



universität
wien

MASTER THESIS

Titel der Master Thesis / Title of the Master's Thesis

„Lebensweg, Wirken und Wissenstransfer von Shuar-Schamanen (Morona Santiago, Ecuador)“

verfasst von / submitted by

DI Albert Schwingshandl

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts in Latin American Studies (MA)

Wien, 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
Postgraduate programme code as it appears on
the student record sheet:

A 992 466

Universitätslehrgang lt. Studienblatt /
Postgraduate programme as it appears on
the student record sheet:

Interdisziplinäre Lateinamerika-Studien (MA)

Betreut von / Supervisor:

Dr.in Patricia Zuckerhut, Privatdozentin
Institut für Kultur- und Sozialanthropologie

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	1
1.1	Ausgangspunkt und Motivation zur Forschungsarbeit	1
1.2	Rahmen und Ziel der wissenschaftlichen Arbeit	2
1.3	Forschungsfrage.....	3
2	Methode.....	3
2.1	Beschreibung der Untersuchungsregion	3
2.2	Informationsquellen	6
2.3	Forschungsstand.....	7
3	Hauptteil	10
3.1	Mythologie, Heilkonzepte und -substanzen der Shuar-Schamanen.....	10
3.2	Theoretisches Gerüst: Zusammentreffen von Machtdynamiken und –symboliken in der Welt der Shuar	21
3.3	Lebenswege zweier interviewter Schamanen	37
3.3.1	Biografie	37
3.3.1.1	Miguel, Region Trans-Cutucú.....	37
3.3.1.2	Patricio, Region Sucua.....	41
3.3.2	Erfahrungen von Interviewpartnern mit missionarischen Religionen	45
3.3.3	Wissensaneignung, schamanische Ermächtigung und Ausbildung	47
3.3.3.1	Miguel.....	47
3.3.3.2	Patricio.....	54
3.3.4	Erfahrungsberichte konkreter schamanischer Behandlungen	60
3.3.4.1	Miguel.....	60
3.3.4.2	Patricio.....	62
3.4	Sozio-Ökonomische und -kulturelle Dynamiken in der aktuellen Lebensmatrix von Shuar-Schamanen	69
3.4.1	Vorbereitung – Wissens- und Kraftbasis, Sozialisierung und kultureller Hintergrund	69
3.4.2	Angst vor dem Fasten, Magie und die Macht des Geldes.....	77
3.4.3	Tourismus.....	89
3.4.4	Interkulturelle Verflechtung zwischen traditionellem Heilsystem und Biomedizin	94
3.4.4.1	Historischer Exkurs.....	95
3.4.4.2	Fallbeispiel – Biomedizin und traditionelles Heilwissen in Trans-Cutucú	96
3.4.4.3	Arzt und Schamane – Kollegen, Konkurrenten oder ... ?.....	99
3.4.5	Konflikte und Dilemmata im Wirken der Schamanen.....	106
3.4.6	Gemeinschaft und Austausch unter den Schamanen	110
4	Schlussfolgerungen.....	114
5	Quellenverzeichnis	118
5.1	Literatur	118
5.2	Abbildungsverzeichnis.....	120
5.3	Interviews.....	120

5.4	Sonstige Quellen (Feldnotizen).....	120
5.5	Sonstige Quellen (Internet)	121
6	Glossar, Schreibweise.....	122
7	Abstracts	124
8	Originalzitate	126

„Vor dreißig oder vierzig Jahren war der erste und seither auch letzte Gringo hier bei uns. Es war eine Frau, Europäerin, mit dem Namen Jaqueline, ihr habe ich auch meine Kraft gegeben.

Nun, vor fünfzehn Tagen habe ich in der Nacht Ayahuasca zu mir genommen und visioniert. Und in der Vision habe ich einen groß gewachsenen Gringo in mein Haus kommen sehen, und das bist du !“

Alfredo, machtvoller Schamane, am östlichen Rand des Shuar-Gebietes in Amazonien Ecuadors lebend, bei unserem abendlichen Gespräch in seinem Haus.

Mein großer aufrichtiger Dank gilt

meinen Eltern, die mir den Forschungsdrang, die Liebe zu Mensch und Natur und die Neugier nach dem Spirituellen mit auf den Weg gegeben haben,

Maria Dabringer und meinen Betreuerinnen Patricia Zuckerhut und Elke Mader für ihre fachliche Orientierung und wunderbare Unterstützung,

Margarita für Quartier mit Cutucú-Blick, Frühstück und Inspiration,

Nantar für das begeisterte Interesse und ihren liebevollen Appell nach amazonischem Pragmatismus,

meinen Kindern Lena, Maximilian und Ylva für ihre Geduld und freudige Ermunterung,

und allen Shuar, die mir so vertrauensvoll und großzügig ihre Gastfreundschaft und Zeit geschenkt und ihre Weisheit eröffnet haben.

1 Einleitung

1.1 Ausgangspunkt und Motivation zur Forschungsarbeit

Im August 2015 bereiste ich mit meiner damals 13-jährigen Tochter vier Wochen lang Ecuador. Gemeinsam mit einer Freundin flogen wir in deren Elterndorf Iwiáñch, ein Dorf mit einer ehemaligen Missionsstation im Gebiet der Shuar, circa 20 Flugminuten östlich von Macas. Während des fünftägigen Aufenthalts hatten wir Gelegenheit, einem Shuar Schamanen einen Besuch in dessen Haus abzustatten.

Während seine Frau Chicha zubereitete, unterhielten wir uns mit dem 82-jährigen Schamanen. Wir kamen auf das Thema der Weitergabe seines schamanischen Wissens an Neulinge der nächsten Generationen zu sprechen. Er berichtete, dass er bisher erfolglos versucht hatte, einen seiner Söhne als Nachfolger einzuführen. Der erste Sohn hatte auf Ayahuasca (3) zu stark reagiert. Der zweite, der ihm geeignet erschienen war, interessierte sich nicht dafür, denn er wollte lieber von zuhause wegziehen und in der Stadt leben. Der alte Schamane klang, als ob er bereits resigniert hätte. Seine Frau jedoch beschwichtigte und verwies auf einen weiteren Sohn, an den er begonnen hatte das Wissen weiterzugeben. Ich spürte in ihrer Kommunikation eine hohe Bedeutsamkeit und Emotionalität dieses Themas und auch einen gewissen Konflikt zwischen ihnen.

Ich fragte ihn aus spontaner und grundsätzlicher Neugierde, ob es denkbar wäre, dass er mich in seinem schamanischen Wissen unterweise. „Würden meine verbleibenden Lebensjahre ausreichen, dass Sie mir das Wichtigste beibringen könnten?“, fragte ich mit einem Schmunzeln, denn ich erwartete eigentlich eine verneinende oder abwehrende Antwort. Umso mehr war ich von der Einfachheit und Großzügigkeit seiner Antwort überrascht. Der Schamane sagte: „In einem Jahr würden wir schon recht weit kommen. Ich würde Dich immer wieder eine gewisse Zeit lang lehren. Dann würdest Du wieder weggehen, um das Gelernte anzuwenden. Und ich würde Dich auch zu anderen Schamanen in den Nachbargebieten schicken.“

Am 4. Februar 2016 erhielt ich von meiner Shuar Freundin eine traurige Nachricht: Der alte Schamane war an einer Lungenentzündung erkrankt und wurde zu spät in das Krankenhaus nach Macas ausgeflogen. Er verstarb, ohne sein Wissen vollständig an die nächste Generation weitergeben zu können. Dies berührte mich sehr und brachte mich zum Nachdenken.

1.2 Rahmen und Ziel der wissenschaftlichen Arbeit

Das Gebiet der Shuar in Ecuador war in den vergangenen Jahrzehnten bedeutsamen Veränderungen ausgesetzt. Die extraktivistischen Wirtschaftsstrategien erhöhten den Nutzungsdruck auf das gesamte Gebiet Amazoniens, so auch auf die Provinz Morona Santiago. Das Vordringen der Pionierfronten und damit einhergehender Landnahme durch mestizische Siedler zum Zweck von Viehzucht und Holzgewinnung, die Vergabe von Lizenzen zur Förderung von Erdöl oder die Errichtung von großen Tagebauminen riefen in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend ökoterritoriale Konflikte hervor.

Hinzu kommen generelle Einflüsse der Modernisierung und die Integration neuer Technologien in den Lebensalltag, sei es in der Telekommunikation oder im Transport. Die seit zwanzig Jahren auf den Flüssen Trans-Cutucús (16) stetig zunehmenden Langboote mit den aus Peru preisgünstig importierten Außenbordmotoren haben die Fortbewegungsmöglichkeiten in den entlegenen Gebieten im Osten ganz entscheidend verbessert. Der Tourismus wirkt ebenfalls seit mehreren Jahrzehnten auf das Gebiet ein, auch wenn nur punktuell und in relativ geringer Intensität. Dabei sind unterschiedliche touristische Aktivitäten zu erkennen, vom klassischen Besichtigungstourismus bis hin zum Öko- oder Ethno-Tourismus, der auf die ökologischen, kulturellen und sozialen Bedingungen des Gastgebietes Rücksicht zu nehmen versucht. Dabei erfreuen sich Besuche bei Schamanen und die Teilnahme an Ayahuasca-Ritualen zunehmender Beliebtheit und sind ein willkommenes Zuverdienst für die Heiler.

WÖRRLE und SCHWEITZER DE PALACIOS geben im Einführungskapitel zu ihrem Band „Heiler zwischen zwei Welten ...“ (2003) einen sehr erhellenden Einstieg in die Thematik der transkulturellen Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors. Bereits die frühen Ethnographen und Religionswissenschaftler des 20. Jahrhunderts waren von Schamanen fasziniert. Nachdem die halluzinogenen Substanzen von der Hippie-Bewegung der 1960er Jahre entdeckt wurden, ist das Interesse heute ungebrochen. Die Suche nach „Schamanismus“ in der Internet-Buchhandlung *Amazon* wirft 250 Titel aus. Schamanen sind in den modernen Medien präsent und bewerben Schamanentreffen mit Vorführungen von Heilungsritualen. Auftritte von Schamanen bei politischen oder sportlichen Veranstaltungen verschaffen nationale und internationale Aufmerksamkeit. Nicht nur Touristen, sondern auch Ethnologen stellen sich „bei all dem die Frage, ob solche Heiler noch authentisch sind und neigen häufig zu nostalgischem Bedauern und kritischen Äußerungen über ‚Traditionsverlust‘ und ‚Kommerzialisierung‘. Dass sie an dieser Entwicklung, die sich bis jetzt bei manchen Heilern mehr, bei manchen weniger zeigt ..., durchaus beteiligt sind, wird dabei gern übersehen.“ ([28.], S.7-16)

Die Schamanen nehmen im spirituellen und soziokulturellen Gefüge der Shuargemeinschaften eine tragende Rolle ein. Vor dem Hintergrund der starken sozioökonomischen und kulturellen Veränderungen und konfliktären sozialökologischen Prozesse spielt die Frage der Wissensweitergabe eine vielleicht kritische Rolle hinsichtlich der langfristigen Bewahrung ihres einzigartigen Wissensschatzes.

Ziel meiner Forschungsarbeit ist es, auf Grundlage von Beobachtungen, Interviews mit Schamanen und anderen Informationsträgern sowie Literaturstudium herauszuarbeiten, wie die aktuellen Lebens- und Arbeitsbedingungen der Shuar-Schamanen sind, ob Veränderungen in der Wissensweitergabe in den vergangenen zwei, drei Jahrzehnten wahrzunehmen sind und wenn ja, welche und aufgrund welcher Einflüsse.

1.3 Forschungsfrage

Meiner Arbeit habe ich die folgende Forschungsfrage zugrunde gelegt:

„Wie gehen Ausbildung, Ermächtigung, Praktizieren und Wissensweitergabe bei Shuar-Schamanen (Morona-Santiago, Ecuador) vor sich und welche aktuellen Veränderungen und Einflüsse lassen sich erkennen, die auf ihre Arbeitsmöglichkeiten und auf etwaige Strukturen der Wissensweitergabe einwirken?“

2 Methode

2.1 Beschreibung der Untersuchungsregion

Das Untersuchungsgebiet liegt im Südosten Ecuadors in der Provinz Morona Santiago, in der sich der Großteil des Besiedlungsraums der Shuar befindet. Die Shuar bilden mit den Achuar, Shiwiar, Huambisa und Aguaruna die Sprachfamilie der Jívaro, die gemeinsam eine der größten indigenen Gruppen des Amazonasgebiets sind ([13.], S.100).

Angaben aus verschiedenen Jahren und Quellen über den Anteil der Indigenen an der Gesamtbevölkerung Ecuadors schwanken zwischen 6 und 45 Prozent. Laut dem Census im Jahr 2010 hat Ecuador 14,5 Millionen Einwohner*innen, von denen 1,02 Millionen, also 7 %, sich selbst als indigen bezeichnen ([18.], S.1). Die Shuar bilden eine der vierzehn Nationalitäten, die aktuell vom ecuadorianischen Staat anerkannt sind ([24.], S.8).

Auch über die Größe der Population der Shuar finden sich breit streuende Zahlen. Als historische Referenz dient die Schätzung von knapp 7.800 Personen, die HARNER ([8.], S.14) auf Basis einer flugzeuggestützten Häuserzählung –durchgeführt in der Periode 1956-57 vom *Summer Institute of Linguistics* - nennt. Bei RUBENSTEIN (2001) und BENÍTEZ et al. (1992) findet sich die Größenordnung von 40 Tsd. ([21.], S.263; [2.], S.180). In einer Veröffentlichung der UNICEF wird als Quelle die SIDENPE (*Sistema de Indicadores de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador*; auf Basis Census 2001) und eine Bevölkerungszahl der Shuar von knapp 53 Tsd. angegeben ([25.], S.10). Gemäß der Volkszählung 2010 gaben 9,4 % der Personen, die sich als Indigene bezeichneten (1,02 Mio.), an, der Nationalität der Shuar anzugehören, was eine Shuar-Bevölkerung von knapp 96 Tsd. ergibt ([18.], S.3).

Einige weitere Kennzahlen umreißen die soziokulturelle Situation in Hinblick auf das staatliche Bildungssystem und die Sprache. Die Rate des Analphabetismus liegt national beim indigenen Teil der Bevölkerung bei 28 %, wobei der Anteil bei Frauen mit 36 % höher ist als bei Männern mit 20 % ([24.], S.23). Anhand von drei Untersuchungsterminen lässt sich ablesen, dass die Anzahl der Einwohner*innen Ecuadors, die laut eigenen Aussagen eine indigene Sprache sprechen, in absoluten Zahlen von 348 Tsd. im Jahr 1950 auf 524 Tsd. (2001) zugenommen hat. In relativen Zahlen, im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung, ist jedoch ein Rückgang zu verzeichnen: von 13,5 % im Jahr 1950, über 8 % in 1990 auf 4,7 % im Jahr 2001 ([24.], S.12). Laut der Volkszählung von 2001 geben 46.261 Personen an, Shuar zu sprechen ([24.], S.13).

In der Verfassung des Jahres 2008, Artikel 69, garantiert der ecuadorianische Staat ein interkulturelles, bilinguales Bildungssystem, „in dem als Hauptsprache die der jeweiligen Kultur und Spanisch als Sprache der interkulturellen Beziehung verwendet werden.“ Laut den Erhebungen des TECLIN UNESCO Teams besitzen 81 % der Shuar-Gemeinden interkulturelle, bilinguale Bildungszentren. Die Shuar-Eltern bevorzugen zu 72 % diese bilingualen Einrichtungen, weil diese die kulturelle Identität aufwerten. ([24.], S.24-26)

Die Shuar leben innerhalb der administrativen Grenzen der ecuadorianischen Provinzen Morona Santiago, Zamora Chinchipe und Pastaza sowie im Norden Perus. Der Besiedlungsraum lässt sich durch die Flüsse Rio Pastaza im Norden, Rio Marañón im Süden, Rio Upano und Paute im Westen sowie Rio Macuma im Osten abgrenzen ([18.], S.15). Das Territorium ist Teil der Ökoregion des tropischen Berglandes („*montañas tropicales*“), der Übergangszone zwischen Anden und Amazonastiefland, und topografisch durch sekundäre Gebirgszüge („*cordillera*“), Hügel und Plateaus geprägt ([13.], S.100; [2.], S.180).

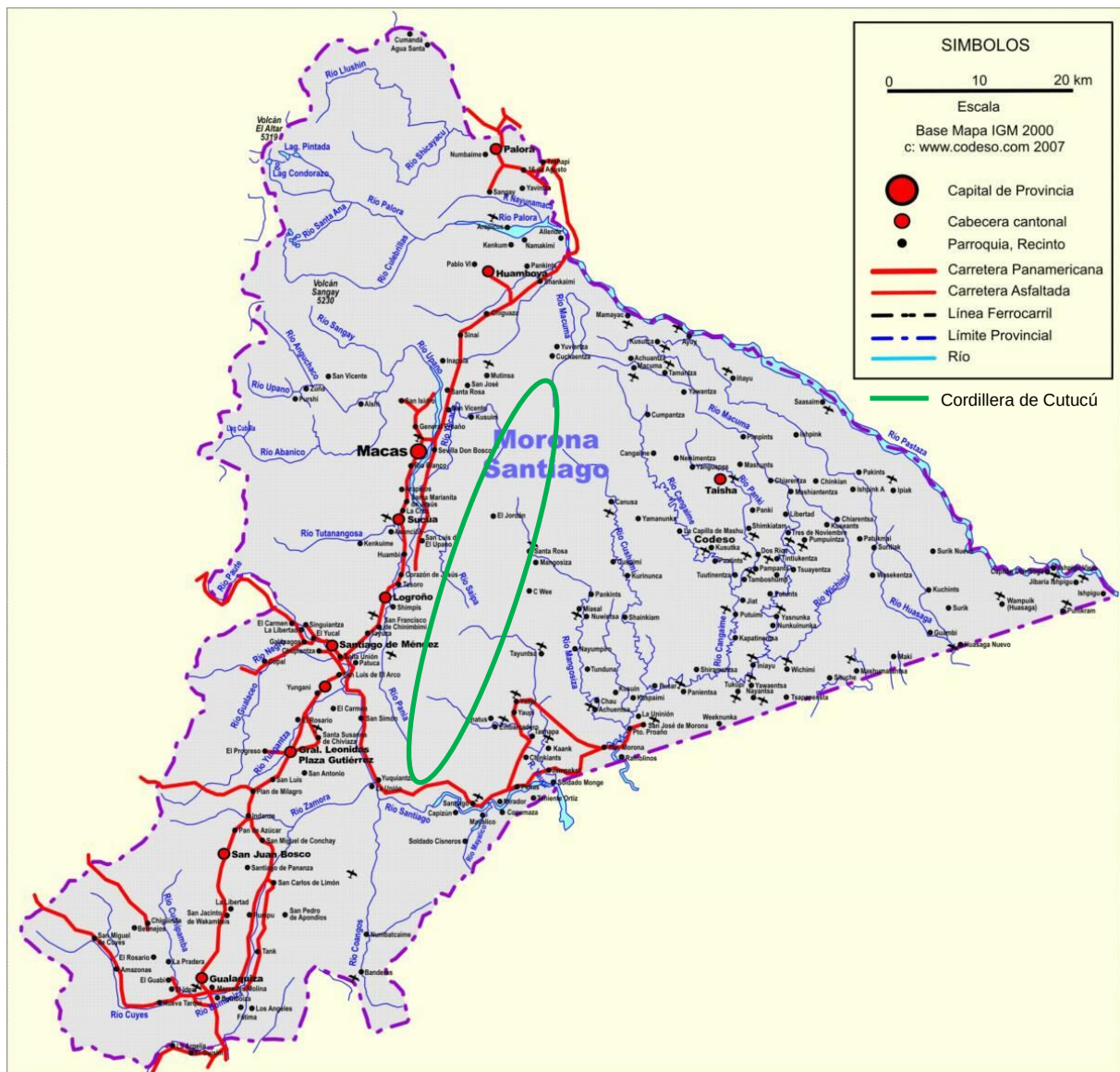


Abb. 1 Karte der Provinz Morona Santiago mit dem Netz der asphaltierten Straßen
([60.], 2019; ergänzt um die ungefähre Lage der Cordillera de Cutucú).

Eine besonders markante Landschaftsstruktur bildet der von Nord nach Süd verlaufende Gebirgszug der „Cordillera de Cutucú“, der eine natürliche Barriere für das Fortschreiten der Kolonisation darstellt, zumindest was das Vordringen des Straßennetzes und mestizischer Siedler anbelangt. Die Lebenswelt der Shuar kann gemäß MADER (2003) als Grenzzone der Kolonisation (*colonial frontier*) bezeichnet werden. Die Zahl an Siedlern und Kolonisatoren, die Präsenz von Militär, Missionen, NGO's, transnationalen Ölkonzernen und der Grad der Erschließung durch Straßen, Flugverkehr [und auch Telekommunikation] sind regional sehr unterschiedlich. Westlich der „Cordillera de Cutucú“, vor allem im Rio Upano-Tal, ist dieser Erschließungsgrad hoch und die Shuar stellen nur mehr eine Minderheit gegenüber den 70 % der vorwiegend mestizischen Siedler aus verschiedenen Landesteilen Ecuadors ([13.], S.100).

Die obige Karte mit dem in rot hervorstechenden asphaltierten Straßennetz zeigt diese markanten Unterschiede.

Für das weniger infrastrukturell erschlossene Gebiet östlich der „Cordillera de Cutucú“ verwenden die Einheimischen die Begriffe „el interior“ (das Innere) oder „Trans-Cutucú“, wobei ich mich in meiner Arbeit letzterem bedienen werde.

Bei MADER (2003) findet sich eine sehr aussagekräftige Passage zu den Entwicklungen der Kultur der Shuar in den letzten Jahrzehnten, die ich direkt zitieren und damit dieses Kapitel über das Untersuchungsgebiet abschließen will:

„Seit 50 Jahren ist die Kultur der Shuar durch Prozesse der Hybridisierung gekennzeichnet, die sich unter anderem im Rahmen der materiellen Kultur (Gebrauchsgegenstände, Kleidung, Architektur), der religiösen Praktiken (Schamanismus; Parallelismus und Synkretismus mit katholischen und evangelikalischen Lehren) sowie der sozialen und politischen Institutionen manifestiert. Hand in Hand mit diesen Prozessen geht die verstärkte Artikulation ethnischer Identität, die mit Forderungen nach territorialen Rechten, nach mehr Selbstbestimmung und nach der Akzeptanz der indigenen Kultur im nationalstaatlichen Gefüge verbunden ist.“ ([13.], S.100)

2.2 Informationsquellen

In der Zeit vom 20. Juni bis 12. September 2018 hielt ich mich im Untersuchungsgebiet auf und betrieb die Feldforschung. Dabei führte ich Interviews mit fünf Schamanen und zwei weiblichen nahen Verwandten von Schamanen. Ich will die sieben Interviewpartner*innen kurz mit Namen, Alter und Wohnregion vorstellen. Zum Schutz ihrer Personendaten verwende ich Pseudonyme und in der Regel nur grobe Angaben der geografischen Bezüge. Wenn die Verwendung von lokalen Ortsnamen für die Lesbarkeit wichtig ist, verwende ich erfundene Ortspseudonyme.

Name	Alter	Wohnregion	Anmerkung
Miguel	Anfang 50 J.	zentrale Region von Trans-Cutucú	
Patricio	ca. 35 J.	Region Sucúa	
José ¹	70 J.	Region Sucúa	Vater von Patricio, der dolmetschte
Cesar	70 J.	nördliche Region von Trans-Cutucú	Dolmetschung durch Neffe Ernesto
Alfredo	ca. 75 J.	östliche Region von Trans-Cutucú	Dolmetschung durch Sohn Carlos
Esther	ca. 55 J.	zentrales Trans-Cutucú u. Macas	Nichte des Schamanen David
Valéria	ca. 55 J.	zentrale Region von Trans-Cutucú	Tochter des Schamanen Rafael

¹ Josés Vater war ein guter Freund und wichtiger Informationsgeber für Michael Harner bei dessen Forschungsaufenthalten in den 1950-60er Jahren. Einem Halbbruder von José wurde nach ihm der Name „Miguel“ gegeben.

Die Interviews wurden als geführte Gespräche auf Spanisch durchgeführt. Die drei älteren Schamanen bevorzugten zumindest phasenweise, Shuar zu sprechen, und wurden durch anwesende Verwandte gedolmetscht. Die Originaltranskripte der verwendeten Interviewpassagen sowie auch die Originalzitate aus englischer oder spanischer Literatur finden sich in Kapitel 8. Deren Übersetzung führte ich selbst durch.

Des Weiteren war ich bei zwei Sitzungen der FICSH (*Federación Interprovincial de Centros Shuar*) anwesend, deren Ziel die Wiederbelebung der CUWISH („*Consejo de Uwishin de la Medicina Tradicional Shuar*“; vormals „*Asociación Tsunki*“ (MADER, 2003, [13.], S.109)) war.

Meine ausgedehnten Reisen führten mich durch das gesamte Gebiet der Shuar in der Provinz Morona Santiago, mit Ausnahme des Rio Zamora-Tals im Südwesten. Informationen aus teilnehmender Beobachtung und aus den zahlreichen Gesprächen mit Reisegefährten*innen, Gastgeber*innen, Freund*innen und Bekannten habe ich auf ca. 130 Seiten meines Feldtagebuchs niedergeschrieben. Einen weiteren Bereich von Informationsquellen bildet die Fachliteratur, von der ich im folgenden Kapitel zum „Forschungsstand“ die wichtigste anführe.

2.3 Forschungsstand

Es gibt wenige wissenschaftliche Publikationen mit ausführlichen biografischen Informationen zu Shuar-Schamanen. Von den vorhandenen Arbeiten ist als erste die Monographie von Cesar Hilario CHIRIAP INCHIT² (1991, [5.]) zu nennen, die eine kurze Biografie (S.81-87) von Vicente Wajach aus der Region Bomboiza enthält. Die Besonderheit dieser Arbeit ist, dass der Autor selber Shuar-Schamane ist. Eine umfangreiche biografische Studie stammt von RUBENSTEIN (2002²) über Alejandro Tsakimp aus der Region Sucúa. Gemäß MADER ([13.], S. 100) bietet diese Arbeit „eine ausgezeichnete Analyse der Verflechtungen der Lebenswelt eines Schamanen mit den historischen Prozessen der vergangenen Jahrzehnte.“

Die Publikation von MADER(2003, [13.]) beinhaltet vielfältige biografische Informationen über ihren Protagonisten, Marcelino Wampiu³ aus Sucúa, und legt dabei den Fokus auf die

² Rubenstein, Steve, 2002, „Alejandro Tsakimp. A Shuar Healer in the Margins of History“. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

³ Im Verlauf meines Forschungsaufenthalts traf ich in Taisha zufällig den Sohn von Marcelino. Er wartete auf der Terrasse eines Restaurants auf einen Transport zurück nach Macas, und ich beobachtete das Treiben auf der nahen Flugpiste. Er berichtete mir, dass sein Vater Marcelino mittlerweile den Beruf des Schamanen aufgegeben habe und nunmehr als Anwalt in Sucúa und Tiwintza tätig sei. Ich versuchte nachfolgend, ihn an seinen beiden Bürostandorten zu einem Interview zu treffen, doch vergeblich: der vielbeschäftigte Anwalt war jedesmal auf einem Außentermin unterwegs.

kulturelle Vielfalt seiner Lehrbeziehungen und auf interkulturelle Dynamiken in den rituellen Praktiken. Die zugehörigen Feldarbeiten führte sie im Jahr 1998 durch ([13.], S. 100).

Für alle mir verfügbaren Quellen gilt, dass sie sich mit Schamanen aus der westlichen und somit der historisch betrachtet stärker den Kolonisationsprozessen ausgesetzten Region der Rio Upano- und Rio Zamora-Täler befassen.

Eine mehr oder weniger ausführliche Beschreibung der Initiation von Shuar-Schamanen findet sich in mehreren Quellen, unter anderen in HARNER (1978, [8.], S.166ff, 155-156), AN-TUN‘ (1991, [1.], S.60ff), PELLIZZARO (1978, [17.], S.5-17) sowie CHIRIAP (1991, [5.], S.105-112). Die dabei essentielle mehrmonatige Fastenperiode des Schamanen-Neulings nach der initialen Übertragung von Machtelementen wird in mehreren wissenschaftlichen Arbeiten hervorgehoben bzw. erwähnt, wie in HARNER (1978, [8.], S.155-156), PELLIZZARO (1978, [17.], S.4-5), CHIRIAP (1991, [5.], S.88, 111-112), FAVARON (2012, [7.], S.117) sowie in MADER (1996, [11.], S.186; 2017, [14.], S.10). Es fehlen jedoch detailliertere wissenschaftliche Darstellungen über die aktuelle Bedeutung und Wahrnehmung des Fastens, das gemäß meinen empirischen Ergebnissen mit großer Scheu und Angst vonseiten der jüngeren Generationen von Shuar behaftet ist und folglich als große Hürde für die schamanische Kraftübertragung gesehen wird. Zu diesem Aspekt kann meine Arbeit genauso neues und authentisches Informationsmaterial beitragen wie zur Thematik der „*magia*“.

Bereits BROSEGHINI (1983) weist darauf hin, so wie auch MADER (2003), dass das Thema der Magie, welches bei den Shuar eine in den letzten Jahrzehnten zunehmende Bedeutung erlangt hat, einer eigenen Studie bedürfte. Dem kann ich mich nur anschließen und mit meiner Arbeit zumindest einige biografische Informationen zu aktuellen Herausforderungen der Shuar-Schamanen bei ihrem Praktizieren beisteuern und Gedanken entwickeln über den Zusammenhang von „*magia*“, Geld und der Angst vor dem Fasten.

Wo immer für die Betrachtung aktueller Entwicklungen der Shuar-Gesellschaft eine kultur- und sozialanthropologische Referenz gesucht wird, ist das Buch „*The Jívaro – People of the Sacred Waterfalls*“ von HARNER (1978) ein vielzitiertes Grundlagenwerk, so auch für mich. Es stützt sich auf Feldforschungen in den Jahren 1956-57, 1964 und 1969. Mittlerweile wird HARNER in der Fachwelt vielfach kritisiert, weil er „nach anfänglich solider Forschung dazu übergegangen ist, den Schamanismus zu vermarkten“ über seine „*Foundation for Shamanic Studies*“ (WÖRRLE & SCHWEITZER DE PALACIOS, 2003, [28.], S.8).

Die Hauptpfeiler meines theoretischen Grundgerüsts ziehe ich aus den anthropologischen Arbeiten von RUBENSTEIN (2001, [21.] und 2012, [22.]). Vor allem seine transdisziplinären Perspektiven in „*On the Importance of Visions among the Amazonian Shuar*“ (2012), mit den theoretischen Bezügen zu Konzepten der Anthropologie, Soziologie, Wirtschaft, Politikwissenschaft, Psychologie u.a, waren vor dem Hintergrund meines interdisziplinären Lehrgangs besonders inspirierend.

Für die Hereinnahme von aktuellen Aspekten der Interkulturalität sind die Publikationen von MADER (2003, [13.] und 2017, [14.]), WHITTEN (2008, [27.]), PERRUCHON (2002, [19.]), KNIPPER (2003, [10.]) sowie der von WÖRRLE & SCHWEITZER DE PALACIOS (2003) herausgegebene Band „*Heiler zwischen den Welten-Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*“ die wesentliche Grundlagen der Betrachtung und Diskussion.

PERRUCHON (2002, S.144-145) liefert hilfreiche Betrachtungen zu den Begrifflichkeiten „traditionell“ und „modern“, die sie als Konstruktionen ansieht. Ich verwende wie sie „traditionell“ für jene Ausprägung, die Shuar selbst so oder als „antiguo“ bezeichnen, genauso wie „modern“ für alles, was Shuar als „nicht traditionell“ oder eben „modern“ bezeichnen.

3 Hauptteil

3.1 Mythologie, Heilkonzepte und -substanzen der Shuar-Schamanen

Die Bedeutung und Rolle der Schamanen in der Shuar-Gesellschaft einordnen zu können setzt voraus, sich einen Überblick über die in der Mythologie versinnbildlichte Kosmovision sowie die soziale Ordnung der Shuar zu schaffen. Zahlreiche Publikationen beschäftigen sich mit Mythologie und Kultur der Shuar (sh. [1.], [8.], [11.], [12.], [15.], [16.]), und es würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, ein vollständiges Bild geben zu wollen. Es sollen lediglich einige Facetten der Grundkonstruktion und Wirkkraft von Mythologie und ihrer kulturellen Ausprägung aufgezeigt werden, um Aussagen der Gesprächspartner in nachfolgenden Kapiteln, welche diese Thematik berühren, besser verständlich machen. Ich lege dabei den Schwerpunkt auf jene Aspekte, die für das Konzept der schamanischen Ermächtigung und deren Weitergabe relevant sind.

Ihre Mythologie liefert den Shuar nicht nur kosmologische, theologische oder philosophische Erklärung und Orientierung für ihre kollektive Weltanschauung, sondern ist auch die Basis für die Ableitung einer ethischen und moralischen Wertebasis für die Menschen im alltäglichen Leben. MARTÍNEZ und PELLIZZARO ([16.], S.9-10¹), beschreiben diese Bedeutung der Mythologie für die Shuar wie folgt:

„Die Mythologie lehrt die Weltanschauung („cosmovisión“) des Shuar Volkes mittels Erzählungen, die durch natürliche und historische Phänomene inspiriert sind. Die Mythologie ist nicht eine Erzählung von historischen Ereignissen, sondern eine Sprache, die kosmologische, philosophische, theologische, ethische und geschichtliche Realitäten ausdrückt.

Die Mythen sind weder Märchen noch Legenden oder Früchte der menschlichen Phantasie, sondern heilige Geschichten, erzählt in einer speziellen Sprache. Obwohl sie menschliche Erfahrungen als Basis haben, werden sie durch die religiöse Reflexion vergöttlicht und in Verhaltensnormen transformiert, die das ganze Volk verpflichten. Die Grundregel der mythischen Interpretation ist das Verhalten der Menschen, die davon ihre Archetypen des Lebens ableiten.“

Das traditionelle Konzept der Berufung und Ermächtigung der Schamanen ist besonders in Form des Geistwesens **Tsunki** in der Mythologie der Shuar eingebettet. **Tsunki** gilt als primordialer Schamane ([13.], S.107), als **Ursprung und Inbegriff der Macht der Shuar-Schamanen** ([13.], S.109; [8.], S.154). Es existieren mehrere Versionen von tradierten Mythen, in denen der Kontakt von Menschen mit **Tsunki**-Wesen im Mittelpunkt steht.

Bei MADER (2003) findet sich eine Zusammenfassung einer Mythe, in der der Werdegang des ersten Schamanen als geheime Ehe mit der wunderschönen **Tsunki**-Frau dargestellt ist und

die verschiedene Elemente von Machtübertragung und Verhaltensvorschriften im Rahmen der Ausbildung thematisiert. ([13.], S. 107-108)

Aus einer Vielzahl an Quellen zieht FAVARON (2012) seine Zusammenschau auf mythologische und kosmologische Elemente im Zusammenhang mit Visionssuche und schamanischer Ermächtigung. Die folgenden Beschreibungen der Welt der *Tsunki* bringen die starke Verbindung der zugehörigen Machtsymbolik mit dem Naturraum, Flüssen und Lagunen sowie deren Tierwelt zum Ausdruck. Der erste Absatz entstammt einer Arbeit über Ashuar⁴, bezieht sich jedoch auf alle Jivaro-Gruppen, somit auch auf Shuar:

„Im Zuge der Visionspfade der Jivaro-Nationen gehen diejenigen, die es anstreben sich in visionäre Meister zu verwandeln, an die Flussufer um zu träumen, um die Vision der Tsunki zu empfangen und von ihnen heilen zu lernen. Die mächtigen Tsunki leben dort, wo die Wasserwirbel sind. Man sagt, sie legen an Plätzen mit starker Strömung Gärten an, in denen sie Fische aussäen als seien es ihre Pflanzen. Sie sind von beiden Geschlechtern, Männer und Frauen. (Mukuink' 1997: 28)

Einige Tsunki sitzen auf Alligatoren, andere auf Schildkröten oder eingerollten Boas. Ihre Wahrnehmung der Welt ist unterschiedlich zu der des Menschen. Uns [Menschen] sehen sie wie Sperber. Für sie ist die Wasseroberfläche ihr Himmel. Viele Dinge in ihrer Welt sind genau umgekehrt. (Jimpikit 1987: 121)“ ([7.], S. 289-290²)

Die Visionssuche und direkte Ermächtigung durch den Kontakt mit *Tsunki* kann laut MADER (2003) ein Berufungserlebnis mit sich bringen oder wird von praktizierenden Schamanen durchgeführt (sh. auch FAVARON, [7.], S.292):

„Der visionäre Kontakt mit Tsunki - verbunden mit einer spirituellen Reise in die Unterwasserwelt sowie manchmal mit einer erotischen Begegnung mit der Tsunki-Frau - gilt als Zeichen für besondere Fähigkeiten. Er ist nicht auf das Berufungserlebnis beschränkt, sondern kann auch von praktizierenden Schamanen erfahren werden. ... Die Macht des bzw. der Tsunki wird auch in den Gesängen beschworen, welche die Heilzeremonien begleiten.“ ([13.], S.106)

Einer meiner Gesprächspartner, Patricio aus der Region Sucúa, lebt in der Nähe eines Wasserfalls. Er führt dort regelmäßig Rituale mit dem Ziel seiner Verbindung mit *Tsunki* durch und bringt klar zum Ausdruck, dass er durch diese laufende bzw. nach Bedarf erfolgende Aneignung von spiritueller Macht sich stark und wohl fühlt (Biografie sh. Kap.3.3.1.2). Alfredo, der ca. 75-jährige, in Trans-Cutucú lebende Schamane, berichtet von seinem ersten Kontakt mit *Tsunki* im Alter von zwölf Jahren:

„Im Alter von zwölf Jahren begann ich schon, dieses Ayahuasca zuzubereiten, ich machte es alleine, nicht wahr, also ich hatte eine andere Idee, mich zum Schamanen zu machen. Ich ging zum Flussstrand, nahm es [Ayahuasca]: und wie ich schön berauscht bin, kommt ein Schamane aus dem Wasser, der Tsunki ist.“ ([35.], Z.14-17³)

An verschiedenen Stelle der mythologischen Erzählungen über die Beziehung der Shuar mit *Tsunki* wird auch das Thema Angst berührt. Die folgende Textstelle wähle ich aus, weil darin

⁴ aus: Mukuink', Musuink Margarita. 1997. "El chamán en el pueblo Achuar". En: Mukuink', Masuink Margarita y Florencio Chuji Tukup'Chiriap.

die Angst thematisiert wird, die der Visionssuchende, der den Weg des Schamanen einschlagen will, in der Welt der *Tsunki* empfindet. Meine Assoziation resultiert daraus, dass alle von mir interviewten Schamanen äußerten, dass ihrer Einschätzung nach junge Menschen in der heutigen Zeit Angst vor der Initiation, vor allem der lang andauernden Fastenperiode hätten. Dies ist zwar vordergründig ein anderes Thema als die in der mythologischen Darstellung erzählte Angst vor den gefährlichen Tieren der Unterwasserwelt, jedoch lässt sich für mich darin eine irgendwie bedeutsame Symbolik erspüren:

„Die Visionssuchenden, die die Welt der Tsunki besuchen, müssen sich nach und nach an die Gebräuche der Tsunki anpassen. Die großen Anacondas und die schwarzen Jaguare (die auch Tiger des Flusses genannt werden) sind seine ‘tanku’, Haustiere. ... Die Visionssuchenden, die in ihre Welt kommen, haben Angst, dass diese Tiere ihnen Schaden zufügen könnten. ... Am Anfang hat der Mensch Angst gegenüber der unbekannten Welt der Gewässer [„de las aguas“], aber [Tsunki] beruhigt sie und verspricht ihnen Schutz. Die mächtigen Gedanken der Tsunkis kontrollieren die Unterwassertiere.“ ([7.], S. 289, 291 ⁴)

In den verschiedenen Mythen wird *Tsunki* als überaus wohlwollendes, gütiges, großzügiges Wesen beschrieben. Es öffnet den Visionssuchenden die Türen, empfängt sie würdevoll und ist willig, ihnen seine Mächte anzubieten. ([7.], S.291)

Bei PELLIZZARO kommt schön zum Ausdruck, wie die rituelle Disziplin des Visionssuchenden von *Tsunki* belohnt wird. Ein kranker Shuar zieht sich auf der Suche nach der Vision an ein Flussufer zurück. Er fastet, lebt getrennt von seiner Frau und nimmt regelmäßig Tabaksaft zu sich. Im Traum besucht ihn *Tsunki* (in diesem Fall weiblich) und gibt ihm weitere Anweisungen der Diät. Diese hält der Shuar in den folgenden Tagen geflissentlich ein, worauf die *Tsunki*-Frau zurückkehrt und ihn in ihre Unterwasserwelt einlädt. (PELLIZZARO 1979 ⁵, S.143-144; in [7.], S. 290)

„Wer die Vision eines *Tsunki* erhält, wird zu seinem Schützling. Der spirituelle Meister [*Tsunki*] schenkt ihm seine Kräfte und erneuert sie fortwährend“, schreibt FAVARON ([7.], S.292 ⁵). Daran anschließend zitiert er aus einer Mythe (PELLIZZARO, 1990), in denen die Übertragung von „*Tséntsak*“, den unsichtbaren **Kraftpfeilen der Shuar-Schamanen**, in überaus lebendiger Symbolik zum Ausdruck kommt. Interessanterweise – angesichts der Tatsache, dass Schamanentum bei Shuar überwiegend Männern vorbehalten ist – ist in dem Übertragungsvorgang eine Frau die Empfängerin.

Eine Shuarfrau floh vor Patúkmai [vermutlich Kichwa], die sie entführt hatten und ihr nun nach dem Leben trachteten, und versteckte sich unter einem Baumstamm im seichten Wasser

⁵ aus: PELLIZZARO, Siro. 1979, „Tsunki: El mundo del agua y de los poderes fecundantes. Abya-Yala, Quito.

des Flussufers. Ein *Tsunki* beobachtete dies und nahm sie zu ihrem Schutz mit in die Unterwasserwelt. Die *Tsunkis* hatten großes Mitgefühl mit der so gewaltträchtig verfolgten Frau und reichten an sie ihre *Tséntsak* weiter. Dann riefen sie ihren *Tsunki*-Vater, der ebenfalls die Shuar beschnüffelte, indem er ihr Gesicht zärtlich mit der Nase berührte, und ihr im Kontakt ihrer Münder seinen Schleim übergab. Danach sprach er:

„Nun hast du die Pfeile von Tsunki. Dieser Schleim ist die Gebärmutter der Pfeile, von welcher die Trägerin sie jedesmal herausziehen kann, wenn sie diese benötigt.“ (PELLIZZARO, 1990⁶, S.147-148; in [7.], S. 293 ⁶)

Die oben dargestellten mythologischen Sinnbilder verdeutlichen den tradierten Ursprung der schamanischen Heilkraft durch direkte Übertragung von *Tsunki*. Im persönlichen Lebensweg der spirituellen Ermächtigung eines Shuar-Schamanen ist eine direkte Übertragung von Machtelementen von *Tsunki* auch heute möglich, insgesamt jedoch die Ausnahme ([1.], S.59). So hat offensichtlich Alfredo in seinem visionären Kontakt mit *Tsunki* zwar seine Berufung erfahren, jedoch nicht Machtelemente übertragen bekommen, die ihn zum Heilen befähigten. Als er mit 35 Jahren mit seiner Familie an einen abgelegenen Ort in Trans-Cutucú übersiedelte, sei er von dort ansässigen „bösen“ Schamanen [mit Kraftpfeilen] attackiert und beinahe getötet worden; zwei seiner sieben Kinder seien krank geworden. Dies war für ihn Auslöser dafür, sich an einen anderen Schamanen zu wenden und von diesem in einem initialen Übertragungsritual Kraftpfeile zu empfangen. ([35.], Z. 39-41, 99-103)

Das Konzept der **schamanischen Ermächtigung** beruht bei Shuar auf dem **Prinzip der akkumulativen Aneignung** und der **Kontrolle** von **verschiedenen Machtelementen**. Diese umfassen die Kraftpfeile *Tséntsak* als die bedeutendsten, des Weiteren Hilfsgeister (*Pasuk*), eine magische Flüssigkeit (*Chunta*), magischen Steine (*Nantar*) sowie im weiteren Sinn rituelle Gesänge ([14.], S.10; sh. auch [1.], S.64 und [5.], S.112ff.). Die Shuar-Tradition kann gemäß CHAUMEIL (1995; in [13.], S.106) dem „Pfeil-Schamanismus“ zugeordnet werden.

Für die benachbarte ethnische Gruppe der Aguaruna stellte GREENE fest, dass die Quellen, von denen Schamanen sich Macht aneignen, generell von roher, ambivalenter, also doppelwertiger Natur und „sozial ungeformt“ sind. Sie ermächtigen sowohl zum Heilen als auch zum Peinigen, zum Schaffen oder Zerstören. Es kommt auf die moralische und soziale Konstitution und Handlung des Schamanen an, in welche der beiden Richtungen er seine Macht wirken lässt. (GREENE, 1998; in [14.], S.17)

⁶ aus: Pellizaro, Siro, 1990. „Arutam: mitología shuar“. Abya-Yala, Quito.

In diesem Aspekt verbindet sich der Prozess der Ermächtigung mit der moralischen, ethischen Konstitution des Schamanen. Wenn wir von Neulingen sprechen, die sich für den Lebensweg des Schamanen interessieren, wird dieser Aspekt zu einem Eignungskriterium, das von den potentiellen Geberschamanen bei ihren Abwägungen, ob sie dem Interessenten ihre Macht übertragen, genau in Betracht gezogen wird.

In meinen Gesprächen wurden mehrfach die moralischen, ethischen Ansprüche an einen Schamanen hervorgehoben, die von ihrer gesellschaftlichen Rolle und hohen Verantwortung ausgehen und gewissermaßen als Leitbild einer Berufsethik formuliert werden. Diese Ansprüche manifestieren sich in Aussagen, in denen die grundsätzliche persönliche Eignung, die Erfordernisse der Charakterbildung sowie eines tugendhaften, sittlichen Verhaltens und einer guten Lebensausrichtung des Schamanen angesprochen werden.

„Deshalb sage ich zu meinen jungen Leuten, auch zu meinen Studenten [der Sprecher war früher Lehrer]: „Wenn ihr Schamane sein wollt, ihr diese Fähigkeit haben wollt, dann seid ein guter Schamane, einer mit gutem Herzen. Dazu müsst ihr alles befolgen, achtsam („consciente“) und nicht grob, unanständig („groseros“) sein.

Lasst euch nicht ein und unterhaltet euch nicht mit bösen Schamanen. Heutzutage gehen viele böse Schamanen um, die kein Interesse haben, den Leuten zu helfen. Sie werden euch lehren das Böse, den anderen Leuten Schaden anzutun.“ ([33.], Z.766-784 ⁷)

Ismael, einer der Söhne von Alfredo, erzählte mir, er habe vor einigen Jahren seinen Vater gefragt, ob er ihm Macht übertragen würde, weil er interessiert sei. Dieser habe aber abgelehnt mit der schlichten Begründung: „Du kannst das nicht.“ Ein erfahrener Schamane könne bei Neulingen sehen, ob sie ihre negativen Seiten kontrollieren können und folglich geeignet sind. So wurde Ismael Bootsführer am Rio Cusuime, schürft Gold und betreibt Viehzucht. [56.]

Bevor ich näher zur Konzeption des Schamanen in der traditionellen Shuar-Kultur eingehe, werfen wir einen kurzen Blick auf ihre Kosmovision. HARNER (1972) beschreibt die Auffassung der Lebenswelt in der Shuar-Tradition wie folgt:

„Das normale, wache [mit den Sinnen wahrnehmbare] Leben wird ausdrücklich als ‘unwahr‘ (‘false‘, ‘a lie‘) oder Illusion aufgefasst, während die wahren, das tägliche Leben bestimmenden Kräfte übernatürlich sind und nur mithilfe von halluzinogenen Substanzen gesehen und manipuliert werden können.

Eine derartige Sicht der Realität verlangt nach Schamanen, Teilzeit-Spezialisten, die nach Belieben hinüberwechseln können in die ‘reale‘ Welt, um anderen dabei zu helfen, sich mit den Kräften auseinander zu setzen, welche das ‘wache‘ Leben beeinflussen oder sogar bestimmen.“ ([8.], S.153)

Der Schamane agiert als Vermittler zwischen diesen beiden Welten. NOLL (1985; in [22.], S.48) formuliert, dass „Schamanen wohl über die am meisten entwickelte Technologie verfügen, um die unsichtbare Welt zu betreten und manipulieren, und hiermit ein mustergültiges

Beispiel dafür abgeben, wie Shuar mit der realen Welt interagieren“. Er wird als Person gesehen, der in einem Lehrverhältnis mit anderen Schamanen sich ein Repertoire an Machtelementen angeeignet und im Wege eines persönlichen Entwicklungsprozesses gelernt hat, diese zu dominieren ([22.], S.48).

Die Shuar bezeichnen den Schamanen als **Uwishín** und unterscheiden zwei Formen schamanischer Aktivitäten entsprechend ihrer Intentionen: Den Heiler (Spanisch meist „*curandero*“, Shuar „*tsuákratin*“) und den Hexer (Spanisch „*brujo*“ od. „*brujo malo*“, Shuar „*wawékratin*“). Ob ein Schamane als Heiler oder Hexer betrachtet wird, hängt hauptsächlich von seinen sozialen Beziehungen mit den Personen und Haushalten ab, die in seine Aktionen involviert sind ([14.], S.11). Das Prozedere der Initiation, der Machtübertragung durch einen Geberschamanen an einen Neuling, wird in mehreren Quellen beschrieben (sh. Kap. 2.3). Die Aneignung von schamanischer Kraft und Wissen ist kein singuläres Ereignis im Lebensverlauf eines Schamanen. Gewöhnlich erhält er Macht von einer Vielfalt von Meistern und auch anderen spirituellen Ressourcen, zum Beispiel mittels Vision ([14.], S.12). Im Unterschied zu MADER (2017; [14.], S.12), der alle interviewten Schamanen versicherten, dass es kein Limit hinsichtlich der Anzahl an Machtübertragungen gäbe, berichtete mir Cesar, ca. 70 jähriger Schamane in der nördlichen Region Trans-Cutucús, dass die höchste schamanische Macht mit der Aneignung von fünfundvierzig Übertragungen erreicht und dieser Status als „*supay pan-kos*“ bezeichnet werde. Diesen Begriff habe ich weder bei einem anderen Interview noch in der mir verfügbaren Literatur wiedergefunden⁷. Cesar selbst steht bei fünfundzwanzig Übertragungen und merkte schmunzelnd an, dass er dieses Top-Level leider nicht mehr erreichen wird ([38.], Z.322-329).

Der **soziale Status und die Rollen der beiden Schamanen-Instanzen „tsuákratin“ und „wawékratin“** in der Gesellschaft der Shuar sind für das Thema meiner Arbeit in mehrerlei Hinsicht von Bedeutung. Zum einen sind damit Aspekte der generellen Attraktivität des Schamanenberufs und der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Schamanen verbunden. Viele der Konflikte und Bedrohungen rund um Schamanentum werden dem Wirken von Hexern („*wawékratin*“) zugeschrieben. Andererseits hat meiner Einschätzung nach die in zahlreichen Gesprächen thematisierte Angst, die potentielle Neulinge gegenüber der Phase der Initiation und vor allem der langen asketischen Periode äußern, im Kern mit der Angst zu tun, ein

⁷ Einen interessanten Hinweis fand ich jedoch bei KNIPPER (2003, S.133-134): *supay* sind verschiedene Geister des Waldes, Flusses oder der Berge bei den Naporuna, Indigene im nördlichen ecuadorianischen Amazonien. Cesar, der viele seiner 25 Kraftübertragungen von nördlichen Nachbarethnien empfangen hat, dürfte den Begriff dort entlehnt haben.

„wawékratin“ zu werden. Die Rolle der Schamanen in der Gesellschaft der Shuar und die Dynamik zwischen den zwei Instanzen behandelt CHIRIAP (1991, [5.], S.124-132) sehr anschaulich und facettenreich. Einige Auszüge davon sollen Verständnis für das zugrundeliegende soziokulturelle Konzept vermitteln⁸:

„In der Shuar-Gesellschaft haben die tsuákratin eine unbestrittene soziale Macht, werden geschätzt von allen ihren Nachbarn und nicht verfolgt wie die wawékratin ... Sie haben einen völligen Rückhalt vonseiten der Mitglieder der Gesellschaft, die sie kennen. Sie sind nicht verlassen; in jedem Moment, in dem sie ihre Nachbarn oder Freunde besuchen gehen, auch wenn diese entfernt leben, fühlen sie sich sicher, weil sie wissen, dass sie keinerlei Risiko eingehen. Die gleiche Gemeinschaft garantiert ihnen das, weil ihre Mitglieder von ihnen profitieren. ...

Die Funktionen des tsuákratin sind die des Heilens. Er kann nicht die Mitglieder der Gruppe attackieren, das heißt er kann nicht das tun, was ein wawékratin tut. Aber sehr wohl attackiert er den wawékratin, indem er die Pfeile abkappt, die dieser in sein Opfer gesendet hat. Sein Begehren ist es, zu heilen und den anderen hexenden Schamanen zu attackieren. (S.124) ... Ein tsuákratin ... heilt nur, wenn er dieselben Pfeile wie der übeltäterische Schamane besitzt (S.125).

Die tsuákratin und wawékratin sind erklärte Rivalen. Der wawékratin will seine individuellen und negativen Begierden gegenüber der Gruppe realisieren; er sieht seine Pläne durchkreuzt vom tsuákratin, der die Interessen und das Wohlergehen der Gruppe verteidigt. Überwiegend sind die tsuákratin ruhige Typen, (sie prahlen nicht, sie machen der Gemeinschaft keine Probleme (S.89)), während die Typen der wawékratin sehr stolz sind und sich für mächtig halten. (S.124)“ ([5.], S.89, 124-125⁸)

Ein Schamane des Typus *tsuákratin*, der sich dem Heilen und somit dem Wohlergehen seiner Gemeinschaft verpflichtet, genießt hohen gesellschaftlichen Status und kann ein vergleichsweise ruhigeres Leben führen. In meinen Gesprächen wurde dieser oftmals als „guter Schamane“ tituliert, im Gegensatz zum „bösen Schamanen“ („*brujo malo*“). Ein Dilemma des „guten“ Schamanen steckt jedoch in der Notwendigkeit, auch die Pfeile der *wawékratin* besitzen zu müssen, um gegen diese vorgehen zu können. Dies erfordert, dass er stetig darauf bedacht ist, diese in Zaum zu halten und sich nicht von negativen Kräften übermannen zu lassen. Erwartungsgemäß haben alle fünf von mir interviewten Schamanen über sich selbst festgestellt, dass sie Heiler und gute Schamanen sind und sich in ihren Behandlungen vielfach der Beseitigung der schadbringenden Interventionen von bösen Schamanen zu widmen haben.

Die Auffassung von Krankheit bei Shuar verlangt jedoch zwingend nach dem Vorhandensein von beiden Schamanen-Instanzen („*tsuákratin*“ und „*wawékratin*“) und somit auch der Hexerei durch „böse Schamanen“. Denn jede Form von körperlichem (mit Ausnahme der Krankheiten der „Weißen“) und psychischem Leiden einer Person wird auf Hexerei zurückgeführt. Als Motive hierfür werden meist Neid auf den eigenen Wohlstand und Racheakte aufgrund

⁸ Weitere interessante Beschreibungen zum Konzept von Krankheit und praktischen Fällen von Hexerei („*brujería*“) und deren sozialen Auswirkungen finden sich bei ANTUN⁹ (1991, [1.], S. 37-47).

von - oft über Generationen weiter tradierten - Konflikten angesehen. ANTUN⁹(1991) bezeichnet diese Dynamik folglich als psychologisches, durch Ängste und Verdächtigungen getriebenes Konzept von Krankheit. ([1.], S.45-47)

Nachdem ich oben die Angst von Neulingen, unfreiwillig ein „wawékratin“ zu werden, angesprochen habe, gilt es noch zu klären, unter welchen Umständen dies geschieht. Das Motiv, „wawékratin“ zu werden, gründet oftmals in der Intention, sich gegen vermutete Feinde zu verteidigen und seine Familie vor diesen zu schützen. Einige erhalten dafür ein Mandat von ihrer Familie, um den Tod eines Angehörigen zu rächen. Viele eignen sich die Macht des „wawékratin“ an, weil sie böse Neigungen haben und nur um Schaden zuzufügen. Hinzu kommt, dass viele „wawékratin“ nur wegen des Geldes handeln ([1.], S.48, 50). Ein „wawékratin“ erhält seine schamanische Macht – wissentlich oder nicht wissentlich - von einem höhergestellten „wawékratin“ übertragen. Oder er wird während seiner Fastenperiode in der Initiationsphase unbeabsichtigt zu einem „wawékratin“, obwohl sein Geberschamane ein „tsuákratin“ ist (sh. auch [8.], S.155-156):

*„Wenn der Schamanen-Praktikant [Novize im Sinne von [8.], S.155] **nicht genügend stark ist, um seine Begierden zu kontrollieren**, kann er sich zu einem wawékratin-Schamanen umwandeln“. ([5.], S.111⁹)*

Mit diesem Aspekt kann meiner Ansicht nach die Angst von Neulingen vor ihrem Scheitern in der langandauernden Fastenperiode zusammenhängen, die alle von mir interviewten Schamanen geäußert haben. Das Fasten war zweifelsfrei immer eine große Herausforderung beim Eintritt in den schamanischen Lebensweg. Es muss Einflussfaktoren geben, warum dies in der Gegenwart als besonders schwer oder als Hinderungsgrund wirkt. Die von mir gesammelten Informationen und darauf aufgebauten Überlegungen stelle ich ausführlicher im Kapitel 3.4.2 dar.

Die Konzeption des „wawékratin“ macht die Shuar meiner Ansicht nach überaus empfänglich für Magie, die in den vergangenen Jahrzehnten eine offensichtlich stetig zunehmende Bedeutung im Leben der Shuar und beim Praktizieren der Uwishín einnimmt. Der Begriff Magie („*magia*“) bezieht sich auf ein breites Spektrum an Ritualen, die hauptsächlich Hispano-Amerikanern und Mestizen zugeordnet werden. Shuar-Schamanen betrachteten schon seit Langem die Magie als überwiegende Ursache von Krankheiten und Unglück und sahen sich folglich veranlasst, sich die zugehörigen Heilmethoden als spezielle Katheorie von Machtelementen anzueignen ([14.], S.13-14). Aufgrund der großen Relevanz gehe ich auf die Thematik der Magie in einem gesonderten Kapitel näher ein (sh. Kap. 3.4.2).

Bevor ich die Heilsubstanzen der Shuar beschreibe, gilt es abschließend noch, den Begriff des „Schamanen“ zu klären. Das Wort stammt aus Sibirien („*saman*“) und wird dort „*schamán*“ ausgesprochen ([26.], S.6). Die ersten russischen Beobachter haben die „*saman*“ einzig als Geisteskranke beschrieben. Ab dem 20. Jahrhundert übernahmen Anthropologen den Begriff, als sie „Schamanen“ in Kulturen verschiedener Weltregionen fanden. FAVARON weigert sich in seiner Arbeit über Amazonien, den Begriff „Schamane“ zu verwenden, weil sich seine Gesprächspartner nicht damit identifizierten, und führt aus Gründen des Respekts den Terminus „visionärer Meister“ („*maestro visionario*“) ein ([7.], S.3). Dem kann ich gut folgen, finde ihn aber umständlich und verwende in meiner Arbeit folglich den mittlerweile gängigen Begriff „Schamane“. Zudem war - neben dem regelmäßig eingestreuten Shuar-Wort „*Uwishín*“ - das Wort „*chamán*“ in meinen auf Spanisch geführten Interviews meistens die Selbstbezeichnung vonseiten der Schamanen, vermutlich ein Ergebnis der zahlreichen Besuche durch Tourist*innen und Ethnograph*innen in den vergangenen siebzig Jahren.

Im Folgenden will ich die bedeutendsten **traditionellen Heilsubstanzen** der Shuar behandeln. **Natem** ist die Shuar-Bezeichnung für ein halluzinogenes Getränk (in Quechua Ayahuasca), das auf Basis des Lianengewächses *Banisteriopsis caapi* und meist unter Zugabe von zwei weiteren Pflanzen, *Diplopterys cabrerana* und *Psychotria viridi*, zubereitet wird. Die letzteren beinhalten N, N-Dimethyltryptamine (DMT), das Alkaloid, das höchstwahrscheinlich die halluzinogenen Wirkungen bei Einnahme von Natem hervorrufen (LUNA, 1986; in BENNETT, 1992⁹). *Banisteriopsis caapi* enthält Beta-Carboline Alkaloide, deren direkte Wirkung gemäß BENNETT zu schwach wären, sondern primär die Monoaminoxidase hemmen, die ansonsten DMT sehr rasch abbauen würde. *B. caapi* wird oft selbst auch Ayahuasca genannt, was in Quechua „Liane der Geister, Liane der Seelen“ bedeutet. ([22.], S.48)

Unter anderen bei ANTUN[‘] (1991, S.32ff. u. S.62ff) und HARNER (1972, S.153ff.) finden sich ausführlichere Informationen über die Anwendung von Natem durch Schamanen. Informanten berichteten mir, dass die Ayahuasca-Medizinen nicht immer gleich sind. Manche wirken stark („*poderosos*“), manche sind schwach („*débiles*“). Die starken „öffnen alle Visionen, die anderen zeigen nicht viel, man sieht ein wenig düster. Nicht alle sind gleich.“ ([33.], Z.857-859).

Malikoa ist die stärkste und gefährlichste halluzinogene Substanz der Shuar. BENNETT (1992, S. 488) zitiert einen Shuar mit den Worten: „This plant is not a joke.“ HARNER

⁹ BENNETT, Bradley, 1992, „Hallucinogenic plants of the Shuar and related indigenous groups in Amazonian Ecuador and Peru“. *Brittonia* 44(4):483–493.

(1972) verwendet die Shuar-Schreibweise „*Maikua*“, ordnet die Pflanzen noch der botanischen Gattung *Datura* zu und erwähnt, dass sechs verschiedene Arten verwendet werden ([8.], S.137). Die spanische Bezeichnung ist *Floripondio*, im Deutschen sind dies Engelstropete und Stechapfel. Die botanische Taxonomie hat sich mittlerweile geändert und die respektiven Pflanzenarten gehören nun zur Gattung *Brugmansia* sp.¹⁰. Gemäß RÄTSCH ist die Art *B. suaveolens* die meist verwendete *Brugmansia* in der oberen Amazonas-Region. „Die Shuar und Achuar kennen mehrere „Arten“ von dieser „*Brugmansia*“, die jedoch botanisch nicht unterschieden werden können“ (BENNETT (1992, S.493ff.) und DESCOLA (1996, S.88ff); in RÄTSCH, 2005). Weitere Informationen finden sich auch bei BERGER (2003)¹¹.

In der Literatur wird auf die hauptsächlichen Anwendungen von Malikoa im Zuge der Visionssuche (oft gemeinsam mit Tabaksaft) oder zur Erziehung und Bewusstseinsweiterung der Jugendlichen hingewiesen ([22.], S.48). Einer meiner Informanten hob darüber hinaus die medizinische Anwendung der Malikoa-Arten bei verschiedenen Krankheiten hervor:

„Engelstropeten hier haben viele Klassen, in anderen Regionen gibt es auch andere Klassen, aber hier verwenden wir die eigenen, aus unserer Umwelt. ... Es gibt Engelstropete für Knochenbrüche, solche für Schwellungen, dann eine für Tumor, damit der Tumor rasch hinausgeht, ... und es gibt Engelstropete für Leberschmerzen, ja, all das gibt es.“ ([33.], Z. 412-416¹⁰)

Das Gesamtbild der in meinen Gesprächen gesammelten Informationen bestätigen, was HARNER (1972) hinsichtlich der Anwendung von Malikoa feststellt: „Schamanen bevorzugen eher Natem vor Malikoa, um in Trance zu gehen, weil die Potenz des zweiten zu stark ist dafür, dass sie rituell funktionieren können im Singen, Aussaugen [der Krankheitsstelle] und Begleiten der sozialen Interaktion.“ Da sie oft in Trance gehen, greifen sie nicht gerne zu Malikoa, weil ein zu häufiges Einnehmen dieser starken Pflanze ihrer Ansicht nach zu Irrsinn führen könne. ([8.], S.153)

Ein aus **Tabak** (*Nicotiana tabacum* L.) gewonnener Saft ist die dritte Pflanzensubstanz, die für Shuar bedeutsam ist. Grüne Tabakblätter werden kurz in Flammen gehalten und die dadurch gewelkten Blätter werden in einer kleinen Schüssel mit Wasser vermengt. Dem saftigen Blattballen wird mit der Hand eine braunfarbene, wässrige Essenz ausgequetscht, die dann aus der hohlen Handfläche kräftig in die Nase aufgezogen wird (eigene Beobachtung). Für diese Essenz sind unterschiedliche Shuar-Bezeichnungen dokumentiert, wie „*tsentsemä*“ ([8.], S.90) oder auch „*tsentsemp*“ und „*tsáank*“ ([22.], S.48).

¹⁰ RÄTSCH, Christian, 2005, „The Encyclopedia of Psychoactive Plants: Ethnopharmacology and Its Applications“. Verlag Simon and Schuster.

¹¹ BERGER, Markus, 2003 „Stechapfel und Engelstropete: Ein halluzinogenes Schwesternpaar“, Nachtschatten Verlag.

Die physiologischen Wirkungen von Tabak sind zweiphasig. Geringe Dosen stimulieren das zentrale Nervensystem, unterdrücken Hunger und Durst und lindern Schmerz. Hohe Dosen können Katatonie, Durchfall, Übelkeit, Versagen der Atemorgane, Visionen und Trance produzieren (BENNETT, 1992:488; in [22.], S.48). Die Tabakessenz wird überaus vielseitig im Lebensverlauf von Shuar eingenommen, sowohl in verschiedenen Ritualen von Mädchen und Jungen bereits von kleinkindlichem Alter an als auch von Erwachsenen, genauso wie von Schamanen im Zuge ihrer persönlichen Stärkung und Heilanwendungen ([22.], S.48).

RUBENSTEIN (2012) hat in seinem großartigen Artikel eine sehr schöne Zusammenstellung von Informationen darüber gemacht, welche Rollen die primären halluzinogenen Substanzen Natem, Malikoa und Tabak in der sozialen Ordnung und dem täglichen Leben der Shuar einnehmen. Er stützt sich dabei auf die drei bedeutendsten ethnografischen Grundlagenwerke (KARSTEN, 1935; STIRLING, 1938; HARNER, 1972), die alle ein sehr homogenes Bild geben von der Epoche vor den fundamentalen Veränderungen durch die Kolonisationsprozesse Mitte des 20. Jahrhunderts.

Im Kontext des Themas meiner Arbeit ist besonders hervorzuheben, dass sich das traditionelle Grundprinzip des Erlangens von sozialer Macht auch in den Modalitäten widerspiegelt, mit denen der Zugang zu und Konsum von halluzinogenen Substanzen geregelt ist. Zum sozialen Machtsystem der Shuar schreibt HARNER (1972):

„In Anbetracht von Faktoren wie dem Fehlen von jeglicher formaler politischer Organisation und sogar von linearen Abstammungsgruppen, sowie dem allgegenwärtigen Glauben an von Schamanen verursachten Krankheit und Tod, dem Konflikt um Frauen, und der Betonung von vergeltenden Sanktionen und Fehden, sollte es nicht überraschen, dass die Führer in der Shuar-Gesellschaft herausragende Krieger und Schamanen sind. Obwohl solche Führerschaft informell ist, haben fast alle Nachbarschaften [Clans] zumindest einen oder zwei bekannte Krieger und ein paar höhere Schamanen, die als Beschützer ihrer benachbarten Verwandten ... geschätzt werden. Solche Führerrollen sind erworben, im Fall der Krieger buchstäblich durch Kämpfe auf Leben und Tod.“ ([8.], S.111 ¹¹)

Ein Konzept, in dem soziale Führerschaft nicht institutionalisiert ist und von jedem angestrebt werden kann, der dies wagt und will, entspricht dem was politische Anthropologen eine „**egalitäre Gesellschaft**“ nennen. Diese weist keine Mittel auf, um die Anzahl der Personen, die Macht ausüben können, zu fixieren oder limitieren (FRIED, 1967:33; in [22.], S.48). Dieses **egalitäre Prinzip gilt auch für die Nutzung der Vision-gewährenden Pflanzen**: beinahe jede und jeder Shuar kann das halluzinogenen Getränk zu sich nehmen und den Trancezustand erreichen, der für schamanisches Praktizieren erforderlich ist ([8.], S.154; sh. auch [11.], S.139). Es ist somit keine elitäre, z.B. durch Geheimhaltung eingeschränkte schamanische

Substanz, sondern eine für alle Individuen grundsätzlich bekannte und zugängliche. Gleichzeitig ist zu betonen, dass die Anwendung der halluzinogenen Drogen durch soziale Normen in Form von tradierten Ritualen begrenzt ist. Shuar trinken narkotisierende Getränke nur, um mit der spirituellen Welt zu kommunizieren. Der lockere, westliche Konsum von Halluzinogenen zum Zweck der Flucht, Entspannung oder Experimente ist ihnen fremd (BENNETT, 1992:483; in [22.], S.47). Diesbezüglich hat der ältere, erfahrene Schamane Juan bei meinem Besuch 2015 bestätigt, dass er noch nie einen Shuar erlebt hätte, der auf Natem süchtig geworden sei.

Dieses egalitäre Prinzip im Umgang mit den Vision-gewährenden Pflanzensubstanzen macht meiner Ansicht nach die Konzeption und Weitergabe des Wissenssystems der Shuar-Schamanen überaus offen, anpassungsfähig und robust.

3.2 Theoretisches Gerüst: Zusammentreffen von Machtdynamiken und –symboliken in der Welt der Shuar

Für das Verständnis und die Diskussion der soziokulturellen und – ökonomischen Aspekte in den empirischen Ergebnissen meiner Arbeit sehe ich es als ganz wesentlich an, das traditionelle Machtkonzept der Shuar in Zusammenschau zu stellen mit den externen, im vergangenen Jahrhundert in ihren Lebensraum vordringenden Machtkonzepten und –symboliken.

Im **traditionellen Machtkonzept der Shuar** nimmt die durch Pflanzen (Natem, Malikoa, Tabak) gewährte Vision eine zentrale Rolle ein (RUBENSTEIN prägt in seinen englischsprachigen Publikationen den Begriff „*plant-granted vision*“ (in Shuar „*karamã*“), den ich sehr treffend finde). Die Einnahme der psychoaktiven Pflanzen ist **mit Fasten kombiniert** und eine große physische wie psychische Anstrengung ([11.], S.193). Shuar wissen durch oftmalige Erzählung durch ihre Älteren, welche naturräumlichen Zonen sie aufzusuchen haben (Flussufer, Wasserfälle, Wald, Berge) und wie sie mithilfe der Pflanzenwirkung sich in die unsichtbare Welt - in der Kosmovision der Shuar als die reale Welt aufgefasst – begeben können. In diesem Raum suchen sie eine Begegnung mit **Arútam**, der universellen spirituellen Machtquelle. In ihrem hervorragenden Werk „Metamorphose der Macht“ über die Konzepte der Person, Macht und der Bedeutung der Vision bei Shuar beschreibt MADER den so wesentlichen Zusammenhang zwischen den unpersönlichen und persönlichen Instanzen der Macht Arútam wie folgt:

„Die Visionserfahrung der Shuar hat zum Ziel, unpersönliche Kräfte zu persönlichen Eigenschaften und Kapazitäten zu transformieren. Menschen können arútam erlangen und wieder

verlieren; es wird ihnen übertragen, oder sie können es nach ihrem Tod wiederum an andere weitergeben. Die Wechselwirkungen zwischen unpersönlichen spirituellen Entitäten und dem Menschen im Rahmen einer temporären Inkorporation dieser Kräfte in das Individuum kennzeichnet die Konzeption von arútam. “ ([12.], S.315 ¹²)

Auch im Prozess der Visionsuche spielt das Thema Angst eine Rolle. Im Kontakt mit der spirituellen Kraftquelle Arútam, die in verschiedenen metaphorischen Erscheinungsformen gegenübertritt, ist es für den Visionssuchenden unabdingbar, seine Angst zu überwinden:

„Allen Visionen gemeinsam ist die Verpflichtung des Menschen, sich nicht von der Erscheinung abzuwenden oder vor ihr zu flüchten, sondern ihr furchtlos entgegenzutreten. Angst vor der Visionserscheinung kann nicht nur das Ausbleiben der Kraftübertragung bewirken, sondern zu einem Fluch, einer Inversion des angestrebten Machtzuwachses, führen.“ ([11.], S.230)

Falls die „plant-granted vision“ zu einer Begegnung mit Arútam führt, wird sie also zu einer „power-granting vision“, durch die die Person direkte Ermächtigung erfährt und einen Teil der universellen Kraftquelle als persönliche Arútam-Macht internalisieren, förmlich sich einverleiben kann (sh. auch [22.], S.66). Sie erhält dadurch **Gesundheit, Wohlbefinden und Stärke**, um ein gutes Leben führen zu können, wie dies Patricio in unseren Gesprächen mehrmals betonte (u.a. [30.], Z. 372-379).

HARNER ([8.], S.88 ff.) schildert ausführlich die vielfältigen Anwendungen der pflanzenbasierten Halluzinogene in unterschiedlichen Altersphasen der Shuarkinder. Deren Zielsetzungen sind z.B. Maßregelung, Stärkung des Charakters und der Abwehrkräfte, Arbeitssamkeit und Fruchtbarkeit. Die Arútam-Suche für Shuar-Jungen ist ein enkulturierendes und sozialisierendes Hilfsmittel, dessen Kraft „beinahe alle hochgehaltenen Charakteraspekte fördert, einschließlich Ehrlichkeit, Arbeitseifer und **Intelligenz sowie den Zuwachs an aktuellem Wissen des Kindes** ([8.], S.91).“ MADER verwendet den Begriff der **Lebenskraft** („*fuerza vital*“) und betont, dass alle Personen die unterschiedlichsten Visionserfahrungen durchgehen, in denen sie die unterschiedlichsten Figuren, Formen von Arútam finden. Folglich führen die erlebten Visionen zu einer **Akkumulation und gleichzeitig Diversifikation** jedes individuellen Machtpotentials ([11.], S.320).

Die Person, die Arútam erhalten hat, darf darüber nicht sprechen, sonst wird sie wieder davon getrennt ([22.], S.60)¹². Bei MADER [11.], S.318) findet sich die Aussage, dass nach einem Jahr über den Erhalt von Arútam gesprochen werden darf. Dies bedeutet, dass niemand exakt weiß, wieviele und welche Arútam eine einzelne Person in einem bestimmten Moment seines Lebens innehat ([11.], S. 320).

¹² Das Konzept der Aneignung und des Verlusts von Arútam ist hier nur vereinfacht dargestellt und wird bei MADER ([11.], S.319 ff.) umfassend behandelt.

Alfredo, älterer Schamane im Rio Cusuimegebiet, war in seiner Arbeit mit westlichen Touristen in den 2000er Jahren mit dieser Problematik konfrontiert. Die Touristen wollten nach ihrer Ayahuasca-Zeremonie über ihre Vision sprechen und alles von ihm erklärt haben, was er jedoch nicht tat. Er sagt: „Es ist ein Geheimnis.“ ([35.], Z.280-281)

Mit dem Kontakt und Eindringen von externen Machtkonzepten und –symboliken, getragen von Salesianern und Siedlern in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, kommt es zu einem Aufeinandertreffen von zwei diametral unterschiedlichen **Systemen von persönlicher Ermächtigung und deren (An-)Erkennung**, wie dies RUBENSTEIN (2012) in seinem prägnanten Stil anschaulich herausarbeitet:

„Der Missionar und die Siedler sind die Vorreiter der Staatsexpansion. Auf dem Spiel sind zwei radikal entgegengesetzte Regimes der (An-)Erkennung („regimes of recognition“):

Für Shuar ist das Reale, die Essenz innerlich. Das bedeutet, dass sie nicht erkennen, ob ein Shuar Arútam besitzt oder nicht; sie können dies nur, soweit es aus den Wirkungen ableitbar ist.

Ecuadorianer hingegen erkennen die – verglichen mit ihnen - Geringwertigeren sofort; ihr Schema der Wesenheiten („essences“) ist oberflächlich, sofort erkennbar in der alltäglichen („ordinary“) Welt.“ ([22.], S.69¹³)

Diese Sichtweise bekam ich in einem meiner Gespräche bestätigt. Wie im Kapitel 3.3.2 ausführlich dargestellt, wandte sich Patricio, junger getaufter Schamane im Raum Sucúa, unter anderem vom Katholizismus ab, weil ihm das Verhalten der Katholiken vielfach mißfiel und er davon ableitete, dass die Religion nicht gut sein kann, wenn sie die ihr zugehörigen Menschen nicht zu einem guten Leben ermächtigt.

Auf der obigen theoretischen Konzeptgrundlage der Konfrontation und dem Kontakt der **divergierenden Systeme der Ermächtigung und deren Erkennung** lassen sich meiner Ansicht nach die wesentlichen historischen und aktuellen Dynamiken in der Lebensmatrix der Shuar sehr gut erklären und diskutieren. RUBENSTEIN argumentiert in obigem Zitat, dass die Ecuadorianer [Euro-Amerikaner, dh. Mestizen und aktuell zweifelsfrei auch Shuar, die als Bürger oder Machtträger in das staatliche System eingegliedert sind] ein Betrachtungs- und Wertungsschema persönlicher Ermächtigung und Wesenheit anhand von oberflächlichen und äußerlich sichtbaren, sozusagen externen Merkmalen aufweisen. Dies bedeutet, dass sich persönliche Macht in meist dinglichen Symbolen, in objekthaften Zeigern in der sichtbaren (und für die Shuar unrealen) Welt manifestiert.

Die traditionell von Shuar innerlich gedachte „Essenz der Wesenheit“ hat mir eine Informantin sehr schön anhand ihrer persönlichen Entwicklung veranschaulicht: sie war in einem Dorf

in Trans-Cutucú aufgewachsen und mit 11 Jahren nach Macas in ein von Nonnen geführtes Internat geschickt worden, um ihre sekundäre Schulausbildung zu absolvieren. Danach kehrte sie zurück, wie sie es ihrem Vater versprochen hatte. Geleitet von einer in ihr erwachenden Neugierde hatte sie dann mit circa 17 Jahren die erste Erfahrung und starke Visionen mit Malikoa. Ihre Mutter begleitete sie dabei. „Sie war eine weise Frau, hat eine Gabe, die sie von ihrer Mutter erhalten hatte mithilfe von Malikoa, und sie vermag Dinge weiszusagen, die dir widerfahren werden“, erzählt Esther. Später erfüllten sich Ereignisse, die sie in ihren Visionen gesehen hatte, wie zum Beispiel die Ankunft einer blonden Reiseführerin und sich selbst als alleinstehende Mutter ihres ersten Sohnes. ([37.], Z.14-42)

„Ich glaubte nicht an das [die durch Pflanzen gewährte Vision bzw. Macht-gewährende Vision; im obigen Sinne], sondern es war eine Neugierde und deshalb entschied ich, [es, Malikoa] einzunehmen.

Und da geschah es, dass in mir ein wenig die Neugierde erwachte darüber, was der Schamanismus ist; da verstand ich, dass ich viel wert bin und ich mehr über meine Kultur lernen sollte; da lernte ich, dass die Menschen nicht das sind, was sie körperlicherweise („físicamente“) sind, sondern das was sie im Inneren tragen.“ ([37.], Z. 42-47¹⁴)

Ein einleuchtendes Beispiel für die **externalisierte Machtsymbolik** ist die westliche Medizin, die erstmals durch die Salesianer in das Gebiet der Shuar gebracht wurde. Ich bezeichne diese im Folgenden als „**Biomedizin**“ gemäß KNIPPER (2003, [10.], S.130: „die akademisch etablierte, an den Naturwissenschaften orientierte Medizin mit der Biologie als Leitwissenschaft“). Die Missionare traten den Shuar als Wissens- und somit Machtträger der Biomedizin gegenüber. Die Medikamente, Salben, Tabletten und Pulver, waren sichtbare Objekte, die diese Macht symbolisieren. Ich will die medizinischen Essenzen und Geräte zur Versinnbildlichung und zur weiteren eingängigen Diskussion mit der plakativen Begriffschöpfung „**Arútam pastilla**“ (Macht der Tabletten) benennen¹³. Die historischen Dokumente, auch wenn diese eine ausschließlich von Salesianern geschriebene Geschichte darstellen, deuten darauf hin, dass diese materiellen Heilgegenstände eine große Anziehungskraft auf Shuar ausübten.

¹³ Die Wortschöpfungen unter Verwendung des Begriffes Arútam, als bedeutsamstes spirituelles Wesen in der Kosmovision der Shuar, mögen nicht als Abwertung oder geringschätzende Ironie verstanden werden. Ich folge damit einem mit Shuar erlebten Pragmatismus und auch Humor (vor allem bei den von mir interviewten Schamanen) mit der Absicht, die weitere Diskussion und Veranschaulichung meiner Gedanken bildhaft zu unterstützen. Die eingeführten plakativen Begriffe sind folglich nicht als ethnografische, wissenschaftlich begründete Termini gemeint.

Und wenn ich WHITTEN (2008, [27.], S. 25) richtig verstanden habe, folge ich hiermit auch seinem Blickwinkel auf die Indigenisierung von Modernität, den er so beschreibt: „Wenn wir die Indigenisierung der Modernität verstehen sollen, müssen wir in die tiefen Bildersprachen des Indigenseins selbst eintauchen - das lang dauernde Untermauern des Zusammentreffens -, und nicht diese Systeme von Zeichen und Symbolen in eine westliche Form bringen.“

Dieselbe Anziehungskraft, die ich aus den 120 Jahre alten Berichten herauslese, spürte ich in gewandelter Form bei einer Familie im Gebiet des Rio Mangosiza, von der ich im Kapitel 3.4.4.2 ein persönliches Fallbeispiel erzähle. Valéria, Shuar im Alter von 51 Jahren, führt den Haushalt und „herrscht“ auch über den Vorratsschrank im Essraum des zentralen Hauses. Dieser ist mit einem Vorhängeschloss gesichert und enthält, neben Schnaps und Zigaretten zur Bewirtung der Gäste sowie verschiedenen Gebrauchsgegenständen, auch einige Medikamente. Valéria zeigt sich sehr vertraut mit den Namen der verschiedenen Salben und Tabletten, wie *Diglophenaco* und *Abranax* ([43.]. Ich muss in diesem Zusammenhang an den kleinen Arzneischrank in der Missionsstation von Zamora anno 1896 denken, den der Franziskanermissionar öffnete, wenn Shuar mit Unpässlichkeiten zu ihnen kamen und „von den weisen weißen Padres Linderung erbat“ (siehe Kap. 3.4.4.1).

Die aktuelle Dichte an Apotheken in Ecuador, so auch in urbanen und semi-urbanen Zonen der Rio Upano-Region, verkörpert meiner Ansicht nach, dass der vor langer Zeit geweckte Wunsch nach diesen äußerlichen Heilssubstanzen im Rahmen der heute dominierenden marktwirtschaftlichen Gegebenheiten in großem Ausmaß gestillt wird und in Konkurrenz oder Parallelität mit der ursprünglichen Modalität steht, Heilung und Stärke durch „*plant-granted visions*“ zu erhalten. Doch wie in vielen Themen, wo Interkulturalität geschieht, geht es weniger um „das Eine gegen das Andere“, um „entweder oder“, sondern es sind Phänomene des „*cultural mixing*“, der Hybridisierung und Vermischung, die hervorkommen (im Sinne von MADER, 2017, [14.]). Auch aufgrund vielfältiger Entwicklungen vor allem seit den 1980er Jahren, mit der stärkeren Stellung der traditionellen Medizin im Gesundheitswesen und der Aufwertung ihres Zusammenwirkens mit der Biomedizin, sind diese interkulturellen Prozesse recht komplex und einem andauernden Wandel unterworfen. Ich beleuchte dieses Thema im Kapitel 3.4.4 noch weiter.

Im Bereich der **Bildung**, im Erwerb der Fähigkeiten zu lesen und schreiben, sowie der Verschriftlichung ihres Kulturgutes waren und sind Shuar ebenfalls mit der Einführung einer neuen Machtsymbolik konfrontiert. Der Schritt zur Literalität wurde als Projekt der Salesianer begonnen. In weiteren Initiativen widmeten sie sich der Transkription von Shuar-Mythen und –Ritualen, der Einbindung von jungen Shuar in dieses Projekt sowie der Verwendung der verschriftlichen Darstellungen von Shuar-Glauben und Praktiken (einschließlich Beschreibungen von Visionen) in ihren Schulen (BOSTER, 2003, in [22.], S.68). Bereits MILLER (1970)

wies darauf hin, dass „christliche Missionare den Glauben Indigener an die Macht der Vision erschütterten, als sie die Macht des geschriebenen Wortes offenbarten“ (in [22.], S.68).

Eine berührende Geschichte von DESCOLA (1996) belegt solcherart unbeabsichtigte Folgen der Verschriftlichung indigener Kultur: ein christlicher Missionar trug einem machtvollen Achuar-Krieger („*kakáram*“) eine von ihm verschriftlichte Beschreibung eines Rituals vor. Dieser wurde traurig, da er realisierte, „dass die Schrift-Macht die Visions-Macht obsolet gemacht hatte. Der *kakáram* anerkannte die Macht des Missionars, weil dieser das Ritual so akkurat reproduzieren konnte“. (in [22.], S.69)

Ich will diese in die Lebensmatrix der Shuar gekommene Machtsymbolik der Literalität als „**Arútam libro**“ (Macht des Buches) bezeichnen. Im Kern geht es dabei um die Thematik von unterschiedlichen **Machtkonzepten von „Wissen“**, konkret um das Aufeinandertreffen der eklatant unterschiedlichen Paradigmen von „Wesenheiten und ihrer (innerlichen oder äußerlichen) Erkennung“: auf der einen Seite steht die Tradition der Shuar, die ihr **Wissen „innerlich“** tragen und dieses durch häufige Gespräche mündlich sowie durch vielfältige Rituale performativ in ihrem sozialen Netz weitergeben. Diese Tradition kommt in Kontakt mit einem externalisierten Konzept, bei dem **Wissen in Gegenständen** (Buch, später Internet) gefasst ist und durch **Institutionen** (zuerst Missions-, dann staatliche Schulen) organisiert und vermittelt wird. Und noch heute symbolisieren die Schuluniformen, dass ein (Shuar-)Kind in dieses System eingebunden ist. An dieser Stelle ist wichtig, exkurshaft Aspekte der Interkulturalität in die Betrachtung hereinzuholen, die ich dann am Ende des Kapitels noch breiter beleuchten werde.

In dem Kontext des Zusammentreffens von Kulturen verwehrt sich WHITTEN (2008) in dem Kapitel „*Epistemic distortion, academic structuralism and the structure of conjuncture*“ (zu Deutsch „Wissenslogische Verzerrung, akademischer Strukturalismus und die Struktur des Zusammentreffens“) dagegen, dass so viele ethnografische Kollegen den Ansätzen von LÉVI-STRAUSS folgen, die von „kalten“ Gesellschaften sprach, die „unentwirrbar verbunden mit endlosen mythischen Zyklen und folglich unfähig sind, Teil der westlichen Geschichte zu werden.“ ([27.], S.21). WHITTEN appelliert daran, anstatt sich auf Attribute (wie „inkaisiert“, „hybridisiert“, „christianisiert“ im Kontrast zu „authentisch“) zur Beschreibung von Marginalität, Hybridisierung oder kultureller Anpassung zu konzentrieren, vielmehr das Hauptaugenmerk darauf zu legen, „**die Menschen zu begreifen wie sie sind**“. Dies beinhaltet

den Versuch, „ihr System der sozialen Ordnung und Unordnung sowie ihre kulturelle Orientierung zu verstehen“ ([27.], S.21). Ich will in dieser Arbeit gerne versuchen, diesen Appell zu beherzigen.

In der sozio-kulturellen Betrachtung ist der Begriff „Struktur“ hilfreich, als „Referenzpunkt zwischen indigenen kosmologischen Schemata und quasi-hegemonialer, politischer Ökonomie“ (SAHLINS, 1981 u. 2000, in [27.], S.21). Ein hervorstechendes Beispiel einer **dynamischen „Struktur des Zusammentreffens“** („*conjunctional structure*“) beschreibt WHITTEN für Canelos Kichwa, wo „hervorragende [soziale] Beziehungen in Form von außerordentlicher Erleichterung (od. Entspannung, Befreiung; „*relief*“) zum Ausdruck kommen in Situationen, in denen sich Symbole ihrer Mythologie ... in rituellen Dramen manifestieren und verschmelzen mit Alltagswissen und pragmatischer Handlung.“ ([27.], S.22)

Beim Lesen dieser Passage, vor allem dem Stichwort der „Erleichterung“, fiel mir die Abschiedsfeier ein, die unsere Shuar-Gastgeberfamilie in der Region Rio Mangosiza ausrichtete. Nach dem Essen schickten sie uns ins Gästehaus, und sie blieben im Haupthaus, um die Requisiten für die geplanten Tänze hervorzusuchen und um über einen Zeitraum von etwa ein- einhalb Stunden, begleitet von lautem Gelächter und angeregten Diskussionen, offensichtlich den Ablauf, die Rollen und die Inhalte der Lieder zu verhandeln. Die Aufführung war überaus lebendig und enthielt vermutlich Einiges an Improvisation, auch weil die Eltern den Kindern und jungen Erwachsenen die „Bühne“ überließen. Mangels Shuar-Kenntnissen verstand ich die Texte nicht, doch angesichts des mehrmaligen lauten, herzerfrischenden Lachens kann ich mir gut vorstellen, dass der junge Schwiegersohn in den *Tzantza*-Tanz (Schrumpfkopf-Ritualtanz) auch einiges an familiärer Alltagsironie hineinverpackt hat. [53.]¹⁴

Das **Objekt „Buch“ und die Macht der Bildung** kommen auch in meinen Gesprächen mit Shuar-Schamanen in verschiedenen Zusammenhängen vor. Miguel, gut 50 Jahre alt und in Trans-Cutucú wohnhaft, bleut den jungen Leuten, die sich für den Lebensweg als Schamane interessieren, ein, dass eine relevante Grundlage für die schamanischen Kompetenzen auch in einer höheren Schulbildung liege: „Alle Akademiker [„*profesionales*“, im Sinne von Personen mit höherer Schulbildung] haben einen Teil der Kenntnisse eines Schamanen, denn sie haben bereits Philosophie, Psychologie, Anthropologie und Biologie studiert. All das ist Teil des

¹⁴ Und zudem erinnere ich mich an meinen pseudo-ehrfürchtigen Reflex, „dass doch die Texte aufgeschrieben gehörten, um sie im traditionellen Original zu erhalten“, und dachte damals, dass dies mit Wertschätzung zu tun hat. Dass Rituale auch abgewandelt werden und von Spaß und persönlicher Improvisation getragen sein können, ist für einen katholizierten, akademisierten Oberösterreicher eine recht interessante Einsicht.

schamanischen Wissens und folglich haben sie bereits Kenntnisse. Was fehlt ist, den Berufsweg des Schamanen tiefgehend zu kennen.“ ([33.], Z.762-766)

Die Betonung der Bildung in obiger Aussage hat mit Sicherheit auch damit zu tun, dass die durch „*magia*“ verursachten Schadenszauber eine offensichtlich immer größere Herausforderung für Shuar-Schamanen darstellen (sh. auch MADER, 2003, [13.], S.111). Diese „*magia*“-Lehre ist in Bücher gefasst und Shuar-Schamanen sind gefordert, diese Bücher zu studieren, um die Schadenszauber abwehren zu können. Die Bedeutung der Magie kommt in den nachfolgenden biografischen Informationen zum Ausdruck und wird in Kap. 3.4.2 noch tiefergehend beleuchtet.

Hinsichtlich der Förderung seiner Kinder ist Patricio wichtig, dass sie in den Schulen ausgebildet werden und – wenn sie wollen - Gelegenheit haben zu studieren, sie jedoch die traditionellen Kulturpraktiken, Heilwissen, Musik, Kunsthandwerk, Sprache etc. ebenfalls respektieren und leben. Er sieht sich darin in der Rolle eines Lehrers und betont die seiner Ansicht nach wichtige Parallelität oder Komplementarität der aktuell existierenden Machtsysteme (sh. Kap. 3.4.1).

RUBENSTEIN (2012) mutmaßt, dass Missionare viele Shuar von der Authentizität ihrer Ansprüche auf Wahrheit und Macht überzeugten, weil sie einige der „*kakáram*“-Tugenden (machtvoller Krieger) verkörperten: sie waren gewandte und charismatische Redner und großzügig in ihren Gaben von handwerklichen Waren. Und dazu kam ihre von Beginn an sichtbare „*Arútam libro*“, ihre Kompetenz zu Lesen und Schreiben. Aber viele Missionare hatten in früheren Zeiten versucht, Shuar zu konvertieren und waren gescheitert, was die historischen Dokumente des ausgehenden 19. Jahrhunderts unzweifelhaft belegen.

Es müsse einen anderen Grund geben, warum die Shuar, die berühmt dafür waren, sich - bis zurück zur Zeit der Inka - jeglicher staatlichen Macht zu widersetzen, in der Mitte des 20. Jahrhunderts sich derart rasch den staatlich betriebenen Bemühungen unterwarfen, sie zu befreien, zivilisieren und evangelisieren. RUBENSTEIN (2012) gibt ein spannendes Erklärungsmodell, das ich in Grundzügen verwenden will. Es hat mit Wesensmerkmalen des Kapitalismus, mit Erweckung von Begierden nach Gütern und davon induziertem Wunsch nach „*Arútam plata*“, wie ich die Macht des Geldes plaktiv bezeichnen will, zu tun.

Den Keim der **marktwirtschaftlichen, durch materielle Symboliken geprägten Durchdringung des Raumes** ist in der Einführung von Werkzeugen und Gebrauchsgegenständen durch Salesianermissionare zu sehen. Sie instrumentalisieren diese Güter in ihrer Strategie

der Annäherung an und die Konvertierung von Shuar und weckten zwangsläufig deren Wünsche und Begierden. In BROSEGHINI findet sich diese Strategie und Dynamik klar im folgenden Absatz ausgedrückt:

„Wenn die Shuar den Missionar in ihrem Territorium akzeptierten, war das nicht wegen des Wunsches und der Gutwilligkeit, zum christlichen Glauben überzutreten, sondern damit der Pater ihnen soviel an Werkzeugen und Kleidung schenkte wie sie nötig hätten. Der Aufenthalt von Pater Fonseca im Shuar-Gebiet von Yukipa rief in den umliegenden Shuar-Gebieten Neid hervor dahingehend, dass sie auch einen Pater wollten...“ ([3.], S. 93 ¹⁵)

Zur weiteren Verdeutlichung will ich einen Kirchenvertreter aus der Anfangszeit der Missionierung sprechen lassen, Monseñor Santiago Costamagna in einer Ansprache an „Mithelfer“ der Mission über das Thema, wie „der Missionar den Shuar für sich einnehmen konnte“ (Chronik der Mission Gualaquiza, 1904, in [23.]):

„Das Erste, das ein Shuar fragt: ‚Was bringst du mit, gibt es was für uns?‘ Wenn wir ihnen sagen: ‚Nichts!‘, nehmen sie sich kein Blatt vor den Mund und ziehen sofort ihre Bedingung hervor: ‚Wenn du nichts bringst, wozu kommst du? Ihr seid miserabel!‘ Wenn es darum geht, ihnen zu lehren zu segnen, sagen sie: ‚Was schenkt ihr mir? Falls ich bereitwillig bin zu beten?‘

Der gute Prälat erreichte schließlich, sie davon zu überzeugen: ‚Es sind zehn Jahre, in denen ich sie nur so ködern („atraer“) konnte; schon hat man viel getan und man fährt fort, noch mehr zu tun, aber alles läuft nach der direkten Logik von Geschenken.‘ ([23.], S.526 ¹⁶)

Gleich informativ wie das historische Zitat ist die Perspektive, mit der der Autor SARMIENTO ARÉVALO¹⁵ (2012) die Textpassage nachfolgend diskutiert (und die daran erinnert, wie Eltern über verzogene, undankbare Kinder sprechen). Sie verdeutliche den Beginn eines „paternalistischen Paradigmas der Hilfsleistungen“ („asistencialismo“), der sich in jüngster Zeit in unterschiedlichen Nuancen wiederhole: waren es früher Nadel, Bindfaden, Messer oder Spiegel, die Shuar anzogen und befriedigten, seien es heute Werke und Projekte, die sie zu ihren Gunsten nützen, wie Erziehung ihrer Kinder, Gewinn von Prestige, Macht, Besitz. Mit merklicher Frustration stellt er fest, dass Shuar Verbündete seien, solange der Missionar ihre Erwartungen oder Allüren bediene. Wenn dies nicht möglich sei, dann würden sie einfach - wie schon ihre Vorfahren - sagen: „Aldann, wozu bis du eigentlich hier?“ ([23.], S. 526; zum Thema der Geschenke von Missionaren an Shuar siehe auch BROSEGHINI, 1983, [3.], S.93-95).

Mit der Art, wie Shuar unverblümt um Dinge fragen, die sie gerne haben möchten, kamen offensichtlich Salesianer (und Siedler) von Anbeginn ihres Kontaktes und kommen noch heute „Euro-Ecuadorianer“ (z.B. mestizische Hochlandbewohner) oder in Ecuador lebende Gringos

¹⁵ In dem wissenschaftlichen Band der Universidad Salesiana von Quito [23.] wird der Autor wie folgt vorgestellt: „Salesianer-Absolvent („exalumno salesiano“). Lehrer in Finanz-Missionseinrichtungen („Maestro en establecimientos fiscomisionales“) ...; aktuell Dozent am Institut Shuar von Bomboiza, Forscher, Autor und Vortragender.

oft schwer zurecht, wie ich in mehreren Situationen während meines Aufenthaltes wahrgenommen habe. Bereits HARNER geht auf diese soziale Dynamiken ein und weist auf deren äußerst bemerkenswerten Wirkungen auf die Regulierung von materieller Macht in Shuar-Gemeinschaften, einschließlich der offensichtlichen Sonderstellung der Schamanen, hin:

„Unter Shuar kann eine Bitte um ein Geschenk nicht abgelehnt werden, ohne dass der Ablehnende sein Gesicht verliert, was es für die meisten schwierig macht, größere Mengen an Besitztümern anzuhäufen. Während Nicht-Schamanen sich ständig gegenseitig um Geschenke bedrängen, wodurch die Akkumulation von Wohlstand bei Einzelnen unter ihnen verhindert wird, fragen sie fast nie Schamanen um Güter, weil sie den Zorn der Hexer fürchten und sich mit den Heilern gutstellen wollen. Folglich sind Schamanen gewöhnlich die einzigen Personen, die signifikante Mengen an Gütern anhäufen können.“ ([8.], S.117¹⁷)

Betrachtet man diese Dynamiken aus theoretischer Perspektive, hängen diese mit der (auch aktuell in Grundzügen noch immer wirksamen) „Kodierung von Wünschen“ und von den im sozialen Netzwerk stattfindenden Flüssen von „Gütern“ (im weitesten Sinn) zur Befriedigung dieser Wünsche zusammen.

„Die kapitalistische Kultur, in der Menschen glauben, dass ihre Wünsche unbegrenzt sind und dass Geld alles kaufen kann ..., trifft in Amazonien auf Kulturen, in denen Wünsche kodiert und kanalisiert sind, wo Menschen stets gerne danach fragen können, was sie von anderen wünschen, und handeln so wie es ihnen gefällt.“ ([22.], S.68¹⁸)

In seiner akribischen (und über weite Strecken übermäßig komplexen und teils schwer verständlichen) theoretischen Arbeit leitet RUBENSTEIN (2012) seine These her, dass allen voran kapitalistische Dynamiken innerhalb kurzer Zeit das herbeiführten, was die auf Tributpflicht basierenden Reiche wie die der Inka oder Spanier nicht erreichten: Shuar zu befrieden und „zivilisieren“. Die Kodierung von Wünschen ist eines seiner Konzeptelemente, die ich im Kontext meiner Arbeit besonders spannend finde und in das theoretische Gerüst zur Diskussion meiner empirischen Ergebnisse eingliedern will.

Gemäß den auf abstrakter Ebene formulierten Ideen von DELEUZE und GUATTARI (1986) werden „Menschen in eine soziale Welt geboren, die durch Flüsse zwischen verschiedenen Organen von verschiedenen Personen und Dingen organisiert sind; und Wünsche produzieren diese Flüsse. In nicht-kapitalistischen Gesellschaften sind diese Flüsse kodiert; spezifische Flüsse zwischen spezifischen Organen in bestimmten Gelegenheiten; und Personen sind verortet was bedeutet, dass Flüsse zwischen ihnen örtlich sind“ (in [22.], S.60¹⁹). GOW (1989) stellt fest, dass „solche Flüsse nicht organisiert sind wie kapitalistische Flüsse, wo die Besitztümer einer Person den Mangel der anderen Person darstellen, sondern sie sind eher organisiert durch in hohem Maße kodierte und produktive Wünsche“ ([22.], S.60²⁰). Im Folgenden spricht GOW das Stichwort „Tauschverhältnis, Umrechnungsverhältnis“ („rate of exchange“)

an, das bei Shuar Schamanen aktuell ein häufiges, oft konfliktträchtiges Thema im Zusammenhang mit der Preisbildung für ihre schamanischen Dienstleistungen darstellt.

„Menschen [in nicht-kapitalistischen Gesellschaften] sprechen nicht über die Tauschverhältnisse („rates of exchange“) zwischen verschiedenen Gütern („commodities“) wie Wildfleisch oder sexuellen Gefallen, und auch nicht über ihre diesbezüglichen Besitzrechte über Produkte oder ihren eigenen Körper. Im alltäglichen Leben amazonischer Ureinwohner sprechen die Menschen über Hunger und sexuelle Wünsche, und deren Befriedigung durch andere Menschen.“ (GOW 1989, S.568; in [22.], S.60²¹)

Resümierend proklamiert RUBENSTEIN:

*„... wenn Kapital produktiv wird und Geld die primäre Weise, durch welche soziale Beziehungen geregelt werden, werden **die vormals kodierten Flüsse**, die Menschen und Objekte in hoch spezifischen Weisen verbanden, **dekodiert**.“ ([22.], S.63²²)*

Mit dem produktiven Kapital verweist er auf seine vorherigen Ausführungen, in denen er auf eines der Grundkonstrukte des Kapitalismus eingeht, nämlich dass gemäß MARX Unternehmer (Kapitalisten) durch die von ihren Arbeitern geleistete Arbeit mehr Kapital erwirtschaften, als sie für die Löhne ausgeben und dadurch den Mehrwert erschaffen. Im Kapitalismus werde „Arbeit nicht nur wie jedes andere Gut betrachtet, sondern die Bedeutung von Arbeit (als Produzent all anderer Werte) wird ersetzt durch ein anderes Gut, nämlich Geld“. Durch den Mehrwert könnten Kapitalisten immer mehr Produktionsanlagen schaffen und immer mehr Güter produzieren, die gekauft werden könnten, was Geld nicht nur immer begehrter, sondern auch produktiver und mächtiger erscheinen lässt. „MARX nennt diese ... Fehlauffassung „Warenfetischismus“ („commodity fetishism“)¹⁶, weil Menschen glauben, dass über Geld gesprochen wird, als sei es lebendig und hätte die Macht, sich fortzupflanzen, wie wirkliche Lebewesen.“ ([22.], S.62)

Der folgende prägnante Gedanke von RUBENSTEIN birgt meiner Ansicht nach einen interessanten Kern, soll darüber hinaus hier aber nicht weiter vertieft werden: „Der Arbeitsvertrag verspricht zwei Dinge, die Shuar am meisten wertschätzen: Macht und Freiheit. Dass darin die Veräußerung ihrer Arbeitskraft involviert ist, würde sie nicht notwendigerweise stören, die sie daran gewöhnt sind, ihre Arútam-Macht auszutauschen ...“ ([22.] , S.69²³).

Die im obigen Zitat von GOW verwendeten Beispiele für „Güter (commodities)“, die zwischen Menschen fließen, betreffen menschliche Existenzbedürfnisse (Essen, Sexualität) und

¹⁶ „In seinem Hauptwerk „Das Kapital“ (1867) überträgt Karl Marx den Fetischbegriff auf Erscheinungen der politischen Ökonomie: Im Kapitalismus würden den Waren, dem Geld und schließlich dem Kapital Eigenschaften zugeschrieben, die diese in Wahrheit nicht haben“ ([61.]). Der Begriff „commodity“ im Englischen ist schöner als „Ware“ im Deutschen, weil ersterer sowohl Ware (materielles Wirtschaftsgut) als auch Gut (was Dienstleistungen miteinschließt) umfasst. RUBENSTEIN verwendet den Begriff primär dafür, seine Idee von der Macht des Geldes zu argumentieren.

könnten um alle möglichen Güter wie Werkzeuge, Bedarfsartikel, Kunsthandwerks- und Ritualgegenstände oder die Zubereitung von Ayahuasca und Begleitung bei einer Visionssuche durch einen Schamanen ergänzt werden. Kodierung bedeutet also, dass die Valorisierung der Sachen im sozialen Kontext, entlang der Beziehungen der involvierten Personen geschieht. Bis Mitte des 20. Jahrhunderts war bei Shuar „trueque“, der Tausch(-handel), die dominierende Form des Austausches von „Gütern“ (und wird auch heute noch vielfach praktiziert), die dieses Prinzip der Kodierung konkret zum Ausdruck bringt. Patricio erzählt von seiner Großmutter, die Tontöpfe fertigte, wobei der Ton aus dem anderen Dorf herangeschafft wurde, und eines ihrer Produkte zum Beispiel gegen ein Huhn oder Schwein tauschte (sh. Biographie Patricios, Kap.3.3.1.2).

Auch die Leistungsabgeltung nach dem Grundsatz „*a tu voluntad*“, nach dem persönlichen Belieben und den Möglichkeiten des Empfängers, zeigt das Wesen der Kodierung noch deutlich und scheint aktuell bei der Entlohnung von Schamanen die überwiegend gängige Praxis zu sein, wobei einige meiner Gesprächspartner auch darauf hinwiesen, dass die übertriebenen Honorarforderungen „anderer Schamanen der Umgebung“ ein Problem darstellen. Die Bestrebungen des Rates der Shuar-Schamanen (CUWISH; siehe Kap.3.4.6), eine Tarifordnung für die Behandlungen der Uwishín einzuführen, sind in diesem Zusammenhang ebenfalls interessant. Esther äußerte sehr klar, was sie als die sozial gerechte Vorgangsweise der Schamanen ansieht:

„Ein Schamane soll keinen Tarif festlegen, denn er hat seine Weisheit und manchmal haben die Leute nichts, deshalb gibst du was du hast.“ ([37.], Z.113-114 ²⁴)

Miguel erzählte davon, was ihm so gefiel, als er als kleiner Junge seinen Vater - Schamane wie er jetzt auch - bei seinen „Hausbesuchen“ begleitete:

„Mir gefiel zu sehen, wie er Ayahuasca nahm und wie er sang und alles machte bis zum Morgengrauen und ihm die Leute etwas gaben; sie schenkten ihm etwas zu essen ... ich ging mit ihm, also ich aß sehr gerne.“ ([33.], Z.28-30 ²⁵)

Es hatte für Miguel hohe Anziehungskraft zu erleben, dass sein Vater mithilfe seiner spirituellen Macht eine Arbeit erbringt, die im sozialen Bezugsraum als bedeutsamer Dienst angesehen wird und seine Familie mit Essen versorgt. Einige Jahre später erwachte in ihm selbst der Antrieb, den Weg eines Schamanen einzuschlagen.

In Kontrast dazu wird die Anziehungskraft des Geldes in einem Gespräch RUBENSTEINs mit einem zwölfjährigen Shuar verdeutlicht, in dem ebenfalls das „Gut“ Essen im Mittelpunkt steht:

„Die Nahrungsmittel, die Siedler essen, bringen sie von woanders, von draußen, und es ist ein gutes Essen, nicht wahr? Es ist besser als Papachina (12), die wir kultivieren und die keinerlei

Wert hatte. Sie [die Siedler] aßen keine Papachina während ich Reis aß, aber da war ein Gefühl von Scham weil ich kein Geld hatte. Ich habe kein Geld, weil Geld hat damit zu tun; wenn ich oder meine Eltern Geld hätten, würden wir Reis essen so wie sie. Wenn du Geld hast, hat es Wert, und wenn du kein Geld für etwas ausgeben musst, dann hat es keinen Wert. So ist es, mehr oder weniger.“ ([22.], S.69²⁶)

Besonders bemerkenswert finde ich die Einschätzung des Shuar-Jungen, dass Papachina, die subsistenzwirtschaftlich von ihnen selbst angebaut wird, keinen Wert hat, weil sie kein Geld kostet. Verwandt zu diesem Thema des Essens ist bei BROSEGHINI deutlich herausgearbeitet, wie die traditionelle Konzeption der ernährenden Arbeiten der Frauen direkt auf die Welt der Weißen projiziert wird. Die Fähigkeit einer Shuar-Frau, mittels Ackerbau und Tierzucht natürliche Güter zu reproduzieren, hängt direkt von der Natur ihrer Beziehungen mit Nunkui ab, dem mythologischen, einer Erdgöttin vergleichbaren Wesen zusammen. Diese Beziehung realisiert sich in Form von technischen und symbolischen Riten, wie Fasten oder Gesänge, und unter Berücksichtigung bestimmter Einschränkungen. Angesichts des **Reichtums der Weißen** wird diesen eine **privilegierte Beziehung mit dem Übernatürlichen** zugeschrieben, die sie dazu **ermächtigt, jegliche Art von materiellen Gütern zu reproduzieren**. Ein weiteres Phänomen in diesem Kontext ist, dass die Führungspersonen der Shuar („big men“, „uunt“) die öffentlichen Verhaltensweisen der Missionare imitierten: sie beten demonstrativ, spiegeln Überlegenheit bei Schreiben und Lesen vor und singen Hymnen. Dies belege eindrücklich ihre Anstrengungen, die fremden symbolischen Techniken zu assimilieren, die als Schlüssel gesehen werden für die Reproduktion des Reichtums, der von den Weißen fabriziert wird (TAYLOR, Anne Ch., „La riqueza de Dios: los achuar y las Misiones“, (S.35-37), zitiert in: WHITTEN N., 1981, „Amazonía Ecuatoriana“; in [3.], S.98).

Analoge Zuschreibungen lagen offensichtlich auch bei Shuar-Schamanen vor, die den Kraftpfeilen der Canelos (amazonische Kichwa-Ethnie im Norden) höherwertige und folglich besonders geschätzte Macht beigemessen haben. Die Canelos waren lange Zeit mit den europäischen Missionaren in Kontakt gewesen und bezeichneten sich selbst als „bancos“: nicht nach der „Bank“ als Geldinstitut, sondern nach dem Bauteil der Goldwäsche-Apparate, in denen sich die goldhaltigen Kieselsteine ansammelten. Sie sahen sich also als „Banken“, die über reiche „Depots“ von besonders machtvollen Ressourcen verfügten, denn man sagte, sie besäßen die Kraftpfeile der „Weißen“ ([8.], S.119). Alle von mir interviewten Schamanen haben zumindest von einem Kichwa-Schamanen Kraft übertragen bekommen. Die ausgeprägte Hierarchisierung, die HARNER für seine Untersuchungsperiode Mitte des 20.Jahrhunderts so ausdrücklich betonte, kann ich jedoch aktuell nicht mehr feststellen. Die Übertragung von

Kichwa wurde als Normalität geschildert und auch auf Nachfragen wurde keine Höherwertigkeit zum Ausdruck gebracht. Der Fokus auf eine höherwertigere Machtressource scheint sich in Richtung der „*magia*“ verlagert zu haben.

Ich will den Themenblock über die verschiedenen Machtdynamiken mit einer resümierenden Aussage von RUBENSTEIN schließen, die an das im obigen Zitat spürbare Spannungsfeld des Geldes anknüpft.

„Die erste Generation der Shuar, die im 20. Jahrhundert regelmäßigen Kontakt mit den Siedlern hatte, sah, dass die Siedler, die Zugang zu Geld hatten, eine schier endlose Vielfalt an handwerklichen Produkten [und Essen] erwerben konnten. Sie brauchten keinerlei Unwohlsein fühlen, und alle meine Informanten stimmen darin überein, dass ihre Großeltern und Eltern weiterhin Macht nur durch Pflanzen-gewährte Visionen suchten. Aber Geld muss auf sie gewirkt haben, als sei es eine neue Art von wünschenswerter Macht. ... Eine Generation von Shuar erfasste „commodity fetishism“ bevor sie erfasste, was ein Leben in Lohnarbeit mit sich bringt.“ ([22.]S.69²⁷)

Die Wirklichkeit der Shuar, exemplarisch betrachtet entlang der in diesem Kapitel beschriebenen **Machtsphären von Heilung, Wissen und Geld**, kann genauso wie für andere Ethnien, die kolonialen Vorgängen unterworfen sind, nicht in einem Schwarz-Weiß-Bild (traditionell vor FICSH Gründung – modern/kapitalistisch nach FICSH) gezeichnet werden. Wenn zwei Kulturen unter kolonialistischem Paradigma ineinandergreifen, geht es nicht um „entweder - oder“, um das „Eine“ oder das „Andere, sondern um die Interaktion zwischen „Tradition“ und „Modernität“ und die dabei hervorkommenden **vielfältigen Ausprägungen und Vorgänge von Interkulturalität**. Diese beleuchtet MADER (2017) mit Fokus auf das Thema der Vernetzung und kulturellen Vermischung („*cultural mixing*“) in schamanischen Praktiken und gründet diese auf konzeptionelle Ansätze mit Bezug auf Indigenität, Interkulturalität und Hybridisierung, die nicht nur für den Blick auf das Schamanentum, sondern auch auf relevante gesamtgesellschaftliche Entwicklungen wichtige Reflexionspunkte geben.

Von den in MADERs Analyse diskutierten theoretischen Konzepten will ich den Ansatz von TAUSSIG aufgreifen, der eine Variante von **Hybridisierung im spirituellen Kontext** konstruiert:

*„Das Magische (gewöhnlich mit Tradition assoziiert) und Modernität können nicht als alleinstehende („exclusive“) Kategorien untersucht werden: Symbole und Akteure des Kolonialismus und modernen Staates werden **transformiert und ritualisiert in Fragmente von ‘magischer’ kultureller Vermischung**, welche die Grenzlinien zwischen verschiedenen ethnischen, religiösen und historischen Kontexten überschreitet.“ (TAUSSIG, 1987, 1997; in MADER, [14.], S.9-10²⁸)*

Diese Perspektive unter Verwendung des Begriffes „Fragment“ ist meiner Ansicht nach sehr passend in Hinblick auf das kaleidoskopartige Grundkonstrukt schamanischer Ermächtigung

bei Shuar, das auf die Inkorporation und Akkumulation verschiedenster Machtelemente von verschiedenen Quellen (Geberschamane, „*plant-granted vision*“, Heilmethoden benachbarter Ethnien) aufgebaut ist (sh. auch MADER, 2017, S.10) und somit eher als multimorphe Matrix denn als homogene Ressource vorstellbar ist.

Dass derart „andere“ Elemente „durch Transformation und Ritualisierung“ in die eigene Kulturmatrix verinnerlicht werden, setzt grundsätzlich eine **systemimmanente Offenheit** voraus (sh. auch SANTOS GRANERO, 2009, WHITTEN, 2008; in MADER, 2017, [14.], S.10).

Diese ist bei den Shuar jedenfalls festzustellen. Sie gründet auch auf einer traditionell, schon vor Ankunft der Missionare gepflegten transkulturellen Interaktion und auf über große Distanzen entwickelten Netzwerken, die Shuar Schamanen mit verschiedenen indigenen und mestizischen Heilern verbanden. Shuar hatten schon über Jahrhunderte Interkulturalität geübt, bevor der Kolonisierungsprozess über sie hereinbrach und Austauschvorgänge stark befeuerte. ([14.], S.9)

Diese Offenheit geht in beide Richtungen, gilt also auch für das Geben an „Andere“, zum Beispiel der Übertragung eigener schamanischer Mächte. Zwei meiner Gesprächspartner erzählten, sie hätten bereits Übertragungsrituale an Europäer durchgeführt. Ein anderer signalisierte mir in ruhiger und freimütiger Weise und ohne irgendwelche Bedingungen zu nennen, dass er „auch mir übertragen könnte“.

In den wissenschaftlichen Arbeiten zur Interkulturalität finden sich weitere interessante Konzeptelemente, die zur Beleuchtung und Diskussion der empirisch gesammelten Informationen dienen können. Bei seinem Fokus auf Interkulturalität und der „Indigenisierung von Modernität“ weist WHITTEN (2008) auf regionale kulturelle Dynamiken, die „alternative Modernitäten“ hervorbringen. „Die Verflechtung von Modernität und ihrer Indigenisierung, die Entstehung von alternativen Modernitäten und sich herausbildender Kultur sind in einer Myriade von interkulturellen Systemen gegenwärtig.“ ([27.], S.28 ²⁹)

Hilfreich für viele der zu beobachtenden Ausformungen von Interkulturalität in der Lebenswelt der Shuar und ihrer Schamanen können auch Elemente von GREENE (2009) sein, der in seinem Konzept der „anpassenden Indigenität“ („*customizing*¹⁷ *indigeneity*“) einen „lokalen, indigenen Modus einer dynamischen und interkulturellen Konstruktion von alternativen Modernitäten“ vorschlägt (in [14.], S.10).

¹⁷ Die Übersetzung „anpassend“ ist nicht reflexiv oder passiv gemeint, sondern transitiv, im Sinne von „sich etwas individuell herzurichten, anzupassen“.

In diesem Kapitel habe ich das theoretische Gerüst entwickelt, anhand dessen die folgenden Teile der Arbeit betrachtet und diskutiert werden können. Beim traditionellen Konzept der persönlichen Ermächtigung bei Shuar gehen wir davon aus, dass durch Pflanzen (Natem, Malikoa, Tabak) gewährte Visionen eine zentrale Rolle dabei einnehmen, Kontakt mit Kraftressourcen der spirituellen, realen Welt aufzunehmen und eine „Portion“ dieser unpersönlichen Ressource (*Arútam*) als persönliche Lebenskraft zu verinnerlichen. Die Schamanen sind – mithilfe von akkumulierten internen Machtelementen und von Visionen, die durch die gleichen Pflanzen induziert sind – Mittler zwischen der spirituellen und der sichtbaren Welt. Diese Konzeption, dass das Reale, die Essenz der Wesenheit innerlich ist, trifft ab der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf eine von außen kommende, völlig diametrale Konzeption, in der sich persönliche Ermächtigung in meist dinglichen Symbolen, in objekthaften Zeigern in der sichtbaren (und für die Shuar unrealen) Welt manifestiert. Alle essentiellen Schichten der Lebensmatrix, wie Gesundheit, Wissen, Wohlstand und soziale Stärke, sind davon berührt. Zur Veranschaulichung dieser Dynamiken habe ich plakative Begriffe eingeführt und die Macht der Biomedizin mit „*Arútam pastilla*“, die Macht des Wissens und der Bildung – repräsentiert durch das Objekt „Buch“ – mit „*Arútam libro*“ sowie die Macht des Geldes mit „*Arútam plata*“ bezeichnet. Meine These ist, dass diese externalisierten Machtsymboliken die tief verankerten, innerlichen Lebensessenzen der Shuar zur Resonanz bringen und wirkmächtig zu einer Veränderung drängen. In aktuellen Lebensrealitäten der Shuar, sei es von Schamanen, ihrer PatientInnen oder jungen Shuar, die sich für den Lebensweg des Schamanen interessieren, kommen folglich vielfältige Ausprägungen und Vorgänge von Interkulturalität hervor. Die Verflechtung von Tradition und Modernität geschieht in Prozessen der „Hybridisierung“, beispielsweise in Form von „*cultural mixing*“ in der Ritualdynamik von Schamanen. Sowohl auf gesellschaftlicher als auch persönlicher Ebene ist eine grundsätzliche Offenheit zu beobachten, die Shuar bereit und fähig macht, sich ihre indigene Realität individuell „herzuerichten“. Im folgenden Teil der Arbeit können wir Ausschau halten nach Beispielen dieser durch „*customizing indigeneity*“ geprägten „alternativen Modernität“. Ich will mich dabei aber am Appell von WHITTEN (2008) orientieren und mit dem Verleihen von Attributen und Etiketten zurückhalten, sondern lieber Hauptaugenmerk darauf legen, „die Menschen zu begreifen wie sie sind“.

3.3 Lebenswege zweier interviewter Schamanen

Das folgende Kapitel liefert eine detaillierte Betrachtung der Lebenswege von zwei der interviewten Schamanen, gegliedert nach Biografie, Wissensaneignung sowie Erfahrungen ihres schamanischen Praktizierens.

3.3.1 Biografie

3.3.1.1 Miguel, Region Trans-Cutucú

Miguel wurde geboren in der Region Taisha im Jahr 1966, ist also 52 Jahre alt zum Zeitpunkt des Interviews. Seine Eltern Andrés und Adriana waren ebenfalls dort geboren worden. Aus ihrer Ehe entstammen sechs Kinder. Als Adriana verstarb, heiratete Andrés seine zweite Frau, mit der er ebenfalls sechs Kinder hatte. Daneben gibt es zwei Kinder aus einer Beziehung mit einer jungen Frau („*moza*“), die dem Vater Konflikte einbrachte und letztlich zum Umzug der Familie führte (sh. unten). ([33.], Z.1166-1177)

Miguel ging in Tuutinentza in die Volksschule („*primaria*“). Sein Vater war Schamane schon vor Miguels Geburt, und er erlebte bereits im Kleinkindalter, wie Patienten zu seinem Vater kamen und er sie behandelte. Die Leute kamen auch, um seinen Vater mitzunehmen zu ihnen nachhause, damit er dort die kranke Ehefrau oder das kranke Kind behandle. Im Alter von acht Jahren sagte Miguel: „Papi, ich begleite dich!“. Ab diesem Zeitpunkt begleitete er ihn regelmäßig auf dessen „Hausbesuche“. Ihm gefiel, wie sein Vater Ayahuasca nahm, wie er sang, wie er alles machte, bis ins Morgengrauen, und wie die Leute ihn beschenkten mit Essen. Das gefiel Miguel, denn er liebte es zu essen. ([33.], Z.8-30)

Mit zehn Jahren verspürte er erstmals den Wunsch, wie sein Vater Schamane zu werden. In früheren Jahren hatte er schon Ayahuasca in der leichteren Form, gekocht in Wasser als eine Art Tee, getrunken. Nun mit zehn bat er seinen Vater darum, von ihm die konzentrierte Form von Ayahuasca zu bekommen, welche die Schamanen einnehmen, um während der Behandlung zu visionieren und klar in die Patienten hineinsehen zu können. ([33.], Z.32, 46-53)

In diesen Jahren war der Kontakt mit seinem Vater sehr intensiv. Miguel begleitete ihn überall hin auf teils langen Fußmärschen, um den Zeremonien beizuwohnen, zu lernen und Erfahrungen mit Ayahuasca zu machen. Männliche Verwandte väterlicherseits sind ebenso Schamanen, wie sein Großvater und sein Onkel Antonio, und mit ihnen nimmt Miguel regelmäßig Ayahuasca. ([33.], Z.58-68)

Bezüglich der Arbeit seines Vaters als Schamane führt Miguel ausführlich dessen großen Kreis an Patienten aus vielen Regionen des südöstlichen Amazoniens Ecuadors an. Darunter sind viele Achuar, da diese angrenzend an seinen Geburts- und ersten Wohnort in Tuutinentza leben, genauso wie – aufgrund mehrmaliger Wechsel des Wohnortes – „viele Shuar und Kichwa in Taisha, in Macas, in der ganzen Region hat mein Papa Freunde. In erster Linie hat er eine große Familie. Mein Vater hat Verwandte in der Gegend von Gualaquiza, Limón, Taisha, Pastaza.“ ([33.], Z.1137-1144)

Im Jahr 1980 übersiedelte die Familie von Tuutinentza nach Kusants und kaufte hier Land. Anlass dafür war, dass sein Vater eine Beziehung mit einer jungen Witwe eingegangen und ihm vonseiten deren Verwandten die Schuld für den Tod des Ehemanns zugeschrieben worden war. ([33.], Z.69-89)

Später ist MIGUELS Vater mit einer anderen Frau, mit der er weitere zwei Kinder hat, von Kusants weggezogen und lebt seither in der Nähe von Macas, in Sinai an der Straße in Richtung Puyo. Vier, einschließlich Miguel, der sechs Geschwister leben nun in und rund um Kusants; ein Bruder lebt in Tuutinentza und eine Schwester auch in Sinai. „So haben wir uns aufgetrennt. (*„así hemos separado“*)“. ([33.], Z.1185-1190)

In Iwiánch absolvierte Miguel drei Jahre in der Grundstufe des Kollegs und schloss den dritten Kurs im Jahr 1983 ab. Anschließend, in 1984 oder 1985, ging Miguel nach Gualaquiza, Bombuiza, um die Oberstufe des Kollegs zu besuchen und 1987 mit dem „*bachillerato*“, vergleichbar mit der Matura, abzuschließen. ([33.], Z.89-108)

Er interessierte sich für fünf Fächer besonders, deren Unterricht ihn begeisterte: Psychologie, Philosophie, Anthropologie, Biologie und Mathematik. Schließlich fragte er sich: „Was will ich werden? Werde ich Professor sein, werde ich Arzt sein, oder Gewerkschafter der Chauffeure oder Pilot? ... Ich sah mich bereits als Lehrer oder auch in einem der anderen Berufe, aber zudem würde ich immer Schamane sein, weil mir das gänzlich gefällt.“ ([33.], Z.96-110)

Nach erfolgreichem Abschluss des Kollegs und der Matura kehrte Miguel nach Kusants zurück. Er eröffnete seinem Vater seinen sehnlichen Wunsch, dass er Schamane werden will und bat ihn, ihm dabei zu helfen. Dieser verwehrte ihm jedoch seine Unterstützung mit der Begründung, er wolle nicht, dass er diesen derart konfliktreichen, von Beschuldigungen und Gerüchten gekennzeichneten Lebensweg einschlage (siehe Kap. 3.4.5, Konflikte und Dilemmata im Wirken der Schamanen).

Im Jahr 1988 begann Miguel, an der Missionsschule in Nuyák als Lehrer zu arbeiten. „Ich war der erste Lehrer hier in Nuyák, wo der verstorbene Don Pedro lebte“. ([33.], Z.107-133)

Miguel hatte eine erste Frau gehabt aus Limón, Kantonstadt im Südwesten der Provinz Morona-Santiago, mit der er fünf Jahre zusammen war. Im Jahr 1989 heiratete er seine zweite Frau Daniela aus Taisha, die einen sechsjährigen Sohn in die Ehe mitbrachte. Sie lernten sich in Kusants kennen, da ihre Familie hier lebte und Land in der *comunidad* gegenüber von Nuyák besaß. Denn Danielas Vater war hier als Militärbediensteter stationiert, bevor die Militärbasis aufgegeben und von den Salesianern als Missionsstation bezogen wurde. Danach ging ihr Vater zurück und sie selbst blieben. ([33.], Z.669-706)

Als dann bald darauf Daniela erkrankte (sh. Kap. 3.3.2), kam ihr Vater und drängte sie, nach Taisha zu übersiedeln. Das Paar gehorchte ihm und sie gingen. Miguel gefiel es überhaupt nicht, dort zu leben. Es war die Zeit, als er von seinem Vater bereits die schamanischen Kräfte übertragen bekommen hatte, und schließlich gingen sie wieder zurück nach Kusants. Er selbst konnte Daniela noch nicht heilen, jedoch halfen ihnen alle Schamanen, mit denen er Kontakt hatte und deren Kräfte er übertragen bekam, und diese heilten sie. ([33.], Z.708-729)

In diesen Jahren, Anfang der 1990er, fand Miguel gute Arbeitsmöglichkeiten rund um die Tourismusaktivitäten in Nuyák (sh. Kap. 3.4.3). Miguel verdingte sich beim Bau der Holzhäuser, Einbau von Bad und WC und dann als Touristenbegleiter, wobei er auch mit dem Holzkanu und Paddel für Flussbefahrungen zu Diensten war. Mit den Touristen konnte er zu dieser Zeit noch nicht als Schamane arbeiten, weil ihm noch Kenntnisse fehlten. ([33.], Z.807-814)

Im Jahr 1989 hatte er von einem befreundeten Kollegen der Schule seine Initiation, die erste Übertragung schamanischer Kräfte, erhalten. Bis 1998 wurde er von weiteren sechs Schamanen, davon zwei Kichwa, in seinem schamanischen Potential ermächtigt (siehe Kap. 3.3.2).

Der letzte seiner schamanischen Lehrmeister, ein Shuar, wies ihn an, eine Wartezeit von acht Jahren einzuhalten und dann mit dem Praktizieren anzufangen. Miguel überkam aber bereits nach sechs Jahren, 2004, der starke Drang, tätig zu werden. Er tat dies, indem er seine Ausbildung, die bis dato nicht öffentlich in seiner Wohngemeinde bekannt gewesen war, und seine Bereitschaft, nun mit seinen Heilkräften den Menschen zu Dienste zu stehen, in einer Gemeindeversammlung kundtat. Sein Erfahrungsbericht über seine Tätigkeit als Schamane ist in Kapitel 3.3.4.1 dargestellt.

Durch seine Schilderungen über das vergangene Lebensjahrzehnt vervollständigt sich das Bild MIGUELS, dass er ein Beispiel eines SHUAR-Schamanen ist, der besonders viele unterschiedliche berufliche Tätigkeiten ausübt und auch damit zusammenhängende Umzüge vollzieht, um sich mit seiner Frau wirtschaftlich „über Wasser zu halten“.

Circa 2012 gingen sie gemeinsam für vier Jahre nach Quito und MIGUEL arbeitete als Wachmann am Busbahnhof in Quitumbe im Süden der Stadt. In dieser Zeit besuchten sie nie die Verwandten und Freunde zuhause, und eines Tages sagte sich MIGUEL: „Vielleicht passiert irgendwann etwas, und die Leute kennen mich nicht mal mehr. Deshalb werde ich meine Leute besuchen.“ Er holte sich die Urlaubsgenehmigung seiner Firma – offensichtlich für eine längere Zeit der Abwesenheit – und fuhr „mit seiner Frau und allem“ heim. „Als ich hier ankam, sah ich meine Leute, sah dass es keine Arbeit gibt, das entmutigte mich [hierher] zurückzukehren.“ ([34.], Z. 1-4)

Schließlich drängte ihn die Absicht seines Arbeitsgebers, ihn nach Tulcán im nördlichen Hochland Ecuadors versetzen zu wollen, und die damit zusammenhängende Unsicherheit und finanzielle Belastung dazu, seine Arbeitsstelle zu quittieren und nach KUSANTS zurückzukehren. Noch immer hat das Ehepaar einen Teil ihrer Habseligkeiten in einer Kammer in Quito deponiert und zahlt dafür dem Hauseigentümer monatlich 25 Dollar. ([34.], Z. 5-31)

Er sei kürzlich in Quito gewesen, da er von einer anderen Sicherheitsfirma ein Angebot erhalten hat. Diese rufe ihn ständig an, denn er hat ja einen professionellen Kurs eines Sicherheitsfachmannes aufzuweisen. Aber seine Frau wolle nicht, dass er wieder ins ferne Quito geht. Denn es sind eine Reihe von Aktivitäten, die sie hier halten: sie betreiben gemeinsam eine winzige Greißlerei in ihrem Haus, besitzen Vieh auf Landflächen in Macas und MIGUEL hat die Funktion des Ortsverwalters („*síndico*“) in KUSANTS inne. ([34.], Z. 33-51)

Mit diesem ehrenamtlichen Dienst in der Gemeinde verbindet MIGUEL ein hohes Verantwortungsbewusstsein, und auch der soziale Status und die Meinung der Dorfbewohner spielen offensichtlich eine Rolle. Bis August 2019 müsse er die Funktion erfüllen, und seine Frau sagt: „Mach deine Periode fertig, und dann gehe fort zum Arbeiten. Sonst nehmen es dir die Leute krumm („*la gente te va a ver mal*“); ‘er hat seinen Posten verlassen’, würden sie [die Dorfbewohner] sagen.“ „Dann werden wir sehen,“ blickt MIGUEL auf die kommende Lebensetappe. „Meine Brüder, die in Cuenca arbeiten, auch sie rufen mich an und sagen: ‘Hier gibt es Arbeit, komm hierher um zu arbeiten!’ Ich denke, ich werde die Periode fertigmachen und dann fortgehen.“ ([34.], Z. 41-45)

3.3.1.2 Patricio, Region Sucua

Patricio ist 32 Jahre alt und lebt mit seiner Frau Mirian und ihren fünf Kindern in Patúnk, eine *comunidad*, die Patricio mit Mirian und Verwandten von ihr vor zwölf Jahren gegründet hat. Den Kindern gaben sie prägnante, teils mit der Mythologie verbundene Shuar-Namen: Panki (14 J., ♂), Kisar (12 J., ♀), Masa (10J., ♀), Charip (8J., ♂) und Tsentsak (6J., ♂) [51.].

Patricio wurde in einer ländlichen Shuar-Gemeinde, in der Nähe von Sucua gelegen und etwa zwei Stunden Fußmarsch von Patúnk entfernt, geboren. Sein Vater ist José und seine Mutter Linda.

Bereits die Auswahl und Bezüge seiner zwei Vornamen machen das kulturelle, religiöse Spannungsfeld offensichtlich, in das er hineingeboren wurde: den christlichen Vornamen Patricio gab ihm seine Mutter auf Anregung des italienischen Paters, der in der von ihr besuchten salesianischen Missionsschule in Sucua wirkte. ([30.], Z.324-326)

Zu Ehren seines Großonkels Samarein, ein großen Shuar-Krieger und der ältere Bruder seiner Großmutter väterlicherseits Nunkui, wurde Patricio sein Shuar-Vorname gegeben. Patricio erzählt sehr lebhaft vom überlieferten Tod seines Großonkels:

„Man sagt, dass sie ihn mit sechs Lanzen getötet haben, aber er starb nicht, er überlebte lange Zeit ... sechs Männer haben ihn mit Lanzen getroffen, aber sie haben ihm nicht das Herz durchstoßen, sondern sie ließen sie hier in den Armen und hier in den Beinen stecken, damit er den Schmerz ertragen musste. So ließen sie ihn zurück und er überlebte lange Zeti, bis er dann starb.

Daher gab mir meine Familie in seinem Andenken den Namen Samarein. ...Meine Großmutter kam mit der Idee, mir Samarein als Name zu geben. Samarein bedeutet: reife Frucht.“ ([30.], Z.309-320 ³⁰)

Besonders prägenden Einfluss auf Patricio hatte offensichtlich Agustín, sein Großvater mütterlicherseits, der ein starker, angesehener Schamane war. Seine erste Frau Pakesh, Patricios Großmutter, mit der er drei Kinder hatte, starb in jungen Jahren an einem Schlangenbiss als Agustín gerade auf Jagd war und ihr deshalb nicht helfen konnte ([30.], Z.484-486). Mit seiner zweiten Frau hatte er vier Kinder, mit seiner dritten Frau weitere zwei Kinder, die heute beide schon verstorben sind. [51.]

Seine Mutter Linda war als ledige junge Frau mit einem sehr alten Schamanen zusammen, der etwas außerhalb des Dorfes lebte und sie heiraten wollte. Linda kam jedoch mit José zusammen, worauf hin der alte Schamane sie nach einiger Zeit krank machte, wie Patricio erzählt. Großvater Agustín heilte seine Tochter und sah in den Visionen mittels Ayahuasca, dass der böse Schamane der Verursacher gewesen war. Agustín war „der Beschützer der Familie, der alle Familienmitglieder, Nachbarn und die ganze Gemeinde heilte“ ([30.], Z.187-197).

Neben seiner Tätigkeit als Schamane trug die Viehzucht zum wirtschaftlichen Auskommen von Großvater Agustín's Familie bei. „Er hatte Vieh, viel Vieh, und es fehlte nicht an Feldern mit Yuca und Kochbanane. Nun gut, er hatte drei Frauen. In früheren Zeiten hatten die Shuar mehrere Frauen.“ ([30.], Z.283-287)

Großvater Agustín verfügte über viele Fertigkeiten im Kunsthandwerk: er stellte Blasrohre für die Jagd („*cerbatanas*“) und verschiedene Shuar-Musikinstrumente, wie Trommeln und Gitarren („*Kael*“, „*Tumán*“), her ([30.], Z.462-466). Er machte auch selbst die originalen Schurze, die aus der weich geschlagenen Rinde des Kamush-Baumes hergestellt wurden, um die intimen Körperbereiche zu bedecken. ([30.], Z.475-477)

Von Erzählungen seiner Mutter weiß Patricio, dass seine Großmutter mütterlicherseits, Pakesh, beachtliche Fähigkeiten im Gestalten und Weben von Baumwollstoffen aufwies, die sie zu Kleidung („*Tarach*“?) für Mann und Frau verarbeitete und auch verkaufte. Früher war es gebräuchlich, Baumwolle zu kultivieren, aber heute nicht mehr da es ja Kleidung gebe ([30.], Z.466-471). Auch Tontöpfe zum Kochen fertigte sie, wobei der Ton von einem anderen Dorf herangeschafft wurde. „Viele Leute kamen um diese zu kaufen. Meine Großmutter hatte ein kleines Geschäft.“ ([30.], Z.480-484). Der Tauschhandel spielte dabei eine Rolle, indem sie zum Beispiel eines ihrer Güter gegen ein Huhn oder Schwein eintauschten ([30.], Z.477-478).

Die Großmutter väterlicherseits hieß Nunkui, war Hebamme und wusste sehr viel über Medizin, v.a. Heilpflanzen, und Mythologie. Oft, als es regnete, erzählte Nunkui ihren Enkeln Geschichten über die Persönlichkeiten und Helden der Mythologie, über Rituale, die den Göttern bzw. Naturgeistern *Etza*, *Shakim*, *Ayunpum*, *Tzunki* und *Nunkui* gewidmet sind. Großmutter Nunkui hatte die Gabe, „mit ihren Instinkten Ereignisse vorauszuahnen, mit ihrer Geste und Intuition wusste sie, was geschehen würde.“ ([30.], Z.226-242).

Patricios Mutter Linda verbrachte acht Jahre in der Missionsschule der Salesianer in Sucua und erhielt dort eine Grundschulausbildung. Früher sei es das Vorgehen der Missionare gewesen, in die Dörfer zu kommen und zu sagen: „Wie werden dieses Mädchen mitnehmen, damit sie die Zivilisation erlerne.“ So nahmen sie Linda mit und lehrten ihr die spanische Sprache, Kleidung zu nähen und zu kochen. ([32.], Z.243-252)

Vater José lernte Linda im Jahr 1968 – beide waren zwanzig Jahre alt – in der Mission kennen. Sie gefiel ihm, deshalb „musste er zu ihrem Vater gehen, um mit ihm zu sprechen.“ Die Missionare ließen jedoch noch nicht zu, dass sie als Paar zusammengehen. Sie veranlassten

beide, in der Mission zu verbleiben, um auf die Ehe vorbereitet zu werden, und zum Katholizismus zu konvertieren ([30.], Z.340). „Sie internierten uns, damit sie uns in vielen Dingen unterweisen könnten. Die Pater sagten, sie würden uns „gut“ verheiraten, damit wir wie zivi-
lisierte Personen und formell leben und Kinder haben könnten. Danach lehrten sie uns dies, brachten uns zum Standesamt und ließen uns heiraten. Danach ließen sie uns auch formell kirchlich heiraten („*también formalmente la iglesia nos hicieron casar los padres*“). So grün-
dete ich meinen Haushalt“. ([32.], Z.211-232)

Nachdem Patricio als jüngstes von sechs Geschwistern – er hat drei Brüder und zwei Schwes-
tern ([30.], Z.84-85; Z.309) – im Jahr 1986 geboren worden war, sagte der italienische Pater:
„Bringt euren jüngsten Sohn, wir wollen ihn taufen und ihm den Namen Patricio geben!“. Pat-
ricio besuchte später nicht die Missionsschule in Sucua, da der Padre in den neunziger Jahren
nach Rom zurückkehrte. Jedoch führte Mutter Linda ihre Kinder jeden Sonntag in die Kirche,
die in der Wohngemeinde gegründet worden war und hielt sie an, an der Messe teilzunehmen.
„Also wir gingen dorthin, so entwickelte ich mich bis zu meinem 14. Geburtstag, und danach
– gut, da lebte mein Großvater noch – zog ich mich zurück und ging nicht mehr in die Kir-
che.“ Die Aussage lässt darauf schließen, dass in diesen seinen jugendlichen Jahren die An-
ziehungskraft des von seinem Großvater vermittelten Wissens und seiner spirituellen Prakti-
ken die Oberhand gewannen und Patricio veranlassten, sich zunehmend diesen zuzuwenden.
([30.], Z.340-350)

Bezüglich der Aktivitäten seiner Eltern, die auf die Versorgung und das wirtschaftliche Aus-
kommen der Familie gerichtet waren, betont Patricio, dass sein Vater Landwirt sei und sich in
harter Arbeit der Viehzucht und dem Anbau von Yuca und Kochbanane gewidmet hat. Die
Landwirtschaft ist primär auf Subsistenz ausgerichtet, denn es werde nicht viel auf dem Markt
verkauft, sondern dient der Versorgung der Familie. Jedoch gab es früher Tauschhandel, in-
dem beispielsweise ein Büschel Banane gegen ein Huhn getauscht wurde ([30.], Z.292-299).
Die Tätigkeit seines Vaters als Schamane erwähnt Patricio nicht im Zusammenhang der wirt-
schaftlichen Situation seiner Familie.

Im Jahr 2003 im Alter von siebzehn Jahren nahm er Mirian zur Frau ([30.], Z.56-57). An an-
derer Stelle erzählt Patricio, dass sie nun auch „gut verheiratet sind“, denn im Jahre 2010 ha-
ben sie schließlich formell geheiratet. ([30.], Z.352-353)

Zu Beginn lebten beide noch bei Patricios Eltern, „dann zog ich fort von meinem Vater. Auf-
grund der Lebensumstände musste ich das Haus meines Vaters verlassen“, sagt Patricio,

wahrscheinlich darauf verweisend, dass bereits ein Jahr nach der Heirat ihr erster Sohn Panki zur Welt kam ([30.], Z.86-87).

Als Mirian und Patricio ihr erstes Kind erwarteten, gingen sie zu Großmutter Nunkui um sie zu befragen, ob ihr Kind gut auf die Welt kommen würde und ob es ein Bub oder Mädchen werde. Sie berührte den Bauch der Schwangeren, sah in ihr Gesicht und ihre Augen und stellte fest, dass es ein gesunder Junge werden würde. Und als dies genauso eintrat, ging Patricio zu ihr, bedankte sich und schenkte ihr ein Huhn, „denn sie verdiente es. Sie war die beste Ärztin, die Ultraschalluntersuchung („*ecografía*“) machen konnte, nur indem sie schaute, konnte sie all diese Dinge entdecken“. Kurz nach der Geburt dieses Kindes – Patricio war 17 Jahre alt – verstarb seine Großmutter ([30.], Z.243-253).

Zuerst zog die junge Familie in ein anderes Haus im Elterndorf, 2006 im zwanzigsten Lebensjahr von Patricio übersiedelten sie nach Patúnk, dem Geburtsort Mirians ([30.], Z.199-201).

Patricios Geschwister widmen sich auch primär der Landwirtschaft. Die Eltern leben alleine, jedoch besuchen diejenigen Geschwister, die in der Nähe wohnen, sie regelmäßig, so auch Patricio „sofern sie Zeit haben“. ([30.], Z.305-308)

3.3.2 Erfahrungen von Interviewpartnern mit missionarischen Religionen

Das Thema Religion hat von all meinen Gesprächen in jenem mit Patricio, dem jungen Schamanen in der Gegend von Sucúa, den größten Raum eingenommen. Interessant ist eingangs das Bild, das er von der Vergangenheit, den Anfängen der Missionierung und der Wirkung auf seine Großelterngeneration, hat. Unmittelbar nach seiner Erzählung über die katholische Erziehung und Glaubenspraxis seiner Eltern kommt Patricio aus eigenen Stücken auf sein persönliches Verhältnis zum Katholizismus und anderer missionarisch tätigen Glaubensgemeinschaften zu sprechen. Die Salesianer seien gekommen und hätten viele von ihnen zivilisiert, was auch mit der Schulbildung („*formación académica*“) einher gegangen sei und bedeutete, sich zu ändern oder wandeln („*volverse*“).

„Aber es gab auch einen Druck, sei es wenn sie sagten: ‚Leg deine Aufmachung ab [„atuendo“, im Sinne von traditioneller Kleidung und Schmuck] und wirf sie weg!‘ Da gab es diese Diskriminierung.

Aber in einigen Familien gab es, in meinem Fall war es mein Großvater: er war immer ganz schön zäh gegenüber der Zivilisation und hat sich nie ergeben, mit aller Stärke hat er sich nie ergeben.“ ([31.], Z.475-480 ³¹)

Seine Mutter erhielt in der ersten Hälfte der 1960er Jahre Grundschulausbildung im Missionsinternat von Sucúa und war folglich getauft. Nachdem sie mit ihrem Mann zusammengekommen war, konvertierte auch dieser ([30.], Z.325-335). Das Paar wurde vom salesianischen Pater angehalten, kirchlich zu heiraten, indem er zu Patricio's Vater sagte:

„Wenn du eine Familie willst, musst du dich erst gut mit deiner Frau verheiraten, gut und würdevoll, und danach kannst du Kinder zeugen‘. Und dann nach einiger Zeit brachten sie sie dazu, zu heiraten und zu Katholiken zu konvertieren; sie bekehrten sie, die Zivilisation bekehrte sie.“ ([30.], Z.335-338 ³²)

Auch er sei nun „gut verheiratet, habe im Alter von vierundzwanzig Jahren formal [kirchlich] mit seiner Frau geheiratet“ und kommt im Gespräch nahtlos zu seiner Sicht und Erfahrung mit externen Religionen und der daraus für ihn persönlich resultierenden Orientierung und Lebensentscheidung zu sprechen:

„Wenn wir über Religion in unserer Shuar-Kultur reden: die katholischen Salesianer haben ganz Amazonien [den von den Shuar bewohnten Teil] zivilisiert, aber im Laufe der Zeit gab es viele Schwierigkeiten in der katholischen Welt. Zum Beispiel trinken die Katholiken manchmal Schnaps, kommentieren viele Dinge, begehen viele Verbrechen, viele Geschehnisse bei Festen und Tanzveranstaltungen. All das gefiel den Shuar nicht und sie wandten sich anderen Religionen zu. Es kamen andere Mönche, Evangelische, Christliche, Pfingstbewegung, Zeugen Jehovas, und so verteilte sich die Religion ...

Auf diese Art sind die Shuar in Amazonien in verschiedene Religionen verteilt, wie ich zum Beispiel: ich bin gläubig an Arútam, ich war Katholik von klein auf, aber jetzt ist es einleuchtend, dass Arútam als der gleiche Gott zu betrachten ist wie die Katholiken an Jesus glauben.

In unserer Kultur ist Arútam der Gott der Natur, der für uns sorgt, uns beschützt und Arbeit gibt. Daher, in Anbetracht all der vielen Schwierigkeiten und Probleme mit der katholischen

und anderen Religionen, bin ich nun so in meiner Welt geblieben, hier in meinem Wald, in meiner Gemeinschaft, sage ich.

Meine Kinder unterweise ich darin, dass Gott Arútam ist, und ich sage allen Leuten, dass er der Gott der Natur ist, der uns Kraft gibt, uns beschützt. Also ich gehe jetzt nicht mehr in die Kirche, gehe nicht mehr nach Sucúa, gehe nicht mehr in die [Kirchen-]Gemeinschaft, vielmehr bin ich bei meinem Wasserfall geblieben.

Das sind meine Wurzeln. Meine Großeltern verehrten die Natur, sie sprachen direkt mit der Natur, so ist das also.

Ich hatte viel, viel Schwierigkeit mit vielen Religionen, Katholiken, Pfingstbewegung, Zeugen Jehovas; so viele Kirchen sind mich hier besuchen gekommen, um mich zu überzeugen. Einige haben mir gesagt: ‚Patricio, dies ist der richtige Weg, unterlasse das was du machst.‘

Dann sage ich: ‚Ich kann mich nicht ändern, ich bin so, ich bin Shuar und meine Kinder müssen auch zu Shuar werden und an Arútam, an ihren Gott, der Arútam ist, glauben, an ihren eigenen Gott, um gut voran zu kommen und niemandem etwas Böses zu tun, um vereint in der Familie zu leben, die Natur zu schützen und mit Arútam verbunden zu sein.‘“ ([30.], Z.354-368, 372-379³³)

Patricio misst in distanzierter und reflektierter Weise die externen Religionen an dem, wie sie auf das Zusammenleben und die Verhaltensweisen der bekehrten Menschen wirken. Dass dabei Vieles von dem abweicht, was er als seinen persönlichen Moralkodex betrachtet, bestärkt ihn darin, selbstbewusst an seinem traditionellen Glaubenssystem festzuhalten und dies auch nach außen kundzutun. Er bleibt in seiner Welt, seinem Wald und dem Wasserfall mit ihren spirituellen Ressourcen.

Die Gleichsetzung von Arútam mit Jesus hilft ihm dabei, beide Religionen als gleichwertig, als zwei unterschiedliche Formen mit demselben Inhalt, zu sehen und zudem für sich die Brücke zu seinem sekundären Glauben, dem Katholizismus, aufrechterhalten, den er in anderem sozialen Kontext - außerhalb seiner traditionell geprägten Gemeinschaft – sehr wohl präsentiert. Ein Symbol dafür sehe ich darin, dass er auf seiner Facebook-Seite auch die eine oder andere Jesus-Illustration, manchmal mit einem Spruch wie „Gott liebt Dich“, publiziert.

Dies kann im Sinne von MADER (2003; [13.], S.112) als Beispiel für den Parallelismus von religiösen Praktiken und Symbolismen betrachtet werden, wobei die christliche Tradition nicht tiefgreifend den spirituellen Raum von Patricio durchdringt. Im Gegenteil lehnt er dies mit Verweis auf seine kulturellen Wurzeln vehement ab, sondern eher wie ein Umhang zu fungieren scheint, den er sich anzieht, wenn er bestimmte soziale Räume betritt: so wie er auch seinen schicken Hut aufsetzt und sein Spanisch „auspackt“, wenn er sich nach Sucúa oder Macas aufmacht.

3.3.3 Wissensaneignung, schamanische Ermächtigung und Ausbildung

3.3.3.1 Miguel

Von seinem achten Lebensjahr an hatte Miguel begonnen, seinen Vater dabei zu begleiten, wenn dieser Leute aufsuchte, um sie zu behandeln. Mit zehn, berichtet Miguel, verspürte er eine Veränderung, und es regte sich in ihm das Bestreben („ánimo“), Schamane zu werden ([33.], Z.31-32):

„Ich möchte so sein wie mein Papa, wie er Ayahuasca nimmt, wie er schön singt, was wird er wohl sehen („que nomás vera“), wie hübsch er singt ... ich wollte das sehen und erleben wie mein Papa („eso quería ver de mi papa“). Nachdem ich mir dies ebenso aneignen wollte, sagte ich als er begann Ayahuasca zu nehmen: „Papa, gib mir auch davon. Ich will es auch probieren.“ Mein Vater ohne zu knausern gab mir davon, und so trank ich und alsdann konnte ich visionieren, ja die Visionen konnte ich sehen.“ ([33.], Z.32-39 ³⁴)

In den Ausführungen Miguels über die Tätigkeit und den Status seines Vaters als Schamane lassen sich deutlich die prägende Vorbildwirkung, die Wahrnehmung von dessen hohem Ansehen und auch die Bewunderung von dessen hohem Verantwortungsbewusstsein und Opferbereitschaft für das Wohl seiner Patienten, die oftmals Verwandte waren, herauslesen:

„Weithin kennen ihn die Leute, und diese informieren andere und sagen: „Der Herr ist Schamane und hat positive Kenntnisse.“ Deshalb wenden sich dann die Leute an ihn, so wurde er bei vielen Leuten beliebt. ([33.], Z.1144-1146 ³⁵)

Früher gab es keine Straßen, nur mit Flugzeug konnte man hereinreisen. So waren wir hier gewohnt, zu Fuß bis Taisha zu gehen, in zwei Tagen erreichten wir es. Man brach von hier auf, übernachtete unterwegs und am nächsten Tag kam man an.

So gelangten sie zu den Patienten, zum kranken Verwandten. Wenn es hieß: „Er oder sie ist krank“, dann musste man gehen. Wenn sie meinen Vater riefen, dann musste auch er gehen um nachzusehen, denn er hatte dort überall Brüder, Schwestern, Cousins. ([33.], Z.1149-1153 ³⁶)

Heute macht das fast keiner mehr, denn wir haben bereits Erleichterungen. Aber früher war es nicht so, da galt es ganz schön Opfer zu bringen („era bien sacrificado antes“). Jedoch angesichts eines kranken Familienmitglieds mussten wir gehen, dies zu tun war eine Verpflichtung, da mein Vater ein dringendst gebrauchter („super necesitado“) Schamane war...“ ([33.], Z.1161-1164 ³⁷)

Miguel ist der einzige der interviewten Schamanen, der die Gesänge seines Vaters während dessen Arbeit als *Uwishín* als wunderschön, für ihn äußerst anziehend und als wichtigen Teil des Vorbildes beschreibt, dem er schon als zehnjähriger Junge bewusst nacheiferte.

Miguel betont seine Erinnerungen an diesen ab dem Alter von zehn Jahren aufkommenden Drang und Wunsch, von seinem Vater in die Praktiken eines Schamanen eingeweiht zu werden, indem er wiederholt, wie er seinen Vater bedrängte und auch welche starke, eindrucksvolle Wirkung Ayahuasca bei ihm hervorrief:

„Ich pflegte zu sagen: Papi, übertrag mir zu heilen, übertrag mir zu heilen („deme curando“). Ich will sehen und arbeiten wie Du. Nun, als er es mir zu trinken gab, begann ich die ganzen

entstehenden Visionen zu sehen, wie wunderschön diese Visionen. Ich dachte in meinem Inneren, dass ich durch die Luft fliege, ich flog überall herum während mein Vater sang. Ich sah alles und ich erlebte alles was mein Vater fähig war zu sehen, der die Patienten klar sah ([33.], Z.49-53 ³⁸).

Danach hatte ich dieses Bestreben, weiterzumachen um mehr kennen zu lernen, also begann ich selbst. Ich sagte: „Papa, warum kannst Du es nicht an mir machen?“ Mein Vater sagte: „Nein, weil Du es nicht kannst. Du musst erst etwas weiter reifen, etwas älter werden, momentan kannst Du es noch nicht. ([33.], Z.55-58 ³⁹)“

Miguel fuhr fort, Ayahuasca zu nehmen und Erfahrungen zu sammeln. Er betont, dass er in dieser Phase rund um sein zwölftes Lebensjahr nie von der Seite seines Vaters wich, er immer mit ihm dorthin ging, wohin er gerufen wurde um Patienten zu behandeln. Sie legten lange Fußmärsche zurück. Sein Vater nahm Ayahuasca mit den Leuten, er selbst tat dies ebenso und vermochte zu visionieren. An dieser Stelle des Gesprächs wird ihm bewusst, dass er in eine über Generationen fortgesetzte Tradition eintrat, denn auch sein Großvater war Schamane ebenso wie sein Vater und dessen Bruder, Onkel Antonio am Rio Mangosiza. Mit diesen seinen älteren Verwandten pflegte er Ayahuasca zu nehmen: wenn sie Ayahuasca nahmen, bat er sie auch darum, und nie ging er dabei leer aus. ([33.], Z.58-68)

Mit 21 Jahren nach erfolgreicher Absolvierung der Matura in Gualaquiza hegte Miguel den intensiven Wunsch, als Schamane tätig zu werden und bat nach seiner Rückkehr nach Pankins seinen Vater, ihn darin einzuführen:

„Papi, ich will mir aneignen, Schamane zu sein („quiero hacerme chamán“), hilf mir dabei. Ich will Schamane sein, weil ich habe studiert. In technischer, in theoretischer Hinsicht verstehe ich bereits was es bedeutet, Schamane zu sein, denn ich habe Psychologie, Philosophie studiert und auch Anthropologie, und all das ist Teil davon, Schamane zu sein. Deshalb will ich nun Schamane werden, um Patienten zu behandeln so wie Du, um zu heilen indem ich an den Personen sauge, und singe so wie Du.“ ([33.], Z.111-115 ⁴⁰)

Miguels Vater verwehrte ihm jedoch seine Bitte mit Verweis auf das konfliktreiche Leben eines Schamanen. Er sei immer wieder ausgesetzt den Gerüchten, Verleumdungen und Bedrohungen, verschuldet durch das Wirken von bösen Schamanen (siehe Kap. 3.4.5). Auch Miguels Bekräftigung, dass er ein „Schamane von gutem Herzen“ sein wolle, stimmte seinen Vater nicht um. ([33.], Z.115-129)

Von da an hielt Miguel Ausschau nach einer anderen Person, mit der er es versuchen könnte. An seinem Arbeitsplatz als Lehrer in der Missionsschule in Nuyák lernte Miguel einen Kollegen namens Alejandro kennen, der Supervisor für die Schulen der ganzen Region und Schamane war. Sie unterhielten sich über das Thema.

In dieser Zeit begannen für Miguel und seine Frau schwere Jahre: sie erkrankte an einer Uterusinfektion und litt an starken Blutungen. Zuerst ließ Miguel sie in das Krankenhaus in der

Provinzhauptstadt Macas, circa 30 Flugminuten entfernt, ausfliegen. Dort erhielten sie aber die Auskunft, dass die Frau keine Krankheit habe und dass sie es besser mit ihrer traditionellen Medizin versuchen sollten. ([33.], Z.137-160)

„Sie [seine Ehefrau] war viele Jahre krank. Ich ließ sie von einem Schamanen behandeln, es besserte sich ein bisschen, dann wieder krank. Dann besserte es sich etwas mit dem nächsten Schamanen, und wieder fiel sie zurück. Und ich gab alles Geld aus, das ich verdiente, investierte alles Geld in die Gesundheit meiner Frau.

Da sagte mein Freund Alejandro: „Mein Freund, ich werde Dir helfen. Ja Du kannst Schamane sein, Du hast die Kraft, Du hast die Vision. Bereitwillig gibst Du all Dein Geld aus. Wenn Du Schamane wärst, könntest Du selbst Deine Frau und Deine Familie heilen. Warum bist Du nicht imstande dazu?“

„Mein Vater will es nicht!“, entgegnete ich. „Nein, es geht nicht um Deinen Vater sondern um Dich: Es ist Deine Entscheidung, Du musst Dich entscheiden!“, sagte Alejandro zu ihm.“ ([33.], Z.163-170⁴¹)

Sie sprachen gemeinsam auch mit Miguels Frau, eröffneten ihr dass Alejandro ihm helfen würde, als Schamane initiiert zu werden. Sie meinte, es hänge von ihm ab, sie könne ihn nicht dazu verpflichten: wenn Miguel sich dazu entscheide, werde sie ihn auch unterstützen. An diesem Abend sprachen Miguel und Alejandro über das weitere Vorgehen und Alejandro gab ihm zwei Tage. ([33.], Z.172-180)

Am vereinbarten Tag ging Miguel zu Alejandros Haus. Dieser hatte Ayahuasca vorbereitet und fragte Miguel: „Mein Freund, wirst Du Dich entscheiden, wie ich es Dir gesagt habe?“ Miguel erwiderte: „Ja, ich bin bereit. Ich habe gut gefastet, ich bin ohne Essen.“ ([33.], Z.185-187)

Zuerst nahm der Schamane Alejandro Ayahuasca, und als er schon berauscht war, gab er Miguel davon, indem er ihn heftig anblies, anpustete („*me da así soplado*“). „Ich nahm es auf, ich trank („*tomé*“), und in etwa fünf Minuten erfasste mich die Reaktion, alles, es machte mich berauscht, alles. Ich begann zu erbrechen, alles. Es war alles sehr stark“. Bei Tagesanbruch erwachte er, und Alejandro gab ihm die weiteren Anweisungen; „In einer Woche werde ich dir ein weiteres Mal geben. Jetzt reinigte ich deinen Körper von dem Schlechten („*malos*“), du hattest auch Schlechtes in deinem Magen. Du wirst kommen, und bis dahin iss kein Fleisch und habe keinen Sex mit deiner Frau, nichts, komme gefastet.“ ([33.], Z.189-198)

Miguel erzählt von der Diät, die er in dieser Woche zwischen den zwei „Initialritualen“, die ihm Alejandro gab, gehalten hat. Er aß kleine Fische, süßes Yuccabier („*chichita dulce*“) und Palmenherzen. Ihm war untersagt, Fleisch zu essen von Paka („*guanta*“, meerschweinchenverwandte Nagetierart), von Pekarischwein („*saíno*“) oder von Affen. Miguel fischte mithilfe

von Fischgift („barbasco“), einer Liane, die gewaschen und zu einem Netz verarbeitet wird und die Fische betäubt. ([33.], Z.200-211)

Am Ende der Fastenwoche und bevor Miguel zum zweiten Mal zu Alejandro ging, führte er mit seiner Frau ein Gespräch. Es bringt zum Ausdruck, welche existentielle Bedeutung die Entscheidung für den Eintritt in den schamanischen Lebensweg für den „Neuling“ selbst hat und wie tiefgreifend sie auch auf die Beziehung mit der Ehefrau einwirkt:

„Meine Frau fragte mich: ‚Miguel, wirst du tatsächlich Schamane sein? Hast du diese Kraft, diese Fähigkeit („poder“)?‘ Ich sagte: ‚Ja, aber bis dahin kommt es darauf an ... („pero ahí depende“)‘.

Weil es ist kein Spaß. Es hängt davon ab: wenn du nicht fastest, kannst du krank zurückbleiben.

‚Aber hast du diese Kraft, Schamane zu sein?‘, fragte meine Frau. Ich erwiderte: ‚Ja, ich werde es sein. Warum sollte ich es nicht sein? Ja, ich habe diese Fähigkeit, dieses starke Wesen, ja das habe ich.‘ ‚Nun gut, hoffentlich.‘

Ich sagte: ‚Aber du wirst dich auch von mir entfernen, fernhalten („vas a alejar conmigo“). Aber ich werde dir helfen, werde dich heilen können.‘

Meine Frau sagte zu mir: ‚Aber wenn du nach Macas reist, sei vorsichtig mit anderen Frauen!‘ Ich: ‚Nein mein Kind („mija“), nein, nein, sondern ich will Schamane sein, ich will an ihre Stelle treten; da wir nicht bei meinem Vater leben, kann ich an seiner statt Schamane sein („lugar de ese puedo quedarme“).‘ “ ([33.], Z.213-225 ⁴²)

Auch in der zweiten Nacht der Übertragung der schamanischen Kräfte nahm Alejandro als erster Ayahuasca und gab es an Miguel, indem er es aus dem Mund ausblies. Dieser nahm es ebenfalls zu sich und nach zehn Minuten erfasste es ihn heftig. Danach nahm Alejandro reichlich Tabaksaft zu sich, aus Tabakblättern mit Wasser vermischt, und daraufhin holte, presste er dickflüssige Spucke heraus.

„So brachte er dickflüssige Spucke hervor. Aber ich sah das nicht als Spucke, sondern in diesem Rauschzustand, in dieser Vision sah ich etwas wie eine Schlange, so wie Würmer, aber eine andere Klasse von Würmern, und wie Personen. Er sagte zu mir: ‚Öffne deinen Mund!‘ Und ich öffnete meinen Mund und paahh er schickte sie mir herüber. ‚Schlucke, schlucke das!‘ Und ich schluckte. Ich fühlte nicht, dass ich Spucke schluckte, sondern ich fühlte, dass etwas in mich hereinströmte so wie eine Schlange, und nachdem es hier und hier hineingegangen war [Miguel streift mit seinen Händen über seinen Körper, beidseitig von der Schulter diagonal bis hinunter zu den Beinen], kamen verschiedene Geister hervor, und noch einer dazu, und noch einer. Fünf Mal übergab er mir seine Spucke. ([33.], Z.235-243 ⁴³)

Und nachher blies er auf meinen Kopf, so richtig kräftig blies er auf mich, und danach blies er sprühend Schnaps ganz über mich, und dann befächelte er mich mit Blättern während er sang. Und ich sang auch und sah ihn in meiner Vision wie er ging, wie er flog. Er saß auf einem großen Fels und sang. Dann änderte sich die Vision und er stand vor mir mit einer Krone. Alles kam so unterschiedlich hervor, der Mann verwandelte sich in mir drin. Danach verwandelte er sich nochmals, in einen Sperber, in einen Tiger...

Anschließend ließ er mich vier Monate fasten.“ ([33.], Z.245-253 ⁴⁴)

Miguel erzählt, was ihm sein Lehrmeister Alejandro für die Zeit seines Fastens verbot: er dürfe nicht harsch sprechen, keine fermentierte *chicha* trinken, keinen Schnaps und kein Bier

trinken, weder Fleisch noch Chili („*aji*“) essen und keinen Sex haben. Er trug ihm auf, nach einer Woche Tabaksaft einzunehmen. Nach einer Woche spürte Miguel bereits etwas. Und nachdem ein Monat vergangen war, fühlte er sich anders, sehr verändert, bekam Lust auf dickflüssiges, bitteres Ayahuasca und bereitete solches zu. Er rief seinen Freund Alejandro zu sich, der ihn fragte: „Mein Freund, wie geht es dir, wie fühlst du dich? Du bist auf dem richtigen Weg, du arbeitest gut, du fastest gut, deshalb werden wir Ayahuasca zu uns nehmen.“

Von da an, berichtet Miguel, wurde er, wenn er Ayahuasca nahm, ganz anders berauscht als vorher. Er sah viele, starke Visionen und bekam Lust zu singen. Es schien, dass das was Alejandro sang, auch in ihn hineinströmte, damit er es genauso singen konnte. „Was passiert da mit mir?“, fragte Miguel. „Nichts, es ist nichts, ruhig mein Freund.“, erwiderte Alejandro. ([33.], Z.255-268)

Nachdem Miguel vier Monate des Fastens erfüllt hatte, kam es noch einmal zu einem Ritual der Kraftübertragung durch Alejandro auf gleiche Weise wie am Anfang. Alejandro gab ihm Empfehlungen für sein Fortkommen als Schamane:

„An dieser Stelle bist du fertig mit mir. Nun wenn du dich weiter vorbereiten und weitere Kräfte empfangen willst, suche andere Personen, aber gute Personen. Suche dir nicht schlechte Personen, es gibt verschlagene Personen, die Böses tun.“ ([33.], Z.270-272⁴⁵)

Daraufhin ging Miguel zu seinem Vater, berichtete ihm, dass er sich bereits die Kräfte angeeignet hatte, um Schamane zu werden, und bat ihn, ihm zu helfen. Dieser fragte rück, ob er in diesem besagten Zustand sei, und Miguel bejahte. Dann willigte der Vater ein, und er übertrug ihm in zwei „Sitzungen“ seine Kräfte auf die gleiche Art, wie Alejandro es getan hatte. Dies fand unmittelbar nach seiner Initialphase statt und er dehnte die viermonatige Fastenperiode um weitere zwei Monate aus, denn sein Körper war schon an die Vorgänge gewöhnt.

Miguel betont, dass sein Vater ein traditioneller („*antiguo*“) Schamane ist, weder lesen noch schreiben kann und nur mit Ayahuasca und Tabak arbeitet. Die Arbeit mit Alejandro und seinem Vater fand im selben Jahr, 1989, statt. Ein Jahr später empfing er die Kräfte von seinem Onkel Antonio. Und da es ihm gefiel, die Kräfte von verschiedenen Personen zu erhalten, fand er sich im Jahr 1991 mit Alfredo ein, so wie Antonio auch ein starker, traditioneller Shuar-Schamane. In beiden Fällen fand die Kraftübertragung in je zwei „Sitzungen“ statt und war mit einem zweimonatigen Fasten verbunden. ([33.], Z.274-312)

Miguel war also im Zeitraum von drei Jahren von vier Shuar-Schamanen ermächtigt und ausgebildet worden. Vier Jahre später, im Jahr 1995, traf er auf einen weiteren Lehrmeister, der nicht Shuar war. Ricardo war Kichwa aus dem Hochland von Ecuador, lebte in Quito, betrieb

Viehzucht in San José de Morona und war, laut Aussagen von Miguel, der erste Bootsführer, der motorisierte Transportdienste von Puerto Cashpaima hinauf in das Flusstal des Rio Mangosiza anbot, und Miguel gab ihm Quartier in seinem Haus, wenn dieser eine Tour nach I-wiáñch durchführte. Von ihm erlernte er andere Techniken, den Umgang mit Kerzen oder die Reinigung mithilfe von Zigaretten oder Eiern. Er verbrachte beinahe ein Jahr in der Ausbildung mit ihm und behandelte bereits Patienten nach den Anweisungen von Ricardo: „Mach das so, zünde die Kerze so an, reiche dieses Wässerchen, bereite dieses Duftwässerchen, alles wies er mir an.“ ([33.], Z.313-344)

Ricardo brachte Miguel in Kontakt mit Adolfo, ebenfalls Kichwa, der aus Santo Domingo stammte, in Macas und Puyo arbeitete und auch „sehr mächtig ist und mit dem ich mich heilen könne. Also suchte ich diesen auf und arbeitete viel und lange Zeit mit ihm“.

Adolfo lehrte ihm insbesondere das Kartenlegen: „Wie man Karten zieht, um zu sehen was jemand hat, was er machen könnte, an wen er sich wenden könnte. All das lehrte er mich, und auch den Umgang, das Behandeln mit Kerzen. Das sind große, dicke Kerzen mit „Fingern.“ ([33.], Z.344-362)

Durch die Arbeit mit einem weiteren traditionellen Shuar-Schamanen, Adrian aus Macas, wurde Miguels Vorbereitungs- und Lernweg 1998 abgeschlossen, der diesen Prozess so umschrieb: „Er deckte mich zu, legte mir den Überwurf an („*me dio la capa*“), er schloss meine Entwicklung, meine Arbeit ab.“ ([33.], Z.377-378)

Adrian unterwies ihn in der Zubereitung von Ayahuasca, Floripondio und Tabak und wie er diese zu sich nehmen muss, wie er seine Kräfte hervorholen muss wenn er darangeht, an den Patienten zu saugen, wie Frauen zu behandeln sind, die am Uterus erkrankt sind und so fort. ([33.], Z.384-386)

Seinen Weg des Lernens bei verschiedenen Schamanen schildert Miguel folgendermaßen:

„Sie [die Lehrmeister] folgten aufeinander, indem ich mir sagte: Beende mit diesem, und dann verwiesen sie mich auf den nächsten. Ich war neugierig zu lernen. Ich sagte: Was nun, mit wem und welche Arbeit werde ich lernen? Letztlich hat mich die Arbeit jeder Person begeistert.“
([33.], Z.362-367⁴⁶)

Ihm gefällt, dass er „beide Werkzeuge“, sowohl der Kichwa als auch der Shuar erlernt hat, wobei er bemerkenswerterweise die Technik der Kichwa „Philosophie der Naturheiler“ nennt, „die nicht mit der Philosophie der Shuar vergleichbar“ sei.

Angesprochen auf die Unterschiede, wie ein Schamane – am Beispiel seines Vaters – früher gearbeitet hat und wie er sich selbst aktuell in seiner Arbeit sieht, spricht er über sich und seinen Vater und lässt seine Selbstwahrnehmung und Bewertung der vorhandenen Heilkonzepte und –methoden eindrücklich sichtbar werden:

„Nun, nachdem mein Vater ein traditioneller („antiguo“) Schamane ist, hat er – mit dem Frieden in seinem Geist – nur ein einziges Wissen, das traditionelle, und von dem Aktuellen versteht er nichts. Man muss lesen und schreiben können und alles, die Gebete („oraciones“), muss dargehen die Karten zu lesen, all das. Im Vergleich zu meinem Vater bin ich höher gestellt was das Wissen anbelangt. Mein Vater steht niedriger zu der Fähigkeit, die ich mir soweit angeeignet habe.“ ([33.], Z.1125-1129 ⁴⁷)

Auf die Frage, ob seiner Einschätzung nach die Tradition des Schamanismus der Shuar erhalten bleiben wird und genügend junge Leute daran interessiert sind sie weiterzuführen, antwortet Miguel:

„Ich will nicht, dass dieses unser Brauchtum verloren geht. Deshalb sage ich zu ihnen [den jungen Menschen], dass sie gute Schamanen werden sollen, positive, nicht negative. Dass sie es erlernen mögen, damit sich das Brauchtum nicht verliert, aber dass sie beides erlernen und damit sowohl traditionelle („antiguo“) als auch moderne („actual, moderno“) Kräfte empfangen sollen.

So wie wir uns auch zu einem modernen Schamanen gemacht haben, denn es ist heute so, dass die aktuellen Schamanen mit Schnaps, Zigarette, mit Eiern und Kerzen behandeln, hingegen der alttümliche Schamane („antiguo“) nur mit Ayahuasca und Tabak, mehr nicht.

Aber heute müssen wir beides gleichermaßen erlernen, damit wir gute, positive Schamanen sind.“ ([33.], Z.1031-1038 ⁴⁸)

Zusammenfassung:

Miguel bekam die schamanischen Kräfte und Wissen von fünf Shuar-Schamanen weitergegeben und wurde von zwei Kichwa Schamanen in deren Techniken eingeweiht. Sein Vater war nicht bereit, die Initiation, das Ritual der ersten Kraftübertragung, zu machen. Als Miguel jedoch mit 21 zu ihm kam und mit einem anderen Schamanen begonnen hatte, war er bereit. Miguel erwähnte an keiner Stelle weibliche Verwandte oder Personen als für ihn relevante Wissenträgerinnen.

Klar heraus kommt die persönliche Krise der langen Krankheit seiner Frau und die damit auch zusammenhängenden wirtschaftlichen Belastungen als bedeutsamer Treiber für den Entschluss, in den Lebensweg eines Schamanen einzutreten. Jedoch ist zudem die starke Vorbildwirkung und Anziehung durch das intensive Miterleben der Arbeit seines Vaters schon von Kindheit an als kraftvolle Motivation bei Miguel spürbar.

Die Serie an Ausbildungen bei verschiedenen Schamanen ergab sich durch zufällige Kontakte, im Rahmen von langjährigen Beziehungen zu nahen männlichen Verwandten, durch Empfehlung einer nächsten Person nach Abschluss einer Ausbildungsstation und durch die Wissbegierde, auch in Richtung nicht-traditioneller Behandlungsmethoden.

Mit einer nüchternen Selbstverständlichkeit stellt er dar, dass er sich mit seinem „aktuellen Wissen und Fähigkeiten“ höher gestellt sieht als sein Vater, der einzig über traditionelles Wissen verfügt.

3.3.3.2 Patricio

Patricio kommt aus einem Shuar-Familienverband in der Rio Upano-Region mit über Generationen weitergereicher Schamanentradition. Er nennt nicht seinen Vater, der auch Schamane ist, sondern seinen Großvater mütterlicherseits als den bedeutendsten Geber von schamanischen Kräften und ist der einzige der interviewten Schamanen, der auch von vorgeburtlichen Ritualen erzählt.

„Als ich im Bauch war, behandelte mein Großvater, da er Schamane war, meine Mutter, damit der Säugling gut geboren würde und keine ungünstigen Schwierigkeiten habe, damit er stark und beherzt sei, denn das war eine altertümliche Charakteristik. Früher sagten sie, dass der Enkel ein Krieger sein soll, stark und beherzt sein soll, und von daher behandelte er meine Mutter mit Ayahuasca selbst als ich noch im Bauch war.“ ([30.], Z.24-29⁴⁹)

In einem späteren Teil des Gesprächs erzählt zwar Patricio auf meine Nachfrage hin, dass ihn auch sein Vater viel gelehrt hat. Er verabreichte Patricio in dessen Kleinkindalter regelmäßig Reinigungen, indem er selbst Tabak nahm und den Körper seines kleinen Sohnes reinigte. Später nahmen sie gemeinsam Ayahuasca und José gab seinem Sohn Malikoa (8). Er lehrte „ihn einige Heiltechniken, um Krankheiten wie zum Beispiel Gastritis zu heilen, und versteht viel von Heilpflanzen“.

Als sein Großvater noch lebte, war er der stärkste Schamane („*brujo más fuerte*“), der in der Gemeinde heilte. Ihn riefen und beauftragten die Familien, wenn jemand Kopfschmerzen, Erbrechen, Durchfall, Schwindel, starke Schmerzen oder Fieber hatte, dann nahm man ihn mit zu sich nach Hause und er heilte ([30.], Z.170-178). Patricio schildert, dass sein Vater auch bei Großvater Agustín, dessen Schwiegervater, gelernt hat und er dessen Nachfolger sei. ([30.], Z.190-192)

Der Großvater verabreichte Patricio von Geburt an, etwa ab dessen Alter von einem Monat, Ayahuasca. Patricio schildert die Vorgangsweise und auch sein Wissen oder seine Einschätzung über die Motivation seines Großvaters, dies so zu tun:

*„Als ich ein Säugling war, gab mir mein Großvater Ayahuasca in die Muttermilch: Er nimmt eine kleine Schale, „*nátip*“ genannt, zieht die Muttermilch von der Brust meiner Mutter, gibt ein bisschen, zwei Tropfen Ayahuasca hinzu und gibt es mit zu trinken, als ich etwa ein Monat alt war, ...*

*... damit ich in meinem Geist stark sei, damit die Schlechtigkeit („*maldad*“), das böse Flair („*mal aire*“) das man früher als „*muisa*“, das Böse, betrachtete, nicht in meinen Säuglingskörper eintreten könne, dafür hat er mich dadurch gerüstet indem er Ayahuasca gab („*ahí me da preparando a través de eso la ayahuasca*“). ([30.], Z.29-35⁵⁰)*

*Und auch war es die Absicht meines Großvaters, dass ich, sein Enkel, ein Heiler werde, dass ich heilen könne, dass ich Schamane („*Uwishín*“) sei.“ ([30.], Z.35-37⁵¹)*

Im Kleinkindalter wurden vom Großvater auch regelmäßig Reinigungsrituale durchgeführt:

„Und dann alle drei Monate führte er eine Reinigung, eine Behandlung mit Kräutern durch, und wöchentlich machte er mir in der Früh eine Reinigung mit Tabak, es könnte sein dreimal pro Woche mit Tabak.

Tabak, „Tapir“[?] und Piri Piri (14) sind drei Pflanzen, die man benutzt, um Säuglinge zu behandeln und damit sie den starken Geist des Schamanen haben.“ ([30.], Z.37-40⁵²)

Patricio erinnert sich, dass in den weiteren Jahren ab dem Alter von etwa drei Jahren bis zu seinem fünfzehnten Lebensjahr die Verabreichung von Ayahuasca durch seinen Großvater, gepaart mit der Übertragung schamanischer Kräfte und der Anwendung von heilenden oder stärkenden Pflanzen, für ihn bedeutsame und prägende Ereignisse waren:

„Im Laufe der Jahre, als ich etwa drei Jahre alt war, gab mir mein Großvater Heil-Ayahuasca („ayahuasca curada“, Anm. vermutlich im Sinne von „die Form von Ayahuasca, die für die Heilung verwendet wird“), nicht viel, eine geringe Dosis. Ich nahm es ein und erbrach, damit ich mich reinigen konnte. Und da übertrug mir mein Großvater auch die Kraft („me transmite el poder“), damit ich stark sei.

Und mit fünf Jahren genauso, in dieser Zeit hatte ich nicht den Vernunftgebrauch („uso de razón“) um zu heilen, sondern ich war ein Kind und mein Großvater übertrug mir („el me transmite“).

Also, immer gab er mir Tabak, Kräuter, energispendende Pflanzen („hierbas, plantas energizantes“), damit ich meinen Geist stärken könne, auf diese Weise sukzessive bis ich zehn war.

Im Alter von zehn Jahren, erinnere ich mich, machte mir mein Großvater ein Ayahuasca-Ritual. Da sagte er zu mir: „Enkel, du bist ein guter Junge, ein gutes Kind, sodass ich dir übertragen will („que te voy a transmitir“). Ich will, dass du eines Tages mein Erbe trägst („llevas una herencia mía“).

Nun in dieser Zeit mit zehn Jahren hatte ich nicht viel Verstand, nicht viel Vernunft, jedoch mein Großvater übertrug mir bei all dieser Unschuld die ich hatte („me transmitió a mí con esa inocencia que tenía“). Und gut, ich hatte von Kind auf fast keine Probleme mit schlechtem Flair („mal aire“) oder Ähnlichem, also das stärkte mich („eso me fortalecía“).“ ([30.], Z.41-52⁵³)

Großvater Agustín scheint auf seinen Enkel Patricio besonderes Augenmerk gelegt zu haben, spricht ihm als Zehnjährigem bereits seine grundsätzliche persönliche Eignung zu und äußert den Wunsch, Patricio möge sein Erbe als Schamane weitertragen. Jedoch ist wichtig hier hinzuzufügen, dass nach Erzählungen seiner Mutter alle ihre Kinder, also alle fünf Geschwister und Patricio, die gleiche Behandlung vonseiten ihres Großvaters erhielten. Patricio sagt, nur einer seiner älteren Brüder und er selbst, der er der Jüngste ist, haben sich „für die Medizin“ interessiert. Die restlichen Geschwister haben sich nicht viel interessiert. ([30.], Z.162-166)

Ein letztes Ritual mit seinem Großvater, der bald darauf verstarb, schildert Patricio besonders bedeutsam und hinsichtlich der Wissensaneignung vielschichtig:

„Gleichermaßen neuerlich in meinem fünfzehnten Lebensjahr machten wir das letzte Ritual mit meinem Großvater, in dem er mir übertrug. Er lehrte mich viele Sachen über die Ayahuascas [die Mehrzahl weist auf die unterschiedlichen Zubereitungsformen und auch Varietäten im pflanzlichen Ausgangsmaterial hin], über die Heilpflanzen Malikoa und Tabak und viele andere Pflanzen, die es in der Natur gibt. Er lehrte mich viel über deren Zubereitung.

Mit fünfzehn Jahren heilte ich noch nicht, vielmehr übertrug er mir auf diese Weise. Ich begann zu heilen ab meinem zwanzigsten Lebensjahr. “ ([30.], Z.52-56 ⁵⁴)

Bemerkenswert erscheint die von Patricio an mehreren Stellen gewählte Formulierung „der Großvater übertrug“ („*me transmitió*“) insofern, dass er hier keine weitere Spezifikation hinzustellt, was genau er übertrug. Meist geht es um Kraftübertragung im Zuge eines Ayahuasca-Rituals. In anderen Fällen lässt der Kontext auf einen weiter gefassten Begriff – der Übertragung auch von Wissen, z.B. über Heilpflanzen und deren Zubereitung – schließen.

2011 im Alter von fünfundzwanzig, berichtet Patricio, „wollte er mehr“, fühlte er „dass dies nicht alles war“. Er wandte sich an seinen Onkel Cristian (Cousin seines Großvaters mütterlicherseits), der Schamane war und ursprünglich in der Nähe, aktuell jedoch weit entfernt in Puerto Orellana lebt, um von ihm dessen Wissen zu erhalten. Dieser lehrte ihn „neue, andere Arten der Heilungen“ („*nuevos, otros tipos de curaciones*“). ([30.], Z.74-77; [31.], Z.401-403)

Patricio umreißt die zwei Arten von Schamanen und Arbeitsweisen, die er „*Uwishín antiguo*“ (traditioneller Schamane, verkörpert durch seinen Großvater) und „*Chamán actual*“ (aktueller, zeitgenössischer Schamane, repräsentiert durch seinen Onkel) nennt und von denen er in unterschiedlichen Heilmethoden unterrichtet worden ist. ([30.], Z.106-107)

„Mein Großvater verwendete nur Ayahuasca, Tabak und sonst nichts zum Heilen. Er verwendete Tabakblätter, die er trocknete und in Bananenblättern vorbereitete, um damit Körper zu beräuchern. Das war eine sehr unterschiedliche Heilungsweise mit Gesängen, in denen die Götter der Natur gerufen wurden: Tsunki, Amaru, Donner, Blitze, Regen, Steine und all die Sachen rief er an, um zu heilen. Auch Arutam rief er an, damit er ihm Kraft schenke durch die Gesänge und damit er heilen könne, also auf diese Weise heilte mein Großvater.

Jedoch nun, mein Onkel heilt unterschiedlich, er hat verschiedene Stufen der Heilung, mit Parfüms, mit Eau de Colognes zubereitet mit Kräutern, mit Zigarretten, Eiern, Steinen und Perlen heilt er. “ ([30.], Z.91-94, 95-105 ⁵⁵)

„Mein Onkel lehrte mich diese neuen Techniken“, sagt Patricio und nennt ihn *Chamán* und Heiler („*curandero*“) ([30.], Z.106-107). Der zeitgenössische Schamane lerne viele Dinge, um die Magie zu bekämpfen. „Früher gab es in unserer Kultur keine Magie, sondern unsere Kultur war im Regenwald. Aber heute, da viele Leute die Bücher der Schwarzen Magie benutzen, braucht es, um all das zu bekämpfen, diese Arten von Parfüms, und auch ich habe dies gelernt. ... Jetzt habe ich einen zweiten Onkel, der in Sucúa lebt und dieselbe Heilung macht.“ ([30.], Z.107-115)

Patricio beschreibt die Kraftübertragung von seinem ersten Onkel als seine Initiation, wie ich sie in dieser Arbeit definiere:

„Ab dem Alter von fünfundzwanzig Jahren als mein Onkel mich lehrte, übertrug er mir seinen Geist („me transmitió su espíritu“). Er gab mir das zubereitete, geheilte und schon „angeflehte“ Ayahuasca einzunehmen [„me dio la ayahuasca preparado, curado ya invocado“, Anm.

Ayahuasca, das der Geber-Schamane durch Rituale vorbereitet hat, indem er u.a. durch Ausblasen seines Atems die Naturgeister anruft, sie mögen den Heildrink beseelen].

Ich musste drei Monate fasten. Um zu heilen, muss man unterschiedliche Etappen fasten. Zum Beispiel sie geben dir Ayahuasca um zu heilen [im Sinne von „um zum Heilen zu ermächtigen“], damit du fünfzehn Tage, drei Monate, sechs Monate, ein Jahr fastest, denn es gibt unterschiedliche Zeiträume des Fastens.“ ([30.], Z.116-120 ⁵⁶)

Ich finde es sehr bemerkenswert, dass Patricio seinen Onkel zwar als Träger und sein Lehrmeister des „aktuellen Schamanenwissen“ betont, die Übertragung jedoch ebenfalls in der traditionellen Form mittels Ayahuasca beschreibt. Dies bestätigt exakt die von PERRUCHON ([19.], S.163) getätigten Aussagen.

Hinsichtlich der Vorgaben vonseiten seines Onkels für das Fasten nennt Patricio die folgenden Verhaltensanweisungen und Diätvorschriften:

„Während des Fastens darf man kein Fleisch essen, kein schweres Fleisch, Rindfleisch, Hühnerfleisch, Fisch. Keine [sexuelle] Beziehung zu deiner Frau. All die Reiz verursachenden („irritantes“) Essen und Getränke, Chicha, Bier fastet man.

Und all diese Dinge wie streiten, jemanden anschreien, Ärger und Zorn (Anm. sind zu vermeiden). Man darf keine Wut haben, sondern soll erdulden („soportar“) und Wut und Zorn hinnehmen. Weder mit der Frau, noch den Kindern, mit niemandem streiten.

Du musst werden wie ein Kind, wie ein Säugling, der nichts weiß, unschuldig, und versuchen diese Buße des Fastens zu tun, abhängig davon wie lange man dir die Kraft dazu gibt.

Die Sonne ist ganz schlecht. Man soll sich vor der Sonne verstecken, im Haus verborgen unter dem Dach sein, und wenn du nach draußen gehst, dann nur beschattet.“ ([30.], Z.121-129 ⁵⁷)

In einer kurzen Aussage gibt Patricio seine Erklärung, warum diese Enthaltsamkeit erforderlich ist und wie deren Nichteinhaltung im Prozess der Kraftübertragung auf den Empfänger wirken würde:

„All das reizt dich („te irrita“). Die Pfeile („las flechas“, Anm. die Energiepfeile, Tséntsak), die Kräfte („el poder“) konzentrieren sich nicht im Körper („no se concentran en el cuerpo“), worauf dieser Schaden nimmt („entonces se daña“).“ ([30.], Z.124-125, Zit. sh. oben)

Patricio legt recht offen dar, dass er sein dreimonatiges Fasten als hart erlebt hat, und lässt durchscheinen, dass er damit hinsichtlich der Dauer an seine persönlichen Grenzen gelangt ist. Daran knüpft er jedoch – und in dieser Unmittelbarkeit klingt dies ähnlich einer Rechtfertigung oder Darstellung einer Kompensation der im Vergleich zu anderen Schamanen kürzeren Fastenperiode – seine besonders intensive Beschäftigung mit und Wissensaneignung von altüberlieferten Ritualen:

„Ich habe es [das Fasten] im Maximum drei Monate hindurch gemacht, weil ein Jahr ist wirklich hart durchzuhalten, ein Jahr ist sehr schwierig. Jedoch ich habe vielmehr in dieser Epoche von meinem fünfundzwanzigsten bis jetzt zu meinem zweiunddreißigsten Lebensjahr, habe ich mehr das Thema der uralten Rituale praktiziert.

Ich gehe mehr zum Wasserfall, inhaliere viel den Tabak, nehme viel Ayahuasca für mich, um mich zu stärken und dann auch zu heilen. Und dies erlaubt mir auch, die Götter der Natur,

Tzunki, anzurufen. Tzunki ist in der Heilung die wichtigste Persönlichkeit, die durch das Wasser und mittels Gesängen dir Energie überträgt.

Du gehst in das Wasser hinein, bittest Arutam, nimmst Tabak, bittest Tsunki, dass er dir Kraft – die Pfeile Tzunkis – geben möge, alsdann damit kannst du heilen.“ ([30.], Z.129-139⁵⁸)

Diese Hinorientierung auf den Naturgeist Tsunki und die regelmäßige Durchführung von Ritualen, in denen er sich mit dieser Kraftquelle verbindet und Heilungsressourcen und Stärkung empfängt, betont Patricio mehrmals in unseren Gesprächen. An einer Stelle wird für mich auch spürbar, dass er sich durch diese Praktiken in der Tradition seines Urgroßvaters mütterlicherseits sieht. Von diesem berichtet Patricio, dass er seine Kraft und Ermächtigung als Uwishín nicht durch Initiation durch einen Geber-Schamanen, sondern direkt von Tsunki im Rio Tutanangosa erhalten habe:

„Mit der Kraft („poder“) von Tsunki kannst du heilen, obwohl dir niemand übertragen hat. In früheren Zeiten, ganz ganz früher, empfingen sie die Kraft von Tsunki. Mein Großvater erzählte, dass sein Großvater ihm die Kraft übertrug. Und dieser, also mein Urgroßvater, fasste die Kraft direkt aus dem Wasser von Tsunki („cogió fuerza directamente del agua de Tzunki“). Er ging zum Wasserfall dieses Flusses Tutanangosa ... und er empfing direkt die Kraft von Tsunki; er nahm viel Ayahuasca und Tabak und blieb bei dem Wasserfall und im Traum bekam er gesagt („a través de sueño le decía“): „Schau, du wirst heilen, ich lehre dich zu heilen, die Techniken der Heilung.“

Und von da an begann mein Urgroßvater seinen Sohn zu unterweisen, und dieser wieder lehrte seinen Sohn, also meinen Großvater und auch dessen Brüder, und von daher entstand die Lehre der Heilung durch den Traum, durch Tsunki, der dir den Traum schenkt.“ ([30.], Z.265-274⁵⁹)

Patricio hat für sich hinsichtlich seiner bisher erfolgten Ausbildung und der für sein Praktizieren erforderlichen Kraft- und Wissensressourcen ein klares Bild:

„In dieser Form widme ich mich jetzt der Heilung, also mithilfe des Wasserfalls („a través de la cascada“). Jetzt wende ich mich nicht mehr an andere Schamanen (Anm. um weitere schamanische Kräfte zu akkumulieren), jetzt da ich schon das Wissen („el conocimiento“) von zwei Schamanen erhalten habe, sowohl von meinem Großvater als auch meinem Onkel, der der Schamane ist, der nun diese vielen Methoden anwendet („que ahora es el Chaman que utiliza ahora muchas cosas“).

Denn diese zwei Typen von Heilung, diese zwei Arten des Lebens in der Welt der Heilungen im Schamanismus und Uwishín habe ich sehr gut gelernt. Also jetzt mit meinen zweiunddreißig Jahren brauche ich mich nicht mehr an andere Schamanen wenden („ya no hace falta acudir más en otros chamanes“), denn in meiner Welt der Shuar, in der ich jetzt lebe, nutze ich mehr die energetisierenden Pflanzen, denn das erlaubt mir all das Schlechte zu vertreiben.“ ([30.], Z.140-147⁶⁰)

Er bringt in diesen Aussagen sehr klar seine Überzeugung zum Ausdruck, mit den zwei empfangenen Kraftübertragungen und der regelmäßig gepflogenen Reinigung und Stärkung im Wasserfall ausreichend mit Ressourcen ausgestattet zu sein, um Heilungen durchzuführen. Dabei bezeichnet er die „vielen“ Methoden, die er von seinem Onkel erlernt hat, als die aktuellen, und mit der ausführlicheren Beschreibung lässt er eine gewisse höhere Bewertung durchscheinen. Interessant ist auch die – im Vergleich zu anderen interviewten Schamanen

einzigartigen – Betonung des Einsatzes von „energetisierenden“ Heilpflanzen, die auf die Wissensweitergabe durch seine Großmutter väterlicherseits, seinen Großvater mütterlicherseits, seine Mutter und seinen Vater zurückgehen ([30.], Z.206-207), die jedoch in seiner ersten Darstellung seiner Lehrmeister noch nicht vorkommen, sondern erst in späteren, durch Nachfragen initiierten Erzählungen beschrieben werden.

Seine Großmutter väterlicherseits, Nunkui, war Lehrmeisterin nicht nur im Bereich der Heilpflanzen, sondern vermittelte Patricio einen reichen kulturellen Hintergrund, indem sie ihm häufig Geschichten der Shuar-Mythologie erzählte, wobei hier auch der Großvater mütterlicherseits, Agustín, als Wissensträger mehrmals genannt wird.

Nunkui war Hebamme, wusste alles über die traditionelle Geburt der Shuar und lehrte auch Patricio darin. „Wenn eine Frau schwanger ist, wie soll sie sich ernähren? Wenn sie Schmerzen hat, welche Pflanzen soll man ihr geben? Wann wird sie gebären, wie soll man die Geburt durchführen? All das lehrte meine Großmutter auch mir.“ ([30.], Z.218-227).

Zusammenfassung von Patricios Ausbildungsweg:

Patricio erzählt von Ritualen, die sein Großvater an seiner Mutter gemacht hat, als er noch im Mutterbauch war. Der Großvater mütterlicherseits war der „stärkste Schamane“, verabreichte Patricio ab dem Alter von einem Monat Ayahuasca und führte regelmäßig Reinigungsrituale durch. Patricio war von ihm stark geprägt und er bezeichnet sich als sein Nachfolger. Auch sein Vater führte Reinigungen bei ihm durch, gab ihm Ayahuasca und Malikoa und lehrte ihn auch viel über Heilpflanzen.

Ab dem Alter von drei Jahren bis zu seinem fünfzehnten Lebensjahr gab ihm sein Großvater Ayahuasca, gepaart mit der Übertragung schamanischer Kräfte und der Anwendung von heilenden oder stärkenden Pflanzen. Mit 15 J. erlebte er ein letztes, besonders prägendes und starkes Ritual mit seinem Großvater, der bald darauf starb. Patricio wertet dieses Ereignis auch als Kraftübertragung.

Von einem Onkel, den er als modernen Schamanen bezeichnet und der auch nicht-traditionelle Heilmethoden einsetzt, erhielt Patricio seine initiale Kraftübertragung und hielt eine Fastenperiode von 3 Monaten ein. Er betont seine besonders intensive Beschäftigung mit und Wissensaneignung von altüberlieferten Ritualen und die Bedeutung von Tsunki als Kraftquelle. Aktuell hat er einen zweiten Onkel, bei dem er ebenfalls die modernen Heilmethoden lernt.

3.3.4 Erfahrungsberichte konkreter schamanischer Behandlungen

3.3.4.1 Miguel

Miguel schildert sein grundsätzliches Vorgehen, wenn Patienten zu ihm kommen. Anfangs führt er eine Befragung und sodann eine Reinigung mit Ei, Zigarettenrauch und Kerze durch. Hierbei sieht er, welche Krankheit der Patient hat und ob Ayahuasca anwendbar ist. Wenn es sich um leichtere Krankheiten handelt, beschränkt er seine Behandlung auf Reinigungsrituale. Wenn die Krankheit schwerwiegender ist, führt er eine Behandlung in der Nacht durch: er berauscht sich mit Ayahuasca, singt, fächelt mit Blättern, sieht in den Visionen im Körper den Krankheitsherd, an dem er dann ansetzt, ihn aussaugt und dann wegwirft („*botar*“). ([33.], Z.386-387, 481-489)

Bei der Frage nach Beispielen für erfolgreiche Heilungen beginnt Miguel mit der Aufzählung von ein paar wenigen körperlichen Krankheiten und Beschwerden: er habe Personen geheilt mit Magenschmerzen, Erbrechen und Fieber. Danach folgen ausschmückende Berichte über psychische, spirituelle Schwierigkeiten und solche, die mit Magie und Verwünschungen zu tun haben. Er habe Personen geheilt, die besinnungslos oder verrückt geworden sind, oder auch solche, die mit einem „Folge-mir“-Zauber („*sigueme*“, an anderer Stelle nennt er es „*Samayuk*“?) behaftet sind: bei letzterem setzt z.B. jemand, dessen Liebe von der Angebeteten nicht erwidert wird, ein spezielles Parfum ein, mit dem er sie berührt, worauf die Frau sich ihm annähert und sich verliebt. ([33.], Z.386-387, 496-508)

Des Weiteren heilte er z.B. Frauen, die von verrückter Verliebtheit befallen waren, um sie davon abzuhalten, die Kinder zu verlassen. In anderen Fällen konnte er helfen, wenn verschlagene („*mañosos*“) Schamanen bewirkten, dass Frauen steril gemacht wurden, Schwierigkeiten bei der Empfängnis oder Frühgeburten hatten. Diese Frauen reinigte er, entzog das Ungemach und danach bekamen sie wieder Kinder. ([33.], Z.511-516)

Auf die Frage nach den schwierigsten Fällen, mit denen er zu tun hatte, antwortet Miguel ohne Zögern: „Womit ich Schwierigkeiten habe ist, wenn jemand ein „Pfand“ („*prenda*“) herstellt bzw. hat.“ Diese Form einer Verwünschung geschehe dadurch, dass von einer Person ein Foto gemacht, entwickelt wird und an einem Platz verborgen wird, oder mit einer Nadel durchstochen wird und in eine Flasche voll mit Parfum gesteckt und irgendwo in der Erde vergraben oder im Friedhof verwahrt wird. Die Person beginne dann krank und von Unruhe und Beschwerden erfasst zu werden. Dies wird mit Fotos gemacht, oder mit einem Stück der Kleidung oder anderen persönlichen Gegenständen. ([33.], Z.519-526)

Eine andere Form der „Pfänder“ sind die „Fußspuren“ („*pisadas*“): „Hierbei werden Abdrücke von Fußspuren genau abgenommen, dann mit Ton schön gemacht oder bemalt, der Name der Person darauf geschrieben und dann irgendwo aufbewahrt: dies kann zwölf Jahre Leiden mit sich bringen.“ Dieser Zauber werde von Verschlagenen, von Bösen gemacht, die Schaden zufügen; hier (in seiner Wohngegend) arbeiteten vor allem „Leute von draußen“ („*gente de afuera*“), Schamanen aus der *Sierra*, mit diesen Pfändern.

Die „Pfänder“ kann Miguel nicht heilen, weil dazu müssten die an geheimen Orten versteckten Gegenstände aufgefunden und hervorgeholt werden. „Warum soll ich lügen: diese kann ich nicht heilen. Das macht mir nur Schwierigkeiten, das macht mir große Schwierigkeiten!“ Böse Geister, die in die Körper der Patienten eingedrungen sind, wieder hinauszuschaffen und die Personen zu heilen, sei verglichen dazu viel einfacher. ([33.], Z.528-550)

Einen Anwendungsfall, in dem er die Techniken, die er von den zwei Kichwa Schamanen erlernt hat, zum Einsatz bringt, schildert Miguel in folgender Form:

„Die Schamanen „von draußen, von dort“ erzeugen („hacen“) außerdem auch Betrug („engaño“), sie sperren jemanden von seinem Zuhause aus („le excluyen al hogar“). Hier haben wir zum Beispiel Herrn Klever, der Probleme mit seiner Frau hat und sie trennen sich. Nun kann seine verlassene Frau kommen und sagen: „Mein Mann ist davongegangen. Hilf mir, das zu heilen und dass er zurückkomme, ich will mit meinem Mann zusammensein.“

Diese Arbeit kann ich machen; dabei arbeiten wir mit einem Foto des Ehemanns und Kerzen, es gibt Kerzen des „Liebeshonigs“ („miel del amor“), Kerzen der Seufzer („suspiraciones“), der Verzweiflung („desesperaciones“), ... der Reize („atractivos“), all diese Kerzen gibt es. Damit behandeln wir und machen Gebete, viele Gebete. Dann wird Klever zurück zu seiner Frau kommen und seine Haltung ändern.“ ([33.], Z.550-562 ⁶¹)

Im weiteren Gespräch wird schließlich auch die zentrale Bedeutung von Ayahuasca in seinen Anwendungen deutlich. Dem Neffen seiner Stief-Schwiegertochter habe er am Vortag Ayahuasca verabreicht, jedoch kommt nicht zur Sprache in welcher Zubereitungsform. Der Junge ist etwa drei Jahre alt und bekam es zum ersten Mal. „Er wurde berauscht und erbrach sehr viel, klar alles Schlechte wird dabei herausgeholt, deshalb erbrach er und sein Magen wurde gereinigt. Später als es mehr oder weniger vorbei war, kam sein Vater und trug ihn nachhause“ ([33.], Z.862-869). Miguel beschreibt an diesem Beispiel anknüpfend, wie die Gebräuche hinsichtlich der Verabreichung von Ayahuasca an Kinder seiner Wahrnehmung und Erfahrung nach sind:

„Unsere Gewohnheiten sie so, dass wir den Kindern schon von klein auf Ayahuasca verabreichen, damit sie starke Energie und Berherztheit haben, nicht nervös, nicht schwach, nicht ängstlich seien. Von dem Alter wie diese Kleinen sind ... [er verweist auf die Kleinkinder des Hauses im Alter ab ein, zwei Jahren] gibt man ihnen es. Es ist nicht nur für einen Schamanen, sondern auch damit sie Energie empfangen.

Wenn sie [die Kleinkinder] das Ayahuasca nicht durch den Mund aufnehmen können, verabreicht man es ihnen in den Anus mittels Röhrchen von Papaya-Ästen.

Wenn das Kind größer ist, muss man es ihm geben, damit es Wirkung verspüre, oder es an den Flussstrand bringen und es ihm geben, es dort übernachten und am Frühmorgen ein Bad nehmen lassen, und am Morgen dann ab nach Hause. Dort kommt es richtig erfrischt an.

Und wenn das Kind sehr krank wird, auch dann verabreicht man es gleichermaßen, und dann ändert sich seine Energie.“ ([33.], Z.877-889 ⁶²)

Zusammenfassung – Praktizieren Miguels:

In den Ausführungen bringt Miguel sein Selbstverständnis und seinen Arbeitsauftrag zum Ausdruck. Er setzt die Techniken der Kichwa ein, um den von ihnen ausgehenden negativen Befindlichkeiten und Lebenssituationen entgegenzuwirken, um eine Verwünschung oder einen Bann aufzulösen, und damit den Menschen in seinem Wirkungsumfeld zu helfen und positiv auf ihre Beziehungen einzuwirken.

Die ausladenden und lebendigen Schilderungen von Problemsituationen, die mit Magie und mit Verwünschungen (z.B. dem Thema der „Pfänder“) zu tun haben, lassen vermuten, dass diese die größten Herausforderungen und mitunter die häufigsten Behandlungsfälle in seiner Arbeitsrealität darstellen.

3.3.4.2 Patricio

Auch Patricio ist ein Schamane, der sowohl die traditionellen („ancestrales“) als auch „moderne“ Techniken einsetzt. Er betont eingangs, dass er sich aktuell viel der Medizin widmet in Anwendung der traditionellen Praktiken und diese auch verwendet – und dies ist bemerkenswert und unterschiedlich zu anderen interviewten Schamanen -, wenn Leute von Magie beeinträchtigt sind, wobei im Gesprächsverlauf sehr wohl die notwendige Kombination bzw. eine situationsbedingte Auswahl von traditionellen und/oder modernen Methoden hervorgehoben wird ([30.], Z.533-534). Sie leiden seiner Erfahrung nach an Symptomen wie Herzschmerzen, Schlaflosigkeit, Unruhe und übermäßigen Sorgen. Oder Frauen verlieben sich, weil Männer mit dem Amulett „Folge-mir“ („*Sigueme, sigueme*“) arbeiten und ihnen so Schaden zufügen. ([30.], Z.512-516)

Im Folgenden gibt Patricio seine Wahrnehmung und Meinung hinsichtlich der schwarzen Magie und dabei eingesetzten Mitteln kund:

„Es gibt also diese Art von jungen Menschen, die über schwarze Magie lesen, die Liebeskarten („cartas amoroso“) lesen, so viele Bücher, so viele Dinge verwenden sie einschließlich Drogen, mit denen sie die Frauen hypnotisieren.“ ([30.], Z.516-518 ⁶³)

Wenn er mit Krankheiten konfrontiert ist, die von schwarzer Magie herrühren, arbeitet Patricio viel mit Ayahuasca, Räuchern und Reinigungsritualen mithilfe von Pflanzen. Die Beiga-

ben und Vorgangsweise des Räucherns, das eine traditionelle Technik darstelle und er ebenfalls von seinem Großvater gelernt habe, schildert Patricio sehr ausführlich und weist dabei auf die Feuerstelle in der Ecke der Hütte, in der wir zum Gespräch zusammensitzen:

„Ich mache also eine Räucherung („sahumado“; Anm. Patricio verwendet das Wort „sahumado“ oder „zahumado“ offensichtlich als Synonym zu „ahumado“, das Räuchern), dafür mache ich hier ein Feuer, ein Lagerfeuer. Dann gebe ich hinein: Termiten, Tabakblätter, Blätter von Malikoa und Ayahuasca, Harz des Copal-Baumes und Chili, scharfen Chili. Das alles gebe ich hinein.

*Wenn dann Rauch entsteht, räuchere ich sie [die Person, die/den Patient*in], damit sie die Magie verlässt, damit diese Krankheit, die sie hat, aus ihr weicht. Also ich räuchere die Person, sie räuchert sich mehr oder weniger fünfzehn Minuten lang. Und danach mache ich eine Reinigung mit zubereiteten Pflanzen, die ich hier habe.*

Hiermit heile und reinige ich, und dabei spüre ich die Energie der kranken Person, ob sie positiv ist oder negativ ... Ich kann spüren, wie es ihr geht.“ [30.], Z.520-528 ⁶⁴)

Wie oben erwähnt, wird von Patricio bei den von schwarzer Magie verursachten negativen Befindlichkeiten die Notwendigkeit beschrieben, zur Heilung eine Kombination von traditionellen und modernen Techniken zum Einsatz zu bringen. Zudem spielt der Schweregrad der Beeinträchtigung bei der Methodenwahl eine Rolle, da er offensichtlich die rein traditionellen Methoden nur bei leichteren Symptomausprägungen anwendet:

„Und ich verwende das Ei, das Hühnerei, um zu reinigen und zu sehen, ob es sich um eine Bösartigkeit handelt und von wievielen Personen sie ausgeht und ob es Mann oder Frau ist. Denn durch das Ei kann ich das visualisieren.

*Ich verwende auch die Zigarre wenn es notwendig ist, wenn es Magie ist, **und wenn sie** [die Magie] **nur leicht ist, wende ich die traditionelle Technik an.** Also ich verwende immer die traditionelle Technik und die moderne Technik der Heilung, **diese zwei Techniken sind wichtig bei den Heilungen**, aber im Allgemeinen ist die Räucherung jene traditionelle Heilung die ich einsetze, um die Bösartigkeit zu entfernen.“ ([30.], Z.530-535 ⁶⁵)*

Reinigungsrituale führt Patricio auch in Häusern durch, denn es sei zu beachten, dass in verlassenen Häusern immer eine schlechte Energie, ein schlechter Geist („mal espíritu“) lebt. Er empfiehlt den Leuten, dass zuerst ein Schamane hineingehe und all dieses Böse heile, verscheuche, vertreibe, und danach könne die Familie eintreten, ohne dass sie negativ beeinflusst würde. ([30.], Z.540-545)

Überwiegend praktiziert Patricio seine Heilungen an der Familie, Schwäger und deren Frauen, Nichten und Neffen (und begründet dies damit, dass er der einzige sei, dem diesbezüglich das Vertrauen und diese Kraft geschenkt wurde [30.], Z.719-720), aber auch an Personen aus seinem Elterndorf, aus Macas und verschiedenen Orten. Mithilfe der oben beschriebenen Reinigungsrituale, von energetisierenden Pflanzen und auch rituellen Gesängen zielt er vor allem auf die regelmäßige Verbesserung der Lebensatmosphäre und der Neutralisierung

eines schlechten „Flairs“ („*mal aire*“) ab, die sonst negative Verhaltensweisen der zusammenlebenden Personen hervorbringen würden, wie Neid, Hass oder zuviel Kritik. Der Effekt sei, dass man sich besser, zufrieden und unterstützt fühle ([30.], Z.546-557). Diese Praktiken können als Präventionsaktivitäten zur laufenden Förderung des Wohlbefindens und Zusammenlebens aller Mitglieder der Gemeinschaft gesehen werden.

Im Familienkreis hat Patricio beispielsweise die Frau seines Schwagers geheilt, nachdem sie nach Sucua gereist war und nach ihrer Heimkehr an Fieber und starken Kopf- und Herzschmerzen litt. Ihr Mann alarmierte Patricio und dieser kam zu ihnen ins Haus. Er nahm Tabak zu sich, ließ die Patientin ebenfalls Tabak absorbieren, nahm Heilkräuter ein und blies diese fein zerstäubend über sie aus („*les soplé*“) und ließ sie aus dem Fläschchen seine Medizin gegen Herzschmerzen einnehmen. Schon kurz danach ging es ihr deutlich besser und sie sagte: „Danke Patricio. Ich war am Sterben, ich hatte Schwindel und Kopfschmerzen, jetzt fühle ich mich schon wieder gut, es wird leichter und ich beruhige mich schon.“ Patricio wies sie in seiner Antwort darauf hin, dass er sie nicht heilen könne, sondern sie nur an Arútam und die Pflanzen glauben müsse und es ihrem eigenen Willen überlassen solle. ([30.], Z.720-731)

Bei den Heilungen spiele die Einstellung und innere Haltung der von den Ritualen adressierten Personen eine essentielle Rolle. „Glaubt nicht an mich, glaubt an Arútam und an die Pflanzen. Habt Vertrauen. Habt Vertrauen, dass ihr geheilt werdet“, bestärkt Patricio seine Schützlinge und Patient*innen. Er könne schon vorausahnen, welche Personen eine negative oder zweifelnde Haltung aufweisen, und manchmal kämen auch welche, die ihn nur prüfen wollten oder neugierig seien. Diesen sage er, sie sollten, wenn sie kein Vertrauen aufbringen können, einen anderen Heiler aufsuchen, denn mit dieser Einstellung könne die Heilung keinen Nutzen haben. „Diese Leute psychotisieren sich innerlich selbst und davon werden sie krank“, merkt Patricio an. ([30.], Z.558-565)

Aus dem Gespräch kommt für mich letztlich nicht ganz klar heraus, unter welchen Voraussetzungen und in welchen spezifischen Fällen Patricio eine Anwendung von Ayahuasca vornimmt. Die Intention wird gleich wie bei allen interviewten Schamanen dahingehend beschrieben, dass der Schamane selbst Ayahuasca einnimmt und dadurch für sich sichtbar machen kann, warum die Person krank ist, wer sie gegebenenfalls krank gemacht hat und woran sie leidet. „Hat sie ein spirituelles Problem oder ein Problem aus einer körperlichen Krankheit?“, formuliert Patricio die dabei für ihn relevante Kernfrage. Denn ein körperliches Problem komme natürlicherweise aus dem Körper hervor, wie beispielsweise Krebs, Diabetes,

Cholesterin, Körperschwäche, und auch diese könne man feststellen. Bei Körperschwäche liege manchmal die Ernährung als Ursache zugrunde, und in diesem Fall könne er Vorschläge machen. Wenn er Diabetes diagnostiziert, pflegt er zu sagen: „Du hast Diabetes, das ist keine Bösartigkeit („*no es maldad*“), deshalb gehe besser zum Arzt.“ Bei all dem helfe Ayahuasca um zu visualisieren. ([30.], Z.601-607)

Bei den Ayahuasca-Sitzungen scheinen die Krankheitswirkungen von schädlichen Verhaltensweisen, Verwünschungen und Bösartigkeiten, die ihren Ursprung innerhalb der Shuar-Gemeinschaften haben, mehr – aber nicht ausschließlich – im Vordergrund zu stehen als die Wirkungen von Magie, die eher von außen, von anderen Kulturen kommend gedacht wird. So könne das Leiden einer Person vom Ehepartner oder der –partnerin oder von Nachbarn ausgehen, wobei der Neid ein häufiger Treiber dafür sei, dass jemand einem anderen etwas Schlechtes wünsche und ihn schädigen wolle. „Um das zu durchbrechen, muss man sich viel konzentrieren mithilfe von Ayahuasca und sehen: jene Person ist ein Mann oder eine Frau, oder ist ein Hexer („*brujo*“) oder ein Zauberer („*magico*“), der schwarze Magie anwendet.“ Aber man dürfe dem/der Patient*in nicht den Namen preisgeben, denn dadurch würde man Streit hervorrufen, sondern man müsse dies umschreiben.

Die Herausforderungen und Anstrengungen, die ein Schamane rund um seine Behandlungen bewältigen muss, sind ein wichtiger Aspekt einerseits bezüglich ihrer Arbeitsbedingungen und andererseits hinsichtlich der Attraktivität des Berufsweges für mögliche Neulinge. Selbstfürsorge, Disziplin und bewusste Lebensweise, was Ernährung und sexuelle Aktivitäten anbelangt, gehören zu den permanenten, gelebten Grundprinzipien. Damit bewahrt sich der Schamane eine vitale psychische und physische Konstitution und sammelt die für die Heilanwendungen erforderlichen mentalen-spirituellen Kräfte und Konzentrationsfähigkeit.

Generell trachtet der Schamane danach, sich bewusst zu ernähren und bestimmte Speisen zu vermeiden. Schweinefleisch wird grundsätzlich als schlecht beurteilt. In den Phasen zwischen den Heilsitzungen nimmt er kräftige, ausgewogene Nahrung zu sich, wobei Patricio besonders das Huhn auf Criollo-Art und auch Fisch, ergänzt durch Früchte, Palmenherzen und Gemüse aus dem Wald, als besonders nahrhaft hervorhebt. Am Tag einer geplanten Heilsitzung mit Ayahuasca fastet er von der Früh an, isst wenig und leichte Kost und trinkt vielleicht nur Säfte oder zur Stärkung Chicha. Ein Bad im Fluss oder Wasserfall reinigt und das mehrmalige

Absorbieren von Tabaksaft kräftigt ihn, damit er sich in der abendlichen oder nächtlichen Sitzung gut konzentrieren kann ([30.], Z.775-793). Kurz gesagt: die Tage mit Nahrung wechseln sich mit Tagen des Fastens ab, wobei Patricio in einem Nachsatz auch die sexuelle Enthaltsamkeit hierbei miteinschließt ([30.], Z.796-800).

Vor jeder Heilsitzung verbindet sich Patricio mit seinen spirituellen Kraftquellen, indem er Arútam bittet, ihm alle notwendige Kraft zu geben, damit er erfolgreich heilen könne.

„Wenn ich eine Heilung mache, habe ich den Glauben an Arútam, allen voran an Arútam. „Arútam gib mir Kraft, alle Kraft die Du hast“, und ich bitte die Götter. Und damit heile ich, singend, mit Heilpflanzen führe ich meine Heilungen durch.“ ([30.], Z.572-575 ⁶⁶)

Diese Affirmationen seines Glaubens und die Bitten um Kraft stehen für Patricio am Beginn seiner Vorbereitung auf eine Heilungssitzung. Denn es gelte, sich als Schamane vorzubereiten und gut zu rüsten und stärken, damit die Krankheit („*maldad*“) nicht in ihn eindringen könne. Wenn er nicht einen starken Geist habe, könnte ihn dies schwächen oder sogar krank machen und seinen Kopf, sein Herz, den Körper und auch seine Familie beeinträchtigen. Denn wenn der Schamane die Krankheit absorbiere, dann könne er dies auch auf seine Familie übertragen und seine Kinder oder Ehefrau würden erkranken ([30.], Z.577-582).

Deshalb sei es wichtig, vor der Heilung viel Tabak zu sich zu nehmen und sich selbst mit Pflanzen zu reinigen, für eine Zeitlang zur Räucherstelle zu gehen (Patricio weist auf die Ecke in der Hütte, in der er das Feuer zu machen und das Räucherwerk aufzubringen pflegt) und sich selbst zu beräuchern. ([30.], Z.583-584)

Für die körperliche Wirkung von Tabak und auch Ayahuasca auf den Schamanen hat Patricio, ähnlich wie dies auch andere Interviewpartner beschrieben, eine sehr anschauliche Erklärung:

*„... deshalb bei jeder Gelegenheit Tabak, immer wieder Tabak, damit **das Blut bitter** wird, dann dringt der böse Geist nicht in dein Blut, in deinen Körper ein. Wenn Ayahuasca (Anm. in dir) ist, wenn Tabak ist, dann hat er Angst und flieht.“ ([30.], Z.794-796, ⁶⁷)*

Patricio betont in seinen Ausführungen mehrmals die Notwendigkeit in seiner Vorbereitung auf eine Heilsitzung, sich in eine Haltung von spirituellem Vertrauen, Entschlossenheit und mentaler Stärke zu begeben. Diese ist einerseits auf die Krankheit gerichtet, andererseits berührt sie seine Beziehungsebene mit dem Patienten, weil auch dessen Verhalten und Einstellung für den Ablauf und Erfolg der Behandlung bedeutsam sind:

*„Um ein Heiler zu sein, musst du immer einen sehr starken Geist („*espíritu muy fuerte*“) haben, nicht mutig („*coraje*“ Anm. im Sinne von tapfer, draufgängerisch“), sondern stark ... wenn dir jemand aggressiv kommt, dabei immer die Ruhe bewahren und versuchen, eine unermessliche Barriere („*barrera inmensa*“) zu sein, nicht sagen „Ich bin Heiler und ich werde ...“, nein so nicht, denn damit schädigt man sich bereits und es ist besser, es bleiben zu lassen.*

Sondern zu sagen: „Ich bin hier, und du [die/der Patient_in] bist dort, du respektierst mich“, und nichts ist passiert.

Also in dieser Weise muss man diesen bezwingenden Geist („espíritu dominador“) haben, ohne Angst vor den bösen Geistern („malos espíritus“), immer mit Arútam, diese Persönlichkeit haben die Arútam ist, diese Gabe die du hast (diese Persönlichkeit kann von Malikoa, Ayahuasca oder Tabak stammen): bändigen, hervorbringen und heilen („dominar, traer, curar“). Also auf diese Art mehr oder weniger heile ich.“ ([30.], Z.586-593 ⁶⁸)

In der obigen Passage lässt sich die stetige Herausforderung für den Schamanen ablesen, entschlossen und selbstbewusst durch die Behandlung zu führen, sich klar von der/dem Patienten/_in abzugrenzen und ihr/ihm den nötigen Respekt abzurufen.

Als einziger der interviewten Schamanen spricht Patricio eine Seite der Fähigkeiten eines Schamanen an, die er mit „**Instinkten**“ benennt. Dem Schamanen stehen die Instinkte mittels all seiner Sinne zur Verfügung, durch Sehen, Spüren und sogar Riechen. Im Geruch vermag der Schamane Vieles wahrzunehmen und Patricio vergleicht die Fähigkeit mit jener der Jäger, die in den Wald gehen, mit ihrem feinen Geruchssinn Gefahren oder Beutetiere erspüren und davon ihr Handeln leiten lassen. ([30.], Z.647-652)

Durch Wahrnehmung von Körperreaktionen und deren instinktiver Interpretation können künftige Ereignisse vorausgeahnt werden. Diese Gabe sei bei Schamanen besonders stark ausgeprägt, aber auch bei Nicht-Schamanen in früheren Zeiten vorhanden gewesen, die sehr viel mit Ayahuasca und Maikoa gearbeitet hätten und folglich einen starken Geist aufwiesen. Die Fähigkeit, ausgehend vom Anblick und dem „Lesen“ von Mimik, Körpergesten und –reaktionen von Menschen auf deren künftige Lebensereignisse zu schließen, hat Patricio an anderer Stelle über seine Großmutter berichtet, sodass diese Bemerkung vermutlich auf sie verweist ebenso wie die Tatsache, dass er diese Kompetenz auch bei sich als besonders ausgeprägt hervorhebt ([30.], Z.637-640). Mit einigen Beispielen verdeutlicht er, wie die Anwendung der Instinkte bei der wahrsagerischen Deutung von Körperwahrnehmungen vonstatten geht:

„Durch die Instinkte ahnst du voraus. Wenn sich dein Gesicht bewegt, dann sagst du, es wird etwas Bestimmtes geschehen, zum Beispiel hier diese Stelle [Augenlid] bedeutet, dass du weinen wirst ... wenn sich das hier bewegt [zucken der Oberlippe], heißt das, dass man reden, diskutieren, streiten wird. ... Wenn es sich hier so „ti, ti, ti“ nach oben bewegt [der Muskel am Unterschenkel zieht nach oben], das will dir sagen, dass jemand kommen wird. Aber wenn es so entgegengesetzt zieht, sagt dir das, dass du fortgehen sollst bzw. wirst.

Also, all das muss ein Schamane bemerken, das kann ein Schamane machen und diesen Traum äußern („podría dar ese sueño“ Anm. Vorahnung).“ ([30.], Z.626-631, 641-644 ⁶⁹)

Ausgehend von dem in den obigen Ausführungen gezeichneten Bild, dass der Schamane seine entwickelten Instinkte – losgelöst von jeglichen Aspekten eines Heilungskontextes – in der Zukunftsdeutung für seine Klient_innen einsetzen kann, beschreibt Patricio im weiteren Gespräch die Rolle, welche die von ihm so genannten Instinkte bei der Diagnose im Rahmen einer Heilsitzung spielen. Wenn der Schamane der/dem Patientin/_en gegenübertritt, nehme er

mittels Geruch, Blick und Instinkt wahr, ob die Person krank ist, wie sie sich befindet und was sie benötigt ([30.], Z.652-655).

„Dies [diese Fähigkeiten] gibt dir Ayahuasca, Malikoa und auch die Kenntnis der Instinkte; der Schamane sollte Vorahnungen („presentimientos“, Anm. Vorahnung, Bauchgefühl) haben und Omen („presagio“, Anm. Vorzeichen), sowohl positiv als auch negativ, was sich ereignen könnte oder der Person für die Heilung Empfehlungen geben, ihr sagen: „Ajaya, ja du wirst genesen, Sorge gut für dich, faste nur, mache eine Diät, mache dies, mache jenes und du wirst gesund.“ Das gibst du ihm mit, und erledigt.

Oder aber: „Ajaya, nein, du wirst dich verschlechtern, suche lieber diesen Arzt auf, gehe dorthin; was weiß ich, nimm Vitamine zu dir, ernähre dich gut“, empfehle ich ihr dann.“ ([30.], Z.658-660 ⁷⁰)

In seinem Lebensumfeld in der Rio Upano-Region hat das staatliche Gesundheitssystem einen vergleichsweise hohen Durchdringungs- bzw. Versorgungsgrad, sodass die „westliche“ Medizin hier recht präsent ist. Vor diesem Hintergrund zeichnet Patricio von sich als Schamane ein Selbstbild, in dem er den Uwishín in Vergleich zu den schulmedizinisch ausgebildeten Ärzten stellt:

„Der Schamane, der Uwishín wird („se convierte“) wie ein Arzt, kann sein ein Chirurg, kann sein ein Arzt der Allgemeinmedizin, er wird zu diesem. Gut, wir haben nicht die kompletten Ausrüstungen, aber ja, wir nehmen mit unseren Instinkten wahr („nos damos cuenta“).“ ([30.], Z.660-662 ⁷¹)

Die Entwicklung der so genannten Instinkte sieht Patricio direkt verbunden mit dem von früher Jugend an gepflegten Kontakt mit Ayahuasca, Malikoa, Tabak und mit Fastenerfahrungen, und „davon ausgehend könne der Schamane die ganze Information empfangen nur durch Visualisieren. Das ist mehr oder weniger der Schamanismus in unserer Kultur, bei unseren Großeltern genauso wie heute; in das spielt viel die Psychologie hinein.“ ([30.], Z.662-666)

Zusammenfassung – Praktizieren Patricios:

In seinen Heilanwendungen verwendet Patricio eine Mischung aus Shuar-Traditionen mit einer Reihe von anderen Elementen, die dem Hochland und den Kichwa-Ethien zugeschrieben werden können. Er scheint mit Ayahuasca und Malikoa sehr erfahren zu sein und nimmt sehr viel Tabak ein. Gemeinsam mit regelmäßigen Ritualen am Wasserfall zur Verbindung mit seinen spirituellen Kraftquellen, Reinigungsritualen und der Bedachtnahme auf seine Ernährung legt er sehr viel Wert auf eine bewusste Selbstfürsorge.

In seinem Arbeitsalltag scheint auch er viel mit Auswirkungen von Magie in Berührung zu kommen. Bei seinen Patient*innen arbeitet er viel mit Räucherungen, Reinigungsritualen. Sein Wissen über Heilpflanzen ist meiner Ansicht nach außergewöhnlich. In welchen Fällen er welche Methode, insbesondere was Ayahuasca betrifft, anwendet, geht nicht klar hervor. Jedoch kommt eindeutig zum Ausdruck, dass er eine vielfältige Mischung an Machtelementen hat, die er situationsabhängig auswählt und kombiniert.

3.4 Sozio-Ökonomische und -kulturelle Dynamiken in der aktuellen Lebensmatrix von Shuar-Schamanen

3.4.1 Vorbereitung – Wissens- und Kraftbasis, Sozialisierung und kultureller Hintergrund

Der Schamanismus ist tief und vielschichtig in die Kultur und das Leben der Shuar eingebettet. Gemäß MADER (2003) erfahren Shuar-Schamanen „in dieser Tradition nicht nur ihre Initial-Lehre, sondern die meisten identifizieren sich ihr Leben lang mit ihr. Verschiedene Aspekte der Macht und der Heilmethoden der Shuar-Schamanen sind demnach kulturspezifisch und werden von den Protagonisten auch so verstanden und instrumentalisiert“ ([13.], S.109).

Bei der Frage, ob die Schamanen ihr schamanisches Wissen und ihre Fähigkeiten bereits an andere Personen weitergegeben haben, fokussieren die Antworten der Gesprächspartner fast ausschließlich auf den Prozess der Übertragung ihrer energetischen, spirituellen Kraft („*poder*“) und Machtelemente („*Tséntsak*“) und kaum auf Aspekte der Vermittlung von faktischem, rationalem Wissen über die Methoden der Anwendungen oder die Naturheilmittel.

Alle interviewten Schamanen sind in traditionellen Shuar-Familien und –Umfeldern aufgewachsen. Sie hatten von Kindheit an Kontakt mit traditionellen kulturellen Praktiken und wurden in die medizinischen und spirituellen (Heil-)Konzepte eingeweiht. Dabei wird dem frühzeitigen und regelmäßigen Einnehmen von Ayahuasca eine besondere Bedeutung für die Reinigung und persönliche Stärkung zugeschrieben und gleichsam als essentieller Türöffner und Begleiter in die Geistwelt der Shuar beschrieben. Für mich entstand das Bild, dass diese Sozialisierung und das Aufwachsen im originären kulturellen Kontext eine bedeutsame Wissens- und Kraftbasis und eine letztlich notwendige Vorbereitung für den Eintritt in den Lebensweg eines Shuar-Schamanen darstellen.

Dies führt mich in diesem Kapitel zu der Frage, ob aktuell vonseiten der Schamanen diese soziokulturellen Prozesse zum Wissensaufbau und Vorbereitung von potentiellen Neulingen als relevant betont werden und welche zugehörigen Aktivitäten ihrerseits oder generell zu beobachten sind, um dadurch die Wissensweitergabe zu fördern.

In unseren Gesprächen kommt Patricio in verschiedenen Bezügen und auf engagierte, leidenschaftliche Weise auf die Bedeutung des Erhalts der Shuar-Kultur zu sprechen. Dabei lässt er erkennen, dass sein Engagement von einer tiefen Überzeugung und Verantwortung getragen

ist, das kulturelle Erbe seiner Vorfahren zu würdigen und dieses im Wettstreit mit den von außen vordringenden Kulturen zu bewahren und an die kommenden Generationen weiterzutragen.

Seine Perspektive und Motivation sind dabei zweifelsfrei überlagert von der Tatsache, dass er gemeinsam mit seiner Großfamilie durch den Aufbau eines gemeinschaftlichen Tourismusprojektes in Patúnk einen Weg gefunden hat, um sich durch die Präsentation der traditionellen Lebensweise und kultureller Rituale und Vorführungen eine ökonomische Lebensgrundlage zu schaffen. Die Erhaltung und Weitergabe des Wissenschatzes der traditionellen Heilmethoden ist dabei immer Teil des Ganzen, integriert in eine gesamthafte Pflege und Fortführung der Shuar-Kultur.

Er sticht in seinem außergewöhnlichen Engagement und dem von ihm wahrgenommenen und gelebten Auftrag, das Kulturgut der Shuar als Lehrmeister zu fördern und weiterzugeben, heraus aus allen Personen, die ich in den von mir sowohl in der Rio Upano-Region und als auch in Transcutucú besuchten Gemeinschaften kennengelernt habe:

„Bezüglich der Medizin versuche ich allen zu lehren, dass die natürliche Medizin gut ist, - klar, es braucht Zeit zu heilen aber bringt viel Genesung – also dass sie die natürliche Medizin hegen mögen. Ich unterweise die Leute, damit sie unsere Medizin benutzen, gut, die pharamazeutische Medizin ist auch wichtig, aber dass sie nicht unsere Shuar-Medizin vergessen mögen.

Beim Thema unserer Kultur ist das uralte Wissen wichtig, ist wichtig dass unsere Kultur sich als Shuar identifiziert, dass man die Gebräuche lebt aber weniger die schlechten Gebräuche, dass man immer auf die Umwelt, die Natur achtet, dass man gütlich mit der ganzen Natur umgeht ([30.], Z.385-392 ⁷²) ...

... und dass unsere Leute die Shuar-Sprache sprechen und wir es ihnen lehren. Klar, heute ist es ein bisschen schwierig („duro“), weil in einem größeren Teil gibt es Technologie und Zivilisation. Alle Tage sind unsere Kinder, ist unsere Familie in Kontakt mit Leuten aus der Stadt, Hispanos. Zum Beispiel wenn ich nach Sucua fahre, muss ich die ganze Zeit Spanisch sprechen, hingegen versuche ich hier zuhause Shuar zu sprechen. Und meine Kinder gehen zur Schule und die ganze Zeit sprechen sie Spanisch, wie soll man dadurch nicht davon abkommen.

Also, dies geschieht gerade in vielen der Gemeinden, deshalb [ist es wichtig] ihnen den korrekten Weg zu weisen und ihnen zu sagen: sprich Shuar, trinke Chicha (5), esse Ayampaco (4), be-male dich, all die Gebräuche – Ayahuasca, Tabak, Heilpflanzen, Gott Arutam (Z.430) – ver-gesse nicht, sosehr du auch ein Professional sein magst [„por más que seas profesional“, Anm. im Sinne von Beruf mit hohem Ausbildungsgrad]. Du kannst ein Ingenieur oder Anwalt sein; Leute, die studieren und sich ausbilden wollen, das ist alles kein Problem, vorausgesetzt dass sie Respekt gegenüber unserer Kultur haben, und dabei mögen sie weiter viele Dinge der Welt erlernen oder in alle Länder reisen, aber immer sind ihre Wurzeln hier. Eines Tages wird er zu-rückkehren und [seine Erfahrungen] mit uns teilen. Und wenn er wegzieht, dann kann er dort den Leuten zeigen, was wir Shuar hier im Osten Ecuadors leben.

Das ist meine Idee zum Thema Kultur. In dieser Weise lehre ich immer meine Kinder, dass sie immer versuchen sollen Shuar zu sprechen, sich als Shuar identifizieren, die guten Shuar-Gebräuche erlernen und die schlechten Gewohnheiten verwerfen.“ ([30.], Z.398-412 ⁷³)

Im Folgenden geht Patricio noch konkreter darauf ein, in welchen Bereichen er als Lehrmeister und Initiator tätig ist und sein will:

„Bezüglich Erziehung, hier bilden sich unsere Kinder in den Schulen, und ich erziehe sie auch. Ich bin wie einer der Lehrer gewesen, um sie in der Sprache zu unterweisen, in vielen Dingen, in uraltem Wissen, in Tanz ... hier meine Nichte, alle, alle Verwandten...

[Zwischenfrage, ob auch die Frauen, Großmütter, Mütter die Gesänge kennen und lehren]

Ja, auch die Frauen wissen sie, und auch ich gehe daran, zu lehren und immer zu organisieren, damit sie nicht vergessen, ... damit sie weiterhin das Gute tun, das werde ich als Führer (Anm. der Gemeinschaft, comunidad) immer machen... Immer sollte ein Führer das machen, damit alle Sachen an ihren Platz kommen, damit man Respekt zollt, damit es keinen Streit gibt.

[Zwischenfrage: Es braucht viel Übung, damit Tänze und Gesänge nicht in Vergessenheit geraten; Hinweis auf meine Erfahrung in Trans-Cutucú (16), wo die Gastfamilie sich schwer tat, Tänze und Liedtexte zu erinnern.]

Wenn man sich nicht dem widmet, Rituale zu machen, beginnen die Probleme, immer. Das geschieht, wenn die Leute nicht präpariert sind in diesem Thema, zum Beispiel in dem uralten Wissen unserer Großeltern. Viele Leute bewundern mich, ich war sehr jung und verfüge über viele Techniken des uralten Wissens, der Mythologien, der Medizin, Gesänge, habe viel Respekt demgegenüber. Ich verfüge über diese Kenntnisse und alsdann teile ich diese mit allen.

Also, andere Shuar bewundern mich manchmal, mein Wissen über Tzantza (18), wie die Anfertigung, der Prozess ist, das alles weiß ich, weil mein Großvater es mir gelehrt hat. Nun, ich werde hier dafür kämpfen, dass alles uralte Wissen nicht verloren geht, es kommt die Zeit da es nützlich ist, im College, in den Universitäten ...

Zum Beispiel diese Burschen studieren, und dieser Bursche, mein Neffe aus Huambi, er hat ganz gewiss nie einen ganzen Tag geübt; dann wenn er hier ist, unterweise ich ihn und sage: das machst du so ... [Anm. Patricio unterwies seinen Neffen während dessen Besuch darin, das Dach eines neuen Hauses in traditioneller Shuar-Bauweise mit Palmblättern eindecken zu helfen.]

Also sie werden so gelassen, sie wachsen auf – wie soll man sagen – losgelöst („suelos“), sie vergessen praktisch schon, sie vergessen schon.

Das ist es, wofür ich in den Gemeinden („comunidades“) kämpfe: ‚Schickt sie nicht losgelöst hinaus, sondern lehrt sie, lehrt sie, dass sie gute Kämpfer seien, Verteidiger ihres Volkes, gute Personen, dass sie alles wissen, was die Großeltern machten, und das Unsrige wertschätzen.‘ Das ist es, was ich den Jugendlichen, den Kindern hier in der Gemeinde und außerhalb der Gemeinde immer einbläue.“ ([31.] ,Z.325-360⁷⁴)

Seine Motivation, zum Erhalt der Kultur und Lebensweise der Shuar beizutragen und seine Kinder damit in gelebten Kontakt zu bringen, richtet sich auf alle hierbei berührten Aspekte, und Patricio stellt dabei keine kausale Verbindung her, dass darin insbesondere die Voraussetzung dafür besteht, die schamanische Tradition in seiner Familie fortzusetzen, denn er sieht diese nicht separat, sondern integriert im ganzen Kulturkomplex.

Er hebt hervor, dass er die grundlegende Unterweisung in Kulturpraktiken, speziell in Heilwissen und den Kontakt mit Ayahuasca, all seinen Kindern gleichermaßen angedeihen lässt, genauso wie sein Großvater dies auch bei dessen Kindern gemacht hat.

„In die Muttermilch gab ich Tropfen von Tabak, Tropfen von Ayahuasca. Ich pustete darauf um Arutam herbeizurufen, um die Kraft Arutams zu erbitten. Also die Muttermilch in Tee („en leche

materna en mate“) gab ich meinen Kindern. Meinen fünf Kindern gleich ob Junge oder Mädchen, ich gab dies allen. Dabei benutzte ich auch die Pflanzen des Floripondio, Tabak, die vorher erwähnten Pflanzen Piri Piri, Tapir, diese verwendete ich viel um meine Kinder zu kräftigen.“ ([30.], Z.67-72 ⁷⁵)

Dass nun zwei seiner fünf Kinder, die zehnjährige Tochter Agustín und der sechsjährige Sohn Tséntsak, Interesse für die traditionelle Medizin zeigen, schildert Patricio unverkennbar mit Stolz und Wohlwollen, gleichzeitig mit einer gelassenen Rationalität, so wie Eltern über die Neigungen und Berufswahl ihrer Kinder zu sprechen pflegen, in dem Sinne: „Die einen interessieren sich für dies, die anderen für das.“ Sein ältester, vierzehnjähriger Sohn Panki hingegen habe keinerlei Interesse an der Medizin, denn ihm gefallen Shuar-Tänze, -Gesänge und die Begrüßungsrituale. Mittlerweile lebt er bei Patricios Vater und macht bereits mit Freunden Vorführungen, unter anderem in ihrem College, wo sie viel Bewunderung ernten. ([30.], Z.431-434)

„All meinen Kindern gleichermaßen mache ich Heilbehandlungen, und ich lehre sie zu heilen; zu bestimmten Gelegenheiten habe ich sie gelehrt, wie man zu heilen hat. Ich habe drei Söhne und zwei Töchter, und von ihnen, so denke ich, hat ein Sohn und eine Tochter den Willen zu Lernen („voluntad“). Es sind also zwei in meiner Familie, ich habe sie mehr oder weniger ausgewählt, es ist ein Sohn und eine Tochter. Ich glaube, im Laufe der Zeit werde ich erleben, werde ich versuchen, dass sie diese Kraft tragen, ihnen diese zu übertragen.“ ([30.], Z.147-152 ⁷⁶)

Auf die Nachfrage, ob er sie ausgewählt habe, weil er ein bestimmtes Bewusstsein bei ihnen bemerkt oder verspürt hat, antwortet Patricio:

„Ich nahm ihren Geist wahr, dass sie das machen können. Sie sind stark, ertragen alles („soportan todo“) und haben dieses Denken zu heilen, denn sie interessiert es sehr was ich mache, das merkt man. Drei meiner Kinder haben nicht viel Interesse darin, es sind nur zwei die es haben, eine Tochter und der jüngste Sohn ..., also Tséntsak und Agustín sind an Medizin interessiert ... sie pflücken Pflanzen“ ([30.], Z.153-158 ⁷⁷)

Patricio bringt zum Ausdruck, dass das von Tséntsak und Agustín bekundete Interesse und ihr merkbarer Wille auf ihrer Seite die Grundvoraussetzung sind, und andererseits er selbst – aus seiner Sicht als Vater und Schamane – sich seine Gedanken macht über ihre Eignung. Und da beides zusammenpasst, Interesse und Eignung, setzt er auch gezielt Aktivitäten, um sie zu fördern und heranzuziehen.

Ich habe Patricio nicht direkt gefragt, ob für ihn eine obligatorische Voraussetzung und Vorbereitung für einen Neuling ist, dass dieser in einer Shuar-Gemeinschaft aufwächst oder lange lebt und den kulturellen Hintergrund mitbringt. Seine Ausführungen lassen jedoch erkennen, dass dies ganz natürlich miteinander verbunden ist und eine aktive Verwurzelung und praktische Pflege aller kulturellen Aspekte für jedweden Lebensweg eines Shuar bedeutsam sind.

Diese Hochhaltung des soziokulturellen Hintergrunds und der Wissensweitergabe im Familienverband schon von Kindheit an kommt in folgender Passage zum Ausdruck. Patricio erzählt über die Familie Mirians, seiner Frau, und ihre Brüder, die er vor einiger Zeit begonnen hat zu unterweisen und ihnen Kraft zu übertragen:

„Denn dort [in der Familie seiner Frau Mirian], niemand in der Familie hat es ihnen gemacht [Kraftübertragung]. Gut, ihr Großvater war auch Schamane und hat an einen Enkel [Kraft] übertragen, aber allen anderen Enkel hier hatte er es nie gegeben. Dann starb er, somit wuchsen sie in einer leeren Welt auf („ellos criaron así en un mundo vacío“), ohne Wissen über die Medizin ihrer Großeltern. Also ihre Mutter hat sie schon unterwiesen, aber nicht im Heilen, sondern in den Heilpflanzen, das heißt wenig Wissen.

Ich hingegen, wenn man ansieht dass mein Großvater ein größeres Medizinwissen hatte, ich erlernte das vom Säuglingsalter an („yo aprendí eso desde muy bebé“). Daher lehrte ich sie jetzt, auch meine Neffen und Nichten, ich unterweise sie jetzt in allem, damit sie lernen ihren Geist zu entwickeln und stärken.“ ([30.], Z.758-765 ⁷⁸)

Der prägende Kontakt mit schamanischem Wissen sowie der Erhalt und Aufbau einer Kraftbasis – womöglich bereits von Geburt an und kontinuierlich – wird hier als bedeutsam und förderlich beschrieben. An anderer Stelle verweist Patricio aber auch darauf, dass der Eintritt in den schamanischen Lebensweg, die Ermächtigung oder die primäre Initiation wie ich sie in meiner Arbeit bezeichne, in jedem Alter und ohne dezitierte Vorbedingungen geschehen kann.

Wenn eine Kraftbasis vorher nicht aufgebaut und angeeignet worden ist, kann diese Vorbereitung auch im Zuge oder integriert in die Phase der Initiation – in welchem Lebensalter auch immer – geschehen. Patricio schildert die Kraftübertragung, die er in jüngster Zeit mit seinen Schwägern durchführt so, als würde er diesen dabei helfen, etwas nachzuholen, was er selbst bereits mit der Muttermilch begonnen hat aufzusaugen. Es beschreibt, was passieren kann, wenn ein Neuling zuwenig vorbereitet ist, wobei diese Passage bereits überleitet in das nächste Kapitel der Initiation und des Fastens: einer der Schwäger bekam Schwierigkeiten, weil er offensichtlich zu rasch begonnen hatte, selbst zu heilen und Patricio weist ihn an, sich weiter zu kräftigen und zu fasten:

„Ich lehrte ich ihm zu heilen. Und vielleicht heilte er eines Tages und fühlte sich etwas krank. Er war nicht so vorbereitet, denn wenn du ein Anfänger bist, jüngst gelernt hast zu heilen, musst du fasten. Wenn du beginnst zu heilen, kaum hast du dich vorbereitet und die Kraft übertragen bekommen, und du beginnst zu heilen, dann besitzt du sie nicht, dann vermagst du es nicht. Du musst fasten, dich abhärten, reifen, ... Wenn nicht, dann befällt es dich, dann schädigt es dich selbst.

Also meine drei Schwäger und einen Vetter lehrte ich zu heilen, sie übten sich gerade in der Anwendung, aber ich sage: ihr müsst fasten.

Nun, jener Schwager den ich jüngst unterwiesen habe, vielleicht hat er nicht besser den starken Geist („no tiene más espíritu fuerte“) so wie ich, er ist ein bisschen schwach“ ([30.], Z.736-743 ⁷⁹)

In den beiden vorigen Zitaten werden Aspekte sehr prägnant veranschaulicht, warum ich die Einführung der beiden Begriffe der Wissens- und Kraftbasis als angebracht und hilfreich erachte. Patricio ist an und für sich eine Ausnahme unter den interviewten Schamanen, da er hervorhebt, umfassende Kenntnisse über eine Vielzahl von Heilpflanzen (neben Ayahuasca, Tabak und Floripondio) vonseiten seiner Großmutter väterlicherseits und seines Vaters erworben zu haben und diese in seinen Heilmethoden häufig und als festen Bestandteil anzuwenden.

Dennoch kommt in der Aussage, die Mutter Mirians habe nur geringes Wissen weitergegeben, nämlich „nur“ über Heilpflanzen, eine auch bei den anderen interviewten Schamanen erkennbare Sichtweise zum Ausdruck, dass die persönliche Entwicklung und die Kräftigung mittels Ayahuasca-Anwendungen durch einen Schamanen das zentrale oder obligatorische Kompartiment der Vorbereitung der Heilkompetenz eines Shuar-Schamanen darstellt, wofür ich folglich den Begriff der **Kraftbasis** verwende. Hingegen wird die Aneignung von darüber hinaus gehendem, naturheilkundlichem Wissen als weniger bedeutsam oder nachrangig beschrieben, und könnte somit als fakultative **Wissensbasis** gesehen werden, die zudem vonseiten der traditionellerweise männlichen Schamanen häufig der Zuständigkeit oder Kompetenz von Frauen zugeschrieben wird.

In Interpretation von Informationen, die ich von weiteren Schamanen zu diesem Thema der Vorbereitung und Voraussetzungen für einen Neuling auf dem Entwicklungsweg eines Shuar-Schamanen erhalten habe, könnten darüber hinaus die eingangs behandelten Aspekte des kulturellen Hintergrunds und der sozialen Prägung in diesen Komplex der fakultativen Wissensbasis eingeordnet werden. Denn keiner dieser Gesprächspartner hat Elemente wie das Aufwachsen in einer Shuar-Gemeinschaft, Kenntnisse der Sprache und kultureller Praktiken oder auch naturheilkundliches Wissen als essentielle Voraussetzungen angeführt.

Manchem stellte ich die Frage, die diese Thematik sehr plakativ in sich trägt, nämlich ob er seine schamanischen Kräfte auch an einen „Gringo“ übertragen würde, der eines Tages kommt und Schamane in der Shuar-Tradition werden möchte. Miguel sagte ohne Zögern: „Ah klar, ich kann ihn unterstützen“, und fügt hinzu, dass er sich die Person hinsichtlich seiner Eignung genauso ansehen würde, wie er das auch bei Shuar-Neulingen zu tun pflegt ([33.], Z.1107-1114).

Ohne dass ich ihn dezitiert danach gefragt hatte, eröffnete mir Alfredo ohne Umschweife, dass er auch mir seine Kräfte übertragen könnte. Danach würde eine Phase des Fastens folgen, und nach zwei Jahren könnte ich wieder zu ihm kommen und er würde mich dann „öffnen“ („*abrir*“). Dies bedeutet, dass ich danach beginnen könnte, die Kraft anzuwenden und Heilungen vorzunehmen [52.]. Ähnlich klar und bedingungslos hat sich auch Antonio geäußert, wie ich bereits im Einleitungskapitel erzählt habe (sh. Kap. 1.1).

In den Aussagen von Schamanen über die Voraussetzung von Neulingen für den Berufsweg des Schamanen findet sich einzig eine – und somit recht isoliert da stehende – Sichtweise, dass eine relevante Grundlage für die schamanischen Kompetenzen auch in einer höheren Schulbildung liege.

„Ich sage zu all meinen Leuten, zu den jungen Menschen, dass alle Akademiker [„profesionales“, Anm. vermutl. im Sinne von Personen mit höherer Schulbildung] einen Teil der Kenntnisse eines Schamanen haben, denn sie haben bereits Philosophie, Psychologie, Anthropologie und Biologie studiert. All das ist Teil des schamanischen Wissens und folglich haben sie bereits Kenntnisse. Was fehlt, ist den Berufsweg des Schamanen tiefgehend zu kennen.“ ([33.], Z.762-766⁸⁰)

Diese Perspektive bekräftigt die an anderer Stelle geäußerte Einschätzung des Sprechers, dass er sich höher gestellt fühlt als sein Vater, weil er lesen und schreiben kann (also über „*Arútam libro*“ verfügt) und sich somit die „aktuellen Kenntnisse und Fähigkeiten“ aus Büchern aneignen konnte und hingegen sein Vater als Analphabet einzig über traditionelles Wissen verfügt (siehe Kap. 3.3.2).

Als abschließenden Teil dieses Kapitels will ich das Thema des **Zugangs von Frauen zum Beruf des Schamanen** behandeln. MADER (2017) stellt fest, dass bei Shuar hauptsächlich Männer und selten Frauen Uwishín werden. „Sie lernen gewöhnlich mit ihren Vätern und/o-der Ehemännern und nehmen schamanische Aktivitäten oft später in ihrem Leben auf, z.B. als Witwe eines Schamanen. Jedoch sind die wenigen weiblichen Schamaninnen hoch respektiert für ihre besondere Kraft.“ ([14.], S.1)

In meinen Recherchen und Gesprächen habe ich keine weibliche Schamanin angetroffen. Mehrere meiner Informant*innen äußerten in unterschiedlicher Form, dass in der Tradition der Shuar es Männern vorbehalten sei, Schamanen zu werden. Esther wollte Schamanin werden, dies wurde ihr aber verwehrt. Von ihrer Mutter erzählt sie, dass sie Fähigkeit habe weiszusagen (siehe S.24).

„Der erste Schamane, mit dem wir [im Tourismusprojekt] arbeiteten, war Rafael. In jeder Sitzung lernten wir, gut angesichts der Tatsache dass ich eine Frau war, sagten sie mir nicht alles,

also es gab diese Barriere, denn ich wollte mehr lernen, jedoch sie sagten mir: „Nein, denn du bist eine Frau““ ([37.], Z.48-50⁸¹)

Patricio sagt, „in unserer Kultur gibt es keine Schamaninnen („*brujas*“). Seine Großmutter habe ihm auch viel Wissen über Heilpflanzen vermittelt und sie habe auch geheilt, aber sie war keine Schamanin, sondern „ja, sie kannte sich aus, war eine Hebamme“ ([30.], Z.217-219). Auf die Frage, ob sie auch Ayahuasca genommen habe, wenn sie Heilungen durchführte, stellt Patricio unmissverständlich fest: „Die Frauen, Mütter: nur Tabak. Sie absorbieren nur den Saft des Tabaks durch die Nase.“ [30.], Z.255-257)

Die traditionelle geschlechterspezifische Rollenteilung im Heilsystem der Shuar kommt am Beispiel Patricio recht klar zum Ausdruck: männliche Verwandte waren die Geber von schamanischen Kraftelemente, die für die „energetischen“, spirituellen Heilungen mithilfe von Ayahuasca benötigt werden. Weibliche Verwandte werden als Wissensträgerinnen und Lehrmeisterinnen in anderen Bereichen der Heilkunde, sei es Geburtshilfe, Einsatz von Heilpflanzen oder anderen Themen, die man als psychosoziale Unterstützung bezeichnen könnte, dargestellt. (sh. Kap. 3.3.1.2).

Nun ist Patricio eine Ausnahme unter den interviewten Schamanen insofern, als unter den zweien seiner Kinder, die Interesse an Medizin und Arbeit eines Schamanen haben und die er selbst als geeignet sieht, eine Tochter ist. In den meisten Gesprächsabschnitten, in denen er über die Ausbildung und Zukunft dieser zwei spricht, scheint eine durchwegs ausgewogene Sichtweise durch, dass beiden gleichberechtigt und ohne Vorbehalte der Weg offen steht, als Schaman*in tätig zu werden.

In einer Aussage lässt sich jedoch eine traditionell ausgerichtete Vorstellung über den schamanischen Werdegang seiner zwei Kinder erkennen, indem sein Fokus auf die Wissensweitergabe an seinen Sohn betont wird mit der Perspektive, dass er später der Repräsentant der Familie sein wird:

„... ich lernte all die Dinge von meinen Verwandten und Älteren, denn wir sind Shuar und ich erhielt die gleiche Lehre. Dies hat mir erlaubt, ... die anderen zu lehren, denn es ist wichtig die Weisheit weiterzugeben an die Familie und noch mehr an meinen Sohn. Meinen Sohn lehre ich viel, damit er heilen kann, damit er sich dem widmet. Eines Tages wird er seine Familie repräsentieren.“ ([30.], Z.207-212⁸²)

Mittels einer WhatsApp-Nachricht fragte ich nochmals bei ihm nach, ob seine Tochter eine Uwishín werden könne oder er sie eher als Heilerin oder Hebamme sehe. Patricio antwortete: „Wie eine Heilerin, die Wissen über die Medizin hat.“

3.4.2 Angst vor dem Fasten, Magie und die Macht des Geldes

Bereits in der Vorbereitung auf meinen Forschungsaufenthalt wies mich eine Shuar-Freundin darauf hin, dass ich den Schamanen, die ich aufsuchen und interviewen würde, eine Entlohnung geben müsse. Denn die Dienste der Schamanen sei immer in irgendeiner Form abgegolten worden, was für die Schamanen des Andenraumes bereits für die frühe Kolonialzeit dokumentiert ist ([28.], S.16). CHIRIAP (1991; sh. auch PERRUCHON, [19.], S.156-157) bestätigt für die Shuar, dass die Schamanen nach ihrer Heilbehandlung – erfolgreich oder auch nicht - immer eine Vergütung (oder „Belohnung“, „*gratificación*“) erhalten, denn die Familie wolle sich ja dankbar erweisen für seine Mühen. Die Belohnung sei variabel, denn ein „perfekter“ Schamane, der wahre Tatsachen seiner Fähigkeiten beweise, erhalte eine wertvollere Abgeltung. Die Vergütung der Schamanen erfolgte traditionellerweise in Form von Lebensmitteln, Tieren (z.B. auch Jagdhund) oder Gebrauchsgegenständen (traditionelle Kleidung, Blasrohr, Musikinstrument) ([5.], S.133). Später waren die Werkzeuge und Utensilien der „Weißen“, wie Macheten und Gewehre, besonders geschätzt, was vermutlich die Zahl an Schamanen in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts deutlich ansteigen ließ ([14.], S.17). „In der Gegenwart verwendet man grundsätzlich Geld, um die Dienste der Schamanen zu bezahlen. Deshalb werden jetzt viele Uwishín, wegen des Interesses Geld zu verdienen“, stellt CHIRIAP ([5.], S.133) fest.

Dabei erscheint es sekundär, mit welchen Formen von Werten (Essen, Gegenstände oder Geld) die Schamanen entlohnt wurden bzw. werden. Die zentrale Frage ist, ob den Empfängern der Heildienste die Entscheidungsfreiheit über die Art und Höhe der Belohnung überlassen wird. „Früher haben die Schamanen niemals gebeten oder einen Preis festgesetzt, sondern überließen es der Freiwilligkeit der Angehörigen [des Patienten], über die Art des Entgelts zu bestimmen“ ([5.], S.133). In dieser Modalität wird das Prinzip der „kodierte Güterflüsse“ sichtbar, das im Theoriekapitel 3.2 (sh. S.30) beschrieben wurde. Die Interaktion der Heilbehandlung und ihrer Entlohnung wird „dekodiert“, wenn der Schamane im Voraus einen Preis festsetzt. „Heutzutage legen fast alle Schamanen im Vorhinein den Preis für ihre Heilung fest“, schildert CHIRIAP, und nur mehr wenige Schamanen verfahren so wie die alten, wie Wajach, der seine Haltung wie folgt erklärt: „Ich für meinen Teil habe noch nie um Geld gebeten, weder von Siedlern noch von Shuar, weil man kann nicht eifrig rauben angesichts der Tatsache, dass ich weiß, mit der Kraft von Tsunki geheilt zu haben.“ ([5.], S.133-134 ⁸³)

Wenn man die Praktiken der Schamanen, fixes und oftmals als überhöht empfundenes Honorar zu fordern, als Dekodierung interpretieren würde, wäre dies somit der Hinweis, dass der

soziale Status der Schamanen sich stark verändert hat und sie weniger darauf bedacht sind, im Netz der Beziehungen in ihrer „Nachbarschaft“ ihre sozial angesehene und gleichzeitig ihren Lebensunterhalt bedienende Rolle des Heilers einzunehmen. Sondern sie wären mehr davon angezogen, ihre Machtressourcen dafür zu nutzen, um möglichst viel an „*Arútam plata*“ zu verdienen und sich damit ihr gutes Leben individuell abzusichern. Die Schamanen wären also Protagonisten eines gesellschaftlich zunehmenden, vom „*fetishism of commodities*“ getriebenen Konsumismus, der in ihrem Fall zur Anhäufung von Gebrauchsgütern (wie für die Mitte des 20. Jahrhunderts dokumentiert; sh. S 30) und aktuell zum Streben nach Geld führte.

Abseits dieser theoretisch angehauchten Überlegungen besteht das vielfach dokumentierte und auch von mir beobachtete Faktum, dass in der Shuar-Gesellschaft der Neid allgegenwärtig ist. Den Schamanen werden dabei oft selbst Neid entgegengebracht, oder sie werden in die von Neid angetriebenen sozialen Turbulenzen involviert und beschuldigt, im Auftrag eines benachbarten Neiders schadbringende Hexereien durchgeführt zu haben. Die Zahl der Schamanen (bzw. Hexern) ist aktuell – gemäß Literatur, die vor 20 bis 30 Jahren publiziert wurde ([19.], S.147; [1.], S.24) – am Steigen. Einer von vier möglichen Gründen für diesen Anstieg, so argumentiert PERRUCHON (2002), könnte eine zunehmende Ungleichheit in der Verteilung von Reichtum in der Gesellschaft und eine damit einhergehende Zunahme von Neid und Anschuldigungen sein. Und mehr Anschuldigungen bewirken ein Mehr an Schamanen, die dafür engagiert werden, erlittene Leiden oder Schäden zu rächen. Ein zweiter, meistens von den Shuar selbst betonter Grund ist die Tatsache, dass Geld und alles, was man damit kaufen kann, eine immer größere Rolle spielt und der Zulauf zum Schamanenberufs bzw. zur Hexerei eine Antwort ist auf die harte wirtschaftliche Situation. ([19.], S.147-148)

In der folgenden Passage sind einige Informationen zusammengestellt, die ich in den Gesprächen mit Miguel gesammelt habe und in denen die Aspekte Geld, Entlohnung und sozio-ökonomische Faktoren im Leben des Schamanen berührt werden.

Miguel legt offen dar, wieviel Geld er für seine Dienste verlangt. Grundsätzlich will er bewusst („*consciente*“) arbeiten und die Preise an den Möglichkeiten seiner Klienten ausrichten. Wenn er gefragt wird, was er für die Behandlung kassiert, sagt er manchmal: „Nach deinem Belieben („*a su voluntad*“).“ Für Konsultation und Reinigung verlangt er meist zehn Dollar, für die nächtliche Behandlung mit Ayahuasca zwanzig oder dreißig Dollar. Er berichtet da-

von, dass andere Schamanen in der Gegend oft achtzig oder hundert Dollar für letztere nehmen. Manchmal macht er einen „Vertrag“ im Sinne eines Gesamtpreises für drei Ayahuasca-Sitzungen an aufeinanderfolgenden Tagen für insgesamt achtzig Dollar. ([33.], Z.639-657)

Er gibt weitere Informationen kund über die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen und die Verdienstmöglichkeiten in seinem aktuellen Wohnort in Trans-Cutucù, dem wenig erschlossenen östlichen Teil des Shuar-Lebensraumes:

„Die Menschen im Regenwald Amazoniens haben keine permanente Arbeit, höchstens die die im Tourismus tätig sind. Hier sind wir [die Schamanen] von den Patienten abhängig, die uns kennen und die zu uns kommen. Nicht immer kommen Patienten.... ([33.], Z.635-639)

Wir haben nicht viele Klienten. Meist behandle ich pro Monat drei bis vier, nicht mehr. Hingegen in der Stadt die Naturheiler („naturistas“) haben täglich welche.“ ([33.], Z.995-1001)

Bei den oben erwähnten Preisen für eine Sitzung lässt sich ausrechnen, dass Miguel damit im Schnitt keine 100 Dollar pro Monat verdient. Die Frage, ob dies zum wirtschaftlichen Auskommen ausreiche, beantwortet er – mit Hinweis auf die geringen Lebenskosten und die Möglichkeit der autarken Lebensmittelproduktion – wie folgt:

„Schau, wir kaufen hier kaum etwas zu essen, und mit dem, was es geben mag, fühlen wir uns ausgewogen („con lo que haya, nosotros estamos conforme“). Man gibt nicht viel Geld aus, weil wir gratis essen, alles.

Demgegenüber verlange ich in der Stadt [wenn Miguel dort als Schamane arbeitet] so fünfzig, sechzig Dollar [für eine Ayahuasca Behandlung], und für eine Konsultation, für die ich hier zehn Dollar kassiere, kassiere ich dort fünfzehn oder zwanzig.“ ([33.], Z.1005-1011 ⁸⁴)

Die relativ geringen Einkommensmöglichkeiten als Schamane an seinem aktuellen Wohnort erklären, warum sich Miguel verschiedene kleine Einnahmensquellen verschafft hat. So ist er einer der Arbeiter, die im Auftrag der DAC („Dirección General de Aviación Civil“, nationale Zivilluftfahrtbehörde) die Flugpiste instandhalten [46.]. Mit seiner Frau betreibt er eine winzige Greißlerei im Dorfzentrum. Er erfüllt derzeit auch die Funktion des Ortsvorstehers aus, die jedoch ehrenamtlich ist ([47.]). Die prekäre Einkommenssituation, vielleicht gepaart mit der Hoffnung, in der Stadt lukrativer seine Schamanendienste anbieten zu können, waren vermutlich die Auslöser, dass Miguel vor einigen Jahren nach Quito gegangen ist, um am Busbahnhof von Quitumbe im Süden der Stadt als Wachmann zu arbeiten. Nach dem Abdienen seiner Funktion als Ortsvorsteher wolle er wahrscheinlich wieder nach Quito oder Cuenca gehen, um dort als Sicherheitswachmann zu arbeiten ([34.], Z. 41-45). In dieser Geschichte wird nur allzu deutlich, dass Miguel sicherlich kein Beispiel für einen Shuar-Schamanen ist, der durch Anhäufung materieller Güter hervorsticht.

Nicht nur die Heilanwendungen werden mit Geld entlohnt, sondern auch die **Weitergabe der schamanischen Macht** hat heute ihren Preis, der offensichtlich in Abhängigkeit des „Marktwertes“ des Geber-Schamanen, sprich seines Rufes und der Anzahl seiner angeeigneten Übertragungen, variiert. In meinen Gesprächen werden Beträge in der Größenordnung beginnend bei 300 bis 400 Dollar für eine initiale Übertragung genannt. Am oberen Ende der geäußerten Bandbreite liegt der Preis von Cesar mit 800 Dollar, der mit den 25 ihm übertragenen „*poderes*“ auch der mächtigste der von mir interviewten Schamanen ist. Interessant finde ich die von ihm verwendeten Formulierungen (wobei hier vielleicht sein dolmetschender Großneffe etwas mit seinem Wirtschaftswissen nachgeholfen hat), wenn er von dem zugehörigen Geschäft spricht. Er redet wie ein Unternehmer, der die angekaufte Kraftübertragung wie eine Investition betrachtet, die sich in der Zukunft wieder amortisieren wird (sein Großneffe Ernesto spricht von Cesar in der 3. Person):

„Für die erste Sitzung der Machtübertragung kassiert er 800 Dollar als Basis. Von da an kann er [der Empfänger-Schamane] Macht erhalten im Austausch eines Tieres oder von Kühen oder Stieren. Nun, alles was er ausgegeben („gastado“) hat, kommt jetzt in der Rückgewinnung („recuperación“) zurück in Form der ankommenden Patienten ... Genauer gesagt, wie man bezahlt hat, das war wie eine Investition in die Zukunft; danach wirst du die Ausgaben, die du gemacht hast, zurückgewinnen.“ ([38.], Z.665-670⁸⁵)

Zusammenfassend sehe ich in den beobachteten Dynamiken rund um das Thema Geld, dass die Strukturen der Machtübertragung und des Praktizierens in Hinblick auf die Verfahren zu ihrer Abgeltung sehr anpassungsfähig und somit robust sind. Die Schamanen richten sich ihre Welt, die sich in den letzten hundert Jahren sicher fundamental geändert hat, soweit wie möglich so her, dass sie damit zurechtkommen. Im Sinne von GREENE (2009) schaffen sie sich ihre „*customizing indigeneity*“, die sie handlungsfähig, zudem jedoch in vielen Fällen gefürchtet, beneidet und nicht beliebter macht.

Das Stichwort der Machtübertragung bringt uns zu der sehr bedeutsam erscheinenden langen Fastenperiode im Zuge der Initiation. Für die Überleitung zum restlichen Teil des Kapitels ist ein Auszug aus der Monographie „*El Uwishín*“ von PELLIZZARO (1978) hervorragend geeignet. Darin ist erstens bemerkenswert, dass der Salesianerpater ein Plädoyer hält für den traditionellen Ausbildungsweg der Shuar-Schamanen, mit den „Abstinenzen und außerordentlichen Leiden des Fastens“ als essentielle Voraussetzung, damit „der *Uwishín* Herrschaft über seinen Geist erlangt und ein sensibler Mächtiger“ wird. Zum Zweiten finde ich überraschend, dass er schon für die Zeit Ende der 1970er Jahre – in einem kritischen und fast nostalgisch-moralisierenden Tonfall, den mir WÖRRLE&SCHWEITZER DE PALACIOS ([28.], S.15)

dankenswerterweise bewusst gemacht haben - darauf hinweist, dass „die heutigen Uwishín kein Fasten von Frauen und Essen mehr machen wie früher. Niemand leidet für viele Jahre, um seine Neigungen zu dominieren und seinen Geist zu kräftigen, und deshalb haben sie keine Mächte über die Geister, sondern betrügen um Geld zu verdienen.“ ([17.], S.4-5)

In diese Richtung stößt auch CHIRIAP (1991), wenn er postuliert: „Die Macht über die Geister kauft man nicht mit Geld, sondern mit Opfern und einem kargen Leben“ ([5.], S.88 ⁸⁶).

Mit Ersterem meint er das Kaufen von Kraftpfeilen von den Canelos („bancos“ oder „almas“; sh. S.33) oder von Weißen ([17.], S.5).

An dieser Stelle tut sich die Frage auf, ob dieser Befund auch in der heutigen Zeit von Informationsträger*innen geäußert wird, dass die „aktuellen Uwishín“ nicht mehr oder nicht in dem Maß fasten, wie es für notwendig erachtet wird. Wenn dem so ist, gilt es, den dafür bestimmenden Ursachen nachzuforschen. Bevor wir uns in den Aussagen meiner Interviewpartner auf die Suche nach Hinweise auf die obigen Fragen begeben, lassen wir uns noch bildhaft und lebendig schildern, was sich in dieser Phase des Fastens im Novizen abspielt:

„Der Neuling muss in der richtigen Form diese Mächte verstoffwechseln („metabolizar“), um sie für Heilzwecke nutzen zu können. In dieser Periode fühlt sich der Pfeil [Kraftpfeil, tséntsak] sehr unruhig, hat den Wunsch, den anderen etwas Böses anzutun ... Der Schamane hat praktisch ein Empfinden eines fast organischen Wunsches, Schaden zuzufügen. Gemeinsam mit diesem Antrieb zu verhexen, pflegt der Neuling, der seine Tage in Rückzug verbracht hat, den starken Drang zu haben, alle Aktivitäten auszuführen, die man ihm bei der Kraftübertragung verboten hat. Die Begierden sind etwas wie Durst oder Hunger zu haben, daher kommt es dass jemand, der ein Feigling ist, seinen Begierden folgt. Wer sich nicht selbst beherrschen kann und seinen Wünschen nachgibt, verbotenes Essen zu sich zu nehmen oder zu verhexen, der wird zum Sklaven seiner Pfeile.

Ein Meister, dem es gelungen ist, die Initiation in der richtigen Weise zu passieren, wird seine Pfeile in seinem Inneren geordnet tragen, ein schönes energetisches Konstrukt und ohne Unruhe.“ ([7.], S.117 ⁸⁷)

In beeindruckender Weise wird oben ein Prozess beschrieben, in dem die übertragenen Machtelemente der Tséntsak durch die Erfahrungen und Wirkungen des Fastens im Körper des Schamanen inkorporiert und konsolidiert werden. Neben den mentalen und psychischen Herausforderungen für den Neuling verdeutlicht der Begriff „Verstoffwechseln“ auch die physische Dimension. Patricios Vater José hat seine harte Fastenperiode im Jahr 1970 im Alter von zweiundzwanzig durchgestanden, rund zehn Jahre nachdem HARNER in seinem Elternhaus gelebt und geforscht hat. In seiner Erzählung wird besonders die an die menschlichen Grenzen gehende körperliche Belastung spürbar:

„Du bist sehr heruntergekommen, sehr abgemagert ohne Nahrung, du bist sehr schwach, deshalb musst du einen Stock nehmen beim Gehen, weil du sehr schwach bist. Man muss immer Tabak nehmen, diesen Tabak absorbieren damit uns nicht böse Leute, böse Hexer Schaden ma-

chen, denn wir sind noch mürbe, und so mit dem Tabak kommt es sukzessive. Keine sexuelle Beziehung mit der Frau haben, getrennt schlafen bis zu einem Jahr. Und wenn du mehr Kraft haben willst, ein weiteres Jahr! Und wenn du dich mit deiner Frau [sexuell] vereinigst, kannst du sterben, einer selbst fügt sich Schaden zu ... Dann entsteht eine Wunde in der Nase wenn du nicht fastest, weil es aus dem Körper herauskommt oder es schmerzt der Kopf und du kannst sterben. Dieser Pfeil geht fort, die Kraft verschwindet und man bleibt leer zurück und kann sterben, deshalb muss man in allem fasten.“ ([32.], Z.331-338 ⁸⁸)

Nachfolgend finden sich gesammelte Informationen, die die Erfahrungen der interviewten Schamanen mit Neulingen in Bezug auf die Thematik des Fastens darstellen. Im Gespräch von Schamanen mit interessierten Neulingen ist die lange Fastenperiode ein bestimmendes und stets präsent Thema. Miguel schildert, wie er die Neulinge über seine Erfahrungen mit dem Fasten informiert und ihnen daraus Empfehlungen und Anweisungen mit auf den Weg gibt:

„Sie [die interessierten Neulinge] sagen staunend: ‚So lange Zeit hast du durchgehalten!‘ Ich sage ihnen dann: Zuerst musst du dich daran gewöhnen. Der erste Monat ist hart. Vor allem keinen Sex zu haben ist hart. Dann zweiter, dritter Monat. Wenn du den vierten Monat durchgegangen bist, dann bist du schon daran gewöhnt, dann hast du es geschafft.

Aber du darfst in dieser Zeit nicht aufhören, Ayahuasca zu dir zu nehmen. Was der Lehrmeister sagt, das musst du befolgen, sonst wirst du nicht diese Kraft („ese poder“) empfangen können.“ ([33.], Z.790-797 ⁸⁹)

Miguel berichtet, dass er – seit er als Schamane zu praktizieren begonnen hat – an zwei Personen – beide Shuar – seine Kräfte weitergegeben hat. Sein Bruder war vor drei, vier Jahren an ihn herangetreten mit dem Ersuchen, er möge ihm helfen, „so wie er [Miguel] zu sein, denn man könne nicht wissen, wann Miguel aus dem Leben scheiden würde“ und dann könnte er, der Bruder, ihn ersetzen. So entschloss er sich, ihm zu helfen. Als zweitem hat Miguel das Übertragungsritual an einem Freund aus der Nachbargemeinde durchgeführt. Er betont, dass er genau so vorgegangen ist, wie es an ihm vollzogen worden war. ([33.], Z.580-591)

Beide Neulinge hielten jedoch das notwendige Fasten nicht durch. Der Bruder „schaffte fast gar nicht zu fasten“. Der Freund hatte „nach knapp drei Monaten Sex mit seiner Frau, nicht mit der Ehefrau, sondern mit einer anderen.“ Miguel beschreibt eindrücklich die Folgen, die dieses Fastenbrechen auf ihn selbst hatte:

„Er erfüllte nicht dieses Fasten, und dann kehrte all die Kraft, die ich ihm übertragen hatte, wieder zu mir zurück, und dann wird man fast krank. Das ist schwer zu kurieren, deshalb muss man sehr vorsichtig sein.

Ich bekam Schüttelfrost, Schwindel, fiel fast in Ohnmacht und aus meiner Nase kam Blut heraus. Zwei Tage ging es mir so. Dann kam mein Freund herbeigeeilt [vermutlich einer der Schamanen, die ihm selbst Kräfte übergeben hatten], damit er bei mir eine Reinigung machte. Dieser sagte mir: ‚Sie [die Kräfte, Tséntsak] sind wieder zu dir zurückgesendet worden. Dir geht es schlecht, du musst vorsichtig sein‘.

Wenn mir dies passiert, bin ich schwach und habe nicht viel Kraft zu heilen. Man könnte sagen, die Energie ist desorganisiert.“ ([33.], Z.586-618 ⁹⁰)

Er schildert, wie er sich mithilfe verschiedener medizinischer Pflanzen reinigte und wieder stärkte: eine in Wasser angesetzte Liane („sapan“?) reinigt den Magen durch Erbrechen, „yutzu“, ein Baum des Flussufers, führt zum Defäkieren, und das Einreiben mit Floripondio (6) und das Baden wirken stärkend ([33.], Z.580-591). Aus den Erfahrungen mit den zwei Neulingen, die das Fasten nicht einhalten konnten, hat Miguel seine Lehren gezogen und geht jetzt anders vor, wenn Personen ihn ersuchen, ob er ihnen seine schamanischen Kräfte übertragen kann:

„Wenn jemand mich bittet, muss ich zuerst eine Reinigung bei ihm durchführen und schauen, ob er diesen Antrieb („iniciativa“) dafür hat. Wenn er ihn nicht hat, kann ich sagen: ‚Nein, du bist dazu nicht in der Lage.‘ Diese Information gebe ich ihm dann. Weil früher hatte ich nicht diese Fähigkeit das zu sehen, ich war – wie meine Frau zu sagen pflegt – verrückt und wollte jedem helfen, der mich darum ersuchte, aber jetzt nicht mehr, denn ich opferte viel.

Mithilfe von Ayahuasca kann ich sehen, ob jemand bereit ist, diese große Verpflichtung („gran compromiso“) einzugehen. Genauso werde ich vorgehen, denke ich jetzt.“ ([33.], Z.738-749 ⁹¹)

Befragt zu seiner Einschätzung, ob genügend junge Leute in den herausfordernden Lebensweg des Schamanen eintreten wollen und der traditionelle Schamanismus der Shuar weiterbestehen werde können, äußert Miguel:

„Ich sage immer zu den jungen Menschen, dass ich nicht will dass sich die Tradition verliert, sondern dass wir sie weiter aufrechterhalten sollen, aber immer indem wir positiv sind. Ich sage zu ihnen, dass sie lernen, sich vorbereiten sollen und dass sie wie ich sein sollen, ja das sage ich, dass sie nicht vergessen sollen.

Und jemand [von den Jungen] der lernt, der offen und bereit ist, jemand der will, dass ich ihm dabei helfe, das zu erfahren, den kann ich gerne unterstützen, hinter dem werde ich immer stehen.

*Aber bis zu diesem Augenblick habe ich keinen einzigen Jungen oder keine Person gesehen, die auf mich zugekommen ist und mich danach gefragt hat, denn sie haben **Angst vor dem Fasten**.“ ([33.], Z.1038-1045 ⁹²)*

Angeichts der in vielen Gesprächen geäußerten Angst oder Unsicherheit der potentiellen Neulinge vor dem Fasten („ayuno“) als Hürde, sich für den Lebens- und Berufsweg eines Schamanen zu entschließen, ist für die Fragestellung meiner Arbeit besonders interessant, wie diese Angst begründet wird und welcher Art die beschriebenen Herausforderungen sind.

„Es [das Fasten] ist hart. So wie die Jungen heute von hier nach dort gehen („andan de lado a lado“), können sie nicht fasten, nicht nur die Jungen, die älteren Personen können auch nicht fasten. Sie haben nicht dieses Interesse.

*Sie essen **jede beliebige Art von Essen**. Deshalb ist es sehr hart, man darf nicht so essen wie man will, sondern das was der Lehrmeister sagt, darin müssen wir gehorchen.“ ([33.], Z.1047-1052 ⁹³)*

Die **sexuelle Enthaltsamkeit** in der mehrmonatigen Phase des Fastens („ayuno“) nach der primären Initiation wird von zahlreichen Gesprächspartnern als besonders schwere, vielfach als die größte Herausforderung für die Neulinge beschrieben und eingeschätzt.

„Also, was das Härteste beim Fasten („ayuno“) ist, um Schamane zu sein, ist der Sex, das ist der Sex. Du darfst mehr als sechs Monate hindurch gar keinen Sex haben. Minimum sechs Monate bis maximal ein Jahr musst du ohne Sex aushalten, um mehr Kraft („poder“) zu erlangen. ([33.], Z.754-757 ⁹⁴)

Was sagen die jungen Leute über die [sexuelle] Enthaltsamkeit? Einige sagen: ‚Ja, das kann ich, das halte ich durch!‘ Andere sagen: ‚Ich, da ich verheiratet bin, würde das nicht durchhalten.‘“ ([33.], Z.798-803 ⁹⁵)

Franciso erzählt über seinen Enkel Andres, 22 Jahre alt, der grundsätzlich interessiert ist, Schamane zu werden. Aber es sei das Fasten, „vor dem er am meisten Angst hat. Die jung Verheirateten haben den Wunsch, mit ihrer Frau zusammen zu sein.“ ([32.], Z415-416 ⁹⁶)

Und Alfredo stellt über die sexuelle Abstinenz unverblümt fest: „Ja, das ist das Härteste, das Schwerste für uns.“ ([35.], Z.97 ⁹⁷)

In Anbetracht der obigen Ausführungen finde ich den Begriff „Fasten“ (der von meinen Informant*innen in Form von „ayuno“ stets verwendet wurde) weniger treffend wie jenen der „Askese“, da letzterer besser alle involvierten Aspekte der Enthaltsamkeit, Selbstdisziplin und -schulung miteinschließt.

Die in den obigen Ausführungen bestätigte **Angst vor der Askese** könnte in Hinblick auf die aktuellen Prozesse der Weitergabe der schamanischen Ermächtigung in zweierlei Hinsicht bedeutend sein: Zum einen scheinen dadurch weniger Neulinge bereit zu sein, den traditionellen Weg der Initiation zu wagen. Und zweitens werden erfahrene Schamanen vorsichtiger und prüfen sehr genau, ob und wem sie sich als Geber-Schamanen anbieten. José äußert ausdrücklich, dass er es gänzlich unterlassen habe, seine Kraft weiterzugeben, weil er sich nicht den vom Scheitern der Neulinge resultierenden Gefahren und Problemen aussetzen will ([32.], Z.355-359).

Aus den gewonnenen Informationen lässt sich ableiten, dass die Angst vor der Askese sich in Unsicherheit und Zweifel des Neulings manifestiert, ob er die nötige Selbstdisziplin und Ausdauer aufbringen würde, die immens lange und leidvolle Enthaltsamkeit in der Ernährung und Sexualität zu bewältigen. In einer tieferen Schicht, obwohl selten explizit ausgesprochen, wird die Angst wohl in den drohenden Konsequenzen begründet sein: im Falle des Scheiterns kann er erkranken, sterben oder ein böser Schamane („wawèkratin“, sh. S.17) werden.

Die initiale Askese war früher faktisch die gleiche persönliche Herausforderung. Was könnten die Gründe sein, dass sie in der Epoche der „alternativen Modernität“ (in den vergangenen fünf Jahrzehnten?) offensichtlich für viele junge Shuar unüberwindbar erscheint? Um die Gedankenkette zu vervollständigen, stelle ich noch meine empirischen Erkenntnisse zu der **Motivation und den Auslösern für den Eintritt in den Schamanen-Lebensweg** dazu. In der Literatur wird dieser Aspekt wenig behandelt. Die bei MADER (2003, S.104) angesprochene Berufung spielt meiner Ansicht nach nur eine sekundäre Rolle. Visionserfahrungen und Begegnungen mit *Tsunki* mögen eine solche Berufungserfahrung beinhalten und die Grundlagen für die spirituellen Kapazitäten und die persönliche Lebensorientierung bilden. Die primären und entscheidenden Auslöser für den Entschluss, die Initiation in „Angriff“ zu nehmen, war bei allen von mir interviewten Schamanen ein **Lebensereignis, das als existentielle Krise und Bedrohung erlebt** wurde. Dieses besteht in der Regel in der Erkrankung von nahen Verwandten, die meist mit einer Bedrohung durch „böse“ Schamanen, als Urheber eines krankheitsverursachenden Schadenszaubers, verbunden gesehen wird. Die langjährige Erkrankung von Miguels Frau war zudem überlagert von einer ökonomischen Krise, weil ihn die vielen medizinischen Behandlungen bereits in Geldnot gebracht hatten.

Vereinfacht formuliert: **Das erlebte Leiden motivierte sie dazu, das eigene Leiden der Askese auf sich zu nehmen.** In der aktuellen Lebenswelt der Shuar bietet die Biomedizin (der Besuch im Hospital oder *Subcentro de Salud* oder der Erwerb von Medikamenten) eine – regional und zeitlich unterschiedlich verfügbare – Alternative der Heilung. Ausgedrückt mit dem im Kapitel der Machtsymboliken eingeführten plakativen Begriff (sh. S.24), spinne ich einen zugegeben gewagten Gedanken: Dies könnte bedeuten, dass „*Arútam pastilla*“ in manchen Fällen nicht nur (Gott sei Dank) das Leiden der Kinder, sondern auch den Antrieb ihres Vaters beseitigt, sich in das Leiden der schamanischen Initiationsphase zu begeben.

Die „alternative Modernität“ bietet noch eine weitere Alternative, nämlich was den Weg der schamanischen Ausbildung betrifft: Vielleicht erscheint die Angst vor der Askese heute auch deshalb so übermächtig, weil neben dem leidensvollen, gefährlichen (traditionellen) Weg sich ein alternativer (moderner) Weg der schamanischen Ausbildung anbietet, der sich leichter, sicherer, sogar machtvoller und somit insgesamt attraktiver präsentiert. Womit wir beim Thema „**Magie**“ angekommen sind.

Am Rande einer Sitzung in der FICSH zum Thema der möglichen Wiederbelebung des CU-WISH, des „*Rates der Shuar-Schamanen*“, brachte ein erfahrener, weitgereister Schamane die

Spannung zwischen diesen beiden Wegalternativen wunderbar zum Ausdruck: „Sie [Neulinge] quält es, zu fasten. **Sie lernen nur aus Büchern**, ... sie wollen ein gesünderes („*más sana*“) Leben und **schneller Geld verdienen**, sozusagen. Aber dementgegen ist es das nicht; **die Person, die Geld verdienen will, muss es sich zuerst verdienen** („*la persona que quiere ganar dinero tiene que primero ganarse*“), sich vorbereiten, Tränen vergießen, allein im Bett liegend leiden, ohne irgend jemanden, ...“ ([39.], Z.66-67, 129-134 ⁹⁸).

„Während die anderen Traditionen oral weitergegeben werden, ist die Magie in Texten kodifiziert, die von Magiern, in Buchhandlungen oder am Markt gekauft werden können“, schreibt MADER (2003, [13.], S.111). Die Person, die sich die Machtelemente der Magie erlesen will, muss also über „*Arútam libro*“ verfügen.

Kurze historische Abrisse über die Herkunft und Entwicklung der Magie im Shuar-Lebensraum finden sich bei PERRUCHON (2002, [19.], S.149-154), FAVARON (2012, [7.], S.115-116) und MADER ([13.], S.110-111), die die Zahl der Fälle von Magie mit der Zahl der *apachi* (Hispanoamerikaner) und *colonos* (Siedler) in Relation bringt und die interethnischen Spannungen und Konflikte darin reflektiert sieht. Demzufolge deuten die Vielzahl an Fällen, die auch in den biografischen Informationen meiner Arbeit in Kapitel 3.3 vorkommen, eindeutig darauf hin, dass die „*colonial frontier*“ der Magie längst am östlichsten Rand des Shuargebietes angekommen ist.

Entsprechend der Intentionen der Akteure wird zwischen „*magia blanca*“ und „*magia negra*“ unterschieden ([19.], S.150). Meiner Beobachtung nach verschmelzen diese Kategorien in der gesellschaftlichen Wahrnehmung und Attributierung von Schamanen weitgehend mit den traditionellen schamanischen Instanzen des „guten“ (Heiler, „*tsuákratin*“) und des „bösen Schamanen (Hexer, „*wawékratin*“).

In der mir vorliegenden Literatur können unterschiedliche Perspektiven gegenüber der Magie beobachtet werden. Bei den Shuar-Autoren ANTUN⁶ und CHIRIAP sowie bei FAVARON, der viel von den beiden zitiert, findet sich eine kritische und von der Sorge des Kulturverlustes geprägte Sichtweise. Gegenwärtig werde der traditionelle Schamanismus von Aspekten der schwarzen Magie kontaminiert. Dies werde den sozialen Wert der Figur des Uwishín zerstören. Ausführungen von BROSEGHINI (1983, [3.], S.99) gehen in dieselbe Richtung und weisen schlüssig auch auf die Relevanz der von mir untersuchten Dynamiken der externalisierten Machtsymboliken hin.

Andere Autorinnen betrachten die Entwicklungen gelassener, faktischer im Sinne der Haltung von WHITTEN (2008), die Menschen so zu betrachten wie sie sind. MADER (2003, S.111) nennt Magie eine „Tradition, der für die Shuar-Schamanen ein wichtiger Stellenwert in Bezug auf die interkulturelle Aneignung von Machtelementen“ zukommt. Bei PERRUCHON wird die interkulturelle Verflechtung anschaulich beschrieben anhand der Prozesse der Machtübertragung und –anwendung, bei der „die Magie traditionalisiert“ und die Techniken wie Tséntsak „inkarniert“, verschmolzen werden:

„Wenn die mestizischen Techniken – die Magie – von den Shuar verwendet werden, werden sie an die traditionelle Perzeption von spiritueller Macht angepasst, was bewirkt, dass sich ihre Essenz verändert: Die Magie wird ‚traditionalisiert‘ und verschmolzen. Heutzutage kann ein Shuar-Schamane an seinen Schüler durch den Speichel und den Atem magische Kräfte übergeben, die in den Körper hineingeführt werden und erweckt und in Funktion gebracht werden mittels der Vision des Ayahuasca, Tabaks und der Gesänge auf die gleiche Weise wie die Tséntsak. Die Magie verwandelt sich in einen Verbündeten und Begleiter – ein Typ eines spirituellen Helfers – genauso wie die Tséntsak.“ ([19.], S.163⁹⁹)

Die Autorin weist an anderer Stelle darauf hin, dass diese „nicht-traditionellen“ schamanischen Praktiken wichtig für die Konkurrenzfähigkeit eines Shuar-Schamanen sind. Da die schamanische Ausbildung bei Shuar stetig häufiger werde und die ökonomische Situation härter werde, nehme auch die Konkurrenz zwischen den Schamanen zu. Von einem Shuar-Schamanen werde es heute als selbstverständliche Notwendigkeit gesehen, sowohl über „traditionelle“ als auch „magische“ Kompetenzen zu verfügen, um den unterschiedlichen Krankheiten mit den jeweiligen Heilmethoden entgegenzuwirken ([19.], S.163-164). Aussagen meiner Informanten bestätigen diese Konzeption und spiegeln dies in Form der verwendeten Bezeichnungen wider: ein „traditioneller Schamane“ ist einer, der nur über die „althergebrachten“ Kapazitäten verfügt, und ein „moderner Schamane“ vereint beide Machtressourcen in sich.

Ein schönes Beispiel für die Verflechtung und das komplementäre Zusammentreffen von „traditionellen“ und „modernen“ Machtressourcen sowie für die oft horrenden Geldbeträge, die Shuar für die Behandlung von vermeintlichen Verhexungen ausgeben, findet sich in folgender Interviewpassage mit Cesar (sein Großneffe Ernesto, der uns gedolmetscht hat, spricht von Cesar in der 3.Person):

„Er macht die Behandlung dem Fall entsprechend, der Schwere, den Symptomen entsprechend, die die Patienten haben. Zum Beispiel wenn sie Schwellungen oder etwas am Körper haben, muss er mit Schnaps, mit Kerze zu reinigen. Um eine Krankheit zu entdecken, nimmt er das Natem, mit dem Effekt, wie ein Arzt wie mit Röntgen die Krankheit entdecken zu können. ...

[Es gibt da] die Geschichte eines Mädchens aus Patuka, da sagt man, dass sie um die viertausend Dollar ausgegeben hatte, weil man ihr gesagt hatte, ‚gepfändet‘ zu sein. Um dieses Pfand

herauszuziehen, hatten die Schamanen viertausend Dollar von ihr kassiert. Nach den verschiedenen Behandlungen lernten sie Cesar kennen, dieser hat Ayahuasca genommen und gesagt: ‚Das ist kein Pfand, sie hat etwas am Magen.‘ Also mit einer Behandlung hat er sie geheilt. Ja, also je nach der Schwere oder der Krankheit macht er seine Behandlung.“ ([38.], Z.613-622¹⁰⁰)

Betrachten wir die Bedeutung des Geldes und der Magie, relativiert sich ein etwaiger Versuch, in den aktuellen Dynamiken des Schamanismus bei den Shuar „Tradition“ und „Modernität“ exakt definieren und deren gegenseitige Abgrenzung finden zu wollen. Wie PERRUCHON einleuchtend herausarbeitet, sind dies Konstruktionen der wissenschaftlichen Betrachter und in keinerlei Weise zielführend. Das Kassieren von Entgelt für eine Heilbehandlung ist kein neues Phänomen, sondern eine Abwandlung „traditioneller“ Praktiken ([19.], S.156-157). Beim Umgang mit Geld agieren Shuar-Schamanen genauso pragmatisch und anpassungsfähig, wie sie dies bei der Aneignung „moderner“ Machtelemente und Heilmethoden tun. „Was weithin als traditionelles Shuar-Schamanentum angesehen wird, ist eine Mischung, und war dies wahrscheinlich schon immer“, stellt PERRUCHON fest ([19.], S.162).

Die mehrmonatige, an die physischen und mentalen Grenzen führende Askese führt zu einer spirituellen Persönlichkeitsentwicklung, durch die der Schamane befähigt wird, die inkorporierten Machtelemente zu dominieren und mithilfe einer von Pflanzen gewährten Trance in seinen Heilungen einzusetzen. Die Askese wird allgemein als essentieller Bestandteil im traditionellen Initiations- und Konsolidierungsprozess der schamanischen Ermächtigung bei den Shuar angesehen. Angesichts der zahlreichen Hinweise, dass in den letzten Jahrzehnten potentielle Neulinge vielfach nicht mehr willig oder fähig sind, diese entbehrungsreiche und gefährliche Phase zu durchschreiten, scheint dieses traditionelle Fundament der schamanischen Praxis über kurz oder lang zu erodieren drohen.

In drastischem Kontrast zur Askese sehen offensichtlich junge Shuar eine sichere und rascher erreichbare Alternative darin, sich „*Arútam libro*“ anzueignen und das Wissen über Magie aus Büchern zu ziehen. Als Ziel und Motivation am Ende der beiden alternativen Ausbildungswege steht das menschliche Bedürfnis nach Sicherheit, sich und seine Familie beschützen und - für einen guten Lebensunterhalt und den Erwerb von Konsumgütern - ausreichend „*Arútam plata*“ verdienen zu können. Es darf nicht verwundern, dass ein Lebens- und Ausbildungskonzept, in dem **Konsum durch Askese** erreicht werden kann bzw. soll, in der Lebensmatrix einer alternativen Modernität zunehmend als recht verquer und wenig attraktiv wahrgenommen wird.

3.4.3 Tourismus

Das Thema Tourismus berührt im Kontext dieser Arbeit sowohl wirtschaftliche Aspekte hinsichtlich der Arbeitsmöglichkeiten der Schamanen als auch Aspekte des Kulturkontaktes und resultierender soziökonomischer Dynamiken. Einleitend ist festzuhalten, dass der Tourismus in der Region der Shuar in quantitativer Hinsicht eine marginale Rolle spielt und sich auf eine relativ geringe Anzahl an Örtlichkeiten fokussiert.

Nach dem möglichen Einfluss von Tourismus auf ihre Arbeitsbedingungen und die Kultur der Shuar befragt, kommt Miguel unverzüglich auf Aspekte des Wissensaustausches mit den Touristen zu reden:

„Ich würde sagen, dass es besser wäre auch mit Touristen Kontakt zu haben. Touristen haben auch Fähigkeiten, deshalb würde es mir gut gefallen, Ideen auszutauschen. Einige Touristen haben auch fortgeschrittene Kenntnisse in Schamanismus („conocimientos avanzados de parte Chamanes“), ja deshalb gefiele es mir, mich mit ihnen zu unterhalten und Wissen auszutauschen, welche Praktiken sie haben, und ich würde ihnen auch mein Wissen darlegen, sie mir das ihre. In dieser Form in Kontakt zu sein, das würde mir gefallen. ... Ich sehe das positiv.“ ([33.], Z.1099-1106)

Für Shuar-Schamanen ist es gängig, mit ihren traditionellen Methoden auch Personen zu behandeln, die nicht aus ihrem Kulturkreis stammen. Zahlreiche Aussagen der Gesprächspartner belegen, dass diesbezüglich ein reger Kontakt besteht und vielfältige Erfahrungen gemacht wurden. Miguel ist ein Beispiel eines Shuar-Schamanen, der schon mehrfach umgezogen ist und auch in Quito und in Gegenden Morona-Santiagos, die intensiveren Austausch mit dem ecuadorianischen Hochland aufweisen, gelebt hat. Er weist eingangs auf die essentielle Voraussetzung für eine erfolgreiche Heilung hin, nämlich dass die Patienten der Behandlung und dem Heilungsvorgang ihr Vertrauen entgegenbringen, und schildert seine Erfahrung und Sichtweise auf die Behandlung von „Ausländern“ wie folgt:

„Dabei hängt es davon ab, wie es um ihren Glauben bestellt ist („como tienen su fe“) ... Es gibt welche, die fast nichts verstehen davon, was ein Schamane ist, wie er seine schamanische Behandlung macht, aber es gibt andere bei denen das sehr wohl der Fall ist. Zum Beispiel du, der schon daran interessiert ist, mit Personen, die so sind, kann ich meine Behandlung durchführen. Ich kann welche Behandlung auch immer mit diesen durchführen und damit positive Ergebnisse erzielen. Jede Krankheit fällt ab, sage ich, denn ich habe schon viele Arbeiten gemacht mit Personen aus Quito, auch einigen Mestizen, Kichwa oder Kreolen („hispanos“) haben mich aufgesucht. Ich machte Konsultationen bis hin zur Reinigung von Geschäftslokalen, auch das haben sie angefragt.“ ([33.], Z.820-828)

Der Glaube, das Vertrauen an die Behandlungsmethoden wird somit als primäre Bedingung und Voraussetzung für eine erfolgreiche Behandlung beschrieben. Die Frage, ob es notwendig sei, dass die Patienten Wissen über die Kultur der Shuar aufweisen, verneint Miguel eindeutig. In die möglichen Behandlungen ist auch die Verabreichung von Ayahuasca mit einge-

schlossen. Auf meine durchaus tendenziöse, wertende Frage, ob nicht viele Touristen mittlerweile kämen und Ayahuasca in recht konsumistischer Haltung, fast wie eine Droge, einnehmen wollen, geht Miguel in keiner Form ein und stellt die Möglichkeit seiner Anwendungen für Touristen recht gelassen und nüchtern dar:

„Nein, das ist nicht notwendig [dass der Patient über die Kultur der Shuar Bescheid weiß]. Jede Person, jeder Tourist, kann sagen: ‚Ich will auch, dass du mir eine Reinigung machst oder eine Konsultation: was vermag ich eines Tages zu haben oder welchen Berufsweg soll ich verfolgen,...‘ Auch für all dies erzielt man Ergebnisse, dafür kann man eine Konsultation machen. ... Auch kann ich der Person Ayahuasca zubereiten und verabreichen ... Ich kann sie behandeln, aber nachdem ich sie vorab informiert habe, und ihr es geben, damit sie selbst auch ihre Visionen sehen kann“ ([33.], Z.834-846)

Nachfolgend beschreibe ich in kurzer Form zwei Fallbeispiele von touristischen Aktivitäten, die in unterschiedlichen Settings stattfinden und drastisch unterschiedliche sozioökonomische Dynamiken und Wirkungen aufweisen.

Beispiel 1 - Tourismusaktivitäten in Trans-Cutucú

Die Tourismusaktivitäten an diesem Ort inmitten des Regenwalds in Trans-Cutucú habe ich bereits in ihrer Frühphase Anfang der 1990er Jahre miterlebt. Der Beginn war in den 1980er Jahren erfolgt, getragen von einem europäischen Reisebüro und mit mestizischen Reiseführern aus dem Hochland, die kleine Gruppen von Touristen brachten. Die Übernachtung geschah in Shuar-Häusern und mehrere Familien waren eingebunden. Dann wurden von einer Familie „cabañas“ mit Schlafplätzen für bis zu 15 Personen errichtet und eine Zusammenarbeit mit einer US-Organisation, die ich als neoschamanistisch bezeichnen würde, begonnen.

Miguel verdingte sich als Bauarbeiter, Reisebegleiter und mit Kanu und Paddel für lokale Flussfahrten, konnte jedoch noch nicht als Schamane mit Touristen arbeiten, da er sich in der Phase der Initiation befand ([33.], Z.314-340). Die Veranstalter begannen mit Rafael als Schamanen in dessen Haus zu arbeiten. Seine Tochter Valéria erzählte mir bei meinem jetzigen Forschungsaufenthalt von einem tragischen Vorfall: ihr Vater hatte die ganze Nacht in einer Ayahuasca-Zeremonie mit einer Gruppe von US-Touristen gearbeitet, als er im Morgengrauen plötzlich zusammensackte. Ihre Schilderungen der Symptome wiesen für mich als Medizinalien klar auf einen Schlaganfall hin. Valéria erklärte mir die Situation so: „Diese Touristen sind, wie soll man sagen, schon mehr vorbereitet („preparados“), auch schon mehr Schamanen („más chamanes“). Sie machten ihm das, sie entzogen meinem Vater die Energie, weil sie auch Magier sind“ ([40.], Z.376-377 ¹⁰¹). Sie ließ auch durchklingen, dass womöglich

Konkurrenzdenken und Neid vonseiten anderer Schamanen im Spiel gewesen sein könnte ([40.], Z.367-371).

Denn nachdem Rafael erkrankt und ein Jahr danach gestorben war, kamen zwei andere Schamanen zum Zug. Einer davon war Alfredo, der mir von seinen Erfahrungen erzählte: ihm habe es gefallen, mit Touristen zu arbeiten, zu sehen wie sie von Ayahuasca berauscht wurden, erbrachen, Visionen hatten und am nächsten Morgen sich gut fühlten ([35.], Z.247-252). Anfangs arbeitete er gemeinsam mit dem zweiten Schamanen, Eduardo, in der nächtlichen Zeremonie. Aber sie merkten bald, dass dies nicht funktionierte. Wenn sich beide gleichzeitig berauschen, sei dies gefährlich, denn einer könnte böse Pfeile haben und den anderen töten. „Den Schwächeren erwischt es.“ So gingen sie dazu über, einzeln und tageweise abwechselnd mit den Touristen zu arbeiten ([35.], Z.256-272). Alfredo habe gut verdient bei der Arbeit mit den Gringos ([36.], Z.48-50).

Esther, die damals in die Organisation involviert war, berichtete, dass sie sehr darauf bedacht war, die Aufträge an die Schamanen ausgewogen zu verteilen, damit kein Neid bei ihnen aufkomme. Doch die anscheinend vom „*Arútam plata*“ der Gringos befeuerten sozialen Verwerfungen forderten noch ein weiteres Opfer: Eduardo, der früher sogar einer Touristin geholfen hatte, ihre Krebskrankheit zu besiegen, war auf einmal vonseiten seiner Nachbarschaft vorgeworfen worden, dass er aufgrund seines Alters seine Pfeile nicht mehr kontrollieren könne und Kinder erkrankten, denen er zu nahe kam. Er wurde eines Tages ermordet, „obwohl er nicht soviel verdient habe, aber die Leute sind sehr neidisch“ ([37.], Z.117-134)

Einem bei der Tourismus-Organisation beteiligten Shuar-Familienmitglied wurde zuletzt vorgeworfen, das Trinkgeld der weißen Touristen nicht gerecht verteilt, sondern an sich genommen zu haben. Dies war einer der Konflikte, wegen derer sich die US-Organisation zurückzog und ihre Aktivitäten und Besuche einstellte. Von den Holzhäusern ist mittlerweile nichts mehr übrig, der Regenwald hat sie sich einverleibt.

Und als ob der entstandenen Turbulenzen und Schicksalsschläge noch nicht genug wären: Alfredo erzählte mir, dass irgendein Tourist, der sehr stark gewesen sein müsse, dem regelmäßig von den Reisegruppen besuchten Wasserfall seine gesamte Kraft („*poder*“) entzogen habe. Er spricht sehr gelassen, vermutlich weil dies in absehbarer Zeit wieder repariert werden kann: wenn ein kraftvoller Schamane, zum Beispiel er selbst sterbe, könne sein „*Arútam*“ in den Wasserfall eintreten. ([57.])

Beispiel 2 - *Turismo comunitario* in der Rio Upano-Region:

In der gesamten Rio Upano-Region nimmt das gemeinschaftliche Tourismusprojekt (*turismo comunitario*) von Patricio und seiner Familie eine Alleinstellung ein, was Bekanntheit, wirtschaftliche Tragfähigkeit und kulturelle Lebendigkeit anbelangt. Die Bedeutung wurde für mich beispielhaft sichtbar, als ein Organisationskomitee der Stadt Macas vor Ort war und mit Patricios Frau den Besuch des amerikanischen Botschafters mit einer fünfundzwanzigköpfigen Delegation für die darauffolgende Woche vorbesprach. Wenn der Botschafter auf Einladung des Bürgermeisters nach Macas kommt und dann zur Präsentation der Shuar-Kultur in ein Dorf in der Nähe von Sucua geführt wird, spricht das Bände.

Die Tourismusaktivitäten wurden vor sieben Jahren begonnen, seither stetig aufgebaut und liefern mittlerweile ein ausreichendes Familieneinkommen. Dies ist noch bewundernswerter angesichts der Tatsache, dass sie keinerlei finanzielle Unterstützung vonseiten der Gemeinde oder der Provinz erhalten hätten. Die gesamte Großfamilie – Patricio, seine Frau Mirian und mehrere von Mirians nahen Verwandten ihrer Generation samt deren Ehepartnern und Kindern – arbeiten mit. Keiner der Erwachsenen braucht in Sucua oder anderswo einer zusätzlichen Lohnarbeit nachgehen. „Keiner muss wegziehen“, erzählt Patricio stolz, denn viele Menschen in Ecuador müssten dies tun, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen. ([30.], Z.948-951, 985-986)

Patricio sieht seine persönliche Mission darin, für seine Leute als Anführer („*líder*“) und Lehrmeister den Erhalt und die Förderung der Shuar-Kultur und die ökonomische Entwicklung voranzutreiben. Da sie ein gewisses Einkommen durch wirtschaftliche Tätigkeiten generieren müssen (primär für die Ausbildung der Kinder, so Patricio), war es für ihn naheliegend, das Potenzial ihrer Kultur zu nutzen und „verantwortungsvoll und nachhaltig“ in ihrem Tourismusprojekt zu vermarkten. ([30.], Z.917-918, 868-873)

In ihrer Gemeinschaft betreiben sie Landwirtschaft zum Zwecke der Subsistenz und der Verköstigung der Touristen mit traditionellen Gerichten, wie Ayampaco (4). Sie haben einige Kühe, Hühner und bauen Yuca und Kochbanane an. Ein Schwager verkaufe manchmal Bananen am Markt in Sucua, um Geld für Schulzeug für seine Kinder zu verdienen, aber ansonsten sind die Feldfrüchte nur für den eigenen Verbrauch bestimmt. ([30.], Z.957-963)

Das touristische Angebot bewirbt Patricio unter anderem auf seiner Facebook-Seite, auf der er seinen Beruf mit „*Guía Turístico*“ (Touristenführer) anführt, beispielsweise in einem kurzen Eintrag im Juni 2019: „Besuche uns in den Ferien – Gastronomie, Kunsthandwerk, Medizin,

Wasserfall“. Zum Programm gehören das traditionelle Begrüßungsritual der Shuar, die Bemalung von Besuchern mit dem roten Pflanzenfarbstoff der Achioté, und die Besichtigung der traditionellen Häuser und des kleinen botanischen Gartens mit zahlreichen Heilpflanzen. Bei allem kulturellen Angebot: Hauptattraktion der Gemeinde sei der Wasserfall, stellt Patricio fest ([30.], Z.982). Die etwa zwanzigminütige Wanderung zum Wasserfall, die Patricios Vorführung schamanischer Rituale, das Absorbieren von frisch zubereiteter Tabakessenz und, wenn gewünscht, ein erfrischendes Bad im tiefen Kolk des Wasserfalls mit einschließt, findet sehr große Resonanz und Interesse.

Die Facebook-Seite belegt eindrucksvoll, dass in den vergangenen Jahren bereits mehrere regionale Fernseh- und Radiosender sowie Tourismusinformationsdienste auf das attraktive Tourismusprojekt aufmerksam geworden sind und Empfehlungen für den Besuch aussprechen. Der weitaus größte Teil der Touristen sind Ecuadorianer*innen, davon die Mehrheit aus den Städten des Hochlandes (Mestiz*innen und oft auch migrierte Shuar mit Wurzeln in der Rio Upano-Region). In den Ferien kommen mehr Besucher*innen, unterm Jahr eher wenige.

Als Schlusspunkt will ich noch hervorheben, dass Patricio in den von mir wahrgenommenen Veröffentlichungen oder auch in seinen Erzählungen über ihr Tourismusprojekt sein Schamane-Sein und seine Heilbehandlungen nicht in den Vordergrund stellt, sondern gleichsam als Teil des Ganzen im Angebot der „Medizin“ und dem „Naturerlebnis Wasserfall“ eingebettet sind.

Als ich kürzlich auf der Facebook-Seite von Patricio die aktuellen Fotos betrachtete, mit Touristengruppen am Wasserfall, fünf bis manchmal zehn Personen, teils in Bikini und das Handy zum Schießen der Selfies gezückt, kam mir der Gedanke: Ob wohl dieser Wasserfall noch immer seine Kraft innehat oder auch dort schon „*Arútam*“ entzogen worden ist durch einen mächtigen Besucher, so wie auch am Wasserfall in Trans-Cutucú?

Die Offenheit der Wissenskultur und Bereitschaft der Shuar-Schamanen zum Austausch mit anderen Kulturen, wie im Kapitel 3.2 (sh. S.35) beschrieben, ist für viele Bereiche der Wissensweitergabe relevant und wirkt sicher auch in die Beziehungsdynamiken mit und ihrer Haltung gegenüber ausländischen Touristen ein. Das egalitäre Prinzip, das praktisch allen Shuar eröffnet, die gleichen Vision-gewährenden Pflanzen zu nutzen wie die Schamanen (sh.

S.20), ist eine begünstigende Voraussetzung dafür, dass die Schamanen keine große Schwierigkeit damit haben, die Visionen im Rahmen von Ayahuasca-Ritualen auch an Touristen zu reichen, die nicht mit der Shuar-Kultur vertraut sind.

Die beiden obigen Fallbeispiele geben nur einen kurzen und eingegrenzten Blick auf die Vielzahl an Facetten, mit denen die sozialen, kulturellen und ökonomischen Prozesse und Wirkungen im Zusammenhang mit Tourismus analysiert werden können. Die Fälle sind charakterisiert durch unterschiedlichste Rahmenbedingungen und Merkmale. Die skizzierten Dynamiken lasse ich so stehen und will und kann sie im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter interpretieren.

Eine als gerecht empfundene Verteilung der mit dem Tourismus erzielten Einkünfte ist, nicht nur bei den Shuar und ihren Schamanen, zweifelsfrei eine maßgebliche Notwendigkeit für ein nachhaltiges Funktionieren von Tourismusprojekten. Konzepte des „*turismo comunitario*“ erfahren eine zunehmende Aufmerksamkeit und sind eine interessante Thematik für eine künftige Vertiefung.

3.4.4 Interkulturelle Verflechtung zwischen traditionellem Heilsystem und Biomedizin

Wenn man über das Praktizieren und die Dynamiken der Wissensweitergabe bei Shuar-Schamanen schreibt, kommt man an Fragen nach der möglichen Interaktion und Verflechtung mit der Biomedizin, vor allem in Gestalt des staatlich getragenen Gesundheitswesens, nicht umhin. Dieses Kapitel will ich beginnen mit einem historischen Exkurs in die Anfänge der Missionstätigkeiten im Lebensraum der Shuar Ende des 19. Jahrhunderts. Es existieren eine Reihe von historischen Dokumenten und Monographien, die die initialen Machtparadigmen der Missionierung sichtbar machen und die zudem einige besonders eindrückliche Belege enthalten, dass die Missionare den Shuar nicht nur „die wahre Religion, sondern die bessere Medizin“ zu überbringen trachteten.

Daran anschließend soll eine exemplarische Fallgeschichte den Alltag einer Familie in Trans-Cutucú nachzeichnen, die ich dabei begleiten durfte, Hilfe für die erkrankte erwachsene Tochter zu bekommen. Im dritten Unterkapitel sind Informationen aus meinen Interviews und Betrachtungen zum Thema der Zusammenarbeit von Biomedizin und traditionellem Heilsystem zusammengestellt.

3.4.4.1 Historischer Exkurs

In einem 1893 verfassten Brief berichtet Pater Luis Torra, der Vorsteher der franziskanischen Mission in Zamora, über die zu verzeichnenden Erfolge und Probleme bei der Konvertierung und „Zivilisierung“ der Shuar¹⁸. Auf dem Weg zum rechten Glauben seien vor allem „eine fest verwurzelte, viele tödliche Folgen mit sich bringende Besorgnis der Shuar auszuräumen: Es besteht der allgemeine Glaube ..., dass all ihr Unheil und vor allem die Krankheiten von der Schädigung und Hexerei herrühren, die andere ihnen zufügen. Ohne Zweifel ist es der Teufel, der ihnen diesen lächerlichen Aberglauben nahegelegt hat...“ ([9.], S. 181). Es kommt klar zum Ausdruck, dass die Missionare von Beginn an ihren Fokus auf die Schamanen („*brujos*“) richten und ihnen hinsichtlich der – aus Sicht der Kirche - unabdingbaren Überwindung des „Aberglaubens“ eine Schlüsselrolle zuwiesen. Denn diese seien es, an die sich die Shuar wenden, damit sie ihnen mittels eines Gegenzaubers Heilung verschafften, oder die oft beschuldigt würden, Patienten zu töten oder selbst in die Hexerei involviert zu sein. Der Autor stellt fest, dass es in keinem Teil des „Shuar-Stammgebietes an einigen verschlagenen Indios fehlt, die sich ... als Ärzte graduieren.“ ([9.], S. 182)

Aus der folgenden Textpassage wird deutlich, dass die Abwertung und Verdrängung des traditionellen Heilsystems der Shuar eine ganz wesentliche Ebene war, auf der die Missionierungsstrategie angelegt war:

„Nun gut,... wir werden in diesem Punkt Terrain gewinnen. Wir haben einen kleinen Arzneimischrank und mit diesem bewirken wir Wunder, von denen wir uns noch größere versprechen, mit der Gunst Gottes.

Da wir Laien in der Medizin sind, so verabreichen wir nur einfache Heilmittel, deren Wirksamkeit für bestimmte Leiden und Unpässlichkeiten anerkannt sind. Schon verbreitet sich unter den Shuar die Kunde von der Existenz unserer Medikamente, und sie beginnen mit einiger Häufigkeit zu kommen, damit wir sie heilen.“ ([9.], S.182-183 ¹⁰²)

Es folgen in ironischem Tonfall einige Beispiele von Dialogen mit Shuar-Patienten, die ins Missionshaus kommen und ihnen ihre Beschwerden schildern, sowie den Tinkturen und Pulvern, die ihnen der Pater daraufhin verabreicht. ([9.], S. 183)

„Auf diese Weise werden wir in Konkurrenz mit ihren betrügerischen Ärzten treten, indem wir ihnen zeigen, dass es jene Stacheln und Spinnen [die für die Shuar nach Meinung des Padres die Krankheitsursachen verkörperten] nicht gibt, sondern dass die Krankheiten von Gott kommen, und wir diese nur heilen sollen mit Heilmitteln, die Gott uns gegeben hat.

¹⁸ Die folgenden Zitate entstammen dem vom Franziskanerpater Bernadino Izaguirre herausgegebenen Werk „Los Shuar de Zamora y la Misión Franciscana“ ([9.], Erstveröffentlichung vermutl. 1925), das 1978 in der ethnohistorischen Reihe „Mundo Shuar“ des Verlags und Zentrums für Dokumentation Abya-Yala in Quito neu aufgelegt worden ist.

Bislang werden wir das Ziel erreichen mit Gottes Hilfe und uns einen Ruf von guten Heilern („brujos“) aneignen, und so sprechen die Shuar bereits: ‚Oh Pater, du bist sehr weise; der Shuar ist unwissend‘“ ([9.], S. 183¹⁰³)

Ironisch spricht der Autor die Schamanen als „Ärzte“ an und äußert die Absicht, dass die Missionare zu guten „brujos“ werden. Kein Wunder, dass die Missionare mit dieser Strategie, sich als überlegene medizinische Instanz in Wettbewerb zu den schamanischen Heilern in Stellung zu bringen, zwangsläufig in Konflikte geraten würden. Ein solcher Konfliktfall ist Anfang 1897 eskaliert: zwei Shuar waren in der medizinischen Obhut der Missionare verstorben und ihre Angehörigen beschuldigten sie, die Patienten verhext oder vergiftet zu haben. Die Missionare, Mönche gemeinsam mit allen Siedlern („Religiosos y colonos“) sahen sich folglich zum fluchtartigen Verlassen ihrer Siedlung und Rückzug nach Loja gezwungen sahen.

3.4.4.2 Fallbeispiel – Biomedizin und traditionelles Heilwissen in Trans-Cutucú

Ein Beispiel für die Interaktion zwischen dem staatlichen, biomedizinisch geprägten Gesundheitswesen Ecuadors und dem traditionellen Heilsystem der Shuar lässt sich anhand von Informationen zeichnen, die ich am Rande meines Aufenthalts in der zentralen Region in Trans-Cutucú gesammelt habe. Da ich die berührte Thematik nicht vertiefend untersucht habe, will ich klarerweise die Darstellungen auch nicht als allgemeingültig verstanden wissen, sondern einen kleinen individuellen Mosaikstein aus der Lebensmatrix der Shuar und des involvierten Schamanen beleuchten.

Im Interview mit Miguel kommt die bereits zwei, drei Monate andauernde Krankheit von Marcela, seiner Stief-Schwiegertochter, zur Sprache. Sie wohnt mit Ehemann und sechs Kindern in der Nähe von Taisha, verbringt aber immer wieder längere Zeit in ihrem Elternhaus in Kusants. Er führte am Vortrag eine „Reinigung“ durch und stellte die Diagnose einer Leberentzündung, Entzündung des Magenmundes („boca de estómago“) und schwerer Gastritis. In der folgenden Nacht wolle er eine Ayahuasca-Behandlung mit ihr machen. ([33.], Z.890-900)

Zwei Tage zuvor durften Maria (meine Begleiterin, Mestizin aus Cuenca) und ich Marcela begleiten, als sie gemeinsam mit ihrer Mutter Valéria und dem jüngsten Bruder Ismael das örtliche Gesundheitszentrum aufsuchte, das „Puesto de Salud Iwiánch“, von den Bewohnern „Subcentro“ genannt. Die Anreise erfolgte in einer zehnminütigen Fahrt mit dem Motorkanu und der Rückweg wurde in einem dreißigminütigen Fußmarsch zurückgelegt.

Zuvor hatte Marcela meiner Begleiterin erzählt, dass sie in einigen Tagen wieder nach Taisha zurückfahren werde, um im dortigen Krankenhaus eine Blutuntersuchung durchführen zu lassen. Auf die Frage, ob sie bereits versucht habe, sich mit traditionellen Methoden Heilung zu verschaffen, berichtet sie, dass sie sich vor einiger Zeit an ihre Schwiegermutter Daniela gewandt hat. Diese habe ein Naturheilmittel zubereitet, indem sie Schnaps lange Zeit gemeinsam mit Blättern (nicht näher spezifiziert) gekocht und ihr dann verabreicht habe. Danach seien die Magenbeschwerden nur noch schlimmer geworden, es fühlte sich an als ob der Magen verbrannt sei. [43.]

Angekommen beim *Subcentro* finden wir den Krankenpfleger vor („*enfermero*“, laut Aussagen der Bewohner hat er eine medizinische Ausbildung, aber nicht im Ausmaß und mit Abschluss eines Arztes). Das *Subcentro* ist montags bis freitags tagsüber besetzt. In den Zeiten, in denen der Arzt vor Ort ist, hat es montags bis sonntags geöffnet, da dieser direkt im Gebäude in einem eigenen Zimmer wohnt und somit ständig anwesend ist. [45.]

Im Eingangsbereich auf dem „Schwarzen Brett“, oberhalb des türkisen Präservativautomaten, sind einige Informationsblätter angebracht: die gedruckten Poster des Gesundheitsministeriums sind zweisprachig in Spanisch und Shuar, die handschriftlichen Informationen sind in Shuar gehalten.

Eines der Plakate ist ein prägnantes Beispiel von Interkulturalität. Der institutionelle Akteur der Biomedizin (Ministerium) verweist auf das Anrecht auf alternative (indigene?) Behandlung. Es steht geschrieben:

„ICH HABE DAS RECHT ZU ERHALTEN: DIAGNOSE, ALTERNATIVEN DER BEHANDLUNG, ZWEITE ÄRZTLICHE MEINUNG“.

In den Feldnotizen habe ich meine Beobachtungen folgendermaßen festgehalten:

„Marcela hatte sich mit der Besucherin aus Cuenca vorher schon über mögliche hilfreiche Medikamentation mit Omeplazol ausgetauscht. Der Enfermero bittet durch die offene Tür in die Ordination. Keine anderen Klienten sind da. Die Cuencanerin erklärt einleitend, woran Marcela leidet und welche Medikamente sie benötigt. Danach betritt Marcela den Ordinationsraum: er enthält eine kleine Liege mit Kunststoffbezug, eine Messeinrichtung, um die Körpergröße der Kleinkinder abzumessen.

Daneben stehen ein paar Regale und im Zentrum der Schreibtisch des Arztes, an dem vis a vis die Patienten Platz nehmen. Der Enfermero lässt Marcela auf die Waage steigen und holt aus dem nebenliegenden Lager das Medikament Omeplazol. Er schreibt alles auf und unterweist sie abschließend in der Dosierung: eine Tablette täglich vor dem Frühstück.

Maria meinte später zu Marcela, angesichts ihres schwerwiegenden Zustands und der großen chronischen Schmerzen wäre gut, eine zweite Tablette abends vor dem Essen einzunehmen.“
[44.]

Der Vorgang, in dem die junge Shuar-Frau sich der Dienste des staatlichen, biomedizinischen Gesundheitssystems bedient, ist überlagert von interkulturellen, interethnischen Dynamiken, die sich durch die zufällige Anwesenheit der Besucherin aus der Großstadt des Hochlandes Ecuadors ergeben: Die mestizische Cuencanerin wird offensichtlich als Wissensträgerin der „modernen“ Medizin gesehen und akzeptiert. Sie drängt sich vor und weist den Shuar-Krankenpfleger an, welche Behandlung für die Patientin erforderlich ist.

Aus den Gesprächen mit Schamanen und anderen Informanten lässt sich ableiten, dass im traditionellen Heilsystem der Shuar oftmals die Wissensträgerschaft von naturheilkundlichen, mit der Anwendung von Heilpflanzen verbundenen Methoden primär den Frauen zugeschrieben wird und die Schamanen sich selbst vorrangig als Inhaber der geistigen, spirituellen Heilkräfte definieren. Somit ist bei diesem Fallbeispiel auch die Frage interessant, welche Hinweise auf dieses naturheilkundliche Wissen bei Shuar-Frauen zu beobachten sind.

Die Frauen der Gastgeberfamilie sprachen anlassbezogen mit der Besucherin aus Cuenca, die selbst sehr an alternativen und naturheilkundlichen Methoden interessiert ist, über verschiedene Beschwerden und die Möglichkeiten zur Linderung mittels Heilpflanzen:

„Valéria, die Tochter des großen Schamanen Rafael, kennt viele [pharmazeutische] Medikamente und hat einige in ihrem Schrank vorrätig. Was sie viel konsumieren ist Abroxax, das sind Tabletten gegen Schmerz.

Maria hatte aufgrund eines Hexenschusses bei der Anreise starke Schmerzen in ihrem Rücken. Gleich nach der Ankunft hat Valéria ihr eine Massage gegeben und sie mit der Salbe Diglophenaco eingerieben, von der sie eine halbe Tube vorrätig hatte.

Weil Maria eine leichte Entzündung der Harnwege wegen der Feuchtigkeit und der langen Anreise hatte, fragte sie Tochter Rosa [ca. 30 J.], ob sie ein Hausmittel habe, um dies zu lindern. Rosa antwortete, sie hätten nichts hierfür, nur Wasser. Sie benutzten keine Pflanzen.

Anderntags fragte sie Valéria, ob sie Kamillentee oder ähnliches hätte, weil dies geeignet wäre und entzündungshemmend in vielen Anwendungen wirke. Valéria hatte kein solches Heilmittel, sie haben nur Hierba Luisa [wird beim Abkochen des Flusswassers beigegeben, um dem damit gewonnenen Trinkwasser einen besseren Geschmack zu verleihen].

Resümee von Maria, die viele Gespräche mit den Frauen über Gesundheitsthemen geführt hat: sie verwenden keine Heilpflanzen, sondern sind sehr stark auf das Subcentro orientiert.“ [50.]

Dass dieses Bild verfälscht ist durch eine Haltung der Frauen, vor dem Gringo und der Mestizin aus der Großstadt sich tunlichst in der „modernen Medizin“ bewandert zu präsentieren, ist möglich und wäre gleichzeitig ein Hinweis auf eine Verunsicherung in der eigenen Wertschätzung ihres traditionellen Heilsystems.

Die Geschichte der Frauen von Kusants und Marcelas Krankheit ist eine individuelle und lokale Momentaufnahme, von der ausgehend nicht weitgespannte Verallgemeinerungen gezo-

gen werden sollen und können. Jedoch hat dieses Fallbeispiel meinem Empfinden nach prägnanten Symbolcharakter. Eine junge Shuar-Frau, geboren in Trans-Cutucú und wohnhaft im urbanen Taisha, leidet zwei, drei Monate an chronischen starken Schmerzen. In dieser Zeit nimmt sie nicht die Dienste eines Schamanen in Anspruch, die ihr vonseiten ihres Stief-Schwiegervaters leicht zur Verfügung stehen würden. Ihre Schwiegermutter, Shuar und Frau des Schamanen, wendet ein Heilmittel an, das nicht Shuar-traditionell, sondern vermutlich von Heilern des Hochlandes stammt. Eine gewisse Verunsicherung, eine Zerrissenheit zwischen zwei „Heil-Welten“ lässt sich erspüren. Sie scheint sich nicht sicher zu sein, ob und wie sie im traditionellen System Unterstützung und Heilung erhalten kann. Die Frauen der Familie lassen eine Hingezogenheit zur Biomedizin, ein Vertrauen auf Medikamente und Salben mehr als auf Naturheilmittel erkennen. Das Wissen um Heilkräuter und „Hausmittel“ für leichte Beschwerden scheinen in der besuchten Familie weitgehend verloren gegangen zu sein.

Marcela hat die Ayahuasca-Behandlung am anvisierten Tag nicht erhalten, da – wie sie uns sagte – ihre Magenschmerzen zu stark waren.

3.4.4.3 Arzt und Schamane – Kollegen, Konkurrenten oder ... ?

Eine mir von mehreren Informant*innen geschilderte Gepflogenheit, dass Patient*innen mit ihren Beschwerden sowohl zum Arzt bzw. ins Hospital als auch zum Schamanen gehen, jede „Instanz“ ihre Diagnose stellt und gegebenenfalls ihre auf die andere abgestimmte Behandlung durchführt ([54.]), wird auch von KNIPPER (2003, [10.], S. 131) bestätigt. Wenn eine solche transkulturelle komplementäre Zusammenarbeit existiert, wie auch immer diese im Einzelfall aussehen mag, drängt sich zuallererst die Frage auf, für welche Art von Krankheiten Shuar-Schamanen in diesem Zusammenwirken sich zuständig fühlen bzw. als kompetent gesehen werden.

Lassen wir eingangs eine Person zu Wort kommen, die mit ihrer alternativmedizinischen Arbeit im Untersuchungsgebiet tätig ist. Julia ist eine im Hochland gebürtige Mestizin und arbeitet seit vielen Jahren in Macas als Akupunkteurin. Sie berichtet mir ebenfalls, dass sie vor ihrer Behandlung immer fragt: „Was sagt der Schamane?“ Im weiteren Gespräch bringt sie unverblümt ihre Ansicht über Shuar-Schamanen zum Ausdruck. Heute gäbe es nur mehr geringes Vertrauen in sie, weil nur mehr wenige diese uralte Weisheit hätten. „In früheren Zeiten wurden sie von Kleinkind an eingeführt. Heute bezeichnen sich viele als Schamanen, weil sie glauben, damit gutes Geld verdienen zu können, die jedoch kein solches Wissen haben. Sie

präsentieren sich groß im Internet und bewerben sich. Früher haben die traditionellen Schamanen sowohl physische Krankheiten als auch energetische Turbulenzen („*disturbios*“) geheilt. Heute tun sie so, als sei alles energetisch und komme von Verhexung („*brujería*“). [55.]

Dieser Diskurs führt uns zu HARNER, der sich umfassend damit befasst hat, was Schamanen traditionellerweise (in seinem Untersuchungszeitraum) heilen. Seinen Ausführungen gemäß glauben Shuar, dass die weitaus größte Mehrheit an Krankheiten und natürlichen Toden durch Hexerei verursacht wird. Praktisch die einzigen Krankheiten, die nicht mit Hexerei in Verbindung gebracht werden, seien die üblicherweise epidemisch auftretenden „Krankheiten des weißen Mannes“. Diese können von Laien mithilfe von Heilpflanzen behandelt werden, was aber in der Shuar-Gesellschaft wenig entwickelt sei. Schamanen wenden niemals Heilpflanzen an ([8.], S. 152-153, 155). Dementgegen versuchen gemäß PELLIZZARO Shuar zuerst, einen Kranken mithilfe von „Hausmittel“ zu kurieren, die aus Pflanzen bestehen, die sie in den Gärten kultivieren oder im Wald sammeln. Falls dies keinen Erfolg bringt, bereiten sie das Notwendige vor, damit ein Schamane, ein Heiler („*uwishín tsuákratin*“) interveniere ([17.], S.17-19).

Eine Art Systematik von MADER (2003) ist hilfreich, um manche Aussagen von interviewten Schamanen im folgenden Teil einordnen zu können. Demnach klassifizieren Shuar-Schamanen die Traditionen von anderen Kulturen, von denen sie Machtelemente übernehmen und integrieren, „vor allem in bezug auf zwei Kriterien: Kultur bzw. Ethnie und Tätigkeitsfeld“. In einem ersten Tätigkeitsfeld werden jene Traditionen gesehen, die Krankheiten mit spirituellen Ursachen heilen können. Dabei werden Praktiken von benachbarten Ethnien des amazonischen Tieflandes [z.B. verschiedene Kichwa] „große Gemeinsamkeit zugeschrieben, während den Praktiken (darunter auch Magie) aus dem Andenraum und der Pazifikküste größere Unterschiede konstatiert werden“. (2003, [13.], S.110-111)

Vertreter*innen des zweiten Tätigkeitsfeldes „können keine oder nur wenige angehexte Krankheiten oder Unglücksfälle behandeln“. Dazu zählen das Hebammenwesen, die Naturheilkunde („*naturista*“) und die Biomedizin mit den unterschiedlichen Akteuren wie Ärzt*innen, Apotheker*innen, Krankenschwestern und medizinischen Hilfskräften. ([13.], S.111-112)

„Die einzelnen Tätigkeitsfelder schließen sich nicht aus; dieselbe Person kann in mehreren Bereichen tätig sein. So haben sich viele Schamanen mit Naturheilkunde und Biomedizin beschäftigt und integrieren diese Kenntnisse in ihre therapeutische Tätigkeit.“ ([13.], S.112)

Patricio scheint für sich ein breiteres Spektrum an Aufgabenfeldern zu sehen und praktiziert einerseits mit traditionellen, auf Ayahuasca basierenden Heilanwendungen. Andererseits ist aus seinen Schilderungen zu schließen, dass er sich auch als „*Naturista*“ betätigt und dabei auf eine Vielzahl an Heilpflanzen zurückgreift. Er dürfte hierfür eine starke Prägung und ein reichliches Wissen von seiner Großmutter und seinen Eltern, vielleicht auch von seinen Lehrmeistern mit Kenntnissen der Kichwa, erhalten haben.

Die Fragestellung, welchen Arten von Krankheiten sich die Schamanen in ihrem Praktizieren widmen und worin sie sich somit kompetent und zuständig fühlen, wird oft in Form einer **Dualität** formuliert in dem Sinne „für dies ist der Schamane zuständig, für jenes die Biomedizin“. Die dafür verwendeten Begrifflichkeiten sind sehr bildhaft formuliert.

Miguel spricht bezüglich der ersteren Kategorie von „schamanischer Krankheit“ oder dass ein Patient „eine Krankheit des Regenwaldes angetan bekommen“ habe. An anderer Stelle benennt er dieses Begriffspaar mit „kein unsriges Unwohlsein, sondern eines der Medizin“ (Zitate siehe unten).

Ein Vize-Ortsvorsteher, der mich zum Haus des Schamanen Cesar führte, ging in unserer Unterhaltung genauer auf die Thematik ein. Es gäbe zwei Arten von Krankheiten: westliche („*enfermedades occidentales*“) und spirituelle („*espirituales*“). Grundsätzlich gelte die Regel, dass ein Patient zuerst den Schamanen aufsucht. Danach, wenn notwendig, werde er ins Spital gebracht. Wenn er dort nicht geheilt werden könne, komme er nochmals zurück zum Schamanen, damit dieser weiter behandle. Es sei gefährlich, wenn die Patienten am Anfang nicht zum Schamanen gehen. Denn wenn er eine spirituelle Krankheit habe und mittels westlicher Medizin, z.B. Injektionen, behandelt werde, könne er sterben. Dies sei schon passiert. ([54.])

Bei einem Shuar-Autor finden sich Aussagen, die die obige Dualität bestätigen. CHIRIAP schreibt: „Die Krankheit tritt beim Shuar-Volk in zwei Formen auf: die erste ist diejenige, die der Hexer („*wawékratin*“) verursacht, und die zweite ist die Krankheit der Weißen. Die durch den *wawékratin* verursachte Krankheit wird durch den Heiler („*tsuákratin*“) geheilt“ ([5.], S.138). Die Heiler können im Gegensatz zu den Hexern diese zwei unterschiedlichen Ursachen im Zuge der Untersuchung des Patienten feststellen ([5.], S.136). „Die Krankheit der

weißen Leute unterscheidet man leicht, weil der Körper des Patienten sich in einem bestimmten weißen Nebel befindet und heiß wird“ ([5.], S.137). In anderen Fällen kann eine Krankheit der Weißen auch begleitet sein durch Hexerei; dies tun die Hexer, damit die Verwandten nicht leicht ihr Werk bemerken ([5.], S.136).

Diese Gepflogenheit, indem der „*enfermero*“ im *Subcentro* bei der Patientin oder dem Schamanen selbst nachgefragt hätte, ob vorher bereits eine Behandlung durch einen traditionellen Heiler stattgefunden habe, konnte in dem im vorigen Kapitel dargestellten Fallbeispiel nicht beobachtet werden. Miguel (der bei der obigen Patientin eine Diagnose gestellt hat) beschreibt diese Gepflogenheit jedoch wie eine reguläre Prozedur oder eine Abmachung zwischen den beiden Heilsystemen:

„Immer sagen sie [die Krankenpfleger oder Ärzte des Subcentros], rufen sie mich: ‚Hast Du diesen Patienten behandelt?‘. Ich sage dann: ‚Ja, ich habe ihn angesehen, aber er hat kein unsriges Unwohlsein, sondern eines der Medizin (‘no tiene malestar de nuestro sino tiene malestar de medicinas’), so kommuniziere ich mit ihnen.

Danach behandeln sie. Diese Information bringt ihnen die entsprechende Einsicht; ohne dem können sie nichts machen (‘con eso cuando uno dice, ellos ven conforme, ya sin eso no pueden hacer’).

*Hier haben wir diese Regel (‘orden’). Vor dem Gang ins Spital müssen sie [die Patient*innen] den Schamanen aufsuchen, danach gehen sie ins Spital.“ ([33.], Z.1055-1063)*

Es klingt oben heraus, dass sich die Ärzte des staatlichen Gesundheitswesens mit ihrer Rückfrage absichern um zu vermeiden, dass ihre Behandlung mit Medikamenten den vorher angewandten traditionellen Heilmethoden entgegenwirken oder eine gesundheitsgefährdende gegenseitige Beeinflussung verursacht wird:

*„Weil wir bringen [Patient*innen] ins Spital, hier zum Arzt ins Subcentro, oder wenn sie in Macas sind, gehen sie auch direkt dorthin, und dieser [Arzt] sagt: ‚Haben Sie bereits eine Behandlung mit Ihrem traditionellen Arzt gemacht? Denn es hängt davon ab, es kann sein, dass Sie eine Krankheit des Regenwaldes angetan bekommen haben (‘estar hecho en enfermedad de la selva’),‘ so könnte der Arzt sagen: ‚Also Sie haben vorher eine Behandlung bei Ihrem Arzt [Schamane] gemacht, und nachdem er nichts ausrichten konnte, ist es besser dass Sie hierher kommen.‘*

Denn manchmal ergeben sich Widersprüchlichkeiten (‘contradicciones’), Medikamente mit dieser [?] können den Patienten töten, ... jemanden heilen versuchen kann ihn töten, weil diese Macht der schamanischen Krankheit (‘ese poder de enfermedad del chamanismo’) gegen den Arzt [Biomediziner], gegen die Medizin wirkt (‘es contra con el médico, con la medicina’).

Deshalb müssen wir zuerst hier behandeln, machen wir hier mit unserem Schamanen die Behandlung und danach schicken wir ihn dorthin weiter.“ ([33.], Z.1055-1063)

Eine weitere Aussage von Miguel erweckt den Eindruck, dass er manchmal bei Krankheiten, die er nicht mit traditionellen Methoden heilen kann, Hinweise auf die erforderliche biomedizinische Medikamentation gibt.

„Manchmal kommt jemand zu mir und ich sage ihm: ‚Es ist schon alles klar sichtbar, das Unwohlsein, Du bist krank (‘ya está todo despejado, los malestares, ahora tienes enfermedad‘). Mach eine Behandlung mit Medikamenten.‘

So schicken wir ihn los während wir ihm es geben, aber beim Geben von Rezepten muss man auch sehr vorsichtig sein (‘así le mandamos dando, pero para esto de dado receta también hay que estar con mucho cuidado‘).

Wenn einer ein falsches Rezept gibt, kann dies Komplikationen verursachen, und nachher beschuldigen sie einen. Deshalb müssen wir mit Vorsicht vorgehen ... So mache ich das hier, wo die Leute zu mir kommen.“ ([33.], Z.1063-1067)

Auf die Frage, ob er bei manchen Behandlungen in seinen Visionen klar sehe, dass er keine traditionellen Methoden anwenden kann und den Patienten direkt ins Spital schickt, antwortet Miguel:

„Ja das habe ich auch schon gemacht... Ich sah es zweimal und entdeckte klar die Krankheit und sage: ‚Hierbei vermag ich nichts (‘aquí no puedo‘); das was du hast ist klar ersichtlich, aber von hier an behandle mit Medikamenten, du solltest das Spital aufsuchen oder die Polyklinik, mach eine Untersuchung, mach ein Eco‘ [vermutlich ECG=EKG Elektrokardiogramm oder ‚ecografía‘=Ultraschall]... So schicke ich ihn auch.“ ([33.], Z.1068-1073, ¹⁰⁴)

Bei den verschiedenen Manifestationen von Kollegialität zwischen Ärzten und Schamanen geht es gemäß KNIPPER (2003) auch „um die Konstruktion von professioneller Legitimität und Autorität gegenüber den (potentiellen) Patienten und ihren Angehörigen“. Wenn ein Schamane von einem Arzt eines Krankenhauses Patienten zugewiesen bekommt [oder zum praktischen Wissensaustausch gerufen wird, wie für Patricio weiter unten gezeigt] oder in einem Gesundheitsprojekt angestellt wird, gewinnt er dadurch einen legalen und vielleicht sogar wirtschaftlichen Status, vergleichbar mit einem biomedizinischen Kollegen. Umgekehrt, so KNIPPER weiter, versuchen von offizieller Seite durchgeführte Gesundheitsprogramme, die sich im Sinne der *Primary Health-Care*-Strategie der WHO um eine Integration von „traditionellen Heilern“ in ihre weitgehend biomedizinisch geprägten Projekte bemühen, auch deren Autorität unter der Bevölkerung für sich zu nutzen. ([10.], S.132-133)

Ein Beispiel einer aktiven Kooperation zwischen dem staatlichen Gesundheitssystem und einem Shuar-Schamanen wurde mir von Patricio berichtet. Er sei von Verantwortlichen des Krankenhauses von Riobamba eingeladen worden und sich im Rahmen einer Art Workshop mit ärztlichem Personal auszutauschen. „Die Ärzte luden mich ein, wir machten eine medizinische Analyse und tauschten unsere Kenntnisse aus: sie über die Medizin und ich über die traditionelle („ancestral“) Medizin und wir schlossen eine Übereinkunft („quedaron pactados“). Die teilnehmenden Ärzte hätten ihm gegenüber große Bewunderung, Zustimmung und

Interesse entgegengebracht und ihm betätigt, dass sie sein Wissen gut und sehr wichtig fänden. Sie äußerten, sie hätten darüber schon erfahren, aber nur vom Hörensagen und nicht von der praktischen Seite. „Deren Kenntnisse beruhen auf vielen Dingen, auf vielen Apparaten; unsere Kenntnisse sind ... also sie beglückwünschten mich, sie waren sehr zustimmend, und wir wendeten es in der Praxis an.“ ([30.], Z.681-688, ¹⁰⁵)

Für die Ärzt*innen des Hospitals Riobamba war also von vorrangiger Bedeutung, Beispiele der praktischen Anwendung von traditionellen Heilmethoden unmittelbar erfahren zu können. Laut Patricios Erfahrungsbericht hatte er während dieses Aufenthaltes die Gelegenheit, an einer etwa fünfundsechzigjährigen Patientin erfolgreich sein Können unter Beweis zu stellen. Diese litt unter Ruhr („*disentería*“), defäkierte Blut und war schon sieben Tagen stationär im Krankenhaus. Die konventionellen Behandlungen hatten nicht gewirkt und folglich war bereits der Transfer nach Quito vorbereitet worden, falls weiterhin keine Besserung eintreten würde. Die Ärzte fragten Patricio: „Was wird der Patientin helfen in deiner Kultur?“ Patricio führte aus, dass diese Krankheit in Shuar „Nunpay“ hieße und mit einer bestimmten, rein medizinisch eingesetzten Bananenart sowie Ingwer behandelt würde. Sie verabreichten der Patientin via Anus zweimal ein auf diesen Pflanzen basierendes Heilmittel und einen Tag darauf war sie völlig gesund („*súper sano*“). ([30.], Z.688-697)

Seit diesem Aufenthalt sei er kein weiteres Mal in Riobamba gewesen, er stünde aber in Kontakt mit einer Ärztin. Diese habe just am Tag unseres Interviews sich per Telefon bei ihm gemeldet und ihn eingeladen, in zwei Wochen zu kommen. Sie würden ihn benötigen besonders für Patienten, die an Diabetes, Cholesterin und Krebs leiden, denn dies seien die häufigsten Leiden. Patricio hat sich über mögliche alternative Heilmethoden bei Krebs schon Gedanken gemacht hat:

„Für Krebs habe ich eine Alternative von hier („de acá“ Anm. von seiner Wohngegend) gesucht. Früher hat es keinen Krebs in unserer Kultur gegeben, denn es gab einige Pflanzen, die wir viel benutzten, zum Beispiel Guayusa, Ayahuasca, die muss man viel einnehmen, und es gibt ein Heilkraut hier am Wasserfall, eine Art kleinblättriger Farn; also diese benutzt man für Krebs, für die Reinigung des Magens.

Diese Pflanzen will ich versuchen ihnen zu verabreichen, ihnen empfehlen sie einzunehmen damit sie sich heilen können ... sie darin unterweisen, sie heilen Schritt für Schritt, nicht alle, denn die meisten Leute, die sich an mich wenden, sind spirituell („más la gente lo que acudido es espiritual“, Anm. wenden sich aus spirituellen, geistigen im Gegensatz zu körperlichen Leiden an ihn).“ ([30.], Z.711-718, ¹⁰⁶)

Patricio Einschätzung über die krebslindernde Wirkung von Guayusa geht konform mit den Hinweisen in ethnomedizinischen Forschungsarbeiten. Die phytochemische und biologische Wirkung von Guayusa wird in RADICE et al. auf Grundlage einer Auswertung vorhandener

einschlägiger Forschungsarbeiten diskutiert. Demnach könnte – neben anderen Effekten von Guayusa – von der antioxidativen Wirkung der enthaltenen Komponenten (Phenole und Flavonoide) ein Schutz vor Zellbeschädigung ausgehen ([20.], S. 2).

Nicht immer wird von Schamanen die Zusammenarbeit mit der Biomedizin als persönlich förderlich und erstrebenswert gesehen. José erzählt, dass Ärzte aus Huambi mit ihm Kontakt gesucht und einen Wissensaustausch angeregt hätten, unter anderem über die traditionelle Geburtshilfe bei den Shuar. Diese hätten ihn dazu ermuntert, sein traditionelles Wissen an die junge Generation weiterzugeben. Ein mestizischer Arzt räumte ein, dass „die Regierung den Ärzten nur mangelhaftes Wissen gegeben habe, das auf Medikamenten beruht“, und lud José zu einer Zusammenkunft ein, damit er seine Kenntnisse über die eingesetzten Heilpflanzen darlege. Dieser ging nicht zu dem Treffen: seine Frau hatte ihm davon abgeraten, „denn sie würden das Wissen absaugen und ihm nichts dafür geben“. ([32.], Z.580-596)

KNIPPER merkt an, dass es zwar verlockend und in vielerlei Sicht naheliegend ist, „das Verhältnis von Schamanen und Ärzten als kollegial zu definieren“, dies aber „über deren grundlegenden Unterschiede hinwegtäuschen würde und eine Einordnung der traditionellen Heiler in eine wie auch immer geartete ärztliche Kategorie ihnen nicht gerecht würde“ ([10.], S.133).

Anhand des „*yachac*“ (Schamane bei Kichwa im nördlichen Amazonastiefland Ecuadors) postuliert der Autor, dass es eine verengte Sichtweise wäre, die Tätigkeiten und soziale Funktion eines Schamanen rein nach medizinischen Kriterien und deren therapeutischen Effekten zu beurteilen. „Aus einem ‚Wissenden‘, dessen Kompetenz sich auf umfassende Bereiche des Lebens der Menschen und ihrer Beziehungen untereinander sowie zu den unterschiedlichen Elementen des Kosmos erstreckt, würde ein indigener Experte für ‚Krankheit‘“. ([10.], S.139)

In den urbanen und semi-urbanen Siedlungen im Westen des Shuar-Gebietes sind die verschiedenen Einrichtungen der Biomedizin augenscheinlich stark präsent. Der Zugang zu Medikamenten in den zahlreichen Apotheken kann als nicht-egalitär bezeichnet werden: deren Erwerb ist grundsätzlich einfach, weil die meisten Medikamente offensichtlich nicht rezeptpflichtig sind (eigene Beobachtung), und gleichzeitig individuell schwierig, weil er von einer ausreichenden Wirtschaftskraft der einzelnen Person abhängig ist.

In weiten Teilen des Shuar-Lebensraumes stellt sich die Frage nach der Zusammenarbeit zwischen Biomedizin und traditionellem Heilsystem in der Gegenwart jedoch nicht oder nur rudimentär. Dies betrifft viele Gebiete Trans-Cutucús, in denen die Infrastrukturen des staatlichen Gesundheitswesens, des Transportes und der Kommunikation in einem nur eingeschränkten

Maß vorhanden sind. In seinem Tätigkeitsbericht über die teils freiwilligen „Medizinischen Brigaden“ klagt CANDO (2009) die damalige Regierung von Correa an, dass die vermehrten Investitionen im Sozialbereich gänzlich an dieser Region vorbeigegangen seien und hier beinahe keine primäre Gesundheitsversorgung vorhanden sei. „Bis zum Jahr 2007 kannten die Shuar-Gemeinden überhaupt keine Präsenz von Ärzten in ihrem Gebiet“. ([4.], S.6-7)

Eine Maßnahme der Regierung zur Verbesserung der medizinischen Versorgung sollte das Medizinschiff „*Tsunki Nua*“ (Tzunki-Frau) sein, deren Anschaffung jedoch schon von Korruptionsvorwürfen begleitet war. Ausgestattet mit modernen medizinischen Geräten, Medikamenten und ärztlichem Personal sollte es die Siedlungen entlang der Flüsse Trans-Cutucús anfahren und biomedizinisch versorgen. Heute liegt es ungenutzt am schlammigen Ufer des Rio Morona. ([4.], S.35-38)

Ich kann nicht umhin mir vorzustellen, wie Tsunkiwesen am Flussgrund sitzen auf Schildkröten und eingerollten Boas, hinaufblicken zur Wasseroberfläche, und das von Algen bewachsene „*Tsunki Nua*“-Schiff betrachten, das voll ist von feuchten und rostigen Objekten von „*Arútam pastilla*“.

3.4.5 Konflikte und Dilemmata im Wirken der Schamanen

Das Thema meiner Arbeit führt „in die hinreißende, aber auch gewalttätige und verwirrende Welt der Schamanen“, wie VITEBSKY (2001, [26.], S.6) es ausdrückt. Die oft von Gewalt geprägten Konflikte rund um das Wirken der Schamanen bei den Shuar kommt an zahlreichen Stellen der biografischen Informationen im vorangegangenen Kapitel 3.3 zum Vorschein. Im Zusammenhang mit der Figur des „*kakáram*“, dem machtvollen und vom Antrieb zu töten gekennzeichneten Krieger im traditionellen Gesellschaftskonstrukt der Shuar, spricht RUBENSTEIN (2012, [22.], S.66) davon, die Gewalt weder beschwichtigen noch in irgendeiner Weise verstehen zu wollen; eine Sichtweise, der ich mich nur anschließen kann.

In den Shuar-Gemeinschaften sind Konflikte zwischen Personen und Familien ziemlich häufig ([1.], S. 27). Eine Konzeption, dass „spirituelle“ Krankheiten prinzipiell von Schamanen verursacht sind, bringt naturgemäß mit sich, dass Schamanen in eine Unzahl an sozialen Spannungsfeldern involviert sind oder in deren Mittelpunkt gestellt werden. Und es gibt Hinweise, dass die konfliktträchtigen Aktivitäten und parallel dazu die Anzahl der Schamanen zunehmen. Dies kann damit zusammenhängen, dass der ecuadorianische Staat in den letzten Jahrzehnten im Territorium angekommen ist und die Sanktionierungen durch das staatliche

Rechtssystem die Mittel der Gewalt verändert haben, vom Kampf mit Gewehren hin zu einem Kampf mit Tsèntsak ([14.], S.17; [19.], S.165).

Eines der mit Konflikten verbundenen Felder hat mit **Gerüchten, Verleumdungen und Bedrohung gegenüber den Schamanen** zu tun. In den Gesprächen mit Informanten wurden mehrfach Situationen geschildert, in denen Schamanen in die Lage kamen, andere Schamanen zu beschuldigen oder selbst Opfer von anderer Schuldzuweisungen zu werden.

Miguel war noch nie selbst direkt in derartige Bedrängnisse verwickelt, spricht aber darüber, als ob sie typischerweise immer wieder vorkämen:

„Also, ein anderer Schamane wird beschuldigt, wenn zum Beispiel, sagen wir, ich einen Patienten behandle, ich mache die Anwendung und sehe [visioniere mithilfe von Ayahuasca], dann könnte ich zum Patienten sagen: „... Deine Krankheit hat dir genau dieser Herr angetan, jetzt gerade kann ich ihn sehen und benennen („le veo, le califico“).“

In diesem Fall entstehen Konflikte: die Leute sagen dann, dass sie einen anderen Schamanen beschuldigen und wer dieser ist, und sagen auch, dass nicht ich den Schaden verursacht habe.“ ([33.], Z.972-977)

Schamanen werden von Patienten unter Druck gesetzt, ihnen Auskunft zu geben, von welchem bösen Schamanen ihre Krankheit Ausgang genommen hat. Sie entwickeln Strategien, wie sie diesem Dilemma auskommen, ohne andere zu beschuldigen und sich in Gefahr zu bringen. Eine geschickte Strategie ist erforderlich, denn wenn sie sich nur weigern auszusagen, kommen sie rasch in den Verdacht, selbst der Übeltäter zu sein.

Patricio verweist in seinen Aussagen ebenfalls auf dieses Dilemma und die Notwendigkeit, bezüglich des Urhebers einer Krankheit keine direkten, sondern nur vage und umschreibende Auskünfte zu geben, da ansonsten ein Streit hervorgerufen würde. ([30.], Z.616-618)

Faktisch in allen Gesprächen, die ich mit Schamanen und anderen Informanten über das Thema der schamanischen Shuar-Heiler führte, kam einhellig das Thema zur Sprache, dass es **sowohl gute als auch böse Schamanen** gäbe. Ein böser Schamane ist einer, der nicht nach dem moralischen Auftrag handelt, in seiner Gemeinde zu heilen und Gutes zu bewirken, sondern im Gegenteil absichtlich – aus unterschiedlichen Motiven – Böses tut und Schaden verursacht ([30.], Z.834-837). Die bösen Schamanen fügen dies ihren Feinden zu und verursachen Schäden und Leiden bei Personen im Familienkreis und in der Gemeinde, wo sie folglich nicht gut angesehen seien. Dies sei bei sowohl den Kichwa als auch den Shuar passiert ([30.], Z.844, 834-838)

Die verschiedenen Formen von Verwünschungen und Verhexungen mittels schwarzer Magie werden von Patricio eindeutig bösen Schamanen zugeschrieben. Er hatte schon beim Gesprächsteil über sein Praktizieren zu erkennen gegeben, dass er häufig damit zu tun hat und nennt weitere Beispiele, unter welchen Auswirkungen die Menschen leiden und wogegen er sich als (guter) Schamane rüsten muss.

Wenn eine Person im weichen Boden einen Fußabdruck hinterlassen habe, kratze der „böse“ Schamane mit einem Pflanzendorn oder dem Knochen eines Amazonasdelphins diese Form heraus und stecke sie zum Beispiel in die Waben eines Termitenbaus. Dieses Pfand („*prenda*“) solle verursachen, dass die Person an angeschwollenen Beinen leide oder gar sterbe. Eine andere Bössartigkeit von solchen „verwerflichen Schamanen“ ist, dass sie Fett vom Amazonasdelphin in Parfüm geben, beim Ausgehen mit einer Frau tanzen und mit dem Parfüm betatschen, worauf diese verrückt werde. ([30.], Z.839-850)

Sie hätten in der Vergangenheit schon viel an Unannehmlichkeiten damit gehabt. So hätte es nahe Asunción einen Schamanen gegeben, der mit menschlichen Totenschädel, in die er Fotos hineinsteckte, vorgab zu heilen. Dieser Mann wurde „ausgeschlossen, hinausgeschafft“ und lebt jetzt angeblich in Guayaquil. Patricio verweist auf die Notwendigkeit bzw. Gepflogenheit, dass diese Schaden bringenden Schamanen mit Sanktionen belegt werden, die vom Ausschluss aus der Gemeinde bis zu ihrer Ermordung gehen könnten: Er verwendet an einer Stelle die Wörter „*incinerados*“ und „*quemados*“, also dass sie verbrannt worden wären, was sich aber meiner Einschätzung nur auf frühere Zeiten beziehen kann. ([30.], Z.833-836, 850-856)

Miguel berichtet von einem aus **persönlichen Beziehungsdynamiken** resultierenden bedrohlichen Konflikt, in den sein Vater aufgrund seines Wirkens als Schamane verwickelt war. Er hatte, neben seiner ersten Frau, eine Beziehung mit einer Witwe eingegangen. Deren Verwandten begannen, ihn zu beschuldigen, er hätte dem verstorbenen Ehemann Schaden zugefügt, sei für dessen Tod verantwortlich, damit er die Frau zu sich nehmen kann. Die Verwandten behandelten den Schamanen schäbig und drohten ihm, ihn zu töten. Dies war der Auslöser, dass die Familie Miguels in einem Zwei-Tages-Fußmarsch an einen neuen Wohnort übersiedelte. ([33.], Z. 76-87)

Anhand einer Episode über seine Mutter erzählt Patricio, dass es in seinem Elterndorf einen bösen Schamanen gab („*había un mal curandero, un mal brujo*“). Patricios Mutter war in jungen Jahren mit diesem alten Schamanen zusammen, der sie später krank machte, weil sie

nicht seine Frau werden wollte. Lindas Vater Agustín heilte sie dann. Dieser „alte, böse Schamane“ wird beschrieben, dass er prinzipiell Böses über die Gemeinde brachte, darauf aus war, Frauen anzuziehen und Schaden zu verursachen und krank zu machen. Patricios Großvater habe zeitlebens dagegen angekämpft und war Beschützer („*protector*“) der Gemeinde. Agustín habe nie Schaden verursacht, was ja durch seinen Zuspruch, sein Ansehen und der Tatsache, dass er immer mit Gütern wie z.B. Hühnern für sein Heilen bezahlt worden ist, belegt sei. [30.], Z.182-196).

Die Schamanen stehen augenscheinlich unter hohem Erwartungsdruck vonseiten der Shuarbevölkerung, der in verschiedenen **Konflikten mit Patient*innen** zum Ausdruck kommt. In mehreren Gesprächen wurde mir berichtet, dass Patienten nach erfolgloser Behandlung durch einen Schamanen rasch, gleichsam reflexartig ein negatives Urteil nicht nur über die fachlichen Fähigkeiten des Schamanen abgeben, sondern unverzüglich auch seine persönliche, ethische Integrität in Zweifel ziehen. Dies äußert sich in Schilderungen über derartige Reaktionen zum Beispiel durch Miguel:

„Zum Beispiel, ich könnte krank sein und suche ich einen Schamanen aus, damit er mich behandeln und heile. Nun gut, eine Nacht, Behandlung fertig, er kassiert von mir fünfzig Dollar und nimmt das Geld an sich. Oder er verlangt sogar mehr, weil er drei- oder viermalige Behandlungen gemacht hat. Also ich gebe ihm das Geld, und – keineswegs hat er mich geheilt, mir geht es weiterhin schlecht!

In diesem Fall könnte sein dass ich sage: ‚Er heilte mich nicht, und eifrig stahl er mir mein Geld („de gana me robó“)!‘

Auch hierbei kommen Konflikte hervor ..., deshalb müssen wir sehr achtsam („atento“) sein.“
([33.], Z.977-984)

Der Fluss des schamanischen Wissens geschieht in den meisten Fällen mittels der Weitergabe in der (in der Regel männlichen) Linie der Familie. Diese Generationenfolge wird beispielsweise von Patricio als gleichsam naturgegeben in seinem persönlichen Werdegang geschildert ([30.], Z.19-22). Hemmend für diesen Prozess wirken die vielfältigen und allgegenwärtigen Konfliktdynamiken im Leben der Schamanen. Wie Miguel berichtet, hielten die negativen Erfahrungen an Bedrohungen, Verleumdungen und Gerüchten seinen Vater davon ab, die initiale Kraftübetragung an seinen Sohn weiterzugeben. ([33.], Z.115-129)

Ähnlich sieht dies Cesar, der gegenwärtig seine Kinder nicht initiieren will, um ihnen diesen konfliktträchtigen, schweren Lebensweg zu ersparen. „Ich will nicht erleben, dass meine Kinder diese Bedrohungen erleiden.“ Später fügt er lächelnd hinzu, sie könnten ja bei anderen Schamanen lernen, wenn sie dies wollten ([38.], Z.508-515). So wie sich auch Miguel seinen initialen Lehrmeister - in Person eines Shuar-Lehrerkollegen an der Missionschule – gesucht hat.

3.4.6 Gemeinschaft und Austausch unter den Schamanen

Ein Wesenszug bei der Konstruktion und Akkumulation von schamanischer Macht bei den Shuar ist, dass sie eine sehr individuelle Ausformung hervorbringt und auf vielfältige und interkulturell geprägte Lehrbeziehungen aufgebaut ist. Die Modalitäten der Machtübertragung zwischen Geber- und Empfänger-Schamanen bringen mit sich, dass die zwei eine starke, oft das ganze Leben andauernde Allianz bilden, die die Basis für ein weitreichendes spirituelles und soziales Netzwerk bildet ([14.], S.11). Vor diesem Hintergrund bin ich in meinen Interviews auch der Frage nachgegangen, ob und in welcher Form ein Austausch passiert zwischen den Schamanen während der Phase ihres Berufsweges, in der sie aktiv praktizieren, und ob es gemeinschaftliche Strukturen und Netzwerke gibt, die sie in ihrer Arbeit unterstützen. Nachfolgend sind die individuellen Erfahrungen und Gepflogenheiten der interviewten Schamanen zusammengestellt und mit Erkenntnissen ergänzt, die ich durch die Teilnahme an zwei Neugründungssitzungen des CUWISH („Consejo de Uwishin de la Medicina Tradicional Shuar“) gewinnen konnte.

Auf die Frage, ob er – sinngemäß - **Gemeinschaft in Form von informellem Wissensaustausch mit anderen Schamanen** pflege, antwortet Miguel sehr ausführlich:

„Hier in meiner Zone, in meiner Gemeinde, habe fast keine Freunde für diesen Kontakt. Mit meinem ersten Lehrmeister Alejandro habe ich immer Kontakt, denn er lebt flussab in der Gemeinde Nunpe, mit ihm unterhalte ich mich.

Auch ab und zu mit Alfredo, wenn wir uns in Macas oder Morona [Puerto Morona in San José de Morona, oftmals auch Puerto Cashpaima genannt] treffen, dann unterhalten wir uns, mit ihm spreche ich sehr viel.

Und mit den Kichwa Kollegen, die in Santo Domingo oder Puyo leben, mit ihnen kommuniziere ich über dieses Telefon, ja so unterhalten wir uns. Bis jetzt verlief meine Arbeit gut, ich hatte diesen Vorteil, dass es einige gibt, die ich immer wieder fragen kann: ‚Was kann ich bei dieser Krankheit machen? Womit kann ich sie behandeln?‘

Also, man ersucht um Hilfe, und dann erläutern sie mir, was ich machen kann.“ ([33.], Z.906-917)

Für Patricio spielt der Austausch mit anderen Schamanen eine geringere Rolle und er berichtet, dass es diesbezüglich kaum Gelegenheiten für ihn gegeben habe. Er nennt eingangs Beispiele, die eher das Thema des interethnischen Wissensaustausches berühren. Von einem Kontakt mit Kichwa-Schamanen wisse er, dass dort bei Heilbehandlungen viel mit Schlangen gearbeitet würde, indem der Körper zur Reinigung mit der Schlange abgerieben würde. Bei den Shuar hingegen würde Schlangenhaut verwendet, um sich zu kräftigen und vor Schlechtem zu schützen. ([30.], Z.805-811)

Von Afro-Ecuadorianischen Schamanen aus Manabí und Guayaquil wisse er, dass diese mit Magiebüchern und Karten arbeiten und Rituale mit einer Creme aus Kerzen und Zigarettenpulver durchführen: die Creme wird aufgetragen und solange gerieben, bis der Name einer Person erscheint; darauf wird das Pulver gestreut und verbrannt. ([30.], Z.812-820)

Unter den Shuar-Schamanen hätten sie mehr miteinander gesprochen, aber für Patricio scheint sich der Nutzen nur bedingt zu erschließen, da ja innerhalb der Kultur das gleiche Wissen vorhanden sei (*„entre cultura casi es la misma sabiduría“*). Es gäbe jedoch einige, die andere Heilmethoden einsetzten, zum Beispiel verwendeten sie Zigaretten, Schnaps, dem sie Weinraute, Coca oder Marihuana beisetzen. Die Äußerungen lassen erkennen, dass Patricio keine Schwierigkeit damit hat, diese neuen Methoden einem Schamanen in Amazonien als typisch oder passend zuzuschreiben, wenngleich er auch betont, dass in ihrer Kultur grundsätzlich Ayahuasca und Tabak benutzt werden. ([30.], Z.822-829)

Als konkretes Fallbeispiel der gegenseitigen Hilfestellung und des **Austausches von Schamanen mit ihren Lehrmeistern** nennt Miguel eine Situation, in der er bei der Behandlung von Nierensteinen nicht weiter wusste und Rat bei einem seiner Kichwa-Lehrmeister bezog:

„Ein Beispiel, wo ich einen Rat einholte war, als meine Frau diese Nierensteine hatte. Ich hatte alles angewandt, so sah und entdeckte ich, dass es eine Krankheit war [mittels Ayahuasca konnte er die Patientin „durchleuchten“], dass es keine Krankheit eines Schamanene war, sondern eine sozusagen medizinische [im Sinne von physische] Krankheit.

Deshalb sprach ich mit meinen Freunden, ich sagte: ‚Ich kann diese Krankheit nicht heilen.‘ Hier sagte mir dann ein Schamane, ich solle mit der Frucht Pitahaya behandeln.

Mit viel, viel Pitahaya, und mit Pflaumenkernen, Zuckerrohr, gut zerhackt, über drei Monate verabreicht gemeinsam mit Fasten, indem der Patient keine Fette isst, keine Limonaden trinkt, wenig Salz und pikant, das ist alles verboten. Mit dieser Unterstützung behandelte ich meine Frau und heilte sie ohne Operation.“ ([33.], Z.917-928)

Regelmäßigen Austausch hat Miguel auch mit seinem Vater, zugleich einer seiner Geberschamanen und Lehrmeister, den er alle zwei, drei Monate in dessen Wohnort in der Nähe von Macas besucht:

„Ja, ich pflege, mich immer mit meinem Vater zu unterhalten. Ich frage ihn: ‚Ich bin in dieser und jener Lage, und wie geht es Dir?‘ Manchmal frage ich ihn: ‚Ein gewisser Patient hatte jene Krankheit, wie kann ich es machen, ich vermochte es kaum.‘ Und mein Vater pflegt zu sagen: ‚Du musst mit diesem behandeln, musst so arbeiten ...‘ Immer reden wir so miteinander. ([33.], Z.1199-1202)

Und auch er fragt mich. Nachdem ich weiß, dass ich ihm jetzt überlegen bin („yo sé soy superior de él ahora“*), fragt auch er mich, um von meinerseits zu erfahren. Wir arbeiten mit Kerzen, ‚wie romantisch sind die!‘, mit dem womit wir arbeiten, danach fragt er mich, wie man das macht. ‚Ich weiß es nicht‘, sage ich, ‚Du musst Dich gut konzentrieren, diese Gebete lesen die es gibt, und Dich konzentrieren.‘ Die ganze Manier muss ich ihm erklären.*

Alsdann so helfen wir uns gegenseitig, teilen wir die Ideen sowohl von meiner als auch von seiner Seite, so spreche ich mit Papá.“ ([33.], Z.1206-1210)

Trotz seiner Haltung, sich seinem Vater aufgrund seiner über die traditionellen Shuar-Methoden hinausgehenden Kompetenzen überlegen zu fühlen, scheinen die beiden einen regen, gegenseitigen und letztlich auf Augenhöhe stattfindenden Erfahrungsaustausch zu pflegen.

Die im untenstehenden Zitat wiedergegebene Aussage Miguels, er habe mit Schamanen in der unmittelbaren Umgebung keinen Austausch, weist auf bedeutsame, vorrangig sozio-ökonomische Rahmenbedingungen hin, die die Arbeit der Schamanen besonders in ruralen Gemeinden stark zu prägen und mit einer Konkurrenzsituation zu tun haben scheinen.

Die Beschreibung der Vorgänge, wie Schamanen in Kontakt zu Patienten kommen, und der Einflüsse, die auf die Entscheidungen der Patienten einwirken, welchem Schamanen sie sich anvertrauen wollen, machen diese Herausforderungen für die Schamanen vielfältig deutlich.

Miguel betont die Bedeutung des guten Rufes eines Schamanen, der durch erfolgreiche Behandlungen in der Vergangenheit und das daraus erwachsene Vertrauen der Bewohner befördert wird, wobei er für die Verbreitung dieses vertrauenswürdigen, guten Status‘ die „Mundpropaganda“ als wesentlich erachtet. In den einleitenden Worten wiederholt er den fehlenden Austausch und Kontakt mit anderen Schamanen auf lokaler Ebene und lässt die womöglich ursächliche Konkurrenzsituation durchscheinen:

„... hingegen hier in meinem Gebiet habe ich weder Freunde [unter den Schamanen] noch Kontakte. Es gibt schon einige Schamanen in der Gegend, aber mit ihnen habe ich kein vertrauensvolles Verhältnis. Wir verstehen uns nicht gut. Naja es ist so, sie gesondert, ich gesondert („ya, ellos aparte, yo aparte“).

Schau, es ist so, die Patienten selbst haben ihr Vertrauen in einen. Zum Beispiel jemand hier wird krank, und es gibt einen Schamanen der auch hier ums Eck lebt („otro ladito ... vive acá“) und sie vertrauen diesem nicht, dann kommen sie zu mir („vienen donde mí“).

Oder wenn jemand von flussab krank wird: wenn ich dem Patienten bekannt bin und er kein Vertrauen in die anderen hat, dann kommt er zu mir. Er sagt: „Der Herr weiß zu behandeln, ja er heilt, ja wendet etwas an.“ Deshalb kommt er. Der Patient ist es, der dies sieht und den Schamanen einstuft („clasifica“).

Bis jetzt habe ich noch keine Konflikte mit anderen Schamanen gehabt “ ([33.], Z.917-928)

Die Erwähnung von „Patienten von flussab“ gibt einen wichtigen Hinweis auf den größeren Radius, in dem die Schamanen ihre Dienste aktuell anbieten können, seit durch das Aufkommen von motorisierten Kanus sich die Transportmöglichkeiten in weiten Teilen Trans-Cutucú verbessert haben.

In die Interviews mit den Schamanen habe ich regelmäßig Fragen eingeflochten, ob es spezifische **Versammlungen und Treffen von Schamanen** gäbe mit dem Ziel, ihren gegenseitigen Austausch und eine Zusammenarbeit zu fördern.

Miguel berichtet, dass sie Gemeindeversammlungen, zu denen die Leute – darunter auch Schamanen – herbeikommen, dazu nutzen, um in diesem Rahmen die Arbeit der Schamanen anzusprechen und „kurze Anregungen und Anmerkungen zu machen. Wir verbreitern uns jedoch nicht in diesem Thema“. Er scheint seine Funktion als Ortsvorsteher („*síndico*“) seiner Wohngemeinde zu nutzen, um auch eine gewisse Vorbildwirkung zu entfalten und an seine Kollegen Appelle zu richten, dass sie sich dem Guten verpflichten und ihrer Verantwortung für die Shuar-Gemeinden erinnern:

„Ich sage nur: ‚Kommt, Kollegen, lasst uns zusammenarbeiten, helfen wir einander, wir sind Naturschamanen („Chamanes natural“), nicht solche die den Menschen Schaden verursachen, sondern die sie verteidigen, die ihnen das Leben retten, ihnen alles Ungemach entfernen das sie haben. Dafür haben wir uns präpariert, nicht um ihnen Schlechtes zu bringen‘.

So pflege ich zu sprechen. Was wir bisher noch nicht gehabt haben, sind solche kleinen Sozialisationen oder Seminare, das haben wir nicht abgehalten.“ ([33.], Z.955-966)

In den 1990er Jahren wurde unter dem Schirm der FICSH eine Schamanen-Vereinigung mit dem Namen „*Asociación Tsunki*“ gegründet ([13.], S.109), die international kooperierte und in der um die zwanzig Schamanen beteiligt gewesen sein dürften. Vermutlich rund um die offizielle Zertifizierung vonseiten des ecuadorianischen Gesundheitsministeriums 2014 wurde die Vereinigung in CUWISH („*Consejo de Uwishin de la Medicina Tradicional Shuar*“, Rat der Shuar-Schamanen) umbenannt. Die Statuten des CUWISH weisen auf Ziele der Organisation hin, unter anderen die Erhaltung der Traditionen und Stärkung der beruflichen Ethik, die Vorbeugung vor missbräuchlichen Praktiken und ungebührlichen Honoraren sowie die Förderung der Zusammenarbeit unter den Uwishín und mit anderen Medizintraditionen. Zwei meiner Interviewpartner waren über mehrere Jahre dabei, legten die Mitgliedschaft dann aber zurück, weil sie mit den Entwicklungen nicht zufrieden waren. Vor ein paar Jahren kulminierten die Turbulenzen und die Vereinigung und alle Aktivitäten wurden eingestellt. Wie könnte es anders sein: den Führungsperson(en) wurde vorgeworfen, sich unter Ausnutzung des Namen der Organisation persönlich bereichert zu haben. [58.]

Im Zuge der zwei Sitzungen in der FICSH zur Reaktivierung des CUWISH, an denen ich als Gast teilnehmen durfte, traten die hohen Vertreter der beiden Organisationen mir gegenüber als staatliche Repräsentanten auf, die das Schamanentum als uraltes, heiliges Wissen der Shuar zu schützen haben. Ich hatte Verständnis für den frustrierten und ablehnenden Diskurs eines anwesenden Schamanen, sie hätten schon so viele Studenten und Forscher da gehabt, die ihre Master- oder Doktorarbeiten über die Shuar bearbeitet haben. Und nie sei nur irgen-

detwas an sie zurückgekommen und nie hätten sie gesehen, was mit der Information überhaupt angestellt wurde. Deshalb hätten sie nun gesagt: „Von jetzt an nicht mehr!“ ([58.], S.69, 73)

Sie könnten mich in meiner Forschungsarbeit unterstützen, z.B. indem sie über den Sender „Radio Arútam“ (stationiert in der FICSH in Sucúa) die Gemeinden über meine Arbeit und einen beabsichtigten Besuch informieren würden und mich so in Kontakt mit Schamanen brächten. Notwendig wäre auch ein offizielles Ansuchen an das *Ministerio de Salud* in Quito. Voraussetzung für ihre Unterstützung wäre aber, dass ich einen finanziellen Beitrag zu einem ihrer Projekte leiste. Ich beteuerte, dass ich derzeit nicht in der Lage sei, einen nennswerten Geldbeitrag beizusteuern, und nachdem es nun etwas ungemütlich geworden war (das einzige Mal auf der gesamten Forschungsreise), verabschiedete ich mich höflich und verließ die Sitzung. ([58.], S.73-74)

Zu diesem Zeitpunkt hatte ich Gott sei Dank bereits vier meiner Gespräche mit Schamanen durchgeführt, indem ich über das soziale Netz von Freunden, Bekannten und Familienangehörigen mit ihnen in Kontakt getreten war. Ich hatte nach dem Grundsatz „*a tu voluntad*“ für ihre Zeit und Information bezahlt und den einen oder anderen „kodierte“ Wunsch erfüllt: zum Beispiel bat mich Cesar, von drei seiner Kinder die für den bevorstehenden Schulstart erforderlichen Passfotos zu machen. Dies verschaffte mir eine Woche später die willkommene Gelegenheit, – mit den in Macas ausgedruckten Fotos im Gepäck und nach nochmaliger sechsstündiger Anreise - dieser wunderbaren Familie einen zweiten Besuch abzustatten.

4 Schlussfolgerungen

Die in ihrem Lebensweg und Arbeiten als Heiler ausführlich dargestellten Personen, Patricio (Anfang 30 J.) und Miguel (Anfang 50 J.) gehören eher zur jüngeren Generation von Shuar-Schamanen. Durch das Aufwachsen in traditionellen Shuar-Familien sind beide stark in ihrer Kultur verankert und haben ausgeprägten Bezug zu Personen ihrer Herkunftsfamilien, die für ihre Vorbereitung und den Eintritt in den Lebensweg des Schamanen prägend waren. In ihren weiteren Lehrbeziehungen haben sie sich Machtelemente von benachbarten Ethnien Amazo- niens genauso angeeignet wie Wissen und Traditionen des Hochlandes und aus dem Bereich der Magie. Auch über die letzteren Heiltechniken zu verfügen, erachten sie in ihrem Selbstverständnis als „moderne“ Schamanen als unumgänglich. Sie äußern dabei klar ein Gefühl der Überlegenheit gegenüber „traditionellen, früheren“ („*antiguos*“) Schamanen, personifiziert in

ihren Vätern. Die Bedingungen für ihre Arbeit als Schamane sind hinsichtlich der sozio-ökonomischen Charakteristik ihrer Wohnorte von drastischen Unterschieden geprägt. Patricio lebt in der Region Sucúa in der vergleichsweise mit guter Infrastruktur und Zugang zum Wirtschaftsleben des Rio Upano-Tales im Westen. Miguel lebt in der zentralen Region Trans-Cutucús und somit in der aus sozio-ökonomischer Sicht als marginalisiert zu bezeichnenden Osthälfte des Shuar-Lebensraumes. (Kap. 3.3.1, 3.3.3)

Die Ergebnisse bestätigen die in der Literatur betonte Individualität und Offenheit der Shuar-Schamanen. Diese lässt sich vor allem im Bereich der Konstruktion und Akkumulation ihrer schamanischen Macht an einer stark individuellen Ausformung und den vielfältigen und interkulturell geprägten Lehrbeziehungen erkennen. Die Lebensmatrix der Shuar und ihrer Schamanen ist in den vergangenen Jahrzehnten tiefgreifenden Veränderungen ausgesetzt. Im Umgang mit diesen zeigen Shuar-Schamanen eine kreative und pragmatische Grundhaltung, die es ihnen ermöglicht, ihre Lebenswelt an die vielfältigen sozio-ökonomischen und kulturellen Dynamiken anzupassen. Dies zeigt sich in der Vermischung der von ihnen angeeigneten Machtelemente und der im Praktizieren angewandten Heiltechniken. (Kap. 3.3.3, 3.3.4)

Das theoretische Gerüst der Masterarbeit stützt sich auf anthropologische und transdisziplinäre Forschungsarbeiten. Da das Thema der Lebensrealität, des Praktizierens und der Wissensweitergabe der Shuar-Schamanen auch deren Patient*innen und potentielle Neulinge mit einschließt, brauchte es ein gesamthaftes Konzept. Die Grundlage bildet die Konzeption der Person in der traditionellen Shuar-Kultur. Die persönliche Ermächtigung geschieht durch Interaktion mit dem unpersönlichen, spirituellen Machtwesen „Arútam“ und der davon inkorporierten, persönlich werdenden Machtressource. Stärke, Wohlstand, Intelligenz und Lebenskraft sind dabei als innere Wesenheit gedacht. Vision-gewährende Pflanzen spielen dabei generell und im Heilsystem besonders eine bedeutende Rolle. (Kap. 3.1, 3.2)

Diese innerlich definierte Idee von persönlicher Ermächtigung traf in den Prozessen der Kolonialisierung auf völlig diametrale Paradigmen, in denen persönliche Ermächtigung und Wesenheit anhand von äußerlich sichtbaren, externen Merkmalen betrachtet und bewertet werden. Persönliche Macht manifestiert sich meist in dinglichen Symbolen, in objekthaften Zeigern in der sichtbaren (und für die Shuar unrealen) Welt. Zur Reflexion und Diskussion der Ergebnisse über die aktuellen Entwicklungen und Phänomene, die in der Lebensmatrix der Shuar und ihrer Schamanen im Spannungsfeld zwischen Tradition und Modernität zu beobachten sind, wurden in dieser Arbeit verschiedene Machtdomänen identifiziert und in plakative Begriffe gefasst, die sich der Symbolwelt der Shuar zu bedienen versuchen. Dazu habe

ich die Macht der Biomedizin mit „*Arútam pastilla*“, die Macht des Wissens und der Bildung - repräsentiert durch das Objekt „Buch“ - mit „*Arútam libro*“ sowie die Macht des Geldes mit „*Arútam plata*“ bezeichnet und durch theoretische Bezüge hergeleitet. (Kap. 3.2)

In den weiteren Teilen meiner Arbeit (Kap. 3.4) ging ich anhand verschiedener Themen der Frage nach, ob und wo überall diese verschiedenen Machtsphären gegeneinander ankämpfen, miteinander interagieren oder sich verflechten und vermischen.

Die komplexe und wirkmächtige Verflechtung von Tradition und Modernität konnte mithilfe der entwickelten Konzeptelemente besonders für das Thema der Wissensweitergabe und der zunehmenden Bedeutung der Magie herausgearbeitet werden. Die Forschungsergebnisse lieferten wichtige Erkenntnisse in Hinblick auf die Modalitäten der Initiation, deren essentieller Bestandteil traditionellerweise eine lange Fastenperiode ist. Die empirisch gewonnenen Hinweise, dass potentielle Neulinge beträchtliche Angst vor dieser Askese haben und dies aktuell ein Hemmnis für den Eintritt in den traditionellen Ausbildungsweg darstellt, sind insofern hoch signifikant, als sie von allen fünf interviewten Schamanen und weiteren Informant*innen betont werden. Diese Thematik wurde bisher in der mir vorliegenden Literatur noch nicht behandelt. Ich formulierte die These, dass die Angst vor der Askese heute vielleicht auch deshalb so übermächtig erscheint, weil neben dem leidensvollen, gefährlichen (traditionellen) Weg ein alternativer (moderner) Weg der schamanischen Ausbildung, in Gestalt der Magie, angeboten wird. Dieser wird offensichtlich als leichter, sicherer, ökonomisch lukrativ und somit insgesamt attraktiver wahrgenommen wird. Die Ergebnisse meiner Felderhebungen weisen konform mit mehreren Publikationen darauf hin, dass die Zahl der Shuar-Schamanen im Ansteigen begriffen ist und dies vor allem vom Zulauf zur „modernen“ Tradition der Magie angetrieben ist. (Kap. 3.4.2)

Beim Thema der Interaktion zwischen dem traditionellen Heilsystem der Shuar mit der Biomedizin wurden einerseits anhand eines Fallbeispiels die Fragen beleuchtet, ob und wie die Biomedizin für die Menschen in einem Ort der zentralen Region Trans-Cutucús präsent oder gegebenenfalls in Konkurrenz zum Heilwesen der Schamanen ist, und welche Merkmale von Zusammenarbeit zwischen ihren Akteuren und Schamanen erkennbar sind. Im zweiten Teil wurden Passagen aus Interviews, die beispielsweise den Wissensaustausch und einige Erfolgsgeschichten der Arbeit des jungen Schamanen Patricio in einem biomedizinischen Krankenhaus im Hochland zeigen, zusammengeführt mit Ergebnissen aus der Literaturrecherche. (Kap. 3.4.4)

Das primär aus Fallbeispielen aufgebaute Kapitel über Tourismus legt eindrücklich dar, dass die Wirkungen von Tourismusaktivitäten stark von ihrem sozioökonomischen „Setting“ abhängen. Sie können einerseits eine ausreichende Einkommensquelle bieten, um eine Gemeinschaft zu versorgen, und dabei gleichzeitig einen Rahmen für die Akteure schaffen, Kulturtraditionen aktiv zu pflegen. Shuar-Schamanen, mit ihrem Interesse an von außen kommenden Kulturen, haben keinerlei Scheu, Touristen ihre Heilmethoden angedeihen zu lassen und ihr Wissen zu präsentieren. Die Konkurrenz zwischen ihnen selbst und die Macht des Geldes können jedoch eine ganze Gemeinschaft in dadurch angefeuerte soziale Turbulenzen stürzen. (Kap. 3.4.3)

Die Arbeit hat mich dazu angeregt, die Thematik der Macht des Geldes, „*Arútam plata*“, weiter zu vertiefen. Meinem Empfinden nach ist es jene Machtsphäre, die am tiefgehendsten verschiedenste, vielleicht fast alle Schichten der Lebensmatrix in kapitalistischen, von Konsumorientierung geprägten Gesellschaften berührt. Dass Geld eine spirituelle Dimension hat, findet sich auch in Diskursen der Gemeinwohlökonomie, die in den letzten Jahren an zunehmender öffentlicher Präsenz gewonnen hat. In dem gerade von mir begonnenen Lehrgang „Geld und Gemeinwohl“ wurde mir eine Publikation ausgehändigt mit dem Titel „Sacred Economics - Money, Gift, and Society in the Age of Transition“ (Charles Eisenstein). Ich will gerne gemeinsam mit Shuar an diesem Thema weiterforschen.

An den Schluss der Arbeit stelle ich noch einen optimistischen Satz des Schamanen Cesar. Als ich ihn fragte, ob seiner Ansicht nach das traditionelle Heilwissen der Shuar-Schamanen weiterbestehen werde oder von den Dynamiken der Modernität bedroht sei, meinte er, mit einem milden, gelassenen Lächeln im Gesicht:

„Es wird immer wieder hervorkommen.“

5 Quellenverzeichnis

5.1 Literatur

- [1.] ANTUN' TSAMARAINT, Raquel, 1991, "El Papel del Uwishan en la vida social y la repercusión de la brujería en la vida diaria". En: Antun' Tsamaraint, Raquel y Chiriap Inchit, Víctor Hilario, „Tsentsak: la experiencia chamánica en el pueblo shuar“. Abya-Yala e Instituto Normal Bilingüe Intercultural Bombiza, Ecuador.
- [2.] BENÍTEZ, Lilyan, GARCÉS, Alicia, 1992, „Culturas Ecuatorianas – ayer y hoy“. Ediciones Abya Yala, Quito, Ecuador.
- [3.] BROSEGHINI, Silvio, 1983, „Cuatro Siglos de Misiones entre los Shuar (Los Metodos)“. Mundo Shuar, Editorial Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- [4.] CANDÓ, JADÁN, Patricio, 2009, „La Salud en la Amazonía Ecuatoriana. Memoria Técnica de las Brigadas médicas al sector Transcutucú del Cantón Morona de Agosto 2006 a Marzo del 2009“. Eigenverlag, editiert durch bg offset industria gráfica.
- [5.] CHIRIAP INCHIT', Víctor Hilario, 1991, "La experiencia chamánica en el pueblo Shuar". En: Antun' Tsamaraint, Raquel Y. y Chiriap Inchit Víctor Hilario, „Tsentsak: la experiencia chamánica en el pueblo shuar“. Abya-Yala e Instituto Normal Bilingüe Intercultural Bombiza, Ecuador.
- [6.] CUWISH, Consejo de Uwishin Shuar, 2015?, „Código de ética del CUWISH (Consejo de Uwishin Shuar)“. https://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/mi/pub_11.pdf
- [7.] FAVARON, Pedro, 2012, „Las visiones y los mundos: depredación, transformación y equilibrio en discursos de la Amazonía Occidental“. Thèse, Département de littératures et de langues modernes, Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal.
- [8.] HARNER, Michael, 1972, „The Jivaro – people of the sacred waterfalls“. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- [9.] IZAGUIRRE Bernardino, 1978 [1925?]¹⁹, „Los Shuar de Zamora y la misión Franciscana“. Mundo Shuar, Abya-Yala, Ecuador.
- [10.] KNIPPER, Michael, 2003, „Der ‚Kollege yachac‘: Anmerkungen zum Verhältnis zwischen Schamanen und Ärzten im Amazonastiefland von Ecuador“. In: Schweitzer de Palacios, Dagmar und Wörrle, Bernhard (Hrsg.), 2003, „Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors“. Reihe Curupira, Band 15, S. 129-144. Förderverein „Völkerkunde in Marburg“, Marburg.
- [11.] MADER, Elke, 1996, „Arútam - Person, Vision und Macht in der Gesellschaft der Shuar und Achuar (Ecuador/Peru). Eine ethnologische Studie“. Habilitationsschrift eingereicht an der Grund- und Integrativwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien.
- [12.] MADER, Elke, 1999, „Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)“. Abya-Yala, Ecuador.
- [13.] MADER, Elke, 2003, „Kultur, Raum und Macht im Schamanismus der Shuar“. In: Schweitzer de Palacios, Dagmar und Wörrle, Bernhard (Hrsg.), 2003, „Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors“. Reihe Curupira, Band 15, S. 97-128. Förderverein „Völkerkunde in Marburg“, Marburg.

¹⁹ Das Veröffentlichungsjahr der Erstausgabe dieses Werkes ist in der 1978 in Abya-Yala erschienenen Neuauflage nicht angegeben. In Literaturhinweisen in anderen Abya-Yala Veröffentlichungen findet sich die hier gewählte Angabe [1925?].

- [14.] MADER, Elke, 2017, „Shamanic Modernities and Ritual Dynamics among the Shuar“. In Halb-mayer, Ernst (ed.), „South American Indigenous Modernities“. Sean Kingston Publishing, Herefordshire.
- [15.] MARTÍNEZ Hna Gracia, PELLIZZARO, Siro María, 2014, „Mitos Shuar – Tomo III Etsa“. Editorial universitaria Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, Ecuador.
- [16.] MARTÍNEZ Hna Gracia, PELLIZZARO, Siro María, 2014, „Mitos Shuar – Tomo VI Íwianch‘ (Los espíritus)“. Editorial universitaria Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, Ecuador.
- [17.] PELLIZZARO, Siro, 1978, „Uwishín - Iniciación, ritos y cantos de los chamanes“. Mundo Shuar, Centro de Documentación, Investigación y Publicaciones, Sucua (Morona Santiago), Ecuador.
- [18.] PERO FERREIRA, Alejandra M., 2017, „Nota técnica de país sobre cuestiones de los pueblos indígenas – República del Ecuador“. Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA).
- [19.] PERRUCHON, Marie, 2002, „Magia en camino - chamanismo entre los shuar de la Amazonía del Oeste“. In: Anales Nueva Época No. 5, „Conocimiento, salud y derechos indígenas en la Amazonía“, 143-163, Instituto Ibero Americano, Universität Göteborg, Schweden.
- [20.] RADICE, Matteo, NEYFE, Cossio, SCALVENZI, Laura, 2016, „*Ilex guayusa*: A systematic review of its Traditional Uses, Chemical Constituents, Biological Activities and Biotrade Opportunities“. Hrsg. SciForum, Mol2Net, 2016, 2, Section M, International Conference on Multi-disciplinary Sciences, 2nd edition: MODEC2016 International Workshop on the Natural Products and Agro-Industrial Processes in Ecuadorian Amazon region.
- [21.] RUBENSTEIN, Steven, 2001, „Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian state“. Environment and Planning D: Society and Space 2001, volume 19, pages 263 – 293.
- [22.] RUBENSTEIN, Steven, 2012, „On the Importance of Visions among the Amazonian Shuar“. Current Anthropology, Vol. 53, No. 1 (February 2012), pp. 39-79. The University of Chicago Press on behalf of Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- [23.] SARMIENTO ARÉVALO, Galo, 2012, „Interpretación históricosocial de la presencia de los salesianos en Morona Santiago“. In: Lola Vázquez, Juan Fernando Regalado, Blas Garzón, Víctor Hugo Torres y José E. Juncosa (Coord.), „La presencia Salesiana en Ecuador - Perspectivas históricas y sociales“, Editorial Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- [24.] TECLIN (Cátedra UNESCO en Tecnologías Lingüísticas), 2008, „Situación de las lenguas y culturas indígenas del Ecuador“. UTPL - TECLIN UNESCO TEAM, Universidad Politecnica Madrid.
- [25.] UNICEF, 2004, „Nacionalidades y pueblos indígenas, y políticas interculturales en Ecuador: Una mirada desde la educación“. Programa Desarrollo y Diversidad Cultural para la Reducción de la Pobreza y la Inclusión Social, ejecutado por el Ministerio Coordinador de Patrimonio del Ecuador, con el apoyo técnico del Sistema de las Naciones Unidas. Quito, Ecuador.
- [26.] VITEBSKY, Piers, 1998, „Schamanismus“. Droemersch Verlaganstalt, München, Deutschland.
- [27.] WHITTEN, Norman E. Jr., 2008, „Interculturality and the Indigenization of Modernity: A View from Amazonian Ecuador.“ Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America 6/1, 1 – 34.
- [28.] WÖRRLE, Bernhard, SCHWEITZER DE PALACIOS, Dagmar, 2003, „Einführung“. In: Schweitzer de Palacios, Dagmar und Wörrle, Bernhard (Hrsg.), 2003, „Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors“. Reihe Curupira, Band 15, S. 7-25. Förderverein „Völkerkunde in Marburg“, Marburg.

5.2 Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Karte der Provinz Morona Santiago mit dem Netz der asphaltierten Straßen ([60.], 2019; ergänzt um die ungefähre Lage der Cordillera de Cutucú). 5

5.3 Interviews

- [29.] MS 16, 2018-07-10: Patricio, Region Sucúa (Heilpflanzen, Interview 1).
- [30.] MS 18, 2018-07-17: Patricio, Region Sucúa (Interview 1).
- [31.] MS 29, 2018-08-16: Patricio, Region Sucúa (Interview 3)
- [32.] MS 21, 2018-07-20: José, Region Sucúa
- [33.] MS 22, 2018-08-08: Miguel, zentrale Region Trans-Cutucú (Interview 1).
- [34.] MS 23, 2018-08-08: Miguel, zentrale Region Trans-Cutucú (Interview 2).
- [35.] MS 34, 2018-09-18. Alfredo, östliche Region Trans-Cutucú (Interview 1).
- [36.] MS 35, 2018-09-18. Alfredo, östliche Region Trans-Cutucú (Interview 2).
- [37.] MS 32, 2018-09-03. Esther, ca. 55 J., Region Macas und Trans-Cutucú (Interview 1).
- [38.] MS 30, 2018-08-24. Cesar, ca. 70 J., nördliche Region Trans-Cutucú.
- [39.] MS 20, 2018-07-20. Manuel, ca. 60 J., Sucua, erste Sitzung bei FICSH.
- [40.] MS 24, 2018-08-09. Valéria, ca. 55 J., zentrale Region Trans-Cutucú (Interview 1)

5.4 Sonstige Quellen (Feldnotizen)

- [41.] Feldnotizen 2018-08-24, FB S. 86-87 (nördliche Region Trans-Cutucú, Gespräch mit Ernesto, ca.45 J.)
- [42.] Feldnotizen 2018-08-08, FB S. 46 (zentrale Region Trans-Cutucú, Gespräch mit Miguel)
- [43.] Feldnotizen 2018-08-08, FB S. 47 (zentrale Region Trans-Cutucú, Gespräch mit Maria, ca.40 J.)
- [44.] Feldnotizen 2018-08-06, FB S. 41 (zentrale Region Trans-Cutucú, persönliche Beobachtungen)
- [45.] Feldnotizen 2018-08-08, FB S. 48 (zentrale Region Trans-Cutucú, Gespräch mit Maria, ca.40 J.)
- [46.] Feldnotizen 2018-08-10, FB S. 55 (zentrale Region Trans-Cutucú, Gespräch mit Wilbor, ca. 55 J.)
- [47.] Feldnotizen 2018-09-09, FB S. 131 (östliche Region Trans-Cutucú, Gespräch mit Carlos, ca. 40 J.)
- [48.] Feldnotizen 2018-08-10, FB S. 62 (zentrale Region Trans-Cutucú, Gespräch mit Wilbor, ca. 55 J.)
- [49.] Feldnotizen 2018-08-10, FB S. 61 (zentrale Region Trans-Cutucú, Gespräch mit Maria, ca.40 J.)
- [50.] Feldnotizen 2018-08-09, FB S. 47-48 (zentrale Region Trans-Cutucú, Gespräch mit Maria, ca.40 J.)
- [51.] Feldnotizen 2018-08-16, FB S. 67 (Gespräch mit Patricio, Notiz seines Stammbaums)

- [52.] Feldnotizen 2018-09-09, FB S. 127 (östliche Region Trans-Cutucú, Gespräch mit Alfredo)
- [53.] Feldnotizen 2018-08-10, FB S. 60-61 (zentrale Region Trans-Cutucú, persönliche Beobachtungen)
- [54.] Feldnotizen 2018-09-02, FB S. 121 (nördliche Region Trans-Cutucú, Gespräch mit Vize-Ortsvorsteher, ca. 45 J.,)
- [55.] Feldnotizen 2018-08-15, FB S. 63 (Macas, Gespräch mit Julia, Akupunkteurin, ca. 50 J.,)
- [56.] Feldnotizen 2018-09-09, FB S. 127-128 (Puerto Cashpaime, Gespräch mit Ismael, ca. 45 J.)
- [57.] Feldnotizen 2018-09-09, FB S. 125 (östliche Region Trans-Cutucú, Gespräch mit Alfredo)
- [58.] Feldnotizen 2018-08-22, FB S. 68-74 (Sucua, Teilnahme an 2. Sitzung der CUWISH)

5.5 Sonstige Quellen (Internet)

- [59.] <https://www.erowid.org/plants/justicia/justicia.shtml> (aufgerufen am 3.11.2019)
- [60.] http://www.codeso.com/TurismoEcuador/Mapa_Morona_Santiago.html (Download der Datei Mapa_Morona_Santiago_Ecuador.JPG im April 2019)
- [61.] <https://de.wikipedia.org/wiki/Warenfetisch> (aufgerufen am 1.10.2019)
- [62.] https://de.wikipedia.org/wiki/Papa_china (aufgerufen am 2.10.2019)

6 Glossar, Schreibweise

Begriffe und Bezeichnungen – Schreibweise	Anmerkungen
(1) <i>Arútam</i>	Allmächtiger Geist („Espíritu <i>Íwianch</i> ‘ Omnipotente“) “ [16.] S.11.
(2) <i>Anént</i>	Ritueller Gesang bei Shuar
(3) <i>Ayahuasca</i>	Quechua-Wort für Natem (sh. dort)
(4) <i>Ayampaco</i>	Typisches Gericht der Shuar: unterschiedliche Zutaten (Fleisch oder Fisch und/oder Gemüse wie Kochbananen, Palmblätter etc.) werden in Bananenblätter eingerollt und über offenem Feuer gegart.
(5) <i>Chicha</i>	Traditionelles Getränk der Shuar aus gekochten, gestampften, mit Wasser angereicherten und einige Tage fermentierten Yucca-Wurzeln.
(6) <i>Floripondio</i>	Engelstrompete, Großer Stechapfel siehe Malikoa (8).
(7) <i>Guayusa</i>	Traditionelles Getränk der Shuar. <i>Ilex guayusa</i> , die Guayusa-Pflanze, ist eine Pflanzenart aus der Gattung der Stechpalmen (<i>Ilex</i>). Guayusa ist ein hauptsächlich im nordwestlichen Amazonas-Regenwald beheimateter Baum. Medizinische Wirkung siehe [20.]
(8) <i>Malikoa</i>	Shuar-Wort für Großer Stechapfel (Span.: <i>Floripondio</i>); die Schreibweise folgt MADER [13.] und der Aussprache meiner Gesprächspartner („Malikoa“ oder „Malikawa“). HARNER [8.] verwendet die Schreibweise „maikua“.
(9) <i>Natem</i>	Shuar-Bezeichnung für ein halluzinogenes Getränk (in Quechua <i>Ayahuasca</i>), das auf Basis des Lianengewächses <i>Banisteriopsis caapi</i> und meist unter Zugabe von zwei weiteren Pflanzen, <i>Diplopterys cabrerana</i> and <i>Psychotria viridi</i> , zubereitet wird
(10) <i>Nátip</i>	Kleine Schale, traditionellerweise aus Ton und bsd. für Ayahuasca-Rituale verwendet
(11) <i>Kusants</i>	Gemeinde in zentraler Region Trans-Cutucús (Orts-Pseudonym).
(12) <i>Papachina</i>	Knollenfrucht, die in Amazonien Ecuadors kultiviert wird (Deutsch: „chinesische Kartoffel“, gem. persönl. Erfahrung bedeutsamer Teil der Diät in der Region Macuma und Rio Mangosiza). RUBENSTEIN schreibt: „probably the taro corm“. Gemäß [62.]: „volkstümliche Bezeichnung aus Ecuador für Knollen, die von zwei völlig unterschiedlichen Pflanzengattungen stammen, die beide zu den Aronstabgewächsen zählen: Taro und Tannia ...“.
(13) <i>Peque</i>	Shuar-Wort für ein motorisiertes Holzkanu (oft auch zu finden in Form einer Wortwiederholung „Peque Peque“)
(14) <i>Piri Piri</i>	Piri piri ist ein Gebrauchsname für den Wasserweiderich (<i>Justicia pectoralis</i>) und gehört zur botanischen Familie der Acanthaceae (Akanthusgewächse).
(15) <i>Sucúa</i>	Stadt in der Provinz Morona Santiago, Sitz des Kantons Sucúa
(16) <i>Trans-Cutucú</i>	Geografische Bezeichnung der Region in Amazonien Ecuadors östlich des Gebirgszugs <i>Cordillera de Cutucú</i> (Provinz Morona-Santiago)
(17) <i>Tséntsak</i>	„ <i>Tséntsak</i> sind die Engel, die die Befehle der Pasúk und der Uwishín ausführen, um von Kranken die schlechten Geister herauszuziehen“ [16.] S. 11. In meinen Gesprächen oftmals als Pfeil (Span. „flecha“) benannt.
(18) <i>Tzantza</i>	Traditioneller Ritus der Shuar zur Reduktion von Köpfen: ursprünglich Menschenköpfe von Gegnern in Kriegen und Fehden; seit dem Verbot

Begriffe und Bezeichnungen – Schreibweise	Anmerkungen
	wird das Ritual kaum mehr praktiziert und wenn, dann mit Tieren, z.B. Affen, Faultiere.
(19) <i>Nuyák</i>	Dorf mit Missionsschule der Salesianer (Orts-Pseudonym).
(20) <i>Uwishín</i>	Shuar-Wort für Schamane, Visionärer Meister

7 Abstracts

Die Arbeit geht den Fragen nach, wie Ausbildung, Praktizieren und Wissensweitergabe bei Schamanen der Shuar (Morona Santiago, Ecuador) vor sich gehen und welche aktuellen Einflüsse auf Arbeitsmöglichkeiten und Prozesse der Wissensweitergabe einwirken. Die Analysen stützen sich auf eine umfangreiche empirische Informationssammlung, vorrangig in Form von Interviews mit fünf Shuar-Schamanen, sowie der Heranziehung von kultur- und sozialanthropologischer und transdisziplinärer Literatur.

Ausführliche biografische Informationen zweier Schamanen eröffnen den Blick auf deren soziokulturelle Prägung, ihre schamanische Ermächtigung und die Erfolge und Konflikte im Praktizieren. Die Akkumulation schamanischer Machtelemente und deren Auswahl und Vermischung in den Heilanwendungen sind von einem hohen Maß an Individualität, Kreativität und transkulturellen Dynamiken gekennzeichnet.

Das traditionelle Heilsystem wird anhand seiner mythologischen Verankerung und den Vision-gewährenden Pflanzen dargestellt. Beim darin eingebetteten Konzept der Person ist die persönliche Ermächtigung und Wesenheit innerlich gedacht. Bei der Visionssuche wird von der universellen Machtquelle „Arútam“ ein persönlicher Teil als Lebenskraft inkorporiert.

Diese innerlich definierte Idee von persönlicher Ermächtigung, die als Fundament für das Theoriegerüst der Arbeit dient, trifft im Zuge von kolonialen Prozessen auf ein diametral unterschiedliches Paradigma, in dem sich persönliche Ermächtigung und Wesenheit in äußerlichen Merkmalen und objekthaften Zeigern manifestieren. Für relevante, von diesem Paradigma bestimmte Einflüsse (Schulbildung, Biomedizin, Geld), welche die Lebenswelt der Shuar durchwirken, werden „Machtdomänen“ definiert und in plakative Begriffe gefasst, die sich der Symbolwelt der Shuar bedienen („Arútam plata“).

Mithilfe dieser Konzeptelemente wurden für das Thema der traditionellen Wissensweitergabe und der zunehmenden Bedeutung der Magie - in Bücher gefasste, hispano-amerikanisch gedachte Techniken von Verhexung und Heilung - neue Erkenntnisse herausgearbeitet. Demnach haben heute potentielle Neulinge vielfach Angst vor der langdauernden Fastenperiode und somit der traditionellen Initiation. Es wird die These formuliert, dass die Angst vor der Askese übermächtig erscheint, weil neben dem leidensvollen, gefährlichen (traditionellen) Weg ein alternativer, lukrativer (moderner) Weg der schamanischen Ausbildung, in Gestalt der Magie, existiert.

The work investigates the questions of how training, practice and knowledge transfer take place by shamans of the Shuar (Morona Santiago, Ecuador) and which current influences have a stake in work possibilities and processes of knowledge transfer. The analyses are based on an extensive empirical collection of information, primarily in the form of interviews with five Shuar shamans, as well as the use of cultural and social-anthropological and transdisciplinary literature.

Detailed biographical information of two shamans opens the view on their socio-cultural imprinting, their shamanic empowerment and the successes and conflicts in practice. The accumulation of shamanic power elements and their selection and mixing in the healing applications are characterized by a high degree of individuality, creativity and transcultural dynamics.

The traditional healing system is described by its mythological anchoring and the vision-granting plants. In the concept of the person embedded in it, the personal empowerment and being is meant inwardly. In the search for vision, from the universal source of power "Arútam" a personal part is incorporated as life force.

This internally defined idea of personal empowerment, which serves as the foundation for the theoretical framework of this work, meets in the course of colonial processes a diametrically different paradigm in which personal empowerment and being manifest themselves in external features and object-like pointers. For relevant influences determined by this paradigm (schooling, biomedicine, money) that permeate the Shuar world, "domains of power" are defined and expressed in striking terms that make use of the symbolic world of the Shuar ("Arútam plata").

With the help of these conceptual elements, new insights into the traditional transmission of knowledge and the increasing importance of magic - Hispanic-American techniques of witchcraft and healing, couched in books - were developed. According to this, potential newcomers today are often afraid of the long period of fasting and thus of traditional initiation. The thesis is formulated, that the fear of asceticism appears to be overpowering, because beside the suffering, dangerous (traditional) way an alternative, lucrative (modern) way of shamanic education, in the form of magic, exists.

8 Originalzitate

Die Nummerierung entspricht der laufenden Nummerierung der Endnoten im Text.

- 1 La mitología enseña la cosmovisión del pueblo shuar, por medio de narraciones inspiradas en los fenómenos naturales y históricos. La mitología no es la narración de hechos sucedidos (historia), sino un lenguaje que expresa realidades cosmológicas, filosóficas, teológicas, éticas e históricas.
Los mitos no son cuentos, ni leyendas, frutos de la fantasía humana, sino historias sagradas narradas con un lenguaje especial. Aunque tengan por base la experiencia humana, la reflexión religiosa los diviniza y los transforma en normas de conducta, que obligan a todo el pueblo. La regla fundamental de la interpretación mítica es la conducta del pueblo, que saca de ella los arquetipos de vida.
- 2 Dentro de las sendas visionarias de las naciones jíbaras, los que aspiran a convertirse en ma-estros visionarios “van a soñar” a las orillas de los ríos, para conseguir la visión de los Tsunki y aprender de ellos a curar. Los poderosos Tsunki viven donde hay remolinos. Se dice que en los sitios torrentosos hacen chacras, en las que siembran peces como si fueran sus plantas. Son de ambos sexos, hombres y mujeres.
Algunos Tsunki se sientan sobre lagartos, otros sobre tortugas o boas enrolladas. Su percepción del mundo es distinta a la perspectiva humana. “A nosotros nos ven como gavilanes” (Jimpikit 1987: 121). Para ellos, la superficie del agua es el cielo. Muchas cosas en su mundo son exactamente al revés.
- 3 De la edad de doce años ya empecé a preparar este ayahuasca, ya preparé y solito no, osea yo tenía otra idea para hacerme Chamán. Me fui a la playa, tomé y cuando estoy bien tomado ahí viene un Chamán del agua que dice Tzunki.
- 4 Los visionarios que visitan su mundo deben adaptarse poco a poco a las costumbres de los Tsunki. Las grandes anacondas y los jaguares negros (también llamados tigres de río) son sus tanku, animales domésticos ... Los visionarios que llegan a su tierra, tienen miedo de que esos animales les hagan daño. ... Al principio, el hombre tiene miedo al mundo desconocido de las aguas, pero ella lo tranquiliza prometiéndole protección. Los pensamientos poderosos de los Tsunki controlan a los animales subacuáticos.
- 5 Quien recibe la visión de un Tsunki se vuelve su protegido. El Espíritu Maestro le da sus poderes y se los renueva constantemente.
- 6 Ahora tienes las flechas de Tsunki. Esa baba es la matriz de las flechas, de donde la dueña puede sacarlas cada vez que las necesita.
- 7 ... les explico así pero entiendan hijitos tienen que ser, tienen que ser como se llama Chamán bueno, buen corazón, tiene que seguir con todo, tienen que ser consciente ya eso le explico y tienes que tener como se llama no tiene que tener así términos groseros, ... que no se lleven, que no conversen con Chamanes malos-, ya. Si son Chamanes malos te van a enseñar lo que es malo, a hacer daño a otra persona, hacer daño a la gente
- 8 Dentro de la sociedad shuar los tsuákratin tienen un poder social indiscutido, son apreciados por todos sus vecinos y no son perseguidos como el wawékratin por los miembros de la sociedad que le conocen. Tienen un respaldo total de parte de los miembros de la sociedad, que le conocen. No son abandonados; en cualquier momento que vayan a visitar a sus vecinos o amigos, aunque vivan en sitios lejanos, se sienten seguros, porque saben que no corren ningún riesgo. La misma sociedad les garantiza porque los miembros de ella son beneficiados. ...
Las funciones del brujo tsuákratin son de curar. No puede atacar a los miembros del grupo, es decir no puede hacer lo que hace un wawékratin. Pero sí ataca al wawékratin, cortando las flechas que este envió a su víctima. “Sus deseos son de curar y de atacar al otro chamán hechicero” (S.124). Un tsuákratin ... cura solo cuando posee las mismas saetas del brujo maleante (S.125).
Los tsuákratin y wawékratin son rivales declarados. El wawékratin quiere realizar sus deseos individuales y

negativos para el grupo; cuando planea se ve destruido por el tsuákratin, quien defiende el interés y el bienestar de la sociedad. En su mayor parte, los tsuákratin son tipos tranquilos, (no se jactan, no hacen problemas en la comunidad; S.89), mientras que los tipos wawékratin son muy orgullosos, se creen poderosos. (S.124)

- 9 Si el chamán practicante no es suficientemente fuerte para dominar sus deseos, puede transformarse en un chamán wawékratin.
- 10 Floripondios de acá tiene muchas clases, floripondios de allá tiene otras clases también pero nosotros aplicamos propiamente de aquí, de nuestro medio, sí nosotros aplicamos con esto. Hay floripondios de fracturas, floripondios de hinchazones, así como dice de tumor, a sacar pronto, que salga pronto, pronto a ese tumor para esto también hay y hay floripondios de dolores de hígado, ya. Todo hay, ajá.
- 11 Given such factors as the absence of any formal political organization and even of unilineal descent groups, as well as the pervasive belief in shamanistically induced illness and death, the conflict over women, and the emphasis on retaliatory sanctions and feuding, it should not be unexpected that the leaders in Jívaro society are outstanding killers and shamans. Although such leadership is informal, almost all neighborhoods have at least one or two noted killers and a few superior shamans who are valued as protectors of their neighboring relatives, or at least of those with whom they are on friendly terms. Such leadership roles are earned and, in the case of the killers, acquired literally through life-and-death struggles.
- 12 La experiencia de las visiones de los Shuar tiene como objetivo transformar fuerzas impersonales en cualidades y capacidades personales. Los seres humanos pueden obtener el arútam y perderlo; les puede ser transmitido, o pueden transmitirlo después de su muerte a otra persona. Las interacciones entre las entidades espirituales impersonales y el ser humano dentro de una incorporación temporal de estas fuerzas en el individuo son características de la concepción de arútam.
- 13 The missionary and the settler are the vanguards of state expansion. At stake are two radically contrasting regimes of recognition: for Shuar, the real, the essence, is internal. This means that they cannot recognize whether or not a Shuar possesses an arútam; they can only infer as much through its effects. Ecuadorians, on the other hand, recognize their inferiors immediately; their schema of essences is superficial, immediately recognizable in the ordinary world.
- 14 Yo no creía en esto sino fue una curiosidad y por eso decidí tomar ... y ahí fue donde en mi despertó un poco la curiosidad de lo que es el chamanismo, ahí entendí que yo valía mucho, ahí entendí que yo debo aprender más de mi cultura, ahí aprendí que las personas no son lo que físicamente son sino lo que llevan por dentro.
- 15 Si los Shuar aceptaban al misionero en su territorio "no era por el deseo y buena voluntad de convertirse a la religión cristiana, sino para que el padre les regalase cuanto habían menester en herramientas y vestidos". La permanencia del P. Fonseca SJ. en la jibaría del Yukipa excitó envidia en las jibarías del contorno, que querían ellas también a un Padre ...
- 16 Lo primero que pregunta un jíbaro es: ¿Qué trayendo? ¡Hay de nosotros! si le decimos "nada" ellos no tienen pelos en la lengua, inmediatamente sacan la condición. ¿Si nada trayendo a qué viniendo?, ¡vos miserable estando! Cuando se trata de enseñarles a santiguar dicen "¿Vos qué regalando? ¿Acaso yo de gana rezando?". Terminaba el buen prelado persuadiendo de que "Van diez años que solo así se les ha podido atraer, ya mucho se ha hecho y se continúa haciendo aún más, pero todo va en razón directa de los regalos".
- 17 Among the Jívaro, a request for a gift cannot be refused without the denier „losing face“, making it difficult for the majority of persons to hoard quantities of possessions. While non-shamans continually bedger each other for gifts, thereby preventing the accumulation of wealth by a few individuals among themselves, they almost never ask shamans for goods, fearing the wrath of the bewitchers and wishing to cultivate the goodwill of the curers. Thus shamans are usually the only persons able to accumulate significant quantities of goods.
- 18 In the Amazon, capitalist culture, in which people believe that their desires are infinite and that money can buy anything (in other words, that people will do anything for money, if offered enough of it), encounters cultures in which desires are coded and canalized, where people regularly feel free to ask for what they want of another and do as they please.

-
- 19 ... humans are born into a social world organized by flows between different organs of different people and things and that desires produce these flows ...
In non-capitalist societies, flows are coded, regulating specific flows between specific organs on specific occasions, and people are territorialized, meaning that flows among them are local.
- 20 ... such flows are not organized like capitalist flows, where one person's possessions are another person's lack; rather, they are organized through highly coded and productive desires.
- 21 People are not talking about the "rates of exchange" between different commodities such as game and sexual favors, nor about their respective property rights over products or their own bodies. In native Amazonian daily life people are talking about hunger and sexual desire, and the satisfaction of these desires by other people.
- 22 ... when capital becomes productive and money becomes the primary way through which social relations are ordered, the formerly coded "flows that connected people and objects in highly specific ways become "decoded.
- 23 The labor contract promises the two things that Shuar valued most: power and freedom. That it involves the alienation of one's labor power would not necessarily have troubled Shuar, who were used to the exchange of their arutam powers ...
- 24 Un chamán no debe poner tarifa porque él tiene su sabiduría y a veces la gente no tiene entonces das lo que tienes.
- 25 Entonces me gustaba ver cómo toma ayahuasca y cómo, cómo canta y hace, todo y además como se llama amanecer y le daban algo, le regalaban algo de comer y yo andando conmigo, con mi papi entonces me gustaba comer
- 26 The food settlers eat, they bring from elsewhere, they bring from outside, and it is a good food, no? It is better than the papachina [probably the taro corm] that we cultivate and that did not have any value. They did not eat the papachina while I did eat rice, but there was the sense of shame because I did not have money. I don't have money, because money has to do with it, if I had had money or my parents, we would eat rice, the same as them. If you have money it has value and if you don't have to spend any money it doesn't have any value; that is it, more or less.
- 27 I suggest that the first generation of Shuar who had regular contact with settlers in the twentieth century saw that the settlers who had access to money were able to purchase a seemingly endless variety of manufactured goods. They need not have felt any malaise, and all my informants agree that their grandparents and parents continued to seek the powers available only through plant-granted visions. But money must have appeared to them to be a new kind of desirable power. ... A generation of Shuar understood commodity fetishism before they understood what a life of wage labor entails.
- 28 Magic (usually associated with tradition) and modernity cannot be studied as exclusive categories: Symbols and agents of colonialism and the modern state are transformed and ritualized into fragments of 'magical' cultural mixing that crosses borderlines between diverse ethnic, religious and historical contexts.
- 29 Indeed, the intertwining of modernity and its indigenization, the genesis of alternative modernities and emerging culture are present in a myriad of intercultural systems.
- 30 Dicen que le mataron con seis lanzas pero nunca se murió, sobrevivió, entonces con eso estando con el tiempo se le avanzó el dolor pero ya mucho tiempo, entonces con eso falleció. Entonces seis lanzas, seis hombres le dejaron cruzando la lanza aquí pero menos no le habían metido en el corazón, sino para que soporte el dolor para que le dejen clavando por aquí por la piel, por acá, aquí en la mano, aquí en la mano y en los pies así le dejan ahí, entonces sobrevivió, la familia, entonces en nombre de eso me ponen Samarein, entonces decía –vamos a poner en honor al abuelo, vamos a poner Samarein-. Entonces mi abuela sale con la idea de ponerme Samarein a mí, Samarein significa fruto maduro.
- 31 ... vino el católico, el catolicismo, vino acá Salesiano les civilizaron, le dieron eso a muchas personas y formación académica para...y esa formación académica puedo decir volverse, pero también hubo una presión,

osea ya cuando fue diciendo –no, sácate tu atuendo y bota allá-, ahí hubo esa discriminación, pero en algunos, en algunas familias, es decir en mi caso mi abuelo, siempre mi abuelo era un poco bien duro en civilización, siempre así no se rindió, así fuerte no se rindió, ...

- 32 ... luego el padre le dice si quieres casarte bien, si quieres familia primero tienes que casarte bien con tu esposa, casarte bien dignamente y luego puedes procrear hijos y luego el tiempo les hace casar y le hacen convertir en católicos, les convierte, la civilización les convierte.
- 33 Bueno en nuestra cultura hablando de religión, en nuestra cultura Shuar todos lo que es la Amazonía le civilizaron los Salesianos católicos pero de ahí pasar de los tiempos había muchas dificultades en el mundo católico. Por ejemplo a veces los católicos beben el trago, los católicos a veces comenten muchas cosas, cometen muchos crímenes, muchas cosas en fiestas en baile entonces no les gustó, Shuar se fueron a otra religión, vinieron otros religiosos Evangélicos, Cristianos, Pentecostales, Testigos de Jehová, entonces se distribuyó la religión, se fue la religión. Entonces de esa manera en la Amazonía los Shuar ahora están distribuidos en diferente, por ejemplo, como mí ahora yo soy creyente a Arutam, yo fui Católico desde pequeño pero ahora es obvio Arutam es considerado el dios mismo que los católicos creen en Jesús. En nuestra cultura Arutam es el dios de la naturaleza, que nos cuida, que nos protege, que nos da trabajo, entonces viendo todo eso viendo que había mucha dificultad, en muchos problemas en católico y muchos problemas en otras religiones, entonces yo ahora en mi mundo me he quedado así, aquí en mi selva, en mi comunidad, entonces digo yo. A mis hijos les enseño el dios es Arutam, entonces les digo a la gente es el dios de la naturaleza, el que nos da la fuerza, que nos cuida, que nos protege, entonces ahora yo no me voy a la iglesia, no me voy a Sucúa, no me voy a la comunidad, más bien me he quedado con la cascada.
- ... esas son mis raíces, mi abuela adoraban a la naturaleza, directamente hablaban con la naturaleza entonces ahí está. Yo he tenido mucha, mucha dificultad con muchas religiones Católicos, Pentecostés, Testigos de Jehová, tantas iglesias me han venido a visitar aquí, convencerme, me han dicho –Patricio esto es camino correcto, deja esto lo que tú haces-, algunas religiones me han dicho -un poco está mal-. Entonces, yo no, yo digo – ‘yo no puedo cambiar, yo soy esto, yo soy Shuar y mis hijos también tienen que hacer este Shuar y creer en Arutam, creer en su dios que es Arutam, en su propio dios para hacer bien y no tratar mal a nadie, estar unidos en familia y cuidar la naturaleza y estar en contacto con Arutam’.
- 34 Yo también como quisiera ser como mi papá, como mi papá toma ayahuasca, que lindo canta, ¿que nomás vera?, eso pensaba ¿que nomás vera?, que bonito canta mi papá. Como canta, entonces eso quería ver de mi papá. Sabía querer ver y yo le digo que cómo yo también quisiera hacerme así, ya, Entonces yo digo – papá-, cuando mi papá comienza a tomar ayahuasca le digo – papi a mí también dame. Yo también quiero probar-. Ya mi papá sin mezquinar me sabía dar, entonces tomaba y sabía ver las visiones, las visiones sabía ver.
- 35 ... por ahí, entonces ahí gente le conoce, le informa a otra persona que dice que el señor ser Chamán, que tiene su conocimiento positivo entonces ahí gente acude, y así, así ha querido bastante gente, tiene bastante familiares.
- 36 Antes no había no carreteras, solamente con avión, avión sabía entrar o sino por aquí también sabíamos caminar hasta alcanzar Taisha, dos días alcanza caminando, ya. De aquí sale, quieren camino al siguiente día llega, entonces así venían a visitar a paciente, a familia enfermas, enfermo que esta entonces teníamos que caminar, así mi papá también tenía cuando le llamaba tenía que caminar a ver porque tienen por allá hermanos, hermanas, primos.
- 37 ... pero ahora casi nadie porque ya tenemos facilidades ahora, pero antes no era así, pero era bien sacrificado antes, pero con la familia enferma teníamos que caminar mismo, eso era obligación que teníamos que hacer. Como mi papá era Chamán súper necesitado, ya le llamaban entonces obligatoriamente tenían que caminar.
- 38 Entonces yo sabía decir –papi deme curando, deme curando-, yo para tomar, -yo también quiero ver como usted, como trabaja- así, entonces, cuando me dio de tomar esto yo empecé, empecé, como se llama, ver todas las visiones que salía, que lindo las visiones, yo entre mí pensaba que andaba en el air volando, ya volaba todo y todo mi papá que cantaba, le veía todo y todo lo que mi papá que sabía tener, que tenía paciente le veía clarito.

-
- 39 Después tenía ese ánimo de seguir conociendo más, entonces yo mismo empecé, -papá digo porque a mí no me puedes hacer-, mi papá me dice no, porque no puedes, tienes que madurar un poquito más, tienes que tener edad un poquito más, porque al momento no puedes ...
- 40 Papi digo, - quiero hacer Chamán apóyame como usted, quiero hacerme Chamán porque estudie, ya técnicamente ya entiendo lo que es Chamán- le decía a mi papá. Teóricamente ya entiendo lo que es Chamán porque estudie psicología, filosofía ya estudie, y antropología ya también estudie porque todo esas era parte de Chamán. Entonces -yo papá ahora quiero hacerme Chamán, a atender pacientes, a curar como usted chupas, personas que chupas-, ese decía y como cantas todo, ...
- 41 Enferma mucho tiempo. Le hacía atender con otro Chamán, le mejoraba un poco, de nuevo. Con otro Chamán mejoraba un poco de nuevo le hacía, como se llama, le caía y la plata yo gastaba, ya todo lo que yo ganaba tata, invertía en la salud de mi mujer, ya. De ahí después ese señor Alejandro, este señor Alejandro me decía, -amigo, compañero y amigo- para hacernos amigos, decía, -yo te voy a ayudar, usted si puedes, usted si puedes ser Chamán, si tienes poder, sí tienes visión- me decía, y-de gana estas gastando plata en, si usted fuera Chamán, tú mismo puedes curar tu mujer y a tu familia, ¿por qué no eres capaz de ser Chamán? Me decía. Mi papá, yo decía, -mi papá no me quiere, no quiere-. -No, no es tu papá sino tú, es tú decisión, tienes que decidir-.
- 42 Marido en verdad vas a ser Chamán, ¿tienes ese poder de ser Chamán?- me decía mi mujer, yo -sí-, pero ahí depende. ... Eso, depende. -Después que no te enfermes porque eso no es chiste, depende si no ayunas puedes quedarte enfermo. Entonces me dice -pero tienes ese poder de ser Chamán- me decía mi esposa, yo, -sí, yo si voy a ser, por qué no puedo ser-, porque yo si tengo capaz, eso fuerte de ser, -si tengo dije-, bueno, ojala, -pero tú también me vas a alejar conmigo- decía yo. Pero yo sí te puedo ayudar, te puedo curarte, -pero cuando sales a Macas cuidado con otra mujer-, a mí me decía mi mujer. -No mija no, yo, no, no, sino que quiero ser Chamán, lugar de ellos yo quiero, como no vivimos con mi papá entonces lugar de ese puedo quedarme, ...
- 43 Así saliva espesa, eso se llama “cuarcajo”. Así sacaba pero ese yo no veía como saliva, en esa borrachera con esa visión le veía algo, que así como culebra, así como bicho pero otra clase bichos y personas así. A mí me decía abre la boca, yo le abrí la boca, todo ese “cuarcajo” paaaa....me mandaba acá. Me decía manda aquí traga, -trágate- me dice así, -tómate-, yo tragaba, yo cuando, yo por mi no sentía que estaba tragando esa saliva pero yo sentía algo me entraba así como, como digo, así como culebra y después cuando entra aquí, por aquí, me salía espíritus, diferentes espíritus me salían por acá, otra más, otra más, cinco veces. Cinco veces me dio “cuarcajo” así.
- 44 Y después me sopla en la cabeza, bien soplado así, me sopló duro y después con trago todo me sopló y después con otro, con hoja así me aventó así todo cantando, cantando y lo que yo cantaba veía así en visión veía que él andaba, volaba así, estaba sentado en una piedra grande sentado así cantaba y un rato se cambia otra visión le veía que estaba parado así como se llama, como dice, con corona. Todo salía así diferente, transformaba entre mí, transformaba ese señor. AS: ¿Y la corona estaba en su cabeza en su visión? ML: En su cabeza, ese mismo se transformaba otra vez, hacía otro como de gavilán, como de, como se llama, como de tigre, así transformaba según yo le veía así cuando cantaba, ya. Después de eso me dejó ayuno de cuatro meses.
- 45 ..., de ahí me dice -de aquí amigo conmigo ya estas acabado, ahora si usted quiere seguir preparando, seguir recibiendo otro poder busca otra persona, pero personas buenas, no busca personas malos, hay algunas personas son mañosos como hacen malos.
- 46 Me seguían así, digo, termina aquí y me avisaban otro. AS: Y usted siempre curioso a aprender... ML: A aprender, sí, sí. Yo digo ahora con qué, cuál, ya, ahora a qué aplico, qué trabajo voy a aprender ahora, así pensaba yo. Entonces después ya todo trabajo que hacia cada persona que hacia trabajo me encantaba, me encanta, sí, ya.
- 47 Verá, esto parte, ahora le vio, mi papá como era a ser Chamán antiguo, con la paz en mente tienen su conocimiento una nomás tradicional y de actual no le entiende, como decir no le entiende de actual, que de actual hay que saber leer y escribir y todo oraciones, entra a manejar cartas toda esta, entonces yo digo que con mi

papá yo soy superior, parte conocimiento, así digo yo. Igual con mi papá él es bajo de mi capacidad, ya hasta ahí tengo.

- 48 Yo no quiero que pierda esta costumbre que nosotros tenemos, no quiero que pierda, por eso dije le acabé de informar o hablar y digo que sean buenos Chamanes, positivos, no negativos. Yo digo que estudien, yo tengo esos términos, que estudien y que no pierdan su costumbre de ser Chamán, pero que estudien ambos de recibiendo de poder antiguo y de actual, con eso de antiguo y moderno. Como nosotros hicimos Chamán moderno también ahí ese que ahora Chamanes actuales aplican con trago, con cigarrillo, con huevos y velas en cambio el de antiguo era solamente ayahuasca con tabaco, solo tabaco, nada más era. Pero ahora tenemos que aprender ambos iguales pero que seamos buenos Chamanes, así positivos.
- 49 ... cuando estaba en el vientre, mi abuelo como era “Uwishin”, era brujo, Chamán le curaba a mi mamá para que el bebé, osea mi persona pueda nacer bien, no tenga problema inconveniente, para que sea fuerte, para que sea valiente, bueno eso era una característica muy antigua, antiguamente así ellos decía que mi nieto sea guerrero, sea valiente y fuerte, entonces de ellos en el vientre mismo a mi mamá le cura con la ayahuasca...
- 50 ... cuando estaba bebé, cuando yo era bebé mi abuelo me da en la leche materna la ayahuasca, en la leche materna de mi madre. Entonces coge un mate pequeño que se llama “natip”, saca la leche materna del seno de mi mamá y pone un poco de ayahuasca, dos gotitas de ayahuasca y luego cura y eso me da de tomar cuando yo más o menos tenía un mes de nacido, entonces para que en mi espíritu sea fuerte, para que la maldad, el mal aire que antiguamente se consideraba “muisa” que es el mal, entonces para que no entre eso en mi cuerpo, el cuerpo del bebé, entonces ahí me da preparando a través de eso la ayahuasca.
- 51 Y también, el propósito de mi abuelo era que el nieto, para que yo sea curandero, para que pueda curar, para que sea “Uwishin”.
- 52 Y luego cada, cada tres meses realizaba una limpia. Una limpia, curación con hierbas y cada en la mañana me hacía una limpia con tabaco. Podría ser en la semana tres veces con el tabaco. Tabaco, “tapir” y “piri piri” son tres plantas que se utilizan para curar el bebé para que sea fuerte, no, que tenga espíritu fuerte de curandero.
- 53 Y pasar de los años, ya cuando tenía más o menos tres años, tres años de edad mi abuelo me daba la ayahuasca curada para que, no mucho poco, dosis limitadas y yo tomo eso y me hace vomitar para que me pueda limpiar, entonces, y también ahí me transmite el poder, mi abuelo me transmite a mí para que sea fuerte. Y a los cinco años igual, los cinco años, en ese momento yo no tenían uso de razón para curar, sino era un niño que él me transmitía, mi abuelo. Entonces, siempre me daba el tabaco, me daba hierbas, me daba plantas energizantes para que pueda fortalecer mi espíritu, entonces así sucesivamente hasta cuando tenía diez años, hasta los diez años me acuerdo mi abuelo me hizo el ritual de ayahuasca, entonces ahí me decía –nieto tú eres un buen muchacho, buen niño que te voy a transmitir, algún día yo quiero que seas vos lleves una herencia mía-, me decía mi abuelo y yo bueno en ese aquel tiempo diez años no tenía mucho razonamiento, mucha razón y, sin embargo, abuelo me transmitió a mí con esa inocencia que tenía, y bueno yo desde pequeño no casi mucho tuve problemas de mal aire, cosas eso, no, entonces me fortalecía.
- 54 Y a los quince años igual nuevamente hicimos último ritual con mi abuelo, el último ritual con mi abuelo que me transmitió a mí, me enseñó muchas cosas sobre las ayahuascas, sobre las plantas medicinales “mali kawa”, tabaco y muchas plantas que existen en la naturaleza, me enseñó muchas cosas a preparar y de ahí yo a los quince años yo no curaba, entonces más bien me transmitió de esa manera y yo empecé curando desde los veinte años de edad cuando tenía, ...
- 55 ... mi abuelo solo utilizaba lo que era la ayahuasca, el tabaco y nada más para curar. Él utilizaba la hoja de tabaco seco, eso de la planta, eso seco y les secaba, preparaba en hojas de banano, de plátano, entonces ahí preparaba y utilizaba para sahumar el cuerpo. Entonces era una manera, una curación muy diferente con cánticos invocando a los dioses, a los dioses de la naturaleza. ...mi abuelo, ajá. Entonces él invocaba a los dioses de la naturaleza, “Tsunki”, “Amaru”, truenos, relámpagos y lluvias y todas esas cosas, piedra e invocaba entonces para curar. También, también invocaba a Arutam para que le dará fuerza a través de cánticos y para curar, entonces de esa manera curaba mi abuelo, pero ahora mi tío es diferente que cura, como acabé de decir

-
- con perfumes, con colonias, con cigarrillos, con perlas, con piedras, entonces, con eso es lo que cura, me enseñó a curar mi tío.
- 56 Y así desde los veinte y cinco desde mi tío cuando me enseñó él, me transmitió su espíritu, me dio la ayahuasca preparado, curado ya invocado, preparado bien y eso me dio de tomar. Tuve que ayunar tres meses, porque cuando eres casado, cuando uno es casado para curar uno tiene que ayunarse varias etapas, por ejemplo hay de tres meses, te dan curando ayahuasca para que hagas ayuno de quince días, de un mes, de tres meses, de seis meses, de un año, entonces hay varias etapas para ayunarse, ...
- 57 ... en ayunos no hay que comer como carnes, no, carne pesado, carne de res, carne de pollo, pescado, el sol es malísimo, no tener relación con la esposa, para, todas esas cosas pelear, gritar, no enojar, las iras, esconderse del sol, debes estar en la casa oculto bajo techo y si caminas pues debes caminar bajo sombra. No tienes que quemarte del solo porqué eso te irrita y todo eso no, las flechas, el poder, no se concentran en el cuerpo, entonces se daña, entonces de todas las comidas irritantes, bebidas todo se ayuna, la chicha, el alcohol todo eso se ayuna y no hay que tener coraje, hay que soportar, tolerar el coraje, la ira, no pelear con las esposa ni pelear con los hijos a nadie, tú tiene que volverse como un niño, osea como un bebé que no sabe osea incoente entonces tratar de hacer esa penitencia de ayuno por, dependiendo de cuánto tiempo te dan la fuerza.
- 58 Entonces por ejemplo, yo máximo he hecho por tres meses porque un año si es bien duro soportar, un año es bien difícil pero, sin embargo, ahora más bien yo, en esta época que tengo treinta y dos años, yo más desde los veinte y cinco años hasta los treinta y dos que tengo yo he practicado más el tema de los rituales ancestrales, más me voy en la cascada, absorbo mucho el tabaco, hago mucho, tomo mucho la ayahuasca para mí, para fortalecerme y luego también para curar. Y eso también lo que me permite, invoco a los dioses de la naturaleza a “Tsunki”, “Tsunki” es el personaje más importante en la curación que te permite, que te transmite a través en el agua vos vas haces cánticos y a través de eso te transmite energía “Tsunki”. Cuando entras en el agua, cuando pides a Arutam, cuando haces tabaco, entonces ahí transmite, pides a “Tsunki” que te de la fuerza, las flechas de “Tsunki”, entonces con eso puedes curar.
- 59 ... con poder de “Tsunki” puedes curar, aunque no seas curandero, aunque no te haya transmitido alguien a través de tabaco antiguamente más antes, másntes más antes recibían poder de “Tsunki” más antes. Mi abuelo dice que él le dio su abuelo, su abuelo le dio, osea el bis abuelo mío era el que le transmitió osea cogió fuerza directamente del agua de “Tsunki”, se fue a la cascada, a la cascada de este río “Tutanangosa”, en la punto él se fue allá y directamente recibió e poder de “Tsunki” y tomó la ayahuasca y tabaco mucho y quedó ahí en la cascada y a través de sueño le decía –mira tú vas a curar-, le enseñó a curar, técnicas de curación, entonces de ahí enseñó a su hijo y ese hijo enseñó a otro hijo osea a mi abuelo, entonces no solo a mi abuelo sino a otros hermanos que tenía que curaba y de ahí yo nace el aprendizaje de curación a través de sueño, a través de “Tsunki” que le da sueño,...
- 60 Entonces de esa manera actualmente es lo que me dedico yo a la curación, no, entonces a través de la cascada, ahora yo ya no acudo en otros Chamanes, ahora sí como el conocimiento ya lo he adquirido de los dos Chamanes tanto de mi abuelo y de mi tío que es ahora el Chamán que utiliza ahora muchas cosas como acabé de mencionar. Entonces esos dos tipos de curaciones, esos dos tipos de vida en el mundo de curaciones en el Chamanismo y “Uwishin” lo he aprendido muy bien, osea lo he aprendido muy bien entonces ahora que tengo mis treinta y dos años ya no hace falta acudir más en otros Chamanes, porque en mi mundo Shuar, ahora que yo vivo más utilizo las plantas energizantes, no, entonces eso me permite ahuyentar todo el mal.
- 61 Chamanes de allá trabajan especialmente con estos y además le hacen como se llama, engaños, le excluyen al hogar también, a eso sí he podido curarlo, ya, por ejemplo... Sí, por ejemplo aquí tengo señor Klever puede separar con su mujer, teniendo problema pueden separar y puede acercarse una de ellas dice, -mi marido se fue, mi mujer se fue ayúdame a curar y que vuelva mi esposa, ya que vuelva mi esposa, yo quiero estar con mi esposa-, ya bueno eso hacemos trabajo, aplicamos entonces la mujer va a volver, cambia su actitud. AS: ¿Y por ejemplo cómo curas eso, ese caso? ML: Ese caso trabajamos con foto de ella y con velas, ahí velas del miel del amor, velas de (Chamán) ..., de suspiraciones, desesperaciones todo esto atractivos con esa parte en velas existen, ya con eso aplicamos nosotros y con eso ya y ponemos oración, mucha oración, por eso también es que trabajamos.

-
- 62 Nuestra costumbre es así, nuestra costumbre es así de pequeño darlo para que, para que tenga su energía fuerte y que no sea nervioso y que no sea débil y que no sea tímido, también eso se da cuando ya de esa edad, de esa edad, él que estaba acá hija de Rosa y ese joven que estaba aquí recién el pequeño niño a esa edad si se da, y si se da porque niña que tenga fuerza valor, no solamente para Chamán sino para que tenga su energía. A todos los niños sí se dá. Si no puede tomar por acá le ponen con tubitos de papayita le ponen por ano. También se dá reacción, así también. Nosotros ya tenemos nuestras costumbres darlo así pequeño cuando ya está grandecito hay que darlo para que tenga reacción. O llevarlo a la playa y dar y hacerle dormir y después en la madrugada le hace bañar de mañana a la casa, ya viene fresquito de la casa, ya, esa es nuestra costumbre esa. Y cuando se enferma mucho también la misma se da esto y ya ahí se cambia su...ajá, se cambia su energía.
- 63 Entonces hay ese tipo de jóvenes y también que leen magia negra, leen cartas amoroso, tantos libros, tantas cosas que utilizan para inclusive la droga, la droga que utilizan para hipnotizar a las mujeres, ...
- 64 ... hago sahumado, le hago una fogata aquí. Le hago una fogata, un fuego, le pongo el "Comején", le pongo la hoja de tabaco, le pongo la hoja de "Malikoa", le pongo la hoja de ayahuasca, le pongo el material cera que es de un árbol que se llama Copal, utilizo eso y pongo ají, ají, el ají picante, eso le pongo ahí y con eso cuando hace humo ahí le sahumo para que salga la magia, para que salga esa enfermedad que tiene. Entonces, le hago, le sahumo más o menos unos quince minutos tiene que estar ahí sahumándose, sahumándose y después de eso le hacemos una limpia, le curamos con hierbas preparadas que tengo ahí. Entonces con eso le curo, con eso le limpio y osea a través al momento que voy curando ahí siento la energía de la persona que está enfermo, no, es positivo o negativo y también uno...
- 65 Y utilizo el huevo, el huevo de gallina, entonces utilizo para limpiarle, para ver si es maldad, cuántas personas son si son hombre o mujer. Entonces uno ahí a través de ese huevo puedo visualizar. Utilizo también el cigarro cuando es neErnestoio, cuando es magia y si es solo leve utilizo la técnica ancestral, entonces siempre utilizo la técnica ancestral y la técnica moderna de curación, entonces esas dos técnicas es importante utilizar para las curaciones, pero generalmente la técnica ancestral es el sahumado eso es lo que aplico para sacarle la maldad,...
- 66 Pero siempre y cuando en mi curación, cuando yo hago curación yo tengo fe en Arutam, primero Arutam, - Arutam dame fuerza, toda la fuerza que tú tienes-, y pido a los dioses y con eso curo, cantando, cantando con hierba, con planta hago curaciones...
- 67 ... cualquier momento el tabaco, cualquier momento el tabaco para que el cuerpo esté ya, como decir la sangre esta amargo, la maldad ya no entra en la sangre, el espíritu malo ya no entra en tu cuerpo, esta ayahuasca, esta tabaco entonces ya tiene miedo, entonces se huye.
- 68 Para ser un curandero siempre tienes que tener un espíritu muy fuerte y no coraje, sino fuerte, tener osea toda cosa tenerle con calma cuando alguien viene agresivo pero siempre mantenerle con calma, tratar de ser una barrera inmensa, no decir de que -yo soy curandero y voy a...-, no eso no ya uno se hace daño, entonces más bien de abstenerse, decir -yo estoy aquí, tú allá, tú me respetas-, y no ha pasado nada. Entonces de esa manera tiene que tener, ese espíritu dominador, ese espíritu fuerte de no tener miedo a los malos espíritus, siempre a Arutam, tener ese personaje que es Arutam, el don que tú tienes, eso dominar, traer y curarte. Entonces de esa manera, más o menos curo yo.
- 69 ... entonces a través de instintos tú presientes por ejemplo, te mueve la vista, entonces dices no algo va a suceder de aquí, por ejemplo, esto es de aquí es cuando vas a llorar según los instintos de los Chamanes, según los "Gueymicos" es de aquí, cuando uno va a llorar o algo va a suceder, entonces uno cuando se le mueve esto de acá "ti ti ti" uno ya tiene que darse cuenta y cuando se le mueve estos de aquí es -voy a tener una cena especial-, por ejemplo este de aquí, esto de acá es cuando uno va a tener cena especial, esto de aquí es cuando va a hablar, va a discutir, va a pelear ...
- 70 Pero no, eh, y eso más o menos te da la ayahuasca, la "Malikoa", y eso también saber el instinto el Chamán, debe tener presentimiento, presagio donde positivo, negativo que pueda acontecer o recomendar a la persona cuando se va curando, decirle - "Ajaya, no, sí te vas curar, cuídate, solo ayuna, has dieta, has esto, esto y te vas a curar-, le das y ya. Entonces -"Ajaya, no te vas a empeorar, busca más bien ese médico, ándate allá, yo que sé ponte vitaminas, aliméntate bien-, le recomiendas.

-
- 71 El Chamán, el “Uwi Shin” o el brujo se convierte como un médico, se convierte como médico, puede ser médico cirujano, médico medicina general, se convierte en eso porque, bueno nosotros no tenemos los equipos completos pero si nos damos cuenta con nuestros instintos ...
- 72 En medicina trato de enseñar, todos mucho que la medicina natural es buena, claro demora en curar pero si es mucho cura, entonces que cuidar medicina natural entonces eso enseño a la gente a que utilice nuestra medicina que utilice, bueno para que... Bueno si es importante también medicina farmacéutica pero también que no se olviden de nuestra medicina Shuar, en tema medicinal.
En tema de nuestra cultura por ejemplo, el tema de nuestra cultura es importante los saberes ancestrales es importante que nuestra cultura se identifique como Shuar, se identifique como Shuar y haga todas las costumbres pero menos la mala costumbre. Siempre cuidar bien el medio ambiente la naturaleza, que sean amigables con toda la naturaleza, ...
- 73 ...y que nuestra gente Shuar hable el idioma, enseñar a ellos, claro hoy está poco duro porque mayor parte hay tecnología, civilización y todos los días nuestros hijos, nuestra familia están en contacto con gente de la ciudad, hispanos, por ejemplo si me voy a Sucúa todo el tiempo tengo que estar hablando el español y aquí en casa trato de hablar el Shuar. Y mis hijos se van a la escuela y todo el tiempo hablan español entonces por ahí como que quiere desviarse. Entonces, eso esta suscitando en muchas de las comunidades, entonces tratar de darle camino correcto, decirle –no, hablas Shuar, tomas la chicha, comes el ayampaco, te pintas, todo la costumbre, no te olvides por más que seas profesional. Puedes ser ingeniero, ser abogado-, y la gente que quiere estudiar, prepararse no hay problema pero siempre en cuando que tenga el respeto a nuestra cultura y que siga aprendiendo muchas cosas del mundo, puede viajar, puede irse a todas partes pero siempre sus raíces están aquí, algún día viene y comparte y si se va allá pues también que enseñe con su gente, que enseñe lo que los Shuar vivimos aquí en el Oriente ecuatoriano. Y esa es mi idea, no, siempre de esa manera les enseño a mis hijos de que siempre ellos traten de hablar Shuar y se identifiquen como Shuar y aprendan las buenas costumbres Shuar y todas las malas costumbres que lo boten.
- 74 En educación acá nuestros niños se educan en escuelitas y tambien yo les enseño, yo he sido uno como de los maestros para enseñarles a ellos en idioma, en muchas cosas, en saberes ancestrales, en danza, en idioma... AS: ¿A tus hijos o a la comunidad? E: Aquí, aquí, a mi sobrina a todos a mi parientes, entonces he sido maestro para ellos, para enseñarles a que hagan siempre lo mejor, a que no sean... AS: ¿Y las mujeres, las abuelas o mamás, ellas tambien saben las canciones? E: Tambien, tambien, ellos tambien si saben y tambien voy enseñando, voy siempre organizando para que no se olviden, no hagan esto, toda cosa buena sigan haciendo, eso como líder siempre lo voy a hacer, así a las personas mayores, siempre un líder debe hacer eso para que todas las cosas se pongan en su lugar, a que respeten, a que se sigan respetando, que no haya pelea. Si yo como digo siempre... AS: Hay que practicar mucho las canciones sino se pierde el texto... E: Si no se dedica a hacer rituales empieza los problemas, siempre... Eso es cuando la gente no está preparada ene se tema, por ejemplo de saberes ancestrales, no sus abuelos, por ejemplo. Mucha gente se admira de mí, fui muy joven yo, tengo mucha técnica de conocimiento ancestral, las mitologías, la medicina, cánticos, mucho respeto para eso yo le respeto y tengo el conocimiento entonces eso comparto con todos, entonces de ellos otros Shuar a veces se admiran de mí, del conocimiento, de tzantza, de conocimiento de tzantza cómo es la elaboración, proceso, todo eso tengo conocimiento porque me enseñaron, me enseñó mi abuelo, entonces ...ahora, entonces eso es lo que yo voy luchando aquí todos los saberes ancestrales no se pierdan, con el tiempo es útil eso, en el colegio, en la universidades, por ejemplo estos muchachos están estudiando, este mi sobrino que vive por acá en Guambi, entonces este muchacho eh... a lo cien por ciento no ha estado todo el día practicando entonces si aquí cuando viene yo les enseño, digo –mira esto se hace, esto se hace así-, entonces ellos se les deja así, osea que críen así como decir sueltos, ellos prácticamente ya se olvida, ya se olvidan, entonces eso es lo que yo siempre lucho en las comunidades, digo no les manden sueltos a sus hijos sino enséñeles, enséñales a que sean buenos luchadores, defensores de su pueblo, a que sean buenas personas, a que sepan todo lo que los abuelos hacían, valoren lo nuestro, valoren lo nuestro, los saberes, entonces para que algún día sean buenos lideres porque si ni lo saben no van a ser buenos líderes, si no saben la base, la raíz no van a ser buenos líderes, entonces eso siempre inculco ese conocimiento a los jóvenes, a los niños, aquí en la comunidad y fuera de la comunidad.

-
- 75 ...entonces yo a mis hijos igual les hice como a mí me hizo mi abuelo en su leche materna le ponía gota de tabaco, gota de ayahuasca le soplabo invocando a Arutam pidiendo a Arutam fortaleza entonces en leche materna en mate les di a mis hijos, entonces a mis cinco hijos igual hombre y mujer les di a todos, entonces igual ahí utilicé las plantas de “malikoa”, de tabaco, las plantas que mencioné “piripiri”, “tapir” “ibiri” esas plantas las utilicé mucho para mis hijos para fortaleza.
- 76 En mis hijos igual les hago cura, les curo, les enseño a curar, ciertas ocasiones le he enseñado a que cómo hay que curar. Tengo tres hijos varones, dos hijas mujeres que cualquiera de ellos yo pienso a mi hijo o a mi hija que tenga voluntad de aprender. Son dos en mi familia, más o menos yo he elegido son dos una de mis hijas y uno de mis hijos, entonces yo creo que pasar de los tiempos que voy a vivir voy a tratar de que ellos puedan llevar esa fuerza dejarles transmitiendo a esos dos,...
- 77 Sentí el espíritu de ellos que pueden hacer eso, son fuertes y soportan todo y tienen ese pensamiento de curar, entonces ellos les interesa mucho a lo que yo hago entonces a uno ya se da cuenta y por ejemplo, tres de mis hijos que no tienen mucho interés en esto y son solo dos, una hija y un hijo, último, el “Tsentsak” el último que tengo y la mujer que se llama “Masa”. Entonces “Masa” y “Tsentsak” son los dos que les interesa en medicina.
- 78 Ajá, entonces ahí como desde niño no los había hecho por parte de su familia. Bueno el abuelo era Chamán, a uno de sus nietos había dado pero a estos nietos de acá no les había dado nunca, a otros nietos había dado. Entonces falleció, entonces ellos criaron así con un mundo vacío, sin conocimiento de medicina de sus abuelos, entonces cuando su mama si le enseñaba pero no en curar, no, sino solo de plantas medicinales, entonces poco conocimiento. En cambio yo como ven mi abuelo tenía mayor conocimiento de medicina, entonces yo aprendí eso desde muy bebé, como a ver...Entonces ahora yo les enseñé y ahora si a mis sobrinos también les estoy enseñando en eso todo para que aprendan a desarrollar su espíritu,...
- 79 ...a él le estaba enseñando a cómo curar y tal vez un día curó y se sintió así como estaba, no estaba tan preparado entonces cuando tú eres primerizo recién aprendes a curar tiene que ayunar entonces cuando empiezas a curar apenas preparándose, apenas transmite el poder y empieza a curar, no tiene, no puede, tienes que ayunarse, endurecerse, madurar, es poder y luego poder curar porque si no le afecta y le hace daño a el mismo. Entonces para eso yo le enseñé a curar a mi cuñado, a mi otro cuñado, a mis tres cuñados y un primo les he enseñado a curar, entonces estaban practicando pero digo tienen que ayunar. Recientemente al que le enseñé a curar, bueno quizás, es no tiene más espíritu fuerte así como yo, es un poco débil,...
- 80 ...yo digo a mi gente a los jóvenes le digo primeramente digo a todos los profesionales tienen parte conocimiento de Chamán porque lo que ya han estudiado de filosofía, ya han estudiado psicología, ya han estudiado antropología y biología todo eso ya han estudiado entonces son parte de Chamán, entonces ya tienen conocimiento. Lo que falta es conocer profundo lo que es Chamán, la carrera de Chamán ...
- 81 Con el primer chaman que trabajamos era con Tundum...en cada sesión que teníamos aprendíamos, bueno el hecho de ser mujer no me decían todo, entonces había esa barrera porque yo quería aprender más y me decían no es que tú eres mujer.
- 82 ...personas mayores también aprendí de ellos la misma enseñanza, no, casi porque somos Shuar y la misma enseñanza aprendí y eso me ha permitido a conocer de las plantas, conocer de las plantas y enseñar a los demás porque como digo es importante enseñar la sabiduría en familia y aún más a mi hijo. A mi hijo le enseño mucho para que cure, para que se dedique a eso, algún día va a estar representando a su familia,...
- 83 Los actuales uwishín casi en su totalidad establecen por adelantado el precio de la curación ... [Wajach:] „Yo de mi parte nunca he pedido dinero, sea colono sea shuar, porque no se puede robar de gana, por el hecho que sé que he curado con poder de Tsunki“.
- 84 Claro, pero aquí como, verá Alberto, aquí nosotros casi como no compramos algo de comer 1005 también con lo que haya nosotros estamos conforme. No se gasta mucho. Porque comemos gratis, todos. En cambio yo sí en ciudad si sé cobrar bastante, en ciudad si cobro así cincuenta, sesenta con una consulta que cobro diez, allá cobro quince o veinte ...

-
- 85 Dice la primera sesión para transmitir el poder, él cobra ochocientos dólares la base, de ahí puede adquirir poderes a cambio del animal o de vacas o de toros, entonces todo lo que he gastado ahora regresa en la recuperación, la llegada de los pacientes Osea fue como una, como pagaron todo fue como una inversión para el futuro, después vas recuperando los gastos que has hecho.
- 86 El poder sobre los espíritus no se compra con dinero, sino con sacrificios.
- 87 El neófito tiene que metabolizar de forma legítima estos poderes para usarlos con fines curativos. En este periodo la flecha se halla “muy inquieta, tiene deseos de hacer mal a los demás... El chamán prácticamente tiene una sensación de deseo, casi orgánico, de hacer daño” (Chiriap 1991: 111). Junto con este ánimo de brujear, el neófito, que ha pasado sus días en reclusión, suele sentir fuerte necesidad de realizar todas las actividades que le estuvieron prohibidas mientras recibía sus poderes. “Los deseos son algo como tener sed o hambre, de ahí que el que es cobarde obedece a sus deseos” (Chiriap 1991: 129). Quien no puede vencerse a sí mismo y cede a sus deseos de alimentarse con comidas prohibidas o de brujear, se vuelve esclavo de sus flechas. Un maestro que ha logrado atravesar la iniciación de manera legítima, llevará las flechas en su interior ordenadamente, formando un diseño energético hermoso y sin inquietud.
- 88 Estas muy decaído, muy acabado sin alimentación, estas muy débil entonces hay que coger palito, bastón para caminar porque estas muy débil. Siempre hay que utilizar el tabaco, y tabaco preparado de esto, tener siempre, absorber. Gente mala, brujo malo para que no nos haga daño porque somos tierno todavía y así sucesivamente con el tabaco llega, no tener relación sexual con la esposa, dormir aparte hasta un año. Y si quieres, deseas tener más fuerza otro año más y si juntas con tu esposa te puedes morir, uno mismo se hace daño, así se lo hace. Entonces sale una herida en la nariz si no ayunas porque sale en el cuerpo o sino duele la cabeza y te puedes morir. Esa flecha se va ya, el poder se va y queda uno vacío y puede morir, por eso hay que ayunar de todo.
- 89 Me saben decir – ¿tanto tiempos has aguantado?-, sí, porque veré, yo digo primero tienes que acostumbrarte, segundo ya se acostumbró, primer mes es duro, sexo el primer es duro el primer mes, segundo mes, tercer mes, si pasas a cuatro meses no te pasa nada, ya usted ya está acostumbrando porque, pero no vas a dejar, no tienes que dejar de tomar ayahuasca, ya, cada quien sería de tomar. Ya, yo le explico todo esto, ya, bueno así saben decir y además algo de comida, no hay que comer lo que dicen, lo que dice el maestro eso hay que cumplir, si no cumples no vas a poder recibir tanto como se llama, este poder.
- 90 ...no ayunó, no cumplió ese ayuno, ayunas no cumplió. Entonces todo ese poder que yo le di de nuevo volvió donde mí, ya y cuando vuelve ese poder casi uno se enferma también, ese es difícil para curar, por eso hay que estar mucho cuidado. Dos veces, otro también así paso me dijo, bueno uno tengo hecho prueba decía, entonces ahora con usted ahora a ver hago, dos veces dado, así purifica, purifica estómago de él todo y le doy, como me aplicaron, así mismo le aplico y también n o ayunó, aguantó apenas tres meses y le puso el sexo con su mujer, no era con su mujer con otra mujer, ya, de nuevo me hizo daño. Después de tres meses, ya. De ahí yo he dicho jamás hacer esto, hasta ahí he dejado yo. Ahora algunos me piden, me saben decir que ayúdame, Miguel dice, - yo también quiero ser como usted, lindo cantas, lindo- ya, -no- digo porque no, no aguantan mi receta que le di. No aguantan digo por eso es que no puedo.: Ya cuando yo era, esa, esa unos cuatro años, no tres años atrás que le día mi hermano. Sí, recién nomás, recién ajá, recién nomás pero casi no ayuno, ajá. Dos personas no me ayunaron, no ayunaron, no cumplieron con ayuno. AS: ¿Y cómo sentía usted que volvía su fuerza, se enfermó? ML: Ya, sí, ya me daba, me daba, me da escalofrío y me da mareo casi desmayo y me salió sangre aquí en la nariz como dice, ya salió, ya. Pase dos días, tenía yo mismo, tenía que hacerme limpieza. ML: Sí, y después sacudiendo de mi amigo para que haga limpieza y ahí me ha dicho ya te devolvieron, -lo tu dio por él ya te devolvieron-. Estas mal así, con mucho cuidado, eso siempre me ha dicho. : ¿Eso no era tan grave, con peligro de vida?: No, no tanto, no tanto pero también es, también es un poco peligro nuestro porque cuando otro también me hace así yo, como se llama, todo mi poder puede estar malo y ahí no puedo estar, como se llama, no puedo tener mucho poder a curar, se siente...ML: Por decir desorganiza la energía, así es.
- 91 ...yo tengo que ver si alguien me pide yo tengo que ver primero a ver si voy a hacer limpieza, a ver si tiene iniciativa de ser Chamán. Si no tienes esto, si no tiene eso yo puedo decir que no, no puedes, esa información le doy porque yo antes no casi no tenía esa capaz entonces yo como decir mi mujer era loco, a cualquier me

-
- solicitaba yo quería apoyarlo pero ahora no porque mucho sacrifique, ya entonces ahora te digo no. Hacer un compromiso grande. Según en eso voy a hacerle, digo.
- 92 Yo siempre digo, por eso es que yo a jóvenes digo yo no quiero que pierda sino que sigamos manteniendo pero siempre que seamos positivos, eso siempre digo a mis jóvenes también, digo a que sean que estudien, que prepare que sean como yo, así siempre decía como yo, no se olviden, así digo. Ya entonces alguien que aprenda, que aprender está abierto, o siempre digo alguien que quiere le ayude a experimentar a eso o a tener experiencia entonces yo le puedo apoyar, le puedo ayudarle, siempre estaré atrás de ustedes, siempre he dicho pero no le he visto al momento ningún joven o persona que no me acercado a hablar sobre eso, porque tienen miedo ayunos, eso es.
- 93 Es duro, es duro ayunos, o sea como jóvenes ya andan de lado a lado no pueden, no pueden ayunar, no solo jóvenes también así como persona mayor también que no puede ayunar también, que no tiene ese interés, a lo mejor... AS: ¿Por qué andan afuera en las ciudades? ML: Eso, comen a cualquier clase de comida, ya. Por eso, para eso es muy duro no hay que comer como quiera sino que lo que dice el maestro con eso tenemos que obedecer.
- 94 ...pero veras lo que es más duro, duro de ayuno es el sexo, ese es el sexo, el más duro del ayuno es el sexo, de ser Chamán. No puedes hacer sexo por más de seis meses nada, mínima seis meses y máximo un año hay que aguantar sin sexo ya, para hacer más poder.
- 95 ¿Y qué dicen los jóvenes sobre el ayuno? Algunos dicen –yo sí, yo sí puedo, yo sí aguanto-. Dice -yo casado no aguantaría- saben decir otros.
- 96 Él tiene veinte y dos años. El ayuno es más sobre todo lo que tiene miedo. Los recién casados tienen deseo de estar con la esposa.
- 97 Sí, lo más duro. Más peso a nosotros.
- 98 ... entonces le molesta esos, ayunar. ... Eso, quieren una vida más sana y ganar más rápido, como decir. Pero en cambio no es eso, la persona que quiere ganar dinero tiene que primero ganarse, prepararse, sacar lágrimas, sufrir acostado solito, sin nadie, ...
- 99 Cuando las técnicas mestizas - la magia - son usadas por los shuar son adaptadas a la percepción ‘tradicional’ del poder espiritual lo cual hace que su esencia cambie: La magia es ‘tradicionalizada’ y encarnada. En la actualidad, un chamán shuar puede dar poderes mágicos a su discípulo a través de la saliva y el aliento, los cuales son introducidos en el cuerpo, despertados y puestos en función a través de visiones de ayahwasca, jugo de tabaco y canciones, del mismo modo como los tsentsak. La magia se convierte en un aliado y compañero – un tipo de ayudante espiritual – para el chamán al igual que los tsentsak.
- 100 Él hace tratamiento de acuerdo al caso, de acuerdo a la gravedad al síntoma que tienen el paciente, por ejemplo si están hinchado o tiene algo en el cuerpo debe limpiar con trago, con vela, entonces él para detectar una enfermedad él toma el Natem, el ayahwasca ahí con el efecto como te decía antes puede como un médico con radiografía puede detectar una enfermedad, una enfermedad que tiene. Entonces de acuerdo al caso puede utilizar alcohol, menticol, utilizar vela.
Decía la historia de una chica de Patuka vía Morona, ahí dice que han gastado como cuatro mil dólares diciendo que está prendado y por sacar esa prenda le han cobrado los Chamanes cuatro mil dólares, después de varios tratamientos le han conocido a Cesar, ha tomado ayahwasca y ha dicho –eso no es prenda tiene algo en el estómago-, entonces con un tratamiento le ha curado. Si entonces yo creo que de acuerdo a la gravedad o la enfermedad que tiene hace tratamiento.
- 101 ... esos turistas son como se llama, son, ya son más preparados, más Chamanes también, ellos son, cómo saben decir. Ellos le hicieron, le quitaron energía a mi papá porque son mágicos también, ...
- 102 Pues bien, como decía, vamos ganando terreno sobre este punto. Tenemos un pequeño botiquín y con él hacemos maravillas y nos las prometemos mucho mayores, con el favor de Dios. Como somos legos en medicina, tan sólo suministramos remedios sencillos, aquellos cuya eficacia es reconocida para determinadas dolencias e indisposiciones. Ya ha cundido la voz entre los jíbaros de la excelencia de nuestras drogas, y comienzan a venir con alguna frecuencia para que nosotros los curemos:

-
- 103 De este modo vamos haciendo competencia a sus embaucadores médicos, haciéndoles ver que no hay tales espinas ni arañas, sino que las enfermedades vienen de Dios, y que sólo debenlos curarlas con los remedios que Dios nos ha dado. Hasta ahora vamos acertando con la ayuda del Señor y vamos adquiriendo fama de buenos brujos, y así dicen los jíbaros, ¡Oh, Padre mucho sapitura (sabio) siendo; jíbaro no sape.
- 104 Sí, eso tambien he hecho, eso tambien he hecho. Justamente me dice eso, sí tambien he hecho. Yo le vi dos veces y clarito se detecta la enfermedad, digo –aquí no puedo lo que tiene ya está despejado pero eso ahora, de aquí aplica con medicinas, pueden llevar al hospital, sino policlínica, haga examen, este eco-, todo así, así le mando, así le manda tambien.
- 105 Justamente, yo estaba, yo estaba en Riobamba en hospital del IESS (Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social) en Riobamba y hicimos un análisis médicos, bueno a mí me invitaron los médicos y compartimos el conocimiento y es, bueno, ellos sobre la medicina y yo sobre la medicina ancestral y quedaron pactados y ellos dijeron, -no, está bien Patricio, tu conocimiento está bueno-, y todo esto hemos aprendiendo pero solo así escuchado pero dice la práctica no, dice. Y es muy importante eso, muy bueno, entonces hicimos un análisis y como que, osea, es el conocimiento de ellos es así con muchas cosas, con aparatos, nuestro conocimiento es...entonces me felicitaron, ellos estaban muy de acuerdo y en la práctica lo hicimos, la práctica lo hicimos.
- 106 ...en cáncer he buscado una alternativa de acá. Antiguamente nuestra cultura no había cáncer porque había unas plantas que se utilizaba mucho, no, por ejemplo, guayusa, la ayahuasca hay que tomar mucho eso y hay una hierbas aquí hay en la cascada, unas hojitas son tipo helecho, entonces se utiliza para cáncer, para que el estómago puede estar limpio, no, entonces esas plantas voy a tratar de darle, recomendarles a ellos para que puedan curarse, entonces estos no se...me están invitando, tal vez me vaya próxima semana, pero voy a planificar con esas...entonces, veinte y nueve de julio que me necesita, entonces voy así, voy a conversar, osea enseñándoles a la gente, curándoles poco a poco no todos, pero más la gente lo que acudido es espi-ritual ...