

Universität Trier

Fachbereich IV – Ethnologie

Wintersemester 2004/05

Seminar: Kulturelle Globalisierung und Lokalisierung

Leitung: Prof. Dr. Christoph Antweiler

Schamanismus und Globalisierung

Michael Kleinod

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung –	
Zum Gegenstand und Aufbau der vorliegenden Arbeit	3
2. Der Begriff „Schamanismus“ und schamanische Macht	4
<i>Der Begriff „Schamanismus“</i>	4
<i>Schamanische Macht und Globalisierung</i>	6
3. „Indigenes Wissen“ –	
Schamanismus im Spannungsfeld von Lokalität und Globalität	7
<i>Missionierung und Zivilisierung –</i>	
<i>Das Aussterben des Schamanentums bei den Tlingit</i>	7
<i>Das Fortbestehen schamanischer Traditionen in Ecuador</i>	9
Tradition des Austauschs und „westliche“ Einflüsse	10
Tourismus und die Politisierung des Ethnischen	12
<i>Verlust und Revitalisierung von indigenem Wissen in Jakutien</i>	13
4. Neoschamanismus. Jeder sein eigener Schamane.	15
<i>Allgemeines zu New Age</i>	15
<i>Core-Shamanism – Schamanismus ohne Kultur?</i>	16
<i>techno shamans</i>	18
5. Fazit	20
Literaturverzeichnis/Internetquellen/Abkürzungen im Text	

1. Einleitung - Zum Gegenstand und Aufbau der vorliegenden Arbeit

Die Beschreibung und Analyse der unter dem Schlagwort „Globalisierung“ subsumierten Vorgänge transnationaler Verflechtungen und Interdependenzen sind seit vergleichsweise kurzer Zeit Gegenstand gesellschafts- und kulturwissenschaftlicher Untersuchungen. „Vergleichsweise“ deshalb, weil Prozesse, die als grenzüberschreitend bezeichnet werden können, schon seit Jahrhunderten, vielleicht sogar Jahrtausenden zu belegen sind. Insbesondere entlang alter Handelswege wie der Seidenstraße – doch nicht nur dort – fand seit jeher ein reger Waren- und Kulturaustausch statt. Doch spätestens seit der Entdeckung Amerikas Ende des 15. Jahrhunderts kann von einer zunehmenden Einbindung aller Kontinente in ein interdependentes wirtschaftlich-politisch-kulturelles Netz die Rede sein (vgl. z.B. Peoples/Bailey 2003:318; Harmsen 1999:9ff.). In der Ethnologie führte nicht zuletzt die Betrachtung vor allem des weltweiten kulturellen Austauschs zu einer neuen Sichtweise bezüglich des Verständnisses von Kultur. Laut einer Vielzahl von Autoren¹ sei es zumindest unter den gegenwärtigen Umständen verfehlt, Kulturen als in sich homogene, fest umrissene und geschlossene autonome Systeme aufzufassen. Vielmehr sei Kultur als Fluss zu begreifen, ein durch kontinuierlichen Austausch und Einbindung in eine Geschichte des Lernens und kreativen Schaffens sich ständig veränderndes Gebilde, mit fließenden bzw. durchlässigen Grenzen (vgl. z.B. Breidenbach/Zukrigl 2000:80f.; Harmsen 1999:15ff.) Theorien kultureller „Hybridisierung“, „Melange“ oder „Kreolisierung“ tragen dieser Perspektive Rechnung.

Inwieweit diese Sichtweise allein allerdings ausreicht, die große Vielzahl an Erscheinungen im Rahmen sich globalisierender Ideen zu erklären, oder ob nicht auch andere Perspektiven in eine möglichst objektive Betrachtung mit einbezogen werden müssen – z.B. subjektive Interessen der Abgrenzung, Machtfragen etc. –, ist eine der Fragen, an denen sich die vorliegende Arbeit orientiert.

Anhand des Phänomens „Schamanismus“ sollen im Folgenden verschiedene Möglichkeiten der Entwicklung lokalen Wissens unter dessen Einbindung in überregionale, nationale wie transnationale Beziehungsnetze betrachtet werden. Hierzu wird zunächst kurz darauf eingegangen, was unter dem Begriff „Schamanismus“ zu verstehen ist und welche Implikationen die Betrachtung der Rolle des Schamanen für das Thema „Glaube und Globalisierung“ besitzt (2.). Im weiteren Verlauf werden anhand von Fallbeispielen lokal gebundenen indigenen Wissens Aspekte kultureller Globalisierung illustriert und jeweils in einem kurzen Fazit ausgewertet (3.). Hierbei wird auf verschiedene Möglichkeiten eingegangen, wie lokales Wissen an

¹ Exemplarisch genannt seien hier Arjun Appadurai, Ulf Hannerz, Joana Breidenbach, Ina Zukrigl und Andrea Harmsen.

universalistischen Einflüssen (z.B. christliche Missionsarbeit, Einbindung in die kapitalistische Wirtschaftsweise) scheitert (3.1.), diese integriert und geschickt vermittelt (3.2.1.) wie auch äußere Zwänge kompensiert (3.2.2.) oder auf die Instrumentalisierung einer umgedeuteten Ethnizität zur Begründung einer nationalen Identität (3.3.). Der anschließende Punkt widmet sich der Aufnahme und Umdeutung der Schamanenthematik im kulturellen Kontext "moderner westlicher" Wohlstands- und Industriegesellschaften, unter Aufzeigen von Bedeutungsverschiebungen, ohne sich jedoch auf eine erschöpfende Kritik einlassen zu können² (4.). Die Arbeit schließt mit einem allgemeinen Fazit zum Thema der Arbeit sowie der übergreifenden Problematik „kulturelle Globalisierung“ (5.).

2. Der Begriff „Schamanismus“ und schamanische Macht

Im Folgenden soll auf den viel diskutierten Begriff „Schamanismus“ bzw. „Schamane“ und dessen Verwendung in dieser Arbeit näher eingegangen werden. Weiterhin ist die Figur des Schamanen und die damit verbundene Machtthematik zu beleuchten. Letztere zeichnet meiner Ansicht nach ein „Idealbild“ kultureller Vermittlung im globalen Rahmen.

2.1. Der Begriff „Schamanismus“

„Der Begriff des Schamanen gehört zu jener besonderen Kategorie ethnographisch spezifischer Bereiche, die transkulturell, außerhalb ihrer eigenen, ursprünglichen Zusammenhänge verwendet werden. Andere solcher Termini sind >Kaste< [...], >Potlatch<, >Tabu< [...]. Diese bilden zusammen eine interessante Kategorie von ursprünglich kulturspezifischen Begriffen, deren Verwendung außerhalb ihres Zusammenhangs unweigerlich zu Kontroversen und Diskussionen führt“ (Lewis 1989:105 zit. in Kuper 1999:209, FN 6).

Schon im 17. Jahrhundert kam das aus dem Evenkischen stammende *saman*, dessen Etymologie noch ungeklärt ist, über das Russische in andere europäische Sprachen (vgl. Zinser 1991:18). Bei den tungusisch-mandschurischen Völkern bezeichnet es einen religiösen Spezialisten und Geisterbeschwörer (vgl. Vitebsky 2001:10; Haase 1989:149). Dabei ist Schamanismus nicht als eine Religion zu begreifen, sondern als „ein Komplex verschiedener religiöser Vorstellungen und ritueller Handlungen, die mit der Person des Schamanen verbunden sind“ (Haase 1989:148). In dieser Hinsicht kann also weniger von einem „-ismus“ die Rede sein, da durch diese Bezeichnung eher das Vorhandensein einer systematisch niedergelegten Doktrin impliziert wird,

² Allerdings ist es m.E. nicht zuletzt aufgrund des gesellschaftskritischen Anspruches neoschamanistischer Gruppierungen selbst kaum möglich, sich gänzlich eines Vergleichs dieses Anspruchs mit der Realität zu enthalten.

was dem Verständnis dieses Phänomens eher abträglich ist³. Aus der Vielzahl an Beispielen, die unter diesem Thema verhandelt werden, geht im Gegenteil eindeutig hervor, dass hier kreative Aneignungsprozesse „fremder Elemente“ stattfinden, was u.a. mit dem Konzept schamanischer Macht zusammenhängt – hiervon wird in der Folge noch die Rede sein.

Wie im obigen Zitat schon anklingt ist diese Bezeichnung eine recht problematische. Sobald der Begriff „Schamane“ außerhalb des kulturellen Kontextes der Tungusen verwendet wird, stellt sich die Frage, von welchen Elementen man absehen kann, um noch mit Recht von Schamanentum zu reden. Für eine interkulturelle bzw. globale Betrachtung muss daher der Begriff weiter gefasst werden, als es dessen Bedeutung im engeren Sinne – d.h. unter Betrachtung der kulturellen Spezifika der nord- und zentralasiatischen Gemeinschaften⁴ – nahe legt.

Unter einem Schamanen im weiteren Sinne verstehe ich hier eine Person, deren Aufgabe im Allgemeinen darin besteht, zwischen der hiesigen und einer Geisterwelt zu vermitteln, welche durchaus als „andere Realität“ ohne räumliche Trennung von der Menschenwelt aufgefasst werden kann (zu den hier und im Folgenden gemachten Ausführungen vgl. z.B. Vitebsky 2001:8ff.). Zumindest hierin – wenn schon nicht überall in sozialer Anerkennung bzw. Aufwertung – ist eine privilegierte Position des Schamanen gegenüber seiner Gemeinschaftsmitglieder zu sehen. In dieser Person sind zahlreiche, in der „Moderne“ bereits differenzierte, Positionen – wie Arzt bzw. Heiler, Mystiker, Sozialarbeiter, Performancekünstler usw.⁵ vereint. Die Rolle des Schamanen auf einen Heiler oder gar Zauberer⁶ oder individuellen Spiritualisten zu reduzieren wäre verfehlt. Grundlage für das Schamanentum ist ein animistisches Weltbild und die Vorstellung einer ablösbaren Seele. Diese ist Voraussetzung für die Seelenreise als Mittel zur Heilung beispielsweise. Hierfür setzt sich der Schamane in Trance (mit oder ohne Drogen) und gerät so in Ekstase. Die Geister, mit denen er verhandelt oder kämpft, die er überlistet oder überredet „und was das Leben sonst an Vorbildern der sozialen Auseinandersetzung bietet“ (Zinser 1991:22), hat er in der Gewalt, ist ihrer Herr und nicht von ihnen besessen. Diese Macht wird ihm nicht zuletzt durch den Erwerb von Schutz- und Hilfsgeistern ermöglicht.

Zumeist wird bzw. fühlt sich eine Person durch Visionen o.Ä. zum Schamanen berufen, durchläuft weiterhin eine Initiation und steht im Anschluss daran vor allem durch das Abhalten

³ Darauf weist Piers Vitebsky (1995:183; 2001:11) hin. Daher werde ich alternativ die Bezeichnung „Schamanentum“ verwenden und bitte darum, die Verwendung des Begriffes „Schamanismus“ nicht im angemerkten Sinne zu verstehen.

⁴ Einen knappen Überblick über die Kosmologie dieser Region gibt Zinser 1991:18ff.

⁵ Je nach Kultur und natürlichem Umfeld könnten weitere Rollen aufgezählt werden, wie Wahrsager, Medium, Kräuterheilkundiger etc.

⁶ Zu einer Positionierung der Figur des Schamanen zwischen Priester und Magier vgl. Zinser 1991:22f.

von Riten im Dienst der Gemeinschaft. Weder deren Verlassen während der Initiation noch sein „privilegiertes“ Kontakt zum „Heiligen“ ändert etwas daran⁷.

2.2. Schamanische Macht und Globalisierung⁸

Die Bedeutung des Schamanen für das Thema „Globalisierung von Weltbildern“ rührt m.E. von dessen herausragender Stellung hinsichtlich seines Handlungsraums zwischen Tradition einerseits und Wandel andererseits.

Beides liegt in der Konzeption schamanischer Macht begründet. „Der Schamane hat sich, zum Nutzen der Gemeinschaft, um das Wissen zu bemühen, wie die Welt funktioniert“ (Vitebsky 2001:22). Dieses Wissen gründet natürlich auf den jeweiligen kosmologischen Konzeptionen seiner Gemeinschaft und ist meist stark mit deren Lokalität verknüpft. Das Wissen, das er über den Aufbau der Welt erlangt, basiert also auf lokalen Vorstellungen, die gewissermaßen den Rahmen bilden. So z.B. hinsichtlich der *shuar* (Ecuador): „Die spirituelle und symbolische Verbindung mit Tsunki [dem ‚primordialen Schamanen‘ der *shuar*; M.K.] verankert [...] die Schamanen in der Kultur der Shuar [...] Verschiedene Aspekte der Macht und der Heilmethoden der Shuar sind demnach kulturspezifisch und werden von den Protagonisten auch so verstanden und instrumentalisiert“ (Mader 2003:109).

Darüber hinaus – und das zeigt sich vor allem an Austauschbeziehungen mit benachbarten Gruppen wie auch an Beispielen christlicher Missionierung in Nord- und Südamerika – ist den Konzepten schamanischer Macht ein gewisses Wandlungspotenzial inhärent. Dies wird schon daran deutlich, dass – wie bereits angeklungen – „keine Doktrin, [...] kein Priester“ existiert, „der sagt, was richtig und falsch ist“ (Vitebsky 2001:11). Vielmehr ist der Schamane bei Kulturkontakt darauf angewiesen, „auf der Höhe der Zeit“ zu bleiben, d.h. sich Vorstellungen der „Anderen“ zu öffnen. Denn die Macht wächst mit jedem Hilfsgeist, der bei Problemen z.B. gesundheitlicher Art oder vermeintlichem Schadenszauber angerufen werden kann. Natürlich gibt es sehr unterschiedliche Machtkonzepte; dennoch hat der Schamane eine Position in seiner Gemeinschaft inne, welche ihn zum einen dazu verpflichtet, dieser das Überleben zu sichern und die er zum anderen oft auch nicht verlieren will. Somit müssen mit jeder weiteren prospektiven Gefahr Wege gefunden werden, die eigene Macht zu vergrößern: dies zeigt sich z.B. in der Aufnahme biomedizinischer Aspekte, christlicher (z.B. Ecuador) oder lamaistischer Motive (innere Mongolei; vgl. Haase 1989:151), Pockengeistern (Tlingit) oder der Existenz „Fremder Geister“ neben „Klangeistern“ (vgl. Vonderau 1991:145).

⁷ Zur „sozialen Bindung des sibirischen Schamanen“ siehe Kortt 1991:27ff.. Die dortigen Ausführungen dürften im Großen und Ganzen auch im Allgemeinen zutreffen (vgl. auch Vitebsky 2001), da die Mehrzahl der Autoren, auf die ich mich in diesem Zusammenhang beziehe sich dahingehend äußern und sich von essentialisierenden Standpunkten wie z.B. dem Mircea Eliades distanzieren.

⁸ Die nachfolgenden Ausführungen stellen eine aus meiner Sicht zulässige Verallgemeinerung der mir zugänglichen Literatur über verschiedene Regionen dar.

Was hier deutlich wird, ist sozusagen ein traditionell verankertes Moment kreativer Umdeutung äußerer Einflüsse, was für das hier verhandelte Thema geradezu paradigmatisch ist. Es ändert sich ja nicht die Identität, oder um ein Zitat aufzugreifen, welches sicherlich nicht nur für die Tsáchila Gültigkeit besitzt: „[D]ie historischen und zeitgenössischen Austauschbeziehungen [...] sind Teil der Tradition, die sich gerade so erhält, dass die Bevölkerung ihrer Kosmologie treu bleiben kann, ohne sich dadurch anderen Alternativen zu verschließen [...]“ (Ventura i Oller 2003:92; vgl. auch Vonderau 1991:135).

Dennoch ist die Bedeutung des Schamanen als *broker* (vgl. Baumann 2003:175) zwischen den Welten (Menschen – Geister; Lokalität – Globalität) nur ein Aspekt im komplexen Gefüge globaler ökonomisch-politisch-soziokultureller „Flüsse“. Die Betrachtung nur auf der Perspektive schamanischer Macht zu belassen, würde „in einer derartigen, ‚euphorischen‘ Betonung der aktiven und kreativen lokalen Aneignung einfließender Kulturelemente eine unkritische Valorisierung lokaler kultureller Stärke und Integrität“ bedeuten (Harmsen 1999:96). Gerade an den Tlingit oder den Völkern Nordostasiens lassen sich – infolge der Konfrontation mit einer Übermacht – andere Entwicklungen aufweisen.

Der nächste Punkt beschäftigt sich anhand von Fallbeispielen der nordwestamerikanischen Tlingit, aus Ecuador sowie der Autonomen Republik Sacha (Jakutien) mit unterschiedlichen Möglichkeiten kultureller Entwicklung sowie deren Einbindung in politische und wirtschaftliche Kontexte. Hieran soll gezeigt werden, welchen Veränderungen bzw. Kontinuitäten „traditionelles indigenes Wissen“ – und Schamanismus kann als Bestandteil eines solchen bezeichnet werden – mit der Einbindung in überregionale und globale Zusammenhänge unterworfen sein kann.

3. „Indigenes Wissen“ – Schamanismus im Spannungsfeld von Lokalität und Globalität

An dieser Stelle greife ich nun einige Beispiele aus verschiedenen traditionell schamanistischen Kerngebieten auf, um verschiedene Aspekte der Globalisierung im Hinblick auf Glauben bzw. Wissen zu illustrieren. Der nächste Punkt wird sich dann mit neoschamanistischen Bewegungen der „westlichen Welt“ auseinandersetzen.

3.1. Missionierung und Zivilisierung – Das Aussterben des Schamanentums bei den Tlingit⁹

„Shamanism, a key element of the precontact Tlingit culture, was seen by missionaries as one of the worst manifestations of paganism. A relentless campaign waged against the shamans by the

⁹ Zu den folgenden Ausführungen vgl. Kan 1999:42ff. (die Quellen diesbezüglich werden nur mit den entsprechenden Seitenzahlen angegeben). In meinem Referat zu diesem Thema habe ich mit Bezug auf das Aussterben von Traditionen das Beispiel der Sora (Ostindien) gewählt. Die Wahl eines anderen Beispiels will diese Arbeit in Zusammenhang mit dem Referat stellen und somit dem Anspruch einer breiteren Darstellung des Problems Rechnung tragen. Zu den Sora siehe auch Vitebsky 1995:185ff.

missionaries, with the help of military and civil authorities, succeeded: by the final decades of the nineteenth century, the Tlingit had converted to Christianity, and by the 1930s most of the shamans had disappeared. In their efforts to reconcile Christianity and the 'traditional culture', modern-day Tlingit elders construct various interpretations of shamanism" (42).

Bei den Tlingit im äußersten Nordwesten Alaskas war der Schamane (íxt') noch im 19. Jahrhundert der Mittler zwischen Menschen und „übernatürlichen“ Kräften. Er heilte, kontrollierte das Wetter, sorgte für Erfolg bei der Jagd und im Krieg, sagte die Zukunft voraus und Ähnliches mehr. Hier wie in den meisten Gegenden schamanischen Wirkens nahm diese Person also eine zentrale Stellung in der Gemeinschaft ein und war „upholder of traditional religion“ (44).

Der erste Kontakt mit dem Christentum geschah in der Mitte der dreißiger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts durch russische Missionare in der Gegend um Novo Arkhangelsk, der damaligen Hauptstadt von Russisch Amerika. Dieser war begleitet von einer Pockenwelle, gegenüber welcher die ansässigen Schamanen ohnmächtig waren, was zu einer Schwächung ihrer Position und den ersten Konversionen führte. Diese können laut Kan jedoch als „an additional source of spiritual power and material benefit“ (45) angesehen werden.

Nachdem 1867 jedoch die erste Presbyterianische Kirche in der Region gebaut wurde, änderte sich vieles grundlegend. Die Amerikaner brachten westliche Waren und Lohnarbeit mit, was eifrig angenommen wurde. Hinzu kam die politische Dominanz Amerikas und damit einhergehende Eingriffen in die traditionelle Subsistenzwirtschaft und innere Angelegenheiten, unterstützt durch Militär und zivile Behörden (Schulzwang u.Ä.). Hierbei wurden die Schlüsselemente der Kultur angegriffen, so auch und gerade der Schamanismus. Der Schamane wurde von Orthodoxen und Anglikanern als Erzfeind angesehen¹⁰. Die Schamanen wiederum sahen ihre Position durch die Priester geschwächt, weshalb das Ressentiment beidseitig war. Äußerste Gewalt gegen die íxt' wurde meist mit der Begründung der Befreiung derer eingesetzt, welche der Hexerei verdächtig waren. Zusammen mit der Propaganda gegen sie, hatten sie letzten Endes nur die Möglichkeit im Untergrund abgelegener Orte weiter zu praktizieren.

Mit dem Kontakt einher ging die Übernahme neuer Machtquellen – die Benutzung christlicher Kreuze, die Nachahmung christlicher Gottesdienste oder die Komplettierung des Repertoires an Hilfsgeistern durch Pockengeister – seitens der Schamanen. Dennoch war das Schamanentum, nicht zuletzt aufgrund des Vertrauensverlustes der Gemeinschaft im Niedergang begriffen:

¹⁰ Der christliche Hass auf jene Instanz und die kulturelle Voreingenommenheit lässt sich noch aus den Worten einer populärwissenschaftlichen Arbeit aus dem Jahre 1911 erahnen. Mit Bezug auf die Samojuden beispielsweise ist zu lesen: „Das Christentum hat unter ihnen noch nicht Wurzel geschlagen, sie leben noch in ihrem alten Heidetume [...]. Nun gibt es aber noch eine Unzahl von Geisterwesen, deren sich der Samojede nicht erwehren könnte, wenn er nicht den Schamanen hätte, der nicht eigentlich Priester, sondern nur Arzt und Zauberer ist, und die Geister mit seiner Zaubertrommel bezwingt. Kein Wunder, daß die Schamanen bei dem abergläubischen Volke alles vermögen, daß sie dasselbe völlig in der Hand haben“ (Ritter 1911:147).

„Humiliated and persecuted, unable to combat new diseases or perform their healing seances without the fear of punishment, shamans increasingly lost their hold on the native community, becoming less and less relevant to its social and religious life” (49).

Das Christentum und wissenschaftliche Konzepte bestimmen heute die Sicht der Tlingit auf ihre Vergangenheit, wobei der Schamanismus zumeist weder verklärt noch verdammt wird. Beispielsweise wird ein Unterschied zwischen guten (d.h. christlichen Auffassungen nahestehenden – Heiler oder Propheten) und bösen Schamanen (d.h. deutlich heidnischen Praktiken) gemacht oder diese Figur in psychologistischen Termini, wie „great psychiatrist“ oder „extrasensory perception“ interpretiert. Die Größe der alten Schamanen wird auch darin gesehen, dass einige von ihnen die Ankunft des Christentums vorhergesagt haben, der gemeinschaftlich anerkannten überlegenen Religion.

Was hieran deutlich wird, ist nicht nur die oftmalige Brutalität mit welcher eine dominante Weltsicht einer wirtschaftlich und politisch inferioren ihr „Wissen“ als ein solches einflößt, sondern auch der Umgang einer ethnischen Gemeinschaft mit ihrer Geschichte der „Zivilisierung“, wobei versucht wird, sowohl die traditionellen Elemente wie auch die Vorgänge der jüngeren Vergangenheit in einer konsistenten Geschichte zu verarbeiten, indem die Vergangenheit im Sinne dieses neuen „Wissens“ uminterpretiert wird. Inwieweit in dieser Sicht allerdings eine unkritische Übernahme und eine Verkehrung historischer Tatsachen (z.B. das Vergessen des Leids, die der umrissene Zeitraum mit sich gebracht haben muss) stattfindet, wage ich an dieser Stelle – nicht zuletzt aufgrund des Bewusstseins von der relativen Beschränktheit der eigenen Perspektive und Erwartungen – nicht zu beurteilen. Dennoch gibt mir folgende Stellungnahme eines Tlingit dahingehend zu denken: „The white people did not teach us anything new; we had already known about the true religion. We knew about the Great Spirit up in heaven even though we did not worship him the way we do today. *The only new thing that the white people brought to us was the Holy Bible*” (57; kursiv: M.K.).

3.2. *Das Fortbestehen schamanischer Traditionen in Ecuador*¹¹

Das Beispiel der *yachac*¹² Ecuadors bietet sich besonders an, um deutlich zu machen, wie das Beibehalten von Traditionen auch und gerade durch die Aufnahme neuer Elemente ins eigene Sinnsystem möglich ist. Hier erweisen sich Schamanen nicht nur als Aushängeschild für die

¹¹ Zu den folgenden Ausführungen vgl. die Beiträge in Schweitzer de Palacios/Wörrle (Hrsg.) 2003; weiterhin FN 9. Die meisten der hier angeführten Zitate beziehen sich nur auf eine Ethnie; der durch die Zitate ausgedrückte Sachverhalt ist in anderen Beiträgen dieses Bandes jedoch auch auf andere Ethnien in Ecuador bezogen.

¹² „Der Ausdruck *yachac* bedeutet [...] ‚Wissender‘. Dabei bezieht sich das Wissen der *yachac* auf sehr umfassende Bereiche des menschlichen Daseins [...]“ (Knipper 2003:133).

Identität der *indígenas*, sondern auch als „Mittler zwischen den Welten“ der Tradition und der Moderne.

3.2.1. Tradition des Austauschs und „westliche“ Einflüsse

„Interethnische Beziehungen der Heiler im nördlichen Andenraum lassen sich seit den Anfängen der Kolonialzeit belegen. [...] Aber auch innerhalb von Amazonien standen die Schamanen verschiedener Ethnien über traditionelle Handelswege miteinander in Kontakt“ (Wörrle/Schweitzer de Palacios 2003:16). „Ähnliche Netzwerke sind in Südkolumbien, im [...] Südosten Ecuadors, sowie im Tiefland von Nordostperu beschrieben worden. In der Regel besteht ihr Sinn und Zweck darin, sich fremdes Wissen anzueignen“ (Wörrle 2003:28). „Lehrbeziehungen“ haben also eine relativ lange Tradition in dieser Gegend. Doch wie beim zuletzt zitierten Autor deutlich wird, hängt die Motivation des Austauschs eng mit dem jeweiligen Konzept schamanischer Macht zusammen: „In der Region von Otavalo hat man die Kraft zu heilen in der Regel durch ‚Berufung‘ [...] In Tena/Archidona stammen Kraft und Wissen dagegen stets von außen“ (a.a.O.:56f.). Nicht immer geht es um Wissenstransfer, sondern z.B. um die Legitimierung der eigenen Macht gegen Druck von innen, wie bei den *yachac* aus Ilumán: „Zum einen sichert die Entfernung [...] die Kompetenz des Heilers gegenüber dem Patienten ab: Was man nicht kennt, ist schwer zu hinterfragen. Zum anderen wird [...] ein Problem gelöst das jeder Lehrzeit innewohnt, nämlich das des impliziten Machtgefälles“ (a.a.O.:41) zwischen Lehrer und Schüler. Motive wie Konkurrenz- und Glaubwürdigkeitsdruck, Prestige oder auch Marketing (vgl. a.a.O.:37) spielen eine Rolle und können m.E. im weitesten Sinne zum schamanischen Machtkomplex gezählt werden.

Welche spezifischen Unterschiede auch immer existieren mögen, die prinzipielle Offenheit gegenüber Fremdeinflüssen ist deutlich. Dadurch, dass zumindest die primäre Lehrbeziehung – die Initiation etc. – im Rahmen des eigenen Weltbildes besteht und die äußeren Einflüsse sekundärer Lehrbeziehungen in jenes eingeordnet werden, kann wohl kaum von einem Identitätsverlust die Rede sein (vgl. Punkt 2.2.).

Natürlich gibt es keinen Grund anzunehmen, dass gerade in der Gegenwart unter dem Vorzeichen der globalen Vernetzung diese Tradition abreißt. Unter „westlichem Einfluss“ verstehe ich hier erstens den anderer Religionen, speziell des Christentums; weiterhin den der biologisch fundierten Schulmedizin wie auch den neoschamanischer Konzepte – allesamt zumindest Grundlagen bzw. „Produkte“ der sogenannten „Moderne“ und „Postmoderne“.

Das Christentum hat in Südamerika eine relativ lange Tradition. So ist es nach dem Vorgegangenen wenig verwunderlich, dass Elemente dieser Lehre Einzug in die schamanischen Praktiken gefunden haben. „Die Shuar-Schamanen haben christliche Elemente in

ihre Konzepte und Praktiken integriert, diese werden jedoch nicht als eine Tradition unter anderen gesehen, sondern als ein neuer spiritueller Raum, der mit dem schamanischen Handlungsraum auf verschiedenen Ebenen vernetzt wird“ (Mader 2003:112). So finden sich neben anderen Gegenständen auf dem Altar (*mesa*) eines Schamanen häufig auch solche christlichen Ursprungs (oder auch für „Westler“ recht Unerwartetes, z.B. ein Teddybär), wie Heiligenbilder, Kreuze usw., die als Machtobjekte angesehen werden (vgl. a.a.O.:115ff.). Auch finden indigene Vorstellungen wie der „Glaube an Berge“ „im Glauben an die christlichen Jungfrauen“ (Schweitzer de Palacios 2003:206) eine Fortsetzung.

Doch auch die „dominante“ Religion erfährt einen Wandel: „Im Zuge zur Enkulturation der christlichen Lehren und des Ritus [...] kommt es zu einer Aneignung lokaler religiöser Elemente durch das Christentum. Hier werden [...] bestimmte Konzepte, Begriffe, mythische Figuren oder rituelle Formen übernommen und in das Gefüge der katholischen Kirche integriert“ (Mader 2003:113). Es zeigt sich ein tatsächlicher Austausch – ohne dabei keineswegs die vielschichtigen Machtmotive aller Beteiligten und damit verbundenes Konfliktpotenzial zu vergessen was sich m.E. im folgenden Zitat zeigt: „Viele Padres waren gegen uns Schamanen. In meiner Jugend (ca. 1970) haben uns die Salesianer ständig bekämpft, sie behaupteten, was wir tun sei nichts wert [...]. Sie sagten, es gilt nur die Bibel, das Wort Gottes [...], was wir tun, ist [...] eine Todsünde. [...] Andere waren nicht so streng [...] So kam es auch zum Streit zwischen den Padres wegen uns. [...] Einige schreckten vor nichts zurück: Wenn sie hörten, dass irgendwo ein Schamane *ayahuasca* nahm, kamen sie mit dem Bürgermeister (*teniente politico*) und brachten den Schamanen ins Gefängnis“ (a.a.O.:112f.).

Weiterhin werden auch Bestandteile westlicher Schulmedizin in die schamanische Praxis integriert. Nicht nur, dass ein „paralleles medizinisches System“ (Knipper 2003:130), also ein Pluralismus sich gegenseitig ergänzender Wissens- und Praxisbereiche, und Zusammenarbeit (ebd.) besteht. Über gegenseitige Anerkennung hinaus, sind sowohl in kosmologischer (z.B. anthropomorphe Darstellung neuer Krankheiten) als auch in praktischer Hinsicht (z.B. Idee der Prävention, Verabreichung von Pillen im Kontext eines Rituals) Einfluss und Wandel trotz bestehender „Inkompatibilitäten“ zu beobachten (vgl. Ventura i Oller 2003:89ff.). Diese Unvereinbarkeiten rühren von einem anderen (erweiterten?) Krankheitsverständnis (vgl. Vitebsky 2001:12ff.), was sich auch daran zeigt, dass den *yachac* die „ärztliche‘ Kategorie [...] höchstens teilweise gerecht“ wird (Knipper 2003:133ff.): „Sie dienen ihren Mitmenschen, indem sie [...] unruhige Totengeister befrieden“, „erklären Unglücks-, Todes- und Erkrankungsfälle, klären Diebstähle auf, finden im Regenwald vermisste Kinder“ etc. (ebd.). Allerdings besteht die Gefahr, dass aufgrund komplex vermittelter Erwartungen und Zuschreibungen „externer Kategorien“ sich der einzelne *yachac* auf eine medizinische Kategorie reduzieren lässt (vgl. Knipper 2003:139ff.).

Im folgenden Punkt wird deutlich werden, in welchem Maße die *yachac* in der Öffentlichkeit vertreten sind. Das Moment des Austauschs wird nicht zuletzt dadurch auf eine globale Ebene projiziert – was zur Aufnahme und Integration verschiedenster „globaler Ideen“ führt: „Eine Quelle schamanischer Macht für die Shuar sind auch spirituelle Traditionen wie [...] die Indianische Kirche (*Iglesia Nativa*), asiatische Religionen oder die New Age Bewegung“ (Mader 2003:112). Aufgrund des Zugangs zu einer Vielzahl von Weltbildern, differenziert sich auch stärker das Bild „des“ *yachac*: sie knüpfen „in individuell unterschiedlicher Form und Ausprägung an die entsprechenden gesellschaftlichen Diskussionen an“ (Knipper 2003:140).

3.2.2. Tourismus und die Politisierung des Ethnischen

Wie im Vorangegangenen verschiedentlich angeklungen, steht die Figur des *yachac* im Licht einer breiten Öffentlichkeit. Sowohl „Ökotouristen“ auf der Suche nach (spiritueller) Erfahrung, als auch Indigenenorganisationen, die im Schamanen eine „Verkörperung der 'indigenen Identität'“ (Schweitzer de Palacios 2003:200) sehen und diese Figur für ihre Zwecke instrumentalisieren, bringen den Heilern Erwartungen und Interessen entgegen: Auftritte im Fernsehen, Teilnahme an Demonstrationen, an nationalen und internationalen Kongressen und Schamanen-Treffen (vgl. Schweitzer de Palacios/Wörrle 2003: 9ff.) usw., die wirtschaftliche Einbindung in Tourismusprogramme, wie „Ökotourismus“ (vgl. Baumann 2003:148) und *turismo comunitario* (Gemeindetourismus; vgl. Schweitzer de Palacios 2003:188ff.).

Letztere sind – trotz des Anspruches kulturellen Austauschs – in vielen Fällen nicht vielmehr als die vertragliche Erfüllung gegenseitiger Erwartungen: der „Reiz des Anderen“, der „Trip mit ayahuasca“, spirituelles Interesse, Konsum „schamanischer Erfahrung“ – die Touristen „werden von den *indígenas*, die immer mehr in die Marktwirtschaft eingebunden werden, als lukrative Einnahmenquelle gesehen“ (Baumann 2003:148), „der *yachac* gibt den Touristen was sie erwarten [...] und die Touristen erfüllen mit ihrem Geld die Erwartungen des *yachac*“ (a.a.O.:153). Dennoch geht dies nicht unbedingt mit einem Traditionsverlust einher. „Die Rituale [...] für die westlichen Spiritualitätssuchenden [...] sind eine ‚Performance‘, die auf die Bedürfnisse der Touristen zugeschnitten ist. Gleichzeitig behandelt er jedoch einheimische Patienten mit den traditionellen Methoden“ (a.a.O.:157); es wird also zwischen Gelderwerb und „Heilritualen für die *comunidad*“ unterschieden (ebd.).

Auch die politische Rolle der *yachac* bedeutet nicht unbedingt „Verlust von Unschuld“: deren Bedeutung „ist seit der Kolonialzeit belegt. Ein immer wieder zitiertes Beispiel stellt der Aufstand der Quijos (1578) dar, der durch *pende* oder Schamanen angeführt wurde“ (Schweitzer de Palacios/Wörrle 2003:17). Als Ideal „indigenen Widerstandes“ und „indigenen Wissens“ werden sie in „politische Strategien der Identitätsbildung“ in politische und touristische Projekte

eingebunden¹³ (vgl. hierzu Schweitzer de Palacios 2003:181-223). Im Zuge des Anknüpfens an die politischen (z.B. ökologischen) Diskurse werden Idealbilder und traditionelle Kontexte konstruiert - zumeist im Sinne einer öffentlichen Wirksamkeit – und sich diesen jedenfalls tendenziell angepasst. Sie gebrauchen „ihr ‚altes Wissen‘ für neue Wege [...] um letztendlich ihr eigenes Überleben zu garantieren. Sie werden weiterhin ihre Heilrituale durchführen [...] die Erwartungen der Klienten, des Publikums und der Organisationen erfüllen. Allerdings benötigen sie weder eine Schulung in andiner Kosmologie, noch machen sie sich Gedanken um die Authentizität. Die Seminare darüber nutzen sie auf ihre Weise, so wie *Taita M.*, für ein Nickerchen“ (a.a.O.:223).

Was am Beispiel Ecuadors ausführlicher gezeigt werden sollte, war die Einbindung der Schamanen in ein komplexes machtgetränktes Netz von Erwartungen, Interessen und Weltbildern. Die Schamanen erweisen sich hier als professionelle Vermittler nicht nur zwischen Geister- und Menschenwelt, sondern auch zwischen „Tradition und Moderne“: „Der Austausch [...] findet nicht (nur) zwischen verschiedenen indigenen Ethnien, sondern innerhalb der eigenen, sowie der nationalen und globalen Gesellschaft statt“ (ebd.). Hier konnte natürlich nicht der Anspruch eines differenzierteren Bildes erfüllt, sondern höchstens allgemeine Phänomene aufgezeigt werden. Das Auftreten der *yachac* auf der politischen Bühne – z.B. im Kampf gegen den Neoliberalismus (vgl. Wörrle/Schweitzer de Palacios 2003:14) – zeigt, dass trotz der offenbaren Flexibilität der „indigenen Traditionen“ deren Überleben keineswegs ausgemacht, eben des politischen Kampfes wert ist. Welche Auswirkungen z.B. die Privatisierung „lokalen Wissens“ (TRIPs) noch haben werden, bleibt abzuwarten.

3.3. Verlust und Revitalisierung von indigenem Wissen in Jakutien¹⁴

„[T]he Sakha, who have their own republic in north-eastern Siberia, have almost no shamans but a rapidly growing ideology called shamanism“ (Vitebsky 1995:188). Das traditionelle Kerngebiet des Schamanentums im engeren Sinne hat vor allem zwischen den dreißiger und den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts, jedoch auch bis in die Achtziger hinein, unter starker Verfolgung von Schamanen gelitten. Unter dem kommunistischen Regime wurden sie lächerlich gemacht, erschossen, verbannt, aus Hubschraubern geworfen – „challenged to fly“ (ebd.; Vitebsky 2001:136f.). Zentralisierungsprogramme führten zu einer „Rationalisierung“ z.B. der Rentierhaltung, und zunehmendem Ansässigwerden in wachsenden Siedlungen (vgl. Vitebsky

¹³ An dieser Stelle kommt m.E. die These 7 von Breidenbach/Zukrigl 2000:37 zum Tragen: „Hegemonie wird im globalen Referenzsystem [...] indirekt durch die Etablierung universeller Strukturen und Standards“ erreicht. Wollen die Indigenen „von einer Mehrheit gehört werden“, d.h. z.B. Rechte gegen multinationale Konzerne geltend machen oder als „Heiler“ anerkannt werden, müssen sie anhand dieser Standards (z.B. Ethnizität, Politische Organisationen, Diplome etc.) ihren Standpunkt verhandelbar machen.

¹⁴ Vgl. hierzu Vitebsky 1995: 182-203 und Vitebsky 1992:223-246.

1992:231ff.). Dies führte z.B. bei den *Eveni* zu einem Zerbrechen der traditionellen Kernfamilie wie dem Verlust der Beziehungen zur Landschaft (a.a.O.:233f.), also zu einer weitreichenden Zerstörung der traditionellen Lebensweise, auch des gelebten Schamanentums, welches ja mit Gemeinschaft und Landschaft stark verwoben ist.

Mit dem Zusammenbruch des Sowjetregimes begannen Autonomiebestrebungen der Sakha, die zum einen auf wirtschaftlicher Macht (natürliche Ressourcen wie Nutzholz, Diamanten, Gold etc.) und zum anderen auf der Wiederbelebung von Traditionen zur Identitätsbildung fußten (vgl. Vitebsky 1995:189). Es gibt hier also mehr oder weniger zwei Stile, in denen der Autonomiediskurs geführt wird: Die „agenda for action works in terms of tariffs and an enhanced degree of sovereignty within the idiom of the modern state“ einerseits und andererseits die „alternative view“: „Nativist thinkers push concepts of the state into the background [...]“ (ebd.). Dies indiziert zum einen natürlich einen internen Interessenkonflikt („the mining agencies are breaking the laws of nature“ etc. (a.a.O.:190)); weiterhin findet durch den Bezug auf „ethnic wisdom“ eine Revitalisierung und Politisierung der vorkommunistischen Lebensweise statt. Der Diskurs wird ethnisch exklusivierend: ethnische Weisheit wird erreicht „by virtue of belonging to a certain people“ (ebd.). „Shamanism becomes a future-oriented claim-staker in terms of ethnic politics [...]“ (a.a.O.:192).

Weiterhin wird Schamanismus weniger in seinem lokalen Kontext, sondern eher abstrakt verstanden bzw. universalisiert (vgl. a.a.O.:190). Aufgrund dessen, dass kaum noch jemand in die traditionelle Lebensweise eingebunden ist, kann hier wohl nicht von „gelebter Tradition“ wie in Ecuador gesprochen werden. Was über das Schamanentum der Vorväter gewusst wird, wird über Bücher gewusst: „They know their knowledge about shamanic ideas, not as *habitus* but as facts“ (a.a.O.:191). Was jene „noch wussten“ war “[of] no distinction between doing and knowing“ (ebd.)¹⁵. Uminterpretierungen „lokalen Wissens“ in universalistische Idiome, wie „liberated consciousness“ oder „altered states of consciousness“, der Mix mit „themes from abroad“ (a.a.O.:190) etc. sowie die ökologischen Diskussionen weisen somit gewisse Gemeinsamkeiten mit den neoschamanistischen Bewegungen des Westens auf und illustrieren ein Beispiel für die Konstruktion einer Identität auf Basis bereits globalisierten Wissens (z.B. über ethnologische Schriften) – Ausdruck einer Auffassung von Kultur als in sich homogen, exklusiv, mit festen Grenzen.

Was hier deutlich wird, ist die Wiederbelebung des einst verfeimten Schamanentums als eine nationalistische Ideologie, während „everyone circles around it and no-one knows how to get in“

¹⁵ Dies entspricht der Unterscheidung zwischen einer „outer surface“ und einem „inner part“ von Kultur, wie er in Vitebsky 1992:238ff. aufgemacht wird: Erstere „can be commoditized“ und kann verstanden werden als „[e]xteriorizing one’s inner self in this ‚negotiable‘ way to a partner with greater power“ – hierzu gehört z.B. Folklore; letzterer beinhaltet eben die Lebensweise in einer bestimmten Kosmologie, bestimmten Verwandtschaftsverhältnissen, einem spezifischen Bezug zur Landschaft etc. – alles zusammen „inalienable“ und nicht verhandelbar.

(ebd.). Schamanismus fungiert dabei als ein „narrative link with the past“ (a.a.O.:191). Es zeigt sich – im Gegensatz zu Ecuador - vielleicht eher eine „Ethnisierung des Politischen“ (der jakutische Kulturminister ist „a leading figure in the movement“ (a.a.O.:190)), was jedoch nichts ändert an der Instrumentalisierung einer Tradition im Kontext in erster Linie politisch-ökonomischer Machtinteressen (Autonomie), was aus jener „only [...] a thing and not [...] a way of doing or being“ (a.a.O.:200) macht. Nur dass, im Unterschied zu Jakutien in Ecuador gelebte Tradition fortbesteht.

4. Neoschamanismus. Jeder sein eigener Schamane.

Während sich die vorangegangenen Ausführungen auf Regionen bezogen, in denen das Schamanentum zumindest bis in die jüngere Vergangenheit Teil der Lebens- und Überlebensstrategie einer Gemeinschaft darstellte, soll nun im Folgenden die Aufnahme schamanischen „Gedankengutes“ in einem kulturellen Kontext der Betrachtung unterzogen werden, wo „shamanism has never been indigenous“ (Vitebsky 1995:192).

4.1. Allgemeines zu New Age¹⁶

Die *New Age* – Bewegung, eine zunächst stark gesellschaftskritisch ausgeprägte „Gegenkultur“, ging aus der Beatnik- und Hippiebewegung der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts hervor, die alternative Gesellschaftsentwürfe nicht zuletzt infolge „außeralltäglicher Erfahrungen“ propagierte: „Das amerikanische Musical ‚Hair‘ (1968) ist eines der deutlichsten Produkte der LSD-Kultur [...] markiert den Beginn des New Age, des astrologischen Wassermannzeitalters, von dem man sich die Möglichkeit einer globalen Umorientierung erhoffte“ (Rosenbohm 1999:160). Die Reaktion auf zunehmende Umweltzerstörung, den Vietnamkrieg sowie der allgemeinen gesellschaftlichen „Unterproduktion von Sinn“ (vgl. Greverus 1990:62ff.), also die Enttäuschung gegenüber den Versprechungen der Moderne, führte zu einem Rückzug auf das Individuum (vgl. Heelas 1996:18ff.). Angestrebt wurde von den Anhängern der sehr heterogenen Lehren im Allgemeinen ein „Neues Zeitalter der Spiritualität“. In der Tradition der amerikanischen Transzendentalisten wie Ralph Waldo Emerson oder Henry David Thoreau (vgl. Greverus 1990:90ff.) sowie theosophischer Gelehrter um die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert, wie Peter D. Ouspensky oder Alfred R. Orage kam es zu einer Aufnahme und Wiederbelebung spiritueller Traditionen von den großen Religionen bis hin zum Paganismus und Schamanismus vermeintlicher Naturvölker. Weder die überdeterminierte Ratio der Moderne noch die Tradition des Christentums hielten noch Hoffnung für die Anhänger bereit.

¹⁶ Vgl. hierzu eingehendere Betrachtungen sowie Kritik: Greverus 1990 und Heelas 1996.

Im Laufe der Zeit geriet die „Bewegung“ mehr und mehr in den Mainstream (vgl. Heelas 1996:123ff.), wurde zunehmend kommerzialisiert und fasste so Fuß in der breiten Gesellschaft. So schrieb die taz am 18./19. Dezember 2004 unter dem Titel: „Engel gibt es gratis“: „Vorbei sind die Zeiten, da Kritiker vor allzu eifriger Suche nach Spiritualität warnten. Ob Heilmeditationen, Yogaübungen oder die Lehre von der Vergänglichkeit – vielfältige spirituelle Lebenshilfe mindert die Leiden an der Marktwirtschaft. Der Trend dieser Saison sind Engel“ (S.9). Was hier anklingt: mit Gesellschaftskritik hat diese Entwicklung scheinbar nicht mehr viel zu tun, sondern mit „Lebenshilfe“, die die Umstände leichter erträglich macht. Und nicht nur Engel haben Hochkonjunktur: „Wer im Katalog der Internet-Buchhandlung *Amazon* nach ‚Schamanismus‘ sucht, bekommt allein schon bei den deutschsprachigen Büchern über 250 Titel angezeigt“ (Wörrle/Schweitzer de Palacios 2003:7). Unter Titeln wie *Zur Quelle der Kraft*, *Auf der Suche nach der verlorenen Seele*, *Der Schamane in uns* oder gar *Der Business-Schamane* und *Magie im Management:: Mit schamanischen Techniken zu neuen Lösungen* (a.a.O.:8) kann vor allem einer „mit Abstand“ (ebd.) die höchsten Verkaufszahlen aufweisen: *Der Weg des Schamanen: Das praktische Grundlagenwerk zum Schamanismus* vom ehemaligen Ethnologen Michael Harner. Anhand des Beispiels seines „Kernschamanismus“ soll – infolge des eigenen Involviertseins in den betreffenden gesellschaftlichen Kontext – eine Art Innensicht kultureller Aneignung gegeben werden.

4.2. Core-Shamanism – Schamanismus ohne Kultur?¹⁷

„Die Fortsetzung meiner weltweiten Studien sowie eigene Experimente führten mich zu den fundamentalen Prinzipien der schamanistischen Praxis, die sich bei allen indigenen Völkern als grundlegend dieselbe erwies [...]. Dieser ‚Kern-Schamanismus‘ (Core-Shamanism) bildete die Basis dessen, was ich vermitteln“ (11). Von den spezifischen kulturellen Gegebenheiten wird demnach abstrahiert, ein „klassischer Weg“ (ebd.) essentialisiert, um in die „eigene Kultur“ integrierbar (ebd.) zu sein. Da „Klarheit“ und „Beweise“ gefragt sind (a.a.O.:13), wird für das westliche Verständnis, z.B. der Wirkung der Trommel, auf psychologistische Erklärungen wie „Theta-Wellen“ (S.10) oder neurochemische Erkenntnisse (S.22) zurückgegriffen. Unter ständigem Bezug auf die Schriften Carlos Castanedas und Mircea Eliades – beide weisen im Namensregister die meisten Verweise auf – präsentiert Harner sein „praktisches Grundlagenwerk“. Hierbei wird kochrezeptartig dargelegt, wie man auf die schamanische Reise geht, Krafttiere als Schutzgeister erhält oder schädliche Eindringlinge extrahiert.

Was bereits auf den ersten Seiten auffällt, ist ein werbender Duktus, der Harners Methode als Königsweg („klassischer Weg“) mit „großen Vorteilen“ (S.14f.), wie „erstaunlicher Sicherheit“, „Drogenfreiheit“, „schnelle Wirkung“, „leichte Erlernbarkeit“ etc. preist. Der Schamane erweist

¹⁷ Die Seitenzahlen in () beziehen sich auf Harner 2004.

sich als Praktiker und „Empirist“ (S.86). Er wird als „heroisch“ und „emotional“ (S.18), seine Technik als „altbewährt“ (S.19) und eben universell beschrieben: „Dieser uralte Weg ist so kraftvoll und greift so tief in den menschlichen Geist ein, dass die eigenen üblichen kulturellen Glaubenssysteme und Vorstellungen der Wirklichkeit im Wesentlichen belanglos werden“ (ebd.). Hier wird zunächst die Reduzierung des Schamanismus auf eine „archaische Ekstasetechnik“ im Sinne Eliades deutlich. Ohne auf die schon erwähnte Kritik diesbezüglich einzugehen (vgl. z.B. Zinser 1991 und Kortt 1991), zeigt sich doch auch an dieser vermeintlich von Kultur absehenden Auffassung von Schamanentum eine kulturelle Gebundenheit. Denn gerade in der Abstraktion, der wissenschaftlichen Legitimierung (z.B. auch durch Darlegung von Methoden nach wissenschaftlichen Maßstäben, vgl. <http://www.shamanism.org/articles/1027871950>), der Betonung des technischen Aspektes eines „Know-Hows“, sowie der Individualisierung der Fähigkeit zum Schamanen dokumentiert sich ein „westliches Weltbild“ mit modernen Konzepten aufgeklärter Rationalität, Erklärbarkeit und zweckorientiertem Technikwissen, Demokratie und individueller Freiheit. Harner bietet ein Konzept an, das - nicht zuletzt als Ergänzung zur Schulmedizin – mit den Bedürfnissen des Alltags zu vereinbaren sein soll. „’Spirituelle Ökologie’ ist ein weiteres Schlagwort, das auf die Bedeutung des Schamanismus hinweist. In der gegenwärtigen weltweiten Umweltkrise bietet der Schamanismus etwas, das keine der großen anthropozentrischen Religionen enthält: Ehrfurcht vor und spirituelle Kommunikation mit allen Wesen und mit der Erde selbst“ (S.15).

Die von Michael Harner gegründete *Foundation for Shamanic Studies* – aufbauend auf der Harner-Methode – ist eine global agierende Organisation. Sie veranstaltet Kurse und Workshops zum Thema, forscht und experimentiert und setzt sich weltweit ein „to preserve and revive indigenous shamanism“ (<http://www.shamanism.org/fssinfo/fsswork.html>). Für ihres Erachtens schützens- bzw. unterstützenswertes schamanisches Wissen vergibt sie den Titel „Living Treasures“, was „exceptionally distinguished indigenous shamans“ lebenslange wirtschaftliche Unterstützung sichert (ebd.). Ein weiteres Projekt der FSS ist die weltgrößte Sammlung von Daten zum Thema „Nonordinary Reality“ und deren Zusammenstellung zu einer Karte „of the hidden universe [...] independent of culture“ (MONOR) (ebd.).

Nach allem Vorangegangenen stellt sich hier natürlich die Frage, ob das noch Schamanismus ist. Doch halte ich diese Frage für verfehlt, da dieser Begriff eben nicht klar umrissen ist. Die Antwort hängt demnach von dessen Verständnis ab. In der Art und Weise, wie dieser hier (siehe 2.1.) gebraucht wurde, speziell hinsichtlich des Eingebundenseins in eine von der Gesellschaft geteilte Kosmologie – also eben dem kulturellen Aspekt – kann Harners Schamanismus wohl kaum als einer bezeichnet werden. Doch liegt ja schon in der Tendenz, diesen Begriff auf andere als die „ursprüngliche“ Kultur anzuwenden, also z.B. bei den *yachac* auch von Schamanen zu sprechen (was einige von diesen im Übrigen bereits als „Eigenbezeichnung“ verwenden:

Schweitzer de Palacios 2003:190), indiziert im Grunde schon was Harner und andere „Neoschamanen“ bis zur letzten Konsequenz treiben: sie sehen vom je kulturell Besonderen ab indem sie „den traditionellen Schamanismus auf eine bloße Technik zur Erreichung eines erweiterten Bewusstseinszustands“ reduzieren und „diese aus ihrem kulturellen Kontext“ (Baumann 2003:170) lösen.

4.3. *techno shamans*

Eine etwas andere, scheinbar recht heterogene Kategorie von „Neoschamanen“ sind die *techno shamans*. Viel wissenschaftliche Literatur findet sich hierzu leider nicht, doch wer diesen Begriff bei Google eingibt, stößt auf über 7000 Einträge. Was den meisten Technoschamanen, vom DJ bis zum Hacker, gemeinsam scheint, ist die Akzeptanz von moderner Technologie als Möglichkeit irgendeiner Erweiterungserfahrung – sei es die Ekstase und Verschmelzung der Egos bei einem Rave (vgl. Heelas 1996:218ff.) oder die Nutzung der Suggestivkraft technischer – „psionischer“ – Geräte („it should look as if it works [...] the circuitary is totally unimportant“ (<http://www.gocs1.com/gocs1/Psionics/Pionics-Techno-Shamans.htm>)), „which tune the mind in to the objective [...]“ (ebd.).

„The techno-shamanic worldview [...] involves the belief that humanity’s technological infrastructure has become so complex and vast that it cannot be entirely understood through use of an engineering-type theoretical construct“ (<http://www.fiu.edu/~mizrachs/technoshaman.html>); dennoch hat die Technologie einen „direct impact of how we live our lives“ (ebd.). „A Technoshaman is one who: 1. Believes that the essential core of the universe is an Algorithm [...], [...] there is a morality derived of the Algorithm [...]: IF NEED, THEN HELP [...]; 4. Develops the spirit of technology to serve as the means of carrying out the Algorithm“ (ebd.). Hier scheint sich eine große Vielfalt an kreativen Lebensformen zu versammeln, die – verallgemeinert – versuchen, durch einen „narrative link with the past“ (Vitebsky 1995:191), eine sinnvolle ganzheitliche Geschichte aus der von ihnen wahrgenommenen *conditio humana* zwischen Natur und Technik zu machen. Es scheint, als würde hier die gesellschaftliche Betonung rationalen Technikwissens aufgegriffen, bejaht und versucht einerseits einen Bogen zurück ins Irrationale zu schlagen, indem Technik mystifiziert wird und andererseits die Möglichkeit der Technologie als die Chance zur Optimierung des Menschen zu preisen – was bereits hineinrecht bzw. zusammenfällt mit dem bunten Universum der *cyborgians*, *extroprians* und *transhumans*: „‘Transhumanism’ means becoming more human, both technically an philosophically. Transhumans as cyberpunks try to achieve these by means of high technology“ (<http://project.cyberpunk.ru/idb/transhumans.html>). Das ganzheitliche – also auch mystische - Bekenntnis zur Technologie bringt den Menschen zu sich selbst. Ist dies das konsequente Weiterdenken moderner Überdetermination der Technik (vgl. Greverus 1990:70)?

Nun gäbe es sicher aus philosophisch-anthropologischer oder ideologiekritischer Sicht zur New Age – Bewegung im Allgemeinen wie zum Neoschamanismus im Besonderen¹⁸ einiges kritisch anzumerken, was hier allerdings nicht geleistet werden kann. Deutlich wird jedoch die ausgesprochene Heterogenität aber auch Einseitigkeit, mit der die Figur des Schamanen in den eigenen kulturellen Kontext integriert wird, sei es einer „spirituellen Ökologie“ bzw. „Technisierung des Mystischen“ (core-shamanism) oder einer „spirituellen Technologie“ bzw. „Mystifizierung des Technischen“ (techno shamans) wegen. Wie auch immer interpretiert: das gesellschaftliche Eingebundensein in einen allgemein geteilten Kontext bleibt hier zwangsläufig unterdeterminiert, ist also „ohne die Resonanz aus objektiver Sinnerfülltheit“ (Greverus 1990:77). „The effect of this is to create an ideological kaleidoscope [...]. These movements are generally politically weak because [...] the state and the corporations [...] have more cohesive and enduring structures and ideologies“ (Vitebsky 1995:197). Sieht man Kritik als „die Wahrheit von Kultur selber“ (Adorno 1986:138), so ist der Rekurs auf individuell zusammengestellte Sinnsysteme von ihrem „kritischen“ oder „emanzipatorischen Wert“ her sicher nicht allzu hoch einzuschätzen, auch weil bestimmte Momente des Bestehenden (Wissenschaft, Technik, die Macht über die Natur, Individualismus etc. als Ideologie) nicht fundamental infrage gestellt und radikal neue Wege gefunden werden.

Die Rolle des Schamanen wandelt sich von einem gesellschaftlichen Mittler zwischen Natur, Kosmos und Mensch zu einem individuellen Sucher in der fragmentarischen Sinnwelt der „Postmoderne“, worin sich durchaus eine kulturelle Gebundenheit dokumentiert. Selbst bei mehr oder weniger „seriösen“ Vertretern der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie ist zu lesen: der erkenntnistheoretische Anarchist „interessiert sich sehr für Verfahren, Erscheinungen und Erfahrungen wie die von Carlos Castaneda berichteten, welche zeigen, dass Wahrnehmungen auf höchst ungewöhnliche Art verknüpft werden können und dass die Auffassung, eine bestimmte Verknüpfung ‚entspreche der Wirklichkeit‘, zwar nicht willkürlich ist (sie hängt ja fast stets von Traditionen ab), aber sicher nicht ‚vernünftiger‘ oder ‚objektiver‘ als eine andere“ und in der Fußnote dazu: „Ist eine Geschichte so plausibel und zusammenhängend [...] dann spiegelt sie mit großer Wahrscheinlichkeit einen Zug der Wirklichkeit wider [...] unabhängig davon, wer sie erzählt oder erfunden hat“ (Feyerabend 1986:250f.).

Die Archaisierung und Idealisierung des Schamanen als „Magier“, „Techniker“ oder „Empirist“ – sei sie nun selber das „Resultat des Blickes zurück“ (Zinser 1991:25) oder nicht – ist Ausdruck eines „Flusses von Bedeutungen“, „die in ständiger Bewegung sind, alte Beziehungen auflösen, neue Verbindungen eingehen“ (Breidenbach/Zukrigl 2000:85) – also eine individuelle

¹⁸ Für allgemeine Kritik vgl. z.B. Greverus 1990 sowie weitere dort angegebene Autoren; Adorno 2003:273ff.; Vitebsky 1995.

Umdeutung (nicht zuletzt durch ethnologische Forschung) globalisierten, ursprünglich lokalen in „re-lokalisiertes“ Wissen mit sowohl lokalen als auch globalen Ansprüchen (vgl. Vitebsky 1995:190ff.); ist „Spiegelbild“ (Greverus 1990:XIII) einer wirtschaftlich und kulturell globalisierten wie auch fragmentierten, hochtechnisierten sowie wissensmäßig stark differenzierten und spezialisierten Gesellschaft, deren Betonung (scheinbarer) individueller Freiheit und Unterrepräsentation eines allgemeinen Sinnhorizontes, auf der Suche nach spirituellem Halt und religiösem Sinn.

Eine erschöpfende Betrachtung des Phänomens „Neoschamanismus“ käme somit ohne eine adäquate kritische Analyse der Moderne nicht aus, weshalb jene hier nicht geleistet werden konnte. Dennoch zeigen m.E. die Beispiele „Kernschamanismus“ und „techno shamans“ sowohl recht unterschiedliche wie logisch konsequente¹⁹ moderne Neuinterpretationen der Figur des Schamanen, mit vielfältigen Ausprägungen zwischen (mehr oder weniger konsequenter) Kritik technischen Fortschritts und dessen optimistischer Annahme. Dabei werden nur bestimmte Seiten „des“ Schamanen übernommen. Auch die Frage der Macht spielt hier in verschiedener Hinsicht eine nicht unbedeutende Rolle: sowohl historisch (z.B. Ausrottung animistischer bzw. von Geistervorstellungen durch die Inquisition) wie auch gesellschaftlich (Anerkennung als Schamane) und ideologisch (vgl. Greverus 1990: 62ff.; 210ff. beispielsweise).

5. Fazit

Die vorangegangenen Ausführungen stellten das Phänomen des Schamanismus im Prozess der Globalisierung in den Mittelpunkt. Im Punkt 2. wurde dabei sowohl auf die Problematik der Begriffsdefinition sowie auf den Aspekt schamanischer Macht eingegangen. In der Folge wurden exemplarisch - anhand der Fallbeispiele Nordwestamerika, Ecuador und Jakutien – verschiedene Möglichkeiten der Entwicklung indigenen Wissens unter den Bedingungen der Globalisierung behandelt. Hier wurde deutlich, was Bernd Wagner bezüglich kultureller Globalisierung zum Ausdruck brachte: „Wenn Benjamin R. Barber die gegenwärtige Weltlage auf den populären Nenner ‚Dschihad versus Mc World‘ [...] bringt, kann er dafür ebenso mit Recht auf entsprechende Entwicklungen verweisen wie andere [...]. Gerade weil die Signatur kultureller Globalisierung sich [...] durch eine wachsende Vielfalt auszeichnet, ist es schwer, wenn nicht unmöglich, sie auf ‚einen Begriff zu bringen‘“ (Wagner 2001:10f.). Der Aspekt der Macht und Überlegenheit bei der Sicherung von Anerkennung, der Chance Ansprüche und Interessen

¹⁹ „Logisch konsequent“ sowohl in der Verwendung des Begriffes Schamanismus, d.h. der Universalisierung seiner Bedeutung, die bereits im wissenschaftlichen Gebrauch liegt, wie auch in dessen Umdeutung nach kulturell vorgefertigten Mustern der Rationalität, Demokratie, Individualität, Wissenschaftlichkeit etc.

anzumelden oder Identitäten zu konstruieren²⁰ spielte hierbei eine nicht unbedeutende Rolle. Punkt 4. zeigte den „postmodernen“ Umgang mit dem „Archaismus Schamane“ und dessen Integration in die Moderne eher fortführende als diese kritisch infragestellende individuelle Weltbilder. Hier konnte die Aneignung entkontextualisierten „globalen Wissens“ als sowohl lokal wie auch universell gültiges Wissen gleichermaßen aus dem Inneren eines geteilten Werte- und Erfahrungshorizontes betrachtet werden. Die Frage nach einem Überleben von Traditionen stellte sich hier weniger. Vielmehr zeigte sich – wie auch schon im Punkt 3.3. – eine Revitalisierung des Schamanismus, weitgehend auf wissenschaftlicher Grundlage, wenn auch eher mit jeweils individualistischer und nicht nationalistischer Umdeutung, also kurz: die Projektion der Situation des Individuums in den westlichen Industrieländern auf eine spirituelle Instanz: die Verwissenschaftlichung, Demokratisierung und Individualisierung der Figur des Schamanen, als Mittler zwischen Magie und Technik oder als Hüter archaischen, in der Moderne weitgehend verlorenen Wissens. Auch hier spielen Machtaspekte vor allem bei der Konstruktion von Identität von verschiedenen Seiten eine Rolle, sicher nicht zu aller letzt der ökonomische und administrative: schließlich sind Organisationen wie die FSS finanzkräftige Institutionen, die global agieren; und auch unter dem Namen „techno shaman“ verbergen sich ab und an geschäftliche Interessen (<http://magickspellcastingsservice.nexuswebs.net/>). Der Schamane als „Wissender“ erweist sich einmal mehr als vermittelnde Instanz zwischen den Welten und Zeiten.

Wie die vorliegende Arbeit gezeigt hat, sind die Phänomene kultureller Globalisierung außerordentlich divergent. Es kann sowohl der Untergang, das Fortbestehen wie die Wiederbelebung von Traditionen beobachtet werden.

Es ist deutlich geworden, dass die beschriebenen Phänomene zum einen der „objektiven Beschaffenheit“ von Kultur als durchlässig, wandelbar, heterogen Rechnung tragen. Doch auch die jeweilige „subjektive“ (emische) Sicht auf Kultur leitet ein Handeln, welches objektive Realitäten schafft (siehe z.B. 3.1. und 3.3.). Weiterhin sind es spezifische und komplexe Machtverhältnisse, die alle Beziehungen – von der lokalen bis zur globalen Ebene – durchdringen oder gar konstituieren, die zu einer Erklärung der Vorgänge kultureller Globalisierung beitragen. Wenn also von „Kultur als Fluss“ die Rede ist, so mag das ein wesentlicher Aspekt dieser Problematik sein. Für das Verständnis dieser komplexen Vorgänge allerdings ist es m.E. genauso vonnöten, sowohl ganz reale materielle Zwänge zu berücksichtigen wie auch die Tatsache der „Grenzen im Kopf“, der Unterscheidung zwischen „Selbst“ und „Anderen“, dem Bedürfnis der Identifizierung mit dem einen aber nicht mit dem anderen. Die

²⁰ Ein einfühlsames Beispiel der Konstruktion von Identität durch Bestimmung öffentlicher Diskurse, durch wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Macht unter Bezug auf Michel Foucault findet sich in Ong 1987 v.a. 141ff.

kulturelle, ethnische Abgrenzung findet – oft unter politischem Vorzeichen – ständig überall statt, was nicht zuletzt die aktuellen Diskussionen um „Leitkultur“ und „Patriotismus“ im eigenen Land zeigen. Hier schafft eine gewisse Einstellung in die Welt objektive Realität, z.B. im Sinne von Institutionen.

Politische, wirtschaftliche, administrative sowie historische, soziokulturelle und subjektive Momente spielen dabei komplex ineinander. Sowohl dieser Sachverhalt wie auch der Umgang damit – die (sinnvolle) Interpretation dieser „Wahrheit“ zu einem Weltbild, zu einer Art zu leben, sind Aspekte von Kultur. Zu einem adäquaten Verständnis der globalen kulturellen Vorgänge gehören demnach zum einen beide Kulturkonzepte – sowohl das „alte“, welches Kultur als homogenes geschlossenes System mit festen Grenzen begreift, als auch das „neue“, „das sowohl den Verflechtungen als auch der Deterritorialisierung von Kultur Rechnung trägt“ (Mader 2003:98). „Beide Kulturkonzepte sind erforderlich, um die komplexen Prozesse von Verwurzelung und Bewegung, Verflechtung und Abgrenzung zu analysieren, die das Miteinander verschiedener Personen, Gruppen und Ideen prägen“ (ebd.). Darüber sowie über den ethnologischen Tellerrand „Kultur“ hinaus – aber aus meiner Sicht für das Verständnis von Kultur von unermesslicher Bedeutung – sind, wie gesagt, die konkreten gesellschaftlichen Interessen und Kräfteverhältnisse mit einzubeziehen, in deren Spannungsfeld sich ein bestimmtes Weltbild als „Wissen“ behauptet, sich eine bestimmte Art zu leben entwickelt. Inwieweit beispielsweise eine globalisierte Wirtschaftsform allein schon das Potential besitzt, z.B. durch bestimmte Firmenhierarchien, das den Arbeitstag organisierende Zeitkonzept, das Verhältnis zu Ressourcen etc. alternative Lebensformen zu „unterlaufen“ und zu „homogenisieren“, wage ich hier nicht zu beurteilen. Am Schluss dieser Arbeit eine solche Frage aufzuwerfen, scheint mir dennoch nicht unwichtig, zum einen um deutlich zu machen, wie schwierig eine „weitgehende Absehung von wirtschaftlichen“ (und nicht nur diesen) Faktoren bei Betrachtung von Kultur ist; zum anderen um gerade im Bezug auf Schamanismus auf die Fraglichkeit einer globalen neoliberalen Ideologie hinzuweisen, in deren Folge nicht nur Natur sondern auch soziale Beziehungen zunehmend versachlicht, den Mechanismen des Marktes unterworfen sind, sowie die grundsätzliche Verwertbarkeit und Käuflichkeit der Materie wie des Geistes. Dem entgegen steht die - sicher auch aus diesen Gründen heute so attraktive - Figur des Schamanen, der in der prekären Harmonie der Beziehungen (diese als moralische Grundlage) klug handelt und Ausgleich zu schaffen versucht. Doch bei aller Faszination: die Probleme unserer Zeit, aus denen die utopistischen Strömungen des New Age erwachsen, sind hausgemacht und auch mit den Mitteln unserer Zeit zu lösen (vgl. Zinser 1991:25).

Literaturverzeichnis/Internetquellen/Abkürzungen im Text

Adorno, Theodor W. (1986): „Kulturanthropologie“. In: ders.: Gesammelte Schriften Bd. 20.1. Vermischte Schriften I (hrsg. v. Rolf Tiedemann). Frankfurt/M.: suhrkamp. S.135-139.

Adorno, Theodor W. (2003): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: ders.: Gesammelte Schriften Bd. 4 (hrsg. v. Rolf Tiedemann). Frankfurt/M.: suhrkamp.

Baumann, Franziska (2003): Schamanismus und Tourismus bei den Quichua im ecuadorianischen Tiefland. Der Einstieg der *yachac* ins Tourismusgeschäft. In: Schweitzer de Palacio, Dagmar/Wörrle, Bernhard (Hrsg.) (2003): *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*. (Reihe Curupira, Bd. 15) Marburg: Curupira. S.145-180.

Breidenbach, Joana/Zukrigl, Ina (2000): *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Dribbusch, Barbara (2004): Engel gibt es gratis. In: die tageszeitung vom 18./19.12.2004. S.9

Feyerabend, Paul K. (1986): *Wider den Methodenzwang*. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 597) Frankfurt/M.: suhrkamp.

Greverus, Ina-Maria (1990): *Neues Zeitalter oder Verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

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

Harmsen, Andrea (1999): *Globalisierung und lokale Kultur. Eine ethnologische Betrachtung. (Interethnische Beziehungen und Kulturwandel. Ethnologische Beiträge zu soziokultureller Dynamik. Bd. 38)*. Hamburg: LIT.

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

Heelas, Paul (1996): *The New Age Movement. Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford, Malden: Blackwell Publishers.

Kan, Sergei (1999): *Shamanism and Christianity. Modern-Day Tlingit Elders Look at the Past*. In: Klass, Morton/Weisgrau, Maxine (eds.): *Across the Boundaries of Belief. Contemporary Issues in the Anthropology of Religion*. Boulder, Col.: Westview Press. S.42-61.

Knipper, Michael (2003): Der >> Kollege yachac<<: Anmerkungen zum Verhältnis zwischen Schamanen und Ärzten im Amazonastiefland von Ecuador. In: Schweitzer de Palacios, Dagmar/Wörrle, Bernhard (Hrsg.) (2003): *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*. (Reihe Curupira, Bd. 15) Marburg: Curupira. S.129-144.

- Kortt, Ivan (1991): Die soziale Bindung des sibirischen Schamanen. In: Kuper, Michael (Hg.): *Hungrige Geister und rastlose Seelen. Texte zur Schamanismusforschung*. Berlin: Reimer. S.27-46.
- Kuper, Michael (1999): Schamanismus und Kunst: Jackson Pollock. In: Rosenbohm, Alexandra (Hg.): *Schamanen zwischen Mythos und Moderne*. Leipzig: Miltzke.
- Mader, Elke (2003): Kultur, Raum und Macht im Schamanismus der Shuar. In: Schweitzer de Palacios, Dagmar/Wörrle, Bernhard (Hrsg.) (2003): *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*. (Reihe Curupira, Bd. 15) Marburg: Curupira. S. 97-128.
- Ong, Aihwa (1987): *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malaysia*. Albany: State University of New York Press.
- Peoples, James/Bailey, Garrick (eds.) (2003): *Humanity. An Introduction to Cultural Anthropology*. Belmont u.a.: Wadsworth/Thomson Learning.
- Ritter, Gustav A. (1911) (Hg.): *Illustrierte Länder- und Völkerkunde. Populäre Schilderung aller Länder und Völker der Erde unter besonderer Berücksichtigung der Entdeckungsreisen von Nordenskjöld, Nansen, Mac Clintock, Schalgintweit, Hedin, Barth, Linvingstone, Stanley, Schweinfurth, Nachtigal, Emin Pascha, O. Ehlers, Hesse-Wartegg, Stuhlmann, H. Wissmann, v. Drygalski, C.G. Schillings, Stuart, Ross, Kent Kane, Parry, Andree, Julius v. Payer, Peary u.a.m.* Berlin: Verlag v. W. Herlet.
- Rosenbohm, Alexandra (1999): Von Sibirien nach Cyberia: Schamanische survivals und revivals. In: dies. (Hg.): *Schamanen zwischen Mythos und Moderne*. Leipzig: Miltzke.
- Schweitzer de Palacios, Dagmar (2003): Von Heilern und Fernsehstars. Die *yachac* von Cotacachi zwischen gestern und heute. In: dies./Wörrle (Hrsg.) (2003): *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*. (Reihe Curupira, Bd. 15) Marburg: Curupira. S.181-228.
- Ventura i Oller, Montserrat (2003): Schamanische Austauschbeziehungen und Identität. Das Netzwerk der Colorados. Schweitzer de Palacios, Dagmar/Wörrle, Bernhard (Hrsg.) (2003): *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*. (Reihe Curupira, Bd. 15) Marburg: Curupira. S.73-96.
- Vitebsky, Piers (1992): Landscape and self-determination among the Eveny. The political environment of Siberian reindeer herders today. In: Croll, Elisabeth/parkin, David (eds.): *Bush base: forest farm. Culture, environment and development*. London: Routledge. S.223-246.
- Vitebsky, Piers (1995): From cosmology to environmentalism. Shamanism as local knowledge in a global setting. In: Fardon, Richard (ed.): *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*. London, New York: Routledge. S.182-203
- Vitebsky, Piers (2001): *Schamanismus. Reise der Seele, Magische Kräfte, Ekstase und Heilung*. Köln: TASCHEN GmbH.

Vonderau, Christof (1991): Fremdheit und Sozialisation im Schamanentum. In: Kuper, Michael (Hg.): Hungrige Geister und rastlose Seelen. Texte zur Schamanismusforschung. Berlin: Reimer. S.127-150.

Wagner, Bernd (2001): Kulturelle Globalisierung: Weltkultur, Glokalität und Hybridisierung. Einleitung. In: ders. (Hg.): Kulturelle Globalisierung – Zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung. (Schriftenreihe der HDGÖ Bd.13) Essen: Klartext Verlag.

Wörrle, Bernhard (2003): Wissen, Macht und fremde Federn. Interethnische Heilerbeziehungen in Nordecuador. In: Schweitzer de Palacios, Dagmar/Wörrle, Bernhard (Hrsg.) (2003): Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors. (Reihe Curupira, Bd. 15) Marburg: Curupira. S.27-72.

Wörrle, Bernhard/Schweitzer de Palacios, Dagmar (2003): Einführung. In: dies. (Hrsg.) (2003): Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors. (Reihe Curupira, Bd. 15) Marburg: Curupira.S.7-26.

Zinser, Hartmut (1991): Zur Faszination des Schamanismus. In: Kuper, Michael (Hg.): Hungrige Geister und rastlose Seelen. Texte zur Schamanismusforschung. Berlin: Reimer. S.17-26.

Internetquellen (Stand: 23.12.04)

<http://www.shamanism.org/articles/1027871950>

<http://www.shamanism.org/fssinfo/fsswork.html>

<http://www.gocs1.com/gocs1/Psionics/Pionics-Techno-Shamans.htm>

<http://www.fiu.edu/~mizrachs/technoshaman.html>

<http://project.cyberpunk.ru/idb/transhumans.html>

<http://magickspellcastingervice.nexuswebs.net/>

Abkürzungen im Text

a.a.O.: Bezug auf die zuletzt zitierte Quelle, andere Seitenzahl

ebd.: Bezug auf die zuletzt zitierte Quelle, selbe Seitenzahl

FN: Fußnote

m.E.: meines Erachtens

vgl.: = siehe, bei sinngemäßer Wiedergabe des Vorangegangenen