto de los dioses creadores.“
(Maria Ester Grebe 1972, S.49)

Der von Grebe beschriebene Aufbau des Kosmos der Mapuche wird in der Literatur mehrfach zitiert. Die Ergebnisse der vorliegenden Feldforschung stimmen mit diesem Schema allerdings nicht überein. Weder die quadratische Form der Schichten des Kosmos noch die Annahme von mehreren Schöpfergottheiten konnten verifiziert werden. Vielmehr zeigen die gesammelten Feldforschungsdaten zum Weltbild der Mapuche die Existenz von nur einem Schöpfergott (namens *chao ngenechen*) auf.

²¹ Eine detaillierte Beschreibung der durch die *comunidad de Lo Prado* durchgeführten *ngillatun*-Zeremonie erfolgt auf S.46f.

Die *kultrún* genannte Trommel der *machi* präsentiert den Kosmos der Mapuche auf zutreffende Weise (vgl. Citarella 1995, S.94ff). Sie verkörpert die drei Dimensionen des Universums der Mapuche: *wenu mapu*, *nag mapu* und *miñche mapu*.

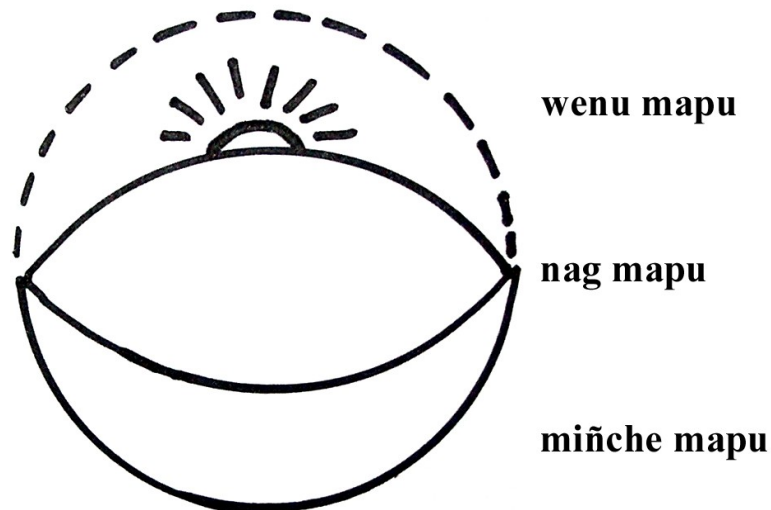


Abb. 7: „Drei Dimensionen des Universums der Mapuche“.²²

***Wenu mapu* (la tierra de arriba)**

Wenu mapu bedeutet das Land von oben und wird auch *meli ñom wenu* genannt (los cuatro lugares de arriba; die vier Plätze von oben). Es ist der Wohnort der Konstrukteure des Universums, der Heiligen Familie, der Platz des Guten, der Wohnort der „Spirits“ und der Vorfahren. Es ist ein ruhiges, ausgeglichenes und harmonisches Land. *Wenu mapu* teilt sich in Schichten, die *anka wenu* (mitad de camino de arriba; die Mitte des Weges von oben) genannt werden, *kiñe ñom* (primer lugar; der erste Platz), *epu ñom* (segundo lugar; der zweite Platz), *kela ñom* (tercer lugar; der dritte Platz) und *meli ñom* (cuarto lugar; der vierte Platz). (vgl. Espósito 2004, S.43f)

Ein weiterer wichtiger Punkt innerhalb der Vision der Welt der Mapuche ist der Glaube an die Existenz von übernatürlichen Kräften. Die Spirits des Guten erhalten folgende Namen (vgl. Citarella 1995):

küme püllü schützt die Menschen vor schlechten Spirits

küme neyen ernährt und gibt den Menschen Leben

²² Quelle: Citarella (1995) S.94 Abb.3.

küme kürüf reinigt/läutert den Menschen und die Natur

Nag mapu (la tierra)

Nag mapu ist der Platz der Menschen und der Natur. Über diesen wirkt die Kraft von *wenu mapu* oder von *minche mapu*. (vgl. Espósito 2004, S.44)

Ein wichtiger Punkt ist der respektvolle Umgang und Verbindung der Mapuche mit der Erde bzw. Natur. Es wird nur so viel von der Natur genommen, wie auch wirklich benötigt wird, beispielsweise ein Tier, ein Baum oder eine medizinisch nutzbare Pflanze. *Machi* bitten dabei um die Erlaubnis von *chao ngenechen*. Der Bitte folgt eine Danksagung.

Die Welt der Mapuche ist aufgebaut in *meli witrán mapu* (tierra de los cuatro lugares; Land der vier Orte), die sich auf die vier Himmelsrichtungen beziehen. Der Aufbau wird bestimmt vom täglichen Sonnenkreislauf, welcher Hinweise gibt über den Osten, wo in den Anden die Sonne aufgeht, und dem Westen, wo die Sonne im Meer „untergeht“. Jede Himmelsrichtung hat Charakteristika und gute sowie schlechte Konnotationen, welche sich auf die Erfahrung der Natur und die religiöse Anordnung beziehen. So wie der Kosmos vertikal angeordnet ist, ist die „echte“ Welt (*mapu* bzw. el mundo real) waagrecht angeordnet, und zwar auf der Basis der vier Himmelsrichtungen. Der Osten repräsentiert die größte wohltuende Ladung, aus dem alles Gute kommt, beginnend mit der Sonne. Der Westen ist das Gegenteil, der Ort, wo die Sonne untergeht, der Dunkelheit und des Todes. Der Süden bringt gute Winde und ist eine wohltuende Himmelsrichtung. Aus dem Norden kommen die schlechten Handlungen, wie der Frost oder die Winde, die schlechte Zeiten bringen, wie z.B. Invasoren, Krieg oder Krankheiten. Der Austausch zwischen den Welten ist eine abhängige, wechselseitige Beziehung zwischen den Lebenden und ihren Vorfahren, die durch eine Serie von Zeremonien erfolgt. (vgl. Espósito 2004, S.44f)

Citarella (1995) schreibt, dass laut der Vision der Mapuche jedes Wesen aus drei Elementen bestehe: *am*, *püllü* und *alwe*. *Am* bedeutet Bild, Abbild (wie man sich sieht bzw. wie andere einen sehen). Wenn eine Person stirbt, bleibt das *am* als Erinnerung für andere Menschen bestehen. Während einer gewissen Zeit bleibt es bestehen, wie das andere Ich einer Person, bald aber verschwindet es. *Püllü* oder *newen* ist die Kraft oder

der *espíritu*. *Püllü* geht mit dem Tod in unsichtbarer Form. Es bleibt in Ewigkeit bestehen und repräsentiert die Person in all ihrem Ausmaß. Der Begriff *alwe* bezeichnet den physischen Körper, das Fleischliche. Es ist das, was als Materie bleibt und zur Erde zurückkehrt. Manchmal ist es möglich, dass der tote Körper sich in einen anderen Körper transformiert, er besucht *witran alwe*.

Minche mapu (pais de abajo)

Das Land von unten, die niedere Welt, Ort der erdabgewandten und bösen Kräften: *weda püllü*, *weda neyen* und *weda kürüf*. Auch *inuma* oder *weküfü* stehen für diese schlechte Kraft. (vgl. Citarella 1995, S.106f)

weda püllü ist das Böse, das die Erde und die Natur bewohnt

weda neyen ist ein schlechter Spirit, der sich *am* und *püllü* bevollmächtigt

weda kürüf ist ein umherwandernder Spirit, der natürliche Phänomene wie Regen, Wind und Hitze verwendet

Unter den zu *weda neyen* gehörenden Personen gibt es sogenannte *kalku* (hechiceras/brujas). Diese stehen im Gegensatz zu *machi* und sind bekannt als Zerstörer, die das Schlechte und die Krankheiten hervorbringen. *Machi*, die beschuldigt werden, ihre spirituellen Kräfte für schlechte Handlungen einzusetzen, werden als *kalku* bezeichnet. Diese Personen weisen oft inadäquates oder antisoziales Verhalten auf. Sie brechen die von der *comunidad* und der öffentlichen Meinung festgelegten Normen und sozialen Regeln oder stören traditionelle Aktivitäten. Die Koexistenz und Opposition von *machi* und *kalku* ist im Weltbild der Mapuche wie ein Gleichgewicht von entgegengesetzten Kräften aufgebaut. (vgl. Bacigalupo 1999, S.26f)

„Las kalku actúan con el propósito de romper la solidaridad y reciprocidad del grupo doméstico y la comunidad causando discordia, mal, enfermedades y desgracias a sus miembros. Son muy temidas, porque rompen con la tradicional dualidad entre lo interno, asociado a la tradición y lo positivo, y lo externo, asociado a lo foráneo y negativo. Aunque son lo positivo, y lo externo, asociado a lo foráneo y negativo. Aunque son “afuerinas”(están fuera del núcleo patrilíneal central), las kalku viven en la comunidad y merman la solidaridad del grupo social “desde dentro”. Una de las imágenes más comunes de la kalku es que es una persona cuya cabeza se separa del cuerpo de noche para transformarse en

chon-chon, un maléfico pájaro nocturno que les hace mal a sus víctimas de noche o vuela para reunirse con sus colegas en la dimensión espiritual del mal llamado reñi o renu.” (Baciagalupo 1999, S.27)

Reñi oder *renü* bezeichnet eine übernatürliche Dimension des Bösen. Dies ist jedoch nicht als ein bestimmter Ort oder unterirdischer Raum zu sehen, sondern als mentale Dimension des Schlechten. *Re* bedeutet immer, nur, bloß; und *nü* bedeutet halten, nehmen, Besitz ergreifen. In dieser Dimension des Bösen agiert die schlechte Kraft sowohl am Tag als auch in der Nacht und nimmt nicht nur das *püllü* des Menschen, sondern auch der Natur und der Tiere in Besitz. (vgl. Citarella 1995, S.106f)

Die Mapuche glauben an die Existenz und an einen Schöpfergott namens *chao ngenechen*. Weitere Bezeichnungen für Gott sind z.B. *nguenechén* und *chao elchen*. Es ist ein höchstes Sein, das Kraft und Können hat, welche/s über Wissen verfügt und das Volk beschützt und begleitet. An dieser Stelle möchte ich anmerken, dass die ForscherInnen in der Vergangenheit unterschiedlicher Auffassung bezüglich der Namen und der Natur der Göttlichkeit in der Religion der Mapuche waren. Die Informationen sind widersprüchlich, und oft wird von der Annahme über die Existenz von mehreren Gottheiten geschrieben. Darüber hinaus haben die Katholische Kirche und andere religiöse Vereinigungen Einfluss auf die Kultur der Mapuche genommen und die originalen Formen des religiösen Ausdrucks verändert. (vgl. Espósito 2004, S.45)

Chao ngenechen wird auch repräsentiert bzw. unterstützt durch die Heilige Familie, die aus vier Mitgliedern zusammengesetzt ist: (vgl. Citarella 1995, S. 95f)

kuse alte Frau

fücha alter Mann

üllcha junge Frau

weche junger Mann

Die Heilige Familie repräsentiert die Herkunft der Mapuche. *Kuse* und *fücha* stellen die Ahnen dar und nähren die jungen Generationen mit Weisheit und Kenntnissen. *Üllcha* und *weche* stehen für die Zukunft der Mapuche. Die von mir gesammelten Feldforschungsdaten können eine Annahme von mehreren Gottheiten in der Religion der Mapuche nicht bestätigen. Allerdings erklärte *machi* Luis bei einem Gespräch, dass es

neben *chao ngenechen* weitere Formen von *ngen* gibt. Diese sind als spirituelle Kräfte zu verstehen, die unterschiedliche Aspekte der Natur, wie beispielsweise Wasser, Berge, medizinische Heilpflanzen, beschützen.

Machi Luis erklärte, dass die spirituelle Verbindung, die ein *machi* mit dem höherem Wesen und der Umwelt hat, sehr wichtig ist, da jedes Lebewesen und auch die Natur einen *espíritu*, oder auch *püllü* genannt, besitzen, der vom Schöpfergott *chao ngenechen* gegeben wurde.

„Te puedo decir que es muy importante la conexión espiritual que tiene el machi con el ser superior y también con el medio ambiente es muy importante porque sabemos que aquí en la tierra no estamos solos; todos los seres vivos tienen su propio espíritu que el creador les dio por ejemplo la planta: sabemos que cuando vamos en un lugar, la planta no está sola; por algo la planta crece de la tierra, va creciendo, da sus flores, da sus frutas. Entonces también el ser humano tiene su propio espíritu que por supuesto que no es el mismo, es otro espíritu, los animales también, el agua también y todo tiene espíritu, por lo tanto en la parte espiritual siempre el mapuche respeta mucho los seres vivos en general, no solamente los seres humanos, todo lo que se mueve, todo lo que vuela, tanto en la aire como en la tierra y en el agua. Todo es muy importante en la parte espiritual.”
(*Machi* Luis Interview 12.11.2007)

Daraus folgt, dass der spirituelle Teil der Welt für die Mapuche und speziell für *machi* von großer Bedeutung ist, weil die Menschen einen Körper und einen *espíritu* haben. *Espíritu* und Körper sollten immer in Harmonie sein. Der *espíritu* ist eine Lebensessenz.

Um das religiöse Leben der Mapuche zu verdeutlichen, möchte ich an dieser Stelle einen Einblick in eine *ngillatun*-Zeremonie geben.

Der Termini *ngillan* bedeutet „bitten für“ und *tun* bezieht sich auf eine Aktion. (vgl. Bacigalupo 2007, S.65). Ein *ngillatun* ist eine Dank- und Bittzeremonie, bei der um Nahrung, Wasser und Gesundheit gebeten wird. Eine *comunidad* versammelt sich auf dem sogenannten *ngillatuwe*, einem speziellen Platz, auf dem die Zeremonie durchgeführt wird. Bei dieser Zeremonie leistet ein/eine *machi* einen wesentlichen Beitrag, denn er/sie führt Gebete durch und tritt in Trance, um sich mit *chao ngenechen* zu verbinden und seine Nachrichten zu übermitteln.



Abb. 8: *Ngillatuwe* der *comunidad de Lo Prado*, Santiago, November 2008.

Im Laufe des Samstages des 26. Oktobers 2007 versammeln sich Mapuche der *comunidad de Lo Prado* auf dem Zeremonieplatz. Sie tragen traditionelle Bekleidungen und bringen für die Zeremonie vorbereitete Speisen mit. Der *ngillatuwe* wird von der anwesenden Gemeinschaft vorbereitet. Den Beginn der Zeremonie signalisieren Männer durch das Spielen eines Instrumentes, das *kullkull* genannt wird. Einige eingeladene Gäste kommen erst am Sonntag zur Zeremonie, da dieser als Besuchertag bekannt ist. Zu einem *ngillatun* kommen alle Mapuche, die sich an dem Ritual beteiligen wollen, um sich zu reinigen und *chao ngenechen* zu danken. Zwei Tage lang werden Gebete durchgeführt, und in der Nacht wird nicht geschlafen. Es werden unterschiedliche Instrumente gespielt und Tänze veranstaltet. Diese sowie die Klänge der Instrumente dienen für das Fernhalten von negativer Energie während einer Zeremonie. Um etwa 5 Uhr früh beginnt der wichtigste Teil der Zeremonie, da bei Anbruch des Tages *chao ngenchen* am stärksten präsent ist.

Rosa spricht über ihre Erfahrung:

„Yo lo sentí así, yo hablo como yo lo siento, como si que dios esta mas en este horario; están pura gente adulta porque la gente que está ahí es porque quiere estar haciendo oraciones, entonces como que uno se (inspira) mas en este horario porque se dice que uno tiene que buscar el dios en la madrugada porque es cuando nace el alma; cuando esta apareciendo al sol, el sol dios da la vida, entonces es una oración muy importante, se ora y se baila y también se presenta un cordero.“ (Rosa Interview 30.10.2007)

Zu diesem Zeitpunkt wird auch ein Lamm in die Zeremonie miteinbezogen, um Gott Dankbarkeit zu erweisen. *Machi* Maria spielt auf ihrer *kultrín* und führt Gebete durch, während das Lamm viermal um den *rewe* tanzen muss. Der *longko* und die Ritualhelfer führen das Lamm um den *rewe*. Danach wird das Lamm geschlachtet und etwas Blut wird auf der Erde verteilt. Das Blut wird der Erde gegeben, um diese zu ernähren und sich zu bedanken.

Rosa erklärt dazu folgendes:

„Entonces viene eso del cordero, entonces la machi esta tocando el instrumento haciendo oraciones y el cordero en el rewe ahí y se hace bailar al cordero cuatro veces, el cordero tiene que bailar, lo lleva el longko y lo llevan los capitanes que ayudan a la machi, los llangkañ. Ya, y hacen bailar el cordero y después de esa oración sacrifican al cordero y durante la oración se saca un poco de sangre, se tira a la tierra que le llega así a dios y la sangre misma queda en la tierra porque la tierra también tiene que alimentarse porque la tierra nos da de comer, nos da todo, nos da buenas cosas, cosas malas, de todo. Entonces también hay que agradecer a la tierra porque el cordero existe por el, por el sol, por el aire, por dios por todo. En esa parte... yo no participo en eso. Igual me da lastima el animal pero es que esa es nuestra religión, porque esa es nuestra manera de ser como pueblo. Algunas veces no gustan muchas cosas pero hay que aceptarlo, pero yo no estoy nunca presente cuando matan un cordero. Me retiro un poco.“ (Rosa Interview 30.10.2007)

Nach diesem Teil der Zeremonie gibt es eine Ruhepause. Danach tritt die *machi* in Trance und übermittelt von *chao ngenechen* gesendete Nachrichten. Der *longko* und gleichzeitig auch *dungumachife* übersetzt folgende Worte nach dem Trance von *machi* Maria: „Wir müssen uns bewusst sein, dass es viele Probleme gibt, wie z.B. Wassermangel, und trotzdem müssen wir Gott danken. Wir müssen uns dankbar zeigen, Geld zu haben und dieses auch schätzen, denn es erlaubt uns, in Gesundheit zu leben.“ Ebenso warnt die *machi* vor neu entstehenden Krankheiten, hervorgerufen durch die Veränderungen der

Umwelt, den Wassermangel und industriell verarbeitete Speisen. Die Teilnehmer werden aufgefordert, einmal Richtung Norden zu *antü*, der Sonne, zu beten, einmal Richtung Westen, zum Wasser, das ebenfalls Lebensgrundlage ist, und einmal Richtung Osten, für die Gesundheit bzw. das Fernhalten von Krankheiten. *Machi* Maria erklärt, wenn Personen Probleme oder Schmerzen haben, sollen sie zu *chao ngenechen* beten. Glaubt man an das, worum man bittet (speziell Dinge, die den Kopf betreffen), erfüllt *chao ngenchen* dies. Am Sonntag gibt es ein gemeinschaftliches Essen, bei dem auch das zuvor geschlachtete Lamm sowie anderes Fleisch auf einem Feuer, das *pillankütral* genannt wird, zubereitet wird. Dieses Feuer wird als heilig angesehen. Nach diesem Teil der Zeremonie wird zum Abschluss *choyke purun* getanzt. Dieser Tanz symbolisiert die Bewegungen eines *choyke*, eines Nandú (*Rhea americana*), eines flugunfähigen Vogels.

Abschließend erklärt Rosa, dass die *comunidad de Lo Prado* zufrieden mit der durchgeführten Zeremonie war:

„Eso te puedo decir del ngillatun: tu viste que bailaron, la gente estaba contenta , se hace sacrificio para el, no para gloriar a nosotros los hombres de la tierra, si no que para que el reciba si el nos da todos el día nuestra vida en el aire, el pan ¿porque no podemos hacer un sacrificio? Porque? Se tiene que hacer. Eso es nuestro ngillatun.“ (Rosa Interview 30.10.2007)

Sie bringt zum Ausdruck, dass ein *ngillatun*-Ritual ein Opfer für *chao ngenechen* bedeute, und nicht den Zweck hat, die Menschen der Erde hochleben zu lassen.

Eine *ngillatun*-Zeremonie hat einen gemeinschaftlichen und festlichen Charakter. Diese wird geprägt durch Tänze, das Spielen von Instrumente und Gesang, um *chao ngenechen* Dankbarkeit zu erweisen. Hinzu kommt eine Dimension des Opfern, und es wird um Fruchtbarkeit, Gesundheit und Wohlbefinden gebeten. Es gibt unterschiedliche Phasen der Zeremonie, die auch das Teilen von Nahrungsmitteln bzw. gemeinschaftliches Essen beinhalten. (vgl. Foerster 1992 S.26) Bei der Durchführung einer *ngillatun*-Zeremonie hat ein/eine *machi* eine wichtige Funktion, denn er/sie verbindet sich mit dem Göttlichen, tritt in Trance, übermittelt Nachrichten und führt Gebete aus. Er/sie stellt während der Zeremonie das Bindeglied zwischen *chao ngenechen* und der *comunidad* dar.

Abschließend lassen sich folgende prägnante Merkmale der Mapuche zusammenfassen: Ursprünglich sind die Mapuche im Süden von Chile und Argentinien beheimatet. Heute leben jedoch viele Mapuche in urbanen Zentren, wie z.B. in der Großstadtregion

Santiago. Die Abwanderung von ländlichen Bereichen in die Stadt ist durch historische Ereignisse, wie der Verdrängung in kleine Verwaltungseinheiten sowie der schwierigen ökonomischen Situation, in der sich viele Mapuche-Familien befinden, geprägt. Einerseits brachte die Migration in die Stadt Prozesse des Verlustes der eigenen Kultur bzw. der Sprache Mapudungun mit sich. Andererseits zeigen sich in der heutigen Zeit Revitalisierungstendenzen sowie zahlreiche Aktivitäten zur Förderung der Kultur der Mapuche. Diese zeigen sich erkennbar durch das Entstehen kultureller Zentren sowie durch den Einsatz vieler Mapuche-Gruppen, Rituale in der Stadt durchzuführen. Das fördert die kulturelle bzw. kollektive Identität der Mapuche. Weltbild, Religion und die damit zusammenhängenden Zeremonien werden somit in der Stadt fortgesetzt und an den neuen Lebensraum angepasst.

6. *MACHI*²³

Machi sind Vermittler zwischen den Menschen und dem Spirituellen. Sie helfen erkrankten Personen das körperliche und geistige Gleichgewicht wiederzuerlangen, wachen über das körperliche, mentale und spirituelle Wohlbefinden ihrer Patienten und handeln wohlwollend für ihre *comunidad* und für ihr Netz an Klienten. Grundlage ist das Vertrauen seitens der erkrankten Person, dass der/die *machi* Weisheit und Kraft besitzt, um zu heilen. *Machi* verwenden eine holistische Behandlungsform, bestehend aus zwei Komponenten: Heilzeremonien und *remedios*. Die bekanntesten Heilzeremonien, die von *machi* durchgeführt werden, sind *datuwün* und *elutun*²⁴. *Remedios* werden aus medizinisch nutzbaren Pflanzen hergestellt. *Machi* besitzen umfangreiches Wissen über medizinisch nutzbare Pflanzen. Die Behandlung der Patienten erfolgt in einer liebevollen und personifizierten Form. *Machi* berücksichtigen die persönlichen Probleme, die familiäre Situation und die Ernährung ihrer Patienten, um eine effektive Behandlung durchzuführen. Sie führen auch Massagen unter Einbeziehung von medizinisch nutzbaren Pflanzen durch. *Machi* bewahren das seit Jahrhunderten praktizierte Heilwissen und erfahren Berufungserlebnisse, Träume und Visionen, die *perimontun* genannt werden. Träume werden *peuma* (sueño) genannt und haben eine wichtige Funktion im Leben der *machi*, da diese Auskünfte über beispielsweise

²³ Bei der Bezeichnung *machi* beziehe ich mich sowohl auf Männer und Frauen.

²⁴ Für eine detaillierte Beschreibung dieser zwei Zeremonie siehe Kapitel 7.4.1 und 7.4.2.

Ereignisse, durchzuführende Zeremonien, zu behandelnde Patienten, benötigte Heilpflanzen usw. geben. (vgl. Bacigalupo 2001 und 2007)

Mora (2001) schreibt über die Träume der *machi* folgendes:

„ ..., tenemos que el peuma místico de las machis es la visión de suerte y de saber proporcionada por un espíritu encontrado arriba (sobre el rewe, en el “cielo”), en otra parte que no es ella misma. El peuma es entonces un reconocimiento de la suerte avistada en un viaje astral más allá del cuerpo de la machi o del soñante.”
(Mora 2001, S.115)

Mora erklärt die Bedeutung von *peuma* über die Abstammung vom Wort *peupun*, das übersetzt wird mit „zwei Personen begegnen sich woanders“ oder „treffen sich wieder“. Diese Bedeutung weist auf die Begegnung der *machi* während einem Trancezustand mit alten *espíritus* hin, die mehr Erfahrung als sie selbst haben. Diese Begegnung wird auch *peuma* genannt. (vgl. Mora 2001)

Machi treten in Trance²⁵ *küymín*, um sich mit dem Übernatürlichen zu verbinden. Durch die regelmäßige Durchführung von Zeremonien erhalten sie traditionelle Rituale und geben somit die Kultur der Mapuche an nächste Generationen weiter. *Machi Luis* beschreibt die Rolle der *machi* folgendermaßen:

„El o la machi es el líder ceremonial, principal portador de la creencia y proféticas ancestrales del pueblo mapuche. Su conocimiento cubre las áreas medicinal, religiosa, sobrenatural y cultural que se mezclan entre si. Es una persona dotada de poderes espirituales que le permite contactarse con el mundo del más allá usando el trance como vía de comunicación. El o la machi cumple su rol como ceremoniante y al constituir múltiples relaciones sociales y culturales a su alrededor, se convierte a una persona fundamental para la continuidad cultural del grupo, promueve la unidad, la hermandad, la eliminación de los conflictos, la solidaridad y el buen comportamiento. Para llegar a ser machi se requiere voluntad, carácter y coraje porque la iniciación es larga y dificultosa. Son destinados desde la infancia, siendo elegidos a través de sueños premonitorios, haber padecido alguna enfermedad o revelaciones sobrenaturales. El ámbito de la salud no queda fuera y para ello cuenta con unos sorprendentes conocimientos herboarísticos: no solo sobre las cualidades terapéuticas de innumerables vegetales, las mezclas adecuadas, su forma de su uso, sino también conoce lugares, las horas y las épocas en que las plantas medicinales alcanzan su máximo poder curativo. El altar del machi es el rewe que es el árbol cósmico de la vida que une el mundo natural con el mundo sobre natural. Allí el machi efectúa sus oraciones y entrega las ofrendas.” (Machi Luis 2007)

²⁵ Siehe Kapitel 6.3.

Machi Luis bringt zum Ausdruck, dass *machi* nicht nur Spezialisten hinsichtlich dem Heilwissen der Mapuche sind, sondern auch wesentliche Funktionen tragen, um die Kultur der Mapuche zu erhalten und für das Wohl ihrer *comunidad* sorgen.

Machi Luis erklärte, dass es für *machi* sehr wichtig sei, spezielle Zeremonien auszuführen, um seine/ihre Kräfte zu stärken. Diese werden *ngeikurrewen* genannt. Dabei wird der *rewe* eines/einer *machi* erneuert, und es werden traditionelle Tänze ausgeführt. Während der Zeremonie tritt der/die *machi* in Trancen, ruft „*espíritus auxiliares*“ und führt Gebete durch. Luis fügt hinzu, wenn ein/eine *machi* nicht regelmäßig *ngeikurrewen* ausführe, dieser/diese erkrankte. Um einen Einblick in diese Zeremonie zu ermöglichen, möchte ich ein *ngeikurrewen*, ausgeführt durch *machi* Luis und *machi* Pascualita beschreiben:

Grund für die Ausführung dieser Zeremonie ist die Rückkehr von *machi* Pascualita aus Santiago de Chile in ihr Haus im Süden von Chile, in *Wapi Komue*. *Machi* Pascualita verbrachte ein halbes Jahr in der Großstadt, im Haus ihrer Tochter, da sie gesundheitliche Probleme hatte und eine schulmedizinische Behandlung in Anspruch nahm.

Als wir in der Nacht im Haus von Pascualita ankommen, erwartet uns *machi* Luis mit weiteren Personen. Sofort versammeln sich alle Anwesenden vor dem vor dem Haus befindlichen *rewe*. Pascualita, Luis und Carmen spielen *kultrín*, und es wird auf Mapudungun gesungen. Am nächsten Morgen beginnen die Vorbereitungen für die Erneuerung des *rewe*. Die Frauen bereiten ein Essen zu, während Pascualita die Küche putzt. Sie bedauert tief, dass ihre Hühner und ein Schaf von einem Tier erlegt wurden. Weitere Gäste werden von der nächstgelegenen Bushaltestelle abgeholt. *Machi* Luis und weitere Männer bringen Äste des Canelo-Baumes aus dem Wald, die anschließend am *rewe* mit Fahnen montiert werden. Ein Lamm wird geschlachtet. Es versammeln sich Familienmitglieder, Freunde und Nachbarn vor dem *rewe*. Der *longko* der *comunidad* beginnt *kultrín* zu spielen und singt auf Mapudungun. Die Männer der *comunidad* trinken *chica*, ein alkoholisches Getränk, und einige sind bereits betrunken. Um 18 Uhr beginnt die Zeremonie, *Machi* Pascualita und Carmen sitzen vor dem Haus und spielen *kultrín*.



Abb. 9: (von links nach rechts): *Machi Pascuala* und *Carmen*, *Wapi Komue* Jänner 2008.

Alle weiteren Anwesenden halten Canelo-Zweige. Auch andere Instrumente werden gespielt; Tänze aufgeführt. *Machi Pascualita*, *Carmen* und *machi Luis* führen die Gruppe tanzend um den *rewe* herum, während sie ihre *kultrún* schlagen. Zwischendurch unterhält sich der *longko* mit *machi Pascualita* auf Mapudungun. Die Tochter von *Pascualita* kocht währenddessen eine Suppe mit dem geschlachteten Lamm. Einige Zeit nach Einbruch der Dunkelheit erlangt *machi Luis* einen Trancezustand und steigt auf den *rewe*, während die Tänze fortgesetzt werden. Zu Mitternacht gibt es eine Pause, um die nun fertig gekochte Suppe zu essen. Danach werden die Tänze fortgesetzt und *machi Luis* gelangt erneut in Trance. Die Zeremonie endet bei Anbruch des Tages.



Abb. 10: *Ngeikurrewen* von *machi* Pascualita, *Wapi Komue* Jänner 2008.

Folgende wichtige Elemente bei der Durchführung des *ngeikurrewen* lassen sich zusammenfassen: Die Erneuerung des *rewe* mit frischen Zweigen des Canelo-Baumes, die Zusammenkunft der *machi* und seiner/ihrer *comunidad*, das Darbringen von Opfern, das Spielen von Instrumenten, Gesang, Tanz, der Trance der *machi* und die Verbindung zum Göttlichem, das Anrufen von helfenden *espíritus*, das Ausführen von Bitt- und Danksagungen sowie das gemeinschaftliche Essen mit der *comunidad*. (vgl. Bacigalupo 2001, S. 89ff)

6.1 Symbole und Instrumente

Ein/eine *machi* realisiert Zeremonien und Gebete vor einem *rewé*. Dieser ist bekannt als *axis mundi* und stellt die Verbindung zu unterschiedlichen kosmischen Welten her. *Machi* erlangen durch einen *rewé* Kraft und Vertrauen. Dieser ist ein Holzpfeiler mit stufenartigen Einschnitten, der etwas nach hinten geneigt in die Erde gepflanzt wird. Die Stufen ermöglichen dem/der *machi* während eines Trancezustandes die rituelle Besteigung des *rewé*. Dies symbolisiert die Konnexion mit *wenu mapu*. Größe und Anzahl der Stufen eines *rewé* variieren. An den *rewé* werden Äste des Foye-Baumes und die Fahnen des/der *machi* angebunden. (vgl. Bacigalupo 2001, S. 23ff)

Der Foye-Baum ist auch bekannt als *canelo* (*Drimys winteri*) und wird in der Kultur der Mapuche als heiliger Baum des Lebens angesehen, der die „normale“ menschliche und die spirituelle Welt verbindet. Er steht als Symbol der Medizin der *machi*. Die Blätter des Foye-Baumes finden unterschiedliche Anwendungen, wie z.B. das Fernhalten von übelwollenden *espíritus*, und besitzen heilende Qualitäten. (vgl. Bacigalupo 2007, S.1) Ive erklärt, dass die Fahnen der *machi* meistens die Farben Weiß, Blau und Schwarz haben. Weiß und Blau repräsentieren die Farben von *wenu mapu* oder des Himmels. Schwarz steht für das Erbeten von Regen.

Rosa erklärt zum *rewé* folgendes:

„*Quiero decir del rewé que nosotros adoramos al rewé. Es un punto de partida donde parte la oración de los mapuche. Nosotros no hacemos oraciones bajo el techo, siempre al aire libre porque estamos en contacto con todo lo que manda chao ngenen, el dios, el sol, el aire, todo, entonces por eso es un punto de partida, no es un palo o algo, sino que el lugar ya está santificado, igual que una iglesia.*” (Rosa Interview 30.10.2007)

Für Rosa ist ein *rewé* ein Startpunkt, an dem die Gebete der Mapuche stattfinden. Sie erklärt, dass Mapuche-Gebete immer unter freiem Himmel durchführen, da dort der Kontakt mit allem von *chao ngenen* Geschicktem hergestellt ist.

In der Kultur der Mapuche wird durch die Klänge der Instrumente *chao ngenen* gerufen, und sie helfen dem/der *machi*, sich mit dem Göttlichen zu verbinden. In diesem Zusammenhang steht vor allem die Trommel der *machi*, die *kultrún*. Jeder/jede *machi* besitzt eine von *chao ngenen* gegebene *kultrún*. Die Klänge eines Instrumentes repräsentieren die Gedanken der es spielenden Person und dienen zum Fernhalten negativer Energien bei der Durchführung einer Zeremonie.



Abb. 11: *Machi Luis mit seiner kultrún*, Santiago, Dezember 2007.

Machi Maria wurde ihre *kultrún* in einem Traum präsentiert. *Chao ngenechen* hatte die *kultrún* vorbereitet und diese *machi Maria* in einem Traum, einem *perimontun*, gezeigt.

„El kultrún lo encontré por chao ngenechen, me lo preparo mi chao ngenechen. El kultrún para ser un machi y el se me presento en el sueño, y en este sueño encontré mi kultrún. Por un sueño en la mañana, perimonton. Me señalo chao ngenechen que era mi don.“ (*Machi Maria* Interview 06.12.2007)

Die *kultrún* wird als heilig angesehen, denn sie beinhaltet sichtbare und unsichtbare Aspekte der Kultur der Mapuche, die von Citarella (1995) wie folgt erklärt werden:

- ***Meli witran mapu***

Das erste sichtbare Element auf der *kultrún* ist die Unterteilung des Gebietes der Mapuche in vier Teile – bekannt als *meli witran mapu*:

puel mapu bedeutet Land, das sich im Osten befindet

willi mapu bedeutet Land, das sich im Süden befindet

piku mapu bedeutet Land, das sich im Norden befindet

lafken mapu bedeutet Land, das sich im Westen befindet

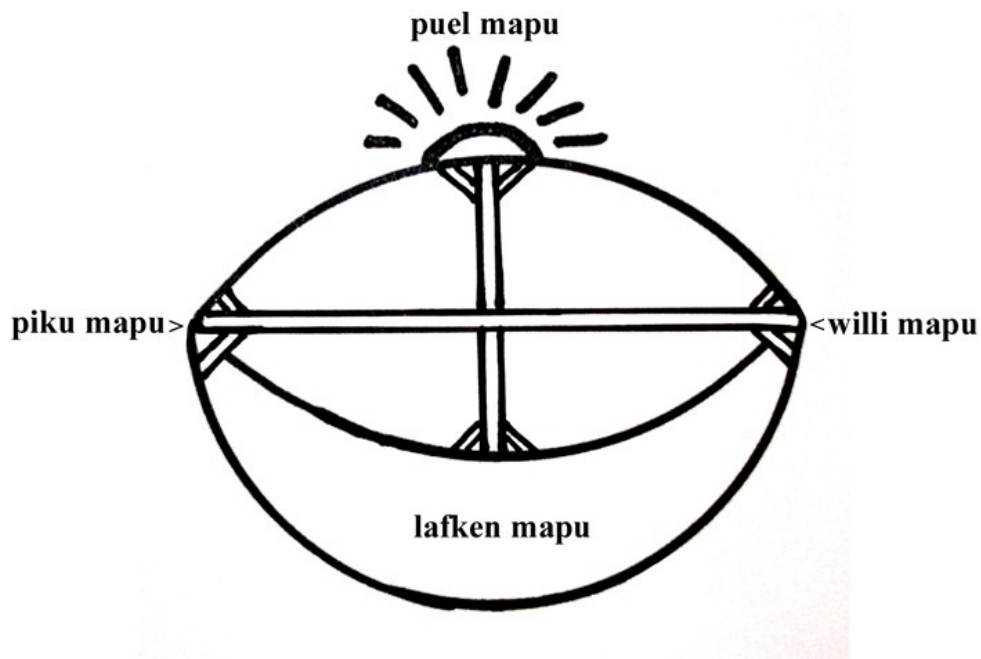


Abb. 12: *Meli witran mapu*.²⁶

- ***Küme fücha püllü***

Das zweite auf der *kultrún* dargestellte Element ist die Repräsentation des großen Spirits des Guten, der auch als Heilige Familie (*kuse, fücha, üllcha, weche*) beschrieben wird. Die Heilige Familie erhielt die Erde *nag mapu* als fassbaren und sichtbaren Bereich von *chao ngenechen*, und daher ist es notwendig, sie auf der *kultrún* darzustellen. *Wenu mapu*, das Land von oben bzw. der Raum des Guten, ist der Wohnort von *wenu kuse*, *wenu fücha*, *küme neyen*, *küme püllü* und der Vorfahren. Ebenso werden Sonne (*antü*) und Mond (*küyen*) diesem Raum zugeschrieben. Sie werden als heilig angesehen werden, da sie eine erzeugende und regulierende Funktion im Leben und der Natur haben. Daher werden Sonne und Mond dazu verwendet, die Heilige Familie darzustellen. Die Mapuche

²⁶ Quelle: Citarella (1995) S.95 Abb.4.

stellen die Heilige Familie nicht als Personen dar, auch wenn sie durch z.B. *machi* oder *longko* repräsentiert werden.

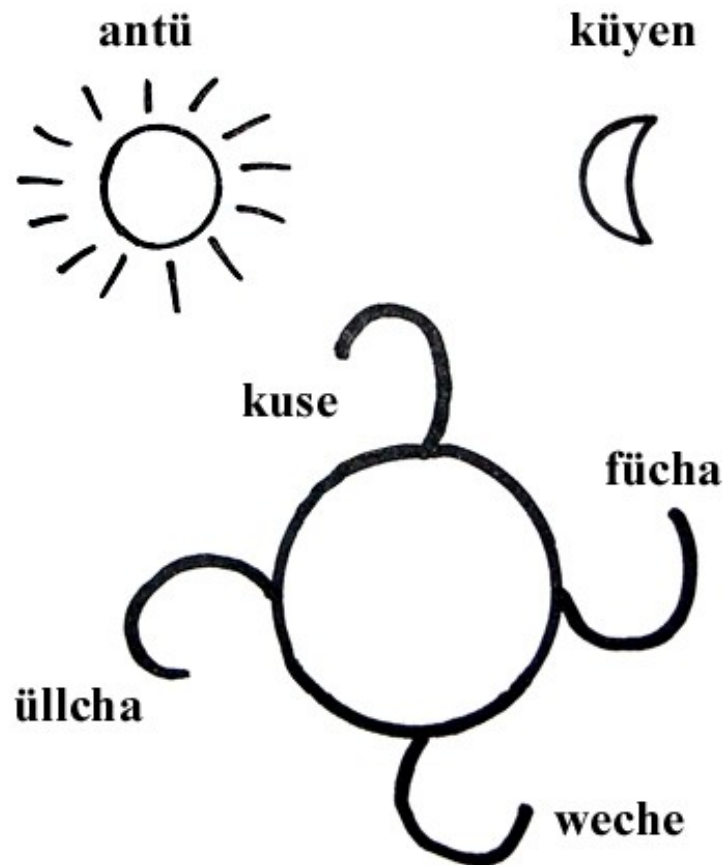


Abb. 13: Die Heilige Familie repräsentiert durch Sonne und Mond.²⁷

- **Jahreszeiten**

Die Jahreszeiten werden in vier Etappen eingeteilt, beginnend mit Neujahr, *we-tripantu*. Es folgt die Zeit des Regens *pukem*.

<i>pukem</i>	Zeit des Regens
<i>pewü</i>	Zeit der Knospen
<i>walüng</i>	Zeit der Fülle, der Reichlichkeit
<i>rimüngen</i>	Zeit der Stoppelfelder

²⁷ Quelle: Citarella (1995) S.96 Abb.5.

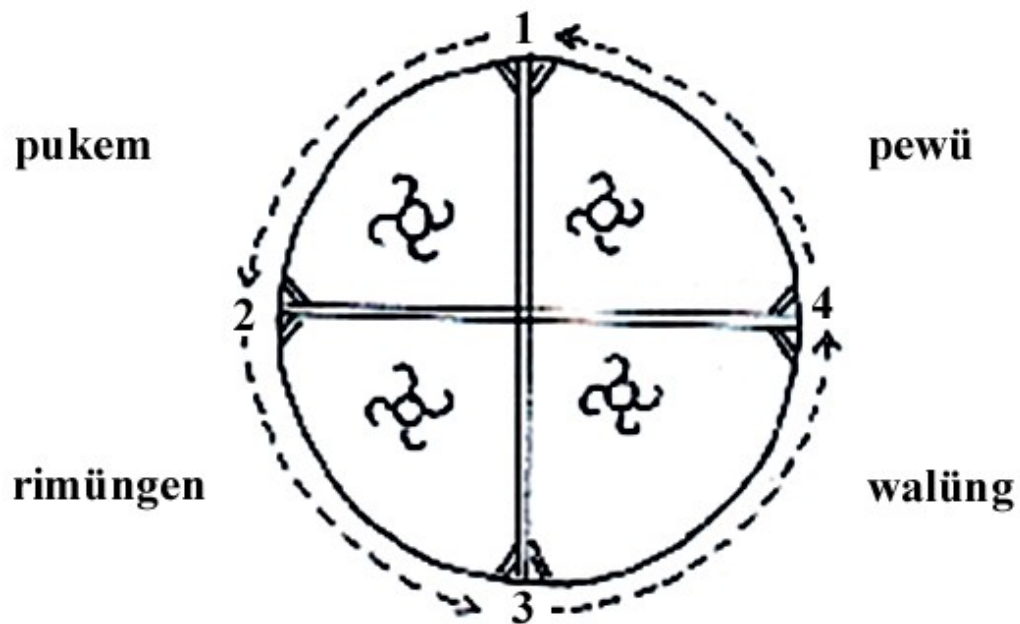


Abb. 14: Die Jahreszeiten.²⁸

Dieser Kreis der Jahreszeiten wird auch bei *ngillatun*-Zeremonien dargestellt, indem eine Runde um den *rewe* gegangen wird. Ebenso bedeuten vier Runden um den *rewe* die Repräsentation der Heiligen Familie.

- **das Gute und das Schlechte, repräsentiert durch die Winde**

Im Weltbild der Mapuche gibt es die Vorstellung über die Existenz von übernatürlichen Kräften, die durch die Winde Süd-Nord und Ost-West dargestellt werden. Auch in *nag mapu*, dem Wohnort der Menschen, treten übernatürliche Kräfte in Form von *kürüf* (Wind) auf. Es gibt zwei Kräfte:

küme püllü Spirit des Guten

weda püllü Spirit des Schlechten

Die Winde als natürliche und übernatürliche Phänomene repräsentieren Gut und Schlecht.

willi kürüf Südwind steht für die Kraft des Guten

weda kürüf Ostwind steht für die Kraft des Schlechten

²⁸ Quelle: Citarella (1995) S.98 Abb. 7.

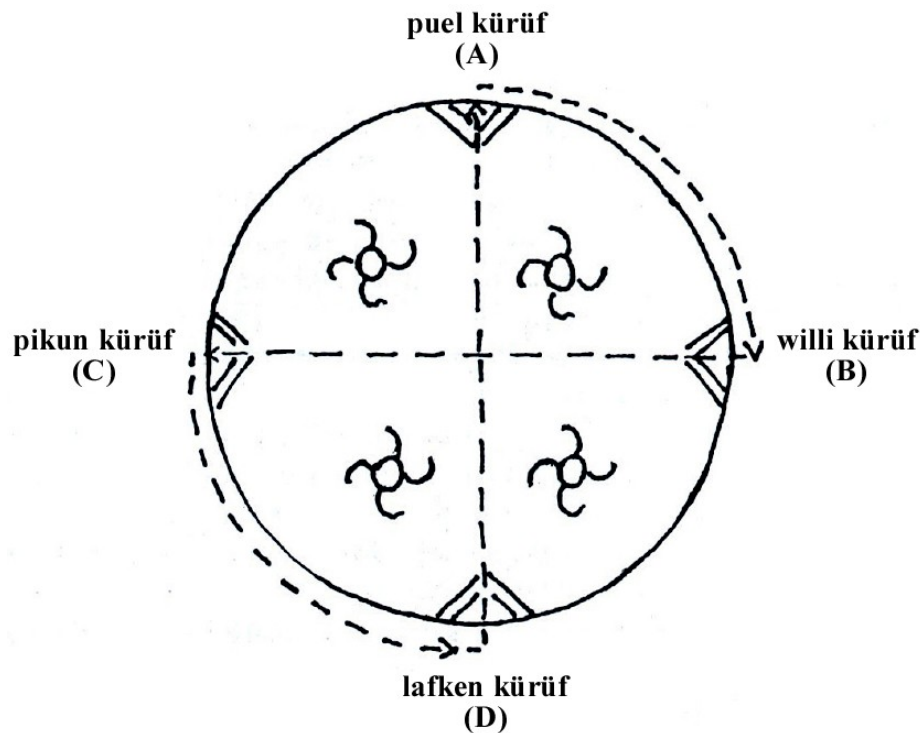


Abb. 15: Das Gute und das Schlechte, repräsentiert durch die Winde²⁹.

• die Welt in drei Dimensionen

Das Weltbild der Mapuche, das in Kapitel 3 erklärt wurde, wird bei der Betrachtung der *kultrún* nochmals veranschaulicht.

Das rhythmische Schlagen der *kultrún* ist ein Hilfsmittel, damit ein/eine *machi* in Trance treten kann. Es gibt unterschiedliche Arten, *kultrún* zu spielen: neben dem Ohr, oberhalb des Kopfes, auf der Höhe des Herzens und verkehrt um den Patienten. Häufig geben *machi* Objekte wie z.B. Samen oder kleine Kugeln in das Innere einer *kultrún*, damit diese erklingen wenn der/die *machi* die *kultrún* schüttelt. In Träumen und Visionen erscheinen dem/der *machi* oft helfende Spirits, *chao ngenechen*, Instrumente und Symbole wie beispielsweise *kultrún*, *kaskawilla* (Set von kleinen Metallrasseln, die auf einem Band zusammengehalten werden) und *rewe*. Im Allgemeinen werden *machi* von drei helfenden Tieren begleitet: dem Schaf, Pferd und Huhn. Ein/eine *machi* kann eines oder mehrere von helfenden Tieren haben, und sie sind Teil des *espíritu* des/der *machi* und liefern Kraft und Unterstützung, wenn dieser/diese erkrankt ist. Diese Tiere können auch erkranken oder sterben, wenn dem/der *machi* „Schlechtes“ oder Krankheit geschickt

²⁹ Quelle: Citarella (1995) S.99 Abb. 8.

wird. In einigen Initiationszeremonien der *machi* werden Speichel, Blut und Atem mit den Hilfstieren ausgetauscht, damit die Kraft dieser Tiere dem/der *machi* in seinen/ihren spirituellen Reise helfen kann. (vgl. Baciagalupo 1999, S.23)

Machi tragen Silberschmuck, um sich vor „*remolinos, espíritu malo, wekufe*“³⁰ zu schützen und um schlechte Energie abzuwehren. Der Ritualschmuck der *machi* besteht aus einem Kopftuch, über dem ein Silberschmuck getragen wird. Dieser wird *trarilongko* genannt. Ein weiteres Silberschmuckstück, ein *trapelkucha*, wird ungefähr auf Brusthöhe an der Kleidung fixiert. *Machi* Maria legt während einer Diagnose- und Heilzeremonie dieses auf die Brust der zu behandelnden Person.

6.2 Erlangen von Heilwissen und Initiation

Machi bewahren ihre Weisheit und Heilkenntnisse seit Jahrhunderten und geben dieses Wissen von Generation zu Generation weiter. Es gibt drei Arten der Berufung: durch Vererbung; spontan, während einer Naturkatastrophe und weiters durch Träume oder Visionen, die *perimontun* genannt werden. Häufig erfolgt diese Weitergabe durch Vererbung. Bei weiblichen *machi* wird der „*espíritu de machi*“ von der mütterlichen Seite vererbt. Bei männlichen *machi* von der mütterlichen oder der väterlichen Seite. Ein/eine *machi* ist schon im Bauch seiner/ihrer Mutter in spiritueller Form auserwählt, *machi* zu sein. Im Falle von Vererbung zeigt sich meistens schon in jungen Jahren der „*espíritu de machi*“, und die berufene Person leidet oft an *machi-kutran*, spirituellen Berufungskrankheiten. Diese *machi* absolvieren mit einem anderen / einer anderen erfahrenen *machi* eine Zeit der Ausbildung und können später Initiationszeremonien für Novizen durchführen. Wenn ein/eine *machi* stirbt, vererbt sie seinen/ihren „*espíritu de machi*“ an ein Familienmitglied weiter. *Machi*, die ihr Berufungserlebnis während Naturkatastrophen wie z.B. einem Erdbeben erfahren, erhalten ihre Kraft und Fähigkeiten direkt und verbringen oft keine Periode des Lernens mit einem/einer erfahrenen *machi*. Die dritte Form der Berufung erscheint einem/einer *machi* durch ein *perimontun*. Dies zeigt sich durch ein übernatürliches Signal, das sich in Form von einem Traum, einer Vision oder einem anderen Phänomen manifestiert. Der Begriff *perimontun* bezieht sich auf etwas Außergewöhnliches oder einen Schrecken wegen einer außergewöhnlichen Erscheinung. Diese Träume und Visionen erscheinen schon oft im Kindesalter der Person, die „*espíritu de machi*“ besitzt. (vgl. Baciagalupo 1999, S.29ff)

³⁰ Alle drei Begriffe werden mit einer übelwollenden Kraft assoziiert, die Schlechtes, wie z.B. Krankheit oder den Tod, hervorbringt.

In der Kultur der Mapuche werden Träumen und Visionen eine wichtige Bedeutung zugemessen. *Machi* besitzen die Fähigkeit, Träume und Visionen über z.B. Berufung, Behandlung von erkrankten Personen oder die Zubereitung von medizinischen Heilpflanzen zu empfangen. *Machi* Luis, *machi* Pascualita und *machi* Maria verbrachten eine Lehrzeit mit einer erfahrenen *machi*, die sie beispielsweise das Interpretieren von Träumen, Abläufe von Zeremonien und Kenntnisse über medizinisch nutzbare Heilpflanzen lehrte. In der Ausbildungszeit wird ein/eine *machi* darauf vorbereitet, das körperliche und spirituelle Gleichgewicht einer erkrankten Person wiederherzustellen bzw. den Personen, die dem/der *machi* vertrauen, Hilfe entgegenzubringen. *Machi* Pascualita, *machi* Luis und *machi* Maria wurden durch eine erfahrene *machi* in einer Initiationszeremonie, die *machiluwun* genannt wird, zu *machi* ernannt. *Machi* Luis erklärt über das Erlangen von Heilwissen, dass dies ein langer Weg des Lernens sei, und beschreibt die Voraussetzungen dafür folgendermaßen:

„... también es un camino largo, un camino largo de aprendizaje, se necesita mucha voluntad, mucho coraje, mucha constancia, mucha fe, mucha espiritualidad, se necesita mucha concentración, también un poquito de soledad porque cuando uno esta con mucha gente no logra de repente reflexionar o como dicen lo wingkas: un retiro espiritual: Cuando el machi es nuevo necesita mucho ese retiro espiritual para conectarse con chao ngenechen, para lograr uno mirar hace adentro, lo que uno esta pasando, lo que quiere ser: entonces eso se logra haciendo eso, una reflexión con uno mismo. Uno mismo es como su ayudador uno mismo se va descubriendo, va aprendiendo de uno mismo. A veces uno se sorprende con uno mismo de repente porque la cosa espiritual de uno te va enseñando. Entonces uno se admira uno mismo a veces.” (Machi Luis Interview 12.02.2008)

Machi Luis hat mit seinen Großeltern nie darüber gesprochen „*espíritu de machi*“ zu haben. Wenn er sich an seine Kindesalter zurück erinnert, gibt ihm dies jedoch darüber Aufschluss, dass er seit seiner Kindheit in einer indirekten oder vielleicht auch direkten Form darauf vorbereitet wurde, *machi* zu sein. Aber dies war nicht etwas Formales, wie z.B. dass ihm seine Großeltern ankündigten, ihn darauf vorbereiten, *machi* zu werden. Dies geschah spirituell und durch die Teilnahme an Zeremonien, wie z.B. *datuwün*, *elutun*, *ngillatun*, die seine Tante Pascuala durchgeführt hatte. Ebenso lernte er die Fähigkeit, sich mit der spirituellen Welt zu verbinden. Seit seiner Kindheit wurde ihm das Wissen über medizinische Heilpflanzen vermittelt. Er erinnert sich, als Kind oft nach dem Namen und dem Nutzen von Pflanzen gefragt zu haben. Seine Großeltern und seine Tante verfügten über tiefgehendes Wissen der Heilpflanzen und erklärten ihm Namen, Form der

Nutzung, spezifische Heilkräfte und Erntemethoden von Pflanzen. Sein gesamtes Wissen über Heilung erlernte er durch seine Familie. Für einen/eine Novizen/Novizin ist es nicht leicht, *machi* zu werden, da er/sie sein/ihr Heilwissen unter Beweis stellen muss. Es ist noch kein/keine *machi* im urbanen Bereich *machi* geworden. Alle *machi* kommen aus dem Süden Chiles. Die Mapuche einer *comunidad* unterstützen den berufenen Mann oder die berufene Frau, *machi* zu werden.

„La gente mapuche de la tierra, la comunidad avalan a este hombre o mujer y deciden de ella si es machi y va ser machi. Nosotros lo avalamos, nosotros somos una comunidad y quiero que sea machi porque ha sanado gente porque ella es correcta o un montón de cosas que ellos ponen. Entonces de ahí hacen una ceremonia grande. Antes de hacerse machi cuando empieza a sueñar siempre esta con una maestra, una maestra seria una machi viejita mayor que ya es machi y ella le va interpretando los sueños. Por ejemplo puede decir que significa sueñar con la estrella y la machi va enseñando..la viejita....los remedios, que significa eso....siempre uno tiene una persona que le va ayudando, otra machi mayor como profesora le va enseñando a su alumno, es así. Cuando ya esta preparada ya sabe todos los significados..... sueños y conoce las hierbas medicinales y hace sanaciones, entonces recién ella puede ser machi ...una ceremonia grande que la misma maestra hace.” (Rosa Interview 30.10.2007)

Rosa erklärt, wenn eine Person einer Berufung *machi* zu werden nicht nachkommt, hat dies eine Erkrankung zur Folge. Es entstehen körperliche Schmerzen, die Person wird gehunfähig, nimmt keine Nahrung zu sich und kann gegebenenfalls daran sterben. Manchmal bitten die Familienangehörigen eines/einer zukünftigen *machi* in einer Zeremonie oder bei einem *ngialltun*, dass dieser/diese nicht *machi* werden möge. Sie zahlen dafür und führen eine zweitägige Opferzeremonie durch. Wenn diese Zeremonie jedoch nicht durchgeführt wird, stirbt die Person, wenn sie ihrer Berufung nicht nachgeht. Rosa berichtet über Mapuche-Mädchen, die Berufungserlebnisse hatten, diese jedoch nicht zu deuten wussten, da sie ihre Kultur nicht kannten, und in Folge dessen zu einem Arzt gingen, der jedoch nicht die Berufungserkrankungen einer *machi* erkannte und sie zu einem Psychiater schickte.

Jährlich in den Monaten April und Mai erblühen *Kopiwe*-Blumen, um Novizen/Novizinnen daran zu erinnern, dass es Zeit ist, die Verbindung zu ihren *espíritu* aufzufrischen. *Machi* verwenden *kopiwe*, um bei Symptomen von Initiationsrufen zu helfen sowie bei plötzlichen Begegnungen mit schlechten *espíritus*. Dabei verwenden sie Wurzeln, Stämme und Blätter der Pflanze. (vgl. Bacigalupo 2007, S.56)

6.3 Trance

Machi treten in *küymín* (Trance), um sich mit der spirituellen Welt zu verbinden. Sie verwenden keine halluzinogen wirkenden Substanzen bzw. Pflanzen, um diesen Zustand zu erreichen. *Machi* Luis erklärt, dass das Schlagen der *kultrún* sowie das Spielen weiterer Instrumente und die Kraft der *comunidad* helfen, in *küymín* zu treten. Er fügt hinzu, dass die Instrumente in Harmonie sein müssen, damit ein/eine *machi* in Trance treten kann. Der *Machi* beschreibt Trance als eine „ganz natürliche Sache“ und sobald er in *küymín* getreten ist, sei dies ein übernatürlicher Zeitraum. Er kann diesen Zustand in keinem Moment erzwingen.

„El trance es algo sobrenatural y natural también al mismo tiempo. La cosa naturalmente fluye, a uno no le piden ni tampoco lo obligan. Yo no me obligo para esto y tampoco me pueden obligar. Que yo hago esto, es una cosa totalmente natural y cuando llega un trance es un lapso sobrenatural. No tiene que ser obligado en ningún momento. Solamente la fuerza que le da su gente, su comunidad va lograr conectarte y entrar en trance. Todos los instrumentos tienen que estar en armonía y hablando el mismo idioma, tienen el mismo sonido, porque el kultrún con los otros instrumentos hablan, hablan entre ellos, todo tiene que estar espiritual, tiene que ser una armonía, un equilibrio, una paz, y tiene que estar todo en el mismo nivel para llegar a ese trance y solamente cuando el machi entra en trance logra la conexión y el espíritu habla a través del trance y pronostica lo que viene, lo que quiere, lo que va pasar o si la machi esta enferma o esta en peligro o si viene algo bueno o algo malo, el espíritu del machi va hablar en trance y para eso necesito un interprete un dungumachife que se llama el interprete. Escucha y habla con el espíritu mientras el machi esta en trance, porque el machi entra en otra dimensión y recuerda muy poco o casi nada de lo que ha dicho. Por eso necesita su dungumachife que escucha y lo interpreta y después cuando vuelve al estado natural ahí el dungumachife tiene que decir lo que dijo el machi en el trance, lo que hablo el espíritu.“ (Machi Luis Interview 12.02.2008)

Machi Maria erklärt, in Trance zu sein, bedeutet sich selbst zu vergessen und durch den „*espíritu von wenu mapu*“ zu sprechen. Sobald sich die *machi* in *küymín* befindet, ändert sie ihre Stimme.

Der Sohn von *machi* Maria erklärt, dass während des Trancezustandes ein/eine *machi* sich mit einem *espíritu* verbindet. Dieser wird auch als Überbringer der Botschaften von Gott genannt und übermittelt die von *chao ngenechen* gesendete Nachricht. *Machi* Maria erhält während *küymín* Botschaften über die Ursache einer Krankheit bzw. erfährt, warum

sich *chao ngenechen* präsentiert, um die erkrankte Person zu untersuchen. Im Interview vom 06.12.2007 betont *machi* Maria, dass nicht sie es ist, die die Diagnose stellt, sondern *chao ngenechen* zeigt sich ihr während des Trancezustandes, sieht den Ursprung der Erkrankung und gibt an, welches Heilmittel benötigt wird, um die Krankheit zu heilen. Sie fügt hinzu: „So arbeitet *chao ngenechen*. Während der Trance präpariert *chao ngenechen* das benötigte *remedio*.“

Ein/eine *machi* erinnert sich kaum an das während *küymin* Gesprochene und braucht daher einen *dungumachife*, einen Übersetzer. Dieser erklärt nach der Rückkehr des/der *machi* in den Normalzustand das während der Trance Gesprochene. Ebenso berichtet er über durchgeführte Handlungen des/der *machi* während *küymin*.

6.4 RitualhelferInnen der *machi*

RitualhelferInnen leisten einen wesentlichen Beitrag bei der Ausführung von Zeremonien. Alle Beteiligten einer Zeremonie helfen bei deren Ausführung, indem sie ihre Kraft und ihren Einsatz durch z.B. Spielen der Instrumente, Ausführen der Ritualtänze und dem Gegeneinanderschlagen von Bambushölzern während einer Zeremonie einbringen. Das heftige Schlagen der Bambushölzer während eines Rituals repräsentiert Kraft und soll schlechte Energie fernhalten. HelferInnen der *machi* bereiten den Ritualplatz vor und stellen benötigten Gaben vor den *rewe*.



Abb.16: rechts: männlicher Ritualhelfer, *ngillatun*, Santiago, November 2008

Ritualhelfer eines/einer *machi* sind: (vgl. Citarella 1995, S.231):

- *Dungunmachife* oder *ngechalmachife*: Dieser muss die Fähigkeit haben, sich das während *küymín* Gesprochene zu merken und nach dem Trancezustand des/der *machi* zusammenzufassen. Ein *dungumachife* muss für seine Funktion vorbereitet und in spiritueller Harmonie mit dem/der *machi* sein. Oft ist der *dungumachife* ein Familienmitglied des/der *machi* oder ein Mitglied der *comunidad*.

„Al principio busca, claro que busca, tiene que buscar un dungumachife; después con el tiempo, algunas veces chau ngenechen el padre dios lo trae. Supongamos que esta persona es soltera y es una machi jovencita después con el tiempo ella se encuentra con su pareja y se casan y el

mismo esposo es el dungumachife pero cuando tienen el don ya si no tienen el don no va ser esposo, va ser otra persona pero casi comúnmente el chau ngenechen dios junta a sus hijos, junta a la mujer con el hombre con quien va embarazase ya pero no siempre ocurre pero mayormente ocurre eso, y ahí se casan y ahí trabajan.” (Rosa Interview 30.10.2007)

- *Llangkañ* oder *yegülfe* sind Helfer und Helferinnen eines/einer *machi* während einer Zeremonie. Zu den Hauptaktivitäten zählen das Ausführen der Tänze, das Zubereiten von Heilmitteln und das Temperieren der *kultrún*, damit sie eine gute Resonanz hat und die Kommunikation zu den Spirits erleichtert. Weibliche *llangkan* begleiten den/die *machi* mit dem Schlagen von *kadkawilla* und ersetzen in einigen Momenten die *kultrún*. Gemeinsam mit dem *dungunmachife* ist sie auch beauftragt, die/den *machi* für das Stadium der Trance vorzubereiten, und hilft, dem/der *machi*, wieder in das Normalstadium zurückzukommen. Abhängig von der Situation, wird diese Rolle von ein oder zwei Frauen ausgeführt.

Citarella (1995) beschreibt *llangkañ* als eine Ritualhelferin mit weiblichem Geschlecht. Innerhalb der gesammelten Daten für die vorliegende Feldforschungsarbeit wird jedoch die Bezeichnung *llangkañ* für Helfer und Helferinnen eines/einer *machi* verwendet. Hernández Sallés und Nelly Ramos Pizarro (1997) unterscheiden zwischen *llangkañ* und *yegülfe*. Sie beschreiben *llangkan* als junge TänzerInnen (männlich oder weiblich) während einer Zeremonie. Während *yegülfe* meistens Frauen sind, die dem/der *machi* beim Schlagen der *kultrún* assistieren.

- *Kuriche* oder *koyon* sind Männer, die den Ritualplatz schützen und über die kulturell etablierten Normen während des Zeremonienablaufs wachen.
- *Afafafe* sind Männer unterschiedlichen Alters, welche die Aufgaben haben, beschützende *espíritus* hervorzubringen und durch Besprengen mit Wasser, Schreie und Herumhetzen *weküfü* zu verscheuchen.
- *Kona* oder auch *capitanes* genannt, verwenden während der Zeremonie Stecken, um gegen die *weküfü* zu kämpfen. Laut Citarella (1995) werden in einigen Sektoren die *kona* auch *afafafe* genannt, und ihre Aufgabe ist das Gegeneinanderschlagen mit Stecken über dem Körper des Erkrankten.

Die Ritualhelfer sind meistens Familienmitglieder oder Personen aus der jeweiligen *comunidad* eines/einer *machi*. Der Ehemann/ Ehefrau einer/eines *machi* ist verpflichtet, diesem helfend und unterstützend zur Seite zu stehen. Rosa erklärt, dass der zukünftige Ehemann einer *machi* akzeptieren muss, dass seine Frau *machi* ist bzw. wird. Manchmal kommt es jedoch vor, dass ein Mann, aus Scham Mapuche zu sein, nicht möchte, dass seine Frau *machi* wird. Folge seiner fehlenden Zustimmung kann jedoch sein, dass die seiner Frau geschenkte Gabe versiegt, sie krank wird und gegebenenfalls in weiterer Folge daran stirbt.

6.5 Arbeitsfelder

Luis und Maria arbeiten als *machi* innerhalb des Programmes „Salud intercultural“, das im Kapitel 6.6 detailliert beschrieben wird. Menschen, die ihre Hilfe in Anspruch nehmen wollen, finden sie in *consultorios* (öffentlichen medizinischen Zentren); weiters in kulturellen Zentren der Mapuche, die jeweils eine *ruka* zu Verfügung stellen, um Patienten dort zu empfangen und zu behandeln.

Machi Luis arbeitet im Spital San Borja Arriarán. Der Kontakt erfolgte über die Organisation CONADI, in der es unterschiedliche Fachbereiche, wie z.B. Gesundheit und „salud intercultural“ gibt. Im Rahmen dieses Fachbereiches hatte Luis sein erstes Vorstellungsgespräch. Es verlief positiv, so dass ein Kontakt mit dem Spital San Borja Arriarán hergestellt wurde. Dieses hatte großes Interesse an einer Zusammenarbeit mit *machi* Luis. Innerhalb des Krankenhauses führte Luis Vorstellungsgespräche mit einer Sozialarbeiterin und einer Ärztin, die auch Teil des bis heute bestehenden Projektes ist. Ebenso erhielt er die Unterstützung einer Mapuche-Organisation, bestehend aus Ärzten und Krankenpflegern, die es innerhalb des Spitales gibt. Auf einer begrünten Fläche eines Innenhofes des Krankenhauses steht der *rewe* von *machi* Luis, bei dem er unterschiedliche Zeremonien durchführt. *Machi* Luis führt unterschiedliche Rituale wie z.B. im Spital Posta Central,³¹ der Arztpraxis von José, und einem Therapiezentrum für Alkohol- und Drogenabhängige³² durch, um die Voraussetzung zu schaffen, als *machi* an diesen Orten zu arbeiten.

Weitere Arbeitsorte für beide *machi* sind ihre eigenen Häuser und Wohnungen bzw. die Wohnorte von Familienangehörigen. *Machi* Maria empfängt ihre Patienten in

³¹ Für eine detaillierte Beschreibung siehe Kapitel 6.6.

³² Für eine detaillierte Beschreibung siehe Kapitel 6.7.

unterschiedlichen medizinischen Zentren im Bezirk Lo Prado, Santiago de Chile, und seit August 2008 hat sie seitens des Programms „Salud intercultural“ ein Haus zu Verfügung gestellt bekommen, um einen adäquaten Praxisraum für ihre Patienten zu haben. Vor dem Haus befindet sich ein Garten, in dem Heilpflanzen angebaut werden. Nicht weit von ihrer Praxis befindet sich ein Zeremonienplatz, auf dem sich auch ein *rewe* befindet. Auf diesem Platz führt *machi* Maria Diagnose- und Heilzeremonien durch. In den Jahren 2007 und 2008 wurde dort das *ngialltun*-Ritual der *comunidad de Lo Prado* durchgeführt.

Machi führen auch Rituale zur Reinigung einer Wohnung oder eines Hauses durch, da „schlechte Energie“ an einem Wohnort vorhanden sein kann oder z.B. durch einen Vorbesitzer entstanden ist. Oft bitten Freunde oder Personen der *comunidad* eines/einer *machi*, bei einem Umzug in eine neue Wohnung oder in ein Haus diese Zeremonie auszuführen.

6.6 „Salud intercultural“

Die Grundlagen des Programmes „Salud intercultural“ wurden im Jahr 1993 durch die Zusammenarbeit der Organisation „Panamericana de la Salud“ sowie der Initiative „Salud de los Pueblos Indígenas“ und deren Mitgliedstaaten gelegt. Hauptanliegen waren die Zusammenarbeit mit der indigenen Bevölkerung, die Verbesserung der Gesundheitsversorgung und des Wohlbefindens; die Pflege und der Erhalt des kulturellen Erbes und der Weisheit der Ahnen. (vgl. Gobierno de Chile, Ministerio de salud 2006: 13)

Seit 1996 fördert das Ministerium für Gesundheit des chilenischen Staates das Projekt „Salud intercultural“ und unterstützt es finanziell. Es wird auch mit dem Namen „Programa de salud y pueblos indígenas“ bezeichnet. Die folgende Vorstellung dieses Programms bezieht sich auf die Region Metropolitana bzw. Santiago de Chile. Seit dem Jahr 2004 gibt es innerhalb der Abteilung „Servicio salud central“ Arbeitsgruppen, die Strategien entwickeln, um indigene Heilmethoden in das öffentliche Gesundheitssystem einzubinden. Hauptanliegen ist, dass vor allem in jenen ärztlichen Behandlungszentren und Spitälern, die auch von der indigenen Bevölkerung aufgesucht werden, Ärzte, Psychologen und Krankenpfleger für die Mapuche-Kultur und die Unterschiede zum eigenen Weltbild und den damit zusammenhängenden Krankheitskonzepten sensibilisiert werden. Es werden Workshops und Vorträge organisiert, um die Kosmovision und das Medizinsystem der Mapuche vorzustellen. Projektgruppen arbeiten daran, die

Voraussetzungen für die Einbeziehung von *machi* in *consultorios* und Spitälern zu schaffen. Dazu gehört die Evaluierungen der von vielen Mapuche aufgesuchten ärztlichen Behandlungszentren und Spitäler; weiters die Durchführung von Meinungsumfragen sowie die Verteilung von Fragebögen, um die Bereitschaft von Entscheidungsträgern und leitenden Personen zu orten und das Einbinden in das Programm „Salud intercultural“ zu ermöglichen. Im August und September des Jahres 2008 konnte ich an der Organisation eines Workshops für 50 Personen mitwirken, die im Bereich „salud mental“ in unterschiedlichen Krankenhäusern von Santiago de Chile arbeiten. Spezifisches Ziel des Workshops war es, den Teilnehmern Beziehungen zwischen dem Modell „Familiengesundheit“, dem Programm „Salud intercultural“ und dem Modell „Mentale Gesundheit“ zu veranschaulichen sowie einen Einblick in die Kosmovision und deren Relation zur Gesundheit im Allgemeinen und zur mentalen Gesundheit im Speziellen zu ermöglichen. Mapuche-spezifische Konzepte zu Gesundheit und Krankheit sowie die Rolle und der Arbeitsbereich der indigenen Spezialisten im Bereich der Heilung von Krankheiten wurden vorgestellt (unter anderem an Hand der von *machi* gemachten Erfahrungen und Herausforderungen im Bereich mentale Gesundheit im Kontext zu interkultureller Fokussierung). Erklärtes Ziel des Workshops war eine Qualitätsverbesserung bei der gesundheitlichen Betreuung der indigenen Bevölkerung. Die Treffen fanden einmal pro Woche, durch vier Wochen hindurch statt; Dauer pro Sitzung: viereinhalb Stunden. Ort des Workshops war das Auditorium des Spitals San Borja Arriarán, in dem auch *machi* Luis arbeitet. Dieser nahm regelmäßig an den Sitzungen der Arbeitsgruppen teil, um Meinungen und Vorgehensweisen auszutauschen. Bei einem der Treffen der Projektgruppe betonte *machi* Luis, dass nicht nur das Sprechen oder Lesen über die Kultur der Mapuche wichtig sei, sondern auch eine aktive Teilnahme an Zeremonien. Nur dadurch könne das Verständnis über das medizinische System und die Kultur der Mapuche vertieft werden. Er lud alle Anwesenden ein, an einer seiner Zeremonien teilzunehmen.

Zu den Voraussetzungen für die Arbeit eines/einer *machi* in öffentlichen Spitälern zählt die Zeremonie zum Aufstellen eines *chemamüll*³³. Eine solche wurde von *machi* Luis in Zusammenarbeit mit dem Programm „Salud intercultural y pueblos indígenas“ am 18.12.2007 durchgeführt. Ort der Zeremonie war ein begrünter Innenhof des Spitals Posta

³³ Übersetzung nach Hernández Salles und Ramos Pizarro (1997) in das Englische: human like wooden figures at graveyards. It represents the “püllü” of one of the deceased. It may also the presence of a superior spirit.

Zentral in Santiago de Chile. Im Hof war bereits zuvor ein Garten mit medizinisch nutzbaren Pflanzen angelegt worden.



Abb.17: Zeremonie, um einen chemamüll aufzustellen, Santiago, Dez.2007

Anlässlich der Erstellung der Internet-Seiten für *machi* Luis diktierte er mir folgenden Text:

„El chemamüll representa una transición entre la vida y la muerte. Con la colaboración del servicio de salud central y la dirección de la Posta Central se realizó una ceremonia mapuche con el Machi Luis Nahelcura y su comunidad en Santiago como una nueva fórmula de integración entre la salud occidental y la medicina ancestral milenaria mapuche. Se tiene interés de integrar esta nueva fórmula y sabiduría milenaria con el conocimiento que se le fue entregado el machi Luis Nahuelcura para realizar su arte de sanción a través de los atributos de las plantas medicinales y el poder espiritual que se le fue entregado al machi para sanar y aliviar el dolor del cuerpo y del espíritu del paciente enfermo.”

Während dieser Zeremonie führte *machi* Luis Gebete durch und schlug die *kultrún*. Seine RitualhelferInnen unterstützten ihn beim Spiel von weiteren Instrumenten. Einige Männer waren dafür verantwortlich, den *chemamüll* in die Erde zu pflanzen, den der *machi* mit

Wasser besprengte und mit seiner Trommel bespielte. Im Anschluss an die Zeremonie gab es ein gemeinschaftliches Essen für alle Teilnehmer.

Das Programm „Salud intercultural“ fand seinen Ursprung in dem Bezirk Lo Prado von Santiago durch eine im Jahr 2000 durchgeführte Umfrage in diesem Bezirk. Ziel war, die Anzahl der dort wohnenden Mapuche zu erheben. Das Ergebnis der Umfrage zeigte einen hohen Anteil an indigener Bevölkerung aus, und so wurden in vier unterschiedlichen ärztlichen Behandlungszentren sogenannte *facilitadoras* angestellt. Diese arbeiten von Montag bis Freitag in der Zeit von 9.00 bis 13.00. Rosa ist eine davon. *Facilitadoras* bilden eine Brücke zwischen Patienten und dem Programm „Salud intercultural“. Zu ihren Aufgaben gehören programmspezifische Informationen und Wissensweitergabe zu medizinischen Heilpflanzen und deren richtige Anwendung. Plakate werden zu spezifischen Themen gestaltet und in den Behandlungszentren angebracht. Während die Patienten auf die Konsultation mit *machi* Maria in ihrer Praxis warten, organisiert Rosa Vorträge über z.B. die Kosmovision der Mapuche und medizinische nutzbare Pflanzen. Gemeinsam mit ihrer Kollegin organisieren sie Termine für eine Behandlung durch *machi* Maria. Ebenso betreuen sie die vor der Praxis wachsenden Heilpflanzen. Die Praxis ist zweimal pro Woche für den Verkauf von getrockneten und abgepackten medizinischen Heilpflanzen geöffnet.

Die Zusammenarbeit zwischen dem Programm „Salud intercultural“ und *machi* zeigen laut allen Beteiligten sehr gute Ergebnisse, jedoch verdienen *machi* und *facilitadoras* sehr wenig Geld. Der Lohn reicht nicht aus, um die Kosten des alltäglichen Lebens in einer Großstadt abzudecken. *Machi* Maria arbeitet einmal pro Monat im Rahmen des Programms. Gleichwohl das Wartezimmer zur Praxis jedes Mal übertoll ist, fehlen finanzielle Mittel, um ihre Arbeitszeit innerhalb des Programms zu erweitern.

Abschließend möchte ich auf den in Kapitel 3 beschriebenen Theoretischen Rahmen über Globalisierung, Kultur und medizinischer Anthropologie erinnern. Denn das soeben beschriebene Projekt „salud intercultural“ veranschaulicht das Neben- und Miteinander unterschiedlicher Medizinsysteme innerhalb einer Gesellschaft. Ebenso zeigt es Globalisierungstendenzen und einen medizinischen Pluralismus auf.

6.7 Arbeitsalltag

Im folgendem beschreibe ich bedeutende Elemente aus dem Arbeitsalltag von *machi* Luis und *machi* Maria. Den Diagnosemethoden und der Durchführung von Heilzeremonien ist aufgrund ihrer Komplexität ein eigenes Subkapitel gewidmet. Jedoch möchte ich darauf hinweisen, dass diese ebenfalls zum Arbeitsalltag der *machi* zählen. Zuerst schildere ich den Arbeitsalltag von *machi* Luis und danach jenen von *machi* Maria. Luis lebt nämlich in Santiago, während Maria jeden Monat für einige Tage nach Santiago anreist. Aus diesem Grund konnte ich über *machi* Luis mehr Datenmaterial sammeln.

Der Arbeitsalltag von *machi* Luis im Spital San Borja beginnt mit einem Bittgebet vor seinem *rewe*. Währenddessen schlägt er seine *kultrún*. Er stellt sich vor seinem *rewe* auf, um eine Verbindung mit der spirituellen Welt herzustellen. Danach empfängt er seine Patienten in einem kleinen Praxisraum, den er vom Spital für seine Arbeit zu Verfügung gestellt bekommen hat. Zeremonien finden vor dem *rewe* statt. Bei diesen wird *machi* Luis von unterschiedlichen Personen seiner Familie, Mitgliedern der *comunidad la granja* und seitens des Spitals von Paula und der Ärztin Dominica unterstützt. Jeden Donnerstag arbeitet er im Hort des Spitals, in dem Kinder zwischen 1 und 15 Jahren betreut werden, da ihre Eltern im Spital berufstätig sind. Luis erklärt den Kindern die Kultur der Mapuche und lehrt sie die Verwendung von medizinisch nutzbaren Pflanzen. Die Kinder dürfen an Zeremonien teilnehmen und werden danach aufgefordert, ihre Eindrücke auf Papier zu zeichnen. Das Programm „Salud intercultural“ bezahlt den *machi* pro Quartal für seine Tätigkeiten. Das Alltagsleben von Luis ist auch von zahlreichen Zeremonien geprägt, die Voraussetzungen schaffen, um als *machi* an unterschiedlichen Orten arbeiten zu können.

An dieser Stelle möchte ich zwei Beispiele aufzeigen, die einen Einblick ermöglichen, wie der *machi* Arbeitsgrundlagen schafft. Besonders interessant ist die Zusammenarbeit zwischen José, einem Psychiater und dem medizinischem System der Mapuche. Entstanden ist dieses Projekt vor 10 Jahren, als José einen Mapuche-Heiler namens Miguel kennenlernte. Dieser stammt aus einer Familie, in der es viele *machi* gab. Laut José verfügt Miguel über umfangreiches Heilwissen, jedoch hat sich dieser keiner Initiationszeremonie als *machi* unterzogen. Im Garten der Praxis befinden sich zwei *rewe*, um Zeremonien durchführen zu können. Heute besteht das Team der Praxis aus einer Gruppe von Therapeuten, die gemeinsam Heilzeremonien durchführen, die auf die

Patienten abgestimmt werden. Der Kontakt zu *machi* Luis wurde über Miguel hergestellt, und nach einigen Gesprächen wurde die Möglichkeit einer Zusammenarbeit besprochen. *Machi* Luis wollte zunächst nicht die Energie der Praxis stören, da dies bereits die Wirkstätte des Heilers Miguel war. Daher beschlossen sie, eine Zeremonie durchzuführen, um die *rewe* von Miguel zu befragen, ob *machi* Luis in der Praxis arbeiten solle.



Abb. 18: *Machi* Luis führt Zeremonie in der Artpraxis von José durch, Santiago, April 2008.

Am Tag der Zeremonie werden die Fahnen von *machi* Luis an einem *rewe* montiert und davor Gaben platziert. Das Ertönen eines *kullkull* signalisiert den Beginn der Zeremonie, und *machi* Luis nähert sich den beiden *rewe* während er seine *kultrún* schlägt. Er legt seine beiden Ritualmesser vor die *rewe*. Carmen begleitet *machi* Luis mit dem Spielen ihrer *kultrún*. Weitere HelferInnen sind der *dugumachife* und die Mutter von Luis. Alle weiteren Anwesenden versammeln sich im Halbkreis hinter *machi* Luis, und es werden Zweige an die Frauen verteilt. *Machi* Luis tastet mit seinen beiden Messern die *rewe* und die um ihn wachsenden Pflanzen ab, während seine Mutter die *kultrún* schlägt. Danach setzt *machi* Luis das Spiel der *kultrún* fort und spricht auf Mapudungun. Weitere

Musikinstrumente wie die *kadkawilla*, *püfüllka* und die Maultrommel stimmen ein. *Machi* Luis gibt den Rhythmus vor und führt dabei ein Bittgebet sowie die Befragung des *rewe* durch. Unter der Begleitung der Instrumente wird *purun* getanzt. Die anwesenden Frauen halten Zweige in den Händen und bewegen diese im Rhythmus der Musik. Gegen Ende der Zeremonie besprengt Luis die *rewe* und die daneben wachsenden Pflanzen mit Wasser. Nach der Zeremonie hält José eine Ansprache und bedankt sich bei allen Anwesenden für ihre Teilnahme. Im Interview schildert José die erfolgreiche Zusammenarbeit zwischen ihm und – wie er sich ausdrückte – Schamanen:

„Ein Psychiater versteht seine professionelle Kraft zu nutzen, und ein Schamane sagen wir hat traditionelle Kraft. Normalerweise wenn man versucht diese zu mixen, entsteht ein Konflikt, denn ein Psychiater möchte nicht, dass man in seine Arbeit eingreift und ein Schamane ebenso nicht. Aber wenn wir verstehen, dass jedes Lebewesen im Universum wertvoll ist und seine Aufgaben hat, entsteht kein Konflikt. Das ist das Geheimnis, wie es möglich ist, zusammenzuarbeiten.“ (José, Interview 25.04.2008)

Nach der Zeremonie werden alle Anwesenden eingeladen, mit einem bereits organisierten Bus nach Rancagua, einer 70 Kilometer südlich von Santiago de Chile entfernten Stadt zu fahren, um an einer Zeremonie „Plantacion de un rewe“ in einer Entzugsanstalt für Drogen- und Alkoholabhängige teilzunehmen. In diesem Therapiezentrum, „El Ruko“ genannt, soll in Zukunft ein *machi* arbeiten. Daher wird eine Zeremonie durch *machi* Luis durchgeführt, um einen *rewe* aufzustellen. Als Zeremonienvorbereitung wird im Garten des Zentrums auf einer Erdoberfläche ein Loch gegraben. Dann wird der *rewe* aus einem Stück Holz mit Hilfe von Axt, Meisel und Elektrosäge angefertigt. Während der Herstellung des *rewe* spielt Carmen *kultrún*, *machi* Luis und alle weiteren Anwesenden sitzen im Schatten. Nach der Fertigstellung des *rewe* wird er in das Loch gestellt, und mit Hilfe einer Schnur werden an ihm Zweige angebunden. Dann werden die von *machi* Luis mitgebrachten Fahnen befestigt und Gaben vor dem *rewe* positioniert.



Abb. 19: Herstellung eines *rewe*, Rancagua, April 2008.



Abb. 20: Der *rewe* wird in die Erde gepflanzt, Rancagua, April 2008.

Das *kullkull* signalisiert den Beginn der Zeremonie. *Machi* Luis und Carmen spielen *kultrún* und nähern sich dem *rewe*. Alle weiteren Anwesenden bildeten hinter ihnen einen Halbkreis. Einige Männer schlagen Bambushölzer fest gegeneinander, um schlechte Energie fernzuhalten. Dies symbolisiert Kraft und Stärke.



Abb. 21: *Machi* Luis schlägt die *kultrún*, Bambusstecken werden gegeneinander geschlagen, Rancagua, April 2008.

Frauen halten Zweige in einer Hand. Weitere Musikinstrumente setzten ein. *Machi* Luis spricht auf Mapudungun und führt die Gruppe tanzend um den *rewe*. Danach hält er ein Bittgebet. In einer Schüssel wird an alle Teilnehmer das traditionelle Getränk *mudai* gereicht. Der *dungumachife* bedankt sich bei allen Anwesenden für die Teilnahme an der Zeremonie und verspricht allen eine sichere Heimfahrt. Eine Sitzbank wird herangebracht, auf die sich Luis und Carmen setzten. Sie spielen jeweils auf ihrer *kultrún*, während zwei Jungen im Alter von etwa 15 Jahren *choyke purun* tanzen. Dieser Tanz symbolisiert die Bewegungen eines *choyke* (ñandú), eines flugunfähigen Vogels.



Abb. 22: *Choyke purun*, Rancagua, April 2008.

Nach der Zeremonie gibt es unterschiedliche Ansprachen, z.B. von den leitenden Personen des Therapiezentrums, dem *longko* und Carmen. Zum Abschluss gibt es ein gemeinsames Essen für alle Teilnehmer. Durch die Positionierung eines *rewe* im Garten des Therapiezentrums sind die Voraussetzungen geschaffen worden, um als *machi* vor diesem Heilzeremonien durchführen zu können.

Machi Luis empfängt viele seiner Patienten in seiner Wohnung und führt dort *ülutun*³⁴ genannte Rituale durch. Wenn Patienten schwer krank sind, sucht der *machi* diese in ihrem Wohnort auf. Luis fährt regelmäßig in den Süden, in das Haus seiner Tante Pascualita, und führt auch dort Zeremonien durch. Er bringt medizinische Heilpflanzen für seine Patienten in Santiago de Chile mit.

³⁴ Für eine detaillierte Beschreibung eines *ülutun* siehe Kapitel 7.4.1.

Machi Maria beginnt ebenfalls ihren Arbeitstag vor ihrem *rewe*, schlägt ihre *kultrún* und führt ein Bittgebet durch. Die Basis ihrer Arbeit als *machi* bilden Träume, die während der Morgenstunden auftreten und die sie z.B. über die benötigten medizinischen Heilpflanzen informieren.

„Antes, antes, yo sueño antes que me vallan a ver, antes que venga el enfermo yo sueño, claro por eso ahí preparo lo remedios, tengo lo remedios preparados.”
(*Machi* Maria Interview 06.12.2007)

Wenn eine Person mit einer schweren Erkrankung *machi* Maria aufsucht, bekommt diese ein Glas mit einem *remedio* und einen Termin für eine *datuwün*³⁵ genannte Diagnose- und Heilzeremonie. *Machi* Maria führt Massagen an ihren Patienten durch und stellt Heilsalben her, die als Basis Vaseline und als Essenz medizinische Heilpflanzen haben. Während ihres Aufenthaltes in Santiago de Chile arbeitet sie sowohl im Rahmen des Programms „Salud intercultural“ als auch privat. Ihre Familienangehörigen unterstützen sie bei ihren Tätigkeiten als *machi*. Ihr Mann und Sohn führen die Aufgaben des *dungumachife* durch. Ihre Töchter und Schwiegertochter assistieren bei der Durchführung von Ritualen. Sie bereiten Heilmittel zu und helfen der *machi*, Massagen während einer Heilzeremonie durchzuführen. *Machi* Maria leidet nach ihren eigenen Angaben sehr darunter, dass sie während ihres Aufenthaltes in der Großstadt keine morgendlichen Gebete vor dem *rewe* ihres eigenen Hauses durchführen kann.

6.8 PatientInnen

Machi Maria und *machi* Luis werden von vielen erkrankten Personen aufgesucht, die ihnen ein tiefes Vertrauen entgegenbringen. Die zu behandelnden Personen haben körperliche und seelische Probleme. Darüber hinaus sind sie nicht selten desorientiert. Daher muss ein/eine *machi* gut darauf vorbereitet sein, ihnen zu helfen.

„Mis pacientes que a veces vienen muy maltratados por su dolores, muy maltratado por su medio ambiente y también muy mal tratados por la vida misma, por la dureza por la vida que ellos llevan, a veces los ha tratado muy mal la vida - entonces uno como medico machi, tiene que saber ese conocimiento, entonces se

³⁵ Für eine detaillierte Beschreibung eines *datuwün* siehe Kapitel 7.4.2.

prepara todo y eso se hace con ese sentido de transmitir al paciente.” (Machi Luis Interview 12.11.2007)

Patienten bitten um pflanzliche Heilmittel und suchen spirituelle Heilung. *Machi* Luis behandelt viele an Depressionen und Stress erkrankte Personen. Er erklärt, dass eine erfolgreiche Behandlung nur dann erfolgt, wenn seine Patienten mit der Überzeugung heimgehen, anders wegzugehen als gekommen zu sein. In der Winterzeit betreut er auch viele ältere Menschen, die an Atemwegserkrankungen leiden. Grund für die Häufung dieses Beschwerdebildes ist der vor allem im Winter auftretende Smog in Santiago de Chile. Zu Beginn eines jeden Arbeitstages führt *machi* Luis eine Zeremonie durch. Manchmal wird er um Durchführung einer Reinigungszeremonie gebeten; im vorliegenden Fall von einer Frau, die sich von schlechter Energie aufgeladen fühlt. *Machi* Luis erklärt dazu folgendes:

„Die Menschen sagen ich bin mit schlechter Energie aufgeladen wenn sie nicht vorwärts kommen. Für einen Menschen ist es nicht normal in unterschiedliche Himmelsrichtungen zu schauen und dasselbe zu sehen, jede Person möchte im alltäglichen Leben vorwärts kommen und wenn das nicht passiert dringt schlechte Energie in den Menschen ein oder sie wird ihm geschickt. Daher fühlt sich diese Person im Inneren schlecht. Das bedeutet mit schlechter Energie aufgeladen zu sein.“ (Machi Luis informelles Gespräch 07.11.2007)

Nach der Durchführung einer Zeremonie (z.B. im Spital San Borja Ariarrán) wird *machi* Luis oft von Personen mit der Bitte angesprochen, ihnen zu helfen, und einen Termin für eine Konsultation oder eine Behandlung wird ausgemacht.

Abschließend lassen sich über *machi* folgende bedeutende Elemente zusammenfassen: *Machi* sind die Spezialisten und Spezialistinnen des medizinischen Systems der Mapuche. Sie helfen erkrankten Personen das körperliche und geistige Gleichgewicht wiederzuerlangen und handeln wohlwollend für ihre *comunidad*. *Machi* stellen den spirituellen Mittelpunkt einer Gruppe von Mapuche dar. Ihre Behandlungsform ist auf zwei wichtigen Komponenten aufgebaut: die Durchführung von Zeremonien und die Verwendung von therapeutisch nutzbaren Pflanzen. *Machi* erfahren Träume, Visionen und Trancezustände. Diese geben ihnen wichtige Auskünfte im Zusammenhang mit der Behandlung von Patienten. *Machi* führen regelmäßig Zeremonien, die *ngeikurrewen* genannt werden, durch, um ihre Kräfte zu stärken. Rituale und Gebete werden vor dem *rewe* ausgeführt, welcher eine Verbindung zu unterschiedlichen kosmischen Welten herstellt. Eine besondere Bedeutung hat die Trommel der *machi*, die *kultrún* genannt

wird. Das Spielen dieser sowie weiterer Instrumente hilft *machi* in Trance zu treten. Es gibt drei Arten der Berufung der *machi*: Vererbung, spontan während einer Naturkatastrophe und durch Träume bzw. Visionen. *Machi* können Berufskrankheiten erfahren, verbringen oft eine Lehrzeit bei einer/einem erfahrenen *machi* und führen eine Initiationszeremonie durch. Bei der Durchführung von komplexen Zeremonien benötigen *machi* die Hilfe von ZeremonienhelferInnen sowie die Anwesenheit eines *dungumachife*. Durch die Migration vieler Mapuche in urbane Zentren kommt es für *machi* zu neuen Arbeitsfeldern. Diese entstehen durch die Interaktion unterschiedlicher Kulturen, und es kommt zu vielfältigen möglichen Verflechtungen. Ein Beispiel dafür ist das Programm „Salud intercultural“. Dieses ermöglicht *machi* in öffentlichen medizinischen Behandlungszentren zu arbeiten. Globalisierung und medizinischer Pluralismus werden im Programm „Salud intercultural“ verwirklicht. Der Arbeitsalltag der untersuchten *machi* ist geprägt von der Behandlung von PatientInnen, der Durchführung von Zeremonien sowie dem Schaffen von Voraussetzungen, um als *machi* in der Großstadt zu arbeiten.

7. KRANKHEIT UND HEILUNG IM MEDIZINISCHEN SYSTEM DER MAPUCHE

Voraussetzungen für die Heilung von Krankheiten durch einen/eine *machi* sind das Erkennen des Ursprungs der Erkrankung und das Vertrauen seitens der Patienten, dass der/die behandelnde *machi* tatsächlich die Kraft besitzt, zu helfen. (vgl. Bacigalupo 2001) Im folgenden Kapitel erörtere ich die Bedeutungen von Krankheit und Gesundheit im Weltbild der Mapuche. Ebenso gehe ich der Frage der Klassifizierungen von Krankheiten nach. Wie bereits beschrieben, verwenden *machi* eine Behandlungsform, die auf der Durchführung von Zeremonien und der Verwendung von medizinischen Heilpflanzen beruht.

Das Wissen über Krankheit und Heilung wird bei den Mapuche von Generation zu Generation weitergegeben. Wie *machi* Luis in einem Interview am 12.11.2007 anmerkt, kommt es dabei zu keiner Beeinflussung durch „andere Heilmethoden“. Laut seiner Aussage kommt es also zu keinem „Synkretismus des Heilens“. Das heißt *machi* übernehmen keine Praktiken anderer medizinischer Systeme. *Machi* Luis betont, dass die Behandlungsformen und Heilmethoden der *machi* seit Jahrhunderten bestehen und sich

diese nicht verändert haben. Ebenso meint er, dass es in der Zeit der Globalisierung zu keiner kulturellen Verbreitung des traditionellen Heilwissens der Mapuche kommt. *Machi* Luis legitimiert die eigene Praxis durch die Mapuche-Tradition, die sich seiner Ansicht nach nicht mit anderen Heilpraktiken vergleichen lässt. Andererseits belegen die gesammelten Feldforschungsdaten, dass eine Behandlung durch einen/eine *machi* nicht nur Mapuche, sondern auch Nicht-Mapuche in Anspruch nehmen und dadurch in Kontakt mit dem Heilwissen der *machi* kommen. Indem das Programm „Salud intercultural“ den *machi* eine Tätigkeit im öffentlichen Gesundheitssystem von Chile ermöglicht und darüber hinaus Aktivitäten zur Informationsverbreitung des Heilwissens der Mapuche gefördert werden (siehe Kapitel 5.6), kommt es zu einer Wissensverbreitung des medizinischen Systems der Mapuche bis hin in den öffentlich zugänglichen Raum der medizinischen Behandlungszentren und Spitäler. Ebenso verdeutlicht die Internetseite von *machi* Luis, dass es zu einer kulturellen Verbreitung des traditionellen Heilwissens der Mapuche kommt.

7.1 Bedeutung von Krankheit im Weltbild der *machi*

Laut der Kosmovision von *machi* Luis ist das Universum der Mapuche auf gegensätzlichen und zugleich sich ergänzenden Kräften aufgebaut. Gesundheit und Krankheit werden als eine Balance zwischen den Kräften des Guten und des Schlechten verstanden. Sobald es zu einem Konflikt bzw. einer Disharmonie kommt, wird dies in Mapudungun mit *kutran* bezeichnet. *Kutran* ist bekannt als ein Zustand, in welchem das Individuum nicht mehr wie gewohnt mit seiner Umwelt in Kontakt sein kann und/oder die Alltagsaufgaben nur noch in unzufriedenstellender Weise leisten kann. Citarella (1995) schreibt, dass der/die Erkrankte im gewissen Maße Verantwortung über die Ursache der Erkrankung trägt. Dies kann durch einen Verstoß gegen die Ordnung der Natur oder die eigenen Normen der sozialen Gruppe sein. Krankheit entsteht durch ein Ungleichgewicht zwischen Körper und *espíritu*.

„... cuando hay desequilibrio en la salud, la gente no anda bien, les falta algo, les duele algo, tiene angustia, tiene inconformidad, se llevan mal o dicen: estoy cargado. Por eso cuando el cuerpo y el espíritu están desarmonizados, no están en equilibrio, entonces llevarlo ...al mismo nivel el cuerpo y el espíritu, es ahí donde se produce la sanación del cuerpo. Estando sano el cuerpo también se sana el espíritu y vice versa: si sana el espíritu, se sana el cuerpo porque son uno solo,

el cuerpo de uno es uno solo con nuestro espíritu.” (Machi Luis Interview 12.02.2008)

Bei Krankheit im Sinne von Ungleichgewicht zwischen Körper und *espíritu* können laut *machi* Luis Symptome wie Schmerzen, Angst, Zerwürfnis, innere Leere und Aufladen von „Schlechtem“ sein. Einige Patienten von *machi* Luis beschreiben sich in ihrem Unbefindlichkeitszustand auch als „überladen“. Körper und *espíritu* müssen auf dasselbe Niveau gebracht werden, d.h. in Harmonie sein, damit Heilung entstehen kann. Wenn der Körper heilt, wird auch der *espíritu* geheilt und umgekehrt, denn Körper und *espíritu* sind eins. Zur Harmonie von Körper und *espíritu* erklärt *machi* Luis, dass Gesundheit Harmonie mit sich selbst, mit der Natur, mit unseren Mitmenschen, mit dem höheren Wesen, mit der Erde, auf der wir gehen, und mit allem, was uns umgibt, bedeutet.

Bacigalupo (2002) schreibt, dass es im traditionellen Verständnis der Mapuche keine Trennung zwischen Körper und Geist gibt. Alle Mapuche Krankheiten werden in einer holistischen Form behandelt und haben sowohl spirituelle, mentale sowie physische Komponenten.

„Según esta visión, las emociones, los procesos orgánicos y psíquicos están interrelacionados: las emociones afectan el flujo de la sangre en el corazón, el estómago, el hígado y los riñones, la tristeza y los problemas familiares afectan el funcionamiento de los órganos, por lo cual la cura de enfermedades es tanto espiritual como física. Cuando a un problema o enfermedad se le atribuye una causa espiritual, las características de los malestares fisiológicos están íntimamente relacionadas con el tipo de espíritu maligno que se cree está actuando.” (Bacigalupo 2001, S.42)

Bacigalupo (2001) führt aus, dass innerhalb der Kosmovision der Mapuche Emotionen und organische sowie psychische Prozesse verbunden sind. Daher erfolgt die Behandlung von Krankheiten sowohl spirituell als auch körperlich. Die Autorin schreibt, dass „das Schlechte“ als einer der Hauptgründe von Krankheit gesehen wird. Es existiert eine deutliche Verbindung zwischen dem biologischen Körper und dem sozialen System.

„La enfermedad y el mal son concebidos como fuerzas externas al cuerpo del enfermo y a la sociedad mapuche que se activan cuando los mapuche se vuelven envidioso transgreden ciertas normas sociales o rituales que rompen con el ideal cultural de reciprocidad y solidaridad.” (Bacigalupo 2001, S.43)

Bacigalupo (2001) bringt zum Ausdruck, dass Krankheit und „das Schlechte“ als externe Kräfte verstanden werden. Diese kommen zum Vorschein, wenn soziale oder rituelle Normen gebrochen werden oder im Zusammenhang mit Neid. Im weiteren vergleicht die Autorin die durch *machi* realisierten Aktivitäten, um „das Schlechte“ zu vertreiben und um böartige *espíritus* mit einem spirituellen bzw. symbolischen Krieg zu bannen. (vgl. Bacigalupo 2001)

7.2 Klassifizierungen von Krankheiten

Ursprünglich klassifizieren die Mapuche Krankheiten (*kutran*) nach Ursprung und Symptomen. Die Unterscheidung nach *mapuche kutran* und *wingka kutran* entstand durch die Kolonialisierung seitens der Spanier. (vgl. Bacigalupo 2001, S.44)

Citarella (1995) unterteilt *mapuche kutran* in drei Gruppen, wobei diese jedoch nicht eindeutig getrennt voneinander zu sehen sind.

1) *Re kutran* (natürliche Krankheiten)

Zu diesen zählen Krankheiten, die durch Exposition mit speziellen klimatischen Bedingungen oder starken Temperaturunterschieden hervorgerufen werden. Erkrankungen, die im Zusammenhang mit Ernährung entstehen, wie z.B. das Essen von zu großen oder geringen Mengen an kalten, heißen, grünen, rohen oder fettigen Lebensmitteln. Krankheiten, ausgelöst durch körperliche Überanstrengung, sowie Krankheiten in Verbindung mit sexuellem Kontakt, mangelnder Hygiene und verschmutztem Wasser. *Re kutran* sind leichte, kurz andauernde Erkrankungen. Oft werden für die Behandlung von *re kutran* sogenannte *lawentujefe*, das sind Personen mit tiefgehendem Wissen über die medizinischen Heilpflanzen, um Hilfe gebeten. Diese diagnostizieren durch eine allgemeine Untersuchung, durch Beobachtung, Berühren, Gehör und Pulsmessung. Um die Ursache des Leidens festzustellen, hinterfragen sie auch die sozialen Beziehungen des/der Erkrankten. Nach der Diagnose präparieren sie ein Heilmittel auf der Basis von medizinischen Heilpflanzen, das *lawen* genannt wird. Anweisungen über Behandlung und Einnahme werden erteilt. Ein *ngütamjefe* ist Spezialist für gebrochenen und luxierte Knochen. Dieser diagnostiziert durch Berührung.

Das Wissen dieser Spezialisten wird ebenfalls von Generation zu Generation weitergegeben. Zum Teil wird es auch durch Träume und Visionen übermittelt.

2) *Wenu kutran*

Wenu kutran sind „übernatürliche Krankheiten“, hervorgerufen durch *espíritus*, die sich in *wenu mapu* (tierra de arriba) befinden und diejenigen Menschen aufsuchen bzw. bestrafen, die traditionelle Normen brechen. *Wenu kutran* sind schwerwiegende Krankheiten, die für gewöhnlich schwer zu heilen sind. Deren Diagnose und Behandlung zählt zum Arbeitsgebiet der *machi*. Zu *wenu kutran* gehören auch *machi kutran*, spirituelle Krankheiten, die den spirituellen Ruf eines/einer *machi* bekräftigen. Diese Erkrankungen erscheinen vor der Initiation der *machi* und können sich nach dieser wiederholen, um den/die *machi* an die Berufung zu erinnern. *Machi kutran* wird durch eine erfahrene *machi* behandelt. Als Vorbeugung von *machi kutran* führen bereits initiierte *machi* regelmäßig Zeremonien zur Erneuerung ihrer Kraft durch (sogenannte *ngeikurrewen*).

3) *Weda kutran*

Zu diesen zählen „übernatürliche Krankheiten“, produziert durch einen Agenten, ein Phänomen oder eine Kraft, die in Verbindung mit *miche mapu* (tierra de abajo) stehen, in der Lebewesen oder *espíritus* existieren, die Schlechtes hervorbringen. Diese Erkrankungen sind ebenfalls schwerwiegend und schwer heilbar. Dafür wird der Einsatz eines/einer *machi* benötigt. Ein Beispiel für *weda kutran* sind *kalkutun*, spirituelle Erkrankungen, die durch z.B. Neid, Eifersucht oder Rachegefühle einer Person hervorgerufen werden.

„En la actualidad los kalkutun son las enfermedades espirituales más comunes. Se cree que son provocadas por la envidia, los celos y la venganza de un tercero. Como es muy frecuente entre los mapuche la noción de que el daño y la maldad son infligidos deliberadamente por otros seres humanos, esto intensifica la generación de tensiones y sospechas dentro de las comunidades mapuche. “El mal” puede ser enviado a través de un kalku cuyos servicios se contratan con este propósito o directamente por la persona interesada. Esto puede servir como un mecanismo de control social y moral ya que según esta visión mapuche no se debería aspirar a ser más rico que sus vecinos ni provocar su envidia o celos. Es más, la riqueza o pobreza repentina en si frecuentemente se asocia con “el mal”. A veces esta concepción incentiva

la mantención de los ideales de solidaridad y reciprocidad entre los mapuche, la naturaleza y lo espiritual” (Bacigalupo 2001, S.55f)

Montecino und Conejeros (1985) unterscheiden natürliche und übernatürliche Krankheiten. Laut diesen entstehen übernatürliche Krankheiten durch die Kräfte des „Schlechten“. Dabei unterteilen sie drei Formen, wie sich schlechte Kraft manifestiert: Erstens durch Inkorporation von Objekten wie z.B. Haaren, Insekten, Steinen beim Konsum von Getränken oder fester Nahrung. Zweitens nennen Sie die Entführung der Seele einer Person durch einen/eine *kalku*. Drittens durch das Sehen bzw. Zusammentreffen mit einem personifizierten *espíritu* des Schlechten. Die beiden Autoren sehen für eine Heilung der ersten beiden Formen von übernatürlichen Krankheiten den Zuständigkeitsbereich eines/einer *machi*, der/die dazu eine Diagnose- und Heilzeremonie durchführen muss. Bei der zuletzt genannten Form reicht für eine Heilung das durch orale Tradition weitergegebene Wissen aus (vgl. Montecino und Conejeros 1985, S.19f)

Eine weitere auf Symptomatologie basierende Klassifizierung unterscheidet ebenfalls drei Arten von Krankheiten. Nochmals sei darauf hingewiesen, dass es dabei zu Überschneidungen kommen kann. (vgl. Citarella 1995, S.134f)

- 1) Nach dem betroffenen Körperteil, wie z.B. *longko kutran*, Krankheiten des Kopfes, die starke Kopfschmerzen bis psychische Krankheiten inkludieren. *Piwke kutran* inkludieren Krankheiten des Herzens und der Speiseröhre. Krankheiten des Magens werden mit *pütra kutran* bezeichnet und Krankheiten des Rückens mit *furi kutran*.
- 2) Nach der Intensität der Symptome. Dabei werden zwei Unterscheidungen getroffen: *pichi kutran*, leichte Krankheiten und *füta kutran*, schwere Krankheiten.
- 3) Nach der Krankheitsdauer: lang andauernde oder chronische Krankheiten, die mit *kuyfi kutran* bezeichnet werden, und akute oder kurz andauernde Erkrankungen namens *lef kutran*.

7.3 Diagnosemethoden

Basis für eine Heilbehandlung ist nach Möglichkeit die Erstdiagnose im privaten Umfeld des/der Betroffenen bzw. im Kreise seiner/ihrer Familie. Dabei werden äußere Umstände

wie z.B. das Gesprochene, der Allgemeinzustand, Appetit und Organfunktionen der erkrankten Person. Bei dieser Form der Diagnose werden grundlegende Techniken wie Temperatur- und Pulsmessung angewandt, um ein etwaiges organisches Ungleichgewicht festzustellen. Wichtig auch die Untersuchung des Urins und der Exkremente hinsichtlich Farbe, Dichte und Geruch. Für die Diagnose sind jedoch nicht nur Symptome, sondern auch die Beziehung der erkrankten Person mit seinem sozialen Umfeld hilfreich. Es wird gefragt, ob Konflikte mit Familienmitgliedern, Freunden oder Nachbarn bestehen, nach schlechten Träumen oder Risikosituationen, wie z.B. die Aufnahme von Nahrung oder Getränken fremder Personen bzw. von Personen, mit welchem der/die Erkrankte in Konflikt steht. Danach entscheidet die erkrankte Person und/oder die Familie, welcher/welche SpezialistIn zu Hilfe gezogen werden sollte. (vgl. Citarella 1995, S.141)

Die Daten vorliegender Feldforschung erbrachten drei von *machi* verwendete Diagnosemethoden (vgl. Bacigalupo 2001 S. 68ff). *Willentun*, eine Diagnosemethode unter Prüfung des Morgenurins; *pewuntun*, bei dem durch Betrachten und Riechen der in der Nacht getragenen Kleidung einer erkrankten Person Rückschlüsse gezogen werden; sowie *datuwün* bzw. auch *saahatun* oder *machitun*, eine Diagnosezeremonie. Während dieser Zeremonie tritt ein/eine *machi* in Trance, um den Ursprung einer Erkrankung zu erfahren und zu übermitteln. Die am häufigsten verwendete Diagnosemethode ist *willentun*, also die Betrachtung des ersten Urins am Morgen. Diese Form der Erkennung von Krankheiten wird auch durch jene *machi* verwendet, die im Rahmen des Programms „Salud intercultural“ arbeiten. Für *Machi* Luis hat der Urin einer Person denselben Stellenwert wie etwa ein Röntgenbild oder ein anderes Verfahren der Bildgebenden Medizin. Der Urin zeigt ihm das „Innere“ einer Person. *Machi* Maria führt bei ihren Aufenthalten in Santiago meistens ein *datuwün* (also eine Diagnose- und Heilzeremonie) für ein bis zwei erkrankte Personen durch.

7.4 Heilzeremonien

Es gibt unterschiedliche Zeremonien, die von *machi* durchgeführt werden und der Wiederherstellung der Gesundheit einer erkrankten Person dienen. Zu den bekanntesten Zeremonien zählen *datuwün* (Diagnose- und Heilzeremonie) und *ülutun*, eine kürzere Zeremonie, die durch den Gesang und das Schlagen der *kultrún* geprägt ist. Im folgenden Kapitel werde ich einen Einblick in diese Zeremonien geben, möchte jedoch darauf

hinweisen, dass die Dramatik und Symbolkraft des Geschehens während einer Zeremonie kaum in Worte zu fassen und schwer nachvollziehbar sind. Anliegen der Niederschrift der Zeremonien ist es daher, einen punktuellen Einblick in das Heilwissen, Alltags- und Arbeitsleben der *machi* zu ermöglichen, ohne dabei einen Anspruch auf Generalisierung zu erheben.

Baciagalupo (2001) beschreibt die Praxis und Lebensgeschichten von sieben *machi*. Dabei führt sie aus, dass alle sieben *machi* die gleiche grundlegende Aufgabe haben, nämlich Krankheiten zu heilen, die gemäß dem Glauben und den Traditionen der Mapuche auf spirituellen Ursachen beruhen. Laut der Autorin variiert die Form, in der dies gemacht wird, von *machi* zu *machi*. Als Beispiel dafür nennt Baciagalupo unterschiedliche Elemente bei der Ausführung von *ülutun*³⁶ durch *machi*.

„El ulutun dura entra dos y cinco horas y puede realizarse tanto durante el día como en la noche. Algunas machi sólo frotan al enfermo con hierbas medicinales y rezan, otras tocan el kultrun y la kaskawilla o la guada mientras rezan y frotan al enfermo. Las machi también cambian los instrumentos rituales que usan en los ulutun dependiendo de quién es el enfermo y el tipo de dolencia que sufre.”
(Baciagalupo 2001 S.88)

Im Vergleich zu den in der Literatur beschriebenen und beobachteten Heilzeremonien ist die Grundstruktur der Zeremonien gleich; jedoch gibt es von *machi* zu *machi* variable Elemente. Diese stehen im Zusammenhang mit der erkrankten Person.

Zeremonien, bei denen die *comunidad* des/der *machi* anwesend sind und die vor einem *rewe* stattfinden, werden durch Blasen des *kullkull* eingeleitet. Der Klang dieses Musikinstrumentes ruft die *comunidad* herbei und signalisiert den Zeremonienbeginn. Der/die *machi* schlägt eine Trommel, die *kultrún*, wobei er/sie dabei auch von seinen/ihren RitualhelferInnen abgelöst werden kann. Oft wird die *kultrún* bei einem Feuer erwärmt, um den Klang zu verbessern. Weitere bei einer Zeremonie zum Einsatz kommende Musikinstrumente sind *trutruka*, *püfüllka* und *trompe*. Diese sowie ein *kullkull* werden von Männern gespielt.

³⁶ Baciagalupo verwendet die Schreibweise *ulutun*.



Abb. 23: Ein Mann ruft zu Beginn einer Zeremonie die *comunidad* mit dem *kullkull*, *Wapi Komue*, Jänner 2008.

Frauen schlagen *kadkawilla* und halten Zweige in einer Hand. Am *rewe* werden Äste des Canelo-Baumes und die Fahnen der *machi* angebunden. *Machi*, *longko* und RitualhelferInnen leiten die *comunidad* durch die Zeremonie und kommunizieren auf Mapudungun. Der *dungumachife* ist dafür verantwortlich, sich das während einer Trance von dem/der *machi* Gesprochene zu merken. Nach der Zeremonie berichtet der *dungumachife* dem/der *machi* das Gehörte und schildert die während der Trance durchgeführten Handlungen. Während einer Zeremonie werden Bambusstöcke mit voller Kraft gegeneinander geschlagen, um schlechte *espíritus* fernzuhalten und Kraft zu symbolisieren. Darüber hinaus kommt Messern eine wichtige Bedeutung zu. Auch sie sollen „schlechte Energie“ entfernen.

Bacigalupo (2007) untersucht Gender-Dimensionen bei der Durchführung von komplexen Zeremonien. Dabei bezieht sie sich auf die Heilige Familie (*kuse*, *fücha*, *üllcha* und

weche) und schreibt, dass ein/eine *machi* die Rolle der alten Frau darstellt. Der *dungumachife* hingegen repräsentiert den alten Mann. Je ein/eine RitualhelferIn stellt *üllcha* und *weche* dar. Dabei untersucht sie auch die damit zusammenhängenden Gender-Dimensionen der bei Zeremonien verwendeten Instrumente. *Üllcha* und *weche* symbolisieren Fruchtbarkeit und Vitalität. Beispiele für Instrumente, die mit der Kraft eines jungen Mannes assoziiert werden, sind *trutruksa*, ein aus hohlem Bambus hergestelltes, in ein Kuhhorn mündendes Blasinstrument, und *püfüllka*, ein ebenfalls aus Holz hergestelltes Blasinstrument. Beide Instrumente werden von jungen Männern während der Zeremonien gespielt. Ein weiteres während der Rituale Anwendung findendes Instrument besteht aus einem Set von kleinen, zusammengebundenen Metallrasseln, die *kadkawilla*. Sie wird von jungen Frauen gespielt. Assoziationen mit diesem Instrument sind junge Frauen sowie das Geräusch von Regen und Wasserfällen.

Machi nutzen auch die Kraft der vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Dabei rufen Sie z.B. die Kraft von Wasserfällen, Seen und der Erde an, die mit Reproduktion, Fertilität und sozialen Beziehungen assoziiert werden. Während Zeremonien spritzen *machi* Wasser aus dem Mund, um die besänftigende Kraft des Wassers zu nutzen. Männliche Quellen der Kraft stehen in Verbindung mit einer plötzlichen Explosion von Energie. Blitze, Vulkane, die Sonne und Felsen werden als männliche Quellen der Kraft gedacht, welche während der Vertreibung von Schlechtem und im Umgang mit Katastrophen, wie z.B. Erdbeben, Vulkaneruptionen und Flutwellen gebraucht werden.



Abb. 24: Ein junger Mann spielt die *püfüllka*, *Wapi Komue*, Jänner 2008.

Während der Durchführung von Zeremonien wird die Kraft des Windes durch den Atem des/der *machi* repräsentiert; die Kraft der Erde durch die „schweren Schritte“ beim *machi*-Tanz. Mapuche sehen die Kraft des Windes und die Kraft der Erde als zugleich weiblich und männlich. (vgl. Baciagalupo 2007) *Purun* bedeutet Tanz und wird von dem/der *machi* und RitualhelferInnen geleitet. Dabei wird der *rewe* oder die auf dem Boden liegende erkrankte Person umrundet. Eine weitere Form des Tanzes ist, sich vor dem *rewe* vor und zurück zu bewegen.

7.4.1 Ülutun

Im Vergleich zu einem *datuwün* ist ein *ülutun* eine kurze Zeremonie. Sie wird auch als *rogativo* bezeichnet. Dabei steht eine Bitte oder ein Anliegen im Vordergrund. Für die Ausführung genügt die Anwesenheit eines/einer *machi* sowie die erkrankte Person. Die Zeremonie wird durch eine Anrufung von *chao ngenechen* realisiert und ist geprägt vom Gesang des/der *machi*, begleitet durch das Schlagen der *kultrún*. Im Anschluss an die Zeremonie bereitet der/die *machi* ein *remedio* zu, das die erkrankte Person mitnimmt.

Bacigalupo (2001) schreibt über die Ausführung von *ülutun* folgendes:

„Esta ceremonia se emplea para tranquilizar y darle ánimo al enfermo, para ahuyentar al “mal” y además tiene efectos medicinales. Algunos mapuche plantean que el ulutun es una innovación relativamente reciente solicitada por enfermos que no pueden costear un machitun y otros dicen que siempre existió pero que antes se prefería el machitun.“ (Bacigalupo 2001, S.87)

Bacigalupo (2001) stellt bei der Durchführung eines *ülutun* durch einen/eine *machi* die Beruhigung der erkrankten Person, das Geben von Lebensmut, das Verscheuchen von „Schlechtem“ und die medizinischen Effekte in den Vordergrund. Die Autorin führt aus, dass die Kosten, die für ein *ülutun* von dem Patienten / der Patientin zu bezahlt werden müssen, wesentlich geringer sind.

An dieser Stelle folgt eine Beschreibung eines *ülutun*, durchgeführt von *machi* Luis im März 2007, in seiner Wohnung in La Granja, Santiago de Chile: Anwesend sind *machi* Luis, die Patientin Sarah (eine Italienerin) und Pedro, der aus dem Italienischen und Englischen ins Spanische übersetzt. Sarah lebt in Italien, ist 40 Jahre alt und leidet an Panikattacken. Diese treten bei ihr bei so alltäglichen Dingen wie Fahrten mit dem Auto oder während Busfahrten auf. Zum Bewältigen dieser Situationen benötigt sie nach eigenen Angaben viel Energie und Überwindung. Vor der Zeremonie weist Luis auf den Unterschied zwischen Schamanen und *machi* hin und erklärt, dass er seinen „*espíritu de machi*“ von einem Familienmitglied vererbt bekommen hat. Er spricht über das von Generation zu Generation weitergegebene Wissen der *machi*, das Kriege und die Kolonialisierung durch die Spanier überdauert hat. Er betont:

„Das Wichtigste bei einer Behandlung mit einem machi ist es, Vertrauen zu haben.“

Sarah überreicht Luis ihren morgens gesammelten Urin, den sie in eine durchsichtige Plastikflasche gefüllt hatte. Luis öffnet die Flasche und stellt sie, mit einem weißen Tuch bedeckt, in das Waschbecken der Küche. Die geöffnete und mit dem Tuch zugedeckte Flasche bleibt für etwa 45 Minuten im Waschbecken stehen. Sarah fragt Luis, ob sie ihm erzählen soll, warum sie zu ihm gekommen ist und an welchen Problemen sie leide.

Machi Luis antwortet, dass es nicht nötig sei, viel zu erklären, denn er wird alles in ihrem Urin ablesen können. Aber es sei gut, wenn sie mit ihm über ihre Erkrankung spricht, denn dies bedeute, Vertrauen zu haben. Sarah spricht über ihre Panikattacken. Luis fragt sie, ob sie schon eine Behandlung dagegen gemacht hätte, und Sarah antwortet, sie sei in Psychotherapie, und wenn sie starke Panikattacken hätte, nähme sie Medikamente.

Während der Gespräche läuft eine Kassette mit einer Aufnahme einer Zeremonie mit *machi* Pascuala. Luis bereitet einen Tisch vor, legt darauf eine weiße Tischdecke und packt zwei in ein Tuch gewickelte Messer aus. Er legt sie auf den Tisch. Währenddessen fragt er Sarah, ob es ihr unangenehm sei, wenn Pedro und ich intime Sachen über Sie erführen. Sie antwortet, dass es sie nicht störe. Der *machi* nimmt die Flasche mit dem Urin, verschließt sie und stellt sie auf den Tisch. Er holt seine *kultrún* und zieht sein Zeremoniegewand an. Danach verbindet er seine Augen mit einem Tuch und spricht bzw. singt auf Mapudungun. Danach setzt sich *machi* Luis Richtung Osten gewandt an den Tisch und diagnostiziert aus dem Urin:

Luis: „*Die Ursache deiner Angst liegt in deiner Kindheit. Du hast jemanden aus deiner Familie verloren. Da ist etwas geschehen. Ein starker Verlust.*“

Sarah: „*Mein Vater ist vor drei Jahren gestorben.*“

Luis: „*Du musst mehr Milch trinken und grünes Gemüse essen, sonst wirst du Probleme mit den Knochen bekommen. Kein Zucker. Du brauchst jemanden, dem du vertrauen kannst, jemanden mit dem du über deine Probleme sprechen kannst. Du solltest deine Sorgen nicht für dich behalten, vielleicht gibt es jemanden in deiner Familie oder Freunde.*“

Sarah: „*Meiner Familie kann ich nicht vertrauen, ich muss das erst lernen.*“

Luis: „*Du brauchst eine spirituelle Praxis. Hast du eine?*“

Sarah: „*Nein, ich werde daran arbeiten.*“

Luis: „*Eine spirituelle Praxis hilft, Vertrauen zu entwickeln. So können Ängste überwunden werden. Du hast eine Gabe, die sehr stark ist, und sie hilft dir, die Angst zu überwinden.*“

Sarah: „*Ja, aber es ist so schwer, sich von dieser Angst zu befreien, es braucht so viel Energie.*“

Luis: „*Du hast die Kraft, deine Angst und Panik zu überwinden.*“

Danach bitte er Sarah, sich auf einen Hocker in Richtung Osten zu setzen. *Machi* Luis bindet ihr ein weißes Kopftuch um und schlägt seine *kultrún* über ihren Kopf und Körper. Er nimmt die beiden Messer, überkreuzt sie und tastet damit ihren Körper ab (Kopf, Hände und Füße). Danach streift er die Messer gegeneinander und in die Luft. Die Messer werden wieder auf den Tisch gelegt, und *machi* Luis legt seine Hände auf Sarahs Kopf. Er fordert Sarah auf sich wieder auf die Besucherbank setzten, und fängt an, in einem Topf eine Medizin zu kochen. Dabei fügt er verschiedene Pflanzenteile kochendem Wasser zu und lässt das Gebräu etwa 45 Minuten auf kleiner Flamme ziehen.

Luis berichtet: „*Es war sehr schwer, während der Zeremonie den espíritu von Sarah zu finden. Es war, als wollte sich dieser verstecken, nicht zeigen, er wanderte umher, bewegte sich stark.*“

Luis legt seine Zeremonietücher ab und wirkt erschöpft. Er erklärt folgendes:

Luis: „*Ich bereite dir ein remedio zu. Es ist natürlich und ohne chemische Zusatzstoffe. Dieses remedio dient zur Reinigung. Trinke es am Morgen vor dem Frühstück und am Abend vor dem Schlafengehen. Ich werde das remedio in eine Flasche füllen, die du mitnehmen kannst. Trinke jeweils die Menge eines Schnapsglases und füge heiß gekochtes Wasser hinzu. Wenn du es süßen willst, nimm Honig. Morgen kannst du damit anfangen. Wie lange bist du noch in Chile? In einem Monat sollten wir uns wiedersehen.*“

Sarah: „*Ich fliege in drei Tagen zurück nach Italien.*“

Nachdem Luis das *remedio* fertig gekocht hat, sieht er die Zutaten ab und füllt die Flüssigkeit in eine Flasche. Er klebt einen Patientenzettel mit dem Namen von Sarah und einer Dosierungsanleitung auf die Flasche. Sarah fragt Luis, was sie für die Behandlung zu bezahlen hätte. Er antwortet: „12.000“ (Pesos). Sie gibt ihm das Geld. *Machi* Luis bereitet einen Matetee zu, und es findet ein *matetun*, ein gemeinsames Trinken von Matetee statt.

In einem Gespräch mit der Patientin (zwei Tage nach der Behandlung) schildert sie mir, dass es für sie sehr schwierig gewesen war, während der Zeremonie nicht in Tränen auszubrechen. Sie hätte sich stark konzentrieren müssen, um ihre Angst und Panik zu überwinden. Sie fügt hinzu, dass das *remedio* angenehm schmecke und sie es nicht mit

Honig süßen müsse. Nach ihrer Rückkehr nach Italien schreibt sie in einem E-Mail: „*The medicine seems to work.*“ Nach einigen Monaten jedoch sucht sie in Italien ein Therapiezentrum und Fachärzte auf, da sie erneut an starken Panikattacken leidet.

Bei den durch *machi* Luis durchgeführten *ülutun* lassen sich folgende bedeutende Merkmale herausheben: Verwendung eines Ritualgewandes, Diagnose einer Erkrankung anhand des ersten Urins des Morgen des Patienten / der Patientin, Gespräch mit der erkrankten Person, das Geben von Mut, das Spielen der *kultrín*, Gesang des *machi*, das Ausführen von Gebeten, Anrufung von *chao ngenechen*, das Abtasten mit Ritualmessern des Patienten / der Patientin, das Entfernen von „Schlechtem“ sowie die Zubereitung eines *remedios*.

7.4.2 Datuwün

Datuwün oder auch *saahatun* bzw. *machitun* genannt, ist eine Diagnose- und Heilzeremonie. Dieses Ritual findet Anwendung bei spirituellen und komplexen Krankheiten, die durch z.B. *weküfü* (eine schädliche Kraft) oder einen/eine *kalku* (Zauberer/ Zauberin) verursacht sind. Dem *datuwün* geht meist eine Behandlung durch Medizinpflanzen voraus (*ülutun*). Bei einem *datuwün* sowie in anderen, komplexeren Zeremonien beginnt die Arbeit der/des *machi* und seinen/ihren HelfernInnen mit der Vorbereitung der Ritualfläche. Es wird ein provisorisches Bett für die erkrankte Person hergerichtet. Kopf- und Fußende sind mit Zweigen des Canelo-Baumens versehen. Der/die *machi* benötigt die Anwesenheit eines *dungumachife* und von RitualhelferInnen. Die Familie der erkrankten Person sollte ebenfalls anwesend sein. Die HelferInnen bereiten die Heilmittel zu, die für therapeutische Handlungen während der Zeremonie benötigt werden. Der/die *machi* trägt ein spezielles Gewand mit Silberschmuck und begibt sich in die Nähe der erkrankten Person, die in Decken gebettet am Boden liegt. Ein *datuwün* besteht aus zwei Zeremonien. Die erste beginnt bei Sonnenuntergang. Ein/eine *llangkañ* bringt die zuvor temperierte *kultrín* und der/die *machi* beginnt diese zu spielen. Danach verbindet sich der/die *machi* die Augen mit einem Tuch und bläst den Rauch einer Zigarette auf die *kultrín*, die erkrankte Person, die Äste des Canelo-Baums und in die vier Haupthimmelsrichtungen. Der/die *machi* nimmt ein Heilmittel oder einen Schluck Alkohol zu sich, der als Schutz gegen das Eindringen schlechter Energie dient. Abhängig von der Situation, nehmen alle Beteiligten einen Schluck davon zu sich.

Der/die *machi* schlägt die *kultrún*, während die *comunidad* weitere Instrumente spielt und Tänze durchführt. Höhepunkt der Zeremonie ist die Trance und die Übermittlung des Ursprungs der Erkrankung sowie der medizinischen Heilpflanzen, die für die Zeremonie benötigt werden. Der/die *Machi* ruft helfende Spirits wie z.B. *pu longko*, um ihm/ihr Kraft zu verleihen und die Botschaften über Herkunft der Krankheit, Prognosen und Behandlungsart zu übermitteln. Es folgt ein Bittgebet oder eine Anrufung an das Göttliche, damit die schlechte Kraft aufhöre, das Opfer zu plagen. In einer weiteren Phase der Zeremonie kommen medizinischen Heilpflanzen zum Einsatz. Mit diesen führt der/die *machi* Abreibungen, Massagen, symbolische Operationen und Absaugungen am Körper der erkrankten Person durch. Während dessen setzt ein/eine HelferIn das Spiel der *kultrún* fort. Nach der Behandlung der erkrankten Person wird der/die *machi* darauf vorbereitet, von der Trance in den Normalzustand zurückzukommen. Der/die *machi* ist nach Beendigung dieses Teiles der Zeremonie sehr erschöpft. Der *dugumachife* berichtet über das während der Zeremonie Gesagte. Es folgt ein Essen und eine Ruhepause. Die zweite Zeremonie beginnt in den Morgenstunden und endet bei Tagesanbruch bzw. am Vormittag. In diesem Teil der Zeremonie tritt der/die *machi* erneut in Trance und ermittelt die für die Nachbehandlung notwendigen medizinischen Heilpflanzen. (vgl. Citarella 1995, S.232)

Citarella (1995, S.231) unterscheidet zwei Ebenen bei der Form der Behandlung eines *datuwün*:

- irdische und alltägliche Ebene

Die/der *machi* benötigt dabei die Zusammenarbeit und die Kraft der Familie und der Freunde des /der Erkrankten sowie der RitualhelferInnen.

- übernatürliche Ebene

Hierbei assistieren der/dem *machi* helfende Spirits früherer *machi*. Als Beispiel sei *pu longko* genannt, der als Verbindung zwischen *chao ngenachen* und *machi* fungiert. Sowie der/ die *machi* während der Durchführung einer Zeremonie die Aktion der *afafafe* oder Krieger voraussetzt, benötigen die *pu longko* die Kraft von 12 Krieger, *mari epu kona* genannt, die einen Kampf gegen die schlechten Kräfte führen. Desweiteren erhält ein/eine *machi* die Kraft von Spirits durch *perimonton*, die durch Blitz, Donner, Pferd, Stier repräsentiert werden können.

An dieser Stelle möchte ich einen Einblick in ein *datuwün* geben, das *machi* Maria im Oktober 2008 in einer *machi*-Praxis im Bezirk Lo Prado, Santiago de Chile, durchführte:

Anwesend für die Durchführung der Zeremonie sind Maria, die Familie der *machi*, die *comunidad*, eine erkrankte Frau und deren Familie. Die Patientin liegt auf einer Matratze, in Decken gebettet, am Boden des Warteraumes der *machi*. Bei ihrem Kopf und Füßen befinden sich jeweils ein Kübel mit Erde, in dem Zweige von medizinisch verwendbaren Pflanzen und Äste des Canelo-Baumes gesteckt sind. Vor der Praxis wird ein Feuer entzündet. Ein *kullkull* ruft zum Beginn der Zeremonie. Als *dungumachife* fungiert der Mann von *machi* Maria. RitualhelferInnen sind Töchter, Schwiegertochter, Sohn der *machi* und Personen der *comunidad*. Der Sohn von Maria fungiert als *longko*. Er weist darauf hin, dass Kraft und Vertrauen seitens aller Anwesenden Voraussetzung für die erfolgreiche Durchführung dieser Zeremonie sind. In einem kleinen Glas wird Alkohol an alle Anwesenden verteilt, um einen Schluck davon zu nehmen. Der Alkohol soll das Eindringen von „Schlechtem“ verhindern. Auch die Pflanzen und Canelo-Zweige werden mit Alkohol bespuckt bzw. besprengt. Jeder Person wird ein Lorbeerblatt (Laurelblatt) gereicht, um dieses hautnah unter der Kleidung anzubringen. Es hat ebenfalls einen schützenden Charakter. Männer und Frauen halten Bambusstöcke, die heftig gegeneinander geschlagen werden. *Machi* Maria beginnt mit dem Schlagen ihrer *kultrún* und spricht bzw. singt auf Mapudungun. Sie legt Silberschmuck auf die Brust der Erkrankten, während der *longko* das Spiel der *kultrún* fortsetzt. Die *machi* bekommt ihre Augen verbunden und setzt das Schlagen ihrer Trommel fort. Weitere Instrumente (*kadkawilla* und *püfüllka*) werden gespielt. Nach einiger Zeit tritt die *machi* in Trance und spricht auf Mapudungun. Ein junger Mann und eine junge Frau bringen Ritualmesser. *Machi* Maria wirft diese in verschiedene Richtungen. Die Ritualhelfer heben sie rasch auf, und *machi* Maria wirft sie erneut. Die Zeremonie bekommt einen dramatischen Charakter, denn die Trance der *machi* ist stark. Sie ermittelt den Ursprung der Erkrankung und die für die bevorstehende Behandlung notwendigen medizinischen Heilpflanzen. Der *dugumachife* konversiert mit der *machi*. Der Rhythmus der Instrumente verlangsamt sich und es folgt ein Bittgebet. Dabei knien alle Teilnehmer bis auf die erkrankte Person am Boden, mit Blick Richtung Osten. Danach werden die *kultrún* geschlagen, weitere Instrumente gespielt und Bambusstecken heftig aneinandergeschlagen. Die Schwiegertochter kommentiert dazu folgendes: „*Así viene el espíritu auxiliar mas fuerte.*“ Es werden Runden um die erkrankte Frau getanzt, während

eine Tochter der *machi* frische Heilpflanzen in ihren Händen zerreibt und in eine Schüssel gibt. Sie bereitet unterschiedliche *remedios* zu. Der *dungumachife* gibt dabei Anweisungen und schneidet Rindenstücke von den in die Kübel gesteckten Pflanzen. Es beginnt die Behandlung der Patientin. *Machi* Maria reibt den gesamten Körper der erkrankten Frau mit Heilmitteln ein und führt Massagen durch. Unterstützt wird sie dabei von ihren beiden Töchtern und ihrer Schwiegertochter. Ein *remedio* wird der Patientin in die Nasenlöcher gespritzt, worauf diese sich mehrere Male übergeben muss. *Machi* Maria ritzt mit einem Messer die Haut der Erkrankten auf und saugt daran. Anschließend spuckt sie in eine Flasche aus. Die Flasche mit dem Sputum wird nach Beendigung der Zeremonie ins Feuer geworfen. Dann kommen frische Eier zum Einsatz. Die Patientin wird mit ihnen an unterschiedlichen Stellen eingerieben. Es wird ein Wickel mit medizinisch nutzbaren Pflanzen am Kopf der erkrankten Person angebracht. Die *machi* bläst Zigarettenrauch auf Kopf und Körper der erkrankten Frau. Dabei wird sie von einer Helferin abgelöst. Anschließend führt die *machi* eine Operation am Bauch der Patientin durch und präsentiert ein herausoperiertes kleines Stück. Auf die Frage, was dies sei, antwortet der *longko* es sei eine Botschaft von *chao genechen*. Anschließend wird der Bauch der erkrankten Frau mit *remedios* behandelt, und ein Verband wird angebracht. Es folgen Massagen, die das Herausziehen von Etwas symbolisieren. Danach wird mit Zweigen über die Patientin gefegt. *Machi* Maria kniet sich auf den Boden und legt einen kleinen Stein, der *lican* genannt wird, auf ihre *kultrún*. Dieser wandert auf der *kultrún* und übermittelt der *Machi* Botschaften. Es erfolgt eine Änderung des Rhythmus der Instrumente, um die Rückkehr der *machi* aus dem Trancezustand vorzubereiten. Ein Sessel wird für die *machi* bereitgestellt. Die *machi* kehrt in den Normalzustand zurück und setzt sich nieder. Sie wirkt sehr erschöpft. Eine Helferin bringt eine Schüssel mit Wasser, und die *machi* reinigt sich Gesicht und Hände. Nach einer kurzen Ruhepause setzt sich der *dungumachife* mit weiteren Personen neben die *machi*, berichtet das während der Trance Gesprochene und schildert die durchgeführte Behandlung. Diagnose: Die Patientin leidet an *kalkutun*. Die Krankheit wurde ihr von einer Übelbringenden Kraft eines/einer *kalku* geschickt. Es folgt eine Pause, in der alle Teilnehmer eine Suppe essen, bis auf die Patientin, die im Bett liegen bleibt. *Machi* Maria schläft im Sitzen, bevor der zweite Teil der Zeremonie beginnt. In diesem Tritt sie erneut in Trance und übermittelt die für die Nachbehandlung notwendigen medizinischen Heilpflanzen.

Foerster und Gundermann (1996) unterscheiden drei Subsysteme von schamanischen Heilritualen: Diagnose des „Schlechten“, Vertreibung des „Schlechten“ und „übernatürliche“ Entschleierung der Heilung. In Bezug auf die gesammelten Feldforschungsdaten kann ich dazu Folgendes anmerken: Zum ersten Subsystem zählen die Bereits in Kapitel 6.3 beschriebenen Diagnosemethoden. Die Vertreibung des „Schlechten“ inkludieren zahlreiche Handlungen, die nicht nur während der Trance des/der *machi* durchgeführt werden, sondern durch die aktive Teilnahme aller Anwesenden eines Heilrituals. Dazu gehören z.B. das Spielen von Instrumenten, Tänze, Gesänge, Schreie, das heftige Gegeneinanderschlagen von Bambushölzern, der Einsatz von Ritualmessern, Massagen, Absaugungen usw. Im Rahmen des an dritter Stelle genannten Subsystems verbindet sich ein/eine *machi* mit dem „Übernatürlichen“ und tritt dabei in Trance. Er/sie übermittelt die von *chao ngenechen* gesendete Nachrichten, die Auskunft über die Heilung der erkrankten Person geben.

Bei einer sehr schwerwiegenden Erkrankung wird ein sogenanntes *machitun doble* oder *füta küdaw* durchgeführt. Diese Zeremonie ist noch komplexer als ein herkömmliches *machitun*. Sie wird bei Krankheiten angewandt, die durch „vergangene“ *kalku* in dem Sinn, dass der Ursprung des Leidens schon vor langer Zeit hervorgerufen wurde oder deren Erscheinungsbild durch starke Aktionen geprägt ist. Eine solche Intensivzeremonie erfordert eine größtmögliche Zusammenarbeit der RitualhelferInnen sowie die Teilnahme der *comunidad*, der Eltern, Freunde und Nachbarn des/der Erkrankten. Die Hauptaufgabe der Beteiligten ist das Aufbringen besonders großer Kraft, um dem/ der *machi* zu helfen, „das Schlechte“ zu beseitigen.

7.5 Veränderungen hinsichtlich der Zeremonien

In Zeiten der Globalisierung und durch die Abwanderung einer großen Anzahl von Mapuche in urbane Zentren kommt es zu einer Veränderung der dort ausgeführten Zeremonien. Der *longko* der *comunidad de lo Prado* nennt folgende Veränderungen der in Santiago de Chile durchgeführten Rituale im Unterschied zu denen, die im Süden von Chile durchgeführt werden: In Santiago de Chile werden Diagnose- und Heilzeremonien in Häusern bzw. Praxisräumen durchgeführt. Dabei fehlt jedoch die Verbindung mit der Erde und der umliegenden Natur. In der Großstadt mangelt es an medizinischen Heilpflanzen und an Canelo-Zweigen, die für die Durchführung von Zeremonien benötigt

werden. Wenn ein Ritual an einem Ort durchgeführt wird, wo kein *rewe* vorhanden ist, wird dieser traditionell durch Canelo-Zweige ersetzt. In Santiago de Chile gibt es jedoch nur eine geringe Anzahl an Canelo-Bäumen, und daher müssen andere Zweige verwendet werden. Im Süden von Chile wird ein Patient bei der Durchführung eines *datuwün* für mehrere Tage im Haus eines/einer *machi* untergebracht. Im Gegensatz dazu, muss ein Patient /eine Patientin bei einem in Santiago de Chile durchgeführten *datuwün* nach Beendigung der Zeremonie nachhause gehen. In der Großstadt fehlt es an Personen mit Wissen über die Durchführung von Zeremonien. Die junge Generation kennt diese nicht. Daher ist es ein Anliegen von *machi* Maria und ihrem Sohn (dem *longko*), Rituale wie das *datuwün* auch in der Großstadt durchzuführen, damit das Heilwissen der Mapuche nicht verloren geht.

Machi Anita Astorga, die im Süden von Chile, am See Lleu Lleu lebt, spricht ebenfalls Veränderungen an:

„Tambien los nguillatun le entregan fuerza a la machi porque es la comunidad la hace vivir aunque ahora la gente no tiene mucho interés en los nguillatun. No es como antes, que los nguillatun se hacían siempre era muy importante hacerlos pero ahora no se hacen ya la gente no quiere a chao dios. La gente joven se va a las ciudades y se va olvidando pero no solamente ellos los mayores también tienen culpa de que vayamos olvidando de nosotros mismos. Sólo a veces, cuando alguien se enferma se acuerdan que existimos las machis ...” (Astorga 2002, S. 54)

Machi Astorga spricht das Vergessen der eigenen Kultur an. Sie führt aus, dass nicht nur die in urbane Zentren abgewanderte junge Generation die Kultur der Mapuche vergisst, sondern auch die ältere Generation. Erst wenn eine Person erkrankt, erinnert sie sich, dass es *machi* gibt. (vgl. Astorga 2002)

Die gesammelten Feldforschungsdaten zeigen auf, dass *machi* sich an die neuen Umstände anpassen. Dies betrifft sowohl die Durchführung von Zeremonien als auch den Umgang mit den PatientInnen. An zahlreichen Ritualen in Santiago de Chile nehmen auch junge Menschen teil und lernen die von *machi* und der *comunidad* ausgeführten Zeremonien kennen. Auf diese Art wird das Wissen um die Durchführung von Zeremonien weitergeben.

In einem Interview am 25.04.2008 erläutert José Veränderungen hinsichtlich der Mapuche-Zeremonien aufgrund der Erfahrungen in seiner Praxis. Er verwendet hierbei

die Bezeichnung Schamane und Schamanismus, um sich allgemein verständlich zu machen.

„My experience is that it is not possible to live shamanism without changing it. We just can't do the same ceremony inside the city. If we take the original mapuche ceremony they are made for an agronomic context where you have seed and you have animals and then you have a ceremony that can take place for four days and they do it all day long and sometimes they do it all night long. Inside the city that is impossible. Because neighbors began to yell, police arrives and say be quiet. The city people don't understand why should we do this ceremony so long, if mass is only one hour and a half; you understand? Why should we do this all day long; so also city people have difficulties to contact themselves with the ceremony. If we do the same ceremony as in the country you see so for practical reasons we should do the ceremony in a different way. Normally a shaman does the ceremony to beg to the gods so we have plenty seeds this year but we go to the supermarket so we don't need that but we have a vacuum in our heart so also we should change the purpose of the ceremony instead of begging for a lot of seeds we beg the gods for orientation for identity for true dreams to be able to discover which is the way of our live so we should change many things of a ancient ceremony. An ancient mapuche said that tradition is a suggestion but you should base you ceremony on what your heart means. So we do this change and what we do it in this place here.” (José Interview 25.04.2008)

Seiner Meinung nach werden Mapuche-Zeremonien im städtischen Bereich verkürzt, da diese in einer Großstadt kaum für mehrere Tage hindurch durchführbar wären und die in der Stadt lebenden Patienten sich fragen, warum sie Zeremonien bzw. Therapien über Tage hinweg machen sollen, wenn der Durchschnitt einer Therapiestunde doch nur 90 Minuten beträgt. *Machi* Luis führt kürzere Zeremonie wie das *ülutun* aus, da er sagt, dass komplexe Heilrituale wie das *datuwün* für ihn kaum in der Großstadt durchführbar sind.

Herauszuheben ist, dass es Veränderungen bei der Durchführung von Zeremonien in der Großstadt gibt. Diese finden jedoch in ihrem äußeren Rahmen statt, in dem Sinn, dass sie z.B. in Praxisräumen durchgeführt werden oder es an therapeutisch nutzbaren Pflanzen mangelt usw. *Machi* und *comunidad* passen die Rituale an die neuen Lebensumstände an. Die zentralen Elemente der Zeremonien bleiben jedoch unverändert.

7.6 Medizinische Heilpflanzen

Im medizinischen System der Mapuche werden Heilpflanzen für die Behandlung von Krankheiten eingesetzt. Für zahlreiche Konquistadoren waren das Wissen und der Gebrauch von Heilpflanzen der Kultur der Mapuche von großem Interesse. Zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert berichten Chronisten und Missionare über die Verwendung von rund 200 Kräutern, sowie Blättern von Sträuchern und Bäumen, Blumen, Baumrinden und Wurzeln für die Heilung von Krankheiten. Durch diese Berichte lässt sich ableiten, dass der Gebrauch von Heilpflanzen bei den Mapuche ein weites Spektrum von Krankheiten umfasst. In dieser ersten Phase der Berichterstattung werden Pflanzen im Wesentlichen auf der Basis von ihrem Gebrauch und ihren therapeutischen Anwendungen beschrieben. Es existieren kaum Referenzen über den symbolisch-kulturellen Gebrauch. Im 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts erscheinen die ersten systematischen Studien über Pflanzen in Chile. Arbeiten von Claudio Gay, Ignacio Domeyko und Rodolfo Phillippi beschreiben und klassifizieren einen weitgehenden Bereich von verwendeten medizinischen Pflanzen der Mapuche. Domeyko versucht als erster, diese in botanische Kategorien einzuteilen. Anfang des 20. Jahrhunderts leistet Padre Martín Gusinde einen wichtigen Beitrag über das Wissen der medizinisch nutzbaren Pflanzen der Mapuche. (vgl. Citarella 1995, S.265f)

Heilpflanzen bilden gemeinsam mit Zeremonien die Grundlage einer erfolgreichen Behandlung durch einen/eine *machi*. Die verwendeten Pflanzen weisen nicht nur medizinisch nutzbare Inhaltsstoffe auf, sondern haben, wie es Citarella (1995) beschreibt, „magisch-religiöse“ Qualitäten. Das Wissen um die Heilpflanzen wird einerseits durch die Familie oder einen erfahrenen / eine erfahrene *machi* weitergegeben, andererseits durch Botschaften, die *machi* während Träumen, Visionen und Trancezuständen erfahren. Beide dieser Formen der Weitergabe des Wissens um Heilpflanzen ergänzen sich gegenseitig. Wie im Kapitel 5 bereits beschrieben, besitzen auch Pflanzen einen *espíritu*, der auch *püllü* genannt wird. Daher ist der respektvolle Umgang mit den Pflanzen sehr wichtig, und es gibt eine Serie an Verhaltensregeln in der Kosmovision der Mapuche in Bezug auf die Nutzung von Heilpflanzen. Auch wenn die medizinisch nutzbaren Pflanzen von *chao ngenechen* hervorgebracht wurden, um Menschen zu heilen, kann es bei deren Einsatz zu einer gegenteiligen bzw. schlechten Wirkung kommen, wenn eine Person, die im Weltbild der Mapuche göltigen und traditionellen Normen hinsichtlich der Verwendung von Heilpflanzen bricht. Ein Beispiel dafür ist, ein Übermaß einer Pflanze zu ernten, so

dass diese sich nicht weiter reproduzieren kann. Die Verbindung zwischen den Heilpflanzen (*lawen*) und der übernatürlichen Welt kommt am stärksten in den Träumen, Visionen und während der Trance eines/einer *machi* zum Ausdruck. Dabei erfährt der/die *machi* z.B., welche Heilpflanzen benötigt werden und wie diese zuzubereiten sind. Die Informationen, welche der/die *machi* dabei erhält, sind individuell für den/die *machi* und individuell für die gerade behandelte Person. Selbst wenn andere Personen dieselben Symptome haben, können die *lawen* variieren, besonders dann, wenn der Grund der Erkrankung ein anderer ist. Im Medizinsystem der Mapuche wird nämlich der Ursache einer Erkrankung mehr Wichtigkeit beigemessen als den Symptomen. Die Behandlung wird immer individuell auf den Patienten abgestimmt und steht in direkter Verbindung mit *chao ngenechen*. (vgl. Citarella 1995)

Machi sammeln die Heilpflanzen und verarbeiten diese zu sogenannten *remedios*. Dabei werden Pflanzenteile wie z.B. Blätter, Blüten und Rinden verwendet. *Machi* führen vor der Ernte der Heilpflanzen Gebete aus. Sie bitten *chao ngenechen* und den *espíritu* der Pflanzen um Erlaubnis, diese zu verwenden. Anschließend bedanken sie sich bei der Pflanze und bei *chao ngenechen* für die Hilfe. Bacigalupo (2007), Citarella (1995), Monsalve und Leighton (2005) berichten über das Hinterlassen von z.B. Münzen oder einem Stück Wolle an der Erntestelle. Wenn eine erntende Person sich nicht an die beschriebenen Traditionen hält, wird er/sie bestraft, was sich meist in Form einer Krankheit ausdrückt. (vgl. Citarella 1995, S. 274)

Machi besitzen umfangreiches Wissen über die Wirkungen, Kombinationsmöglichkeiten, Ernte und Einsatzmethoden von Heilpflanzen. Es gibt unterschiedliche Anwendungsmethoden der medizinisch nutzbaren Pflanzen. Zu den bekanntesten zählen Infusionen, Abreibungen, Kataplasmen und Bäder. Bei der Verwendung als Infusion werden unterschiedliche Pflanzen und Pflanzenteile als Tee zubereitet bzw. gekocht. Danach werden diese direkt an die erkrankte Person verabreicht und/oder die Flüssigkeit wird in eine Flasche abgefüllt. Auch der frische Saft von Heilpflanzen findet als medizinisch nutzbares Getränk Anwendung. Bei einer weiteren Einsatzmethode werden frische Pflanzenteile zerrieben und die daraus resultierende Flüssigkeit wird auf die Haut eingerieben. Auch der Einsatz von Kataplasmen und Wickeln unter Einbeziehung von Heilpflanzen findet im Medizinsystem der Mapuche Anwendung; ebenso heilpflanzenhaltige Bäder und Wasserdampf. (vgl. Monsalve und Leighton 2005, S.50f) Die Mischung der medizinisch nutzbaren Pflanzen wird individuell auf den zu behandelten Menschen und dessen Erkrankung abgestimmt. Bacigalupo (2007)

untersuchte die Bedeutung von Pflanzen in Bezug auf den rituellen Kontext. Dabei nennt sie drei Beispiele: *foye* (*Drymis winteri*), *triwe* (*Laurelia sempervirens*) und *maqui* (*Aristotelia chilensis*), die Gender-, Generations-, räumliche und kognitive Kategorien repräsentieren, die *machi* anwenden. Die Rinde, Wurzeln und bitteren Blätter des Foye-Baumes werden als „heiß“ betrachtet, und diesen werden männliche, vertreibende und antibakterielle Qualitäten zugeschrieben. *Triwe* (Laurel bzw. *Laurelia sempervirens*; Lorbeerbäume) haben heilende, schmerzlindernde und integrierende Eigenschaften, die als feminin angesehen werden, und es werden mit den Blättern bzw. dem Saft der Pflanze Abreibungen an einer erkrankten Personen durchgeführt. Weitere Anwendungen erfolgen z.B. bei Fieber, Blutgeschwüren, Ausschlägen, Verdauungsstörungen, Kopfschmerzen, schlechter Laune, Herzrasen und antisozialem Verhalten. Der Schutz gegen übelwollende Kräfte der Triwe-Pflanzen schreibt diesen dadurch auch männliche Eigenschaften zu. Während Foye- und Triwe-Bäume *machi* mit anderen Welten verbinden und diese gegen schlechte Kräfte beschützen, erdet die *Klon*-Pflanze die *machi* mit der Welt der Lebewesen und ihren Verpflichtungen gegenüber Patienten und *comunidad*. Mapuche glauben fest an die Kraft von Heilpflanzen. (vgl. Bacigalupo 2007, S.53)

Citarella (1995) schreibt über die Bedeutung von Heilpflanzen hinsichtlich des rituellen Kontextes, dass diese eine äußerst wichtige Rolle in therapeutischen Ritualen haben. Dabei verbindet sich der *espíritu* einer Pflanze mit dem Übernatürlichen, um sich für die Gesundheit, dem Wohlbefinden und dem Leben der Menschen einzusetzen. Bei diesen Ritualen bilden die Heilpflanzen das Zentrum aller Anwesenden und erleichtern die Kommunikation mit wohlwollenden *espíritus*. Als Beispiel führt er das Halten von Zweigen in den Händen der Teilnehmer einer Zeremonie an, das die Verbindung zwischen diesen und den *espíritus* des Guten erleichtert. (vgl. Citarella 1995, S.275) Eine weitere Eigenschaft des Haltens von Zweigen während einer Zeremonie oder dem Anbringen eines Blattes auf die Haut ist die präventive Kraft einer Pflanze vor übelwollender Energie.

Heilpflanzen werden von *machi* im Süden von Chile gesammelt. Meistens erfolgt dies in der umliegenden Natur des Wohnortes des/der *machi*. Wie schon erwähnt, spielen Träume dabei eine wichtige Rolle, denn diese zeigen dem/der *machi* auch den Ort, an dem die Pflanzen aufzufinden sind.

„Salimos muy lejos. En la cordillera hay remedios para sanar las personas, ahí vamos, a donde nos mandan los sueños para buscar remedios. En este momento

cuando ya no hay remedios sufre la machi, sufre mucho.” (Machi Maria 06.12.2007)

Durch die Nadel- und Eukalyptusbaumplantagen der chilenischen Holzindustrie werden natürliche Wälder verdrängt und das biologische Umfeld wird verändert. Diese Baumarten entziehen darüber hinaus dem Boden sehr viel Wasser, was bewirkt, dass viele Heilpflanzen kaum mehr vorkommen oder zur Gänze verschwinden. *Machi Maria* beschreibt in diesem Zusammenhang die Suche nach *remedios* als sehr schwierig und spricht über das „Vertrocknen“ der medizinisch nutzbaren Pflanzen. Von ihren Urgroßeltern weiß *machi Maria* zwar von vielen Heilpflanzen, kann diese aber heute kaum noch finden. *Machi Maria* sieht im Fehlen von gewissen *remedios* den Grund, dass viele *machi* erkranken.

„Es difícil, muy difícil para encontrar remedios porque pueden estar en las montañas o por todas partes están los remedios. No se pueden comprar los remedios. En estos momentos no hay remedios, se están secando por la plantaciones que están haciendo y se están terminando, se están secando los remedios, se está secando el canelo, el maqui, todas estas cosas. Sufrimos para buscar remedios mucho.” (Machi Maria 06.12.2007)

Machi Maria baut in ihrem Garten einige medizinische Heilpflanzen an. Sie erklärt, dass unterschiedliche Krankheiten auch unterschiedliche Heilpflanzen erfordern. Deren Auffinden ist jedoch mit langen Wegstrecken verbunden, da sie ihre Träume oft in bergige Gegenden schicken. *Machi Maria* lehrt den Personen, mit denen sie arbeitet (z.B. ihren Töchtern und ihrer Schwiegertochter) die richtige Verwendung von medizinischen Heilpflanzen.

Machi Luis fährt regelmäßig in den Süden von Chile, um medizinische nutzbare Pflanzen, wie z.B. Kräuter, Rinden und Blätter, zu sammeln. Er sammelt diese in unterschiedlichen Wäldern seiner *comunidad* und benötigt dafür jeweils ein oder zwei Tage. Er betont, dass er von allem immer nur ein Bisschen mitnimmt. *Machi Luis* erklärt, dass es zwar viele gut nutzbare Heilpflanzen in den Kordillern gibt, er als *lafkenche*-Bewohner der Küste jedoch nicht immer die Möglichkeit hat, diese zu sammeln. Daher kauft er sie in einem Geschäft in Santiago de Chile. Die gekauften Heilpflanzen sind gewaschen, getrocknet und abgepackt und erhalten dadurch ihre Wirksamkeit. *Machi Luis* hat das Vertrauen, dass diese getrockneten Pflanzen gesund genug sind, um erfolgreich mit ihnen zu arbeiten. Er mischt die Pflanzen der Kordillern mit denen der Küste.

Das Kapitel „Krankheit und Heilung im medizinischen System der Mapuche“ zeigt folgende zentrale Merkmale auf: Die Bedeutung von Krankheit im Weltbild der *machi* ist aufgebaut auf der Kosmovision der Mapuche im Sinne von gegensätzlichen und sich ergänzenden Kräften. Krankheit wird als eine Disharmonie zwischen Körper und Geist verstanden. Auf Mapudungun werden Krankheiten mit *kutran* bezeichnet. Diese werden nach Ursprung und Symptomen klassifiziert. Citarella (1995) unterteilt *mapuche kutran* in drei Gruppen, *re kutran* (natürliche Krankheiten), *wenu kutran* (übernatürliche Krankheiten, hervorgerufen durch *espíritus*, die sich in *wenu mapu* befinden und diejenigen Menschen aufsuchen bzw. bestrafen, die traditionelle Normen brechen) und *weda kutran* („übernatürliche Krankheiten“, produziert durch einen Agenten, ein Phänomen oder eine Kraft, die in Verbindung mit *miche mapu* stehen). Eine weitere Klassifizierung von Krankheiten beruht auf der Symptomatologie. Für die Heilung von Krankheiten durch einen/eine *machi* muss dieser/diese eine Diagnose durchführen. Es gibt drei Arten der Diagnose: *willentun* (Anhand des Morgenurins), *pewuntun* (durch Betrachten und Riechen der in der Nacht getragenen Kleidung einer erkrankten Person) und *datuwün* (durch eine Diagnosezeremonie). Für die erfolgreiche Behandlung einer erkrankten Person muss diese dem/der *machi* Vertrauen entgegenbringen, dass dieser/diese die Kraft und Fähigkeit hat, zu helfen. Die Behandlungsmethode der *machi* besteht aus zwei grundlegenden Elementen: Heilzeremonien und medizinisch nutzbare Pflanzen. Die bekanntesten Heilzeremonien sind *ülutun* und *datuwün*. Die Hauptveränderungen gegenüber früher bestehen im Mangel an bestimmten Heilpflanzen und darin, dass Zeremonien nun auch innerhalb von Praxisräumen, also ohne Kontakt zum Erdboden, ausgeführt werden. Die Ausführung der Heilrituale wird an die in der Großstadt gegebenen Umstände angepasst. Die zentralen Bestandteile der Zeremonie blieben unverändert. *Machi* besitzen umfangreiches Wissen über die Wirkungen, Kombinationsmöglichkeiten, Ernte und Einsatzmethoden von Heilpflanzen.

8. RESÜMEE

Im vorliegenden Kapitel werden die Ergebnisse der durchgeführten Feldforschung in Bezug auf die zentrale Fragestellung „Was sind aktuelle Praktiken und Handlungsfelder im urbanen Bereich tätiger *machi*?“ zusammengefasst. Die Feldforschung basiert auf zwei Fallbeispielen in Santiago de Chile arbeitender *machi*. Die Ergebnisse beziehen sich

auf das gesammelte Datenmaterial und können daher nicht für alle *machi* als repräsentativ angesehen werden. *Machi* sind die Spezialisten und Spezialistinnen des medizinischen Systems der Mapuche. Sie verfügen über rituelles, spirituelles sowie pharmazeutisches Wissen.

Die Migration vieler Mapuche vom ländlichen Süden Chiles in urbane Zentren ist durch historische Ereignisse sowie deren schwierige ökonomische Situation geprägt. Die Abwanderung in die Stadt brachte Prozesse des Verlustes der eigenen Kultur bzw. der Sprache Mapudungun mit sich. In heutiger Zeit zeigen sich jedoch Revitalisierungstendenzen sowie zahlreiche Aktivitäten zur Förderung der Kultur der Mapuche. (vgl. Trupp 2005) Das bedeutendste Beispiel dazu im Hinblick auf die Forschungsfrage ist die Durchführung von Zeremonien durch *machi* in der Stadt. Die Zeremonienpraxis fördert die kulturelle bzw. kollektive Identität der in der Stadt lebenden Mapuche. Weltbild, Religion und das damit zusammenhängenden Ritualwissen werden somit in der Stadt fortgesetzt und an den neuen Lebensraum angepasst.

Der Arbeitsalltag der untersuchten *machi* ist geprägt vom Sorgen um das Wohl der *comunidad*, der Behandlung von erkrankten Personen, der Durchführung von Zeremonien sowie dem Schaffen von Voraussetzungen, um als *machi* in der Großstadt zu arbeiten. Ein prägnantes Beispiel für die Sorge um das Wohl der *comunidad* ist die Ausführung von *ngillatun*-Zeremonien. Diese sind kollektive Dank- und Bittzeremonien. Innerhalb dieser haben *machi* eine wichtige Funktion, zumal sie in Trance treten, sich mit helfenden *espíritus* verbinden und von *chao ngenechen* gesendete Nachrichten übermitteln. Wichtiges Hilfsmittel dabei sind die Trommel der *machi*, die *kultrún*, sowie ein Holzpfeiler mit stufenartigen Einschnitten, der *rewe*, sowie die aktive Teilnahme der *comunidad*. Das Spielen der *kultrún* und weiterer Instrumente hilft dem/der *machi*, in Trance zu treten.

Die *kultrún* verkörpert den Kosmos der Mapuche auf deutliche Weise: beginnend von der Unterteilung des Landes in vier Teile, die Repräsentation des großen Spirits des Guten, der auch als Heilige Familie bekannt ist, die Jahreszeiten, das Gute und das Schlechte, repräsentiert durch die Winde, bis hin zur Einteilung der Welt in drei Dimensionen. (vgl. Citarella 1995) *Machi* führen vor dem *rewe* Gebete und Zeremonien durch. Der *rewe* ermöglicht die Verbindung zu unterschiedlichen kosmischen Welten und ist auch bekannt als *axis mundi*. (vgl. Bacigalupo 2001)

Das Heilwissen der Mapuche wird von Generation zu Generation weitergegeben. Es gibt

drei Arten der Berufung der *machi*: Vererbung, spontan während einer Naturkatastrophe und durch Träume bzw. Visionen. Um *machi* zu werden, muss ein Novize / eine Novizin eine Initiationszeremonie mit einem/einer erfahrenen *machi* durchführen und sein/ihr Können der *comunidad* unter Beweis stellen. Oft verbringen die zukünftigen *machi* eine Lehrzeit bei etablierten *machi*. (vgl. Bacigalupo 2001) *Machi* erfahren Träume, Visionen und Trancezustände, welche ihnen wichtige Auskünfte im Zusammenhang mit der Behandlung von Patienten geben.

Die Behandlungsform der *machi* ist auf zwei wichtigen Komponenten aufgebaut: die Durchführung von Zeremonien und die Verwendung von therapeutisch nutzbaren Pflanzen. *Machi* führen regelmäßig Zeremonien, die *ngeikurrewen* genannt werden, durch, um ihre Kräfte zu stärken.

Machi stellen das spirituelle Zentrum einer *comunidad* dar und sind Hüter des kosmischen Gleichgewichts. Dieses wird als eine Balance zwischen der Kraft des Guten und des Schlechten verstanden. *Machi* können nicht getrennt von der *comunidad* existieren. Sämtliche Zeremonien werden von der *comunidad* mitgetragen. Der Handlungsraum Stadt stellt für *machi* ein neues Arbeitsfeld dar, an welchen sie ihre Praxis anpassen. Das Neben- und Miteinander von unterschiedlichen medizinischen Systemen in einer Großstadt findet im Rahmen des Programms „Salud intercultural“ statt, das vom chilenischen Staat finanziert wird. Dabei arbeiten *machi* in öffentlichen medizinischen Behandlungszentren. Globalisierung und medizinischer Pluralismus werden im Programm „Salud intercultural“ verwirklicht. Das Projekt befindet sich in seiner Entstehungsphase, und viele Tätigkeiten der *machi* beziehen sich aktuell auf das Schaffen von Voraussetzungen, um im städtischen Bereich als *machi* arbeiten zu können. *Machi* stehen in engem Kontakt mit Mitarbeitern des Programms „Salud intercultural“. Es werden Vorträge organisiert, um über das medizinische System der Mapuche zu informieren. Dies soll einerseits eine Akzeptanz der Arbeit der *machi* schaffen, andererseits das medizinische Heilsystem der Mapuche der chilenischen Bevölkerung zugänglich machen. Ebenso leisten *machi* einen enormen Einsatz, um ihre Kultur zu bewahren. Verdeutlicht wird dies durch das Durchführen von Zeremonien sowie den Gebrauch von Mapudungun, der Sprache der Mapuche. Dabei erhalten *machi* die Unterstützung eines *longko*, dem Oberhaupt einer Gruppe von Mapuche, von Personen aus der *comunidad* und/oder Familienmitgliedern.

Bei der Durchführung von komplexen Zeremonien, wie z.B. einem *datuwün*, benötigen *machi* die Anwesenheit eines *dungumachife* und weiterer HelferInnen. Ein *dungumachife* hat die Aufgabe, sich das während der Trance vom *machi* / von der *machi* Gesprochene zu merken und nach der Rückkehr des/der *machi* in den Normalzustand zu berichten, da sich der/die *machi* selbst kaum an das während des Trancezustandes Gesprochene erinnert. Weitere HelferInnen unterstützen den/die *machi*, z.B. durch das Spielen von Instrumenten, durch Tanz, das Gegeneinanderschlagen von Bambusstöcken, das Wärmen der *kultrún* in regelmäßigen Abständen (um deren Klang zu verbessern) sowie das Zubereiten von Heilmitteln und das Durchführen von Massagen. Ebenso bereiten sie den/die *machi* sowohl auf den Trancezustand als auch auf die Rückkehr in den Normalzustand vor. Für eine erfolgreiche Durchführung sind alle anwesenden Personen einer Zeremonie angehalten, sich mit voller Energie daran zu beteiligen. Weiters führen *machi* Gebete, Massagen, Einreibungen unter Einbeziehung von Heilpflanzen und symbolische Operationen an einer zu behandelnden Person durch. Ein *ülutun*, das auch als *rogativo* bezeichnet wird, ist eine Zeremonie, bei der das Erbitten bzw. Ersuchen um etwas im Vordergrund steht. Diese ist geprägt durch das Schlagen der *kultrún* und den Gesang der *machi*. Für die Ausführung eines *ülutun* genügt die Anwesenheit eines/einer *machi* und der erkrankten Person. Nach Beendigung der Zeremonie bereitet der/die *machi* ein pflanzliches Heilmittel zu, das die erkrankte Person mitnimmt.

Krankheit im Weltbild der *machi* ist aufgebaut auf der Kosmovision der Mapuche im Sinne von gegensätzlichen und sich ergänzenden Kräften. Krankheit wird als eine Disharmonie zwischen Körper und Geist verstanden. Auf Mapudungun werden Krankheiten *kutran* genannt. Eine Klassifikation dieser erfolgt nach Ursprung und Symptomen. *Mapuche kutran* werden laut Citarella (1995) in drei Gruppen unterteilt: *re kutran* (natürliche Krankheiten), *wenu kutran* (übernatürliche Krankheiten, produziert durch *espíritus*, die sich in *wenu mapu* befinden und die diejenigen Menschen aufsuchen bzw. bestrafen, die traditionelle Normen brechen) und *weda kutran* („übernatürliche Krankheiten“, hervorgerufen durch einen Agenten, ein Phänomen oder eine Kraft, die in Verbindung mit *miche mapu* stehen). Eine weitere Klassifizierung von Krankheiten beruht auf der Symptomatologie.

Für die Heilung von Krankheiten durch einen/eine *machi* muss dieser/diese eine Diagnose durchführen. Es gibt drei Arten der Diagnose: *willentun* (Anhand der Betrachtung des Morgenurins der erkrankten Person), *pewuntun* (durch Betrachten und Riechen der in der

Nacht getragenen Kleidung des/der PatientIn) und *datuwün* (durch eine Diagnosezeremonie). Das Vertrauen seitens der erkrankten Person, dass der/die *machi* heilbringende Kraft und Fähigkeit hat, stellt eine weitere Voraussetzung für eine erfolgreiche Behandlung dar. (vgl. Bacigalupo 2001) Die bekanntesten Heilzeremonien sind *ülutun* und *datuwün*.

Machi besitzen tiefgehendes Wissen über die Verwendung von therapeutisch nutzbaren Pflanzen. Das Wissen um die Wirkung der Heilpflanzen wird durch unterschiedliche Formen erworben: einerseits durch die Familie des/der *machi* oder einem/einer anderen erfahrenen *machi*, andererseits durch Botschaften, die *machi* durch Träume, Visionen und während Trancezuständen erhalten. Beide Formen der Weitergabe des Wissens um Heilpflanzen ergänzen sich gegenseitig. Träume nehmen dabei eine sehr wichtige Funktion ein, denn diese geben Aufschluss darüber, welche Heilpflanzen benötigt werden und wo diese aufzufinden sind. Die Informationen, die *machi* dabei erhalten, sind individuell für den/die *machi* und speziell für die in diesem Moment zu behandelnde Person. Auch wenn eine andere Person dieselben Krankheitssymptome aufweist, können – abhängig vom Erkrankungsgrund – die benötigten Heilpflanzen variieren. (vgl. Citarella 1995) Es gibt unterschiedliche Anwendungsmethoden der medizinisch nutzbaren Pflanzen, wie z.B. Infusionen, Abreibungen, Kataplasmen und Bäder. In der Kosmovision der Mapuche besitzen auch Pflanzen einen *espíritu*, der auch *püllü* genannt wird. Daher ist der respektvolle Umgang mit Pflanzen sehr wichtig, und es gibt eine Reihe von Verhaltensregeln in Bezug auf die Nutzung von Heilpflanzen. (vgl. Monsalve und Leighton 2005) Den Heilpflanzen werden unterschiedliche therapeutische Qualitäten zugeschrieben, wie z.B. Schutz gegen übelwollende Kräfte. Ursprünglich suchten bzw. fanden *machi* medizinisch nutzbare Pflanzen in ihrer näheren Umgebung. Aufgrund der großen Zahl an Monokulturen (Nadel- und Eukalyptusplantagen) der chilenischen Holzindustrie (vor allem im Süden Chiles) kommt es jedoch zu einer Veränderung der Umwelt, und viele Pflanzen sind nur noch selten aufzufinden. Das bedeutet für *machi*, dass viele benötigte Heilpflanzen fehlen, worunter sie zu leiden haben. *Machi* passen sich nun dieser geänderten Situation an. So greift beispielsweise *machi* Luis auf den Kauf von therapeutisch nutzbaren Pflanzen zurück. Weiterhin fahren *machi* jedoch regelmäßig in den Süden von Chile, um therapeutisch nutzbare Pflanzen zu sammeln.

An dieser Stelle möchte ich nochmal das Beispiel des Programmes „Salud intercultural“ thematisieren, da es ein besonders prägnantes Beispiel für die Entwicklung der Mapuche-

Kultur innerhalb der globalisierten Gesellschaft ist. Die im Rahmen dieses Programms stattfindenden Aktivitäten der *machi* zeigen eine kulturübergreifende Verbreitung des Heilwissens der Mapuche. Besonders deutlich zeigt sich diese auch durch die Erstellung einer Internetseite von *machi* Luis, der dadurch seine Arbeit weltweit virtuell präsentiert. Durch die Migration vieler Mapuche in die Hauptstadt Santiago de Chile entstehen immer größere Felder von Interaktionen und Begegnungen. (vgl. Mader 2001) *Machi* behandeln sowohl Mapuche als auch eine große Anzahl Nicht-Mapuche. Das Neben- und Miteinander von unterschiedlichen Lebenspraktiken und Bedeutungssystemen an einem Ort, wie z.B. in Großstädten, zeigt das Beispiel Santiago de Chile und das dort bestehende Gesundheitssystem. Wie bereits beschrieben, passen *machi* ihre Heilmethoden an die neuen Gegebenheiten und dem Leben in der Großstadt an. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass ich im Rahmen dieser Feldforschung keinen „Synkretismus des Heilens“ im Sinne davon, dass die untersuchten *machi* sich bestimmte Praktiken anderer medizinischer Systeme aneignen, erkennen konnte. Im Gegensatz dazu stehen die von Baciaglupo (2001) gesammelten Feldforschungsergebnisse von sieben untersuchten *machi* im Süden von Chile. Die Autorin zeigt auf, dass es zu einer Integration von anderen Praktiken (wie z.B. die Verwendung von Tarot-Karten oder die Miteinbeziehung christlicher Elemente) in die Durchführung von Zeremonien kommt. Die beiden von mir untersuchten *machi* lehnen die Verwendung von Nicht-Mapuche-Praktiken innerhalb ihrer Behandlungsform kategorisch ab und stützen sich auf die eigene Tradition sowie auf die *comunidad*. Damit stärken sie die Identifikation der *comunidad* mit ihrer eigenen Kultur und tragen somit zu deren Revitalisierung bei.

In meiner Feldforschung konnte ich das Nebeneinander von mehreren medizinischen Systemen beobachten; im Hauptfokus jenes der sogenannten Schulmedizin und jenes der Mapuche. Dies wird nicht nur durch das Programm „Salud intercultural“ aufgezeigt, sondern auch am Beispiel der Praxis von José. Dort werden unterschiedliche medizinische Systeme nebeneinander angeboten: neben Psychotherapie und Gestalttherapie auch schamanische Therapien und Heilmethoden der Mapuche.

Veränderungen hinsichtlich der Praxis des Heilwissens der Mapuche in Zeiten der Globalisierung sind in dem Sinne gegeben, dass neue Arbeitsräume entstehen, wie z.B. die Arbeit im großstädtischen Bereich und das Nebeneinander von unterschiedlichen medizinischen Systemen. Bei der Durchführung von Zeremonien in der Großstadt, im Gegensatz zu den im Süden von Chile durchgeführten Ritualen, kommt es zu Veränderungen, wie z.B. das Fehlen des direkten Kontakts zur Erde und der umliegenden

Natur, da Zeremonien auch in Praxisräumen ausgeführt werden. Weiters mangelt es in der Stadt an therapeutisch nutzbaren Pflanzen. Eine weitere Veränderung liegt darin, dass bei der Durchführung eines *datuwün* die zu behandelnde Person nach Beendigung der Zeremonie nachhause geht. Hingegen wird bei der Durchführung dieser Zeremonie im Süden von Chile der Patient für mehrere Tage im Haus eines/einer *machi* einquartiert. Der *longko* der *comunidad de lo Prado* sprach über das Fehlen von Personen mit Wissen über die Durchführung von Zeremonien in Santiago de Chile. Große Teile der jungen Generation kennen Abläufe dieser Zeremonien nicht. Daher ist es ein Anliegen der untersuchten *machi*, Zeremonien auch in Santiago de Chile auszuführen, um die traditionellen Zeremonien aufrechtzuerhalten und somit eine Revitalisierung der Mapuche-Kultur in der Stadt zu bewirken.

Die Ergebnisse der durchgeführten Feldforschung haben insofern einen besonderen Beitrag zur Erforschung des Heilwissens der Mapuche geliefert, da diese im Rahmen von Globalisierungsprozessen aufgezeigt werden und das Feld der in der Hauptstadt von Chile arbeitenden *machi* beleuchten. Die mir bekannten historischen und aktuellen wissenschaftlichen Arbeiten zeigen alle das Forschungsfeld der *machi* im Süden von Chile auf. Die in Santiago de Chile gesammelten Feldforschungsdaten sind durch die Begegnung unterschiedlicher Kulturen geprägt und legen ihren Fokus auf die Handlungsräume der *machi* in einer globalen Gesellschaft. Prozesse des Nebeneinanderwirkens unterschiedlicher medizinischer Systeme werden aufgezeigt sowie die Rolle, die *machi* dabei erfüllen. Folgende Elemente hinsichtlich dem Neben- und Miteinander unterschiedlicher Kulturen prägen die Tätigkeiten der *machi*: Da sind zum einen das Bemühen zum Bewahren der eigenen Kultur und des Heilwissens, weiters Abgrenzungsbestrebungen und Handlungen zur Identitätsförderung der Mapuche. Damit einhergehende Prozesse sind das Anpassen an den neuen Lebensraum Stadt, das Finden eines Platzes als indigene Gruppe sowie von Entfaltungsmöglichkeiten. Zum anderen erfolgt eine Öffnung der Kultur der Mapuche auch für Nicht-Mapuche. Dies wird verdeutlicht durch die aktive Teilnahme der *machi* am Projekt „Salud intercultural“. Ein weiteres prägnantes Beispiel dafür ist die Erstellung einer eigenen Internetseite von *machi* Luis. Die Ergebnisse zeigen, dass *machi* und ihre *comunidad* einen enormen Beitrag für die Revitalisierung der Kultur der Mapuche in der Stadt leisten. Ebenso wird veranschaulicht, wie *machi* in einer verflochtenen Welt agieren und dabei die Essenz des seit Generationen praktizierten Heilwissens der Mapuche beibehalten.

Bibliographie:

Aldunate del S. Carlos (1985): El Mapuche en el Tiempo. In: Museo Chileno de Arte Precolombino (Hrsg.): Mapuche. Santiago de Chile.

Appadurai Arjun (1996): Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis and London, University of Minnesota Press.

Astorga Anita (2002): Estoy de pie aqui, en este lago. In: Aldunate Carlos, Lienlaf Leonel (Hrsg.): Voces Mapuches. Santiago de Chile: Morgan Impresores.

Bacigalupo Ana Mariella (2001): La voz del kultrun en la modernidad: tradicion y cambio en la therapeutica de siete machi mapuche. Santiago: ediciones universidad catolica de Chile.

Bacigalupo Ana Mariella (2007): Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing among Chilean Mapuche. United Sates of America: University of Texas Press.

Banks Marcus (2001): Visual Methods in Social Research. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications

Beer Bettina (Hg.) (2003): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH.

Bengoa José (2000): Historia del pueblo mapuche. Santiago: LOM Ediciones.

Bhabha Homi K. (1994): The Location of Culture. London and New York: Routledge.

Breidenbach Joana, Zukrigl Ina (1998): Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt. München: Kunstmann GmbH.

Cariqueo Floriano (2004): Genesis Mapuche. Santiago: Gráfica Moyano Hnos. Ltda.

Citarella Luca (1995): Medicinas y culturas en la Araucania. Santiago: Editorial Sudamericana, Trafkin / Cooperación italiana en salud.

Espósito María (2004): El mundo religioso. In: Armayor Oscar (Hrsg.): Arte Mapuche. Buenos Aires: Editorial Guadal.

Fischer Hans (2003): Dokumentation. In: Beer Bettina (Hrsg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH.

Foerster Rolf (1992): Los Mapuches y su religión. In: Bottasso Juan (Hrsg.): Religiones Amerindias. Cayambe-Ecuador.

Foerster Rolf, Gundermann Hans (1996): Religiosidad Contemporánea: Elementos Introductorios. In: Hidalgo Jorge, Schiappacasse Virgilio, Niemeyer Hans, Aldunate Carlos, Mege Pedro (Hrsg.): Culturas de Chile. Etnografía. Sociedades indígenas contemporaneas y su ideología. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Gobierno de Chile, Ministerio de Salud (2006): Política de salud y pueblos indígenas. Santiago: Howard Impresores.

Grebe Vicun Maria Ester (2006): Culturas Indígenas de Chile: Un estudio preliminar. Santiago de Chile: R&R Impresores.

Halbmayer Ernst, Mader Elke (2004): Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag GmbH.

Hauser-Schäublin Brigitta (2003): Teilnehmende Beobachtung. In: Beer Bettina (Hrsg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH.

Heinrich Michael (2001): Ethnopharmazie und Ethnobotanik. Eine Einführung. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft.

Hernández Sallés Arturo, Ramos Pizarro Nelly (1997): Diccionario Ilustrado Mapudungun Español Ingles. Santiago: Pehuén Editores.

Lüders Christian (2007): Beobachten im Feld und Ethnographie. In: Flick Uwe, Von Kardorff Ernst, Steinke Ines (Hrsg.): Qualitative Forschung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Lull James (1995): media, communication, culture. Oxford: Blackwell Publishers.

Mader Elke (2001): Kulturelle Verflechtungen. Hybridisierung und Identität in Lateinamerika. In: Borsdorf Axel, Krömer Gertrud, Parnreiter Christof. Lateinamerika im Umbruch. Geistige Strömungen im Globalisierungsstress. Innsbruck: Studia Studentenförderungs-GmbH.

Mayring Philipp (2003): Qualitative Inhaltsanalyse. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.

Monsalve Daniela, Leighton Alejandra (2005): *Nosotros las Mujeres Williche de Chiloé. Nuestra Medicina, Artesanía y Alimentación Tradicional*. Chiloé: Master Print Ltda.

Montecino Sonia, Conejeros Ana (1985): *Mujeres Mapuches el saber tradicional en la curación de enfermedades comunes*. Santiago: Ediciones CEM.

Mora Ziley (2001): *Filosofía Mapuche. Palabras arcaicas para despertar al ser*. Santiago de Chile: Ediciones Mar del Plata.

Ritzer George (1993): *The McDonaldization of Society*. Newbury Park: Pine Forge Press.

Schlehe Judith (2003): *Formen qualitativer ethnographischer Interviews*. In: Beer Bettina (Hrsg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH.

Spradley James (1980): *Participant Observation*. Orlando: Harcourt Brace & Company

Trupp Claudia (2005): *Mapuche in der Großstadt. Interkulturelle Erziehung, Identität und Revitalisierungstendenzen in Santiago de Chile*. Diplomarbeit an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität Wien.

Wimmer Andrea (2002): *Gleichschaltung ohne Grenzen? Isomorphisierung und Heteromorphisierung in einer verflochtenen Welt*. In: Hauser-Schäublin Brigitta, Braukämper Ulrich (Hrsg.): *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH.

Internetquellen:

Asociación Chilena de Organismos No Gubernamentales:

<http://www.accionag.cl>

abgerufen am 14.03.2009

Fischer Eva (2005):

<http://www.lateinamerika-studien.at/content/kultur/ethnologie/ethnologie-1147.html>

abgerufen am 02.02.2009

Instituto Nacional de Estadísticas:

http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/etnias.php?lang=eng

abgerufen am 04.03.2009

Mader Elke (2005):

<http://www.lateinamerika-studien.at/content/kultur/ethnologie/ethnologie-titel.html>

abgerufen am 02.02.2009

Mapuche Vereinigung Kaxawaiñ:

<http://mapuches-urbanos.tripod.com/aleman/kaxawain.htm>

abgerufen am 14.03.2009

Bibliographische Angaben der Abbildungen:

Abbildung 1: Anna Hollinek (2007): *Machi Luis*, Santiago de Chile.

Abbildung 2: Anna Hollinek (2007): *Machi Pascuala*, Carmen, *Wapi Komue*.

Abbildung 3: Pedro Perez (2008): Anna und Sohn Raphael, *Machi Maria*, Ive, Santiago de Chile.

Abbildung 4: Pedro Perez (2008): Carmen, Rosa, Anna, Santiago de Chile.

Abbildung 5: Pedro Perez (2008): Centro ceremonial Mapuche“, Santiago de Chile.

Abbildung 6: Anna Hollinek (2008): Zeremonieteilnehmer und dessen Kleidung, *ngillatun*, Santiago de Chile.

Abbildung 7: Luca Citarella (1995): Drei Dimensionen des Universums der Mapuche, Santiago de Chile: Editorial Sudamericana, Trafkin / Cooperación italiana en salud.

Abbildung 8: Anna Hollinek (2008): *Ngillatuwe* der *comunidad de Lo Prado*, Santiago de Chile.

Abbildung 9: Anna Hollinek (2008): *Machi Pascuala* und Carmen, *Wapi Komue*.

Abbildung 10: Anna Hollinek (2008): *Ngeikurrewen* von *machi Pascualita*, *Wapi Komue*.

Abbildung 11: Anna Hollinek (2007): *Machi Luis* mit seiner *kultrín*, Santiago de Chile.

Abbildung 12: Luca Citarella (1995): *Meli witran mapu*, Santiago de Chile: Editorial Sudamericana, Trafkin / Cooperación italiana en salud.

Abbildung 13: Luca Citarella (1995): Die Heilige Familie repräsentiert durch Sonne und Mond, Santiago de Chile: Editorial Sudamericana, Trafkin / Cooperación italiana en salud.

Abbildung 14: Luca Citarella (1995): Die Jahreszeiten, Santiago de Chile: Editorial Sudamericana, Trafkin / Cooperación italiana en salud.

Abbildung 15: Luca Citarella (1995): Das Gute und das Schlechte, repräsentiert durch die Winde, Santiago de Chile: Editorial Sudamericana, Trafkin / Cooperación italiana en salud.

Abbildung 16: Anna Hollinek (2008): männlicher Ritualhelfer, *ngillatun*, Santiago de Chile.

Abbildung 17: Anna Hollinek (2007): Zeremonie, um einen chemamüll aufzustellen mit *machi* Luis, Santiago de Chile.

Abbildung 18: Anna Hollinek (2008): *Machi* Luis führt Zeremonie in der Artpraxis von José durch, Santiago de Chile.

Abbildung 19: Anna Hollinek (2008): Herstellung eines *rewe*, Rancagua.

Abbildung 20: Anna Hollinek (2008): Der *rewe* wird in die Erde gepflanzt, Rancagua.

Abbildung 21: Anna Hollinek (2008): *Machi* Luis schlägt die *kultrún*, Bambusstecken werden gegeneinander geschlagen, Rancagua.

Abbildung 22: Anna Hollinek (2008): *Choyke purun*, Rancagua.

Abbildung 23: Anna Hollinek (2008): Ein Mann ruft zu Beginn einer Zeremonie die *comunidad* mit dem *kullkull*, *Wapi Komue*.

Abbildung 24: Anna Hollinek (2008): Ein junger Mann spielt die *püfüllka*, *Wapi Komue*.

Abstract

Die Diplomarbeit „Das Heilwissen der Mapuche in Zeiten der Globalisierung“ beschäftigt sich mit den Spezialisten und Spezialistinnen des medizinischen Systems der indigenen Gemeinschaft der Mapuche in der Großstadt Santiago de Chile, den *machi*. Diese verfügen über tiefgehendes rituelles, spirituelles und pharmazeutisches Wissen. Ursprünglich in ländlichen Gegenden im Süden von Chile und Argentinien beheimatet, leben viele Mapuche heute im städtischen Bereich der Ballungszentren. Der Forschungsschwerpunkt vorliegender Diplomarbeit liegt in der Beobachtung und Dokumentation aktueller Praktiken und Handlungsfelder im urbanen Bereich tätiger *machi*. Durch einen Feldforschungsaufenthalt in Santiago de Chile konnte der Fragestellung samt Kontext nachgegangen werden. Anhand von zwei Fallbeispielen wird der Arbeitsalltag von in der Großstadt tätiger *machi* beschrieben. Der Alltag der beiden untersuchten *machi* ist geprägt von der Sorge um das Wohl ihrer Gemeinde, der Behandlung von Kranken, der Durchführung von Zeremonien sowie dem Schaffen von Arbeitsvoraussetzungen im urbanen Bereich. Die einander ergänzenden Hauptkomponenten ihrer Behandlungen sind Heilzeremonien und die Verwendung von therapeutisch nutzbaren Pflanzen. Die Migration vieler Mapuche in die Stadt brachte Prozesse des Kulturverlustes bzw. einen Verlust der Sprache Mapudungun mit sich. Durch das Ausführen von Zeremonien in der Stadt sowie der Verwendung von Mapudungun leisten *machi* einen enormen Beitrag zur Revitalisierung der Kultur der Mapuche. Folgende Strömungen hinsichtlich dem Neben- und Miteinander unterschiedlicher Kulturen bzw. medizinischer Systeme prägen die Tätigkeiten der untersuchten *machi*: Zum einen das Bemühen der Bewahrung der eigenen Kultur und des Heilwissen sowie Abgrenzungsbestrebungen und Handlungen zur Identitätsförderung der Mapuche; damit einhergehend, ist eine Anpassung an den neuen Lebensraum Stadt zu beobachten. Zum anderen erfolgt eine Öffnung der Kultur der Mapuche auch für Nicht-Mapuche. Dies wird z.B. verdeutlicht durch die aktive Teilnahme der *machi* am Projekt „Salud intercultural“, welches neben der Schulmedizin auch das medizinische System der Mapuche in das öffentliche chilenische Gesundheitssystem mit einbezieht. Unter den gegenwärtigen Bedingungen in der Stadt wird das Heilwissens der Mapuche in Theorie sowie Praxis weitergegeben und findet über die lokalen Grenzen hinaus Verbreitung.

Lebenslauf

Zur Person:

Anna Hollinek
Österreichische Staatsangehörige

Geboren am 07.01.1982 in Wien, Österreich
Familienstand: verheiratet, 1 Kind

Schulische und berufliche Ausbildung

1988 – 1992	Besuch der Volksschule St. Christiana in 1230 Wien / Österreich
1992 – 1996	Besuch des Oberstufenrealgymnasiums in 2380 Perchtoldsdorf bei Wien / Österreich
1996 – 2000	Besuch des Oberstufenrealgymnasiums und Matura im Bildnerischen Zweig des Oberstufenrealgymnasiums Hegelgasse 14, 1010 Wien / Österreich
2000 – 2001	Besuch der Gesundheitsschule Hildegard von Bingen in 1070 Wien / Österreich
2001 – 2002	Besuch der Universität Wien / Österreich Studienzweig Tibetologie und Buddhismuskunde, Zweitfach Spanisch
2002 – 2003	Besuch der Universität Wien / Österreich Studienzweig Kultur- und Sozialanthropologie, Zweitfach Spanisch
2003 – 2007	Besuch der Universität Wien / Österreich Studienzweig Kultur- und Sozialanthropologie
2007 – 2008	Besuch der Universität von Chile / Santiago de Chile Stipendium für Kurzfristige Wissenschaftliche Arbeiten im Ausland der Universität Wien

Weitere Qualifikationen

Sprachkenntnisse

Deutsch, Englisch, Spanisch