



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

**drimys winteri: Der chilenische Canelo- Baum  
im Schamanismus der Mapuche**

Verfasserin

Martina Wienerroither

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: 307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Völkerkunde

Betreuerin: Univ. Prof. Dr. Elke Mader



1. EINLEITUNG .....	1
1.1. Fragestellung und Forschungsziel .....	1
1.2. Methodisches Vorgehen .....	3
1.3. Formale Hinweise .....	4
1.4. Aufbau der Arbeit .....	4
1.5. Zu den verwendeten Autoren.....	5
2. DIE MAPUCHE IN CHILE .....	9
2.1. Aktuelle statistische Daten.....	9
2.2. Geschichtlicher Überblick .....	12
2.3. Ethnographische Skizze.....	17
2.4. Schamanismus bei den Mapuche .....	22
2.4.1. Funktionen von Machi und sozialer Kontext.....	22
2.4.2. Berufung, Lehre und Kategorien von Machi .....	25
2.4.3. Kosmologie .....	26
2.4.4. Krankheitskonzept .....	29
2.4.5. Paraphernalia .....	31
2.4.6. Die Rituale im Überblick .....	32
2.4.6.1. Machitun (Dahun): das große Krankenheilungsritual .....	33
2.4.6.2. Ulutun: einfaches Krankenheilungsritual .....	35
2.4.6.3. Sahumerio: Räucherritual .....	36
2.4.6.4. Pewuntun: Diagnose- oder Divinationsritual.....	36
2.4.6.5. Machipurrun: Initiations- und Erneuerungsrituale .....	37
2.4.6.6. Ñillatun: kollektives Bitt-, Dank- und Opferritual.....	40
3. DRIMYS WINTERI: DER CHILENISCHE CANELO .....	41
3.1. Botanik und Verbreitung .....	41
3.2. Europäische Rezeption .....	43
3.3. Verschiedene Verwendungen bei den Mapuche.....	45
3.4. Canelo als Medizinalpflanze.....	46
4. DRIMYS WINTERI IM SCHAMANISCHEN KONTEXT .....	51
4.1. Interpretationen verschiedener Autoren.....	51
4.2. Canelo in den Paraphernalia von Machi .....	60
4.2.1. Der Rewe .....	61
4.2.2. Die Kultrun .....	68

4.3. Canelo in Heilritualen .....	73
4.3.1. Verwendete Beschreibungen.....	73
4.3.2. Vergleich .....	76
4.3.2.1. Der temporäre rewe.....	77
4.3.2.2. Bäumchen und Äste am Krankenbett.....	78
4.3.2.3. Vorbereiten und Bereitstellen von Pflanzen.....	80
4.3.2.4. Massieren des Kranken mit Pflanzen .....	81
4.3.2.5. Pflanzen auf den Körper des Kranken legen.....	85
4.3.2.6. Kauen von Blättern, Reinigen des Mundes .....	86
4.3.2.7. Ins Feuer werfen von benutzten Blättern .....	87
4.3.2.8. Trinken einer flüssigen Zubereitung .....	87
4.3.2.9. Erschrecken des krankheitsverursachenden Geistes .....	88
4.3.2.10. Sahumerios .....	88
4.3.2.11. Halten und Schütteln von Zweigen .....	89
4.3.2.12. Übersicht .....	91
4.4. Canelo in Initiations- und Erneuerungsriten .....	92
4.4.1. Verwendete Beschreibungen.....	92
4.4.2. Vergleich .....	95
4.4.2.1. Seklusion mit Pflanzen.....	96
4.4.2.2. Viereck aus Ästen.....	96
4.4.2.3. Krankenbett aus Pflanzen.....	100
4.4.2.4. Bedecken des Körpers mit Pflanzen.....	101
4.4.2.5. Das Massieren des Körpers mit Pflanzen.....	103
4.4.2.6. Halten oder Bewegen loser Zweige .....	105
4.4.2.7. „Tanzen“ der Zweige .....	107
4.4.2.8. Zweige schütteln oder zwischen ihnen hin- und herwiegen .....	109
4.4.2.9. Der rewe .....	112
4.4.2.10. Pflanzen in der Initiations- Wunde.....	116
4.4.2.11. Übersicht .....	116
4.5. Der Ñillatun.....	117
4.5.1. Allgemeine Beschreibung .....	117
4.5.2. Zur Rolle von Machi im Ñillatun.....	118
4.5.3. Canelo im Ñillatun .....	120
4.5.3.1. Canelo als Bestandteil des Altars .....	121

4.5.3.2. Halten von Canelo- Zweigen durch Tänzer und Machi.....	125
5. ZUSAMMENFASSUNG .....	127
6. BIBLIOGRAFIE.....	137
Internet- Quellen .....	144
Anhang 1: Beschreibungen von Heilritualen.....	145
Anhang 2: Beschreibungen der Initiations- und Erneuerungsrituale.....	161
Anhang 3: Glossar .....	175
Anhang 4: GLossar der Pflanzennamen .....	177
Anhang 6: Botanische Einordnung des chilenischen Canelo und Laurel.....	179
Anhang 7: Karte.....	181





Allen, die mir zu irgendeinem Zeitpunkt während der Entstehung dieser Arbeit Mut gemacht, die mich unterstützt, zur Erholung beherbergt oder zur Klärung technischer Fragen beigetragen haben, ein großes Danke! Herzlich danken möchte ich auch Frau Prof. Mader für die Betreuung der Arbeit, sowie ihr, Herrn Prof. Prinz und anderen dafür, dass sie in spannenden Lehrveranstaltungen mein Interesse an medizinischen Systemen und Konzepten anderer Kulturen geweckt haben.

Umseitige Abb.: Drimys Winteri  
(Aus: Mösbach 1992:118)



## 1. EINLEITUNG

### 1.1. Fragestellung und Forschungsziel

In der vorliegenden Arbeit soll die rituelle Verwendung des in Chile vorkommenden Canelo- Baumes (*drimys winteri*)<sup>1</sup> im Kontext des Schamanismus bei den chilenischen Mapuche auf der Grundlage von ethnologischer Literatur ab 1946 untersucht werden.

Meine ursprüngliche Absicht war, mich in der Diplomarbeit mit der Medizin der Mapuche auseinander zu setzen, wobei mich sowohl die Pflanzenmedizin als auch heilkundliche Aspekte des Schamanismus interessierten. Bei der Durchsicht der Literatur bin ich dann häufig auf die Behauptung gestoßen, der Canelo- Baum sei der heilige Baum der Mapuche, und hätte insbesondere Bedeutung für die SchamanInnen, die bei den Mapuche *machi* genannt werden. Ich begann mich daher für die Frage zu interessieren, was sich hinter dieser häufigen Feststellung, der Canelo sei ein heiliger Baum, verbirgt, was mit dem Baum insbesondere im schamanischen Kontext konkret gemacht wird und wie seine Rolle darin in der ethnologischen Literatur dargestellt wird.

Schon von Chronisten vergangener Jahrhunderte wurde der Canelo- Baum in den Zusammenhang mit den Heilpraktiken der *machi* gestellt. Als unabdingbaren Bestandteil ihrer Krankenbehandlungen bezeichnet ihn etwa Havestadt, der 1777 den Begriff *machi* definiert:

„Médico de los indios, hombres o mujeres. Existe un gran número de mujeres cuya profesión consiste en chupar y lamer las regiones enfermas del cuerpo. No practican nunca sus curas sin las ramas de *canelo* del *rehue*. Estas ramas están dispuestas en orden en la choza del enfermo, o echadas en tierra.“ (Havestadt in Metraux 1973:156)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Bezeichnung in *mapudungun*: *foye*, *voye*, *voigue*, *foique*, *fuñe*, *boighe*, *foiye* u.ä. Schreibweisen; von den Autoren wird er manchmal auch Winterrinde, Zimtbaum, Winter's Bark oder Cinnamon Tree genannt. Manchmal trifft man auch auf die Schreibweise *drimis*.

<sup>2</sup> „Männlicher oder weiblicher Arzt der Indios. Es gibt eine große Zahl von Frauen, deren Beruf darin besteht, an den erkrankten Körperstellen zu saugen und zu lecken. Sie führen ihre Behandlungen nie ohne die *canelo*- Zweige vom *rehue* durch. Diese Zweige sind in der Hütte des Kranken ordentlich bereitgestellt oder auf den Boden gestreut.“ (übers. M.W.)

Im 17. Jahrhundert wird der Canelo in der Beschreibung einer schamanischen Krankenbehandlung von Pineda y Bascuñán mehrfach erwähnt<sup>3</sup> und beim Jesuiten Diego de Rosales erscheint der „Teufel“ den „Priestern des Teufels“ in einem im Boden aufgepflanzten Canelo, nachdem sie diesen mit Tabakrauch angeblasen haben, und kann zur Krankheit und dem geeigneten Heilmittel befragt werden:

„Y luego hazen pruebos y curan los enfermos, que siempre dicen que lo están de vocado, y para sacársele hacen sus invocaciones al Demonio, clavan en el suelo un arbol de canelo, donde se les aparece, despues de haberle llamado incensándole con vocanadas de tabaco. Pregúntanle por la enfermedad y el remedio con que ha de sanar el enfermo, ...“ (Rosales 1877-1878 [1674], Bd. I:168)

Der Canelo- Baum scheint also in einer besonderen Beziehung zur Fähigkeit von *machi*, mit anderen Welten zu kommunizieren, zu stehen und in der rituellen Krankenbehandlung eine wichtige symbolische Rolle zu spielen. Er ist aber auch Medizinalpflanze und wird von den Mapuche für verschiedene weitere Zwecke eingesetzt.

Trotz seiner wichtigen Stellung konnte ich jedoch bisher keine Arbeit finden, die sich explizit und umfassend mit der Bedeutung des Canelo- Baums in der Kultur der Mapuche oder seiner Darstellung in der Literatur auseinandersetzt. Abgesehen von rein pharmakologisch oder phytochemisch ausgerichteten Artikeln ist das 2007 von Bacigalupo erschienene Buch „Shamans of the foye tree“ die einzige Arbeit, die den Baum im Titel anführt. Sonst trifft man meist nur auf in den Texten verstreute, kurze Bemerkungen. Das genannte Buch beleuchtet einige Aspekte der Rolle des Canelo und bietet, ebenso wie Bacigalupos Artikel „The Exorcising Sounds of Warfare (1998) eine Interpretation an, die die Funktion des Canelo im Kontext der verschiedenen anderen von *machi* verwendeten Objekte, Elemente und Pflanzen erklärt. Ansonsten konzentriert es sich jedoch vor allem auf die Untersuchung fluktuierender Gender- Identitäten von *machi* in verschiedenen rituellen, alltäglichen und politischen Kontexten, wobei sich die Autorin in erster Linie auf eigenes Feldforschungsmaterial stützt.

---

<sup>3</sup> Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán lebte in den 1620er- Jahren ein halbes Jahr als Kriegsgefangener bei den Mapuche und publizierte das Werk „Cautiverio feliz y Razón de las Guerras dilatadas de Chile“ mit der ersten ausführlichen Beschreibung eines Krankenheilungsrituals, auf die in der Literatur häufig Bezug genommen wird. Zusammenfassungen davon bringen Metraux (1973:188-190), Gusinde (1917:111-114) und auf deutsch Aichel (1912:170-171) und Brech (1985:50-51).

---

Das Ziel meiner Arbeit ist hingegen eine Spurensuche nach diesem Baum in der neueren ethnologischen Literatur. Die verstreuten Hinweise zum Canelo sollen geordnet und miteinander in Beziehung gesetzt werden, um einerseits einen gewissen Überblick über seinen konkreten Gebrauch zu ermöglichen und andererseits Differenzen in den Sichtweisen und Beobachtungen der Autoren herauszuarbeiten.

## ***1.2. Methodisches Vorgehen***

Einerseits soll das Augenmerk darauf gelegt werden, welche Ideen und Interpretationen die Autoren zur Bedeutung des Canelo, bzw. zu seiner Beziehung zur *machi* gefunden haben. Andererseits sollen anhand von deskriptivem Material die kontextuellen Bezüge dieser Pflanze herausgearbeitet werden. Es soll versucht werden, verschiedene Aspekte oder Bereiche des Schamanismus bei den Mapuche auf den Canelo- Baum fokussiert zu betrachten. Da der Baum in erster Linie im Rahmen von schamanischen Ritualen und als Bestandteil der Paraphernalia von SchamanInnen erwähnt wird, zentriert sich meine Arbeit um diese Themen. Insbesondere vorhandene Ritualbeschreibungen sollen dahingehend analysiert und miteinander verglichen werden, was mit dem Canelo- Baum und seinen Bestandteilen, seinen Zweigen, Blättern und seiner Rinde, im Verlauf eines Rituals konkret gemacht wird.<sup>4</sup>

Die Auswahl der Literatur richtet sich einerseits nach ihrer Zugänglichkeit für mich, andererseits ist sie zeitlich eingeschränkt. Seit Mitte des 16. Jahrhunderts ist eine unübersehbare Fülle an Literatur zu den Mapuche entstanden. Als Grundlage für diese Arbeit habe ich daher Autoren ausgewählt, deren Werke nach dem Beitrag Coopers zu den „Araukanern“ im 2. Band des „Handbook of Southamerican Indians“ (1946) entstanden sind und von Österreich aus oder in Berlin (Iberoamerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz und Staatsbibliothek) zugänglich sind. Wenige Jahre nach dem Artikel Coopers wurden um die Mitte des 20. Jahrhunderts die ersten allgemeinen Ethnographien publiziert, die auf Feldforschungen professioneller Anthropologen beruhen (Hilger, Titiev und Faron). Bei der späteren Literatur konzentriert sich die Auswahl auf die Themenbereiche Schamanismus, Medizin, Religion und Kosmologie

---

<sup>4</sup> Angeregt zu diesem Vorgehen wurde ich durch Brech (1985), die die Rolle der *kultrun* (Schamanentrommel) in den Ritualen ebenfalls aufgrund des Vergleichs von Ritualbeschreibungen verschiedener Autoren untersucht.

---

der Mapuche. Von diesen neueren Arbeiten erhoffte ich mir, dass sie indigene Konzepte am genauesten erfassen würden. Als Grundlage für die Analyse der Rituale beziehe ich ergänzend vereinzelt Beschreibungen von Ritualen aus der Zeit zwischen „Pacificación“ und dem Artikel Coopers ein, da diese älteren Arbeiten in deskriptiver Hinsicht am ausführlichsten sind.

### **1.3. Formale Hinweise**

Begriffe in der Sprache der Mapuche, dem *mapudungun*, sind kursiv gesetzt und deren Übersetzung im Glossar im Anhang hinzugefügt, sofern ich sie nicht unmittelbar im Text erklärt habe. Da die Plural- Bildung in dieser Sprache nicht – wie im Spanischen – mit „s“ erfolgt, habe ich ebenfalls kein „s“ angehängt, Singular oder Plural sollten sich aus dem Textzusammenhang ergeben. Die Schreibweise der *mapudungun*- Termini kann bei den Autoren unterschiedlich sein, weil es bisher keine einheitliche Verschriftung des *mapudungun* gab. Da die überwiegende Mehrheit der Schamanen bei den Mapuche Frauen sind, verwende ich in Zusammenhang mit ihnen der Einfachheit halber die weibliche Form, außer ich spreche definitiv von männlichen *machi* oder zitiere Autoren, die oft die männliche Form verwendet haben. Nur wenn aus deren Texten nicht hervorgeht, ob männliche oder weibliche *machi* gemeint sind – was bei englischen Texten der Fall sein kann – werden von mir beide Geschlechtsformen angeführt. Im übrigen verwende ich der flüssigeren Lesbarkeit wegen nicht die zweigeschlechtliche Schreibweise. Übersetzungen fremdsprachiger Zitate stammen, wenn nicht anders angegeben, von mir.

### **1.4. Aufbau der Arbeit**

Im letzten Abschnitt der Einleitung werden die wichtigsten im Hauptteil verwendeten Autoren kurz vorgestellt. Im folgenden Kapitel soll zunächst eine Einführung zu den Mapuche in Chile gegeben werden, die auch einen Überblick zu ihrem Schamanismus enthält. Danach stelle ich in Kapitel 3 den Canelo- Baum aus verschiedenen Blickwinkeln vor, wobei ich zuerst seine botanische Beschreibung und seine Geschichte aus europäischer Sicht und dann verschiedene Verwendungsmöglichkeiten bei den Mapuche, sowie seine Rolle als Medizinalpflanze kurz skizziere. Im vierten Kapitel wird mit der rituellen Verwendung des Canelo- Baums im schamanischen Kontext die Hauptfrage behandelt. Zunächst soll darauf eingegangen werden, welche Bedeutung die Autoren dem Canelo in diesem Zusammenhang zuschreiben. Ausführlicher möchte ich

dabei die Sichtweise Bacigalupos vorstellen, deren Theorie mir am umfassendsten erscheint, da sie die von *machi* benützten Objekte und Elemente in einen Gesamtzusammenhang integriert, in dem auch der Canelo seinen Platz hat. Dann behandle ich den Canelo- Baum als Bestandteil der wichtigsten Paraphernalia, des Schamanen- Pfastens vor den Häusern von *machi* (*rewe*) und der Trommel (*kultrun*). Anschließend folgt der konkrete Gebrauch des Canelo in den schamanischen Ritualen: dem Krankenheilungsritual und dem Initiations- und Erneuerungsritual. Hier sollen jeweils die Zusammenhänge herausgearbeitet werden, in denen der Canelo erwähnt wird, um innerhalb dieser die verschiedenen Beschreibungen zu vergleichen. Die Anhänge 1 und 2 enthalten die für diesen Abschnitt relevanten Ritualbeschreibungen der Autoren, die von mir gekürzt und meist übersetzt wurden. Beim *ñillatun*, einem wichtigen kollektiven Ritual, in dem *machi* nicht überall eine leitende Funktion haben, konzentriere ich mich ebenfalls auf die Zusammenhänge, in denen der Canelo- Baum erwähnt wurde.

### ***1.5. Zu den verwendeten Autoren***

Alfred Metraux schrieb 1942 einen wichtigen Artikel zum Schamanismus der Mapuche, der die bis dahin erschienene Literatur auswertete und auch die alleinige Grundlage zur Behandlung des Themas durch Cooper im „Handbook of Southamerican Indians“ (1946) bildet<sup>5</sup>. In vorliegender Arbeit wird das Kapitel zu den „Araukanern“ in der 1973 auf Spanisch übersetzten Ausgabe von Metraux’s posthum publiziertem Buch „Religions et Magies Indiennes d’Amerique du Sud“ (1967) verwendet, das ebenfalls auf dem genannten Artikel beruht – jedoch bereits unter Einbeziehung der Arbeiten von Hilger und Titiev.

Inez Hilger, Benediktinerin aus Minnesota und Studentin bei Cooper, führte von November 1946 bis April 1947 eine Feldforschung bei den chilenischen Mapuche durch, 1952 bei den argentinischen Mapuche in Neuquén. Ihr Forschungsgebiet in Chile war vor allem der Norden der Provinz Valdivia (Alepúe- Gebiet an der Küste, Panguipulli und Coñaripe in den Anden), außerdem südwestlich von Temuco (Provinz

---

<sup>5</sup> Metraux, Alfred: Le Chamanisme Araucan. In: Revista de Antropología de la Universidad Tucuman, Vol. 2, No. 10, 1942.

Cautín). Von ihr stammen einige der Beschreibungen schamanischer Rituale aufgrund der Berichte von Informanten<sup>6</sup>.

Der aus Russland stammende Ethnologe Mischa Titiev lehrte in Michigan und forschte 1948 im Gebiet um Cholchol (nordwestlich von Temuco), wobei er seinen Fokus auf die konkrete soziale Zusammensetzung einiger *reducciones*<sup>7</sup> legte. Während seine Beschreibungen von *nillatun*- Ritualen auf eigener Beobachtung beruhen, wirkt sein Abschnitt über die *machi* eher zusammenfassend und der Literatur entnommen. Er erwähnt nicht, ob er je selbst an Heilritualen teilgenommen hat, die er in Form eines verallgemeinerten Musters beschreibt.

Die Feldforschung des US- amerikanischen Strukturfunktionalisten Louis C. Faron folgte 1952-54 in der Provinz Cautín, insbesondere nahe Temuco, nahe Toltén (Küste) und in der gebirgigen Region südlich von Villarrica. In seinem 1964 erschienenen Buch „Hawks of the Sun“ ist ein eigenes Kapitel den Themen Schamanismus und Hexerei gewidmet. Faron, der sich vor allem für die soziale Funktion religiöser Praktiken interessiert, behandelt ansonsten jedoch insbesondere die *ñillatun*- und Begräbniszeremonien, weniger die Rituale des schamanischen Bereichs, von denen er nur einige Heilrituale wenig detailliert schildert.

Die chilenische Ethnomusikologin und Ethnologin Maria Ester Grebe (Vicuña) begann 1967 ihre Feldforschungen mit *machi* in *reducciones* im ländlichen Umkreis von Temuco zu den Themen Kosmologie, Krankheitskonzept und Musik. Eines ihrer zentralen Interessen war, zu zeigen, wie sich die dualistische Weltansicht der Mapuche in verschiedenen Bereichen ihrer Kultur, wie etwa in der Gestaltung der Ritualobjekte, ausdrückt. Ihre Forschungsergebnisse präsentierte sie in knapp formulierten Artikeln, wobei sie selbst ihre Arbeitsweise folgendermaßen charakterisiert:

---

<sup>6</sup> Hilger, die insbesondere Aspekte der materiellen Kultur sehr genau beschreibt, hat selbst offensichtlich nie an Ritualen teilgenommen. Die Beziehungen ihrer wichtigsten Übersetzerin und Kontakte-Vermittlerin von der Missionsstation in Alepúe zu *machi* sind außerdem spannungsgeladen und von krassen Ressentiments geprägt, wie insbesondere in Hilger et al. (1966:115) zu sehen ist.

<sup>7</sup> Als *reducciones* werden die für die Mapuche geschaffenen Reservate bezeichnet.

---

„En todo momento ha primado un criterio sintético, eliminándose los detalles irrelevantes, no significativos o excepcionales, tomando como puntos de referencia básicos nuestros objetivos e hipótesis de trabajo.“ (Grebe et al. 1972:48)

„Se ha sacrificado la descripción exhaustiva, prefiriéndose un estilo esquemático en el cual ha permanecido sólo el material relevante en relación con los objetivos y marcos de referencia teóricos del trabajo.“ (Grebe et al. 1971:182)

Sie wurde öfter dahingehend kritisiert, dass sie nur esoterisches Wissen darstelle, das von den meisten Mapuche heute nicht mehr geteilt werde, bzw. auch in Bezug auf ihre eindimensionale Zuordnung von rituellen Elementen (z. B. von Farben) in positiv oder negativ konnotiert. Jedoch wird sie in Zusammenhang mit Kosmvision und Krankheitsvorstellungen häufig zitiert.

Der aus einer reducción südöstlich von Temuco stammende Mapuche und Geistliche Martín Alonqueo arbeitete als Lehrer und beschäftigte sich in seiner Freizeit mit der Erforschung der Mapuche- Kultur. Einige Jahre war er auch Präsident der Organisation „Unión Araucana“ (vgl. Alonqueo 1979:17-19). Seine Ritualbeschreibungen (1979) bestehen zu einem großen Teil aus der Wiedergabe von *machi*- Gesängen, sowohl in *mapudungun* als auch ins Spanische übersetzt. Die spanischen Übersetzungen spiegeln dabei stark seinen katholischen Hintergrund wider<sup>8</sup>.

1991 ist von Arturo Leiva der Literatur- zusammenfassende Artikel „El Chamanismo y la medicina entre los Araucanos“ in einem Sammelband zum südamerikanischen Schamanismus erschienen. Rolf Foerster publizierte 1993 ein einführendes Werk zur Religiosität der Mapuche. 1995 wurde von Lucca Citarella und Kollegen eine umfangreiche Arbeit über die Medizinischen Systeme der 9. Region veröffentlicht, die sich auf mehrjährige Feldforschungen stützt.

Deutschsprachige Beiträge zu *machi* stammen von den Ethnologen Schindler und Böning. Ewald Böning, der Mitglied des SVD- Ordens war, publizierte 1977 einen kurzen Artikel über den Ritualpfosten, 1978 über die Schamanentrommel von *machi*. Das Buch „Bauern und Reiterkrieger“ von Helmut Schindler (1990) widmet ein Kapitel

---

<sup>8</sup> So wird etwa die Ehefrau von „Gott“ zur „Muttergottes“, die in der *mapudungun*- Version vorkommenden weiblichen „Hälften“ der Gottheiten werden in der spanischen Version oft weggelassen und „böse Geister“ werden nicht nur als *wekufe*, sondern auch als „diablo“ oder „demonio“ angesprochen.

---

den *machi*, und 1996 erschien ein Beitrag Schindlers zur Religiosität der Mapuche in einem Werk über die bayrische Kapuzinermission in Chile.

Die in den USA lehrende Anthropologin Ana Mariella Bacigalupo macht Feldforschungen zu *machi* insbesondere in der Umgebung von Temuco seit 1991 und wurde von zwei *machi* als Ritualassistentin geschult. Die Sommer ihrer Jugend verbrachte sie bei ihren Großeltern in Neuquén, über die sie auch Kontakte zu einem *lonko*<sup>9</sup> bei Temuco herstellen konnte (Bacigalupo 2007:10). Bacigalupo kritisiert das in der chilenischen Gesellschaft vorherrschende Bild von *machi* als stereotyp und verallgemeinernd und auch wissenschaftlichen Studien wirft sie eine homogene und statische Sichtweise vor (vgl. 2001:9;12). In „La Voz del kultrun en la modernidad“ (2001) bezieht sie individuelle Lebensgeschichten von *machi* ein und kommt zu einer differenzierteren Sichtweise von *machi*, die sich unterscheiden in der Art ihrer Berufung, den Arbeitsweisen und Spezialisierungen, der Gestaltung von Ritualen und Paraphernalia und in der Art, wie sie ihre persönlichen Interessen mit den gesellschaftlichen Erwartungen an ihren Berufsstand ausbalancieren, wobei sie teilweise auch im Widerspruch zu diesen stehen (vgl. Bacigalupo 2001:10-13). Dieses Buch bildet daher eine wichtige Grundlage für den Überblick zum Schamanismus der Mapuche im letzten Abschnitt des folgenden Kapitels.

---

<sup>9</sup> Mit *lonko* („Haupt“, „Kopf“), traditionell das Oberhaupt einer Lineage, ist heute das Oberhaupt eines Reservats gemeint. Siehe dazu auch die Kapitel 2.2. und 2.3.



## 2. DIE MAPUCHE IN CHILE

Die Mapuche leben im südlichen Mittelchile zwischen dem Bío-Bío- Fluss und Chiloe, außerdem in der Hauptstadt Santiago und auf argentinischem Staatsgebiet vor allem in der Provinz Neuquén und Umgebung. Vorliegende Arbeit beschränkt sich auf die Mapuche der „Araukanie“, ihrem traditionellen chilenischen Gebiet südlich des Bío-Bío-Flusses<sup>10</sup>.

### 2.1. Aktuelle statistische Daten

Bei der letzten Volkszählung im April 2002 gaben insgesamt 604.349 Personen an, der Ethnie der Mapuche anzugehören, was einem Anteil von 87,3 % an der gesamten indigenen Bevölkerung und 4% an der Gesamtbevölkerung Chiles entspricht. Die Mapuche sind damit die bei weitem größte ethnische Minderheit Chiles. (vgl. Tabelle 1)

Tabelle 1: Ethnische Zugehörigkeit der Bevölkerung Chiles nach dem Zensus 2002<sup>11</sup>:

1. Alacualufe (Kawashkar)	2 622
2. Atacameño	21 015
3. Aimara	48 501
4. Colla	3 198
5. Mapuche	604 349
6. Quechua	6 175
7. Rapa Nui	4 647
8. Yámana (Yagán)	1 685
Keine davon	14 424 243
Total	15 110 435

Ihr hauptsächliches Wohngebiet ist die IX. Verwaltungsregion Chiles („La Araucanía“<sup>12</sup>) mit den beiden Provinzen Malleco und Cautín (Anteil an der Gesamtbevölkerung: 23,3%). In der Provinz Cautín, dem Gebiet zwischen den Flüssen

<sup>10</sup> Als „Araucanía“ (Araukanie, Land der Araukaner) wird das traditionelle Wohngebiet der chilenischen Mapuche bezeichnet, das den Süden der heutigen 8. Region, die 9. Region und den Norden der 10. Region umfasst. Die nördliche Grenze bildet der Bío-Bío- Fluss, während die Südgrenze weniger klar definiert ist und etwa bei den Städten Valdivia oder Osorno liegt. (Schindler 1990:9; 1996:31)

<sup>11</sup> Die Ergebnisse der Volkszählung sind publiziert auf der Web- Site des Instituto Nacional de Estadísticas (INE): <http://www.ine.cl/23-otras/etnia2002.xls> (11. 1. 2004). 2002 wurden die acht im Ley Indígena 1993 anerkannten ethnischen Gruppen Chiles erfasst.

<sup>12</sup> „La Araucanía“ als gegenwärtige Bezeichnung für die 9. Verwaltungsregion Chiles ist zu unterscheiden vom allgemeineren Begriff der „Araukanie“ (vgl. Anm. 10).

Malleco und Toltén, erreichen sie mit etwas mehr als einem Viertel der Bevölkerung ihre höchste Konzentration. Einen höheren Mapuche- Anteil weisen auch die X. Region (Los Lagos), insbesondere der Norden mit den Provinzen Valdivia und Osorno, sowie einige Comunas in den Provinzen Arauco und Biobío im Süden der VIII. Region (Bío Bío) auf. (Vgl. Tabelle 2; Karte im Anhang und INE/MIDEPLAN 2005:120-125;132-137)

Tabelle 2: Mapuche in den chilenischen Verwaltungsregionen<sup>13</sup>:

Region		Zensus 1992	Zensus 2002		
		Mapuche	Mapuche	Gesamtbevölkerung	Mapucheanteil an der ges. Bev.
I.	Tarapacá	9 557	5 443	428 594	1,3 %
II.	Antofagasta	12 053	4 382	439 984	0,9%
III.	Atacama	6 747	2 223	254 336	0,9%
IV.	Coquimbo	18 010	3 549	603 210	0,6%
V.	Valparaíso	58 945	14 748	1 539 852	1,0 %
VI.	Libertador G. Vernardo O'Higgins	35 579	10 079	780 627	1,3 %
VII.	Maule	32 444	8 131	908 097	0,9 %
VIII.	Bío Bío	125 180	52 918	1 861 562	2,8 %
IX.	La Araucanía	143 769	202 970	869 535	23,3 %
X.	Los Lagos	68 727	100 664	1 073 135	9,4 %
XI.	Aysén	3 256	7 604	91 492	8,3 %
XII.	Magallanes y Antártica Chilena	4 714	8 717	150 826	5,8 %
	Región Metropolitana	409 079	182 918	8 061 185	2,3 %
Gesamt		928 060	604 349	15 116 435	4,0 %

Nach den Ergebnissen der Volkszählung 2002 leben heute beinahe zwei drittel aller Mapuche in Städten (vgl. INI/MIDEPLAN 2005:18). Eine fast ebenso große Mapuche-Population wie in „La Araucanía“ gibt es bereits im Großraum der Hauptstadt Santiago

<sup>13</sup> Die Zahlen sind entnommen aus: <http://www.ine.cl/23-otras/etnia2002.xls> (11. 1. 2004) und <http://www.ine.cl/23-otras/etnias.xls> (11. 1. 2004); %- Angaben: eigene Berechnung.

---

(Región metropolitana). In den übrigen nördlichen Regionen (I bis VII, sowie in der Provinz Concepción in der VIII. Region) sind sie ebenfalls fast nur auf den urbanen Bereich konzentriert (Vgl. INE/MIDEPLAN 2005:132-137 und 152).

Im Unterschied zu 2002 hatte der Zensus 1992 mit landesweit 928.060 Mapuche eine deutlich höhere Zahl ergeben<sup>14</sup>. Vergleicht man die Ergebnisse der beiden Volkszählungen in den einzelnen Verwaltungsregionen, fällt ins Auge, dass der bei weitem größte Rückgang (von 409.079 auf 182.918) in der Hauptstadtregion zu verzeichnen ist und dass es in sämtlichen nördlichen Regionen (I - VIII und Santiago) einen Rückgang, in allen südlichen Regionen (IX - XII) hingegen eine Zunahme der Mapuche- Bevölkerung gab (vgl. Tabelle 2).

Folgende statistische Besonderheiten der Mapuche ergeben sich aus der Volkszählung 2002: Im Vergleich mit den übrigen sieben ethnischen Gruppen und der Kategorie der nicht indigenen Bevölkerung Chiles haben sie mit 37,6% den höchsten Anteil an auf dem Land lebender Bevölkerung (INE/MIDEPLAN 2005:18). Am höchsten im chilenischen Vergleich ist auch ihr Anteil an Protestanten (31,1%), wogegen ihr Anteil an Katholiken (63,5%) der geringste aller Vergleichsgruppen ist (INE/MIDEPLAN 2005:55). Mit 8,7% weisen sie die höchste Analphabetenrate des Landes auf (vgl. INE/MIDEPLAN 2005:70-85), die jedoch stark differiert nach Geschlecht, Stadt oder Land und Alter und am höchsten ist bei älteren Frauen, die am Land leben. Der Zensus 2002 spiegelt auch eine starke Migrationsbewegung von Mapuche in den Großraum von Santiago wider, gefolgt in großem Abstand von der 5. und 6. Region als Zuwanderungsziele, während nur in der 8. und 9. Region die Abwanderung von Mapuche größer ist als die Zuwanderung (vgl. INE/MIDEPLAN 2005:44 u. 46).

---

<sup>14</sup> INE: <http://www.ine.cl/23-otras/etnias.xls> (11. 1. 2004). Hier ist die Bevölkerung unter 14 Jahren noch nicht inkludiert, deren ethnische Zugehörigkeit 1992 im Unterschied zu 2002 nicht erfasst wurde. Den Gründen für diese krasse Diskrepanz nachzugehen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Häufig wird die Art der Fragestellung für überhöhte Angaben im Jahr 1992 verantwortlich gemacht.

---

## 2.2. *Geschichtlicher Überblick*<sup>15</sup>

Die nördlichen Mapuche- Gruppen wurden bereits in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts von den Inka unterworfen. Die Eroberung des Mapuche- Territoriums durch die Spanier begann mit Pedro de Valdivia, der 1541 die Stadt Santiago gründete und 1550 erstmals den Bío-Bío- Fluss überquerte und in der Araukanie mehrere Städte gründete. Bereits 1553 wurde er jedoch vom Mapuche- Führer Lautaro besiegt und getötet. Die Gründung von Städten durch die Spanier, deren Zerstörung durch die Mapuche und ihre Neugründung wechselten in den folgenden Jahren ab. 1598 jedoch errangen die Mapuche, die zu diesem Zeitpunkt bereits das Pferd von den Spaniern übernommen und sich zu geschickten Reiterkriegern entwickelt hatten, die militärische Überlegenheit und zerstörten alle spanischen Städte südlich des Bío-Bío, die bis zur Besetzung der Araukanie durch die chilenische Armee Ende des 19. Jahrhunderts auch nicht wieder aufgebaut werden sollten.

Angesichts der militärischen Stärke der Mapuche führten die Spanier ab nun Friedensverhandlungen, wobei die Jesuiten eine wichtige Rolle spielten. 1641, beim Friedensabkommen von Quillín, anerkannte die spanische Krone schließlich den Bío-Bío- Fluss als nördliche Grenze eines politisch unabhängigen Mapuche- Territoriums. Die Mapuche wurden jedoch verpflichtet, Missionare in ihrem Gebiet zu dulden. Bis zur Unabhängigkeitserklärung Chiles im Jahr 1810 wurden zwischen Spaniern und Mapuche wiederholt große offizielle Treffen, sogenannte Parlamente, abgehalten. Besonders zu Beginn wurden die Friedensvereinbarungen jedoch von beiden Seiten immer wieder verletzt. Die Spanier unternahmen häufig „Strafexpeditionen“ in das Gebiet südlich des Bío-Bío, um Gefangene zu machen und sie in Zentralchile oder Peru als Sklaven zu verkaufen. Erst nachdem 1683 der Sklavenhandel verboten wurde, nahm die Zahl dieser Einfälle ab (Schindler 1990:21). Besonders in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gab es längere Friedensperioden, in denen sich rege Handelsbeziehungen entfalteten. Die endgültige militärische

---

<sup>15</sup> Grundlage dieses Kapitels ist, sofern nicht anders angegeben, die 1987 erschienene „Historia del Pueblo Mapuche“ des chilenischen Soziologen José Bengoa. Nach Bengoa wurden die Mapuche in der chilenischen Geschichtsschreibung vielfach in extrem abwertender Form dargestellt, bzw. nicht wahrgenommen. Eine ausführlichere Darstellung der Geschichte der Mapuche auf Deutsch findet man bei Schindler (1990:18-40 und 52-62; 1996:23-29) sowie Rahausen (2003:49-64).

---

Unterwerfung des Gebietes südlich des Biobío gelang erst dem chilenischen Staat zu Beginn der 1880er- Jahre, der die Mapuche daraufhin in zahlreichen Reservaten („reducciones“) auf ihrem traditionellen Territorium ansiedelte.

Zum Zeitpunkt der Ankunft der Spanier lebten die Mapuche des südlichen Mittelchile von Sammeln, Jagd und Fischfang, ergänzt von kleinen Pflanzungen und einer rudimentären Tierhaltung. Ihre Gesellschaft war egalitär und in großen Familienverbänden organisiert, mit den *lonko* als Oberhäuptern. Für größere Arbeiten und im Kriegsfall wurden flexible, zeitlich begrenzte Allianzen gebildet, die von einem jeweils gewählten *toki* geleitet wurden.

Der Kontakt mit den Spaniern und die kontinuierliche Kriegssituation hatten grundlegende Veränderungen der Mapuchegesellschaft zur Folge, die neben einer beträchtlichen räumlichen Expansion auch das Wirtschafts- und Sozialsystem, sowie die politische Organisation betrafen. Ab 1725 expandierten die Mapuche über die östlichen Andenabhänge in die argentinischen Pampas, wo sie sich Ende des 18. Jahrhunderts bis nach Buenos Aires ausgebreitet hatten. Es entwickelte sich eine Wirtschaftsform, die sich auf eine stark handelsorientierte Viehzucht (v. a. Pferde, Rinder und Schafe) und extensiven Bodenbau (v. a. Weizen) stützte. Der Handel mit den Kreolen, der sich besonders in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dank der sich stabilisierenden Grenze entfalten konnte, verhalf den Mapuche zu Wohlstand, der in großen Viehherden, aber auch reichem Schmuck und Pferdegeschirr aus Silber zum Ausdruck kam. Die Tiere wurden als Tauschobjekte gegen Kolonialwaren verwendet. Auch der transandine Handel intensivierte sich in dieser Zeit, wobei die in den Anden lebenden Pewenche, denen die Andenpässe vertraut waren, eine wichtige Rolle als Zwischenhändler spielten. Neben dem Vieh war Salz ein wichtiges Handelsgut, das von den Pewenche in den Kordillern abgebaut, aber auch aus großen Salzvorkommen im Zentrum der Pampas, den Salinas Grandes, über die Anden nach Chile transportiert wurde. Die wirtschaftlichen Veränderungen führten zu sozialer Stratifizierung. In politischer Hinsicht kam es zu einer Stabilisierung der Allianzen und der Führungsrollen, die sich immer mehr auf einige wenige Kaziken konzentrierten und ab dem Ende des 18. Jahrhunderts auch durch Vererbung weitergegeben wurden.

---

Im 19. Jahrhundert bildeten sich weiträumige und stabile Allianzen zwischen einflussreichen Kaziken, die jeweils eine bestimmte politische Strategie gegenüber dem jungen chilenischen Staat verfolgten. Diese Allianzen wurden durch gezielte Heiratspolitik, in der die Polygynie ein wichtiger Faktor war, gefestigt. Reiche Kaziken, die durch Heirat mit vielen Frauen mit den Bewohnern weiter Regionen Verwandtschaftsbeziehungen etablierten, konnten so ihren Einflussbereich ausbauen. Die verschiedenen Mapuche- Gruppierungen wurden jeweils gemäß ihrer eigenen Interessen, ihrer Strategie gegenüber den Chilenen und ihren internen Fehden in die Kriege des chilenischen Staates während des 19. Jahrhunderts hineingezogen. Die Zeit zwischen 1825 und 1867 wird von Bengoa dennoch als die Zeit ihrer größten wirtschaftlichen Blüte als Viehzüchter und -händler beschrieben, in der sie auch äußerst aufgeschlossen für Kontakte mit den Chilenen waren<sup>16</sup>. Die „Salinas Grandes“ in Argentinien wurden im 19. Jahrhundert jahrzehntelang durch den politisch bedeutenden Mapuche- Kaziken *Calfucura* kontrolliert.

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts rückte jedoch die „Araukanerfrage“ ins Zentrum des Interesses der chilenischen Regierung, die nun gezielt Kolonisten aus Europa, darunter viele Deutsche, im Süden der Araukanie ansiedelte, um die noch nicht okkupierte Südspitze des Landes unter ihre Kontrolle zu bringen. Auch südlich des Bío-Bío- Flusses wurden die Mapuche zunehmend von Kolonisten verdrängt. 1866 wurde per Gesetz das von den Mapuche bewohnte Territorium zum Staatsbesitz erklärt und somit die Möglichkeit des Verkaufs von Böden direkt durch Mapuche an Privatpersonen unterbunden<sup>17</sup>.

Auf den zunehmenden Druck reagierten die einzelnen Mapuche- Gruppierungen unterschiedlich, wobei sich die Bandbreite von einer loyalen Haltung dem Staat und der Armee gegenüber und dem Versuch, in der Armee Karriere zu machen über verzweifelte Bestrebungen, durch politische Bündnisse die Zentralregierung in Santiago

---

<sup>16</sup> Abgesehen von den Handelsbeziehungen gab es viele Mischehen, ein großes Interesse am Erlernen der spanischen Sprache und Kaziken schickten ihre Söhne häufig in die Missionsschulen zur Ausbildung.

<sup>17</sup> Während das offizielle Argument für dieses Gesetz der Schutz der Indigenen vor Übervorteilung durch private Bodenspekulanten war, bildete es nach der militärischen Niederlage der Mapuche die juristische Grundlage für den Verkauf ihres Landes durch den Staat an Siedler.

zu schwächen, bis zu bewaffneten Aufständen und Überfällen erstreckte. Es wurde auch eine große Allianz innerhalb der Mapuche realisiert, die die Gruppen des Zentraltals, die Pewenche der Kordilleren und das Einflussgebiet des Kaziken *Calfucura* in den argentinischen Pampas verband und die dann auch gemeinsam gegen die militärische Okkupation ihres Lebensraums kämpfte, bei der andererseits auch die chilenische und argentinische Armee ihr Vorgehen aufeinander abstimmten. In einer Kampagne des chilenischen Heers im Sommer 1868/69 vor allem gegen die den Widerstand anführenden Gruppen wurde die indigene Zivilbevölkerung in der Araukanie massakriert, deren Häuser und Felder niedergebrannt und die Viehbestände geraubt<sup>18</sup>. 1881 schlug die chilenische Armee schließlich den letzten großen Generalaufstand der Mapuche bei Temuco nieder, an dem sich auch die bisher Chile- freundlichen Gruppen fast zur Gänze beteiligt hatten. Im Jänner 1883 wurden die letzten aufständischen Gruppen in Villarrica unterworfen.

Die Mapuche wurden daraufhin in etwa 3 000 reducciones auf ihrem traditionellen Gebiet angesiedelt (vgl. Bengoa 1987:356; Rahausen 2003:58 u. 62), wodurch ihr Lebensraum nicht nur drastisch beschnitten, sondern auch zersplittert wurde. Die Flächen wurden als „títulos de merced“ („Gnadentitel“) einem *lonko* überschrieben, der darauf mit seinem Familienverband, aber auch mit nicht- verwandten Familien angesiedelt wurde. Die Zufälligkeit in der Zusammensetzung dieser comunidades, die nicht den gewachsenen sozialen Strukturen entsprach, war Quelle zahlreicher interner Konflikte um die Aufteilung der Nutzungsrechte der zugeteilten Böden.

Die *Pacificación* hatte die Verarmung einer vormals reichen Gesellschaft zur Folge und erforderte die völlige Neuorganisation ihres wirtschaftlichen und sozialen Lebens. Aus großen Viehzüchtern und –händlern, die sich mit ihren Pferden frei in einem weiten Gebiet zwischen Chile und den argentinischen Pampas bewegen konnten, wurden Kleinstbauern, deren knapp bemessene Böden rasch überweidet und erodiert waren. Viele waren zum Zeitpunkt der Landzuteilung auch bereits gewaltsam von ihren Böden vertrieben und wurden daher nicht mehr berücksichtigt. In Zusammenhang mit

---

<sup>18</sup> Nach Bengoa wird das Ausmaß der Gewalt und des indigenen Widerstands bei der militärischen Eroberung des Lebensraums der Mapuche häufig auch von zeitgenössischen Historikern verharmlosend dargestellt.

---

Grundstreitigkeiten gab es besonders in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts gewaltsame Übergriffe und Schikanen aller Art, sowohl durch Kolonisten als auch durch die lokalen chilenischen Behörden.

Diese Erfahrungen führten ab den 1910er- Jahren zur Bildung von Mapuche-Organisationen, die sich – bei sehr unterschiedlichen Auffassungen zur Frage der Integration in die chilenische Gesellschaft - für eine Verbesserung der Situation einsetzten. Die größten Organisationen der ersten Stunde waren die „Federación Araucana“, die sich auf die Landfrage und die Bewahrung der Traditionen konzentrierte und die Schulbildung ablehnte, die den Kapuzinern nahestehende „Unión Araucana“, die die vollständige Assimilation der Mapuche über den Weg der Schulbildung anstrebte, sowie die „Sociedad Caupolicán“, die eine gemäßigte Integration durch Schulbildung und Verbesserung der sozialen Bedingungen verfolgte.

Die Landknappheit in den Reservaten wurde im Laufe der Jahrzehnte immer prekärer und führte ab den 1930er- Jahren zur Migration vieler Mapuche in die großen Städte, insbesondere nach Santiago. Erst während der kurzen Regierungszeit Allendes Anfang der 1970er Jahre wurden mit einem neuen Indigenen- Gesetz (17.729) und einer Agrarreform Maßnahmen gesetzt, die hier auf eine Verbesserung abzielten, jedoch durch den Militärputsch Pinochets 1973 abgebrochen wurden. Kritische Mapuche-Organisationen, die ebenfalls unter Pinochet verboten waren, begannen sich ab 1979 mit den CCM (Centros Culturales Mapuche) neu zu bilden, die 1980 zur „Ad Mapu“ wurden, die sich ab 1984 in weitere Organisationen aufsplitterte (vgl. Dagach 1995:101-110). Nach der Rückkehr zur Demokratie im Jahr 1990 wurden die gesetzlichen Rahmenbedingungen für die Mapuche neu geregelt. 1993 wurde das bis heute gültige Ley Indígena (Gesetz 19.253) erlassen und die CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) gegründet, die seither für die Belange der Indigenen Chiles zuständig ist.

Die reducciones waren als Lebensraum ursprünglich insofern gesetzlich geschützt, als die Böden Gemeinschaftseigentum waren, das nicht veräußert werden konnte. Im Laufe des 20. Jahrhunderts forcierte der chilenische Staat jedoch immer wieder ihre Aufteilung in private Grundstücke, da der kollektive Grundbesitz der comunidades als



hauptsächliches Hindernis für die Integration der Mapuche in die chilenische Gesellschaft galt<sup>19</sup>. Diese Politik wurde am konsequentesten während der Militärdiktatur unter Pinochet verfolgt, in der es zur rechtlichen Auflösung eines Großteils der reducciones kam (vgl. Dagach 1995:83;87-88;94 und Rahausen 2003:60,62,137)<sup>20</sup>. Deshalb handelt es sich bei den meisten Reservaten heute genaugenommen um „Ex-reducciones“, deren Neugründung durch das neue Indigenengesetz aus dem Jahr 1993 in Form einer juristischen Person, jedoch ohne die Wiederherstellung des kollektiven Eigentums am Boden, ermöglicht wird (vgl. Rahausen 2003:64;135-139;165). Dass dabei ein „Presidente de la Junta de Vecinos“ zu wählen ist, der nach dem Ley Indígena als Repräsentant der Comunidad gilt, während die traditionellen Führungsrollen von *lonko* und *machi* offiziell nicht anerkannt werden, kann jedoch Anstoß zu neuen internen Konflikten sein (vgl. Rahausen 2003:28,64,87,108,135-139,165).

### **2.3. *Ethnographische Skizze***

Der Terminus *Mapuche* ist eine Eigenbezeichnung und bedeutet wörtlich „Menschen (*che*) der Erde (*mapu*)“. Je nach Lebensraum wird unterschieden in *Picunche* (Menschen des Nordens – jene nördlichen Gruppen, die bereits der spanischen Conquista zum Opfer fielen), *Huilliche* (Menschen des Südens), *Lafkenche* (Menschen am Meer, also des Westens), *Pewenche* (Menschen der Araukarie, einer wichtigen Baumart in den Anden) und *Puelche* (Menschen des Ostens, womit die argentinischen Gruppen bezeichnet wurden). Der Begriff *Mapuche* wird einerseits für die Gruppen im Zentraltal der Araukanie angewandt, andererseits aber auch als Überbegriff für alle Gruppen<sup>21</sup>. Die jahrhundertlang von Europäern und Kreolen verwendete Bezeichnung „Araukaner“ ist heute nicht mehr üblich.

---

<sup>19</sup> Die Problematik der Privatisierung des Bodens besteht darin, dass die einzelnen Parzellen damit dem Grundstücksmarkt zugänglich werden und von Nicht- Mapuche erworben werden können, was einen schleichenden weiteren Landverlust, sowie soziale und kulturelle Desintegration für die Mapuche impliziert.

<sup>20</sup> Trotzdem bereits 1927 ein Gesetz erlassen wurde, das die Teilung der Reservate begünstigte, wurde bis zur Verordnung 2568 unter Pinochet im Jahr 1978 die Parzellierung nur in vergleichsweise wenigen reducciones durchgeführt (vgl. Rahausen 2003:59,62 und Dagach 1995:55).

<sup>21</sup> So sind in den Daten der Volkszählung alle Untergruppen als *Mapuche* zusammengefasst. In diesem Sinn wird er auch in dieser Arbeit verwendet.

---

Ihr Lebensraum ist topographisch gegliedert durch die beiden in Nord – Südrichtung verlaufenden Gebirgszüge der Anden im Osten und der weniger hohen Küstenkordillere im Westen, sowie dem dazwischen liegenden Zentraltal. Das Klima ist gemäßigt mit nach Süden hin zunehmenden Regenfällen, die insbesondere im Winter ausgiebig und langandauernd sind.

In wirtschaftlicher Hinsicht wurden die Mapuche mit der Einführung des Reservatssystems Klein(st)- Bodenbauern nach chilenischem Muster, die im allgemeinen über geringe technologische Ausrüstung und finanzielle Ressourcen verfügen. Die Bestellung der Felder ist heute zum Großteil Aufgabe der Männer und wird mit einem Ochsenpaar durchgeführt, das vor den Pflug oder andere Geräte und für Transporte vor einen Karren gespannt wird. Hauptanbauprodukte sind Weizen, Gerste, Hafer, Hülsenfrüchte und Kartoffeln. Frauen helfen am Feld in der Erntezeit und bei anderen großen Arbeiten und betreuen einen Garten direkt beim Haus, in dem sie Gemüse, Kräuter und Heilpflanzen anbauen (Rahausen 2003:72). Häufig werden von Autoren die geringen Erträge der Mapuche im Bodenbau erwähnt, die auf die Knappheit der Böden zurückgeführt werden, die ausgelaugt und überstrapaziert sind, andererseits aber auch auf ineffiziente Anbautechniken, die damit zusammenhängen, dass die Wirtschaftsweise des intensiven Bodenbaus erst mit den kleinräumigen Gegebenheiten nach der „Pacificación“ nötig wurde. An Tieren werden außer einem Ochsenpaar üblicherweise Schafe, Hühner, Pferde (die jedoch kaum als Arbeitspferde eingesetzt werden), Schweine und Hunde gehalten<sup>22</sup>. Landknappheit und Bevölkerungsdruck in den Reservaten führten zur Emigration vieler in die Städte und auch jene, die in den Reservaten bleiben, müssen sich häufig in schlecht bezahlten Jobs (etwa als Tagelöhner bei Großgrundbesitzern oder als Hausgehilfinnen) verdingen, weil ihr Land nicht genügend Ertrag bringt.

Grundlegende Wirtschaftseinheit ist die Familie, die im Laufe der Zeit zwischen den Formen der Kernfamilie, der erweiterten Familie und manchmal auch der zusammengesetzten (polygynen) Familie wechseln kann (Faron 1964:18,35). Zusätzlich

---

<sup>22</sup> Vg. Rahausen 2003:73-74; Titiev 1951:20-21; Hilger 1957:186-187. Zur Wirtschaftsweise der Mapuche si. auch Schindler 1990:110-125.

werden von Faron (1964:16-20) drei wichtige Formen traditioneller Zusammenarbeit beschrieben: Mingaco, Vuelta mano und das Mediero- System. Als ‚Mingaco‘ wird eine Kooperationsform mit Festcharakter bezeichnet, die für größere Arbeiten von einem *lonko* organisiert werden kann, der dafür Essen und Getränke bereitstellt und die die gesamte *reducción*, sowie auch Leute aus anderen Reservaten umfassen kann. Bereits Faron bemerkte jedoch, dass große mingacos, nur mehr selten vorkommen. ‚Vuelta Mano‘ bedeutet die gegenseitige Hilfe in Form eines Austauschs von Arbeit zwischen meist über die Patriline verwandten, befreundeten Personen. Vuelta Mano- Beziehungen können das gesamte Leben hindurch andauern und tendieren dazu, von nachfolgenden Generationen weitergetragen zu werden. Das Mediero- System ist das Zusammenlegen sich ergänzender Ressourcen zweier Partner (z. B. Weideland und Tiere), die sich später die auf diese Art gemeinsam erwirtschafteten Produkte teilen. Mediero- Beziehungen können auch mit chilenischen Bauern eingegangen werden. ‚Vuelta mano‘ und ‚Mediero‘ sind im Unterschied zum ‚Mingaco‘ bis heute übliche Formen der wirtschaftlichen Kooperation (vgl. Rahausen 2003:47;92;161; Schindler 1990:118-119).

Das Verwandtschaftssystem der Mapuche wurde von Titiev als Omaha- System eingeordnet, der folgende Charakteristika, nennt: Parallelcousins werden als Geschwister klassifiziert, die Kinder von VaSchw werden gleichgesetzt mit den Kindern der Schwester, der Sohn von MuBr mit dem MuBr und die Tochter von MuBr mit der Mutter (vgl. Titiev 1951:49;50;53). Weitere wichtige Grundlagen des Sozialsystems sind patrilineare Deszendenz, die bevorzugte Heirat von Frauen aus der Matriline, die Exogamie innerhalb der Patrilineage, patrilokale postnuptiale Residenz, die Existenz dominanter und untergeordneter Lineages in den Reservaten, sowie das Eingebundensein der einzelnen *reducciones* in den größeren Rahmen der rituellen Kongregation<sup>23</sup>.

Die Ansiedlung in den *reducciones* erfolgte über patrilineare Verwandtschaftsgruppen. Eine *reducción* wurde über den „*titulo de merced*“ dem *lonko*, bzw. dem *lonko* der

---

<sup>23</sup> Vgl. Faron (1964:15-48 und 1969), auf den sich die folgenden Angaben zur Sozialorganisation stützen und von dem auch der Begriff ‚ritual congragation‘ verwendet wurde.

---

dominanten Lineage überschrieben, der damit zum Oberhaupt der *reduccion* wurde und zwar den Boden nicht als Privatbesitz erhielt, jedoch die Kontrolle über dessen Aufteilung (im Sinn eines Nutzungsrechtes) auf die einzelnen Familien. Er war politischer und ritueller Führer der *reducción*. Einfluss und politische Bedeutung des *lonko* wurden im Laufe der Zeit geringer, er behielt aber eine wichtige symbolische Rolle für die Integrität der *reducción* bei, sowie häufig die Rolle als Ritualpriester im *ñillatun*.

Vor allem größere Reservate setzen sich häufig aus mehreren Patrilineages zusammen. Faron unterscheidet in diesem Fall dominante und untergeordnete Lineages. Erstere führen ihre Abstammung auf den ursprünglichen Inhaber des ‚*titulo de merced*‘ zurück, letztere sind die Nachfahren jener Gruppen, die sich diesem zur Zeit der Registrierung anschlossen. Die internen Konflikte, die mit der Ansiedlung nicht verwandter Patrilineages in einem gemeinsamen Reservat zusammenhängen, können bis heute immer wieder aufbrechen (vgl. Rauhausen 2003:59;87). Für die Mitglieder der dominanten Lineage war es leichter, Landnutzungsrechte im Reservat geltend zu machen und es waren häufig Mitglieder der untergeordneten Lineages, die unter dem Druck der Landknappheit die *reducción* verlassen mussten, was zur Folge hatte, dass dominante Lineages auch zahlenmäßig in größerem Maß angewachsen sind als untergeordnete (Faron 1964:31). Eine *reducción* ist immer Teil einer größeren Einheit, der „rituellen Kongregation“ (Faron 1964:47), die jene *reducciones* umfasst, die zusammen den *ñillatun* feiern und die sich laut Faron (1964:115-117) überwiegend mit der Gruppe der über die matrilinealen Heiratsbeziehungen verbundenen Lineages deckt.

Das Recht auf Nutzung eines Stück Landes der *reducción*, der ‚*titulo de merced*‘, sowie die Zugehörigkeit zu einer Lineage und der soziale Status werden patrilinear vererbt. Der Anspruch auf Reservatsland, der wichtigsten Ressource, ist über die genealogische Verbindung zum ursprünglichen *lonko* der *reducción* zu legitimieren, bzw. für die Mitglieder der untergeordneten Lineages ist es wichtig, ihre patrilineare Deszendenz von einem Vorfahren abzuleiten, der unter dem ursprünglichen *lonko* des Reservats registriert wurde (Faron 1964:25).

Die traditionell bevorzugte Heiratsform ist – vom Standpunkt eines Mannes – die matrilaterale, während es innerhalb der Patrilineage ein Exogamie- Gebot gibt. Ebenso werden sexuelle Beziehungen von Männern mit Frauen aus Lineages, in die ihre VaSchw (real oder klassifikatorisch), ihre VaBrTo oder ihre eigene Schwester geheiratet haben, als Inzest gesehen. Faron (1969:225) stellt fest, dass in den meisten Fällen nicht eine MuBrTo, also eine echte Kreuzcousine, geheiratet wird, sondern eine etwas weiter entfernte Verwandte aus der Matrilineage. Er berichtet von etablierten Heiratsbeziehungen zwischen frauengebenden Lineages (*weku*) und frauennehmenden Lineages (*ñillan*), wobei der „Fluss der Frauen“ jeweils nur in eine Richtung gehe, da die umgekehrte Richtung einem Inzest gleichkommen würde (1964:39-41). Bacigalupo (2007:224) spricht von der Präferenz der Männer, Frauen aus der Matrilineage zu heiraten, bereits in der Vergangenheitsform und bemerkt, dass Mapuche heute ihre Frauen sowohl innerhalb als auch außerhalb dieses Rahmens suchen. Polygynie, früher eine weit verbreitete Praxis, kommt bis heute vereinzelt vor (Bacigalupo 2007:215;225).

Matrilaterale Heiratsregel und Exogamie innerhalb der Patrilineage bringen mit sich, dass die Ehepartner meist aus verschiedenen reducciones kommen<sup>24</sup>. Die postnuptiale Residenz ist patrilokal, wobei sich die Patrilokalität zumindest auf die reducción bezieht. Hier gibt es jedoch verschiedene Abstufungen: Ein Paar kann in den Haushalt der Eltern des Mannes ziehen oder beim Haus der Eltern oder auch weiter entfernt innerhalb der reducción einen eigenen Haushalt begründen. Männer wohnen also idealerweise ihr Leben lang in ihrer Heimatreducción, zusammen mit ihren Eltern, Brüdern und deren Familien und den unverheirateten Schwestern, während Frauen mit der Heirat üblicherweise in die reducción ihrer Männer ziehen. Die Residenzform ist jedoch vom Zugang zu Land abhängig: Steht für einen Mann in dessen Heimatreducción kein Land zur Verfügung, ist auch Uxorilokalität möglich, wenn die Frau in ihrer Geburts-Reducción Anrecht auf Land hat. Während Faron (1969:100) noch schreibt, diese Form komme in Einzelfällen vor, erbt nach Bacigalupo (2007:224) heute ein Paar das Land entweder von den Eltern des Mannes oder den Eltern der Frau. Im Fall einer Scheidung kann eine Frau mit den kleineren Kindern normalerweise in ihre Heimatreducción zu

---

<sup>24</sup> In den drei reducciones, die Titiev untersucht, kommen auch Ehen innerhalb der reducción vor, jedoch v.a. in der größten, deren Bevölkerung in Bezug auf die Lineage- Zugehörigkeit auch am heterogensten ist. (Vgl. Titiev 1951:66;73;79)

ihren Eltern oder Brüdern zurückkehren, wird sie zur Witwe, heiratet sie manchmal auch einen (realen oder klassifikatorischen) Bruder ihres verstorbenen Ehemanns (Faron 1964:29).

Mapuche bezeichnen sich oft als eigene „Rasse“, jedoch sind sie auch sehr heterogen zu sehen. Abgesehen davon, dass es heute einen großen Anteil an Stadt- Mapuche gibt, sind die Unterschiede zwischen den reducciones und auch innerhalb dieser groß, was den Grad an Akkulturation in wirtschaftlicher oder religiöser Hinsicht betrifft (vgl. Rahausen 2003:84-86).

## **2.4. Schamanismus bei den Mapuche**

### **2.4.1. FUNKTIONEN VON MACHI UND SOZIALER KONTEXT**

*Machi*, die in der überwiegenden Mehrzahl Frauen sind, vermitteln zwischen den Mapuche und der spirituellen Welt. In Träumen und während der Rituale in Trance erhalten sie Botschaften von Göttern und ihrem *machi*- Geist, die helfen, Probleme der Gemeinschaft oder einzelner Personen zu lösen, seien es Krankheiten, ungünstiges Wetter für die Landwirtschaft oder andere Bedrohungen.

Ihre hauptsächliche Funktion in der heutigen Gesellschaft ist die von Heilerinnen. Als solche sind *machi* Spezialistinnen im Behandeln spirituell verursachter Krankheiten, die sie in Ritualen bekämpfen. Zusätzlich hat ihre Bedeutung als *ñillatun*- Priesterinnen im Laufe des 20. Jahrhunderts vor allem im Zentraltal der Araukanie zugenommen (vgl. Bacigalupo 1994). *Machi* haben aber auch politischen Einfluss. In früheren Zeiten spielten sie bei Entscheidungen für Krieg oder Frieden eine Rolle. Heute können sie etwa Entwicklungsprojekte zum Scheitern bringen (vgl. Rahausen 2003:87-88).

Das Gegengewicht zu den *machi* bilden in der Mapuche- Gesellschaft die *kalku* (Hexen oder Hexer). Während *machi* zum Wohle der comunidad mit der spirituellen Welt interagieren, benützen *kalku* ihre Kräfte, um den Menschen Krankheit, Übel und Tod zu schicken. Der Geist einer *kalku* kann, ebenso wie der einer *machi*, über die mütterliche Linie vererbt werden (Bacigalupo 2001:31). Bacigalupo (2001:28) bemerkt dazu jedoch, die Existenz von *kalku*, die ausschließlich Übel anrichten, scheine „mehr eine kulturelle Konstruktion als eine soziale Realität“ zu sein, denn Hexerei-

Anschuldigungen erweisen sich bei näherer Betrachtung oft als sehr subjektiv und weisen auf persönliche Konflikte hin. Häufig sind es auch Personen, die soziale Normen verletzen, die als asozial betrachtet werden, Frauen, die in die *comunidad* eingeheiratet haben und nicht der Patriline angehören, denen vorgeworfen wird, *kalku* zu sein. *Machi* sind der Gefahr dieses Vorwurfs in besonderem Masse ausgesetzt, da ihre spirituellen Erfahrungen und Kontakte immer zweideutig interpretiert werden können. Um sich vor Hexerei- Vorwürfen zu schützen, ist es für *machi* daher wichtig, auf ihre Reputation zu achten. Bacigalupo spricht an anderer Stelle von „the thin line between shamanism and sorcery“, die für *machi* dann gewahrt bleibt, wenn es ihnen gelingt, die Balance zwischen eigenem Reichtum und Prestige und ihren Beziehungen zur *comunidad* zu halten (2007:26). Hexereianschuldigungen stehen aber auch oft in Verbindung mit *awingkamiento*. Der Ausdruck leitet sich ab von *wingka*, einer negativ konnotierten Bezeichnung für Weiße bzw. Fremde, d. h., dem Beschuldigten wird ein „verwestlichter“ bzw. „chilenisierter“ Lebensstil vorgeworfen (Bacigalupo 2007:19;35-36).

Bengoa (1987:370) unterstreicht die Rolle von *machi* als Hüterinnen der Tradition<sup>25</sup>, Bacigalupo hingegen sieht neben ihrer bewahrenden Rolle durch die Kontakte in die Stadt und mit chilenischen Patienten auch ihre Rolle als Vermittler zwischen chilenischer und Mapuche- Kultur (vgl. Bacigalupo 2001:21-22). *Machi* sind heute mehr oder weniger traditionsgebunden und auch der christliche Einfluss in den Moralvorstellungen und den verwendeten Symbolen kann in verschiedenem Maße ausgeprägt sein. Bacigalupo (2001:22-23) unterscheidet grundsätzlich *machi* mit christlichen Moralvorstellungen, die keine rituelle Vergeltung praktizieren, und solche, die in der traditionellen Art im Auftrag ihrer Klienten das „Übel“ an die Person zurückschicken, die es verursacht hat. *Machi* integrieren zwar katholische und chilenische Elemente in ihre Praxis, müssen jedoch gleichzeitig in den Traditionen der Mapuche soweit verankert bleiben, dass sie nicht den Ruf riskieren, „*awingkada*“ und eine *kalku* zu sein, was den Verlust des Vertrauens ihrer *comunidad* zur Folge haben

---

<sup>25</sup> Er erwähnt diese Rolle von *machi* in Zusammenhang mit einem „kulturellen Konservatismus“ als Reaktion auf den Verlust der Unabhängigkeit. Ihm gemäß wandte sich die Mapuche- Gesellschaft nach der militärischen Niederlage nach innen, wobei ihre Kultur „rigider, dogmatischer, ritualisierter und extrem konservativ“ wurde. (Bengoa 1987:370)

---

würde (Bacigalupo 2001:101). An wichtigen Aspekten, in denen *machi* innerhalb der Mapuche- Traditionen bleiben, nennt Bacigalupo die Mapuche- spezifische Bedeutung und Verwendung von inkorporierten katholischen und chilenischen Symbolen, die Konzentration auf die Behandlung von (Mapuche- spezifischen) spirituellen Krankheiten, sowie die Tatsache, dass es für *machi* wichtig ist, *mapudungun* zu beherrschen und sich traditionell zu kleiden (vgl. Bacigalupo 2001:105-107).

Für Mapuche- Verhältnisse sind *machi* meist gut situiert, ihr Beruf wird mit Wohlstand assoziiert. Weibliche *machi* genießen auch mehr Freiheiten als sonst für Frauen üblich ist. Dadurch, dass sie ihre Patienten oft in deren Zuhause behandeln und manche einen Behandlungsraum in der Stadt benützen, sind sie mobiler als diese. Sie suchen sich eher Ehemänner, die sie bei den traditionell weiblichen Verpflichtungen wie Haushalt und Kinderbetreuung unterstützen und teilen diese auch nicht in einer polygynen Ehe. (vgl. Bacigalupo 2007:213;217;225).

Von einer anderen Kategorie von Ritualspezialisten – den *ñillatun*- Priestern – unterscheiden sich *machi* in der Art ihrer Beziehung zum Übernatürlichen. Während erstere, deren Funktion oft patrilinear vererbt wird und eher repräsentativen Charakter hat, nicht in Trance gehen und ihre Kommunikation mit den Geistern nur über Gebete führen, haben *machi* über die Trance eine direkte Beziehung zu diesen. (Bacigalupo 1995:56-58)

*Lawentufe* (yerbateros) sind im Gegensatz zu *machi* Kräuterheilkundige, die nicht rituell heilen (Bacigalupo 2001:77). VertreterInnen der Medicina Popular, die aus der Verbindung der Volksmedizin nach mittelalterlich- europäischer Tradition mit der Mapuche- Medizin hervorgegangen ist, sind die Meicas, die jedoch nicht als Teil der Mapuche- Kultur wahrgenommen werden, auch Chileninnen sein können und im allgemeinen das Mapuche- spezifische „Übel“ nicht vertreiben können (Bacigalupo 2001:112-114). Außerdem missionieren Pastoren protestantischer Sekten, vor allem der Pfingstbewegung, indem sie Krankheiten durch Handauflegen und Gebete heilen, wobei sie einerseits Elemente einsetzen, die den Mapuche aus ihrer eigenen Tradition vertraut sind, ihnen andererseits aber die Teilnahme an den eigenen traditionellen Riten streng verbieten, die sie mit dem Teufel in Verbindung bringen (Schindler 1996:57-59).



#### 2.4.2. **BERUFUNG, LEHRE UND KATEGORIEN VON MACHI**

Bacigalupo unterscheidet drei Kategorien von *machi* nach der Art ihrer Berufung, die entweder durch Vererbung, ein spontanes Berufungserlebnis während einer Naturkatastrophe oder durch spezielle Visionen (*perimontun*) erfolgen kann (vgl. Bacigalupo 2001:29-35).

Manche *machi* „erben“ ihren Geist von einer verstorbenen Vorfahrin der Matriline, die ebenfalls *machi* war – meist von der Großmutter mütterlicherseits<sup>26</sup>. Sie werden von diesem Geist als geeignet auserwählt, lehnen die Berufung zunächst meist ab und durchleiden dann *machi-kutran* (*machi*- Krankheit), bis sie sich initiieren lassen. Diese *machi* absolvieren eine Lehrzeit bei einer erfahrenen *machi*, beginnen ihre Laufbahn in jungen Jahren und meist sind es *machi* dieser Kategorie, die als *ñillatun*- Priesterinnen eingeladen werden, da sie hohes Prestige haben. (Bacigalupo 2001:30-31)

Es gibt aber auch spontane Berufungen anlässlich von Naturkatastrophen. So haben zwei der InformantInnen Bacigalupos ihre Berufung beim schweren Erdbeben von 1960 erfahren. Solche *machi* durchlaufen keine *machi-kutran* und keine formale Lehre, sind meist schon mittleren Alters und haben weniger Prestige als erstere. Neben der Behandlung von Kranken üben sie häufig auch Wahrsagerei und Liebesmagie aus und werden ambivalent gesehen, weshalb sie öfter auch der Hexerei verdächtigt werden. (Bacigalupo 2001:32)

Bei einer dritten Kategorie drückt sich die Berufung durch spezielle Visionen aus, in denen ihnen ihre Hilfstiere erscheinen, aber auch Ritualobjekte oder Heilpflanzen. Die Visionen (*perimontun*) werden oft begleitet von Träumen (*peuma*) mit Ritualobjekten, Göttern und Geistern. Bis sie sich initiieren lassen, leiden solche *machi* an *perimontun-kutran*<sup>27</sup>, durchlaufen jedoch selten eine Lehrzeit. Wie letztere praktizieren sie – zusätzlich zu den Krankenbehandlungen – Wahrsagerei, Liebes- und Glücksmagie und werden ambivalent gesehen. (Bacigalupo 2001:33-35)

<sup>26</sup> Bacigalupo weist darauf hin, dass die „Vererbung“ im spirituellen Bereich damit ein Gegengewicht zur traditionell patrilinearen Deszendenz und Vererbung bildet.

<sup>27</sup> Eine Form von *machi-kutran*, die von Visionen begleitet wird (Bacigalupo 2001: 67).

Während *machi* der ersten Kategorie auf traditionellere Art praktizieren, integrieren jene der zweiten und dritten Kategorie eher auch viele Elemente der chilenischen Volksmedizin und werden häufiger der Hexerei verdächtigt (Bacigalupo 2001:37). Eine positive oder ambivalente Konnotation hängt nach Bacigalupo (2001:35-36) aber auch davon ab, ob es sich um *machi* des Mondes, des Himmels, des *fileu* (*machi*- Geist) oder Gottes einerseits (positiv) oder um *machi* der Sonne oder der Erde andererseits (ambivalent) handelt, wobei sich letztere nicht selbst so nennen, sondern von anderen *machi* mit negativer Konnotation so bezeichnet werden. Diese praktizieren im Gegensatz zu ersteren rituelle Vergeltung, Liebes- und Glücksmagie und unterscheiden sich von ihnen auch in der Gestaltung der Paraphernalia.

Da *machi* ihren Lehrmeisterinnen gegenüber lebenslang loyal bleiben, existieren „Schulen“ von *machi* und ihren Schülerinnen<sup>28</sup>. Diese haben eine jeweils spezielle Art der Interpretation der Kosmologie, der rituellen Praxis und Symbolik und der Gestaltung von Ritualgegenständen und ihre Mitglieder „heilen“ sich gegenseitig in den Erneuerungsritualen. (Vgl. Bacigalupo 2001:37-39)

### 2.4.3. KOSMOLOGIE

Grebe beschreibt das Weltbild von Mapuche- Schamaninnen aus sieben vertikal übereinandergelagerten Ebenen bestehend<sup>29</sup>. Die vier oberen Ebenen bilden zusammen die mit den guten Kräften assoziierte obere Welt (*wenu mapu*). Zwischen *wenu mapu* und der Erde der Menschen (*mapu*), sowie unterhalb dieser, liegt jeweils eine Ebene der üblen Kräfte (*anka wenu* und *minche mapu*). Die *mapu* ist der Ort, wo üble und gute Kräfte aufeinandertreffen. Die einzelnen Ebenen sind horizontal als *meli witran mapu* konzipiert, als Erde der vier Himmelsrichtungen oder Winde, wobei die einzelnen Himmelsrichtungen wieder mit dem Guten oder dem Übel assoziiert werden: Der Osten, die Richtung, in die *machi* ihre Gebete richten, gilt als eindeutig positive, der Westen als eindeutig negative Richtung. Der Süden wird als relativ positiv, der Norden als relativ negativ gesehen. (Vgl. Grebe et al. 1972:49-56; Grebe Vicuña 1990:219-225 und 1994 und Abb. 1)

<sup>28</sup> Grebe bezeichnet eine solche Gruppe von *machi* um eine Lehrmeisterin als „*rewe*“ (1973:15).

<sup>29</sup> Ihr Modell beruht auf den Aussagen von 15 InformantInnen aus sechs traditionellen *reducciones* der Provinz Cautín, die *machi*, *lonko*, *dungumachife* oder *ñillatun*- Priester oder enge Verwandte solcher Personen waren (vgl. Grebe et al. 1972:47).

Die populärste Mapuche- Konzeption nimmt nach Bacigalupo (2001:17-18) den Kosmos in drei Ebenen wahr: der oberen Welt (*wenu mapu*) mit den positiven Göttern, Ahnengestern und Hilfsgeistern von *machi*, der unteren Welt des Übels, in der die *wekufe* leben (*munche mapu*) und der *mapu* der Menschen dazwischen, wo Gut und Übel, Gesundheit und Krankheit aufeinandertreffen.

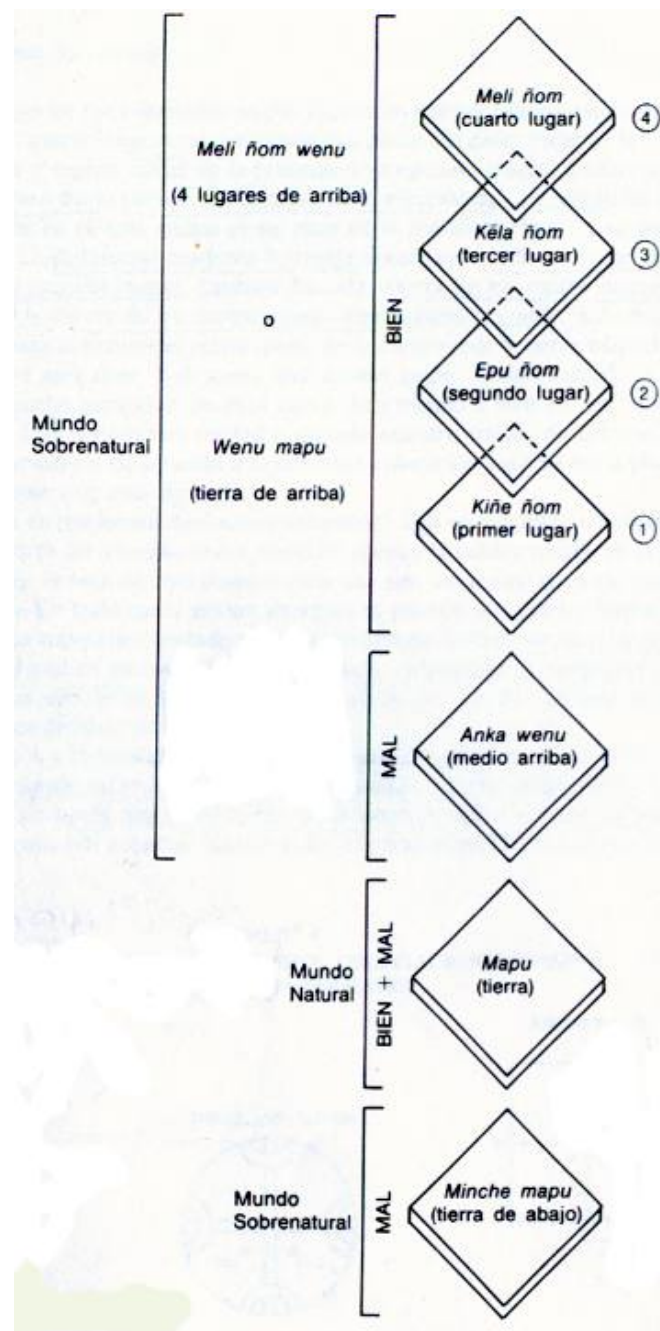


Abb. 1:  
Vertikale Konzeption des Kosmos  
nach Grebe- Vucuña (1990:220)

Die verschiedenen Gottheiten, die regional und auch individuell variieren, werden häufig als vierteilige Familie konzipiert (Alter Mann, Alte Frau, Junger Mann und Junge Frau<sup>30</sup>), wobei die dominante Stellung im Pantheon die Gottheit *ñenechen* (wörtlich: „Herr der Menschen“) einnimmt<sup>31</sup>. *Ñenechen* ist heute das spirituelle Wesen, auf das *machi* sich am meisten beziehen, wobei manche ihn als Entsprechung des christlichen Gottes auffassen, andere hingegen dessen Verschiedenheit von diesem betonen. Oft wird er als alter Mann mit weißem Bart vorgestellt, oft jedoch auch – wie andere Gottheiten der Mapuche – als aus vier Personen bestehende Familie. Die einzelnen Komponenten dieser Familie können dabei mit Figuren aus der christlichen Vorstellungswelt verschmelzen (mit Gott- Vater, der Jungfrau Maria und Jesus). (Vgl. Bacigalupo 2007:48-50)

Besondere Bedeutung für *machi* haben aber auch die Gottheit des Morgensterns (*wunelfe*), die vier Gottheiten des Mondes (*meli kuyen*) und der Sterne (*meli wanglen*). Außer weiteren Gottheiten existieren noch zahllose Geister wichtiger Ahnen (*pillan* oder *pülluam*). (Bacigalupo 2001:19)

*Wekufe* sind hingegen negative Geister, die auf die Erde kommen und den Menschen Krankheit und Übel bringen, wobei sie durch *kalku* geschickt werden oder eigenständig handeln. Sie können in menschlicher Gestalt, in Form von Naturphänomenen wie Wirbelwind (*meulen*) oder Feuerbällen (*cherrufe*) und in hybriden Tiergestalten auftreten. *Witranalwe* und *anchimallen*, *wekufe* in menschlicher Gestalt, sind Seelen Verstorbener, die von *kalku* gefangen, mit dem Übel kontaminiert und in übelbringende Geister verwandelt wurden. Die tiergestaltigen *wekufe* setzt Bacigalupo mit den *ngen*-Naturgeistern gleich, die den Menschen unabsichtlich Übel schicken, wenn diese ihre Sphäre verletzen. (Bacigalupo 2001:20;60-61)

---

<sup>30</sup> *Fücha wentru* (*chaw Díos*), *Kuse Domo* (*ñuke Díos*), *weche wentru* und *ülcha domo*. Junger Mann und Junge Frau können als Ehepaar oder auch Geschwisterpaar vorgestellt werden.

<sup>31</sup> Nach Bacigalupo (2007:48) taucht diese Gottheit erst im 19. Jahrhundert auf. Sie führt die Bezeichnung auf den Begriff *genche* zurück, der schon um 1600 als Bezeichnung für den spanischen *patrón* (Grundbesitzer) verwendet wurde, was darauf hinweise, dass sich in *ñenechen* die kolonialen hierarchischen Beziehungen widerspiegeln.

Nach Bacigalupo (2001:49) bedeutete der Terminus *wekufe* ursprünglich „etwas, das von außen kommt“, „etwas Unbekanntes“, wogegen die heutige Vorstellung von *wekufe* als bösem Geist stark vom christlichen Konzept des Teufels geprägt sei<sup>32</sup>. Sie weist auch darauf hin, dass das „Übel“, das Krankheiten verursacht, häufig als Folge von Akkulturation („*awingkamiento*“) konzipiert wird<sup>33</sup>.

Schon von Cooper wurde die Zahl vier als heilige Zahl der Mapuche bezeichnet. Nach Bacigalupo (2001:81) symbolisiert diese Zahl Ganzheit, die zum Beispiel in vier Winden (Himmelsrichtungen) oder in den vier Personen in *ñenechen* zum Ausdruck kommt. In jedem Aspekt des Mapuche- Lebens seien diese vier heiligen Elemente enthalten und in Ritualen werden symbolische Objekte in Vierer- Gruppen organisiert und Bewegungen viermal wiederholt (Bacigalupo 2001:83).

#### **2.4.4. KRANKHEITSKONZEPT<sup>34</sup>**

Nach Grebe klassifizieren Mapuche Krankheiten der Ursache nach in natürliche Krankheiten (*rekutran*) und übernatürlich- magische Krankheiten, sowie nach Intensität, Dauer und Lokalisation der Symptome (Grebe 1975:29-30). Zu den *rekutran* gehören Krankheiten, die mit Kälte oder Hitze, mit Ernährung und zu großer Anstrengung zu tun haben, übernatürlich- magische Krankheiten werden durch *kalku*, *wekufe* oder Gottheiten verursacht (Grebe et al. 1971:189; Grebe 1975:30-33). Zusätzlich wurden Krankheitsursachen der Medicina Popular inkorporiert, wie der böse Blick und mala suerte, Unglück, das passiert, ohne von *kalku* oder *wekufe* geschickt worden zu sein (Bacigalupo 2001:51-52).

---

<sup>32</sup> Während in der traditionellen dualistischen Weltsicht der Mapuche jedes spirituelle Wesen eine den Menschen gutgesinnte, sowie eine sie bestrafende Seite habe, sei aufgrund des christlichen Einflusses das Gute oder das Übel zunehmend eindimensional bestimmten Wesen zugeordnet worden (Bacigalupo 2001:16-17).

<sup>33</sup> Das komme u. a. darin zum Ausdruck, dass die am häufigsten auftretenden Formen von *wekufe* das übelbringende Paar *witranalwe* und *anchimallen* sind, wobei *witranalwe* in der riesenhaften Gestalt eines reitenden spanischen Conquistadors auftritt, dessen Frau *anchimallen* als kleines, weißes, leuchtendes und blutsaugendes Wesen (vgl. Bacigalupo 1998:6).

<sup>34</sup> Mit dem Krankheitskonzept der Mapuche beschäftigen sich Grebe et al. (1971), Grebe-Vicuña (1975) und Citarella et al. 1995:129-196). Ich beziehe mich wieder hauptsächlich auf Bacigalupo, die von ihr verwendeten Bezeichnungen von Krankheiten mit Ausnahme von „*wedakutran*“ gehen aber auf Grebe zurück.

Es besteht zunehmend die Tendenz, Krankheiten natürlichen Ursachen zuzuschreiben. Leichtere Formen von *rekutran* werden von *machi*, aber auch *yerbateras* und *Meicas* mit Medizinalpflanzen, Aufgüssen, Einläufen, Umschlägen und Massagen behandelt (Bacigalupo 2001:46). *Machi* haben sich jedoch vor allem auf die Behandlung der Mapuche-spezifischen spirituellen Erkrankungen spezialisiert, die durch das von einer anderen Person geschickte „Übel“, durch *wekufe* oder aufgrund der Verletzung sozialer und religiöser Normen entstehen. Spirituelle Krankheiten werden entweder von üblen oder aber auch von an sich gutgesinnten spirituellen Wesen geschickt, die über Träume (*peuma*), Visionen (*perimontun*) oder Begegnungen (*trafetun*) intervenieren. Die Symptome spiritueller Krankheiten sind häufig im Magen oder Kopf lokalisiert. (Vgl. Bacigalupo 2001:48,51-55)

Zu den durch das Übel verursachten Krankheiten (*weda kutran*) gehören *kalkutun* (durch eine *kalku* verursacht) und *wekufetun* (durch einen *wekufe* verursacht). *Kalkutun* entsteht durch Neid und Rachegefühle einer anderen Person, die das „Übel“ entweder selbst schickt oder eine *kalku* dazu beauftragt. Das „Übel“ wird dabei entweder in Form von *illehuwun* („mal por bocado“ - Vergiftung von Essen oder Trinken durch die Substanz *funapue*<sup>35</sup>) oder *infitun* (Platzieren von schadensbringenden Objekten wie etwa Tierkadaver in der Nähe des Hauses des Opfers) geschickt. Im *wekufetun* gelangt das „Übel“ durch *wekufe* in den Körper des Opfers, die entweder eigenständig oder im Auftrag einer *kalku* handeln. *Wekufetun* sind die gefährlichsten spirituellen Krankheiten, insbesondere wenn sie auf *trafetun*, eine Begegnung (mit einem *wekufe*), zurückgehen. Sie führen zu Seelenverlust und Besessenheit durch den bösen Geist und ihre Behandlung ist schwierig und gefährlich, da bei Seelenverlust die *machi* in die Welt des Übels reisen muss, um die Seele zurückzuholen, bevor sie für immer verloren geht. (Vgl. Bacigalupo 2001:48-49;55-63)

Bacigalupo stellt fest, dass durch „Übel“ verursachte Krankheiten in der Araukanie besonders in der Nähe von Städten häufig auftreten, wo sich für Mapuche ein hohes Maß an Spannungen durch die Kontaktsituation mit der chilenischen Gesellschaft

---

<sup>35</sup> *Funapue* kann sich zusammensetzen aus Nägeln, Haaren, Fröschen, Ungeziefer, Eidechsen, Würmern, Erde vom Friedhof und verwesenden Körperteilen (Bacigalupo 2001:56). Nach Gumucio (1990:30) haben auch einige Pflanzen den Ruf, als *funapue* benutzt zu werden, u. a. *Datura* und *Latue*.

ergibt<sup>36</sup>. Rivalität und Neid innerhalb der Mapuche haben speziell in diesen Gebieten zugenommen, da die Verarmung in den *reducciones* interne Konflikte um Land fördert und am Land lebende Mapuche oft jene, die in Städten arbeiten, um ihren vermeintlichen Reichtum beneiden. Andererseits tragen unter den in die Städte gezogenen Mapuche Diskriminierung und Entwurzelung zur Entstehung psychosomatischer Krankheiten bei, die ebenfalls dem Übel zugeschrieben werden, das durch eine andere Person geschickt wird. (vgl. Bacigalupo 2001: 65;95-99)

*Wenu (mapu) kutran* werden hingegen von an sich gutgesinnten Göttern und Geistern der oberen Welt geschickt. Ihre häufigsten Formen sind *kastikutran* und *machi- kutran*. *Kastikutran* (vom Spanischen „castigo“) entsteht als Strafe für rituelle Verfehlungen, dafür dass Normen und Traditionen nicht korrekt eingehalten wurden. *Kastikutran* impliziert nicht notwendigerweise *kalkutun* oder *wekufetun*, kann diese jedoch dadurch zur Folge haben, dass einer Person der spirituelle Schutz entzogen wird. Mapuche können von *ngenechen* oder den Geistern ihrer Ahnen bestraft werden, *machi* zusätzlich von ihrem *fileu* (*machi*- Geist), wenn sie rituelle Verfehlungen begangen haben oder rituellen Verpflichtung nicht nachgekommen sind. *Machi- kutran* (*machi*- Krankheit) ist ein Hinweis auf eine spirituelle Berufung und wird von *fileu* geschickt, um eine Person dazu zu bringen, sich initiieren zu lassen, oder daran zu erinnern, ihre Kräfte rituell zu erneuern. Sie äußert sich in chronischen Krankheiten, die bei Nichtbeachtung auch zum Tod führen können. (Bacigalupo 2001: 64-66)

#### **2.4.5. PARAPHERNALIA**

Die augenfälligsten Paraphernalia von *machi* sind ein an der Ostseite ihrer Häuser errichteter Ritualpfosten (*rewe*), den sie während der Rituale manchmal erklettern, und die Schamanentrommel (*kultrun*). Auf beide werde ich in Kapitel 4 noch zurückkommen. An weiteren Musikinstrumenten verwenden sie eine Kürbissrassel (*wada*) und ein mit vier Silberschellen besetztes Band (*kaskawilla*).

*Machi* beiderlei Geschlechts tragen während der Rituale Frauenkleider (geblümete Schürze, Umhang), ein blaues oder violettes Kopftuch und während des

---

<sup>36</sup> Bacigalupo (2001:65) zitiert einen cacique der Pewenche in den Anden: „Wir haben diese Krankheit nicht, die es in Temuco gibt und die sie das Übel nennen, ... Das Übel ist die Krankheit der Dörfer.“

Krankenheilungsrituals Kopf- und Brustschmuck aus Silber, um sich vor Übel zu schützen (Bacigalupo 2001:83). Im kollektiven Bitt- und Dankritual (*ñillatun*) hingegen gilt das Tragen von Silberschmuck als nicht angebracht.

Paraphernalia von *machi* derselben „Schule“ ähneln sich (Bacigalupo 2001:37; Grebe 1973:15) und unterscheiden sich außerdem in ihrer Gestaltung nach den oben erwähnten Kategorien von *machi* (*machi* des Mondes oder der Sonne). *Machi* inkorporieren in ihre Praxis auch katholische und chilenische Elemente, etwa verwenden sie Bilder von Gott und der Jungfrau Maria, um das Übel zu vertreiben und befestigen neben der traditionellen blau-weißen Flagge die chilenische Staatsflagge an ihren *rewe* (Bacigalupo 2001:101). Ein Thema, das wiederholt in der Literatur auftaucht, ist der Vergleich von Paraphernalia und Krankenheilungspraktiken der Mapuche-Schamaninnen mit jenen sibirischer Schamanen<sup>37</sup>.

Abgesehen von der persönlichen Ausrüstung von *machi* werden auch bestimmte Bäume und andere Pflanzen, darunter der Canelo- Baum, in Form von Zweigen, Blättern, Stämmchen oder Büscheln während der Rituale symbolisch verwendet. Darauf werde ich bei der Analyse der Rituale in Kapitel 4 zurückkommen.

#### **2.4.6. DIE RITUALE IM ÜBERBLICK<sup>38</sup>**

Krankheiten spiritueller Ursache bedürfen der Behandlung durch eine *machi* und der Durchführung eines Rituals, das je nach Schwere der Krankheit eine einfachere Form (*ulutun*) oder komplexere Form (*machitun* bzw. *datun*) annehmen kann. Weitere von *machi* für ihre Klienten durchgeführten Rituale sind *sahumerios* (Räucherrituale) und *pewuntun* (Diagnoseritual). Manche *machi* sind auch Priesterinnen im kollektiven Bitt-, Dank- und Opferritual (*nillatun*). Im Zusammenhang mit ihrer Profession wichtig sind Initiationsrituale (*machiluwun*) und Rituale zur Erneuerung der Kraft bzw. des *rewe* (*ñeikurrewen*), die Bacigalupo beide auch als *machipurrun* (Tanz der *machi*)

<sup>37</sup> Vgl. Faron 1964:138; 1968:73. Böning sucht nach formalen Parallelen von Schamanenbaum und –trommel mit asiatischen Objekten (vgl. Kapitel 4.2.). Metraux (1973:213-214) gibt zu Bedenken, dass ähnliche Elemente (z. B. die wichtige Rolle des Pferds) bei den Mapuche teilweise aber postkolumbianische Phänomene sind.

<sup>38</sup> Diesem Abschnitt liegen die Kapitel 3.4. und 3.5. aus Bacigalupo (2001) zugrunde. Eine prägnante Abgrenzung der verschiedenen Ritualkategorien findet sich auch bei Grebe (1973:23-24; 29-30 und 1975:34-36).



bezeichnet. *Pillantun* ist das individuelle Gebet einer *machi* am Morgen vor ihrem *rewe*, das sie mit der *kultrun* begleitet (Grebe 1973:29).

#### **2.4.6.1. *Machitun (Datun): das große Krankenheilungsritual***

Das meist *machitun* oder auch *datun* genannte<sup>39</sup>, große schamanische Krankenheilungsritual wird nur bei schweren oder chronischen spirituellen Krankheiten durchgeführt. Es beginnt am Abend und endet am späten Vormittag des Folgetages.

Im *machitun* nützen *machi* neben den physischen Wirkungen von Pflanzen auch deren spirituelle bzw. symbolische Eigenschaften (Citarella et al. 1995:280-281; Bacigalupo 2001:42-43;77). Die Patienten bekommen Pflanzenzubereitungen zu trinken und ihr Körper wird mit Pflanzen massiert, bzw. abgerieben. Häufiger Teil der Behandlung ist auch das Herausziehen von Objekten, die das „Übel“ symbolisieren (wie Steinchen, Knochen oder Würmer) aus dem Körper, sowie kriegsähnliche Aktivitäten, die darauf abzielen, das Übel und die schadensbringenden Geister, die als von außerhalb kommend konzipiert werden, zu vertreiben (Bacigalupo 2001:42-43). Manche *machi* verraten dem Patienten die Person, die das Übel geschickt hat, viele aber weigern sich, das zu tun, um nicht Gefahr zu laufen, selbst als *kalku* angesehen zu werden (Bacigalupo 2001:87).

Aufgrund verschiedener im *machitun* verwendeter Symbole und Handlungen sehen Bacigalupo und andere Autoren ihn als regelrechten spirituellen Krieg gegen das Übel, der an den Krieg der Mapuche gegen die Spanier erinnere. Mit *koliu*- Stäben (Bambus-Stäbe, aus denen früher Kriegs- Lanzen hergestellt wurden), Messern und sonstigem Gerät wird auf die Wände des Hauses eingeschlagen und manchmal werden auch Schusswaffen eingesetzt, um die *wekufe* zu erschrecken. Bacigalupo weist darauf hin, dass der begleitende Schrei (ya,ya,ya,ya,!!!) jener Kriegsschrei ist, der früher auch von den Mapuche- Kriegern gegen ihre spanischen Feinde verwendet wurde. Im Rahmen von *machitun*- Ritualen können auch *sahumerios* zur Vertreibung des Übels durchgeführt werden. (Bacigalupo 2001:82)

---

<sup>39</sup> *Machitun*: Hilger, Titiev und Faron. *Datun* oder *machitun*: Grebe und Alonqueo. *Datun*, *Saahatun*: Bacigalupo.

Nach Alonqueo impliziert der *datun* oder *machitun* die Vertreibung des Übels („exorcismo“), sowie das Diagnostizieren der Krankheitsursachen und der notwendigen Behandlungen während des Trancezustands (1979:156). Zusätzlich nennt er an anderer Stelle den *ddathún* oder *machithún* „con *keffaffán*“<sup>40</sup> (1979:212-213) im Fall von sehr schweren Krankheiten. Die *machi* wende dabei ihre gesamte Kraft auf, um mit Hilfe von „oraciones, exorcismos y gritos, lanzas y espadas (*keffaffán*)“ die Seele des Kranken zurückzuholen und sein Leben zu retten, wenn sie vom *wekufe* gefangen worden ist, der unter der Kontrolle einer *kalku* handelt, und werde dabei von allen Teilnehmern unterstützt.

Mehrere Ritualassistenten stehen der *machi* zur Seite und die Angehörigen des Patienten sind ebenfalls anwesend. Es werden *kultrun*, *kaskawilla* und *wada* gespielt, außerdem sind schamanische Gesänge und Rezitationen, Tänze, Trance, Tieropfer und weitere dramatische Elemente Bestandteil des *datún*. (Grebe 1973:23;29)

Die wichtigsten Ritualhelfer im *machitun* sind ein ritueller Gesprächspartner bzw. Übersetzer (*dungumachife*), eine musikalische Helferin (*yegülfe*) und die Krieger.

Der *dungumachife* (Alonqueo: *nëchalmachiffë*) wird in der Literatur oft „interlocutor“ (Gesprächspartner) oder „interpreter“ (Übersetzer) genannt. Seine Aufgabe ist es, mit der *machi* während der Trance in einen Dialog zu treten, ihre Äußerungen in ritueller Sprache während dieses Zustands zu übersetzen und ihr nach Beendigung der Trance genau wiederzugeben (vgl. Grebe 1973:29; Titev 1951:116; Bacigalupo 2001:83; 2007:84). Nach Alonqueo (1979:165) vollzieht sich über ihn auch die Kommunikation zwischen dem Kranken, dessen Familie und der *machi*.

Die *yegülfe* ist eine weibliche Helferin, die die *kultrun* durch Erhitzen ihrer Bespannung stimmt, die *kaskawilla*, *wada* und gelegentlich die *kultrun* spielt (während die *machi* im Trancezustand oder mit dem Abreiben des Patienten beschäftigt ist), die der *machi* die Heilpflanzen reicht, den Kranken mit Pflanzen abreibt, Canelo- und Laurel-

---

<sup>40</sup> *Datun* oder *machitun* „mit Schreien und Lanzen“, bzw. „mit Exorzismen, Schreien, Lanzen und Schwertern“ (Alonqueo 1979:212-213). Anscheinend ist für Alonqueo diese kriegerische Komponente nicht immer Bestandteil eines *machitun*.

Zweigbüschel (*iaf-iaf*) schüttelt, Gebete der *machi* wiederholt und die *machi* bei der Rückkehr aus der Trance unterstützt (vgl. Bacigalupo 1998:14; 2001:83; 2007:84-85). Die von jüngeren Männern dargestellten Krieger sind mit Hockey- Schlägern oder langen *koliu*- Stangen bewaffnet und unterstützen die *machi* im Kampf gegen das Übel, spornen sie an und stimulieren ihre Trance mit rituellen Schreien und dem Lärm, den sie mit ihren Geräten erzeugen (vgl. Grebe 1973:29; Alonqueo 1979:160-161; Bacigalupo 1998:9; 2007:85).

Nach Bacigalupo (1998:8-9) repräsentieren die verschiedenen Ritualhelfer zusammen mit der *machi* die vier Anteile *ñechechens*: Der *dungumachife*, der oft als der rituelle Ehemann der *machi* angesprochen werde, symbolisiere zusammen mit ihr das Alte Paar (*Fucha Wentru* und *Kushe Domo*), *yegülfe* die Junge Frau (*Ulcha Domo*) und die Krieger den Jungen Mann (*Weche Wentru*).

Bacigalupo (2001:94) unterscheidet zwei verschiedene Arten veränderter Bewusstseinszustände (*kuymin*), die *machi* während der Rituale annehmen. Einerseits reisen sie manchmal in andere Welten<sup>41</sup>, wo sie verlorene Seelen suchen, spirituelles oder medizinisches Wissen erlangen oder mit den Ahnen sprechen. Bei anderen Gelegenheiten nimmt der Geist von der *machi* Besitz und spricht aus ihrem Mund – diese Art von *kuymin* wird von manchen *machi* als *konpapülli* bezeichnet („con espíritu“) und hat in Zusammenhang mit der Diagnose Bedeutung: Der Geist äußert sich zu Ursache und Art der Krankheit und dazu, welche Behandlung erforderlich ist.

#### **2.4.6.2. Ulutun: einfaches Krankenheilungsritual**

Der *ulutun* (wörtlich: Gesangs- Ritual) ist ein weniger aufwändiges Heilritual zur Behandlung von leichten oder beginnenden spirituellen Erkrankungen. Die *machi* singt oder betet und massiert den Kranken mit Heilkräutern<sup>42</sup>, wobei manche sich mit *wada*, *kaskawilla* oder *kultrun* begleiten, andere jedoch nicht. Da sie nicht in *kuymin* geht, benötigt sie auch keinen *dungumachife*. Das Ritual dauert zwei bis fünf Stunden und ist

<sup>41</sup> Die *kultrun*, die dabei geschlagen wird, werde dabei manchmal als spirituelles Pferd konzipiert. Für diese Art Trance übernimmt Bacigalupo von Eliade den Begriff „magischer Flug“.

<sup>42</sup> Folgende Heilpflanzen werden nach Alonqueo (1979:212) dafür verwendet: „*maqui*, *huille*, *ppainín* o *palkí*, *menta*, *canelo*, *laurel*, *natri*, etc“.

---

viel billiger ist als ein *machitun*. Es wird durchgeführt, um den Kranken zu beruhigen, ihm Kraft zu geben und das „Übel“ zu vertreiben<sup>43</sup>. (Bacigalupo 2001:87-88)

#### **2.4.6.3. Sahumerio: Räucherritual**

Ein *sahumerio*, bei dem das Übel durch Rauch exorziert wird<sup>44</sup>, kann sowohl im Rahmen eines *machitun* als auch eigenständig durchgeführt werden, vor allem dann, wenn das Übel auf eine ganze Familie oder das Haus übergegriffen hat. Um die üblen Geister zu vertreiben, geht dabei häufig eine Person mit einer Pfanne um das Haus herum, in der bestimmte Ingredienzien verbrannt werden. Jede *machi* hat dafür ihr eigenes Rezept, manche kaufen auch für *sahumerios* abgepackte Kräutermischungen, die in Temuco erhältlich sind. Häufiger Bestandteil von *sahumerios* sind Canelo-Blätter, an anderen Pflanzen erwähnt Bacigalupo Chili, maqui, Raute, *palco* [palqui?] und *wilkawe* [?], an weiteren Zutaten Schnaps, Essig, Salz, Schwefel und Ammoniak. Die Räucherung kann durch das Versprühen von Substanzen wie Branntwein, Essig oder Ammoniak innerhalb und außerhalb des Hauses ergänzt oder ersetzt werden, was manchmal mit Hilfe eines Canelo- Zweigs geschieht. (Vgl. Bacigalupo 2001:79-80;83; 2007:192-193)

#### **2.4.6.4. Pewuntun: Diagnose- oder Divinationsritual**

Beim Diagnoseritual *pewuntun* trommelt und singt die *machi* über vom Patienten getragener Kleidung. Die genaue Vorgangsweise variiert: Das Kleidungsstück kann an die Sonne gelegt werden, oder die *machi* legt es zusammen mit verschiedenen anderen Objekten auf einen Tisch und blickt dabei Richtung *rewe*. Es kann auch ein Canelo-, Laurel- oder Maqui- Zweig oder das vom Patienten bezahlte Geld auf das Kleidungsstück gelegt werden. Diese Methode wird heute noch bei schwereren Krankheiten angewandt. (Vgl. Bacigalupo 2001:68-70)

---

<sup>43</sup> In ihrem späteren Buch schildert Bacigalupo einen „emergency ulutun“ für eine bewusstlose *machi*, der den Zweck hat, die Krankheit zu diagnostizieren und auch in ihrem Glossar erklärt sie den Begriff *ulutun* als „diagnostic ritual“ - jedoch geht aus seiner Beschreibung hervor, dass er auch therapeutische Handlungen umfasst, die der Patientin wieder zu Kräften verhelfen (vgl. Bacigalupo 2007:73 u. 277). In einem früheren Artikel erklärt sie *ulutun* als „curing solely with female song“, eine Behandlung, die dann wirksam sei, wenn keine Besessenheit durch einen übelwollenden Geist besteht (Bacigalupo 1998:8).

<sup>44</sup> Die Begriffe „Exorzismus“ und „exorzieren“ werden von mir nur in Übersetzung der Ausdrucksweise Bacigalupos und Alonqueos gebraucht, da sie stark mit Assoziationen zu den Teufelsaustreibungen im Christentum behaftet sind.

Eine weitere Art der Diagnose ist jene, die auch im Rahmen des *datun* durchgeführt wird und die Bacigalupo *pewuntun- saahatun* nennt. Die *machi* muss dazu von ihrem Hilfsgeist besessen sein, der aus ihrem Mund die Krankheit diagnostiziert, und benötigt daher einen *dungumachife*, der ihr nachher erzählt, was sie gesagt hat. Es gibt heute kaum mehr *machi*, die diese Form außerhalb des *machitun* anwenden, da sie anstrengend und für die Patienten kostspielig ist. Ebenso ist die Diagnose über den Speichel oder die inneren Organe von Tieren, auf die vorher die Krankheit übertragen wurde, heutzutage selten. Üblich ist heute die Urindiagnose (*willentun*), die weder ein Ritual noch die Trance der *machi* erfordert. Träume helfen den *machi* zusätzlich bei der Beurteilung der Krankheit. (Vgl. Bacigalupo 2001:68-70)

#### **2.4.6.5. Machipurrun: Initiations- und Erneuerungrituale**

*Machipurrun* (wörtlich: Tanz der *machi*) fasst Bacigalupo (2001:89) als übergeordneten Begriff sowohl für das Initiationsritual als auch das Ritual zur Erneuerung des *rewe* und der Kräfte von *machi* auf, das alle *machi* periodisch durchführen müssen. Gemeinsamkeiten beider Zeremonien bestehen darin, dass ein *rewe* errichtet oder neu geschmückt wird, dass um ihn herum getanzt wird und die Besitzerin dieses *rewe* eine Krankenbehandlung erfährt (vgl. Grebe 1973:23;30). Beide haben das Ziel, den Geist einer *machi* zu „heilen“: Im Initiationsritual wird die *machi*- Krankheit einer Neophyitin behandelt und diese als *machi* legitimiert, in Erneuerungszeremonien werden die Kräfte einer *machi* erneuert, wenn diese nachlassen, wobei sie dazu mindestens zwei *machi* der Schule einlädt, von der sie auch initiiert worden ist (vgl. Bacigalupo 2001:89).

Meist wird das Initiationsritual *machiluwun*, das Erneuerungsritual *ñeikurewen* genannt<sup>45</sup>. Brech (1985:64) konstatiert in Bezug auf die Verwendung der beiden Begriffe jedoch eine „terminologische Ungenauigkeit..., die nicht lösbar erscheint“. Da es hier tatsächlich Widersprüchlichkeiten, bzw. Doppeldeutigkeiten gibt<sup>46</sup>, werde ich

<sup>45</sup> Vgl. Robles Rodríguez (1912), Metraux (1973:167;178), Titiev (1951:119;120), Grebe (1973:30) und Bacigalupo (2001:89; 2007:87).

<sup>46</sup> So kommt bei Grebe der Begriff *ñeikurewen* auch für das Initiationsritual vor (1973:6), Hilger (1957:115) benützt für das Erneuerungsritual den Begriff *traue* und Alonqueo behandelt die Initiation unter der Kapitelüberschrift „Ngeikurrehwén“. Faron (1964:140;165-166) weist ebenfalls darauf hin, dass die Begriffe nicht eindeutig verwendet werden.

die beiden Begriffe nur in Zusammenhang mit den jeweiligen Autoren gebrauchen und mir ansonsten mit den deutschen Umschreibungen behelfen, um Missverständnisse zu vermeiden.

Alonqueo, der die Initiation unter der Kapitelüberschrift „Ngeikurrehwén“ behandelt, übersetzt diesen Begriff mit „el movimiento del rehwe“ oder „baile del altar“ und scheint ihn sowohl auf die Initiations- als auch auf die Erneuerungsriten anzuwenden. Er beschreibt die Initiation aus zwei Etappen bestehend: einer Vorweihe, bei der ein provisorischer *rehwe* nur aus Ästen errichtet wird und der eigentlichen Initiation mit der Errichtung des *rehwe* als stufenförmigem Pfosten. Ihm gemäß korrespondieren die beiden Etappen mit den zwei verschiedenen Bedeutungen bzw. Arten der Durchführung der Erneuerung des *rehwe*: Die Vorweihe mit der Erneuerung nur von dessen Zweigen, die jährlich anlässlich des Mapuche- Neujahrsfestes (zur Zeit des Festes von San Juan am 24. Juni) durchgeführt werde; die definitive Initiation mit der Erneuerung des gesamten *rehwe*, also auch des Baumstammes, was nur alle paar Jahre geschieht. (Vgl. Alonqueo 1979: 179)

Das Diccionario von Erize erklärt den Begriff *machiluun* mit „Desempeñar el *machi* por primera vez sus funciones específicas“<sup>47</sup> (1960:243), den Begriff *nguecürehuén* mit „Remover, agitar o remecer el *rehue*; vocablo que designa la fiesta inaugural de una nueva *machi*“<sup>48</sup> (1960:285). *Nguecürehuén* bezeichnet also zwar das Initiationsritual, jedoch bezieht er sich auf eine Handlung in Bezug auf den *rehwe*, und es ist nicht gesagt, dass er nicht auch das Erneuerungsritual benennen kann, das ja offensichtlich ähnliche Aktivitäten mit dem *rehwe* zum Inhalt hat. Den Begriff *nguecün* übersetzt Erize (1960:285) mit „mecer“ (wiegen, schaukeln), *remecer* (schütteln, rütteln, schwenken) und *balancear* (wiegen, schaukeln, schwanken, balancieren,...). Metraux beschreibt „ngeikurewen“ (auf dem *rehwe* balancieren, abgeleitet von: *ngeikü*: balancieren und *rehwe*) als eine Trancetechnik von *machi*, die sie am Ende der Initiationsriten und „zu anderen feierlichen Anlässen“ anwenden:

<sup>47</sup> „Das erstmalige Ausüben des *machi* seiner spezifischen Funktionen“.

<sup>48</sup> „Den *rehwe* verrücken, schütteln, rütteln; ein Begriff, der das Einweihungsfest einer neuen *machi* bezeichnet“.

---

„La *machi* trepa a lo alto de su escala y allí, sujetando las fuertes ramas de *canelo* y de laurel, colocadas a los dos lados de su pedestal, hace oscilar su cuerpo. Llegada al éxtasis, se deja caer en los brazos de un asistente ...“ (Metraux 1973:187)

Gumucio übersetzt den Begriff *ñeiku*, sich beziehend auf eine Textstelle bei Alonqueo zu den rhythmischen Bewegungen der Äste am *rewe* (1979:99), mit „Rhythmus“ und spricht dabei vom „Rhythmus der Vereinigung der *machi* mit ihren Geistern“ (1989:281-282).

Bacigalupo gliedert den Ablauf der Zeremonien, die zeitig am Morgen beginnen, bei Einbruch der Nacht enden und sich dann am folgenden Tag wiederholen, in drei Teile. Der erste ähnelt einem *machitun*, bei dem die Neophyten oder die „kranke“ *machi* von den anderen mit Gesang, Trommeln und dem Abreiben mit Pflanzen behandelt wird. Im zweiten Teil umkreisen alle *machi* mit ihrem Gefolge und ihren individuellen Gesängen und Gebeten den *rewe*. Der dritte Teil besteht in einem Essen, bei dem *machi* und *dungumachife* die Zeremonie diskutieren und ihre Schlüsse in Bezug auf die behandelte *machi* und deren Zukunft ziehen. (Bacigalupo 2001:91)

Bei der Initiation wird nach Metraux einerseits eine enge Symbiose zwischen der Schamanin und den heiligen Bäumen Canelo und Laurel hergestellt, andererseits werden durch einen Austausch von Blut die „Kräfte“ der alten *machi* auf den Körper der Initiandin übertragen<sup>49</sup>. Titiev bemerkt in einer Fußnote, eine Initiandin würde bei der Einweihung ihres ersten *rewe* „symbolisch einen Canelo oder einen anderen heiligen Baum heiraten“ (1951:120). Bacigalupo hingegen betont nicht so sehr die Etablierung einer Beziehung der Initiandin mit heiligen Bäumen, sondern die Herstellung einer Beziehung mit spirituellen Tieren. Jedoch erwähnt auch sie, dass nicht nur diese Tiere, sondern auch Pflanzen während der Rituale „getanzt“ werden, um sie mit *machi*- Kraft auszustatten (2001:10). Und als die wichtigsten Heilpflanzen während des Initiationsrituals, bei dem die *machi-kutran* der Kandidatin behandelt wird, nennt sie jene, die ihr gemäß gegen das „Übel“ spiritueller Krankheiten wirksam sind, denen heilige Qualitäten zugeschrieben werden und die immer um den *rewe* herum

---

<sup>49</sup> „No parece ofrecer ninguna duda el que la ceremonia establece una simbiosis estrecha entre la chamán y los árboles sagrados: el *canelo* y el laurel. Además hay transmisión directa – casi un unjerto – de los ‘poderes’ de las viejas *machi* en el cuerpo de la iniciada (intercambio de sange).“ (Metraux 1973:177)

---

aufgepflanzt werden: *foye* (Canelo), *triwe* (Laurel) und *klon* (Maqui) (Bacigalupo 2001:78).

Ebenfalls wichtig für die Initiation ist *kopiwe*, eine in Wäldern wachsende Schlingpflanze. Nach Hilger und anderen Autoren finden die Erneuerungsrituale zur Zeit der Blüte der *kopiwe*<sup>50</sup> statt. In den *machipurrun* werden Ketten aus roten *kopiwe*-Blüten an die aufgestellten Äste, um den Hals der behandelten *machi*, um den der Hilfstiere der Neophyten und an den *rewe* als Opfergaben an die *machi*-Geister (*fileu*) gehängt (Bacigalupo 2001:90).

#### **2.4.6.6. Ñillatun: kollektives Bitt-, Dank- und Opferritual**

Der Begriff *ñillatun* bedeutet „um etwas bitten“ und ist ein wichtiges kollektives Ritual, das idealerweise regelmäßig von mehreren *reducciones* gemeinsam durchgeführt wird, um günstiges Wetter für Saat und Ernte und allgemeines Wohlergehen zu erbitten, sowie in Krisenzeiten Bedrohungen abzuwenden (Foerster 1993:92). Die Zeremonie wird von einem *ñillatun*-Priester geleitet, *machi* übernehmen diese Funktion zunehmend in Gebieten, wo diese nicht mehr zur Verfügung stehen, was insbesondere im Zentraltal der Fall ist (vgl. Bacigalupo 1994)<sup>51</sup>. Als *ñillatun*-Priesterinnen werden nur *machi* mit hohem Prestige und guten sozialen Beziehungen in ihrer *comunidad* eingeladen, die im allgemeinen auch eher christliche Moralvorstellungen haben und daher keine rituelle Rache üben, d. h., die das Übel nicht an den Verursacher zurückschicken (vgl. Bacigalupo 2001:22-23).

---

<sup>50</sup> Bei Hilger, die sich auf das Coñaripe-Gebiet bezieht, ist das der April.

<sup>51</sup> Näheres dazu in Kapitel 4.3.3.



### **3. DRIMYS WINTERI: DER CHILENISCHE CANELO**

#### **3.1. Botanik und Verbreitung**

Der Baum „*Drimys winteri* J.R. et G. Forster“, der zur Familie der Winteraceae<sup>52</sup> und zur Gattung *Drimys* J.R. et G. Forster gezählt wird, kommt in Chile und dem angrenzenden Argentinien (ab der Provinz Neuquen südwärts) vor<sup>53</sup>.

Sein chilenisches Verbreitungsgebiet erstreckt sich von der 4. Region südwärts bis Kap Horn. Er wächst bis 1200 M über dem Meer und benötigt viel Feuchtigkeit, weswegen man ihn im niederschlagsärmeren Norden nur in Bergschluchten antrifft, in denen ganzjährig Wasser fließt. Während er in den südlichsten Breiten nur Strauchgröße erreicht (Mösbach 1992:79), findet er sein ideales Klima auf Chiloe, wo er dichte Wälder bildet und in geraden Stämmen wächst, die eine Höhe bis zu 30m und einen Durchmesser von 1m erreichen können. Er ist hermaphroditisch, blüht im Frühling in weißen Blüten und bildet dunkelviolette bis schwarze, beerenartige Früchte. Seine Rinde ist glatt und von grauer Farbe. (Hoffmann 1995:56)

Neben *Drimys winteri* werden in Chile zwei weitere *Drimys*- Arten unterschieden: der auf der Insel Juan Fernández endemische Baum *Drimys confertifolia* sowie der Strauch *Drimys andina* (Canelo enano), der zwischen der 8. und 10. Region in 800 bis 2300 m Höhe wächst<sup>54</sup>. Einige Autoren differenzieren auch die zwei Varietäten *D. winteri* var. *winteri* und *D. winteri* var. *chilensis*. Nach Mösbach (1992:78) unterscheiden sich die beiden dadurch, daß die Blüten der ersteren eher vereinzelt stehen, während sie bei der zweiten Dolden bilden –

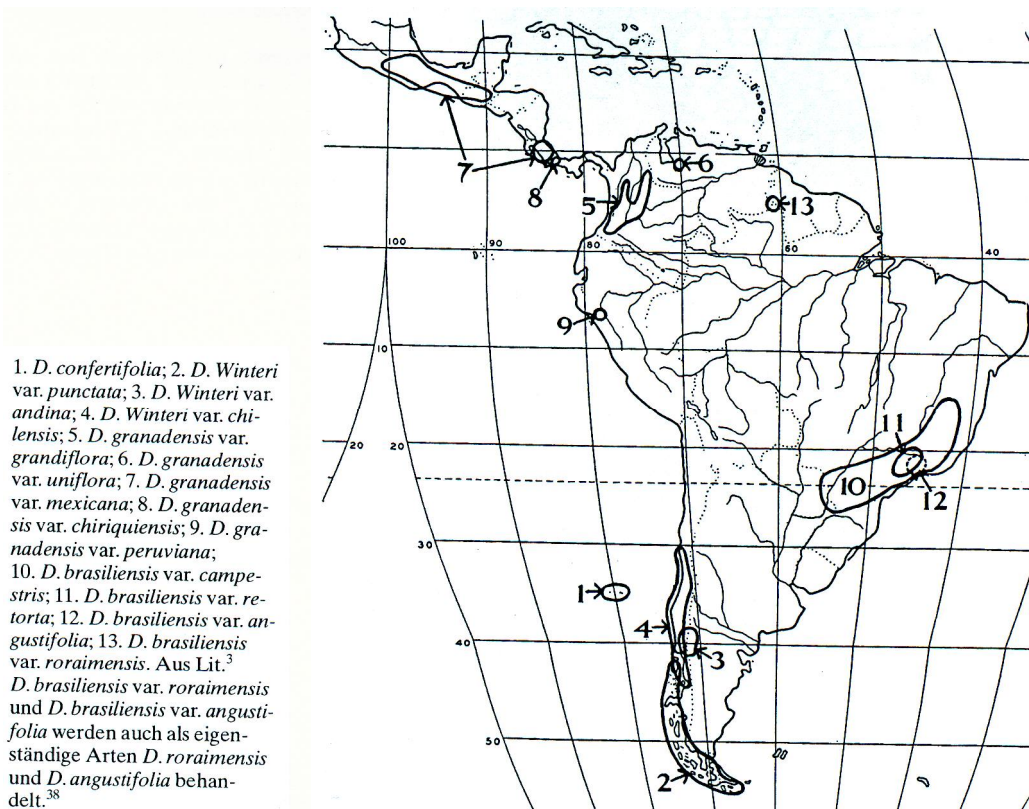
---

<sup>52</sup> Winteraceae sind eine Familie immergrüner, blühender Holzgewächse im südpazifischen Raum und umfassen die Gattung *Drymis*. In neuerer Literatur werden deren australasiatische Arten als eigene Gattung (*Tasmania*) klassifiziert und die Gattungsbezeichnung „*Drymis*“ bleibt den amerikanischen Arten vorbehalten, die zwischen Mexiko und der südamerikanischen Südspitze jeweils in begrenzten Arealen vorkommen. (vgl.: <http://de.wikipedia.org/wiki/Winteraceae>, 30.01.2008; <http://en.wikipedia.org/wiki/Winteraceae>, 30.1.2008; <http://en.wikipedia.org/wiki/Drimys>, 30.1.2008).

<sup>53</sup> [http://www.florachilena.cl/Niv\\_tax/Angiospermas/Ordenes/Canellales/Winteraceae/Drimys%20winteri.htm](http://www.florachilena.cl/Niv_tax/Angiospermas/Ordenes/Canellales/Winteraceae/Drimys%20winteri.htm), 30.1.2008)

<sup>54</sup> ([http://www.florachilena.cl/Niv\\_tax/Angiospermas/Ordenes/Canellales/Winteraceae/Drimys.htm](http://www.florachilena.cl/Niv_tax/Angiospermas/Ordenes/Canellales/Winteraceae/Drimys.htm), 30.01.2008)

jedoch gäbe es auch Übergangsformen zwischen beiden. Hagers Handbuch der pharmazeutischen Praxis (1992:1193) unterscheidet hingegen – neben *drimys confertifolia* und der andinen Varietät – *drimys winteri* var. *chilensis* in Mittelchile und *drimys winteri* var. *punctata* weiter im Süden (vgl. Karte unten). Ruiz et al. (2002) weisen in der Einführung ihres Artikels darauf hin, dass nicht nur zu den amerikanischen, sondern auch zu den chilenischen *Drimys* – Arten verschiedene Taxonomien existieren, wobei die chilenischen Arten von einigen Autoren als Varietäten von *Drimys winteri*, von anderen hingegen als eigenständige Arten betrachtet werden.



Verbreitung der *Drimys*-Arten nach Hagers Handbuch der pharmazeutischen Praxis (1992:1193)

Wegen der Ähnlichkeit seiner Rinde in Aussehen und Geruch mit jener des Echten Zimtbaums nannten die Spanier den Baum „Canelo“<sup>55</sup> (Erize 1960:416; Mösbach

<sup>55</sup> „Canelo“ (span.): „Zimtbaum“. Der Echte oder Ceylon- Zimtbaum wird jedoch zur Familie der Lorbeergewächse (*Lauraceae*) gezählt, die außerdem einer anderen botanischen Ordnung angehören als die Familie der *Winteraceae*. (Vgl. die Systematik in Anhang 6)

1992:78), was jedoch mit mehreren aromatischen Baumarten der Neuen Welt geschah<sup>56</sup>. Sein botanischer Name leitet sich von einem Kapitän Winter ab, der die Rinde erstmals nach Europa brachte, „drimys“ kommt aus dem Griechischen und bedeutet „scharf“ - das Holz verursacht beim Verbrennen einen scharfen Rauch, weswegen es nicht als Brennholz verwendet wird (Hoffmann 1995:56), Blätter und Rinde verursachen beim Kauen einen scharfen Geschmack<sup>57</sup>. Hagers Handbuch (1992:1194) beschreibt den Geschmack der Rinde als „brennend scharf und aromatisch“, den Geruch als ähnlich „einem Gemisch aus Zimt, Nelken und Pfeffer“.

Canelo enthält Vitamin C, Tannine, essentielle Fettsäuren, antibakterielle Substanzen, Eisen und Kalzium (Hoffmann 1995: 56). Vor allem in den letzten zehn Jahren wurde eine Reihe von pharmakologisch orientierten Artikeln publiziert, die spezielle Inhaltsstoffe und ihre Wirkungen genauer untersuchen, etwa Sesquiterpene (Polygodial) und drimenol, jedoch ist dieser Aspekt nicht Thema meiner Arbeit.

### ***3.2. Europäische Rezeption***

Der englische Kapitän John Winter, der eines der Schiffe kommandierte, die an der Weltumseglung unter Sir Francis Drake teilnahmen, brachte die Rinde des Baums 1579 bei seiner vorzeitigen Rückkehr von der Magellanstraße erstmals nach Europa, nachdem er sie erfolgreich gegen die unter seiner Besatzung ausgebrochene Skorbut eingesetzt hatte<sup>58</sup> (Henkel 1862:123). In den folgenden Jahrhunderten wurden größere Mengen Canelo- Rinde nach Europa verschifft, wo man sie gegen Skorbut verwendete (Hoffmann 1995: 56). Nach Georg Forster war die Rinde auch „ein trefliches Gewürz“ (2007:550).

Wie jedoch schon erwähnt, bezeichneten die Spanier verschiedene Baumarten der Neuen Welt als „Canelo“ und es kam daher zu Verwechslungen sowohl im Handel als auch in den botanischen Klassifikationen. Georg Forster, der als Assistent seines Vaters Johann Reinhold Forster an der zweiten Südseereise von James Cook (1772 – 1775)

---

<sup>56</sup> Mit dem Begriff „Canelo“ werden daher in verschiedenen Gebieten des lateinamerikanischen Raums unterschiedliche Bäume bezeichnet. (Vgl. Langenscheidts Handwörterbuch Spanisch 2002:121).

<sup>57</sup> [http://www.florachilena.cl/Niv\\_tax/Angiospermas/Ordenes/Canellales/Winteraceae/Drimys%20winteri.htm](http://www.florachilena.cl/Niv_tax/Angiospermas/Ordenes/Canellales/Winteraceae/Drimys%20winteri.htm) (30.1.2008).

<sup>58</sup> Nach anderen Angaben war damit auch ein Magenleiden des Kapitäns behandelt worden.

---

teilnahm, weist etwa in seinem Reisebericht auf die häufige Verwechslung der „Winters-Rinde“ mit der *Canella alba* aus Jamaica hin (2007:550).

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts stellte Prof. Dr. Henkel (Tübingen) in einer Zeitschrift des deutschen Apothekervereins fest, dass „jedenfalls eine echte, von *Drymis* [!] *Winteri* Forst. abstammende *Cort. Winteranus* früher angewendet wurde, welche gegenwärtig jedoch nicht mehr im Handel vorkommt“ (1862:128). Aufgrund eines Vergleichs verschiedener historischer Beschreibungen mit eigenen Untersuchungen von Rindenproben unter dem Mikroskop gelangte er zum Schluss, dass die zu seiner Zeit im Handel befindliche „*Cortex Winteranus*“ nicht mit der von Clusius ursprünglich (1601) als *Cortex Winteranus* beschriebenen Rinde des chilenischen *Canelo* übereinstimmte, sondern eher Ähnlichkeiten mit der aus dem karibischen Raum stammenden *Canella alba* hatte. (Vgl. Henkel 1862:124-128)

Henkel zeichnet die Geschichte der botanischen Beschreibung und Klassifikation von *Drimys winteri* folgendermaßen nach: Als die Rinde 1579 nach Europa gelangte, wurde sie zuerst von Clusius beschrieben, der sie als *Cortex Winteranus* bezeichnete (*Exotic liber IV*, 1601: 75) und zur selben Zeit auch über die Einführung der aus dem karibischen Raum stammenden *Canella alba* berichtete. Im 17. Jahrhundert beschrieb Sloane die Stammpflanzen von *Cortex Winteranus* und *Canella alba* genau, jedoch wurden die von ihm festgehaltenen Unterschiede von nachfolgenden Autoren nicht berücksichtigt, worauf auch Linné (Vater) beide Bäume unter der gemeinsamen Bezeichnung „*Laurus Winterana*“ klassifizierte, während er jedoch die *Canella alba* beschrieb (*Species plantar. Ed. I*:371). Erst Forster untersuchte den Baum wieder und gab ihm die Bezeichnung „*Drymis* [!] *Winteri* Forst.“. Aufgrund seiner Beschreibung trennte Linné (Sohn) *Drimys winteri* und *Canella* in der Klassifikation in seinem „*Supplementum Plantarum*“ wieder. (Henkel 1862:123-125)

### 3.3. *Verschiedene Verwendungen bei den Mapuche*

Canelo wird von den Mapuche nicht als Brennholz verwendet, da er beim Verbrennen einen scharfen Rauch erzeugt (Hoffmann 1995: 56). Auch die für die Zubereitung des Mapuche- Gerichts *mote* verwendete Asche darf nicht von Canelo- Holz stammen. Nach Hilger wird *mote* zubereitet, indem Weizenkörner in Wasser mit Asche gekocht und dann mit wildem Honig gesüßt werden. Die Asche, die dem Weizen einen guten Geschmack gibt, sollte mindestens einen Monat alt sein, vorher pulverisiert und gesiebt werden, und kann von jedem Hartholz stammen, nicht jedoch von Canelo- Holz oder verrottetem Holz. (Hilger 1957:207)

Hingegen wurde es in historischer Zeit zum Räuchern von Leichnamen verwendet. Cooper, der selbst nie bei den Mapuche war und für das „Handbook“ die alten Quellen auswertete, erwähnt unter vielen anderen Vorkehrungen im Zusammenhang mit der Behandlung Verstorbener das Räuchern des Leichnams mit dem Rauch von Canelo- Holz:

„...; extracting the viscera and smoking the body on a frame with a fire of the sacred *Drimys winteri* wood, which gives dense fumes;...” (Cooper 1946:735)

Der Fischfang ist ein anderer Zusammenhang, in dem Canelo beschrieben wird. Cooper erwähnt als eine Methode des Fischfangs „poisoning small lagoons or still water in streams with *Drimys winteri*“ (1946:705), Hilger (1957:191) formuliert sehr ähnlich, zum Fischfang seien kleine Lagunen und ruhige Stellen in Flüssen mit Canelo vergiftet worden. Ihr Informant aus Panguipulli kennt jedoch die Methode, Fische mittels Betäuben durch Abkochungen spezieller Pflanzen zu fangen, nicht (Hilger 1966a:11). Christian Rätsch (1999:314 - sich auf PLOWMAN et al.1971:74 beziehend) bemerkt, Canelo- Rinde sei früher in Kombination mit dem Saft der halluzinogenen Pflanze *Latua pubiflora* als Fischgift verwendet worden.

Hilger (1957:229-230) beschreibt außerdem Canelo als Zusatz beim Färben von Wolle. Laut einer Frau aus dem Alepúe- Gebiet (an der Küste bei Valdivia) macht die Zugabe von Canelo- Blättern die Farben gelb und rot leuchtender und lässt sie weniger schnell

verblassen. Bei der Farbe grün erziele sie den gleichen Effekt mit Laurel- Blättern<sup>59</sup>. Schließlich erwähnt sie Canelo- Holz noch als eines der möglichen Harthölzer, aus deren Stämme die Rahmenkonstruktion der traditionellen *ruka* hergestellt werden kann (Hilger 1957:218).

Canelo- Zweige werden aber seit Jahrhunderten auch als Symbol in politischen Zusammenhängen beschrieben: als Friedenssymbol bei Parlamenten und zur Vortäuschung friedlicher Absichten im Zusammenhang mit Hinterhalten<sup>60</sup>. Auch heute ist er nicht nur Symbol der Medizin von *machi*, sondern auch Symbol für die Identität von Mapuche und deren Widerstand im nationalen Kontext (Bacigalupo 2007:1). Bacigalupo weist aber auch auf seine Vereinnahmung durch Politiker hin, die sich durch das Tragen eines Canelo- Zweigs als „Mapuche- freundlich“ zu präsentieren versuchen<sup>61</sup>.

### **3.4. *Canelo als Medizinalpflanze***

Von Gusinde (1917) stammt eine umfangreiche Publikation zur Medizin und den Medizinalpflanzen der Mapuche. Weitere Arbeiten zu den von den Mapuche verwendeten Pflanzen stammen von Moesbach (1992), Hoffmann (1995) und Houghton und Manby (1985)<sup>62</sup>.

In „Medicina y Higiene de los antiguos Araucanos“ listet Gusinde, geordnet nach Art der Beschwerden und Krankheiten, für die sie verwendet werden, die wichtigsten Medizinalpflanzen der Mapuche auf. Canelo erwähnt er – jeweils nur als eine unter

---

<sup>59</sup> Die gelbe Farbe erzielt die Informantin durch das Kochen des Garns mit den in kleine Stücke zerhackten Wurzeln von *machai*, denen, um die erwähnten Wirkungen zu erzielen, Canelo- Blätter zugesetzt werden. Für rot und grün verwendet sie Handelsfarben, wobei sie hier zuerst das Garn mit den jeweiligen Blättern kocht und erst dann in der aufgelösten Farbe.

<sup>60</sup> Rosales unterscheidet drei Canelo- Arten: Eine diene den *machi* für die Heilungen und zum Rufen des „Teufels“, eine weitere mit kleinerem Blatt diene als Friedenssymbol. Die dritte Art sei den ersten beiden in der Farbe ähnlich, habe jedoch gekräuselte Blätter und sei früher, z.B. beim Aufstand 1655 in Arauco, zur Vortäuschung friedlicher Absichten verwendet worden (Rosales 1877-1878, Bd. 1:224-225).

<sup>61</sup> Ein Foto zeigt den ehemaligen chilenischen Präsidenten Eduardo Frei mit einem Canelo- Zweig in der Hand neben einer Gruppe von *machi*. (Vgl. Bacigalupo (2007:140)

<sup>62</sup> Allgemeine Werke zur chilenischen Flora, die in meiner Arbeit nicht einbezogen wurden, sind: Gay, C. (1852): Historia Fisica y Politica de Chile. Flora Chilena, Vols. 1-8, Santiago; Murillo, A. (1889): Plantas Medicinales du Chili, Paris; Jose san Martin, A. (1983): Medicinal Plants in Central Chile. Economic Botany 37:216–277.

anderen Pflanzen – als Mittel bei „Geschwüren, Schwären, Abszessen und bei allen Eiteransammlungen“, bei „Schwellungen, Geschwulsten und Ausschlägen der Haut“, bei „Kopfschmerzen, Neuralgien, Ischiasreizung und Nervenanfällen“, bei Fiebererkrankungen, vor allem bei *chavalongo* (Typhus) und als eine der harntreibenden Pflanzen (1917a:196-199)<sup>63</sup>. Canelo- Blätter charakterisiert Gusinde außerdem als universal anwendbares und anregendes Hausmittel:

„Un específico universal y remedio casero eran las hojas del canelo, el árbol sagrado, como estimulante, diurético, antiescorbútico y de muchas otras aplicaciones, ...“ (Gusinde 1917:200)

Houghton und Manby (1985) schreiben über die Verwendung von *drymis winteri* aufgrund eigener Beobachtung, der Aufguss der Blätter mit kochendem Wasser werde als Wurmmittel und als Narkotikum zum Dämpfen von Geburts- und Zahnschmerzen eingesetzt. Ihre übrigen Angaben sind der Literatur entnommen, die sich nicht speziell auf die Mapuche bezieht: Der Aufguss der Rinde sei nach Gay (1852,I:62) zur Behandlung von Skorbut, Zahnschmerzen und Karzinomen verwendet worden, außerdem die „verbrannte“ Pflanze zur Desinfektion von Geschwüren und Furunkeln<sup>64</sup>. Nach Murillo (1889:4) sei der Aufguss von Blättern und Rinde gegen Magenschmerzen und –krämpfe, Zahnschmerzen, Geschwüre und Skorbut getrunken worden. Jose san Martin (1983) erwähne den Aufguss zur Behandlung von Warzen. (Houghton & Manby 1985:93)<sup>65</sup>

Hoffmann (1995: 56) erwähnt die Verwendung von Canelo zur Reinigung von Wunden, gegen Rheumatismus, Magenleiden, Halsschmerzen, Krätze und Schorf und gegen Skorbut. Bacigalupo (2007:1) zählt an Anwendungen der Blätter und Rinde auf: Zur Vertreibung übler Geister, als antibakterielles Mittel zur Behandlung von Wunden und Erkältungen, sowie von Rheumatismus, Mageninfektionen und Ringelflechte.

<sup>63</sup> Gusindes „Plantas Medicinales recomendadas por los Indios Araucanos“ (1917b) ist eine Auflistung von Medizinalpflanzen mit den genauen Angaben der Literaturstellen bei älteren Autoren. Der Eintrag 280 bezieht sich auf den *voyghe* (canelo), die hier angeführten älteren Autoren sind jedoch nicht Gegenstand vorliegender Arbeit. Eine ähnliche Auflistung, jedoch weniger umfangreich, bringt auch Aichel (1912).

<sup>64</sup> Allein aufgrund der Textstelle ist hier schwierig zu entscheiden, ob die Pflanze zur Gänze verbrannt wird oder ob die Blätter – wie bei Hilger beschrieben – nur über dem Feuer erhitzt werden, bis sie schlaff werden und dann auf die Haut gelegt werden. Der hier verwendete englische Ausdruck „to fumigate“ kann sowohl mit „ausräuchern“ als auch „desinfizieren“ übersetzt werden.

<sup>65</sup> Zu den vollständigen Literaturangaben der hier zitierten Autoren siehe Anmerkung 62.

Citarella et al. (1995:280;295) nennen allgemein stimulierende und immunstärkende Eigenschaften, seine wundheilende, desinfizierende und harntreibende Wirkung, sowie eine Wirkung gegen Skorbut<sup>66</sup>, wobei sie als Anwendungsformen Abkochungen, Aufgüsse, Umschläge und Abreibungen anführen.

In der ethnographischen Literatur zu den Mapuche konnte ich vor allem Hinweise auf die Anwendung des Canelo als Badzusatz bzw. bei Hauterkrankungen finden. Nach Hilger werden im Alepúe- Gebiet (Küste) Canelo- Blätter bei Brandwunden oder bei Scabies<sup>67</sup> direkt auf die Haut gelegt, in den Andentälern bei Panguipulli und Coñaripe werden Canelo- Blätter über dem Feuer erhitzt, dann wird Salz in sie eingeklopft, um sie so auf Geschwüre zu legen (1957:123;124). Im Coñaripegebiet sah Hilger eine Mutter ihr Kleinkind in einer Pflanzenabkochung baden, die unter anderem „either the bark of canelo or the leaves of *boldo*“ enthielt (1957:20-21). Titiev (1951:84) erwähnt, nach der Geburt baden Mutter und Kind in einer Mischung aus Wasser und den losen Blättern von Pflanzen wie *foye*, *ifukoñ* oder *natruñ*<sup>68</sup>.

Auch die Schafe werden nach Hilger (1957:226) einige Tage vor der Schur mit einer Canelo- Abkochung gewaschen. Faron (1969:24) bestätigt: In der Zeit der Schafschur im Frühjahr werden die Schafe in einem ausgehöhlten Baumstamm gebadet, entweder mit Desinfektionsmitteln aus dem Handel oder mit traditionellen Mitteln, im allgemeinen mit einer „mezcla de agua de canelo y otros ingredientes“<sup>69</sup>. Auch die Räude werde zum Teil zwar mit Mitteln aus dem Handel bekämpft, üblich sei jedoch die Anwendung einer Mischung aus „agua de canelo“ und menschlichem Urin auf die befallenen Stellen des Tieres.

---

<sup>66</sup> Die Autoren beziehen sich hier auf: Fargas, Hoffmann und Lastra (1988).

<sup>67</sup> Gusinde bezeichnet „la sarna“ (*pitru*) als häufige Hautkrankheit, verursacht von *cuthu* genannten Parasiten (Tyroglyphus siro) (Gusinde 1917:187).

<sup>68</sup> Laut Titiev wurde *ifukoñ* von Augusta als *Vestia lycioides* identifiziert (1916,I:65), *natruñ* als *Solanum Gayanum* Remy, Familie Solaneaceae (1916,I:146).

<sup>69</sup> ... mit einer „Mischung aus Canelo- Wasser und anderen Zutaten“.



Titiev (1951:88-89) stellte fest, dass die Anwendung von Abkochungen aromatischer Pflanzen wie „ginger and cinnamon“ [Maqui und Canelo, M.W.] bei der Behandlung von Beschwerden ganz allgemein weit verbreitet sei. Konkrete Beispiele innerlicher Anwendung bringt er in Zusammenhang mit Abtreibung und Geburt: Für eine Abtreibung gäbe die *machi* der Schwangeren einen starken Aufguss von Canelo- Rinde, der Rinde des *pucha*- Baums und einer *tropa* oder *trupa* genannten Pflanze<sup>70</sup>. Wenn sich das Mittel für die Patientin als zu stark herausstelle, bekomme sie ein Gegenmittel aus *chillko* (Fuchsie) und „einer Art Ingwer“ (maqui; *kul-on*). (Titiev 1951:82-83)

Nach der Geburt einer Tochter könne der Mutter außerdem ein starkes, bitteres Getränk aus den Blättern entweder des *foye* oder des *fol-o* (von Augusta (1916,I:50) identifiziert als *boldoa fragrans*) gegeben werden, damit sie nächstes mal einen Sohn bekommt. Heute werde statt dessen gelegentlich Whisky oder Cognac verwendet. (Titiev 1951:84-85)

In seiner „Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen“ nennt Christian Rätsch *drimys winteri* als den wichtigsten Räucherstoff der Mapucheschamanen und führt ihn in seiner Liste psychoaktiver Räucherstoffe neben *latua pubiflora* (*latúe*, Palo de bruja), *cestrum parqui* (*palqui*) und *fabiana imbricata* (*pichi-pichi*) als einen von vier bei den Mapuche verwendeten psychoaktiven Räucherstoffen an. Offensichtlich ist er jedoch gerade bei *drimys winteri* bezüglich einer psychoaktiven Wirkung unsicher. (vgl. Rätsch 1999:315;782-785)

Mösbach scheint zumindest von einer gewissen anregenden Wirkung überzeugt zu sein, die *machi* für die Durchführung ihrer Rituale nützen. Seine Rinde habe „indiscutibles propiedades tónicas, estimulantes y excitantes“ und „para el debido desempeño de sus funciones rituales, se entrega al influjo de la savia del canelo“<sup>71</sup> (Mösbach 1992:79). Im obigen Zitat von Gusinde (1917:200) werden Canelo- Blätter ebenfalls als Stimulans

---

<sup>70</sup> *Pucha*, spanisch: patagua, wurde laut Titiev von Augusta (1916, I:172) identifiziert als *Myrceugenia pitra* Berg, *tropa* oder *trupa*, gewöhnlich bekannt als von den Araukanern gerauchter „Teufelstabak“, als *Lobelia tupa* L. (1916:236-37). (Titiev 1951: 82)

<sup>71</sup> Die Rinde habe „unbezweifelbar eine stärkende und anregende Wirkung“ und „um ihre rituellen Funktionen auszuüben, gibt sich [die *machi*] der Einwirkung des Canelo- Saftes hin“.

---

angeführt und auch Citarella et al. (1995:280) erwähnen eine allgemein stimulierende Wirkung.

Wie Gusinde schreibt auch Mösbach dem Canelo ein sehr breites Wirkungsspektrum zu. Seine Rinde sei die berühmteste und am meisten angewandte „Panazee“ der *machi*, und es gäbe für sie keinen Schmerz und keine Krankheit, die der starken Heilkraft dieses magischen Heilmittels widerstehen könnte (1992:79).

*Machi* nutzen im Rahmen von Ritualen jedoch nicht nur die physischen Wirkungen von Heilpflanzen, sondern auch deren spirituelle, bzw. symbolische Eigenschaften. Die für *machi* wichtigsten Heilpflanzen sind jene, die gegen das „Übel“ bei spirituellen Krankheiten wirksam sind und denen heilige Qualitäten zugeschrieben werden: *foye* (Canelo), *triwe* (Laurel) und *klon* (Maqui) (Bacigalupo 2001:77-78). Citarella et al. (1995:280) sind der Meinung, dass zwischen den phytochemischen und magisch-religiösen Wirkungen der von *machi* verwendeten Pflanzen eine Beziehung besteht und argumentieren am Beispiel des Canelo, der allgemein stimulierend und immunstärkend wirke und andererseits in der Kosmovision der Mapuche als Pflanze mit großer Kraft gelte. Seine symbolische Verwendung in Paraphernalia und Ritualen und die Frage, wie seine Symbolik von verschiedenen Autoren gesehen wird, ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

#### **4. DRIMYS WINTERI IM SCHAMANISCHEN KONTEXT**

In der Literatur kommt der Canelo in Zusammenhang mit den Schamaninnen am häufigsten als Teil von Paraphernalia, sowie im Verlauf der schamanischen Rituale vor. Er taucht aber auch im Kontext von Berufungsträumen und –visionen und Schamanengesängen<sup>72</sup> auf, und als Name weiblicher oder männlicher *machi* wird *foye likan*, bzw. *foiquelican* erwähnt<sup>73</sup>. In Berufungsträumen oder –visionen können verschiedene Elemente oder Objekte vorkommen, die mit dem *machi*- Beruf in Verbindung stehen, z. B. *kultrun*, Wasser oder Wasserfälle, Heilpflanzen, usw., und eben auch Canelo- Bäume. Bacigalupo (2007:28) bringt etwa das Beispiel einer Vision, in der die Betreffende eine wie eine *machi* geschmückte Schlange auf der Spitze eines Canelo tanzen sieht. In einem von Hilger (1957:112-113) wiedergegebenen Traum befindet sich die Träumende im „Himmel“, wo vier regenbogenfarbig gekleidete Männer sie in ebensolche Farben kleiden, sie mit Canelo- Blättern schmücken und auf eine Reise in die vier Himmelsrichtungen führen, wobei ihr *kopiwe*- Blüten als Nahrung dienen. Ich werde mich jedoch auf Paraphernalia und Rituale konzentrieren, von außen beobachtbare Objekte und Handlungen also. Bevor ich mich damit befasse, möchte aber darauf eingehen, wie die Bedeutung des Canelo- Baums von den Autoren gesehen wird.

##### **4.1. Interpretationen verschiedener Autoren**

Cooper (1946:688) erwähnt den Canelo nur als einen Baum mit besonderer kultureller Bedeutung. Metraux spricht von einer „Symbiose“ zwischen der Schamanin und den heiligen Bäumen Canelo und Laurel, die bei der Initiation hergestellt werde (1973:177) und von der „wichtigen Rolle des Canelo in der araukanischen Magie“ (1973:156), die die auf Latcham zurückgehende Übersetzung des Begriffs *voigueboye* oder *voyguevoye*, einer der alten Bezeichnungen für Mapuche- Schamanen, mit „maestros del *canelo*“ rechtfertige. Die meisten Autoren belegen den Canelo einfach mit dem Attribut

---

<sup>72</sup> Die Ritualbeschreibungen von Alonqueo (1979) etwa, die großteils in der Wiedergabe von Gesängen bestehen, enthalten viele Anspielungen auf Pflanzen, jedoch müsste man meiner Meinung nach *mapudungun* beherrschen, um sie adäquat interpretieren zu können.

<sup>73</sup> Vgl. Hilger (1957:38) und Bacigalupo (2007:228). *Likan* sind Steine mit „Kraft“, die manche *machi* verwenden.

„heilig“<sup>74</sup>. Titiev erwähnt in einer Fußnote, dass eine neue *machi* bei der ersten Einweihung ihres *rewe* „symbolically marries a *canelo* or other sacred tree“ (1951:120). Bei Faron wird der Canelo meist nicht isoliert, sondern zusammen mit Maqui und nicht näher spezifizierten, bzw. wechselnden weiteren Bäumen als Teil einer breiteren Gruppe heiliger Bäume gesehen (vgl. 1964:86;96;99;100;101)<sup>75</sup>.

Böning erwähnt an Bäumen, „die den Mapuche heilig sind“ außer dem Canelo auch Laurel und *maki*, jene also, deren Äste den *rewe* schmücken (1977:935) und spricht von „Lebensbeziehungen zwischen *machi* und *réhue*“: Werden Zweige des *rewe* „geknickt oder gar abgebrochen, dann widerfährt den entsprechenden *machi* ein Leid, sie erkranken oder werden irgendwie verwundet“ (1977:936). Mösbach bezeichnet in seiner „Botánica Indígena“ (1992) ebenfalls diese drei Bäume als „heilig“, Laurel und Maqui<sup>76</sup> seien das jedoch etwas weniger als Canelo.

Der Mapuche und Geistliche Alonqueo (1979:25) hingegen ist völlig anderer Ansicht bezüglich der „Heiligkeit“ des Canelo. Mit dem Hinweis auf ihren unangenehmen Geruch erklärt er, Canelo, Laurel und „andere Bäume, die keine Früchte geben“ werden nicht im *ñillatun*, sondern ausschließlich von *machi* verwendet und: „No es árbol sagrado; sólo es instrumento del exorcismo de machi.“<sup>77</sup> Die von Alonqueo wiedergegebenen *machi*- Gesänge nehmen ebenfalls auf den unerfreulichen Geruch von Heilpflanzen und speziell auf den bitteren Saft des Laurel als Mittel zum Vertreiben böser Geister Bezug (vgl. 1979:83;112;127-128), sprechen im Zusammenhang mit Heilpflanzen und „enredaderas floridas“ [blühenden Schlingpflanzen] jedoch auch von deren Schönheit, angenehmen Düften, Farbigkeit und heilenden Säften (vgl. 1979:112-113). Die Kräfte, bzw. Säfte der Medizinalpflanzen entspringen nach ihm den vier

---

<sup>74</sup> Vgl. Hilger (1957:116; 1966a:47), Titiev (1951:84), Moesbach (1992:78), Faron (1964:86;96;140;145) und Böning (1977:935).

<sup>75</sup> Das gilt für den Kontext von *ñillatun* und Begräbniszeremonie, also kollektiven Ritualen, mit denen Faron sich in erster Linie beschäftigt. In Zusammenhang mit schamanischer Krankenbehandlung und Initiation, die er nicht besonders ausführlich behandelt, erwähnt er praktisch nur den Canelo.

<sup>76</sup> Nach Mösbach bezeichnet „Maqui“ genaugenommen den Baum, „maki“ hingegen dessen von Kindern gerne als Nascherei gegessene Früchte.

<sup>77</sup> Welcher Baum hier als Instrument des „Exorzismus“ der *machi* genau gemeint ist, geht aus dem Text nicht eindeutig hervor, da der Autor vorher von mehreren Bäumen und im Plural spricht und nun plötzlich im Singular.

Quellen („meliko“) [wörtlich: vier Wasser; M.W.] der Gewässer oder Flüsse, die sich in den vier Vierteln der Erde befinden:

„Es el Espíritu Ffil.eü del saber y poder que revela el secreto de las bondades y virtudes de las plantas y hierbas medicinales cuyas savias emanan de las 4 fuentes (Melikó), de aguas o ríos que Dios ha colocado en los 4 cuadrantes del mundo o tierra.“ (Alonquo 1979:161)

Grebe (1973:9) sieht den Canelo, aber auch den Laurel, als „Weltenbaum“ im Sinn Eliades, der die verschiedenen Ebenen des Mapuche- Kosmos verbindet. Die in der *kultrun* eingeschlossenen Canelo- Blätter seien gegen das Übel (1973:26-27).

Gumucio (1989:278) zählt in seinem kurzen Artikel jene Pflanzen auf, die in Riten, in den Gesängen und am *rewe* immer wieder auftauchen. Neben Canelo, Maqui, Laurel und Bambus sind das helecho, *huilel-lawen*, *chacay* und *refu*. Canelo ist bei ihm nicht unter den gegen das Übel wirksamen Pflanzen aufgezählt, von denen er Laurel, *chacay* und *refu* nennt (vgl. 281). In einem späteren Artikel unterscheidet er zwei Kategorien von Heilpflanzen: Die zur Behandlung eingesetzten und die diagnostischen, visionären, offenbarenden Medizinalpflanzen, von denen die bedeutendsten *foye*, *klon* und *triwe*, die Pflanzen des *rewe*, seien. Diese seien „vehículos hacia una dimension más allá del bien y el mal y a la vez armas en la lucha entre lo divino y lo demoníaco“ (Gumucio 1990:30-31).

Citarella et al. widmen in ihrem Buch dem Pflanzenwissen der Mapuche ein eigenes Kapitel (1995:265-309). Da ihnen gemäß Pflanzen für die Mapuche eine Seele (*püllü*) haben, die sich auch gegen eine Person richten und Krankheit verursachen kann, müssen sie mit Respekt und nach bestimmten Regeln verwendet werden. Medizinalpflanzen sind den Menschen durch die guten Kräfte der oberen Welt gegeben worden und erleichtern daher während der Rituale die Kommunikation mit diesen, da ihre Seele sich bei ihnen für Gesundheit und Wohlergehen der Menschen einsetzt. *Machi* haben zu einigen Pflanzen, die ihnen bei der Initiation von den Gottheiten des *wenu mapu* in *perimontun* (Visionen), *peuma* (Träume) und *küymün* (Trance) übermittelt wurden, eine besondere Beziehung. Zu diesen *machi lawen* (*lawen* = Heilmittel) gehören maqui, *quila* [Bambus, M.W.], *foye* und *triwe*, aber auch andere, deren Pflanzennamen kosmisch bedeutsame Zahlen (vier, zehn, zwölf) enthalten (wie *meliko lawen*, „Heilpflanze der vier Gewässer“) oder mit Räumen der Natur in

---

Beziehung stehen, die bestimmte Kräfte enthalten, wie Wasser, Wälder oder bestimmte Berge. Das bekannteste und am meisten verbreitete dieser *machi lawen* sei *foye*. (Vgl. Citarella et al. 1995:270-277;283)

Nach Citarella et al. werden Heilpflanzen von den Mapuche klassifiziert in „starke“ Pflanzen (*füre lawen* oder *weda lawen*) und „sanfte“ Pflanzen (*ñochi lawen*). Erstere sind charakterisiert dadurch, dass sie scharf, bitter, übelriechend oder dornig sind und werden verwendet, um übelwollende und krankheitsverursachende Kräfte zu erschrecken und zu vertreiben. Neben *foye* zählen sie auch *triwe*, *refü*, *küla*, *akenko*, *chakay* und *troltro* dazu. Weitere Klassifikationsebenen von Pflanzen gäbe es nach dem Heiß- Kalt- System – wobei sie *foye* in diesem Zusammenhang als „heiß“ anführen, *maki* hingegen als kühlend – sowie nach Geschlecht. (Vgl. Citarella et al 1995:278;281-286;297)

In den Heilritualen kombinieren *machi* gemäß Citarella et al. die phytochemischen und magisch- religiösen Wirkungen von Pflanzen, wobei die beiden Ebenen in einer Synergie zusammenwirken: So wirke der *foye* in physischer Hinsicht allgemein stimulierend und immunstärkend, während er in symbolischer Hinsicht als Pflanze mit großer Kraft gelte. Dementsprechend diene er während der Rituale als „contra“ präventiv zum Schutz vor Übel und werde bei *trafetun* und *kalkutun* (beides durch Übel verursachte Krankheiten) therapeutisch angewandt. Im Fall von durch *trafetun* (Begegnung mit einem *wekufe*) verursachter Krankheit, die u.a. charakterisiert ist durch Kraftlosigkeit und Niedergeschlagenheit, werde *foye* therapeutisch zum Trinken (als Aufguss), zum Abreiben des Körpers und für *sahumerios* verwendet. Im Fall von *kalkutun* durch *fuñapue* (Verhexung durch eine schadensbringende Substanz, die in den Körper eingebracht wird und ihn „vergiftet“) ziehen *machi* das Übel aus dem Körper, wobei sie manchmal einen Schnitt in die Haut machen, den sie dann mit Canelo-Blättern bedecken. Die Kraft des *foye* sei aber auch direkt mit der Kraft der *machi* verknüpft, denn er gelte als Pflanze, zu der *machi* eine besonders empathische

---

Beziehung hätten – „a tal punto que si el *foye* se seca, ella se enferma y no puede medicinar“<sup>78</sup>. (Vgl. Citarella et al. 1995:280-281)

Etwas ausführlicher möchte ich im Folgenden die Sichtweise Bacigalupos vorstellen<sup>79</sup>, die in ihrem Artikel „The Exorcising Sounds of Warfare“ (1998) eine Theorie entwickelt, die die verschiedenen von *machi* verwendeten Objekte, Elemente und Pflanzen integriert und ihre Funktion insbesondere im Rahmen von Heilritualen und *ñillatun* erklärt. Sie schickt voran, dass *machi* Aspekte traditioneller Kriegsführung in ihre Rituale aufgenommen haben, die bis zur „Pacificación“ große Bedeutung für das Überleben als Mapuche hatten und nun die Funktion erfüllen, „to ‚kill’ or ‚defeat’ illness, evil and the effect of acculturation on their patients and the community“ (1998:1).

Bacigalupo setzt außerdem die vier Personen, bzw. Prinzipien der Gottheit *ñenechen* in Beziehung mit verschiedenen Aspekten der Arbeit von *machi*: Alte und Junge Frau stehen für integrierende, heilende und vergebende Kräfte, während Alter und Junger Mann für Schutz, Krieg, Rache und Jagdstrategien stehen. Alter Mann und Alte Frau besitzen traditionelles Wissen, während Junger Mann und Junge Frau Kraft und Fruchtbarkeit der Jugend besitzen. *Machi* benötigen alle vier Aspekte, um zu heilen und üble Kräfte zu bekriegen und um Ursachen von Krankheiten und die Lösung von Problemen zu erkennen. Sie wechseln in den Ritualen zwischen den verschiedenen Gender- und Generationsebenen und verkörpern so die in *ñenechen* angelegte Ganzheit. (Bacigalupo 1998:3)

Diese Ganzheit werde in den Ritualen auf mehrfache Weise aktualisiert und symbolisch zusammengefügt und komme in der Zusammensetzung der Ritualhelfer ebenso zum Ausdruck wie in den in männlich und weiblich zu gruppierenden Quellen von Kraft,

---

<sup>78</sup> ... – „bis zu dem Punkt, dass *machi* krank werden und nicht mehr behandeln können, wenn der *foye* vertrocknet“.

<sup>79</sup> Relevant für diesen Abschnitt sind insbesondere Bacigalupos Artikel „The Exorcising Sounds of Warfare“ (1998) und das Kapitel „Machi’s Gendered Tools for Healing“ (2007:50-60), in dem sich Bacigalupo mit der rituellen Bedeutung verschiedener Pflanzen beschäftigt. Der Artikel von 1998 basiert auf Feldforschungen 1995 und 1996 in zwei Gemeinden nahe der Stadt Quepe südlich von Temuco, vor allem auf der Teilnahme an Heilritualen zweier *machi*, bei denen die Autorin zum Teil als Ritualhelferin (*yegülfe*) mitarbeitete. (Vgl. 1998:14, Anm.1)

Hilfstieren und Formen von Trancezuständen. Bacigalupo differenziert integrierende und exorzierende Ritualelemente, Aktivitäten und Phasen im *machitun*, die *machi* sorgfältig ausbalanciert einsetzen<sup>80</sup>. Die rituelle Symbolik komme dabei in Klängen, Farben, Formen, Gerüchen, Bewegungen und Geschmacksrichtungen zum Ausdruck. Auch pflanzliche Heilmittel gruppieren sich in weibliche (heilende, integrierende - „junta“) und männliche (exorzierende - „contra“)<sup>81</sup>. Dabei ist Laurel die wichtigste „junta“- Pflanze, Canelo die wichtigste der „contra“- Pflanzen. (Bacigalupo 1998:9-10)

Als männlich oder weiblich werden jedoch nicht nur Pflanzen als Ganzes, sondern auch einzelne ihrer Aspekte (wie Formen, Farben, Geschmack, Muster, Wirkungen,...) gesehen. So sei Laurel zwar weiblich, die Bitterkeit seines Saftes stelle jedoch eine männliche Komponente dar, weshalb Laurel auch mit Schutz vor Übel in Verbindung gebracht wird<sup>82</sup> (Bacigalupo 2007:53). Ihn gemäß werden die „milden“ oder „positiven“ Heilpflanzen von *machi* häufig als *kalfu lawen* (blaue Heilpflanzen) bezeichnet, die als ‘contra’ verwendeten oder zum Erbrechen führenden „starken“ Heilpflanzen als „rot“ und die zur Vergiftung führenden als *kuri lawen* (schwarze Heilmittel) (Bacigalupo 2001:86). Außerdem erwähnt auch Bacigalupo zusätzlich die Klassifikation von Heil- und Nahrungspflanzen nach „kalt“ oder „heiß“.

„Harte“ und „sanfte“ Heilmittel ergänzen sich und werden beide für eine Heilung als notwendig erachtet, dürfen in der Anwendung aber nicht vermengt werden. Sie werden vom Kranken nacheinander eingenommen und *machi* reiben den Körper des Patienten zuerst mit einem „harten“ Heilmittel und danach mit einem „sanften“ ab. Ebenso dürfen *iaf-iaf* (Zweigbüschel) „harter“ und „sanfter“ Pflanzen nicht in derselben Hand gehalten werden. (Bacigalupo 2001:79)

---

<sup>80</sup> Das Gleichgewicht zwischen milden/sanften und starken/harten Elementen ist nach (Bacigalupo 2001:86) wichtig für die Wirksamkeit eines Rituals.

<sup>81</sup> „junta“: wörtlich „zusammen“; „contra“: wörtlich „gegen“.

<sup>82</sup> Während also Bacigalupo den Laurel als „sanft“ und beruhigend klassifiziert, wenn auch mit einem „starken“ Aspekt, der vor Übel schützt, wird er von Citarella et al. unter den „starken“ Pflanzen eingereiht. Letzteres entspricht auch der Sichtweise Alonqueos, der Canelo und Laurel als von *machi* verwendete Pflanzen mit üblem Geruch bezeichnet, jedoch erwähnt auch er speziell den bitteren Saft des Laurel als Mittel zur Vertreibung des Übels (vgl. 1979:25;83;127-128).



Folgende Tabelle fasst die von Bacigalupo (1998 und 2007:52) angeführten männlichen und weiblichen rituellen Elemente und ihre Assoziationen zusammen:

männlich	weiblich
„contra“ - exorzierend, bekriegend <i>foye</i> (Canelo)	„junta“ – integrierend, heilend, <i>triwe</i> (Laurel)
heiss	kühl
rot	blau
bitter, starker Geruch/Geschmack	frisch
vertikal	rund
Klang: hart, laut	Klang: weich
Quellen von Kraft: Sonne, Sterne, Blitz, Vulkane, Steine	Quellen von Kraft: Mond, Sterne, Wasserfälle, Seen
Hilfstier: Pferd (Reisen in andere Welten)	Hilfstier: Schaf (Reichtum, Fruchtbarkeit)
Krieg	Geburt, Wachstum, Gesundheit, Wohlergehen
Feuer	Regen
Musikinstrumente: <i>trutruka</i> , <i>pifilka</i> (assoziiert mit männlicher Fruchtbarkeit)	Musikinstrumente: <i>kaskawilla</i> , <i>wada</i> (assoziiert mit Bauch, weibl. Fruchtbarkeit)
Ritueller Gebrauch von (Schuss-) Waffen, Hockey- Stöcken, Pfeilen, Gewehrkugeln, Kriegsschreien	Ritueller Gebrauch von Blumen, Speise- und Getränkeopfern, <i>metawe</i> (rundes Kermamikgefäß für <i>muday</i> )
Zubereitung von Medizinalpflanzen mit Feuer, Blut aus Wunden und Branntwein	Zubereitung von Medizinalpflanzen mit lauwarmem Wasser
gelbe und weiße Flaggen (assoziiert mit Sonne, <i>fücha wentru</i> /Altem Mann)	blaue und schwarze Flaggen (blau assoziiert mit Mond, <i>kushe domo</i> /Alter Frau und der christlichen Muttergottes; Schwarz mit Regen, Fortpflanzungskraft, Tod)

*Foye* ist also Teil der von Bacigalupo als „warring complex“ bezeichneten, exorzierenden Anteile in Ritualen und hilft, Übel zu bekämpfen, zu vertreiben und abzuwehren, das als von außen kommend konzipiert werde<sup>83</sup>. Er wird dabei als so stark angesehen, dass er nur kurzfristig am Kranken angewandt werden darf, um ihn vom „Übel“ zu befreien. Sein längerfristiger Gebrauch würde dem Betroffenen schaden:

„El *foye* se considera una planta ‚dura‘, activa contra el mal, pero demasiado fuerte para ser usada en forma prolongada por el enfermo ya sea en remedios de hierbas o como cataplasma. Se usa brevemente para ‘sacarle el mal’ al enfermo, pero éste puede ser dañado por el *foye* si su uso se prolonga. Triwe y maqui en cambio son considerados remedios ‘suaves’ que traen buena suerte, perdón y una recuperación gradual. Estas plantas reconcilian al enfermo con su familia y comunidad y ayuda a la familia para superar el trauma de la enfermedad (natural o espiritual) y hacerlos volver a sus actividades normales.“ (Bacigalupo 2001:78-79)

*Foye* besitzt jedoch nicht nur diesen exorzierenden Aspekt, sondern repräsentiert auch die Fähigkeit von *machi*, sich zwischen den Welten, sowie zwischen Generationen und Geschlechtern zu bewegen (Bacigalupo 2007:52). Bacigalupo beschreibt ihn als Verbindung zwischen den Welten (2007:1;53), als Ort, in dem der Geist der *machi* sich aufhält oder als Leitung für die Geister, die in den Körper der *machi* herabsteigen (vgl. 2007:1;111;275). Nach Bacigalupo drücken *foye*- Bäume auch die Wahrnehmung der wechselnden gender- Identitäten von *machi* durch die Geister aus: „The masculine and feminine aspects of the *foye* tree and its white, hermaphroditic flowers legitimate *machi*’s ritual transvestism“ (Bacigalupo 2007:1-4)<sup>84</sup>. Ihr gemäß nehmen *machi* beiderlei Geschlechts in Ritualen sowohl weibliche als auch männliche Identitäten an, um damit Beziehungen zu den Geistern herzustellen und die in *ñenechen* angelegte vierfaltige Ganzheit (Alter Mann, Alte Frau, Junger Mann und Junge Frau) zu verkörpern. Einerseits tragen *machi* – unabhängig von ihrem biologischen Geschlecht – während der Rituale Frauenkleider und Schmuck, um *fileu* (den *machi*- Geist) anzulocken und von ihm besessen zu werden, um Wissen übermittelt zu bekommen (Bacigalupo 2007:87-88). Andererseits bekämpfen und vertreiben *machi* beiderlei Geschlechts als männliche Krieger zu Pferd übelbringende Geister, unterstützt durch

<sup>83</sup> Vgl. dazu den Abschnitt über *wekufe* im Kapitel zur Kosmologie (2.4.3.).

<sup>84</sup> Männliche *machi* wurden in der Geschichte häufig als Homosexuelle, Transvestiten, Sodomisten oder sexuell abartig beschrieben, da sie während der Rituale Frauenkleidung tragen. Bacigalupo argumentiert jedoch, dass der rituelle Transvestismus von *machi* nichts mit deren Geschlecht oder sexueller Orientierung im Alltag zu tun habe, sondern dass *machi* während der Rituale zwischen maskulinen und femininen Rollen wechseln.

---

Kriegsschreie, Messer und Gewehrschüsse, und reiten als solche in andere Welten (Bacigalupo 2007:91-93).

Nach Bacigalupo (2007:53-55) besitzen für *machi* alle Pflanzen heilige Kräfte, ihre Wirkung werde aber umgekehrt von den menschlichen Stimmungen, Handlungen, Motivationen und dem Kontext, in dem sie verwendet werden, beeinflusst. Ihr Wissen zu Heilpflanzen erhalten sie nicht nur von der Lehr- *machi*, sondern auch in Träumen, in denen sie von ihrem Hilfsgeist bestimmte Pflanzen erhalten (Bacigalupo 2001:77). Besonders wichtig im rituellen Kontext seien jedoch die Baumarten *foye*, *triwe* und *klon*, weil sie „die von *machi* verwendeten gender- und generationsbezogenen, räumlichen und kognitiven Kategorien repräsentieren“ (Bacigalupo 2007:53). Mit ihnen werde auch die *machi-kutran* der Kandidatin im Initiationsritual behandelt (Bacigalupo 2001:78).

Wie andere Ritualobjekte auch, sind die von *machi* verwendeten Pflanzen gemäß Bacigalupo also in eine gender- und generationsbezogene Symbolik eingebunden (2007:50). Während die dominanten Symbole *kultrun* und *rewe* alle vier Prinzipien *ñenechens* enthalten, beziehen sich die meisten Symbole nur auf einzelne Aspekte (Bacigalupo 2007:51). Ähnlich besitzen auch manche Pflanzen die vierfachen Qualitäten *ñenechens*, während andere nur einzelne Komponenten symbolisieren und einige überhaupt außerhalb dieser Ordnung stehen und daher ambivalent gesehen werden.

Neben *foye*, *triwe* und *klon* nennt Bacigalupo als rituell bedeutend Bambus (*koliu*), sowie verschiedene Schlingpflanzen des Waldes (*foki*), insbesondere *kopiwe* [*Lapageria rosea*, die chilenische Nationalblume] und *llanka lawen* (*Lycopodium paniculatum*).

Von den *foki* erhalten *machi* die Kräfte des Waldes über den Regenbogen, wie sie die Kräfte des Himmels durch ihren persönlichen Geist *fileu* über den *rewe* bekommen<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Bacigalupo (2007:262: Anm.3.6.) verweist hier auf Gumucio (1999:165), der argumentiert, *relmu* (Regenbogen) sei semantisch äquivalent zu *rewe*. In Zeichnungen von *machi* zur Kosmologie tauchen

Die ineinander verschlungenen *foki* repräsentieren das sich umarmende junge Paar in *ñenechen*. Wichtige *foki* sind die weiblich gedachten *kopiwe* und deren männlicher Gegenpart *llanka lawen*. Die Blüten von *kopiwe* verwenden *machi* während Initiations- und Erneuerungsritualen, um Geister anzulocken oder zu beruhigen, als Opfer an die Geister des Waldes, um die Symptome ihrer Berufungskrankheit zu lindern und bei Begegnungen mit üblen Geistern. (Bacigalupo 2007:56;58)

*Koliu* ist eine bambusartige Pflanze, die früher zur Herstellung von langen Kriegslanzen verwendet wurde. Bambus- Stäbe sind daher assoziiert mit dem „machi warring and exorcising complex“ und mit den maskulinen Kräften von Alter und Junger Mann und stehen für physische und spirituelle Stärke, Souveränität und die Fähigkeit, Feinde zu bekämpfen<sup>86</sup>. (Bacigalupo 2007:58)

Eine Pflanze, die die vierfachen Qualitäten *ñenechens* besitzt, ist die *meli-ko-lawen*<sup>87</sup> (*Caltha sagittata*), eine viel gerühmte Allheilpflanze, in der die Heilkraft von vier Wasserläufen konzentriert ist (Bacigalupo 2007:53). Die von manchen *machi* verwendeten Halluzinogene Palo de bruja (*latua pubiflora*) und *miyaia* bzw. *chamico* (*datura stramonium*) stehen hingegen außerhalb dieser Ordnung und werden daher ambivalent gesehen. *Machi*, die sie nicht verwenden, stehen jenen, die sie verwenden oft ablehnend gegenüber und halten sie für *kalku* (weil ihnen unterstellt wird, dass sie andere mit diesen Pflanzen vergiften) oder schlechte *machi* (weil sie nicht aus sich selbst heraus in Trance gehen können). (Bacigalupo 2007:55)

## 4.2. *Canelo in den Paraphernalia von Machi*

Der Canelo- Baum wird in der Literatur als Bestandteil der beiden wichtigsten Paraphernalia, des Ritualpfosten (*rewe*) und der Schamanentrommel (*kultrun*), beschrieben. Etwas ausführlicher möchte ich auf den Ritualpfosten eingehen, da dieser öfter als ganzes auch als „Canelo“ oder „foye“ bezeichnet wird.

---

Regenbögen in den Wäldern der Erde auf, während der *rewe* sowohl auf der Erde, als auch in der oberen Welt gezeichnet wird (Bacigalupo 2007:56).

<sup>86</sup> Ebenfalls mit dem „warring complex“ assoziiert sind Hockey- Stöcke. Traditionell wurde Hockey (*chueca*) gespielt, bevor man in den Krieg zog und um Konflikte beizulegen. (Bacigalupo 2007:58)

<sup>87</sup> Wörtlich übersetzt: *meli* (vier) – *ko* (Wasser) – *llawen* (Pflanze). Fließendem Wasser, speziell von Wasserfällen, wird die Kraft von Leben und Heilen zugeschrieben (Bacigalupo, 2007:53).

#### 4.2.1. DER REWE

Der *rewe* wird anlässlich der Initiation einer *machi* an der Ostseite gegenüber dem Eingang bei ihrem Haus errichtet und geschmückt und gilt als sichtbares Symbol ihrer Profession<sup>88</sup>. Das Diccionario von Erize übersetzt „Rehue“ mit „lugar sagrado“, heiliger Ort<sup>89</sup>. Er setzt sich aus einem im Boden verankerten, stufenförmig eingekerbten Baumstamm und einer Dekoration zusammen, die im wesentlichen aus Ästen und Zweigen besteht, die zu beiden Seiten vertikal an den Pfosten befestigt sind und ihn nach oben hin überragen. Um ihre Kraft zu erhalten, muss die *machi* ihn immer wieder rituell erneuern – entweder nur dessen Zweigwerk oder in größeren Abständen auch vollständig. Nach dem Tod einer *machi* wird ihr letzter *rewe* an ihrem Grab aufgestellt<sup>90</sup>. Neben diesem dauerhaften *rewe* aus Pfosten und Astwerk gibt es auch provisorische und temporäre *rewe* ohne Pfosten, in Form von Ästen oder *koliu*- Stäben. Wenn *machi* ihre Patienten für Krankenbehandlungen besuchen, werden temporäre *rewe* vor deren *ruka* errichtet. Wenn die Initiation zur Schamanin in zwei Phasen beschrieben wird, werden anlässlich der ersten, vorläufigen Zeremonie als provisorischer *rewe* nur Äste und Zweige in den Boden gesteckt.

Der Stamm des Pfosten- *rewe* schließt oben mit einer horizontalen Fläche ab, auf der *machi* stehen, wenn sie während ihrer Rituale den *rewe* erklettern. Die Kerben, die Stufen bilden und den Stamm so zu einer Art Leiter machen, befinden sich an der dem Haus zugewandten Seite<sup>91</sup>. Der Stamm ist außerdem etwas nach Osten, d.h. vom Haus weggeneigt, so dass er leichter zu besteigen ist (vgl. Böning 1977:934). Böning schreibt zwar einmal, dass wegen des regenreichen Klimas meist „das wasserbeständigste Holz der Gegend“, der *temu*- Baum<sup>92</sup> zur Herstellung des Pfostens verwendet wird, in einem etwas späteren Artikel bemerkt er jedoch, dieser sei, ebenso wie in der Regel der Körper

---

<sup>88</sup> Vgl. Alonqueo (1979:24;209); Böning (1977:934); Bacigalupo (2007:52; 2001:24); Titiev (1951:119); Schindler (1996:37); Faron (1968:73).

<sup>89</sup> Erize gibt die wörtliche Bedeutung von „RE“ mit „puro, pureza“ und von „HUE“ mit „lugar donde“ an (1960:365), die wörtliche Übersetzung wäre also „reiner Ort“.

<sup>90</sup> Vgl. Titiev (1951:105,119) und Böning (1977:936). Am Grab einer *machi*, deren Begräbnis Bacigalupo schildert, wird hingegen ein Canelo- Baum gepflanzt, während ihr alter *rewe* in einen Fluss gelegt wird (vgl. Bacigalupo 2007:106;237).

<sup>91</sup> Daraus ergibt sich, dass die *machi* nach Osten gewandt ist, während sie den *rewe* erklettert oder vor ihm betet.

<sup>92</sup> span.: palo colorado; bot.: *Blepharocalix divaricatus* (Böning 1977:934).

der Schamanentrommel, „in vielen Fällen“ aus dem Stamm eines Laurel (1978:827)<sup>93</sup>. Nach Bacigalupo ist er gewöhnlich aus Laurel- oder Eichen- Holz, das als feminin angesehen werde (2007:53), in einem früheren Text erwähnt sie zusätzlich Canelo-Holz als mögliches Material (2001:24).

Die Anzahl der eingekerbten Stufen wird meist zwischen 4 und 7 angegeben<sup>94</sup>, zur Bedeutung der Variationen gibt es jedoch verschiedene Meinungen. Während Alonqueo und Böning der Ansicht sind, die Anzahl der Stufen korreliere mit dem Ausmaß der Kräfte der jeweiligen *machi* und nach Grebe die Stufen die Ebenen des Kosmos repräsentieren, vertritt Bacigalupo (2007:55) die Meinung, die Anzahl der Stufen stehe weder in Beziehung zu Wissen, Prestige oder den Kräften der *machi*, noch zu den verschiedenen Welten, sondern habe mit der körperlichen Agilität seiner Besitzerin zu tun<sup>95</sup>. Alonqueo (1979:156;209-210) unterscheidet jedoch drei Kategorien von *machi* nach der Stufenzahl ihres Pfostens, wobei die meisten *machi* vier Stufen oder Kräften hätten und das höchstmögliche Ausmaß an Kraft durch sieben Stufen gekennzeichnet sei. Böning übernimmt die Meinung Alonqueos:

„Die Zahl der Stufen wird vom Lehrmeister bzw. von der Lehrmeisterin des (der) jungen *machi* bestimmt und ist das Zeichen ihrer ‚Kraft‘. Vier ist die heilige Zahl der Mapuche. Vier Stufen im Stamm des Gebetsbaumes bezeugen die „normale“ *machi*- Kraft, ... sieben die höchste *machi*- Kraft.“ (Böning 1977:934)

Grebe (1980:10) und Grebe et al. (1972:51) argumentieren, die Stufen würden offensichtlich die verschiedenen kosmischen Ebenen repräsentieren<sup>96</sup>. Entsprechend des von ihnen entwickelten kosmischen Modells symbolisieren 4- stufige *rewé* nur die vier oberen Welten (*meli ñom wenu*) des Guten, während 7- stufige *rewé* den vollständigen Kosmos der sieben Ebenen, einschließlich *minche mapu*, die Ebene des Übels,

<sup>93</sup> Siehe dazu das Zitat Eliades weiter unten im Abschnitt zur *kultrun*, das Böning an dieser Stelle anmerkt.

<sup>94</sup> Vgl. dazu: Böning (1977:934); Alonqueo (1979:156; 209); Grebe Vicuña (1980:10;23); Grebe et. al (1972:51); Bacigalupo (2007:55;167;169;171;221).

<sup>95</sup> In einem früheren Text teilt sie noch die Meinung Grebes (vgl. Bacigalupo 2001:22, Foto).

<sup>96</sup> In Grebes Interpretation ist hier eine Parallele zu Eliade erkennbar. Vgl. z. B.: “Der Schamane ersteigt einen Stamm oder Pfosten mit sieben oder neun hineingeschnittenen *tapy*, welche die sieben oder neun Himmelsebenen repräsentieren.“ Eliade (1999:263)

darstellen<sup>97</sup>. Es handle sich bei der Stufenzahl jedoch um regionalspezifische Abweichungen.

Am oberen Ende des Pfostens (direkt unter der Standfläche, oberhalb der Stufen) ist häufig ein Gesicht geschnitzt<sup>98</sup>. Grebe gibt an, das Gesicht komme in Verbindung mit den 6- oder 7- stufigen *rewe* vor, nicht aber mit den 4- stufigen. Ihr zufolge existieren zwei regionale Varianten des *rewe*: die meist anthropomorphe Form mit 6 oder 7 Stufen und die einfachere, 4- stufige, ohne geschnitzten Kopf. Böning erinnern die in den Pfosten eingeschnitzten Gesichter und die nach oben ragenden Zweige an „umgekehrte Schamanenbäume“ mit himmelwärts gerichteten Wurzeln, von denen bei den sibirischen Udehé berichtet werde (vgl. Böning 1977:935).

Damit möchte ich mich jedoch der Dekoration des Pfostens zuwenden. Am auffälligsten sind dabei die in den Himmel ragenden Äste und Zweige, die zu beiden Seiten am Pfosten befestigt sind. Über einer Stange, die quer zwischen den Zweigen liegt, kann auch ein Schaffell gehängt sein (Böning 1977:936). Nach Bacigalupo (2007:55) haben manche *machi* auch einen Bogen aus *foki* (Schlingpflanzen des Waldes) über ihrem *rewe*, der einen Regenbogen nachahme und ihre Beziehung zu den Geistern des Waldes, vor allem den *ngen*- Naturgeistern, anzeige<sup>99</sup>. Wird das Zweigwerk näher beschrieben, finden in erster Linie Canelo- Äste Erwähnung<sup>100</sup>. Titiev (1951:121) spricht zusätzlich von „sprigs of ginger“<sup>101</sup>, Grebe lediglich von der Möglichkeit weiterer heiliger Zweige, ohne sie näher zu definieren.

Nach Grebe (1974:56) beträgt die Anzahl der Canelo- Äste zu beiden Seiten des Stammes je nach Region zwei, vier oder sechs und diese werden zu beiden Seiten von je einer *koliu*- Stange mit blau- weißer Flagge ergänzt. Für sie ist der *rewe* ein Abbild des

---

<sup>97</sup> Vgl. zur Kosmologie den Abschnitt 2.4.3.

<sup>98</sup> Vgl. dazu Titiev (1951:119), Faron (1968:73), Böning (1977:935) und Grebe (1974:56; 1980:23).

<sup>99</sup> Nach Bacigalupo (2007:56) sind Regenbögen visuelle Manifestationen der Kraft, die den *foki* des Waldes innewohnt. Als *ngen* werden Geister bezeichnet, die verschiedene Naturphänomene beherrschen.

<sup>100</sup> Vgl. Schindler (1996:37), Titiev (1951:119, 121) und Grebe (1974:56).

<sup>101</sup> Mit „Ingwer“ meint er hier offensichtlich den Maqui- Baum (*kul-on*), dener an anderer Stelle (1951:82-83) als „a kind of ginger“ bezeichnet.

Kosmos und der Dualismus, den sie in der Kosmovision der Mapuche ortet, spiegle sich in ihm wieder, weshalb Zweige, Bambusstäbe, Hockey- Schläger, sowie andere Objekte und symbolische Tiere ihr gemäß immer in gerader Anzahl beim *rewe* angeordnet sind.

Böning (1977:935), Alonqueo (1979:181;209) und Bacigalupo (2007:53) stimmen darin überein, dass das Zweigwerk am *rewe* aus den drei Bäumen Canelo (*foye*), Laurel (*triwe*) und Maqui (*klon*) gebildet wird, wozu noch bambusartige Stangen (*koliu*, *coligüe*) hinzugefügt werden. Alonqueo bezeichnet diese als die vier „arboles medicinales“ (1979:181). Aus seiner Beschreibung einer Vorweihe stammt folgender Ausschnitt eines Gesangs nach der Errichtung des provisorischen *rewe* aus Zweigen, die in den Boden gesteckt wurden:

„Plantamos cuatro clases de árboles  
medicinales que contienen savias vi-  
talizadoras y virtuosas con que tus  
criaturas se medicinarán para sanar  
de sus males.  
Estos son los remedios virtuosos que  
usará tu nueva machi preconagrada  
para sanar a los enfermos...“<sup>102</sup>  
(Alonqueo 1979:202-203)

Erst, wenn der Pfosten mit diesen „Medizinbäumen“ geschmückt ist, verdiene er die Bezeichnung „*rewe*“, wobei Alonqueo Canelo und Laurel als Pflanzen mit starkem Duft, maqui und *koliu* hingegen als Pflanzen mit mildem Duft charakterisiert:

„Toma el nombre de rehwé una vez que es plantado junto con los adornos de las ramas de canelo, laurel, coligüe y maqui; o sea, plantas de perfumes fuertes (canelo y laurel) y plantas de perfumes suaves (maqui y coligüe o rhüni).“ (Alonqueo 1979:209)

Bacigalupos Interpretation ist folgende: Während *foye*- und *triwe*- Bäume *machi* mit anderen Welten verbinden und sie gegen Übel schützen, verbinden *klon* sie mit der Welt der Lebenden, ihren Patienten und der Gemeinde<sup>103</sup>. Die *koliu*- Stangen neben dem

<sup>102</sup> „Vier Arten von Medizin- Bäumen haben wir gepflanzt, die belebende und kraftvolle Säfte enthalten, mit denen deine Geschöpfe sich behandeln, um ihre Beschwerden zu heilen. Das sind die kraftvollen Heilmittel, die deine neue *machi* verwenden wird, um Kranke zu heilen.“ (übers. M. W.)

<sup>103</sup> Nach Moesbach (1992:91) ist *klon* ein Symbol friedlicher Absicht und wird daher in allen sozialen Zusammenkünften verwendet.



*rewe* sollen übelbringende Geister vertreiben. Messer, Vulkansteine und Chueca-Stöcke, wie *koliu* assoziiert mit Männlichkeit und Kriegsführung, werden von *machi* auf die Spitze und die Stufen des *rewe* deponiert, um ihren persönlichen Geist *fileu* vor Attacken böser Geister zu schützen. *Kopiwe*- Büten, Essen, Trinken und Heilkräuter, assoziiert mit Weiblichkeit, geben sie hingegen auf die Stufen oder an den Fuß des *rewe*, um *fileu* zu füttern, zu heilen und anzulocken. (Bacigalupo 2007:53)

Im allgemeinen wird der Ritualpfosten von *machi* insgesamt einfach *rewe* genannt, und in diesem Sinn wird der Begriff auch in vorliegender Arbeit gebraucht. Die Bezeichnung *rewe* wird häufig auch auf den im *ñillatun* verwendeten Altar ausgedehnt. Manche Autoren treffen jedoch terminologische Differenzierungen. Nach Böning (1977:935) wird der Stamm mit seinen Stufen *kemu-kemu* (Regenbogen, Himmelsleiter) oder auch *praprahue* oder *prahue* (Leiter) genannt<sup>104</sup>. Er argumentiert, die Bezeichnung *ré-hue* beziehe sich genaugenommen nur auf die Standfläche und die Zweige:

„Da auf der oberen Balkenfläche die Seele des (der) *machi* dem ‚Herrn der Menschen‘ begegnet, ist diese Stelle der eigentliche *ré-hue*, der ‚reine Ort‘. ... Die langen Äste und Zweige, ... [werden] mit der Standfläche als Einheit betrachtet und mit ihr zugleich als eigentlicher *réhue* aufgefaßt ...“ (Böning 1977:935)

Alonqueo nennt den bloßen Pfosten ebenfalls *kemu-kemu*. Dieser bekomme erst die Bezeichnung *rehwé*, nachdem er – anlässlich der Initiation - mit Zweigen der vier „arboles medicinales“ und der Flagge geschmückt worden ist (vgl. Alonqueo 1979:181;209). Als solcher sei er außerdem das Symbol einzig und allein der *machi* und müsse vom Altar im *ñillatun* unterschieden werden (1979:24)<sup>105</sup>.

Bacigalupo weist darauf hin, dass Mapuche den gesamten *rewe* oft auch als *foye* oder Canelo bezeichnen (2007:52). Sie selbst setzt den *foye* offenbar mit dem *rewe* gleich, was in ihrer Formulierung „step- notched foye tree altar“ zum Ausdruck kommt (2007:4). Auch Brech (1985:13) erwähnt, der *rewe* werde gelegentlich „Canelo“

<sup>104</sup> Robles Rodríguez verwendet dieselben Bezeichnungen für die in den Stamm geschnitzte Leiter: *praprahue*, *quemuquemu*, *prahue* (vgl. 1912:156-157 u. 161). Bei der Übersetzung des Begriffs *kemu-kemu* mit „Regenbogen“ verweist Böning auf Erize (1960:353): „Quemuquemu – ... Arco iris en mapuche argentino moderno.“

<sup>105</sup> Seiner Meinung nach werden im *ñillatun* nur Bäume verwendet, die [essbare, M.W.] Früchte tragen, nicht aber Canelo und Laurel.

genannt<sup>106</sup>. Leiva verwendet die Bezeichnung „Canelo“ in einem noch breiteren Sinn nicht nur für den Altar von *machi*, sondern auch für den Altar im *ñillatun*.

Der *rewe* ist, wie zu Beginn schon erwähnt, ein Insignium praktizierender *machi* und wird als direkt mit der Schamanenkraft seiner Besitzerin in Beziehung stehend beschrieben, sowie als Ort der Kommunikation zwischen menschlicher und spiritueller Welt. Grebe und Bacigalupo betrachten den *rewe* als Weltenbaum im Sinn Eliades: Grebe nennt ihn „arbol cosmico“ (1980:13; 1974:56), Bacigalupo „step- notched axis mundi, or tree of life ... , which connects the human and spirit worlds“ - auf ihm reise die *machi* in andere Welten (2007:4;52)<sup>107</sup>.

Die Kommunikation mit der anderen Welt am *rewe* vollzieht sich über die Trance der *machi* auf dessen Standfläche während der Rituale, über Gebete am Fuß des *rewe* und über Opfergaben, die auf dessen Stufen gelegt werden<sup>108</sup>. Böning schreibt: „Die langen Äste und Zweige, die ... die Standfläche weit überragen ... dienen offenbar den *machi* als Halt, besonders im Trancezustand“ (1977:935). Jedoch halten sich *machi* auch an den Zweigen ihrer (dauerhaften oder temporären) *rewe* fest, wenn sie am Boden stehen und diesen Halt also nicht benötigen würden. Alonqueo (1979:98) erwähnt etwa, wie eine *machi* einige Schritte nach vor macht, um sich an den Canelo- Ästen am *kemu-kemu* festzuhalten, bevor sie am Fuß ihres *rewe* ihre Gebete zu rezitieren beginnt. Und die Abschlusstrance der von ihm geschilderten Vorweihe besteht darin, dass die *machi* sich an den eingepflanzten Ästen festhalten, denn da noch kein Pfosten vorhanden sei, können sie nicht hinaufsteigen (1979:208). Öfter ist auch zu lesen, dass *machi* während der Trance (auf der Standfläche des *rewe* stehend oder am Boden) die Äste zu beiden Seiten nicht nur festhalten, sondern auch heftig schütteln oder sich zwischen ihnen hin-

<sup>106</sup> Sie verweist dabei auf Guevara (Guevara, Tomás 1908: Psicología del Pueblo Araucano, Santiago).

<sup>107</sup> Nach Bacigalupo (2001:23) werden mit dem Begriff *rewe* zwar üblicherweise physische Elemente wie als kosmisch gedachte Bäume, Altäre oder geschnitzte Pfosten bezeichnet, die die Verbindung zwischen den Welten symbolisieren, er kann aber auch ein unsichtbares Element sein wie der Weg eines Gesangs oder Geistes einer *machi*.

<sup>108</sup> Ein Foto in Bacigalupo (2007:5) zeigt einen *rewe* mit davor stehenden, betenden *machi*, die *foye*-Blätter in den Händen halten. Auf einem zweitem Foto sind als Opfergaben Blumen, Steine und Messer auf den Stufen des *rewe* zu sehen (vgl. Bacigalupo 2007:54).

und herwiegen. Der Terminus *ñeikurewen*, mit dem häufig das Ritual zur Erneuerung des *rewe* bezeichnet wird, spielt auf diese Bewegung an<sup>109</sup>.

Bei Grebe schildert eine *machi* die Kommunikation mit der oberen Welt mittels der *tayil* (heiliger Gesänge) während der Besteigung des *rewe*: Die Gottheit verharret während der Gesänge in Gestalt eines Vogels von leuchtend dunkelblauer Farbe über dem *rewe*:

„Se cantan cuatro *tayiles*: dos cuando la *machi* asciende al *rewe* y dos cuando desciende. ... 'Con *tayil* baja el dios a ayudar. ... El dios oye y baja. Baja y se para arriba del *rewe* ..., como pájaro brillante, precioso, de color azul oscuro. Mientras se canta el *tayil*, se queda parado allí: escucha y ayuda al *machi*. Al terminar el *tayil*, sube al *wenu-mapu*. Al ver al dios siento alegría en mi corazón. Cuando estoy con el espíritu ... , parece que estoy volando como pajarito.“ (Grebe 1989:72)

Die Beziehung des *rewe* zur Kraft der *machi* kommt in der periodischen Notwendigkeit zum Ausdruck, seinen Schmuck oder in größeren Abständen auch den gesamten Stamm im Rahmen eines Rituals zu erneuern. Wird das verabsäumt, lässt auch ihre Kraft nach. So schreibt Titiev:

„It is widely held that a *machi*'s power will fail and her following diminish unless she is willing to go to the trouble and expense of holding an annual *ñeikurewen*.“ (Titiev 1951:121)

Nach Faron (1964:139) enthält der *rewe* Kraft, die der *machi* von *ñenechen* und den Hilfsgeistern (*pillan*) übertragen wurde. Für Alonqueo ist die Errichtung und Schmückung des Pfostens bei der eigentlichen Initiation (der zweiten Feier) gleichbedeutend damit, dass die Initiandin nun ihre volle *machi*- Kraft hat (vgl. 1979:181). Böning spricht von „Lebensbeziehungen zwischen *machi* und *réhue*“:

Wird ein Zweig des *réhue* geknickt oder gar abgebrochen, dann widerfährt den entsprechenden *machi* ein Leid, sie erkranken oder werden irgendwie verwundet. Wird der auf der Erde liegende Stamm von Menschenfüßen betreten, oder wird er zerhackt oder verbrannt, so stirbt der (die) *machi* an einer plötzlich auftretenden schweren Krankheit oder eines gewaltsamen Todes. Deshalb muß der alte Gebetsbaum, wenn er durch einen neuen ersetzt wird, sorgsam in den nächsten Fluß gelegt werden, der ihn forträgt.“ (Böning 1977:936)<sup>110</sup>

Auch bei Bacigalupo (2007:55) ist der *rewe* eng mit der Person der *machi* verbunden: wenn er mit der Zeit alt oder schief wird, werde seine Besitzerin krank. Oft lebe ihr

<sup>109</sup> Zur Definition dieses Begriffs siehe Kapitel 2.4.6.5.

<sup>110</sup> Diese Auskunft gab ihm die Schwiegermutter einer *machi* nordöstlich von Temuco.

persönlicher Geist *fileu* im *rewe*. Eine verwitwete *machi* z. B. begründet ihren Wunsch, weiterhin bei den Verwandten ihres verstorbenen Mannes zu wohnen, so: „I cannot get married and leave. My spirit is here in this *rewe*. In this land. When I go away, my *rewe* calls me back in dreams” (Bacigalupo 2007:229).

#### 4.2.2. DIE KULTRUN

*Kultrun* ist die gebräuchliche Bezeichnung für die Schamanentrommel der Mapuche<sup>111</sup>. Ihr schüsselförmiger Resonanzkörper wird aus einem einzigen Stück Holz geschnitzt und mit einer haarlosen Tierhaut bespannt, ein Lederband an der schmälere Unterseite dient als Haltegriff. Die *kultrun* ist eine Rasseltrommel – mit der Befestigung der Trommelbespannung durch Verschnürungen am Schlüsselrücken entsteht ein geschlossener Körper, in dessen Innerem sich Objekte befinden, die beim Schlagen der Trommel mitklingen<sup>112</sup>.

Die Trommel wird mit einem Schlegel aus einem ca. 40 cm langen Bambus- Stab geschlagen, dessen Kopf mit bunten Baumwollresten und Wolle gepolstert ist (Grebe 1973:8,12,14). Beim Spiel wird die Trommel in der linken Hand gehalten, während die rechte den Schlegel führt. Gleichzeitig befindet sich an einer Hand der *machi* häufig eine *kaskawilla*, die ebenfalls mitklingt. Bezüglich der Höhe, in der die Trommel gehalten wird, unterscheidet Grebe (1973:17-18) drei Spielpositionen, wobei die tiefe Position „medizinische Konnotationen“ habe und angewandt werde, wenn die *kultrun* in bestimmten Phasen der therapeutischen Riten über dem Körper des Patienten, bzw. im Diagnoseritual über dessen Kleidung gespielt wird. Eine weitere Spielweise sei dem *choike purrún*<sup>113</sup> vorbehalten: Hier ruht die *kultrun* waagrecht auf der Erde und wird mit zwei umgekehrten (und daher ungepolsterten) Schlegeln geschlagen.

<sup>111</sup> Speziell mit der Trommel befassen sich die Artikel von Grebe (1973; 1980) und Böning (1978), sowie die Monographie von Brech (1985).

<sup>112</sup> Der Rassel- Aspekt der *kultrun* wird v. a. von Grebe betont. Ihr gemäß wird die *kultrun* gelegentlich auch ohne Verwendung des Schlegels wie eine Rassel gespielt und eine zweite nur in der rituellen Sprache von *machi* verwendete Bezeichnung der Trommel laute *kawĩn-kurra*, was wörtlich übersetzt „Fest der Steine“ (*kawĩn* = Fest; *kurra* = Stein) bedeute (1973:7-8). Sie verweist auf die wichtige Rolle der Rassel im südamerikanischen Schamanismus und stellt die *kultrun* in diesen Kontext.

<sup>113</sup> „Straußentanz“, von jungen Männern aufgeführter Tanz während des *ñillatun* und des *neikurrewén* (Grebe 1980:19).

In der Beschreibung der Membranzeichnungen stimmen Böning (1978:823-824) und Grebe (1973:14-15) im wesentlichen überein: Die Grundstruktur besteht in einem Kreuz, das die Membran in vier Quadranten teilt und dessen Arme nach außen hin in eckigen oder halbkreisförmigen Linien enden. In den Quadranten befinden sich Punkte oder kreisförmige Zeichen, die symmetrisch angeordnet sind. Diese konstanten Elemente kommen in vielen formalen und farblichen Variationen vor. Ähnlichkeiten in den Zeichnungen zeigen laut Grebe insbesondere Trommeln, deren Besitzerinnen derselben Gruppe von *machi* um eine Lehr- *machi* angehören. Schindler wendet ein, er habe auch Instrumente ohne Kreuz gesehen und führt einige Museumsstücke an, bei denen überhaupt jede Bemalung fehlt (1990:178-179). Bacigalupo (2001:36) differenziert die Bemalung auch nach *machi* des Mondes, des Himmels, des *fileu* oder Gottes einerseits, oder aber *machi* der Sonne oder der Erde andererseits. Erstere bemalen ihre *kultrun* mit weißen oder blauen Sternen und Monden, letztere verwenden rote Farbe für die Zeichnungen oder lassen sie ohne Bemalung.

Grebe (1973:15) interpretiert die Membranzeichnungen mit Kreuz als eine Darstellung der Erde der vier Himmelsrichtungen (*meli witran mapu*)<sup>114</sup>. Das Kreuz repräsentiere die vier Himmelsrichtungen, die Punkte bzw. kreisförmigen Zeichen die vier Sterne, der Schnittpunkt des Kreuzes das Zentrum der Welt und die eigene *reducción*. Für Bacigalupo (2007:52) stellt die Membranzeichnung ebenfalls die vierfache Teilung der Welt oder *meli witran mapu* dar, aber auch die vier Prinzipien von *ñenechen*<sup>115</sup>. Das Zentrum des Kreuzes ist die Mitte der Erde, verstanden als der Ort, wo die Mapuche selbst siedeln und als der Ort ihres *rewe* und des *ñillatuwe* (Altar im *nillatun*), d. h. als Ort, wo unterschiedliche Welten kommunizieren.

---

<sup>114</sup> Vgl. die Skizzen bei Grebe (1980:13) und (1973:26). Die Interpretation der Darstellungen als die vier Himmelsrichtungen, bzw. Vierteln der Welt teilen auch Faron (1968:73), Alonqueo (1979:224) und Bacigalupo (2007:51-52). Böning (1978:835-840) hingegen argumentiert, die Membranzeichnungen seien entsprechend der meist vertikalen (Spiel- und Aufbewahrungs-) Position der Trommel auch vertikal zu lesen und sieht in ihnen eine „Zweiteilung der Membran in ein Oben und Unten“ sowie eine senkrechte, zum Zenit weisende Achse. Er kommt zu dieser Deutung jedoch nur aufgrund formaler Ähnlichkeiten mit sibirischen Schamanentrommeln und der Position der Membran im Raum, interpretiert sie also außerhalb des kulturellen Kontexts. Brech (1985:132-133) hat bereits auf die Problematik in Bönings Argumentation hingewiesen.

<sup>115</sup> *Kultrun* und *rewe* verkörpern nach Bacigalupo alle vier Aspekte von *ñenechen* (Männlich und Weiblich, Altes und junges Paar), während andere rituell verwendete Objekte sich nur auf einzelne Aspekte beziehen. (Vgl. Bacigalupo 2007:51-52)

Nach Grebe hat die *kultrun* nicht nur die Funktion, gemeinsam mit dem Gesang der *machi* die Hilfsgeister zu rufen und die Kommunikation mit ihnen herzustellen – also verschiedene Welten zu verbinden, sondern kann auch den übelbringenden Geist *wekufe* direkt bekämpfen, erschrecken und verscheuchen. Auch kann sie prophylaktisch die Krankheit, bzw. das Übel daran hindern, überhaupt an einen Ort oder zu einer Person zu kommen und im Diagnoseritual helfen, Ätiologie und Symptome einer Krankheit zu identifizieren. (Vgl. Grebe 1973:31-32 u. 1980:17)

Grebe erwähnt die übernatürliche Herkunft der *kultrun*, der Fähigkeit, sie zu spielen und der Anleitung für die Bemalung der Membran. Oft sehen werdende *machi* die *kultrun* im Traum, was ein Hinweis auf ihre Berufung ist (1973:32; 1980:14). Die *kultrun* repräsentiere aber auch ihre Besitzerin. Diese Identifikation werde erzeugt dadurch, dass deren Stimme symbolisch darin eingeschlossen wird<sup>116</sup>. Grebe (1973:39-40) erzählt von einer Begebenheit, bei der die versehentliche Beschädigung der Trommel (beim Stimmen am Feuer während eines Rituals) dazu führte, dass die *machi*, die sich zu diesem Zeitpunkt bereits in einer leichten Trance befand, in einen Zustand von „Angst und Depression“ verfiel, in dem sie Schwierigkeiten mit Atmung, Stimme und Motorik bekam und die Zeremonie nicht fortsetzen konnte, bis es gelang, die Trommel zu reparieren - ein Motiv also, das jenem ähnelt, das weiter oben bei Böning im Zusammenhang mit dem *rewe* auftaucht<sup>117</sup>. Nach Bacigalupo (2001:26) assoziieren *machi* die *kultrun* häufig mit der Erde, die durch das Wasser des Wasserfalls, symbolisiert durch das Geräusch der *kaskawilla*, fruchtbar gemacht werde.

---

<sup>116</sup> Vgl. Grebe (1980:13). Beim Zusammenbau der Trommel werden, bevor die Bespannung vollständig fixiert wird, durch eine einstweilen noch freigelassene Öffnung nicht nur die erwähnten Objekte ins Innere der Trommel gegeben, sondern auch die Stimme ihrer künftigen Besitzerin, die durch diese Öffnung hineinspricht (Grebe 1973:12-13).

<sup>117</sup> „Wird ein Zweig des *réhue* geknickt oder gar abgebrochen, dann widerfährt den entsprechenden *machi* ein Leid, sie erkranken oder werden irgendwie verwundet.“ (Böning 1977:936)

Auf die „Canelo- Aspekte“ der *kultrun* kann relativ schnell eingegangen werden. Diese betreffen einerseits eventuell den Trommelkörper, andererseits die darin eingeschlossenen Objekte<sup>118</sup>.

Zum Trommelkörper bemerkt Grebe (1973:9), er sei in (nicht näher bestimmter) alter Zeit aus dem Holz des Canelo geschnitzt worden. Der zunehmende Rückgang seiner Bestände habe jedoch zu seiner Ersetzung durch einen anderen Baum „mit ähnlichen Konnotationen“ geführt: dem Laurel (*triwe*), dessen dickerer Stamm darüber hinaus rein größtmäßig besser für die Herstellung der *kultrun* geeignet sei<sup>119</sup>. In einer Fußnote fügt sie hinzu, Eliade zitierend:

„Al respecto, es interesante señalar que la mayoría de los tambores chamánicos de diversas culturas son contruidos con madera de un árbol sagrado o cósmico. Y. ‘por el hecho de que la caja de su tambor está sacada de la propia madera del Arbol Cósmico, el chamán, al tañerlo, es proyectado mágicamente cerca de ese Árbol: es proyectado al ‘Centro del Mundo’, y, por el mismo impulso, puede ascender a los Cielos’ (Eliade, 1960:141).“ (Grebe 1973:9)<sup>120</sup>

Böning (1978:821) bemerkt, während es bei der Trommelhaut eine größere Bandbreite an Möglichkeiten bezüglich des Materials gäbe, werde der Trommelkörper im allgemeinen nur aus Laurel- Holz gefertigt. Er fasst, wie auch Grebe, den Laurel als „Weltenbaum“ auf, der verschiedenen kosmische Ebenen verbindet<sup>121</sup>. Über das Holz des *kultrún*- Körpers sei die *machi* mit diesem Baum und durch ihn mit den Ahnen im Jenseits verbunden. Hinzufügend, in vielen Fällen sei auch der *rewe* aus einem Laurel- Stamm hergestellt, zieht er an dieser Stelle dieselbe Textstelle von Eliade heran, die auch Grebe zitiert:

<sup>118</sup> Dass die *kultrún* in ungenutzten Phasen während der Rituale an einen Canelo- oder Laurel- Ast gehängt wird, erwähnt Böning (1978:836 u. 826) unter Verweis auf ältere Autoren. In den von mir untersuchten Ritualbeschreibungen war davon zumindest nirgends die Rede.

<sup>119</sup> Leider führt sie keine Quelle an und ich konnte diese Angabe zumindest in der von mir verwendeten Literatur sonst nirgends bestätigt finden. Um hier weiterzuforschen, müsste man wohl jene Literatur durchkämmen, die sie als vorangegangene Studien zur *kultrun* angibt (vgl. 1973:3), von der mir außer Cooper nichts zur Verfügung stand.

<sup>120</sup> Grebe zitiert aus Eliade, Mircea (1960: 141): El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis, México. Die Stelle dürfte in der von mir verwendeten deutschen Ausgabe 1999 den Seiten 168-169 entsprechen, ebenso wie in der von Böning zitierten deutschen Ausgabe von 1957. Vgl. das im Text folgende Eliade- Zitat bei Böning.

<sup>121</sup> Der Laurel „...steht als heiliger Lebensbaum inmitten der alten Mapuche-Friedhöfe“ und „ragt nach ihrem Glauben ... in gewissem Sinne als Weltenbaum aus dem Diesseits ins Jenseits“ (Böning 1978:827). Von zwei *lonkos* habe er erfahren, dass sich „das Mapuche-Volk“ vor dem *ñillatun* auf dem Friedhof um den Laurel versammelt und die verstorbenen Ahnen einlädt, die Zeremonie mitzufeiern.

---

„Da sein Trommelkasten von dem Holz des Weltenbaumes selbst genommen ist, wird der Schamane beim Trommeln auf magische Weise an den Weltenbaum versetzt: Er ist ins Zentrum versetzt, und damit kann er auch zu den Himmeln aufsteigen.“ (Eliade 1957:168f in Böning 1978:827, Anm.30)

Nach Bacigalupo wird für den Trommelkörper Laurel oder Eiche verwendet (2007:51; 2001:25).

Unter den Objekten, die im Inneren der Trommel eingeschlossen sind, befinden sich auch Canelo- Blätter, wie von Grebe und Bacigalupo erwähnt wird<sup>122</sup>. Grebe (1973:26-27) führt eine Liste von Objekten an, die beim Zusammenbau in die *kultrun* gegeben werden – und zwar in einer geraden Anzahl, bevorzugt die vier oder ein Vielfaches davon. Dabei interpretiert sie das Innere der Trommel als „Bauch der Mutter Erde“, der voll sei von ihren Naturprodukten. Die verschiedenen Objekte setzt sie in Beziehung mit jeweils spezifischen magischen Wirkungen, die der *machi* zugute kommen sollen: Die Canelo- Blätter seien gegen das Übel, Glaskugeln geben ihr schamanische Kraft (*newén*), eine Heilpflanze soll bewirken, dass ihr immer Heilmittel zur Verfügung stehen, Geld, Tierhaare, Federn und Körner die ökonomischen Ressourcen an Geld, Tieren, Geflügel und Nahrung sicherstellen und Erde aus Argentinien Glück bringen. Alle diese Objekte sollen in gerader Anzahl vorhanden sein, wobei die Vier oder ein Vielfaches davon bevorzugt werde.

Auch Bacigalupo (2007:52) erwähnt *foye*- Blätter als Objekte im Inneren der Schamanentrommel und dass diese oft mit einem Bauch verglichen werde. Laut der Autorin geben *machi* als männlich und weiblich betrachtete Objekte in Paaren oder Vierer- Gruppen in die *kultrun*. Wegen ihrer Assoziation mit Leben, Wachstum und Fruchtbarkeit als weiblich betrachtete Elemente sind dabei Weizen, Mais, Samen, Wolle, Tierhaut, *triwe*- Blätter, *kopiwe*- Blüten, *llancato* („precious stones“) und alte Münzen. Mapuche würden das Geräusch dieser Objekte innerhalb der Kultrun mit den Geräuschen von *kaskawilla*, Regen oder Wasserfällen gleichsetzen, die weiblich und

---

<sup>122</sup> Im Fall der von Alonqueo (1979:210) beschriebenen Initiationszeremonie werden an Objekten, die in die *kultrun* eingeschlossen werden, nur allgemein Blätter von Medizinalpflanzen erwähnt, außerdem sieben Geldstücke und weiße Steinchen (*licankurrá*). Böning (1978:822) erwähnt an Rasselkörpern nur (Latcham und Grebe zitierend): drei oder vier meist weiße oder schwarze Steinchen, Silberplättchen oder –münzen und Glaskugeln. Cooper (1946:751) spricht ebenfalls nur von drei oder vier heiligen Steinen (*likan*).



mit Gesundheit, Wohlergehen und Geburt assoziiert sind. Wurfpeile, Gewehrkugeln, Chili, *foye*- Blätter, Holzkohle und Vulkangestein werden hingegen als männlich eingestuft aufgrund ihrer Assoziation mit Exorzismus, Krieg und Feuer.

Je nach Verwendung hat die *kultrun* nach Bacigalupo exorzierende oder heilende Wirkung. Sie kann stark und hämmernd geschlagen werden, um Übel zu vertreiben. Andererseits wird ihr Bauch ähnlich wie *kaskawilla* und *wada* als weiblich gesehen und das Geräusch der nach unten fallenden Objekte, das entsteht, wenn die Trommel in umgekehrter Position - mit der Membran nach unten - sanft über dem Patienten gespielt wird, wird als weiblich betrachtet und mit Geburt assoziiert. (Vgl. Bacigalupo 1998:7;8;9)

### 4.3. *Canelo in Heilritualen*

#### 4.3.1. VERWENDETE BESCHREIBUNGEN

Die verwendeten Ritualbeschreibungen sind im Anhang in meist von mir gekürzter und übersetzter Form nachzulesen. Bei den Kürzungen habe ich einerseits versucht, den chronologischen Ablauf zu wahren und andererseits die Passagen, in denen Pflanzen vorkommen, zu erhalten. Bei den Ritualbeschreibungen handelt es sich nicht ausschließlich um *machitun*, sondern zum Teil auch um die erwähnten einfacheren rituellen Behandlungsformen (*ulutun*, *sahumerio*).

Die drei *machitun*- Beschreibungen von Hilger beruhen nicht auf ihrer eigenen Beobachtung, sondern auf Erzählungen von Informanten mit Erfahrung als Ritualhelfer. Alle drei stammen aus dem Norden der Provinz Valdivia. Hilger 1 (1957:118-121) ist die Beschreibung eines *machitun* aus dem Alepúe- Gebiet (Küste, nördlich der Stadt Valdivia) und wird von einem Informanten erzählt, der schon mehrmals als *dungumachife* mitgewirkt hat. Hilger 2 und 3 aus Panguipulli stammen beide von *Huenun Ñamku*, einem alten Mann, der Hilgers wichtigster Informant und in dieser Rolle bereits „geschult“ war<sup>123</sup>. Bei beiden *machitun* war er als „Rufer“ eingeladen.

---

<sup>123</sup> Gemeinsam mit dem Kapuzinerpater Siegfried Fraunhäusl hatte er Félix de Augusta bei der Erstellung des „Diccionario“ (1916) geholfen. Er war sehr engagiert - er selbst hatte sich darum bemüht, Hilger als Informant zur Verfügung zu stehen, bestimmte die Themen und den Verlauf der Interviews und kam z.T. vorbereitet auf die Missionsstation, wo die Interviews stattfanden.

Ansonsten war er medizinischer Laie, der nur eine kleine Auswahl an Medizinalpflanzen kannte. Hilger 2 (1966a:47-49) wurde ein Jahr zuvor für einen Verwandten des Informanten durchgeführt, Hilger 3 (Hilger 1966a:49-50) hat in der Nacht zuvor stattgefunden. In Hilger 4 (1966:45-46) erklärt *Huenun Ñamku* das Heilen durch Aussaugen des Übels aus dem Körper, eine Behandlung, die nur eine *machi* durchführen könne.

Titiev (1951:115-117) bringt nicht die Beschreibung eines konkreten *machitun*, sondern ein Schema („pattern“), dem – bei existierenden Variationen – alle *machitun* seiner Meinung nach folgen<sup>124</sup>.

Die zwei *machitun*- Beschreibungen bei Faron sind nicht besonders detailliert und beruhen auf Berichten von Informanten über offensichtlich Jahrzehnte zurückliegende Ereignisse. In Faron 1 (1964:145-146) erzählt der Patient selbst als 55jähriger Mann von einem *machitun*, der für ihn anscheinend in seiner Kindheit durchgeführt wurde. In Faron 2 (1964:147-148) erzählt der jetzt 45- jährige Bruder der Patientin ebenfalls aus seiner Jugend von einem *machitun* für seine Schwester, die stirbt, weil es der *machi* nicht gelingt, ihre Seele zurückzuholen. Dieser Bericht wurde schon von Faron stark gekürzt. Faron 3 (1968:74–75) ist die Behandlung der Frau des Autors in dessen Anwesenheit und wird durchgeführt, weil sie unfähig ist, ein Kind auszutragen. Offensichtlich ist es kein *machitun*, sondern ein einfacheres Ritual, in dem die *machi* singt, die Patientin massiert und einen Heiltrank verordnet<sup>125</sup>. Die Perspektive ist bei Faron also in allen drei Fällen die direkt Betroffener oder naher Angehöriger.

Der von Alonqueo (1979:159-173) beschriebene *machitun* dauert zwei Tage und gliedert sich in einen abendlichen und einen morgendlichen Teil. Behandelt wird ein Mädchen, das bereits von mehreren *machi* vergeblich behandelt worden ist und dessen

<sup>124</sup> Ich konnte leider nicht sicher nachvollziehen, wie Titiev zu diesem „pattern“ gelangt. Da er nicht erwähnt, dass er selbst an einem *machitun* teilgenommen hat, nehme ich an, dass Beschreibungen aus der von ihm angegebenen Literatur die Grundlage sind (vgl. Titiev 1951:115).

<sup>125</sup> Die Schamanin hat zwar einen Helfer, den Faron *thungulmachin* nennt, und der ihr die Trommel vorbereitet und das Feuer betreut. Einen *dungumachife* in dem im Abschnitt 2.4.6.1. erklärten Sinn bräuchte sie aber eigentlich nicht, da ihre Trance nur leicht ist und auch nicht die Stimme eines Geistes aus ihr spricht, dessen Rede übersetzt werden müsste.

Krankheit, wie sich im Lauf des Rituals herausstellt, darin besteht, zur *machi* berufen zu sein. Seine spätere Initiation beschreibt Alonqueo an anderer Stelle desselben Buches ebenfalls. Wie schon erwähnt, bestehen die Ritualbeschreibungen Alonqueos vor allem in der Wiedergabe von *machi*- Gesängen. Meine übersetzte Version im Anhang ist stark gekürzt und konzentriert sich nur auf den Ablauf.

Bacigalupo (2007) enthält vier unterschiedlich ausführliche *datun*-Beschreibungen (Bacigalupo 1 – 4), sowie eine Beschreibung eines *sahumerio* (Bacigalupo 5). In Bacigalupo 1 (2007:17-20) wird die Autorin von der *machi* gebeten, ihre Haupt-Assistentin zu sein. Behandelt werden alle Mitglieder eine Familie, die Opfer von Hexerei geworden ist<sup>126</sup>. Bacigalupo 2 (2007:71-78), ein *datun* für *machi* Pamela, die den vorigen *datun* geleitet hat und hier in bewusstlosem Zustand angetroffen wird, ist Bacigalupos ausführlichstes Beispiel. Die *machi* leidet an schwerer *wenu kutran*, die eine Folge davon ist, dass sie beim Begräbnis ihres Sohnes ihr „spirituelles Pferd“ geopfert hat, um die Reise seiner Seele ins *wenu mapu* sicherzustellen. Bacigalupo 3 (2007:88-89) wird für ein junges Mädchen abgehalten, das zur *machi* berufen ist und krank geworden ist, weil es bisher nicht initiiert wurde (eine Strafe ihres *fileu*). Bacigalupo 4 (2007:198) ist ein *datun* für einen jungen Mann, dessen Körper vom *machi* als „'hot' with witchcraft“ beschrieben wird, die sich bereits auf seine gesamte Familie ausbreite<sup>127</sup>.

Das *Sahumerio* in Bacigalupo 5 (2007:192-193) wird durchgeführt für eine Frau, die an Eheproblemen, häuslicher Gewalt und Geschwüren an den Armen leidet und befürchtet, ihr Mann und dessen Geliebte würden versuchen, sie zu vergiften (*illeluwün*, mit Nahrung vergiften). Der *machi* meint, jemand aus der Familie schicke ihr Übel und als Mittel gegen Verhexung könne man „*ruda, foye ...*“ nehmen, jedoch müsse sie auch

---

<sup>126</sup> Die Familie hat mit einer Reihe von Unglücksfällen und massiven Problemen zu kämpfen und befürchtet, dass eine *kalku* allen den Tod wünscht: Segundos Frau ist gestorben, er selbst verliert das Gehör. Die drei Kinder verhalten sich auffällig, jemand hat verwesene Hundebeine ins Feld der Familie geworfen, damit der Weizen vertrocknet, das Haus knarrt und die Hunde des Hauses bellen ständig. (Vgl. Bacigalupo 2007:17)

<sup>127</sup> Ein Bruder des Mannes ist gestorben, und nachts ist der Ruf des *chon-chon*, eines unheilverkündenden Vogels, gehört worden.

ihren eigenen Beitrag an den Problemen erkennen und mithelfen, die Konflikte zu lösen.

#### **4.3.2. VERGLEICH**

Verschiedene Bestandteile des Canelo- Baums werden - neben anderen Pflanzen - in den untersuchten Beschreibungen schamanischer Krankenheilungsrituale in Zusammenhang mit folgenden Handlungen und Elementen erwähnt:

1. Als Bestandteil des temporären *rewe*
2. Als beim Krankenbett errichtete Äste oder Bäumchen
3. Pflanzen, die in der Vorbereitung des Rituals besorgt, während des Rituals in Gefäßen bereitgestellt oder in den Armen von Teilnehmern bereitgehalten werden
4. Zum Erschrecken des üblen Geistes
5. Als Bestandteil von Räucherungen (*sahumerios*)
6. Beim Einreiben des Körpers des Kranken mit Pflanzen
7. Pflanzen, die auf den Körper des Kranken gelegt werden
8. Kauen der Blätter, Reinigen des Mundes durch die *machi*
9. Ins Feuer werfen von benutzten Blättern
10. Trinken einer flüssigen Zubereitung
11. Halten und Schütteln von Zweigen

Zu jedem dieser Punkte möchte ich nun die verschiedenen Beschreibungen miteinander vergleichen. Für einen Überblick habe ich am Ende dieses Abschnitts alle erwähnten Verwendungsbereiche des Canelo in einer Tabelle aufgelistet und gekennzeichnet, in welchen Beschreibungen sie vorkommen. Ein Problem, das für mich nicht lösbar ist, besteht darin, dass Beschreibungen immer selektiv und daher im Hinblick auf die mich speziell interessierenden Aspekte unvollständig sind. Oft kommen diese gar nicht vor, oder sehr häufig wird auch nur unspezifisch von Pflanzen, Blättern oder Zweigen gesprochen – was ich ebenfalls in der Tabelle gekennzeichnet habe. Interpretationen und Informationen zu den einzelnen Punkten beziehe ich ein, sofern ich solche außerhalb der Ritualbeschreibungen in der Literatur gefunden habe.

#### 4.3.2.1. *Der temporäre rewe*

Wenn *machi* ihre Patienten in deren Häusern behandeln, wird zu Beginn des Rituals im Freien vor der Tür ein temporärer *rewe* errichtet. Temporäre *rewe* werden in Hilger 1, bei Alonqueo und in Bacigalupo 1 und 2 erwähnt.

In Hilger 1 wird, bevor der *machi* die *ruka* der kranken Person betritt, ein Pfosten mit der weißen Flagge des *machi* daran errichtet, der die Türhöhe um einiges überragt. Zu diesem Pfosten mit Flagge geht der *machi*, bevor er am Schluss der Zeremonie aus der Trance erwacht, in der er sich, den Angaben des Erzählers gemäß, seit seinem ersten Gesang die ganze Zeit über befunden hat. In der Beschreibung Alonqueos geht die *machi* nach der Verabschiedung des Geistes *fileu*, der ihr im veränderten Bewusstseinszustand die Art der Erkrankung und die geeignete Behandlung offenbart hat, schließlich nach draußen, in einer Art Prozession gefolgt von den rufenden Lanzenträgern, und hält bei den zwei als *rewe* aufgepflanzten *koliu* an. Was genau dort geschieht, wird in dieser Beschreibung ebenfalls übergangen. Jedoch steht hinter der *machi* ein Mann, der sie festhält, als sie in Ohnmacht fällt und verschiedene weitere Teilnehmer helfen ihr aus der Trance zurück. In Bacigalupo 1 wird der temporäre Altar nicht näher beschrieben, den die von Hexerei betroffene Familie bei der Ankunft der *machi* bereits errichtet hat. Als „contra“ gegen die Verhexung wurde jedenfalls neben anderen Vorkehrungen ein Kreis aus Asche um ihn gezogen. In Bacigalupo 2 werden zwei Bambusstäbe mit daran gebundenen *triwe*- und *foye*- Zweigen vom Schwager der Patientin außerhalb der Küchentür, das heißt auf der Ostseite der *ruka*, aufgepflanzt. Im letzten Teil der Trance (*konpapüllü*), in dem die *machi* von ihrem Geist *fileu* die Ursache der Krankheit übermittelt bekommt, hält sie Zweige von *triwe* und *foye* in ihrer Hand, schüttelt den temporären *rewe*, vergräbt ihren Kopf in den an die Bambusstäbe gebundenen Zweigen und schwankt zwischen ihnen hin- und her. Danach helfen verschiedene Teilnehmer ihr, aus der Trance zurückzukehren und den Geist zu verabschieden.

Der temporäre *rewe* ist also in Hilger 1 ein Pfosten mit der weißen Flagge des *machi*, bei Alonqueo besteht er aus zwei *koliu*- Stäben. Nur in Bacigalupo 2, wo er als zwei

Bambusstäbe mit daran gebundenen *triwe*- und *foye*- Zweigen geschildert wird, wird als einer seiner Bestandteile der Canelo- Baum genannt<sup>128</sup>.

Außer in Bacigalupo 1, wo über den temporären *rewe* weiter nichts gesagt wird, als dass er durch einen Kreis aus Asche vor Übel geschützt wird, bildet das gemeinsame Element aller Beschreibungen, dass die *machi* gegen Ende ihrer Trance zu ihm hingeht, bevor sie dann in einen normalen Bewusstseinszustand zurückkehrt. Nur in Bacigalupo 2 wird darauf eingegangen, dass die *machi* vor dem Erwachen aus der Trance den *rewe* schüttelt und sich zwischen den *foye*- und *triwe*- Zweigen hin- und herwiegt. Diese Phase korrespondiert hier damit, dass sich die *machi* in *konpapülli* befindet, jenem Trancezustand, in dem nach dem Verständnis von Bacigalupo die *machi* von ihrem Geist *fileu* besessen ist und die Informationen zur Krankheit ihres Klienten und deren Behandlung erhält. Bei Alonqueo hingegen geht sie erst nach Verabschiedung des Geistes, der vorher ebenfalls die Diagnose der Krankheit und wie sie behandelt werden soll übermittelt hat, nach draußen zum *rewe*. Auch in Hilger 1 geht dem Hinausgehen zum Pfosten eine Aussage über den Zustand des Patienten (nach dem Einreiben seines Körpers) voraus – in dieser Beschreibung wurde aber bereits vorher einmal eine Diagnose gestellt.

#### 4.3.2.2. *Bäumchen und Äste am Krankenbett*

Das am häufigsten genannte Element ist die Errichtung von Bäumchen oder Ästen beim liegenden Patienten. Es ist in fast allen Ritualbeschreibungen enthalten, abgesehen von den wenig detaillierten Beispielen Farons und dem von Bacigalupo beschriebenen *sahumerio* (Bacigalupo 5), in dem jedoch von keinem Krankenbett die Rede ist.

In Hilger 1 wird oberhalb des Kopfes des Kranken, in einer Linie mit dessen Körper, das symmetrisch geformte obere Ende eines Canelo errichtet, zu den Füßen je nach Wahl des *machi* entweder Laurel oder Maqui. In Hilger 2 gibt die *machi* dem kranken Mann, der auf dem Boden seiner *ruka* liegt, zwei Canelo- Zweige unter den Kopf. In Hilger 3 steckt sie nahe dem Kopf der kranken Person zwei Canelo- Zweige vertikal in

<sup>128</sup> An anderen Stellen beschreibt ihn Bacigalupo ebenfalls als aus zwei *koliu*- Stäben im Abstand von 50 cm (2007:263) bestehend, bzw. aus Canelo- oder Laurel- Ästen (2001:24).

den Boden und hängt einen kleinen Kessel zwischen diese, in den sie Canelo- Spitzen, Fuchsie- Blüten und esparto- Beeren gibt – Pflanzen, die sie später im Ritual benötigen wird. Bei Titiev werden beim Kopf des Patienten und zu seinen Füßen Canelo- Zweige in den Boden gesteckt. Bei Alonqueo werden die Canelo- Zweige in Form eines Vierecks im Haupteingang der *ruka* eingepflanzt, wo auch das Bett der Kranken bereitet wird. Hier wird auch erwähnt, dass die aufgepflanzten Zweige angeräuchert werden: Bevor sie mit der Behandlung beginnt, bittet die *machi* um Unterstützung und Kraft für den Kampf gegen das Übel<sup>129</sup>. Nach diesem Gebet zieht sie an der Zigarrette und bläst den Rauch in Richtung der *kultrun*, der Kranken und der aufgepflanzten Zweige, nimmt dann Wasser in den Mund und wiederholt Besprühungen, die sie vorher bereits einmal gemacht hat. In Bacigalupo 1 ist ein *foye*- Baum in einem Topf beim Kopf des auf einem Schaffell am Boden liegenden Patienten aufgestellt, ein *triwe*- Baum zu den Füßen, die in Richtung der Tür im Osten zeigen. In Bacigalupo 2 stellt der Enkel der Patientin an deren Kopf und Füßen Töpfe mit *foye*-, *triwe*- und *klon*- Zweigen auf und die *machi* gibt ihr zwei überkreuzte Küchenmesser hinter den Kopf. In Bacigalupo 3 sind vier Pfosten aus *foye*- und *triwe*- Ästen an den vier Ecken des Krankenbettes des Mädchens aufgestellt. In Bacigalupo 4 stellt die Mutter des jungen Mannes, der „hot with witchcraft“ ist, *foye*- Bäumchen in Töpfen an seinem Kopf und zu seinen Füßen auf.

Das Aufpflanzen von Canelo- Zweigen am Kopfende des Krankenbetts wird von Hilger in einer Liste der Charakteristika des *machitun* gleich an zweiter Stelle angeführt und also offensichtlich als eines der wichtigsten betrachtet. Am Fußende stehen ihr gemäß gewöhnlich Laurel- Zweige:

“Use of branches of canelo, ... The machi plants branches of canelo above the head of the patient, who is in a supine position, and bowed stalked of quila between the canelo branches; at the feet of the patient, branches of laurel común;” (Hilger 1957:116)

In den Beschreibungen dominiert ebenfalls der Canelo im Kopfbereich. Nach Bacigalupo (1998:9-10) werden jedoch sowohl Canelo- als auch Laurel- Zweige beim

---

<sup>129</sup> Dabei wendet sie sich an *Ffúchá Chau*, *Kushé Ñuke*, *Weché Wenthru* und *Ilchá Ddomó* [Alter Vater, Alte Mutter, Junger Mann und Junge Frau], an *Thrayenche Ffúchá* und *Trayenche Kushé* [Alter Gott und Alte Göttin der Wasserfälle], sowie an *Machi Ffúchá* und *Machi Kushé* [Alter Machi und Alte Machi] (Alonqueo 1979:163). In der spanischen Übersetzung werden die weiblichen „Hälften“ zum Teil nicht angeführt.

Kopf und bei den Füßen der kranken Person aufgestellt. Abhängig davon, ob die Behandlung eher exorzierend oder integrierend ausgerichtet sei, werde *foye* oder *triwe* am Kopfende platziert, wobei die Position der Bäumchen aber während des Rituals auch verändert werden kann:

„If exorcism is the most important aspect of the ritual the cinnamon tree (male element) will preside at the head. If integration is considered more important, the laurel tree (female element) presides. Trees may also switch position as the ritual moves from exorcism to integration and curing.” (1998:9-10)

Eine andere Erklärung zur Funktion des *foye* beim Kopf des Kranken zieht sie im Zusammenhang mit dem von Pineda y Bascuñán beschriebenen *machitun* heran<sup>130</sup>. Der *foye* diene als Leitung für die Geister, die über ihn in den *machi* herabsteigen und ihm Wissen übermitteln, wobei sie die Krankheit hier aber ebenfalls als durch Hexerei verursacht und daher zusammenhängend mit Übel, das exorziert werden muss, schildert:

„A sacred *foye* tree had been planted at the boy's head to serve as a conduit for spirits who descended into the *machi weye*'s body. They gave him knowledge about the circumstances under which the boy had been bewitched.” (Bacigalupo 2007:111-112)

In zwei Beispielen (Titiev und Bacigalupo 4) wird von Canelo sowohl am Kopf- als auch am Fußende berichtet. Auffallend ist außerdem, dass in den beiden Fällen, in denen eine „*machi*- Krankheit“ behandelt wird (Alonqueo und Bacigalupo 3), die Äste jeweils in Form eines Vierecks errichtet werden, wie es auch in den Initiationsritualen beschrieben wird<sup>131</sup>. Das entspricht Bacigalupos Feststellung, dass in Fällen, wo aus irgendeinem Grund der Berufung (noch) nicht nachgekommen werden kann, in der Behandlung zunächst eine Initiation nachgeahmt wird, um den *machi*- Geist zunächst zufrieden zu stellen, bevor er gebeten wird, von der Person abzulassen (vgl. Bacigalupo 2001:95).

#### **4.3.2.3. Vorbereiten und Bereitstellen von Pflanzen**

Einige Male wird nur allgemein erwähnt, dass Canelo in der Vorbereitung des Rituals besorgt werden muss (Faron 1, Alonqueo, Bacigalupo 2), ohne dass seine weitere Verwendung aus dem Text eindeutig hervorgeht. In anderen Beschreibungen werden Pflanzen in Gefäßen neben dem liegenden Patienten bereitgestellt oder von

<sup>130</sup> Zu Pineda y Bascuñán siehe Anmerkung 3 in der Einleitung.

<sup>131</sup> Vgl. dazu Abschnitt 4.4.2.2.



Teilnehmern bereitgehalten, damit sie die *machi* bei Bedarf nehmen kann oder man sie ihr aushändigen kann. In Faron 1 und 2 transportiert der *dungumachife* die Heilmittel in das Haus der Patienten, in anderen Beschreibungen werden die Angehörigen der Patienten beauftragt, die verschiedenen Pflanzen zu besorgen.

In Hilger 1 befinden sich an der gesamten Längsseite des Patienten hölzerne Gefäße, die eine vom *machi* getroffene Auswahl an Zweigen enthalten. Dabei handelt es sich immer um mehrere Arten und immer sind Zweige einiger Pflanzen mit unangenehmem Geruch dabei, sowie einer Pflanze, die am Wasser wächst. Anwesende Personen halten ebenfalls Zweige in ihren Armen. In Hilger 3 wird der Kessel, der zwischen den beiden Canelo- Zweigen am Kopfende des Patienten hängt, als Gefäß für später im Ritual benötigte Pflanzen verwendet (Canelo- Spitzen, Fuchsie- Blüten und esparto- Beeren). Bei Alonqueo soll die Familie der Kranken neben Canelo- und Laurel- Zweigen verschiedene andere Pflanzen und vier *koliu* (Lanzen für die Krieger) bereitstellen<sup>132</sup>. Während die *machi* nach ihrer Ankunft im Haus der Patientin verköstigt wird, zupfen einige Personen die Blätter von den Zweigen und geben sie in Holzgefäße, damit sie später zum Abreiben des Körpers der Kranken durch die *machi* zur Verfügung stehen<sup>133</sup>. In Bacigalupo 2 legt die *machi* fest, sie werde für die Behandlung *triwe*- und *foye*- Zweige brauchen für die *iaf* – *iaf*- Büschel, sowie bestimmte Schlingpflanzenarten für spirituelle Kraft. Bei den Vorbereitungen zum *datun* gibt Bacigalupo als Ritualhelferin die beruhigenden Heilkräuter (*triwe*, *nulawen*, *limpia plata*) und die Mittel zum Exorzieren des Übels (*Ilanten*, *fulcon*, *foye*) jeweils in eine eigene Holzschüssel. An anderer Stelle erwähnt sie, dass diese bei der Anwendung nicht vermischt werden dürfen (2001:79).

#### **4.3.2.4. Massieren des Kranken mit Pflanzen**

Das Abreiben des Körpers des Patienten mit Pflanzen, Blättern und Zweigen wird in fast allen Beispielen (außer Hilger 2, Hilger 4 und Bacigalupo 5) beschrieben:

<sup>132</sup> „... debe reunir las siguientes plantas y hierbas medicinales: ramos de canelo, de laurel, *Këikël*, *Yüffülkón* (huevil de flor amarilla) de maque, *rheffu* (huevil de flor rosada), 4 colihues o lanzas para los 4 soldados que deben hacer el *yappethún* (gritar en la ceremonia) y un buen *Ngëchalmachiffë* (interlocutor), por último una niña *yeülffë* para ayudante mía’.“ (Alonqueo 1979:160)

<sup>133</sup> „... en una batea y un fuentón de madera ...“ (Alonqueo 1979:162)

---

Nach dem Erschrecken des Übels und der Nennung des Verursachers der Krankheit nimmt der *machi* in Hilger 1 seine *wada* und schüttelt sie, während er seitlich der kranken Person kniet, die sich entkleidet. Dann reibt er ihren Körper von Kopf bis Fuß mit Zweigen ab, während er seinen vierten Gesang singt, was ungefähr eine Stunde dauert. In Hilger 3 bittet die *machi*, nachdem sie ihre helfenden Mächte gerufen hat, das Ohr eines Schafes einzuschneiden und ihr einige Tropfen seines Blutes in einem Gefäß zu geben. Während das Blut gewonnen wird, singt sie einen weiteren Gesang – dieses mal zum Rhythmus einer Kürbissassel, die nicht wie die in einer früheren Phase des Rituals verwendete Assel Kieselsteine, sondern esparto- Samen enthält. Dann nimmt sie Canelo- Spitzen aus dem Kessel am Kopfende des Patienten und reibt sie zwischen ihren Handflächen, bis diese gut mit dem Saft benetzt sind, mischt den Saft mit dem Blut des Schafes und streicht diese Mischung über den gesamten Körper der kranken Person. (Als nächstes werden Canelo- Blätter und Kieselsteine aus der vorher verwendeten Assel auf den schmerzenden Körperteil gelegt, die sie nach einem Tanz wieder wegwischt, wonach sie die Blätter kaut und sich Zähne und Zunge damit einreibt, bevor sie die Ursache der Krankheit aus dem Körper saugt.)

Bei Titiev wäscht die *machi* den Patienten (nach dem Zusammenschlagen von Hockey-Schlägern und Bambusstäben) und massiert seinen Körper mit aromatischen Blättern. (Dann folgt das Aussaugen des Übels und der Patient bekommt ein Getränk aus Kräutern.)

Das Abreiben des Körpers ist auch die einzige Handlung mit Pflanzen, die in den drei Beschreibungen Farons erwähnt wird: In Faron 1 reibt die *machi* den Erzähler mit heiligen Blättern und altem Urin ab. In Faron 2 sagt der *dungumachife* der *machi* - gemäß ihren Aussagen in Trance - welche Kräuter zu verwenden sind. Diese vermischt in einer Schüssel kaltes Wasser mit den Pflanzen und reibt damit den Körper der Patientin ungefähr eine Stunde lang ein. In Faron 3 sprüht die Schamanin – nach einer Phase, in der ihr Ehemann als *dungumachife* das Feuer der Feuerstelle angefacht hat - Wasser aus der Schale mit den Pflanzen über den Bauch von Farons Frau, den sie dann kräftig massiert.

Bei Alonqueo besteht der dritte Teil der abendlichen Zeremonie im abschließenden Rezitieren von Beschwörungen und dem Abreiben des Körpers mit den Blättern von Medizinalpflanzen und wird von der *machi* mit verbundenen Augen durchgeführt. Die *machi* lässt die *kultrun* los, kniet neben der Kranken nieder und bittet um die Blätter verschiedener bereitgestellter Pflanzen. Die Blätter werden mit heißem Wasser überbrüht, verrührt und zerrieben und mit diesem Saft wird der Körper der Kranken in verschiedenen Positionen eingerieben<sup>134</sup>. Das Einreiben des Körpers geht einher mit Beschwörungen von üblen Akteuren, die in der Krankheit wirksam sind und die die *machi* alle einzeln beim Namen nennt und auffordert, den Körper der Kranken zu verlassen<sup>135</sup>. Währenddessen wird die *kultrun* von der Assistentin gespielt und andere Teilnehmer setzen ohne Unterlass ihre Schreie fort. Schließlich werden vier kurze *colihue* zu je zwei und zwei x- förmig gekreuzt, angezündet und über dem Körper der Patientin bewegt, die dazu wieder verschiedene Positionen einnimmt. Mit jedem *colihue*- Kreuz wird diese Prozedur viermal wiederholt, was insgesamt acht Anwendungen ergibt, die das Übel aus dem Körper vertreiben sollen.

In Bacigalupo 1 betet und trommelt die *machi* zuerst sanft über dem Patienten, während ihr *dungumachife* sein rituelles Gespräch mit ihr führt und Bacigalupo als Helferin abwechselnd *kaskawilla* spielt und den Patienten mit einer Mischung aus zerdrückten Laurel- Blättern und Wasser massiert. Die Kinder des Patienten werden ebenfalls behandelt, weil die gesamte Familie von *kalkutun* betroffen ist. Später trommelt die *machi* laut und signalisiert Bacigalupo, die Arme aller Patienten mit Branntwein und zerdrückten *foye* Blättern abzureiben, während sie den üblen Geist auffordert, zu verschwinden, ihn beschimpft und ihn davor warnt, zurückzukommen<sup>136</sup>. Anschließend folgt ein *sahumerio*.

---

<sup>134</sup> „Estas hojas se chamuscan con agua caliente; las revuelve y las friega, y con los jugos de las hojas hace fricciones al cuerpo de la enferma en distintas posiciones, de espalda, de costado, del lado derecho e izquierdo.“ (Alonqueo 1079:166)

<sup>135</sup> Sie nennt insgesamt sieben Akteure, deren Namen allesamt nicht den üblicherweise in der Literatur erwähnten und in Kapitel 2.4.3. aufgezählten Bezeichnungen für *wekufe* entsprechen.

<sup>136</sup> „... If you come again we shall confront you. We shall not admit you in this house. ... We shall shoot you. We shall burn you. We have more strength than you.“ (Bacigalupo 2007:20)

In Bacigalupo 2 reibt die *machi* den Körper der Kranken mit einer Mischung aus *foye*-Blättern und Branntwein ein, nachdem sie das Übel aus deren Magengegend herausgesaugt und ausgespuckt hat. Dann spielt sie die Trommel laut über ihrem Kopf, gibt Kriegsschreie von sich, die von den anderen Teilnehmern erwidert werden und ruft die vier „powerful seargents,...“. Es folgt das Vertreiben des Übels mit Hilfe der Krieger und ein *sahumerio*. Dann kehrt die *machi* zur Patientin zurück und massiert sie singend mit Heilkräutern, während ihre *yegülfe* die *kultrun* spielt. Anschließend reiben Helfer den Körper der Kranken mit „sanften“ Heilkräutern ein, während die *machi* wieder die *kultrun* spielt und *ñenechen* und andere Wesen bittet, der Patientin zu verzeihen<sup>137</sup>. In Bacigalupo 3 reibt der *machi* nach den vier einleitenden Gebeten den Körper des kranken Mädchens, dessen *machi*- Geist besänftigt werden soll, mit *triwe*- Blättern ein<sup>138</sup>. In Bacigalupo 4 streicht der *machi* zuerst mit der stumpfen Seite eines Messers die Arme, Beine und das Gesicht des Mannes, der „’hot’ with witchcraft“ ist, hinunter, „um die spirituellen Knoten zu durchschneiden, die die Familie an die üblen Geister binden“. Dann reibt er dessen Körper mit dampfenden Kräutern ein, schlägt danach seine *kultrun* laut und macht eine Runde innerhalb und ausserhalb des Hauses, „to exorcise evil spirits“, wobei ihm die anderen Teilnehmer mit Bambusstäben folgen<sup>139</sup>.

Bacigalupo (1998:10-11) erklärt das Abreiben des Körpers des Kranken mit Pflanzen folgendermaßen: Es geschieht während des exorzierenden Teils des Rituals mit „contra“- Pflanzen, starken, maskulinen Pflanzen, die entweder in Schnaps getränkt, am Feuer erhitzt oder mit dem Blut aus der Wunde eines Tieres vermischt werden<sup>140</sup>. Die wichtigste „contra“- Pflanze ist Canelo, dessen Blätter und Stiele zum Abreiben verwendet werden. „Contra“- Pflanzen können Krankheit und Übel im Körper des Patienten bekämpfen, daraus vertreiben und zugleich Wunden heilen (was nach

<sup>137</sup> Das Vergehen der Patientin, die selbst *machi* ist, besteht darin, ihr spirituelles Pferd geopfert zu haben, um die Trauergäste beim Begräbnis ihres Sohnes zu bewirten.

<sup>138</sup> In diesem Ritual geht es nicht darum, üble Geister zu vertreiben, sondern den *machi*- Geist des Mädchens zu versöhnen, das zur *machi* berufen wäre, u. a. aber deshalb nicht initiiert werden kann, weil es nicht *mapudungun* spricht.

<sup>139</sup> Hier wird die Art der Pflanzen nicht näher angegeben, mit denen *machi* José den jungen Mann einreibt. Aus dem Kontext und der in Kapitel 4.2. angeführten Interpretationslinie Bacigalupos müssten es jedoch Canelo oder sonstige „contra“- Pflanzen sein.

<sup>140</sup> Hitze, Branntwein und Blut aus der Wunde eines Tieres werden nach Bacigalupo als heiß, rot, bekriegend und männlich wahrgenommen.

Bacigalupo alles männliche Elemente sind). Während des integrierenden Teils des Rituals wird der Kranke hingegen mit „junta“ eingerieben, sanften weiblichen Pflanzen, die in lauwarmem Wasser getränkt oder mit Blüten vermischt werden. Am wichtigsten sind hier Laurel- Blätter, die aber mit anderen, für die Heilung der spezifischen Krankheit des Patienten nötigen Medizinalpflanzen kombiniert werden. Zur Wirkung von „junta“- Pflanzen schreibt sie: „The rubbing of *triwe* leaves on the sick person is thought to integrate the sick person back into his or her body, family and community” (1998:10). Das sei auch die Phase, in der *machi* oder ihre weiblichen Helfer *kaskawilla* spielen und die *kultrun* sanft in umgekehrter Position über dem Körper des Kranken schlagen.

In den Ritualbeschreibungen Bacigalupos kann diese Trennung von verschiedenen Phasen und die damit verbundene Wahl der dabei zum Abreiben verwendeten Pflanzen gut nachvollzogen werden, während die übrigen Beschreibungen die verschiedenen Phasen bzw. Funktionen des Abreibens kaum oder gar nicht unterscheiden. In Hilger 3 passen die Kombination von Canelo- Saft und Schafsblut und der Kontext im Ablauf (vor dem Aussaugen des Übels) gut zu den Erläuterungen Bacigalupos. Auch bei Alonqueo, der zwar nur allgemein von „Blättern von Medizinalpflanzen“ spricht, ergibt sich aus der Kombination mit Manipulationen mit zwei *koliu*- Kreuzen und der Nennung der krankheitsverursachenden Geister mit der Aufforderung, zu verschwinden, dass es sich um einen „exorzierenden“ Kontext handelt. Bei Titiev geschieht das Abreiben mit aromatischen Blättern wie bei Hilger vor dem Aussaugen des Übels und wie bei Alonqueo nach der Agitation der Krieger.

#### **4.3.2.5. Pflanzen auf den Körper des Kranken legen**

Dass Canelo- Blätter auf die schmerzende Stelle des Kranken gelegt und dort eine Weile liegen gelassen werden, bevor die *machi* das Übel bzw. die Krankheit an dieser Stelle aus dem Körper saugt, wird in Hilger 3 und 4 beschrieben.

Nach dem Einreiben des Körpers mit Canelo- Saft und Schafsblut legt die *machi* in Hilger 3 einige Canelo- Blätter und Kieselsteine aus der in einer früheren Phase des Rituals verwendeten Rassel auf den schmerzenden Körperteil des kranken Mannes, tanzt an dessen Seite viermal zwischen Kopf und Füßen hin- und her, stoppt während

des vierten Tanzes abrupt in Höhe der schmerzenden Stelle und wischt Canelo- Blätter und Steine weg. Die Blätter kaut sie, reibt dann ihre Zähne und Zunge damit ein und saugt aus der schmerzenden Stelle die Ursache der Krankheit heraus. In Hilger 4 schildert der Informant, wie das Aussaugen des Übels im allgemeinen vor sich geht: der *machi* legt auf die Stelle, die die Person als den Ursprung ihres Schmerzes angibt, einen Stein und Zweige entweder von Canelo, *chillko* (*fuchsia macrostemma*) oder *paupauweñ* (*esparto*; *luzuriaga radicans*) – er wählt jene Pflanze aus, die für die zu behandelnde Krankheit am geeignetsten ist. Der Stein muss „einer von jenen mit Kraft“ sein. Zweige und Stein lässt er eine Weile auf der schmerzenden Stelle liegen, bevor er sie wieder entfernt. Dann beißt und saugt er an der Stelle, spuckt ein kleines Tier oder Objekt und seinen Speichel auf ein Canelo- Blatt und wirft alles in das Feuer.

Die Pflanze, die auf den schmerzenden Körperteil gelegt wird, muss also nicht notwendigerweise Canelo sein, sondern wird vom *machi* jeweils entsprechend der Krankheit ausgewählt und außerdem mit bestimmten Steinen kombiniert. Jedenfalls liegt die Pflanze in beiden Fällen auf der Stelle, an der dann das Übel ausgesaugt wird. Ein anderes Beispiel bringt Bacigalupo (2007:21, Foto), bei dem auf Brust und Stirn des Patienten liegende Laurel- Blätter dessen „Symptome und Gedanken beruhigen“.

#### **4.3.2.6. Kauen von Blättern, Reinigen des Mundes**

Ebenfalls nur in Hilger 2 und 3 wird vor dem Aussaugen des Übels der Mund durch Kauen von Canelo gereinigt: In Hilger 2 bereitet sich die *machi* auf ihre Untersuchung (die Suche nach der Ursache der Krankheit) vor, indem sie in Canelo- Zweige beißt, um ihre Zunge und Zähne zu reinigen. Der Informant behauptet, es immer wieder beobachtet zu haben, dass sich genau dann, wenn sie das tut, die rote Esparto- Beere in die Höhe hebt, die auf dem Teil des Körpers liegt, wo die Krankheitsursache lokalisiert ist<sup>141</sup>. An dieser Stelle beginnt dann die *machi* zu beißen und zu saugen und spuckt ein kleines Tier aus. Nach dem Aussaugen des Übels werden Canelo- Zweige, sowie andere Blätter und Zweige, die die *machi* benutzt hat, ins Feuer geworfen. In Hilger 3 kaut die *machi* jene Canelo- Blätter, die zuvor zusammen mit Steinen eine Weile auf dem

<sup>141</sup> Auf verschiedene Stellen des Körpers sind Steine gelegt worden und auf jeden Stein eine rote Beere (esparto- Samen).

---

Körper des Kranken gelegen sind, reibt sich damit Zähne und Zunge ein und saugt die Ursache der Krankheit aus der schmerzenden Stelle.

#### **4.3.2.7. *Ins Feuer werfen von benutzten Blättern***

Nach dem Aussaugen des Übels werden in Hilger 2 und 4 die benutzten Canelo-Zweige bzw. –Blätter, sowie auch andere Zweige und Blätter, die verwendet wurden, ins Feuer geworfen.

#### **4.3.2.8. *Trinken einer flüssigen Zubereitung***

Nach Bacigalupo werden die Blätter und Stiele von Canelo auch gekocht und dem Patienten in flüssiger Form gegeben. Ebenso wird Laurel, der mit anderen für die Heilung der spezifischen Krankheit nötigen Medizinalpflanzen kombiniert werde, nicht nur zum Einreiben des Körpers verwendet, sondern von den Patienten auch in flüssiger Zubereitung getrunken. (Bacigalupo 1998:10-11)

In den vorliegenden Beschreibungen wird das Einnehmen von Canelo- Zubereitungen nur durch die *machi* erwähnt, nicht aber durch die Patienten. Bei Titiev bereitet sich die *machi* auf die Divination der genauen Ursache, Art und geeigneten Behandlung der Krankheit vor, indem sie, bevor sie in Trance geht, reichlich von abgestandenem Urin (*fai willeñ*), vermischt mit einer „Lösung“ aus Maqui und Canelo trinkt, wobei sie auch ihren Helfern etwas davon gibt<sup>142</sup>. In Bacigalupo 3 trinkt der *machi* zu Beginn der Behandlung eine Zubereitung aus dem Saft von *foye*- Blättern und Metallpartikeln, die von einem Messer stammen. An anderer Stelle erklärt Bacigalupo (1998:10), *machi* würden manchmal *foye*- Saft mit Spänen von Messern darin trinken, weil ihnen das hilft, die Ursache der Krankheit zu „sehen“. Darüber, was der Grund für die Einnahme von Urin, Canelo und Maqui bei Titiev ist, kann nur spekuliert werden. Jedoch ist der Gedanke nicht abwegig, dass das auch hier etwas mit „Sehen“ zu tun haben könnte, da Titiev es ausdrücklich als Vorbereitung für die Divination im Trancezustand darstellt, in den sich die *machi* nach Einnahme dieser „Lösung“ durch Trommeln und körperliche Agitation bringt.

---

<sup>142</sup> „By way of preparation the shaman drinks copiously of ripened urine, *fai willeñ*, mixed with a solution of ginger and cinnamon, ...“ (Titiev 1951:116). Mit „ginger“ ist offensichtlich Maqui (*klon*) gemeint, den Titiev an anderer Stelle (1951:82-83) als „a kind of ginger“ bezeichnet.

#### 4.3.2.9. *Erschrecken des krankheitsverursachenden Geistes*

Nur in Hilger 1 wird der krankheitsverursachende Geist mit einem Canelo- Zweig erschreckt: Unmittelbar nach einer Phase verschiedener Manipulationen mit Feuer (vgl. Pkt. 10) nimmt der *machi*, an der Längsseite des Patienten stehend, einen Canelo-Zweig in eine Hand und ein großes Messer in die andere, um den „devil of sickness“ im Körper der kranken Person zu erschrecken.

#### 4.3.2.10. *Sahumerios*

Das Vertreiben übler Geister ist jedoch auch Zweck der sahumerios, Räucherungen, die in Bacigalupo 1, 2 und 5 beschrieben und von ihr als „smoke exorcism“ bezeichnet werden. Die beiden ersten sind Teil eines *datun*, das letzte wird als eigenes Ritual durchgeführt.

In Bacigalupo 1 ist die ganze Familie von Hexerei betroffen. Nachdem alle an den Armen mit einer Medizin aus Branntwein und zerdrückten *foye* Blättern abgerieben worden sind (wobei die *machi* den üblen Geist auffordert, zu verschwinden), folgen alle Teilnehmer der *machi*, die, über ihrem Kopf laut die *kultrun* schlagend, im Haus und außerhalb des Hauses herumgeht. Bacigalupo als Ritualhelferin sprüht ein „starkes“ Mittel („a ‚strong’ remedy“) aus Branntwein, Ammoniak und Chili in die Ecken, während andere schreien und mit *koliu*- Stäben und Messern gegen die Mauern trommeln. In diesem Kontext führen die beiden Töchter des Hauses im Freien ein sahumerio mit *wilkawe*, *foye*, Raute, Absinth, Chili, Salz und Schwefel durch, das die üblen Geister vertreiben soll, und der Sohn feuert Gewehrschüsse vom Dach. Der Rauch des sahumerio zieht in Richtung des Hauses der mutmaßlichen *kalku*, was von der *machi* als Beweis für deren Schuld interpretiert wird.

Nach dem Aussaugen des Übels und dem Einreiben der Kranken mit einer Mischung aus *foye*-Blättern und Branntwein spielt die *machi* in Bacigalupo 2 die Trommel laut über ihrem Kopf, gibt Kriegsschreie von sich, die von den anderen Teilnehmern erwidert werden und ruft die vier „powerful seargents, old kings, old and new generals“, die sie auffordert, die *wekufe* zu vertreiben und zu töten. Sie geht durch jeden Raum des Hauses und umkreist das Haus, mit einem Stock gegen die Wände schlagend und gefolgt von Männern, die mit Mistgabeln, Beilen und Messern gegen den Boden



schlagen, um das Übel zu töten. Eine Tochter der Patientin trägt eine Pfanne mit einem „smoke exorcism“ aus brennenden *foye*- Blättern, Schwefel und Chili mit, während eine andere Tochter mit einem *foye*- Zweig Ammoniak und Chlor in die Fußspuren der übrigen Teilnehmer sprüht. (Danach folgt das Einreiben mit „sanften“ Heilkräutern).

Im in Bacigalupo 5 beschriebenen *sahumerio* für eine Frau mit Eheproblemen, die von ihrem Mann und dessen Geliebter *kalkutun* durch *illeluwun* (Verhexung durch Vergiftung des Essens) befürchtet, versprüht der *machi* Branntwein und Ammoniak ums Haus herum und die Patientin folgt ihm mit einer Pfanne mit brennenden Blättern von Eukalyptus und *foye* und Absinth. (Bacigalupo 2007:192-193)

*Foye* ist also Bestandteil aller drei *sahumerios* und wird außerdem vom *machi*, der das in Bacigalupo 5 geschilderte *sahumerio* durchführt, ganz allgemein als Medizin gegen Hexerei genannt (Bacigalupo 2007:192). Beide *sahumerios* im Kontext eines *datun* (Bacigalupo 1 und 2) finden parallel zur Agitation der Krieger und zum lautem Schlagen der Trommel statt und nach dem Einreiben des Körpers mit *foye*- Blättern und Schnaps. Auch vor dem Erschrecken des krankheitsverursachenden Geistes in Hilger 1 mit Hilfe eines Canelo- Zweigs (vgl. Punkt 9) erfolgen verschiedene Manipulationen mit Feuer: der *machi* springt in die Feuerstelle, ohne sich zu verbrennen, wirft überall glühende Kohlen auf den Boden und auf das Schaffell, das den Patienten bedeckt und geht innerhalb und außerhalb der *ruka* herum, wobei er ein brennendes Holzstück schwingt.

#### **4.3.2.11. Halten und Schütteln von Zweigen**

Das Halten und Schütteln von Zweigen oder Zweig- Büscheln wird einzig in Bacigalupo 2 erwähnt und betrifft hier einerseits Büschel aus Canelo- oder Laurel- Zweigen, die Ritualteilnehmer oder -helfer schütteln, andererseits das Schütteln der Zweige am *rewe* durch die *machi* im letzten Teil der Trance.

In Bacigalupo 2 bittet die Patientin die Autorin, zu ihrem *datun* zu kommen, um u. a. *foye*- und *triwe*- Zweige zu schütteln. In ihrem früheren Buch erläutert Bacigalupo, dass solche *iaf-iaf* genannten Zweigbüschel von *machi*, *yegülfe* und anderen Teilnehmern in Ritualen geschüttelt werden und unterscheidet *foye-iaf-iaf* (Canelo- Zweige) und *triwe*-

*iaf-iaf* (Laurel- Zweige), die in rituellen Kontexten jeweils verschiedene Funktionen erfüllen. *Foye-iaf-iaf* werden etwa verwendet, um damit während eines Exorzismus gegen die Wände des Hauses zu schlagen, helfen der *machi* sich zu konzentrieren, um zu exorzieren und werden außerdem von ihr benützt, um ihren individuellen Gebeten am *rewe* „Kraft und Konzentration“ zu geben. *Triwe-iaf-iaf* hingegen werden verwendet, um zu beruhigen und der *machi* in einen normalen Bewusstseinszustand zurückzuhelfen. Die *machi* reibt ihr Gesicht und schlägt ihren Kopf mit *triwe-iaf-iaf* und die *yegülfe* und andere Teilnehmer bewegen *triwe-iaf-iaf* nach dem Höhepunkt der Zeremonie mit dem Ziel, die *machi* und die anderen Teilnehmer zu beruhigen. (Bacigalupo 2001:79)

Dieses Schütteln von Zweigen, auch eine der Aufgaben der *yegülfe*, bezeichnet Bacigalupo an anderer Stelle als „doing *purrun-iaf-iaf*“, als „dancing’ branches of the cinnamon and laurel tree“ (1998:14). Ihr gemäß werden während exorzierender Phasen in Ritualen von Teilnehmern *iaf-iaf* aus Canelo- Zweigen zum lauten, aggressiven Schlagen der Trommel durch die *machi* geschüttelt, wobei „The *iaf-iaf* branches are thought to dance the evil out of the body“ (1998:10) und Teilnehmer geben sich außerdem *foye* als „Waffen“ in ihre Haarbänder oder Gürtel. Während der heilenden, integrierenden Phase des Rituals hingegen, wenn die *kultrun* sanfter gespielt wird und zum Klang von Rassel und Schellen, schütteln Teilnehmer *triwe iaf-iaf*, um „wind, energy and music“ zur kranken Person in der Mitte zu leiten (Bacigalupo 1998:11).

Ebenfalls in Bacigalupo 2 schüttelt die *machi* den *rewe* während des letzten Teils der Trance (*konpapüllü*), in dem ihr Geist *fileu* durch sie die Ursache der Krankheit offenbart: Während die *yegülfe* die *kultrun* spielt, hält die *machi* Zweige von *triwe* und *foye* in ihrer Hand und schüttelt den temporären *rewe* aus *koliu*. Sie gräbt ihren Kopf in die an die Bambusstäbe gebundenen *triwe*- und *foye*- Zweige und wiegt sich zwischen ihnen hin und her.

### 4.3.2.12. Übersicht

#### Canelo in Beschreibungen von Heilritualen:

	Hi 1	Hi 2	Hi 3	Hi 4: Aussaugen des Übels	Ti	Fa 1	Fa 2	Fa 3 ulutun	Al	Bac 1	Bac 2	Bac 3	Bac 4	Bac 5 Sahumerio
1. Temporärer Rewe	X								X	X	C,L			
2. Äste beim Krankenbett	C	C	C		C				C	C	C	C	C	
3. Pflanzen, die in der Vorbereitung des Rituals besorgt werden						C			C		C			
3. In Gefäßen bereitgestellte Pflanzen	PFL		C						C?		C			
3. In Armen gehaltene Pflanzen	PFL													
4. Erschrecken des üblen Geistes/Vertreiben des Übels/Mittel gegen Verhexung	C									C	C			C
5. Räucherung (sahumerio)										C	C			C
6. Abreiben des Körpers des Kranken	PFL		C		PFL	C?	PFL	PFL	C?	C,L	C	L	PFL	
7. Pflanzen auf den Körper des Kranken legen			C	C										
8. Reinigen des Mundes, Kauen der Blätter (vor dem Aussaugen des Übels)		C	C											
9. Ins Feuer werfen von benutzten Blättern		C		C										
10. Einnehmen/Trinken einer Zubereitung					C							C		
11. Zweig- Büschel schütteln											C			
11. Zweige halten											C			

Hi: Hilger; Ti: Titiev; Fa: Faron; Al: Alonqueo; Bac: Bacigalupo.

- C Canelo wird erwähnt;
- L Laurel wird erwähnt;
- X Handlung/Objekt wird erwähnt, jedoch ohne Canelo;
- PFL Blätter, Zweige u. Pflanzen werden allgemein erwähnt;
- C ? Canelo wird nicht direkt erwähnt, ist aber wahrscheinlich gemeint;

#### 4.4. *Canelo in Initiations- und Erneuerungsriten*

##### 4.4.1. *VERWENDETE BESCHREIBUNGEN*<sup>143</sup>

Robles Rodríguez (1912)<sup>144</sup> beschreibt die dreitägige Initiation der Tochter einer *machi*, die in Maquihue nahe Temuco zwischen den Flüssen Cautín und Quepe lebt und initiiert werden soll, weil sie eine schwere Krankheit gehabt hat. Im vergangenen Frühling hat bereits die Vorweihe stattgefunden, bei der ein provisorischer *rewe* aus Ästen errichtet worden ist. Die Zeremonie beginnt mit der Behandlung der Kandidatin, später beginnt diese, mit einem Canelo- Büschel in der Hand zu tanzen und es folgen die „Ohnmacht“ einer der initiiierenden *machi* und der Neophytin. Am zweiten Tag tanzen die älteste *machi* und die Kandidatin, wobei sie Canelo- Zweige in den Händen halten und mitbewegen. Die Älteste wird wieder wie ohnmächtig, die Neophytin tanzt längere Zeit, ansonsten wiederholt sich alles wie bei der Älteren. Im weiteren Verlauf werden die Canelo- und Laurel- Äste an dem bereits im Zuge der Vorbereitungen errichteten Stufen- Pfosten befestigt und eine *machi* nach der anderen erklettert den neuen *rewe*. Am dritten Tag wird ein Widder geopfert, den man am Vortag beim Tanz um den *rewe* mitgeführt hat. Bei der Kandidatin wird eine Zungeninzision durchgeführt, wobei in die Wunde ein Canelo- Blatt gelegt wird.

Alonqueo (1979:175-212) beschreibt die Initiation des Mädchens, dessen Berufung von der behandelnden *machi* im oben erwähnten *machitun* festgestellt wurde. Hier erfolgt die Initiation ebenfalls in zwei Etappen: einer schlichteren Vorweihe im Kreis der engeren Verwandten zu Beginn der Lehrzeit als Bestätigung der Berufung, und der definitiven Initiation unter Teilnahme der gesamten comunidad als Abschluss der Lehrzeit, die den Status als vollwertige *machi* einleitet<sup>145</sup>. Im Gegensatz zu Robles Rodríguez schildert Alonqueo hauptsächlich die Vorweihe. Diese dauert zwei Tage (Abend und darauffolgender Tag). Die Neophytin muss dabei die Fähigkeit zur Besessenheit durch *fileu*<sup>146</sup> in Form der Trance (*küimin*) zeigen und im Lauf der

<sup>143</sup> Eine ausführlichere Wiedergabe der Abläufe befindet sich in Anhang 2.

<sup>144</sup> Der Text dieses Autors ist voll von abwertenden Bemerkungen, auf die ich hier nicht weiter eingehe.

<sup>145</sup> Nach der Vorweihe kann eine zukünftige *machi* Krankheiten mittels *ulutun* behandeln, jedoch keinen *machitun* oder *datun* durchführen (Alonqueo 1979:209).

<sup>146</sup> Alonqueo fasst *Ffil.eú* als Geist Gottes oder *Ñenechéns* auf. Von anderen Autoren (vgl. z. B. Rodríguez) werden die *vileo* als (verstorbene) *machi* im Himmel gesehen, die ihren Kolleginnen auf der

Zeremonie wird ein erster *rewe* errichtet, der noch nicht die Form eines stufenförmigen Pfostens hat, sondern nur aus in die Erde eingepflanzten Ästen von Canelo, Laurel und Maqui und *koliu* besteht. Alonqueo erwähnt einen „jefe coordinador“ der Zeremonie, der *ngenffoyé* genannt wird<sup>147</sup>. Die Zeremonie beginnt wieder mit der Behandlung der Initiandin. Dann folgt eine Phase von Gesängen, Trommeln, Schreien und dem Spiel weiterer Musikinstrumente, bis die Initiandin auf ihrem Bett beginnt, Anzeichen der Besessenheit durch *fileu* zu zeigen und zu tanzen beginnt. Währenddessen tanzen die anderen *machi*, die auch in Trance gehen, und das Publikum um sie herum, wobei die *machi* den „baile de machi“ mit ihren jeweiligen männlichen Partnern tanzen und auch ein Huhn und ein Hammel zum „Tanzen“ gebracht werden. Am zweiten Tag wird die Zeremonie beim Aufgang des Morgensterns mit der Anrufung der vierfachen Gottheit des Morgensterns und einer weiteren Behandlung der Kandidatin fortgesetzt, worauf wieder eine lange Phase von Gesängen, Trommeln, dem Spielen weiterer Instrumente, Schreien und allgemeinem Tanzen folgt, bis das Mädchen wieder von *fileu* besessen ist und zu tanzen beginnt. Danach wird der provisorische *rewe* in die Erde gepflanzt, es folgt ein Tanz um ihn herum, der sehr lange dauert und wieder eine Trance der Initiandin. Nach einer langen Pause folgen ein Tanz mit einem Hammel um den *rewe*, der danach geopfert wird, ein Abschlusstanz und die Abschlusstrance aller *machi*. Unmittelbar vor der definitiven Initiation absolviert die Kandidatin eine Phase der Seklusion. Die Initiation verläuft ähnlich wie die Vorweihe, jedoch wird am zweiten Tag der Pfosten mit eingekerbten Stufen aufgestellt und mit den Ästen geschmückt. Außerdem wird die Zunge der Neophytin durchbohrt und mit der „Essenz“ von Heilpflanzen versehen.

Bacigalupo (2007:82-87) beschreibt die Initiation eines achtzehnjährigen Mädchens, das ihren *machi*- Geist von ihrer Urgroßmutter geerbt hat, nicht in Form eines durchgehenden chronologischen Ablaufs, sondern greift nur einige Themen bzw. Szenen heraus, wie die Behandlung der *machi*- Krankheit der Initiandin, den Tanz der

---

Erde beistehen. Bei Bacigalupo ist *fileu* der persönliche Geist einer *machi*, den diese meist von einer weiblichen (verstorbenen) Verwandten mütterlicherseits geerbt hat.

<sup>147</sup> Jede *machi* wird durch ihren eigenen „interlocutor“ und „coordinador“ begleitet. Alonqueos Verwendung dieser beiden Ausdrücke, sowie des „jefe coordinador“ ist etwas verwirrend. Ich nehme aber an, dass mit „interlocutor“ und „coordinador“ ein und dieselbe Person gemeint ist, und dass der „coordinador“ der leitenden *machi* auch die Rolle des *ngenffoyé* innehat.

*machi* um den *rewe* und die Etablierung spiritueller Verwandtschaftsbande der Initiandin mit „spiritual animals“, in diesem Fall ein Hahn, ein Schaf und ein Pferd, und mit den Lehrmeisterinnen durch den Austausch von Körpersubstanzen. Die Herstellung spiritueller Verwandtschaftsbande zwischen *machi* untereinander und zwischen *machi* und Tieren führt dazu, dass diese dann auch Lebenskraft teilen:

„Once spiritual kinship is established with spiritual animals, the bodies of *machi* and those of their spirit animals become interchangeable. *Machi*’s animals can experience illness on the *machi*’s behalf, and *machi* become ill if their spirit animals or *machi* cohorts are hurt or killed.” (Bacigalupo 2007:86-87)

Spirituelle Tiere dürfen nicht geopfert werden, da dadurch auch die Lebenskraft der *machi* beeinträchtigt werden würde, bzw. eine Bestrafung durch *fileu* zur Folge hätte. Bacigalupo betont damit also mehr die Herstellung einer spirituellen Verwandtschaft der Neophytin mit Tieren, und weniger die Etablierung einer Beziehung der Initiandin mit dem Canelo- Baum oder anderen Pflanzen, wie es beispielsweise Metraux und Titiev tun<sup>148</sup> und wie es auch die Beschreibungen von Robles Rodríguez und Alonqueo nahelegen. Die Zeremonie, die Mitte April 1992 stattfindet, dauert zwei Tage von der Morgen- bis zur Abenddämmerung und wird von zwei *machi* geleitet, die jeweils von einem Gefolge von Ritualhelfern begleitet werden. Die Neophytin trägt Ketten aus roten *kopiwe*- Blüten und *llankalawen*- Blättern und hat bereits einen neuen *rewe*. Dessen Errichtung oder Schmückung wird nicht geschildert. Bacigalupo schildert die Behandlung der *machi*- Krankheit der Initiandin, die danach darin unterstützt wird, in einen veränderten Bewusstseinszustand zu gelangen. Es folgt die Trance aller *machi*, während der sie der Reihe nach den *rewe* der Initiandin erklettern und sich zwischen seinen *foye*- und *triwe*- Zweigen wiegen. Eine Gruppe von Frauen tanzt, sich an den Händen haltend, wobei alle *triwe iaf-iaf* (Bündel von Laurelblättern) in den Händen halten. Eine Gruppe von Männern tanzt währenddessen in die Gegenrichtung um den Kreis der tanzenden Frauen. Beim Festmahl, das am Schluss stattfindet, fassen die *dungumachife* die Äußerungen ihrer jeweiligen *machi* im veränderten Bewusstseinszustand zusammen, interpretieren und diskutieren sie und ziehen daraus Schlüsse die Zukunft der Initiandin als *machi* betreffend.

<sup>148</sup> Vgl. zu Metraux und Titiev den Abschnitt 4.1.

Die einzige Beschreibung eines Rituals zur Erneuerung der schamanischen Kräfte findet sich bei Hilger (1957:115), jedoch nur in einer sehr kurzen Version und von einem Informanten erzählt, der die Zeremonie vor langer Zeit als Zwölfjähriger beobachtet hat. Hilger nennt das Ritual *traue* und nach ihr findet es jährlich im Herbst, im April, wenn die *kopiwe* blühen, statt. Die Schilderung aus dem Coñaripe- Gebiet, einem der höheren Andentäler im Norden der Provinz Valdivia, beschränkt sich auf die Phase der Behandlung eines *machi*, dessen Kräfte erneuert werden, eine Erneuerung des *rewe* oder seiner Äste wird nicht thematisiert.

#### **4.4.2. VERGLEICH**

Bestandteile des Canelo- Baums werden - neben anderen Pflanzen - in den untersuchten Beschreibungen von Initiations- und Erneuerungsritualen in Zusammenhang mit folgenden Handlungen und Elementen erwähnt:

1. Seklusion mit Pflanzen
2. Viereck aus Ästen
3. Krankenbett aus Pflanzen
4. Bedecken des Körpers mit Pflanzen
5. Massieren der Kandidatin mit Pflanzen
6. Halten oder Bewegen loser Zweige
7. „Tanzen“ der Äste
8. Aufgepflanzte Zweige schütteln oder zwischen ihnen hin- und herwiegen
9. Als Bestandteil des *rewe*
10. Pflanzen in der Initiations- Wunde

Wie vorhin bei den Krankenheilungsritualen, habe ich auch hier eine Übersichtstabelle all dieser Bereiche am Ende dieses Abschnitts angefügt, die zeigt, ob diese in einer bestimmten Beschreibung vorkommen und welche Pflanzen dabei erwähnt werden. Die Behandlung dieser Punkte bei den einzelnen Beschreibungen soll nun wieder gegenübergestellt, verglichen und wenn verfügbar durch zusätzliche Informationen ergänzt werden.

#### 4.4.2.1. *Seklosion mit Pflanzen*

Eine Phase der Seklosion unmittelbar vor der (definitiven) Initiation wird nur bei Alonqueo erwähnt: Diese dauert acht Tage, während der die Neophytin auf dem Boden einer *chokoff-rhuka* genannten *ruka* „en medio de las hojas de canelos, laureles, maqui, coligüe, avellano y copihue, helechos y kulkül“ (Alonqueo 1979:210) sitzt und jeden Morgen und Abend von ihrer Lehrmeisterin besucht und unterrichtet wird.

#### 4.4.2.2. *Viereck aus Ästen*

In der Beschreibung von Robles Rodríguez stellen vier Mapuche, die vorher auch den *kemu-kemu* (leiterförmigen Pfosten des *rewe*) errichtet haben, unmittelbar beim Eingang des Hauses der Kandidatin zwei Canelo- und zwei Laurel- Äste in einem Rechteck von einer Größe auf, dass sich drei bis vier Personen darin hinlegen könnten. In diesem Rechteck wird das Bett der Initiandin bereitet, auf dem sie zu Beginn der Zeremonie liegt und behandelt wird. Danach wird ihr ein Sessel in das Rechteck gebracht, von wo aus sie beginnt, zuerst Canelo- Büschel, die sie in den Händen hält, zum Rhythmus der Musik zu bewegen und dann zu tanzen. Im Laufe des Tanzens schüttelt sie die Äste des Vierecks und wiegt sich zwischen ihnen hin- und her, was dann auch die anderen *machi* tun. Die letzte *machi* flieht dann aus dem durch Laurel- und Canelo- Äste abgesteckten Rechteck, wird von einer Person zurückgehalten und ist dann wie ohnmächtig. Auch die Kandidatin beginnt, nachdem sie erneut die Canelos und Laurels gehalten und geschüttelt hat, schnell loszulaufen, wird zurück- und festgehalten, und ist dann ebenfalls wie ohnmächtig, worauf ein männlicher Tänzer wie vorher bei den anderen ohnmächtigen *machi* ihr gegenüber tanzt.

Am zweiten Tag tanzen die älteste *machi* und die Neophytin hintereinander zwischen den Büschen von Canelo und Laurel hindurch. Beim Vorbeitanzen halten sie sich am Stamm und bewegen den Körper zur Seite. Die Ältere reißt sich los und beginnt wegzulaufen, wird wieder zurückgehalten und ihr wie ohnmächtiger Körper muss wieder gestützt werden. Die Neophytin tanzt längere Zeit als die Ältere und passiert öfter zwischen den Canelos und Laurels, bevor sie ebenfalls fluchtartig losläuft. Später an diesem Tag ziehen schließlich vier Personen die Canelo- und Laurel- Äste aus dem Boden und umkreisen damit den errichteten stufenförmigen Pfosten, bevor sie sie zu beiden Seiten des Pfostens festbinden.



Die Canelo- und Laurel- Äste also, die zunächst das Rechteck gebildet haben, in dem Behandlung und Tanz der Initiandin, sowie das Schütteln der Äste und sich Wiegen zwischen den Ästen durch Initiandin und die anderen *machi* stattfanden, und das dann fluchtartig von diesen verlassen wird, bevor sie in eine „Ohnmacht“ fallen, werden später zur Dekoration des neuen *rewe* der Neophytin. Bevor sie jedoch am Pfosten befestigt werden, umkreist man diesen mit ihnen, gemeinsam mit einem Hammel, der später geopfert wird und dessen noch schlagendes Herz von den *machi* untersucht wird.

In der Beschreibung Alonqueos bittet die leitende *machi* den *ngenffoyé* („jefe coordinador“), die anderen „coordinadores“ anzuweisen, sich an der Errichtung der Äste in einem Rechteck zu beteiligen, in dem die Behandlung und Trance (*küimín*) der Neophytin stattfinden werden und sie richten auch ihr Bett her. Erst einer späteren Stelle der Beschreibung ist zu entnehmen, dass vier Canelo- Büsche aufgestellt wurden. Auch hier erfolgt die Behandlung der auf dem Bett in diesem Rechteck liegenden Kandidatin zu Beginn der Zeremonie. Später, nach einer Phase von Gebeten, Schreien und Musik beginnt das Mädchen, Anzeichen von Besessenheit durch *Ffil.eu* in Form von eigenartigen Bewegungen zu zeigen. Sobald das bemerkt wird, beginnt das Publikum um das Viereck als Mittelpunkt zu tanzen. Auch die Kandidatin erhebt sich und beginnt zu tanzen, wobei man ihr *llaff-llaff* (Canelo- und Laurel- Zweige in zwei Büscheln) in die Hand gibt. Ihr Tanz im Viereck wird begleitet vom Tanz der drei *machi* um das Viereck herum. Diese lassen schließlich ihre *kultrun* los und nachdem jeder von ihnen ein Bündel von Zeigen gegeben wurde, beginnen sie einen heftigen, von Alonqueo *mashathún* genannten Tanz, in dessen Verlauf sie ebenfalls in Trance gehen. Dann tanzen sie gemeinsam mit der Initiandin den „baile de *machi*“ mit ihren jeweiligen *llankañ* (männlichen Tanzpartnern) als Gegenüber und ziehen dabei viele Runden um das Viereck. Die *llankañ* bringen ein junges Huhn und einen Hammel ebenfalls zum „Tanzen“. Schließlich nehmen die *machi* ihre *kultrun*, um den Gesang zur Verabschiedung des *Ffil.eu* zu beginnen. Die Kandidatin, begleitet von den drei *machi*, bleibt zwischen zwei Canelo- Büschen stehen, wo sie kräftig die *kultrun* schlagen und Gebete für den glücklichen Ausgang der Vorweihe an Gott richten. Nach einem lang andauernden Spiel lässt die Initiandin ihre *kultrun* los, hält sich an den beiden Büschen und beginnt tanzend diese kräftig zu schütteln. Dann wird sie ohnmächtig, von einem

jungen Mann aufgefangen und von verschiedenen Personen in ihrer Rückkehr in einen alltäglichen Bewusstseinszustand unterstützt.

Am zweiten Tag des Rituals wird wieder zuerst die innerhalb des Vierecks liegende Kandidatin behandelt, dann folgen wieder ihr Tanz darin - begleitet vom Tanz der übrigen Teilnehmer um das Viereck herum - und ihre Trance. Später werden die vier aufgestellten Canelo- Büsche und andere Zweige von Laurel, Maqui und *colihue* aufgehoben und zusammen mit den *machi* und dem Publikum zum „Tanzen“ gebracht, bevor sie östlich des *ruka*- Eingangs als provisorischer *rewe* in den Boden gepflanzt werden. Ob die außer den vier Canelo- Büschen erwähnten Zweige vorher ebenfalls Bestandteil des Rechtecks waren, bleibt hier unklar.

Die vier Canelo- Büsche des Vierecks also, in dem Behandlung, Tanz und Trance der Initiandin stattfinden, werden hier zunächst „getanzt“ und dann zu ihrem provisorischen *rewe*. In diesem Viereck bestätigt also *fileu* ihre Berufung, indem er in Form der Trance zu ihr kommt. Um das Viereck herum erfolgt dann der „Tanz der *machi*“ gemeinsam mit der Neophytin, einem Huhn und einem Hammel, und schließlich werden zwei seiner Canelo- Büsche von der Initiandin heftig geschüttelt, bevor sie ohnmächtig wird,

In der Schilderung Bacigalupos fehlt jeder Hinweis auf Äste, die den Raum markieren, in dem die Kandidatin zu Beginn behandelt wird. Allerdings ist hier der *rewe* bereits vollständig - mit den Ästen zu beiden Seiten, die in den beiden vorhergehenden Beschreibungen ja zunächst das Viereck gebildet haben. In einer früheren Zusammenfassung des Ablaufs, die sich auf die Beobachtung von zwei Initiations- und vier Erneuerungsritualen stützt, hält sie jedoch fest, dass sich in jeder der vier Ecken des Krankenbetts der „neuen“ oder „kranken“ *machi* ein Canelo- Zweig befindet:

La *machi* ,nueva' o ,enferma' se acuesta en un lecho de hierbas medicinales, con una rama de foye en cada una de las cuatro escinas.” (Bacigalupo 2001:91)

Grebe nennt das Viereck „rukafoye“ (Haus aus Canelos), das ihr gemäß nur in den Initiations- und Erneuerungsritualen den zeremoniellen Raum für die symbolische Behandlung von *machi* absteckt und die *meli witrán mapu*, die Erde der vier Orte bzw. Himmelsrichtungen repräsentiert (Grebe et al., 1972:52). An anderer Stelle schildert sie seine Errichtung und Zusammensetzung:

---

„Es erigido generalmente por cuatro hombres dirigidos por la *machi*, quienes lo discean en el espacio abierto ubicado frente a la *ruka* de esta, procediendo luego a delimitarlo y adornarlo con ramas de canelo y banderas hacia el este y cuatro canelos hacia el oeste.“(Grebe 1974:56-57)

In Hilgers Beschreibung eines Erneuerungsrituals ist nicht von einem Viereck die Rede. Der *machi*, der „Krankheit simuliert“, liegt zwischen zwei mit *kopiwe* und „coral“ [?] geschmückten Canelo- Bäumen.

Während das Viereck bei Robles Rodríguez also aus zwei Canelo- und zwei Laurel- Ästen besteht, schildern es Alonqueo und Bacigalupo als vier Canelo- Büsche bzw. – Äste. Auch Grebe spricht von vier Canelos, die jedoch alle auf der westlichen Seite stehen, während die Ostseite mit Canelo- Zweigen und Flaggen „geschmückt“ ist. Am meisten weicht jedoch Hilger ab, bei der der behandelte *machi* nicht in einem Viereck, sondern zwischen zwei Canelo- Bäumen liegt.

Robles Rodríguez und Alonqueo, die den Ablauf am ausführlichsten beschreiben, unterscheiden sich außerdem darin, dass bei Ersterem der Tanz der *machi* mit den Tieren nicht um das Viereck herum, sondern erst später gemeinsam mit den Ästen des Vierecks um den *rewe*- Pfosten herum stattfindet. Der Hammel, mit dem bei Robles Rodríguez der Stufenpfosten umkreist wird, wird später geopfert, wobei ihm das Herz herausgenommen wird. Ebenso wird der Hammel, der bei Alonqueo beim zweiten Tanz um den *rewe* aus Zweigen herum mitgeführt wird, geopfert und sein Herz herausgenommen. Bei Robles Rodríguez wird das Herz aufmerksam untersucht und dient offenbar einer Divination, bei Alonqueo hingegen wird mit dem Blut daraus der *rewe* „gesegnet“ und das Blut wird auch über Initiandin und Publikum gesprüht. Bei Alonqueo fehlt außerdem die „Flucht“ der *machi* aus dem Viereck, die deren Ohnmacht vorausgeht, und Krankenbehandlung, Tanz und Trance der Initiandin im Viereck werden bei ihm am zweiten Tag wiederholt. Robles Rodríguez beschränkt sich bei der Beschreibung auf das Geschehen im Zentrum des Vierecks, wobei er die Manipulationen der *machi* an der liegenden Initiandin ausführlicher schildert, während Alonqueo die Rolle des Publikums viel mehr einbezieht, das die Neophyitin sensibel dabei unterstützt, in Trance zu gehen und sich dann über ihre gelungene Vorweihe freut.

#### 4.4.2.3. *Krankenbett aus Pflanzen*

Das bei Robles Rodríguez beschriebene Bett für die Kandidatin besteht aus einem Schaffell, das in dem oben beschriebenen, durch Äste gebildeten Rechteck auf den Boden gelegt wird. Am Kopfende dient eine kleine, mit weicher Auflage versehene Bank als Polster, über die große Mengen Canelo- und Laurel- Blätter gebreitet werden. Hier liegt die Kandidatin während des ersten Teils der Zeremonie, in der sie die Krankenbehandlung durch die initiiierenden *machi* erfährt. Für den nächsten Abschnitt wird statt dessen ein Sessel an diese Stelle gebracht, auf dem sie zu Beginn sitzt, bevor sie zu tanzen beginnt.

Bei Alonqueo geht erst aus der Beschreibung des zweiten Tages hervor, dass die Initiandin auch am Vortag während ihrer Behandlung auf einem Bett aus Blättern und Medizinalpflanzen gelegen sein muss, denn nach dem morgendlichen *pillantun* und einer Frühstückspause heißt es da:

„... se tiende la cama nuevamente sobre las hojas de plantas y hierbas medicinales para que la postulante se tienda para reiniciar el segundo acto de la preconsagración“ (Alonqueo 1979:197).

Wie auch am Vortag liegt hier das Mädchen während der Behandlung durch die anderen *machi*, bis es sich erhebt, um zu tanzen und in Trance zu gehen.

Im Beispiel Bacigalupos wird ebenfalls ein Bett aus Pflanzen erwähnt, auf das sich die Kandidatin zur Behandlung ihrer *machikutran* legt. Auf diesem Bett wird sie mit Blättern abgerieben, außerdem wird hier ihr *fileu* gerufen und sie dabei unterstützt, in Trance zu kommen. Da hier der *rewe* bereits vorhanden ist, erklettern ihn die *machi* in der Trance nach der Behandlung der Neophyten der Reihe nach. In den Beschreibungen Robles Rodríguez' und Alonqueos' hat die Krankenbehandlung hingegen noch vor dessen Errichtung bzw. Dekorierung in dem durch dessen (spätere) Äste abgesteckten Viereck stattgefunden. Auch im oben erwähnten Zitat Bacigalupos (2001:91), ist die Rede von einem Lager aus Medizinalpflanzen (wobei hier das Viereck aus Ästen noch vorhanden ist). In der kurzen Beschreibung Hilgers wird nichts davon gesagt, dass der behandelte *machi* auf einem Bett aus Pflanzen liegt.

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass die drei ausführlicheren Beschreibungen alle erwähnen, dass die Kandidatin während ihrer Krankenbehandlung auf einem Bett aus Blättern oder Pflanzen liegt. Nur in der Schilderung von Robles Rodríguez werden diese näher als Canelo- und Laurel- Blätter bestimmt, die in diesem Fall aber speziell dort ausgebreitet werden, wo der Kopf der Kandidatin zu liegen kommt.

#### 4.4.2.4. *Bedecken des Körpers mit Pflanzen*

Bei Robles Rodríguez bedecken einige junge Männer die Kandidatin erst in der Phase zwischen ihrer Behandlung und bevor sie zu tanzen beginnt mit Canelo- Blättern, während sie also bereits auf dem Sessel sitzt. Canelo- Blätter werden ihr auf den Schoß bzw. Rock gelegt<sup>149</sup>. Die Kandidatin selbst verdeckt sich in dieser Phase das Gesicht mit Canelo- Zweigen<sup>150</sup>, bevor sie dazu übergeht Canelo- Büschel zum Rhythmus der Musik zu bewegen und schließlich zu tanzen beginnt.

In der Beschreibung Alonqueos bedecken die initiierenden *machi* den Körper der liegenden Kandidatin gleich zu Beginn der Behandlung am ersten Tag mit einer dicken Schicht verschiedener Blätter von Heilpflanzen, schon bevor ihr Körper mit Pflanzen abgerieben und *fileu* gerufen wird<sup>151</sup>. Als sie sich zum Tanzen erhebt, schüttelt sie diese Bedeckung energisch von sich ab. Auch bei der Behandlung am zweiten Tag, nachdem sich die Kandidatin nach der Frühstückspause auf ihr Bett gelegt hat, wird ihr gesamter Körper mit Blättern, Heilpflanzen und *llaff-llaff* („Büscheln aus Zweigen“) bedeckt, während Musikinstrumente und „*yappethún*“- Schreie eine festliche Stimmung erzeugen<sup>152</sup>. Nachdem ihr Körper durch die *machi* mit nassen Blättern abgerieben

---

<sup>149</sup> „Unos muchachos colocaron en las faldas de la que se iniciaba muchas hojas de canelo“ (Robles Rodríguez 1912:160).

<sup>150</sup> „La candidata se cubria el rostro con ramas de canelo.“ (Robles Rodríguez 1912:160)

<sup>151</sup> „Terminada la oración, la machi toma un brevaie especial de hierbas medicinales en bocanadas y hace asperges sobre su kulthrún y sobre la postulante que está cubierta con distintas hojas de hierbas y plantas medicinales que las machis han dispuesto deshojar sobre ella.  
.....  
las machis ya van a iniciar los toques del Ppillanthún y curaciones a la postulante que está totalmente tapada y cubierta de capas gruesas de hojas.“ (Alonqueo 1979:190)

<sup>152</sup> „Durante este acto la postulante es cubierta de pies a cabeza con hojas de plantas, hierbas medicinales y llaff-llaff (manojos de rama o ramilletes).“ (Alonqueo 1979:198)

---

worden ist, decken sie ihn erneut zu. Als sich die Initiandin aufsetzt, um zu tanzen, wirft sie wieder ihre Bedeckung weit von sich.

Bei Hilger ist der Körper des liegenden *machi*, der Krankheit und nun den Tod „simuliert“, fast eine Stunde lang vollständig mit einer *yəlwein* genannten Pflanze bedeckt. Während dieser Phase spielt der behandelnde *machi kultrun* und *wada* und gemeinsam mit zwei maskierten Männern singt er Gesänge und „spricht von bösen Geistern“. Das Bedecken mit der Pflanze erfolgt hier nach dem Einreiben des Körpers mit dem Saft einer Rinde und dessen Bemalung mit Schafsblut und weißer und schwarzer Farbe. Der behandelte *machi* „looked skyward and prayed“, nachdem er wieder zu sich gekommen ist.

Bei Bacigalupo wird nicht erwähnt, dass der Körper der Kandidatin mit Pflanzen bedeckt wird. Canelo- Blätter als Bedeckung werden also nur von Robles Rodríguez definitiv genannt. Alonqueo spricht bei der Behandlung am zweiten Tag des Rituals außer von Blättern und Medizinalpflanzen auch von *llaff-llaff*- Zweigbüscheln, die meines Wissens nach immer nur in Zusammenhang mit Canelo- oder Laurel- Zweigen so bezeichnet werden<sup>153</sup>. Hilger hingegen spricht nur von einer einzigen, und zwar völlig anderen Pflanze (*yəlwein*), mit der der kranke *machi* bedeckt wird.

Die Kandidatin wird bei Alonqueo schon mit Pflanzen bedeckt, bevor sie massiert wird und dieser Zustand wird damit beendet, dass sie aufsteht, zu tanzen beginnt und in Trance geht. Bei Robles Rodríguez und Hilger wird der Körper erst nach dem Abreiben und den übrigen Behandlungen bedeckt, im ersten Fall ebenfalls bis die Kandidatin sich zum Rhythmus der Musik zu bewegen beginnt, im zweiten Fall bis der wieder zu sich gekommene *machi* himmelwärts schaut und betet. Jedenfalls geschieht das Bedecken des Körpers mit Pflanzen in allen drei Fällen entweder im Laufe der Krankenbehandlung oder im unmittelbaren Anschluss daran.

---

<sup>153</sup> Vgl. dazu die Erläuterungen Bacigalupos in Abschnitt 4.3.2.11.

#### 4.4.2.5. *Das Massieren des Körpers mit Pflanzen*

Das Behandeln der Neophyten bzw. des *machi*, dessen Kräfte erneuert werden, durch das Abreiben ihres bzw. seines Körpers mit Pflanzen kommt in allen vier Beschreibungen vor, wobei jedoch die begleitenden Manipulationen variieren.

Bei Robles Rodríguez beginnen zwei *machi* die Initiationszeremonie, indem sie die Brust der liegenden Kandidatin kräftig mit Canelo- Blättern abreiben. Ohne ihre Handlungen zu unterbrechen und während sie mit der freien Hand eine Kürbissrassel schütteln, stimmen sie bald darauf ihre Gesänge an. Sie führen jeweils eine ihrer Hände den gesamten Körper der Kandidatin entlang, wobei sie, wenn sie in Kopfhöhe gelangen, die Rasseln stärker und kontinuierlicher schütteln. Nach einer kurzen Unterbrechung geben zwei der *machi* der Kandidatin Canelo- Sträußchen in die Hände, halten ihre Handgelenke fest und bringen sie dazu, sie rhythmisch von rechts nach links und wieder zurück zu bewegen. Mit der freien Hand schütteln sie die Kürbissrasseln und stimmen zum Klang von den *kultrun* und *pifilka* einen Gesang an. Plötzlich lassen beide die Rassel los, nehmen den Kopf der zukünftigen *machi* in die Hände und bringen sie dazu, ihn von einer Seite zur anderen zu bewegen. Danach gehen sie zur Mitte des Bettes und führen ihre überkreuzten Arme, Zweige von Canelo und Laurel in den Händen haltend, über die gesamte Körperlänge der Kandidatin. Danach beginnen die *machi* vom Hals bis zum Bauch der Initiandin an verschiedenen Stellen so kräftig zu saugen, dass Blut austritt, und reinigen sie dann mit Canelo- Blättern, wobei sie insbesondere die wunden Stellen kräftig damit reiben, bis alle Spuren beseitigt sind. Danach setzen sie das Saugen im Kopfbereich fort, ebenfalls solange, bis das Blut hervortritt. Die *machi* waschen dann den Kopf der Initiandin mit in Wasser getauchten Blättern. Mit diesen Blättern wird dann auch der Bauch massiert. Dann drehen sie die Kandidatin auf den Bauch und reiben den Rücken mit denselben Blättern ein, die dabei zerrieben werden, so dass grüne Stellen auf der Haut zurückbleiben. Auch in dieser Position saugen die *machi* im Bereich des Kopfes und des Rückens, bis Blut austritt.

In der von Alonqueo beschriebenen Vorweihe wird die Behandlung durch Abreiben mit Pflanzen sowohl am ersten Abend als auch am folgenden Morgen beschrieben. Am Abend untersuchen die *machi* die Kandidatin und reiben sie in einer lang andauernden

Prozedur mit flüssigen Zubereitungen und Blättern von Pflanzen ab, während sie *fileu* bitten, in Form der Trance zum Mädchen zu kommen und ihm die Kraft *ñenechens* zu übermitteln und Helferinnen einstweilen deren *kultrun* spielen:

„..., las tres machi revisan a la postulante y le friccionan su cuerpo con brevajes y hojas de hierbas, orando y rogando que la virtud y fuerzas del espíritu poderoso de Ngënechén llegue y se posesione de ella a través del GRAN ESPIRITU FFIL.EU,...“ (Alonqueo 1979:190)

Im morgendlichen Teil der Zeremonie schlagen die *machi* die *kultrun* und rufen *ñenechen* und seinen Geist *fileu*, sich nochmals in der Trance des Mädchens zu zeigen und so zu beweisen, dass es wirklich auserwählt ist. Danach schlagen sie die *kultrun* den gesamten Körper des Mädchens entlang und um ihn herum und reiben dann seinen Körper mit nassen Blättern ab: „En seguida, se arrodillan y friccionan el cuerpo de la niña con hojas fregadas, ...“ (Alonqueo 1979:198). Währenddessen werden ihre *kultrun* wieder von den *yegülfe* gespielt.

Bei Bacigalupo rauchen die beiden *machi*, bevor sie die auf ihrem Bett aus Pflanzen liegende Kandidatin mit den „heiligen Blättern der Bäume *foye*, *triwe* und *klon*“ abreiben. Sie besprühen sie auch immer wieder mit Wasser aus ihren Mündern, singen und trommeln und bitten den *fileu* der Kandidatin, ihr Kraft und Wissen zum Heilen zu geben. In der Folge wird die Kandidatin dabei unterstützt, in Trance zu gehen und der *rewe* wird von einer *machi* nach der anderen erklettert.

In der Beschreibung Hilgers schälen der behandelnde *machi* und zwei Männer mit maskierten Gesichtern die Rinde von einer nicht näher definierten Pflanze und reiben sie so lange zwischen ihren Händen, bis Schaum entsteht, mit dem sie den gesamten Körper des liegenden *machi* einreiben. Von diesem Schaum bekommt außerdem jeder der Anwesenden etwas in die linke Ecke seines Mundes [?]. Darauf folgt das Bemalen des Körpers des *machi*, dessen Beine und Arme vollständig mit Streifen aus dem Blut eines frisch geschlachteten Schafes, schwarzer und weißer Farbe, unterbrochen durch einen unbemalt belassenen Streifen (insgesamt also vier Streifen), überzogen wird.

Dass also zum Massieren des Körpers der Neophytin Canelo- Blätter verwendet werden, wird von Robles Rodríguez und Bacigalupo dezidiert festgehalten. Bei Robles Rodríguez wird von diesen nur zu Beginn des Abreibens und Saugens gesprochen: Die



*machi* reiben zu Beginn die Brust der Initiandin mit Canelo- Blättern ab und nach verschiedenen anderen Handlungen reinigen sie die durch das Saugen blutig gewordenen Körperstellen mit Canelo- Blättern. Danach ist nur mehr allgemein die Rede von Blättern, die vorher in Wasser getaucht wurden. Bacigalupo zählt bei den verwendeten Blättern alle drei am *rewe* vorhandenen heiligen Baumarten auf. Hingegen bleiben die beiden anderen Autoren unspezifisch: Alonqueo spricht allgemein bei der ersten Behandlung (am Abend) nur von „brevajes y hojas de hierbas“, bei der zweiten Behandlung (am Morgen) von „hojas fregadas“. Bei Hilger sind es nicht Blätter, sondern ein aus einer nicht näher definierten Rinde gewonnener Schaum.

Bei Robles Rodríguez wird die Kandidatin nur einmal, am ersten Tag, behandelt, bei Alonqueo hingegen wird ihre Behandlung am zweiten Tag in ähnlicher Form wiederholt. Die Handlungen am Körper umfassen neben dem Abreiben mit Pflanzen bei Robles Rodríguez also das Schütteln von Rasseln, das Aufnötigen von Körperbewegungen, das Bewegen von Canelo- und Laurel- Zweigen über dem Körper und das Saugen an verschiedenen Körperstellen. Bei Alonqueo wird *fileu* gerufen und die *kultrun* wird den gesamten Körper entlanggeführt, während sie geschlagen wird. Bacigalupo erwähnt ebenfalls das Rufen von *fileu* und das Schlagen der Trommeln, während bei Hilger der Körper bemalt wird, unter anderem mit dem Blut eines frisch geschlachteten Schafs. Abgesehen von Hilger, wo der Gesang des *machi* erst während der Phase erwähnt wird, in der der Klient unter einer Pflanzendecke begraben liegt, wird das Abreiben mit Pflanzen in allen Beispielen auch durch den Gesang der *machi* begleitet

#### **4.4.2.6. Halten oder Bewegen loser Zweige**

Unter diesem Punkt fasse ich verschiedenste Handlungen verschiedener Personen zusammen, bei denen Zweige in den Händen gehalten und bewegt werden. Er bezieht sich nur auf lose Zweige. Ausgenommen sind hier noch das „Tanzen“ von Zweigen, sowie das Halten von im Boden oder am *rewe* befestigten Ästen, was in den folgenden Abschnitten 7 und 8 Thema sein wird.

In der Beschreibung Robles Rodríguez' ist Teil der Behandlung der Kandidatin (zwischen dem Abreiben ihrer Brust mit Canelo- Blättern und dem Entlangführen der

Hände an ihrem Körper zuvor und dem Saugen an ihrem Körper danach), dass ihr Canelo- Sträußchen in die Hände gegeben werden und zwei der *machi* ihre Handgelenke festhalten und sie dazu bringen, die Sträußchen von rechts nach links rhythmisch hin- und herzubewegen. Dazu singen die *machi* zum Klang von *kultrun* und *pifilka* und schütteln mit der freien Hand eine *wada*. Diese lassen sie plötzlich los, nehmen mit beiden Händen den Kopf der Initiandin und bringen sie dazu, ihn von einer Seite zur anderen zu bewegen. Anschließend gehen sie zur Mitte des Bettes und führen ihre überkreuzten Arme, jetzt ihrerseits Zweige von Canelo und Laurel in den Händen haltend, über die gesamte Körperlänge der Kandidatin.

In einer späteren Phase beginnt die auf dem Sessel innerhalb ihres Vierecks sitzende Kandidatin ihren Tanz mit dem Bewegen von Canelo- Büscheln zum Rhythmus der Musik. Einer *machi* fächelt man außerdem nach ihrer „Flucht“ aus dem Viereck neben anderen Handlungen, die sie wieder zu sich bringen sollen, Luft zu, indem man nahe an ihrem Gesicht einige Zweige bewegt.

Am zweiten Tag stellen sich die *machi* zu Beginn mit dem Gesicht nach Osten auf und beginnen, ihre *kultrun* zu schlagen. Nachdem die Älteste, das Gesicht dabei immer nach Osten gerichtet, zu tanzen begonnen hat, stellt sich die Neophytin ihr gegenüber und tanzt ebenfalls – beide tragen währenddessen Canelo- Zweige, die sie beim Tanzen mitbewegen.

Nachdem in Alonqueos Beschreibung des ersten Abends die Kandidatin Anzeichen der Besessenheit von *filew* in Form eigenartiger Bewegungen gezeigt hat, ihre Bedeckung abgeschüttelt und sich erhoben hat, werden ihr *llaff-llaff* (Canelo- und Laurel- Zweige in zwei Büscheln) gegeben und sie beginnt in ihrem Viereck, von *fileu* besessen, zu tanzen. Die drei die Zeremonie leitenden *machi* begleiten sie, indem sie um das Viereck herum tanzen und die übrigen Teilnehmer tanzen ebenfalls um das Viereck herum. Die *machi* lassen dann ihre *kultrun* los, man gibt jeder von ihnen ebenfalls ein Zweig-Büschel und sie beginnen einen heftigen Tanz, den Alonqueo *mashatún* nennt, in dessen Verlauf sie ebenfalls von *fileu* besessen werden.

In den Ausschnitten, die Bacigalupo beschreibt, kommt das Halten von Zweigen zweimal vor: Während die *machi* eine nach der anderen den *rewe* der Initiandin erklettern, tanzt eine Gruppe von Mapuche- Frauen gegen den Uhrzeigersinn um diesen, sich dabei an den Händen haltend, mit blauen Kopftüchern und schwarzen Umhängen bekleidet und *triwe- iaf-iaf* (Büschel aus Laurel- Zweigen) in den Händen haltend. Eine Gruppe von Männern tanzt indessen in der Gegenrichtung um den Kreis der tanzenden Frauen.

Außerdem halten sich die drei *machi*, während sie mit ihren männlichen Partnern um den *rewe* der Initiandin tanzen, Messer und *foye*- Zweige an ihre Ohren, um sich vor übelwollenden Geistern zu schützen. Sie spielen dabei *kaskawilla*, während ihre Helferinnen die *kultrun* spielen und zwei der „spirit animals“ der Initiandin (Schaf und Hahn) werden ebenfalls um den *rewe* herum geführt.

Bei Hilger fehlt jeder Hinweis darauf, dass jemand Zweige in der Hand hält. Ihre Beschreibung beschränkt sich aber, wie gesagt, auf die Heilbehandlung des liegenden *machi*, dessen Kräfte erneuert werden, während in den anderen Beispielen das Tragen von Zweigen meist im Zusammenhang mit Tänzen geschildert wird. Nur Bei Robles Rodríguez werden auch der liegenden Kandidatin Canelo- Sträußchen in die Hände gegeben und diese dazu gebracht, sie von einer Seite zur anderen zu bewegen und später bewegen die behandelnden *machi* ihrerseits Canelo- und Laurel- Zweige über dem Körper der Neophytin. Außerdem schildert er das Zufächeln von Luft mit Zweigen als eine der Maßnahmen, die „ohnmächtige“ *machi* wieder aus der Trance zurückbringen helfen. Die beiden ausführlicheren Beschreibungen von Robles Rodríguez und Alonqueo stimmen darin überein, dass die Neophytin für ihren ersten Tanz nach der Behandlung Zweig- Büschel in die Hände bekommt. Beim ersten Autor ist es ein Canelo- Büschel, beim zweiten sind es Canelo- und Laurel- Zweige in zwei Büscheln.

#### 4.4.2.7. „Tanzen“ der Zweige

In den beiden Beschreibungen, die die Errichtung des *rewe* schildern (Robles Rodríguez und Alonqueo), wird auch beschrieben, dass jene Äste, die zunächst das Viereck bilden, in dem Heilbehandlung, Tanz und Trance der Neophytin stattfinden, später aus dem

Boden gezogen und in einer besonderen Art herumgetragen werden, bevor sie am *rewe*-Pfosten befestigt oder als provisorischer *rewe* in den Boden gesteckt werden.

Bei Alonqueo werden am Morgen des zweiten Tages, nach der zweiten Behandlung und der zweiten Trance der Neophytin, die vier aufgestellten Canelo- Büsche, sowie Zweige von Laurel, Maqui und *colihue*, also alle von Alonqueo zur Dekorierung eines *rewe* für notwendig erachteten Bäume bzw. Pflanzen (die vier „árboles medicinales“), aufgehoben, und man lässt sie zusammen mit den *machi* und den anderen Teilnehmern „tanzen“, bevor sie östlich des *ruka*- Einganges in ein Loch gepflanzt werden:

„El interlocutor ordena levantar las cuatro matas de canelos que estaban plantados, las otras ramas de laureles, maquis y colihues y los hacen danzar junto con las machis y la multitud danzante. ... También ordena cavar un hoyo para plantar las ramas y nombradas al frente oriental de la puerta de la rhuká sin el kemú-kemú ...“ (Alonqueo 1979:199)

In der Beschreibung Bacigalupos ist der *rewe* bereits vollständig mit den Ästen vorhanden. An anderer Stelle spricht sie jedoch davon, dass Pflanzen „getanzt“ werden, um sie mit *machi*- Kraft auszustatten:

„...todas las hierbas medicinales de la machi son ‚bailadas‘ al compás del kultrun para incrementar su fuerza y eficacia.“ (Bacigalupo 2001:10)

Anders als Alonqueo bezeichnet Robles Rodríguez selbst zwar das Umkreisen des *prahue* mit den Ästen nicht als „Tanz“ der Äste, aus dem Kontext heraus kann das meiner Meinung nach jedoch so gesehen werden:

Am Nachmittag des zweiten Tages ziehen bei Robles Rodríguez vier Personen die großen Canelo- und Laurel- Äste aus dem Boden und umkreisen jeweils mit ihrem Ast den *prahue* (den leiterförmigen Pfosten). Ein weiterer Mann umkreist den *prahue* mit einem Hammel auf dem Rücken (der am Tag darauf geopfert wird). Die *machi* stellen sich gegenüber den Stufen auf und nach ihnen bilden Männer und Frauen, die sich an den Händen halten, eine wachsende Anzahl konzentrischer Ringe, die sich um den Pfosten im Zentrum herum zum Klang von den *kultrun*, *pifilca* und der *trutruca* drehen, auch dann noch, während die Laurel- und Canelo- Äste von den vier Personen am Pfosten festgebunden werden und die *machi* eine nach der anderen den *rewe* erklettern. Erst als man müde wird, hört man damit auf. Der Widder, mit dem man gemeinsam mit den Ästen den Pfosten umkreist hat, wird nächsten Tag geopfert, sein noch schlagendes Herz herausgenommen und von den *machi* untersucht, wobei die Neophytin ebenfalls

sehr aufmerksam seine Schläge betrachtet und sich indessen anhört, was die anderen *machi* sagen.

#### **4.4.2.8. Zweige schütteln oder zwischen ihnen hin- und herwiegen**

Dieser Punkt bezieht sich auf Zweige, die am Pfosten des *rewe* oder im Boden (als provisorischer *rewe* oder als Äste des zeremoniellen Vierecks) befestigt sind.

Nachdem die Kandidatin in Robles Rodríguez' Beschreibung Canelo- Büschel im Rhythmus der Musik bewegt und dann innerhalb des Vierecks aus je zwei Canelo- und zwei Laurel- Ästen zu tanzen begonnen hat, tanzt sie zu den großen, nahe der *ruka* eingepflanzten Ästen, breitet ihre Arme aus und schüttelt die Äste. Danach geht sie zu den Ästen weiter hinten und wiederholt dort dasselbe. Dabei schaukelt sie mit ihrem Körper leicht von einer Seite zur anderen. Die anderen *machi* tun es ihr zuerst nach, dann beginnen sie eine nach der anderen wilde Sprünge zu machen. Als die letzte *machi* diese beendet, flieht sie in großer Geschwindigkeit aus dem durch die Laurel- und Canelo- Äste markierten Raum, wird zurückgehalten und verbleibt wie ohnmächtig und mit geschlossenen Augen in den Armen der Person, die sie festhält. Dann geht die Kandidatin wieder zu den Canelos und Laurels und beginnt, nachdem sie diese mit beiden Händen gehalten und geschüttelt hat, ebenfalls schnell wegzulaufen, wird von einem Mann festgehalten und mit ähnlichen Handlungen aus der Ohnmacht zurückgeholt wie die *machi* vorher.

Am zweiten Tag der Zeremonie, nachdem die älteste *machi* und die Neophytin mit Canelo- Zweigen in der Hand getanzt haben, tanzen sie hintereinander zwischen den Büschen von Canelo und Laurel hindurch, wobei sie sich beim Vorbeitanzen am Stamm halten und den Körper auf eine Seite bewegen. Zuerst reißt sich die Ältere los und beginnt zu laufen, wird zurückgehalten und ist dann wie ohnmächtig, mit schlaffem Körper, der gestützt werden muss. In der Folge führt die Neophytin dieselben Bewegungen aus wie die Alte, tanzt aber längere Zeit. Nachdem sie einige Male zwischen den Canelos und Laurels passiert ist, beginnt sie ebenfalls zu laufen, als würde sie vor einer großen Gefahr fliehen, wird ebenfalls festgehalten und gezwungen, auf den Beinen zu bleiben.

Nach dem Tanz mit den Ästen um den *rewe*- Pfosten und nach dessen Dekorierung mit den Ästen, steigt am Nachmittag des zweiten Tages, eine der *machi* langsam dessen Stufen hinauf, wobei sie die Silberglöckchen erklingen lässt, die sie zwischen den Fingern beider Hände hält. Oben angekommen, hält sie sich an den dicken Ästen, die den Stamm zu beiden Seiten überragen, und schaukelt langsam hin und her, den Kopf zu den Schultern neigend. Nach einer Weile steigt sie sehr langsam wieder herunter und, auf halber Höhe der Leiter angekommen, schüttelt sie kräftig die Glöckchen, lässt sich fallen und wird von einem Mann aufgefangen. Alle *machi* steigen der Reihe nach den *rewe* der Initiandin hinauf und jedes mal wiederholt sich das eben Beschriebene.

In der Beschreibung Aonqueos, nachdem die von *fileu* besessene Initiandin zuerst innerhalb des Vierecks aus vier Canelo- Büschen und dann gemeinsam mit den drei *machi* und den männlichen Tanzpartnern (*llankañ*) den „*baile de machi*“ in Runden um das Viereck getanzt hat, begleitet von einem Huhn, einem Hammel und dem Publikum, nehmen die *machi* und die Initiandin ihre *kultrun* und beginnen mit dem Gesang zur Verabschiedung des *fileu*. Sie gehen dabei, die *kultrun* schlagend, zu zwei der Canelo-Büsche, zwischen denen die Initiandin stehen bleibt. Nach einer langen Phase, in der gebetet und kräftig die *kultrun* geschlagen wird, lässt die Initiandin ihre *kultrun* los, hält sich an den beiden Büschen und beginnt, während sie tanzt, sie kräftig zu schütteln. Dann wird sie ohnmächtig, von einem jungen Mann aufgefangen und es folgen verschiedene Handlungen, die ihr in einen normalen Zustand zurückhelfen.

Am zweiten Tag des Rituals, nach der Errichtung des *rewe* aus Zweigen und nach dem Tanz der *machi* und *llankañ* und des Publikums um ihn herum, stellen sich die *machi* mit den *kultrun* beim *rewe* auf und es geht zunächst die leitende *machi* mit *kultrun*-Spiel und einem Gesang, in dem der *rewe* angesprochen wird, in Trance. Danach stimmt die Initiandin einen weiteren Gesang an, der den *rewe* zum Inhalt hat, und spielt die *kultrun*, bevor sie diese plötzlich loslässt - „*señal segura de que el Espíritu Ffil.eú se posesionó de ella*“ (Alonqueo 1979:206) -, sich an den Zweigen des provisorischen *rewe* festhält und sie inmitten des „*yappethún*“ des Publikums sehr kräftig und viele Male schüttelt. Schließlich lässt sie die Zweige los, lässt sich nach hinten fallen, wird von einem Mann aufgefangen und bei der Rückkehr aus der Trance unterstützt.

Am selben Tag – nach der Opferung des Hammels und dem großen Abschlusstanz der *machi* mit ihren *llankañ* und aller übrigen Teilnehmer – kehren die *machi* schließlich nochmals an ihren zentralen Platz zurück und beginnen, die *kultrun* zur Abschlusstrance zu spielen, die dann darin besteht, dass sich, beginnend mit der leitenden *machi*, eine nach der anderen mit Blick nach Osten an den eingepflanzten Zweigen des provisorischen *rewe* anhält – denn da es noch keinen Stufenpfosten gibt, können sie nicht aufsteigen:

„... e inician sus toques de trance de terminación que consiste en tomarse de las ramas plantadas, porque no pueden ascender por la falta de kemú-kemú (el tronco labrado con peldaños). Se colocan por orden, formando una hilera encabezada por la consagrante, mirando siempre hacia el oriente.” (Alonqueo 1979:208)

Bacigalupo erwähnt nur kurz, dass die *machi* der Reihe nach, während sie von ihrem *filew* besessen sind, den *rewe* der Initiandin erklettern und dort oben zwischen den *foye-* und *triwe-* Zweigen zu beiden Seiten hin- und herschwanken. Indessen umtanzt sie eine Gruppe Frauen gegen den Uhrzeigersinn, die Laurel- Büschel- halten und blaue Kopftücher tragen, während diese wiederum von in die Gegenrichtung tanzenden Männern umkreist werden.

In den beiden langen Beschreibungen werden also zunächst die Zweige des Vierecks geschüttelt und später jene des *rewe* gehalten. Mehrmals wird erwähnt, dass dieses Schütteln oder Halten der Zweige von einem Schaukeln des Körpers oder Neigen des Kopfes zur Seite begleitet, sowie von einer „Ohnmacht“ abgelöst wird. Bei Robles Rodríguez liegt zwischen dem Schütteln der Äste bzw. Schaukeln oder Neigen des Körpers zur Seite und der „Ohnmacht“ noch die „Flucht“ aus dem Viereck. Jedenfalls werden daraufhin *machi* oder Neophytin durch verschiedene Handlungen in der Rückkehr aus diesem Zustand unterstützt. Das Schütteln oder Halten der Zweige hat also mit der letzten Phase der Trance zu tun. Alonqueo spricht in diesem Zusammenhang von der Besessenheit durch *fileu*, die sich unmittelbar vorher durch das Loslassen der *kultrun* ankündigt.

In einem der von Alonqueo wiedergegebenen *machi-* Gesänge wird das Schütteln der Zweige am *rewe* ebenfalls besungen. Die rhythmischen Bewegungen erzeugen hier ein „Echo“, das aus dem „immensen Blau des Himmels“ wieder auf die *machi* zurückwirkt,

wobei eine zwischen der *machi* und dem Blau des Himmels oszillierende Bewegung entsteht:

„Estoy de pie y firme sobre el arco  
iris de los canelos de mi rehwé,  
estoy de pie y firme sobre el arco  
iris de los laureles de mi rehwé,  
estoy de pie y firme sobre la yerta  
mata de maque que adorna mi rehwé.  
Qué hermoso se ve el arco iris de las  
matas de canelos que adornan mi rehwé.  
Se mueve con movimientos rítmicos  
el arco iris de las matas de laureles  
que adornan mi rehwé, cuando los  
sacude desde la altura, desde el  
azul del cielo.

Estos movimientos rítmicos continúan  
y hacen ecos en el inmenso azul del  
cielo y llegan hasta mí nuevamente  
para sacudirme y llevar los  
pasos de los movimientos  
rítmicos hasta llegar, otra vez,  
hasta el inmenso azul del cielo,  
donde continuaremos meciéndonos.”

(Alonquo 1979:99)

#### 4.4.2.9. *Der rewe*

Bei Robles Rodríguez besteht der provisorische *rewe*, der im Frühjahr zuvor errichtet worden war, aus vier großen Ästen (je zwei Canelo- und Laurel- Äste), über die ein Schaffell gelegt ist, die mit Riemen oder *foki* zusammengebunden und mit Girlanden aus *kopiwe*- Blüten geschmückt sind, seitlich versehen mit einem langen *koliu*- Stab. Der eingekerbte Pfosten aus Eichenholz, der vor kurzem auf einem Karren gebracht worden ist, befindet sich ebenfalls bereits an einer Seite der *ruka*, zusammen mit frischen Canelo- und Laurel- Zweigen. Bald nach der Ankunft Robles Rodríguez' wird er im Rahmen der Vorbereitungen der Zeremonie von vier Männern im Abstand von ca. drei Metern vom provisorischen *rewe* aufgestellt und auf seine Stabilität überprüft.



Die Neophytin trägt während der Vorbereitungen eine Kette aus roten *kopiwe*- Blüten um den Hals, die sie vom provisorischen *rewe* genommen hat. Bevor sie sich zur Behandlung auf das Bett legt, hängt sie diese an einen der großen Laurel- Äste des Vierecks, in dem sich ihr Bett befindet. Nach ihrer Behandlung legt sie sich die *kopiwe*- Girlande gemeinsam mit ihrem Silberschmuck wieder an.

In der zweiten Tageshälfte des zweiten Tages ziehen vier Personen die Canelo- und Laurel- Äste des Vierecks aus dem Boden. Nachdem sie mit diesen den leiterförmigen Pfosten umkreist haben, wobei auch ein zur Opferung bestimmter Hammel mitgeführt wurde, machen ihnen die nahe beim Pfosten Tanzenden Platz und sie befestigen die Canelo- und Laurel- Zweige mit Riemen und zwei langen *koliu* zu beiden Seiten des Pfostens. Über einen der Äste breiten sie das Schaffell des provisorischen *rewe*. Der *rewe* wird anschließend von einer *machi* nach der anderen bestiegen, während ihn die übrigen Teilnehmer weiterhin tanzend umkreisen.

In dem Gesang, den Robles Rodríguez zur Beschreibung hinzufügt, wird vom *rewe* als „mi canelo rehue“ und „mi laurel rehwe“ gesprochen und von den beiden Canelo und Laurel als zwei für *vileo*<sup>154</sup> errichtete *llaff-llaff* (vgl. Robles Rodríguez 1912:168-169).

In Alonqueos Beschreibung einer Vorweihe werden in der ersten Hälfte des zweiten Tages vier Canelo- Büsche, sowie Zweige von Laurel, Maqui und *koliu*, die man vorher „tanzen“ lassen hat, als provisorischer *rewe* in ein frisch gegrabenes Loch östlich des *ruka*- Eingangs ohne einen Pfosten eingepflanzt.

Nach einer Ruhepause stellen sich dann die *machi* mit ihren *kultrun* westlich dieses *rewe* in einer Nord-Süd- Linie auf und stimmen gemeinsam mit der Initiandin den Gesang zur Errichtung des *rewe* an. Danach beginnt der lange dauernde kollektive Abschlusstanz um diesen neuen *rewe* aus Zweigen, wobei sich die Teilnehmer an den Händen halten und die *machi* mit ihrem jeweiligen *llankañ* (männlichen Tanzpartnern) ihre speziellen *machi*- Tänze tanzen. Am Schluss stellen sich die *machi* mit ihren

---

<sup>154</sup> Der Begriff *Vileo* oder *Fileo* ist ihm gemäß auch ein Synonym für *machi*, werde aber meist in Beziehung mit den *machi* im Himmel verwendet. (Robles Rodríguez 1912:170)

*kultrun* am *rewe* in einem Halbkreis auf und beginnen ihre „toques de trance“, wobei zuerst die leitende *machi* in Trance geht. Dann folgt ein Gesang der Initiandin, der ebenfalls den *rewe* zum Inhalt hat. Bevor sie ihre „toques de trance“ beginnt, besprüht sie ihn und das Publikum, das weiterhin um ihn und die *machi* im Zentrum tanzt, mit einer flüssigen Zubereitung. Danach lässt sie ihre *kultrun* los, da *fileu* von ihr Besitz genommen hat, und schüttelt die Zweige ihres neuen *rewe*.

Einem mehrere Stunden dauernden Festmahl folgt ein weiterer *pillantun* der *machi* und dann ein weiterer Tanz um den *rewe*, nun mit dem Hammel, der zur Opferung bestimmt ist. Angeführt wird dieser Tanz von den *machi* mit ihren jeweiligen *llankañ*, die sich beim Tanzen gegenüberstehen. Dem Hammel wird das noch schlagende Herz herausgenommen, die leitende *machi* saugt daran und besprüht mit dem Blut *rewe*, Initiandin und Teilnehmer, die anderen *machi* machen dann dasselbe<sup>155</sup>. Die noch blutige, frisch abgezogene Haut des Hammels hängt sich dann der *llankañ* der Neophytin beim Abschlusstanz um. Die Abschlusstrance der *machi* danach besteht darin, dass sich die *machi*, eine nach der anderen, an den eingepflanzten Zweigen des provisorischen *rewe* halten.

Der Pfosten mit der von der leitenden *machi* bestimmten Stufenzahl wird erst bei der definitiven Initiation errichtet und mit den „vier Medizinalbäumen“ geschmückt, als Zeichen dafür, dass die Neophytin nun eine vollwertige *machi* und im Besitz ihrer vollen *machi*-Kraft ist.

In der Beschreibung Bacigalupos ist der neue *rewe* der Neophytin bereits vorhanden, dessen Errichtung oder Dekorierung wird nicht geschildert. Nach der Behandlung der Kandidatin erklettern ihn die *machi* der Reihe nach und schwanken oben zwischen den Canelo- und Laurel- Zweigen hin und her.

Links des *rewe* werden die „spirit animals“ der Initiandin, ein Hahn, ein Schaf und ein Pferd, an einen Pflock gebunden. Die Neophytin besprüht ihren *rewe* mit aus dem Ohr ihres Schafes und dem Kamm des Hahnes gewonnenem Blut, von dem sie bereits selbst

---

<sup>155</sup> Alongueo spricht davon, dass der *rewe* mit diesem Blut „gesegnet“ wird.

getrunken hat und mit dem auch ihr Pferd eingerieben worden ist. Beim Tanz der *machi* gemeinsam mit der Initiandin und ihren männlichen Partnern um den *rewe* herum tanzen alle gegen den Uhrzeigersinn, wobei die männlichen Partner den *machi* gegenüber und nach rückwärts tanzen. Die *machi* lassen dabei ihre Schellen klingen und zum Schutz vor üblen Geistern halten sie sich Messer und *foye*- Zweige an ihre Ohren. Das Schaf und der Hahn werden als „spirit animals“ von zwei jungen Männern ebenfalls um den *rewe* herum geführt und zum „Tanzen“ gebracht.

Aus allen drei Beispielen, in denen der *rewe* thematisiert wird (Robles Rodríguez, Alonqueo und Bacigalupo), geht also hervor, dass der Canelo einer seiner Bestandteile ist und dass die Zweige des *rewe* von den *machi* in Trance geschüttelt oder gehalten werden. Bei Robles Rodríguez und Alonqueo, die den Ablauf der Initiation am umfassendsten beschreiben, wird diese in zwei Etappen durchgeführt, wobei in der ersten Etappe die Äste in den Boden gepflanzt werden und der vollständige *rewe* (mit eingekerbtem Pfosten) erst mit der zweiten, abschließenden Zeremonie errichtet wird. Der provisorische *rewe* besteht bei Robles Rodríguez aus je zwei großen Canelo- und Laurel- Ästen, die zusammengebunden sind, einem *koliu*- Stab und einem Schaffell und wurde für die Zeremonie geschmückt mit einer Girlande aus roten *kopiwe*- Blüten. Bei Alonqueo setzt er sich zusammen aus den vier Canelo- Büschen des „Vierecks“, sowie Laurel- und Maqui- Zweigen und *koliu*. Sowohl der provisorische *rewe* bei Alonqueo als auch der Pfosten- *rewe* bei Robles Rodríguez bestehen aus Ästen, die vorher während der Behandlung der Kandidatin das Viereck gebildet haben. In allen drei Beispielen wird der *rewe* von den *machi*, den übrigen Teilnehmern und unter Mitführung von Tieren umtanzt. Bei Robles Rodríguez und Alonqueo werden diese später geopfert, wobei das noch schlagende Herz herausgenommen wird. Bei Bacigalupo wird ihnen nur etwas Blut entnommen. Bacigalupo bezeichnet die beim Tanz um den *rewe* mitgeführten Tiere als „spirit animals“ der zukünftigen *machi*, die durch den Austausch von Körperflüssigkeiten mit dieser Lebenskraft teilen und durch das Tanzen um den *rewe* mit *machi*- Kraft ausgestattet werden. Sie betont an anderer Stelle, dass sie unter keinen Umständen geopfert werden dürfen, weil ihre Tötung Bestrafung durch *fileu* und somit Krankheit der *machi* (*wenu kutran*) zur Folge hat. Bei Alonqueo und Bacigalupo wird der *rewe* mit dem Blut der beim Tanz mitgeführten Tiere besprüht.

#### 4.4.2.10. Pflanzen in der Initiations- Wunde

Bei Robles Rodríguez und Alonqueo wird der Initiandin eine Wunde an der Zunge zugefügt, die dann mit Hilfe von Pflanzen versorgt wird. Zumindest bei Robles Rodríguez handelt es sich dabei um ein Canelo- Blatt: Hier bildet eine Zungeninzision am dritten Tag den Abschluss der Zeremonie. Dabei wird ein tiefer Schnitt in die Zunge der Initiandin gemacht, in den dann ein Stück eines Canelo- Blattes gegeben wird. Bei Alonqueo wird am zweiten Tag der definitiven Initiation (nicht der Vorweihe) die Zunge der Neophytin durchbohrt und ohne eine konkrete Pflanze zu nennen und in welcher Form das geschieht, beschreibt er die Prozedur (*kathán kewën*) als das Anbringen der „Essenz“ oder des „Saftes“ von Medizinalpflanzen:

„...perforación de la lengua y colocación de la esencia o savia de las hierbas medicinales, mediante ceremonia ritual muy especial que realiza la machi consagrante con la participación directa de las machis ayudantes e interlocutores.“ (Alonqueo 1979:211)

#### 4.4.2.11. Übersicht

Canelo in Beschreibungen von Initiations- und Erneuerungsritualen:

	Robles Rodríguez (1912)	Alonqueo (1979)	Bacigalupo (2007)	Hilger (1957)
1. Seklusion mit Pflanzen		C		
2. Viereck aus Ästen	C, L	C		C
3. Krankenbett aus Pflanzen	C, L	X	X	
4. Bedecken des Körpers mit Pflanzen	C	X, „llaff-llaff“		X
4. Das Gesicht verdecken	C			
5. Massieren der Kandidatin mit Pflanzen	C	X	C, L, Maqui	X
6. Lose Zweige halten oder bewegen	C	C, L	C, L	
7. „Tanzen“ der Äste	C, L	C, L		
8. Aufgepflanzte Zweige schütteln oder zwischen ihnen hin- und herschwanken	C, L	C, X	C, L	
9. Als Bestandteil des <i>rewë</i>	C	C	C, L	
10. Pflanzen in der Initiations- Wunde	C	X		

C Canelo wird erwähnt;

L Laurel wird erwähnt

X Handlung/Objekt wird erwähnt, jedoch mit unbestimmten oder anderen Pflanzen; ohne Canelo;

## 4.5. *Der Ñillatun*

Im *ñillatun* ist die Rolle von *machi* regional verschieden und die Zusammenhänge, in denen der Canelo beschrieben wird, sind weniger vielfältig als in den schamanischen Ritualen. Da ich hier auf die Wiedergabe von Ritualbeschreibungen im Anhang verzichte, möchte ich zunächst zusammenfassend auf den *ñillatun* und die Rolle von *machi* darin eingehen, bevor ich mich mit der Verwendung des Canelo darin befasse<sup>156</sup>.

### 4.5.1. ALLGEMEINE BESCHREIBUNG

Das Ritual wird idealerweise zyklisch veranstaltet, um günstiges Wetter für Saat und Ernte und allgemeines Wohlergehen zu erbitten. In Krisenzeiten und anlässlich von Naturkatastrophen wie anhaltendem Regen oder Dürre, Erdbeben, Vulkanausbrüchen und Epidemien, kann es jedoch angezeigt sein, einen „außerplanmäßigen“ *ñillatun* durchzuführen, da solche Ereignisse allgemein als Zeichen dafür interpretiert werden, dass die Götter vernachlässigt worden sind. Auch Träume und Visionen, die auf eine Unzufriedenheit der Gottheiten hinweisen, können Auslöser für die Durchführung eines *ñillatun* sein. (Foerster 1993:92)

Ein zentrales Element des *ñillatun* ist das Opfer, das neben persönlichen Opfergaben von landwirtschaftlichen Produkten auch in einem oder mehreren Tieropfern besteht, wobei das Opfertier meist ein Lamm ist. Weitere Elemente sind Gebete und Tänze, das Spielen von *kultrun* und weiteren traditionellen Musikinstrumenten (*pifilka*, *trutruka*) und das reichliche Vorhandensein von Essen und *mudai*, einem traditionellen, fermentierten Getränk. Die Details der Zeremonie (regulärer Zyklus und Dauer, Ablauf, Altar, Form des Opfers, Tänze und deren Bezeichnungen, die Rolle von *machi*, etc.) können regional sehr verschieden sein<sup>157</sup> (vgl. Foerster 1993:92-93;95-97). Jedoch ist die korrekte Durchführung des *ñillatun* nach den lokalen Traditionen wichtig für dessen Wirksamkeit (Bacigalupo 1995:65).

<sup>156</sup> Für vorliegende Arbeit relevante Beschreibungen des Ablaufs finden sich in Bacigalupo (2007:64-71); Alonqueo (1979:23-57); Faron (168:99-106; 1964:92-106); Titiev (1951:128-141) und Hilger (1966a:72-81;1957:152-154). Ausführlicher behandelt wird der *ñillatun* auch in: Schindler (1996:46-51; 1990:98-105); Foerster (1993:92-100) und Leiva (1991:50-54).

<sup>157</sup> So etwa kann dem Opfertier das noch schlagende Herz herausgenommen, oder aber auch nur etwas Blut durch einen Schnitt in ein Ohr abgezapft werden, ohne dass es getötet wird.

Verschiedene Autoren sind auf den Mythos vom Kampf zwischen dem Berg *Tren-Tren* und der Schlange *Kai-Kai* als Ursprung bzw. mythische Begründung des *ñillatun* eingegangen. Es handelt sich um einen Flutmythos, von dem es verschiedene Versionen gibt, in dem es letztlich jedoch darum geht, dass das Gleichgewicht kosmischer Kräfte (wie Sonne und Regen) nur durch ein Opfer der Menschen wieder hergestellt werden kann. (vgl. Foerster (1993:98-99))

Im Ritual wird die Gemeinschaft zelebriert. Meist umfasst diese mehrere reducciones, die zusammen die „rituelle Kongregation“ bilden, nach Faron mehrere Patrilineages, die über matrilineale Heiratsbeziehungen verbunden sind<sup>158</sup> und die sich in der Organisation der Zeremonie abwechseln (vgl. Faron 1964:109-113). Selbst weit entfernt oder in der Stadt lebende Mapuche kommen zum *ñillatun* nach Hause, um mit ihren Verwandten gemeinsam zu feiern und auch die Erinnerung an die Ahnen ist wichtiger Bestandteil des Rituals<sup>159</sup>.

Der *ñillatun* findet auf einer Wiese im Freien statt, auf der ein Altar das Zentrum der rituellen Aktivitäten bildet. Der Platz ist eigens dafür reserviert, er darf landwirtschaftlich nicht kultiviert oder bebaut werden. Während der Zeremonie wird er mehrmals von übelbringenden Kräften gereinigt, mittels eines *awün* genannten, den Altar (oder die Altäre) und das Zeremonialfeld mehrere Male umkreisenden Galopps auf Pferden durch mehrere Reiter.

#### **4.5.2. ZUR ROLLE VON MACHI IM ÑILLATUN**

Der Leiter der Zeremonie wird *ngenpin*, *ngendungu* oder *ñillatufe* genannt (Foerster 1993:94). Es handelt sich dabei idealerweise um den *lonko* der Gastgeber- reducción oder einen Lineage- Ältesten der dominanten Patrilineage (Faron 1964:102). Bacigalupo beschreibt den *ngenpin* oder *ñillatufe* als jemanden, „der weiß, wie man betet“, der die Genealogien kennt und die alte Sprache, der jedoch – anders als die *machi* - nicht in Trance geht (1995:56-57). Obwohl *machi* darin wichtige Funktionen übernehmen können, steht der *ñillatun* außerhalb des traditionellen schamanischen

<sup>158</sup> Vgl. Faron (1964:115-117), nach dem die rituelle Kongregation zwar nicht endogam ist, jedoch eine Konzentration von internen Heiratsbeziehungen aufweist.

<sup>159</sup> Mit diesem Aspekt hat sich Faron in seinem Buch „Hawks of the Sun“ ausführlich beschäftigt.

Kontextes<sup>160</sup>. Bereits Metraux (1973:200-206), Titiev (1951:130) und Faron (1964:102-106) haben darauf hingewiesen, dass die Frage, ob *machi* im *ñillatun* als rituelle Spezialistinnen agieren, von den Autoren zu Beginn des 20. Jahrhunderts widersprüchlich gesehen wurde. Spätere Autoren wie Faron, Foerster (1993:95) und Bacigalupo (1994) stellen fest, dass sowohl Zeremonien mit als auch ohne Beteiligung von *machi* vorkommen.

Faron vermutet, dass die Stellung von *machi* im *ñillatun* proportional zum Verlust rituellen Wissens und dem Rückgang der Anzahl von kompetenten *ñillatufe* wichtiger geworden sei, d.h., dass sie zum *ñillatun* eingeladen werden, um diesen durch soziale Desintegration und Akkulturation entstandenen Mangel auszugleichen (Faron 1964:105-106). Foerster (1993:102) ist ebenfalls der Meinung, dass *machi* im *ñillatun* nur als Kennerinnen der Traditionen eine Rolle spielen. Während jedoch zur Zeit Farons die Ersetzung der *ñillatufe* durch *machi* ein marginales Phänomen gewesen sei, habe es sich in den folgenden Jahrzehnten verallgemeinert (Foerster 1993:117).

Bacigalupos Feldforschungen bestätigen Farons Beobachtung und kommen zu dem Ergebnis, dass *machi* gerade in jenen Gebieten für die Durchführung des *ñillatun* unabdingbar sind, die im Einzugsgebiet größerer Städte liegen, die am meisten akkulturiert sind und in denen es deshalb keine *ñillatufe* mehr gibt. Sie findet auch, dass es genau dort die höchste Dichte an *machi* gibt, und nicht, wie man vielleicht erwarten würde, in den weniger akkulturierten und abgelegeneren Zonen. Die Gebiete im Zentraltal, um Temuco und an der Küste, in denen *machi* im *ñillatun* wichtig sind, sind außerdem gleichzeitig jene, wo am intensivsten Landwirtschaft betrieben wird und das Land knapp und erodiert ist. Hingegen spielen *machi* weiter südlich im präkordilleren Huilliche- Gebiet um Panguipulli, wo die Landknappheit nicht so groß ist, im *ñillatun* keine Rolle, sondern der *ngenpin* und es gibt hier auch nur wenige *machi*. Und am oberen Bíobío, wo die Landwirtschaft weniger Bedeutung hat, leiten der cacique oder andere Organisatoren den *ñillatun*, wogegen *machi* vollständig verschwunden seien. Die Gegend südöstlich von Temuco zwischen Freire und Villarrica stelle eine

---

<sup>160</sup> Zur Rolle der Schamaninnen im *ñillatun* vgl. Metraux (1973:200-206), Titiev (1951:130), Faron (1964:102-106), Foerster (1993:116-118) und Bacigalupo (1994;1995).

Übergangszone dar, wo *ngenpin*, deren Anzahl und „Gabe zu Beten“ zunehmend nachlässt, mehr und mehr durch *machi* ersetzt werden. (Vgl. Bacigalupo:1994; 1995:80-88)

Während die Priester- Funktion des *ngenpin* eher repräsentativen Charakter hat, hat jene von *machi* einen eher religiösen Fokus: Von Bedeutung ist ihr rituelles Wissen, ihr unmittelbarer Kontakt zur spirituellen Welt über ihren *machi*- Geist und die Trance, sowie ihre Fähigkeit, übelbringende Geister zu vertreiben (Bacigalupo 1995:58).

#### **4.5.3. CANELO IM ÑILLATUN**

In Bezug auf die Frage nach der Verwendung des Canelo- Baums im *ñillatun* hat Alonqueo die an anderer Stelle bereits erwähnte Feststellung getroffen:

„En estas ceremonias de adoración, alabanzas no se emplean el canelo, el laurel y otros árboles que no dan frutos. Estos árboles de olor desagradable no se emplean en el Ngillathún y son de uso exclusivo de machi. No es árbol sagrado; sólo es instrumento del exorcismo de machi.“ (Alonqueo 1979:25)

Diese kategorische Aussage steht im Widerspruch dazu, dass dieser Baum in *ñillatun*-Beschreibungen doch ab und zu erwähnt wird, jedoch weniger häufig, als in den schamanischen Ritualen und auf zwei Bereiche reduzierbar: in erster Linie auf den Canelo als Bestandteil des Altars sowie das Tragen oder Halten von Canelo- Zweigen durch tanzende Teilnehmer bzw. durch betende oder trommelnde *machi*.

Bacigalupo interpretiert ihn im Zusammenhang mit dem *ñillatun* als Identitätssymbol, das eine einigende Funktion für die immer größer werdenden rituellen Kongregationen hat:

„Today, *machi* use *foye* trees to bind ritual congregations together in collective *ngillatun* rituals and as symbols of Mapuche identity and resistance to national ideologies and practices.“ (Bacigalupo 2007:1)



#### 4.5.3.1. *Canelo als Bestandteil des Altars*<sup>161</sup>

Der Altar bildet das Zentrum der Tänze und der Opfergaben, die bei ihm aufgestellt werden. Auch das Opfertier wird in seiner Nähe angebunden. Seine mutwillige Zerstörung bringt Unglück für die Gemeinde und göttliche Strafen für den Übeltäter (Bacigalupo 2007:60). Meist bestehen *ñillatun*- Altäre aus einem Pfosten, in dessen Umgebung für die Zeremonie die Äste verschiedener Bäume, weitere Pflanzen und verschiedene Flaggen in den Boden gesteckt werden. Es gibt aber auch Altäre ohne Pfosten und es kommt vor, dass außer einem Hauptaltar ein zweiter Altar vorhanden ist.

Schon der Pfosten hat in unterschiedlichen Regionen und *reducciones* ein anderes Aussehen. Östlich und südöstlich der Stadt Temuco ist er in menschlicher Gestalt geschnitzt (Schindler 1990:99), in anderen Gegenden hat er die Form eines Kreuzes oder ist stufenförmig eingekerbt wie der *rewe* von *machi* (Schindler 1996:47). Während nach Bacigalupo (2001:25) *ñillatun*- Altäre im allgemeinen keine Stufen haben, ist laut Foerster (1993:93) in der Araukanie<sup>162</sup> die „Leiter der *machi*“ eine übliche Altar- Form. Alonqueo (1979:30), der aus einer *reducción* südöstlich von Temuco stammt, beschreibt den Pfosten als eine menschliche Figur, die den „Padre Creador“ repräsentiere - der Altar aus zwei Figuren (einer männlichen und einer weiblichen), wie es ihn anderswo gäbe, sei die weniger geläufige Variante. Grebe et al. (1972:53) beschreiben den Altar ebenfalls als ein anthropomorphes Monument aus Holz in Form eines Paares oder einer einzelnen männlichen Figur<sup>163</sup>. Bacigalupo (2007:59) beschreibt den *ñillatuwe* (auch bezeichnet als „la cruz“) ebenfalls als anthropomorph geschnitzten Pfosten, der *ñenechen* oder einen Ahnen der rituellen Gemeinde darstelle, wobei sie die Paar-Version als männlichen und weiblichen Aspekt der Gottheit *ñenechen* interpretiert (2007:59). Nach Faron (1964:96) besteht der Altar entweder aus einem alten,

<sup>161</sup> Die Benennung des *ñillatun*- Altars ist bei den verschiedenen Autoren nicht einheitlich. Oft wird er *rewe* genannt, wie auch der Schamanenbaum der *machi*, aber auch *nguillatuwe* (Bacigalupo), *nillatúe* (Grebe) oder *llangi* (Alonqueo, der den Begriff *nguillatuwé* wiederum für das Zeremonialfeld verwendet). Faron und Foerster nennen den Hauptaltar *rewe*, während sie den Nebenaltar *llangi*, bzw. *llangi-llangi* nennen. Leiva nennt den Altar *rewe* und auch „Canelo“. Alonqueo hingegen betont, dass der *rewe* als Symbol der *machi* vom *ñillatun*- Altar (*llangi*) unterschieden werden müsse.

<sup>162</sup> Die „Araukanie“ ist hier der „Kordillere“ gegenübergestellt.

<sup>163</sup> Anders als Alonqueo betont Grebe, der es darum geht, auf den „Dualismus“ im Denken der Mapuche auch anhand der Ritualobjekte hinzuweisen, eher die Paar- Variante und interpretiert das Paar als Abbild des alten Götterpaares. (Vgl. Grebe 1980:14-15)

geschnitzten Pfosten oder einfach einem eingekerbten Stamm jüngerer Datums, der auch häufiger erneuert werde. In einer *reducción* in Cholchol, wo Titiev einem *ñillatun* beiwohnt, ist der Altar ein weißes Holzkreuz mit einem Zitat aus dem Matthäusevangelium (Titiev 1951:130-131).

Canelo als Bestandteil des Altars wird von manchen Autoren im Zusammenhang mit dem Schmuck angeführt, mit dem der Pfosten anlässlich des Rituals versehen wird. Bezüglich der dabei verwendeten Zweige, der sonstigen Pflanzen und der Farben der Flaggen ist jedoch ebenfalls eine Vielfalt an Varianten möglich. Nach Schindler (1990:99) wird „häufig“ der Canelo verwendet, aber auch Laurel und *maqui* und „in manchen Gebieten“ auch fruchttragende Bäume wie Apfel, Kirsche und Araukarien, sowie *koliu*- Gras, das als Winterfutter für die Rinder diene. Mancherorts werde dieser Schmuck ergänzt durch „Weizenähren und andere Feldfrüchte“ oder *kopiwe*- Blüten. Er vermutet, dass vor allem die symbolische Bedeutung der Pflanzen für die Dekorierung des Zeremonial- Zentrums wichtig ist, denn es werden vielfach „Medizinalpflanzen, die Gesundheit oder Wohlergehen sichern, oder Nutzpflanzen, die reiche Frucht bringen sollen“ verwendet (Schindler 1990:99). In einem späteren Artikel präzisiert er:

„Wenn bei den Zeremonien eine Machi eine wichtige Rolle inne hat, verwendet man den Canelo ..., der auch bei den Heilritualen benötigt wird [zum Schmücken des Kultpfostens; M.W.].“ (Schindler 1996:47)

Laurel, Maqui und Canelo werden nach Foerster (1993:93) in „Araucanía“ erwähnt, wo auch der *purawe* (die Leiter der *machi*) üblicher sei und die Fahnen meist weiß oder schwarz seien. In der Kordillere hingegen setze sich der Altar aus Pflanzen wie Araukarie, *lleuque*<sup>164</sup>, Apfel- und Birnbaum und aus Flaggen gelber und blauer Farbe zusammen<sup>165</sup>.

<sup>164</sup> *Lleuque* (bot. *prodocarpus andina* oder *prumnopitys elegans*): eine bis 15 m hohe Konifere, deren pflaumenähnliche Frucht einen essbaren Kern besitzt, aus dem man *chicha* herstellte (Erize 1960:235).

<sup>165</sup> Nach Schindler verweist die gelbe Fahne auf die Sonne, die blaue auf den Himmel, während weiß und schwarz die beiden Arten von Wolken (Schönwetter- und Regenwolken) symbolisieren und je nachdem, ob um sonniges Wetter oder Regen gebetet wird, diese Bitte unterstützen. Weiters werden im *ñillatun* persönliche Flaggen der *machi* oder des Zeremonienleiters verwendet, auf denen manchmal Mond oder Sterne abgebildet sind, sowie die chilenische Nationalflagge. (Schindler 1990:100).

Mit (kultivierten oder wildwachsenden) fruchtetragenden Bäumen wird nach Alonqueo die anthropomorphe Figur, die er *llongoll-llongoll* nennt, für den *ñillatun* geschmückt<sup>166</sup>, nicht verwendet werden jedoch „Canelo, Laurel und andere Bäume, die keine Früchte tragen“. Comunidades, die keine Holzpfähle verwenden, errichten für die Dauer des *ñillatun* einfach Äste von Obstbäumen und von *maqui*, *boldo*<sup>167</sup>, Haselstrauch, Apfelbaum und *koliu* im Zentrum des Zeremonialfeldes. (Alonqueo 1979:24-25)

Im von Bacigalupo beschriebenen *ñillatun* in Dafenco, der von einer weiblichen und einem männlichen *machi* geleitet wird, ist der Altar flankiert von *foye*-, *triwe*- und *klon*-Zweigen (Bacigalupo 2007:64). Nach einer allgemeinen Beschreibung des *ñillatuwe* („la cruz“) an anderer Stelle sind neben dem geschnitzten Pfosten oft blaue und weiße Kreuze aufgestellt, die die Kräfte des Himmels repräsentieren, zusammen mit Zweigen von *foye*, *triwe*, *boldo*, *klon* und Obstbäumen (Bacigalupo 2007:59).

Nach Faron (1964:96; 1968:101) ist der Pfosten umgeben von den Ästen von Bäumen, „which are considered sacred“ und zwar „*canelo*, *maqui*, apple, and other trees“. Diese werden jedes Jahr unmittelbar vor der Zeremonie erneuert. Neben dem von Titiev beschriebenen Altar in Form eines weißen Holzkreuzes werden Zweige von Canelo, Apfelbaum und *maki* zusammen mit der chilenischen Fahne aufgestellt (Titiev 1951:131).

Bei einem anderen von Titiev beschriebenen *ñillatun* ebenfalls in der Umgebung von Cholchol fehlt ein Pfosten und die beiden Altäre (hier ist ein sekundärer Altar vorhanden) setzen sich nur aus den Ästen „heiliger“ Bäume und Fahnen zusammen, zu deren Füßen Schüsseln mit landwirtschaftlichen Produkten und Krüge mit Getränken

---

<sup>166</sup> Ähnlich wie in Bezug auf den *rewa* der *machi* betont er: Erst mit dieser Dekorierung werde der *llongoll-llongoll* zum Altar (*llangi*). Er legt also besonderen Wert auf die Pflanzen und den übrigen Schmuck, der von anderen Autoren oft eher nur als Beiwerk behandelt wird.

<sup>167</sup> *Boldo*, *voldo* oder *volo* (bot.: *Peumus boldus*, Mol. oder *Boldoa fragrans*): Strauch mit immergrünen Blättern, weißen Blüten und essbaren Früchten. „Con sus hojas se hace una infusión medicinal excelente, para las enfermedades del estómago y del hígado“ (Erize 1960:416). Bei Ausgrabungen einer ca. 13 000 Jahre alten Siedlung bei Monte Verde (Provinz Llanquihue) wurden Reste zerkauter Boldoblätter gefunden, „die auf eine frühe Verwendung dieser Blätter als Arzneimittel schließen lassen“ (Wolters 1994:59).

aufgestellt werden. Beim sekundären Altar am westlichen Ende des Zeremonialplatzes ist die Art der Äste nicht näher angegeben. Der Hauptaltar am östlichen Ende besteht jedoch aus „cinnamon and other branches“. (Vgl. Titiev 1951:137)

Ohne Pfosten, sondern nur aus Bäumchen und anderen Pflanzen sind auch Altäre in den Kordilleren (vgl. Foerster 1993:93; Alonqueo 1979:24). Bei den Pewenche kann eine Araukarie (*pewen*, *Araucaria araucana*) in der Mitte des Zeremonialfeldes als Altar dienen (Bacigalupo 2007:59, Anm. 3.7.). Im Alepúegebiet (nördlich der Stadt Valdivia an der Küste) wird nach Hilger (1957:147) das Zentrum des Zeremonialfeldes durch einen aufgestellten *maqui*- Baum markiert, im Coñaripegebiet (in den Anden, Provinz Valdivia) durch vier *koliu*. In der Schilderung des *ñillatun* durch *Huenun Ñamku* aus Panguipulli (Norden der Provinz Valdivia) wird kein eigentlicher Altar erwähnt, sondern nur zwei *koliu*- Stangen mit einer daran befestigten gelben und blauen Flagge (vgl. Hilger 1966a:72-81).

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die Feststellung Schindlers, wonach der Canelo in jenen *ñillatun*- Zeremonien verwendet wird, in denen *machi* eine wichtige Funktion innehaben, tendenziell durch die von mir zusammengetragenen Textfragmente bestätigt wird, während jedoch die Angaben Farons nicht ganz in dieses Bild passen: In den von Titiev und Bacigalupo beschriebenen Ritualen sind *machi* wichtig und der Canelo ist Bestandteil des Altars. In den Beispielen Hilgers aus der Provinz Valdivia spielen hingegen weder *machi* noch der Canelo eine Rolle. Nach Foerster werden Canelo, Laurel und Maqui in „Araucanía“ als Bestandteil erwähnt, wo auch der Altar in Form einer „Leiter der *machi*“ üblicher sei. Dieser Feststellung entspricht Bacigalupos Erkenntnis, dass *machi* vor allem im Zentraltal im *ñillatun* unabdingbar sind. Hingegen werden bei Alonqueo Canelo und Laurel keinesfalls im *ñillatun* verwendet, und *machi* werden zwar zu den für den *ñillatun* nötigen Elementen gezählt (1979:31), spielen in der Zeremonie jedoch nur die *kultrun* und führen die Tänze an. Foerster, Alonqueo und Bacigalupo beschreiben die Altäre in den Kordilleren bzw. bei den Pewenche ohne Canelo. Bacigalupo gemäß gibt es bei den Pewenche keine *machi* und in den Anden weiter südlich (Panguipulli) gibt es wenige *machi*, die auch keine Rolle im *ñillatun* spielen. Farons weicht insofern von dieser Linie ab, als er zwar den Canelo beim den

Altar umgebenden Beiwerk an erster Stelle nennt, während er aber die leitende Teilnahme von *machi* im *ñillatun* als Ausnahme sieht (1964:95;101-102).

#### 4.5.3.2. *Halten von Canelo- Zweigen durch Tänzer und Machi*

Schindler (1996:48) unterscheidet für den *ñillatun* zwei Arten von Tänzen: Den Tanz aller Teilnehmer um das Zeremonialzentrum mit ruhigen Bewegungen, sowie den sehr bewegten und anstrengenden und in verschiedenen Regionen unterschiedlich bezeichneten „Vogel-“ oder „Straußentanz“, bei dem einige speziell gekleidete Männer, deren Aufmachung und Bewegungen an die von Vögeln erinnern, ebenfalls den Altar umkreisen<sup>168</sup>.

Faron erwähnt im Zusammenhang mit dem kollektiven Tanz um den Altar (*purun*), dass alle Beteiligten Zweige verschiedener Bäume (Canelo, Maqui und Apfelbaum) oder die Stiele und Körner verschiedener landwirtschaftlicher Produkte in den Händen halten, die sie vom Altar genommen haben und nach dem Tanz wieder dorthin zurückgeben:

„All *purun* dancers ... wear sprigs of *canelo* or *maqui* – sometimes shafts of wheat, barley, or a few kernels of maize – which they take from the *rewe* when beginning to dance and replace when finished, endowing themselves with a sacred quality meanwhile.“ (Faron 1964:99)

“They wear sprigs of the sacred branches of cinnamon, apple, and *maqui*, which decorate the altar. They may also carry kernels of maize, wheat, and other domestic plants.” (Faron 1968:103)

Der Kopfschmuck der „Vogeltänzer“, den Schindler als am Kopf befestigte „zwei Federbüschel oder einen ähnlichen Zierrat“ (1996:48) beschreibt, besteht bei Grebe (1974:64) in „penachos de plumas o ramas de canelo, todos los cuales suelen agruparse en cuatro o números pares equivalentes“. Ein Foto bei Titiv (1951:XIII) zeigt ebenfalls zwei Straußentänzer mit Blätterschmuck am Kopf.

---

<sup>168</sup> Grebe und Bacigalupo erwähnen neben den kreisförmigen Tänzen einen kollektiven pendelförmigen Tanz. In den Skizzen Grebes (1974:68-70) tanzen Reihen von Männern und Frauen getrennt, angeführt von der vordersten Reihe der *machi*, pendelförmig vor dem Altar hin und her, der sich in östlicher Richtung befindet. Nach Bacigalupo (2007:66) ahmt diese Bewegung das Schwanken der *machi* zwischen den *foye*- und *triwe*- Zweigen ihres *rewe* während der Trance nach.

---

In der zweiten *nillatun* Beschreibung bei Titiev hält außerdem die leitende *machi* einen Canelo- Zweig<sup>169</sup> und ein Schellen- Band in der Hand, während sie zusammen mit zwei *kultrun*- spielenden Assistentinnen vor dem Altar sitzt und singt (Titiev 1951:137). Metraux (1973:202) zitiert eine *nillatun*- Beschreibung nach Housse (1939:105-108), in der die *machi* in ihrer linken Hand zusammen mit Trommel und Schellen einen Canelo- Zweig hält, während die rechte den Schlegel führt.

Canelo- Zweige werden im *nillatun* also von den Teilnehmern der kollektiven Tänze, sowie von betenden und trommelnden *machi* in den Händen gehalten, und können von den Tänzern des Straußentanzes als Kopfschmuck getragen werden.

---

<sup>169</sup> Titiev hat hier „cinnamon“ mit einem Fragezeichen versehen, ist also bezüglich der Identität des Zweiges nicht ganz sicher.

## 5. ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Arbeit wurde der Frage nachgegangen, wie der oft als „den Mapuche heilig“ bezeichnete chilenische Canelo- Baum (*foye, drimys winteri*) in der rituellen Praxis der Schamaninnen konkret verwendet wird. Als Material für die Untersuchung diente ethnologische Literatur aus der Zeit zwischen 1946 und 2007, ergänzt durch ein einzelnes Beispiel eines Initiationsrituals aus dem Jahr 1912, das ich wegen seiner Ausführlichkeit einbezogen habe. Das Augenmerk wurde auf die schamanischen Paraphernalia und Handlungen in Riten gelegt. Ich habe mir angesehen, wie der *foye* als von außen beobachtbares Element von Paraphernalia und rituellen Handlungen beschrieben wurde und dabei versucht, „Deskription“ und „Interpretation“ bei den Autoren auseinander zu halten – was in Wirklichkeit aber nicht zu trennen ist, da Beschreibung immer bereits Interpretation (und selektiv) ist und von den Konzepten des Beobachters geformt wird.

Da der Canelo- Baum in den Texten meist nur da und dort kurz auftaucht, in Nebensätzen, Fußnoten und vagen Andeutungen, hatte ich den Wunsch, ihn durch einen Vergleich der Aussagen verschiedener Autoren „greifbarer“ zu machen. Dem Anspruch, Differenzen in den Beobachtungen der Autoren durch einen Vergleich ihrer Ritualbeschreibungen herauszuarbeiten, konnte ich kaum gerecht werden, da die Beschreibungen insgesamt verschieden sind, sich auf unterschiedliche Phasen im Ablauf beziehen und im Hinblick auf meine spezielle Frage oft „lückenhaft“ oder zu allgemein sind. Jedoch ergibt sich daraus zumindest ein Spektrum an Möglichkeiten der rituellen Verwendung dieses Baums, die ich im Folgenden nochmals zusammenfassen möchte:

Der leiterförmige *rewe* an der Ostseite der Häuser von *machi*, den sie in Ritualen manchmal erklettern, wird als Ort der Kommunikation zwischen menschlicher und spiritueller Welt beschrieben, an dem sich die gerufene Gottheit niederlässt und auch als Ort, der Kraft, bzw. den Geist einer *machi* enthält. Was das Holz seines Pfostens betrifft, gibt nur Bacigalupo einmal auch Canelo als mögliches Material an, ansonsten wird es von den Autoren als von Laurel, Eiche oder *temu*- Baum beschrieben. Der *rewe* als Ganzes wird von den Mapuche jedoch oft als „Canelo“ bezeichnet, außerdem sind

Canelo- Äste Teil seiner Dekoration. Das Zweigwerk, das auf dem *rewe*- Pfosten befestigt ist, wird von jenen Autoren, die näher darauf eingehen, als bestehend aus den drei Bäumen *foye* (Canelo), *triwe* (Laurel) und *klon* (Maqui), ergänzt durch *koliu*- Stäbe (Bambus), beschrieben. Alonqueo bezeichnet diese als die „vier Medizinalbäume“ der *machi*. An diesem Zweigwerk halten sie sich in den sensibelsten Phasen der Rituale fest, während sie Gebete rezitieren oder sich in Trance befinden und von *fileu* besessen sind, bzw. bewegen sie dabei die Zweige oder sich selbst zwischen diesen. Eine *machi*, die es verabsäumt, diese Zweige oder in größeren Abständen den gesamten *rewe* immer wieder rituell zu erneuern, verliert ihre Kräfte.

Canelo- Holz als Material für den Trommelkörper der *kultrun* hat möglicherweise historisch eine Rolle gespielt, die gegenwärtigen Angaben in der untersuchten Literatur erwähnen hingegen Laurel und Eiche. Jedoch werden Canelo- Blätter unter jenen Objekten aufgezählt, die in die Trommel eingeschlossen sind. Während Grebe den einzelnen dieser Objekte eine bestimmte Funktion zuschreibt und den Canelo- Blättern dabei eine Wirkung gegen das Übel, gruppiert Bacigalupo diese Objekte in männliche und weibliche, und ordnet dabei die *foye*- Blätter dem männlichen Bereich zu und damit den Assoziationen Exorzismus, Krieg und Feuer. Dieser Aspekt der *kultrun* werde aktiviert, wenn sie in bestimmten Phasen der Rituale zur Vertreibung des Übels hart und kräftig geschlagen wird.

Es fällt auf, dass der Canelo- Baum zwar von mehreren Autoren als „Weltenbaum“ oder „axis mundi“ gesehen wird, und ihm somit die Eigenschaft zugesprochen wird, verschiedene kosmische Ebenen zu verbinden. Jedoch wird diese Konzeption mühelos auch auf den Laurel- Baum ausgeweitet, wenn es die (Erklärungs-) Situation erfordert. Grebe etwa bezeichnet Canelo und Laurel als Bäume „mit ähnlicher Konnotation“, um zu rechtfertigen, dass der Trommelkörper der *kultrun* gegenwärtig nicht (mehr) aus Canelo-, sondern aus Laurel- Holz gefertigt wird. Ebenso erklärt Böning, dass das Laurel- Holz, aus dem die *kultrun*- Schüssel besteht, eine Verbindung zu den Ahnen darstelle. Im Zusammenhang mit der Interpretation der Pflanzen am *rewe* schreibt Bacigalupo ebenfalls beiden Bäumen die Eigenschaft zu, verschiedene Welten zu verbinden, beiden aber auch die Funktion, vor Übel zu schützen.



Aus den Beschreibungen des großen schamanischen Krankenheilungsrituals (*machitun, datun*) geht hervor, dass Canelo- Zweige auch Teil des temporären *rewe* sein können, den *machi* vor dem Haus ihrer Patienten errichten, und zu dem sie in der letzten Phase ihres veränderten Bewusstseinszustandes hingehen, um ihn (bei Bacigalupo) zu schütteln und sich zwischen seinen Zweigen hin- und her zu wiegen. Diese Phase korrespondiert im zweiten Beispiel Bacigalupos damit, dass sich die *machi* in *konpapülli* befindet, jenem Trancezustand, in dem nach Bacigalupo die *machi* von ihrem Geist (*fileu*) besessen ist und die Informationen zur Krankheit ihres Klienten und deren Behandlung erhält. Entweder unmittelbar vorher oder während des Aufenthalts beim temporären *rewe* wird aber auch in anderen Beschreibungen eine Diagnose über den Zustand des Patienten gestellt.

Dass Canelo- Zweige oder –Bäumchen beim liegenden Kranken aufgestellt werden, wird häufig erwähnt, aber auch Laurel und Maqui, sowie Messer werden um den Kranken herum platziert. Nach Hilger werden üblicherweise Canelo- Zweige beim Kopf verwendet, was auch den Angaben der Mehrzahl der Beschreibungen entspricht, Laurel hingegen bei den Füßen. Bacigalupo macht im Unterschied dazu die Position der verschiedenen Pflanzen davon abhängig, ob im Ritual gerade „exorzierende“ oder „integrierende“ Absichten im Vordergrund stehen und sagt, dass deren Position dementsprechend in verschiedenen Phasen des Rituals verändert werden kann. Sie stellt den *foye* beim Kopf aber nicht nur in Zusammenhang mit Phasen der Vertreibung des Übels, sondern interpretiert ihn auch als Leitung, über die die Geister in die *machi* herabsteigen.

Pflanzen sind ein unabdingbarer Bestandteil der Heilrituale von Mapuche-Schamaninnen und in den Beschreibungen wird berichtet, dass sie in verschiedenen Gefäßen um den Patienten herum bereitgestellt werden. Nach Hilger sind immer Zweige einiger Pflanzen mit unangenehmem Geruch dabei, sowie eine am Wasser wachsende Pflanze. Bacigalupo unterscheidet sanfte, beruhigende Heilpflanzen von solchen zum Exorzieren des Übels, die jeweils in ein eigenes Gefäß gegeben werden müssen, wobei unter den beruhigenden Pflanzen Laurel, unter den exorzierenden Pflanzen Canelo die wichtigsten sind. Diese beiden, insbesondere aber Canelo, werden in Zusammenhang mit den Heilritualen von den Autoren auch am häufigsten genannt.

Zwar erwähnt Bacigalupo einmal, dass eine Abkochung von Canelo- Blättern und – Stielen dem Patienten auch zum Trinken gegeben wird, in den vorliegenden Beschreibungen wird das Einnehmen von Canelo- Zubereitungen jedoch nur durch *machi* erwähnt, einmal in Kombination mit altem Urin und Maqui als „Vorbereitung“ für die Divination von Ursache, Art und Behandlung der Krankheit, ein anderes Mal zusammen mit den Metallpartikeln eines Messers, um die Ursache der Krankheit besser zu „sehen“.

Ein wichtiges Element in den Behandlungen, das in fast allen Beschreibungen vorkommt, ist das Abreiben bzw. Massieren des Kranken mit Pflanzen. Bacigalupo differenziert hier zwei verschiedene Phasen bzw. Funktionen des Abreibens: Einerseits werde der Kranke mit „harten“ Pflanzen, insbesondere Canelo, in Kombination mit Schnaps oder Tierblut abgerieben, um das Übel aus seinem Körper zu ziehen. Andererseits habe das Abreiben mit „weichen“ Pflanzen wie Laurel oder Maqui in Kombination mit Wasser das Ziel, zu beruhigen, Geister zum Verzeihen zu bewegen und den Kranken wieder an sein soziales Umfeld anzubinden. Im Gegensatz zu den sanften Pflanzen dürfe Canelo nur kurzfristig am Körper angewandt werden, da er so stark sei, dass er sonst dem Betroffenen schaden würde.

Hilger erwähnt Canelo einige Male in Zusammenhang mit dem Aussaugen des Übels: Canelo- Blätter werden eine Weile auf die schmerzende Körperstelle gelegt, bevor die *machi* an dieser Stelle das Übel aus dem Körper saugt. Zusätzlich werden aber Steine „mit Kraft“ aufgelegt und es können – je nach Art der Krankheit – auch andere Pflanzen dafür verwendet werden. Vor dem Aussaugen des Übels kaut die *machi* Canelo- Blätter oder –Zweige, um sich ihre Zunge und Zähne zu „reinigen“, in einer der Beschreibungen scheint sie währenddessen jedoch zusätzlich einen Hinweis auf die Lokalisierung der Krankheit zu bekommen (darauf, an welcher Stelle sie saugen soll). Das herausgesaugte Objekt oder Tier wird anschließend auf ein Canelo- Blatt gespuckt und, wie auch die übrigen benutzten Zweige und Blätter, ins Feuer geworfen.

Der krankheitsverursachende Geist im Körper des Patienten kann aber auch „erschreckt“ werden mit Hilfe eines Canelo- Zweiges und eines Messers (Hilger).

Dieselbe Wirkung schreibt Grebe in bestimmten Phasen auch der *kultrun* zu. Die Kombination Canelo- Zweig und Messer schützt auch in Bacigalupos Beschreibung einer Initiation die *machi* während ihres Tanzes um den *rewe* der Neophytin vor Übel.

Das Vertreiben des Übels bei der rituellen Behandlung von Kranken wird außerdem unterstützt durch mit *koliu*- Stäben, Hockey- Stöcken und anderem Gerät bewaffnete „Krieger“ und ist auch Zweck von *sahumerios* („smoke exorcism“), die Bacigalupo im Rahmen eines *datun* oder auch als eigenständiges Ritual beschreibt und in denen unter anderen scharfen Ingredienzien wie Schnaps und Chili immer auch Canelo- Bestandteile verbrannt werden - zumindest in den vorliegenden Beispielen. Nach den Angaben Bacigalupos werden *sahumerios* insbesondere dann durchgeführt, wenn das „Übel“ bereits auf weitere Familienmitglieder übergreift oder das Haus betrifft. In ihren Beschreibungen von *sahumerios* innerhalb eines *datun* finden diese während der Phase statt, in der auch die Krieger aktiv sind, wobei diese Phase jeweils dem Einreiben des Kranken mit Canelo- Blättern und Schnaps folgt.

Als weitere Unterstützung in verschiedenen Phasen von Heilritualen bezeichnet Bacigalupo das Schütteln von Canelo- und Laurel- Zweigen („*purrin-iaf-iaf*“) durch Ritualhelfer und sonstige Teilnehmer. Während Canelo- Zweigbüschel in „exorzierenden“ Phasen geschüttelt werden, zielt das Schütteln von Laurel- Zweigen auf Beruhigung und Hinwendung zur kranken Person hin. Den individuellen Gebeten von *machi* vor ihrem *rewe* geben *foye*- Zweige, die sie hält, außerdem „Kraft und Konzentration“ (Bacigalupo 2001:79).

In Bezug auf die Initiationsrituale wird Canelo von Alonqueo als eine der Pflanzen aufgezählt, mit deren Blättern die Neophytin ihre Seklusionsphase verbringt. Neben den von ihm so genannten vier „árboles medicinales“ (Canelo, Laurel, Maqui, *koliu*), sowie *kopiwe*, sind hier aber noch weitere Pflanzen beteiligt. Das Ritual selbst wird von den Autoren so beschrieben, dass es teilweise einem *machitun* ähnelt, in dem die *machi*- Anwarterin von ihrer *machi*- Krankheit geheilt werden soll. Die beiden ausführlicheren Ritualbeschreibungen, sowie weitere Autoren, berichten von einem durch Äste abgesteckten viereckigen Raum, in dem diese Behandlung stattfindet. Inwieweit noch andere Pflanzen oder Objekte beteiligt sind, differiert in den Angaben, jedoch werden in

allen Fällen zwei oder vier Canelo- Äste oder –Büsche genannt. Die Kandidatin liegt außerdem bei der Behandlung nicht nur auf einem Bett aus Heilpflanzen, sondern wird auch mit Pflanzen zugedeckt. Die Zusammensetzung des Pflanzenbetts wird von den Autoren meist nicht näher spezifiziert. Nur Robles Rodríguez gibt an, dass viele Canelo- Blätter über den Kopfpolster gebreitet werden, bevor sich die Initiandin hinlegt. Ebenfalls bei diesem Autor wird die Initiandin mit Canelo- Blättern bedeckt. Bei Alonqueo ist zumindest nicht ausgeschlossen, dass ebenfalls Canelo an der Bedeckung beteiligt ist, da das Mädchen bei seiner zweiten Behandlung mit *llaff- llaff* bedeckt wird, Zweigbüschel, die von Bacigalupo und Alonqueo selbst an anderer Stelle immer in Verbindung mit Canelo oder Laurel genannt werden. In Hilgers Beschreibung eines Erneuerungsrituals aus dem Coñaripe- Gebiet in den Anden Valdivias ist jedoch dezidiert von einer anderen Pflanze die Rede, mit der der „kranke“ *machi* eine Stunde lang völlig bedeckt ist. Möglicherweise sind die Gründe dafür geographischer Natur, denn die anderen Beschreibungen stammen alle aus dem Zentraltal in der Umgebung von Temuco.

Einen zentralen Teil der Krankenbehandlung stellt auch in den Initiationsritualen das Abreiben bzw. Massieren mit Pflanzen dar. Zur Frage, welche Pflanzen hier verwendet werden, bleiben die Autoren ebenfalls eher vage. Nach Bacigalupo werden bei der Initiation dafür Canelo, Laurel und Maqui verwendet, jene Baum- Arten also, die auch auf dem *rewe* befestigt werden. Robles Rodríguez nennt zu Beginn Canelo- Blätter, im weiteren Verlauf der Behandlung werden aber auch seine Angaben unbestimmt.

In den beiden ausführlicheren Beschreibungen, die die Errichtung des *rewe* schildern (Robles Rodríguez und Alonqueo), werden jene Äste, die zunächst das Viereck bilden, in dem Heilbehandlung, Tanz und Trance der Neophyten stattfinden, später aus dem Boden gezogen und in einer besonderen Art herumgetragen, bevor sie am *rewe*- Pfosten befestigt oder als provisorischer *rewe* in den Boden eingepflanzt werden. Bei Robles Rodríguez wird damit der bereits errichtete *rewe*- Pfosten umkreist, auf dem sie dann befestigt werden, Alonqueo spricht von einem „Tanz“ der Äste, bevor sie als provisorischer *rewe* im Boden aufgefplant werden. Beide Beschreibungen enthalten außerdem Szenen, in denen Initiandin und *machi* sich an diesen Ästen des Vierecks oder später des *rewe* anhalten, diese schütteln oder sich zwischen ihnen hin- und

herwiegen - jeweils gefolgt oder begleitet von einem Zustand, der als Ohnmacht, Trance oder Besessenheit durch *fileu* beschrieben wird. Aus allen Beschreibungen, die den *rewe* thematisieren, sei es ein *rewe* aus Ästen oder ein Stufen- *rewe*, geht außerdem hervor, dass Canelo- Äste zu seinen Bestandteilen zählen und dass diese Äste in der gerade erwähnten Art geschüttelt oder gehalten werden.

Das Tragen, Schütteln und Bewegen von losen Zweigen wird meist in Verbindung mit Tänzen von Neophytin oder *machi* beschrieben. Robles Rodríguez und Alonqueo stimmen etwa darin überein, dass der Neophytin zu Beginn ihres ersten Tanzes nach der Behandlung Zweig- Büschel (ein Canelo- Büschel, bzw. Canelo- und Laurel- Zweige in zwei Büscheln) in die Hände gegeben werden. Im Beispiel Robles Rodríguez' führen die *machi* damit aber auch verschiedene Manipulationen an der liegenden Initiandin im Zuge ihrer Behandlung durch. Die beiden letztgenannten Autoren beschreiben außerdem eine Zungen- Inzision (Robles Rodríguez) bzw. –Perforation (Alonqueo), wobei ein Canelo- Blatt in die Wunde gelegt wird, bzw. die „Essenz“ oder der „Saft“ von Medizinalpflanzen angebracht wird.

Im *ñillatun* ist, verglichen mit dem *machitun* und den Initiationsritualen, die Bandbreite an beschriebenen Verwendungen von *foye* geringer. Canelo- Zweige werden hier hauptsächlich als Bestandteil des Altars erwähnt - in den mir zur Verfügung stehenden Beschreibungen jedoch nur im Zentraltal der 9. Region, nicht weiter südlich in der Provinz Valdivia, nicht in den Kordillern und nicht in der Beschreibung Alonqueos. Die Aussage Schindlers, Canelo werde dort für den Altar verwendet, wo *machi* eine wichtige Rolle im *ñillatun* spielen, scheint durch die von mir verwendeten Beschreibungen (mit Ausnahme von Faron) bestätigt zu werden. Außerdem werden im *ñillatun* Canelo- Zweige einerseits zusammen mit anderen Zweigen und Pflanzen aus der landwirtschaftlichen Produktion von den den Altar umtanzenden Teilnehmern in den Händen gehalten, andererseits können sie auch von den Tänzern des „Straußentanzes“ als Kopfschmuck getragen werden. *Machi* halten ebenfalls teilweise einen Canelo- Zweig, während sie beten oder trommeln.

Dazu, wie die Autoren die Bedeutung des Canelo interpretieren, kann zusammenfassend festgehalten werden: Er wird als Pflanze mit großer „Kraft“ bezeichnet, die präventiv

zum Schutz vor Übel und therapeutisch zum Herausziehen des Übels aus dem Körper des Kranken, sowie zum Erschrecken und Vertreiben des Übels um ihn und sein Haus herum eingesetzt wird. Alonqueo spricht dabei von den bitteren Säften und unerfreulichen Düften als Wirkungsprinzipien, die die bösen Geister quälen, zum Weinen und Klagen bringen und in die Flucht schlagen (1979:112). Citarella et al. ordnen den *foye* der Kategorie der *füre lawen* oder *weda lawen* zu, den „starken“ Pflanzen, die scharf, bitter, übelriechend oder dornig sind und krankheitsverursachende Kräfte erschrecken und vertreiben können. Bacigalupo spricht vom *foye* als wichtigste der „harten“ oder „starken“ Pflanzen und assoziiert diese mit der männlichen Sphäre und dem „warring complex“ in Ritualen, der darauf ausgerichtet ist, das als von außerhalb kommend konzipierte „Übel“ zu vertreiben oder zu töten. Der Kranke bekommt *foye* zu trinken, sein Körper wird damit abgerieben und bekommt *foye*- Blätter aufgelegt und auch der Wohnort wird damit vom Übel gereinigt - mit Hilfe von Räucherungen, die *foye* enthalten und dem Schlagen von *foye*- Büscheln gegen die Wände des Hauses. Die Kraft des *foye* sei so groß, dass er direkt am Körper des Kranken nur kurzfristig angewandt werden darf, um ihm nicht zu schaden.

Hingegen scheint es, dass *machi* seine Kraft benutzen, um zu „sehen“, wenn sie ihn in Form eines Getränks zu sich nehmen. Er scheint aber auch unmittelbar mit ihren Kräften in Verbindung zu stehen, da Citarella et al. schreiben: „Wenn der *foye* vertrocknet, wird sie krank und kann nicht mehr behandeln“ (Citarella et al. 1995:280). Sie sprechen von einer besonders empathischen Beziehung, die *machi* zum *foye* hätten – was ältere Autoren als Symbiose (Metraux) oder symbolische Hochzeit (Titiev) bezeichnet haben. Dieser direkten Verknüpfung mit den Kräften von *machi* begegnet man in der Literatur auch in Zusammenhang mit dem *rewe* und dessen Zweigen (Böning), der *kultrun* (Grebe) und spirituellen Tieren (Bacigalupo). Außerdem wird eine besondere Beziehung von *machi* zu Pflanzen von Citarella et al. auch bei weiteren *machi lawen* gesehen, bei Metraux wird von einer Symbiose auch mit dem Laurel gesprochen und bei Titiev von einer symbolischen Hochzeit ebenfalls mit „einem Canelo oder anderem heiligen Baum“.

Ein dritter Pol seines Bedeutungsspektrums – neben dem Schutz vor Übel und der Verknüpfung mit der Kraft von *machi* - der vom Prinzip her bereits in der in der

---

Einleitung zitierten Textstelle von Rosales zum Ausdruck kommt, besteht in seiner Vermittlungsfunktion zur oberen Welt, wobei ein vertikal errichteter *foye* als Ort dient, an dem sich Wesen anderer Welten niederlassen, wenn sie gerufen werden.

Die „Kraft“ des *foye* gegen das „Übel“ ist verbunden mit der Bitterkeit seines Geschmacks und dem beißenden Rauch, den er erzeugt. Worauf begründet sich aber seine Kraft, die *machi* von ihm beziehen und sein Vermögen, verschiedene Welten zu verbinden? Beziehen *machi* diese Kraft von ihm nur aus der Gewissheit, in ihrem spirituellen Kampf über eine effiziente „Waffe“ gegen das „Übel“ zu verfügen? Sicher begründet sich diese auch auf seiner Fähigkeit, eine Verbindung zur oberen Welt herzustellen und dadurch Wissen zu bekommen, wie mit einem Problem umzugehen sei. Citarella et al. argumentieren, dass die allgemein stimulierenden und immunstärkenden Eigenschaften des *foye* von der physischen Ebene auf die magisch-religiöse Ebene übertragen bzw. ausgeweitet werden und ihm deshalb diese spirituelle Kraft zugeschrieben wird. Bacigalupo geht ebenfalls von seiner Biologie aus, wenn sie sich auf seinen Hermaphroditismus bezieht. Jedoch argumentiert sie mit „kognitiven Kategorien“, die von *machi* in Ritualen verwendete Baumarten repräsentieren. *Foye* repräsentiere durch seinen Hermaphroditismus den rituellen Transvestismus, den *machi* quasi als Kommunikationsmittel mit der oberen Welt einsetzen.





## 6. BIBLIOGRAFIE

AICHEL, Otto

- 1912 Die Heilkunde der Ureinwohner Chiles (Mapuche) und ihre anthropologische Bedeutung. Mit einem Anhang: Die Medizinalpflanzen der Mapuche. In: Archiv für Geschichte der Medizin, Bd. 6: 161-204.

ALONQUEO, Martín P.

- 1979 Instituciones religiosas del pueblo Mapuche. Ngillathún, Ul.uthún, Machithún y Ngeikurrehwen. Santiago: Ediciones Nueva Universidad.

AUGUSTA, Félix José de

- 1916 Diccionario araucano-español y español-araucano. 2 Bde. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.

BACIGALUPO, Ana Mariella

- 1994 Variación del rol de machi dentro de la cultura mapuche: tipología geográfica, adaptiva e iniciática. In: Revista Chilena de Antropología 12: 19-43.  
(<http://www.geocities.com/malchaullil2/documentos/machis.htm>, 25.03.2003)
- 1995 El rol sacerdotal de la Machi en los valles centrales de la Araucanía. In: A. Marileo, A.M. Bacigalupo, R. Salas et al. (Hg.): Modernización o sabiduría en tierra mapuche? Santiago de Chile, San Pablo: 51-95.
- 1998 The Exorcising Sounds of Warfare: The Performance of Shamanic Healing and the Struggle to Remain Mapuche. In: Anthropology of Consciousness 9 (2-3): 1-16.
- 2001 La voz del kultrun en la modernidad: Tradición y cambio en la terapéutica de siete machi mapuche. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- 2007 Shamans of the Foye Tree: Gender, Power and Healing among Chilean Mapuche. Austin, USA: University of Texas Press.

BENGOA, JOSÉ

- 1987 Historia del pueblo Mapuche: Siglo XIX y XX. 2. Auflage, 2. Nachdruck 1991. Colección Estudios Históricos. Santiago de Chile: Ediciones Sur.

**BÖNING, Ewald F.**

- 1977        Der Gebetsbaum der Medizinmänner und –frauen der Mapuche. In: *Anthropos* 72, 5-6: 934-936.
- 1978        Das Kultrún, die machi- Trommel der Mapuche. In: *Anthropos* 73, 5-6.

**BRECH, Martha**

- 1985        Kultrún – Zur Schamanentrommel der Mapuche. Völker und Kulturen Amerikas und Ozeaniens, Bd. 1. Magisterarbeit FU Berlin 1984. Berlin: Oberhofer.

**CITARELLA, Lucca (HG); A. M. Conejeros; B. Espinosam; I. Jelves; A. M. Oyarce; A. Vidal**

- 1995        Medicinas y culturas en la Araucanía. Santiago de Chile: Ed. Sudamericana.

**COOPER, John M.**

- 1946        The Araucanians. In: *Handbook of Southamerican Indians*, Bd. 2. Hg. Julian Haynes Steward. Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution Bulletin 143, New York: 687-760.

**DAGACH- PATT, Barbara:**

- 1995        Die Mapuche in Chile. Eine ethnologische Analyse der indigenen Gesetzgebung in Chile nach der Unabhängigkeit unter besonderer Berücksichtigung des neuen Gesetzes von 1993. Diplomarbeit Universität Wien.

**ELIADE, Mircea**

- 1999        Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. 10. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

**ERIZE, Esteban**

- 1960        Diccionario comentado mapuche - español. Cuadernos del Sur. Buenos Aires: Universidad Nacional del Sur, Instituto de Humanidades.

**FARGAS, Cristina; HOFFMANN, Adriana und LASTRA, Jorge**

- 1988        Plantas medicinales de uso común en Chile. 3 Bde. Ediciones Programa de Apoyo y Extensión en Salud Materno Infantil PAESMI. Santiago de Chile.

---

**FARON, Luis C.**

- 1964        Hawks of the Sun. Mapuche Morality and Its Ritual Atributes. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- 1968        The Mapuche Indians of Chile. Case Studies in Cultural Anthropology. State University of N.Y. at Stony Brook: Holt, Rinehart and Winston.
- 1969        Los Mapuches. Su estructura social. Mexico, Instituto indigenista interamericano: Ediciones especiales 53. [engl. Ausgabe 1961]

**FOERSTER, Rolf**

- 1993        Introducción a la religiosidad mapuche. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

**FORSTER, Georg**

- 2007        Reise um die Welt. Klaus Harpprecht und Michael Naumann (Hg), Frankfurt: Eichborn Verlag: 550

**GREBE, María Ester**

- 1973        El kultrún mapuche: un microcosmos simbólico. In: Revista Musical Chilena 123-124: 3-42. Santiago: Universidad de Chile.
- 1974        Presencia del dualismo en la cultura y musica mapuche. In: Revista Musical Chilena 126-127: 47-79. Santiago: Universidad de Chile.

**GREBE, Maria Ester; FERNÁNDEZ, Joaquín und FIEDLER, Carlos**

- 1971        Mitos, creencias y concepo de enfermedad en la cultura Mapuche. In: Acta Psiquiatrica y psicológica de America Latina 17. 3: 180-193. Buenos Aires.

**GREBE, Maria Ester; PACHECO, Sergio und SEGURA, José**

- 1972        Cosmovision Mapuche. In: Cuadernos de la Realidad Nacional 14: 46-73. Santiago: CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Nacional), Univ. Católica de Chile.

**GREBE VICUÑA, María Ester**

- 1975        Taxonomía de enfermedades mapuches. In: Antropología/Nueva Época 2: 27-39. Santiago: Universidad de Chile, Departamento de Ciencias Antropologicas y Arqueologicas.
- 1980        Relaciones entre música y cultura: El kultrun y su simbolismo. In: Revista Inidef 4 (1979-80): 7-25. Caracas: Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore.

- 
- 1990 Cosmovisión del mundo mapuche. Aspectos antropológico-sociales. In: Bárcenas, J. Roberto (ed.): *Culturas Indígenas de la Patagonia*. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario: 219-241.
- 1994 Meli-Witran-Mapu: Construcción simbólica de la tierra en la cultura mapuche. In: *Pentukun 1*: 55-67. Temuco: Universidad de la Frontera, Instituto de Estudios Indígenas.

#### GUMUCIO C., Juan Carlos

- 1989 Anumka pu pullu: Plantas espirituales Mapuches. In: *Actas de Lengua y Literatura Mapuche 3*: 277-287. Universidad de la Frontera.
- 1990 Los vegetales como el reflejo del saber de un pueblo: El modelo Mapuche. In: *Nütram 5.4*: 25-36.
- 1999 Hierarchy, Utility and Metaphor in Mapuche Botany. *Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Cultural Anthropology 27*, Uppsala.

#### GUSINDE, Martin

- 1917a: Medicina e higiene de los antiguos Araucanos. In: *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile*, Bd. 1. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria: 87-120; 177-293.
- 1917b Plantas medicinales recomendadas por los indios araucanos. In: *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile*, Bd. 1. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria: 232 – 293.

#### HAGERS HANDBUCH DER PHARMAZEUTISCHEN PRAXIS, Bd. 4

- 1992 Hänsel, K. Keller, H. Rimpler, G. Schneider (Hg.). 5., vollst. neubearb. Auflage. Berlin/Heidelberg: Springer.

#### HAVESTADT, Bernardus

- 1883 [1777]  
*Chilidugu sive tractatus linguae chilensis*, 2 Bde., Leipzig.

---

**HENKEL**

- 1862 Ueber die echte Cortex Winteranus und die Wintersrinde des Handels. In: Archiv der Pharmazie, Jahrgang XII, Bd. CLX, Heft 2:121-129. Hg. L. Bley, Allgemeiner deutscher Apothekerverein. Hannover: Hahn'sche Hofbuchhandlung.

**HILGER, M. Inez**

- 1957 Araucanian Child Life and its Cultural Background. Smithsonian Miscellaneous Collections, Bd. 133. Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- 1966 Huenun Ñamku: An Araucanian Indian remembers the Past. Oklahoma, USA: Norman, University of Oklahoma Press

**HILGER, Inez; MONDLOCH, Margaret**

- 1966 Araucanian Customs: An Afternoon with an Araucanian Family on the Coastal Range of Chile. In: Journal de la Societé de la Societé des Americanistes LV, 1: 201-219. Paris, Musée de L' Homme.

**HOFFMANN, Adriana E.**

- 1995 Flora silvestre de Chile: Zona araucana. 3.ed. revisada. Santiago de Chile: Ed. Fundación Claudio Gay.

**HOUGHTON, P. J. und MANBY, J.**

- 1985 Medicinal Plants of the Mapuche. In: Journal of Ethnopharmacology 13: 89-103.

**HOUSSE, P. Émile**

- 1939 Une épopée indienne: Les Araucans du Chili. Paris.

**INE/MIDEPLAN - Programa Orígenes**

- 2005 Estadísticas Sociales de los pueblos indígenas en Chile: Censo 2002. Santiago de Chile. (pdf- Format unter: <http://www.ine.cl/>, 28. 05.2005)

**LANGENSCHIEDTS HANDWÖRTERBUCH SPANISCH**

- 2002 14. Auflage. Berlin und München: Langenscheidt KG.

---

**LEIVA, Arturo**

- 1991 El chamanismo y la medicina entre los Araucanos. Síntesis sobre algunos de los componentes rituales y espirituales. In: Leiva, A. (et al.): Los Espiritus Aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica. Quito, Abya- Yala: 11-80.

**METRAUX, Alfred**

- 1973 El chamanismo araucano. In: Metraux, Alfred: Religión y magias indígenas de America del Sur. Posthum hg. von Simone Dreyfus [-Roche]. Übs. Miguel Rivera Dorado. Colección Cultura e Historia. Madrid: Aguilar.

**MÖSBACH, Ernesto Wilhelm de**

- 1992 Botanica Indígena de Chile. Museo de Arte Precolombino de Santiago (Hg.), Santiago de Chile: Editorial Andres Bello.

**PLOWMAN, Timothy; GYLLENHAAL, Lars Olof und LINDGREN, Jan Erik**

- 1971 *Latua pubiflora* (GRISEB.) PHIL. In: Boletín de la Sociedad Chilena de Química 9: 49-50.

**RÄTSCH, Christian**

- 1999 Enzyklopädie der Psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendungen. 4. Aufl. Aarau (Schweiz): AT-Verlag.

**RAHAUSEN, Elke**

- 2003 Die Comunidad im Wandel. Zur Situation und Integration der Mapuche- Kleinbauern in der chilenischen Wirtschaft und Gesellschaft. Diss. Berlin, Humboldt- Univ. 2003. Aachen: Shaker.

**ROBLES Rodríguez, Euljio**

- 1912 Costumbres i creencias araucanas. Machiluhun, iniciacion de machis. In: Revista de Folklore Chileno, tomo III, entrega 4: 155-181. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

**ROSALES, Diego de**

1877-1878

- Historia General de el Reyno de Chile. Hg. Benjamin Vicuña Mackenna. 3 Bde. Valparaíso.

---

RUIZ, Eduardo; FUENTES, Glenda; BECERRA, José; GONZÁLEZ, Fidelina; SILVA, Mario

- 2002 Flavonoids as Chemosystematic Markers in Chilean Species of *Drimys* J.R. Forst. et G. Forst. (Winteraceae). In: Boletín de la Sociedad Chilena de Química 47: 273-278. Concepción.

SCHINDLER, Helmut

- 1990 Bauern und Reiterkrieger. Die Mapuche-Indianer im Süden Amerikas. München: Hirmer.
- 1996 Algo entendieron. Zur Religiosität der Mapuche-Indianer. In: Holzbauer, Hermann (Hg.): Sage nicht: Ich bin zu jung... – 100 Jahre Mission der Bayrischen Kapuziner bei den Araukaner-Indianern in Chile. Schriften der Universitätsbibliothek Eichstätt Bd. 32. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag: 23-68.
- 1998 Neuere Fachliteratur über die Mapuche. In: Zeitschrift für Ethnologie 123: 71-90. Berlin: Dietrich Reimer.

TITIEV, Mischa

- 1951 Araucanian Culture in Transition. Occasional contributions from the Museum of Anthropology of the University of Michigan 15. University of Michigan Press, Ann Arbor.

WOLTERS, Bruno

- 1994 Drogen, Pfeilgift und Indianermedizin. Arzneipflanzen aus Südamerika. Greifenberg: Urs Freund.

## ***INTERNET- QUELLEN***

### **Instituto nacional de Estadísticas:**

<http://www.ine.cl>

<http://www.ine.cl/23-otras/etnia2002.xls> (11.1.2004)

<http://www.ine.cl/23-otras/etnias.xls> (11. 1. 2004)

Mapa interactivo:

[http://www.ine.cl/canales/chile\\_estadistico/demografia\\_y\\_vitales/censo2002](http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/demografia_y_vitales/censo2002) (03. 06. 2006)

### **Enciclopedia de la flora chilena:**

<http://www.florachilena.cl/>

[http://www.florachilena.cl/Niv\\_tax/Angiospermas/Ordenes/Canellales/Winteraceae/Drimys.htm](http://www.florachilena.cl/Niv_tax/Angiospermas/Ordenes/Canellales/Winteraceae/Drimys.htm) (30.01.2008).

[http://www.florachilena.cl/Niv\\_tax/Angiospermas/Ordenes/Canellales/Winteraceae/Drimys%20winteri.htm](http://www.florachilena.cl/Niv_tax/Angiospermas/Ordenes/Canellales/Winteraceae/Drimys%20winteri.htm) (30.1.2008).

### **Wikipedia:**

<http://de.wikipedia.org/wiki/Winteraceae> (30.01.2008).

<http://en.wikipedia.org/wiki/Winteraceae> (30.1.2008).

<http://en.wikipedia.org/wiki/Drimys>, (30.1.2008).

<http://de.wikipedia.org/wiki/Magnolien%C3%A4hnliche> (2.2.2008).

<http://es.wikipedia.org/wiki/Laurales> (2.2.2008).

<http://en.wikipedia.org/wiki/Laurelia> (2.2.2008).



## **ANHANG 1: BESCHREIBUNGEN VON HEILRITUALEN**

### **HILGER 1:**

Der *machi* wird mit einem Pferd zum Patienten geholt. Bevor er dessen *ruka* betritt, wird außerhalb dieser, seitlich der Eingangstür, ein Pfosten mit einer weißen Flagge errichtet. Eine Person, die nicht zum Haushalt gehört und gut *mapudungun* spricht, übernimmt die Rolle des „liaison“ [*dungumachife*, M.W.] zwischen dem *machi* und dem Patienten. Oberhalb des Kopfes des Kranken, in einer Linie mit dessen Körper, wird das symmetrisch geformte obere Ende eines Canelo errichtet, zu den Füßen entweder Laurel oder Maqui, je nach Wahl des *machi*. An der gesamten Längsseite des Patienten befinden sich hölzerne Gefäße, in denen eine Auswahl an Zweigen bereitgestellt wird, die ebenfalls der *machi* bestimmt. Es handelt sich immer um mehrere Arten und immer sind Zweige einiger Pflanzen dabei, die einen sehr unangenehmen Geruch haben und einer Pflanze, die an Wasserläufen wächst. Anwesende Personen halten in ihren Armen ebenfalls Zweige bereit. Der *machi* beginnt die *kultrun* zu schlagen und singt in vier Phasen vier verschiedene Gesänge. Mit dem ersten Gesang geht er in Trance. Obwohl er zu keinem Zeitpunkt ein Rauschmittel nimmt, ist er ab nun bis zum Ende des *machitun*, wenn er zu seiner Flagge rausgeht, wie betrunken und weiß nicht, was er tut. Während des zweiten Gesangs schlägt er die *kultrun*, an der Längsseite des Patienten sitzend. Dann finden verschiedene Manipulationen mit Feuer statt: Der *machi* hüpfte über den Patienten, springt in die heißen Kohlen der Feuerstelle, ohne sich zu verbrennen, nimmt ein brennendes Holzstück, etwa einen kleinen Ast, von der Feuerstelle und schwingt es kreisförmig, während er zuerst draußen, dann in der *ruka* herumgeht. Er nimmt glühende Kohlen von der Feuerstelle und wirft sie überall dort auf den Boden, wo niemand steht, auch auf die Schaffelle, die den Patienten (mit der Fellseite nach unten) bedecken. Andere, die mit Besen daneben stehen, streifen sie weg, sobald sie auf die Felle fallen. Als nächstes nimmt der *machi*, um den „devil of sickness“ in der kranken Person zu erschrecken, einen Canelozweig in eine Hand und ein großes Messer in die andere und stellt sich an die Längsseite des Patienten.

Dann nimmt er seine *kultrun* und stimmt den dritten Gesang an. Dazwischen bittet der *machi* jene, die die Arme voll Zweige haben, ihm bestimmte davon zu geben. Dann kommt der spannende Moment, in dem er über den „liaison“ den Angehörigen den Zustand des Patienten, die Ursache und den Verursacher der Krankheit und deren Prognose mitteilt. Dann folgt der vierte Gesang, währenddessen der Körper des Kranken mit Zweigen abgerieben wird, mit der freien Hand schüttelt der *machi* indessen die *wada*. Das Abreiben des Körpers dauert ungefähr eine Stunde. Es folgt eine weitere Prognose, die die Aufforderung an alle enthält, dem Kranken zu

helfen, damit er wieder gesund wird. Danach hüpfte der *machi* zu dem vor der Tür aufgepflanzten Pfosten mit der Flagge und erwacht aus der Trance. Der „liaison“ erzählt ihm dann, was er in Trance gesagt hat und der *machi* interpretiert es.

Der *machitun* beginnt kurz vor Sonnenuntergang und dauert fast bis Mitternacht. Eine *machi* aus der Umgebung lässt die Teilnehmer jedoch die ganze Nacht nicht schlafen. Er wird am nächsten Tag am frühen Morgen fortgesetzt und endet, wenn die Sonne etwas über dem Horizont steht. Dabei wiederholt sich die gleiche Zeremonie wie am Vorabend. Ein großes Festmahl bildet dann den Abschluss. (Hilger 1957:118-121, übers. u. gek. M.W.)

## HILGER 2:

Die Familie des Kranken bittet eine *machi*, den Kranken zu behandeln. Diese kommt bei Einbruch der Dunkelheit und geht nicht vor Tagesanbruch. Sie ordnet an, dem kranken Mann alle Kleidungsstücke auszuziehen und gibt dem Patienten, der nackt auf dem Boden seiner *ruka* liegt, zwei Canelo-Zweige unter den Kopf. Als nächstes befiehlt sie dem „evil spirit of sickness“, den Kranken zu verlassen, platziert danach flache Steine auf verschiedene Stellen seines Körpers und legt auf jeden Stein eine rote Beere (Esparto- Samen). Dann sitzt sie zwischen der kranken Person und der Feuerstelle der *ruka*, schlägt ihre *kultrugn* und singt ihre speziellen *machi*-Gesänge. Die Gesänge sind an den „spirit of good health“ gerichtet, den sie bittet, den „spirit of sickness“ von der kranken Person zu vertreiben. Alle anwesenden Personen, Hilgers Informant eingeschlossen, stehen hinter der *machi* und schreien „Ya-ah!“ in dem Augenblick, in dem die *machi* ihren Gesang beendet. Dieser Schrei ist ebenfalls an den „spirit of good health“ gerichtet. Nun beginnt die *machi* ihre Untersuchung, das heißt, sie sucht nach der Ursache der Krankheit. Sie bereitete sich vor, indem sie in Canelo-Zweige beißt, um ihre Zunge und Zähne zu reinigen. Genau als sie das tut, hebt sich die rote Esparto- Beere in die Höhe, die auf dem Teil des Körpers liegt, wo die Krankheitsursache lokalisiert ist. Der Informant behauptet, das dieses Mal und bei anderen *machituns* ebenfalls beobachtet zu haben. Sofort macht sich die *machi* daran, an dieser Stelle des Körpers zu beißen und zu saugen. Kurz darauf spuckt sie entweder einen Wurm oder eine Eidechse aus – was es genau ist, kann der Informant von seinem Platz aus nicht erkennen. Das Objekt, das sie ausspuckt, ist die Ursache der Krankheit – es ist der üble Geist dieser speziellen Krankheit. Die Canelo- Zweige und andere Blätter und Zweige, die die *machi* benutzt hat, lässt sie jetzt in die Feuerstelle werfen. Als nächstes sagt sie zum Kranken, sich neben das Feuer zu stellen. Mehrere Männer müssen ihn stützen, weil er so schwach ist. Während er dort steht, von anderen gestützt, schwenkt die *machi* ein schwarzes Huhn gegen ihn und geht zugleich viermal vollständig um ihn herum, wobei sie den „evil spirit of sickness“ auffordert, den Kranken zu verlassen. Da dieser schwarz ist, muss das Huhn ebenfalls schwarz sein.

Manchmal wird das Huhn danach getötet, häufiger wird es jedoch aus der *ruka* hinaus auf das Feld gejagt. Es wird dort nicht toleriert, wo Leute sind – denn es hat nun den Geist der Krankheit des Patienten in sich. Der Verwandte wurde wieder gesund. (Hilger 1966:47-49, übers. u. gek. M. W.)

### HILGER 3:

Nahe dem Kopf der kranken Person steckt die *machi* zwei Canelo- Zweige vertikal in den Boden und hängt einen kleinen Kessel zwischen diese, in den sie Canelo- Spitzen, Fuchsie- Blüten und esparto- Beeren gibt. Dann setzt sie sich links der kranken Person, schlägt ihre *kultrungn* und singt ihren ersten Gesang. Alle Rufer schreien in hohen, langgezogenen Tönen und enden mit dem Schreien von „Ya-ah!“. Als nächstes schüttelt die *machi* heftig einen getrockneten Flaschenkürbis, der Kieselsteine enthält und singt zwei weitere Gesänge. Jeder Gesang wird von den Rufern so wie vorhin beendet. Die *machi* raucht nun eine Pfeife, bläst den Rauch über die kranke Person und bittet den übelwollenden Geist, den Körper der kranken Person zu verlassen. Eine weitere Abweichung [verglichen mit Hilger 2] ist ein vierter Gesang, der ebenfalls von den Rufer beantwortet wird. Ein „liaison“ tritt nun mit der *machi* in einen lange andauernden Dialog, in dem er sie inständig bittet, die kranke Person zu heilen, und ihr wiederholt sagt, dass nur sie das Wissen und die Macht dazu hat. Nach diesem Bitten beginnt die *machi* die Behandlung: Sie ruft ihre Mächte an und ordnet an, das Ohr eines Schafes einzuschneiden und ihr einige Tropfen von seinem Blut in einem Gefäß zu geben. Während das Blut gewonnen wird, singt sie einen weiteren Bittgesang – dieses mal zum Rhythmus einer Kürbissassel, die nicht Kieselsteine, sondern esparto- Samen enthält. Als nächstes nimmt sie Canelo- Spitzen aus dem Kessel und reibt sie zwischen ihren Handflächen, bis diese gut mit deren Saft benetzt sind, mischt den Saft mit dem Blut des Schafes und streicht diese Mischung über den gesamten Körper der kranken Person. Als nächstes platziert sie einige Canelo- Blätter sowie einige Kieselsteine aus der vorher verwendeten Assel auf den schmerzenden Körperteil des kranken Mannes. Danach tanzt sie zu seiner Rechten, der Seite, auf der der Schmerz lokalisiert ist. (*Huenun* imitiert den Tanz, indem er ein paar kurze Sprünge vorwärts macht, einige Schritte geht, und weitere kurze Sprünge vorwärts macht.) Die *machi* tanzt auf diese Art viermal vom Kopf des Mannes zu seinen Füßen. Nach jedem der Tänze geht sie schnell wieder zurück zum Kopf des Mannes; während des vierten Tanzes stoppt sie jedoch abrupt in Höhe der schmerzenden Stelle. Sie wischt Canelo- Blätter und Steine weg, kaut die Blätter und reibt dann ihre Zähne und Zunge damit ein. Und nun kommt der spannende Moment: Sie saugt aus der schmerzenden Stelle die Ursache der Krankheit heraus und zeigt den Umstehenden das herausgesaugte Objekt. (Der Informant kommt nicht nahe genug, um es zu sehen.) Sie sagt, wenn es der Wille von *Chau* sei, werde „the spirit of illness“ diesen Mann verlassen, und er werde gesund werden. Ein letzter Gesang beschließt den *machitun* und die *machi* geht. (Hilger 1966:49-50, übers. u. gek. M.W.)

## HILGER 4:

Der *machi* legt auf die Stelle, die die Person als den Ursprung ihres Schmerzes angibt, einen Stein und Zweige entweder von Canelo, *chillko* (*Fuchsia macrostemma*) oder *paupauweñ* (Esparto; *Luzuriaga radicans*). Der Stein muss „einer von jenen mit Kraft“ sein - irgendein Stein genügt nicht. Die Zweige wählt der *machi* von der Pflanze, die für die zu behandelnde Krankheit am geeignetsten ist. Er lässt Zweige und Stein auf der schmerzenden Stelle eine Weile liegen, bevor er sie wieder entfernt und beißt und saugt an der schmerzenden Stelle, bis er schließlich entweder eine Fliege, einen Wurm, eine kleine Eidechse oder ein sonstiges Objekt ausspuckt. Der *machi* spuckt dann Speichel und das herausgesaugte Objekt auf ein Canelo- Blatt und wirft alles in die Feuerstelle. Nicht alle *machi* behandeln durch Aussaugen. (Hilger 1966:45-46, übers. u. gek. M.W.)

## TITIEV:

Wenn die Verwandten in einem Krankheitsfall zur Entscheidung gelangen, eine *machi* um Unterstützung zu bitten, werden ihr Unterwäsche und eine Probe von Ausscheidungen oder Urin des Patienten gebracht, aufgrund deren Untersuchung die *machi* die Krankheit diagnostiziert. In einer anderen Diagnoseart wird der mit Krankheit aufgeladene Speichel des Patienten auf ein Tier zu übertragen. Das Tier wird getötet und die *machi* studiert seine Organe, um Ursache und Art der Krankheit festzustellen [Titiev verweist hier auf Housse (1939:225)]. Aufgrund der Diagnose entscheidet die *machi*, ob sie die Krankheit mit einem *machitun* behandeln kann. Dafür wird der Patient manchmal zum Haus der *machi* transportiert oder diese kommt mit ihren Assistenten und Paraphernalia zum Haus der kranken Person.

Die Teilnehmer versammeln sich im Haus des Patienten. Bei seinem Kopf und zu seinen Füßen werden Canelozweige in den Boden gesteckt. Die *machi* entkleidet den Patienten und untersucht ihn gründlich. Sie oder ihrE AssistentIn schlägt die *kul-truñ*, schüttelt Rasseln, singt und betet. Von Zeit zu Zeit, ordnet die *machi* den Umstehenden an, den konventionellen Schrei auszustossen (*yapen* oder *kefapan*) von dem geglaubt wird, dass er die übelwollenden Geister erschreckt und vertreibt. Einige Männer, die Hockey-Stöcke oder Bambus- Stäbe halten, schlagen diese auf ein Zeichen der *machi* hin über dem Körper der kranken Person zusammen und schreien „Ya, ya, YAI!“ Nach einer Weile wäscht die *machi* den Patienten, massiert seinen Körper mit aromatischen Blättern, saugt das Übel aus seinem Körper (*fochañ*) und gibt ihm ein Getränk aus Kräutern. Dann kommt der Höhepunkt des *machitun*. Die *machi* bereitet sich vor für die Divination der genauen Ursache und Art Krankheit und ihrer geeigneten Behandlung. Dazu trinkt sie reichlich von abgestandenem Urin (*fai willen*), vermischt mit einer „solution“ aus „ginger and cinnamon“ und gibt auch ihren Helfern etwas davon. Sie singt und schlägt die *kul-truñ* immer heftiger, springt über den

Patienten von einer Seite zur anderen und erreicht schließlich ihren Trancezustand (*küimin*), in dem sie mit der Stimme des Geistes zu sprechen beginnt, der von ihr Besitz genommen hat. Nun verwickelt sie der *duñumachife* in ein Gespräch. Nach einer Weile hört die *machi* zu sprechen auf und beginnt heftig zu tanzen. Oft läuft sie dann auch aus dem Haus und erklettert ihren *rewe*. Dann tanzt sie um ihren Pfosten, wobei ein kräftiger junger Mann sich in ihrer Nähe befindet, der die Aufgabe hat, sie, wenn sie schließlich zusammenbricht, aufzufangen und festzuhalten, bis sie in ihren Normalzustand zurückgekehrt ist. Dann wäscht sich die *machi* und erholt sich ein wenig, bevor ihr der *duñumachife* wortwörtlich wiedergibt, was sie während der Trance gesagt hat. Die *machi* hört aufmerksam zu, erklärt die Bedeutungen ihrer Äusserungen und ordnet die Medizin und die Behandlung an, die sie für notwendig erachtet. Schließlich endet der *machitun* in einem Fest und die *machi* wird von denselben Personen nach Hause begleitet, die sie zu Beginn um Hilfe ersucht haben. (Titiev 1951: 115-117, übers. u. gek. M.W.)

#### FARON 1:

Es erzählt ein 55jähriger Mann: „Vor vielen Jahren war ich sehr krank. Sie holten eine *machi*, um einen *machitun* abzuhalten. Sie kam und sah mich überall an. Es waren viele Brüder meines Vaters anwesend, die mit der *machi* über mich und die Zeremonie sprachen. Alle stimmten überein, dass ein *machitun* durchgeführt werden sollte. Die *machi* sagte dem *thungulmachin*, er solle Kräuter, Urin, *Canelo*- Blätter und andere Dinge aus ihrem Haus in das Haus meines Vaters bringen. In der Zwischenzeit tanzten sie um das Haus herum und schrieten zu den *wekufe*. Die ganze Zeit hindurch tranken sie eine Menge *chicha*, um die Behandlung effektiv zu machen. Die *machi* trank und rauchte ihre Pfeife. Es ging mir sehr schlecht diese Nacht. Am nächsten Tag kehrte der *thungulmachin* mit den Dingen zurück, um die er geschickt worden war. Sie brachten mich dazu, den Rauch von Chili zu inhalieren, um meinen Kopf und meine Lungen zu reinigen. Die *machi* rieb mich mit den heiligen Blättern und mit altem Urin ab und betete zwei Tage lang bei mir. Es ging mir schlechter. Sie jagten die *machi* fort, als sie ihnen sagte, sie hätten sie zu spät gerufen, und bezahlten sie nicht. Sie riefen einen katholischen Priester, der am nächsten Tag kam, um nach mir zu sehen. In dieser Nacht, bevor er kam, sah ich ein *anchimallen* [(weibliche) Gestalt, die *wekufe* annehmen können, M.W.] Es stand in einer Ecke des Hauses und sah mich direkt an. Niemand sonst sah es. Ich war zu krank, als dass ich ihnen sagen hätte können, dass es dort war. Es trug einen kaffee- farbigen *chamal* [Weibliches Kleidungsstück in Form eines Umhangs, M.W.], in den es gewickelt war, hatte lange Haare, die fast bis zum Boden reichten, und war sehr hässlich. Es war höchstens zwei Fuß groß. Als ich meinem Vater schließlich erzählte, dass ich das *anchimallen* gesehen hatte, regte er sich sehr auf und wollte die *machi* zurückrufen. Die anderen sagten, es sei besser, auf den Priester zu warten, da die *machi* nicht in ein Haus zurückkehren würde, in dem sie beleidigt worden war. Mein

Vater willigte ein. Er sagte aber, er wolle mich aus dem Haus rausbekommen, weg vom *anchimallen*, in ein anderes Haus, das die *machi* besuchen würde, wenn der Priester nicht kommen sollte. Sie trugen mich in das nahegelegene Haus meines Onkels. Dorthin kam der Priester nächsten Tag, um mich zu sehen. Nachdem ich mit dem Priester gesprochen hatte und die Medizin genommen hatte, die er mir gab, sah ich das *anchimallen* nie mehr. Der Priester jagte es fort mit dem Kreuz und der Bibel. Ich habe seither den *wekufe* nicht mehr gesehen.“ (Faron 1964:145-146, übers. M.W.)

## FARON 2:

Ein 45-jähriger Mann erzählt (von Faron stark gekürzt):

„Als ich jung war, wurde meine Schwester sehr krank und es wurde beschlossen, einen *machitun* für sie durchzuführen. Eines Morgens kam die *machi* mit ihrer *kultrun* und ihren Schellen. Der *thungulmachin* transportierte die Heilmittel der *machi* in seinen Satteltaschen, die er ins Innere unseres Hauses stellte. Die gesamte Familie war anwesend. Alle kannten die *machi*. Sie kam dorthin, wo ich mit meiner Schwester saß und sprach zu uns beiden. Wir kannten sie gut und spielten oft mit ihren Kindern. Sie war eine Verwandte meiner Mutter. Um die Ursache der Krankheit herauszufinden, betete die *machi* zu ihren *pillan*, ihr zu helfen. Die *pillan* sind ihre Ahnen, die *machi* waren. Von ihnen bekam sie ihre Kräfte, um den/die *wekufe* zu besiegen. Sie kommen in ihren Körper und sagen ihr, was die Ursache der Krankheit ist, und ob sie geheilt werden kann. Nach einer Weile kam der/die *pillan* in die *machi*. Sie begann zu wimmern und der *thungulmachin* setzte sich sehr nahe an sie heran, um ihre Worte zu hören. Sie begann als Ganzes zu zittern und konnte ihre Hände oder Arme nicht kontrollieren. Sie ließ die *kultrun* aus Versehen ins Feuer fallen, und der *thungulmachin* holte sie schnell wieder heraus.

Die *machi* sprach stockend. Es war schwierig, sie zu verstehen. Sie gebrauchte viele seltsame Wörter, in der Art, wie *machi* sprechen. Ich konnte nicht viel von dem verstehen, was sie sagte. Sie öffnete ihre Augen und zündete ihre Pfeife am Feuer an. Sie blies Rauch über ihre Hände und Arme. Dann kam sie zu meiner Schwester herüber, schlug ihre Decken zurück und blies Rauch über ihren gesamten nackten Körper.

Dann setzte sich die *machi* ans Feuer und der *thungulmachin* begann, ihr zu erzählen, was sie gesagt hatte, als sie besessen war. Er sagte ihr, welche Kräuter zu verwenden seien. Er sagte, dass *wekufe* die Seele meiner Schwester gestohlen hätte, und dass diese nun bei einer *R/M kalku* sei, die/der in den Bergen lebe. Er sagte ihr, dass sie die Klinge ihres Messers an ihre Arme und Beine legen müsse, bevor sie das Heilmittel mische.

Die *machi* zitterte noch immer von Zeit zu Zeit. Sie hielt die Klinge des Messers an ihre Arme und hörte auf zu zittern. Dann nahm sie kaltes Wasser und vermischte es mit den Pflanzen, die sie in ihre Schüssel gegeben hatte. Sie rieb das über den Körper meiner Schwester. Das dauerte ungefähr eine

Stunde. Sie hörte damit auf und begann ihre Trommel zu spielen und über meiner Schwester zu singen.

Dann war sie noch einmal besessen. Das dauerte nur wenige Minuten. Der *thungulmachin* musste sie halten, sonst wäre sie ins Feuer gefallen. Er sagte ihr, dass das Mädchen sterben werde. Die *machi* sagte zu meinem Vater, dass sie nichts mehr tun könne, dass sie die Seele meiner Schwester nicht zurückholen könne. Sie saß lange Zeit da. Mein Vater sprach ab und zu mit ihr, aber es wurde nicht viel gesprochen. Dann stand sie auf und ging weg. Sie ritt mit dem *thungulmachin* weg. Sie sagte zu meinem Vater, dass nur der/die *kalku* meiner Schwester das Leben gewähren könne, und dass das sehr unwahrscheinlich sei. Sie sagte, dass sie nichts tun könne, aber dass mein Vater seine eigenen Ahnen und *ñenechen* anrufen solle. Zwei Tage später starb meine Schwester.“ (Faron 1964:147-148, übers. M.W.)

### FARON 3:

“Meine Frau streckte sich auf dem Erdboden des Hauses der Schamanin in der Nähe des Feuers aus. Die Schamanin kniete sich neben meine Frau und begann zu singen, im Feuer herumzustochern, die Pflanzen in einer flachen Holzschale mit Wasser zuzubereiten und sagte ihrem Helfer (*thungulmachin*), der in diesem Fall ihr Ehemann war, die Trommel vorzubereiten, indem er sie nahe an die Hitze des Feuers hielt, um sie zu spannen. Alle Vorbereitungen dauerten ungefähr eine halbe Stunde.

Die Schamanin begann, den Bauch meiner Frau zu massieren und murmelte mit sich selbst über ihren Zustand. Dann begann sie, die Trommel zu schlagen und zu singen. Das ging ca. 45 Minuten so dahin, dann war die Schamanin offensichtlich in einem leichten Trancezustand, währenddessen sang sie weiter. Sie ließ ihre Trommel sinken und fuhr mit den Armen einige Male durch das Feuer. Ihr Ehemann warf Stroh ins Feuer, um die Flammen höher werden zu lassen. Als die Flammen kleiner wurden, zündete sich die Schamanin eine Zigarette an und blies Rauch über meine Frau in der traditionellen Art, indem sie nach jedem Rauchstoß ein kurzes Gebet in diese Richtungen sprach. Danach sprühte sie Wasser, das aus der Schale mit den Pflanzen stammte, über den Bauch meiner Frau. Dann kam eine weitere Massage, die dem Gesichtsausdruck meiner Frau nach zu schließen fest und schmerzhaft war.

Ohne sich an irgendjemanden im Raum zu wenden, ging die Schamanin nach draußen zu ihrem *rewe* und sprach ein Getet zu ihrem/n *pillan*. Das beendete die Heilungszeremonie. Bevor wir sie verließen, gab sie jedem von uns eine Flasche Wasser aus der Schale mit den Pflanzen und sagte, wir sollen die nächsten vier Tage morgens und nachts ein wenig davon trinken. Die Medizin war bitter. Wir leerten sie am vierten Tag auf den Boden und gaben die leeren Flaschen der Schamanin zurück, wobei wir uns mehr als unehrlich vorkamen. ... wir sahen die Schamanin viele Monate nicht. Inzwischen wurde meine Frau schwanger und hatte eine Fehlgeburt.“ (Faron 1968:74 – 75, übers. M.W.)

## ALONQUEO:

Zunächst beurteilt die *machi* anhand des Urins der Kranken, den ihr deren Vater bringt, den Schweregrad der Erkrankung und stellt fest, dass diese nicht lebensbedrohlich ist. Nachdem sich der Zustand des Mädchens mit der verordneten Medizin jedoch kaum bessert, empfiehlt die *machi*, einen *ddathún* durchzuführen und ordnet die Vorbereitungen an, die die Familie treffen soll. Neben Canelo- und Laurel- Zweigen sollen sie verschiedene andere Pflanzen bereitstellen, sowie vier *colihue* oder Lanzen für die Krieger, einen „interlocutor“ und ein *yegülfe*- Mädchen<sup>170</sup>.

Am vereinbarten Tag holt der Vater des kranken Mädchens die *machi* mit einem Pferd ab, während die übrigen Verwandten die letzten Vorbereitungen treffen. Die *machi* erreicht das Haus der Kranken am Abend, wo sie schon erwartet wird. Vor Beginn der Zeremonie ist es üblich, dass die *machi* zu essen und zu trinken bekommt. Währenddessen zupfen die anderen Personen die Blätter von den Zweigen und geben sie in Holzgefäße<sup>171</sup>, damit sie bereit sind, wenn die *machi* sie zum Abreiben des Körpers der Kranken benötigt. Die Canelozweige werden in Form eines Vierecks im Haupteingang der *ruka* eingepflanzt, das Bett der Kranken wird bereitet, sowie die Plätze für die *machi* und ihre Assistentin<sup>172</sup>. Nach dem Imbiss wendet sich die *machi* der Kranken zu, die bereits auf ihrem Bett liegt. Die Helferin stimmt die *kulthrún*. Die *machi* untersucht die Kranke am ganzen Körper, schaut sich deren Zunge und die Augen an und riecht an ihrem Atem. Dann bittet sie um die *kulthrún*, verlangt eine angezündete Zigarette, kniet nieder, legt die *kulthrún* auf die Kranke, zieht an ihrer Zigarette und bläst den Rauch in Richtung der *kulthrún* und der Kranken. Zuletzt bittet sie um Wasser, von dem sie einen Mund voll nimmt, um die *kulthrún*, die Kranke und die übrigen Anwesenden zu besprühen.

Damit beginnt der abendliche Teil der Zeremonie. Bevor sie mit der Behandlung beginnt, bittet die *machi* um Unterstützung und Kraft für den Kampf gegen das Übel<sup>173</sup>. Nach diesem Gebet zieht sie erneut an der

<sup>170</sup> „... debe reunir las siguientes plantas y hierbas medicinales: ramos de canelo, de laurel, *Këikël*, *Yüffülkón* (huevil de flor amarilla) de maque, *rheffu* (huevil de flor rosada), 4 colihues o lanzas para los 4 soldados que deben hacer el *yappethún* (gritar en la ceremonia) y un buen *Ngëchalmachiffë* (interlocutor), por último una niña *yeülffë* para ayudante mía.“ (Alonqueo 1979:160)

<sup>171</sup> „... en una batea y un fuentón de madera ...“ (Alonqueo 1979:162)

<sup>172</sup> „Planta las ramas de canelo en forma cuadrangular en la puerta principal de la *rhuká* y tienden la cama para la enferma, y el asiento de cuero y pontro para la *machi* y su ayudante.“ (Alonqueo 1979:162)

<sup>173</sup> Dabei wendet sie sich an *Ffüchá Chaú*, *Kushé Ñuke*, *Weché Wenthru* und *Illchá Ddomó* [Alter Vater, Alte Mutter, Junger Mann und Junge Frau], an *Thrayenche Ffüchá* und *Trayenche Kushé* [Alter Gott und Alte Göttin der Wasserfälle], sowie an *Machi Ffüchá* und *Machi Kushé* [Alter Machi und Alte Machi](163). In der spanischen Übersetzung werden die weiblichen „Hälften“ von Alonqueo öfter weggelassen.



Zigarrette, bläst den Rauch in Richtung der *kulthrún*, der Kranken und der aufgepflanzten Zweige. Sie nimmt wieder Wasser in den Mund und wiederholt die oben beschriebenen Besprühungen. Danach beginnt sie, die *kulthrún* feierlich in alle vier Himmelsrichtungen und in Richtung des gesamten Körpers der Kranken zu schlagen und stimmt ihren Gesang an.

Im zweiten Teil der abendlichen Zeremonie wird in lang andauernden Bitt- und Beschwörungsgesängen einerseits „Dios“ angerufen und um Kraft und Unterstützung im Kampf gegen das Übel und um die Verbesserung des Zustands der Patientin gebeten; andererseits wird der übelbringende Geist angesprochen und aufgefordert, den Körper des Kranken zu verlassen. Da dieser durch höfliches Bitten nicht dazu zu bewegen ist, führt die *machi* schließlich „una guerra abierta ... al demonio pérfido que porfía por no salir del cuerpo“ (164)<sup>174</sup>. Er wird direkt angegriffen und beschimpft. Schließlich beginnt der „interlocutor“ (*ngëchalmachiffé* oder *ddununmachiffé*) zu intervenieren. Er ermuntert die *machi*, all ihre *machi*-Kraft, die sie von „Dios“ erhalten hat, einzusetzen für die Heilung der Kranken und die Vertreibung des „demonio“, der sich des Körpers der Kranken bemächtigt hat. Auch die mit Lanzen, Gewehren und Säbeln bewaffneten Krieger treten nun in Aktion. „Están todos en pie de guerra“ (165). Nach dieser Szene beginnt die *machi* kräftig und sehr feierlich die *kulthrún* zu schlagen. Allmählich verringert sie die Kraft der Schläge und beginnt den Heilungsgesang, den *Alonqueo* als den Beginn des eigentlichen „exorcismo“ bezeichnet (166). Während sie dem „interlocutor“ antwortet, schlägt sie die *kulthrún* hingebungsvoll, erhebt sich von ihrem Sitz und umkreist die Kranke, lokalisiert deren schmerzhafteste Körperstelle und verweilt dort mit feierlichem und kräftigem Schlagen ihrer *kulthrún*. Auf ihre Weisung fordert der „interlocutor“ die mit Lanzen und Astgabeln Bewaffneten auf, die *machi* in ihrem nun begonnenen großen Kampf zu unterstützen – worauf diese schreien und die Waffen zum Lärmen bringen. Die Schreie werden mit der Ermunterung durch den „interlocutor“ mit kleinen Unterbrechungen fortgesetzt.

Der dritte Teil besteht im abschließenden Rezitieren von Beschwörungen und dem Abreiben des Körpers mit den Blättern der Medizinalpflanzen und wird von der *machi* mit verbundenen Augen durchgeführt. Die *machi* lässt die *kulthrún* fallen und kniet neben der Kranken nieder. Sie bittet um die Blätter der verschiedenen Heilpflanzen, die sie angeordnet hatte, bereitzustellen. Diese Blätter werden mit heißem Wasser überbrüht, verrührt und zerrieben und mit dem Saft wird der Körper der Kranken in verschiedenen Positionen eingerieben<sup>175</sup>. Das Einreiben des Körpers geht einher mit Beschwörungen von üblen Akteuren, die in der Krankheit

<sup>174</sup> ...einen offenen Krieg ... gegen den hinterlistigen Dämon, der sich hartnäckig weigert, den Körper zu verlassen.

<sup>175</sup> „Estas hojas se chamuscan con agua caliente; las revuelve y las friega, y con los jugos de las hojas hace fricciones al cuerpo de la enferma en distintas posiciones, de espalda, de costado, del lado derecho e izquierdo.“ (166)

wirksam sind und die die *machi* alle einzeln beim Namen nennt und auffordert, den Körper der Kranken zu verlassen. Währenddessen wird die *kulthrún* von der Assistentin gespielt und die Schreie werden ohne Unterlaß fortgesetzt. Schließlich werden der *machi* vier kurze *colihue* gebracht, die zu je zwei und zwei x- förmig gekreuzt, angezündet und über dem Körper der Patientin bewegt werden, die dazu wieder verschiedene Positionen einnimmt. Das wird mit jedem *colihue*- Kreuz viermal wiederholt, was in Summe acht Anwendungen ergibt, um das Übel aus dem Körper zu vertreiben.

Nun folgt der vierte und letzte Teil der abendlichen Zeremonie: die Trance (*küimín*) der *machi*: zuerst *konppapëllün* (der Eintritt des Geistes *Ffil.eú* in die *machi*), dann *wulddunuthun* (die Übermittlung der Offenbarungen durch *Ffil.eú*): Die Helferin überreicht der *machi* die neu gestimmte *kulthrún* und diese beginnt, sie kräftig und feierlich zu schlagen, der „interlocutor“ spricht und die Schreie werden immer akzentuierter. Der feierliche Moment nähert sich, in dem *Ngënechén* über den Geist *Ffil.eú* der *machi* die Ursache der Krankheit übermittelt. Die *machi* macht einen vollständigen Kreis um die Kranke herum, die *kulthrún* schlagend, die dabei über deren Körper von den Füßen zum Kopf und wieder zurück geführt wird. Sie beginnt ihren Trance-Gesang, begleitet von den Schreien und den Ermunterungen des „interlocutor“, die ihr Kraft geben sollen, damit ihre Kommunikation mit *Ffil.eú* gelingt. Bei Beendigung des Gesangs steht sie am Fuß- oder Kopfbende der Kranken. Der „interlocutor“ stellt sich ihr gegenüber, um ihre Unterredung mit *Ffil.eú* genau zu verfolgen und um Antworten auf Fragen zu geben, die die *machi* an die Kranke oder deren Eltern stellt. Über ihn vollzieht sich die Kommunikation zwischen dem Geist *Ffil.eú*, der aus dem Mund der *machi* spricht, und der Kranken und ihren Eltern. Allmählich werden die *kulthrún*- Schläge sanfter und *Ffil.eú* beginnt, seine Botschaft zu übermitteln. In diesem Fall stellt sich heraus, dass das Mädchen zur *machi* auserwählt ist und von ihrer Urgroßmutter, die ebenfalls *machi* gewesen war, die Berufung geerbt hat. Die behandelnde *machi* fragt das Mädchen und ihre Eltern, ob sie dementsprechende Träume oder Visionen (*pperrimonthún*) gehabt haben, was diese bestätigen. Das Mädchen hatte in letzter Zeit besonders viele Träume mit Beziehungen zu *machi* gehabt und eine Vision, als es zum Wasserholen an eine Quelle ging. Es war krank geworden, weil es nicht *machi* werden wollte und weder seine Eltern noch es selbst diese Zeichen ernst genommen hatten. Damit es ihr wieder besser gehe, müsse sie sich zur *machi* weihen lassen.

Nach der Verabschiedung des *Ffil.eú* geht die *machi* schließlich nach draußen, in einer Art Prozession gefolgt von den rufenden Lanzenträgern. Sie hält an der Stelle an, wo zwei *colihue* als *rehwé* aufgepflanzt sind. Hinter ihr steht ein junger, kräftiger Mann, der sie festhält, als sie in Ohnmacht fällt. Ein Knabe tanzt den *lonkomeú* und die Assistentin schlägt die *kulthrún*, die sie der *machi* vor die Brust, an die Seiten und an den Kopf hält. Der „interlocutor“ schwingt das *ppillankuchillú* [„Messer des Pillán“, M.W.] an Gesicht und Brust und drückt es der *machi* in Form eines Kreuzes

auf die Brust. Mit diesen Handlungen erwacht die *machi* langsam aus ihrer Ohnmacht und kehrt in ihren Normalzustand zurück. Man gibt ihr frisches Wasser, damit sie sich erfrischen und die abschließenden Besprengungen durchführen kann. Diese bestehen in Besprühungen aus ihrem Mund in alle vier Himmelsrichtungen. Daraufhin reicht man ihr die *kulthrún*, die sie auf ihrem Kopf kräftig und feierlich zum letzten Mal schlägt, um ihren *Ffil.eú* zu verabschieden, der sie nun verlässt.

Danach nimmt die *machi* neben der Kranken Platz und ihr gegenüber der „interlocutor“, um ihr die Botschaften zu mitzuteilen, die *Ffil.eú* aus ihrem Mund übermittelt hat. Ein großes Festessen beschließt die abendliche Zeremonie. Erst spät in der Nacht legt man sich schlafen, um am nächsten Tag im Morgengrauen das Ritual fortzusetzen. Dabei wiederholen sich alle Szenen der abendlichen Zeremonie. Neu ist jedoch, dass die *machi* einen Traum erzählt, den sie letzte Nacht hatte, und der bestätigt, dass die Kranke von *Ffil.eú* besessen ist und sobald als möglich initiiert werden sollte. Die Eltern teilen der *machi* über den „interlocutor“ mit, dass sie den Willen Gottes akzeptieren und dass die behandelnde *machi* auch die Weihe vornehmen solle. Zum Schluss geht die *machi* zum zweiten mal, gleich wie am Vorabend, in Trance, wobei sie den Kopf bedeckt und die Augen verbundenen hat. (Alonqueo 1979:159-173, übers. u. gek. M.W.)

#### BACIGALUPO 1:

Bacigalupo wird von der *machi* gebeten, ihre Haupt- Assistentin zu sein. Sie fährt die *machi* mit dem Jeep zum *datun* für Segundo und dessen Familie, die Opfer von Hexerei geworden ist: Die Familie hat mit einer Reihe von Unglücksfällen und massiven Problemen zu kämpfen und befürchtet, dass eine *kalku* allen den Tod wünscht: Segundos Frau ist gestorben, er selbst verliert das Gehör. Die drei Kinder verhalten sich auffällig – der Sohn führt sich auf wie ein *wingka*, eine Tochter verhält sich so eigenartig, dass zu befürchten ist, dass sie keinen Mann finden wird. Jemand hat verwesene Hundebeine in ihr Feld geworfen, damit der Weizen vertrocknet, das Haus knarrt und die Hunde des Hauses bellen viel, usw. (Vgl. Bacigalupo 2007:17)

Bei ihrer Ankunft sind von der Familie bereits einige vorbereitende Maßnahmen zum Schutz vor üblen Geistern getroffen worden: Vier aufeinanderfolgende Tage lang hat die Familie ein von der *machi* verordnetes Brechmittel getrunken, um die Verhexung zu vertreiben. Als „contra“ haben sie außerdem rotes Garn um ihre Handgelenke gebunden, weiße Kreuze an die Türen gemalt und einen Kreis aus Asche um den temporären Altar, den sie für Pamela errichtet haben, gezogen.

Zu Beginn der Behandlung spricht die *machi* mit den Geistern, wobei sie die Situation nochmals zusammenfasst: die mit der Verhexung verbundenen

Schwierigkeiten der Familie, deren Wunsch, wieder ein normales Leben zu führen und ihren eigenen Auftrag, der Familie zu helfen.

Segundo liegt auf einem Schaffell am Boden mit einem *foye*- Baum in einem Topf an seinem Kopf und einem Laurel- Baum an seinen Füßen, die in Richtung der Tür im Osten zeigen. Pamela betet und trommelt sanft über ihm, während ihr *dungumachive* sein rituelles Gespräch mit ihr führt. Bacigalupo spielt abwechselnd *kaskawilla* und massiert den Körper des Patienten mit einer Mischung aus zerdrückten Laurelblättern und Wasser. Segundos Kinder kommen ebenfalls als Patienten an die Reihe. Dann trommelt die *machi* laut und signalisiert der Autorin, sie solle die Arme aller Patienten mit einer anderen Medizin aus Branntwein und zerdrückten *foye* Blättern abreiben, während sie den üblen Geist auffordert, zu verschwinden, ihn beschimpft und ihn davor warnt, zurückzukommen: „... Wir werden dich nicht zulassen in diesem Haus. ... Wir werden dich erschießen. Wir werden dich verbrennen. Wir werden mehr Kraft haben als du.“ Dann folgen alle der *machi*, die die *kultrun* laut über ihrem Kopf schlagend im Haus und außerhalb des Hauses herumgeht. Bacigalupo sprengt ein „starkes“ Mittel („a ‚strong‘ remedy“) aus Branntwein, Ammoniak und Chili („chili pepper“) in die Ecken, während andere schreien und mit *koliu*- Stäben und Messern gegen die Mauern trommeln. Draußen führen die beiden Töchter Segundo's ein *sahumerio* („smoke exorcism“) mit *wilkawe*, *foye*, Raute, Absinth, Chili, Salz und Schwefel durch, das die üblen Geister vertreiben soll, und der Sohn feuert Gewehrschüsse vom Dach. Der Rauch des *sahumerio* zieht in Richtung des Hauses der mutmaßlichen *kalku*, was die *machi* als Beweis für deren Schuld interpretiert. Während der Nacht sind außerhalb des Hauses Schritte zu hören. Eine Tochter Segundo's schießt mit dem Revolver durch das Fenster nach draußen und das Geräusch hört auf. Einige Stunden später hat Bacigalupo einen Altraum von einem großen Hund, der am Kopfende ihres Bettes bellt. Sie schreit auf und die Tochter schießt wieder durch das Fenster. Segundo träumt, dass die *kalku* weggeht, indem sie sagt: „Ich werde bedrängt; alle wissen, wer ich bin“, was die *machi* als Zeichen der beginnenden Heilung sieht. (Vgl. Bacigalupo 2007:17-20)

## BACIGALUPO 2:

In diesem *datun* ist jene *machi* die Patientin, die den vorigen *datun* geleitet hat. Es ist die ausführlichste Beschreibung Bacigalupos: Bacigalupo trifft *machi* Pamela, als sie morgens in ihr Haus kommt, bewusstlos am Boden liegend an. Pamelas Töchter haben sie schon für das Begräbnis vorbereitet (gewaschen und frisch gekleidet), weil sie bereits seit zwei Stunden bewusstlos ist. Da sie jedoch wieder zu reagieren beginnt, schicken sie Bacigalupo und Pamela's Schwager, um *machi* Ana zu holen, die derselben *machi*- Schule angehört wie Pamela. *Machi* Ana stellt fest, dass die Krankheit in der Mitte ihres Körpers, im Magen, lokalisiert ist, und: „When the illness goes up, than her head becomes dizzy“. [Ein Arzt hatte Pamela's

Probleme als „nervios“ diagnostiziert. Für eine Beschreibung dieser Erkrankung vgl. Bacigalupo (2007:72-73).] Ihre Symptome hatten sich mit dem kürzlichen Tod ihres Sohnes verschlimmert. Um dessen Reise ins *wenu mapu* sicherzustellen und die Trauergäste bewirten zu können, hatte Pamela ihr „spiritual horse“ geopfert, was eine schwere *wenu-kutran* mit Seelenverlust nach sich gezogen hat. *Machi* Ana sagt, was sie für die Behandlung von Pamela brauchen wird: „*Triwe, foye* for the *iaf* – *iaf*-branches ... For spiritual force we use *kuwi* and the *kürako* vine [*Pseudopanax valdiviensis*]“ (72). Ana führt für Pamela ein „emergency *ulutun*“ durch, um die Krankheit zu diagnostizieren und ein Bittgebet. Weil Ana dabei nicht in Trance geht, benötigt sie nicht die Unterstützung eines *dungumachive* und sonstiger Helfer. Pamela's Enkel tötet ein Schaf, dessen warmes Blut Pamela und Ana, mit „chile“ vermischt, trinken, um Kraft zu bekommen. Trommeln, Gebete und Heilkräuter bringen Pamela wieder ins Bewußtsein zurück, aber es ist noch ein *datun* nötig, um ihre schwere *wenu-kutran* zu behandeln. Bis dahin soll Pamela Kamillentee trinken, Ärger vermeiden, Geld zu sparen beginnen, um ein neues „spirit horse“ kaufen zu können, und nicht fernsehen.

Pamela bittet Bacigalupo, zu ihrem *datun* zu kommen, um zur Vertreibung übler Geister *foye*- und *triwe*- Zweige zu schütteln und um die *kaskawilla* zu spielen. Am Tag der Behandlung wird *machi* Ana mit ihrem Bruder (*dungumachive*) und ihrer Nichte (*yegülfe*) von Bacigalupo und Pamelas Schwager abgeholt. Zuvor betet Ana bei ihrem *rewe*, bittet ihren „spirit“ um Erlaubnis, Pamela zu behandeln und besprüht ihren *rewe* mit Wasser als Opfergabe. Bei Pamela angekommen, unterhält sie sich mit ihr über ihren Zustand. Währenddessen pflanzt Pamela's Schwager den temporären *rewe* (zwei Bambusstäbe mit daran befestigten Laurel- und Canelo- Zweigen) außerhalb der Küchentür in östlicher Richtung auf. Bacigalupo stellt die beruhigenden Heilkräuter (*triwe*, *nulawen*, *limpia plata*) in einer Holzschüssel, die Mittel zum Exorzieren des Übels (*llanten*, *fulcon*, *foye*) in einer anderen Holzschüssel bereit. Eine Tochter Pamelas stimmt die *kultrun*, indem sie deren Bespannung erhitzt. Pamela liegt, mit dem Kopf Richtung Küchentür und mit entblößter Brust, auf einem Schaffell am Boden. Ihr Enkel stellt an ihrem Kopf und zu ihren Füßen Töpfe mit *foye*-, *triwe*- und *klon*- Zweigen auf und *machi* Ana platziert zwei überkreuzte Küchenmesser hinter Pamelas Kopf.

Ana setzt sich neben die Kranke und raucht eine Zigarette, um sich bei der Divination zu konzentrieren. Zuerst, als sie die Geister ruft und die Geschichte ihrer Berufung, ihrer Kräfte und Initiation in 4 Phasen erzählt, spielt Ana *kaskawilla* und *kultrun* sanft in einem Rhythmus, der *metrumtun* genannt wird. Nach jeder dieser vier Phasen wird die Trommel neu gestimmt. Dann ruft sie *Ngünechen*, verschiedene Naturgeister, Jesus, die Jungfrau Maria und Gott, um Kraft zum Heilen zu erlangen. Als sie später mit einem schnelleren Rhythmus fortsetzt, der benützt wird, um in *küymi* (Tance) einzutreten, zieht ihr die *yegülfe* das Kopftuch über das Gesicht. Sechs junge Männer aus der Nachbarschaft schlagen *koliu*- Rohrstäbe über dem Kopf Ana's zusammen und schreien: „Ya ya ya ya!“ Ana geht in

Trance (*küymi*), spielt die *kultrun* mit kräftigen Schlägen und beginnt die Divination (*pewuntun*) wobei sie mit verschiedenen spirituellen Wesen kommuniziert. Dann vertreibt Ana die übelwollenden Gester aus dem Körper Pamela's, indem sie sie aus deren Magengegend heraussaugt und ausspuckt und den Körper der Kranken mit einer Mischung aus bitteren *foye*-Blättern und Branntwein einreibt. Dann spielt sie die Trommel laut über ihrem Kopf, gibt Kriegsschreie von sich, die von den anderen Teilnehmern erwidert werden und ruft die vier „powerful seargents, old kings, old and new generals“, die sie auffordert, die *wekufe*-Geister zu vertreiben und zu töten. Sie geht durch jeden Raum des Hauses und umkreist das Haus, mit einem Stock gegen die Wände schlagend und gefolgt von Männern, die mit Mistgabeln, Beilen und Messern gegen den Boden schlagen, um das Übel zu töten. Eine Tochter Pamelas trägt eine Pfanne mit einem „smoke exorcism“ aus brennenden *foye*-Blättern, Schwefel und Chili („chiles“), während eine andere Tochter mit einem *foye*-Zweig Ammoniak und Chlor in die Fußspuren der übrigen Teilnehmer sprüht. Dann kehrt Ana zu Pamela zurück. Singend massiert sie diese mit Heilkräutern, während ihre *yegülfe* die *kultrun* spielt. Dann reiben die *yegülfe* und Bacigalupo Pamelas Körper mit „sanften“ Heilkräutern ein, während Ana, mit dem Gesicht über die Patientin gebeugt, wieder die *kultrun* spielt und *ngünechen* und andere Wesen bittet, Pamela ihre Übertretungen zu verzeihen und sie ins Leben zurückzubringen. Die Patientin Pamela fällt unerwartet in Trance. Sie hat Visionen von großen schwarzen Hunden – eine Form des Übels – zu ihren Füßen und bittet ihren Enkel, mit dem Revolver auf diese zu schießen, was er tut. Er führt auch das von Pamela ausgewählte Schaf herein und bringt es dazu, zur Musik zu tanzen. Pamela spuckt in ihre Hand und das Schaf leckt ihren Speichel, „a sign that it had accepted her spirit“. Dann wechselt Ana in den Zustand von *konpapüllü*, den letzten Teil der Trance, in dem ihr Geist *filew* die Ursache der Krankheit offenbart. Während die *yegülfe* die *kultrun* spielt, hält Ana Zweige von *triwe* und *foye* in ihrer Hand und schüttelt den temporären *rewe* aus *coligüe* draußen vor der Küchentür. Sie gräbt ihren Kopf in die Zweige, die an die Bambusstäbe gebunden sind und schwankt zwischen ihnen hin und her. Schließlich helfen ihr Pamela's Enkel, der als *choike* [Strauß] verkleidet mit Ana tanzt, und der *dungumachive*, der ihr zwei Messer an die Brust drückt, aus der Trance zurückzukehren und den Geist zu verabschieden. Beim folgenden Mitternachtsfestessen fasst der *dungumachive* die Erklärungen des *filew* zusammen. (Bacigalupo 2007:71-78; übers. u. gek. M.W.)

### BACIGALUPO 3:

Dieser *datun* wird für ein junges Mädchen abgehalten, das zur *machi* berufen ist und krank geworden ist, weil es bisher nicht initiiert wurde (eine Strafe ihres *filew*). Ihre Füße sind offen und sie gleitet oft stundenlang in unkontrollierbare, veränderte Bewusstseinszustände ab. *Machi* Pedro trinkt eine Zubereitung aus dem Saft von *foye*-Blättern und Metallpartikeln, die

von einem Messer abgeschabt wurden. Er bedeckt den Körper des Mädchens und die vier Pfosten aus *foye*- und *triwe*- Ästen, die an den vier Ecken des Krankenbettes aus Schaffell aufgestellt sind, mit Silberschmuck und Ketten aus *kopiwe*- Blüten. „This was to seduce the spirit in order to decrease the severity of the girl’s spiritual illness“ (88). Nach den vier einleitenden Gebeten, in denen Pedro seine Berufung zum *machi* erzählt und seine Kräfte beschreibt (*llelipun*) und dem Rufen der Geister (*metrumtun*), reibt Pedro den Körper des Mädchens mit *triwe*- Blättern ein. Dann wirft er ein Messer viermal in Richtung der Tür, um die üblen Geister zu vertreiben, die das Mädchen krank gemacht haben, und als Divination zum Ausgang des Rituals: Wenn die Messerspitze Richtung Tür zeigt, hat der Geist das Opfer akzeptiert, wenn sie hingegen ins Innere des Hauses zeigt, ist er nicht zufriedengestellt. Die Antwort des Geistes ist nicht eindeutig: Je zweimal zeigt das Messer in die eine und in die andere Richtung. Pedro bittet alle Teilnehmer, dem Mädchen weiteren Silberschmuck zu geben, damit es für den Geist hübscher aussehe, und wiederholt das Ritual nächsten Tag um fünf Uhr morgens. Er bittet den Geist, mit dem Mädchen Geduld zu haben – es würde sich zur *machi* initiieren lassen, sobald es *mapudungun* sprechen gelernt und seine Familie genug Geld für die Initiation gespart habe. Dieses mal zeigt das Messer drei von vier Mal Richtung Tür. Fünf Jahre später kann das Mädchen *mapudungun* und wird zur *machi* initiiert. (Bacigalupo 2007:88-89; übers. u. leicht gek. M.W)

#### BACIGALUPO 4:

Dieser *datun* ist für einen achtzehnjährigen Mann, dessen Körper von *machi* José als „hot’ with witchcraft“ beschrieben wird, die sich bereits auf seine gesamte Familie ausbreitet: Ein Bruder des Mannes ist gestorben, und nachts ist der Ruf des *chon-chon*, eines unheilverkündenden Vogels, gehört worden.

„*Machi* José schärft eines abends im Haus des Mannes das Messer zum Kampf gegen die üblen Geister und bittet Gott um Erlaubnis, die Familie zu heilen. Der junge Mann, der nur mit Shorts bekleidet ist, liegt rücklings auf einem Schaffell am Küchenboden. Seine Mutter stellt *foye*- Bäumchen in Töpfen an seinem Kopf und zu seinen Füßen auf. José streicht mit der stumpfen Seite des Messers die Arme, Beine und das Gesicht des Mannes hinunter, um die spirituellen Knoten zu zerschneiden, die die Familie an die üblen Geister bindet. Er reibt dessen Körper mit dampfenden Kräutern ein, schlägt dann seine *kultrun* laut und macht eine Runde innerhalb und ausserhalb des Hauses, „to exorcise evil spirits“. Die anderen Teilnehmer folgen ihm, mit Bambusstäben gegen Dach und Wände schlagend und „Ya ya ya!“ schreiend. Dann geht der *machi* in Trance (*küymi*) und verlautbart, dass ein entfernter Verwandter die Familie verhext habe, weil er sie um Dinge beneide, die sich diese kaufen kann. Der Verwandte hat ein verhextes Stück Fleisch über den Zaun geworfen, weswegen der junge Mann krank geworden ist. Der *machi* rät der Familie, als *kontra* roten Faden zu tragen

---

und der Gemeinde in einer Angelegenheit zu helfen, um den Verkauf von Mapuche- Land abzuwenden. Die Mutter des jungen Mannes träumt später, dass sie einem Mann, der sie angreift, das Messer wegnimmt und ihm, als sich dieser in ein Kücken verwandelt, den Hals umdreht. Sie interpretiert das als Bestätigung, dass es gelungen ist, die Verhexung aufzuheben.“ (Bacigalupo 2007:198; übers. M.W.)

#### BACIGALUPO 5:

*Machi* Sergio besucht das Haus einer Frau, die an Eheproblemen leidet, um ein *sahumerio* durchzuführen. Ihr Mann, der ihr ein blaues Auge geschlagen hat, hat eine Geliebte. Sie vermutet, die beiden würden versuchen, sie zu vergiften (*illeluwün*, mit Nahrung vergiften). Sergio meint, jemand aus der Familie schicke ihr Übel: „There is a *kalkutun*.“ Er habe Mittel gegen Verhexung, man könne „*ruda, foye* ...“ nehmen. Er sagt der Frau, er gäbe ihr zwar Heilmittel, sie müsse aber ihren eigenen Beitrag an den Problemen erkennen und mithelfen, die Konflikte zu lösen. Er versprüht Branntwein und Ammoniak ums Haus herum und die Patientin folgt ihm mit einer Pfanne, die brennende Blätter von Eukalyptus, *foye* und Absinth enthält. Sergio sagt der Patientin und ihrem Mann, sie müssten reden und jeden Samstag ein *sahumerio* durchführen und ermahnt beide zu konstruktiverem Verhalten bezüglich ihrer Beziehung. (Vgl. Bacigalupo 2007:192-193)



## ANHANG 2: BESCHREIBUNGEN DER INITIATIONS- UND ERNEUERUNGSRITUALE

ROBLES RODRÍGUEZ:

Robles Rodríguez<sup>176</sup> (1912) beschreibt die Initiation der Tochter einer *machi*, die nahe Temuco in Maquihue zwischen den Flüssen Cautín und Quepe lebt und initiiert werden soll, weil sie eine schwere Krankheit gehabt hat. Im vergangenen Frühling ist in einer vorläufigen Zeremonie ein provisorischer *rewe* errichtet worden, der aus vier durch Riemen oder *voqui* zusammengebundenen großen Ästen - zwei Canelo- und zwei Laurel- Ästen - besteht. Über das Büschel aus Zweigen ist ein Schaffell gelegt worden.

Robles Rodríguez wird vom *lonko* der *reducción* der zu initiiierenden *machi* zum Ort des Geschehens begleitet. Bei ihrer Ankunft sehen sie den beschriebenen provisorischen *rewe*, mit einem langen *colihue*- Stab daneben, und mit Girlanden von *copihue*- Blüten geschmückt. Zur vollständigen Ausstattung des *rehue* fehlt nur noch der *praprahue*, auch *quemu-quemu* genannt (der leiterförmige Baumstamm). Dieser ist vor kurzem auf einem Karren gebracht worden. Er ist aus einem dicken „roble“-Stamm geschnitzt und befindet sich an einer Seite der *ruka* zusammen mit frischen Laurel- und Canelozweigen.

Bald nach der Ankunft des Autors beginnt ein Mapuche vor der *ruca* ein Loch auszuheben, in dem der *quemu-quemu* eingepflanzt wird. Zu viert bringen sie ihn, stellen ihn in einem Abstand von ca. drei Metern vom provisorischen *rehue* auf. Unmittelbar beim Eingang des Hauses graben dieselben Mapuche vier Löcher, um zwei Canelo- und zwei Laurel- Äste dort so aufzustellen, dass ein Rechteck von einer Größe entsteht, dass sich drei oder vier Personen darin hinlegen könnten. Zwei Frauen sind damit beschäftigt, dicke rote Linien auf die Oberfläche der *cultrunes* zu zeichnen. Eine alte Frau polstert inzwischen die Trommelschlägel (*trapu cultrunhue*), indem sie bunt gefärbte Wollfäden um eines ihrer Enden wickelt.

Im beschriebenen Rechteck wird mit einem Schaffell ein Bett hergerichtet. Am Kopfende dient eine kleine Bank mit weicher Auflage als Polster. Über die Bank werden große Mengen Canelo- und Laurelblätter gegeben<sup>177</sup>.

Die Jugendliche, die initiiert werden soll, nimmt die größte *copihue*-Girlande vom provisorischen *rehue* und legt sie sich um wie eine große

<sup>176</sup> Der Text ist voll von herabwürdigenden Bemerkungen. So werden die am Körper der Initiandin saugenden *machi* als „Vampire“ titulierte, die Tanzkünste des jungen Tänzers als „armselig“, ...

<sup>177</sup> „A la cabecera de la del centro, se trajo un diminuto banco a modo de almohada, corriéndose sobre él otro *pontro* para hacerlo blando. Gran cantidad de hojas de canleo i de laurel fueron puestas sobre el banco.“ (157)

Halskette. Während der Vorbereitungen wird den *machis* reichlich *mudai* serviert. Im Inneren der *ruca* wurden die *cultrunes* ausprobiert. Die Kandidatin legt sich auf das Bett in der Mitte und entkleidet sich bis aufs Hemd. Zuvor hängt sie die Kette aus blutroten *copihue*-Blüten in einen der großen Laurel-Äste. Die *machis*, begleitet von zwei Helferinnen, stellen sich zu ihren beiden Seiten auf. Sie beginnen die Zeremonie, indem sie die Brust ihrer zukünftigen Kollegin kräftig mit Canelo-Blättern einreiben. Danach wischen sie sich die Hände unter dem *pontro*, das den Körper der Initiandin bedeckt, ab. Ohne ihre Handlungen zu unterbrechen und während sie mit der freien zweiten Hand eine Kürbissrassel schütteln, stimmen sie bald darauf ihre Gesänge an. Sie führen jeweils eine ihrer Hände den gesamten Körper der Kandidatin entlang, wobei sie die Rasseln stärker und kontinuierlicher schütteln, wenn sie in Kopfhöhe gelangen. Sie unterbrechen ihre Handlungen einen Moment. Als sie fortsetzen, nähert sich eine dritte *machi*, die den Platz einnimmt, den eine der *yeguil* (Helferinnen) verlassen hat. Zwei der *machis* geben der Kandidatin Canelo-Sträußchen in die Hände, halten ihre Handgelenke fest und bringen sie dazu, sie rhythmisch von rechts nach links und wieder zurück zu bewegen. Mit der freien Hand schütteln sie die Kürbissrasseln (*waza*) und stimmen einen Gesang zum Klang von *cultrunes* und *pifilcas* an. Plötzlich lassen beide die Rassel los, nehmen mit beiden Händen den Kopf der zukünftigen *machi* und bringen sie dazu, ihn von einer Seite zur anderen zu bewegen. Danach gehen sie zur Mitte des Bettes und führen ihre überkreuzten Arme, Zweige von Canelo und Laurel in den Händen haltend, über die gesamte Körperlänge der Kandidatin.

Ein junger Mann stellt ein Gefäß mit Wasser neben die Kandidatin, in dem die *machis* später große Mengen an Blättern einweichen. Nun beginnen die beiden *machis* am vom Hals bis zum Bauch entblößten Körper der Kandidatin derart kräftig zu saugen, dass das Blut austritt und das Gesicht der Zeremonienmeisterinnen befleckt. Sobald das Blut hervortritt, beginnen sie an einer anderen Stelle zu saugen. Danach reinigen sie sie mit Canelo-Blättern, wobei sie besonders die wunden Stellen kräftig reiben, bis alle Spuren beseitigt sind. Danach setzen sie das Saugen im Kopfbereich fort, ebenfalls solange, bis das Blut hervortritt (am behaarten Teil des Kopfes, an der Stirn, der Nase, dem Mund und den Augenlidern). Die *machis* waschen dann den Kopf der Initiandin mit in Wasser getauchten Blättern und lassen sie erneut den Bauch freimachen, um ihn mit diesen Blättern zu massieren. Sie drehen sie auf den Bauch und reiben den Rücken mit denselben Blättern ein, die dabei zerrieben werden, sodass auf der Haut grüne Stellen zurückbleiben. In der neuen Stellung wird nun das Saugen wieder aufgenommen, wobei eine der *machis* am Kopf, die andere am Rücken saugt, bis das Blut austritt. Danach machen die *machis* eine Pause und entspannen beim Rauchen von Zigaretten.

Die Kandidatin zieht sich wieder an, legt ihren Silberschmuck und die *copihue*-Kette um, die sie in einem der Laurel-Büsche gelassen hat und setzt sich auf einen Stuhl, der an die Stelle gebracht wird, wo sie gelegen ist.

Die *machis* nehmen ihren Platz ein, mit der Kandidatin in der Mitte. Einige junge Männer legen ihr viele Canelo- Blätter in den Schoß/auf den Rock<sup>178</sup>:

Dann beginnt der Gesang und das Spiel der *cultrunes* und eine *yeguil* gibt mit ihrer Kürbissrassel den Takt an. Weitere *machis* kommen, setzen sich zu beiden Seiten der Kandidatin und verursachen eine kleine Störung in der Zeremonie. Für einen Moment hören die Gesänge auf, jedoch setzt sich mit größerer Heftigkeit der Schlag der *cultrunes* fort. Etwas später stimmt eine der *machis* einen Gesang an. Nachdem dieser zu Ende ist, beginnt der Gesang einer anderen *machi*. Die Kandidatin verdeckt sich das Gesicht mit Canelo- Zweigen<sup>179</sup>. Es folgt die Musik der *pifilcas*, die wild gespielt werden, und die *machis* lassen ihre Schellen erklingen. Die Kandidatin bewegt ihre Canelo- Büscheln im Rhythmus der Musik und beginnt bald in kleinen Sprüngen zu tanzen, wobei sie sich auf diese Weise im gesamten Raum, in dem die Zeremonie stattfindet, bewegt. Schneller tanzend kommt sie zu den großen Ästen, die nahe der *ruca* eingepflanzten Bäumen ähneln. Zwischen diesen breitet sie die Arme aus und schüttelt die Äste. Danach geht sie zu den Ästen weiter hinten und macht dort dasselbe. Sie schaukelt mit ihrem Körper leicht von einer Seite zur anderen. Die *machis* imitieren eine nach der anderen die Kandidatin. Danach löst sich eine der *machis* von der Gruppe ihrer Kolleginnen und schlägt ihre *cultrun*, während sie der Neophyitin gegenüber tanzt. Später entfernt sie sich nach und nach von ihr, wobei sie den Blick auf sie gerichtet hält, und, in einer gewissen Entfernung angelangt, beginnt sie, wilde Sprünge zu machen. Die übrigen *machis* machen nacheinander die gleichen Bewegungen. Als die letzte *machi* diese beendet, flieht sie in großer Geschwindigkeit aus dem durch die Laurel- und Canelo- Äste markierten Raum. Sie wird von einer Person zurückgehalten, die sie mit großer Anstrengung daran hindert, auf die Erde zu fallen. Die *machi* ist wie ohnmächtig und hat die Augen geschlossen. Eine andere Person legt zu ihren Füßen eine *cultrun*, setzt sich auf den Boden und beginnt sie sanft zu spielen. Man fächelt der *machi* Luft zu, indem man nahe an ihrem Gesicht einige Zweige bewegt. Ein junger Mann tanzt gegenüber der Ohnmächtigen, mit den Füßen in rascher Folge auf den Boden stampfend und sich vor- und zurück bewegend. Er ist in einen schwarzen Herrenanzug gekleidet und hat ein blaues Tuch um den Hals gebunden. Die Kandidatin geht wieder zu den Canelos und Laurels und beginnt, nachdem sie diese mit beiden Händen gehalten und geschüttelt hat, wie die *machi* vorher schnell wegzulaufen. Sie wird zurückgehalten und ein Mann hält sie an der Taille fest. Sie nähert sich dem *prahue*. Die Ohnmacht dieser Frauen dauert eine Weile. Währenddessen werden sie von Männern gestützt, die sie mit dem Gesicht nach Osten auf den Beinen gehalten. Die erste, die in diesen Zustand geraten ist, erholt sich und nimmt auf dem Boden Platz. Der junge Mann, der vor ihr getanzt hat, tanzt nun vor der Kandidatin weiter. Dieser gibt man Wasser, sie nimmt einen Schluck und speit es in der Art

<sup>178</sup> „Unos muchachos colocaron en las faldas de la que se iniciaba muchas hojas de canelo.“ (160)

<sup>179</sup> „La candidata se cubria el rostro con ramas de canelo.“ (160)

eines Sprühregens in verschiedene Richtungen. In der Nacht wird im Mondschein getanzt.

Am zweiten Tag der Zeremonie kommen viele Leute hinzu, die weiter entfernt wohnen und speziell eingeladen worden sind - am Vortag waren nur die Nachbarn anwesend. Sie kommen zu Fuß und zu Pferd. An die Ankommenden wurden Decken oder Bänke zum Sitzen verteilt und die Neophytin verteilt Brot und Fleischstücke. Sie muss jedoch bis 10.00 Uhr auf die *machis* warten, die am Morgen noch beim Fest der Erneuerung des *rehue* einer benachbarten *machi* beschäftigt sind, die den ersten Jahrestag ihrer Initiation feiert.

Die *machis* stellen sich mit dem Gesicht nach Osten im Halbkreis auf und beginnen, ihre *cultrunes* zu schlagen. Auf dieses Zeichen hin stehen alle anwesenden Frauen auf. Die *machis* halten die *cultrunes* in Kopfhöhe und setzen ihr Spiel fort. Die Älteste beginnt zu tanzen, das Gesicht dabei immer nach Osten gerichtet. Bald darauf löst sich die Neophytin aus dem Halbkreis und stellt sich gegenüber auf. Beide Frauen tragen Canelo- Zweige, die sie während des Tanzens bewegen. Sie tanzen hintereinander zwischen den Büschen von Canelo und Laurel hindurch. Beim Vorbeitanzen halten sie sich am Stamm und bewegen den Körper auf eine Seite. Die Ältere reißt sich los und beginnt loszulaufen. Sie wird zurückgehalten und ist wie ohnmächtig, ihr Körper ist schlaff und muss gestützt werden. Eine der anderen *machis* schlägt die *cultrun* über dem Kopf der alten *machi* Derselbe junge Mann, der tags zuvor vor den benommenen *machis* getanzt hat, macht nun dasselbe wieder. Die alte *machi* kommt wieder zu sich und setzt sich auf den Boden. In der Folge führt die Neophytin dieselben Bewegungen aus wie die Alte, tanzt aber längere Zeit. Sie passiert einige Male zwischen den Canelos und Laurels und beim letzten Mal beginnt sie zu laufen, als würde sie vor einer großen Gefahr fliehen. Wie ihre Kollegin wird sie von einigen der Umstehenden festgehalten, die sie zwingen, auf den Beinen zu bleiben. Die gleiche *machi*, die vorher die *cultrun* über dem Kopf der Alten gespielt hatte, macht das nun wieder und der junge Mann tanzt ebenfalls wieder. Die Zeremonie wird eine Weile unterbrochen.

Als sie fortgesetzt wird, ziehen vier Personen die großen Canelo- und Laurel- Äste, die im Verlauf dieser Beschreibung mehr als einmal „Bäume“ genannt wurden, aus dem Boden. Jeder umkreist mit dem jeweiligen Ast den *prahue*. Ein Mapuche nimmt einen Hammel auf den Rücken, der in der Nähe angebunden war und umkreist ebenfalls den *prahue*. Die älteste der *machis* stellt sich, leise singend, gegenüber die Stufen. Bald darauf kommen die anderen *machis* hinzu. Nach den *machis* formen sich Reihen von Männern und Frauen, die sich an den Händen halten und um den erwähnten Pfosten im Zentrum kreisen. Der Durchmesser der sich drehenden Kette wird nach und nach größer, da kontinuierlich weitere Mapuche hinzukommen. Bald formen sich weitere Kreise, bis sich viele konzentrische Ringe gebildet haben, die sich zugleich um das Zentrum drehen. Die Kette, die dem *prahue* am nächsten ist, erweitert sich, um Platz zu machen und vier Mapuche befestigen die Zweige von Laurel und Canelo kräftig mit

Riemen und zwei langen *colihue* an beiden Seiten des Pfostens und breiten über einen der Äste das Schaffell, das man vom provisorischen *rehue* genommen hat. Eine der *machis* steigt langsam die Stufen des *praprahue* hinauf und läßt zugleich die Silberglöckchen erklingen, die sie zwischen den Fingern beider Hände hält. Oben angekommen, hält sie sich an den dicken Ästen, die den Stamm zu beiden Seiten überragen, und schaukelt langsam hin und her, den Kopf zu den Schultern neigend. Eine Weile später steigt sie mit betonter Langsamkeit wieder runter und, auf halber Höhe der Leiter angekommen, schüttelt sie kräftig die Glöckchen und läßt sich fallen. Sie wird von einem Mann aufgefangen, der sie während ihres Abstiegs nicht aus den Augen gelassen hat, und bleibt wie schlafend in seinen Armen. Der junge Tänzer, der immer vor den *machis* getanzt hat, geht zu ihr hin und tanzt vor ihr. Alle *machis* steigen der Reihe nach den *rehue* hinauf und es wiederholt sich jedes mal das eben Beschriebene.

Man dreht sich weiterhin um den *rehue*, es entstehen immer mehr konzentrische Kreise und der Klang von *cultrunes*, *pifilcas* und der *trutruca* wird intensiver und von Zeit zu Zeit erfüllen Schreie der Anwesenden den Raum. Als man müde wird, hört man damit auf. Einige ziehen sich schon vor Einbruch der Dunkelheit zurück, andere gehen erst später, viele aber bleiben während der Nacht in der *ruca*.

Am folgenden Morgen setzt man die Zeremonie fort und opfert den Widder, mit dem man sich am Vorabend um den *rehue* herum gedreht hat. Man reißt ihm das Herz heraus, das ein junger Mann noch schlagend der ältesten *machi* überreicht, die es gemeinsam mit ihren Kolleginnen eine Weile untersucht. Die Neophytin betrachtet sehr aufmerksam die Schläge des Herzens und hörte sich indessen an, was die *machis* sagen.

Den Abschluss der Zeremonie bildete eine Zungeninzision. Dazu legt sich die Neophytin auf Decken am Boden. Zwei der *machis* halten ihren Kopf fest, eine andere schabt mit einem Messer an ihrer Zunge und macht dann einen tiefen Schnitt, wäscht die Wunde mit Wasser und trocknet das Blut. In die eingeschnittene Stelle wird ein Stück eines Canelo- Blattes gegeben. Die Kandidatin nimmt danach drei Tage lang nur Flüssigkeiten zu sich und verbringt diese Zeit in der dunkelsten Ecke der *ruca*. (Robles Rodríguez 1912; übers. u. gek. M.W.)

#### ALONQUEO:

Die bei Alonqueo (1979: 175-212) beschriebene Initiation erfolgt ebenfalls in zwei Etappen: einer schlichteren Vorweihe (*üthrüffpeumán*) im Kreis der engeren Verwandten zu Beginn der Lehrzeit als Bestätigung ihrer Berufung, und der definitiven Initiation - einem festlichen, öffentlichen Ritual unter Teilnahme der gesamten comunidad als Abschluß der Lehrzeit, die ihren Status als vollwertige *machi* einleitet.

Die Beschreibung Alonqueos konzentriert sich hauptsächlich auf die Vorweihe (*üthrüffpeumán*), die zwei Tage dauert (Abend und darauffolgender Tag). Zunächst werden ausführlich die sozialen Interaktionen rund um die Benachrichtigung der verschiedenen Beteiligten und die damit verbundenen Höflichkeiten und Formalitäten beschrieben (179-185). Nach Beratungen innerhalb der Familie sucht eine Delegation die *machi* auf, die in einem vorausgehenden *machitun* die Berufung des Mädchens erkannt hat, um sie offiziell zu bitten, die Initiation des Mädchens zu übernehmen. Diese stimmt zu und legt die notwendigen Schritte bis zur abschließenden Initiation fest, die in sechs Monaten stattfinden soll. Die Vorweihe soll innerhalb der ersten drei Monate oder früher durchgeführt werden. Danach informiert die Delegation den *llonko*, der zur Teilnahme an der abschließenden Initiation eingeladen wird und der wiederum die gesamte *comunidad* informiert und zur Teilnahme einlädt. Die Lehrmeisterin lädt ebenfalls die zu ihrer Schule gehörenden *machi* ein<sup>180</sup>, wobei sie für die Vorweihe nur zwei *machi* bittet, sie zu begleiten, für die Abschlussinitiation hingegen fünf. Jede *machi* wird durch ihren eigenen „interlocutor“ und „coordinador“ begleitet. Alonqueo erwähnt einen „jefe coordinador de la ceremonia“, der *ngenffoyé* genannt wird<sup>181</sup>.

Bei der Vorweihe nehmen außer der Neophyten deren nähere Verwandte, die initiiierende *machi* und zwei weitere *machi*, sowie deren Helfer teil. Die elegant gekleidete, mit Silber geschmückte Initiandin empfängt zusammen mit ihren Eltern die *machi* und deren Gefolge. Der *ngenffoyé* empfängt die anderen „coordinadores“ der drei *machi* und zeigt ihnen die Plätze, die sie während der Zeremonie einnehmen sollen. Die leitende *machi* bittet dann den *ngenffoyé*, die anderen „coordinadores“ anzuweisen, sich an der Errichtung der Äste in einem Rechteck zu beteiligen und sie richten das Bett der Initiandin her, wo die Heilbehandlungen und die Trance stattfinden werden.

Die Initiandin legt sich auf das Bett und die anderen drei *machi* gehen zu ihr hin. Sie beginnen mit den einführenden Gebeten, in denen sie Gott anrufen und um Kraft bitten, um ihren Aufgabe, eine neue *machi* zu weihen, gut erfüllen zu können. Sie verlangen eine angezündete Pfeife mit Tabak, ziehen daran und räuchern ihre *kulthrún*, die Initiandin und alle Anwesenden an, sich dabei in alle vier Himmelsrichtungen drehend. Als nächstes beten sie, beginnend mit der leitenden *machi*, nacheinander zu *Ngënechén*. Nach jedem Gebet räuchern die drei *machi* oder sprühen aus ihrem Mund „un brevaie especial de hierbas medicinales“ (Alonqueo 1979:190) zur *kulthrún*, in die vier Himmelsrichtungen und zur Initiandin, die mit verschiedenen Blättern von Heilpflanzen bedeckt ist, die die *machi* über sie gegeben haben.

<sup>180</sup> „a sus machis aliadas de rehwe“

<sup>181</sup> Alonqueos Verwendung dieser Ausdrücke ist etwas verwirrend. Ich nehme an, dass mit „interlocutor“ und „coordinador“ ein und dieselbe Person gemeint ist, und dass der „coordinador“ der leitenden *machi* auch die Rolle des *ngenffoyé* innehat.

Danach beginnen die *machi* mit den „toques del Ppillanthún“ und der Heilbehandlung der Initiandin, die vollständig mit einer dicken Schicht von Blättern bedeckt ist. Sie stimmen einen Gesang an, um den Namen Gottes anzurufen, untersuchen die Initiandin und reiben ihren Körper mit Zubereitungen und Blättern von Pflanzen ab, während sie darum beten, dass der Geist *Ffil.eú* in Form der Trance zu ihr komme, um ihr die Kraft *Ngënechéns* zu übermitteln<sup>182</sup>. Diese Szene dauert lange. Währenddessen spielen die Helferinnen die *kulthrún* der drei *machi* und das Publikum schaut erwartungsvoll zu.

Danach nehmen die *machi* ihr *kulthrún*- Spiel wieder auf, das jetzt sehr feierlich und kräftig ist. Es handelt sich um spezielle Trommelschläge zum Herbeirufen des *Ffil.eú*, damit dieser zur Initiandin niedersteigt und sich sichtbar, in Form von *küimín* (Trance) manifestiert. Die „interlocutores“ treten nun in Aktion, indem sie mit den *machi* in einer sehr speziellen Stimmlage sprechen. Die leitende *machi* bittet ihren „interlocutor“, alle Teilnehmer zur Unterstützung mit Schreien und dem Spielen der Musikinstrumente *ppiffilka* und *thruthruká* aufzufordern. Die „oraciones“, die Schreie und das Spiel der Instrumente dauern an, bis die Initiandin auf ihrem Bett beginnt, Anzeichen der Besessenheit durch *Ffil.eú* in Form von eigenartigen Bewegungen zu zeigen. Die „interlocutores“ fahren fort, die *machi* anzufeuern und diese bitten wiederum das Publikum, weiterzumachen mit den Schreien.

Wenn die Besessenheit bemerkt wird, beginnt das Publikum mit dem Tanz um das Viereck, wo sich das Bett als Mittelpunkt dieser Szene befindet. In diesem Augenblick schüttelt die Initiandin energisch ihre Bedeckung von sich, erhebt sich, man gibt ihr *llaff-llaff* (Canelo- und Laurelzweige in zwei Büscheln) und sie beginnt zu tanzen. Das Bett und alle Blätter, die den Körper des Mädchens bedeckt haben, werden weggeräumt<sup>183</sup>.

Die Initiandin tanzt, von *Ffil.eú* besessen und begleitet von den drei *machi*, die im Kreis um das Viereck tanzen. Die anderen Teilnehmer tanzen ebenfalls und rufen ohne Unterlass. Dann lassen die drei *machi* ihre *kulthrún* los, jeder wird ein Bündel von Zweigen gegeben und sie beginnen heftig den *mashathún* zu tanzen. Im Verlauf des Tanzens *küiminën* sie ebenfalls (werden ebenfalls von *Ffil.eú* besessen). Die Helferinnen reichen ihnen Kräuterzubereitungen mit Wasser, damit sie sich erfrischen und

<sup>182</sup> „Terminado este acto, las tres machi revisan a la postulante y le friccionan su cuerpo con brevajes y hojas de hierbas, orando y rogando que la virtud y fuerzas del espíritu poderoso de Ngënechén llegue y se posesione de ella a través del GRAN ESPIRITU FFIL.EU,...“ (Alonqueo 1979:190)

<sup>183</sup> „La muchedumbre inmediatamente inicia el baile, formando una gran troya alrededor del cuadrilátero. ... En ese instante la postulante sacude fuertemente la tapa, se endereza sentándose sobre su lecho y la arreglan colocándole el rebozo y en seguida la levantan, le pasan el llaff-llaff (ramos de canelos y laureles en dos manojos, y empieza a bailar al son de los toques del kulthrún y de los otros instrumentos. ... En seguida levantan la cama y sacan a un lado todas las hojas que cubrían el cuerpo de la niña.“ (Alonqueo 1979:191)

Besprengungen machen können. Nachdem sie getrunken haben, beginnen die *machi* ihren „baile de *machi*“. Sie tanzen gegenüber ihrem jeweiligen *llankañ* [männlicher ritueller Tanzpartner der *machi*]. Bei dieser Gelegenheit mischen sich die drei *machi* und die Initiandin, Hand in Hand tanzend, mit dem Publikum, bis sie nach vielen Runden wieder den zentralen Platz einnehmen und stehenbleiben, um die Rückkehr zum Normalzustand einzuleiten. Die *llankañ* bringen ein junges Huhn und einen Hammel ebenfalls zum Tanzen. Die *machi* nehmen ihre *kulthrún* und beginnen den Gesang zur Verabschiedung ihres *Ffil.eú*, während die anderen Teilnehmer weitertanzen und schreien. Die Initiandin geht, ihre *kulthrún* schlagend, nach vorn und bleibt, begleitet von den drei *machi*, zwischen den beiden Canelo- Büschen stehen. Dort schlagen sie kräftig die *kulthrún* und richten Gebete (oraciones) an Gott für den glücklichen Ausgang der Vorweihe.

Nach einem lange andauernden Spiel lässt die Initiandin die *kulthrún* los, hält sich an den beiden Büschen und beginnt tanzend die beiden Büsche kräftig zu schütteln. Danach wird sie ohnmächtig und von einem Mann aufgefangen. Der *llankañ* tanzt ihr gegenüber den *loncomeú*, ein „interlocutor“ kreuzt über ihrer Brust ein *ppillañ-kuchillu* [„Messer des *Pillan*“] in Form eines X und es wird ihr ein Getränk aus Wasser und Kräutern gereicht, damit sie sich erfrischen und ihre abschließenden Besprengungen durchführen kann. Sie lächelt, glücklich darüber, ihre Initiation sehr gut begonnen zu haben.

Danach folgt eine mehr als zweistündige Pause, in der reichlich gegessen und *muday* getrunken wird. Dann werden die Aktivitäten mit Musik und Tänzen fortgesetzt, denn das Fest ist auch Anlass für einen großen *ppurrún*, ein Tanzfest zum Vergnügen für die Jugend, das die ganze Nacht dauert und nur unterbrochen wird durch vier Tänze, bei denen die *machi* teilnehmen und in Trance gehen.

Der morgendliche Teil der Zeremonie beginnt beim Aufgang des *Wüñelffë* (Morgensterns) mit dem gemeinsamen *Ppillanthún* der *machi* und der Initiandin, die im Eingangsbereich des Hauses sitzen. Die *machi* rufen, gegen Osten gerichtet, rezitierend und ohne *kulthrún*- Begleitung, Gott an<sup>184</sup>. Danach beginnt die Initiandin ihren *ppillanthún* mit *kulthrún* und *kaskawillá*, sie erhebt sich und schlägt stehend ihre *kulthrún* mit aller Vehemenz, wobei sie sich in alle vier Himmelsrichtungen dreht. Nach Beendigung ihres *ppillanthún* gibt sie die beiden Instrumente ab und sie trinkt und sprüht in die vier Himmelsrichtungen und über die Anwesenden. Es folgt eine kurze Pause, in der gefrühstückt wird, und man bereitet wieder das Bett über den Blättern von Pflanzen und Medizinalkräutern für die Initiandin<sup>185</sup>. Diese legt sich auf das Bett. Der Klang der Musikinstrumente

<sup>184</sup> In der *mapudungun*- Version rufen sie die vierfache Gottheit des Morgensterns, in der spanischen Übersetzung Alonqueos jedoch den „Padre Dios Eterno“.

<sup>185</sup> „... se tiende la cama nuevamente sobre las hojas de plantas y hierbas medicinales para que la postulante se tienda para reiniciar el segundo acto de la preconsagración.“ (Alonqueo 1979:197)



und der *yappethún* (Schreie zum Anfeuern und vor Freude) verbreiten eine festliche Stimmung, während der gesamte Körper der Initiandin mit Blättern, Heilkräutern und *llaff-llaff* (Büscheln aus Zweigen) bedeckt wird<sup>186</sup>. Die *machi* schlagen feierlich die *kulthrún* und rufen *Ngënechén* und seinen Geist *Ffil.eú* an, damit er sich noch einmal im Mädchen zeige und beweise, dass das Mädchen wirklich auserwählt ist. Die *machi* schlagen die *kulthrún* den gesamten Körper der Initiandin entlang und um ihn herum. Dann knien sie nieder und reiben den Körper des Mädchens mit nassen Blättern („hojas fregadas“) ab. Währenddessen stimmen die *yeülffé* die *kulthrún*, die übrigen Instrumente spielen jedoch weiter. Der Haupt-„coordinador fordert alle Anwesenden auf, sich an den verschiedenen Tänzen zu beteiligen, damit es keine bloßen Zuseher gäbe. Nun spielen die Helfer die *kulthrún*, während die *machi* mit den Behandlungen und den Gebeten fortfahren. Danach decken sie den Körper des Mädchens wieder zu, nehmen ihre *kulthrún* und rufen erneut Gott und seinen Geist *Ffil.eú*. Nach einer langen Phase von Gesängen und Trommeln, Schreien und Tanzen beginnt sich das Mädchen nach und nach zu bewegen. Der Haupt-„Interlocutor“ bittet alle, sich an den Händen zu nehmen und im Kreis um die *machis* herum zu tanzen. In diesem Moment wird das Mädchen von *Ffil.eú* besessen und geht in Trance. Die speziellen Tänzer, mit Masken und in Decken gehüllt, tanzen um die *machi* herum. Die Initiandin in Trance, die sich zum Rhythmus der Musik bewegt, setzt sich auf und wirft ihre Bedeckung weit von sich. Man bedeckt ihr das Gesicht mit einem großen Kopftuch, gibt ihr die *kulthrún* und sie stellt sich unter die drei *machi*. Die speziellen Tänzer schreien weiterhin „Ya, ya, ya...“ und das Publikum antwortet mit „Ya, ya, ya ... aaaa—aaa—aaa—aaa“. Das ist der Moment, der am feierlichsten und von größter religiöser Bedeutung ist, da das Mädchen durch den Geist *Ffil.eú* besessen ist, der damit zeigt, dass es wirklich auserwählt ist.

Dann werden die vier aufgestellten Canelobüsche und die anderen Zweige von Laurel, Maqui und *Colihue* aufgehoben und man lässt sie zusammen mit den *machi* und den anderen Teilnehmern tanzen. Östlich des *ruka*-Eingangs wird ein Loch gegraben, um die erwähnten Zweige ohne einen *kemu-kemu* einzupflanzen<sup>187</sup>. Nach der Errichtung der Äste gibt es eine kurze Ruhepause, die *machi* trinken *muday*, die *kulthrún* werden gestimmt und die Initiandin kehrt in ihren normalen Bewusstseinszustand zurück. Dann bringen die Helferinnen die *kulthrún*, und die *machi* stellen sich an der westlichen Seite der errichteten Äste – in einer Position von Norden nach Süden – auf und stimmen gemeinsam mit der Initiandin ihr „Oración de plantación del rehwé-altar“ an. Nach diesem Gesang verlassen die *machi*

<sup>186</sup> „Llegados al lugar de oficio se colocan las tres machis en forma triangular, mientras la postulante se tiende en la cama, (...) Durante este acto la postulante es cubierta de pies a cabeza con hojas de plantas, hierbas medicinales y llaff-llaff (manojos de rama o ramilletes).“ (Alonqueo 1979:198)

<sup>187</sup> El interlocutor ordena levantar las cuatro matas de canelos que estaban plantados, las otras ramas de laureles, maquis y colihues y los hacen danzar junto con las machis y la multitud danzante. ... También ordena cavar un hoyo para plantar las ramas y nombradas al frente oriental de la puerta de la rhuká sin el kemú-kemú ... Este acto termina con la plantación de las ramas.“ (Alonqueo 1979:199)

ihren Platz, vermischen sich mit dem Publikum und beginnen den Abschlusstanz um den neuen *rehwé* aus Zweigen herum. Das Publikum tanzt ebenfalls, sich an den Händen haltend. Die *machi* und ihre *llankañ* tanzen ihre speziellen *machi*- Tänze. Dieser Abschlusstanz dauert sehr lange. Danach gehen die Helferinnen mit den *kulthrún* ihrer jeweiligen *machi* zum Feuer, um sie wieder zu stimmen. Die *machi* tanzen dann mit der *kulthrún* in Händen weiter und stellen sich am Schluss unter dem *rehwé* in einem Halbkreis auf. Nun beginnt die leitende *machi* ihre „toques de trance“, begleitet von den helfenden *machi*, und um den Abschluss der Zeremonie einzuleiten, geht sie mit einem Gesang, in dem hauptsächlich der *rehwé* besungen wird, nach und nach in Trance.

Danach folgt ein Gesang der Initiandin ebenfalls über den *rehwé*. Sie besprüht mit einer Zubereitung [„brevaje“] die Zweige und die Teilnehmer und beginnt dann, ihre „toques de trance“ zu spielen, während das Publikum weiterhin um die Zweige und die *machi* herum tanzt, die sich im Zentrum befinden. Plötzlich lässt die Initiandin ihre *kulthrún* los - ein sicheres Zeichen dafür, dass der Geist *Ffil.eú* Besitz von ihr genommen hat - hält sich an den Zweigen fest und schüttelt sie inmitten des *yappethún* des Publikums sehr lange und stark. Schließlich lässt sie die Zweige los, lässt sich nach hinten fallen und wird von einem *moctón* aufgefangen, der zu diesem Zweck neben ihr steht. Die Helferin spielt die *kulthrún* auf der Brust, am Kopf und am ganzen Körper der Initiandin, bis sie in den normalen Bewusstseinszustand zurückkehrt. Auch der *llankañ* tanzt vor ihr. Zu sich gekommen, nimmt die Initiandin ihre *kulthrún* und spielt sie kräftig um sich herum in Richtung der vier Himmelsrichtungen. Zuletzt legt sie die Trommel auf ihren Kopf und schlägt sie feierlich, womit sie sich von *Ffil.eú* verabschiedet. Damit beenden alle Teilnehmer den Tanz. Sie beglückwünschen die Initiandin und überbringen ihr Geschenke, die diese sitzend entgegennimmt. Es folgt ein großes Festmahl, das mehr als 3 Stunden dauert. Danach ruft der „coordinador“ die Leute wieder auf den zentralen Tanzplatz zusammen. Die *machi* beginnen kniend, ihre *kulthrún* zu schlagen. Nach einer Weile stehen sie auf und rezitieren ihr *ppillantún*. Es folgt der Tanz mit dem Hammel, der geopfert werden wird, um den neu errichteten *rehwé* aus Zweigen zu segnen. Die *machi* führen den Tanz mit ihrem jeweiligen *llankañ* (maskierter Mann) an, wobei sich *machi* und *llankañ* gegenüberstehen. Nach Beendigung des Tanzes bringen Männer den Hammel zu den *machi*, die über ihm beten und feierlich die *kulthrún* schlagen, bevor er geopfert wird. Die Männer öffnen dem lebenden Hammel die Brust und nehmen das schlagende Herz heraus, das der leitenden *machi* überbracht wird. Diese saugt an der Aorta und besprüht mit dem Blut den *rehwé*, die Initiandin und die Teilnehmer, die sich langsam tanzend bewegen, und die anderen *machi* machen dasselbe. Währenddessen wird dem Hammel schnell die Haut abgezogen, denn diese Haut voller Blut wird sich der neue *llankañ* der Neophytin für den Abschlusstanz umhängen. Die *machi* nehmen ihr Trommeln wieder auf und die Teilnehmer tanzen gemeinsam mit den vier *machi*, die den Tanz der *machi* mit ihren jeweiligen Helfern und *llankañ* beginnen. Dieser große Abschiedstanz dauert lange und ist ermüdend. Die *machi* mischen sich unters Publikum, wobei sich alle an

den Händen halten. Zum Abschluss lösen sich die *machi* wieder aus der Gruppe, kehren an ihren zentralen Platz zurück und beginnen die Trommel zur Abschlusstrance zu schlagen, die darin besteht, dass sich die *machi* der Reihe nach - beginnend mit der leitenden *machi* - an den eingepflanzten Zweigen halten – denn da es noch keinen *kemu-kemu* gibt, können sie nicht hinaufsteigen. Dabei schauen sie immer nach Osten. Danach wird der geopferte und zubereitete Hammel unter den *machi*, den „interlocutores“ und dem *lonko* verteilt und gegessen und den übrigen Teilnehmern wird *muday* und Wein zum Abschied angeboten, womit die Zeremonie zu Ende geht. Die Knochen des Hammels werden an einem geheimen Ort vergraben.

Die definitive Initiation wird in diesem Fall für den achten Tag nach der Vorweihe angesetzt. Im allgemeinen wird sie drei Monate danach abgehalten, oder je nach ökonomischer Situation der Eltern, für die damit große Ausgaben verbunden sind. Vor der Zeremonie überprüft die leitende *machi* alle hergestellten Objekte. Unmittelbar vor der Initiation muss das Mädchen eine Seklusion von 8 Tagen absolvieren, während der sie inmitten der Blätter von Canelos, Laureles, *maqui*, *coligüe*, *avellano* und *copihue*, *helechos* und *külkül* am Boden ihrer *ruka* (*chokoff-rhuká*) sitzt und morgens und abends von der leitenden *machi* besucht wird, die sie in der Handhabung der Instrumente, den Gesängen und Behandlungen etc. unterrichtet<sup>188</sup>.

Die Initiation dauert ebenfalls zwei Tage und ihr Ablauf entspricht größtenteils dem der Vorweihe. Abweichungen sind die größere Zahl der geladenen Gäste, da die Zeremonie öffentlich ist und die gesamte comunidad, der *lonko*, sowie eine grössere Anzahl von *machi* (in diesem Fall sechs) samt ihrem Gefolge teilnehmen, und die vorherige spirituelle Seklusion der Initiandin. Am zweiten Tag wird außerdem der *kemu-kemu* mit der jeweiligen Stufenanzahl errichtet, der, mit den „Medizinalbäumen“ und der Flagge der *machi* geschmückt, zum *rehwé* wird und das Zeichen dafür ist, dass die Neophytin zu einer vollwertigen *machi* geworden ist. Am zweiten Tag wird zudem die Zunge der Initiandin durchbohrt (*kathán kewën*), und die „Essenz“ oder der „Saft“ der Medizinalpflanzen angebracht<sup>189</sup>. (Alonqueo 1979:175-212; übers. u. stark gekürzt M.W.)

<sup>188</sup> „Por último, cuando ya están en la víspera de la Consagración, la machi ordena aislar a la niña, para su retiro espiritual de 8 días, sentada en medio de las hojas de canelos, laureles, maqui, coligüe, avellano y copihue, helechos y külkül en el fondo de su ruka (chokoff-rhuká). Es visitada por la machi consagrante, mañana y tarde, para enseñarle los manejos de los instrumentos, cantos, curaciones, etc.“ (Alonqueo 1979:210)

<sup>189</sup> „perforación de la lengua y colocación de la esencia o savia de las hierbas medicinales, mediante ceremonia ritual muy especial que realiza la machi consagrante con la participación directa de las machis ayudantes e interlocutores“ (1979:211).

## BACIGALUPO:

Die achtzehnjährige María Cecilia hatte Visionen von Trommeln und *foye*-Bäumen gehabt und chronische Schmerzen in den Knochen und im Magen. Sie lebte ein Jahr lang mit Machi Juana zusammen, bei der sie ausgebildet wurde. Ihren *machi*- Geist hat sie von ihrer Urgroßmutter geerbt.

Die Initiation beginnt am 16. April 1992 und dauert zwei Tage von der Morgen- bis zur Abenddämmerung. Machi Juana und Machi Elena, die beiden initiierenden *machi*, besuchen dazu die Initiandin. Sie kommen je mit einer Gefolgschaft von folgenden Ritualhelfern: vier *ñankan* (Männer, die Flöte spielen und mit der *machi* tanzen, einem *dungumachife*, zwei *yegülfe* und vier *afafanfe* (männliche Helfer mit *koliu*- Rohrstäben).

Die Initiandin trägt ein blaues Kopftuch und einen eleganten schwarzen Umhang mit einem pink- farbigen Streifen, Ketten aus blutroten *kopiwe*-Blüten und *llankalawen*- Blättern und einen schweren silbernen Brustschmuck, der hin- und herschaukelt, wenn sie sich von einer Seite auf die andere dreht, während sie ihre neue Trommel schlägt. Sie hat auch einen neu errichteten *rewe*.

Die initiierenden *machi* heilen die Initiandin von ihrer spirituellen Krankheit (*machikutran*), die auf einen *machi*- Geist zurückgeht, der sie dazu drängt, *machi* zu werden. Zur Behandlung der Krankheit liegt María Cecilia auf einem Bett aus Pflanzen. Juana und Elena rauchen und reiben sie dann mit den heiligen Blättern der Bäume *foye*, *triwe* und *klon* ab und besprühen sie immer wieder aus ihren Mündern mit Wasser. Sie singen und trommeln über María Cecilia, bitten ihren *filew*, ihr Kraft und Wissen zum Heilen zu geben und weissagen zu ihrer Zukunft als *machi*. Dann betet jede *machi* und spielt ihre *kultrun* und ein Durcheinander von Gebeten, Trommelschlägen und Flöten erfüllt die Luft. Die acht männlichen Helfer schlagen *koliu*-Rohre über dem Kopf der Initiandin zusammen, um ihr zu helfen, in einen veränderten Bewusstseinszustand zu gelangen. Jeder der *dungumachife* kommuniziert der Reihe nach mit seiner jeweiligen *machi*. Während der Trance (während sie von ihrem *filew* besessen ist), erklettern die *machi* der Reihe nach den *rewe* der Initiandin und schwanken zwischen den zu beiden Seiten aufgestellten *foye*- und *triwe*- Zweigen. Eine Gruppe von Mapuche-Frauen tanzt, sich an den Händen haltend, gegen den Uhrzeigersinn um den *rewe*. Alle tragen blaue Kopftücher und schwarze Umhänge und halten *triwe iaf-iaf* (Bündel von Laurelblättern) in den Händen. Eine Gruppe von Männern tanzt im Uhrzeigersinn um den Kreis der tanzenden Frauen.

Austausch von Körpersubstanzen mit spirituellen Tieren:

Der Vater der Initiandin bindet die Tiere an Pfosten links von ihrem *rewe* und ummalt ihnen Augen, Nasen und Münder mit blauer Farbe (der Farbe des Himmels, damit ihre Sinne/Sinnesorgane und Fähigkeiten den spirituellen Fähigkeiten von María Cecilia dienen). Er macht einen Schnitt in die Ohren des Schafes und in den Kamm des Hahns und fängt das Blut in

einer flachen Holzschüssel auf. Mit einem Teil des Bluts reibt er dann die Magengegend des Pferdes ein, den Rest trinkt die Initiandin. Diese versucht, ihr Pferd dazu zu bringen, mit ihr Schafsblut zu trinken, um die spirituelle Verwandtschaft zwischen ihren Tieren zu stärken. Das Pferd sträubt sich jedoch, so dass sie stattdessen Blut über ihren *rewe* sprüht, um die Verbindung zwischen ihrem „spirit horse“ und ihren eigenen *machi*-Kräften zu stärken. Ein junger Mann reitet auf ihrem Pferd um das Feld herum und die Initiandin inhaliert danach den Atem des Pferdes, der eine Quelle von *newen* (Kraft) darstellt, und presst ihm ihren eigenen Atem durch seine Nüstern.

Die Lehrmeisterinnen übertragen der Initiandin ihre Kräfte, indem sie über ihrem Kopf ausatmen und festigen ihre Verwandtschaftsbande, indem sie gemeinsam das Blut eines Schafs trinken und ihren jeweiligen *filew* damit füttern. Juana und Elena betrachten den rituellen Austausch von Tierblut und Atem als ausreichend, andere *machi* übertragen Kraft auf ihre Initianden, indem sie Kreuze in ihre Handflächen schneiden, die sie dann aneinander reiben, um ihr Blut zu vermischen (Bacigalupo 2007:264, Anm. 4).

Tanz der drei *machi* um den *rewe* von María Cecilia:

Die Initiandin tanzt gemeinsam mit ihren zwei Lehrmeisterinnen um ihren *rewe* und ahmt dabei die Bewegungen der beiden nach. Dabei spielen sie Schellen und halten Messer und *foye*-Zweige an ihre Ohren, um sich vor übelwollenden Geistern zu schützen<sup>190</sup>. Die drei *machi* tanzen Seite an Seite vorwärts, in langsamen Bewegungen und gegen den Uhrzeigersinn. Jeder *machi* gegenüber tanzt ein männlicher Partner, der sich nach rückwärts bewegt und zwei junge Männer führen das Schaf und den Hahn der Initiandin um den *rewe* herum und bringen sie ebenfalls zum „Tanzen“ (um die „spirit animals“ mit *machi*-Kraft auszustatten). Währenddessen werden die *kultrun* durch die Helferinnen der *machi* gespielt.

Zuletzt findet ein Festmahl mit gegrilltem Lamm und Kartoffeln statt. Die *dungumachife* fassen die Äußerungen jeder *machi* im veränderten Bewusstseinszustand zusammen und interpretieren sie. Sie kommen zum Schluss, dass das Ritual erfolgreich war und die Initiandin nun zu dieser *machi*-Schule gehört. *Filew* war mit ihrer Performance und den Opfern zufrieden, warnt sie aber, sie müsse ein aufopferndes Leben führen, da er sie sonst verlassen würde. (Bacigalupo 2007:82-87, übers. u. gek. M. W.)

---

<sup>190</sup> „The three of them danced around the *rewe* in slow, purposeful movements, playing sleigh bells and holding knives and *foye* branches to their ears in order to protect themselves from evil spirits.“ (Bacigalupo 2007:85)

---

HILGER:

„Always in April the machi here (Coñaripe area) renew their powers; it is when the copihues are in full bloom that it is done. Children are not allowed to witness a traue. My father will not allow us (adults) to witness one, but I saw one once when I was about 12 years old – a boy and I sneaked away to see one. I do not recall that the machi exchanges knowledge, but they did renew their powers. There were two machi there. Two non-machi men represented evil spirits, like devils, and had faces masked, except for the space over the eyes which was covered with red paper. The head and chest of the two machi were decorated with copihues. One of the machi feigned sickness and lay down between two canelo trees. These trees were decorated [!] with copihues and coral. Invited persons had decorated them. The machi who feigned sickness was stripped of his clothes; the other sat by and did nothing. Then the sitting machi and the two masked men took a plant, peeled off the bark, and rubbed the bark between their hands until foam appeared. Everybody present put a little of the foam on the left corner of his mouth, while the machi and the two masked men rubbed the entire body of the machi who feigned sickness with it. After this, they drew a streak of blood lengthwise down the four limbs of the body of the sick machi. The blood was taken from a sheep slaughtered just then. Very close to the streak of blood they drew a streak of black, and near it a streak of white. Next to it, a streak of bare skin was left. This then made four stripes. These four stripes were repeated until the entire body was covered. Then the machi who feigned sickness feigned death, and the entire body was covered with a plant called yəlweiu. The machi stayed under this nearly an hour while the other machi beat the kultrun and shook the wada, and he and the two masked men sang songs and talked of evil spirits. When the sick machi came to, he looked skyward and prayed. The whole affair took two days. This is done once a year, as I told you, when the copihue are in full bloom. Everything that is used at such a renewal, like pelts and saplings, is hidden away in the mountains; it must not be left around, nor can the pelts be sold. This renewal keeps the machi's power replenished for the entire following year. Everyone invited brings a gift for each of the machi.“ (Hilger 1957:115)

### **ANHANG 3: GLOSSAR**

---

<i>anchimallen</i>	<i>wekufe</i> in kleiner, weiblicher Gestalt
<i>cherrufe</i>	Feuerball ( <i>wekufe</i> )
<i>datun</i>	großes, von <i>machi</i> durchgeführtes Krankenheilungsritual
<i>dungumachife</i>	ritueller Gesprächspartner von <i>machi</i>
<i>fileu</i>	<i>machi</i> - Geist (Hilfsgeist)
<i>foye</i>	Canelo, „Zimtbaum“, ( <i>drimys winteri</i> )
<i>iaf-iaf, llaf-llaf</i>	Zweige, Zweigbüschel
<i>illeluwun</i>	Hexerei durch Vergiften von Essen oder Trinken
<i>infitun</i>	Hexerei durch Hinterlegen schadensbringender Objekte
<i>kalku</i>	Hexe/Hexer
<i>kaskawilla</i>	von <i>machi</i> verwendetes, mit vier Silberschellen besetztes Band
<i>kona</i>	junger Krieger
<i>kultrun</i>	Trommel der <i>machi</i>
<i>kutran</i>	Krankheit
<i>kuyen</i>	Mond
<i>kuymín</i>	Veränderter Bewußtseinszustand
<i>lawen</i>	Heilmittel, Heilpflanze
<i>lawentufe</i>	Kräuterheilkundige(r)
<i>lonko:</i>	Wörtlich: Kopf; Oberhaupt einer Verwandtschaftsgruppe, heute einer <i>reducción</i> . Die entsprechende Bezeichnung auf Spanisch: Cacique
<i>machi</i>	Schamanin/Schamane
<i>machi- kutran</i>	Schamanenkrankheit
<i>machitun</i>	großes, von <i>machi</i> durchgeführtes Krankenheilungsritual
<i>machiluwun</i>	schamanisches Initiationsritual
<i>machi purrun</i>	spezieller Tanz der <i>machi</i> in Initiations- und Erneuerungsritualen
<i>mapu</i>	Erde
<i>mapudungun</i>	Sprache der Mapuche
<i>meli</i>	vier
<i>meliko</i>	vier Wasserläufe
<i>metawe</i>	Keramikgefäß für <i>muday</i>

---

<i>meulen</i>	Wirbelwind ( <i>wekufe</i> )
<i>muday</i>	Für Rituale zubereitetes, traditionelles Getränk aus fermentiertem Mais oder Weizen
<i>ñenechen</i>	Herr der Menschen (Gottheit)
<i>ñeikurewen</i>	schamanisches Ritual zur Erneuerung der Kräfte und des <i>rewé</i>
<i>ngen</i>	Herr über verschiedene Naturphänomene; Naturgeister
<i>ngenko</i>	Herr des Wassers
<i>ñillatun</i>	kollektives Bitt- und Dankritual
<i>perimontun</i>	Vision
<i>peuma</i>	Traum
<i>pifilka</i>	Holzflöte
<i>pillan</i>	Ahnengeist
<i>rekutran</i>	Krankheit natürlicher Ursache
<i>rewé</i>	Ritualpfosten, Altar von <i>machi</i>
<i>ruka</i>	Haus
<i>toqui</i>	Für bestimmte Unternehmungen, z. B. Kriegszüge, befristet gewähltes Oberhaupt (historisch)
<i>trafetun</i>	Begegnung
<i>trutruka</i>	Blasinstrument aus einem Bambusrohr mit daran befestigtem Horn
<i>ulutun</i>	einfaches, von <i>machi</i> durchgeführtes Krankenheilungsritual
<i>wada</i>	von <i>machi</i> verwendete Kürbissrassel
<i>wanglen</i>	Stern
<i>weda kutran</i>	durch Übel verursachte, spirituelle Krankheit
<i>wekufe</i>	übelbringender (krankheitsverursachender) Geist
<i>wenu mapu</i>	Obere Welt
<i>wenu kutran</i>	durch spirituelle Wesen der oberen Welt geschickte Krankheit
<i>wingka</i>	Fremder, Weißer, Dieb
<i>witranalwe</i>	<i>wekufe</i> in männlicher menschlicher Gestalt (wörtl. „wandernde Seele“)
<i>wunelfe</i>	Morgenstern
<i>yegülfe</i>	Ritualhelferin von <i>machi</i>



---

## **ANHANG 4: GLOSSAR DER PFLANZENNAMEN**

- boldo, voldo, volo, folo*      *Boldoa fragrans* oder *Peumus boldus*, Mol.: Strauch mit immergrünen Blättern, weißen Blüten und essbaren Früchten. „Con sus hojas se hace una infusión medicinal excelente, para las enfermedades del estómago y del hígado“ (Erize 1960:416). Bei Ausgrabungen einer ca. 13 000 Jahre alten Siedlung bei Monte Verde (Provinz Llanquihue) wurden Reste zerkauter Boldoblätter gefunden, „die auf eine frühe Verwendung ... als Arzneimittel schließen lassen“ (Wolters 1994:59).
- foye*      Canelo, „Zimtbaum“, (*drimys winteri*)
- chilco, chillco*      *Fuchsia macrosema*, Onagraceae (Erize 1960:113).
- klon*      Maqui, *Aristotelia maqui*, *Aristotelia chilensis*.  
Heilige Pflanze der Mapuche, Symbol der friedlichen Absicht und daher in allen sozialen Zusammenkünften verwendet, außerdem obligatorischer Bestandteil des *rewe*; produziert schwarze Beeren (*maki*), die von Kindern gerne genascht werden (Moesbach 91: Quélón).  
Kleiner Baum mit geteiltem Stamm und süßen, schwarzen, essbaren Beeren von intensiver Farbe; Beeren und Blätter werden in der Volksmedizin verwendet (Hoffmann (1995:56).
- coigüe, coihue*      *Nothofagus dombey* (Baum)
- koliu, colihue*      „Bambus“, *chusquea culeou*; Graspflanze ähnlich Bambus, verschiedene Höhen bis zu mehreren Metern. Unterscheidet sich von *Chusquea quila* durch den geraden und unverzweigten

---

Wuchs (Mösbach 1992:64).

<i>kopiwe, copihue</i>	<i>Lapageria rosea</i> (in Wäldern wachsende Schlingpflanze, chilenische Nationalblume)
<i>paupauweñ</i>	<i>Luzuriaga radicans</i> ; Esparto, coral (Hilger).
<i>quila (cüla)</i>	<i>Chusquea quila</i> ; Gräser mit holzigen, verzweigten Stielen.
<i>triwe, trihue</i>	<i>Laurelia Sempervirens</i> , <i>Laurelia aromática</i> . <i>Laurel sempervirens</i> : Heiliger Baum der Mapuche, dessen Zweige in den christlichen Palmsonntags- Riten die Palmblätter aus der Bibel ersetzen („Domingo de ramos“) (Mösbach:80).

## ANHANG 6: BOTANISCHE EINORDNUNG DES CHILENISCHEN CANELO UND LAUREL<sup>191</sup>

### UNTERKLASSE:

Magnoliidae (Magnolienähnliche)

### ORDNUNGEN:

Magnoliales (Magnolienartige)

Piperales (Pfefferartige)

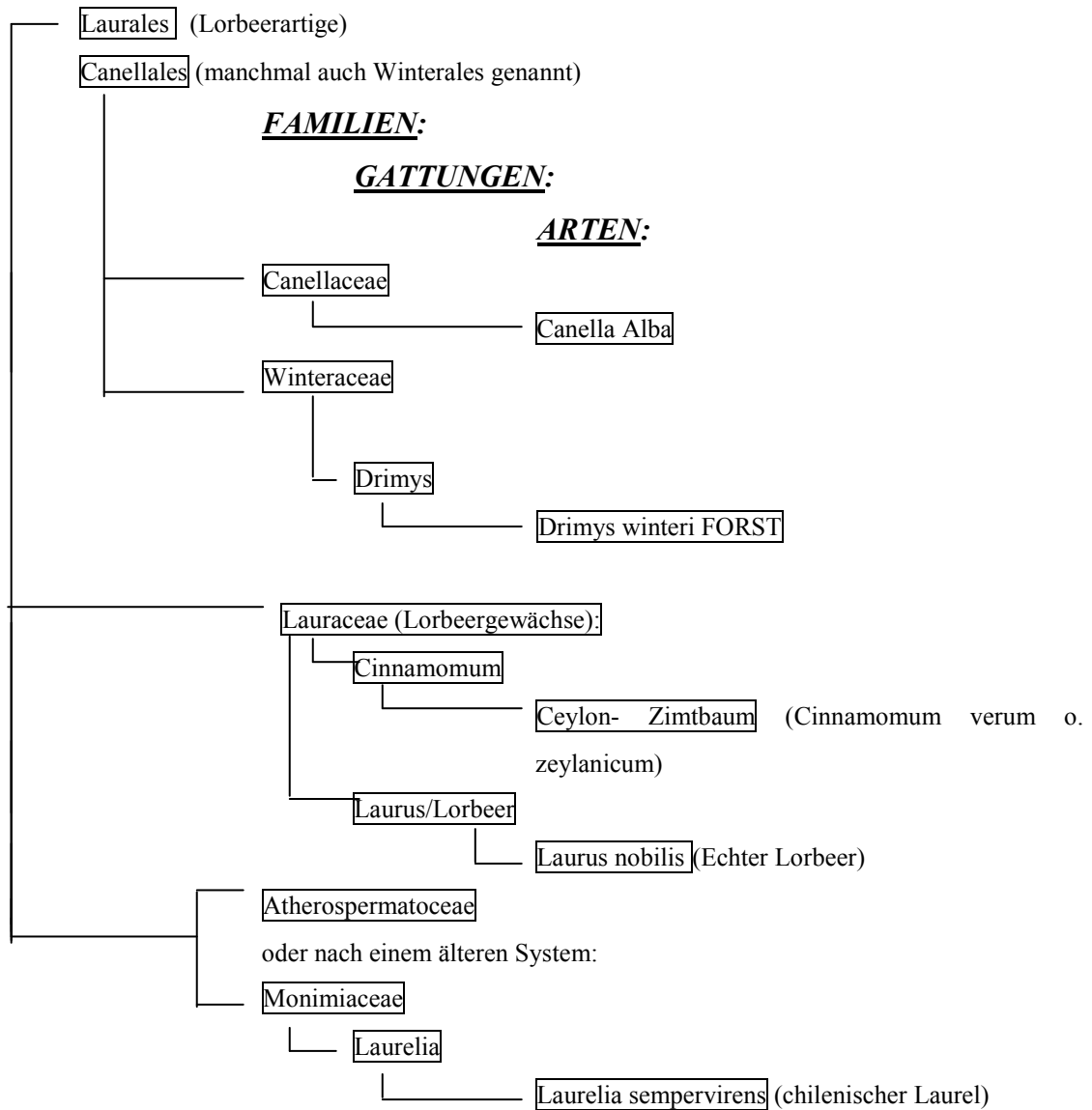
**Laurales** (Lorbeerartige)

**Canellales** (manchmal auch Winterales genannt)

### FAMILIEN:

### GATTUNGEN:

### ARTEN:



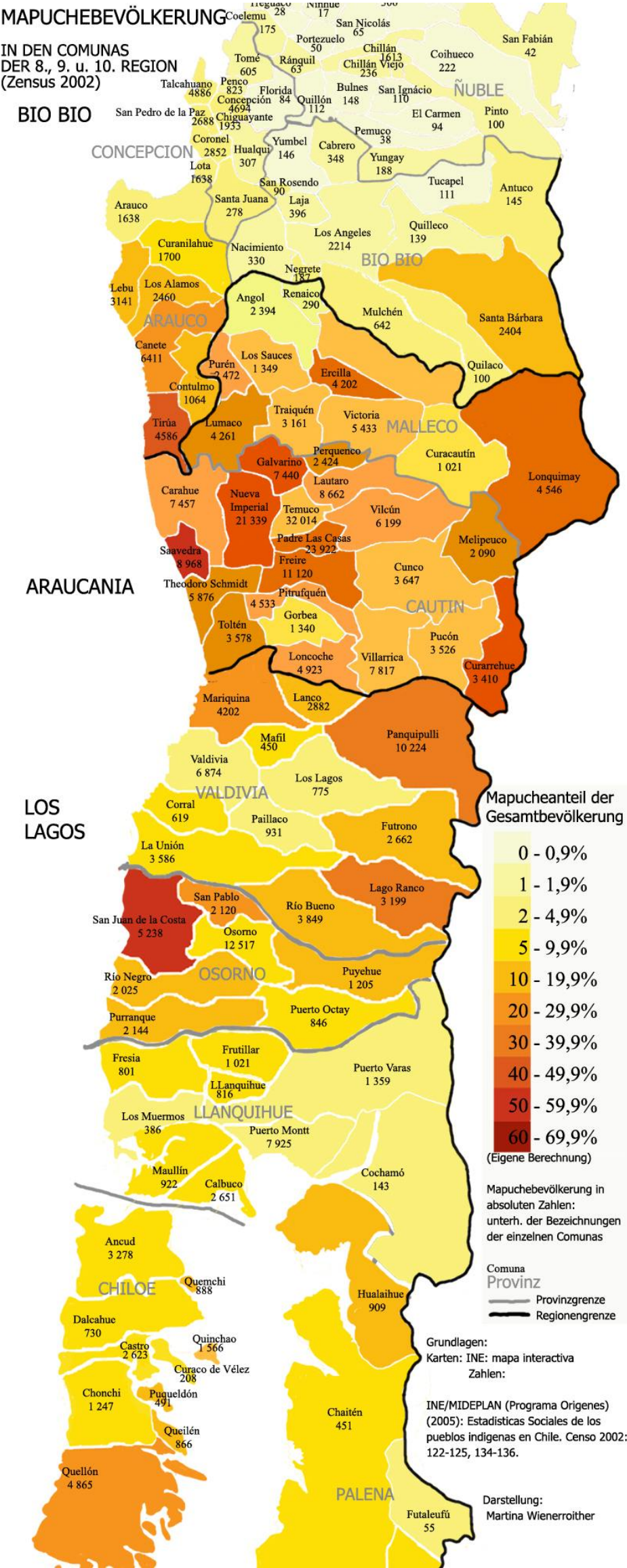
<sup>191</sup> Nach: <http://de.wikipedia.org/wiki/Magnolien%C3%A4hnliche>, und

<http://es.wikipedia.org/wiki/Laurales> und <http://en.wikipedia.org/wiki/Laurelia> (2.2.2008)



ANHANG  
7:  
KARTE

MAPUCHEBEVÖLKERUNG  
IN DEN COMUNAS  
DER 8., 9. u. 10. REGION  
(Zensus 2002)





## LEBENS LAUF

Name: Martina Wienerroither  
Anschrift: Fröbelgasse 27/8  
A-1160 Wien  
E-Mail: [martina\\_wien@gmx.at](mailto:martina_wien@gmx.at)  
Geburtsdaten: 27. 8. 1964 in Ried im Innkreis  
Staatsangehörigkeit: Österreich

## AUSBILDUNG

1970 - 1978	Volks- und Hauptschule, Frankenburg a. H.
1978 - 1982	Oberstufenrealgymnasium, musischer Zweig, Vöcklabruck: Matura
1982 – 1984	Kolleg für Innenausbau und Möbelbau, HTL Mödling: Fachmatura
Ab 1986/87	Studium an der Universität Wien: Hauptfach: Ethnologie Nebenfach: Spanisch Interessensschwerpunkte: Ethnomedizin, Musikethnologie, Lateinamerika, ethnologische Frauenforschung
1989	Änderung des Nebenfaches in eine Fächerkombination aus Spanisch, Psychologie und Musikethnologie
1991	Abschluss des ersten Studienabschnitts
1994	Abschluss des Nebenfaches
1996	Ausbildung zur Heilmasseurin und Heilbademeisterin. In den Folgejahren Weiterbildungen in Akupunkt- Massage, Fußreflexzonenmassage, Lymphdrainage, Bindegewebsmassage und Shiatsu.
1999	Zweimonatiger Studienaufenthalt in Madrid und Sevilla; davon 1 Monat Sprachkurs an der Universität Complutense, Madrid, Escuela de Verano Española (Stipendium des Ministerio de Asuntos Exteriores über den Österreichischen Akademischen Austauschdienst ÖAD)
1999 – 2000	Ausbildungslehrgang für Informations- und Dokumentationsfachleute im nicht- öffentlichen Bereich (Gesellschaft für Information und Dokumentation und Österreichische Nationalbibliothek, durchgeführt von der Sozialwissenschaftlichen Dokumentation der AK Wien)





## **ABSTRACT**

In dieser Arbeit wird der Frage nachgegangen, wie der oft als „den Mapuche heilig“ bezeichnete chilenische Canelo- Baum (*foye*, *drymis winteri*) in der rituellen Praxis der Schamaninnen (*machi*) konkret verwendet wird. Als Material für die Untersuchung dient ethnologische Literatur aus der Zeit zwischen 1946 und 2007, ergänzt durch ein einzelnes Beispiel eines Initiationsrituals aus dem Jahr 1912. Das Augenmerk wird auf den *foye* als Element von schamanischen Paraphernalia und von schamanischen Krankenheilungs-, Initiations- und Erneuerungsritualen, sowie kollektiven *ñillatun*-Ritualen gelegt. Durch einen Vergleich vorhandener Ritualbeschreibungen (die im Anhang in gekürzter und meist übersetzter Form nachzulesen sind) ergibt sich ein Überblick über das Spektrum an Verwendungen dieses Baums im Kontext der verschiedenen Rituale. Besonders in den schamanischen Ritualen wird er in vielfältiger Weise eingesetzt: Er ist etwa Bestandteil des Schamanen- Pfastens in seinen unterschiedlichen Ausprägungen, der mit der Trance von *machi* verknüpft ist, wird sowohl von *machi* als auch ihren Patienten eingenommen und dient zum Abreiben des Körpers und zum Vertreiben des „Übels“. Auch auf Interpretationen von Autoren des Untersuchungszeitraums zur Bedeutung des Baums wird eingegangen. Hier lassen sich drei Pole feststellen: Er wird gesehen als „Leitung“ zwischen *machi* und der oberen Welt, als direkt verknüpft mit der Kraft von *machi* und ihrer Fähigkeit zu heilen und außerdem als die stärkste pflanzliche „Waffe“ gegen das „Übel“. Abgesehen von seiner Verwendung im schamanischen Kontext skizziert die Arbeit den Canelo- Baum ergänzend hinsichtlich seiner Botanik, seiner europäischen Geschichte, verschiedenen Verwendungsbereichen bei den Mapuche und seiner Rolle als Medizinalpflanze. Außerdem enthält sie einen Überblick zu Geschichte, Ethnographie und Schamanismus der Mapuche und ihrer aktuellen Bevölkerungsverteilung nach den Daten der letzten Volkszählung, die zusätzlich in einer Karte im Anhang dargestellt wird.