

**Abschlußarbeit**  
zur Erlangung des Titels  
**Magister Artium**

im Fachbereich Geschichtswissenschaften  
der Johann Wolfgang Goethe-Universität

Institut für historische Ethnologie

**Thema: *Santo Daime - eine neue Heilsbewegung***

1. Gutachter: Professor Dr. Klaus E. Müller
2. Gutachter: Professor Dr. Christian Feest

vorgelegt von: Jakob Huttner

aus: München

SEPTEMBER, 1998

**Gliederung:**

<b>1. Einleitung</b>	<b>S. 4</b>
<b>1.2. Quellenlage</b>	<b>S. 7</b>
<b>1.3. Ayahuasca: Botanik, Verbreitung und Pharmakologie</b>	<b>S. 10</b>
<b>2. Traditioneller Ayahuasca-Gebrauch</b>	<b>S. 12</b>
<b>2.2. Amazonische Kraftkonzeptionen</b>	<b>S. 15</b>
<b>2.3. Initiation</b>	<b>S. 19</b>
<b>2.4. Ayahuasca-Gesänge</b>	<b>S. 22</b>
<b>2.5. Kollektives Ritual</b>	<b>S. 24</b>
<b>3. Ayahuasca und die Heiler</b>	<b>S. 29</b>
<b>3.2. Vegetalistas - Pflanzenheilkundige am Amazonas</b>	<b>S. 30</b>
<b>3.2.1. Initiation</b>	<b>S. 35</b>
<b>3.2.2. "Icaros" - magische Gesänge</b>	<b>S. 38</b>
<b>3.2.3. "Yachay" - magische Substanz</b>	<b>S. 41</b>
<b>3.3. Krankheitsursachen</b>	<b>S. 44</b>
<b>3.3.1. "Susto"</b>	<b>S. 44</b>
<b>3.3.2. "Dano"</b>	<b>S. 45</b>
<b>3.4. Heilritual</b>	<b>S. 45</b>
<b>3.4.1. Materieller Kontext</b>	<b>S. 47</b>
<b>3.4.2. Spiritueller Kontext</b>	<b>S. 50</b>

<b>4. "A Doutrina do Santo Daime" - religiöser Ayahuascegebrauch In Brasilien</b>	<b>S. 53</b>
<b>4.2. Raimundo Irrineu Serra (1892 - 1971)</b>	<b>S. 55</b>
<b>4.3. Sebastiao Mota de Melo (1920 - 1990) und die Kommune "Ceú do Mapiá"</b>	<b>S. 60</b>
<b>4.4. Die Doktrin</b>	<b>S. 65</b>
<b>4.4.1. "Os Hinos" - religiöse Lieder</b>	<b>S. 71</b>
<b>4.4.2. Sakramente - Daime und Santa Maria</b>	<b>S. 74</b>
<b>4.4.3. Dualistische Weltsicht</b>	<b>S. 79</b>
<b>4.5. Rituale</b>	<b>S. 80</b>
<b>4.5.1. "O Hinário"</b>	<b>S. 82</b>
<b>4.5.2. "A Concentracáo"</b>	<b>S. 84</b>
<b>4.5.3. "A Missa"</b>	<b>S. 85</b>
<b>4.5.4. "Os Trabalhos de Cura"</b>	<b>S. 85</b>
<b>5. Ein Heilritual des Santo Daime - teilnehmende Beobachtung</b>	<b>S. 87</b>
<b>5.2. Analyse</b>	<b>S. 98</b>
<b>5.2.1. Materieller Kontext</b>	<b>S. 99</b>
<b>5.2.2. Spiritueller Kontext</b>	<b>S. 102</b>
<b>5.2.3. Musik und Sprache</b>	<b>S. 106</b>
<b>5.2.4. Abschluß</b>	<b>S. 108</b>
<b>5.3. Rituale</b>	<b>S. 108</b>
<b>6. Schlußbetrachtung</b>	<b>S. 113</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>S. 116</b>
<b>Appendix</b>	<b>S.122</b>

"Kommen wir also zum Menschen zurück, (...). Zum Menschen, dem aktiven Zentrum des Kosmos. Seine hauptsächliche, und, um es rundheraus zu sagen, humane Funktion besteht darin, alle verstreuten Kräfte aufzufangen, die der Materie zugrunde liegen. Genauer gesagt, alle Aspekte, Formen und Farben, Gerüche und Bewegungen, Töne, Geräusche, alles Beben und Schweigen des Universums. Es kommt ihm zu, ihr Leben zu verstärken, indem er ihre Kraft verstärkt."

*Léopold Sédar Senghor*

## **1. Einleitung**

Was ist eine *Heilsbewegung*? Schlägt man in theologischen Wörterbüchern nach, wird man nicht fündig. Es findet sich nur das Schlagwort "*Heil*". Der Kontext dieses Begriffes wird aus der jüdisch-christlichen Tradition erklärt. So erfährt man, daß es seit biblischen Zeiten immer verschiedene Auffassungen darüber gegeben hat, wie und wo dem Menschen das Heil zuteil werde.

Hat ein Kind sein Spielzeug zerbrochen und weint darob bitterlich, wird ein Elternteil das Kind aller Voraussicht nach mit den Worten trösten: "Das kann man wieder heil machen." Selbstverständlich ist damit nicht gemeint, daß die Eltern jetzt religiöse Handlungen ausführen, um das Spielzeug wieder in seine ursprüngliche Form zurückzuführen, sondern sie wollen ihrem Kind vermitteln, daß man das Spielzeug durch Reparatur wieder *ganz* herstellen kann. Die zwei entscheidenden Aspekte des Begriffes *Heil* sind in dem Satz der Eltern enthalten. Zum einen hat das *Heil* immer zuerst mit einem "Ganzsein" zu tun. Wer nicht "ganz" ist, wird auch kein Heil finden können.

Nun ist der Begriff des "Ganzseins" ein weiter, womit er aber dem des *Heils* entspricht. Es bestehen unterschiedliche Anschauungen darüber, was einen *ganzen* Menschen ausmacht. Verschieden sind auch die Auffassungen vom *Heil* und doch gleichen sich alle in einem Punkt. Nur dem wird *Heil* zuteil, der an das jeweils Vorgegebene glaubt, also derart auch Teil eines größeren Ganzen, einer Gemeinschaft von Gläubigen ist.

Das Spielzeug ist zerbrochen, jetzt wird es wieder heil gemacht. Der Mensch, so glaubt man, ist bevor ihm das *Heil* zuteil wird, nicht heil, sondern verweilt im Unheil. Er habe jedoch die Möglichkeit, auf den Weg zum *Heil* zu gelangen, sich auf das *Heil* zuzubewegen, wenn er den Maximen des jeweiligen Glaubens entspreche. Wobei es ganz vom Glaubenssystem abhängt, an das die Person glaubt, wann, wie, wo und ~~wie~~ überhaupt das Heil zuteil wird und wie es denn auszusehen habe.

In einem Handbuch religionswissenschaftlicher Begriffe steht unter dem Schlagwort *Heilsbewegung*, daß Angehörige traditioneller Gesellschaften oft mit *Heilsbewegungen* auf die intra- oder interkulturellen Konflikte reagiert haben, die durch die Kolonisation ausgelöst worden sind.<sup>1</sup> Als Beispiel führt das Handbuch daraufhin an, daß diese *Heilsbewegungen* meist die Rückkehr eines oder mehrerer mythischer Kulturheroen erwarteten oder das christliche Motiv des "Tausendjährigen Reiches" in ihrem Sinne umdeuteten. Der Autor des betreffenden Artikels verwehrt sich dagegen, daß man "den Begriff 'Heilsbewegung' auf alle vergangenen oder gegenwärtigen sozialen Bewegungen ..., die ein 'dies' oder 'jenseitiges' Heil anstreben."<sup>2</sup> überträgt.

Ich schließe mich dieser Meinung nicht an, aus dem einfachen Grund, da ich die Einschränkung des Begriffes *Heilsbewegung* auf traditionelle Gesellschaften für unzulässig halte. Es scheint mir, als versuche der Autor dieses Eintrags, eine Dichotomie zu schaffen zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen 'erster' und 'dritter' Welt.

Ich verstehe unter *Heilsbewegung* eine Gruppe von Menschen, die sich zusammengeschlossen haben in der Hoffnung, sich durch die Ausübung eines bestimmten Glaubens, das heißt, durch Befolgung der im jeweiligen Glauben vorgeschriebenen Regeln, seien sie materieller oder spiritueller Art, in Richtung eines - wie auch immer gearteten - *Heils* zu bewegen. Eine Unterscheidung erscheint mir jedoch wichtig. Zusammenschlüsse von Menschen, die auf eine Veränderung der bestehenden politischen Verhältnisse hinarbeiten, sind als politische Bewegungen zu verstehen, auch wenn sie, z.B. in Bezug auf das, was nach der politischen Veränderung kommen soll, oft

---

<sup>1</sup>vgl.: Cancik, Hubert, Gladigow, Burkhard, Kohl, Karl-Heinz, "Handbuch religionswissenschaftlicher Begriffe", Band 3, Stuttgart, 1993, S. 99f

<sup>2</sup>ibid.: S. 100

ähnlich diffuse Bilder entstehen lassen wie *Heilsbewegungen*. Im Unterschied dazu ist eine *Heilsbewegung* immer religiöser Art.

Ich will nun zum eigentlichen Inhalt meiner Arbeit kommen. *Santo Daime* ist eine in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts im brasilianischen Bundesstaat Acre entstandene religiöse Bewegung. Die Liturgie der Kirche kreist gänzlich um die Einnahme des wahrnehmungsverändernden Pflanzesudes *Ayahuasca*, der die Verbindung des Menschen zur spirituellen Welt herstellen soll. In diesem Zusammenhang kommt dem Trank selbst die Bedeutung eines göttlichen Wesens zu, das von den Gläubigen kurz *Daime*<sup>3</sup> genannt wird. Wichtigster Bestandteil der religiösen Rituale ist das Singen von Hymnen, die manche der Gläubigen von jenseitigen Kräften empfangen haben sowie der gemeinsame Tanz zu den Hymnen, der nach fest vorgeschriebenen Regeln erfolgt. Die Kirche ist von einem ehemaligen Kautschukzapfer aus dem Nordosten Brasiliens gegründet worden, dem die gesamte Liturgie in mehreren Visionen von der Jungfrau Maria offenbart worden ist.

Im folgenden werden drei Themenkreise behandelt. Zunächst will ich darstellen, welche Bedeutung dem Trank innerhalb der verschiedenen amazonischen Ethnien zukommt. Der zweite Teil befaßt sich mit der Verwendung von *Ayahuasca* durch die Volksheilkundigen. In allen südamerikanischen Ländern, die einen Teil des Amazonastieflandes zu ihrer Fläche zählen, gibt es *Curanderos*<sup>4</sup>, die den Trank in ihren Heilritualen zusammen mit Elementen aus verschiedenen Glaubenssystemen, verwenden. Bei genauer Betrachtung lassen sich immer wieder die gleichen strukturierenden Elemente finden.

Diese beiden Teile dienen zur Verdeutlichung der außergewöhnlichen Wirkkraft, die dem Trank von der amazonischen Bevölkerung zugesprochen wird. Speziell der zweite Teil beschäftigt sich damit, wie verschiedene Kraftkonzeptionen miteinander verwoben worden sind. Dies geschieht besonders im Hinblick auf die Tatsache, daß der Religionstifter selbst

---

<sup>3</sup>"*Daime*" ist das "*Gib mir*", eigentlich das "*Santo Daime*", das "*heilige Gib-mir*", die Gläubigen verwenden beinahe immer die kurze Form. Zu genauer Bedeutung und Etymologie siehe Punkt 4

<sup>4</sup>*Curandero*, vom span. Verb: *curar*-heilen. *Curandero* ist die allgemeinste Bezeichnung für jemanden, der heilt und keine medizinische Ausbildung durchlaufen hat.

ein bekannter Heiler gewesen ist und, daß auch in die Religion des *Santo Daime* Elemente aus unterschiedlichen Glaubenssystemen übernommen worden sind.

Im dritten Teil schließlich wird die Genese des Kultes beschrieben und auf das Glaubenssystem des *Santo Daime* eingegangen. Daran schließt sich die Beschreibung einer teilnehmenden Beobachtung an einem Heilritual des *Santo Daime* in Amsterdam an. Durch die Analyse des von mir beschriebenen Rituals werden einzelne Charakteristika dieser Heilsbewegung noch einmal hervorgehoben.

## **1. 2. Quellenlage**

Zu Botanik, Verbreitung und Pharmakologie von *Ayahuasca* gibt es mittlerweile viele Veröffentlichungen. Eine knappe und trotzdem detaillierte Darstellung der Botanik der verschiedenen Pflanzen, die zu seiner Herstellung genutzt werden, und des traditionellen Gebrauchs gibt das *Lexikon der psychoaktiven Pflanzen*, 1989, von Christian Rätsch. Der erste Teil des 46. Bandes von *América Indígena*, einer vom Instituto Indigenista Interamericano in Mexiko City herausgegebenen Jahresschrift, ist gänzlich dem *Ayahuasca* gewidmet. Darin finden sich Beiträge internationaler Wissenschaftler verschiedener Fachgebiete, über Archäologie, Geschichte, Botanik, Pharmakologie und indigenen Gebrauch des *Ayahuasca*.

Die Monographie "*The Shaman and the Jaguar*", 1975, von Gerardo Reichel-Dolmatoff beschäftigt sich mit den wahrnehmungsverändernden Drogen der Indianer Kolumbiens, im besonderen mit der Bedeutung von *Yajé* wie das *Ayahuasca* von ihnen genannt wird. Dolmatoff schildert den Bezug dieser Droge zur Mythologie der betreffenden Gruppen und beschreibt die verschiedenen Funktionen ihrer Anwendung.

Auf andere Weise tut dies die Monographie "*Gelenkte Ekstase. Die halluzinogene Droge Cají der Yebámasa-Indianer*", 1993, von Florian Deltgen. Deltgen und seine Mitarbeiter haben sich im Jahre 1977 für ein halbes Jahr bei den Yebámasa in Kolumbien aufgehalten. Anhand von detaillierten Untersuchungen darüber, wie die Erfahrungen des Einzelnen im Umgang mit Cají das Sozialgefüge der Yebámasa bestimmen, wird die

"kulturelle Dimension der halluzinogenen Droge *Caji*"<sup>5</sup> erforscht. Interessant sind die Interviews, die in diesem Buch wiedergegeben werden.

"*Hallucinogens and Shamanism*", 1973, ist von Michael J. Harner herausgegeben worden. Der erste Teil des Buches enthält vier Berichte über den *Ayahuasca*-Gebrauch amazonischer Ethnien. Im zweiten Teil findet sich eine Studie von Marlene Dobkin de Rios, die sich mit der Anwendung von *Ayahuasca* durch die Heiler eines städtischen Slums im peruanischen Teil des Amazonas befaßt.

Das Buch "*Portals of Power. Shamanism in South America*", 1993, dessen Herausgeber E. Jean Langdon und Gerhard Baer sind, enthält Beiträge verschiedener Autoren, die sich mit indigenen Kraftkonzeptionen, dem visionären Universum des Schamanen, dem musikalischen Ausdruck schamanischen Wissens und den Adaptionen, mit denen die Schamanen auf die Veränderungen des sozialen und kulturellen Gefüges reagieren, beschäftigen.

Das Weltbild der *Vegetalistas*, wie Pflanzenheilkundige im peruanischen Amazonasgebiet genannt werden, beschreibt der peruanische Ethnologe Luis Eduardo Luna in seiner Monographie "*Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*", 1986.

Eine Monographie, die sich mit der Volksheilkunde in Peru beschäftigt, ist von Mario Chiappe, Moises Lemlij und Luis Millones verfaßt worden: "*Alucinogenos y Shamanismo en el Peru Contemporaneo*", 1985. Ihre Themen sind das Krankheitsverständnis der peruanischen Bevölkerung und Heiler, die *Ayahuasca* oder *Toé (Datura)* in ihren Ritualen verwenden.

Ein interessantes Buch hat Michael Taussig mit "*Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*", 1987, geschrieben. Taussig beschreibt zunächst anhand von zeitgenössischen Reiseberichten, Missionschroniken und Papieren aus den Archiven verschiedener kolumbianischer Institutionen, auf welche brutale Weise die Provinz Putomayo im letzten Jahrhundert für die Extraktion von Kautschuk erschlossen worden ist.

---

<sup>5</sup> *Deltgen* 1993, S. 3

Er geht darauf ein, welches Bild der indigenen Bevölkerung in den verschiedenen Quellen entworfen wird, welche Interessen dahintergesteckt haben und welche Zeitströmungen sich darin widerspiegeln. Umgekehrt beschreibt er wie die historischen Ereignisse das Weltbild der Mestizen beeinflusst haben, wie sie die anderen sehen. Dies gelingt ihm indem er mehrere ihm befreundete *Ayahuasqueros* sowie deren Patienten aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten zu Wort kommen läßt.

Die Doktorarbeit des brasilianischen Ethnologen Fernando de la Rocque Couto "*Santos e Xamãs. Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular no que concerne sua utilização sócio terapêutica na doutrina do Santo Daime*", 1989, beschäftigt sich beinahe ausschließlich mit der Doktrin des *Santo Daime*. Der Autor beschreibt sowohl die Genese des Kultes als auch die Glaubensvorstellungen seiner Anhänger anhand von Interviews, die er in der amazonischen Kommune "*Céu do Mapiá*" geführt hat.

Die Magisterarbeit des brasilianischen Ethnologen Alberto Groisman trägt den Titel "*Eu venho da Floresta': Eclesiologia e Praxis Xamanica Daimista no 'Céu do Mapiá'*", 1991. Groisman beschreibt das Glaubenssystem der religiösen Bewegung.

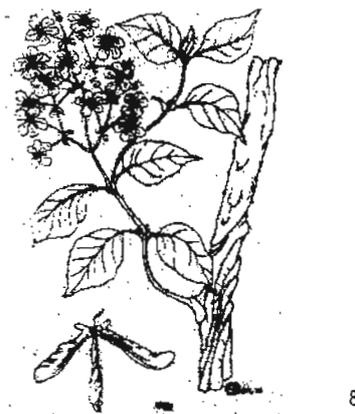
"*Guiado pela Lua. Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime*", 1992, heißt ein Buch des brasilianischen Ethnologen Edward MacRae. Mac Rae beschreibt kurz das amazonische Weltbild, um dann auf die Entstehung des Kultes und seiner Rituale einzugehen.

Abschließend bleibt noch ein Schriftstück zu nennen, von dem ich leider weder das Erscheinungsjahr noch den Erscheinungsort nennen kann, das mir aber trotz dieses Umstands von großem Nutzen zum Verständnis der Doktrin des *Santo Daime* gewesen ist. Hierbei handelt es sich um ein offizielles Papier von *CEFLURIS* (Céntrio Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irrineu Serra), des einflußreichsten Zweiges der Doktrin des *Santo Daime* und zudem des einzigen, der auch außerhalb Brasiliens Fuß gefaßt hat. In diesem Papier sind die inneren Richtlinien für die Heilrituale und den therapeutischen Gebrauch des *Santo Daime*, die für die Rituale geltenden Normen und ein Aufsatz des

brasilianischen Ethnologen Clodomir Monteiro zum Thema enthalten. Dieses Schriftstück ist mir freundlicherweise von Frau Yatra W. M. da Silveira Barbosa überlassen worden.

### 1. 3. *Ayahuasca*: Botanik, Verbreitung und Pharmakologie

Die wohl bekannteste Bezeichnung für das aus der *Banisteriopsis caapi* genannten, zur Familie der *Malpighiaceae* gehörenden Liane gewonnene, im gesamten nordwestlichen Amazonasgebiet verbreitete, halluzinogene Getränk ist *Ayahuasca*, ursprünglich in Peru und Ecuador verwendet. Der Begriff stammt aus dem Quechua und setzt sich aus *aya*, die Bezeichnung für einen Toten und *huasca*, dem Begriff für Liane, zusammen.<sup>6</sup> Dieser Name, "Liane der Toten", weist auf die Verwendung des Trankes, denn mit seiner Hilfe soll der Kontakt zur unsichtbaren Welt der Geister hergestellt werden, in die oft auch die Freiseelen der Ahnen eingehen. In Kolumbien kennt man *Ayahuasca* unter dem Namen *Yagé/Yajé*, in Brasilien ist es als *Caapi* ein Begriff. Zudem gibt es unzählige andere Bezeichnungen innerhalb der verschiedenen indianischen Sprachen.<sup>7</sup>



<sup>6</sup>vgl.: Chiappe, Mario, Lemlij, Moises, Millones, Luis, "Alucinogenos y Shamanismo en el Peru Contemporaneo", Lima, 1985, S. 75

<sup>7</sup>Eine umfassende Auflistung der Ethnien, deren Ayahuasca-Gebrauch von Forschern und Reisenden beschrieben wird, sowie die verschiedenen Bezeichnungen für den Trank, findet sich in dem von Luis Eduardo Luna verfassten Appendix zu: *America Indígena*, Vol. 46, Nr. 1, Mexiko City, 1986, S. 247. Siehe Appendix

<sup>8</sup>"Blütenstand und Frucht der Ayahuascaliane (*Banisteriopsis caapi*). In Kultur bildet die Liane fast nie Blüten aus. (Zeichnung von Sebastian Rätsch). Abb. entnommen aus: Rätsch, Christian "Lexikon der psychoaktiven Pflanzen, Aarau, 1998, S. 86"

Lange hat man gemeint, die halluzinogene Wirkung des Trankes sei alleine auf die in der Liane enthaltenen Alkaloide zurückzuführen. Es hat sich jedoch herausgestellt, daß die Liane *Harmin*, *Tetrahydroharmin* und *Harmalin* als aktive Bestandteile enthält. Das sind Alkaloide vom *b-Carbolin-Typ*, die eher sedierende als halluzinogene Wirkung besitzen. Das zu Beginn dieses Jahrhunderts aus der Liane isolierte Haupt-Alkaloid *Harmin* nennt man für kurze Zeit *Telepatin*, da die Chemiker und Pharmakologen von den wundersamen Fähigkeiten der Ayahuasca konsumierenden Schamanen gehört haben. Andere Bezeichnungen sind *Yagéin* oder *Banisterin* gewesen. Erst später hat sich herausgestellt, daß das aktive Prinzip der Liane schon länger bekannt gewesen ist. Man hat es Mitte des letzten Jahrhunderts aus *Peganum Harmala* isoliert und *Harmin* genannt. *Peganum Harmala* ist bei uns unter dem Namen Steppen- oder syrische Raute bekannt. Sie findet ihre Verbreitung vom östlichen Mittelmeerraum über Nordindien bis in die Mongolei. Meist sind es ihre Samen, die als rituelles Räucherwerk Verwendung finden, unter anderem, um gegen den bösen Blick zu schützen. Medizinisch findet sie vor allem in der Frauenheilkunde Anwendung, so etwa, um die Wehen einzuleiten oder Mensesbeschwerden zu lindern. Zudem liefert die *Steppenraute* den Nomaden des vorderen Orients den für das Färben der Teppiche benötigten roten Farbstoff.<sup>9</sup>

Die halluzinogene Wirkung des Ayahuasca ist sehr komplex. Um Visionen zu induzieren, bedarf es immer der Beimischung einer anderen Pflanze, die *N,N-dimethyltryptamin* enthält, ein äußerst potentes, kurzwirkendes Halluzinogen. Dieses Alkaloid findet sich in bestimmten Teilen verschiedener im Amazonastiefland beheimateter Pflanzen. Am weitesten verbreitet ist die Beimischung der Blätter von *Psychotria viridis*, eines zur Familie der *Rubiaceae* (Rötegewächse) gehörenden Strauches, der im Volksmund *Chacruna* genannt wird. Die getrocknete Rinde von *Mimosa tenuiflora*, einem strauchartigen Baum, wird im Nordosten Brasiliens verwendet und dort *Jurema* genannt. Die Blätter von *Diplopterys cabrerana*, einer der *Banisteriopsis caapi* eng verwandten Lianenart, und in der älteren Literatur oft unter dem Namen *Banisteriopsis rusbyana* zu finden, werden von vielen indianischen Gruppen benutzt.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup>vgl.: *ibid.*: S. 425ff

<sup>10</sup>vgl.: *ibid*

*N,N*-dimethyltryptamin kann im menschlichen Organismus bei alleiniger oraler Einnahme keine Wirkung entfalten. Es wird von einem im Körper des Menschen für den Abbau von Neurotransmittern zuständigen Enzym, der *Monoaminoxidase*, schnell abgebaut. Die Alkaloide der *Banisteriopsis caapi*, *Harmin*, *Harmalin* und *Tetrahydroharmin* wirken als *Monoaminoxidase-Hemmer*, die es dem *N,N*-dimethyltryptamin erlauben, im menschlichen Gehirn wirksam zu werden.

Es gibt mehrere Arten, *Ayahuasca* zuzubereiten, so wie es verschiedene Pflanzen gibt, die dem Trank beigemischt werden. Unterscheiden lässt sich auch, ob die Pflanzenteile ausgekocht werden oder ob man Kaltwasserauszüge zubereitet. Je nach Verwendungszweck variiert das Mischverhältnis der Pflanzenteile. Im *Ayahuasca* der Heiler befindet sich meist eine größere Menge der *Banisteriopsis caapi* als es bedarf, um die *Monoaminoxidase* zu hemmen. Ein Grund dafür ist die weite Verbreitung von Darmparasiten unter den Patienten, wegen der die purgative Wirkung der in der Liane enthaltenen Alkaloide erwünscht ist. In den Rezepten der brasilianischen *Ayahuasca*-Kulte wird deshalb so wenig von der Liane wie möglich verwendet, um den purgativen Effekt zu reduzieren. Dafür werden dem Trank viele Blätter von *Psychotria viridis* beigemischt, um die wahrnehmungsverändernde Wirksamkeit zu erhöhen. Auf alle Unterschiede zwischen den einzelnen Zubereitungsformen einzugehen, wäre zu langwierig. Die verschiedenen Zubereitungsformen sind eng verbunden mit den kulturellen Gebrauchsformen der jeweiligen Gruppe. Im folgenden wird die Zubereitungsform des *Daimé* unter Punkt 4.4.2 noch genau beschrieben. Sie ähnelt allen anderen Zubereitungsarten.

## **2. Traditioneller Ayahuasca-Gebrauch**

Im Leben der verschiedenen im Amazonasgebiet siedelnden Ethnien spielt die Liane eine bedeutende Rolle. So nimmt sie zum Beispiel einen zentralen Platz in deren Mythologie und Schamanenwesen ein. In den Schöpfungsmythen der im kolumbianischen Vaupés lebenden Gruppen wird die Ankunft der ersten Bewohner der Erde so beschrieben: sie seien in einem großen von einer Anakonda gezogenen Kanu von der Milchstraße

gekommen, darin seien ein Mann, eine Frau und drei Pflanzen gewesen: cassava, coca und caapi.<sup>11</sup>

Ayahuasca ist zum einen ein Mittel, um mit der Geisterwelt in Kontakt zu treten, was die wörtliche Übersetzung aus dem Quechua (Liane der Toten) schon impliziert, andererseits wird die Liane selbst als ein mächtiges Geistwesen angesehen, mit dessen Hilfe man Wissen und Macht erlangen kann. Der Gebrauch von Ayahuasca ist lange schon nicht mehr allein auf die indianischen Gruppen des nördlichen Amazonas beschränkt. Durch das Vordringen der Zivilisation auch in die entlegensten Regionen nehmen der kollektive, rituelle Gebrauch des Ayahuasca und das Wissen um die damit verbundene Weltsicht ab. Viele Elemente der indigenen Kultur sind jedoch in den alltäglichen Gebrauch der Bevölkerung übernommen worden. In den meisten Dörfern und Städten haben sich Heiler etabliert, die traditionelle Methoden verwenden. Zunächst soll der indigene Ayahuascegebrauch vorgestellt werden.

Obwohl die spanischen und portugiesischen Kolonialchroniken reichhaltig an Verweisen auf die heidnischen Bräuche der einheimischen Bevölkerung sind, und sich das Augenmerk der Chronisten nur zu oft auf jene "schändlichen Pflanzen" richtet, mit denen die Eingeborenen ihre "Hexereien" treiben und Kontakt zu einer Welt voller Untiere und Geister aufnehmen, finden sich keine Quellen, in denen der Gebrauch von Ayahuasca geschildert wird. Man kann allerdings die immer wiederkehrenden "... Abbildungen von Mischwesen aus Mensch, Schlangen, Adlern und Jaguaren in der Chavín-Kunst, wie auch andere Mischwesen in den folgenden Küstenkulturen (Moche, Nazca etc.), als Ausdruck eines Drogenkultes mit Ayahuasca ..." interpretieren, "... da sie typische Visionsmotive wiedergeben ... . Als Element von Tempelkultur dürfte die Geschichte der Droge wenigstens seit der Zeit der andinen 'Mutterkultur' (Tello 1960) von Chavín (Nordperu, ca 1300 - 100 v. Chr.) datieren."<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> vgl.: *Schultes, Richard E.*, "EL Desarrollo Historico de la Identificacion de las Malpigiaceas empleados como Alucinogenos", in: *América Indígena*, Vol. 46, Nr. 1, Mexico City, 1986, S. 10

<sup>12</sup> *Andritzky, Walter*. Ethnopsychologische Betrachtung des Heilrituals mit Ayahuasca (Banisteriopsis Caapi) unter besonderer Berücksichtigung der Pros (Ostperu), in: *Anthropos*, Band 84, 1989, S. 179

Einen ersten Bericht über den Gebrauch der Liane erhalten wir Mitte des letzten Jahrhunderts von dem englischen Botaniker Richard Spruce. Spruce, der zwischen 1846 und 1864 den gesamten brasilianischen, ecuadorianischen und venezuelanischen Amazonas zu Zwecken der botanischen Pflanzenbestimmung bereist hat, hat zuerst von brasilianischen Caboclos<sup>13</sup> von der Verwendung einer Liane, die sie *Yajé* nennen, gehört. Wenig später hat er Gelegenheit erhalten, an einem Fest der Tukano teilzunehmen, bei dem ein als *Caapi* bezeichnetes Getränk gereicht worden ist. Im weiteren Verlauf seiner Forschungsreise ist Spruce dem Trank wiederholt bei verschiedenen Stämmen begegnet. Ein weiterer früher Chronist des Ayahuasca-Gebrauches ist der ecuadorianische Geograph und vormalige Gouverneur der Provinz Río Napo, Manuel Villavicencio. Er ist der erste Weiße, der Ayahuasca im Selbstversuch erprobt und von den Effekten berichtet hat.<sup>14</sup> An dieser Stelle seien die Beschreibung von Spruce über eine mit Hilfe des Trankes herbeigeführte Intoxikation in Ecuador und Villavicencios Selbstversuch nebeneinandergestellt.

"All who have partaken of it feel first vertigo; then as if they rose up into the air and were floating about. The Indians say they see beautiful lakes, woods laden with fruit, birds of brilliant plumage, etc. Soon the scene changes; they see savage beasts preparing to seize them. They can no longer hold themselves up, but fall to the ground. At this crisis the Indian wakes up from his trance, and if he were not held down in his hammock by force, he would spring to his feet, seize his arms, and attack the first person who stood in his way. Then he becomes drowsy and finally sleeps... . Boys are not allowed to taste Ayahuasca before they reach puberty, nor women at any age: precisely as on the Uaupés"

"When I have partaken of aya-huasca, my head has immediately begun to swim, then I have seemed to enter on an aerial voyage, wherein I thought I saw the most charming landscapes, great cities, lofty towers, beautiful parks, and other delightful things. Then all at once I found myself deserted in a forest and attacked by beasts of prey, against which I tried to defend myself. Lastly, I began to come around, but with a feeling of excessive drowsiness, headache, and sometimes general *malaise*."<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Als Caboclo bezeichnet man in Brasilien einen gänzlich akkulturierten Indianer, oder einen Menschen, dessen Herkunft zu einem Teil indianisch, zu anderem Teil portugiesisch ist. Caboclos haben im Gegensatz zur restlichen Bevölkerung einen stark von der indianischen Kultur geprägten Hintergrund, ohne daß sie einer bestimmten indianischen Ethnie angehören.

<sup>14</sup> vgl.: *Reichel-Dolmatoff, Gerarda* The Shaman and the Jaguar, Philadelphia, 1975, S. 25ff

<sup>15</sup> *Reichel-Dolmatoff* 1975, S. 29f

Diese beiden Beschreibungen des fast identisch erlebten Rauschzustandes lassen vermuten, daß es sich um die gleiche Droge gehandelt hat.



15

## 2. 2. Amazonische Kraftkonzeptionen

So unterschiedlich die materielle Kultur der verschiedenen amazonischen Ethnien ist, die religiösen Vorstellungen weisen doch etliche Gemeinsamkeiten auf. Die Religion dieser Ethnien beruht auf dem Schamanismus.<sup>17</sup> Der Schamane ist der Spezialist des jeweiligen

<sup>16</sup>"Kanuförmiger Stampftrog zum Stampfen von cají mit einem Bündel gebrochener Stämmchen von Banisteriosis. In dem Trog wird außer cají auch Mais gestampft." Abb. entnommen aus: **Deltgen**, 1993, Abb. 15

<sup>17</sup>Ausführlich auf die Merkmale des Schamanismus einzugehen, sprengte den Rahmen dieser Arbeit, zumal sich z. B. der südamerikanische Schamane, in Bezug auf Initiationsritus und Trancetechnik vom Nordasiatischen Schamanen unterscheidet. Als Merkmale des Schamanen gelten: "... (1) der Besitz spezieller Begabungen, Talente oder Kenntnisse, wie z. B. die Fähigkeit, mit Geistern umzugehen, Kranke zu heilen oder magische Handlungen durchzuführen; (2) die Zurückführung solcher Fähigkeiten auf den Kontakt mit dem ÜBERNATÜRLICHEN; (3) ein Auftreten als Individuum statt als Sprecher oder Repräsentant der Gruppe beim Umgang mit dem Übernatürlichen und (4) fehlende Mitgliedschaft von formalen, bürokratischen religiösen Organisationen." (Vivelo, Frank R.: Handbuch der Kulturanthropologie, Stuttgart, 1981, S. 340) Des Weiteren werden im Verlauf vorliegender Arbeit die speziellen Kennzeichen des

Stammes in Bezug auf den Kontakt mit der Jenseitswelt, der durch die Einnahme psychotroper Pflanzen ermöglicht werden kann. "Er kann als Regulator und Ventil der Gruppen- oder Stammesseele charakterisiert werden, dessen Funktion es ist, alle Mißstände, Schwankungen und Störungen innerhalb des Kollektives auszugleichen, zu verhüten und zu heilen."<sup>18</sup> Ayahuasca wird als Mittel benutzt, um die Handlungen der Geister zu verstehen und sie zu beeinflussen, um das Wohlergehen der Gruppe oder einzelner Individuen aufrecht zu erhalten oder wiederherzustellen.

Bei den Jivaro, einer Gruppe im ecuadorianischen Amazonastiefland, herrscht die Vorstellung, daß das Wesen der Welt im alltäglichen Wachzustand nur unzureichend erfaßt werden könne, während man, um die Zusammenhänge, die die Ereignisse des Lebens bestimmen, gänzlich zu verstehen und Einfluß auf sie nehmen zu können, der Hilfe von Visionen bedürfe, die durch psychoaktive Pflanzen induziert werden.<sup>19</sup> Wer Schamane werden will, muß sich in die Obhut eines ausgebildeten Schamanen begeben. Dieser verabreicht dem Novizen *natemä* (*Ayahuasca*) und überträgt einen Teil seiner übernatürlichen Kraft auf ihn. Die Kraft ist in einem magischen Pfeil, *tsentsak* genannt, enthalten, dem die Hilfsgeister des Schamanen innewohnen. Zu Beginn der Initiation würgt der Schamane diesen aus seinem Körper hervor und gibt ihn dem Schüler zu schlucken.<sup>20</sup>

Zehn Tage hat der Schüler daraufhin das Bett zu hüten und jeden Abend *natemä* zu sich zu nehmen. Es ist ihm während der nächsten drei Monate weder erlaubt, alltäglichen Aktivitäten nachzugehen, noch sich sexuell zu betätigen. Will er ein mächtiger Schamane werden, muß er mindestens ein Jahr sexuell abtinent leben. Nach etwa einem Monat ist er fähig, den *tsentsak* wieder hervorzuwürgen. Das ist der Punkt, an dem sich entscheidet, ob er entweder ein Heiler oder ein Schadenszauberer wird. Schafft er es, den Wunsch im Zaum zu halten, seinen magischen Pfeil gegen andere zu verwenden und ihn wieder zu schlucken, wird er letzteres.<sup>21</sup> Im Laufe seiner Ausbildung macht der zukünftige Schamane die Bekanntschaft mehrerer Hilfsgeister, die er lernt, sich zu Diensten zu

---

amazonischen Schamanismus noch näher erläutert.

<sup>18</sup> *Stubbe, Hannes, Geschichte der Psychologie in Brasilien*, Berlin, 1987, S. 47

<sup>19</sup> vgl.: *Harner, Michael J., "The Sound of Rushing Water"*, in: *Harner, Michael J., "Hallucinogens and Shamanism"*, New York, 1973, S. 16

<sup>20</sup> vgl.: *ibid.*, S. 17

<sup>21</sup> vgl.: *ibid.*, S. 17ff

machen. Diese Geister haben die Fähigkeit, den magischen Pfeil eines Schamanen auf dessen Opfer abzuschießen. Es verhält sich nicht etwa so, daß nun der vom Schadenszauber Betroffene an einer Pfeilwunde stirbt, sondern ihn wird, je nach Art des verwendeten magischen Pfeiles, der Tod auf unterschiedliche Art und Weise treffen. Schießt der Schamane beispielsweise einen aus einem Gürteltierknochen bestehenden Pfeil in einen Fluß während das Opfer ihn überquert, wird das Boot kentern und das Opfer ertrinken. Mit dem Zahn einer giftigen Schlange kann er einen Schlangenbiß hervorrufen.

<sup>22</sup>

Der Schamane, dessen Aufgabe es ist zu heilen, nimmt *natemä* zu sich, um die Ursache der Krankheit des Patienten zu erkennen. Unter dem Einfluß des Pflanzensuds wird der Körper des Patienten für den Heiler transparent. Er hat die Möglichkeit, die magischen Pfeile im Körper des Patienten auszumachen und herauszusaugen. Dazu würgt er zwei *tsentsak* in seinen Mund, die mit denen, die das Übel des Erkrankten ausgelöst haben, identisch sind. In den magischen Pfeil, den er zuvorderst im Mund liegen hat, kann er die Kraft des Pfeiles, der sich im Körper des Patienten findet, bannen. Der zweite hindert die Kraft daran, in seinen eigenen Körper einzudringen, denn das würde seinen Tod bedeuten. Hat er die Kraft gebannt, spuckt er den Pfeil aus und zeigt ihm den Patienten als Beweis für eine gelungene Heilung.

Die Vorstellung von magischen Pfeilen, denen die Macht eines Schamanen anhaftet und die er sowohl zur Ausführung von Schadenszauber als auch zum Heilen verwenden kann, ist im Amazonas weit verbreitet. So zum Beispiel für die Siona:

"When speaking about *dau* in its special sense as a witchcraft object, the Siona conceive of it as a physical object, which may be inside the shaman, flying toward the victim, or in the victim. When inside the shaman, the *dau* appears in the form of darts like those of the blowgun. His lower left arm serves as the 'dart holder', and he shoots the darts at the victim through his middle finger. ... Instead of a dart, the *dau* may become a rock, a rotting substance, a snake's tooth, or a butterfly. When someone is suffering from a sickness caused by witchcraft, the *dau* then penetrates the victim in any of these concrete forms. ... If the individual is to be cured, the *dau* must be removed by a shaman."<sup>23</sup>

<sup>22</sup>vgl.: *ibid.*, S. 22

<sup>23</sup> *Matteson Langdon, E. Jean, "Dau: Shamanic Power in Siona Religion". in: Matteson Langdon, E. Jean & Baer, Gerhard (Ed.): Portals of Power. Shamanism in South America, Albuquerque, 1992, S.50*

Von den Tukano berichtet uns Reichel-Dolmatoff:

"Another magical tool of the payé consists of a set of sharp thorns or needlelike splinters (...) of the wood of a palm tree. To 'give these weapons' to an apprentice (...), the payé lays these splinters on the inside of the apprentice's left forearm, then takes the whitish quartz cylinder (...) that hangs from his neck and, placing it upon the splinters, makes the gesture of pressing them into the flesh. A similar gesture is made with the handle of the gourd rattle, and finally the payé puts his clenched fist upon the spot and blows sharply through it to make the splinters 'enter' the arm, where they 'disappear'. From now on these splinters are thought to be like poisoned arrows which can be shot at an enemy with a violent movement of the arm. (..) The payé also places two small splinters upon the tongue of the apprentice and causes them to 'enter' by repeatedly blowing through his fist, which is firmly placed upon the apprentice's mouth. These splinters are necessary to the payé, so that he can suck out the essence of disease from a patient's body, and they act as a counterpoison."<sup>24</sup>

Die Vorstellung, daß Krankheiten durch Hexerei ausgelöst werden, und daß es den Hexern möglich ist, Unheil bringende Kräfte, sei es via eines "magischen Pfeiles", sei es via eines "magischen Spruches" oder etwa durch den "bösen Blick", in den Körper eines Opfers zu treiben, findet sich nicht nur im südamerikanischen Regenwald, sondern ist universaler Zauberbrauch.

Ein großes Problem besteht für Ethnologen mit dem Hintergrund einer jüdisch-christlichen Tradition oft darin, zwischen den Schamanen, die Schadenszauber ausführen und denen, die heilen, zu unterscheiden. Man sollte allerdings in Erwägung ziehen, ob es überhaupt sinnvoll ist, diese Unterscheidung treffen zu wollen. Denn innerhalb des magischen Systems, das hier betrachtet wird, gibt es keine Trennung zwischen "gut" und "böse", zumindest nicht so, wie wir sie zu treffen gewohnt sind. Auch ein heilender Schamane kann gezwungen sein, von der ihm innewohnenden Zauberkraft zum Schaden eines anderen Gebrauch zu machen. So hat der zum Volk der Shibibo gehörende Maler Pablo Amaringo, der selbst ein *Ayahuasquero*<sup>25</sup> gewesen ist, dem peruanischen Ethnologen Luis Eduardo Luna erzählt, warum er aufgehört hat, *Ayahuasca* zu trinken und zu heilen. Eine *Ayahuasquera* hat begonnen ihn zu bekämpfen und er hätte sie magisch töten müssen,

<sup>24</sup>Reichel-Dolmatoff, Gerardo: *The Shaman and the Jaguar*, Philadelphia, 1975, S.80

<sup>25</sup>*Ayahuasquero* (span.), *Ayahuasqueiro* (port.) ist der allgemeine Oberbegriff für eine Person, die es versteht *Ayahuasca* zuzubereiten, damit umzugehen und es auch anderen Personen verabreicht, so sie das wünschen.

wenn er nicht von ihr hätte getötet werden wollen. So hat sich Amaringo entschlossen, fortan nur noch künstlerisch darzustellen, was ihm durch *Ayahwasca* gezeigt worden ist.<sup>26</sup>

Die Frage, ob die Schamanen fähig seien, 'echte Pfeile' auf ihre Feinde abzuschießen, mag an dieser Stelle auftauchen. Zumal ja oft nach der Behandlung eines Kranken Gegenstände vorgezeigt werden, die aus seinem Körper entfernt worden sein sollen. Hier kann man leicht zu dem Schluß kommen, daß amazonische Schamanen hervorragende Zauberkünstler sein müssen, die verschiedene Festkörper schlucken und bei Bedarf hervorwürgen können. Da während der Heilzeremonien oft Dunkelheit herrscht, dürfte ein derartiger Trick nicht allzu schwer ausführbar sein. Ich denke mir aber, daß es darauf nicht so sehr ankommt. Die Objekte, die manchmal vorgezeigt werden, sind als Symbole zu verstehen: als Symbol für die Zauberkraft, die manche Menschen besitzen und als Symbol für die Beseitigung der Ursache, die die Beschwerden des Hilfesuchenden ausgelöst hat. Man kann sagen, daß der 'magische Pfeil' eines fremden Schamanen sich erst im Körper des Opfers materialisiert. Diese 'Materialisation' ist als das plötzliche Auftreten von Beschwerden zu verstehen. Der Heiler besitzt die Fähigkeit, die Ursache dieser Beschwerden aus dem Körper des Patienten zu extrahieren. Dies gelingt ihm indem er den Schadenszauber dabei wieder in seine *ursprüngliche* Form, nämlich einen magischen Pfeil, der extrahiert werden kann, 'zurückbannt'.

### **2. 3. Initiation**

Schamanen sind Menschen, die mit den jenseitigen Kräften in Kontakt stehen. Sie unterliegen in traditionellen Gesellschaften vielen Tabus. Besonders gilt dies für Personen, die sich erst auf dem Weg zur Erlangung solcher Fähigkeiten befinden. Dieser Sachverhalt läßt sich leicht erklären, bedenkt man, daß ein Schamane ständig wechselt zwischen der Welt, wie sie allen Mitgliedern einer Gesellschaft eigen ist und jener Welt, die außerhalb liegt und unbekannt ist, und alleine deshalb schon Gefahren birgt.

---

<sup>26</sup>vgl.: **Andritzky, Walter**, "Sakrale Heilpflanzen, Kreativität und Kultur: indigene Malerei, Gold und Keramikkunst in Peru und Bolivien". in: *Curare*, Bd. 18, Heft 2, 1995, S. 284ff

Ein Initiand befindet sich in einer Art Ausnahmezustand. Er soll einmal ein Mittler sein zwischen den Menschen und den unsichtbaren Kräften, die sie umgeben. Dabei läuft er dauernd Gefahr, durch Umgang mit Dingen, die für die Menschen ansonsten harmlos sind, in Berührung mit verunreinigenden Kräften zu kommen, die ihm beim Kontakt mit der Welt der Geister schaden können. Andererseits stellt auch er, der noch Unerfahrene im Umgang mit dem Übernatürlichen, eine Gefahr für sich und die Allgemeinheit dar.<sup>27</sup> Es ist verständlich, daß jede Initiation deshalb nach einem bestimmten Muster ablaufen muß. Im folgenden werden deshalb einige bei verschiedenen amazonischen Ethnien analog vorkommende Tabus<sup>28</sup> in Bezug auf die Initiation des Ayahuasqueros besprochen.

Entscheidet sich bei den Siona ein Jugendlicher, bei einem Schamanen in die Lehre zu gehen, begibt er sich auf dessen Weisung zusammen mit drei oder vier anderen Initianden in den Wald. Ihnen ist es nicht erlaubt, das Dorf zu betreten oder sexuell aktiv zu sein. Die einzigen Frauen, zu denen sie Kontakt haben, sind ihre Mütter, die sie verpflegen. Sie unterziehen sich einer speziellen Diät und nehmen sowohl Brech- als auch Abführmittel zu sich, deren prominentestes ein Sud aus der *Banisteriopsis caapi* darstellt. Diese rituelle Reinigung des Körpers dient dazu, ihnen sämtliche Substanzen zu entziehen, von denen sie verunreinigt sind, und die während des Rausches die falschen Geister anziehen könnten.

Bei den Tacana in Bolivien besteht der erste Teil der Initiation zum *Ayahuasca iditi*, zum Medizinmann, dessen Aufgabe es ist, Ayahuasca und andere Drogen zu divinatorischen und heilerischen Zwecken zu sich zu nehmen, aus einer längeren Fastenzeit.

---

<sup>27</sup>Herr, die Not ist groß! Die ich rief, die Geister, Werd' ich nun nicht los.' aus: Goethe, *Zauberlehrling*

<sup>28</sup>Unser Begriff des "Tabu" stammt vom polynesischen "tapu" und vernachlässigt einen wichtigen Aspekt des ursprünglichen "tapu" gänzlich. Das "tapu" ist quasi ein Mittel, eine Grenze zu ziehen zwischen dem Gewöhnlichen und dem Ungewöhnlichen, sei es sakraler oder unreiner Art. Eigentlich dient "tapu" dazu, das Individuum vor dem Kontakt mit fremdem "mana" zu schützen. "Mana" ist eine Kraft, die allem Außergewöhnlichen zueigen ist. Große Krieger, Mitglieder gewisser Berufsgruppen, bewährte Werkzeuge, Kultobjekte, alles, was in irgendeiner Weise in einem besonderen Kontakt zur übernatürlichen Sphäre steht, besitzt "mana" und ist deshalb gleichzeitig auch "tapu". Siehe zu diesem Konzept auch: Lehmann, F. Rudolf; "Mana: Der Begriff des 'außerordentlich Wirkungsvollen' bei Südseevölkern"; Leipzig; 1922

"Er darf zwei Jahre kein Fleisch außer dem von Steißhühnern essen und nur von einem Tier in der Woche. Dieses muß er so einteilen, daß er nacheinander erst den einen, dann den anderen Flügel verzehrt, anschließend den Kopf, den Hals, das eine und das andere Bein. Außerdem darf er während der ganzen Zeit kein Fett, kein Salz und keinen Aji (Kapsikumpfeffer) zu sich nehmen."<sup>29</sup>

Die Fasten- und Diätregeln haben wie das Einhalten sexueller Abstinenz verschiedene Gründe. Viele Tiere und Pflanzen des Dschungels werden als Verkörperung von Geistern gesehen, die dem Initianden gefährlich werden könnten, sobald er sich mit Ayahuasca auf eine Reise begibt. Daß man allein schon durch Fasten oder eine Diät mit bestimmten Nahrungsmitteln eine Veränderung des Bewußtseinszustandes erlangt, ist eine altbekannte Tatsache. Die Bedingung der sexuellen Abstinenz ist auf verschiedene Vorstellungen zurückzuführen. Die Annahme, daß ein sexueller Akt den Menschen Energie verlieren läßt, und er deshalb eigentlich nur zum Zwecke der Fortpflanzung zulässig sei, findet weltweit in vielen Kulturen Entsprechungen. Dies beruht auf der Tatsache, daß der Zustand sexueller Erregung als ein Stadium des aus der normalen körperlichen Ebene Heraustretens verstanden wird, wodurch das Individuum anfällig wird für den Einfluß kräftezehrender Geister. Zudem gilt allein schon der Kontakt mit einer Frau als verunreinigend für den Initianden. Besonders schwangere oder menstruierende Frauen, also Personen, die sich außerhalb ihres Alltagsstatus befinden, muß der Initiand meiden. Ein anderer Aspekt dieser Forderung besteht darin, "...daß der Ayahuasca Konsument eine `Ehe` mit dem Artgeist, der Ayahuasca- oder Jaguarmutter, eingeht, der auf andere Partner eifersüchtig ist und ihn in gefährlichen Situationen nicht beschützen würde (Mc Kenna et al. 1986:81)."<sup>30</sup> Alle Tabus, denen sich der Schüler des Schamanen zu unterwerfen hat, also Seklusion, Diät und sexuelle Abstinenz, dienen dem Zweck, ihn rituell zu reinigen und bereit zu machen für einen Kontakt mit der Welt der Geister.

Wenn im Text des öfteren der Initiand als Schüler bezeichnet wird, so denkt man unweigerlich an einen älteren, erfahrenen Schamanen als Lehrer. Diese Vorstellung ist aber für den amazonischen Schamanismus nur partiell zutreffend. Sobald der Schüler sich auf das Erlernen der Interaktion mit den unsichtbaren Kräften eingelassen hat und bereit ist, Yagé zu sich zu nehmen, übernimmt die Liane selbst die Vermittlung des Wissens.

<sup>29</sup> *Hissink, Karin*, "Notizen zur Ausbreitung des Ayahuasca-Kultes bei Chama und Tacana-Gruppen", in: *Ethnologica*, Neue Folge, Band 2, Köln, 1960, S. 525

<sup>30</sup> *Andritzky, Walter*, 1989, S. 181

Dies mag für uns zunächst befremdlich klingen, man muß sich allerdings vor Augen halten, daß der Liane ein mächtiges Geistwesen innewohnen soll, von dem der zukünftige Schamane unterrichtet wird.

"Yagé, as medicine, does not imply a substance with curing powers. More appropriately, it empowers shamans with knowledge, and the knowledge they gain allows them to control and influence events in both sides of reality. The relationship between *yagé* and other medicines demonstrates this quality of empowering through knowledge. The Siona say that all nonhallucinogenic medicines have been discovered through *yagé* visions. When a shaman has reached a certain level of knowledge, he travels to the house of God, where he is shown a book with all the medicines in it, and it is from this that he begins his career in healing illnesses. ... The shaman is the 'master' in *yagé* visions, having superior knowledge and experience to lead the rest. However, the Siona elders consider it the duty of every man to learn as much as possible of the teachings of *yagé* in order to fulfill his duties as provider and protector of his family. ... The knowledge gained by the drug is not definite and circumscribed, nor a single stage of enlightenment. ... For the Siona shaman the subject matter to be mastered embraces visions, 'designs', and songs. All the spirits have their own design, as well as songs, which they teach to the drinker once he sees them. Each apprentice attempts to know as many visions and songs as possible, for as he enlarges his repertoire, so he increases his power with the spirits he knows and can deal with."<sup>31</sup>

Die Rolle, die einigen Pflanzen als Vermittlern therapeutischen Wissens zukommt, wird im Kapitel über die *Vegetalistas* genannten Heiler, die man heutzutage im gesamten Amazonasgebiet findet, noch einmal detaillierter analysiert.

#### **2.4. Ayahuasca-Gesänge**

Die Einnahme des Absuds ist eng mit dem Singen bestimmter Melodien und Lieder verbunden. Manche Lieder werden während des kollektiven Rauschzustandes von allen männlichen Mitgliedern des Stammes gesungen. Andere Lieder und Melodien wiederum sind im Besitz des Schamanen, der ihrer zur Erfüllung seiner Aufgaben bedarf.

Von den Mai huna, einer im peruanischen Amazonas lebenden, zur Sprachfamilie der Tukano gehörenden Ethnie, wissen wir, daß sie sich regelmäßig zu großen Festen

<sup>31</sup> *Matesson Langdon, E. Jean* 1992, S. 46f. Anhand dieses Zitates lässt sich ersehen, wie weit die Siona schon akkulturiert sind. Die Vorstellung, daß der Schamane ins Haus Gottes fliegt und dort ein Buch gezeigt bekommt, in dem alle Medizinpflanzen verzeichnet sind, stammt sicherlich aus jüngerer Zeit und dürfte auf das Wirken von Missionaren zurückzuführen sein.

zusammenfinden, um *Yajé* zu trinken. Sammeln, Zubereitung, Einnahme und die daran anschließenden Gesänge sind ausschließlich den Männern vorbehaltene Tätigkeiten. Sobald die Wirkung einsetzt, ziehen sich die Männer in ihre Hängematten zurück und beginnen zu singen. Für die *Mai huna* ist es unmöglich, *Yajé* zu nehmen ohne zu singen.<sup>32</sup> Die französische Ethnologin Irène Bellier teilt die Gesänge in zwei Gruppen ein, wobei der Unterschied nicht ganz deutlich wird. Sie unterteilt sie in "klassische *Yajé*-Gesänge" und "rituelle Gesänge". Erstere scheinen persönlicher Besitz der jeweiligen Person zu sein und werden auch außerhalb der Rituale gesungen, während letztere nur bei kollektiv durchgeführten Ritualen gesungen werden.<sup>33</sup>

Die "klassischen" Gesänge beginnen und enden mit einer Abfolge onomatopoetischer Laute ( z. B.: dei dei dei dege dei dei dei), deren Modulation die tonalen Schwankungen ankündigt. Der Rhythmus wird durch die Wiederholung bestimmter Silben, Ausdrücke und Phrasen markiert. Die Sprache der Gesänge entspricht nicht der Umgangssprache der *Mai huna*, sondern ist die Sprache (*miña*), die die mythischen Vorfahren (*miña mai*) und die Verstorbenen sprechen, die im himmlischen Raum wohnen (*miña bese*). Es ist die Sprache des *Yajé*, die Zugang zur unsichtbaren Welt schafft. Sie zu verstehen, bedarf es einer umfassenden Ausbildung.<sup>34</sup>

Jeder Mann hat sein eigenes Repertoire an Liedern. Dieses setzt sich zusammen aus den Gesängen Verstorbener, anderer lokaler Gruppen und den eigenen. Die *Mai huna* beklagen, daß es heute keine wirklich großen Schamanen mehr gäbe, die die Fähigkeit besäßen, kraftvolle Gesänge zu schaffen. So initiieren sich die heutigen Schamanen, nachdem sie im Umgang mit dem Trank Erfahrung haben, durch die Gesänge ihrer Vorväter. Die berühmtesten davon sind, so Bellier, die lang verstorbener Schamanen.<sup>35</sup> Obwohl der Inhalt der *Yajé*-Gesänge bestimmten Stereotypen entspricht, die Melodien einfach sind und einander stark ähneln, singt doch jeder Mann seine eigenen Lieder, die meist von den Erfahrungen, die er unter dem Einfluß des Tranks macht, handeln.

---

<sup>32</sup>vgl.: **Bellier, Irène**, "*Los Cantos Mai huna del Yaje (Amazonia Peruana)*". in: *América Indígena*, Bd. 46, Nr. 1, Mexiko City, 1986, S. 130f

<sup>33</sup>vgl.: *ibid.*: S. 129ff

<sup>34</sup>vgl.: *ibid.*, S. 133

<sup>35</sup>vgl.: *ibid.*, S. 131ff

Bellier gibt in ihrem Artikel leider keinen Aufschluß darüber, welcher Art die rituellen Gesänge der Mai huna sind. Allerdings sagt sie, daß viele rituelle Gesänge auch der "klassischen Form" folgen.<sup>36</sup> Ich denke allerdings, daß diese rituellen Gesänge von besonderer Wichtigkeit sind. Denn in ihnen wird während der Rituale der Schöpfungsmythos der Gruppe nacherzählt. So berichtet der Ethnologe Florian Deltgen von den Yebámasa, die ebenfalls zur Sprachfamilie der Tukano gehören und im kolumbianischen Amazonastiefland siedeln, folgendes:

"Der ñangúri masú trägt die einzelnen Strophen oder Textpassagen des Schöpfungsmythos in einer Sprache vor, die vom normalen Yebámasa verschieden ist und die von mir und den meisten jüngeren Yebámasa nicht verstanden wurde. Der Vortrag erfolgt in einer Art melismatischem Sprechgesang, einer Art Stakkatosprache, und wird von zahlreichen ausdrucksvollen Gesten begleitet. Die vom ñangúri masú jeweils vorgesungene Passage wird von den anderen Männern im Chor nachgesungen oder gesprochen. Den langen Text in der Sakralsprache zu behalten ist auch bei den Yebámasa nicht jedermanns Sache"<sup>37</sup>

Sobald sich die Männer aus ihren Hängematten erheben, um zu tanzen, wird einstimmig dasselbe Lied angestimmt. Die Harmonie in Schritt und Gesang ist für die Tänze unerlässlich. Gerardo Reichel-Dolmatoff schreibt über eine Yajé-Zeremonie bei den *Barasana*, einer kolumbianischen, ebenfalls zu den Tukano gehörenden Ethnie, folgendes:

"After the men had drunk three or four cups of yajé the steps, turns, and gestures had reached a precision that made the group appear to be one single organism moving in a highly controlled and precise way. The same was true for the songs; there was never a false note or an eccentric movement; song and dance had become completely fused. Moreover, the entire scene was far from being a frenetic orgy; it was extremely formalized and solemn."<sup>38</sup>

## 2. 5. Kollektives Ritual

Obwohl die Rituale der verschiedenen Gruppen nicht in jedem Detail übereinstimmen, weisen sie doch allorts ähnliche Strukturen auf. Es gilt, zwischen zwei verschiedenen

<sup>36</sup>vgl.: *ibid.*, S. 133

<sup>37</sup> *Deltgen, Florian*, "Gelenkte Ekstase. Die halluzinogene Droge Cají der Yebámasa-Indianer.", Stuttgart, 1993, S. 128f

<sup>38</sup> *Reichel-Dolmatoff, Gerardo* "The Shaman and the Jaguar, A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia", Philadelphia, 1975, S.163

Arten von Ritual zu unterscheiden, die sich bei allen Ayahuasca trinkenden Ethnien finden, sofern ihre Akkulturation nicht zu weit fortgeschritten ist: die kollektiven Rituale und die Heilrituale.

Während der gemeinschaftlichen Feste, bei denen sich eine möglichst grosse Zahl Stammesangehöriger dem kollektiven, rituellen Rausch mit dem Sud hingibt, dienen zur Bestätigung der kulturellen Identität und der Stärkung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Hierbei geht es weniger um die individuellen Visionen des Einzelnen, als vielmehr um eine Festigung des gemeinsamen Weltbildes der Gruppe in der "als Realität geschauten Imagination"<sup>39</sup>, evoziert durch Erzählen des Mythos und die dazugehörigen Tänze und Gesänge.

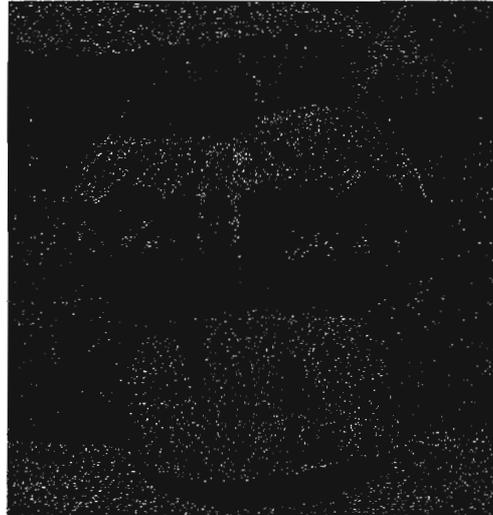
Um einen Eindruck von einem solchen Gemeinschaftsrituals zu bekommen, sei an dieser Stelle die Beschreibung Dolmatoffs einer *Yajé*-Zeremonie der *Barasana* im kolumbianischen Amazonas zusammengefaßt.<sup>40</sup> Mit Einbruch der Dunkelheit begeben sich die Gäste in das Gemeinschaftshaus, in dem sich zwei Reihen kleiner Stühle befinden. In Kisten befinden sich Federschmuck, Rasseln und bemalte Lendenschurze, die an die Männer verteilt werden und mit denen sie sich schmücken. Die Rasseln werden am rechten Knöchel und am linken Ellbogen befestigt. Die zwölf teilnehmenden Männer setzen sich, produzieren mit verschiedenen Instrumenten Geräusche und fangen schließlich an zu tanzen. Dabei bilden sie eine Reihe, in der jeder Mann seine rechte Hand auf die Schulter seines Nachbarn legt. Beim Tanz umkreisen sie die ersten vier Pfosten des Hauses. Nach einer Weile beginnt das Oberhaupt des Stamms den Trank auszuschenken, wobei er ständig dieselben Laute vor sich hinsingt. Frauen und Kinder befinden sich im hinteren Teil des Hauses und eine Weile, nachdem alle Männer getrunken haben, begeben sich die Frauen nach vorn, um gemeinsam mit den Männern zu tanzen. Die zweite Dosis des Getränkes wird etwa eine Stunde später, abermals begleitet von Sing-Sang des Oberhauptes, durch ihn ausgegeben. Kurz darauf folgt die dritte Vergabe. Männer und Frauen tanzen weiter. Dann wird erneut *Yajé* ausgeschenkt. Jeder zieht sich auf seinen Platz zurück. Einige Männer sitzen vornübergebeugt, als schliefen sie, andere murmeln vor sich hin, erzählen von ihren Visionen oder übergeben

---

<sup>39</sup> *Andritzky* 1989, S. 191

<sup>40</sup> *Dolmatoff* 1975; S. 175ff

sich. Der Häuptling gibt ein Zeichen mit der Hand, woraufhin alle verstummen, und er beginnt zu singen, seine rechte Hand im Rhythmus auf und ab bewegend. Dem Häuptling gegenüber sitzt der Mann, unter dessen Anleitung die Ingredienzien für den Trank gesammelt und selbiger auch zubereitet worden ist. Auch er beginnt zu singen, jedoch nicht dasselbe wie der Häuptling. Dann kehrt Stille ein, und alle sitzen in der Dunkelheit. Ein Mann entzündet die Fackel von neuem und der Tanz wird wieder aufgenommen, diesmal ohne die Frauen. Die Männer tanzen im Kreis. Der Rhythmus der Musik, erzeugt durch Rasseln, Flöten und den als Klangkörper benutzten Panzer einer Schildkröte, zusammen mit den Schritten des Tanzes und dem Gesang erreichen immer größere Harmonie.<sup>41</sup> Die sich dem Tanz anschließende Pause benutzen einige, um sich gegenseitig *vihó*-Schnupfpulver<sup>42</sup> in die Nasen zu pusten. Abermals wird *Yajé* getrunken und getanzt. Die Männer nehmen noch dreimal *Yajé*, tanzen in der Dunkelheit, ruhen sich aus und rezitieren monotone Lautfolgen, während die mit dem Panzer der Schildkröte erzeugten Töne nie abbrechen. Das Fest endet mit Beginn der Morgendämmerung, die Federkronen und Rasseln werden abgelegt und weggepackt, die Teilnehmer legen sich in ihre Hängematten, während die Frauen das Feuer ihrer Herde schüren.



43

<sup>41</sup>vgl.: *ibid*, S. 163

<sup>42</sup>*vihó*-Schnupfpulver wird aus der Rinde von Bäumen, die zur Familie der Myristicaceae gehören, sowie der Asche eines wilden Kakaobaumes (*Theobroma subincanum* Mart.) hergestellt. Nach seiner Einnahme stellen sich, so heißt es zumindest, schwere Kopfschmerzen, Brechreiz, übermäßiger Schweiß- und Speichelfluß, sowie gelegentlich ein Zustand absoluter Benommenheit ein. Von den meisten amazonischen Ethnien ist der Gebrauch dieses oder analoger Schnupfpulver überliefert. vgl.: *Reichel-Dolmatoff* 1975, S. 20ff

<sup>43</sup>Ein *caji*-Topf der Yebámasa. Abb. entnommen aus: *Deltgen* 1993, Abb. 10

Hier stellt sich die Frage, welche Elemente es sind, die die kollektive Einnahme des Pflanzensudes strukturieren und unter den verschiedenen Ethnien Entsprechung finden. Das beschriebene Ritual beginnt mit der Verteilung von Federschmuck, Rasseln und bemalten Lendenschurzen, was zur Folge hat, daß alle Teilnehmer gleich gekleidet sind. Dies mag zur Herstellung der nötigen Uniformität dienen, sowie dazu, daß der einzelne sich weniger mit seiner individuellen Gefühlslage beschäftigt, sondern sich vielmehr als einen notwendigen Teil des Ganzen begreift. Vom *majá joáro*, der aus Pflanzenfasern gefertigten und mit den gelben Bauchfedern des Guacamaya-Vogels und den roten Federn des Tukans verzierten Stirnbinde, die von den Yebámasa, einer im kolumbianischen Amazonastiefland lebenden Tukano-Gruppe, als Tanzschmuck verwendet wird, berichtet Deltgen, daß es der zweitheiligste Gegenstand dieser Ethnie sei<sup>44</sup>: ein Symbol für ihre Kultur als Brandrodungs-Feldbauern und Besitzer kultivierter Nahrungspflanzen, gestiftet vom Kulturheroen der Gruppe und eng verbunden mit Begebenheiten aus ihrer Schöpfungsmythologie. Das Oberhaupt des jeweils zum Feste ladenden Klans muß genügend dieser Federkronen besitzen, um alle männlichen Teilnehmer damit auszurüsten.<sup>45</sup>

Das beschriebene Ritual ist eine sakrale Handlung, während der die Teilnehmer gemeinsam an den Ort ihrer Vorfäter reisen und ihre Schöpfungsmythologie erleben. Als Dolmatoff den Barassana die Zeichnungen seiner Visionen zeigt, lachen sie und erklären ihm, er sei mit ihnen zur Milchstrasse geflogen, dem Ursprungsort der Vorfäter, wie seine Zeichnungen bewiesen.<sup>46</sup>

Von diesen kollektiven Ayahuasca-Zeremonien unterscheiden sich die Heilrituale, deren Zweck das Erkennen der Krankheitsursachen der betreffenden Patienten und deren Beseitigung ist. Ist es dem Schamanen nicht möglich, eine Krankheit durch Verabreichung von spezifischen Heilpflanzen zu heilen, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, daß die Erkrankung durch Schadenszauberei hervorgerufen worden ist. Zudem gibt es eine Reihe von Symptomen, deren Auftreten *per se* dem Reich der Schadenszauberei zugeschrieben wird.<sup>47</sup> Nicht nur die feindlich gesonnenen Schamanen der Nachbargruppe können die

---

<sup>44</sup>vgl.: *Deltgen, Florian* 1993, S. 158

<sup>45</sup>vgl.: *ibid*, S. 158

<sup>46</sup>vgl.: *Dolmatoff* 1975, S. 167

<sup>47</sup>Man kann davon ausgehen, daß z. B. eine Verletzung, die durch einen Schnitt

Verantwortung für derartige Symptome tragen, auch die Toten und bestimmte Waldgeister kommen als mögliche Verursacher in Frage.<sup>48</sup>

In der neueren ethnologischen Literatur finden sich fast nur Beschreibungen der Heilrituale. Diese Tatsache ist auf die immer stärkere Akkulturation der Gruppen zurückzuführen, während der entweder das Wissen der großen Schamanen verlorengeht oder niemand mehr bereit ist, die mit der Initiation verbundenen Restriktionen auf sich zu nehmen. Dies trägt zu einer Abnahme der großen kollektiv durchgeführten Rituale bei.<sup>49</sup> Der Schwerpunkt hat sich innerhalb dieser Gruppen auf die Heilrituale verlagert. Eine Tatsache, die für sich schon Auskunft über ihre Stellung innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges gibt. Ihres Lebensraumes beraubt oder angetrieben von der Hoffnung auf Zugang zu den Gütern der Zivilisation, sind viele Gruppen in dichter besiedelte Gebiete gezogen. Hier außerhalb des vertrauten Terrains, im Zusammenleben mit anderen Teilen der Bevölkerung des jeweiligen Landes, leben sie bedrohter als im Dschungel, in dem Sinne, daß sie viel einfacher Opfer der magischen Ranküne anderer Siedler werden. Das Interessante an diesem betrüblichen Sachverhalt ist das Bild, daß die Neokolonisatoren auf die Indianer übertragen. Obwohl die Indianer auf der untersten Ebene der Gesellschaft angesiedelt und als der weißen Rasse unterlegen angesehen werden, weist man ihnen trotzdem schnell große magische und heilerische Fähigkeiten zu. Darum nehmen Mitglieder aller Bevölkerungsschichten den Rat eines *Curanderos* in Anspruch, je "indianischer" dessen Erscheinungsbild, desto größere Fähigkeiten werden ihm zugesprochen.<sup>50</sup>

---

mit der Machete entstanden ist, nicht als Schadenszauber angesehen wird. Erst wenn diese trotz Behandlung mit den durchaus effektiven pflanzlichen Heilmitteln, und in neuerer Zeit mit Antibiotika, nicht verheilt, ist das ein Zeichen für die magische Ursache der Verletzung und ruft nach einem Spezialisten auf diesem Gebiet.

<sup>48</sup>Auf verschiedene, durch Zauberei ausgelöste Krankheitsphänomene, über deren Existenz im gesamten nördlichen Südamerika (Kolumbien, Ecuador, Venezuela, Peru, Bolivien, Teile Brasiliens) ein gesamtgesellschaftlicher Konsens herrscht, wird in Bezug auf die Vegetalistas eingegangen.

<sup>49</sup>vgl. *Perruchon, Marie*, "Seeing the Unseen: Personal Reflections on Ayahuasca Use Among the Shuar", in: *Acta Americana*, Vol 3, Nr. 2, Stockholm, 1995, S. 153; sowie: *Andritzky*, 1989, S. 191

<sup>50</sup>Mit dem Verhältnis der Schamanen kolumbianischer Hoch- und Tieflandindianer zueinander und zu den "Weißen", sowie über das von den Kolonisator~~en~~ teils bewußt zu ihrem Zwecke genutzte, teils den eigenen Ängsten entsprechende Bild der Indianer und dessen Folgen, hat sich der amerikanische Ethnologe Tausig in

### 3. Ayahuasca und die Heiler

Wie im vorigen Kapitel dargestellt, ist *Ayahuasca* ein zentraler Bestandteil des Lebens verschiedener im Amazonasgebiet siedelnder Stämme. Die fortschreitende Zerstörung des Regenwaldes und die Vertreibung der einzelnen Gruppen durch weiße Siedler führt zu einer Abwanderung vieler Indianer in die urbanen Zentren des Amazonas. Dort leben sie zumeist in den Slums und geben ihren traditionellen Lebensstil gezwungenermaßen auf. Die Ökonomie dieses Gebietes beruht gänzlich auf der Ausbeutung der natürlichen Ressourcen. Arbeit finden die aus dem Dschungel Vertriebenen als Kautschukzapfer oder beim Bau neuer Straßen, die hauptsächlich multinationalen Konzernen dazu dienen, eine ihren Bedürfnissen entsprechende Infrastruktur zu schaffen.

In den städtischen Siedlungen treffen Personen mit verschiedenen kulturellen Hintergründen und Traditionen zusammen. Meist sind die neuen Siedler schon bevor sie in die Stadt gekommen sind den Bekehrungsversuchen der christlichen Missionare ausgesetzt gewesen und haben christliche Elemente in ihr Glaubenssystem integriert. Der kulturelle Hintergrund dieser Migranten schließt aber auch ein Wissen um die in ihrer Kultur verwendeten Heilpflanzen ein. So ergibt sich, daß neben dem System der Schulmedizin, das oft unzulänglich und auch unerschwinglich für einen großen Teil der Bevölkerung ist, ein informelles Netz von Heilern entstanden ist, in deren Behandlungsmethoden *Ayahuasca* eine mehr oder weniger wichtige Rolle spielt.

Wenn in der englischsprachigen Literatur von diesem System die Rede ist, wird oft der Terminus "*mestizo folk medicine*" verwendet.<sup>51</sup> "*Mestizo*" für die spanischsprachigen Länder Südamerikas, "*Caboclo*" für Brasilien sind Termini, die sich nur sehr schwer genau eingrenzen lassen. Als *Mestizo* oder *Caboclo* werden entweder gänzlich akkulturierte Indianer bezeichnet oder Menschen deren Herkunft zum einen Teil spanisch oder portugiesisch, zum anderen Teil indianisch ist. *Mestizos* sowie *Caboclos* haben im Gegensatz zur restlichen Bevölkerung einen stark von der indianischen Kultur geprägten Hintergrund, ohne daß sie einer bestimmten indianischen Gruppe angehören.

---

seinem excellenten Werk beschäftigt. *Taussig, Michael, "Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing", Chicago, 1987*

<sup>51</sup> vgl.: *Mc Kenna, Dennis J., et alii, 1986, America Indígena, 1988, Luna, 1986, Dobkin de Rios, 1973*

Es verhält sich jedoch so, daß dieses System durchaus nicht nur von *Mestizen* bzw. *Caboclos* genutzt wird, sondern genauso von allen anderen Teilen der Bevölkerung. So liest man im Abdruck eines von der Ethnologin Ursula Zier mit Mitgliedern der kolumbianischen Oberklasse geführten Gespräches vom Amusement, mit dem diese über einen marxistischen Bekannten sprechen, der die Dienste eines Heilers in Anspruch genommen hat, um seinen finanziellen Ruin abzuwenden.<sup>52</sup> Der amerikanische Ethnologe Michael Taussig beschreibt das Zusammentreffen von Personen verschiedener Gesellschaftsschichten mit unterschiedlichen Beschwerden und Anliegen bei den Ritualen kolumbianischer *Ayahuasqueros* in der Provinz *Putomayo*.<sup>53</sup> So kann man dieses System im Gegensatz zur Schulmedizin als Volksmedizin begreifen.

Untersucht man die Bilder, die im Lauf der Geschichte in Bezug auf die indigenen Heiler entstanden sind, fällt einem eines besonders auf: Ob man die Schriften eines Missionares liest oder die eines frühen Reisenden, von europäischer Seite wird den indianischen Schamanen sehr viel Macht bescheinigt. Unterschiedliche Bilder entstehen, wie das des *Inka*, der von vielen *Ayahuasqueros* als eine Art mythischer Urschamane angesehen wird, dessen Kräfte sie bei ihren Ritualen nutzen können,<sup>54</sup> oder wie das des *Auca*, des wilden ungebändigten Indianers.<sup>55</sup>

### **3.2. Vegetalistas - Pflanzenheilkundige am Amazonas**

Als *Vegetalistas* werden im peruanischen Teil des Amazonas Heiler bezeichnet, die ihr Wissen mit Hilfe einer Pflanze (span.: *el vegetal*) erlangt haben und diese Pflanze auch zu Diagnosezwecken sowie zur Heilung von Patienten einsetzen. Es gibt verschiedene Gruppen von *Vegetalistas*. Der *Tabaquero* benutzt Tabaksud und den Rauch von starken, selbstgefertigten Zigarren, *Toeros* verwenden *Toé* (*Brugmansia suavevolens*, eine Daturaart, den in heimischen Vorgärten zu findenden Engelstropfen/Stechapfelbäumen verwandt), eine Pflanze mit stark psychotropen Eigenschaften, der *Palero* verdankt sein

<sup>52</sup>vgl.: Zier, Ursula, "Volksmedizin in Kolumbien - Medizin der Armut oder gesamtgesellschaftlich gültige Medizinkultur?", in: Curare, Vol 8, Nr. 4, 1984, S. 264

<sup>53</sup>vgl.: Taussig, Michael, 1987, 342ff

<sup>54</sup>vgl.: Luna, Luis Eduardq "Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon", Stockholm, 1986, S. 89f

<sup>55</sup>vgl.: Taussig, Michael, 1987, S. 236ff

Wissen großen Bäumen (span: el palo), der *Catahuero* bedient sich der Catahua-Pflanze (Hura crepitans), der *Camalonguero* macht von Camalonga (unidentifiziert) Gebrauch und der *Ayahuasquero* schließlich setzt *Ayahuasca* bei seinen Heilritualen ein.<sup>56</sup>

Ferner, um nur noch einige zu nennen, begegnen wir *Oracionistas*, die Gebete und Gesänge vortragen, *Perfumeros*, die, ähnlich der bei uns in Mode gekommenen Aromatherapie, Duftstoffe verwenden und *Espiritualistas*, die mit Geistern in Kontakt treten. Die Übergänge zwischen den Gruppen von verschiedenen Heilern sind fließend. Dies beruht auf der Tatsache, daß größeres Wissen des Heilers auch mehr Heilkraft bedeutet, kann er doch über mehr Mittel verfügen als der, der sich und andere nur auf eine Art zu schützen und zu heilen weiß. So mag es vorkommen, daß auf manche Heiler gleich mehrere der oben genannten Bezeichnungen zutreffen.<sup>57</sup> Der peruanische Psychiater Carlos Albert Seguí<sup>58</sup> unterscheidet in seinem Buch über peruanische Heiler zwischen *Medicine-Man*, *Curandero*, *Charlatán* und *Curioso*. Folgt man Seguí, so ist der Scharlatan nur an materiellem Gewinn interessiert und um diesen zu erlangen bereit, alle wenn auch noch so absurden Mittel anzuwenden. Der Curioso kann auf ein beschränktes Wissen um die Heilpflanzen und ihre Verwendung zurückgreifen, während sowohl der Mediziner als auch der Heiler Spezialisten sind, die sich allerdings in Bezug auf ihre Stellung innerhalb gesellschaftlicher Zusammenhänge fundamental voneinander unterscheiden. Während der Mediziner innerhalb seiner eigenen Kultur wirkt, einen offiziellen Status besitzt und sehr oft auch die letzte moralische Instanz seiner Gruppe ist, bewegt sich der Curandero innerhalb einer verwestlichten Gesellschaft, in der ihm offiziell innerhalb etablierter Kreise weder Status noch Achtung zukommen. Während der Erstgenannte vollständig integriert ist, ist der Letztgenannte marginalisiert.<sup>59</sup>

*Ayahuasca*, im spanischsprachigen Raum auch "*la purga*"<sup>60</sup> oder "*la pinta*"<sup>61</sup> genannt, wird von weiten Teilen der Bevölkerung eingenommen, wenn ein auf Herstellung, Anwendung

<sup>56</sup>vgl.: Luna 1986, S.32

<sup>57</sup>vgl.: ibid., S. 33

<sup>58</sup>vgl.: Seguí, Carlos Alberto "Introducción a la Psiquiatría Folklórica". In: Seguí, C.A.(Ed.), *Psiquiatría Folklórica. Shamanes y Curanderos*, Lima, 1979, S. 27-31, zitiert aus Luna, L.E., 1986, S. 33

<sup>59</sup>vgl.: Luna, 1986, S. 33

<sup>60</sup>vgl.: Luna, 1986. Der Begriff spielt auf die stark abführende und vomitiver Wirkung des Trankes an, so lautet ja auch eine Übersetzung des spanischen

und Verabreichung desselben spezialisierter Heiler dies für notwendig erachtet. Dies muß nicht immer der Fall sein, oft genügt dem Heiler die bloße Anwesenheit des Kranken, um während eines Ayahuasca Rituales zu erkennen, was die Symptome des Patienten verursacht hat.

Trotzdem sind in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern im Laufe der Geschichte immer wieder Gesetze gegen das Ausüben heilerischer Tätigkeiten erlassen worden. Offiziell richten sie sich weniger gegen die Heilrituale, als vielmehr gegen Personen, die Schadenszauber ausführen. Doch wer sind diese Personen? Harner beschreibt, daß sich unter den Jivaro derjenige schamanische Initiand zu einem Schadenszauberer entwickle, der dem Wunsch, seine magischen Pfeile zum Schaden anderer einzusetzen, nicht widerstehen könne.<sup>62</sup> Von den Vegetalistas im peruanischen Teil des Amazonasgebietes wird berichtet, daß ihnen, so sie sich denn an die erforderlichen Einschränkungen hielten, die Geister bestimmter Pflanzen erschienen, um den Initianden mit Geschenken zu betören. Das eine Mal mögen es magische Melodien oder verführerische Düfte sein, ein anderes Mal magische Substanzen verschiedener Art unter ihnen auch Objekte, die als magische Pfeile verwendet werden können. Auch hier liegt es an der jeweiligen Person, das Geschenk und die ihm in Verbindung mit diesem zufallenden Kräfte anzunehmen oder auszuschlagen. Allgemein besteht die Auffassung, daß die Schadenszauberei leichter zu erlernen sei als das Heilen, zumal dem Neophyten zunächst schadensübertragende Objekte angeboten werden, um ihn zu testen.<sup>63</sup>

*"La hechicería pega más rápido que la medicina."* ist der Satz den der Ethnologe Luna von den Vegetalistas immer wieder zu hören bekommt.<sup>64</sup> Ins Deutsche übersetzt: "Die

---

Wortes: das Abführen, das Abführmittel. Andererseits versinnbildlicht er aber auch die reinigende Wirkung des Trankes, und zwar nicht nur auf physischer Ebene, indem es den Körper durch Entleerung säubert, sondern auch auf geistiger Ebene. So lauten weitere Bedeutungen des Wortes auch: die Säuberung, die Verbüßung und die Buße. (Vergleiche den lateinischen Begriff für Fegefeuer, *Purgatorium*, aus dem die Seelen der armen Sünder, nachdem sie ihre Taten verbüßt haben, gereinigt hervorgehen sollen).

<sup>61</sup> Der nur in manchen Teilen Südamerikas verwendete, altertümliche Begriff "*la pinta*", spielt auf die Fähigkeit des Ayahuasca an Visionen, also Bilder, zu erzeugen. Dieser Bilder bedarf man, um die Krankheitsursachen zu erkennen.

<sup>62</sup>vgl.: Harner, 1973, S. 18

<sup>63</sup>vgl.: Luna, 1986, S. 116

<sup>64</sup>vgl.: *ibid*, S. 116

Schadenszauberei haftet einem schneller an als die Medizin." Meiner Meinung nach ist diese Aussage sehr vieldeutig und bedeutet nicht nur, daß man die Schadenszauberei schneller als die Medizin erlerne, wie es Luna ausdrückt<sup>65</sup>, sondern besitzt noch weitere Bedeutungsebenen. Beschreibt er doch die ambivalente Situation, in der sich der Heiler befindet. Er weist auf einen wichtigen Aspekt der Arbeit des Heilers hin: verschwände die Schadenszauberei plötzlich, wäre er arbeitslos. Die Existenz jedes einzelnen Heilers hängt davon ab, daß es Personen gibt, die sich nicht scheuen, die schadensübertragenden Gaben der Geister zu akzeptieren. Eine weitere Voraussetzung für sein berufliches Überleben ist, daß seine Patienten das gleiche Denksystem besitzen und um die vielen Schadenszauberer wissen, die nur allzu bereit sind, den Wünschen mißgünstiger Personen nachzukommen. Eine andere Bedeutung obengenannter Aussage erschließt sich uns mit Blick auf die Legislative. Der Ruf eines Schadenszauberers (span: *el hechicero*) heftet sich dem *Vegetalista* schneller an als der eines Heilers.

Der *Vegetalista* lebt bedroht. Zum einen ist sein Beruf eigentlich verboten und wenn ihm einmal "die Zauberei anhängt", das heißt, sobald er im Ruf steht, ein Schadenszauberer zu sein, besteht die Gefahr, daß er von den Behörden eingesperrt oder mit einer empfindlichen Geldbuße belegt wird. Zum anderen läuft er stets Gefahr, dem magischen Anschlag eines anderen Zauberers ausgesetzt zu sein, der ihn als Grund für das Leid eines Patienten ausgemacht hat. In der Literatur zu den *Curanderos* wird stets beschrieben, daß Krankheiten meist als durch Schadenszauber verursacht angesehen werden.<sup>66</sup> Dabei ist entweder direkt vom Schadenszauberer die Rede, so z.B. wenn das Prinzip der Erlangung der Schadensüberträger geschildert wird, oder indirekt bei der Darstellung der durch Schadenszauber ausgelösten Krankheiten und deren Behandlung. Auffällig ist die Tatsache, daß die Forscher, die auf diesem Gebiet Feldforschung betrieben haben, immer nur Heilern und nie Schadenszauberern begegnet zu sein scheinen. Letztere tauchen immer nur in Erzählungen auf. Ich denke, daß dieses System von Heilern und Menschen denen ein Schadenszauber anhängt nur funktionieren kann, wenn man sowohl die Kräfte des Heilers als auch dessen Charakter als ambivalent, fähig also zum Destruktiven ebenso wie zum Positiven, begreift.

---

<sup>65</sup>vgl.: *ibid*, S. 116

<sup>66</sup>vgl.: *Dobkin de Rios* 1973, *Luna* 1986, *Taussig* 1987

Das Haus des Heilers steht allen Personen offen, die Hilfe brauchen und bereit sind, die vom Heiler festgelegten Tarife zu bezahlen.<sup>67</sup> Verschiedene Symptome machen ein längeres Verweilen im Haus des Heilers notwendig.



68

Luna schildert, daß die *Vegetalistas*, die er kennengelernt hat, großen Eindruck auf ihn gemacht haben. Sie erfreuten sich zumeist guter Gesundheit, hätten eine starke Konstitution und erschienen äußerst intelligent und gebildet. Zudem gäbe es unter ihnen großartige Geschichtenerzähler und Künstler. Überhaupt habe er den Eindruck gewonnen, daß sie innerhalb ihrer Gemeinden alle anderen an Intelligenz überträfen.<sup>68</sup> Weiter schreibt er, daß sich alle Schichten unter den Patienten eines *Vegetalista* finden ließen. Während

---

<sup>67</sup>Diese können, so Taussig, oft recht willkürlich festgelegt erscheinen. Manchmal wird, unabhängig davon ob die Person sehr reich oder sehr arm ist, manchmal unverschämt viel, manchmal überhaupt nichts gefordert wird. Der Heiler begründet seine Tarife aber in der Regel mit der jeweiligen Schwere des zu behandelnden Falles. vgl.: *Taussig* 1987, S. 345f

<sup>68</sup>"Don José Coral blowing tobacco on the ayahuasca pot". Abb. aus *Luna*, 1986, S. 42

<sup>69</sup>vgl.: *Luna*, 1986, S. 34

der *Vegetalista* die erste therapeutische Instanz der Armen ist, wird er oft die letzte Instanz der Reichen, sobald die Schulmedizin keinen Rat mehr weiß.<sup>70</sup>

Zwischen den *Vegetalistas* besteht ein reger Austausch, da besonders die *Vegetalistas* in ihrem Umgang mit den jenseitigen Kräften der Gefahr ausgesetzt sind, von diesen attackiert oder durch die Kraft eines Rivalen versehrt zu werden. Tritt dieser Fall ein, bedarf der Betroffene der Hilfe eines erfahreneren anderen *Vegetalista*. Gerade deshalb reicht der Austausch der verschiedenen *Vegetalistas* über weite Entfernungen hinweg, denn je entfernter die Wirkungsstätte des *Vegetalista*, der um Hilfe ersucht wird, desto größer wird auch sein Wissen um Heilpraktiken sein, die man selbst nicht kennt, und denen dann umso größere Kraft zugesprochen wird.<sup>71</sup> Folgerichtig findet man in der heilerischen Praxis des *Vegetalista* entlehene Elemente aus vielen unterschiedlichen Glaubenssystemen.

"Vegetalistas are to be found among the mestizo population, practically the only reliable repositories of the Amazonian worldview. The christian churches, and particularly the newly arrived protestant sects present in the Amazon, take good care to suppress their converts' animistic ideas ..."<sup>72</sup>

### **3.2.1. Initiation**

Im Gegensatz zu den indigenen Gruppen ist die persönliche Entscheidung eines Individuums, ein *Vegetalista* zu werden, nicht in einen offiziellen, rituellen Kontext eingebettet. Erst die gesellschaftliche Bestätigung, die sich schrittweise, meist durch Mundpropaganda, vollzieht, bestimmt, ob ein Heiler tatsächlich als solcher anerkannt wird.

<sup>70</sup>Diese Situation ist der in den westlichen Industrienationen in gewissem Sinne analog. Auch bei uns blüht neben dem Sektor der Schulmedizin, der, der mit 'alternativen' Heilmethoden für sich wirbt.

<sup>71</sup>Ein Beispiel dafür, daß auch bei uns einmal der Glaube daran, daß sich durch Worte, Gebete, Anrufungen Kraft übertragen läßt, sehr viel lebendiger als heutzutage gewesen ist, findet sich alleine schon in der Redewendung: "jemandem/etwas Kraft zusprechen". Zudem ist die Hinwendung eines Teiles unserer Bevölkerung zu uns fremden Glaubenssystemen und Kraftkonzeptionen gewissermaßen ein Beweis dafür, daß die Tendenz des Menschen, ihm unbekanntem Dingen mehr Kraft als den ihm Vertrauten zuzusprechen, universell verbreitet ist.

<sup>72</sup> Luna 1986, S.36

Im Unterschied zum amazonischen Schamanismus geht der Berufung einer bestimmten Person zum *Vegetalista*, meist eine Krankheit voraus. Findet sich im Umfeld des Kranken kein Arzt, hat dieser dem Patienten keine Linderung verschaffen können oder wird, aus welchen Gründen auch immer, gar nicht erst konsultiert, so birgt sich in der Person des *Vegetalista* die Aussicht auf Heilung. Manches Mal geschieht es dann, daß der Patient im Laufe der Behandlung, unter dem Einfluß von Ayahuasca Zugang zu bestimmten Kräften erhält und sich entschließt, selbst den Weg eines *Vegetalista* zu gehen.

Die Heilung läuft laut der Schilderungen solcher Patienten immer nach einem ähnlichen Muster ab. Zuerst erklären sie sich bereit, sich an die für die Lehren des Ayahuasca erforderliche Diät zu halten. Nachdem sie daraufhin in festgelegten Abständen für eine Weile den Trank zu sich genommen haben, erscheinen ihnen in den Visionen Wesen, die fähig sind, die Krankheitsursache zu tilgen.

"Don Celso was born in ... 1905. When he was thirty he suffered a serious lesion in his left leg, which developed a suppurating abscess resistant to treatment. After nearly three months of suffering he was forced to travel to Iquitos in order to find medical assistance. After four months in the hospital, the doctor told him that his leg should be amputated. He refused to permit this and went back to his home. He had previously heard about the curative power of ayahuasca, and decided to try it. During the next three years he did not eat any salt, sugar or pork, nor did he approach his first wife or any woman. After six months of ingesting Ayahuasca once a week, a little bird appeared in his visions. It looked at his leg and saw that it was covered by maggots. The little bird carried them away and ate them, and when it had finished it disappeared into the ayahuasca pot. From that moment he noticed a considerable improvement in his leg. The spirits of the plants started to appear in his visions and taught him medicine, but prohibited him to practice during a two-year period. ... He now lives in Iquitos and has a second house where two days a week - Tuesdays and Fridays - he drinks Ayahuasca and cures sick people."<sup>73</sup>

"Don José was born in a small settlement in Yurimaguas on the left bank of the Huallaga river in 1909. When he was seventeen he took Ayahuasca for the first time, because of a great pain he had in his stomach. The twentieth time he took the brew, spirits which he calls the murrayas, appeared in his visions. They told him that they live 'at the end of the world', using as their only food the flower of the tobacco. They removed a magic dart he had in his stomach."<sup>74</sup>

In neuerer Zeit wird auch von richtiggehenden Operationen des Patienten durch artzgleiche Geistwesen berichtet, während derer unter anderem, die erkrankten

---

<sup>73</sup>ibid., S.40

<sup>74</sup>ibid., S.38

Körperteile abgetrennt, auseinandergenommen und neu zusammengesetzt werden. So berichtet der peruanische Künstler Pablo Amaringo, daß er im Alter von fünfzehn Jahren eine schwere Herzkrankheit entwickelt hat. Als ihm sein Vater das erste Mal *Ayahuasca* zu trinken gegeben hat, sind ihm in seiner Vision ein nordamerikanischer Arzt und zwei Krankenschwestern erschienen. Der Arzt öffnet seine Brust, entnimmt das Herz und zeigt ihm die beschädigte Arterie. Nachdem er diese operiert hat, fügt er das Herz wieder in den Körper ein, vernäht die Wunde und heißt seinem Patienten Betruhe zu wahren und die Diät weiterhin einzuhalten. Seit diesem Tag hat der Maler nie mehr Probleme mit seinem Herzen gehabt.<sup>75</sup>

Viele der älteren *Vegetalistas* berichten zudem, daß sie schon in sehr jungen Jahren, durch Kontakt mit den noch traditionell lebenden indianischen Gruppen der Region mit *Ayahuasca* in Berührung gekommen sind, sich deren Regeln in Bezug auf den Trank unterworfen haben und auf diese Weise zu *Vegetalistas* geworden sind. Zugleich verhält es sich so, daß, zumindest früher, fast alle *Vegetalistas* auch im materiellen Sinne "Grenzgänger" gewesen sind. "Grenzgänger" zwischen der Welt der größeren und kleineren Handelszentren des Urwaldes und der Welt des Dschungels selbst. Die Struktur der Zentren ist noch gänzlich von der Kolonialzeit geprägt gewesen, mit einer quasi aristokratischen Oberschicht, die sich zusammensetzte aus Großgrundbesitzern und reichen Händlern, einer hauptsächlich aus Beamten bestehenden Mittelschicht und einer breiten Unterschicht, bestehend aus akkulturierten Angehörigen indigener Gruppen und den Nachfahren ehemaliger Sklaven, die sich in der Regel als Tagelöhner oder Kautschukzapfer verdingt haben. Die religiöse Struktur dieser Handelszentren setzt sich aus einer Mischung von iberischem Volkskatholizismus, den spiritistischen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts, afro-amerikanischen Kulturen und Teilen verschiedener indigener Glaubenssysteme zusammen. Um ihre Existenz sichern zu können, haben sich Teile der Bevölkerung in der Extraktion der Ressourcen des Waldes, als Kautschukzapfer, Honigsammler oder Jäger betätigt. Bei ihren oft Monate dauernden Streifzügen durch den Regenwald haben sie viel Kontakt mit den indigenen Gruppen gehabt. Aus diesem Teil der Bevölkerung sind die meisten *Vegetalistas* hervorgegangen.

---

<sup>75</sup>vgl.: *Andritzky, Walter*, 1995: "Sakrale Heilpflanzen, Kreativität und Kultur: indigene Malerei, Gold- und Keramikunst in Peru und Kolumbien". in: *Curare*, Bd. 18, Heft 2, Berlin, S. 373 - 393

Die Initiation des einzelnen Vegetalista geht, gleich ob er nun vom Schamanen einer indigenen Gruppe oder von einem oder mehreren erfahrenen Vegetalistas initiiert wird, stets nach demselben Schema vor sich. Der Lehrling muß eine mehr oder minder ausgefeilte Diät einhalten, namentlich ist ihm vor allem die Einnahme von Schweinefleisch, Salz, Zucker, Gewürzen und Alkohol untersagt<sup>76</sup> sowie jede Form von Kontakt zu Frauen, die ihre Menopause noch nicht erreicht haben. Die Dauer dieser Diät ist unterschiedlich, erstreckt sich aber von mindestens zwei Monaten bis zu mehreren Jahren, wobei anzunehmen ist, daß die magische Potenz eines Vegetalista mit der Dauer der Initiationsphase wächst. Es herrscht der Glaube, daß ein Verstoß gegen genannte Regeln, die Initiation zunichte macht, da die Pflanzengeister sich äußerst "eifersüchtig" verhalten.<sup>77</sup>

Für den *Vegetalista* ist *Ayahuasca* nicht nur eine Pflanze, sondern ein eigenständiges, intelligentes Wesen, durch das ihm Wissen vermittelt wird. Wenn er die Diät einhält, wird diese Entität mit ihm in Kontakt treten und ihn lehren. Aus diesem Grunde zählt die Liane auch zu den Pflanzen, die von den *Vegetalistas* "doctores" genannt werden. Luna kommt zu dem Schluß, daß Pflanzen, die die Potenz haben zu lehren, zu der Kategorie Pflanzen gehören, die Mütter besitzen, und daß wiederum die meisten dieser Pflanzen auch als "doctores" bezeichnet werden. Aus eigener Beobachtung schließt Luna, daß Pflanzen, die lehren, zumindest eine der folgenden Eigenheiten aufweisen: Sie besitzen wahrnehmungsverändernde Wirkung oder entwickeln diese, sobald sie dem *Ayahuasca* beigemischt werden; sie machen benommen oder erzeugen lebhaftere Träume, sie besitzen entweder emetische oder kathartische Wirkung.<sup>78</sup>

### 3.2.2 "Icaros" - magischen Gesänge

Ein essentieller Bestandteil der Praktik der Heiler sind die *Icaros* genannten Gesänge. Das Wort *Icaro* ist ein Lehnwort aus dem Quechua und leitet sich vom Verb *icaray* (Rauch

<sup>76</sup>Der Glaube, daß Salz in enger Verbindung mit der Magie steht, scheint weit verbreitet. Wahrscheinlich beruht dieser Glaube auf der geringen Verfügbarkeit des Salzes in früherer Zeit. In Kolumbien gibt es den Ausdruck "la saladera", in etwa "Salzerei", für auf magische Weise verursachtes Unheil. vgl. *Taussig* 1987, S. 252

<sup>77</sup>vgl.: *Luna* 1986, S. 43ff

<sup>78</sup>vgl.: *ibid.*: S 62f

blasen) her.<sup>79</sup> Das sagt einiges über die Bedeutung aus, die dem *Icaro* zukommt. Dem Rauch wird in vielen Kulturen reinigende Wirkung zugesprochen. Die amazonischen Schamanen und die Heiler blasen ihre Patienten zu diesem Zweck mit dem Rauch selbstgefertigter Zigarren an. Zudem singen sie bestimmte Lieder oder pfeifen spezielle Melodien, denen unter anderem, die gleiche Wirkung wie dem Rauch zugesprochen wird.<sup>80</sup> Die Praxis nach der Einnahme wahrnehmungsverändernder Pflanzen Melodien und Lieder zu singen, ist in Lateinamerika weit verbreitet. In Mexiko findet man sie unter den Huichol, die den meskalinhaltigen Kaktus *Peyote (Lophophora williamsii)* zu rituellen Zwecken verwenden und bei den Mazateken, die psilocybinhaltige Pilze gebrauchen. Auch die in Peru wirkenden *Curanderos*, die den meskalinhaltigen *San Pedro* Kaktus (*Trichocereus pachanoi*) zu Heilritualen verwenden, sowie zahlreiche *Banisteriopsis caapi* anwendende amazonische Gruppen verbinden die Einnahme dieser Substanzen mit bestimmten ritualisierten Gesängen.<sup>81</sup>

Ein besonderes Merkmal der *Icaros* ist, daß sie nicht etwa irgendwann einmal erfunden oder gar komponiert worden sind, sondern unter dem Einfluß von *Ayahuasca* von mit bestimmten Tieren, Pflanzen und Gegenständen assoziierten Geistern gelehrt worden sind. Luna belegt diese Vorstellung für Teile des kolumbianischen, peruanischen und brasilianischen Amazonastieflandes.<sup>82</sup>

*Icaros* finden vielfach Anwendung, je nach den spezifischen Qualitäten der Pflanze oder des Tieres, die ihm assoziiert sind. Ist es der *Icaro* eines Vogels, der in den Abendstunden besonders schön zu singen pflegt, kann er dem Sänger helfen, eine Frau zu verführen. Wird der *Icaro* von einer Pflanze gelehrt, die als Fischgift verwendet und somit auch als zum Vertreiben böser Wassergeister geeignet angesehen wird, singt man ihn beim Überqueren unbekannter Gewässer. Manche *Icaros* schützen vor dem bösen Zauber

---

<sup>79</sup>vgl.: Luna 1992, S. 233

<sup>80</sup>Der Glaube, daß bestimmten Melodien, Gesängen, Tonfolgen eine Kraft innewohnt ist soweit verbreitet wie der Mensch selbst. Die verschiedenen Bedeutungen des spanischen Wortes "encantar", das die Tätigkeit des Hineinsingens ausdrückt und benutzt wird, um verzaubern, verhexen oder beschwören auf der einen und erfreuen, große Freude bereiten auf der anderen Seite auszudrücken, sind Zeugnis davon.

<sup>81</sup>vgl.: Luna 1992, S. 234f

<sup>82</sup>vgl.: *ibid.*, S. 235

fremder Schamanen, andere übertragen ihn, verleihen dem Körper die besonderen Qualitäten bestimmter Pflanzen oder Tiere, sichern des Jägers Jagdglück, dienen der Kontaktaufnahme zu weit entfernten Personen, tragen die Potenz, bestimmte Krankheiten zu heilen, in sich etc..<sup>83</sup>

Es ist interessant zu beobachten, daß nicht nur die Heil- und Giftpflanzen, sowie bestimmte, mit diesen oft assoziierte Tiere, *Icaros* lehren können sondern, daß auch einigen Mineralien, Parfümstoffen und sogar Stahl diese Fähigkeit innewohnt. Fügt man dem Ayahuasca einige Tropfen eines Parfüms hinzu, besteht die Möglichkeit, daß man sogenannte *huarmi icaros*<sup>84</sup> erlernt, die besondere Anziehungskraft auf das weibliche Geschlecht ausüben sollen. Legt man ein Stück Feuerstein oder Stahl für mehrere Tage in ein Glas Wasser, erlangt man, insofern man die Diät einhält, einige der diesen Objekten zugesprochenen Qualitäten. Der *icaro del pedernal* (el pedernal, der Feuerstein) ist das Instrument, das verwendet wird, um einer mißliebigen Person den roten Hahn auf das Dach zu setzen.<sup>85</sup> Der *icaro del acero* (el acero, der Stahl) bewirkt, daß der Körper des Sängers Stahl gleich Regen und Sturm schadlos überstehen kann.

Durch Singen des *Icaro* werden im Körper des Sängers spezifische Kräfte wirksam, die durch ihn auch auf andere übertragen werden können. Trotz der mannigfaltigen Anwendungsmöglichkeiten der *Icaros* kommt die größte Bedeutung denjenigen zu, die kurative Kräfte besitzen. Der Patient wird sozusagen mit Kraft aufgeladen, die ihm helfen soll, seine Krise, sei sie physischer, psychischer oder materieller Natur, zu überwinden.

Unter den *Icaros* eines *Vegetalista* gibt es immer einen, der für ihn am wichtigsten ist und das Innerste seiner Kraft enthält.<sup>86</sup> Die *Icaros* werden meist in einer magischen Sprache gesungen, d. h. sie werden in verschiedenen indianischen Sprachen gesungen und

---

<sup>83</sup>vgl.: *ibid.*, S. 236

<sup>84</sup>vgl.: *ibid.*, S. 244. "*Huarmi*" bedeutet im Quechua Frau.

<sup>85</sup>vgl.: *ibid.*, S. 238. Der alte Ausdruck „jemandem den roten Hahn auf's Dach setzen" für Brandstiftung, ist Ausdruck des Volksglaubens, daß ein roter Hahn auf dem Dach ein schlechtes Omen sei, durch das Hausbrand angekündigt wird. Gläubige Katholiken finden in der Anrufung des heiligen St. Florian, gemäß dem alten Spruch: "Heiliger St. Florian, verschon mein Haus zünd' andre an." einen Schutz gegen Schadenszauber, der sich in Brand auswirkt.

<sup>86</sup>vgl.: *ibid.* S. 247

enthalten viele onomatopoetische Elemente, so daß es für den Zuhörer schwer möglich ist, den Gesang zu verstehen oder sich gar einzuprägen. Andere Heiler betonen, die klare Verständlichkeit des *Icaro*, damit jeder verstehe, welche Kräfte angerufen werden. Wahrscheinlich unterscheidet sich dies auch von Heiler zu Heiler, abhängig davon, ob er in der Stadt lebt und Patienten aus der Ober- und Mittelschicht anzieht oder auf dem Land, wo die verschiedenen Traditionen, deren Synthese die Tradition der Kolonialisierung ergeben, noch viel lebendiger sind. So besitzt einer von Lunas Informanten den *Icaro del Jivaro*, mit dem er Krankheiten, die durch *Icaros* in indianischen Sprachen verursacht werden, heilen kann.<sup>87</sup> Der *Jivaro* wird hier zum Bild für den mächtigen, gefährlichen Urschamanen; gleichzeitig haftet dabei der indianischen Sprache, die ja auch der *Jivaro* spricht, die Unterstellung außergewöhnlicher Wirkmacht an. Taussig schildert die große Wirkmacht, die in indianischer Sprache ("*en el idioma*") ausgeführtem Schadenszauber von den Siedlern im kolumbianischen Putomayo zugesprochen wird.<sup>88</sup> Mit den *Icaros* werden die verschiedensten Geister angerufen, die sich dem Menschen in vielerlei, meist anthropo- oder theriomorpher Gestalt darstellen können: als wilder *Jivaro* oder als kräuterkundiger *Santiagoño* aus dem Inganotal, als Jaguar oder als Kolibri, als Prinzessin oder als alte Vettel, als legendärer Arzt, als engelsgleiche Gestalt oder als katholischer Heiliger.

### 3.2.3. "Yachay" - magische Substanz

Ebenso wie der indigene Schamane erhält der *Vegetalista*, an einem gewissen Punkt seiner Initiation angelangt, entweder vom älteren Schamanen oder von den Geistern selbst eine magische Substanz, die eingenommen und somit in die Brust des Neophyten inkorporiert wird. Diese *yachay*<sup>89</sup> genannte Substanz ähnelt von der Konsistenz her dem Expectorans bei Bronchialreizungen und kann von nun ab jederzeit wieder hervorgewürgt

---

<sup>87</sup> vgl.: *ibid.* S. 247

<sup>88</sup> vgl.: Taussig 1987, S. 149, 175

<sup>89</sup> vgl.: Luna, 1986, S. 112. Der Terminus *yachay* stammt aus dem Quechua und kann umschrieben werden als 'rituelles Wissen, das zu spiritueller Kraft führt'. Er leitet sich vom Verb *yacha* (wissen) her.

werden. Sie dient der Extraktion der *virotas*<sup>90</sup> genannten magischen Pfeile aus dem Körper des Patienten.



91

Wie bereits geschildert, ist die Vorstellung, daß manchen Personen, unabhängig davon, ob man sie nun als Schamane, Hexer oder Vegetalista bezeichnet, die Fähigkeit innewohnt, mittels magischer Pfeile anderen Menschen Unheil zu bringen, fester Bestandteil des amazonischen Weltbildes. Um diese Fähigkeit zu erlangen, muß die betreffende Person erst in den Besitz jener magischen Substanz gelangen. Ein großer Teil der Kraft eines Vegetalista beruht auf dieser, ist sie doch "zugleich eine sichtbare Offenbarung des schamanischen Wissens, der Platz, in dem die Geister enthalten sind und sogar die Geister selbst. Diese Geister können eine Person schützen, sind also unter diesem Gesichtspunkt Verteidiger ... . Als pathogene Wirkstoffe sind diese Geister gleichzusetzen mit den *virotas* oder magischen Pfeilen, die ihre materielle Manifestation

<sup>90</sup>vgl.: *ibid.*, S. 112. *Virote* ist die mittelalterliche spanische Bezeichnung für einen besonders starken, durchschlagskräftigen Pfeil. Dieser Terminus wird von den Mestizen im peruanischen Amazonas verwendet.

<sup>91</sup>"A *vegetalista* has regurgitated his *yachay* and is adding several *virotas* or darts to those already suspended in it. The *virotas* here include a *piranha*, the famous carnivorous fish, which is also used in witchcraft." Abb. eines Bildes von *Pablo Amaringo* aus *Luna* 1986, S. 114

sind. Sie können als Hilfsgeister angesehen werden, wenn sie als Helfer zu Extraktion eines *virote* dienen."<sup>92</sup>

Die *Virotes* sind ein Aspekt der magischen Substanz, denn sie sind, bildlich gesehen, in das *yachay* eingebettet. Sowohl um magische Pfeile zu extrahieren, als auch um sie zu schleudern, bedarf es des Hochwürgens der magischen Substanz. Eine besondere Eigenschaft der Pfeile ist es, daß sie, sobald sie aus dem Körper eines damit beschossenen Menschen extrahiert sind, zu ihrem Urheber zurückkehren.

Auf welche Weise man sich die Inkorporation der magischen Substanz oder der Schutzgeister vorstellen kann, will ich durch folgendes Zitat deutlich machen.

"Some of the animals defending a *vegetalista* may be given to him by the spirits and embedded in his chest suspended in the magic phlegm (cf. 5.4.). Don José Coral told me how his *muerrayas* vomited into the *ayahuasca* pot several snakes, which he ingested. ... . During the summer of 1983 I spent one month in the home of Don José Coral, while following the prescribed diet. The second week, during an *ayahuasca* ceremony, he asked me to get close to him. He then vomited symbolically several snakes, one by one, into the *ayahuasca* pot, and asked me to ingest them. I made a noise as if I were sucking the snakes from the pot, and swallowing them. He was pleased, and told me that these snakes were going to be my defense against enemies coming from the air, the earth and the water. He repeated this operation several times during the following weeks.

This took place in the dark. Jorge, one of the two young men who was following the diet with me during the time I spent with Don José, was puzzled by the noises both Don José and I made, and he asked me one day quite frankly if Don José really put snakes into the pot and I ingested them. I told him the truth, that it was a theatrical performance, because I had not seen any snakes at all. Then he confessed to me that he did not believe in Don José. Although he had been invoking spirits, he never saw any. He said something like this: 'Don Santiago knows more, because I saw clearly that a spirit came in and sat down near me when Don Santiago called him. He was there for a long time, so that I could watch him very well.' At this point I was the one who was puzzled, as I had not seen any spirit at all coming into the house during the session. Jorge was not the kind of person to invent stories. I questioned him about the appearance of the spirit. He said that the spirit was a man wearing a hat and carrying a gun."<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Luna, 1986, S.112, eigene Übersetzung aus dem Englischen

<sup>93</sup>vgl.:ibid., S. 92f

### 3.3. Krankheitsursachen

Im Weltbild der amazonischen Bevölkerung herrscht die Vorstellung, daß den meisten Krankheiten eine bestimmte Ursache zuzuordnen ist, die nicht etwa physischen Ursprungs ist, sondern durch Aktionen verursacht wird, die außerhalb der Physis des einzelnen liegen. Die Ursachen verschiedener Krankheitssymptome kann man in zwei Hauptgruppen unterteilen.

#### 3.3.1. "Susto"

Wörtlich übersetzt bezeichnet *Susto* den Schrecken. Schwäche, Appetit- und Antriebslosigkeit, Blässe, Diarrhöe, Unruhe und Fieber sind Zeichen für *Susto*.<sup>94</sup> Für diese Symptome wird der Verlust der Seele, verursacht durch eine Begegnung mit Toten- oder bestimmten Fluß- und Waldgeistern, verantwortlich gemacht. So kann eine unerwartetes Aufeinandertreffen mit dem *Chullachaqui*, dem Ungleichfuß, einem Waldgeist, der in anthropomorpher Gestalt mit unterschiedlichen oder nach hinten gedrehten Füßen durch den Wald streift, zum Verlust der Seele führen.<sup>95</sup> Auch eine plötzliche Begegnung mit dem *Bufeo colorado*, einem seltenen rosafarbenen Flußdelphin, kann dazu führen. Diesem Tier sagt man nach, daß es sich dem Menschen als Artgenosse von hinreißender Schönheit offenbare, um ihn zu verführen. Besonders Frauen sollen ihm zum Opfer fallen.<sup>96</sup> Des weiteren gibt es noch unzählige andere Geistwesen, deren Begegnung beim Menschen *Susto* hervorruft. Laut Müller wird den Anschauungen traditioneller Gesellschaften gemäß oft "ein lähmender Schreck" als Gefahr für die *Freiseele* des Menschen ausgemacht.<sup>97</sup> Man kann sagen, daß man unter *Susto* alle nicht durch den bösen Willen anderer Menschen erzeugten Symptomatiken versteht. Leidet ein Mensch an den unter *Susto* zusammengefassten Symptomen, so ist das auf einen Tabubruch zurückzuführen, was einem Verstoß "... gegen die altüberlieferten Traditionen ..." der "... Vorfahren, in letzter Instanz wider die heilige Schöpfungsordnung ..." entspricht.<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup>vgl.: Greifeld, Katrin "Susto: Kulturspezifisches Syndrom oder ethnologisches Konstrukt?", in: Curare, Vol. 8, Nr. 4, S. 263

<sup>95</sup>vgl.: Andritzky 1989, S. 192, Luna 1986, S. 74ff

<sup>96</sup>vgl.: Luna 1986, S. 84

<sup>97</sup>Müller, Klaus E, "Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale" S. 13

<sup>98</sup>ibid.: S. 14

### 3.3.2. "Daño"

Mit "Daño" werden ganz unterschiedliche Symptome bezeichnet, die durch Schadenszauberei ausgelöst werden. Hauptgrund dafür, daß das Individuum an "Daño" leidet, ist der Neid ("envidia") anderer Personen, die einen Schadenszauberer damit beauftragen, seine magischen Pfeile oder andere schadensbringende Substanzen auf die beneidete Person abzuschießen bzw. zu übertragen.<sup>99</sup> Des weiteren wird etwa der böse Blick als Mittel der Übertragung von Schadenskräften angesehen. Doch nicht nur physische Beschwerden wie Antriebslosigkeit, fortwährende Mattigkeit, Impotenz, Unfruchtbarkeit sowie eine Reihe weiterer Beeinträchtigungen der *Lebenskraft* werden durch diese Übertragung von Schaden ausgelöst.<sup>100</sup> Auch der Verlust der Arbeit, ein schlecht laufendes Geschäft, die Untreue einer geliebten Person, Alkoholprobleme etc. werden als untrügliche Anzeichen für das Vorliegen eines Schadenszaubers angesehen.

### 3.4. Das Heilritual

Die *Ayahuasca*-Rituale der verschiedenen Heiler unterscheiden sich stark voneinander, je nachdem, ob sie in der Stadt oder auf dem Land stattfinden. Die städtischen Heiler haben oft großen Zulauf, so daß einige unter ihnen mehrmals pro Woche ein Ritual abhalten, an dem bis zu zwanzig Personen teilnehmen, die einander nicht kennen. Oft haben ihre Rituale einen stark christlichen Charakter, und es werden bestimmte Gebete gelesen, die aus dem spanischen Volkskatholizismus stammen.<sup>101</sup>

Die Rituale der Heiler auf dem Lande haben informelleren Charakter. Der *Vegetalista* informiert die Nachbarschaft, daß er ein Ritual abzuhalten gedenkt. Die Zubereitung des Trankes erfolgt meistens am Tag des Rituals. Viele ländliche *Vegetalistas* haben für

---

<sup>99</sup>vgl.: *Dobkin de Rios*, 1973, S. 77

<sup>100</sup>vgl.: *Müller*, 1997, S. 13

<sup>101</sup>vgl.: *Luna* 1986, S. 141. Ein spanisches Gebetsbüchlein, das in ganz Lateinamerika seine Verbreitung gefunden hat, ist das "La Santa Cruz de Caravaca" genannte. Die Gebete in diesem Buch betreffen bestimmte Themenbereiche, so gibt es z.B. die Gebete um die Zuneigung einer begehrten Person etc.. Das Kreuz von Caravaca ist bei uns als Lothringer-Kreuz bekannt. Zahlreiche Legenden kreisen um seine Herkunft und seine Verbindung zu den Tempelrittern.

diesen Zweck ihre eigenen Pflanzungen mit den benötigten Pflanzen. Man ist allerdings der Meinung, daß wildwachsenden Pflanzen weitaus mehr Kraft innewohne. Da es in vielen Gegenden jedoch auf Grund der fortschreitenden Abholzung des Waldes, immer schwerer wird, Stellen zu finden, an denen die Liane wild wächst, behilft man sich mit deren Kultivierung.<sup>102</sup>

Jeder kann an dem Ritual teilnehmen, nicht nur kranke Menschen. Das Ritual findet entweder an einem eigens dafür vorgesehenen Ort im Wald statt oder im Haus des *Vegetalista*. Mit Einbruch der Dunkelheit begeben sich die Teilnehmer dorthin. Wichtiger Bestandteil der Zeremonie ist, daß der *Vegetalista*, bevor *Ayahuasca* getrunken wird, Geschichten erzählt, Geschichten von der Jagd, von den Geistwesen des Waldes, von besonders heiklen Fällen, mit denen er zu schaffen gehabt hat etc.. Durch das Zuhören werden die Teilnehmer auf das Ritual eingestimmt. Gleichzeitig wird quasi eine Bühne für die Visionen des Einzelnen geschaffen.<sup>103</sup> Die Ethnologin und ausgebildete Psychotherapeutin Marlene Dobkin de Rios, schreibt über die *Ayahuasqueros* in den Slums der im peruanischen Amazonas gelegenen Stadt Iquitos, daß in den Visionen der Patienten das Auftauchen von Schlangen eine große Rolle spielt:

"Patients' expectations, learned either in childhood or reinforced during these preliminary sessions, that they will be visited by a boa or other snake, as well as their belief in the curative prediction of success anticipated by that apparition's appearance, provide them with reassurance that healing is indeed occurring."<sup>104</sup>

Die Dunkelheit ist eine *absolute Prämisse* für die Rituale der *Vegetalistas*. Sie sagen, daß das *Ayahuasca* nur in der Dunkelheit eine gute *Pinta* gebe, also Visionen erzeuge.<sup>105</sup> Im Gegensatz dazu steht die Auffassung der religiösen Bewegung des *Santo Daimé* in Brasilien, deren Rituale zwar auch am Abend stattfinden, aber immer in einem beleuchteten Raum, denn dies garantiere, daß man 'sinnvolle' Visionen erhalte.

<sup>102</sup>vgl.: *ibid* 144

<sup>103</sup>vgl.: *ibid.*, 142f

<sup>104</sup> *Dobkin de Rios*, 1973, S. 81

<sup>105</sup>vgl.: *Luna* 1986, S. 145. *Chiappe* 1985, S. 114f. *Dobkin de Rios* 1973, S. 69

### 3.4.1. Materieller Kontext

Der materielle Kontext des Rituals ist gering. Dem *Vegetalista* sind nur wenige rituelle Paraphernalia an die Hand gegeben. Die *schacapa* ist eine Rassel, die aus einem hölzernen Griff besteht, in dessen oberes Ende die holzigen Blätter eines bestimmten Baumes gesteckt sind. Sie wird dazu benutzt, die *Icaros* zu begleiten und um Teilnehmer damit sozusagen von Kopf bis Fuß abzurasseln. Dies geschieht, um die betreffende Person zu "reinigen", das heißt, um die bösen Geister zu vertreiben, die der Person innewohnen oder auch sie von außen bedrohen können.<sup>106</sup> Wenn jemand große Probleme hat, z. B., ob der sich ihm unter dem Einfluß des Trankes darstellenden Dinge, äußerst verängstigt ist, wird ihm derart geholfen. Menschen wiederum, die keine Visionen haben, soll auf die gleiche Art dazu verholfen werden, diese zu erlangen.<sup>107</sup>

Ein weiteres Hilfsmittel des Heilers sind die *mapacho* genannten handgerollten Zigaretten aus sehr starkem Tabak. Auf Funktion und Bedeutung, die der Ingestion von Tabak, sei es durch das Rauchen der fermentierten Blätter oder das Trinken eines Tabaksudes, innerhalb der amazonischen Bevölkerung zukommt, einzugehen, würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. In Bezug auf den Tabakrauch sei gesagt, daß ihm eine ähnliche Wirkweise wie dem *Icaro* zugeschrieben wird, wie oben schon erwähnt. Er scheint also ein Mittel zu sein, durch das bestimmte Kräfte übertragen werden können. So wird während des Kochens des Ayahuasca zuweilen Rauch in den Topf geblasen, genauso wie *Icaros* hineingesungen werden. Selbiges gilt auch für die Verteilung des Trankes: der Heiler bläst Rauch auf jedes Glas, das er ausschenkt, sowie er meist auch noch einen *Icaro* hinzugibt.<sup>108</sup>

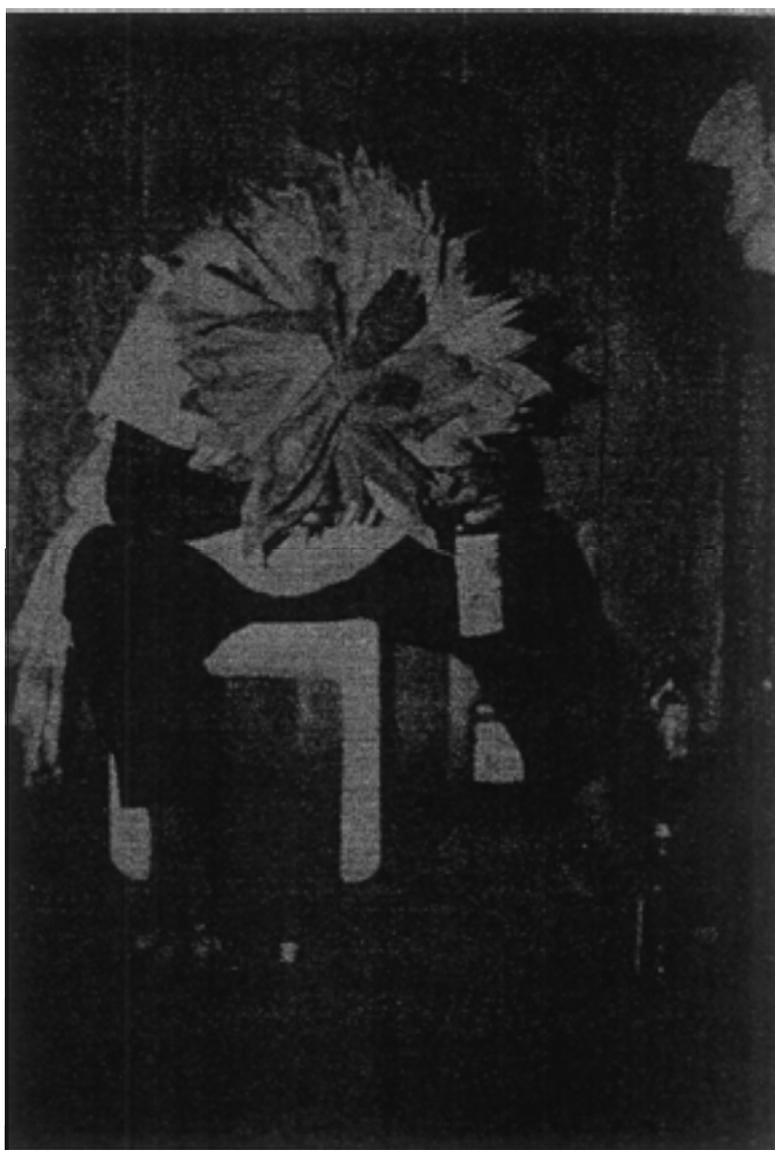
Der Rauch des Tabaks kann ebenfalls dazu benutzt werden, die Visionen des einzelnen zu beeinflussen. Der Heiler tut dies durch das Anblasen bestimmter Körperteile, meist des

<sup>106</sup>vgl.: Luna S. 145. Das Rasseln der *Schacapa* erinnert am ehesten an das Geräusch des Flügelschlages eines großen Vogels.

<sup>107</sup>vgl.: *Mabit, Jaques Michel*, 1988: "Ayahuasca Hallucinations among Healers in the Peruvian Upper Amazon (Tarapoto)", S. 6. Originalveröffentlichung durch das Institut Français d' Etudes Andines, Document de Travail 1/1988, unter dem Titel "L' Hallucination par L' Ayahuasca chez les Guerisseurs de la Haute-Amazone Peruvienne", übersetzt von Kenneth A. Symington.

<sup>108</sup>vgl.: *ibid.*: S. 3ff

Kopfes, oder des ganzen Körpers mit dem Rauch, um den Betreffenden von schlechten Einflüssen zu reinigen. Zu gleichem Zweck benutzt der Heiler in Schnaps gelösten Kampfer oder auch einfach irgendeinen anderen starken Duftstoff. Diesen sprüht er via seines Mundes über das Haupt der Person. Auch das Einatmen von Parfümstoffen oder das Riechen an einer frisch aufgeschnittenen Zitrone, sowie das Trinken von frischem Wasser oder Zitronensaft sollen die Visionen des Teilnehmers strukturieren oder ihm helfen, den visionären Raum wieder zu verlassen.<sup>109</sup>



110

<sup>109</sup> vgl.: *ibid.*: S. 3ff

<sup>110</sup> "Spirit of the wild' - making medicine" Auf diesem Bild ist eine *schacapa* zu sehen. Abb. aus: *Taussig* 1987, S. 98

Die wichtigste heilerische Handlung des *Vegetalista* besteht allerdings aus der *chupada*, aus dem 'Heraussaugen'. Um zu diesem Heraussaugen befähigt zu sein, muß der Heiler sein *yachay* hervorwürgen. Sobald er dies vollbracht hat, meist unter Zuhilfenahme von Tabakrauch, erwächst ihm die Fähigkeit, Schadenssubstanzen zu extrahieren. Er tut dies, indem er seine beinahe zur Faust geballte Hand auf entsprechende Körperteile preßt und mit aller Kraft an der so entstandenen Röhre saugt. Die richtige Stelle wird entweder durch den Patienten selbst angedeutet oder durch den Heiler ausgemacht, der unter dem Einfluß von *Ayahuasca* 'sieht', wo die Schadenssubstanz sitzt. Nachdem er sie herausgesaugt hat spuckt er sie in seinem Speichel aus.<sup>111</sup>

Der französische Mediziner Jaques M. Mabit, der in Peru ein medizinisches Zentrum leitet, an dem traditionelle Heilmethoden erforscht und angewandt werden<sup>112</sup>, gibt von den außergewöhnlichen Fähigkeiten der *Ayahuasqueros* folgendes wieder:

"..., if the intoxication is too strong and the hallucinations become unbearable, the maestro may intervene to diminish or remove the intoxication completely in a period of time that can be very brief, extending only as little as a few minutes ("chupar la mareacion").

We have had ourselves the opportunity to experience the influence of the maestro's practices upon the hallucinations, their intensity, their nature, their evolution, their content, their duration, so we can vouch for their efficacy."<sup>113</sup>

Während meiner teilnehmenden Beobachtung an verschiedenen Ritualen der *Santo Daimé* - Kultgemeinschaft habe ich einmal eine Erfahrung gemacht, die, wie ich meine, etwas über das körperliche Wahrnehmen dieses Heraussaugens aussagen kann. Während eines speziellen Heilrituals, das von brasilianischen Besuchern einer niederländischen *Santo Daimé* Gemeinde geleitet worden ist, wird die Melodie der Hymnen plötzlich durch Schreie zerrissen. Eine Brasilianerin hat sich erhoben, reißt die

<sup>111</sup>ibid.: S 6f

<sup>112</sup>In diesem Zentrum verwendet man *Ayahuasca* auch dazu, von *basuco* abhängige Tagelöhner zu rehabilitieren. *Basuco*, Kokapaste, ist ein Vorprodukt des Kokains. Die zu großem Teil hochgiftigen Chemikalien wie Schwefel- oder Salzsäure, die zur Lösung des Alkaloides Kokain aus den Blättern von *Erythroxylum coca* verwendet werden, sind in der *basuco* hoch konzentriert. Auf Grund ihres geringen Preises und ihrer Effektivität ist diese Form des Kokains in den Anbauregionen verbreitet. Beim Konsumenten zeitigt das Rauchen der Kokapaste schwere körperliche Schädigungen.

<sup>113</sup>ibid.: S. 8

Hände in die Höhe, schreit, stampft und klatscht abwechselnd. Dann saugt sie ein einziges Mal kraft- und geräuschvoll Luft ein und stößt sie wieder aus. Dieses Saugen ist für mich, obwohl ich mitten unter den anderen Teilnehmern gesessen habe, *fühlbar* gewesen. Es hat sich angefühlt, als würde mir eine Form von Energie aus dem unteren Bauchbereich herausgesogen.

### 3.4.2. Spiritueller Kontext

Wie ich oben schon erwähnt habe, suchen nicht nur Menschen, die unter irgendetwas leiden, die nächtlichen Ayahuascazeremonien des *Vegetalista* auf. Gemeinhin wird der Zustand der veränderten Wahrnehmung, der nach dem Trinken des bitteren Gebräus auftritt, mit großem Respekt betrachtet. Die körperlichen Begleiterscheinungen, wie heftiges Erbrechen oder Durchfall, tragen sicherlich dazu bei. Andererseits bezieht sich die Bezeichnung "*la purga*" nicht nur auf seine physischen Effekte, sondern ihm wird auch auf psychischer Ebene die Qualität zugesprochen, ein reinigendes Mittel zu sein. Welcher Art also müssen die in diesem Zustand geschauten Dinge sein, daß man dem Trank diese Fähigkeit zuspricht?

Der Zustand, der nach der Einnahme von Ayahuasca eintritt, wird von den *Vegetalistas* mit dem spanischen Neologismus *la mareacion* bedacht.<sup>114</sup> Die Bedeutung dieses Begriffes hat mehrere Ebenen. Zum einen bezeichnet das Substantiv *la marea* Ebbe und Flut, die Gezeiten. Zum anderen hat das Verb *marear* mehrere Bedeutungen. Es drückt sowohl die Tätigkeit des Steuerns eines Schiffes aus als auch den Vorgang der Erzeugung des Zustandes, in dem sich mancher Schiffsreisende wegen des Wellengangs befindet, es bezeichnet also seekrank bzw. schwindelig machen.

Das Wort *mareacion*, das den Zustand nach der Einnahme des Trankes bezeichnet, trägt alle diese Bedeutungsebenen in sich. Seine Wirkung setzt so plötzlich in Wellen ein wie die Flut und verschwindet genauso in Wellen wie die Ebbe. Außerdem besitzt dieser Zustand auch in sich selbst verschiedene Phasen. Bald entfaltet das *Ayahuasca* seine volle Kraft, bald fühlt sich der derart Berauschte wieder nüchtern, nur um im nächsten Augenblick von einer neuen Welle hinfortgetragen zu werden. Viele Menschen macht das

---

<sup>114</sup>vgl.: Luna 1986, S. 64. *Mabit* 1989, S. 9

Eintreten der Wirkung schwindelig bzw. seekrank. Das hat weniger mit den oben beschriebenen körperlichen Effekten der Entleerung zu tun, die eher mechanischer Natur sind, als vielmehr damit, daß betreffende Person sich so elend fühlt, als ob sie seekrank wäre. Der im Umgang mit dem Trank Erfahrene jedoch, der sich an die erforderlichen Restriktionen gehalten hat, ist Herr des Zustands und kann somit seine Visionen lenken, wie ein guter Seemann sein Schiff durch stürmische See.

Doch was sind die eigentlichen Inhalte dieser Visionen? Obwohl das, was man unter dem Einfluß des Trankes schaut, zu einem Teil sowohl vom kulturellen als auch vom individuellen Hintergrund des einzelnen geprägt sein mag, ist es meines Erachtens trotzdem möglich, allgemeine Aussagen über den Inhalt der derart induzierten Visionen zu treffen. Zunächst einmal sind da die geometrischen Formen und Muster, die in fast allen Beschreibungen über diesen Zustand auftauchen.<sup>115</sup> Gleich ob mit geschlossenen oder mit offenen Augen, kann man unter dem Einfluß von *Ayahuasca* außergewöhnliche Muster sehen, sei es, daß einem die Maserung eines Holzfußbodens als ausgeklügelte Ornamentik erscheint, oder daß man mit geschlossenen Augen in ein Reich geometrischer Formen eintaucht.

Oft treten in den Visionen anthropo- oder theriomorphe Gestalten auf, die man nie zuvor gesehen hat. Sie mögen in der Form von Waldgeistern daherkommen, als Zwerge, Engel, etc.. Manchmal sprechen sie zu der betreffenden Person. Auch können diese Gestalten unterschiedliche Gefühle auslösen. Das bedeutet, daß man durch ihr Auftauchen entweder beruhigt oder verängstigt wird.<sup>116</sup> Auch unbekannte Landschaften werden als Inhalt vieler Visionen beschrieben.

Eine andere Form der Vision ist die, die mit dem persönlichen Leben der jeweiligen Person zu tun hat. So mögen vor dem inneren Auge Orte auftauchen, an denen man jahrelang nicht gewesen ist. Es mögen einem Personen begegnen, die man schon lange weder gesehen noch an sie gedacht hat. Genauso verhält es sich mit erlebten Situationen. Teilweise können das Situationen sein, die entscheidenden Einfluß auf die weitere

---

<sup>115</sup>vgl.: *Reichel-Dolmatoff* 1975, S. 173ff. *Mabit* 1988, S. 9.

<sup>116</sup>vgl.: *Perruchon* 1986, S. 156. *Luna* 1986, S. 43ff. *Taussig* 1987, S. 161, S. 323, etc..

Entwicklung des Betreffenden gehabt haben, teilweise solche, die man wegen ihrer Belanglosigkeit schon lange vergessen hat.<sup>117</sup>

Diese Visionen sind zu einem großen Teil visueller Art, gleichzeitig gibt es aber noch andere Sinne, mit denen Dinge wahrgenommen werden, die es im alltäglichen Wachzustand in der Art nicht gibt. Es können Stimmen oder bestimmte Melodien gehört werden.<sup>118</sup> Das Gefühl von irgendetwas berührt zu werden oder die Wahrnehmung, von unbekanntem Kräften umgeben zu sein, treten häufig auf. So schildert der deutsche Ethnologe Florian Deltgen, daß er nach der Einnahme einer großen Menge der von den Yebámasa *Cají* genannten *Ayahuascazubereitung*, das Gefühl gehabt hätte, als zerrten "körperlose Kräfte" an ihm herum.<sup>119</sup>

Hier stellt sich die Frage, ob man die Visionen, die nach dem Trinken von *Ayahuasca* eintreten, auf irgendeine Weise vorhersagen könnte. Dazu sei gesagt, daß das unmöglich ist. Sicherlich kann man einzelne strukturelle Elemente herausnehmen und sagen, daß sie bei jedem mit annähernder Sicherheit auftreten. Das Sehen farbiger Muster oder geometrischer Figuren, das Wahrnehmen unbelebter Dinge als aus flimmernder Materie bestehend, die Veränderung des auditiven Wahrnehmens, das sind alles Elemente des *Ayahuasca*-Rausches, die bei den meisten Menschen auftreten. Der restliche Inhalt der Visionen ist nicht vorhersehbar und zudem sehr stark abhängig vom kulturellen Hintergrund, der emotionalen Verfassung des Einzelnen und den Erwartungen, die er an diesen Zustand hat.

---

<sup>117</sup>Auf Grund dieser Tatsache muß derjenige, der erstmalig an einem Ritual des *Santo Daime*-Kultes teilnimmt, unterschreiben, daß er sich dessen bewußt ist, daß unter dem Einfluß von *Daime* frühkindliche Traumata nacherlebt werden können. Betrachtet man ein Trauma als eine kurzzeitige Aufhebung der ansonsten geltenden Regeln, verliert die Welt in diesem Augenblick ihre ansonsten als unveränderlich wahrgenommen Strukturen, so nimmt es meiner Meinung nach wenig Wunder, daß im Zustand veränderter Wahrnehmung, in dem quasi dasselbe geschieht, Traumata reaktiviert werden können.

<sup>118</sup>vgl.: *Mabit* 1989, S. 10. Ich habe an mir festgestellt, daß sich die Wirkung von *Ayahuasca* oft dadurch ankündigt, daß sich die Art des Hörens verändert. Einerseits bekomme ich dann das Gefühl als könnte ich in Klänge hineingehen, d.h. der Klang bekommt eine ausgeprägte räumliche Dimension, andererseits habe ich des öfteren das Gefühl gehabt, Stimmen zu hören; nicht daß diese zu mir gesprochen hätten, es waren Geräusche, in denen ich den Klang von Stimmen auszumachen glaubte.

<sup>119</sup>vgl.: *Deltgen* 1993, S. 328

Ein Phänomen, das nach der Einnahme von *Ayahuasca* auftritt, ist das Gefühl einer Öffnung aller Sinne des Körpers, so daß man manchmal meint, die Gedanken und Gefühle anderer Ritualteilnehmer zu schauen oder auch körperlich zu spüren. Mabit sagt, daß der nonverbale Austausch unter den Teilnehmern von *Ayahuasca*-Ritualen so intensiv sei, daß Neophyten unwillentlich an der Vision oder dem Gefühl einer anderen Person teilhaben könnten. Initiierte Personen wie die Heiler, könnten dies willentlich tun und die Visionen der betreffenden Person beeinflussen.<sup>120</sup> Arno Adelaars hat mir von einem Ritual erzählt, das ein peruanischer *Vegetalista* in Amsterdam durchgeführt hat. Während des Zustandes, der sich nach der Einnahme des Trankes einstellt, hat er Schlangen gesehen, die vom *Vegetalista* 'ausgeschickt' worden sind. Er hat das Gefühl gehabt, diese Schlangen würden sowohl durch seinen Mund als auch durch seinen Bauch in ihn eindringen.<sup>121</sup>

Darauf wie solch synästhetisches Erleben von der religiösen Gemeinschaft des *Santo Daime* genutzt wird, gehe ich im letzten Kapitel noch genauer ein.

#### **4. "A Doutrina do Santo Daime" - religiöser Ayahuascegebrauch in Brasilien**

Gegen Ende des letzten Jahrhunderts ist der Kautschuk zu einem wichtigen Produkt für die Wirtschaft und zur teuer bezahlten Ware für den Handel geworden. Im Amazonastiefland sind Kautschukbäume natürlicher Bestandteil der Flora. In Brasilien ist die Sklaverei im Jahre 1888 durch das sogenannte "*lei aurea*", das goldene Gesetz, abgeschafft worden. Das hat für die Sklaven die Freiheit bedeutet, gleichzeitig ist dieses Gesetz aber auch Ausdruck dafür, daß der Anbau von Zuckerrohr und seine Weiterverarbeitung zu Zucker nicht mehr so rentabel gewesen sind, daß es sich für die Landbesitzer gelohnt hätte, ihre Sklaven weiterhin zu ernähren. Gerade der karge Nordosten des Landes, in dem viele Zuckerrohrfelder gelegen haben, bietet wenig Boden, den man agrarisch nutzen kann. Viele der ehemaligen Sklaven oder deren Nachkommen sind zu dieser Zeit in den westlichen Amazonas in die brasilianischen Bundesstaaten

---

<sup>120</sup>vgl.: *Mabit*, 1988, S. 12

<sup>121</sup>persönliche Kommunikation

Amazonas und Acre gezogen, um sich dort entweder auf Kakaoplantagen oder als Kautschukzapfer zu verdingen. Diese Umsiedelung hat ganz im Sinne der Regierung gelegen und ist von dieser auch propagiert worden, denn der Westen Brasiliens grenzt an Bolivien, Peru und Kolumbien und ist zu jener Zeit kaum besiedelt gewesen. Bis zum Ende des ersten Weltkrieges floriert die brasilianische Wirtschaft durch den Kautschukexport und auch die Gebiete, in denen der Kautschuk gezapft wird, profitieren davon. Mit dem Ende des ersten Weltkrieges schrumpft die Nachfrage nach brasilianischem Kautschuk, unter anderem auch deshalb, weil es den Engländern gelungen ist, Kautschukbäume in ihren indonesischen Kolonien zu kultivieren.

Im brasilianischen Bundesstaat Acre entsteht in dieser Zeit der Rezession eine religiöse Bewegung, die Ayahuasca zu einem Sakrament macht. Der Trank erhält in diesem Zusammenhang den Namen "*Daime*", gebildet aus dem formalen Imperativ des portugiesischen Verbs *dar*, welches geben bedeutet, und dem Dativ des Personalpronomens der ersten Person Singular, der im Portugiesischen *me* heißt. Wörtlich übersetzt ist *Daime* das "Geben Sie Mir"!, wobei es, bedenkt man die vielen formalen Elemente des brasilianischen Portugiesisch, auch einfach mit "Gib Mir"! übersetzt werden kann.

Zentraler Bestandteil der religiösen Bewegung des *Santo Daime*<sup>122</sup> ist die kollektive Einnahme des Trankes, verbunden mit dem Singen von Hymnen, die vom Religionsstifter sowie von anderen "spirituell entwickelten" Personen aus dem "*Astral*" empfangen worden sind.<sup>123</sup> Ein zusätzliches Element der Rituale stellt der Tanz dar, der oft über Stunden hinweg nach genau vorgeschriebener Form ausgeführt wird.

Da sich die *Doktrin des Santo Daime*<sup>124</sup> seit der zweiten Hälfte der achtziger Jahre auch außerhalb Brasiliens verbreitet hat, unter anderem auch in den Niederlanden und

---

<sup>122</sup>Wenn der Gläubige vom *Daime* spricht, so bezieht er sich damit auf das Sakrament. *Santo Daime*, also das "Heilige Gib Mir", ist zwar eigentlich die vollständige Bezeichnung für das Sakrament, bedeutet im Selbstverständnis der Gläubigen aber das auf dem Trank basierende Glaubenssystem.

<sup>123</sup>Wie sich "*o astral*" in die deutsche Sprache übersetzen läßt, soll hier noch zur Debatte stehen. Eigentlich ist es erst einmal nicht von großer Bedeutung und man mag es als "Sternenraum" oder "Astralebene" bezeichnen.

<sup>124</sup>Die in oraler Tradition überlieferten Vorschriften zum rechten Umgang mit

Deutschland, ist es mir möglich gewesen als teilnehmender Beobachter an mehreren *Arbeiten*<sup>125</sup> teilzunehmen. Der letzte Teil meiner Arbeit enthält die Beschreibung und die Analyse eines Heilrituales.

#### **4.2. Mestre Raimundo Irrineu Serra (1892 - 1971)**

Mit dem Ende des Kautschukbooms um 1920 wird in der kleinen brasilianisch-bolivianischen Grenzstadt Brasileia im brasilianischen Bundesstaat Acre von drei Kautschukzapfern ein esoterischer Zirkel gegründet. In seinen Ritualen wird Ayahuasca unter dem Namen *Huasca* verwendet. Die Gründer dieses "*Círculo de Regeneração e Fé*", auf deutsch: "*Zirkel der Regeneration und des Glaubens*", sind die Brüder Antonio und Andre Costa sowie ein dritter Mann mit Namen Raimundo Irrineu Serra. Alle drei stammen aus der Stadt São Vicente de Ferré im Bundesstaat Maranhão. Die Führung haben die beiden Brüder Antonio und Andre Costa inne.<sup>126</sup> Über die Aktivitäten dieses Zentrums ist wenig bekannt, man weiß jedoch, daß es nach militärischem Vorbild mit einer streng gegliederten Hierarchie der Mitglieder organisiert worden ist: vom einfachen Soldaten (*soldado*) bis zum Marschall (*marechal*).<sup>127</sup>

Mit Sicherheit läßt sich sagen, daß alle drei bei ihren Streifzügen durch den Urwald in Kontakt mit den indigenen Gruppen dieser Region gekommen sind.<sup>128</sup> Von diesen haben sie den Gebrauch des *Ayahuasca* übernommen. Die Legende will, daß ein peruanischer *Vegetalista* namens Crescencio Pizango, dessen heilerische Fähigkeiten einem Inkakönig namens Huascar zugeschrieben werden, ihr Lehrer gewesen ist.<sup>129</sup>

---

dem *Daime* werden als "*a Doutrina do Santo Daime*" bezeichnet.

<sup>125</sup>Das Ritual wird in der Sprache der Kultgemeinschaft als "*trabalho*" bezeichnet. Deutsche Anhänger des Kultes nennen es "*Arbeit*", die Niederländer haben es mir gegenüber, da ich des Niederländischen nicht mächtig bin, als "*work*" bezeichnet. Der Begriff stammt aus dem Kardecistischen Spiritismus.

<sup>126</sup>vgl.: *Mac Rae* 1992, S. 61ff

<sup>127</sup>vgl.: *Mac Rae* 1992, S 62

<sup>128</sup>Die in dieser Gegend beheimateten Ethnien, deren Ayahuasca-Gebrauch dokumentiert ist, sind die Kulina, die Kaxináwa, die Kampa, die Apurinán, die Marúbo und die Jamináwa. vgl.: *Couta Fernando de la Rocque* "*Santos e Xamãs, Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular no que concerne sua utilização sócio terapêutica na doutrina do Santo Daime*", Brasília, 1989, S. 243

<sup>129</sup>vgl.: *Mac Rae* 1992, S. 62

Nachdem R. I. Serra einige Male *Ayahuasca* zu sich genommen hat und unter dem Einfluß des Tees weitentfernte, ihm aus seiner Vergangenheit bekannte Orte, gesehen hat, erscheint ihm in seinen Visionen wiederholt eine weibliche Wesenheit, die sich *Clara* nennt und ihm sagt, er solle sich an einen abgelegenen Ort zurückziehen und eine Diät einhalten, denn er habe noch eine große Mission zu erfüllen. Diese Erscheinung wird von ihm als "*Nossa Senhora da Conceição*" (Unsere Frau der Empfängnis) und als "*Rainha da Floresta*" (die Königin des Waldes) angesehen. Er befolgt die erhaltenen Ratschläge. Er erhält während einer Vision, in der sich ihm die Jungfrau Maria in Form des Mondes, in dessen Mitte sich ein Adler befindet, nähert, die erste Hymne seines "*Hinário*".<sup>130</sup> In dieser Vision ist schon ein wichtiger Teil der Symbolik des Kultes enthalten. Der Mond steht für die Jungfrau Maria und repräsentiert die Idee, daß sie es gewesen ist, die die Doktrin gelehrt hat. Der Adler steht für die große Kraft der Visionen, die den Gefolgsleuten gewährt wird.

In der mündlichen Überlieferung des Kultes wird beschrieben, daß dieses weibliche Geistwesen den Raimundo Irrineu Serra seit seiner Reise in den Amazonas begleitet hat. Allerdings gehen die Meinungen darüber auseinander, ob sie sich ihm offenbart und ihm aufgetragen hat eine Diät einzuhalten, oder ob sie sich erst offenbart hat, nachdem er sich zurückgezogen hat, um die Diät einzuhalten.<sup>131</sup> In jedem Fall hängt auch der Neologismus *Daime* für den Trank mit dieser Marienerscheinung zusammen. Der von den Gebrüdern Costa verwendete Name *Huasca* wird von Raimundo Irrineu Serra fallengelassen.<sup>132</sup> *Daime* ist die neue Bezeichnung. Er bezieht sich auf die dem *Ayahuasca* zugesprochene Fähigkeit, dem Gläubigen etwas zu geben. *Daime força*, *Daime amor*, *Daime luz*, ist ein wiederkehrender Inhalt der von Raimundo Irrineu Serra empfangenen Hymnen. Das kann sowohl als Aufforderung an den Trank selbst, in Sinne von "gib mir Kraft, gib mir Liebe, gib mir Licht" verstanden werden, als auch dahingehend, daß der Trank selbst Kraft, Liebe

<sup>130</sup>vgl.: *ibid.*, 1992, S. 64, siehe auch: *Couto* 1989, S.52

<sup>131</sup>vgl.: *Couto* 1989, S. 53f. Auch wenn Couto es nicht erwähnt, kann man in dieser Frage doch eines der theologischen Grundprobleme des Santo Daime Kultes sehen. Ist zuerst die Gottesmutter Maria erschienen, um den Religionsstifter darüber zu unterrichten, wie er mit dem Trank umzugehen habe, oder war es die dem Trank innewohnende spirituelle Macht, die diese Offenbarungen erst ermöglicht hat? Mit dieser Frage wird jedoch pragmatisch umgegangen, indem man den Trank auch als göttliches Wesen (*um ser divino*) betrachtet.

<sup>132</sup>vgl.: *ibid.*, S. 54.

und Licht ist. Mit der Umbenennung des Trankes in *Santo Daimé* wird sein Gebrauch in einen christlichen Kontext gestellt.

Ein anderes Ereignis, das den Gefolgsleuten des Raimundo Irineu Serra als frühes Zeichen seiner Erwähltheit gilt, ist folgendes: Nachdem sich Serra schon einige Zeit in den Wald zurückgezogen hat, wo er sich ausschließlich von ungesalzener *Macaxeira insossa* (gekochtem Maniok) ernährt, denkt sich einer der Männer, die ihn täglich damit versorgen, daß er von dieser Diät langsam verrückt werde. Daher beschließt er, etwas Salz in den Brei zu mischen, läßt aber im letzten Moment davon ab. Serra hört währenddessen eine Stimme, die ihm sagt, daß jemand Salz in seine Nahrung mischen wolle. Als der Nahrungsüberbringer sich Serra nähert, fragt dieser ihn, ob er beinahe Salz in den Brei gemischt habe.<sup>133</sup>

Als es zwischen Raimundo Irineu Serra und Andre Costa zu Streitigkeiten um den Führungsanspruch des CRF kommt, verläßt Serra 1920 Brasileia und tritt in Rio Branco, der Hauptstadt von Acre, der *Guarda Florestal*, der Ordnungsmacht des Gebietes, bei, in der er bis zum Leiter aufsteigt.<sup>134</sup> In den Jahren vor der Gründung seiner eigenen Gemeinschaft, scheint er viele Hymnen empfangen und sein Wissen um Anwendung und Zubereitung des Trankes vergrößert zu haben. Im Jahr 1931 beginnt er seine ersten öffentlichen Arbeiten mit dem Tee, den er *Daimé* nennt, in Vila Ivonete, einem ländlichen Vorort von Rio Branco.

"Es war am 26 Mai des Jahres 1931, als ich diese Arbeit mit ihm begann, und wir arbeiten bis zu seinem Ableben, 41 Jahre und 41 Tage. Zu dieser Zeit gab es noch keine Uniform und diese Arbeit war von der Art her eine Konzentration. Wir waren drei Personen, schon seit einiger Zeit. Unsere Arbeit begann wie eine Schulstunde. (...) , es kam ein Punkt, an dem er 50 oder 100 Schüler hatte. Er verfeinerte, er reinigte die Lehren, mit jedem Tag, der verging. Der Lehrer zeigt wie es ist, der Schüler lernt das ABC. Zu dieser Zeit war der Anfang von allem. Von 1935 bis 1940

<sup>133</sup>vgl: *Mac Rae* 1992, S. 64, *Couta* 1989, S 50f

<sup>134</sup>Leider war es mir nicht möglich, Näheres über das Aufgabengebiet der *Guarda Florestal* in Erfahrung zu bringen. Außer Frage steht meiner Meinung nach, daß diese Ordnungsmacht keinesfalls immer freundschaftliche Beziehungen zu den indianischen Gruppen gepflegt haben. Von den Untaten, die während des Kautschukbooms zu Beginn dieses Jahrhunderts im kolumbianischen Putomayo-Gebiet an der dortigen Bevölkerung verübt worden sind, ist einiges überliefert (vgl.: Taussig, 1987).

entwickelt und empfängt der Meister die Werte der Doktrin, die Hymnen, die Musik, die aus dem Sternenraum kommt, das ist nichts Erfundenes.<sup>135</sup>

Im Laufe der Jahre vergrößert sich die Fama des Raimundo Irrineu Serra, er wird als *Mestre Irrineu* bekannt.<sup>136</sup> Seine großen heilerischen Fähigkeiten bewirken, daß Personen aller Klassen sich einfinden, um an seinen Arbeiten teilzunehmen. Auch wenn das Ausüben heilerischer Tätigkeiten und die Verwendung pflanzlicher Substanzen zu diesem Zweck gesetzlich verboten sind, ist es für viele Lokalpolitiker gerade in Wahlzeiten von Bedeutung, sich mit den oft sehr einflußreichen Heilern und religiösen Führern zu assoziieren, um die Stimmen der Armen zu gewinnen. Ihrerseits bemühen sich die jeweiligen Gruppen, ihr Wirken dem Wohle der Gesellschaft dienend darzustellen, um die Protektion der Eliten zu erwerben.<sup>137</sup>

So bekommt die Gemeinschaft in den vierziger Jahren vom damaligen Gouverneur des Bundesstaates Acre, Guiomar dos Santos, ein Stück Land zugewiesen, das sie nach ihrem Gutdünken nutzen kann. Das Gebiet wird unter den Anhängern verteilt und erhält den Namen *Alto Santo*. Auf dem Gelände entsteht eine Kirche, die zum *Centro de Iluminação Cristã Luz Universal*, kurz *CICLU* genannt, wird.<sup>138</sup> Das Wahrzeichen der Kirche ist ein aus Beton gegossenes fünf Meter hohes Caravacakreuz. Das Gebiet bewohnen mehr als vierzig Familien, die ihren Lebensunterhalt durch den in der gesamten Region vorherrschenden Wanderfeldbau und das Zapfen von Kautschuk bestreiten. Zu bestimmten Feiern des Zentrums erscheinen mehr als sechshundert Personen.<sup>139</sup>

<sup>135</sup>Dieses Zitat stammt von Sr. José das Neves, einem Weggefährten der ersten Stunde und stammt aus *Couta* 1989, S.55. (Übersetzung des Autors aus dem Portugiesischen) Wenn im Text von Uniform die Rede ist, so bezeichnet dies die *farda* genannte Tracht der *Fardados* (Mitglieder des Kultes). Eine Konzentration (*concentração*) ist eine bestimmte Form der Arbeit (*trabalho*) genannten Gottesdienste innerhalb der Doktrin (*doutrina*). Diese Begriffe werden im fortlaufenden Text noch genauer erläutert.

<sup>136</sup>Vergleiche hierzu Lunas Aussagen über die *Vegetalistas* im peruanischen Teil des Amazonas: "Practitioners locally known as *vegetalistas*, or simply *maestros*, still cure and perform... ." *Luna* 1992, S. 231

<sup>137</sup>vgl.: *Couta* 1989, S. 57f, *Mac Rae* 1992, S.65f

<sup>138</sup>Die Bezeichnung: *Centro de Iluminação Cristã Luz Universal* wörtlich aus dem Portugiesischen zu übersetzen, fällt schwer, denn es hieße: Zentrum der Erleuchtung Christ Licht Universell, was sich aber durchaus auch als: Zentrum der Erleuchtung durch das universelle Licht der Christen, übersetzen läßt.

<sup>139</sup>vgl.: *Mac Rae* 1992, S.66, *Monteira* 1988, S. 287, *Couta* 1989, S.50



140

Mestre Irrineu ist, wie von Zeitzeugen berichtet, eine außergewöhnlich starke Persönlichkeit gewesen. Auffällig nicht nur durch seine Körpergröße von annähernd zwei Metern, sondern auch durch seine Fähigkeit, den Menschen Verständnis entgegenzubringen und sie in allen Lebenslagen zu beraten. Seine Qualitäten als Heiler machen ihn für viele Personen zu einer geachteten, hochverehrten Figur. In Erinnerung an sein Wirken ist er auch heute noch im Staate Acre eine Instanz, an die man sich im Gebet und in spiritistischen Sitzungen wendet, wenn man einer Heilung bedarf.<sup>141</sup>

Das Phänomen, daß Gläubige ihre Gebete direkt an eine verstorbene, als heilbringend wahrgenommene Persönlichkeit wenden, ist weit verbreitet. Ich erinnere mich an einen Platz in Lissabon, auf dem eine Säule mit der Statue des berühmten, Ende des letzten Jahrhunderts wirkenden Arztes, Dr. Sousa Martins steht. Am Fuße der Säule sind hunderte von Votivtafeln übereinandergeschichtet, auf denen Geheilte Dr. Sousa Martins

---

<sup>140</sup>Mestre Raimundo Irrineu Serra. Abb. entnommen aus: *Mac Rae* 1992, S. 69

<sup>141</sup>vgl.: *Couta* 1989, S. 59

Dank für die Erhörung ihrer Gebete aussprechen. Beinahe jeden Abend findet sich dort eine alte Frau ein, die Blumen und Kerzen an die vor dem Monument Betenden verkauft.<sup>142</sup> In Brasilien erhalten immer wieder Personen großen Zulauf, durch die vermeintlicherweise der legendäre deutsche Arzt Doktor Adolph Fritz, von dem uns nichts außer Legenden überliefert sind, wirkt.<sup>143</sup> In Kolumbien und Venezuela wird der Geist des 1919 auf dem Weg zu einem erkrankten Armen von einem Automobil überrollten Chirurgen José Gregorio von den Heilern angerufen.<sup>144</sup>

Am 8. Juli 1971 stirbt Raimundo Irrineu Serra. Nach seinem Tode treten die lange schon schwelenden Konflikte unter seinen Anhängern offen zutage. Dabei geht es um seine legitime Nachfolge, Fragen des Dogmas und die Verteilung des Landes. Es kommt zu einem Schisma innerhalb der Doktrin.

#### **4.3. Sebastião Mota de Melo (1920 - 1990) und die Kommune "Céu do Mapia"**

Daß die Doktrin des *Santo Daime* sich nach dem Tod von Mestre Irrineu weiterentwickelt und sogar über die Grenzen Brasiliens hinaus neue Anhänger findet, ist vor allem Sebastião Mota de Melo zu verdanken. Dieser ist bereits ein bekannter Geisteiler gewesen<sup>145</sup>, als er im Jahre 1965 die Hilfe des Irrineu Serra sucht, um Heilung von einem

<sup>142</sup>Ein ähnliches Glaubenssystem finden wir allerdings auch in Deutschland unter den Mitgliedern des Bruno Gröning-Freundeskreises. Bruno Gröning war ein in den fünfziger Jahren wirkender Heiler, dessen Geist heute, zweimal täglich, jeweils um neun und um einundzwanzig Uhr, so mutmaßen zumindest seine Anhänger, um die Erde kreist. Lebt man fromm und begibt sich zu besagten Uhrzeiten in eine bestimmte Haltung, wird einem die heilende Kraft Grönings zuteil.

<sup>143</sup>Von spiritistischen Medien wird in Brasilien sogar die sogenannte *Geistchirurgie* ausgeübt. Der Geist eines interessanterweise meist deutschen Arztes, wie eben jenes Doktor Adolph Fritz, nimmt dabei durch das Medium chirurgische Eingriffe vor. Vgl.: *Dilthey, Petra "Krankheit und Heilung im brasilianischen Spiritismus."*, München, 1993

<sup>144</sup>vgl.: *Taussig* 1987, S. 279ff

<sup>145</sup>vgl.: *Mac Rae*, 1992, S. 71. Padrinho Sebastião, wie er später von seinen Anhängern genannt wird, hat Heilungen nach spiritistischer Manier durchgeführt, während derer Wesenheiten aus der Linie des kardeczistischen Spiritismus, wie der Arzt José Bezerra de Menezes und der Professor Antonio Jorge, sich seines Körpers bedient haben. Sein Lehrmeister in dieser Art der Heilkunst soll ein Mestre Oswaldo genannter Afrobrasilianer aus São Paulo gewesen sein. Auch

schweren Leberleiden zu erfahren. Als diese auch wirklich eintritt, schließt er sich dem *CICLU* an.<sup>146</sup> Er empfängt sehr bald viele Hymnen und wird zu einer Respektsperson innerhalb der Gemeinde. Von Irrineu Serra erhält er die Erlaubnis auf dem *Colônia 5000* genannten Grundstück der Eltern seiner Frau *Rita Grégorio* eigene Arbeiten zu leiten und selbst *Daime* herzustellen, unter der Auflage, dem *Alto Santo* die Hälfte davon zu überlassen.<sup>147</sup>

Nach dem Tod des Irrineu Serra kommt es zwischen Leôncio Gomes, seinem Nachfolger, und Sebastião Mota de Melo zu immer größeren Auseinandersetzungen über die rechte Nachfolge und die Abgabemenge des *Daime*, zudem wird Druck von den brasilianischen Behörden ausgeübt. Die Kommune *Alto Santo* erhält des öfteren Besuch von der Bundespolizei, die das *Daime* beschlagnahmen will und nach Gründen sucht, die Kirche zu schließen. Da man sich nicht auf einen Modus einigen kann, mit diesen Nachstellungen von staatlicher Seite umzugehen, gründet Sebastião Mota de Melo auf dem Gelände der *Colônia 5000* seine eigene, auf den Lehren des Irrineu Serra beruhende Kirche und zieht viele Gläubige mit sich.<sup>148</sup> Sein Zentrum nennt er "*Centro Eclético de Fluente Luz Universal, Raimundo Irrineu Serra*" (Eklektizistisches Zentrum des Fließenden Universellen Lichtes, Raimundo Irrineu Serra).<sup>149</sup>

Während zu Lebzeiten des Mestre Irrineu jede auf dem *Alto Santo* lebende Familie ihr eigenes Stück Land besessen hat, das sie bearbeitet und von dem sie sich ernährt hat, werden in der *Colônia 5000* ab dem Jahr 1974 alle Landrechte auf die Gemeinschaft übertragen und die Felder gemeinschaftlich bewirtschaftet. Innerhalb der Kommune sollen alle gleich sein, insofern sie bereit, sind den Padrinho Sebastião und dessen Frau Madrinha Rita als "spirituelle Eltern" der Doktrin anzusehen und den alten, erfahrenen Gemeindemitgliedern mit Achtung zu begegnen.<sup>150</sup>

---

hier taucht wieder jenes Motiv des fremden, weitentfernten und dadurch mächtigen Lehrers auf.

<sup>146</sup>In diesem Sinne erfolgt die Initiation des Sebastião Mota de Melo wie die der von mir im vorigen Kapitel beschriebenen *Vegetalistas*.

<sup>147</sup>vgl.: *Mac Rae* 1992, S 72

<sup>148</sup>vgl.: *Couta* 1989, S. 94

<sup>149</sup>Diese Linie des Santo Daime-Kultes wird schnell die bekannteste. Auch alle europäischen Zentren sind diesem CEFLURIS genannten Zentrum affiliert.

<sup>150</sup>vgl.: *Couta* 1989, S. 99ff

In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre bekommt die Kommune immer mehr Zulauf von jungen Menschen aus anderen Teilen des Landes. Sie kommen meist aus den Großstädten im wirtschaftlich prosperierenden Südosten Brasiliens. Die jungen Brasilianer leiden unter den Repressionen der brasilianischen Militärregierung (1964 - 1985). Ihnen ist der Zugang zu unabhängiger, freier Bildung verwehrt. Während der Propagandaapparat des Regimes Tag für Tag neue Parolen ausgibt, in denen von der historischen Größe des brasilianischen Volkes und von einer goldenen Zukunft im Wohlstand die Rede ist, gelangen die Ideale der späten sechziger Jahre über die Massenmedien auch nach Brasilien. Gleichzeitig hat jedoch auch eine Desillusionierung stattgefunden. In Amerika hat es die Jugend nicht geschafft, den Vietnamkrieg zu beenden, weder mit Blumen noch mit Anschlägen. Speziell in Brasilien haben sich Gruppen gebildet und das Konzept der Stadtguerilla entwickelt, um die Militärregierung zu Fall zu bringen. Jedoch alle Umsturzversuche sind gescheitert. Viele Jugendliche haben sich damals von der Politik abgewendet und sich stattdessen auf die Suche nach spirituellen Erfahrungen begeben. So sind sie als Hippies durch Südamerika gereist. Einige sind dabei auf die Kommune des Padrinho Sebastião gestoßen und haben sich der Doktrin des *Santo Daime* angeschlossen.

Ende der siebziger Jahre ist die landwirtschaftliche Kapazität der Kommune mit drei- bis vierhundert Personen ausgeschöpft. Der religiöse Führer beschließt, sich auf die Suche nach einem neuen Stück Land zu machen, tiefer im Dschungel, weiter entfernt von den Übeln der Zivilisation. Dort soll das *Nova Jerusalem*, ein neues Jerusalem, entstehen. Das ist nicht nur bildlich zu verstehen, in dem Sinne, daß man einen Ort sucht, an dem man nach urchristlicher Manier in einer Gemeinschaft zusammenleben kann. Es herrscht auch der feste Glaube, daß sich alle Gefolgsleute aus der Zeit Jesu durch das Licht des *Daime* an eben jenem Ort inkarnieren werden.<sup>151</sup>

Von der INCRA<sup>152</sup>, einer für Landvergabe, Besiedlung und Urbarmachung des brasilianischen Regenwaldes zuständigen Behörde, erhält die Gemeinschaft im

---

<sup>151</sup> *Silveira Barbosa, Yatra W.M.*, persönliche Kommunikation. Die Vorstellung von der Entstehung eines "Neuen Jerusalem" ist fast so alt wie das Christentum.

<sup>152</sup> INCRA - Instituto de Colonização e Reforma Agrária, Institut für Kolonisation und Agrarreform

Verwaltungsbezirk *Boca do Acre* im Bundesstaat Amazonas Land zugewiesen. Während zweier Jahre zapfen die Gefolgsleute dort Kautschuk und leben ihren Vorstellungen gemäß zusammen, bis eine Firma aus dem Süden des Landes ihnen den Anspruch auf das Land streitig macht. Padrinho Sebastião und seine Gefolgschaft müssen sich wieder die Suche nach einem Stück Erde machen, auf dem sie ihr "*Nova Jerusalem*" errichten können. Im Januar 1983 bekommt die Gemeinde neues Land von derselben Behörde. Es liegt an den Ufern des "*Igarapé do Mapiá*", eines Zuflusses des *Rio Purus* im Verwaltungsbezirk *Pauini* des Bundesstaates Amazonas. Die neue Kommune erhält den Namen *Céu do Mapiá*, der Himmel von Mapiá.<sup>153</sup>

In der brasilianischen Literatur zum Thema der Entstehung des *Céu do Mapiá* wird an dieser Stelle die Frage gestellt, ob es sich bei jener Suche des Padrinho Sebastião und seines Sohnes Alfredo nach einem Ort, an dem sie ein neues Jerusalem gründen könnten, und der Tatsache, daß sie den Mestre Irineu unter den Namen *Jura* und *Juramidam* zum neuen Messias und Verkünder des "*Terceiro Testamento*" erklären, wohl um Charakteristika handelt, die es erlauben, den Kult als *messianistische Bewegung* zu bezeichnen.<sup>154</sup> Mac Rae zitiert kurz die Merkmale einer derartigen Bewegung: "die Reorganisation einer Gesellschaft oder die Produktion einer neuen Gesellschaft, die sich im Zusammentreffen und im gemeinsamen Handeln einer sozialen Gruppe und einer Person von charismatischem Typus ergibt."<sup>155</sup>, um dann unter Bezugnahme auf den Glauben an *Mestre Irineu* als den Messias und an den drohenden Untergang der Welt, den nur die Bewohner des *Céu do Mapiá* überstehen würden, diese Frage zu bejahen. Couto hingegen verneint diese Frage und führt als Gegenargument den raschen Aufbau der Gemeindebackstube an und die Tatsache, daß die Mitglieder den erneuten Umzug eher als Bewährungsprobe, denn als Zeichen für den nahenden Untergang der Welt ansähen. Er streitet ab, daß soziale Spannungen, laut der von ihm angeführten Definition, ein Auslöser für die Entstehung *messianistischer Bewegungen*, einer der Gründe für den Umzug nach Mapiá gewesen sind. Unter den Daimistas sei die Meinung verbreitet, daß sie mit diesem Umzug nur dem spirituellen Ruf des Daimen gefolgt seien.<sup>156</sup>

<sup>153</sup> vgl.: *Couto*, 1989, S. 105ff, *Mc Rae*, 1992, S. 74f

<sup>154</sup> vgl.: *ibid* 89, S. 107f, *ibid*, 92, S. 75

<sup>155</sup> *Oro*, 1989, S. 11, zitiert aus: *Mc Rae*, 92, S. 75

<sup>156</sup> vgl.: *Couto* 1989, S. 108f

Couto bestreitet also vehement, daß *Santo Daime* die Züge einer *messianistischen Bewegung* trage. Er legt Wert darauf, festzustellen, daß die Daimistas produktiv sind, wo er doch vorher im Detail beschreibt, daß *Santo Daime* durchaus einige Charakteristika, die man gemeinhin *messianistischen Bewegungen* zuschreibt, an sich hat. Er tut dies wohl daher, weil sich in Brasilien im Laufe der Geschichte viele *messianistische Bewegungen* gebildet haben und meist ein grausames oder klägliches Ende gefunden haben. Ob sich der Autor so sehr gegen eine dahingehende Einordnung wendet, weil dem Begriff des *Messianismo* in Brasilien etwas anhaftet, das vom Staat als Bedrohung empfunden wird, oder wegen seiner Verbindung mit der Seite der Verlierer, sei dahingestellt .

Fest steht, daß *Santo Daime* bestimmte Züge messianistischer Bewegungen trägt. Das beweisen die Vorstellungen vom *Nova Jerusalem*, vom Mestre Irineu als Messias, von einem Tag des jüngsten Gerichtes, bei dem nur die Gläubigen ihr Heil finden. Andererseits erfolgen seit Mitte der achtziger Jahre Kirchengründungen in den meisten brasilianischen Großstädten. Das bedeutet, daß der Glaube nun nicht mehr nur an einen Ort gebunden ist und gibt dem *Céu do Mapiá* neue Bedeutung als Zentrum eines größeren Ganzen.

Es sind vor allem junge Angehörige der Mittelklasse, denen die Mittel gegeben sind, sich auf den Weg in den brasilianischen Bundesstaat Amazonas zu machen. Auf der Suche nach tiefen spirituellen Erfahrungen oder einfach aus Interesse an der Erprobung neuer Drogen leben viele junge Menschen eine Zeitlang in der Kommune. Viele verbreiten nach der Rückkehr in ihr städtisches Umfeld die Lehren der Doktrin unter ihren Bekannten. Oft leben einige Gläubige gemeinsam auf dem Gelände der neu entstandenen Kirchen. Auf dem Land entstehen agrarische Kommunen, die ökologisch orientierte Landwirtschaft betreiben und den Naturkostsektor der städtischen Infrastruktur beliefern. Aus diesem Grund wehrt sich Couto so entschieden gegen jene Einordnung des *Santo Daime* als *messianistische Bewegung*, möchte er den Kult doch als *religiös-ökologische Bewegung* verstanden wissen.<sup>157</sup> So scheint es denn auch für viele Proselyten von Bedeutung zu sein, daß das Gelände, auf dem im Jahre 1982 in Rio de Janeiro die erste *Daime*-Kirche gegründet wird, vom brasilianischen Institut für Forstentwicklung zum Naturschutzgebiet erklärt worden ist.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup>vgl.: *Couto* 1989, S.184

<sup>158</sup>vgl.: *Mac Rae* 1992, S. 79

#### 4.4. Die Doktrin

Dem Raimundo Irrineu Serra erscheint im aufgehenden Mond ein weibliches Geistwesen, das sich Clara nennt. Diese Clara offenbart ihm, daß sie ihn schon seit langem begleite. Sie zeigt ihm eine Orange und sagt, diese sei für ihn, da sie der Schlüssel zum rechten Gebrauch des *Huasca* sei. Die Bestimmung, die sie für ihn bereit hielte, sei, daß er ein großer Heiler werde. Doch heute sei es noch nicht so weit. Er solle sich nur weiter an die Diät halten und weiterhin regelmäßig *Huasca* trinken. Er habe keinerlei irdische Güter zu erwarten, eher viel Mühe und Leid, doch der Lohn, den er dafür im Spirituellen erhalte, sei unermesslich.<sup>159</sup> Diese Clara erscheint dem Irrineu, wie ihn die Freunde rufen, in der Folge noch des öfteren. Er erkennt die Jungfrau Maria und die Königin des Waldes in ihr. Sie ernennt ihn zum "*Mestre do Império Juramidam*", zum *Meister des Imperiums Juramidam*. Die exakte Erklärung dieses Titels fällt äußerst schwer, da sie einen der zentralen Punkte der Doktrin ausmacht, den zu begreifen die eigentliche Initiation des Anhängers der Glaubensgemeinschaft darstellt.<sup>160</sup> Und so heißt es dann auch in den die Doktrin betreffenden Präambeln:

"1.1. Das CEFLURIS (Céntro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irrineu Serra) ist eine Körperschaft, die die Umsetzung der Doktrin des Mestre Império Juramidam zum Ziel hat.

1.2. Vorrangiges Ziel des CEFLURIS und der ihm affilierten Zentren ist die Durchführung der doktrinären Arbeiten im Einklang mit den von Mestre Raimundo Irrineu Serra vorgeschriebenen Riten, die seit jeher in oraler Tradition, doktrinärer Disziplin und spiritueller Initiation weitergegeben worden sind. Diese sind in den vorliegenden Normen und den ergänzenden Verfügungen aufgezeichnet.

(...)

1.5. Unsere spirituelle und doktrinäre Arbeit hat das Santo Daime genannte Getränk zum Sakrament. Dies ist ein das Bewußtsein erweiterndes Vehikel, das man durch das Kochen zweier heiliger Pflanzen erhält: *o jagube* und *a rainha*.<sup>161</sup>

<sup>159</sup> vgl.: *Couta* 1989, S. 48ff

<sup>160</sup> vgl.: *Couta* 1989, S. 45ff

<sup>161</sup> *o jagube* - Liane, *a rainha* - die Königin, gemeint sind die Blätter von *Psychotria viridis*, die von den *Daimistas* analog der Königin des Waldes/Jungfrau Maria gesetzt werden. Vgl.: Punkt 4.4.2

1.6. Unsere spirituelle Arbeit besteht im Vergrößern des spirituellen Flusses der Hymnen als Quelle der Offenbarungen, der Selbsterkenntnis und der Erweckung des Göttlichen Ich in allen Wesen.

1.7. Wir verstehen die heiligen Schriften und die religiösen Traditionen aller Völker als universelles Erbe.

1.8. Wir sehen unsere spirituelle Identität als auf drei Fundamenten stehend an: der jüdisch-christlichen Tradition, dem spiritistischen und esoterischen Wissen und den spirituellen Traditionen der präkolumbianischen Völker.

1.9. Unsere Hymnensammlungen betrachten wir als Offenbarung des dritten Testaments, das der Ära von Juramidam entspricht.

1.10. Unsere Doktrin ist die von Jesus Christus, die dem Juramidam durch die Jungfrau von der unbefleckten Empfängnis ausgehändigt worden ist und den Heiligen Johannes als gegenwärtigen Schutzherren hat.<sup>162</sup>

Der Meister des Imperiums Juramidam ist das Oberhaupt der "*Familia Juramidã*". Der Begriffes wird für zwei verschiedene Dinge verwendet. Zum einen bezeichnet er ein Pantheon von spirituellen Wesen, zu denen während der Arbeiten Kontakt hergestellt wird, zum anderen gehören auch die Anhänger des Kultes zur *Familia Juramidã*. Gleichzeitig kann die *Familia Juramidã* als Allegorie für Gott als Vater, die Jungfrau Maria als Mutter und Jesus als Sohn der beiden gesehen werden.<sup>163</sup> *Juramidam* wird auch der Raimundo Irrineu Serra genannt, wie aus Punkt 1.10 ersichtlich. Wie mir Yatra W.M. Silveira Barbosa, eine in Amsterdam lebende Ayahuasqueira, erläutert hat, ist der Raimundo Irrineu Serra, zwar ein *Mestre do Império Juramidam*, also ein Meister des Imperiums Juramidam, aber mitnichten das *Mestre Império Juramidam*, also das Meister Imperium Juramidam selbst. Als Meister Imperium Juramidam kann das spirituelle Reich verstanden werden, in dem

<sup>162</sup> "*Normas de Ritual*," unter Punkt I "*Preâmbulos Doutrinários*". Dieser Text ist von mir aus dem Portugiesischen übersetzt und stammt aus den Statuten von *CEFLURIS*, die mir freundlicherweise von Frau Yatra W. M. Silveira Barbosa zugänglich gemacht worden sind. In diesem etwa 50 bis 60 Blatt umfassenden, ringbuchartig gebundenen Buch befindet sich außer den Normen, Statuten und Regeln von *CEFLURIS* auch noch ein Referat des brasilianischen Ethnologen Clodomir Monteiro zu *Santo Daime*, gehalten während des "I. Symposium zur mentalen Gesundheit" (08-10/08/1985) der brasilianischen psychiatrischen Gesellschaft. Das Exemplar enthält weder Erscheinungsort noch Jahr, kann aber bei mir eingesehen werden. Der Originaltext der "*Preâmbulos Doutrinários*" ist im Appendix wiedergegeben.

<sup>163</sup>vgl.: *Couto* 1989, S. 76

die Lichtwesen jeder spirituellen Tradition sich durch die Kraft des *Daimē* offenbaren und den Gläubigen sowohl unterrichten als auch heilen können.

An dieser Stelle müssen mehrere Begriffe erläutert werden. Das CEFLURIS begreift sich als *eklektizistisches Zentrum*, wie der Name schon sagt. Nun haftet dem Adjektiv *eklektizistisch* in Europa etwas Negatives an. Man sagt dem Eklektiker nach, er bediene sich fremder Ideen und schaffe noch nicht einmal eine eigene Ordnung unter diesen, verwende aber trotzdem jede einzelne, wie es ihm gerade passe zur Untermauerung seiner philosophischen oder theologischen Theorien. Ihm haftet der Ruf des nicht Eigenschöpferischen an. In Lateinamerika hingegen hat der Begriff keine pejorative Konnotation. Ein Blick auf die Geschichte genügt, um das zu verstehen.

Wenn man den Punkt 1.8. der Präambeln besieht, wird man der drei Bereiche gewahr, deren spirituelle Weisheit das Fundament für den Glauben des *Daimista* bilden. CEFLURIS beruft sich auf die jüdisch-christliche Tradition. Das bedeutet, daß die Bibel als Heilige Schrift angesehen wird und somit die religiöse Bewegung eine christliche ist.

Die spirituellen Traditionen der präkolumbianischen Völker sind niemandem bekannt. Man kann sich zwar der Archäologie bedienen, um Rückschlüsse auf das religiöse System der amerikanischen Urbevölkerung zu ziehen. Auch frühe Kolonialchroniken können zu Rat gezogen werden, um aus ihnen etwas über das Thema zu erfahren, doch Einsichten über die spirituelle Tradition eines präkolumbianischen Volkes wird man daraus nicht ziehen. Und darin liegt das Problem, denn das 'Wissen' um die spirituelle Tradition präkolumbianischer Völker ist *per se* schon *esoterisches Wissen*. *Esoterisches Wissen* ist meist nur einer kleinen Zahl von Menschen zugänglich. Eines der Hauptmerkmale der Psychologie der Esoterik ist eben, daß esoterische Lehren dem einzelnen vermitteln, etwas sehr Geheimes, nur einigen wenigen Zugängliches in den Händen zu halten. Warum also sollen dann, so der Esoteriker, nicht die spirituellen Traditionen der präkolumbianischen Völker im Geheimen überliefert worden sein?<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup>Ein schönes Beispiel dafür wie esoterische Theorien entstehen, bieten uns folgende Auszüge aus einem Buch mit dem Titel: "*Daimē. Brasiliens Kult der heilenden Kraftpflanzen*". Das Kapitel, aus dem ich zitiere, heißt "*Jesus, Juramiden und der Gral*":

"Es gibt Gründe anzunehmen, daß der historische Schlüssel zum Verständnis des

Zum Verständnis der Doktrin von Bedeutung ist eine Erläuterung dessen, was mit *spiritistischem* Wissen gemeint ist. Dazu bedarf es einer kurzen Exkursion in die Geschichte des brasilianischen *Spiritismus*. In Brasilien ist die spiritistische Lehre des französischen Pädagogen Hypolyte Léon Denizard Rivail (1804 - 1869) verbreitet. Dieser hat sich als Entschlüsseler der Nachrichten aus der Sphäre der Geister gesehen, die ihm auch offenbart haben, daß er die Wiedergeburt eines keltischen Druiden mit dem Namen Allan Kardec sei.<sup>165</sup> Er nimmt diesen Namen an. Kardec hat 1857 sein Hauptwerk "Le Livre des esprits" veröffentlicht. Die erste Auflage des Buches enthält fünfhundertundeine Frage an die Geister sowie deren Antworten. Zentraler Bestandteil der Lehre von Kardec ist die Auffassung, daß eine Kommunikation der Lebenden mit den Toten möglich sei. Grundlage dafür bietet die Vorstellung, das Universum des Menschen werde von zwei grundlegenden Elementen beherrscht, dem Geist und der Materie.<sup>166</sup> Das Leben eines Geistes verläuft in Zyklen, in denen er stetig aufs neue geboren wird, stirbt und wiedergeboren wird. Ein besonderes Merkmal dieser Wiedergeburtstheorie ist, daß der Geist sich *mit jeder* neuen Inkarnation auf eine höhere Stufe spiritueller Entwicklung begeben soll.<sup>167</sup> Christus ist nach Kardec's Meinung der am weitesten entwickelte Geist Daime geradewegs in der ersten Welt liegt, vergleichbar mit einem Symbol, das vor langer Zeit auseinandergebrochen war und sich nun wieder zu einem Ganzen fügt. ... Neuentdeckte Schriften legen den Schluß nahe, daß Jesus so, wie ihn die offizielle Geschichtschreibung darstellt, nicht existierte." Nachdem der Autor dann seine eigene Jesusgeschichte gestrickt hat, die "lebendige Blutlinie", von Jesus und Maria Magdalena, die Jesu Frau gewesen sein soll, und über die Merowinger bei einem hermetischen "Orden von Zion", dem Charles de Gaulle angehört haben soll, angelangt ist, schreibt er weiter: "Wäre es denkbar, daß nicht nur eine geistig-religiöse Verbindung besteht, sondern sogar ein realhistorischer Zusammenhang? Demzufolge muß es auch eine Verbindung zwischen Europa und Südamerika gegeben haben. (...) Der Schriftsteller Alex Polari, ein enger Vertrauter von Padrinho Sebastiao, glaubt, daß das Ayahuasca von den Atlanten zu den Indern gelangte, wo es bekannt war als das Heilige Soma, gewonnen aus der Pflanze *Peganum harmala*. Von dort ging der Tee zu den Essenern, einer jüdischen Sekte, mit der Jesus in Verbindung stand, dann zu den Sufis und Inkas. (...) Kann es sein, daß das Geheimnis um den Tee und ein Teil des Hauses Jesu zusammen mit Kolumbus nach Südamerika gelangten?"

zitiert aus: *Meyerratken, Ulrich, Salem, Nathalie* "Daime. Brasiliens Kult der heilenden Kraftpflanzen", München, 1989, S. 199f, 205

<sup>165</sup>vgl.: *Eliade, Mircea (Ed.)* "The Encyclopedia of Religion", Bd. 8, New York, 1987, S. 259ff. ebenso: *Diltthey* 1993, S. 15f

<sup>166</sup>vgl.: *Diltthey* 1993, S. 16

<sup>167</sup>vgl.: *ibid.*, S. 16

gewesen, der sich jemals inkarniert hat. Deshalb wird die christliche Nächstenliebe auch als höchster ideeller Wert angesehen, gefolgt von der Weisheit.<sup>168</sup>

In den brasilianischen Städten ist die Entstehung *kardecistischer* Zirkel seit dem Jahre 1865 in Bahia belegt.<sup>169</sup> In Brasilien hat sich der *Kardecismus* mittlerweile zu einer breiten Bewegung entwickelt. So sind spiritistische Heilzentren entstanden und sogar Schulmediziner haben sich zu spiritistischen Vereinigungen zusammengeschlossen.

Das Glaubenssystem des *Santo Daime* hat die dualistische Weltansicht des *Kardecismus* übernommen.<sup>170</sup> Auch dessen Reinkarnationslehre mit der Idee von dem sich immer weiterentwickelnden Geist findet man bei *Santo Daime* wieder. Wobei man nicht vergessen darf, daß die Tradition des *Santo Daime* nur mündlich über die Hymnen weitergegeben wird. Der menschliche Körper wird sowohl im brasilianischen *Kardecismus* als auch im *Santo Daime* als *aparelho* betrachtet. Das bedeutet zum einen, daß man den Körper als Apparat betrachtet, in dem sich ein Geist inkarniert hat, zum anderen aber, daß der Körper auch ein Gefäß sein kann, den Geister zum Hören und Unterrichten benutzen können, wie die zweite Strophe der Hymne "*Os espíritos estão chegando*" deutlich macht:

"Os espíritos estão chegando  
Pela linha devagar  
Se preparem aparelhos  
Para ouvir e ensinar"<sup>171</sup>

Diese Hymne stammt allerdings von Padrinho Sebastião aus den späten siebziger Jahren. Denn eigentlich hat sich der Kult in seiner Anfangszeit, nach außen hin jedenfalls, sehr scharf von den afro-brasilianischen Besessenheitskulten abgegrenzt. Man muß sich vor Augen halten, daß die afrobrasilianischen Kautschukzapfer erst spät in das Amazonastiefland gelangt sind und im Gegensatz zu den Menschen portugiesischer oder indianischer Herkunft das kleinste Segment der amazonischen Population darstellen. Während im Nordosten Brasiliens, besonders im Staat Bahia, viele Elemente der

<sup>168</sup>vgl.: *Eliade*, 1993, S. 260

<sup>169</sup>vgl.: *ibid.*, S. 260

<sup>170</sup>vgl.: Punkt 4.4.3 der vorliegenden Arbeit

<sup>171</sup>"Die Geister treffen gerade ein/ In einer langsamen Linie/ Sie bereiten sich Apparate/ Zum Hören und Unterrichten"

afrikanischen Kulturen in das Weltbild der Gesamtbevölkerung integriert worden sind, gilt dies im Amazonas für die indianischen Glaubensvorstellungen.

In der *Umbanda*, einem großstädtischen afrobrasilianischen Besessenheitskult mit starken Einflüssen aus dem *Kardecismus*, der sich zur selben Zeit wie *Santo Daime* entwickelt hat, bezeichnet man als "*pretos velhos*" die männlichen und weiblichen "Ahnengeister afrikagebürtiger und in Brasilien verstorbener Sklaven...".<sup>172</sup> Diese werden als gebrechliche, weise alte Menschen angesehen, die ein besonderes Geschick besitzen, dem Menschen in schwierigen Situationen Rat zu geben. Zudem sollen sie große Pflanzenheilkundige sein.<sup>173</sup> Diese sind aber; zumindest früher, nicht als heilende Geistwesen in das Glaubenssystem übernommen worden, im Gegensatz zu den "*caboclos*", die als Geister verstorbener Indianer angesehen werden. Ihre Attribute sind große Fähigkeit zum Guten, ausgeprägte Nächstenliebe und profundes Wissen um die heilende Kraft der Pflanzen. Man stellt sie sich als männliche und weibliche Wesen mit hervorragender Konstitution und moralisch einwandfreiem Lebenswandel vor.<sup>174</sup> In der Hymne "*As Estrelas*" (die Sterne) des Raimundo Irrineu Serra heißt es in der letzten Strophe:

"Os caboclos já chegaram  
De braços nus e pés no chão  
Eles trazem remédios bons  
Para curar os cristãos"<sup>175</sup>

Inhalt der Doktrin sind die auf Grund des *Daimekonsums* gewonnenen Einsichten und Verhaltensregeln der Gemeinschaft, aus verschiedenen Glaubenssystemen entlehnte Konzepte, sowie die Liturgie ihrer Gottesdienste. "Zur Doktrin gehören" bedeutet für den Anhänger, um die reinigende und heilende Kraft des *Daime* zu wissen, nach den Regeln der Gemeinschaft zu leben und sich deshalb auf dem "Weg der Errettung", wie er durch das Glaubenssystem vermittelt wird, zu befinden. Alle Anhänger gehören zur "Bruderschaft".

---

<sup>172</sup> Diltthey 1993, S. 32

<sup>173</sup> vgl.: *ibid.*, S. 32f

<sup>174</sup> vgl.: *ibid.*, S. 33f

<sup>175</sup> Die Caboclos sind schon eingetroffen/ Mit nackten Armen und den Füßen auf dem Boden/ Sie bringen gute Arzneien/ Die Christenheit zu heilen.

#### 4.4.1. "Os hinos" - religiöse Lieder

Die Kultgemeinschaft betrachtet ihre Hymnen als Quell der Offenbarung, der Selbstkenntnis und als ein Mittel, um das Göttliche Ich (*Eu Divino*), das in allen Wesen vorhanden sein soll, zu erwecken. Mit den Hymnen will man einen spirituellen Fluß (*corrente espiritual*) herstellen, der dies ermöglicht.<sup>176</sup>

Der Grundstein der Doktrin befindet sich im *Hinário do Cruzeiro*, der Sammlung aller Hymnen, die der Mestre Irineu empfangen hat. Durch das Singen dieser Hymnen werden sowohl christliche, indigene als auch afrikanische Wesenheiten angerufen. Der *Hinário de Cruzeiro* umfaßt einhundertundneunundzwanzig Hymnen. Rechnet man den letzten Teil hinzu, der *Santa Missa* genannt und nur zu Totenmessen gesungen wird, sind es noch einmal zehn mehr.

In den Statuten von CEFLURIS ist festgelegt, daß jede affilierte Kirche von ihren Mitgliedern empfangene Hymnen in ihr Hymnenrepertoire aufnehmen kann, und daß "ein fundamentaler Anspruch innerhalb der Doktrin" die Kenntnis und Perfektionierung des Gesanges der Hymnensammlungen sei.<sup>177</sup>

Die Doktrin des Santo Daime besitzt einen sehr großen Schatz mündlich überlieferter religiöser Tradition in ihren Hymnen. Da gibt es neben den *Hinários* der Kirchenoberen noch unzählige kleinere Hymnensammlungen, die vielleicht nur in ein oder zwei Gemeinden gesungen werden. Es ist aber auch möglich, daß die Hymnen verschiedener Personen zu einem Hymnenkreis zusammengefaßt werden.<sup>178</sup> Oberstes Ziel einer Kirchengemeinschaft ist es, daß möglichst viele Mitglieder ein möglichst großes Repertoire an Hymnen perfekt beherrschen, um während des Singens die größtmögliche Harmonie herzustellen.

---

<sup>176</sup>vgl.: "Preambulos Doutrinários", Punkt I.6.

<sup>177</sup>ibid: Punkt 4.5.

<sup>178</sup>Ich werde im folgenden das Wort Hymnenkreis verwenden, da sowohl der Inhalt der einzelnen Hymnen eines *hinário* um die Lehren der Doktrin kreist, als auch der *hinário* im Ganzen der religiösen Vorstellungswelt der Kultgemeinschaft Form verleiht, sie sozusagen abrundet.

Bemerkenswert ist die Art wie die Hymnen verbreitet werden. Von den großen Hymnenkreisen, wie dem "O *Cruzeiro*" des Mestre Irineu, dem "O *Justiceiro*" des Padrinho Sebastião und dem "O *Cruzeirinho*" seines Sohnes Padrinho Alfredo, sowie von dem der Heilung geweihten Hymnenkreis, in dem einzelne Lieder aus den anderen dreien enthalten sind, gibt es von den verschiedenen Zentren hergestellte Exemplare. Meist sind das Kopien, die ringbuchartig gebunden sind und in etwa die Größe eines in katholischen und protestantischen Kirchen ausliegenden Gebetbuches haben. Man kann die betreffenden Hymnensammlungen vor den jeweiligen Ritualen käuflich erwerben. Wenn man dies nicht will, ist auch ein Entleihen möglich gegen das Versprechen, sorgsam damit umzugehen. Anders verhält es sich mit den kleinen, weniger bekannten Hymnensammlungen, die oft nur aus zusammengehefteten Kopien bestehen. Um ihrer habhaft zu werden, bedarf es der Bekanntschaft mit einer Person, die einem ihr Exemplar zum Kopieren leiht. Man benötigt also ein gewisses Engagement, um sich Zugang zu diesem religiösen Liedgut zu verschaffen. Ein Quell für Irritationen sind, zumindest in den europäischen Zentren, die vielen Fehler bei der Wiedergabe des Portugiesischen, die in den verschiedenen Sammlungen auftauchen. So ist es hilfreich, daß an beinahe jedem europäischen Ritual Brasilianer teilnehmen, die dafür Sorge tragen, daß sich diese Fehler nicht einschleifen und die Hymnen entstellen.<sup>179</sup>

Die Hymnen haben stets einfache Melodien. Das Tempo variiert, aber es wird nie allzu langsam, so daß einzelne Wörter unnatürlich gedehnt würden. Jedes Wort wird klar ausgesprochen. Eine Strophe besteht jeweils aus vier Zeilen. Jede Strophe muß zweimal wiederholt werden. Begleitet werden sie meistens von Gitarre, Flöte und Akkordeon. Die Musiker sitzen an dem Tisch, der sich bei jedem *Santo Daimé*-Ritual in der Mitte des sakralen Raumes befindet. Bei einem kleinen Kern von Daimistas, denen sich noch kein Musiker angeschlossen hat, können die Hymnen sogar mit einem einfachen Perkussionsinstrument untermalt werden. Ein beliebtes und verbreitetes Begleitinstrument

---

<sup>179</sup>An jedem Ritual, an dem ich teilgenommen habe, haben auch Brasilianer teilgenommen. Oft stellen sie die Musiker oder eine brasilianische Frau übernimmt die Rolle der *Puxadora*, das ist die Frau, der die Aufgabe zukommt, die erste Strophe der Hymne vorzusingen, und dabei Tempo, Melodie und Tonhöhe festzulegen. Trotzdem, die Eingeweihten glauben sehr genau zu wissen, welches die "reine" Art sei, die Hymnen zu singen, nämlich die, auf die die Hymnen in *Mapiá* gesungen werden. Erfahren haben sie dies auf ihren Pilgerfahrten in die amazonische Kommune, die von ihnen als Urquell allen spirituellen Wissens des Kultes betrachtet wird.

ist auch die *Marraca*. Das ist eine Rassel, die sich zusammensetzt aus einem hölzernen Stiel und einer aufgebohrten Blechdose, die mit den harten Samen einer Pflanze gefüllt wird.

Der Inhalt der Hymnen dreht sich immer um die Doktrin. Er handelt von Gott, dem Vater und Meister, von Jesu, dem Sohn Gottes und Erlöser, von der Jungfrau Maria, der Mutter Gottes und großen Lehrmeisterin, und vom Mestre Irineu, dem "*velho Juramidam*" (der alte Juramidam), dem Lehrer und Meister. Aber auch Wesenheiten wie *Equior*, *Tucum*, *B.G.*, *Princesa Soloína* etc werden besungen. In den Hymnen ist viel Natursymbolik zu finden. Besonders die Jungfrau Maria erscheint oft in diesem Kontext. Sie wird besungen als "*lua branca*", "*divina flor*", "*rosa de jardim*", "*rainha da floresta, do mar, do Céu*", "*professora*"<sup>180</sup>, zum anderen finden wir die Gottesmutter Maria aber auch als "*mãe do astral, do universo, de Cristo*", "*protetora*", "*advogada*" etc. <sup>181</sup>

Die Symbolik dieser Hymnen ist vor dem katholischen Hintergrund zu sehen, den *Santo Daimé* besitzt. Nimmt man ein katholisches Lieder- und Gebetsbuch zur Hand und schlägt das Kapitel mit den Gebeten "zur seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria" auf, wird man feststellen, daß Maria dort mit der gleichen Symbolik besetzt wird. Ein schönes Beispiel dafür ist das alte Volkslied: "Meersterne, ich dich grüße". Dem ist die erste Hymne des Mestre Irineu gegenübergestellt: "Lua Branca"

<sup>180</sup> a lua branca - der weiße Mond, a divina flor - die göttliche Blume, a rosa de jardim - die Rose des Gartens, a rainha da floresta, do mar, do Céu - die Königin des Waldes, des Meeres, des Himmels, a professora - die Lehrmeisterin.

<sup>181</sup> a mãe do astral, do universo, de Cristo - die Mutter des Sternenzeltes, des Universums, von Christus, a protetora - die Beschützerin, a advogada - die Anwältin.

## 1

## LUA BRANCA

Deus te salve oh! Lua Branca  
Da luz tão prateada  
Tu sois Minha Protetora  
De Deus tu sois estimada

Oh! Mãe Divina do coração  
Lá nas alturas onde estás  
Minha Mãe lá no céu  
Dai-me o perdão

Das flores do meu país  
Tu sois a mais delicada  
De todo meu coração  
Tu sois de Deus estimada

Oh! Mãe Divina do coração...  
Tu sois a flor mais bela  
Aonde Deus pôs a mão  
Tu sois Minha Advogada  
Oh! Virgem da Conceição

Oh! Mãe Divina do coração...

Estrela do Universo  
Que me parece um jardim  
Assim como sois brilhante  
Quero que brilhes à mim

Oh! Mãe Divina do coração...

## Meerstern, ich dich grüße

Altes Volkslied

Meerstern, ich dich grüße,  
o Maria, hilf!  
Gottesmutter, süße:  
O Maria, hilf!  
Maria, hilf uns allen aus unserer tiefen Not!

Rose ohne Dornen,  
du von Gott erkoren! ...

Lilie ohnegleichen,  
der die Engel weichen ...

Quelle aller Freuden,  
Trösterin im Leiden ...

Hoch auf deinem Throne,  
aller Jungfrau Krone ...

Gib ein reines Leben,  
sichre Reis' daneben ...

Nimm uns in die Hände,  
uns das Licht zuwende ...

Hilf uns Christum flehen,  
fröhlich vor Ihm stehen ...

## 4.4.2. Sakramente: Daime und Santa Maria

Für den Eingeweihten bedeutet *Daime* nicht ein wahrnehmungsverändernder Trank, ~~der~~ aus *Banisteriopsis caapi* und *Psychotria viridis* zusammengebraut wird, und dessen

<sup>182</sup>Gott segne dich Oh! weißer Mond/ Der du so silbern Licht gibst/ Du bist meine Beschützerin/ Von Gott wirst du geschätzt - Oh! göttliche Mutter des Herzens/ Dort in den Höhen, wo du weilst/ Meine Mutter dort im Himmel/ Gib mir die Vergebung - Von den Blumen meines Landes/ Bist du die Allerzarteste/ Von meinem ganzen Herzen/ Von Gott wirst du geschätzt - Oh! göttliche Mutter des Herzens ... - Du bist die schönste Blume/ Die Gott erschaffen hat/ Du bist meine Fürsprecherin/ Oh! Jungfrau der Empfängnis - Oh! göttliche Mutter des Herzens ... - Stern des Weltenraumes/ Der mir ein Garten scheint/ So wie du glänzend leuchtest/ Wünsch ich, daß du strahlst auf mich - Oh! göttliche Mutter des Herzens ...

Wirkung auf *Harmin* und *N,N dimethyltryptamin* beruht, sondern ein göttliches Wesen (*um ser divino*).

*Daime* wird hergestellt aus *jagube* (port.: Liane, Schlingpflanze) und aus *folha rainha* (port.: Blatt der Königin, Königinnenblatt). Während der Liane die Kraft (*a força*) attribuiert wird, stehen die Blätter für das Licht (*a luz*). Nach Ansicht der Gruppe entsprechen die beiden Elemente den zwei Geistmächten, die ihre Kosmologie bestimmen. Zum einen ist dies das *Mestre Império Juramidam*, zum anderen steht es für die Jungfrau der unbefleckten Empfängnis (*a virgem da conceição*), analog auch als Königin des Waldes (*a rainha da floresta*) bezeichnet.

Gemäß der Anschauung des *Daimista* birgt das *Daime* eine Polarität in sich: das Licht, das mit dem weiblichen Prinzip des Trankes assoziiert wird, und die Kraft, die das männliche darstellt. Im *Daime* sind die beiden Prinzipien enthalten. Dieser Glaube wird noch bestärkt durch den Gebrauch der beiden polaren Elemente, Feuer und Wasser, die man zur Herstellung des Trankes verwendet.<sup>183</sup>

Die Herstellung des *Daime* erfolgt nach genau vorgeschriebenen Regeln. Man betrachtet die Herstellung sogar als eines der wichtigsten Rituale, für das jedes Kirchenmitglied sein Bestes geben soll.<sup>184</sup> Zudem ist es das einzige Ritual, während dem jeder soviel *Daime* trinken darf, wie es ihm beliebt. Vor der Ausführung müssen die sexuellen Restriktionen genauesten eingehalten werden, das bedeutet, drei Tage vor und nach dem Ritual keine sexuellen Höhepunkte zu haben. Am Tag des Rituals soll nichts oder nur sehr wenig am Morgen gegessen werden. Heute werden die beiden, für die Herstellung des Trankes benötigten Pflanzen in *Mapia* kultiviert, so daß die mühsame Suche früher Tage entfällt. Den Frauen fällt die Aufgabe zu, die Blätter von *Psychotria viridis* zu pflücken und zu säubern, während die Männer die Liane von den Bäumen schneiden und sie an Ort und Stelle in zwanzig Zentimeter lange Stücke hacken. In einem eigenen Gebäude säubern die Männer diese Stücke, legen sie in ausgehöhlte Baumstämme und zerschlagen sie mit Holzprügeln. Das Schlagen soll im Rhythmus der bei dieser Arbeit gesungenen Hymnen durchgeführt werden. Das Kochen erfolgt über einem Holzfeuer in Töpfen, die sechzig

---

<sup>183</sup> *ibid.*: S. 163

<sup>184</sup> *vgl.*: Punkt 12 *Feitios* der *Normas de Ritual*.

Liter fassen. Zuerst schichtet man abwechselnd die zerstoßenen Teile der Liane und die Blätter übereinander bis der Rand des Topfes erreicht ist. Das Mengenverhältnis von Liane zu Blättern beträgt zwei zu eins. Danach wird das ganze mit Wasser aufgegossen und mehrere Stunden lang gekocht, bis die Flüssigkeit auf ein Drittel ihres Volumens reduziert ist. Die Flüssigkeit wird durch ein Sieb abgesehen und aufbewahrt, die Pflanzenreste aus dem Topf entfernt. Daraufhin wird der Topf erneut, im gleichen Verhältnis wie vorher mit den Pflanzenteilen gefüllt, nur daß man ihn jetzt statt mit Wasser mit dem Absud vom ersten Kochen füllt. Nachdem die Flüssigkeit erneut auf ein Drittel reduziert worden ist, hat man *Daime ersten Grades*. Wiederholt man denselben Vorgang noch einmal, benutzt aber diesmal dieselbe Menge an Blättern wie an zerstampfter Liane, erhält man *Daime zweiten Grades*. Wenn man dieses noch einmal im selben Mischverhältnis wie zuletzt verkocht, hat man das stärkste *Daime* erhalten, das *Daime dritten Grades*. Das fertige Produkt wird in Flaschen oder Kanister gefüllt, auf denen Grad, Herstellungsdatum und der Stand des Mondes vermerkt werden.<sup>185</sup>

Über die Herkunft des *Daime* existieren, anders als bei den indigenen Gruppen, keine Ursprungsmythen. Nur die Initiation des Mestre Irrineu wird in mythischem Licht dargestellt. Erinnerung sei an das *Clara* genannte Geistwesen, das ihm in einer Vision erschienen ist, und an jenen Heiler namens Dom Pizango, der die Gebrüder Costa im Gebrauch des Ayahuasca initiiert hat. Hier übernimmt das *Daime* selbst die Rolle der Schöpferkraft, offenbart sich doch unter seinem Einfluß dem Irrineu das Geistwesen Clara und unterrichtet ihn, wie er den Trank zu gebrauchen hat. Die Auffassung, daß es das *Ayahuasca* selbst sei, aus dem das spirituelle Wissen kommt, läßt sich jedoch sowohl bei den indianischen Gruppen des Amazonas als auch bei den Heilern finden.

Seit den siebziger Jahren dieses Jahrhunderts wird von den Anhängern des Padrinho Sebastião auch *Cannabis Sativa*<sup>186</sup> als Sakrament verwendet. Die Legende will, daß ein brasilianischer Aussteiger sich damals der Kommune angeschlossen und den *Padrinho Sebastião* von der heilenden Kraft der Blütenstände dieser Pflanze überzeugt hat. Wie der Hanf, gemäß der gruppenspezifischen Weltanschauung, unter dem Namen *Santa Maria* zu

<sup>185</sup> vgl.: *Mac Rae* 1992, S. 107 ff

<sup>186</sup> Unter Botanikern besteht ein Streit darüber, ob der Hanf in zwei Familien aufzuteilen sei, nämlich in *Cannabis Sativa* und *Cannabis Indica* oder, ob es nur eine Gattung gibt: *Cannabis Sativa*.

seiner Stellung als Sakrament gekommen ist und welche Wirkkraft ihm zugesprochen wird, verdeutlicht uns die Hymne "*Uma Bela Historia*", die ich den *Hinos de Santa Maria* entnommen habe.

"Eu vou contar uma bela historia  
Da plantinha que mais tinha amor  
Ela era bem pequeninha  
Padrinho viu e abençoou

Ele disse preste atenção  
Aqui tem uma força divina  
Quem souber dar consagração  
Tem uma Mãe que nos ensina

Ela cura e alimenta  
O amor em nosso coração  
O seu perfume nos acalenta  
E nos conforta em nossa missão

O anjo veio e foi dizendo  
No sonho de nosso Padrinho  
Com esta planta também se cura  
E tem mais luz no seu caminho

Com galho verde em sua mão  
O anjo veio e fez a profecia  
Agora vamos ter união  
E mais respeito a Santa Maria"<sup>187</sup>

In der Doktrin des *Santo Daimé* wird der Hanf als *Santa Maria* bezeichnet. Durch die Kraft seines Rauches, beziehungsweise des Rauches der Blütenstände der weiblichen Pflanzen, wird den Gläubigen die heilende Kraft der Jungfrau Maria zuteil. Auf die Frage des brasilianischen Ethnologen Couto, warum er denn zusätzlich *Santa Maria* als

---

<sup>187</sup>Ich werde eine schöne Geschichte erzählen/ Von der Pflanze die ich am liebsten habe/ Sie ist ganz schön klein/ das Väterchen hat sie gesehen und gesegnet - Er sagt: Paß auf/ Hier ist eine göttliche Kraft/ Wer es verstehen wird ihr Weihe zu geben/ Hat eine Mutter, die uns unterrichtet - Sie heilt und ernährt/ Die Liebe in unseren Herzen/ Ihr Duft erwärmt uns/ Und gibt uns Zuversicht in unserer Mission - Der Engel kam und hat gesagt/ Im Traum von unserem Väterchen/ Mit dieser Pflanze da heilt sich auch/ Und man hat mehr Licht auf seinem Weg - Mit einem grünen Zweig in seiner Hand/ Kam der Engel und machte die Prophezeiung/ Jetzt werden wir eine Vereinigung haben/ Und mehr Respekt vor Santa Maria.

Sakrament in die Rituale aufgenommen habe, da doch dem *Daime* schon so außergewöhnliche Wirkkraft zugeschrieben werde, antwortet Padrinho Sebastião:

"Aber wenn der Mensch einen Vater hat, soll er auch eine Mutter haben. Denn wenn der Vater sich nicht um den Sohn kümmert, kümmert sich die Mutter, denn diese läßt ihrem eigenen Sohn immer größere Sorge zukommen. Wenn der Vater stirbt, hat die Mutter Schwierigkeiten, alleine zu sein. So haben wir die Sonne und so haben wir den Mond und alle Kräuter. Alle Heilmittel aus den heiligen Kräutern sind jedem Menschen gegeben, und es gibt keines, das nicht einen hohen Wert hat. Das Schwierige ist nur das Erkennen."<sup>188</sup>

Der Anbau von Hanf für den Konsum ist im Nordosten Brasiliens weit verbreitet. Wie fast überall auf der Welt werden Handel, Besitz und Konsum von "*Maconha*", wie das zum Rauchen bestimmte Hanfprodukt in Brasilien genannt wird, mit hohen Strafen belegt. So hat der Gebrauch des Hanfes der Kommune *Colônia 5000* im Oktober 1981 sehr viel Ärger eingebracht. Die Bundespolizei hat damals ihre Hanfpflanzung zerstört und die Kirchenoberen verhaftet. Auf die Beteuerungen hin, daß der Gebrauch des *Santa Maria* streng ritualisiert sei, deshalb keineswegs vergleichbar dem *Maconha*-Rauchen der Profanen, läßt man sie wieder frei. Dieser Zwischenfall führt dazu, daß der rituelle *Ayahuasca*-Gebrauch mehr Aufmerksamkeit von Seiten des Staates erhält, und *Ayahuasca* 1985 auf die Liste der verbotenen Substanzen gesetzt wird.<sup>189</sup> Auf Betreiben der *União do Vegetal*, eines anderen, sich nicht auf die Lehren des Raimundo Irineu Serra berufenden großstädtischen *Ayahuasca*-Kults, wird dieses Verbot wieder aufgehoben.<sup>190</sup> Wahrscheinlich haben die Verfolgungsmaßnahmen, obwohl zumindest die *Colônia 5000* offiziell dafür votiert hat, den Gebrauch von *Santa Maria* aufzugeben<sup>191</sup>, zur Konsolidierung und weiterer Ritualisierung geführt.

<sup>188</sup> Couto, 1989, S. 96

<sup>189</sup> vgl.: *Mac Rae*, S. 74, 79

<sup>190</sup> Die *União do Vegetal* ist eine in den großen Städten entstandene Kultgemeinschaft, der hauptsächlich Mitglieder aus der Unter- und Mittelschicht angehören, unter ihnen auch Militärs, Staatsbeamte und Ärzte, deren Einfluß die spätere Aufhebung dieses Gesetzes zuzuschreiben ist. Vergleiche hierzu: *Henman, Anthony*, 1986: "Uso del Ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la União do Vegetal in Brasil". in: *América Indígena*, Bd. 46, Nr. 1, Mexiko City, S. 219 - 234

<sup>191</sup> vgl.: *Mac Rae*, 1992, S. 74

#### 4.4.3. Dualistische Weltsicht

Für den *Daimista* ist die Welt, die ihn umgibt, von zahlreichen, auf verschiedenen hohen Stufen der Evolution stehenden Geistwesen bewohnt, die konstant auf den Weltenlauf und das Leben des einzelnen Einfluß nehmen. Normalerweise werden die Menschen sich dessen nicht bewußt. Aus diesem Grunde wird die Welt von den Anhängern der Doktrin als zweigeteilt wahrgenommen. Auf der einen Seite steht die materielle, auf der anderen die spirituelle Welt. Das *Daime* wird als das Vehikel gesehen, das dem Menschen zur Verfügung steht, um in die spirituelle Welt zu gelangen, die in den Hymnen *Astral* (Astralebene, eigentlich: Sternenraum) genannt wird.

Die materielle Welt wird *Mundo de Ilusão* genannt, sie ist also die Welt der Illusion. "*Esquecer a ilusão*", ein Vergessen der Illusion, ist stets wiederkehrender Inhalt der Hymnen. Der Welt der Illusion soll der Gläubige keine Aufmerksamkeit zukommen lassen, in ihr herrschen Zwietracht und Mißgunst, Ausschweifung und Laster. Läßt man sich auf das streng geordnete Leben der Gemeinschaft ein und ist bereit, an sich zu arbeiten und an den Ritualen teilzunehmen, soll es einem leichtfallen, sich nicht in den Fallstricken der Illusion zu verfangen, sondern sich selbst zu erkennen und seine Spiritualität zu vertiefen.<sup>192</sup>

Eng verbunden mit diesem Dualismus ist das Bild, das die Kirche vom menschlichen Körper und seiner Psyche hat. Der Körper des Menschen wird als "*aparelho*" angesehen, der zu großem Teil bestimmt ist von "*Eu Inferior*" und "*Eu Superior*". Das "*Eu Inferior*" ist der unwissende, in der Materie verhaftete Teil des Ich, wohingegen das "*Eu Superior*" durch bestimmte rituelle Handlungen erfahren werden kann und die Person mit ihrer "inneren Göttlichkeit" verbindet, deren Charakter sie vorher immer verkannt oder nach außen, in das Weitentfernte projiziert hat. Durch das *Daime* erfährt der Mensch sein *Eu Superior*, und es ist seine Verpflichtung, die Lehren und das Wissen, das ihm vermittelt wird, in die Praxis umzusetzen.<sup>193</sup>

<sup>192</sup>Die Vorstellung, daß das mit unseren Sinnen faßbare Geschehen in der Welt ein Trugbild sei, ist sehr alt und findet sich z. B. im vedischen Konzept von *Maya*.

<sup>193</sup>vgl.: *Groisman, Alberta* "*Muerte y Renacimiento, Concepciones acerca de la espiritualidad de la muerte en la doctrina del Santo Daime*", in: *La Muerte y el mas alla*, Colección 500 Años, Nr. 58, Quito, 1992, S. 57f.

Das *Daime* selbst beinhaltet verschiedene Polaritäten. So steht die Liane (*o jagube, o cipó*) für das männliche Prinzip. Sie gibt die Kraft. Die Blätter des *Psychotria viridis*-Strauches (*a folha rainha*) verkörpern das weibliche Prinzip. Sie sind es, die von den Anhängern in Analogie zur Königin des Waldes (*a Rainha da Floresta*) gesetzt werden. Sie geben das Licht und die Visionen. Und da Mann und Frau nun einmal nicht ohne einander können, ist es das Zusammenspiel der beiden Pflanzen in einem Trank, das dem *Daimista* die Liebe gibt.

Auch die kirchlichen Rituale der Gemeinde sind ganz auf die Polarität Mann - Frau ausgerichtet. Daher wird zwischen den Reihen der verschiedenen Geschlechter räumliche Distanz geschaffen, um damit das Fließen einer Energie zwischen den beiden Polen zu erzeugen. Auch das Zusammenleben der Gläubigen in der Kommune "*Ceu do Mapia*" wird durch diesen Dualismus geregelt. Die Frauen haben den traditionell weiblich besetzten Tätigkeiten nachzugehen, die Kinder versorgen, kochen, den Haushalt führen etc. - die Männer die mehr körperliche Kraft erfordernden Aufgaben erfüllen. Sie besetzen meist die höheren Funktionen innerhalb der Kirche.<sup>194</sup>

#### 4.5. Rituale

Die Mitglieder der Kirche sehen sich selbst als Kämpfer (*soldados*) für den Sieg der von Jesus hinterlassenen Lehren an, deshalb nennen sie ihre Tracht auch "*farda*", Uniform. Es gibt die "*farda branca*", die weiße Tracht, die bei den meisten Ritualen getragen wird, und die "*farda azul*", die blaue Tracht, die bei bestimmten Heilritualen obligatorisch ist. Das Anlegen der "*farda*" bleibt auf die Rituale beschränkt.

Die "*farda branca*" besteht aus einer weißen Hose, einem weißen Hemd einer schwarzen Krawatte und einem weißen Jackett. Die Frauen tragen knöchellange, weiße Faltenröcke mit weiten weißen Blusen. Um die Hüften tragen sie eine grüne Schärpe, von der zwei, ebenfalls grüne Bänder ausgehen, die in der Art sich kreuzender Hosenträger getragen werden. Von der linken Schulter hängen bunte Bänder, und den Kopf schmücken sie mit einer fünfzackigen Krone. Die "*farda azul*" setzt sich für die Männer aus blauer Hose,

---

<sup>194</sup>vgl.: *Mac Rae* 1992, S. 69f

weißem Hemd und blauer Krawatte zusammen, die Frauen kleiden sich in knöchellange, blaue Faltenröcke und weiße Blusen. Auf der rechten Brust des *Fardado* prangt ein metallener Stern, vom *Daimista* der Stern Salomons genannt, bei uns als Davidstern bekannt<sup>195</sup> in dessen Mitte ein Sichelmond abgebildet ist, aus dem ein Adler aufsteigt. Durch die Symbolik dieses Sterns werden die zentralen Punkte der Doktrin nochmals deutlich. Der Stern Salomons steht für die lange Tradition der Doktrin und ist ein Symbol für die Weisheit der Lehren. Der Mond ist ein Bild sowohl für die Jungfrau Maria als auch für die "*rainha da floresta*" und für die Blätter von *Psychotria viridis*. Der Adler repräsentiert "*a força*", die Kraft, die Liane.



196

Jeder, der bereit ist, die Doktrin sowie die damit einhergehenden Verpflichtungen sozialer und moralischer Art zu befolgen und bereits dreimal Daime getrunken hat, kann *Fardado* werden. Jeder, der Interesse verspürt, an einem Ritual teilzunehmen, hat die Möglichkeit dazu. Weiße Gewandung ist obligatorisch.

<sup>195</sup>Das Symbol zweier, sich überlappender, gleichseitiger Dreiecke, von denen eines nach oben, das andere nach unten zeigt, ist in vielen Kulturen bekannt. Im Judentum wird es als "Schild Davids" bezeichnet. Im Hinduismus spielt es ebenfalls eine zentrale Rolle, als Sinnbild für die Vereinigung des männlichen und weiblichen Prinzips, die durch die beiden Dreiecke repräsentiert werden.

<sup>196</sup>Mann und Frau in der *farda branca*. Zeichnung von Tania Ahrens.

Die Rituale der religiösen Gruppe werden, genau wie die der Vegetalistas, "*trabalhos*", Arbeiten, genannt. Diese Bezeichnung ist dem Spiritismus entnommen. Auch wenn die Teilnehmer von außen betrachtet einen entspannten Eindruck machen, sind sie doch immer am Arbeiten. Man kann verschiedene Aspekte der Rituale und des emotionalen Zustandes der Adepten als Arbeit ansehen. Zum einen ist es wichtig, beim Singen der Hymnen Ton und Melodie zu halten und beim Tanz die vorgeschriebenen Schritte im Einklang mit den Mittänzern auszuführen, um die erforderliche Einheit und Harmonie herzustellen. Zum anderen dienen die durch den Trank und die Rituale herbeigeführten Visionen dem Fardado zur Reinigung, das heißt, er arbeitet an sich selbst, auch wenn er an einem gänzlich auf die Gemeinschaft ausgerichteten Ritual teilnimmt.

Innerhalb der Doktrin findet man verschiedene Formen des Gottesdienstes, die an bestimmten, vorgeschriebenen Tagen begangen werden. Es herrscht interner Konsens darüber, daß die Form dieser Gottesdienste auf Mestre Irineu und die ihm von der Jungfrau Maria gegebenen Instruktionen zurückzuführen sei. Daher wird großer Wert auf die exakte Wahrung der von *Mestre Irineu* verfügten Form gelegt. In der Satzung von *CEFLURIS* heißt es dazu unter Punkt 2.4. der das Ritual betreffenden Normen:

"2.4. Wir betrachten alle direkt von Mestre Irineu geerbten Vorschriften sowie die durch Anordnung von Padrinho Sebastião und Padrinho Alfredo Gregório de Melo verfügten Ergänzungen als integralen Teil unserer Ritualistik. Nur diesen gewähren die Statuten Macht, Gesetze und Reglementierungen in Bezug auf die doktrinäre Materie der Ritualistik zu erlassen.

2.5. Jede andere Art der Anregung oder des Vorschlags zur Änderung der Normen oder Abläufe des Rituals müssen die Beurteilung durch die Kommission des Rituals und der Heilung des höchsten Rates der Kirchen passieren, ... ." <sup>197</sup>

#### 4.5.1. "O Hinário"

Das portugiesische Wort *hinário* bezeichnet gemeinhin einfach eine Hymnensammlung. In der Sprache der Kirchenmitglieder wird darunter einerseits die jeweilige Sammlung der von den Erwählten aus dem Astral empfangenen Hymnen verstanden, andererseits werden die jeweiligen Rituale, deren Hauptinhalt das Singen der Hymnen einer bestimmten Person ist, so bezeichnet. Innerhalb der Doktrin des *Santo Daime* gibt es

---

<sup>197</sup>Dieser Text ist von mir aus dem Portugiesischen übersetzt und stammt aus den Statuten von *Cefluris*.

mehrere Hymnenkreise. Der wichtigste ist der *Hinário O Cruzeiro*, der sämtliche von Mestre Irineu empfangenen Hymnen umfaßt und den Grundstein der Doktrin darstellt. Der Nachfolger des Kirchenvaters, Padrinho Sebastião, hat den *Hinário O Justiciero* hinterlassen. Das heutige Oberhaupt von CEFLURIS Padrinho Alfredo, der Sohn von Padrinho Sebastião, ist gerade dabei sein *Hinário O Cruzeiroinho* zu ergänzen.

Die wichtigen christlichen Feste, Geburts- und Todestag von Mestre Irineu und Padrinho Sebastião und bestimmte andere Ereignisse werden mit einem Hymnenkreis begangen. Die Teilnehmer bereiten sich auf das Ereignis vor, indem sie dem Alkohol entsagen, drei Tage vor und nach dem Ritual sexuelle Handlungen vermeiden und am Tag des Rituals fasten. Die meisten Hymnenkreise erfordern das Tragen der *farda branca*. Das Ritual des *Hinário* bringt neben dem Gesang immer den Tanz mit sich. Während des Singens der Hymnen tanzen die Gläubigen einfache Tänze deren Schritte genau festgelegt sind. In der Mitte des sakralen Raumes befindet sich immer ein Tisch, entweder hat er eine rechteckige Form oder die eines sechszackigen Sternes. Am Tisch, auf dem das Doppelkreuz, Bilder der Hymnenstifter, ein Stück der Liane, ein Kristall und etliche andere religiöse oder spirituelle Symbole zu sehen sind, sitzen die erfahrensten und höchstangesehenen Brüder und Schwestern, die Musiker und der Leiter des Rituals. Die Geschlechter werden getrennt. Der hierarchischen Struktur des Kultes entsprechend, stehen die erfahreneren Personen näher am Tisch als Neophyten.

Das Ritual beginnt zu festgelegter Stunde, meist bei Sonnenuntergang, mit dem Beten des Rosenkranzes oder dreier `Vaterunser`, dreier `Ave Maria` und eines `Salve Regina`, gefolgt von Orationen spiritistischen oder speziell daimistischen Ursprungs. Daran schließt sich die Vergabe des *Daimé* an, die etwa alle zwei Stunden wiederholt wird.<sup>198</sup> Männer und Frauen stehen getrennt voneinander an, um das Sakrament zu empfangen. Die Verteilung erfolgt an einem separaten, geweihten Tisch oder, bei großen Kirchen in Brasilien, in einem eigenen Raum.

Männer und Frauen stehen sich beim Tanzen gegenüber und bilden, je nach Zahl der Teilnehmer, eine oder mehrere eng geschlossene Reihen. Der häufigste Tanz nennt sich *marcha* (Marsch) und besteht darin, daß man vom Ausgangspunkt aus zwei Schritte nach

---

<sup>198</sup>vgl.: *Mac Rae*, 1992, S. 100.

links macht, die Fußspitzen möglichst nach links gerichtet, während der Oberkörper möglichst weiterhin auf den Tisch ausgerichtet bleibt. Anschließend macht man selber Art zwei Schritte nach der rechten Seite, das bedeutet, daß man sich zwei Schritte in jede Richtung ausführend, über einen festen Punkt am Boden bewegt. Eine andere Form des Tanzes, *mazurca* (Mazurka) genannt, ist, sich auf der Stelle nach links zu drehen und mit dem rechten Fuß einen Ausfallschritt zu machen. Derselbe Vorgang wiederholt sich nach der rechten Seite. Die beiden beschriebenen Arten des Tanzes wechseln einander ab, wobei letzt beschriebener weniger oft getanzt wird. Beim Singen mancher Hymnen steht man auf der Stelle und verlagert das Gewicht von einem Fuß auf den anderen, etwa so, als würde man auf der Stelle treten, dieser Tanz wird *valsa* (Walzer) genannt. Oberstes Ziel ist es, die Tänze in Harmonie auszuführen: die Reihen eng geschlossen, mit den auf der anderen Seite des Tisches stehenden Personen eine Achse bildend, im Gleichschritt mit allen anderen. Zu diesem Zweck befinden sich auch die *Fiscal* genannten Ordner im Raum, die eingreifen, wenn die Reihen aus den Fugen zu geraten drohen.<sup>199</sup>

Die Dauer des Rituals beträgt, je nach Länge des gesungenen Hymnenkreises, zwischen sechs und zwölf Stunden, unterbrochen nur von einer Pause von circa einer Stunde, die zur Erholung dient. Ansonsten wird die ganze Zeit über gesungen und getanzt, außer beim Rauchen der mit *Santa Maria* gefüllten Zigaretten. Dieser Vorgang zieht meiner Beobachtung nach, immer eine Pause von ungefähr einer Viertelstunde nach sich, die die Männer dazu nutzen, um auf den Stühlen zu verweilen und den Mariengesängen der Frauen zu lauschen. Für den *Daimista* ist das Ritual des *Hinário* Moment der Freude und Verbrüderung durch das die Liebe zu den von Jesus hinterlassen Lehren, zur Mutter Maria und zu den Stiftern des Hymnenkreises ausgedrückt werden soll.

#### **4.5.2. A Concentração**

Die Arbeiten der Konzentration finden am 15. und 30. Tag eines jeden Monats statt und erfordern das Tragen der *farda azul*. Die Minstdauer des Rituals beträgt zwei, die Höchstdauer vier Stunden. Um Mitternacht soll die Arbeit beendet sein. Es wird nur einmal *Daime* ausgeschenkt, es sei denn, der Leiter der Arbeit verfügt es anders. Nach Beginn

<sup>199</sup>Dieses streng ritualisierte Tanzen führt dazu, daß eine Gemeinde im Tanze von außen betrachtet wie ein einziger sich bewogender Organismus erscheint.

der Konzentration ist jeglicher Zutritt in den Raum untersagt.<sup>200</sup> Statt zu tanzen und zu singen, sitzen die Teilnehmer aufrecht, wie immer nach Geschlechtern getrennt, um den Tisch herum und gehen in sich. Zum Schluß werden die letzten zwölf Hymnen des *Cruzeiro* a cappella gesungen. Diese Arbeiten, während derer der *Fardado* schweigt und in sich geht, werden als äußerst wichtig zur Herausbildung von tiefer Frömmigkeit und festem Glauben angesehen. Man soll zuerst in der Konzentration, "den Geist in nur eine Richtung kanalisieren und in fortschreitender Weise die Wellen und Stricke der Assoziation des Denkens zurückhalten." Später soll man in die Meditation übergehen, die sich versteht als "Entfaltung des bereits konzentrierten, verinnerlichten und im Inneren Ich, sowie im Über-Ich identifizierten Geistes mit der göttlichen Macht, die alle Ideen, Namen und Formen transzendiert."<sup>201</sup>

#### 4.5.3. A Missa

Die *Missa* ist als Totenmesse für ein Kirchenmitglied zu verstehen. Sie wird am Tag des Ablebens oder der Beerdigung, sowie am siebten und am dreißigsten Tag darauf gehalten und auf Wunsch der Angehörigen am jeweiligen Jahrestag.

Es wird die *farda azul* getragen und die zehn letzten, unter dem Namen *Santa Missa* bekannten, sich an den *Cruzeiro* anschließenden Hymnen des Mestre Irineu werden a cappella gesungen. Zwischen den Hymnen sind je drei 'Vaterunser' und drei 'Ave Maria' zu beten. *Daime* wird nach Vorgabe des Leiters verteilt.<sup>202</sup>

#### 4.5.4. Os trabalhos de Cura

Diese *Cura* genannten Arbeiten sind innerhalb des religiösen Systems des *Santo Daime* die bedeutungsvollsten. Sie sind es, durch die das Heilsversprechen eingelöst werden soll

<sup>200</sup>vgl.: "Normas de Ritual", offizielles Papier von CEFLURIS, Punkt Nr. 5 "Trabalhos de Concentração".

<sup>201</sup>ibid, unter Punkt 5.2. g. Luna schildert, das die *Vegetalistas* besonders klare Visionen als "concentraciones" bezeichnen. vgl.: *Luna* 86, S. 151

<sup>202</sup>ibid, unter Punkt 6

was bedeutet, daß sie ganz konkret Heilung herbeiführen sollen. Die ganze Doktrin hat sich aus der heilerischen Tätigkeit des Raimundo Irrineu Serra entwickelt.

"..., können wir uns erinnern, daß der Mestre Irrineu, genau wie Padrinho Sebastião und einige andere Daimistas, vor allem als großer Heiler bekannt war. Die Heiler der Daimistas operieren innerhalb eines viel enger gesteckten Feldes religiöser Konzeptionen als die Caboclo-Curanderos, die es gewohnt sind zwischen verschiedenen Kulturen hin und her zu wechseln, sich dabei Praktiken aneignen und diese in ihr Repertoire übernehmen, wie es ihnen am besten paßt. Aber selbst wenn sie sich an die Doktrin halten müssen, berücksichtigen die daimistischen Heiler, die dem Zweig des Padrinho Sebastião folgen, daß ihr Zentrum ein freies und eklektizistisches ist und lassen deshalb andere Einflüsse in ihren Arbeiten zu und folglich auch einen gewissen Grad an Flexibilität in Bezug auf die Ritualistik."<sup>203</sup>

In den Normen über die Ausführung der Rituale des *CEFLURIS* sind vier verschiedene Typen der *Cura* aufgeführt:

1. Eine kleine Arbeit der Konzentration mit speziellen "*Hinos de Cura*".
2. Eine Arbeit des heiligen Michael (*trabalho de São Miguel*) - Sauberkeit und spirituelle Heilungen: kleine Arbeit der Konzentration, gefolgt von speziellen für diese Arbeit vorgesehenen Hymnen.
3. *Trabalho de Banca*<sup>204</sup> - diese kann innerhalb der *trabalho de São Miguel* stattfinden oder ein eigenes Ritual darstellen. Ihr Zweck ist "spirituelle Mildtätigkeit, Indoktrinierung leidender Geister, Kommunikation mit - und Inkorporation von Wesenheiten, 'Entbesessenheitsmachung' (*desobsessão*) etc. Sie besteht aus einer Konzentration, Entwicklung der Medialität, Erwartung der sich mit dem Santo Daimen manifestierenden

<sup>203</sup> *Mac Rae* 1992, S. 103

<sup>204</sup> Das portugiesische Substantiv "*a banca*" kann folgendermaßen übersetzt werden: (Arbeits-)Tisch, Bank(-wesen), Spieltisch, Spültisch. Von den *Vegetalistas* in Peru berichtet Luna, daß die besonders mächtigen Heiler mit dem spanischen Wort *banco* ( (Sitz-)Bank, Geldinstitut) bezeichnet werden. Laut seiner Informanten ist es Praxis dieser Heiler, mit dem Gesicht nach unten auf dem Boden zu liegen, während sie sich in Trance begeben, auf daß die Geister auf sie hinabstiegen. Deshalb, da sie "ein Sitz der Kraft für die Geister" seien, der Name *banco*. Vgl.: *Luna* 1986, S.32f. Es ist anzunehmen, daß beide Bezeichnungen den selben Ursprung haben.

Geister. Jedes aktive Medium kann vom Direktor der Arbeit die Erlaubnis erbitten sich zu manifestieren."<sup>205</sup>

4. Eine Arbeit der Kreuze (*Trabalho de Cruzes*), zur 'Entbesessenheitsmachung', Entfernung der negativen Kraftflüsse (*fluidos negativos*). Sie enthält das Verlesen der 'exorzistischen Gebete' (*prece de exorcismo*) und spezielle Hymnen.

### **5. Ein Heilritual des Santo Daime - teilnehmende Beobachtung**

Am Samstag, den 23. Mai 1998, habe ich die Gelegenheit, an einer "*Trabalho de Cura*" teilzunehmen. "*Trabalhos de Cura*", "Arbeiten der Heilung", sind innerhalb der Doktrin spezielle Gottesdienste, die der Heilung von Krankheiten dienen. Außerdem soll ganz allgemein Heil in die Welt gebracht werden. Da dies das erste Mal ist, daß ich an einer "Arbeit" dieser Kirche teilnehme und ich infolgedessen etwas nervös gewesen bin, was meine Rolle als deutscher Ethnologe innerhalb einer brasilianischen Religion in Holland betrifft, werde ich im folgenden versuchen, eine möglichst dichte Beschreibung der Ereignisse zu geben.

Von Deutschland aus habe ich mit der Leiterin der Kirche telefoniert und sie um die Erlaubnis gebeten, an der Cura teilzunehmen. Ich schildere ihr, daß ich Ethnologe sei, gerade eine Magisterarbeit über den Gebrauch von *Ayahuasca* mit besonderer Berücksichtigung der *Doktrin des Santo Daime* schreibe. Ich werde gefragt, ob ich denn eingeweiht, also auf das Erlebnis vorbereitet sei, und schon einmal Daime getrunken habe. Ich erwidere ihr ehrlich, daß ich zwar noch nie an einem Ritual der Kirche teilgenommen habe, jedoch schon einmal von einer befreundeten Brasilianerin, selbst ein ehemaliges Mitglied der Kirche, zu einem *Ayahuasca-Ritual* eingeladen worden sei. Sie antwortet mir, sie selbst werde zwar nicht anwesend sein, aber ich könne gerne kommen und solle mich zu diesem Zwecke mit ihrem Stellvertreter in Verbindung setzen. Am nächsten Tag rufe ich ihn an und erhalte von ihm die Erlaubnis zur Teilnahme. Ich solle am Samstag den 23. Mai 1998 um 19 Uhr nach Amstelveen, einen Vorort von Amsterdam, an

---

<sup>205</sup>"*Normas de Ritual*", Punkt 7.1. d

den Veranstaltungsort mit dem Namen Sitting Bull kommen und weiße Kleidung mitbringen.

In Amsterdam angekommen, erkundige ich mich bei meiner Gastgeberin, die selbst eine Zeitlang die Kirche besucht hat, über die Bedeutung einer "*Trabalho de Cura*". Doch sie kann mir nicht weiterhelfen, denn die Dinge, die sie über Curas gehört habe, nämlich daß man während vieler Stunden aufrecht zu sitzen habe und nicht tanze, hätten sie dazu veranlaßt, niemals an einer Cura teilzunehmen. Trotzdem ermuntert sie mich hinzugehen, mit dem Hinweis, ich hielte es sicher durch und würde Interessantes erleben.

Am Samstag verlasse ich gegen 17.30 Uhr die Amsterdamer Wohnung. Die Nervosität, die ich die Tage zuvor verspürt habe, verschwindet mit dem Näherrücken des Rituals. Ich merke, wie ich ruhig werde, und verspüre ein Gefühl der Gelassenheit. Ich mache mir Gedanken über meinen Status als Forscher und darüber, in wie weit die Ritualteilnehmer über das Erscheinen eines deutschen Ethnologen informiert sind. Gleichzeitig mag es mir nicht vollständig gelingen, das Ganze nicht als Exaltiertheit einer Gruppe von Esoterikern abzutun, und von denen, so mein Denken, gäbe es auch in Deutschland genügend. Ich stelle meine Arbeit in Frage und überlege, ob mein Erscheinen einen Affront darstelle. Da ich in Amstelveen den Bus Richtung Ouder Kerk verpasse, lege ich die restliche Wegstrecke von drei Kilometern zu Fuß zurück.

Der Sitting Bull genannte Veranstaltungsort ist ein idyllisch an einem Binnendeich gelegener ehemaliger Bauernhof, der heute für esoterische Veranstaltungen und Seminare aller Art genutzt wird. Das "*Centro Eclectico da Fluente Luz Universal Ceu da Santa Maria*" mietet diesen Ort je nach Bedarf, aber mindestens sechs Mal im Monat an.<sup>206</sup> Gleichzeitig mit mir erreicht ein etwa fünfzigjähriges Paar, das einem Mittelklassewagen entsteigt, den Veranstaltungsort. Ich nähere mich ihnen, begrüße sie auf englisch und frage, ob sie wüßten, wo das Ritual stattfände. Sie lächeln mich freundlich an und fragen, ob ich heute mit ihnen "arbeiten" würde. Mein Bejahen beantworten sie damit, daß sie dies sehr gut fänden und ich ihnen folgen solle.

---

<sup>206</sup>Jeden Mittwoch finden dort Einführungen in die Doktrin statt. Am ersten Montag und am 15. jedes Monats werden dort Rituale durchgeführt..

Wir betreten einen hellen Empfangsraum, in dessen Mitte sich hufeisenförmig angeordnet fünf Rattansessel befinden. Linker Hand steht ein Tisch, auf dem ein großes Buch und mehrere Zettel liegen. Hinter dem Tisch sitzt eine ältere Frau, die freundlich lächelt. Ich folge dem Herrn, mit dem ich den Raum betreten habe, in eine Garderobe, um meine Straßenkleidung gegen weißes Hemd und weiße Hose einzutauschen. Wieder im Empfangsraum, stelle ich mich an eine Wand, lächle und beobachte die Anwesenden. Inzwischen befinden sich hier etwa zehn Leute. Einige treten lächelnd auf mich zu, stellen sich vor und wir geben uns die Hände. Ich habe die Gelegenheit, in den Saal zu schauen, in dem die *Cura* stattfinden wird. Gleichzeitig versuche ich, alle Neuankömmlinge zu registrieren und mir alles genau einzuprägen.

Die "*farda*" genannte Tracht der Gruppe besteht bei den Männern aus einer blauen Hose, einem weißen Hemd und einer blauen Krawatte. Auf der rechten Seite, etwa in der Höhe des Herzens, tragen sie einen silbernen Davidstern. Die Frauen tragen blaue Röcke und weiße Blusen.<sup>207</sup> Die Menschen, die ich vor mir habe, scheinen alle weit in den Vierzigern zu sein, und machen einen sehr gesammelten, friedlichen Eindruck. Meine Kontaktperson ist mittlerweile eingetroffen, ein hochgewachsener, hagerer Mann Anfang Vierzig. Er begrüßt mich mit einem kräftigen Händedruck und rät mir, entspannt zu sein und alles auf mich zukommen zu lassen. Ich trete an den Tisch, und eine junge Frau begrüßt mich überschwenglich auf holländisch, woraufhin ich ihr spontan auf deutsch antworte. Auf meine Verlegenheit reagiert sie, indem sie lächelt und fortan deutsch mit mir spricht. Sie fragt mich, ob ich schon Erfahrung mit *Daime* hätte und spricht lobend über meine brasilianische Bekannte. Anschließend muß ich ein Formular lesen und unterschreiben, daß ich zur Zeit nicht unter Psychopharmaka, gewissen anderen Medikamenten und Drogen stehe, daß ich in der Vergangenheit keine schweren psychischen Erkrankungen gehabt habe und mir darüber bewußt sei, daß *Daime* ein starkes, kurzwirkendes Halluzinogen ist, unter dessen Wirkung verdrängte Traumata hochkommen und reaktiviert werden könnten und ich, im Falle mir durch den Trank entstehender Schäden keine Ansprüche gegen die Kirche geltend machen könne. Die Dame hinter dem Tisch bittet mich daraufhin, sich für diese Tatsache entschuldigend, die sechzig Gulden Gebühr für das Ritual zu bezahlen. Die großen Kirchen hätten immer noch alles Geld, und schließlich

---

<sup>207</sup>Die *farda* der Frauen wird ebenfalls von einem Stern oder von einem militärisch anmutenden blauen Aufnäher mit den Buchstaben CRF (*Commando da Rainha da Floresta*) geziert, der sich an der selben Stelle befindet wie bei den Männern.

müßte ja auch der Raum gemietet und das Daime aus Brasilien importiert werden.<sup>208</sup> Nachdem ich bezahlt habe, trage ich mich in das Gästebuch ein.

Der Vorraum hat sich inzwischen immer mehr gefüllt, und ich mache ein geschäftiges Treiben im Kirchensaal aus, dessen Tür halb geöffnet ist. Nach einiger Zeit betreten wir den Raum der vom Anschein her eine umgebaute Scheune ist. In der Mitte des Saales befindet sich ein Tisch, um den sechs Stühle stehen: zwei auf der linken, zwei auf der rechten Seite, jeweils ein Stuhl an Kopf- und Fußende. In der Mitte des Tisches steht das Santo Daime Kreuz.<sup>209</sup> Ähnlich dem griechisch-orthodoxen Kreuz hat es zwei Querbalken, wobei diese aber parallel zueinander stehen und der obere nur zwei Drittel der Länge des unteren mißt. Zu beiden Seiten des Kreuzes ist jeweils ein Bild aufgestellt. Auf dem einen ist Mestre Irrineu, auf dem anderen Mestre Sebastião abgebildet. Außerdem befinden sich ein großes Stück *Banisteriopsis caapi*, eine kleine Schüssel aus Metall, in der die Samen einer Pflanze (*Psychiotra viridis*) liegen, am Fußende des Tisches. Am Kopfende liegen ein großes Stück Bergkristall, eine silberne Dose und ein kleiner Metallgong in Form eines Mörsers.. An allen vier Ecken stehen mit Wasser gefüllte Gläser, die mit einem Teller bedeckt sind. Neben einem der Gläser findet sich eine mit Wasser gefüllte Karaffe.

Ein weiterer Tisch ist im rechten hinteren Ende des Saals aufgestellt, geschmückt mit Schnittblumen in einer Vase und einem Daime Kreuz. Eine grüne Ein-Liter-Flasche, zwei Karaffen und zwei türkische Teegläser sind zudem zu sehen. Während ich bemüht bin, mir alles genau einzuprägen, sind einige Kirchenmitglieder damit beschäftigt, Klappstühle aufzustellen. Männer und Frauen werden getrennt voneinander jeweils in der Form eines L, um den Tisch sitzen. Zunächst bekommt jeder einen Platz zugewiesen.

Direkt am Tisch sitzen sechs Personen. Zwei Frauen zur Rechten des Leiters, der am Kopfende sitzt, zwei Männer zu seiner Linken und ihm gegenüber der Mann, dem ich schon vor der Tür begegnet bin. Hinter den beiden Frauen am Tisch sind sieben Frauen in zwei Reihen, zuvorderst drei, dahinter vier, plaziert. Hinter dem Leiter des Rituals sitzen

---

<sup>208</sup>Das *Daime*, welches in den Kirchen der Bewegung getrunken wird, ist nicht etwa in Holland gebraut, sondern kommt direkt aus *Ceu do Mapiá*. Die niederländischen Behörden gestatten der Kirche den Import.

<sup>209</sup>Bei uns als Lothringer Kreuz bekannt, auf der iberischen Halbinsel und in Lateinamerika als "*Cruz de Caravaca*".

nochmals zwei Frauen. Im Rücken der Männer am Tisch sitzen vier Männer. Am Fußende des Tisches befindet sich in zweiter Reihe Platz für noch zwei Männer. Insgesamt nehmen also an dieser "*Trabalho de Cura*" einundzwanzig Personen teil: elf Frauen und zehn Männer. Am Tisch, direkt linker Hand des Leiters, sitzt ein Brasilianer, der die Hymnen mit einer kleinen, von ihrer Form her an eine Laute erinnernden Gitarre begleiten wird.

Nachdem die Stühle um den Tisch herum angeordnet sind, bleibe ich etwas abseits im Raum stehen, unsicher, ob ich meinen Platz selbst bestimmen kann oder ob ich ihn zugewiesen bekomme. Daß es mir, ohne Erfahrung und zum ersten Male teilnehmend, nicht ansteht, einen exponierten Platz einzunehmen, ist mir klar; so harre ich denn in der ungewohnten weißen Kleidung neben den Stühlen der Männer und bekomme alsbald meinen Platz zugewiesen. Eine ältere Frau, die mir quer gegenüber sitzt, holt einen geflochtenen Korb hervor, der voll von Liederbüchern ist. Sie tritt auf mich zu und gibt mir ein kleines kopiertes Heft mit Hymnen. Nun stehen alle vor ihren Stühlen und man beginnt das *Vaterunser*, gefolgt vom *Ave Maria*, auf niederländisch zu beten, anschließend auf portugiesisch. Die Gebete werden in jeder Sprache jeweils dreimal gesprochen. Obwohl ich in Bayern aufgewachsen bin, die Sakramente der katholischen Kirche empfangen und lange Jahre am katholischen Schulunterricht teilgenommen habe, vermag ich mich plötzlich an keines dieser Gebete mehr zu erinnern. So nuschele ich irgendwelche Gebetsfetzen vor mich hin und versuche, mir den Anschein eines Gläubigen zu geben. Nach dem Kreuzzeichen liest der Leiter noch einen englischen Text aus dem *Hinario de Cura* vor. "There is only one presence here, it is justice...", und daran, daß Gott sowohl "righteous" als auch "abundant", sowie "wisdom", "power" and "joy" sei, sind die Worte, an die ich mich am nächsten Tag erinnern kann. Im Anschluß daran wird eine Hymne gesungen, und der Leiter fordert die Gemeinschaft auf, nun das *Daime* zu nehmen. Alle erheben sich und stellen sich an, das Sakrament zu empfangen.

Der Leiter steht mit einem zweiten Mann, der zuvor ebenfalls Tisch gesessen hat, hinter dem Tisch, auf dem das *Daime* steht. Langsam schüttelt er die Flasche mehrere Male. Dann gießt er etwas davon in zwei Karaffen, eine für die Männer, die andere für die Frauen. Die anwesenden Männer stehen in einer Reihe frontal vor dem Tisch, die Frauen kommen von der linken Seite. Der Leiter füllt zwei Teegläser, wie sie in der Türkei zum Teetrinken verwendet werden, ungefähr zu zwei Dritteln mit *Daime* und reicht eines davon

dem Mann, der mit ihm hinter dem Tisch steht. Beide trinken ihr Glas in einem Zug leer und bekreuzigen sich dann. Ihrem Gesichtsausdruck ist zu entnehmen, daß *Daime*, zumindest vom Geschmack her, nicht Milch und Honig ist. Da ich einer der letzten in der Reihe der Männer bin, habe ich genügend Zeit, mir von den anderen abzuschauen, wie man sich bekreuzigt. Gleichzeitig werden die beiden Teegläser wieder und wieder mit *Daime* gefüllt, und ein jeder erhält den Trank zusammen mit einem tiefen Blick in die Augen dessen, der es jeweils überreicht. Als ich nach einiger Zeit an der Reihe bin, mache ich im Teeglas eine rötlich-braune Flüssigkeit aus, die ich, dem Mann hinter dem Tisch fest in die Augen schauend, entgegennehme und alsdann mit einem Zug hinunterschütte. Der Geschmack ist nicht gerade angenehm, äußerst bitter und von einer Art, die man nicht vergißt. Nachdem alle ihr *Daime* empfangen haben, nimmt ein jeder wieder seinen Platz ein und eine von den Frauen stellt zwei weiße Plastikeimer auf, für den Fall, daß sich jemand übergeben muß.

Stehend werden erneut *Vaterunser* und *Ave Maria* gebetet. Dann liest der Leiter noch einen englischen Text vor, in dem von der Allmacht und Güte Gottes und seiner Gerechtigkeit die Rede ist. Daraufhin holt er Zettel und Stift hervor und sagt, daß, da dies ja ein spezieller, auf die Heilung des einzelnen und auch der Welt ausgerichteter Gottesdienst sei, ein jeder nun die Möglichkeit habe, den Namen eines Menschen, dem er besondere spirituelle Stärkung zukommen lassen wolle, auf dies Blatt Papier zu schreiben. Er selbst beginnt und reicht es dann am Tisch weiter. Während alle auf den Zettel schreiben, bin ich am Überlegen, ob und wessen Name ich aufschreiben könnte. Andererseits denke ich mir, daß ich doch lieber erst einmal zusehen wolle, bevor ich irgend jemandes Namen unbekanntener Energien, so es sie denn gäbe, anvertraute. So habe ich das Blatt einfach weitergegeben. Nach einiger Zeit befindet sich das beschriebene Papier wieder in den Händen des Leiters. Es wird zusammengefaltet und unter das in der Mitte des Tisches stehende Kreuz gelegt.

Der Gitarrist beginnt zu spielen, und mein Nachbar zeigt mir, welche Hymne aus dem Buch nun zu singen sei. Und schon wird gesungen, die Hymnen sind von unterschiedlicher Länge, wobei jede Strophe mindestens zweimal gesungen wird. Die Melodie ist einfach und wiederholt sich ständig. Während ich in diesem, mit zahlreichen Kerzen und schwachem elektrischen Licht beleuchteten Raum sitze, und der Gesang

beginnt, stürmen viele Gedanken auf mich ein. Ich fühle mich in einen Gottesdienst einer amerikanischen Freikirche im neunzehnten Jahrhundert versetzt und frage mich, ob ich wohl fähig sei, diesen Gesang über mehrere Stunden hinweg zu ertragen. Gleichzeitig erinnern mich die Melodie und das ständige Wiederholen der einzelnen Strophen auch an das Mantra-Singen der Hare Krishnas oder der Anhänger Oshos ( Bhagwan Sree Rajnesh). Ich bin mir bewußt, daß ich mir alles, was ich sehe, einprägen sollte und gleichzeitig eigentlich mitsingen müßte. Ich versuche mitzusummen, in die Melodie hineinzukommen, während ich im Geiste die Hymnen ins Deutsche übersetze und mir ihren tieferen Sinn überlege. Ich komme nicht umhin zu bemerken, wie schlecht, beziehungsweise europäisiert manch einer den Gesang in niederländischem statt in brasilianischem Portugiesisch vorträgt.

Die Wirkung des Trankes meldet sich erst nach etwa einer halben Stunde. Sie ist zunächst kaum halluzinogen, was ich auf die Wirkung der Alkaloide aus der Liane zurückführe. Im Gegenteil, ich spüre einen Zustand der Gelassenheit eintreten und empfinde, daß die Dinge so, wie sie sind, richtig sind, und denke mir, daß ein jeder seine Probleme nur selbst erzeugt. Die singenden Menschen um mich herum betrachtend, nehme ich die Spiegelungen ihrer Emotionen auf ihren Gesichtern wahr. Eine Frau scheint wahrhaft entrückt, während sie mit geschlossenen Augen singt, eine andere wirkt äußerst konzentriert und in tiefste Andacht versunken, wieder eine andere singt voller Inbrunst mit wildem Mienenspiel. Der Mann zu meiner Rechten singt laut, mit fester Stimme, aber nicht sonderlich schön. Ich stimme einige Male mit ein, bin aber zu gehemmt, um richtig laut zu singen, und gehe wieder in ein Summen über. Links neben mir sitzt ein Mann, der, genau wie ich, weiß gekleidet ist, also kein Fardado, und mir schon im Vorraum durch seinen verängstigten Gesichtsausdruck aufgefallen ist. Er singt die Hymnen so leise, daß man ihn kaum hört. Ich halte ihn für einen Kranken, der geheilt werden soll.

Die Hymnen, die zu Beginn der Cura gesungen werden, loben Gott im Himmel, die Jungfrau Maria und bitten Gott, die Sitzung zu eröffnen. In den Hymnen werden viele Dinge gesagt, denen man in jeder Religion begegnet, wie: sprich nicht schlecht über andere, strebe nicht nach materiellen Dingen, liebe statt zu hassen etc.. Gleichzeitig werden allerdings auch Wesenheiten wie der "*Mestre Juramidan*" (Mestre Irineu) angerufen, es ist die Rede von den Sternen, die einen emporheben und von zahlreichen

anderen Wesenheiten. Was mich anfangs verwundert, ist die Tatsache, daß auch die "Caboclos", die als Hilfsgeister in verschiedenen sogenannten afrobrasilianischen Besessenheitskulten fungieren, angerufen werden. Bei genauerer Überlegung nimmt dies allerdings wenig wunder, bedenkt man den kulturellen Kontext, aus dem *Santo Daime* stammt. Alles in allem führen die Hymnen, die zu Anfang gesungen werden, durch ein Pantheon von Wesenheiten. Aufgefallen ist mir, daß oft von den Sternen die Rede ist.

Nach ungefähr einer Stunde bricht die Musik ab, und der Leiter fordert zum nächsten Trunk. Die Verteilung geht wie vorher vor sich. Als alle wieder auf ihren Stühlen sitzen, wird vom Leiter eine silberne Dose geöffnet, aus der etliche, akkurat gedrehte, konische, mit *Cannabis Sativa* gefüllte Zigaretten zum Vorschein kommen: *Santa Maria*, das zweite Sakrament der Daimistas. Diese werden so verteilt, daß sich je drei Personen eine Zigarette teilen, wobei einer Person die Aufgabe zukommt, eine Schale für die Asche zu halten. Feuerzeuge werden aus den Taschen hervorgekramt, um sie anzuzünden. Die meisten malen mit der brennenden Cannabiszigarette ein Kreuzzeichen in die Luft, ziehen darauf dreimal kräftig daran und geben sie weiter. Der süßliche, kräftige Geruch von verbrennendem Hanf breitet sich aus, einige husten stark, ansonsten herrscht Stille. Da ich für mich beschlossen habe, mich an das Beispiel meines Nachbarn zu halten, der, obwohl ein fardado, sich nicht bekreuzigt hat, als er Daime erhalten hat, nehme ich das Sakrament entgegen und spreche für mich das Mantra, mit dem indische Saddhus den Rauch ihrer Chillums Shiva weihen, um dem Akt des Rauchens Sakralität zu verleihen. Sobald die umgangssprachlich "Joint" genannten, mit *Cannabis* gefüllten Zigaretten bis zum Filter heruntergeraucht sind, läßt man sie ausgehen und die Hymnen beginnen wieder.

Die erste Hymne, die gesungen wird, empfinde ich von der Melodie her als sehr schön. Über den Text amüsiere ich mich ein wenig. Die Hymne ist Maria, ihrer Kraft und Reinheit und ihren Lehren, die sie durch *Cannabis* vermittelt, gewidmet. Gleichzeitig erzählt sie von denen, die *Santa Maria* nicht kennen und doch täglich von ihr Gebrauch machen und deshalb in größter innerer Verwirrung und auf immer in der Welt der Illusion leben. Ich lächele still vor mich hin. Inzwischen setzt auch die Wirkung der "*Rainha de Floresta*", der Blätter von *Psychotria Viridis*, des *NN-dimethyltryptamins* ein. Die visuelle Wahrnehmung ändert sich. Alles wirkt verzerrt. Schliesse ich die Augen, sehe ich blaue Muster. Die

Maserung des Holzfußbodens scheint äußerst attraktiv und lebendig. Die Menschen um mich herum scheinen in höchster Verzückung zu sein. Alle lächeln oder wirken auf äußerste konzentriert. Ich befinde mich in einem Stadium tiefen emotionalen Berührtseins, es scheint mir, als wäre ich in Bezug auf meine Gedanken und die damit verbundenen Emotionen gläsern. Gleichzeitig kämpfe ich mit meinem eigenen Hochmut, der sich meldet und mir sagt, ich solle mir nur alle diese versponnenen Menschen anschauen, die rituell Drogen gebrauchen und denken, sie stünden mit sämtlichen Heiligen und den Geistern des Urwalds in Kontakt. Es fällt mir sehr schwer, den Hymnen weiter zu folgen, zumal die mir von der Wirkung des *Daime* bescherte Optik kaum mehr zulässt, die Buchstaben anders als vibrierend wahrzunehmen. Zur gleichen Zeit werde ich mir einiger meiner Verhaltensmuster, die mich im alltäglichen Leben oft hemmen und hindern, bewußt.

Um mich herum nehme ich einzelne Personen wahr, die auf die Toilette stürzen oder sich über die bereitgestellten Eimer beugen, was aber niemanden zu stören scheint. Der Mann neben mir scheint ab und an zu würgen. Er hält sich dann jedesmal den Hinario vor den Mund. Ich schiele zu ihm hinüber und glaube zu sehen, wie er irgend etwas aus seinem Mund hervorwürgt und sogleich verschwinden läßt. Ich kann allerdings nicht sagen, was er seinem Mund da entnommen hat und ob ich nicht einer optischen Täuschung erlegen bin. Er wiederholt diesen Vorgang öfters. Inzwischen hat sich sicherlich die Hälfte der Personen übergeben. Ich verspüre nicht die geringste Übelkeit, von den verwirrenden Gefühlen in meinem Inneren abgesehen. Das Singen der Hymnen geht weiter, bis der Leiter das Zeichen gibt, daß es Zeit für mehr *Daime* sei.

Die Stille nach dem plötzlichen Abbruch der Musik ist wie das Erwachen aus einem Traum. Ich schaue in verdutzte Gesichter, mancher wirkt recht derangiert, andere sitzen mit geschlossenen Augen und einem glückseligen Lächeln einfach da. Einer der Teilnehmer sitzt auf seinem Stuhl, grinst und bewegt den Kopf in konvulsiven Zuckungen hin und her. Ich denke, mich bis jetzt gut und respektvoll gehalten zu haben, verlasse kurz den Raum, öffne meinen Rucksack und trinke einige große Schlucke Wasser. Ob ich damit gegen die Etikette verstoße, ist mir in diesem Moment egal, da ich beobachtet habe, daß das Wasser in den Gläsern, die auf dem Tisch stehen, von den am Tisch sitzenden Personen verwaltet und nur in kleinen Schlucken zugeteilt wird. Ich eile sofort wieder in den Raum, in dem nun schon zum dritten Male das *Daime* in der gleichen Weise wie zuvor

verteilt wird. Zum dritten Mal trinke ich den bitteren Trank. Als ich wieder auf meinem Stuhl sitze, bemerke ich die mich faszinierenden visuellen Muster an der Wand mir gegenüber. Ich werde jedoch gleich aus meinem Staunen gerissen, da neue mit Hanf gefüllte Zigaretten verteilt werden. Ich bin unzufrieden, viel lieber säße ich jetzt einfach da und genösse in Ruhe das visuelle Spiel. Doch schon wird mir *Santa Maria* gereicht und ich bin gezwungen zu rauchen. Als ich das dritte oder vierte Mal an der Reihe bin, finde ich den Filter der Zigarette durchnäßt vor und ekle mich, um so mehr, als ich ja eigentlich gar nicht rauchen möchte. Ich wische den Filter trocken, ziehe ganz leicht und entschieße mich dann, einfach so zu tun als zöge ich den Rauch in meine Lungen, berühre die Zigarette jedoch nicht einmal mit den Lippen. Als ich daraufhin erneut die Hanfzigarette gereicht bekomme, passiert etwas Unglaubliches. Ich nehme einen zaghaften Zug und spüre in diesem Moment, wie ein Gegenstand, den ich in meinem Rausch sofort als magischen Pfeil ausmache, durch meinen Mund in mich eindringt.

Und nun sitzt er da in meiner Speiseröhre und ich weiß mir erst mal nicht zu helfen. Sind es meine eigenen schlechten Gedanken gewesen, mein Widerwille der Person gegenüber, die mir einen nassen Joint gereicht hat? In diesem Moment bin ich mir sicher, daß irgend jemand einen magischen Pfeil, wie ihn die Schamanen des westlichen Amazonas auf ihre Gegner zu schleudern pflegen, auf mich abgeschossen hat. Zumindest fühlt es sich genauso an. Ich versuche das, was ich im Hals sitzen habe, nach oben zu würgen, was mir allerdings nicht gelingen will. Bei mir denke ich, daß jetzt der richtige Zeitpunkt wäre, Gebrauch von einem der Plastikeimer zu machen, verspüre aber trotzdem nicht die geringste Lust dazu. In diesem Moment springt der Leiter auf, schüttelt seine Rassel und unterbricht damit den Gesang. Er rennt zu einem Eimer, in den er sich von Konvulsionen geschüttelt übergibt. Daraufhin wird der Gesang von neuem aufgenommen. Ich bin während der nächsten Lieder, die gesungen werden, damit beschäftigt, eine Erklärung für das, was ich da eben erlebt habe, zu suchen und zugleich trägt mich das dritte Glas *Daime* sehr weit weg. Die Lieder, der Stuhl meines Vordermannes, der aus flimmernder blauer Materie zu bestehen scheint, der Pfeil, den ich abbekommen habe, meine Konzentrationsfähigkeit ist arg angeschlagen, zumal das Weiß des Liederbuches mich richtiggehend blendet. Irgendwann erheben sich alle, und der Leiter verkündet, daß wir zum Schluß noch einige Hymnen, von Querflöte und Geige begleitet, singen. Die beiden am Tisch stehenden Frauen packen die Instrumente aus und

begleiten diese letzten Hymnen zusammen mit dem Gitarristen. Ich fühle mich ziemlich berauscht und blättere nicht mal mehr die Seiten des Hinarios um, stehe nur, beobachte mal, halte dann wieder die Augen geschlossen. Mein Nachbar stupst mich an und zeigt mir die Seite, auf der die Hymne, die gerade gesungen wird, steht. Ich gebe ihm zu verstehen, daß ich momentan meinen Frieden bräuchte und bemerke, daß sich eine Frau uns gegenüber köstlich über uns beide amüsiert. Ich spüre ein Erröten und schunkele weiter vor mich hin, während mein Nachbar voll Inbrunst laut singt. Kurze Zeit später ist die letzte Hymne gesungen und der Gottesdienst zu Ende. Einzelne singen noch ein bißchen weiter, manche verlassen kurz den Raum oder bleiben gleich draußen, andere sitzen mit geschlossenen Augen da und strahlen über das ganze Gesicht. Der Leiter ist hinter dem Tisch, auf dem das Daime steht, beschäftigt. Mittels eines Trichters schüttet er den in den Karaffen verbliebenen Rest in die Flasche zurück. Zwei Teilnehmer entsorgen die Plastikeimer.

Ich lasse mir Zeit und stehe irgendwann auf, um den Raum zu verlassen. Als erstes nehme ich die letzten Schlucke aus meiner Wasserflasche und schlüpfe in meine Straßenkleidung. Als ich wieder im Vorraum stehe, höre ich ein Zischen, wende den Kopf und sehe eine Frau eine eiskalte, große Flasche koffeinhaltiger Limonade öffnen, eine zweite zerschneidet eine Honigmelone. Benommen grinsend, trete ich auf sie zu und versichere ihnen, daß die Limonade im Moment genau die Erfüllung meiner Träume bedeute. Ich greife mir ein Glas und trinke. Ein Mann tritt auf mich zu, reicht mir die Hand und sagt, daß es schön gewesen sei. Nach und nach schüttele ich verschiedene Männerhände und umarme einige der Frauen. Eine der erfahreneren Frauen, die am Tisch gesessen und später Querflöte gespielt hat, fragt mich nach der Umarmung auf englisch, ob ich eine Zigarette hätte. Ungläubig und naiv frage ich sie zurück, ob sie wirklich eine Zigarette wolle. Sie lächelt und antwortet, daß sie, so ich Zigaretten besäße, sehr gerne eine von diesen rauchen würde. Ich hole ein neues Päckchen aus meinem Rucksack, öffne es und biete ihr eine davon an. Als sie damit vor die Türe geht, um zu rauchen, folge ich ihr. Wir unterhalten uns kurz und gehen darauf wieder nach innen. Der Mann, der neben mir gesessen hat, tritt auf mich zu, und wir klopfen uns die Schultern. Ich versichere ihm, daß meine Unaufmerksamkeit keine Absicht gewesen sei. Er ist ein Deutscher aus Düsseldorf, und als ich ihm erzähle, daß ich aus Frankfurt komme, ist er begeistert und

sagt, daß in meiner Nähe eine Gruppe von *Daimistas* arbeiten würde. Er gibt mir seine Telefonnummer und fordert mich auf, ihn anzurufen.

Ich fühle mich immer noch etwas benommen und außerstande, jetzt souverän einen amüsanten Smalltalk zu führen. Es beschäftigt mich vielmehr, wer mich zu dieser Stunde, es ist schon nach ein Uhr in der Nacht, mit zurück nach Amsterdam nimmt. Am lustigsten habe ich den Brasilianer gefunden, der Gitarre gespielt und mich des öfteren mit rockigen Hymnenausklingen zum Schmunzeln gebracht hat. Die älteren Frauen, die mich der Reihe nach umarmen, verwirren mich. Irgendwann laufen zwei Frauen in Richtung der Autos, und ich frage sie, ob sie mich mitnehmen könnten. So gelange ich, neun Stunden, nachdem ich sie verlassen habe, wieder in die Wohnung meiner Freundin. Sie und ihr Mann sind noch wach und wir unterhalten uns noch etwas über meine Erlebnisse, bevor ich mich hinlege und sofort einschlafe, um zehn Stunden fest zu schlafen.

Ich fühle mich am nächsten Tag gut. Ich habe weder über Kopfweh, noch über geistige Verwirrung, weder über Magenschmerzen, noch über Sehstörungen zu klagen gehabt. Nur etwas erschöpft habe ich mich gefühlt, so daß ich einen ruhigen Sonntag über den Grachten Amsterdams verbracht und meine Beobachtungen in einen Notizblock übertragen habe.

## **5.2. Analyse**

Ich habe versucht, den äußeren Rahmen des Rituals möglichst genau darzustellen. Daß ich dabei auch subjektive Wahrnehmungen beschreibe, erscheint mir legitim angesichts der Tatsache, daß die Kultgemeinschaft sich kollektiv in einen Zustand veränderter Wahrnehmung begibt. Man mag sich die Frage stellen, ob ich das Ritual nicht auch hätte beschreiben können, ohne selbst *Daimé* zu trinken. Dazu sei erwidert, daß dies zum einen gar nicht möglich gewesen wäre, da man mir gleich gesagt hat, daß ich, so ich denn etwas über die Rituale der Gruppe erfahren wolle, auch am Ritual teilnehmen müsse. Zum anderen ist es dem Verständnis einer Religion, deren Innerstes aus einem Sakrament mit wahrnehmungsverändernder Wirkung besteht, durchaus zuträglich, wenn der Forscher diese Erfahrungen auch selbst macht, gibt ihm die Erfahrung doch eine ganz andere

Grundlage zum Verständnis des Kultes und seiner Anhänger als es durch bloße Beobachtung zu erreichen wäre.

Die Analyse der Beschreibung erfolgt nach folgendem Muster. Zunächst will ich versuchen, den materiellen Kontext des Rituals, so wie ich ihn beschrieben habe, zu interpretieren. Daran schließt sich eine Deutung des spirituellen Kontextes an. Zum Abschluß möchte ich noch darstellen, welchen Eindruck das Ritual auf mich persönlich gemacht hat.

### **5.2.1. Materieller Kontext**

#### **a. Uniform**

Das Ritual beginnt mit dem Anlegen der religiösen Uniform. Diese hat mehrere Funktionen. Sie ist Ausdruck der Zugehörigkeit zur Gruppe, wer die Uniform anzieht, ist nicht mehr Teil des großen, ausdifferenzierten Gebildes, das wir Gesellschaft nennen, sondern Teil einer kleineren Einheit. Innerhalb dieser Einheit gelten andere Maßstäbe als die, nach denen sonst die Stellung des Individuum innerhalb der Gesellschaft beurteilt wird. Ein Ziel der Uniform ist die Verwirklichung der Gleichheit aller Mitglieder der Kultgemeinde. Es wird unbedeutend, was die einzelne Person im Alltagsleben darstellt, innerhalb der Gemeinschaft zählt allein der feste Glaube. Dieser wird durch die Initiation bestätigt, die ihm das "sich in die Uniform kleiden" erst erlaubt<sup>210</sup>.

Zu erwähnen bleibt an dieser Stelle noch, daß in der Uniform auch ein Mittel liegt, um die Körperlichkeit der einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft zu verbergen. Hemden und Blusen sind hochgeschlossen, die Arme bis zu den Handknöcheln bedeckt. Die weiten Faltenröcke der Frauen reichen fast bis zum Boden.

#### **b. Sakraler Raum**

Für die Dauer des Rituals verwandelt sich der Seminarraum in einen sakralen Raum. Die Funktion des sakralen Raumes läßt sich kurz zusammenfassen: er soll der

---

<sup>210</sup>Die Initiation bedeutet in diesem Fall: dreimal an einem Ritual teilzunehmen und dann zahlendes Mitglied von *CEFLURIS* zu werden.

Kommunikation mit dem Göttlichen dienen, infolge dieser Kommunikation wird er selbst Ort göttlicher Kraft und stellt ein Bild der Welt gemäß den jeweiligen religiösen Überzeugungen dar.<sup>211</sup>

Zentraler Bestandteil des von mir beschriebenen Raumes ist der Tisch. Auf der Mitte des Tisches steht das von den Daimistas liebevoll *Cruzeirinho*<sup>212</sup> genannte *Kreuz von Caravaca*. In diesem eng mit den Heilritualen des iberischen Volkskatholizismus verbundenen Kreuz ist ein Teil der Symbolik des Kultes enthalten. So steht der obere, zweite Querbalken des Kreuzes für das von den Anhängern erwartete Entstehen des "Nova Jerusalem". Das Kreuz stellt die Mitte des Sakralen Raumes dar, nicht nur, weil es das Symbol der Kultgemeinschaft ist, sondern auch, weil es für die *Fardados* den festen Glauben an das zentrale Heilsversprechen im *Santo Daimé* darstellt.

Zu beiden Seiten des Kreuzes stehen Bilder, auf dem einen ist der Religionsstifter abgebildet, auf dem anderen sein Nachfolger. Bedenkt man, daß diesem das gesamte religiöse Wissen um das *Daimé* von der Mutter Maria offenbart sein soll, jener mit dem Versprechen der Entstehung des neuen Jerusalem die Kommune in *Mapiá* gegründet hat, so stellt dies einen weiteren Punkt der Zentrierung des sakralen Raumes auf die religiösen Inhalte des *Santo Daimé* dar.

Auf der einen Seite des Tisches liegt ein Stück der Liane, aus der *Daimé* gebraut wird, zudem steht dort noch eine Schale mit den Samen des Strauches, dessen Blätter man zusätzlich benötigt. Diese Anordnung steht für das *Daimé* selbst, dessen göttliche Kraft durch die Kommunion der beiden Pflanzen entsteht. Auf der anderen Seite des Tisches befindet sich ein großes Stück Bergkristall. Dieses Kristall ist ein Sinnbild für das Licht, das das *Daimé* spendet.

---

<sup>211</sup> vgl.: *Eliade, Mircea* (Hrsg.), "The Encyclopedia of Religion", Vol. 13, New York, 1987, S. 526-530

<sup>212</sup> Im Portugiesischen wird durch Anhängen des Diminutivs, in diesem Falle wird *o cruzeiro* zu *o cruzeirinho*, entweder die besondere Zuneigung zu einem Ding oder einem Menschen, die außergewöhnliche Art oder, betont man es anders, die Minderwertigkeit dargestellt. Die Bezeichnung Kreuzlein, wie *cruzeirinho* übersetzt wird, bringt die außergewöhnliche Wertschätzung des Daimista gegenüber diesem Symbol zum Ausdruck.

Betrachten wir nur den Tisch und die Gegenstände, die sich auf ihm befinden, können wir feststellen, daß auf diesem Tisch das Innerste der Doktrin ausgebreitet liegt. Das Kreuz in der Mitte als Zeichen für das Heilsversprechen Christi und das seiner erneuten Ankunft in der Welt, die Bilder der beiden großen Lehrmeister der Religion, die dem Kreuze am nächsten stehen, die Pflanzenteile auf der einen und der Kristall auf der anderen Seite erlauben folgenden Schluß: Die wichtigste Person des Kultes ist Christus, der Sohn Gottes, dessen Heilsversprechen seit seiner Geburt durch die Jungfrau Maria in der Welt sein soll. Als nächste folgen die beiden Kirchenväter, denn ohne die Offenbarungen, die der Mestre Irineu empfangen hat, die ihn gelehrt haben, das *Daime* zum Wohle der Menschheit zu gebrauchen, und ohne die Fortführung und Ergänzung dieser Lehren durch den Padrinho Sebastião gäbe es diese religiöse Bewegung nicht. Eingerahmt wird das ganze vom *Daime*, auf der einen Seite die Pflanzenteile mit all ihren Bedeutungen, auf der anderen Seite das göttliche Licht, welches das *Daime* zu spenden fähig ist.

Nun will ich mich der Gruppierung der einzelnen Personen im Raum zuwenden. Männer und Frauen sitzen räumlich voneinander getrennt jeweils in der Form eines L um den Tisch. Die L-Form hat nichts besonderes zu sagen, sie entspricht einfach den vier Seiten des Tisches. Wichtig ist zunächst die Trennung der Ritualteilnehmer nach Geschlecht. Dies mag wohl auf der historischen Geschlechtertrennung in fast allen Gotteshäusern beruhen. Die räumliche Distanz, die zwischen Mann und Frau geschaffen wird, ist bedingt durch die traditionelle Geschlechterordnung, in der beiden Geschlechtern ihr spezifischer Aufgabenbereich zugeteilt ist, der sich nicht mit dem des jeweils anderen überschneidet. Die Trennung der weiblichen von der männlichen Sphäre geschieht in der Alltagswelt und wird von der jeweiligen Gruppe mit Sicherheit auch als Ausdruck der Schöpfungsordnung gesehen. Zudem will man verhindern, daß sich Unverheiratete zu nahe kommen.

Durch die Darstellung polarer Prinzipien wird das religiöse Weltbild des Kultes ausgedrückt. Daher ist die Aufrechterhaltung dieser Polarität während des Rituals von besonderer Wichtigkeit. Das männliche und das weibliche Prinzip manifestieren sich im Trank selbst. Das "göttliche Wesen" des *Daime* offenbart sich keineswegs durch ein Zusammenfließen der beiden Pole. Viel mehr verhält es sich so, daß es sich im Zusammenspiel der beiden klar voneinander abgegrenzten Pole offenbart. Beide Pole sind

Ausdruck des Ganzen, sie können weder einzeln existieren, noch sollen sie auf materieller Ebene zu Einem verschmelzen.

Der Platz der betreffenden Person ist jedoch nicht nur von ihrem Geschlecht abhängig, sondern orientiert sich an der internen Hierarchie. Die Personen, die die meiste Erfahrung haben und die spirituell am weitesten entwickelt sind und die Musiker sitzen in unmittelbarer Nähe des Tisches. Ich gehe davon aus, daß es sehr schwer ist, den Stand der spirituellen Entwicklung des einzelnen zu werten. Und so wird es am Ende wie im Alltagsleben sein: Wer am längsten der Doktrin anhängt, wer gut singen kann und viele Hymnen auswendig kennt oder wer sich geschickt durchsetzt, darf eine exponierte Position einnehmen. Daß die Person, die das Ritual leitet, dabei am Kopfende des Tisches sitzt, ist verständlich.

### **5.2.2. Spiritueller Kontext**

#### **a. Vorbereitung**

An den Ritualen, die von den *CEFLURIS* assoziierten Gemeinschaften durchgeführt werden, darf jede Person partizipieren. Sie muß allerdings vorher einen Vorbereitungsabend besucht haben, bei dem ihr die wichtigsten Punkte der Doktrin, das Verhalten während des jeweiligen Rituals und die Wirkung des Trankes erklärt werden.<sup>213</sup> Ein Teil der Verhaltensrichtlinien bezieht sich auf die Vorbereitung des Teilnehmers auf das Ritual. Man soll sich drei Tage vor und nach dem Ritual sexueller Orgasmen enthalten. Offiziell heißt es: "*As we are working with spiritual energy we advice not to have sexual orgasms 3 days before and 3 days after the ritual.*"<sup>214</sup> Mögliche Gründe für die Vermeidung sexueller Aktivität vor dem Ritual sind schon dargestellt worden. Wie verhält es sich jedoch mit dem Postulat der sexuellen Abstinenz im Anschluß an das Ritual? Hinter diesem Ratschlag scheint sich die Auffassung zu verbergen, daß der Teilnehmer durch das Ritual mit spiritueller Energie aufgeladen wird, die er beim Sex sofort wieder verlieren würde.

---

<sup>213</sup>Ich bin vom Besuch dieser vorbereitenden Veranstaltung ausgenommen worden.

<sup>214</sup>Entnommen aus den "*Guidelines for the participants*" im Sommerprogramm des "*Centro Ectectico da Fluente Luz Universal Céu da Santa Maria*", Amsterdam

Die letzten vier Stunden vor dem Ritual soll man nichts essen. Diese Richtlinie basiert meines Erachtens weniger auf der Überzeugung, daß man so seinen Körper für das Ritual reinige, sondern ist eher als ein praktischer Ratschlag zu verstehen. Da die Alkaloide der *Banisteriopsis caapi* emetische und purgative Potenz besitzen, empfiehlt es sich, einen leeren Magen zu haben. Es könnte aber auch ein Relikt des katholischen Nüchternheitsgebotes vor Einnahme der Kommunion sein, das durch das Vatikanische Konzil 1960 aufgehoben worden ist.<sup>215</sup> In den Richtlinien wird man zudem dazu aufgefordert, am Tag des Rituals keinen Alkohol zu trinken und sich, gesetzt den Fall, man gebraucht Medikamente, an die Veranstalter zu wenden. Letztere Forderung soll etwaigen Wechselwirkungen der im *Daimé* enthaltenen Alkaloide mit anderen pharmakologischen Wirkstoffen vorbeugen.<sup>216</sup>

Hat man sich dergestalt auf das Ritual vorbereitet und seine Straßenkleidung gegen die *farda* eingetauscht, befindet man sich in dem Zustand, der es einem ermöglicht, am Ritual teilzunehmen. Der Neophyt muß noch bestätigen, daß er geistig gesund sei oder sich zumindest dafür halte. Alle müssen die Teilnahmegebühr entrichten.<sup>217</sup>

Die Begrüßungszeremonie vor dem Ritual ist von großer Bedeutung. Es verhält sich nicht so, daß irgendwo festgelegt wäre, nach welcher Form diese vor sich zu gehen habe, fest steht aber, daß sie dazugehört. Die Männer begrüßen sich mit festem Händedruck und dem Blick in die Augen des Gegenüber. Die Frauen umarmen sich meist, und die

---

<sup>215</sup>Man hat früher vor der Einnahme der Kommunion ab Mitternacht weder essen noch trinken dürfen.

<sup>216</sup>Viele moderne *Antidepressiva* sind Serotoninrückaufnahme-Inhibitoren (SSRI), sie hemmen die neuronale Wiederaufnahme des körpereigenen Neurotransmitters Serotonin. Bei zusätzlicher Einnahme eines *Monoaminoxidase-Hemmers* kann es zum sogenannten 'Serotoninsyndrom' kommen, das sich in Übelkeit, Erbrechen, Verwirrtheit, Unruhe, Tremor, Myoklonus (Muskelzucken) und eventuell Krämpfen äußert und in Einzelfällen zum Tode führen kann. Die zunehmende Popularität von *Ayahuasca* in Nordamerika und Europa, zusammen mit der weitverbreiteten Einnahme dieser *Antidepressiva*, haben zu wachsendem medizinischem Interesse an der Pharmakologie der in *Ayahuasca* enthaltenen Wirkstoffe geführt.

<sup>217</sup>Mitglieder der Kirche zahlen einen Monatsbeitrag von ca. 100 DM, sie erhalten dafür einen Mitgliedsausweis, der die Teilnahmegebühr an einem Ritual auf ungefähr die Hälfte reduziert. Ohne diesen Ausweis bezahlt der Besucher ca. 60 DM

Begrüßung eines Angehörigen des anderen Geschlechtes erfolgt auf gleiche Art. Diese Begrüßungszeremonie, in die nach Möglichkeit jeder einbezogen wird, signalisiert Bruderschaft. Auch wenn man einem wildfremden Menschen vor sich hat, begrüßt man ihn derart. In diesem Moment ist die Unterscheidung zwischen den Personen, gleichgültig ob sie nach sozialem Status oder dem Alter erfolgt, aufgehoben. Wichtig ist, daß man zum Kreis der Gläubigen gehört.

### **b. Durchführung**

Sobald jeder seinen Platz im Raum gefunden, bzw. zugewiesen bekommen hat, erhebt sich ein jeder und man beginnt 'Vaterunser' und 'Ave Maria' auf niederländisch zu beten. Zuerst läßt sich fragen, warum man überhaupt diese beiden katholischen Gebete verwendet. *Santo Daimé* ist eine christliche Religion. Gott soll angebetet werden, man will ihn wissen lassen, daß man das Ritual zu seiner Huldigung abhält, genauso verhält es sich mit der Gottesmutter Maria. Betrachten wir den Ursprung des Kultes, werden wir feststellen, daß es für den Stifter sehr wichtig gewesen sein muß, diese Gebete in seine Liturgie aufzunehmen. Die Unterdrückung der synkretistischen Kulte durch die Obrigkeit hat bedeutet, daß er sich klar dem Katholizismus hat zuwenden müssen. Zudem ist das Beten gerade dieser beiden Gebete Bestandteil vieler esoterischer, okkulten Praktiken.

Das Sprechen der Gebete in niederländischer Sprache soll wohl dazu dienen, die Distanz, die durch die portugiesische Sprache entstehen könnte, zu vermindern.<sup>218</sup> Die Verwendung des brasilianischen Portugiesisch zollt dem Ursprung der Religion Respekt. Die Frage, welche Rolle sein Gebrauch für die europäischen Mitglieder des Kults, die zu einem großen Teil keine Kenntnisse der portugiesischen Sprache besitzen, spielt, ist ohne die Befragung einer großen Zahl von Personen nicht genau zu beantworten. Spekulativ würde ich sagen, daß nur eine geringe Anzahl der Gläubigen das brasilianische Portugiesisch als eine Art Geheimsprache versteht, oder es in der Weise auffaßt, wie viele

---

<sup>218</sup>Nicht immer werden diese beiden Gebete in der jeweiligen Landessprache gesprochen, das hängt ganz davon ab, wer den Gottesdienst leitet. Die *Hinários*, denen ich in Deutschland beigewohnt habe, sind zwar von Deutschen geleitet worden, trotzdem hat man nicht auf deutsch gebetet. In Holland wiederum ist es unterschiedlich gewesen. Haben brasilianische Gäste die Leitung innegehabt, hat man ausschließlich auf brasilianisch gebetet.

amazonische Gruppen die Sprache der *Yajé-Gesänge* definieren, nämlich als Sprache der mythischen Vorfahren.

Die portugiesische Sprache ist die Sakralsprache des Kults. Man muß sie nicht verstehen. Das Singen der Hymnen in der Sprache reicht, um den erwünschten Effekt zu erzielen. Man muß sich nur vor Augen halten, wie lange in den katholischen Kirchen die Messen in lateinischer Sprache gelesen worden sind, ohne daß der Großteil der Gläubigen diese Sprache verstanden hat. Wer stark mit der symbolischen Ebene operiert, braucht die Sprache auch nicht wirklich.

Die dreimalige Wiederholung der Gebete bezieht sich wohl auf die drei verschiedenen Elemente, in denen die Geister ihr Reich haben sollen: die Erde, die Luft und das Wasser.

Das Verlesen der esoterischen Gebete zur Weihe des Raumes, in dem sich die Geistwesen manifestieren sollen, geschieht in englischer Sprache. Dies könnte der Rolle des Englischen als globale Sprache zuzuschreiben sein. Vielleicht ist man aber auch zu bequem gewesen, die Gebete ins Niederländische zu übersetzen, da fast alle Niederländer des Englischen mächtig sind.

Sobald die Verbindung zu Gott durch die Gebeten hergestellt, und auch der Raum durch die beiden esoterischen Gebete entsprechend geweiht ist, erfolgt die erste Vergabe des Sakramentes. Die Trennung der Geschlechter bleibt erhalten. Jeder einzelne soll sich gefaßt und in stiller Andacht auf das Sakrament vorbereiten. Durch das Bekreuzigen, das vor oder nach der Leerung des Kelches erfolgen kann<sup>219</sup>, wird der ganze Akt noch einmal in die Nähe der katholischen Zeremonien gestellt.

Es werden ungefähr siebzig Milliliter *Daime* pro Person ausgeschenkt. Allerdings bleibt es der ausschenkenden Person überlassen das Maß individuell zu bestimmen. Die Dosierung geschieht nach Körpergröße oder einfach nach Einschätzung des allgemeinen Zustandes. Dabei wird Gläubigen, die schon nach der ersten Gabe des Sakramentes Probleme haben, meist weniger verabreicht. Andererseits scheint man, ausgehend von Erfahrungswerten, der Auffassung zu sein, daß sich beim nächsten Glas wieder alles

---

<sup>219</sup>vgl.: Groisman, 1991, S.165

einrenke. Zudem hat allerdings der einzelne durchaus das Recht, auf die Menge Einfluß zu nehmen. Wer nur eine kleine Menge *Daime* will, zeigt dies, indem er mit Daumen und Zeigefinger die Füllhöhe des Glases selbst angibt.

Nach dem Trinken des *Daime* nimmt jeder den Platz ein, den er das ganze Ritual über beibehalten wird.<sup>220</sup> Jeder ist dazu verpflichtet, möglichst aufrecht zu sitzen und weder die Beine übereinanderzuschlagen, noch die Arme zu verschränken, denn dies würde Respektlosigkeit oder ein unerwünschtes "Sich gehen lassen" bedeuten. Zudem meint man, derartige Körperhaltungen könnten den 'spirituellen Fluß' unterbrechen.

Ein Blatt Papier wird herübergereicht, auf das man die Namen der Personen, denen man besondere spirituelle Stärkung oder eine Heilung, zukommen lassen will, schreiben möge. Anschließend wird es unter das Kreuz gelegt. Es befindet sich also genau im Zentrum. Wie ein Fließen heilender Kraft auf diese Weise ermöglicht werden soll, kann man nicht erklären. Wir finden analoge Übertragungspraktiken überall dort, wo auf geistigem Wege geheilt werden soll. So beschreibt der peruanische Ethnologe Luna, daß es den *Vegetalistas* schon genüge, den Namen einer Person geschrieben auf ein Stück Papier zu besitzen, um ihren Geist zu beeinflussen.<sup>221</sup>

### **5.2.3. Musik und Sprache**

Die Hymnen, die während der *Cura* gesungen werden, sind alle dem *Hinário de Cura* entnommen. In dieser Hymnensammlung sind Lieder aus den einzelnen großen *Hinários* der Kirchenväter enthalten, sowie andere, von einzelnen Personen empfangene Hymnen, denen besondere Heilkraft zugesprochen wird. Begonnen wird mit speziellen Hymnen, die die Arbeit eröffnen (*Abertura do Trabalho*).

---

<sup>220</sup>Allerdings gibt es auch eine Ausnahme von dieser Regel: Jeder erhält seinen Platz, an dem er auch bleiben soll. Tritt aber der Fall ein, wenn eine Person ihren Platz verläßt und dieser eine längere Zeit verwaist bleibt, sorgt der betreffende *fiscal* (Ordner) dafür, daß die Personen, die in derselben Reihe sitzen oder auch tanzen, einen Platz aufrücken. Bei seiner Rückkehr erhält der kurzzeitig Ausgeschiedene jedoch seinen alten Platz wieder.

<sup>221</sup>vgl.: Luna 1986, S. 148

Die Hymnen setzen mit einer Anrufung des Meisters ein. Wobei *Mestre* sowohl für Gott, als auch für den Mestre Irineu steht. Die vierte Hymne handelt davon, wie die Sterne schon eingetroffen sind, um seinen Namen zu sagen, der da lautet: ich bin es (4x), ein Sohn Gottes. Die Sterne nehmen einen mit und zeigen einem die ganze Welt. Mag der Weg auch manchmal steil und dornig sein, einen gar verletzen, die Sterne sagen einem, daß sich alles heilt auf dieser Welt. Höre viel und rede wenig, damit du verstehen und dich mit deinen Caboclos unterhalten kannst, das ist, was die Sterne sagen. Die Caboclos sind schon angekommen, mit nackten Armen und den Füßen auf dem Boden, und sie bringen gute Heilmittel mit sich, um die Christen zu heilen.

Die fünfte Hymnen trägt dann auch folgerichtig den Titel "*Os Espiritos estão chegando*", verkündet also die Ankunft der Geister. Diese Geister kommen in einer langsamen Reihe daher und bereiten sich Apparate (gemeint ist damit der Körper des Menschen, der als *aparelho* gesehen wird) zum Hören und Unterrichten. Es ist der Meister gewesen, der diesen Weg geöffnet hat, und die Heilige Doktrin (*as Santas Doutrinas*) wieder eingepflanzt hat für die, die folgen. Im zweiten Teil der Hymne wird die Freiheit des Zentrums besungen. Das bedeutet, daß sich die schutzspendenden Geistwesen jegliches Glaubenssystems hier inkorporieren dürfen. Als Beispiel dafür wird eine afrobrasilianische Gottheit angeführt (*vovô Omunguele*). Alle diese Geistwesen gehören zum *Império Juramidan*.<sup>222</sup>

Auffällig ist, daß in den Hymnen oft von Schmerz die Rede ist. Man kann diesen Schmerz in zwei Kategorien einteilen. Zum einen wird der Schmerz als 'natürlich' hingestellt, in dem Sinne, daß die Zeiten schlecht seien und jeder Gerechte zu leiden habe. Auch die andere Sichtweise des Schmerzes ist 'natürlich', sie bezieht sich jedoch auf den Schmerz, den derjenige spürt, der die Heilung durch Christus nicht verdient hat. Schmerz und Leid werden so als eng mit dem menschlichen Schicksal verknüpft gesehen. Während für die einen das Heil in der Person des Jesus Christus erreichbar ist, müssen die anderen, die ungläubig sind, im Unheil verweilen.

Mir ist aufgefallen, daß der Beginn der wahrnehmungsverändernden Wirkung des *Ayahuasca* bei mir oft genau mit dem Zeitpunkt zusammengefallen ist, an dem die

---

<sup>222</sup>Der Originaltext dieser beiden Hymnen befindet sich im Appendix.

Hymnen Marschrhythmus annehmen. Diese Hymnen haben etwas vom Aufruf zur Schlacht an sich. Zuerst wird das Bataillon unter den Insignien des Heilands, der Mutter Maria, des Juramidan, verschiedener Heiliger und Geistwesen gesammelt, um dann gegen das Unverständnis der Welt, gar gegen die dunklen Mächte selbst zusammenzustehen. Die Melodie dieser Hymnen ist sehr einfach und hat etwas Militärisches in dem Sinne, daß sie eine geschlossene Einheit erzeugen wollen. Auch wenn ich es während anderer Rituale vermocht habe, mitsingen, des öfteren auch meine Freude daran gehabt habe, so sind es doch immer diese Hymnen gewesen, die ich nicht habe mitsingen wollen.

Von ganz anderer Art sind dagegen die *Santa Maria* geweihten Hymnen. Diese werden nach dem Rauchen der *pitos* (bras. port.: Zigarette, Pfeife), der mit Hanf gefüllten, Zigaretten gesungen. Viele der Hymnen sind sehr sanft. Sie handeln von der großen Heilkraft, die die Lehren der Gottesmutter enthalten, und daß man dieser Lehren durch den rituellen Gebrauch von *Santa Maria* teilhaftig werden kann. Der Konsum des Krautes darf allerdings nicht maßlos erfolgen und ohne der Mutter Maria Ehre zu erweisen, die in ihm wohnen soll. Der profane Gebrauch des Hanfs wird in den Hymnen abgelehnt.

#### **5.2.4. Abschluß**

Nach jedem Ritual umarmen sich die Teilnehmer bzw. schütteln sich die Hände. Im Anschluß daran gibt es Essen und Trinken. Eigentlich sollte jeder seinen Teil dazu beitragen, indem er etwa Kuchen oder Getränke mitbringt, die dann geteilt werden. Viele halten sich auch daran, so daß nach jedem Ritual ein kleines Buffett entsteht. Durch diesen Brauch wird der gemeinschaftliche Aspekt noch einmal hervorgehoben.

### **5.3. Rituale**

Im weiteren Verlauf meiner teilnehmenden Beobachtung habe ich die Gelegenheit, an verschiedenen Arbeiten der Kirche teilzunehmen. Unter anderem besuche ich am 12. Juni das Festival zu Ehren des Heiligen Antonius in Durgerdam, einem alten Fischerort bei

Amsterdam. Die Arbeit findet in der alten Dorfkirche aus dem 17. Jahrhundert statt, was der Angelegenheit einen äußerst angenehmen sakralen Rahmen gibt. An dem Fest nehmen ungefähr sechzig Personen teil und es verläuft auf gänzlich andere Weise als die *Cura*. Die Fardados tragen die *farda branca*, was mir erstmalig die Gelegenheit gibt, die fünfzackigen weißen Kronen auf den Häuptern der Frauen zu bewundern. Das Verhältnis von Männern zu Frauen liegt bei etwa eins zu zwei. Während der Arbeit wird der *Hinário Cruzeirinho* des Padrinho Alfredo gesungen und nach einem streng ritualisierten Muster getanzt. Die Stimmung, die während der Arbeit herrscht, macht einen ausgeglichenen, freudigen Eindruck auf mich. Auch mein körperliches und geistiges Empfinden ist anders als drei Wochen zuvor. Ich versuche, die Hymnen mitzusingen, auch wenn mir das nicht immer gelingen will, sei es, weil sich etwas in mir sperrt, sobald die Rede von Begriffen wie absolutem Gehorsam, Schuld, Sünde etc. ist, oder aber, daß ich durch die Beobachtung meiner Umgebung abgelenkt bin. Auch wenn ich des öfteren nicht mitsinge, so summe ich doch die Melodien und tanze die ganze Zeit über mit. Mein anfänglicher Hochmut, meine Skepsis gegenüber dem, was ich als den Indianern geraubt ansehe, verlassen mich nach einiger Zeit, um sich in Langmut und Toleranz gegenüber den Anhängern der Kirche zu verwandeln. Anders als beim ersten Ritual, bei dem ich auch innere Ängste und Nöte empfunden habe, bleibt mir dieses hauptsächlich als äußerst ästhetische Erfahrung innerhalb eines rituellen Rahmens in Erinnerung.

In Holland, habe ich eine deutsche Fardada kennengelernt, die gerade dabei ist, in Köln verschiedene Arbeiten durchzuführen. Ich erhalte eine Einladung am Festival zu Ehren, des heiligen Johannes teilzunehmen. Am 23. Juni begeben sich nach Köln. Die Arbeit findet in einem buddhistischen Zentrum statt, welches zu diesem Zweck angemietet worden ist. Insgesamt finden sich 28 Erwachsene ein, je zwölf *Fardadas* und *Fardados* und vier Gäste, je zwei weibliche und männliche. Außerdem sind fünf Kleinkinder anwesend, deren Eltern am Ritual teilnehmen. Anfangs, vor Ritualbeginn, rasen sie noch wie wild durch den Saal, zu Fuß oder auf ihren Dreirädern, ständig haarscharf am *Daimé*-Tisch vorbei, später schlafen sie in einem abgetrennten Teil des Saales.

In dieser Nacht soll der *Hinário de Cruzeiro* des Mestre Irineu gesungen werden, der immerhin 119 Hymnen umfaßt. Die meisten Personen scheinen vom Alter her die Vierzig hinter sich gelassen zu haben, wobei auffällt, das auf der Seite der Frauen doch beinahe

die Hälfte wesentlich jünger, das heißt unter dreißig ist. Die Teilnehmer kommen hauptsächlich aus Köln und Düsseldorf, aber auch aus Hamburg, Hannover und Frankfurt. Nachdem der Saal entsprechend hergerichtet worden ist, jeder seine Teilnahmegebühr entrichtet und sich in das Gästebuch eingetragen hat, soll das Ritual beginnen. Eine Frau erhebt ihre Stimme und sagt, sie meine, unsere Gastgeberin sei nicht fähig, die Reihe der Frauen anzuführen, deshalb sei die korrekte Durchführung des Rituals, wie es die Regeln der Doktrin erforderten, nicht gewährleistet. Sie jedoch käme gerade zurück aus *Mapiá* und müsse der Reinheit des Rituals wegen die Reihe der Frauen führen. Unter den Anwesenden löst das teils Beschämung, teils ernsthaftes Nachdenken aus. Man solle abstimmen, es sei klar, daß unserer Gastgeberin das Privileg zukomme etc. wird erörtert, bis der Ritualleiter der Frau geschickt, aber bestimmt nahe bringt, daß sie sich etwas zurücknehmen solle. Zumal mit dieser Störung auch unter den jungen Frauen, die am Kopfende des Tisches stehen, Querelen ausgebrochen sind. Diese werden von einem soignierten Herren mit der Aufforderung, es sei jetzt genug der Kindereien, unterbunden.

Anfangs scheint es für alle recht schwer, im Gesang zusammenzufinden, besonders als der brasilianische Gitarrist mit seiner elektrisch verstärkten Akkustikgitarre zum Gesang stößt und sich Gesang und Begleitung voneinander zu entfernen scheinen. Nach geraumer Zeit gibt sich dies jedoch, Zieharmonika, Gitarre und Gesang verschmelzen zu einer Einheit. Getanzt wird genau wie in Durgerdam, nur die Tänze, während derer man sich nach jeder Seite wendet und einen Ausfallschritt in diese Richtung macht, entfallen. Nachdem alle Teilnehmer zweimal Daime getrunken haben, eröffnet der Leiter den freien Ausschank. In diesem Falle bedeutet das für den Teilnehmer, über die Dauer von zwanzig Hymnen hinweg die Gelegenheit nutzen zu können, ein weiteres Mal Daime zu sich zu nehmen, falls er das möchte.<sup>223</sup> Der Leiter bittet die Teilnehmer, nicht alle gleichzeitig an den Tisch zu treten, auf dem das Daime steht. Kurze Zeit später, nachdem ungefähr die Hälfte des *Cruzeiro* gesungen ist, wird das Ritual für eine Stunde unterbrochen.

Mit auf portugiesisch vorgetragenen Gebeten wird das Ritual erneut begonnen. Der *Daimeausschank* steht offen, sobald jeder seine erste Dosis erhalten hat. Ich trinke, mich an den anderen orientierend, in kurzem Abstand drei Gläser. Die Wirkung setzt ein, so daß

---

<sup>223</sup> Ich habe keine Ahnung, wie man mit jemandem umginge, der die Gelegenheit nutzte, sich ein Glas nach dem anderen einzuverleiben. Anscheinend geschieht das nicht.

ich mich setzen muß. Ich halte die Augen geschlossen. Mein Körper scheint sich zu öffnen, oder ist es mein Geist? Ich habe das Gefühl, schwebend mit den Armen durch eine Sphäre zu rudern, die nach oben und unten unendlich ist, aber sehr schmal und eng scheint, denn Licht und Schattenzonen wechseln einander ab. Mal steige, mal falle ich. Ich habe Angst. Mein Stolz verbietet mir, mich auf eine der eigens diesem Zweck dienenden Matratzen zu legen. Plötzlich habe ich das Gefühl, daß sich etwas mit unglaublicher Geschwindigkeit auf mich zubewegt, an mir vorbeischießt und sich neben mir niederläßt. Nun zerrt es an mir, packt mich im Nacken. Ich spüre, daß ich stärker bin als das, was da an mir zerrt, und bleibe ruhig. Meiner Empfindung nach ist die Kraft, die ich spüre, das neben mir sitzende Wesen, das mich im Nacken packt, die in diesem Moment auf meine Person gerichtete Emotion eines anderen Menschen. Als ich die Augen öffne, ist der ganze Saal in goldenes Licht getaucht. Ich entziehe mich diesem Effekt, indem ich die Augen wieder schließe. Dennoch, jedes kurze Öffnen bestätigt mir das Phänomen erneut. Ein älterer Herr, mein Nachbar in den Reihen der Männer, tritt auf mich zu und bedeutet mir lächelnd, wieder mitzutanzten.<sup>224</sup> Ich komme der Aufforderung nach und tanze weiter. Das goldene Licht bleibt noch länger sichtbar, allerdings nicht mehr so stark. Irgendwann verkündet der Leiter die letzte Gelegenheit, *Daime* zu sich zu nehmen. Nacheinander trinken fast alle im Raum, auch ich. Während der Verteilung wird die Hymne "*O Daime é o Daime*" des Padrinho Alfredo gesungen. Meine Gefühlslage ist äußerst ambivalent. Einerseits empfinde ich die Hymne als sehr schön und sehe die Sakralität des Aktes, den Gesang, den Weihrauch, den goldenen Glanz, den glückseligen Gesichtsausdruck der Teilnehmer. Andererseits ist einem Teil von mir gerade dieser Gesichtsausdruck und diese Glückseligkeit suspekt. In der letzten Stunde des Rituals, es geht gegen fünf Uhr am Morgen, ist allen die Ermüdung anzumerken. Aus Respekt tanze ich noch mit. In mir wächst das Verlangen, meine Arme nach oben zu reißen, mich zu strecken und dabei Laute von mir zu geben. Ich stelle mir vor, was für einen Affront dieses Armehochreißen, die Achseln zeigen, in Anbetracht der prüden, auf die Überwindung der materiellen Ebene ausgerichtete Doktrin bedeutete.

---

<sup>224</sup>Dem *Fardado* ist es während der Arbeit gestattet sich drei Hymnen lang auszuruhen. Danach ist es seine Pflicht sich wieder in die Gemeinschaft einzureihen. Obwohl dies nicht für Besucher gilt, habe ich doch immer wieder erlebt das sich ausruhende Besucher nach einer gewissen Zeit aufgefordert worden sind sich wieder einzureihen.

Gegen sechs Uhr ist das Ritual zu Ende. Alle umarmen sich und ich kann mich endlich strecken. Der ganze *Cruzeiro* ist gesungen. Um sieben Uhr muß der Saal geräumt und die alte Ordnung wiederhergestellt sein. Menschen kommen, um ihren Tag mit einer Yogastunde zu beginnen. Es ist erstaunlich, wie gefaßt alle sind, und mit welcher Geschwindigkeit das Aufräumen vor sich geht. Als die ersten Yoga-Schüler eintreffen, erstaunt ob der religiösen Tracht der Teilnehmer, ist der Saal leer. Einige der auswärtigen Teilnehmer fahren zu unserer Gastgeberin, um dort zu schlafen und Erfahrungen auszutauschen.

Am sechsten Juli nehme ich noch einmal an einer Arbeit zum Todestag des Mestre Irineu teil. Diese findet in kleinerem Rahmen in Köln, im Privathaus der Frau, die schon das letzte Mal geladen hat, statt. Insgesamt finden sich fünf *Fardados*, sieben *Fardadas* sowie drei männliche Gäste ein. Im Zentrum des Wohnzimmers wird ein Tisch in Form eines sechszackigen Sternes aufgestellt. Eine brasilianische *Fardada* ist anwesend und wird die Funktion der *Puxadora* übernehmen.<sup>225</sup> Unsere Gastgeberin schlägt vor, daß wir heute im Kreis um den Tisch tanzen sollten. Einerseits sei dies eine sehr schöne Form des Rituals, andererseits entspräche es dem beschränkten Raum, den wir zur Verfügung haben. Die Anwesenden erklären sich damit einverstanden.

Das Ritual wird mit dem Beten des Rosenkranzes in portugiesischer Sprache begonnen. Obwohl außer mir und den zwei Brasilianern keiner der Anwesenden Kenntnisse des Portugiesischen besitzt, scheint jeder die Gebete zu beherrschen. Dann wird *Daimé* verteilt und man beginnt, den *Cruzeiro* von der Hälfte an zu singen. Die musikalische Begleitung liefert eine *Djembe*, ein afrikanisches Perkussionsinstrument in Form eines taillierten Klangkörpers aus Holz, der mit Tierhaut bespannt ist und zwischen den Knien gehalten wird. Diese wird von einer hochschwangeren Frau bespielt. Wider Erwarten geht die Harmoniefindung recht schnell vor sich und so wird, nur von Gebeten und der Verteilung des Sakramentes unterbrochen, etwa sechs Stunden lang getanzt und gesungen. Das Ritual endet mit der *Santa Missa*, den letzten von Mestre Irineu empfangenen Hymnen, die sich an den *Cruzeiro* anschließen und die Totenmesse darstellen.

---

<sup>225</sup>Die *Puxadora* ist die Frau, die jede Hymne beginnt, um Melodie und Tonhöhe vorzugeben. Erst bei der zweiten Wiederholung setzen die anderen Sänger mit ein.

Einige begeben sich nach dem Ritual noch in einen nahegelegenen Park und betrachten den Sonnenaufgang. Der anschließende Tag wird von beinahe allen gemeinschaftlich in Haus und Garten der Gastgeberin verbracht.

## **6. Schlußbetrachtung**

Ich sitze auf einem harten Stuhl in einer alten Kirche und halte die Augen geschlossen. Die Wirkung von *Daime* und *Santa Maria* und die einfachen Melodien der Marienlieder haben mich in einen Zustand tiefer Selbstversunkenheit versetzt. Ich lausche den Gesängen und verstehe die Texte klar und deutlich, als würden sie von einer einzigen Stimme gesungen. Hinter meinem Rücken befindet sich etwas und zupft an mir herum, als begehre es schüchtern Einlaß. Das erheitert mich, da das Ritual, wie ich der Ankündigung entnommen habe, die Lichtwesen dazu einlade, den Teilnehmern ihre heilende Kraft zukommen zu lassen. Auch andere Geistwesen hätten die Gelegenheit zu erscheinen, um mehr Unterrichtung und Reinigung durch die Doktrin des Santo Daime zu erfahren. Als ich dann hinter mir heftige Stöhn- und Ächzlaute vernehme, öffne ich die Augen und wende den Kopf. Der hintere Teil der Kirche ist bedeckt mit Personen, die am Boden liegen. Einige winden sich, andere liegen steif da, die meisten geben irgendwelche Laute von sich. Kurze Zeit später kracht es links von mir, ich sehe eine Frau neben ihrem Stuhl am Boden liegen. Nach Beendigung des Rituals sind alle wieder sehr gefaßt und lächeln glücklich. Nichts mehr erinnert an das Bild, das sich meinem Auge kurze Zeit vorher geboten hat.

In der Poetik des Aristoteles heißt es über die Tragödie, daß sie Jammer und Schaudern hervorrufen solle, um dadurch eine Reinigung von derartigen Erregungszuständen zu bewirken.<sup>226</sup> Die gleiche Funktion haben, wie es mir scheinen will, viele Rituale des Santo Daime. Am ehesten würde ich sie mit einem Theaterspiel vergleichen, bei dem ein jeder selbst die Bühne darstellt. Das Ayahuasca versenkt den Menschen tief in sein Inneres und baut ihm den Bühnenboden auf dem jederzeit Bilder und Akteure aus seinem Unbewußten erscheinen können. Oft sind die Szenen, die sich auf dieser Bühne abspielen, von erschreckender Intensivität. Dieser Vorgang läßt sich nicht oder kaum steuern.

---

<sup>226</sup>vgl.: *Aristoteles: Poetik*. Fuhrmann, Manfred (Hrsg.), Stuttgart, 1982, S. 19

Damit die betreffende Person sich auf dieser Bühne nicht verirrt, denn sie ist zunächst einmal nach allen Seiten offen, wird die äußere Form des Rituals geschaffen. Es verstößt gegen die Etikette des Rituals, wenn der einzelne sich streckt und dabei Laute von sich gibt, jeder soll konzentriert sein und versuchen die Kraft zu halten, die durch die kollektive Handlung entsteht und von den Daimistas spiritueller Fluß genannt wird. Wer das nicht mehr schafft, der legt sich nieder, wo er sich strecken, stöhnen und ächzen kann. Nach drei Hymnen spätestens wird er aber von einem Ordner dazu aufgefordert, wieder mitzutun. Der einzelne soll sich nicht verlieren. Er soll schnellstmöglich wieder eingebunden werden. Er hat zwar einige Augenblicke Zeit, sich gehen zu lassen und in seinem eigenen Theaterstück mitzuspielen, dessen Handlung ihn zutiefst erschrecken oder erfreuen mag, danach jedoch soll er sich wieder der Hauptakteure besinnen, als da wären die in den Hymnen angesungenen christlichen und daimistischen Wesenheiten.

Der Weg fort von der Angst, die zu einem großen Teil auf den inneren Polaritäten des Menschen basiert, führt für den *Daimista* über den Glauben an die Doktrin. Daß die Lehren der Doktrin auch auf der Bestätigung eines als allumfassend und in der Schöpfung verankert wahrgenommenen Dualismus beruhen, ist dabei kein Hinderungsgrund. Es gestattet dem einzelnen vielmehr, sich selbst in das System einzuordnen, nimmt er doch anscheinend die Akteure, die seine innere Bühne betreten als demselben Dualismus gehorchend, wahr. Ein Daime-Ritual beinhaltet ein Zusammenspiel von innen, d.h. individuellem Erleben, und außen, d.h. kollektivem Erleben, wobei letzterem größere Bedeutung zugemessen wird.

Wenn ich diese Arbeit nun beende, ohne etwas darüber geschrieben zu haben, ob ich die Doktrin des Santo Daime für eine hierarchisch aufgebaute religiöse Organisation halte, die ihre Mitglieder mit Hilfe von Drogen indoktriniert, oder ob ich begeistert sei von der Doktrin und an ihre Lehren glaube, so hat das einen Grund. Ich persönlich habe während der letzten vier Monate an fünf Ritualen der Doktrin teilgenommen, an drei Hinarios und zwei Curas. Zum einen genügt das zwar, um etwas über die Struktur der Arbeiten in Erfahrung zu bringen und sich ein Bild von den Phänomenen zu machen, die auftreten können, wenn Menschen kollektiv, in einen festen Rahmen eingebunden, wahrnehmungsverändernde Substanzen zu sich nehmen. Zum anderen habe ich jedoch nicht genügend Einsicht in

das Alltagsleben der Gemeinschaft gehabt, um zu entscheiden, ob die Kirche Personen ausnützt oder abhängig von sich macht.

*Santo Daime* hat eine lange Geschichte. *Ayahuasca* stammt aus einer Kultur, deren Verständnis vom Wesen der Welt anders ist als unseres. Wieder andere Einflüsse haben das Weltbild der Afrobrasilianer geprägt, die den Kult gegründet haben. Wenn der Kult sich jetzt in anderen Ländern verbreitet, wird er sich mit Sicherheit weiter verändern.

Was mich an *Santo Daime* stört, ist die Zentriertheit der Gläubigen in Richtung der amazonischen Kommune *Ceu do Mapiá*. Die agrarische Kommune hat mit der Unbill der dortigen Natur zu kämpfen. Malaria, infektiöse Hautkrankheiten und anderes sind tägliches Brot der ansässigen Bevölkerung. Vor zehn Jahren noch konnte man sie nur nach zwei Tagen Kanufahrt und unter Strapazen erreichen, heute wird ein Rollfeld für Flugzeuge gebaut. Die Andacht mit der die Gläubigen in Europa von dieser Kommune sprechen und die Entstehung einer Hierarchie, die auf der Anzahl der 'Wallfahrten' dorthin beruht befremden mich. Ich finde es bedenklich, wenn Europäer, Amerikaner und Japaner sich in Gruppen in den Dschungel aufmachen, um dort ihre religiösen Bedürfnisse zu befriedigen. Auch stört mich die Unflexibilität der Denkstrukturen. Ein Fardado glaubt daran, daß der Tag des Jüngsten Gerichts bald kommen wird, und daß nur der Gläubige, der gerade in *Mapiá* weilt gerettet wird.

"Wenn's schön macht!" ist ein Satz mit dem man in Bayern seine Toleranz, einem Verhalten gegenüber, das man für unsinnig hält, zum Ausdruck bringen will. Ich will damit nicht sagen, daß ich *Santo Daime* für unsinnig halte, sondern daß jeder glauben oder nicht glauben solle, wie es ihm gefällt. So lange damit keinem anderen geschadet wird, ist das Ausüben jedes Glaubens legitim.

## Literatur

América Indígena, 1986: 46. Jahrgang, Band 46, Nr. 1, Mexiko City

Andritzky, Walter, 1989: Ethnopsychologische Betrachtung des Heilrituales mit Ayahuasca (*Banisteriopsis Caapi*) unter besonderer Berücksichtigung der Piros (Ostperu). in: Anthropos, Bd. 84, Heft 1 - 3, 1989, S. 177 - 201

1995: Sakrale Heilpflanzen, Kreativität und Kultur: indigene Malerei, Gold- und Keramikunst in Peru und Kolumbien. in: Curare, Bd. 18, Heft 2, Berlin, S. 373 - 393

Baer, Gerhard, Snell, Wayne W., 1974: An Ayahuasca Ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru). in: Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 99, Heft 1 und 2, Braunschweig, S. 63 - 80

Bellier, Irène, 1986: Los cantos Mai huna del yajé (Amazonia peruana). in: América Indígena, Bd. 46, Nr. 1, Mexico City, S. 126 - 145

Bruhn, Jan G., Holmstedt, Bo, Lindgren, Jan-Erik, 1995: Natema, The Hallucinogenic Drink of the Jivaro Indians of Ecuador: An Ethnopharmacological Study of Rafael Karsten's Collection from 1917. in: Acta Americana, Bd. 3, Nr. 2, Stockholm, S. 161 - 180

Burroughs, William S., Ginsberg, Allen, 1963: The Yage Letters. San Francisco

Campos-Navarro, Roberto, 1992: Review of Important Investigations on Urban "Curanderismo" in Latin America. in: Curare, Bd. 15, Heft 4, S. 263 - 271

Carneiro, Robert L., 1964: The Amahuaca and the Spirit World. in: Ethnology, Bd. 3, 1964, S. 6 - 11

- Chiappe, Mario, Lemlij, Moises, Millones, Luis, 1985: Alucinogenos y Shamanismo en el Peru contemporaneo. Lima
- Cohn, Norman, 1988: Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa. Hamburg
- Couto, Fernando de la Rocque, 1989: Santos e Xamãs: Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio terapêutica na doutrina do Santo Daime. Brasília
- Deltgen, Florian, 1993: Gelenkte Ekstase: Die halluzinogene Droge caji der Yebámasa-Indianer. Stuttgart
- Dilthey, Petra, 1993: Krankheit und Heilung im brasilianischen Spiritismus. Der Geistchirurg Dr. Med. Edson Queiroz im Kontext spiritistisch-christlicher Medizinkultur. München
- Dobkin de Ríos, Marlene, 1969: La cultura de la pobreza y el amor mágico: un síndrome urbano en la selva peruana. in: América Indígena, Bd. 29, Nr. 1, Mexico City, S. 3 - 16
- 1971: Hallucinogenic Music, An analysis of the Role of Whistling in Peruvian Ayahuasca Healing Sessions. in: Journal of American Folklore, Bd. 84, Nr 1, S. 320 - 327
- 1973: Curing with Ayahuasca in an Urban Slum. in: Harner, Michael J., Hallucinogens and Shamanism, New York, S. 67 - 85
- 1976: The Wilderness of Mind: Sacred Plants in Cross-Cultural Perspective. Beverly Hills und London
- 1994: Drug Tourism in the Amazon. in: Jahrbuch für Ethnomedizin, Berlin

Eliade, Mircea, 1956: Schamanismus und Archaische Ekstasetechnik. Zürich und Stuttgart

1987: The Encyclopedia of Religion, New York

Figge, Horst H, 1994: Heilkundige in Trance. Psychologische Überlegungen an Beispielen aus der brasilianischen Umbanda. in: Curare, Bd. 17, Heft 2, S. 229 - 240

Giese, Claudius Cristobal, 1989: Die Diagnosemethode eines nordperuanischen Heilers. in: Curare, Bd. 12, Heft 2, S. 81 - 90

Groisman, Alberto, 1991: "Eu venho da floresta": Ecletismo e Praxis Xamanica Daimista no "Céu do Mapiá". Florianopolis

1992: Muerte y renacimiento: Concepciones acerca de la espiritualidad de la muerte en la doctrina del Santo Daime. in: La muerte y el mas alla, Colección 500 Años, Nr. 58, Quito, S. 91 - 111

Harner, Michael J., 1973: The Sound of Rushing Water. in: Harner, Michael J (Hrsg.): Hallucinogens and Shamanism, New York, S. 13 - 27

Heller, Werner, Hillecke, Thomas, 1996: Betrachtung von Weltanschauungsgruppen oder Glaubensgemeinschaften unter Berücksichtigung sozialer und psychologischer Gesichtspunkte. in: Ethnopsychologische Mitteilungen, Bd. 5, Heft 1, S. 53 - 81

Henman, Anthony Richard, 1986: Uso del ayahuasca en un contexto autoritario: el caso de la União do Vegetal en Brasil. in: América Indígena, Bd. 46, Nr. 1, Mexico City, S. 219 - 234

Hissink, Karin, 1960: Notizen zur Ausbreitung des Ayahuasca-Kultes bei Chama- und Tacana-Gruppen. in: Ethnologica, Neue Folge, Bd. 2, Köln

- Kirfel, Bernhard, 1984: Eine heilende Kirche in Luxemburg. Ein Bericht von Bernhard Kirfel.  
in: Curare, Bd. 7, Heft 3, Berlin, S. 195 - 197
- 1986: Eine heilende Kirche in Luxemburg. Zwei Dokumente. in: Curare,  
Bd. 9, Heft 1, Berlin, S. 39 - 44
- Langdon, E. Jean, 1986: Las clasificaciones del yajé dentro del grupo Siona: etnobotánica,  
etnoquímica e historia. in: América Indígena, Bd. 46, Nr. 1, Mexico City, S.  
101 - 127
- Luna, Luis Eduardo, 1982/83: El concepto de plantas que enseñan, entre cuatro  
shamanes mestizos de Iquitos, nordeste del Peru. in: Revista Colombiana  
de Antropología, Bd. 26, S. 44 - 60
- 1986: Vegetalismo, Shamanism among the Mestizo Population of the  
Peruvian Amazon. Stockholm
- 1992: Icaros, Magic Melodies among the Mestizo Shamans of the  
Peruvian Amazon. in: Matteson Langdon, E. Jean, Baer, Gerhard (Hrsg),  
Portals of Power, Shamanism in South America. Albuquerque, S. 231 -  
253
- 1995: A Barquinha, una nueva religión en Rio Branco, Amazonas  
brasileña. in: Acta Americana, Bd. 3, Nr. 2, Stockholm, S. 137 - 151
- Mabit, Jaques Michel, 1988: Ayahuasca Hallucinations among Healers in the Peruvian  
upper Amazon (Tarapoto). unveröffentlichte Übersetzung (Kenneth A  
Symington) des Artikels: L'Hallucination par l'Ayahuasca chez les  
Guerrisseurs de la Haute-Amazonie peruvienne (Tarapoto). in: Institut  
Français d'Études Andines, Document de Travail, Nr 1
- Mac Rae, Edward, 1992: Guiado pela Lua: Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no  
Culto do Santo Daime. São Paulo

- Matteson Langdon, E. Jean, 1992: Dau: Shamanic Power in Siona Religion and Medicine.  
in: Matteson Langdon, E. Jean, Baer, Gerhard (Hrsg.): Portals of Power,  
Albuquerque, S. 41 - 61
- Meyerratken, Ulrich, Salem, Nathalie, 1989: Daime: Brasiliens Kult der heilenden  
Kraftpflanzen. München
- Monteiro, Clodomiro, 1988: Culto del Santo Daime: Chamanismo Rural-Urbano en Acre.  
in: Rituales y Fiestas de las Américas, Bogotá, S. 286 -300
- Müller, Klaus E., 1987: Das magische Universum der Identität: Elementarformen sozialen  
Verhaltens; ein ethnologischer Grundriss. Frankfurt am Main/ New York  
1997: Schamanismus: Heiler - Geister - Rituale. München
- Perruchon, Marie, 1995: Seeing the Unseen: Personal Reflections on Ayahuasca Use  
Among the Shuar Indians. in: Acta Americana, Bd. 3, Nr. 2, S. 152 - 160
- Rätsch, Christian, 1988: Lexikon der psychoaktiven Pflanzen. Aarau, 1989
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1975: The Shaman and the Jaguar: A study of Narcotic Drugs  
among the Indians of Colombia. Philadelphia
- Rituales y Fiestas de las Américas, 1988: 45. Congreso Internacional de Americanistas,  
Bogota
- Silveira Barbosa, Yatra - W.M., 1996: The Magic of Ayahuasca. Amsterdam  
(unveröffentlichtes Manuskript)
- Stubbe, Hannes, 1987: Geschichte der Psychologie in Brasilien. Berlin

Studies in Third World Societies, Nr. 32, 1985: The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives. Williamsburg

Taussig, Michael, 1987: Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago/ London

Vivelo, Frank R., 1981: Handbuch der Kulturanthropologie. Stuttgart

Wagley, Charles, 1953: Amazon Town: A Study of Man in the Amazon. New York

## Appendix

### NORMAS DE RITUAL

#### 1. PREÂMBULOS DOUTRINÁRIOS

1.1. O CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) é uma entidade que tem como objetivo espiritual a realização da doutrina do Mestre Império Juramidam.

1.2. É tarefa prioritária do CEFLURIS e seus filiados realizar os trabalhos doutrinários em conformidade com os ritos prescritos pelo Mestre Raimundo Irineu Serra, transmitidos desde então por tradição oral, disciplina doutrinária e iniciação espiritual, e registrados pelas presentes Normas e por suas disposições complementares.

1.3. No que pese o nosso respeito e apreço a todas as Igrejas e Centros derivados do tronco do Mestre Irineu, consideramos o Padrinho Sebastião Mota de Melo o continuador espiritual de sua obra.

1.4. O CEFLURIS segue portanto a unidade e continuidade doutrinária expressa no Hinário do Cruzeiro, do Mestre Irineu, e no Hinário do Justiceiro, do Padrinho Sebastião.

1.5. O nosso trabalho espiritual e doutrinário tem como sacramento a bebida denominada Santo Dalme, veículo expansor da consciência obtido da cocção de duas plantas sagradas: o Jagube e a Rainha.

1.6. Nosso trabalho ritual consiste em ligar a corrente espiritual dos hinos como fonte de revelação, autoconhecimento e despertar o Eu Divino presente em todos os seres.

1.7. Consideramos as escrituras sagradas e as tradições religiosas de todos os povos como um patrimônio universal.

1.8. Consideramos a nossa identidade espiritual baseada em três fundamentos: a tradição judaico-cristã, os conhecimentos espíritos esotéricos e as tradições espirituais dos povos pré-colombianos.

1.9. Consideramos nossos hinários como a Revelação do Terceiro Testamento, que corresponde à Era de Juramidam.

1.10. A nossa Doutrina é a de Jesus Cristo, que foi entregue a Juramidam pela Virgem da Conceição e que tem como patrono atual São João Batista.

75

## AS ESTRELAS

As estrelas já chegaram  
Para dizer o nome seu  
Sou eu, sou eu, sou eu  
Sou eu um filho de Deus

As estrelas me levaram  
Para correr o mundo inteiro  
Para eu conhecer esta verdade  
Para poder ser verdadeiro

Eu subi serra de espinhos  
Pisando em pontas agudas  
As estrelas me disseram  
No mundo se cura tudo

As estrelas me disseram  
Ouve muito e fala pouco  
Para eu poder compreender  
E conversar com meus caboclos

Os caboclos já chegaram  
De braços nus e pés no chão  
Eles trazem remédios bons  
Para curar os cristãos



PROFESSOR

81

Aqui tem um Professor  
Que vai deixar de ensinar  
Que Ele ensina ninguém faz caso  
E só lêem de diante para trás

Só lêem de diante para trás  
Mas Ele não ensina assim  
Ele ensina é direitinho  
Mas ninguém não faz assim

Se todos assim fizessem  
Estavam um pouco adiantados  
Eram servos de Deus  
E do povo bem estimados

Eu entrei em conferência  
Para deixar de ensinar  
A Virgem Mãe me disse  
Ninguém não pode obrigar

Se ensina e ninguém faz caso  
Ninguém trata de aprender  
Depois não se admirem  
De tudo que aparecer

Todos mandam em sua casa  
Eu também mando na minha  
Todos ficam sem aprender  
Eu fico com a Minha Rainha

122

## QUÊM PROCURAR ESTA CASA

Quem procurar esta casa  
Que aqui nela chegar  
Encontra com a Virgem Maria  
Sua saúde Ela dá

Minha Sempre Virgem Maria  
Perdoai os filhos seus  
Vós como Mãe Soberana  
A Divina Mãe de Deus

Eu peço a vós bem contrito  
Fazendo as minhas orações  
Peço a Vós a Santa Luz  
Para iluminar o Meu Perdão

Aqui dentro desta casa  
Tem tudo que procurar  
Seguindo bom caminho  
Fazer bem, não fazer mal

