



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

*„Dicen por aquí, que una cosa es saber, otra cosa es
hacer, otra cosa es sentir –*

Lehre in der mexikanischen Heilkunde am Beispiel der
Gemeinschaft calpulli cencalli im Valle de México.“

Verfasser

Franz Graf

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin:

Univ.-Prof. Dr. Elke Mader

für meine Eltern,
Rosemarie und Franz

in Erinnerung an
Franz J. Graf
(1946-2008)

Danksagung

Ohne die herzliche, akademische, spirituelle und finanzielle Unterstützung von so Vielen wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen. Allen voran bedanke ich mich bei meinen Großeltern hier in Österreich sowie in Mexiko. ¡*Tlazohkamati!*

All den wunderbaren Menschen im *calpulli cencalli* und in den anderen Ausbildungsgruppen danke ich, dass sie ihre Erfahrungen mit mir geteilt haben: Chalchihuitl, Centukul, Cihuacoatl, Cihuaoctociani, Cihuapactli, Maestro Felipe, Huezcacuauhtli(†), Huicacuauhtzin, Istlixochitl, Macuauhuitl, Maestro Meza, Miciscuauhtli, Teyolotzin, Tlcatemazcalzin, Tlaczin, Xalli, Xochimazatl, Yaomeztli, Yaoquiahuitl, Yoloxochitl u.a. Meinen Lehrerinnen, Eloxochitl, Cihuamazatzin und Cuauhyeiliztli, danke ich für die Einführung in die mexikanische Heilkunde und für die Herausforderung mich selbst zu entwickeln. Eloxochitl danke ich besonders, dass sie mir die Freiheit ließ meine Arbeit zu machen und mir vertrauensvoll Zugang gewährt hat.

Dank gebührt meiner Familie und Heinrich Kraus, die trotz meiner Zweifel an mich geglaubt und mich begleitet haben.

Ein spezieller Dank gilt Gertraud Seiser für ihre Zeit und wertvolle Begleitung, die neben vielen anderen nun auch mich durch die Krisen des universitären Abschlusses geführt hat. Weiters bedanke ich mich für Anregungen und Unterstützung bei Andrew Beatty (Brunel University), Elke Mader, Manfred Kremser und Roland Girtler (Universität Wien). Der Universität Wien (KWA) danke ich für die Mitfinanzierung des Feldforschungsaufenthaltes.

Für Diskussionen, Transkriptionen, Hineinspüren, Photos, Feedback, Korrekturlesen, moralische Unterstützung, Gebete und vieles mehr, bedanke ich mich herzlichst bei Alexandra Graf, Birgit Fetty, Gordana Jovetic, Gregor Grömmer, Hirut Kiesel, Irene Bregenzer, Katharina Lauritsch, Magdalena Recheis, Maria Buendía-Sanchez, Monika Graf, Petra Raith, Robert Mixan, Stephanie Krawinkler, Susanne Kaintz, Susanne Winter, Xilotzin Sara, Xochimetl, Xochitecpatzin u.a.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	10
1.1. Vorgehensweise bei der Forschung	13
1.2. Kontexte der Location	19
1.2.1. Curanderismo	20
1.2.2. Urbanisierung der traditionellen Heilkunde	22
1.2.3. Revival der alten Wege	24
1.3. Lehre und Lernen in sozialen Gemeinschaften	26
2. Gemeinschaften des Lernens.....	29
2.1. Indigenes Wissen kontextualisiert	30
2.1.1. Familien als Quellen volksmedizinischer Praxis	32
2.1.2. Bewusstsein über indigene Wurzeln	35
2.2. Die Übungsgemeinschaft des calpulli cencalli	41
2.2.1. Calpulli auf familiärer Ebene	44
2.2.2. Das calpulli cencalli als Schule	45
2.2.3. Professionalisierung der mexikanischen Heilkunde	47
2.3. La mexicayotl – Das Herz der Mexica	50
2.3.1. Bergen und Weitergabe des Wissens	52
3. Zugänge zur Praxis.....	57
3.1. El don – Die Gabe zu heilen	57
3.1.1. Anziehung	60
3.1.2. Suche	62
3.1.3. Krankheit, Kraft und andere Vorzeichen	65
3.2. Kontakt und Einladung	69

4.Praxis des Lernens.....	73
4.1.La sabiduria de los abuelos – Das Wissen der Großeltern	73
4.1.1.Theoretische Basis	77
4.1.2.Ometeotl – Das kosmische Gleichgewicht	79
4.1.3.Landkarte des Kosmos, des Bewusstseins und der Lehre	82
4.2.Lernen der Behandlungstechniken	90
4.2.1.Basis-Workshops	90
4.2.2.Experimentieren und Anwenden	101
4.2.3.Assistieren bei den Behandlungen	103
5.Entwicklung der Identität.....	105
5.1.Ungleichgewicht zu Balance	106
5.1.1.Sich selbst kennen lernen – autoconocerse	109
5.1.2.Wechselseitige Heilung – sanacion mutua	112
5.1.3.Wertschätzen des kulturellen Backgrounds	113
5.2.Namen im mexicayotl	115
5.2.1.In den Dienst stellen	117
6.Zusammenfassung.....	120
6.1.Die Begleitumstände	124
6.1.1.Spiritualität als Gesellschaftskritik	124
6.1.2.Identityfördernde Wiederbelebungsbelegung	125
6.1.3.Empowerment durch das calpulli cencalli	126
7.Quellenverzeichnis.....	128
7.1.Bibliographie	128
7.2.Aufgezeichnete Gespräche	135
8.Anhang.....	136
8.1.Abstract	136
8.2.Lebenslauf	137

Abbildungsverzeichnis

1	Die Lehrerin Eloxochitl und ich beim Aufbau des Altares für eine Zeremonie in Österreich (Photo von Xochitecpatzin, Juli 2006)	16
2	San Pablo Tecalco: Bewegung auf den Straßen (Photo von Monika Graf, November 2006)	20
3	San Pablo Tecalco: „Eine der ältesten Kirchen Amerikas“ (Photo von Monika Graf, November 2006)	20
4	Übungsmaterialien für den Nahuatl-Unterricht im <i>calpulli</i> (Photo von Monika Graf, November 2006)	39
5	Innerhalb der Tradition verbreitetes Buch: Kritisches Hinterfragen von Geschichtsmymthen, am Beispiel der Menschenopfer (von Arturo Meza)	41
6	Nahaufnahme des Gewebes der <i>petate</i> (Unterlagsmatte), ein Symbol für soziale Verantwortung (eigene Abbildung, August 2008)	46
7	Kreisaltar am Cover der Zeitschrift, „Der Tod und das Leben“, die für das Fest <i>hueymiquilhuitl</i> (Altes Fest der Transformation) im <i>calpulli</i> selbst gedruckt wurde (eigene Abbildung, Juni 2006)	48
8	Darstellung einer Vermählungszeremonie (<i>atado de tilmas</i>) im Codex Mendoza (aus Berdan/Rieff Anawalt 1992: 61)	54
9	Folder für das Fest <i>hueymiquilhuitl</i> (zum Tag der Toten) für den verstobenen Vater eines europäischen Schülers am 1. November 2004 (eigene Abbildung)	71
10	Yoloxochitl und Xiucmeztli beim Aufhängen der Folder in einem Geschäft in San Pablo (Photo von Monika Graf)	71
11	Eloxochitl beim Anfachen des <i>popoxcomitl</i> (Räucherkerch) vor einer Zeremonie (Photo von Uwe Tochtletl, August 2004)	83
12	Unterschiedliche Formen der Visualisierung des <i>nahui ollin teotl</i> (eigene Darstellung)	85
13	Verschiedene Zuordnungen und Qualitäten im <i>nahui ollin teotl</i> (eigene Darstellung)	89
14	Vorbereiten der Heilpflanzen für die Herstellung der eigenen Medizin (Photo von Xochimetl)	91

15	Liste der benötigten Ausrüstungsmaterialien für den praktischen Teil eines Workshops (eigene Darstellung, Jänner 2007)	92
16	Mitschreibende Schülerinnen während der Einführung ins <i>tlahuayo</i> (Photo von Xochimetl)	94
17	<i>Susto</i> -Behandlung: links – Assistentin mit Rassel, mittig – Heilerin, rechts – Assistentin mit Lotion, liegend – Patient unter weißem Tuch (eigene Abbildung)	96
18	Verschiedene Rollen, zwischen denen die Studierenden während der Ausbildung pendeln (eigene Darstellung)	98
19	<i>Limpia</i> : Reinigung eines Patienten durch Abreiben und Ausstreifen mit einem Kräuterstrauß (eigene Abbildung, August 2008)	101

1. Einleitung

Such dir für die Diplomarbeit ein Thema, das dich wirklich bewegt und interessiert, riet mir eine Vertrauensperson. Mein Interesse galt schamanischen Erfahrungen und veränderten Bewusstseinszuständen, welches durch die Sehnsucht, die intensiven Träume, in meiner Jugendzeit zu verstehen, genährt wurde. Ganz nach dem Motto, der kürzeste Weg zu dir selbst, führt einmal um die Welt¹, fand ich Heimat im Studium des Fremden (im) Menschen. Im Laufe meiner Auseinandersetzung mit der Kultur- und Sozialanthropologie kam ich dank meiner damaligen Lebensgefährtin in Kontakt mit der Gruppe um die *curandera* (Heilerin) Eloxochitl.

In der vorliegenden ethnographischen Arbeit beschäftige ich mich mit der Lehre (*apprenticeship*) in der mexikanischen Heilkunde, wie sie in der Gruppe rund um die Heilerin Eloxochitl praktiziert wird. In dieser Gemeinschaft, die sich als *calpulli cencalli* bezeichnet, werden Studierende mit dem philosophischen Background und der Anwendung verschiedener Heiltechniken des *curanderismo* (Heilkunde) vertraut gemacht. Weiters haben sie die Möglichkeit in der *consulta* (Heilpraxis) der Heilerin zu beobachten und zu assistieren und das erworbene Wissen anzuwenden. Viele werden anschließend selbstständig als HeilerInnen tätig. „Es wird gesagt, es ist Eins etwas zu wissen, etwas Anderes es zu machen und etwas Drittes es zu fühlen“. Dieses Zitat aus einem Interview mit einer Schülerin im *calpulli* (ausführliche Interviewpassage auf Seite 104), spricht die Vielschichtigkeit des Lernens an: Neben der Weitergabe von explizitem Wissen, „wächst“ in den Studierenden, durch den (mehr oder weniger) formalisierten *apprenticeship* und die Erfahrung in der Praxis ein verkörpertes Wissen.

Zweieinhalb Jahre vor Beginn meiner Forschung wurde ich selbst zum Schüler von Eloxochitl und das Lernen der Heilpraxis bestimmte maßgeblich mein Leben. Von der Heilkunde ging eine unwahrscheinliche Anziehung auf mich aus, die Worte und Taten der darin agierenden Persönlichkeiten begeisterten mich. Umgeben von einem magisch-mystischen Nebel, der mir so klar und bestimmend erschien, war ich voll Vertrauen von der Lehre eingenommen – ohne Zeit und Möglichkeiten für Reflexion. Erst durch viele

¹ Richard Hoffmann zit. nach <http://thinkabout.c...> [wieder-auf-weltreise](http://www.wieder-auf-weltreise.de); Zugriff 30.1.09

Gespräche mit den HeilerInnen und MitschülerInnen und der vermehrten Ausübung der Heilpraxis konnte ich feststellen, dass diese intensive Beschäftigung notwendig war, um die Wirksamkeit der Konzepte und Praktiken einer Prüfung zu unterziehen. Dabei erlebte ich einen persönlichen Heilungsprozess, der mich bei der Aussöhnung mit meiner Vergangenheit unterstützte, mein Erleben in der Gegenwart stärkte und mich zu neuen Schritten in die Zukunft ermutigte. Dieser Prozess ist auch nach einer Zeit der Distanz und der Reflexion nicht beendet, sondern dauert an und verändert sich mit jedem Satz dieser Arbeit.

Die Achse, um die sich meine Aufmerksamkeit seit Beginn der Forschung dreht, zuerst unbewusst, dann explizit, ist das Werden der HeilerInnen. Die Fragestellung die sich daraus ableitet lautet: **Wie werden Lernende in der mexikanischen Heilkunde zu ExpertInnen?**² Der Prozess des Lernens ist zudem ein die Praxis der *curanderas* bestimmender Eckstein: Leben (und heilerisch tätig sein) ist ewiges Lernen! Weiters hat zur Fragestellung folgendes Dilemma beigetragen, das hier nur beispielhaft angesprochen werden kann: Auf einer Seite wird der Umgang von indigenen Ethnien mit der Biomedizin als „selbstbewusste Auseinandersetzung“ und Integration in ein authentisches Lebens-, Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata verstanden (vgl. Hörbst 2003: 79). Auf der anderen Seite wird die Übernahme von heilkundlicher Praxis aus ethnischen Traditionen durch biomedizinisch sozialisierte User in der Kultur- und Sozialanthropologie problematisiert und im Sinne einer „Aneignung fremdkultureller Phänomene“ diskutiert (vgl. Kneuper 2003: 122). Diese Arbeit soll ethnographische Daten zu Weitergabe, Aufnahme und Produktion von kulturellem Wissen liefern.

Um die Prozesse des Wissenstransfers und die Kontexte, in denen dieser eingebunden ist, zu beleuchten, habe ich die Fragestellung spezifiziert. Die erste Frage gilt den Räumen in denen die Studierenden auf das Wissen und die Praktiken der Heilkunde treffen. Woher kommt das Wissen, wo kommen die Studierenden in Kontakt mit der Heilkunde und wie wird das Wissen dort thematisiert und bewertet? Die zweite Frage zielt auf den Zugang der Studierenden ab: Was führt die Lernenden zur Ausbildung, was ist ihre Motivation und wie

² Ausgenommen dort, wo es sich ausschließlich um Männer handelt, verwende ich bei geschlechtsspezifischen Hauptwörtern das Binnen-I. Darauf Bezug nehmende Adjektive, Artikel etc. verbleiben in meinem Text (aus Gründen der Lesbarkeit und der statistischen Mehrheit von weiblichen Gesprächspartnerinnen) in der weiblichen Form.

entscheiden sie sich dafür? Die dritte Frage beschäftigt sich mit dem Ablauf der Lehre und den Inhalten der Ausbildung. Welche Inhalte werden wie weitergegeben und gelernt? Der letzte Aspekt der Fragestellung spürt den Veränderungen nach, die durch Auseinandersetzung mit der mexikanischen Heilkunde bei den Studierenden ausgelöst wird.

Die Kapitel gestalten sich nach den Fragestellungen wie folgt: Im Kapitel, „Gemeinschaften des Lernens“ wird die Rolle der Herkunftsfamilie als Quelle für Heil-Wissen sowie das *calpulli* als Ort der Verbreitung der Lehren der Ahnen thematisiert. Dabei wird auch auf die Bewertung und den Stellenwert von indigenem Wissen und die Überwindung von gesellschaftlich abwertenden Haltungen eingegangen. Das Kapitel, „Zugänge zur Praxis“, beschäftigt sich mit *el don*, der Gabe zum Heilen, die als menschliches Grundpotenzial und Voraussetzung für das Studium gilt, sowie mit den phänomenologischen Beweggründen der Studierenden. Im Kapitel, „Praxis des Lernens“ wird der Verlauf der Teilnahme dargestellt. Zudem werden theoretische Inhalte der Heilkunde, wie kosmologische Vorstellungen und Behandlungstechniken sowie die Methoden des Erwerbes von Wissen/Weisheit, erörtert. Im Kapitel, „Entwicklung der Identität“, wird die Entwicklung der HeilerInnenpersönlichkeiten anhand einiger Beispiele beleuchtet. Dimensionen von Selbstheilung, Selbsterkenntnis und Selbstwertschätzung werden als Aspekte einer Veränderung der Identitäten der SchülerInnen dargestellt.

Auf den nun folgenden Seiten gebe ich einen Einblick in meine Forschungsmethode. Anschließend wird die mexikanische Heilkunde und ihre aktuelle Rezeption im Valle de México einführend erörtert. Danach gehe ich auf einige theoretische Überlegungen zu *apprenticeship* und *social learning theory* von Lave und Wenger (1991) ein.

1.1. Vorgehensweise bei der Forschung

Klare Gedanken, ein starkes Herz,
die Beine gut in die Erde gestellt und die Hände im Himmel,
das ist es, was du für deine Arbeit benötigst, welche auch immer das sei!

Mitteilung einer wissenden Instanz, 30.5.2008

Die empirische Basis dieser Arbeit beruht auf einer *multisited ethnography* (vgl. Marcus 1995), die im Jänner 2006 in Mexiko begann. In der Schule der Heilerin Eloxochitl, dem *calpulli cencalli*, konnte ich an der Ausbildungs- und Behandlungspraxis teilnehmend beobachten. Behandlungstage, Hausreinigungen, traditionelle Schwitzhütten, Besorgen von Medizin, Kurse und Seminare, Gesprächsrunden und Vorträge zur Weitergabe der mexikanischen Heilkunde sowie kommunale Veranstaltungen und Vorträge an öffentlichen Schulen waren Teil dieser dezidierten Feldforschungsphase. Parallel dazu konnte ich mit den Studierenden und Lehrenden im *calpulli* Gespräche und narrative Interviews über ihre Ausbildung und ihren Umgang mit der Heilkunde führen. Neben dem beruflichen Alltag nahm ich auch an Anlässen der Familie der Heilerin, wie Geburtstagsfesten, Hochzeiten und einem Begräbnis teil. Meine Beobachtungen, Gesprächsprotokolle, Gedanken und Überlegungen sowie Notizen über erste Kategorienbildungen, Memos und tagebuchartige Einträge habe ich in einem Feldnotizbuch festgehalten.

Von Mexiko aus folgte ich dem Wissen und den damit verbundenen AkteurInnen nach England, Deutschland und Österreich, wo Gruppen zum Studium der mexikanischen Heilkunde gebildet wurden. Bei diesen Reisen wurde Eloxochitl von Familienmitgliedern und SchülerInnen sowie von ihrer österreichischen Schülerin Cuauheiliztli begleitet. Cuauheiliztli, eine Kultur- und Sozialanthropologin, fungierte in den europäischen Gruppen als Übersetzerin und Co-Lehrerin. Für die vorliegende Arbeit habe ich mich hauptsächlich auf die Interviews mit den Studierenden in Mexiko beschränkt, wobei meine Erfahrungen und Daten der globalisierten Ausbildungs- und Behandlungspraxis miteinfließen. Die beschriebene Forschungsphase lief im Sommer 2006 aus.

Neben der teilnehmenden Beobachtung und der Analyse von aufgezeichneten und transkribierten Interviews,³ waren ero-epische Gespräche (siehe Girtler 2001: 147ff) Teil des Datenerhebungsprozesses:

Diese Gespräche sind nicht strukturiert im Sinne eines Fragebogens, sondern freie Dispute, bei denen auch ich von mir erzähle. Ich meine, dass die üblichen Befragungen, bei denen jeweils einer fragt und der andere antwortet, wenig erfolgreich sind. Ich halte mich da an Rousseau, der in seinen „Bekenntnissen“ schreibt: „Sobald man einen Menschen ausfragt, beginnt er schon allein dadurch auf der Hut zu sein und wenn er gar glaubt, man wolle ihn zum Schwatzen bringen, ohne wirklich Teilnahme für ihn zu empfinden, so lügt er oder schweigt oder verdoppelt seine Vorsicht und will lieber für einen Dummkopf gelten, als zum Narren fremder Neugierde werden. **Jedenfalls gibt es keinen schlechteren Weg, in den Herzen anderer zu lesen, als den Versuch, das seine dabei verschlossen zu halten.**“ (Girtler 2008: 13, eigene Hervorhebungen)

Neben der oben beschriebenen expliziten teilnehmenden Beobachtung fließt auch meine persönliche Auseinandersetzung mit dem Thema in diese Arbeit mit ein. Im Sommer 2003 wurde ich Schüler der mexikanischen Heilkunde. Seitdem habe ich in Österreich sowie in England, Deutschland und Mexiko Kurse besucht und bei Eloxochitl studiert, ihr bei Behandlungen und Zeremonien assistiert und mitgearbeitet. Ich war sozusagen *mazehual*, wie in der Sprache Nahuatl eine SchülerIn genannt wird, die in der Praxis der Heilerin mitarbeitet, bei ihr lernt, assistiert und zureicht⁴. Dadurch hatte ich das Privileg viele meiner GesprächspartnerInnen bereits vor meiner Feldforschung kennen zu lernen, was mir den Zugang zu dieser marginalisierten Gruppe erleichterte. Die Studierenden betrachteten mich als Kollegen und schenkten mir ihr Vertrauen als Anthropologe: Sie waren gerne bereit mich an ihren Erfahrungen teilhaben zu lassen.

Die Teilnahme als Lehrling (*apprenticeship-participation*) ist eine Feldforschungsmethode bei der die praktischen und sozialen Fähigkeiten eines Handwerks erlernt werden. Dadurch werden kulturelle Praktiken und Prozesse besser verstehbar – „to learn about cultural learning“ (Dilley 2001: 606). Diese Methode kann als Erweiterung der klassischen teilnehmenden Beobachtung gesehen werden und wird vor allem bei jenen

³ Alle Interviews wurden auf Spanisch geführt und transkribiert. Wo mir die Art und Weise der Erzählung wichtig schien, habe ich die Interviews in Spanisch belassen, um meine GesprächspartnerInnen direkt zu Wort kommen zu lassen. Im Text habe ich die Passagen zusammengefasst. Dort wo mein Fokus auf den Inhalt des Gespräches lag, habe ich die Passagen übersetzt.

⁴ Wörrle spricht in diesem Kontext in Nordperu von *oficial* (Wörrle 2002: 82).

Forschungsfeldern empfohlen, deren Aktivitäten sehr spezialisiert, verschlossen oder nicht so leicht zugänglich sind (vgl. Coy 1989).

By using apprenticeship as a field method, anthropologists and others who use this technique are turning their object of study back upon itself; using what they know to behave in a way that will enable the acquisition of more information and better understanding. (Coy 1989b: xii)

Die Rolle der SchülerIn, die in der Ausbildung klar definiert ist, wird zum Feld der Kultur- und SozialanthropologIn. So gesehen stammen meine ersten Daten aus der eigenen Lehrzeit. Während dieser unbewussten Feldforschungsphase entstanden viele Mitschriften und Notizen, in denen der Hauptfokus auf dem Verständnis der Heilpraxis, ihrer philosophischen und spirituellen Wurzeln sowie deren Ausführung und Anwendung lag. Das Verhalten der Heilerinnen und die Reflexion meines eigenen Heilprozesses, waren ebenso ein wichtiger Teil dieser Aufzeichnungen. Durch meine Teilnahme als Schüler konnte ich die innere Kohärenz des Systems, die Prozesse des Lernens und die Wirkungsweise der mexikanischen Heilkunde, wie sie von Eloxochitl praktiziert und gelehrt wird, aus einer emischen Sichtweise heraus kennen lernen.



Abbildung 1: Die Lehrerin Eloxochitl und ich beim Aufbau des Altares für eine Zeremonie in Österreich (Photo von Xochitecpatzin, Juli 2006)

Beim ersten Kontakt mit der Ausbildung spürte ich eine Resonanz in meinem ganzen Körper, Kopf und Herz fühlten sich angesprochen. Mir war, als ob ich vieles, was ich hörte, schon immer gewusst oder geahnt hätte, es aber nicht auszusprechen schaffte, geschweige danach zu handeln. Eine Sehnsucht nach Sichtweisen und Erklärungsmodellen, die meiner

naturwissenschaftlichen Prägung Widerstand leisteten, erfüllte mich. Paradigmen der Wiederholbarkeit, Quantifizierbarkeit, Eindeutigkeit etc., die auf eine von Ausgrenzung bestimmte Wirklichkeitsproduktion zurückgehen (vgl. Pietschmann 2002), kannte ich zu Genüge. *Excluyente*, ausschließend, nannte einer meiner Interviewpartner diese Wahrnehmung der Wirklichkeit. Er sah sie als charakteristisch für einen europäischen oder westlichen Zugang zur Welt. Glücklicherweise war ich auch schon in Europa mit anderen Sichtweisen konfrontiert. Diese stellten Einmaligkeit, Zufälligkeit, Diversität und Lebendigkeit in den Vordergrund und predigten von Synthese anstatt von Analyse (vgl. Pietschmann 2002). Zugänge, die mein Interviewpartner als *incluyente*, inkludierende/einschließende und indigene Wahrnehmungsweise bezeichnen würde. Diese komplementären Perspektiven begeisterten mich, obwohl ich ihnen meist nur in Büchern oder in Form von Vorträgen bestimmter AutorInnen (theoretisch) begegnete. Das Wissen und die Weisheiten rund um das *calpulli cencalli* waren anwendungsorientiert in die kulturelle Praxis eingebettet. Die Selbsterfahrung stand im Vordergrund. Was ich lernte, stand in direkter Resonanz mit meinen Träumen, die mich früher belastet hatten. Die Erfahrung, dass mein Selbst sich von meinem Körper lösen konnte und in der Wahrnehmung sich von ihm weg bewegte, machte im Kontext der mexikanischen Heilkunde erstmalig Sinn und wurde mit Achtsamkeit und Ernsthaftigkeit wahrgenommen.

Ethnopschoanalytisch betrachtet könnte mein Zugang als eine Übertragung auf das Forschungsfeld interpretiert werden. Adler (1993) meint, dass die Motivation von WissenschaftlerInnen oft von einer „Suche nach anderen (als den neuzeitlich-industrialisierten) Sozial-Organisationen, die möglicherweise das 'bessere Leben' für ihre Angehörigen bereithalten“ (Adler 1993: XII), geprägt ist. Diese Alternativen zur „hiesigen“ Lebensführung werden als Kritik an der Moderne und als Argumente gegen eine blinde Fortschrittsgläubigkeit (mit ihren negativen ökologischen und humanen Folgen) verwendet. „Das Fremde – sei dies zum Beispiel der Wahn in der Psychiatrie oder, in der Ethnologie, die andere Kultur – erscheint als das Bessere, von wo aus die Mißstände der eigenen Kultur kritisiert werden können.“ (Erdheim/Nadig 1987 zit. nach Adler 1993: 83) Auch ich suchte nach alternativen medizinischen Systemen und traditionellen Heilkunden um mich von einer verdinglichenden, reduktionistischen und ausschließlich auf die Biologie als Leitwissenschaft begründete Medizin abzugrenzen. Ich suchte nach einem ganzheitlichen Weltbild, das dem

Menschen eine medizinische/spirituelle Selbstversorgung und Selbstständigkeit zugesteht, in dem er durch Achtsamkeit mit sich selbst und dem Universum auf die Balance im Leben Einfluss nimmt.

Spradly (1980) sieht Teilnahme und Beobachtung, die Basis der klassischen Feldforschungsmethode der Kultur- und Sozialanthropologie seit Malinowski (1979[1922]), wie zwei Pole eines Kontinuums, zwischen denen eine Balance angestrebt werden sollte. In der Sozial- und Kulturanthropologie wird auch versucht, das Dilemma der Nähe und der Distanz in der Forschung durch ein methodisches Pendeln zwischen der Rolle der distanzierten BeobachterIn und der subjektiven TeilnehmerIn zu lösen (vgl. Dilley 2001). Kritisiert wird an der Methode des *apprenticeship*, dass „die Objektivität“ zu Gunsten einer „Parteilichkeit“ aufgegeben wird, woraus sich auch das Stigmata des *going native* nährt. In der Anthropologie stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, „Wie nah ist nah genug?“ (Dilley 2001: 606):

Mit dieser Nähe/Distanz Problematik bin ich seit der Vorbereitung der Feldforschung, während der tatsächlichen Durchführung und der gesamten Ausarbeitung konfrontiert. Meine ursprüngliche Euphorie, durch meine eigene Lehrzeit einen Einblick in und Verständnis für das Feld zu bekommen, wurde abgelöst durch eine Phase der Frustration, in der ich meine erworbene Expertise nicht akademisch umsetzen konnte. Dank Supervision und Glück war es mir möglich, die Schwelle noch einmal zu überschreiten, mich wieder zu distanzieren, einen Schritt aus dem mir mittlerweile so vertrauten Feld heraus zu machen und von außen einen Blick auf die Thematik zu werfen. Dies war von einer Angst begleitet, durch den distanzierenden „wissenschaftlichen“ Erkenntnisprozess den Bezug zur Praxis, zu den Behandlungen, den gemeinschaftlichen Zeremonien und zu meinem Selbstheilungsprozess zu verlieren. Erst nach einigen positiven Erfahrungen habe ich festgestellt, dass sich, ganz im Gegenteil, eine reflexive Aufarbeitung der Forschung auch auf die Arbeit im Feld positiv auswirkte und mir Sicherheit für die Praxis brachte. So konnte ich Dinge hinterfragen, trotzdem bei der Sache sein und mich auf die Anwendung konzentrieren. Das alles erinnert mich an den Lehrsatz, den mir Eloxochitl zu Beginn vermittelte: „Schätze was du hörst, aber stelle es in Frage.“ (Feldnotiz, 29.5.2008)

Am Beginn der akademischen Auseinandersetzung machte ich mir Sorgen, als „*going native*“ oder als „Kulturverfälscher“ missverstanden zu werden. Deswegen zögerte ich, meine intensive Teilnahme zum Ausgangspunkt meiner Forschung zu machen. Weiters fiel es mir schwer das was ich selbst gelernt hatte zu thematisieren und zu explizieren. Jetzt erkenne ich die Vorteile dieses Zugangs. Mein Einlassen ins Feld bildet eine Voraussetzung dafür, mein Menschsein mit all den damit verbundenen Dimensionen als Forschungs-Instrument zur

anthropologischen Wissensproduktion einzusetzen. In diesem Sinne konnte ich gar nicht zum *native* werden, ich bin *native*!

Um dem Nähe/Distanz Dilemma zu entgehen wird üblicherweise mit zusätzlichen Feldforschungsmethoden der makrosoziale Kontext der Lehre erarbeitet (Dilley 2001: 606; vgl. Coy 1989d). Während des ersten Aufenthaltes bei der Heilerin in Mexiko zum Zwecke der Weiterbildung in der Heilkunde im Sommer 2004 und vor allem während meiner Studienzeit an der Brunel Universität WS 2004/05, wo ich mich mit *medical anthropology* beschäftigte, gewann mein Beobachten sowie das Notieren und Aufschreiben einen systematischen Charakter. In der sich in England bildenden Ausbildungsgruppe von Eloxochitl beschäftigte ich mich zum ersten Mal in einem akademischen Rahmen mit dieser Heilkunde. Ich führte erste Interviews und wandte die teilnehmende Beobachtung bei Fortbildungsseminaren in Seminarzentren und bei Behandlungstagen in den Häusern der SchülerInnen an. Mein ständiges Notieren während der Veranstaltungen löste verschiedene Reaktionen aus: von der Ernennung zum Schriftführer bei einem Kurs, über die Kritik, alles aufschreiben und festhalten zu wollen, anstatt zuzuhören und zu verstehen, bis hin zu Späßen darüber, was mir alles wichtig schien zu notieren. Mit den Lehrenden habe ich problemzentrierte narrative Experteninterviews geführt und mit den Studierenden biographisch-narrative Interviews über ihre Erfahrungen Lernerfahrungen und ihren Ausbildungsweg.

Ob nun mein Pendeln zwischen den Polen von Teilnahme und Beobachtung oder die zusätzliche Anwendung von herkömmlichen Methoden zu mehr Wissenschaftlichkeit führt, wage ich nicht zu beurteilen. Wirklichkeiten ethnographisch darzustellen ist und bleibt ein Beziehungs- und Textdilemma:

Die gedruckte ethnographische Monographie ist kein Abbild dessen, was der Forscher im Feld vorgefunden hat, sondern sie ist ein eigenständiges literarisches Werk, das nur partiell mit den Originalereignissen übereinstimmt. [...] Text ist nicht Darstellung einer Kultur, sondern Ergebnis eines Zusammentreffens von Forscher und Kultur. Und dieses Abbild ist eine Schöpfung des Wissenschaftlers. (Kremser 1998: 140)

Ich bin jedoch der Meinung, dass wissenschaftliche Distanz und persönliche Nähe und Anteilnahme sehr gut vereinbar sind und eine weitere Perspektive ermöglichen, da dem Zusammentreffen von Menschen dadurch eine besondere Bedeutung zukommt.

1.2. Kontexte der Location

Umgrenzt von Gebirgszügen und Hügelketten, liegt das Valle de México (Tal von Mexiko), das auch „Land am Wasserrand“ (*anáhuac*) genannt wird, mit durchschnittlich 80 km Durchmesser auf einer Seehöhe von 2.250m am südlichen Rand des *altiplano* (mexikanische Hochebene). Die Flora ist durch ein semi-arides Klima, durch trinkbare Maguey-Agaven⁵, essbare Nopal-Kakteen, sowie reinigende Pirul-Bäume geprägt. Das Dorf San Pablo Tecalco (übersetzt: der Ort in dem die Häuser aus Stein sind) liegt, je nach Verkehr zwei bis vier Autostunden von Mexiko Stadt entfernt und ist Teil der Provinz Tecamac des Bundesstaates Estado de México. Das Dorf, in dessen Zentrum sich eine Stierkampfarena und eine der ältesten christlichen Kirchen Amerikas befinden, wurde der Legende nach von den BewohnerInnen des nahegelegenen Ortes Teotihuacans, bei dessen Auflassung gegründet (Feldnotiz, 28.8.2004).



Abbildung 2: San Pablo Tecalco: Bewegung auf den Straßen
(Photos von Monika Graf, November 2006)

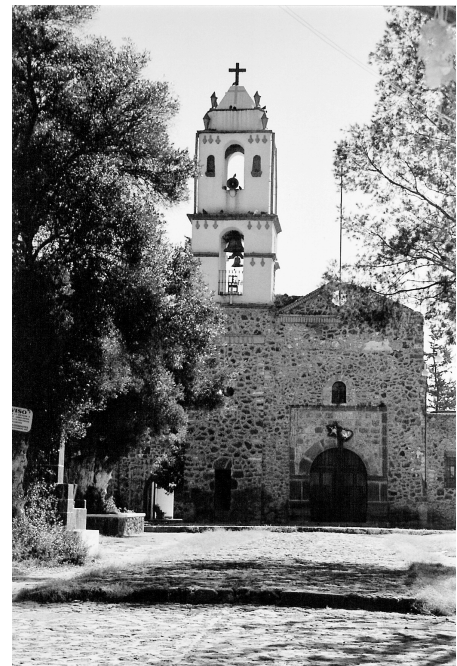


Abbildung 3: San Pablo Tecalco: „Eine der ältesten Kirchen Amerikas“

Heute ist San Pablo mit den sich ausbreitenden Grenzen von Mexiko Stadt konfrontiert. Autobahnen und neugebaute Reihenhaussiedlungen nehmen den Platz der ehemaligen

⁵ Neben dem aus der Agave gewonnen Tequila, wird in dieser Gegend auch *agua de miel* (Honigwasser) traditionell aus dieser Pflanze „gezapft“ und zu *pulque*, einem alkoholhaltigen Getränk, vergoren.

Maguey-Plantagen und Haziendas ein. Aufgrund der Nähe zur Hauptstadt wurde diese Gegend zu einem begehrten Wohngebiet. Einkommensquellen der BewohnerInnen San Pablos stammen hauptsächlich aus der informellen Wirtschaft. Während sich manche ihr Auskommen mit Landwirtschaft, als NäherInnen oder im Einzelhandel verdienen, versuchen viele von der Nähe zu Mexiko Stadt und der wachsenden Infrastruktur zu profitieren: Ein Großteil der Männer sind Busfahrer. Sie fahren entweder mit eigenen Bussen oder für ein Busunternehmen ab vier Uhr Morgens Richtung Stadt. PendlerInnen fahren zur Arbeit und Kaufleute zu den großen Märkten um ihre Besorgungen zu erledigen. Mittlerweile gibt es auch mehrere Internet-Cafés und Verkaufsstände für die neuesten DVDs im Dorf.

Die Sprache Nahuatl ist aus dem alltäglichen Leben im Tal weitgehend verschwunden, abgesehen von den Bezeichnungen für Ortschaften und Speisen. Bräuche sind jedoch nach wie vor Teil des Allgemeinwissens, wie das Backen von *pan de muertos*, das „Brot der Toten“, das am Altar den Verstorbenen und den Lebenden als Nahrung dient. Auch das Brauen von *pulque*, einem alkoholischen Getränk aus Agavensaft und *compadrasco*, die sozialen Patenschaften zwischen den Familienverbänden sind in San Pablo verbreitet. Weiters werden auch Heilpraktiken von den BewohnerInnen angewendet. Laut Zuckerhut (1996) waren Religion und Medizin zwei ineinander verwobene Bereiche, die das Leben der Mexica durchdrungen haben. Deshalb verfügte jede Person über Grundkenntnisse (vgl. Zuckerhut 1996: 224).

1.2.1. Curanderismo

Während der *curanderismo* als lateinamerikanische Ausprägung des Schamanismus verstanden werden könnte (vgl. d' Anglure 1996), plädiert Taussig für eine Dekonstruktion des Schamanismus. Er versteht Schamanismus als westliches Konstrukt, das die unterschiedlichsten Praktiken außereuropäischer Gesellschaften unter einen Hut zusammenfasst (vgl. Taussig zit. nach Atkinson 1992). Der Begriff des Schamanen wurde aus der Sprache der Ewenken (Sibirien) abgeleitet, wo schamanisch Handelnde eine wichtige Rolle in der religiösen und rituellen Praxis spielen.

He or she is the mediator between the human world and the world of the spirits, between the living and the dead, and between animals and human society. Endowed with clairvoyance and assisted by helper spirits, a shaman fills many social and

religious roles including those of soothsayer, therapist and interpreter of dreams. [...] [She/He] has the power to journey into the beyond and make contact with spirits. At major transitions in the life cycle and in the cycle of seasonal activity, as at time of crisis, disorder, war, famine or illness, the shaman give services to the group (freely), and to the individuals (with some expectations of return). (d'Anglure 1996: 505)

Obwohl die ekstatische Jenseitsreise, mittels derer die SchamanInnen bei den Ewenken in Beziehung zu den Geistern treten, in Lateinamerika kaum dokumentiert ist, wird der Begriff Schamane auch dort verwendet. Entscheidend für schamanisches Heilen sei die Kontaktaufnahme mit transzendentalen Kräften, die dann bei der Heilbehandlung wirksam werden. Ob die schamanisch Arbeitenden zu den Geistern reisen oder diese zu ihnen kommen, wird dabei vernachlässigt (vgl. Eigner 1999: 180; Wörrle 2002: 15f).⁶

Durch ihre therapeutischen und heilerischen Funktionen stehen die *curanderas* mit der so genannten „traditionellen Medizin“ in Verbindung. Von der OPS, der *Organización Panamericana de Salud* (Panamerikanische Gesundheitsorganisation) wird die traditionelle Medizin als jene Methoden, Konzepte, Glaubenssätze, Ideen und Mythen einer bestimmten Bevölkerung definiert, die bei physischen und mentalen Krankheiten, sowie bei sozialem Ungleichgewicht zur Anwendung kommen. Darunter fallen Kenntnisse über Krankheitsursachen, Diagnosestellung, Therapien, Techniken und Übungen zur Vorbeugung und Heilung (vgl. Berenzon-Gorn et al. 2006: 46). Zusätzlich sei auch erwähnt, dass innerhalb der Heilkunde in Mexiko nicht nur physisches und mentales, sondern auch spirituelles und seelisches Ungleichgewicht behandelt wird.

Hörbst und Wolf (2003) schlagen vor, statt dem Begriff „traditionelle Medizin“, welcher der „modernen, westlichen Medizin“ gegenübergestellt wird, den Begriff „Heilkunde“ zu verwenden. Damit wollen sie der ungerechten Bewertung zwischen den Medizinen vorbeugen. Sie bezeichnen mit dem Begriff der Heilkunde „alle Formen von Medizin, also sowohl die Biomedizin als auch Heilformen, die ihr üblicherweise als alternativ, heterodox, holistisch, primitiv u.ä. gegenübergestellt werden.“ (Hörbst/Wolf 2003:3) Unter Biomedizin

⁶ Wörrle (2002) verwendet im Hochland Ecuadors den Begriff des Schamanen anstatt der lokalen Bezeichnung des Yachac. Ein Grund dafür könnte der große Bekanntheitsgrad des Begriffes im internationalen Diskurs und eine damit verbunden Marketingstrategie sein: 19.400.000 Einträge für „shaman“ im world wide web (www.google.com Zugriff am 15.11.07); 8.830.000 für „healer“ und nur 160.000 für „traditional healer“

verstehen Hörbst und Wolf „eine Medizin, deren Wissens- und Handlungsspektrum sich an den Naturwissenschaften mit der Biologie als Leitwissenschaft ausrichtet.“ (ebd. 3)

Unter den Praktizierenden der mexikanischen Heilkunde findet sich eine Bandbreite von SpezialistInnen, deren therapeutische Techniken und Methoden auf indigene Wurzeln Amerikas zurückgehen und europäische wie auch afrikanische Einflüsse haben (Berenzon-Gorn et al. 2006, Mull 1983). Neben den *yerberas* (PhytotherapeutInnen oder Kräuterheilkundige), den *parteras* (traditionelle Hebammen) und den *hueseras* (traditionelle OsteopathInnen) sind es die *curanderas*, die „AllgemeinmedizinerInnen“, die ein breites Spektrum an Krankheitsphänomenen und Leiden diagnostizieren und behandeln (vgl. Berenzen-Gorn et al. 2006). Dabei sind sich die TherapeutInnen bei der Behandlung von physischen Dimensionen im Klaren, dass immer auch psychologische Faktoren involviert sind. „[T]he mind-body dichotomy characterizing the biomedical model of illness is largely absent from curanderismo“ (Mull/Mull 1983: 734; siehe auch Nigenda et al. 2001: 11). Im ganzheitlichen Verständnis der Heilkunde streben nicht nur Körper (*el cuerpo*) und Verstand (*la mente*) nach einer Einheit. Auch Geist (*el espíritu*) und Seele (*la alma*) werden als unterscheidbare aber untrennbare Ebenen des Menschen verstanden.

1.2.2. Urbanisierung der traditionellen Heilkunde

Im Hochland von Mexiko lassen sich zwei Tendenzen im Umgang mit der mexikanischen Heilkunde feststellen. Erstens wenden sich immer mehr Menschen in städtischen Gebieten indigenen Heilkunden zu und zweitens gibt es Bestrebungen, das kulturelle Wissen zu bewahren und wieder zu beleben.

Alternative Heilmethoden fernab des biomedizinischen Mainstreams erleben sowohl in Industrieländern⁷, wie auch in so genannten „Entwicklungsländern“ einen Aufschwung (vgl. Nigenda et al. 2001: 3f). Gründe für diese Hinwendung sind einerseits chronische Leiden (Krebs, Arthritis etc.), emotionale Leiden (Depressionen, Ängste etc.) sowie der Wunsch gesund zu bleiben, Krankheiten vorzubeugen und die eigene Lebensqualität zu steigern (vgl. Berenzon-Gorn et al. 2006: 46). Andererseits sind ökonomische Faktoren und der einfache

⁷ In Deutschland wünschen sich zwei Drittel aller befragten PatientInnen „alternative“ Methoden zusätzlich zur Biomedizin (vgl. Stöhr 2001: 207).

Zugang zu traditionellen Heilmethoden Gründe für die Wahl einer traditionellen HeilerIn. Auch negative Erfahrungen mit der Biomedizin, darunter die bloße Behandlungen von Symptomen anstatt der PatientInnen, die Einnahme von Giften, die Vielzahl der Nebenwirkungen, die Angst vor intrusiven Techniken, sowie die fehlende Freundlichkeit im biomedizinischen Setting sind ausschlaggebend (vgl. Nigenda et al. 2001: 8). Nigenda et al. (2001) und Berenzon-Gorn et al. (2006) sehen die Biomedizin in Mexiko in einer Krise. In urbanisierten Gebieten haben die „absoluten Wahrheiten“ (Nigenda et al. 2001: 6), die auf rationale wissenschaftliche Erkenntnissen basieren, aufgrund der postmodernen Veränderungen, ihre Anziehungskraft verloren:

[H]ay múltiples razones válidas para explicar no solamente la supervivencia de la medicina tradicional, sino además su éxito en el mundo actual, donde la ciencia y la tecnología han obtenido resultados sobresalientes, pero, a cambio, la biomedicina ha olvidado la complejidad de la vida humana cotidiana y el valor de la atención personal, la compasión, la comprensión, la empatía y el uso del mundo simbólico para la solución de los conflictos y problemas de salud propios de la humanidad. (Berenzon-Gorn et al. 2006: 55)

Trotz ihrer großen Errungenschaften habe die Biomedizin auf die komplexen Zusammenhänge des täglichen Lebens vergessen. Sie habe die „Wichtigkeit der persönlichen Anteilnahme, das Mitgefühl und das Einbeziehen der symbolischen Welt bei der Lösung von Gesundheitsproblemen der Menschheit“ (Berenzon-Gorn et al. 2006: 55, eigene Übersetzung) außer Acht gelassen. Deswegen hat die traditionelle Medizin auch heute noch und jetzt wieder vermehrt einen wichtigen Stellenwert in der Gesundheitsversorgung Mexikos eingenommen (Berenzon-Gorn et al. 2006: 55). Dazu tragen auch Gruppen und Vereinigungen bei, die sich explizit mit der Erforschung und der Anwendung der kulturellen Praktiken und dem Studium des damit in Beziehung stehenden kulturellen Backgrounds beschäftigen.

Hoppál unterscheidet zwischen dem traditionell gelebten Schamanismus und dem Neo-Schamanismus, also der Hinwendung zu einem schamanischen Glaubenssystem, welches vorher nicht Teil der Tradition war: Vor allem die starke Betonung der Heilfunktion und ein profaner Charakter würde die New Age Variante, von der Fortführung der alten Lehren unterscheiden (vgl. Hoppál 1998: 197). Vitebsky meint, dass diese Trennung mit der Zeit schwierig wird und die Grenzen verschwimmen (vgl. Vitebsky 1995). Die Beziehungen zwischen Anhängern des New Age und Praktizierenden traditioneller Gemeinschaften

schaffen transnationale Räume des Wissens und der Praxis. Nicht-Indigene tragen durch Wertschätzung für indigene Praktiken zu einer Aufwertung innerhalb der traditionellen Gemeinschaften bei (vgl. Jackson 1995: 302ff). Dies kann für ein Weiterbestehen in einer modernisierenden Welt förderlich sein.

1.2.3. Revival der alten Wege

Neben den PatientInnen, die sich in urbanen Gebieten zur mexikanischen Heilkunde hinwenden, sind es auch WissenschaftlerInnen, Universitäten, NGOs etc., die sich der traditionellen Praxis widmen und diese damit auch legitimieren. Vitebsky (1995) beschreibt einen Prozess in Sibirien, wo sich junge Intellektuelle auf der Suche nach den Weisheiten der Vorfahren ländlichen Gebieten zuwenden und bezeichnet diesen als *ethnic-revival*. LehrerInnen, AnthropologInnen, HistorikerInnen, DoktorInnen interviewen dort ihre Großeltern, um die traditionellen Vorstellungen von Leben und Kosmos zu studieren. Obwohl auch dieses Wissen großen Repressionen unterlegen war, haben sich die alten Weisheiten (*ethnic wisdom*) im Denken, Handeln und in der Praxis der Menschen bewahrt: „This wisdom is the local knowledge contained in traditional ideas about man and nature: about seasons, the weather, the behavior of animals, medicinal herbs, health and illness” (Vitebsky 1995: 283).

Auch innerhalb der indigenen Gemeinschaften wird versucht, die kulturellen Wurzeln unter höchst politisierten Umständen zu erneuern und zu stärken (vgl. Jackson 1995: 302). Jackson bezeichnet dies als *pan-indian movement*, demzufolge sich Menschen ihrer indigenen Vergangenheit und Kultur bewusst werden und sich ihr nähern wollen. Relativ „machtlose” Menschen versuchen durch Selbstbestimmung, mit Hilfe einer Autorität aus dem „eigenen indigenen Weg” eine kulturelle und politische Autonomie innerhalb eines bürokratischen und zentralisierten Staates zu bekommen. Die Wertschätzung der eigenen Heilpraxis und der Glaube daran haben zur Folge, dass damit auch mehr Krankheiten geheilt werden können, meint Jackson. Somit tragen Selbstbestimmung und *Empowerment* zur Gesundheit der Gemeinschaften bei (vgl. Jackson 1995: 302ff). Nach Schweitzer de Palacios und Wörrle (2003) spielen Schamanen, die früher wichtige Funktionen bei der Rebellion gegen die Invasionen und gegen die Kolonialherrschaft hatten, heute wieder eine große Rolle, weil sie

eine „Brücke zwischen Tradition und Politik [...] gegen Korruption und neoliberale Reformen“ bilden (Schweitzer de Palacios/Wörrle 2003: 14). Sie gelten als die BewahrerInnen der Traditionen: „[M]ost of the traditional therapists join the practice in order to preserve their cultural values and their heritage that their ancestors left them in terms of medical knowledge“ (Nigenda et al. 2001: 15). In ihrer Arbeit für die Gesundheit der Menschen bauen die HeilerInnen auf ihr vererbtes kulturelles Wissen und versuchen diesem gerecht zu werden.

Bräuchler und Widlok sehen in der Neubewertung von traditionellen Strukturen, Werten, Bedeutungsinhalten sowie Rechtssystemen eine Wiederbelebung und Revitalisierung von lokale Traditionen (vgl. Bräuchler/Widlok 2007: 6). Wie sie deutlich machen,

[...] liegen den rezenten Wiederbelebungstendenzen komplexe Aushandlungsprozesse zugrunde, die eine Selektion traditioneller Elemente aus der ‘Vergangenheit’ mit deren Einsatz oder Instrumentalisierung als zukunftsorientierte Strategie verbinden. Revitalisierung bedeutet in keinem der Fälle ein tatsächliches ‘Zurück in die Vergangenheit’, obwohl ein bestimmter zurückliegender Zeitpunkt – etwa vor der Kolonisierung oder vor der Unterwerfung durch die neue nationale Regierung – oft als ideologischer Referenzpunkt dient. (Bräuchler/Widlok 2007: 6f)

Bestimmte Praktiken, Ideen, Vorstellungen, Materialien etc., die auch in der Vergangenheit verwendet wurden, werden im Hier und Jetzt wieder angewendet. Oft sind es EthnologInnen, die durch ihre Aufzeichnungen in Revitalisierungsbewegungen vermehrt eine Rolle spielen. So kann „[d]ie Gegenwartsethnographie von heute, das Revitalisierungspotenzial von morgen sein.“ (ebd. 13) Die Wiederbelebung von alten Traditionen stellt keine Rückkehr in die Vergangenheit dar, sondern ist eine Strategie für die Zukunft durch die „‘neue’ alte kulturelle Identitäten und Traditionen geschaffen“ werden (ebd.). Die TeilnehmerInnen an einer sozialen Praxis mit Wiederbelebungstendenz schaffen sich neue Identitäten, die an die gegebenen Schwierigkeiten und Missstände der Gesellschaft angepasst sind. In diesem, von Hoppál als „social healing“ bezeichneten Prozess (Hoppál 1998: 199) stellen die Verkörperung, der Umgang und die Verbreitung von kulturellem Wissen und Weisheit eine zentrale Rolle dar.

1.3. Lehre und Lernen in sozialen Gemeinschaften

Die theoretischen Ansätze zu *apprenticeship* (Lehre) und Lernen (siehe u.a. Coy 1989; Lave/Wenger 1991) haben mir geholfen ein besseres Verständnis darüber zu erlangen, wie die Transformationen des Wissens im Feld vor sich gehen. Gleichzeitig konnte ich mich auf einer akademischen Ebene den Lebenswelten der werdenden HeilerInnen nähern. *Apprenticeship* (Lehre) verstehe ich im Sinne von Coy (1989) als soziale Einrichtung, die transkulturell sowie historisch betrachtet, große Ähnlichkeiten aufweist. Deshalb kann von einem universalen Phänomen des Lernens gesprochen werden.

Apprenticeship is the means of imparting specialized knowledge to a new generation of practitioners. It is the rite of passage that transforms novices into experts. It is a means of learning things that cannot be easily communicated by conventional means. Apprenticeship is employed where there is implicit knowledge to be acquired through long-term observation and experience. This knowledge relates not only to the physical skills associated with a craft, but also to the means of structuring economic and social relationships between oneself and other practitioners, between oneself and one's clients. (Coy 1989b: XI f)

Vor allem Inhalte, die der Erfahrung der Lernenden bedürfen (implizites Wissen) und verbal schwierig kommuniziert werden können, werden durch Formen von *apprenticeship* erlernt. Beobachten und Experimentieren sind zentrale Aspekte beim Lernen einer Praxis. Diese gehen über das bloße Ausführen der Handwerkstätigkeiten hinaus und beinhalten auch das Bewusstsein als praktizierende Person. Verhaltensregeln im Umgang mit der Welt, mit anderen Praktizierenden, mit KlientInnen und mit Werkzeugen sind genauso Teile des Wissens wie die handwerklichen Fertigkeiten selbst (ebd. 2f). *Apprenticeships* erzeugen soziale Identitäten: „[B]eing a craftsman is more than just a means of securing livelihood: it is a means also of defining one's moral constitution and social position" (Dilley 1989: 182). Aufgrund der Betonung der wirtschaftlichen Dimension von *apprenticeship* wurde oft vernachlässigt, dass dabei soziale Identitäten geschaffen werden.

„Relevantes Lernen" ist für Coy persönlich und geschieht durch „Hand anlegen." Nicht nur in einem *apprenticeship*, sondern ein Leben lang gilt: Beobachten und Experimentieren sind die Methoden (Coy 1989c: 2f). Lave und Wenger sehen Lernen nicht als *eine Aktivität* unter anderen Aktivitäten in der Ausübung der Praxis. Stattdessen ist Lernen ein Aspekt, der Teil von jeder Aktivität ist (Lave/Wenger 1991: 37f). Die Existenz eines expliziten Sets an

Wissen, welches einfach von einer SpezialistIn an einen Neuling weitergegeben wird, stellen sie mit der *social learning theory* in Frage. Sie gehen davon aus, dass jedes Lernen ein ständiges Neu-Aushandeln von Wissen ist. Der Prozess des Lernens ist abhängig von der Situation in der gelernt wird (vgl. Dilley 1989; Lave/Wenger 1991):

That perspective meant that there is no activity that is not situated. It implied emphasis on comprehensive understanding involving the whole person rather than 'receiving' a body of factual knowledge about the world; on activity in and with the world; and on the view that agent, activity, and the world mutually constitute each other. (Lave/Wenger 1991: 33)

Bei der anthropologischen Untersuchung der Lernprozesse eines Neuling steht nicht mehr die dyadische Beziehung von LehrerIn und SchülerIn im Vordergrund. Statt dessen ist die Teilnahme an einer Gemeinschaft, in der das Wissen und die Praxis verteilt sind (*community of practice*), maßgeblich für das Lernen (Lave/Wenger 1991: 56). Die *legitimate peripheral participation* ist jener Prozess, der beschreibt wie ein Neuling in einer Gemeinschaft zur ExpertIn wird:

Learning viewed as situated activity has as its central defining characteristic a process that we call legitimate peripheral participation. By this we mean to draw attention to the point that learners inevitably participate in communities of practitioners and that mastery of knowledge and skill requires newcomers to move towards full participation in the sociocultural practices of a community (Lave/Wenger 1991: 29).

Ein Neuling in einer *community of practice* (Gemeinschaft der Praxis) wird zu einem vollen Mitglied, wenn er sich über den Zugang zur Praxis vom Rand der Gemeinschaft (Peripherie) in ihr Zentrum bewegt. Dieser Prozess der berechtigten Partizipation am Rand einer Gemeinschaft ist durch eine steigende Aktivität und Intensität der Teilnahme an der Praxis charakterisiert. Die Ausübung am Rande der Praxis wird gelernt, indem die Lernenden bei neuen Aktivitäten mitmachen und neues Verständnis erlangen. Im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten werden sie zu ExpertInnen und somit zu neuen sozialen Personen, denn die soziale Gemeinschaft erzeugt neue Identitäten. Sowohl die AnfängerIn, als auch die Gemeinschaft, verändern sich durch deren Teilnahme (vgl. Merriam et al. 2003: 52, 171f).

Während Lernen oft als „unproblematic process of absorbing the given“ (ebd. 47) gesehen wurde, bei dem die Internalisierung von kulturell vorhandenem Wissen im Vordergrund steht, verstehen Lave und Wenger es als einen soziokulturellen Transformationsprozess, der durch

die sich ändernden Beziehungen zwischen den Beteiligten mitbestimmt ist (ebd. 47ff). Durch die Teilnahme an einer Praxis werden die Bedeutungen der Welt ausgehandelt. Verständnis und Erfahrung werden zwei sich gegenseitig bedingende und interagierenden Instanzen. Dazu sind geistige und körperliche Aktivitäten gefördert, was der Annahme einer Trennung von Körper und Geist widerspricht (ebd. 52).

2. Gemeinschaften des Lernens

Respektiere deine Großmutter und deinen Großvater.
Respektiere deine Mutter und deinen Vater.
Respektiere alle lebenden Wesen und alles was dich umgibt
damit du mit Harmonie lebst.
Erstes *precepto Mexica*

Nach Lave und Wenger (1991) ist eine *community of practice* eine Gruppe, die gewisses Expertenwissen teilt und sich zusammenfindet, um einer gemeinsamen Aktivität nachzugehen, wobei das Lernen und Praktizieren im Vordergrund steht. In der Gruppe ist ein Repertoire an gemeinschaftlichen Ressourcen verteilt (vgl. Merriam et al. 2003: 171f). Dies sind „routines, words, tools, ways of doing things, stories, gestures, symbols, genres, actions, or concepts that the community has produced or adopted in the course of its existence, and which have become part of its practice” (Wenger 1998 zit. nach Merriam et al. 2003: 172)

Das Wissen ist in den Tätigkeiten der Gemeinschaft verteilt, die sozusagen den Lehrplan bilden. In der Praxis wird explizites und implizites Wissen weitergegeben. Da die Praxis von vielen empirischen Faktoren abhängig ist, kann sie nicht modellhaft nachgestellt werden. Das stellt eine Grenze für institutionalisiertes formales Lernen dar, weil „relevantes Wissen” nur durch Selbsterfahrung im jeweiligen Kontext erlernbar ist (vgl. Merriam et al. 2003: 173; vgl. auch Coy 1989a). Auch die Durchführung therapeutischer Behandlungen hängt von vielen Faktoren ab und keine Behandlung gleicht einer zweiten. Dies erschwert eine formale Übermittlung mittels Textbuch und erfordert Lernen durch Beobachten, Experimentieren und Selbst-erfahren im Rahmen eines *apprenticeship*. Zusätzlich ist das Wissen einer marginalisierten Gruppe nicht über herkömmliche Mainstream-Quellen zugänglich, sondern wird nur in der Gemeinschaft weitergegeben, wo dieses Wissen verteilt ist (vgl. Merriam et al. 2003: 184). Ein Schüler drückte es so aus: „Diese Sachen lernt man weder im Fernsehen, noch in der Zeitung, vielleicht in Büchern, aber im Leben, so wie mit Eloxochitl, ist das viel stärker.” (Tlacatemazcalzin)

Eine Übungsgemeinschaft „typically has a core of participants whose passion for the topic energizes the community and who provide intellectual and social leadership” (Wenger/

Snyder zit. nach Merriam et. al. 2003: 172). In meinem Feld waren es die Lehrerin Eloxochitl und ihre (Meister-)Schülerin Cuauheiliztli, um die sich die Studierenden gruppieren.

Bevor ich näher auf die Ausübungsgemeinschaft rund um die Lehrerinnen, dem so genannten *calpulli cencalli*, eingehe, möchte ich die volksmedizinische Praxis ein wenig erörtern. Diese bildet eine Quelle für das Vorwissen der *curanderas* meist bevor sie in ein Ausbildungsverhältnis eintreten. Das folgende Kapitel endet mit einem Einblick ins *mexicayotl* (Herz der Mexica), dem Wesen der Beschäftigung mit dem alten Wissen.

2.1. Indigenes Wissen kontextualisiert

Als einen wichtigen Handlungsraum des Gesundheitsvorsorgesystems nennt Kleinman (1980) den *popular sector*. Dieser besteht vor allem aus „Laien“ aus der Familie oder dem sozialen Netzwerk, in dem Krankheiten zuerst erkannt und auch behandelt werden (vgl. Nigenda et al. 2001: 3f). Im Vordergrund stehen Hausmittel und unbezahlte Leistungen. Obwohl dieses Feld den größten Anteil an indigenen Heiltraditionen aufweist, wurde es, so Kleinman, von ForscherInnen zugunsten der Untersuchung des „exotischeren“ und „dramatischeren“ Feldes der traditionellen HeilerInnen (*folk sector*) vernachlässigt (vgl. Kleinman 1980: 51ff).

Im *folk sector* finden sich hauptsächlich teil-professionalisierte Berufe, die als nicht-bürokratisch, wenig institutionalisiert und wenig formalisiert beschrieben werden. TherapeutInnen im *folk sector* praktizieren mit unterschiedlichen Methoden (schamanische, manipulative, phytotherapeutische, astrologische, bewegungstherapeutische, spirituelle etc.), für die sie auch bezahlt werden. Durch die Mitarbeit in der Praxis (innerhalb der Familie und/oder in Gruppen von traditionellen TherapeutInnen) wird die Handwerkskunst des Heilens empirisch gelernt (Nigenda et al. 2001; Berenzon-Gorn 2006; Kleinman 1980). Die Spezialisierung auf bestimmte Gebiete erfolgt durch Interesse, Erfahrung und die eigene Geschichte. Praktizierende haben häufig keine höhere Schulbildung und üben neben der „Heilerei“ oft noch andere Berufe aus (Hadolt 2003). Manchmal gehören die HeilerInnen zu einem Praktizierenden-Netzwerk, das zum Austausch von Wissen dient und hilft, die Praxis gegenüber staatlichen Gesundheitsautoritäten zu verteidigen (vgl. Nigenda et al. 2001: 15).

Ein weiterer Bereich ist der *professional sector*, der durch organisierte und professionalisierte Heilberufe, ein kanonisiertes Wissenssystem, verschiedene Schulen, ein starkes Spezialistentum und ein nahes Verhältnis zum Staat charakterisiert wird (vgl. Kleinman 1980: 53f; vgl. auch Hadolt 2003). Dazu gehören die Biomedizin sowie etablierte und „professionalisierte indigene Heiltraditionen“ (z.B. Ayurveda, die traditionelle chinesische Medizin u.ä.). Auch in Mexiko, so Zuckerhut (1996), gab es ÄrztInnen (*ticiotl*), WahrsagerInnen (*tonalpohuaques*), DampfbadnerInnen (*temazcaleras*) etc., die über ein spezielles religiöses, magisches, medizinisches und therapeutisches Wissen verfügten (vgl. Zuckerhut 1996: 209ff). Sie wurden in traditionellen Ausbildungsstätten, den *calmecacs* und *telpochcallis*, ausgebildet und waren durch die herrschende Staatsreligion legitimiert. Heute wird in Mexiko der professionelle, legalisierte medizinische Bereich vor allem durch die Biomedizin dominiert. Nicht-biomedizinische Methoden finden in privaten Praxen Anwendung. Sie unterliegen kaum der staatlichen Kontrolle und erfahren wenig Förderung (vgl. Nigenda et al. 2001: 4).

On the professional side of the boundary, practitioners generally are of higher social status, earn higher incomes, have their interests represented by associations, and possess some kind of professional organization. They are licensed by the government and are concerned about controlling the entrance of practitioners into their sector (Kleinman 1980: 65).

Praktizierende des *professional sector* nehmen durch ihr Training und ihren Bias (den Vorurteilen die auf subjektive und biographische Einflüsse zurückgehen) ihre Praxis als die am weitesten entwickelte wahr und neigen dazu, alle Praktiken anderer Sektoren als gefährlich zu bezeichnen⁸ (vgl Kleinman 1980: 57ff). Die Grenzen zwischen den einzelnen Sektoren sind jedoch alles andere als eindeutig voneinander zu trennen. Sowohl Praktizierende als auch PatientInnen wechseln zwischen den Bereichen (vgl. Kapitel: Professionalisierung der mexikanischen Heilkunde).

⁸ Ein politisch-ökonomischer Ansatz, der die Unterordnung von indigenen Heilkunden unter eine neoliberale Heilkunde (wie die der Biomedizin) erörtert, wäre im Lichte des vermehrten Auftretens von nicht-biomedizinischen Methoden interessant. Ob das evolutionistisch anmutende System Kleinmans (mit der konstruierten Entwicklung von *popular sector* zu *professional sector*) dabei hilfreich ist, bezweifle ich.

2.1.1. Familien als Quellen volksmedizinischer Praxis

Folk sector und *popular sector* sind meist die ersten Kontakte meiner GesprächspartnerInnen mit der mexikanischen Heilkunde. Auf die dort beobachtete gelebte Praxis können sie in ihren Ausbildungen aufbauen. So auch Centukul, die von ihrer Mutter und Großmutter „einige Sachen“ gelernt hat. Die Beiden sind in Kontakt mit ihren „Wurzeln“ und haben wiederum von ihren Vorfahren gelernt:

Ellas tienen todos los conocimientos, por ejemplo para los tés, las hierbas para el estomago, que hacerte cuando tienes un golpe o una herida. [...] ellas no estudiaron, de sus abuelitos traían algunas cosas. Mi mama es muy pegada a sus raíces, siempre nos platicó de la forma como la curaban, incluso como tenían sus bebés. [...] Cuando éramos pequeños y estábamos enfermos, nos llevaron también con alguna gente que curaban empacho o que curaban el susto. En algún modo pues ya, algo, no practicando pero si sabíamos de esa forma de curar. Si creían en el susto por ejemplo, en lo de empacho, en lo de la curación de huesos cuando están lastimados, pero ellas ya no lo practicaban, entonces lo nos llevaban con alguien que todavía tuviera ese conocimiento. Había una señora que era muy conocida aquí, Doña A., ella por ejemplo es partera, y también curaba del empacho y curaba, sobaba. [...] ella si todavía tiene más ...este... muchos años que se dedico a esto. Entonces con ella nos llevaron cuando éramos niños. Pero si sabían de todo esto, o sea no sabían como hacerlo pero si creían que funcionaba no- y si sabían quien sabia.

Trotz einer langen Tradition, die „vom Mund zum Ohr weitergegeben wurde“, wäre das Wissen aber nicht sehr profund. Weder hatten die Großmutter und die Mutter von Centukul eine höhere Schulbildung, noch haben sie das Heilwissen intensiv studiert.⁹ Sie wussten „mehr oder weniger“ über die Medizin Bescheid und ihre *remedios* haben „nur“ bei einfacheren Beschwerden geholfen. Sie verabreichten Heilpflanzen bei Kopfschmerzen, Magenproblemen und Bauchschmerzen, Hautinfektionen, Verletzungen des Muskelapparats, zur Begleitung der Schwangerschaft und der ersten Zeit danach. Wenn die Hausmittel versagten, mussten sie eine Heilerin aufsuchen, die intensiver mit Diagnose- und Behandlungstechniken beschäftigt war. Ihre Großmutter erzählte Centukul darüber, wie *empacho* („verstopfte Gedärme“, vgl. Mull 1983: 731) und *susto* (Geistverlust) behandelt, oder „Schmerzen in den Knochen“ gelindert werden. Diese Praxis wurde jedoch von ihr nicht mehr angewendet.

⁹ Das Studium der Heilkunde hat besonders in der Gruppe *calpulli cencalli*, die sich um eine Legitimierung und Anerkennung der Heilpraxis und des damit verbundenen Wissens bemüht, einen großen Stellenwert.

Auch in der Familie von Estella, einer weiteren Gewährsperson, wurde traditionelles Wissen angewendet. Wiederum war es die Großmutter, die Beschwerden mit Hausmitteln heilte:

Mi abuelita decía, „¿Es que les duele el estómago?, ¿saben qué? ¡Sóbele así!” Yo veía, nunca lo hice. Yo escuchaba qué remedio era bueno para el dolor de estómago, cómo le sobaban, cómo hacían antes lo que era la curación de susto, que los bañaban, creo con hierbitas al medio día y los envolvían al rayo del sol para que sudaran. No es igual a como lo hacemos ahorita nosotros. Entonces pues tengo un poco de conocimiento en cuanto a los tés y el susto, a como ella nos comentaba, tenía yo un poco de idea sobre eso. [...] Que es un técito para el aire, para el dolor de cabeza, para el dolor de estómago.

Wenn die Großmutter massierte, Heilpflanzen gegen Kopf- und Bauchschmerzen anwendete oder jemanden, der an *susto* litt, behandelte, wurde sie von Estella beobachtet. Sie stellte Fragen über die Anwendung der Heil-Pflanzen, experimentierte mit der Medizin und bekam so ein „wenig Wissen“ über die Heilkunde, das sie jedoch vor der Teilnahme im *calpulli* kaum anwendete. Die Großmutter erzählte Estella auch über *mal de aire* („schlechte Luft/Energie“), die sich auf Mistplätzen, bei toten Tieren und auf Friedhöfen etc. sammelt (vgl. Wörrle 2002: 238), informierte sie über dessen Symptome („Schmerzen im Bauch oder im Kopf“) und über die Weinraute (*ruda*), die sie dagegen verwendete. Bei ernsthafteren Problemen wurde eine Spezialistin konsultiert, weil die Großmutter die Grenzen ihres Wissens anerkannte.

[L]legamos a ir con una señora, acá por las pirámides. También cura, da tés y hace limpias. Pero las limpias son como muy sencillas [...] más sencillas a las que nosotros hacemos, las que Eloxochitl nos ha explicado: Nosotros le damos la fuerza a hacer la limpia, la forma en que uno limpia, sacude a la persona...es la fuerza que tú le das para su curación, o sea, yo he dado las limpias fuertes, yo sacudo con fuerza porque siento que si lo hago despacito, ligerito, como que no curo a la persona.

Diese Spezialistin wusste zwar mehr als die Großmutter, aber im Vergleich zur *limpia*, der Reinigung, die Estella jetzt im *calpulli* lernt, war dies eine „einfache“, „schlichte“ Reinigung.

Von ihrer Großmutter lernte sie über unterschiedliche Tagesqualitäten, die Einfluss auf die Wirkung von Behandlungen nehmen und diese entweder unterstützen oder hemmen. Meist behandelt Estella jedoch Samstags, weil da die PatientInnen mehr Zeit haben. Nur bei besonders schweren Fällen greift sie auf diese Tradition zurück und berücksichtigt die Qualität des Tages. Durch Estellas Lehre im *calpulli* kann sie mittlerweile auch der Großmutter Hinweise geben und sich mit ihr austauschen: „[A] lo mejor mi abuelita me

pregunta por algo, ya le doy unos puntos de vista de lo que yo he aprendido de aquí; entonces trato de enseñarles o de ayudarlos con lo que me he ayudado yo aquí, dentro del cencalli.” (Estella)

Eine andere SchülerIn, Cihuacoatl (26, w) betonte, dass die mexikanische Heilkunde eine lange Tradition in San Pablo habe. Jene Leute aber, die damit professionell praktizierten, würden jedoch immer weniger. Cihuacoatls Tante war *partera* (Hebamme) und arbeitete mit Heilmassagen, wusste *remedios* (Heilmittel) anzuwenden, verordnete *baños de hierbas* (spezielle Bäder, zum Beispiel bei Zysten oder Myomen im Unterleib) und heilte *empacho* (Erkrankung des Verdauungstraktes). Jetzt, da sie alt ist, reicht ihre Kraft nur noch aus, um Kinder zu behandeln. Durch Beobachten hat Cihuacoatl in die Praxis der Tante, in ihre Heilkunde Einblick bekommen und durfte miterleben, wie Frauen und Kinder erfolgreich behandelt wurden. Das hat ihren Glauben an die Wirksamkeit und die praktische zeitgemäße Anwendbarkeit der Medizin gestärkt.

Auch der Onkel von Yaoquiahuitl ist wie seine Großmutter als *curandero* tätig. Mit zirka neun Jahren begann er die Praxis des Onkels zu beobachten. Er sah, wie der Geistverlust von PatientInnen (*susto*) geheilt wurde oder Gelenke durch eine kräftige Massage wieder an den richtige Position gebracht wurden. Der Onkel erklärte ihm die Diagnose einer Entzündung oder Blockade (*bolitas*) mithilfe des Abtastens und lehrte ihn, dass „seine Hände seine Augen sind“. Diese Tätigkeit trug keinen speziellen Namen, sondern wurde einfach nur heilen (*curar*) oder heilmassieren (*sobar*) genannt.

Die Vermutung liegt nahe, dass es im Umfeld der Studierenden mehrere Personen gibt, die durch die gelebte Familienpraxis, heilpraktische Methoden anwenden. Trotz der volksmedizinischen Kenntnisse, die in der Dorfbevölkerung nach wie vor vorhanden sind, sehen meine GesprächspartnerInnen das explizite Studieren und die intensive Auseinandersetzung mit dem Wissen, wie es in organisierten Gruppen (wie dem *calpulli cencalli*) vermittelt wird, als wichtige Voraussetzung für die Qualitätssicherung der Anwendung und für die Legitimierung der Praxis. Die Gründe dafür werden im nächsten Abschnitt näher erläutert.

2.1.2. Bewusstsein über indigene Wurzeln

Lernen zu heilen bedeutet, die eigenen Wurzeln zu lieben
und die Geschichte zu verstehen.

Feldnotiz, 14.5.2006

Die oben genannten Beispiele suggerieren eine allgemeine Akzeptanz dieser Praktiken. Oft treffen die Praktizierenden jedoch auf Zweifel gegenüber der Wirksamkeit und der Authentizität dieser Heilformen. Während Cihuacoatl durch das Beobachten der Heiltätigkeit ihrer Tante ihr Vertrauen in die traditionelle Medizin gestärkt hat, stößt sie damit bei ihrer Familie auf Widerstand. Es fällt ihr schwer, das im Laufe von zwei Jahren in der traditionellen Gruppe Erlernte anzuwenden. Sie selbst, ihr kleines Baby Amiquitzin und die Beziehung zu ihrem Partner Tlcatemazcalzin haben zwar davon profitiert, mit anderen Menschen arbeitet sie jedoch noch nicht. Die Anwendung fällt ihr schwer, weil andere daran zweifeln. Die Schwelle des Zugangs für AnfängerInnen wird dadurch höher.

La filosofía sí, la he aprendido, nada más que es difícil aplicarla en mi vida y en mi familia [con sus papas], porque los de mi casa piensan que es como regresarse para atrás que eso ya no se usa. [...] Por ejemplo mis hermanos piensan, que esos ya no son remedios, sino son creencias. Ya no las creen, porque la medicina pues está más avanzada, y te curan más rápido por otro lado que por este. Mis hermanos por ejemplo prefieren un doctor. Por ejemplo si yo les digo, cura lo del empacho o de espanto, y ellos, no, se iban con los doctores. [...] y otra de mis hermanas, pues en (la medicina tradicional) ya no cree, como te diré, ya prefiere llevarla a un doctor que la dan medicina, y ya. Está más conforme con un doctor que con lo de antes.

Die Heilkunde ist in den Augen ihrer Familie etwas Altes und Rückständiges. Ein solches Wissen lernen zu wollen, kommt einem „Zurückzuwenden“ gleich, das in diesem Zusammenhang negativ besetzt ist und im Sinne von „sich zurück entwickeln“ verstanden wird (Besser sei es Englisch oder Wirtschaft zu studieren). Die Medizin sei „antik“ und „dient zu nichts mehr“, glauben Familienmitglieder, die sich ausschließlich an „moderne“ Erklärungen halten wollen. Dem kulturellen Reichtum Mexikos würden viele vorurteilsbehaftet, mit Ignoranz und Unwissen begegnen und das Besinnen auf kulturelle Werte und Traditionen würde als rückständig und unnötig verstanden.

Meine GesprächspartnerInnen befürchten, dass durch den geringen gesellschaftlichen Stellenwert des indigenen Wissens und die damit verbundene mangelnde Wertschätzung bzw.

Aufmerksamkeit, Kenntnisse verloren gehen könnten und die Praktiken zu sinnentleerten Hülsen oder Folklore verkommen würden.¹⁰ Frye meint, dass Menschen noch immer durch „koloniale Rassenideologien“ geprägt sind und durch Begriffe wie „*india/o*“, „*mestiza/o*“ und „*español/a*“ definiert werden (Frye 1996: 3). „*India*“ wird als Schimpfwort verwendet, das sich weniger auf die Hautfarbe bezieht, sondern einen „ländlichen und weiblichen Traditionalismus“ meint, der einer „kosmopolitischen Freiheit“ entgegen steht. „*India*“ ist eine „colonial category, still dripping with malice, but of ever vaguer meaning. Indio: not quite race, not quite culture, more a stance of otherness – or simply **a lack of cool**“ (Frye 1996: 4, eigene Hervorhebung). Die Abwertung und Marginalisierung des Wissens der Vorfahren, die Teil des modernen gesellschaftlichen Habitus ist, drückt sich dadurch aus, dass die Beschäftigung damit als uncool und nicht mehr zeitgemäß definiert wird.

Neben *india* wurden in meinem Forschungsfeld auch die Wörter *nopal* (ein essbarer Kaktus) und *naca* (nahuatl für „geboren“) als Schimpfwörter gebraucht. Was jene, die pejorativ mit diesen Begriffen umgehen, nicht wüssten, so erzählt die Heilerin Eloxochitl bei einem Vortrag vor einer Schulklasse Pubertierender, sei, dass *Nopal* in der Mexica-Mythologie für Unsterblichkeit, Wiedergeburt und Reichtum stehe und es somit etwas Wundervolles sei, damit identifiziert zu werden. Wie der mexikanische Intellektuelle Bonfill Batalla, der versucht, den Begriff „*india*“ mit Stolz und Würde zu besetzen (ebd.), bezieht sich auch die Heilerin Eloxochitl mit Stolz auf ihre Herkunft aus dem Dorf San Pablo, wo sie in Verbindung mit den Traditionen und Bräuchen ihrer Familie und Gemeinschaft aufgewachsen ist.

Um das Verhältnis von Wissen, Bewusstsein und Studium noch zu verdeutlichen, möchte ich Yolochochitls Erzählung anführen: Yolochochitl (32, w) studierte Psychologie und arbeitete zum Zeitpunkt meiner Feldforschung an einer Mittelschule. Parallel baute sie gerade ihre eigene therapeutische Praxis auf. Dort bringt sie ihre jahrelange Erfahrung mit dem traditionellen Wissen, das sie in der Gruppe *calpulli cencalli* erworben hat, als Ergänzung und Erweiterung ein. Yolochochitl ist der Meinung, dass durch den abwertenden Umgang viel

¹⁰ Dies gilt vor allem in der Nähe von städtischen Ballungszentren in Mexiko. Ein großer Teil der ländlichen Bevölkerung ist angewiesen auf die traditionelle Heilkunde, weil der Zugang zu biomedizinischer Versorgung aus sozio-ökonomischen sowie anderen Gründen nach wie vor schwierig ist (Nigenda et al. 2001).

Wissen über die Hintergründe der indigenen Praxis ins Unbewusste gedrängt und damit vergessen wird.

Zum Beispiel in San Pablo, hier gibt es viele Sachen, die überlebt haben und die von den Leuten gemacht werden: Das Brot für die Toten, die Reinigungen, die Heilung von *susto*, das ist eine Praxis, die noch immer...wenn du in ein Dorf kommst und fragst, wer ein *susto* behandelt, dann werden es dir die Leute sagen, weil sie es noch immer machen, weil es unseres ist. Aber es scheint, jetzt wo ich das studiere, dass von vielen Leuten, die sich nicht so darin vertieft haben, alles, was da noch dahinter steckt, ignoriert wird. Wir verwenden es vielleicht und gehen zu einer Reinigung, aber wir wissen nicht was alles dahinter steht. Das hängt zusammen mit dem, was wir am Samstag im Kurs besprochen haben: Wie gibt's das, dass die Version des Schamanen, mit all seinem Wissen, mit all diesen Kenntnissen von *tezcanltipoca*, so verändert wurde, dass er mit jemandem Schlechten gleichgesetzt und stigmatisiert wurde?

Eine Antwort gibt sie selbst:

Die Sprache war ein sehr wichtiges Element in unserer Unterdrückung und Evangelisierung. Die Tatsache, dass Nahuatl als offizielle Sprache unseres Landes unterdrückt wurde, nimmt dir die Bedeutung von vielen Sachen, die du machst. Du fährst fort, diese weiterhin zu machen, aber du benennst sie nicht mehr gleich und so verliert sich viel vom Sinn und vom Wert, der deiner sein könnte. Und warum? Weil sie dich mit einem anderen Namen taufen oder dir sagen, dass etwas jetzt nicht mehr so ist...Ich glaube, wenn du Nahuatl gesprochen hast, wurde dir die Zunge abgeschnitten. [...] Erst seit ungefähr fünf Jahren [1992¹¹] gibt es in unserer Verfassung auch Rechte der Indigenen, aber vorher wurden diese nicht anerkannt. Das alles ist etwas, das offiziell sehr verteufelt und bestraft wurde. Das glauben die Leute dann alles...das es zu nichts nützt, das nur das, was sie dir im Fernsehen verkaufen, etwas bringt, oder das was andere Medien dir sagen nützlich ist, aber das [alte Wissen] ist ja schon antik...und dann möchtest du mit dem Rückständigen verbleiben? Wie wenn das nicht mehr brauchbar wäre, wie wenn es nicht mehr funktionieren würde, aber wir wissen, das es sehr wohl funktioniert, weil es keine Kenntnisse sind, die an eine spezielle Epoche gebunden sind, sondern an eine Lebensweise in Harmonie mit dem was dich umgibt.

Yoloxochitl ist sich im Klaren darüber, dass viele Praktiken in San Pablo weitergegeben wurden und angewendet werden, aber ohne genau zu wissen, was „dahinter steht.“ Die offizielle Stigmatisierung, vor allem von „magischen Praktiken,“ hat die Leute ignorant und ängstlich gemacht.¹² Ein wichtiger Faktor in der Unterdrückung war die Sprache. Ohne eigene Sprache als Mittel zur Kommunikation von Wissen, ohne sprachlichen Eigenraum, der eingebunden ist in eine staatlich Struktur, kann kein intellektueller und persönlicher

¹¹ www.cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=1429 INI, Regierungsseite Mexiko, Zugriff am 27.8.2008

¹² Cuauhyeiliztli bringt dies auf den Punkt: „Cuando llegaron los españoles, todo que no entendieron fue cosa del diablo. Y así lo enseñaron por 400 años a la gente aquí, que son cosas del diablo, que son cosas malas, que son cosas que, a veces dicen que son cosas que no sirven.“

Entwicklungsprozess stattfinden (vgl. Bukasa 2008). Die sozio-politische Dominanz über die indigene Welt führte zu einer Unterdrückung der Sprache und ihrer Stigmatisierung, die ihrerseits wiederum einen Verlust von Bedeutung und Sinn der alltäglichen Praxis zur Folge hatte: Praktiken werden zwar weiterhin verwendet, aber die dahinter liegenden Vorstellungen und Weltbilder verblassen, tauchen ins Unbewusste. Damit geht nicht nur Wissen, sondern auch Wertschätzung verloren. Wissen und Wertschätzung sind miteinander verflochten und sind in den Diskursen der Ausbildungsgruppe von zentraler Bedeutung. Im *calpulli cencalli* steht der Unterricht der Sprache Nahuatl und die damit verbundenen philosophischen bzw. kosmologischen Konzepte an erster Stelle (vgl. Kapitel: *La mexicayotl* – das Herz der Mexica: Bergen des Wissens).

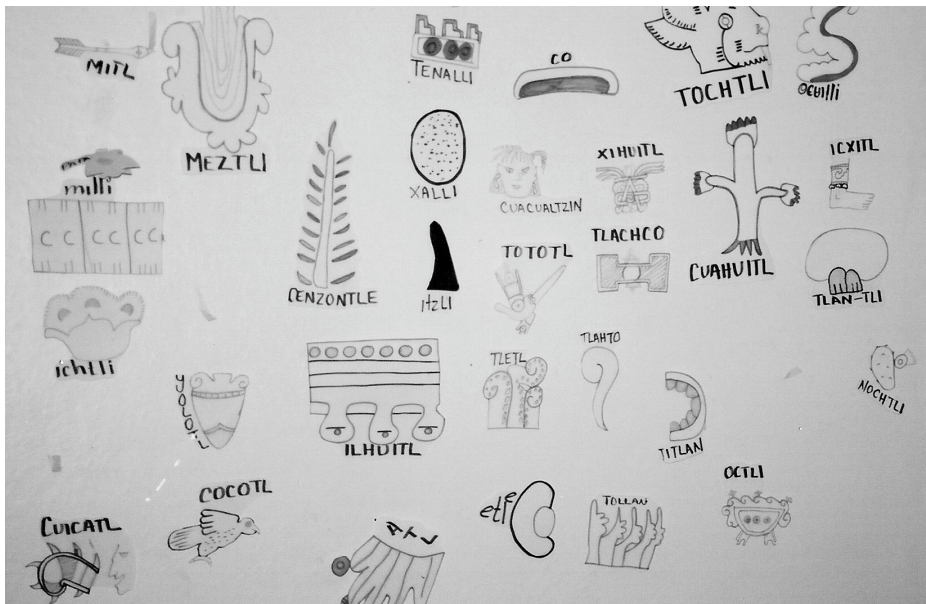


Abbildung 4: Übungsmaterialien für den Nahuatl-Unterricht im *calpulli*
(Photo von Monika Graf, November 2006)

Die abwertenden Ideologien, die in den Gesellschaften Mexikos in Bezug auf indigene Kontexte kursieren, gehen auf das koloniale Setting zurück. Laut Frye spiegeln sich diese vorurteilshaften und rassitischen Ideologien vor allem in den Spannungen zwischen einer „ländlichen“ und einer „städtischen Kultur“ wider. Während die ländlichen Kulturen demnach in den mesoamerikanischen Zivilisationen wurzeln, negieren die städtischen Kulturen diese Verbindung und wollen sich von der indigenen Welt befreien (vgl. Frye 1996: 6).

Staat, Kirche und Medien werden in diesem Kontext oft in ihrer bewusstseinsbildenden Funktion thematisiert. Dies gilt nicht nur für Mexiko: Während zum Beispiel Shuar-Schamanen christliche Elemente gut in ihre Heilarbeit integrieren konnten, haben christliche Priester sich scharf von ihnen distanziert und sie bekämpft (vgl. Mader 2003: 112). In einer Abendmesse in einem Dorf nahe San Pablo konnte ich miterleben, wie ein junger Priester die *limpia* (heilkundliche Praxis zur Reinigung) noch immer in die Nähe von „Teufelsaustreibung“ stellte und als Scharlatanerie abtat. Auch in öffentlichen Schulen wird laut meiner GesprächspartnerInnen noch immer die „Geschichte der Sieger“ gelehrt und ein einseitiges Bild der indigenen Vergangenheit tradiert. Trotz der Errungenschaften, die den Mexica zugeschrieben werden (*tonalmaxiōtl*: Kalender und Astronomie, Zeremonialbauten etc.), sind die viel zitierten Menschenopfer noch immer eine vordergründige Assoziation zu den „barbarischen Azteken.“¹³ Gegen solche Positionen protestieren die traditionellen Gruppierungen und versuchen neue Bilder zu schaffen. Viele TeilnehmerInnen haben höhere Bildung und hinterfragen die allgegenwärtigen (Fehl-)Informationen und Auslegungen. Sie bezweifeln, dass die spanischen Chronisten und Invasoren über ausreichende Quellen verfügten und ihr geistiger Horizont genügte, um die komplexen Konzepte und Weltbilder der Mexica zu verstehen. Wissenschaftliche Arbeiten, die in den Menschenopfern eine „Rechtfertigungspolitik“¹⁴ seitens der Invasoren erkennen (Hassler 1992), werden innerhalb der Gruppen gelesen und weitergegeben. Das Argument, dass die fremde Lebensweise der Mexica instrumentalisiert wurde, um die Machtinteressen der Invasoren und ihre unmenschliche Vorgangsweise zu rechtfertigen, nützen die „KriegerInnen“ in ihrem Kampf um Selbstbestimmung und Selbstrepräsentation. Die Stärkung der Identität erfolgt durch ein selbstdefiniertes Verständnis der eigenen Geschichte und der positiven Rückbeziehung auf ihre „wissenden Ahnen“. Die kolonialen Ideologien einer Abwertungsmechanismen sind für die Praktizierenden nicht nur auf gesellschaftlicher Ebene spürbar, sondern setzen sich auch auf einer familiären Ebene fort, wo der Zugang zur Praxis dadurch erschwert wird.

¹³ Dieses Bild wird in der Populär-Kultur weiterhin verbreitet. vgl. dazu den Film von Mel Gibson „Apocalypto“ 2006.

¹⁴ Hassler schreibt, dass die Debatte um Kannibalismus als Rechtfertigungsstrategie der Invasoren durch postkoloniale Theorien seit längerer Zeit geführt wird, jedoch für das Tabuthema Menschenopfer, dies in den Wissenschaften noch kaum begonnen hat (vgl. Hassler 1992).

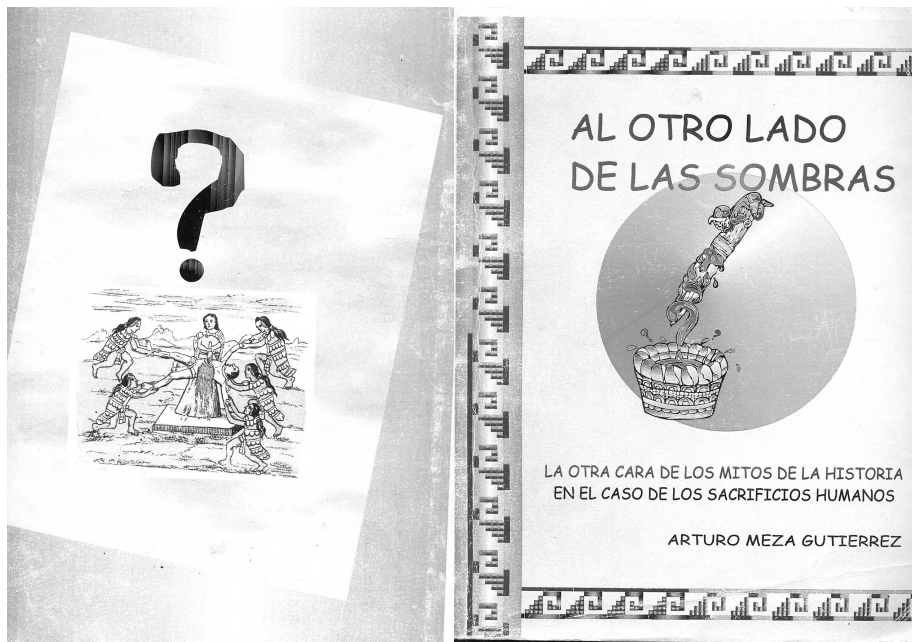


Abbildung 5: Innerhalb der Tradition verbreitetes Buch: kritisches Hinterfragen von Geschichtsmynthen am Beispiel der Menschenopfer (von Arturo Meza)

Die fehlende Wertschätzung breitet sich auf persönlicher Ebene aus und muss bei der Teilnahme an der Praxis überwunden werden, wie Tlacatemazcalzin berichtet:

Todavía vi esa basurita en el cerebro de pensar que van a decir la gente o que van a pensar de mi ¿Como un profesionista cree en eso? Porque ya terminé la universidad y soy ingeniero civil, entonces como un profesionista va andar todavía en esas cosas de lo de antes. [...] Yo tengo esa naturaleza de andar buscando y cuestionando.

Tlacatemazcalzin hatte den „Müll im Kopf“ und hat sich den Kopf zerbrochen, was die Leute wohl denken werden, wenn sie ihn bei einem *temazcal* (rituelles Dampfbad) bei einer *curandera* sehen: Wie kann ein gebildeter Ingenieur noch immer an „diese Sachen von früher“ glauben, noch immer mit einem *popoxcomtil* (zeremonielles Räuchergefäß) arbeiten und mit den Händen heilen? Das gilt als rückständig. Was die Teilnahme an der Praxis der traditionellen Gemeinschaften erschwert, ist der geringe Stellenwert der Heilkunde durch die fehlende Wertschätzung für indigene Inhalte und die Vorurteile, mit denen diese Praxis behaftet ist.

Durch die nur ansatzweise dargestellten Prozesse und Zusammenhänge in der Geschichte ist eine Entwurzelung entstanden, die nur langsam wieder heilt. Emotionen wie Trauer und Wut

sind dabei keine Seltenheit. Das Verständnis der Geschichte und die Wertschätzung der eigenen sozio-kulturellen Wurzeln sind die Basis eines gesunden Umganges mit sich selbst und der Welt: „Du musst dein Land lieben! Von dort kommt der Magnetismus zum Heilen.“ Laut Eloxochitl ist dies Voraussetzung dafür, HeilerIn zu werden: Je nachdem wie ich mit meiner Vergangenheit in Beziehung trete, ändert sich der Wert und die Wertschätzung, die ich ihr bzw. der daraus entstandene Gegenwart (mir selbst und meinen Beziehungen) entgegenbringen kann.

Bräuchler und Widlok (2007) sehen in kulturellen Revitalisierungsbemühungen eine Tendenz, Elemente aus der Vergangenheit als Strategien für die Zukunft anzuwenden. Der Appell der Vorfahren, verortet in einer Zeit vor der Invasion, die Harmonie mit sich selbst und dem Universum zu suchen, wird zum modernen Paradigma des Respekts und der Suche nach einem selbstbestimmten Leben. Trotz der Bezüge zu einer „vorkolumbianischen Zeit“, geht es nicht um ein Zurückkehren in diese Vergangenheit. Zukunftsgerichtete Lebensweisen die in den Lebensweisen der Ahnen wurzeln, sollen helfen den Anforderungen einer kosmopolitischen Gesellschaft gerecht zu werden.

2.2. Die Übungsgemeinschaft des *calpulli cencalli*

Im folgenden wird das *calpulli cencalli* dargestellt. Es ist dies eine Gruppe, in der die Praxis der mexikanischen Heilkunde ausgeübt wird und die Studierenden lernen. Nutini (1961) ist der Meinung, dass im zentralen Mexiko vom *calpulli* keine übergeordnete, vereinheitlichende Definition gegeben werden kann und nur mit intensiver Feldforschung den Hintergründen der *calpulli* nachgespürt werden könne.

Our knowledge of the prehistory of the Nahuatl area is poor, and we have exhausted the historic sources. Therefore, if we expect to settle the nature of the Aztec *calpulli*, and some related problems of social organization in central Mexico, I suggest that we need intensive and well distributed field research in the Nahuatl-speaking area, one of the least known Indian areas in Mesoamerica. (Nutini 1961: 75-76)

Zuckerhut und Nutini sind sich einig, dass das *calpulli* die Basis der sozialen Organisation der Mexica ist, die mancherorts auf Verwandtschaft beruht und andernorts durch einen

gemeinsamen Wohnort bestimmt ist¹⁵ (vgl. Nutini 1961: 65). Zuckerhut zeigt auf, dass jenes *calpulli*,¹⁶ das mit der Landwirtschaft oder einem speziellen Handwerk verbunden war, den Besitz der Produktionsmittel, die Arbeitsteilung, die örtliche Aufteilung der Bewohner, die gesellschaftliche Stratifizierung und die Weitergabe des Wissens regelte (vgl. Zuckerhut 1996: 126ff). Für sie ist das *calpulli* bei den Mexica eine autarke ökonomische Einheit, die durch gegenseitige Hilfe untereinander bestimmt ist (ebd. 361).

Meine GesprächspartnerInnen übersetzen „*calpulli*“ mit „*la casa de la reunión*“ (das Haus der Vereinigung). Das *calpulli* ist eine Gemeinschaft, die als Tür verstanden wird, um mit der Lebensweise, den Werten und Praktiken der prähispanischen Vorfahren in Beziehung zu treten. Die Auseinandersetzung und der Versuch, nach den im *calpulli* transportierten Werten zu leben, wird als *mexicayotl* bezeichnet. In Gruppen, die sich um einzelne Personen (LehrerInnen, *maestras/os*) herum bilden, die sich innerhalb der Tradition verstehen (*dentro de la tradición*), soll das *mexicayotl* in Kursen (*clases, seminarios*), Vorträgen (*platicas*) und Zeremonien etc. vermittelt und weitergegeben werden. Die Arbeit mit der Weisheit der Großeltern besteht im Valle de México, laut Eloxochitl, der Leiterin des *calpulli cencalli*, aus vier miteinander in Beziehung stehenden Bereichen: Sprache (Nahuatl), Philosophie, Heilkunde und Tanz.

Die *filosofía nahuatl* (Nahuatl-Philosophie) stellt die Basis der Kenntnisse und des Wissens der Großeltern dar. Sie besteht aus verschiedenen Konzepten, die Aspekte und Prozesse des Lebens betreffen und diese erläutern (z.B. Gleichgewicht, Liebe etc.). Weiters beinhaltet sie ein Regelwerk an Werten und Tugenden für den Umgang mit sich selbst, mit anderen und dem Kosmos (z.B. Respekt, Reziprozität, Hingabe). Eng verknüpft mit der Philosophie ist der *tonalmaxiotl* („Kalender der Bestimmung“) und seine Bedienung. Der *tonalmaxiotl* ist ein ritueller Kalender zur Berechnung der Zeit-Qualität (im Sinne von *kairos*) und ist dem bekannteren Maya-Kalender nicht unähnlich.¹⁷

¹⁵ In der Hispanisierung wurde *calpulli* mit dem spanischen Wort *barrio* (Viertel) übersetzt und der territoriale Charakter betont (Nutini 1961: 62).

¹⁶ Zuckerhut übersetzt „*calpulli*“ mit „Großes Haus“ (Zuckerhut 1996: 112).

¹⁷ Der *tonalmaxiotl* teilt ein Jahr in 265 Tage und 6 Stunden. Er enthält 20 verschiedene Zeichen für die Tage und die Tageszeiten die die Qualität der Zeit beschreiben (vgl. Zuckerhut 1996).

Die so genannten *tonalpouhque* – ‘Kenner und Kennerin des Schicksals’ – deuten nicht nur die Zeichen der Geburt eines Neugeborenen, sie geben Rat und therapeutische Hilfe, sie bestimmen den geeigneten Zeitpunkt für die Durchführung diverser Rituale und Aktivitäten, wie die Namensgebung, einer Hochzeit, eines Begräbnisses, der Einsetzung einer Regierung, einer Handelsexpedition, usw. (Zuckerhut 1996: 226)

Während sich die Regierung Mexikos wahrscheinlich nicht mehr durch den *tonalmaxiotl* leiten lässt, wird er in meinem Forschungsfeld herangezogen, um einen möglichst günstigen Zeitpunkt für eine medizinische Behandlung oder ein spezifisches Ritual herauszufinden. Weiters wird der *tonalmaxiotl*, neben der Berechnung des Termins für die Vergabe eines „traditionellen Namens“ eines Neugeborenen oder einer Neophylin, auch als Grundlage des Namens selbst herangezogen.

Die Heilkunde, so wie sie in meinem Forschungsfeld angewendet wird, basiert auf den Grundlagen der *filosofia nahuatl* und dem *tonalmaxiotl* und definiert Krankheit als Folge eines Ungleichgewichtes, das auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sein kann: Körper, Verstand, Geist und Seele. Methoden, um Gleichgewicht zu schaffen sind, *tlahuayos* (Heilmassagen), um Knochen, Muskeln, Organe und Organsysteme wieder an den richtigen Ort zu bringen; *limpias* (Reinigungsrituale), bei denen Menschen (auch Tiere und Objekte) mit Blumen, Eiern oder anderen natürlichen Elementen abgerieben werden, um sie von „allem Übel“ zu befreien; Zeremonien, um *susto* zu behandeln und den „Geist“ oder die Lebenskraft, die durch ein Trauma oder einen Unfall etc. verloren gehen können, zurück zu holen; *temazcal* – „zeremonielles Dampfbad“ oder „traditionelle Schwitzhütte“, die therapeutische und spirituelle Funktionen haben und der Reinigung und Heilung dienen (vgl. Zuckerhut 1996: 270). Weiters wird der Heilungsprozess durch die Anwendung einer Vielzahl pflanzlicher und tierischer Medikamente unterstützt.

Die Heil-Praxis (*consulta*) von Eloxochitl, also der Raum wo sie behandelt, befindet sich in ihrem Elternhaus, das sie mit zwei ihrer sieben Geschwister teilt. Sie besteht aus zwei Behandlungs-Räumen und einem Wartezimmer. An der Wand hängen neben einer großen Darstellung des *tonalmaxiotl* anatomische Zeichnungen über die Auswirkungen von Alkohol und Tabak auf den Organismus. Im Hintergrund spielt Ranchera-Musik. Die Behandlungsräume sind mit kleinen Bänken und Stühlen ausgestattet. Auf einem Tisch stehen die Utensilien für die Heilarbeit: Öl, „heiße“ Cremen, *espíritu de untar*, Flöte, Rassel

etc. Am Boden liegen Strohmatte (*petates*). Vorhänge trennen die Behandlungsräume von dem Raum, in dem die *remedios*, die Tees, Tropfen und Cremes für die Patienten zubereitet werden. Die älteste Schwester von Eloxochitl unterstützt sie an den Behandlungstagen als „Sekretärin,“ notiert die „Krankengeschichte“ auf das Patientenblatt und misst den Blutdruck der PatientInnen.¹⁸ Cihuamazatzin, eine zweite Schwester und andere SchülerInnen helfen bei den Behandlungen. Auf einer Ebene bezeichnet das *calpulli* in San Pablo den Zusammenschluss der Familie und auf einer anderen Ebene ist damit die Schule für die Lehren der Ahnen gemeint.

2.2.1. Calpulli auf familiärer Ebene

Para que nosotros podamos ubicar a cien por ciento la forma tradicional de la educación, de la religión, de las costumbres en México, primero tenemos que crear precisamente los centros de calpulli pero al niveles comunidades. [...] todos estamos viviendo en una tradición empírica, pero es difícil confrontarla. [...] Estoy haciendo un Calpulli, pero mi Calpulli se va a encerrar más en mi familia que en el grupo. Porque creo fuentes de trabajo para mi familia. [...] eso es un calpulli real. (Eloxochitl)

Das „echte“ *calpulli* besteht für Eloxochitl aus ihrer Familie. Durch ein bewusstes Integrieren und Anwenden der traditionellen Lebensweise soll das *calpulli* zu Arbeit und Einkommen für ihre Mitglieder führen. In den Familien müsse begonnen werden, Bewusstsein für die darin gelebten Traditionen zu schaffen. Das *calpulli* sei in seiner Funktion ähnlich wie eine Firma, denn es müsse die Familie ökonomisch erhalten und als Einkommensquelle für die Gemeinschaft dienen. Die verschiedenen Aufgabenbereiche der Familienmitglieder im *calpulli* sind: Heilarbeit in der Praxis, Assistenz bei den Behandlungen, Sekretariat, Raumpflege und Hausarbeit, Herstellung von Medizin (Anbau und Verarbeitung), Vorbereitung für größere Zeremonien sowie Transport und Besorgungen. Das *calpulli* ist eine gemeinschaftlich organisierte soziale Einheit, die sich Arbeit teilt, sich gegenseitig unterstützt und auf dem Wirtschaftszweig der traditionellen Heilkunde aufbaut.

Das Leben in Gemeinschaft basiert auf dem Prinzip der Reziprozität und erzeugt eine soziale Verantwortung. So arbeitet im *calpulli* „einer für viele und viele für einen“. Die Tugend der sozialen Verantwortung stammt aus der präkolumbianischen Zeit und steht einem

¹⁸ Für eine genauere Darstellung der *consulta* vgl. die Arbeit über die Heilpraxis von Eloxochitl von Sabine Pek (Pek, 2006).

individualistischen, egozentrischen (westlichen) Denken gegenüber, so die Lehrerin. In der *petate*, der Strohmatte, die bei den Behandlungen als Unterlage dient, scheint die gegenseitige Abhängigkeit symbolisch visualisiert zu sein: Das Gewebe repräsentiert das Leben und zeigt, dass alles, was existiert, miteinander in Beziehung steht, miteinander verwoben und damit voneinander abhängig ist. Lässt ein Teil aus, wird er durchtrennt oder reisst, hat das Auswirkung auf den ganzen Zusammenhalt. Daraus wird der moralische Imperativ für das *calpulli* abgeleitet, der besagt, dass es notwendig ist, mit Achtsamkeit für das Wohl der Gemeinschaft zu handeln.

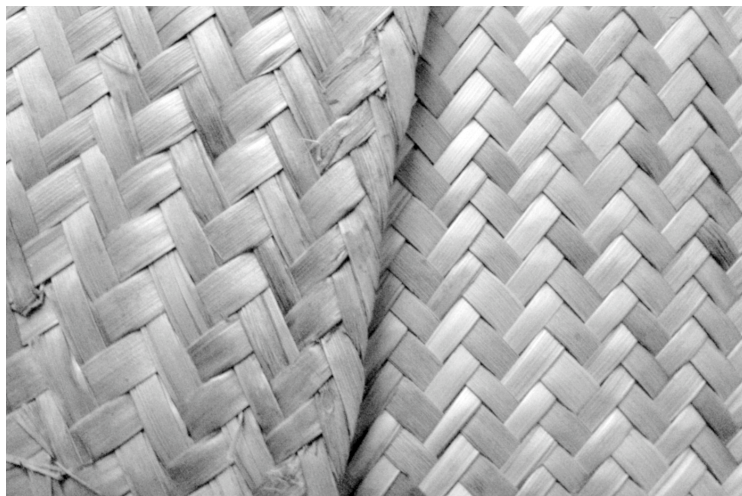


Abbildung 6: Nahaufnahme des Gewebes der *petate* (Unterlagsmatte), ein Symbol für soziale Verantwortung (eigene Abbildung, August 2008)

2.2.2. Das *calpulli cencalli* als Schule

Ende der 1990er Jahre hat die *curandera* Eloxochitl mit ihren SchülerInnen das *calpulli cencalli* mit der Mission gegründet, das Wissen und die Weisheit der Großeltern zu bergen, zu studieren und zu verbreiten. Regelmäßige Vorträge, Konferenzen, Unterrichtseinheiten, Kurse und Seminare gehören neben den Behandlungen in der *consulta* zur Praxis des *calpulli*. Bei den Treffen geben Eloxochitl und fortgeschrittene SchülerInnen Lektionen in Nahuatl bzw. in Philosophie oder referieren aus dem reichhaltigen Fundus an Geschichten, Mythen und Konzepten, die als „Schatz der Mexica“ bezeichnet werden. Das *mexicayotl* und das Wissen um die Heilkunde wird sowohl durch die Mitarbeit in der Praxis des *calpulli* gelernt, als auch in Workshops und den Treffen der Gruppen vertieft.

Es kommt vermehrt zu einer Überschneidung der beiden Funktionen des *calpulli*: einerseits der familiäre ökonomische Aspekt und die Lehre und Weitergabe des Wissens, der Praktiken und Weisheit der Großeltern andererseits. So werden fortgeschrittene SchülerInnen für die Arbeit in der *consulta* bezahlt und Familienmitglieder nehmen an den Kursen teil. Das Ziel von Eloxochitl ist, dass die SchülerInnen auch ihre eigenen Familien in die Tradition führen, eigene Gruppen gründen und Einkommen lukrieren.

Die Ausbildung in der Heilkunde im *calpulli* ist begleitet von einer Bewusstseins- und Identitätsarbeit. Ein Bewusstsein für die kulturellen Wurzeln soll in der Ausbildung Schritt für Schritt geschaffen werden. Das Revitalisieren des in den Hintergrund gedrängten Wissens wirkt sich positiv auf die pan-indigenen Identitäten der TeilnehmerInnen aus. Beatty bezeichnet diesen Prozess als „healing of culture“ (persönl. Gespräch Beatty, 2005). Das *calpulli* propagiert eine Lebensweise, die auf den Werten und Kenntnissen der Mexica-Vorfahren gründet. Durch das Studium und die Anwendung sollen die Lernenden philosophische, psychologische, soziale und medizinische Perspektiven für den Umgang mit sich selbst und ihrer Umwelt bekommen. Diese fördern die persönliche und berufliche Entwicklung. In einer intensiven und respektvollen Auseinandersetzung mit der Geschichte lernen sie, sich mit ihren Vorfahren und ihrer Vergangenheit in positiver Weise zu identifizieren. Im *calpulli* wird gelehrt, dass sich die SchülerInnen weniger auf fremde Schuldzuweisungen (an Regierung, Kirche etc.) konzentrieren sollen, da sie sich dadurch nur noch „kleiner“ und „handlungsunfähiger“ machen würden, sondern, dass sie Selbstverantwortung übernehmen und über sich selbst verfügen sollen: „Ich regiere über mich, sonst niemand.“ Das *calpulli* als traditionelle Form der sozialen Organisation der Mexica wird durch die Anwendung des Wissens der Traditionen und Werte der Ahnen zum Begriff eines Zusammenschlusses im Kampf für ein selbstbestimmtes Leben. In diesem Sinne ist das *calpulli cencalli* auch bemüht, Aktivitäten zu organisieren, die das öffentliche Bewusstsein für das Wissen der Mexica sensibilisieren sollen (z.B. durch öffentliche Veranstaltungen, Herausgabe von Zeitschriften, Konferenzen in Schulen und Universitäten, durch Organisation von Festen und Wettbewerben).



Abbildung 7: Kreisaltar am Cover der Zeitschrift „Der Tod und das Leben“, die für das Fest *hueymiquilhuitl* (Altes Fest der Transformation) im *calpulli* selbst gedruckt wurde (eigene Abbildung, Juni 2006)

2.2.3. Professionalisierung der mexikanischen Heilkunde

Wie zu Beginn dieses Kapitels angedeutet, lassen sich die drei Sektoren Kleinmans (1980), *popular* (häuslicher Bereich), *folk* (traditionelle HeilerInnen) und *professional sector* (etablierte, professionalisierte Heilberufe), in Wirklichkeit nicht so leicht voneinander trennen. Wörrle und Hadolt sind der Meinung, dass mehr als die Sektoren selbst, die Interaktion und die Übergänge zwischen ihnen Aufschluss über eine Gesellschaft geben könnten (vgl. Wörrle 2002: 308; vgl. Hadolt 2003). In diesem Sinne könnten die HeilerInnen rund um das *calpulli cencalli* einen Grenzbereich und einen Übergang zwischen *folk* und *professional sector* markieren. Zusätzlich fungiert die Praxis mexikanischer Heilkunde als effektives Wissenssystem, als Medium zur Anerkennung und Legitimierung des kulturellen Backgrounds und der darin transportierten Werte und Vorstellungen.

Die Situation eines Grenzbereiches zwischen *folk sector* und *professional sector* erläutert Kleinman am Beispiel der *bone-setters* in Taiwan. Sie verwenden Praktiken aus der chinesischen Volksmedizin und sind von der Regierung anerkannt, haben aber keine organisatorische Struktur, weshalb sie von Laien auch nicht zur traditionellen chinesischen Medizin gerechnet werden. Daher genießen die *bone-setters* nicht dieselbe soziale Stellung, was sich wiederum auf ihre ökonomische Situation auswirkt. Von ihrer Heiltätigkeit allein können sie nicht leben und müssen nebenher noch anderer Erwerbsarbeit nachgehen. Ärzte der traditionellen chinesischen Medizin würden auf sie als Teil der „Volksmedizin“ herabschauen.

Einen weiteren Grenzbereich arbeiten Nigenda et al. (2001) für Morelos/Mexiko heraus. Sie analysieren das vermehrte Auftreten von alternativen Therapieformen, die nicht in der indigenen Medizin wurzeln (Bachblüten, Reiki, Aromatherapie, Homöopathie etc.). Die Praktizierenden haben meist studiert oder eine höhere Ausbildung abgeschlossen. Sie haben das Heil-Handwerk durch spezialisierte Kurse und die Lehre bei Praktizierenden informell und empirisch gelernt. Außerdem schließen sie sich zu beruflichen Netzwerken zusammen, die neben dem Wissensaustausch auch der Überwachung der Übernahme von neuen Techniken dienen. Die „alternativen“ TherapeutInnen haben im Unterschied zu den traditionellen HeilerInnen durch ihre meist höhere Schulbildung, ihre zusätzliche formale Ausbildung und ihr ausgedehntes berufliches Netzwerk größere Chancen, sich im Feld der Gesundheitsversorgung zu etablieren, ihre Dienste in einem öffentlichen und rechtlichen System anzubieten bzw. höhere Behandlungskosten zu verrechnen (vgl. Nigenda et al. 2001: 15ff).

Während die mexikanische Heilkunde im Valle de México marginalisiert wurde, ändert sich ihr Status durch die Organisation der Praktizierenden in Gruppen. Dafür verantwortlich sind die höheren Schulausbildungen der TeilnehmerInnen, die Formalisierung der Ausbildung, das informelle und formelle Lernen und die Professionalisierung der Praxis. Praktizierende im *folk sector* haben oft einen schlechten Zugang zu Schulbildung und ihre Chancen sind eher gering, dass sie ihr Wissen in einer „modernen“ Gesellschaft verteidigen und vermarkten können (vgl. Kleinman 1980; Hadolt 2003). Viele der SchülerInnen im *calpulli* profitieren von ihrer höheren Schulbildung. Dadurch fällt es ihnen leichter, sich national und

international zu vernetzen und zu organisieren. Dies unterstützt ihre Lobbyarbeit für Legitimation und Anerkennung der alten Wege. Neben dem empirischen Lernen in der Behandlungspraxis wird in der Ausbildung im *calpulli* ein formaler Teil von Wissen in Kursen und Seminaren¹⁹ vermittelt. Dieses modularisierte Curriculum wird durch Zertifikate bescheinigt. Diese Entwicklung von *apprenticeship* ist nicht neu, wie ein Beispiel aus Westafrika zeigt.

Einen Grund dafür, warum *apprenticeship* in Westafrika einen formellen Charakter angenommen hat, sieht Goody (1989) in der Diversifizierung des Marktes und der Arbeitsteilung (*division of labour*). Während früher die Kinder in die häusliche Produktion der Handwerke integriert waren, wurde dazu übergegangen, auch andere Verwandte einzubinden und Nicht-Verwandte auszubilden. Schließlich wurde die Produktion vom Haushalt getrennt. Das Lernen wurde von einer allgemeinen Sozialisierung in der Produktion zu einer spezialisierten beruflichen Ausbildung. In der Nähe von Mexiko Stadt findet aufgrund der Suche von Menschen nach Alternativen zur herrschenden Biomedizin auch eine Diversifizierung des Gesundheitsmarktes statt. Dies kann als Erklärung dafür angesehen werden, warum die Weitergabe des Wissens im Valle de México nicht auf die Familie beschränkt ist.

Ein Zeichen für die Professionalisierung der mexikanischen Heilkunde durch Organisation in Gruppen ist einerseits eine rhetorische Gegenposition zur Biomedizin, die als einzige legalisierte Form der Heilkunde in Mexiko herrscht, (*professional sector*) und andererseits die Professionalität, die von Praktizierenden der mexikanischen Heilkunde vermittelt wird: Ausfüllen eines PatientInnenblattes zur Anamnese, Blutdruckmessung vor der Behandlung, anatomische Zeichnungen im Warteraum, fixe Kostensätze für die verschiedenen Behandlungen etc. Das von Kleinman beschriebene sektorzentristische Denken der Ärzte in anerkannten Berufen, das sie auf Praktizierende anderer Sektoren herabschauen lässt, tritt auch im *calpulli* auf und bezieht sich auf Praktizierende aus dem *folk sector*. Kritisiert wird, dass diese nur ausschließlich auf empirischem und informellem Lernen aufbauen und die

¹⁹ Die Etablierung einer Ausbildung in mexikanischer Heilkunde ist mitunter durch den Kontakt mit europäischen SchülerInnen und der Implementierung der in Europa gebräuchlichen Methoden der Wissensvermittlung im spirituellen Bereich, „dem Seminar“, erfolgt. Dies zu erörtern wäre eine gesonderte Forschungsfrage, die den Rahmen dieser Arbeit übersteigt.

Heilkunde nicht „studiert“ haben. Die „Tiefe“ des Wissens (*la profundidad*), die philosophischen und kulturellen Hintergründe der Praktiken, werden als Charakteristikum für die Qualität und Professionalität der Heilkunde gesehen. Während die Großmütter im *popular sector* mit einfachen Hausmitteln arbeiten, können die HeilerInnen im *folk sector* zwar komplexere Erkrankungen behandeln und über ein größeres Repertoire an Methoden verfügen, das notwendige Wissen mit all seinen Wurzeln und Hintergründen werde jedoch nur im *calpulli* genau studiert und die mexikanische Heilkunde dadurch professionalisiert.

2.3. *La mexicayotl* – Das Herz der Mexica

Lernen zu heilen bedeutet,
das Wissen zu verwenden und nicht nur zu wissen.
Feldnotiz, 12.4.2006

Wörtlich aus dem Nahuatl übersetzt ist *la mexicayotl* „das Herz der Mexica“ und steht für die Hinwendung zu den Mexica Wurzeln und alten Lebensweisen. Eine Definition, die hier als Repräsentation für viele stehen soll, ist die von Centukul:

[...] [B]uscar, o saber lo que fuimos, lo que fue nuestro pasado, lo que fue el origen. [...] [T]raer a este momento el conocimiento, la forma de pensar, la forma de vivir, que tenían nuestros abuelitos. [...] Pero traerlo y aplicarlo, no solamente conocerlo. Sino, de vivirlo, de vivir la integración de ti, como persona, con las demás personas, con todo: con el mundo, con la tierra, con el aire, con el planeta, con las estrellas. De ver todo y de pensar que todavía podemos hacer cositas buenas por el mundo, de que no está todo [...] tan negativo, de que no está todo perdido, de que todavía tenemos esperanzas, de que, si los rescatamos y si sabemos como pensaron ellos y pensamos como pensaron ellos, todavía podemos salvar muchas cosas: A nosotros mismos, salvar a la tierra, hacer que el mundo cambie, que se quiten un poco todas las cosas, que están tristes: que ahorita, las guerras, la contaminación, el coraje, tantas cosas que tiene ahorita la humanidad. [...] Siento que es el mexicayotl, la búsqueda de todo eso.

Für Centukul ist die Auseinandersetzung mit dem *mexicayotl* die Suche nach dem Wissen aus der Vergangenheit ihrer Großeltern. Deren Kenntnisse und Vorstellungen sollen geborgen werden. Dies dient nicht nur dem Zweck, das Wissen „hier zu haben“, um es konservieren zu können, sondern die „Form des Lebens“ der *abuelitos* zu verstehen, anzuwenden und damit selbst „Leben zu lernen.“ Die Suche im *mexicayotl* ist motiviert durch eine Sehnsucht nach dem rechten Handeln, nach Wegen im Umgang mit „negativen“ Aspekten des Lebens

(Krankheit, Leid etc.). Die Studierende will sich mit dem Wissen der Ahnen vertraut machen und eine lebendige Beziehung dazu aufbauen; sich wieder darin verwurzeln und Kraft für das Leben im Hier und Jetzt schöpfen. Bei diesem Prozess geht es vor allem um die Anwendung des Wissens und die Erfahrung der Praxis. In diesem Sinne drückt das *mexicayotl* für Centukul das Bedürfnis aus, sich selbst zu entwickeln und Harmonie in der Welt zu verbreiten. Das Wissen der eigenen Vorfahren soll dazu die notwendigen Strategien und Methoden bereitstellen.

Vitebskys (1995) meint, dass „Selbstverbesserung“ und die „Rettung der Welt“ charakteristische Motive für die Hinwendung zu *local wisdom* von neo-schamanischen Bewegungen seien. Die Unterscheidung zwischen neo-schamanischen Bewegungen und traditionell schamanischen Gesellschaften sieht er jedoch als schwierig. Das *calpulli* im Valle de México, in einer Spannungszone zwischen dörflichen Gemeinschaften und industrieller Gesellschaft, ist ebenfalls nicht eindeutig zuzuordnen. Viele TeilnehmerInnen greifen auf die Erfahrung einer gelebten Praxis zurück (vgl. Kapitel: Familien als Quellen volksmedizinischer Praxis), was für die Fortsetzung einer gelebten Tradition spricht. Zusätzlich sind sie auch an einer Revitalisierungsbewegung beteiligt. Dies können sie nur dann, wenn etwas fehlt, dass sie wieder in ihr Leben holen wollen. Hobsbawm und Ranger sind der Meinung, dass nichts belebt werden muss, wenn es noch am Leben ist. „[T]he strength and adaptability of genuine tradition is not to be confused with the 'invention of tradition'. Where the old ways are alive, traditions need be neither revived nor invented“ (Hobsbawm/Ranger 1996: 8). Wie viele von den alten Wegen im Valle de México „noch besritten werden,“ in wie weit eine Revitalisierung des Wissens möglich ist und ob dadurch auch die Heilung des kulturellen Bewusstseins ermöglicht werden kann, sei in Frage gestellt. Die ethnographischen Beispiele zeigen, dass die Fortführung alter Wege und das Studium in einer Wiederbelebungstradition sich nicht ausschließen. Dazu beispielhaft noch einmal Cihuacoatl: Ihre Tante war Hebamme, ohne eine NachfolgerIn auszubilden. Cihuacoatl beobachtete sie bei ihrer Praxis und bekam dadurch einen Zugang zur Ebene der Heilerei. Nebenher besuchte sie eine höhere Schule. Durch ihr Studium im *calpulli*, einer relativ neuen Erscheinung, baute sie ihr Wissen aus und entwickelte, was sie schon bei ihrer Tante empirisch gelernt hat.

2.3.1. Bergen und Weitergabe des Wissens

In diesem Kapitel soll zur Sprache kommen, auf welche Weise auf das alte Wissen zurückgegriffen wird und es in der Gegenwart Anwendung findet. Um zu zeigen, dass viele Anknüpfungspunkte an die traditionelle Lebensweise bestehen, möchte ich Yoloxochitl ins Spiel bringen, da sie meint, dass die auf eine lange Tradition aufbauende, gelebte empirische Praxis nur aus dem Blick gerutscht sei. Durch die Auseinandersetzung im *calpulli*, durch Beachtung und Wertschätzung werde daran wieder angeknüpft.

Das ist, wie wenn du den Staub und die Spinnweben, die dir darüber gelegt wurden weggibst, um dieses Herz der Mexica, das wir in uns tragen, zu entdecken. Und ich glaube, dass es viele Sachen gibt, die wir ohne es zu wissen praktizieren, ohne Bewusstsein und der Punkt ist, das wieder ins Bewusstsein zu bringen und Stolz auf das, was du machst, zu sein. Ob dies nun der Besuch bei unseren Toten auf dem Friedhof, oder die Fähigkeit zusammenzukommen oder uns zu vereinigen, oder das Zusammenleben, oder ob es unsere Tortillas sind, oder unsere Mütter, [...] das alles ist es. Die Praktiken, die gibt es, aber es ist, wie wenn wir uns nicht darüber bewusst sind und es scheint, als wäre dies etwas zurückgeblieben, aber trotzdem geht es weiter, obwohl es kriminalisiert war.

Verdeckt unter einer Schicht von „Staub und Spinnweben“ liegen die Weisheiten und die Kenntnisse der Vorfahren in den Herzen der Menschen. Viele Praktiken gäbe es wieder zu entdecken, trotz Marginalisierung. Auch *maestro* Arturo G. Meza (68) beschäftigt sich mit der Freilegung des *ethnic wisdom* (Vitebsky 1995), den traditionellen Ideen über Menschen, den Kosmos und deren Beziehung zueinander. Er arbeitete als Mittelschullehrer, bis er sich, motiviert durch Aufenthalte bei indigenen Gemeinschaften, den „Werten der indigenen Welt“ zuwendete. Eine Strategie zum Anknüpfen an die alten Ideen und Vorstellungen erkennt Meza im Studium der *codices*. Die *codices* (span. Sg. *códice*) sind bildliche oder schriftliche Manuskripte, in denen Kalendervorstellungen, verschiedene Konzepte (z.B. *ilhuitl* – Tag, *yahualli* – Nacht) und metaphysische Ideen (z.B. *ollin* – Bewegung, *yoliztli* – Leben, *teotl* – „Gottheit“) dargestellt wurden (vgl. Zuckerhut 1996: 68).

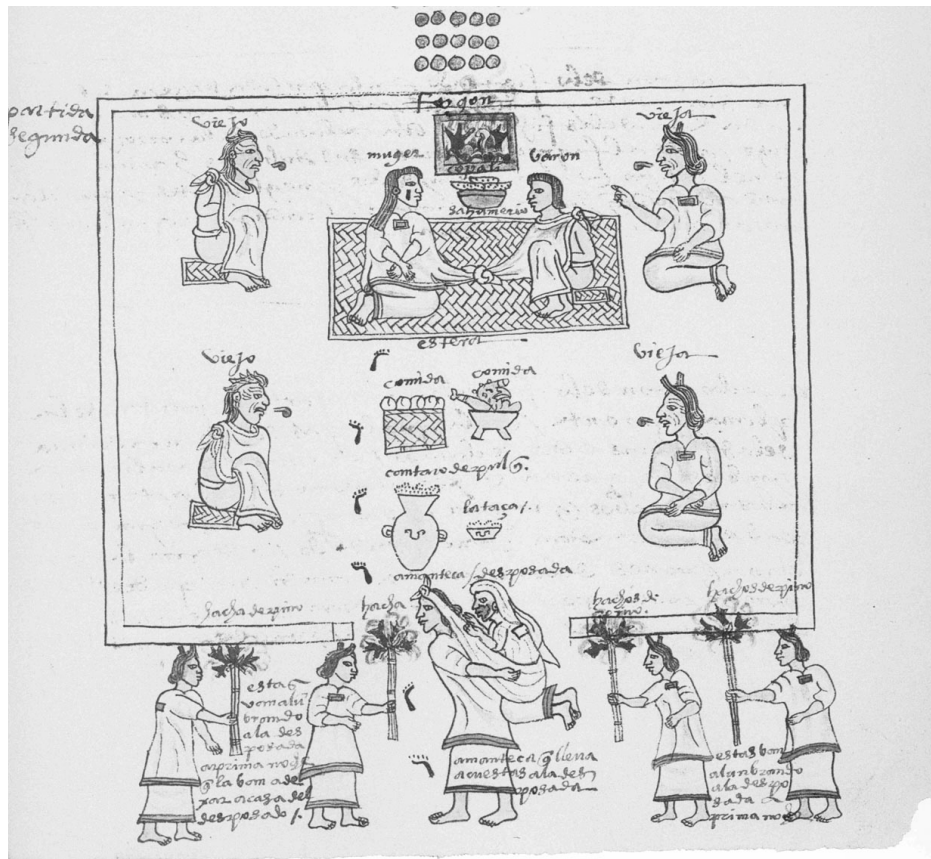


Abbildung 7: Darstellung einer Vermählungszeremonie (*atado de tilmas*) im Codex Mendoza (aus Berdan/Rieff Anawalt 1992 IV: 61)

In diesen Schriften wird ein Begriff durch das Bild der Sache selbst dargestellt (Ideographie). Die *códices* wurden, neben der oralen Tradierung als Mittel zur Weitergabe von Wissen verwendet. Bei komplexen Bedeutungszusammenhängen wurden sie zusätzlich mit einem oralen Text ergänzt, der die Interpretation durch SpezialistInnen notwendig machte²⁰ (ebd. 69).

Der Schlüssel zur Auslegung und zum Verständnis der *codices* liegt für Meza in den Erfahrungen der indigenen Bevölkerung. In der Lebensweise, der alltäglichen und zeremoniellen Praxis der indigenen Gemeinschaften in den ruralen Regionen Mexikos sieht er eine Verbindung zu den „alten Lehren“ (*enseñanzas antiguas*). Mezas Aufwachsen in einer Nahuatl sprechenden Gemeinschaft habe ihm den Zugang zu verschiedenen

²⁰ Die *codices* wurden größtenteils als „Werke des Teufels“ verbrannt (Zuckerhut 1996: 69) und auch die oralen Texte sind kaum dokumentiert.

Gemeinschaften²¹ abseits der urbanen Zentren ermöglicht, wo er am Alltag teilgenommen und beobachtet hat. Durch diese intensive Auseinandersetzung – die, wie er sagt, nur wenige im *mexicayotl* machen – entdeckt er ein Wissen über die Natur, das Leben und den Kosmos, welches die Invasion überdauert hat, in den Bräuchen der Familien, den Lebensweisen der Dorfgemeinschaften, der Erziehung der Kinder und deren Spielen. Durch das Leben bei ihnen hat Meza „verstanden, wie sie den Himmel wahrnehmen, die Bewegungen der Sterne deuten, wie sie die Pflanzen wahrnehmen, wie sie lernen welches die Heilpflanzen sind, die der Gesundheit dienen und welches die essbaren beziehungsweise Zierpflanzen sind.“

Durch die Erfahrungen in den Dörfern erkennt Meza, dass die Bedeutungen vieler Nahuatl-Konzepte (z.B. *quetzalcoatl* und *tezcantlipoca*) die historisch von Missionaren, Chronisten und Eroberern als „Götter“ interpretiert wurden, vielschichtiger und mehrdimensionaler sind als bisher angenommen. Auch Conrad und Demarest schlagen vor, anstatt von Gottheiten von „heiligen Komplexen“ zu sprechen, „die je nach den besonderen räumlichen und zeitlichen Zusammenhängen, verschiedenste Aspekte beinhalten können.“(Conrad/Demarest zit. nach Zuckerhut 1996: 278). Meza hat bei seinen „Feldforschungen“ erfahren,

dass zum Beispiel xochipilli kein Gott war, sondern das Licht der Sonne, das bestimmte Aspekte von Pflanzen aktiviert. [...] so hat mir all das eine Idee für das Studium der philosophischen Konzepte gegeben. Ich konnte sie nicht als Gottheiten sehen, sondern als Teil eines Elementes der Natur, das auf etwas anderes in der Welt einwirkt. [...] was immer mit Gottheiten verwechselt wurde. [...] Im Fall von xochipilli wissen wir, dass es das ist, was wir Photosynthese nennen. [...] Wir haben sie [die Götter] von den Altären herunter geholt, wir haben zuerst versucht den Namen in Nahuatl zu analysieren, um dann die Teile des Namens aufzuschlüsseln, und das gibt uns dann schon eine Idee von dem, was die Funktion ist [...]. Uns wurde klar, dass wir sie besser als Konzepte der Natur verstehen konnten, die mit verschiedenen Funktionen agieren, anstatt als Gottheiten.

Durch die Methode der Beobachtung und Teilnahme im täglichen Leben indigener Gemeinschaften und ihren Zeremonien entwickelt Meza eine Sensibilität für die philosophischen Hintergründe im indigenen Denken und Handeln. Anstatt sich mit der Definition dieser Konzepte als „Gottheiten“ abzugeben und sie als Manifestationen einer alten hierarchischen Hochreligion zu verstehen, kommt er zu dem Schluss, dass sie ein „Teil eines Elementes der Natur [sind], das auf etwas in der Welt einwirkt“. Die „Götter“ sind, laut Meza, Manifestationen von Kräften und Essenzen die in der Natur vorkommen. Das Wissen

²¹ „Mexicaneros, im Municipio de Mezquital oder den Coras in Sierra de Nayarit, Tepehuanos, Huicholes etc.“

der Großeltern geht auf die Beobachtung dieser Phänomene zurück. Er entwickelt eine Methode zur Übersetzung der vielschichtigen Konzepte der alten Lehren: Einer wörtlichen Übersetzung des Nahuatl-Begriffs folgt die Suche nach metaphorischen Bedeutungen, um in weiterer Folge eine philosophische Bedeutungsebene erschließen zu können. Je nach Kontext in dem die Übersetzung statt findet können die Bedeutungen variieren (vgl. Kapitel: Landkarte des Kosmos, des Bewusstseins und der Lehre).

Durch Feldforschung und durch Anwendung seiner Erkenntnisse beim Studium der vorhandenen Schriften, die auch aus europäischen Bibliotheken zusammengetragen werden, wird das alte Wissen Stück für Stück erkundet, entschlüsselt, wieder zusammengesetzt und integriert (vgl. Graf 2005). In der Gruppierung um *maestro* Meza, die als „Labor“ und „Schule“ dient, werden Erfahrungen ausgetauscht und das Wissen weitergegeben.²²

Die Vermittlung des Wissens findet hauptsächlich in den traditionellen Gruppen statt. Bücher und Manuskripte, die selbst hergestellt und vertrieben werden, dienen dabei auch als Unterrichtsmaterialien. Die Weitergabe dieses (subversiven) Wissens in einem offiziellen Rahmen (z.B. dem Schulsystem) ist nur über Vorträge und Veranstaltungen möglich. Meza beschreibt einen Besuch in einer polytechnischen Schule:

Para mi ha sido muy gratificante, llegar al politécnico, por ejemplo, y enseñarles a maestros y alumnos, que hay una forma autóctona de percibir a la naturaleza, de llevar los ciclos de Venus, los ciclos de Marte, los ciclos de la luna y del sol, simplemente con estar observándolos y ya notando y descubriendo los caminos en el cielo, desde un punto de observación fijo, de ver que de donde sale el sol en el solsticio de invierno, y donde sale en el solsticio del verano, y marcar en la ventana de su casa, cual es la mitad del camino del solsticial. Eso les va despertando un gran interés por nuestras cosas. Descubrir también, que por medio del conocimiento de la herbolaria, hay todo, todo una medicina que se está aplicando, eso si no se ha perdido. [...] Lo que a mí en lo personal me ha preocupado, es darle al joven una identidad indígena, aunque tenga muy poquito de sangre indígena. ¿Porque? Al tener identidad, una persona va a defender lo propio, si no, con la mano en la cintura llega cualquier a su casa y se lleva, porque no se siente parte de su casa.

Er versucht SchülerInnen und LehrerInnen zu vermitteln, dass das Wissen der Großeltern auf Erfahrung aufbaut, fundiert und wertvoll ist. Die Jugendlichen sollen dadurch ihre

²² Von einigen HeilerInnen hörte ich Kritik daran, dass sich diese Gruppen hauptsächlich mit dem theoretischen Bergen des Wissens beschäftigen, ohne dieses in ihren Alltag einzubringen und anzuwenden. Damit würden sie das *mexicayotl* als Hobby betreiben, aber nicht als „wirkliche“ Möglichkeit für die Gestaltung ihres Lebens sehen.

Vergangenheit anders wahrnehmen und eine „indigene Identität“ entwickeln auf die sie stolz sein können. Selbst wenn sie nicht einer indigenen Minderheit angehören, sollen sie daraus Kraft schöpfen und Wertschätzung finden, um sich in der modernisierenden Welt besser verteidigen zu können. Eine positive Identifikation mit den Vorfahren und die Anwendung ihres Wissens soll für den Umgang mit Missständen und Schwierigkeiten eine alternative Perspektive bringen.

3. Zugänge zur Praxis

Das folgende Kapitel zeigt wie die Suchenden zu der Gemeinschaft, in der die Heilkunde und das traditionelle Wissen verbreitet ist, gekommen sind. Der Kern einer *community of practice* ist bestimmt durch aktive, intensive und verantwortungsvolle Teilnahme an den Aktivitäten bzw. den verschiedenartigen Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft. Neulinge bewegen sich durch ihre wachsende Teilnahme, das vermehrte sich Einbringen und Ausführen von Tätigkeiten von der Peripherie zum Zentrum (vgl. Lave/Wenger 1991: 36f; Merriam et al. 2003: 172). Vor allem bei marginalisierten Gemeinschaften und Randkulturen wird der Zugang besonders bewacht. Begabung, Vorwissen und Motivation sind jene Kriterien, wonach eine Teilnahme ermöglicht oder verweigert wird (vgl. Merriam et al. 2003: 175).

3.1. *El don* – Die Gabe zu heilen

Für den medizinischen Bereich unterscheidet Hinderling zwei Formen der Kompetenzgewinnung: erstens eine entsprechende Neigung, bedingt durch eine besondere Begabung; zweitens eine fachliche Ausbildung. Er versteht beide Ansätze als komplementär: „Ein guter Experte, so kann man wohl verallgemeinern, ist für seine Aufgabe sowohl begabt, wie er sich dafür auch ausgebildet hat“, ohne Begabung jedoch bliebe aller Eifer beim Erlernen einer Heilkunde fruchtlos (Hinderling 2002: 42). Die Begabung zu heilen, wird in meinem Forschungsfeld als „*don*“ bezeichnet. Wörrle begegnet in Ecuador den Auffassungen, dass *el don* eine Fähigkeit ist, die von Geburt an besteht oder nicht (vgl. Wörrle 2002: 105). Der *don* wird im Forschungsfeld Trotters (1997[1981]) einerseits als eine von Gott geschenkte Gabe verstanden, andererseits bezeichnet er mit dem Terminus eine humane Grundfähigkeit, die in jedem Menschen potenziell vorhanden ist, vergleichbar dem Singen, Sprechen und Tanzen: „*Curanderos*, according to this healers, are simply the individuals with a better ability to heal than is normative for the population as a whole. The healers refer to this condition as having ‘developed activities’.” (Trotter 1997[1981]: 16) Jeder Mensch habe die Fähigkeit zu heilen, auch wenn sie unterschiedlich ausgeprägt sein könne und von den HeilerInnen entwickelt werden müsse. *El don* ist in diesem Sinne „kein Geschenk, sondern etwas, das in einem mühsamen Prozeß des Lernens erst entwickelt werden muß“ (Informant zit. nach Wörrle 2002: 105).

Das der *don* ein Grundkapital ist, das in jedem Menschen vorhanden ist und entwickelt werden kann, liegt für Eloxochitl in der Fähigkeit zu lieben begründet. Ihrer Meinung nach sei der Mensch geschaffen worden, „um zu lieben und nicht zu hassen“. *El don* sei der Instinkt, der das Erlernen der Heilkunde möglich macht. „Alle Menschen können heilen, aber es gäbe viele, die anderes besser könnten“, meint Estella (w, 28), die vor ihrer Lehrzeit in der traditionellen Heilkunde eine Ausbildung zur Friseurin abgeschlossen hat. Das Heilen sei ihr viel „zugänglicher“; es komme einfach „aus ihr heraus“ und sie fühle sich damit „kompletter“, weswegen sie ihren Beruf als Friseurin nur noch für die Familie ausübt. Wie sie nie eine gute Friseurin sein könnte, würden andere (obwohl sie viel Üben und Studieren) keine Heilungen machen können. Für eine erfolgreiche Karriere als Heilerin sieht Estella die Notwendigkeit, dass sich „die Liebe für das, was man macht, entwickeln“ muss.

Im Hinblick auf die Verantwortung der HeilerInnen für eine Gemeinschaft wird für die Berechtigung der Teilnahme an der Ausbildungs- und Behandlungspraxis die aktive Heilarbeit der SchülerInnen vorausgesetzt. Der „Wille“, als HeilerIn für eine Gemeinschaft tätig zu sein, wird zum Kriterium für die Legitimierung der Teilnahme an der Praxis der Lehrerin. Bei Neulingen achtet Eloxochitl darauf, ob sie „sensibel“ sind, „Liebe für ihre Nächsten“ aufbringen und sich „Krankheiten ohne Angst“ nähern können. Sie unterscheidet diejenigen, die HeilerInnen werden wollen oder schon HeilerInnen sind und sich weiter entwickeln wollen von denjenigen, die darauf aus sind, etwas „Exotisches zu konsumieren“. Die abgrenzende Haltung gegenüber „Exotik-Suchenden“ und die bewusste Suche nach SchülerInnen, die als HeilerInnen tätig sein wollen, widerspricht der von Baumann (2003) dokumentierten Situation in Ecuador. Dort würden „Ausbildungen“ an Interessierte aus Europa und den USA des Geldes wegen verkauft, obwohl diese Suchenden ihre eigenen Ziele verfolgen würden: Diese Nicht-Indigenen wären auf der Suche nach Erfahrungen oder neuen Wegen für sich selbst und es bestünde kein Interesse daran, HeilerIn im Dienste der Gesellschaft zu sein (vgl. Baumann 2003: 164f). Vielleicht ist jedoch die Suche nach einem Weg für sich selbst auch ein Teilaspekt der Suche nach Wegen für andere und müsste bei der Erforschung dieses Phänomens beachtet werden (vgl. Archetyp des verwundeten Heilers). Im Feld ist der „Wille“, mit den Methoden der Heilkunde zu arbeiten, neben der „Gabe zum Heilen“ ein bestimmender Faktor für das Lernen.

Oft gehen einer Tätigkeit als HeilerIn verschiedene Phänomene und Erlebnisse voraus, die eine Fähigkeit zum Heilen anzeigen und die Person in eine gewisse Richtung führen. In der Literatur finden sich folgende Beispiele: Vererbung innerhalb der Familie, Auserwählung durch ein übersinnliches Wesen, eigene Neigung und Entscheidung, eine schlechte Lebensführung als Voraussetzung für Läuterung und Transformation sowie eine (Initiations- und Berufungs-) Krankheit (vgl. Eliade 1997[1956]; Mull/Mull 1993; Buxbaum 1999; Hinderling 2002; Schaffler 2004; Wörrle 2002). Die Ablehnung von und der Widerstand gegen diesen Ruf wird als gefährlich und bedrohlich betrachtet (vgl. Hinderling 2002; vgl. Schaffler 2004).

Yaoquiahuitl sagte mir Folgendes zum *don*: „¡De medico y de loco, todos tenemos un poco!“ Wir haben alle etwas vom Doktor und vom Verrückten! Dies weist auf die menschliche Grundfähigkeit hin, die in unterschiedlicher Weise ausgeprägt sein kann. Für Yaoquiahuitl kann der *don* ein Segen oder ein Fluch sein: Es ist etwas, das ihn im innersten bewegt und ihm die Aufgabe gestellt hat, herauszufinden was es ist. Seinen Weg musste er mit dieser inneren Unruhe, den Fragen und der Suche gehen. Wird man nicht fündig oder stellt man sich nicht der Herausforderung, so Yaoquiahuitl, hat man ernste Probleme, so wie es ihm vor seiner Lehre ergangen ist. Wenn aber ein Weg um sein Potenzial zu entwickeln gefunden wird, dann profitieren auch andere davon und man kann das, was man gelernt hat, weitergeben.

Ein Zeichen, das in den Biographien der (angehenden) HeilerInnen, mit denen ich sprechen konnte, als Berufung interpretiert wurde, ist ein starkes Sich-angezogen-Fühlen von der Heilkunde. Dieses Gefühl war von einer intensiven Suche nach Antworten auf Sinnfragen des Lebens begleitet. Weitere Anzeichen waren vorgeburtliche Vorzeichen, Krankheit, Unzufriedenheit mit sich selbst und/oder mit der Welt und ein Ungleichgewicht auf körperlicher, geistiger, mentaler oder spiritueller Ebene. Der Wunsch nach Veränderung der bestehenden Situation ist oft Motivation für die Suche nach einer „anderen“ Welt oder einem alternativen, ergänzenden Zugang zu Denk-, Handlungs- und Wahrnehmungsweisen. Diese Anzeichen für einen *don*, der dafür spricht, mit einer spezifischen Fähigkeit und Anlage

ausgestattet zu sein, wurden durch Familienmitglieder, PatientInnen und durch die eigene Erfahrung mit der Praxis bestätigt (vgl. Wörrle 2002: 53).

3.1.1. Anziehung

Merriam et al. (2003) stellen fest, dass die TeilnehmerInnen bei marginalisierten Gruppen meistens schon Vorwissen und Vorerfahrungen mit gebräuchlichen Methoden des Feldes, Weltanschauungen, Werten und Wahrnehmungsweisen aus anderen spirituellen Zugängen mitbringen. Auch meine GesprächspartnerInnen waren vor der Teilnahme im *calpulli* in Kontakt mit der mexikanischen Heilkunde oder anderen volksmedizinischen bzw. komplementär-medizinischen Ansätzen (vgl. Kapitel: Familien als Quellen volksmedizinischer Praxis). Sie sind begeistert von den unterschiedlichen, vielschichtigen Dimensionen der Praxis und fühlen sich von den Weltvorstellungen des *calpulli* angezogen. Dies interpretieren sie als „Ruf“, der sie auf den Weg zur Entwicklung des *don* und den damit verbundenen Fähigkeiten bringt.

Yaoquiahuitl (m, 43) beobachtete schon als Neunjähriger seinen Onkel, wie dieser „mit den Händen heilte“ und verspürte das Bedürfnis mehr darüber zu wissen. Es tauchten Fragen nach den Hintergründen und Wirkungsweisen der Behandlung in ihm auf. Diese interpretiert er als Zeichen für einen möglichen *don* (Gabe). In ihm sei damals „etwas erwacht“, ein „inneres Rufen“ habe eine Tür in ihm geöffnet und ihm wurde klar: „Das ist mein Weg!“ Obwohl er die Behandlungen seines Onkels nur beobachtet hatte und selbst nicht Hand an die PatientInnen legte, fühlte er, dass „er zum Heilen dient“. Mit 14 Jahren begann er bei einer „Schularbeit“ einen Tonkrug instinktiv mit einem *ometeotl* (Symbol für das Gleichgewicht im Universum; vgl. Kapitel: *Ometeotl* – Das kosmische Gleichgewicht) zu bemalen. Dies deutet er als weiteres Zeichen. Alles, was mit den Traditionen in Zusammenhang steht, übt auf ihn eine anziehende Wirkung aus, die er als Liebe zum *mexicayotl* interpretiert. Er lernte *nahuatl* im *casa de la cultura* (Haus der Kultur) in Tecamac, schloss eine Krankenpflegerschule ab, machte ein Diplom in Osteopathie (klassisch: *huesero*) und ist seit Herbst 2003 in Ausbildung im *calpulli cencalli*. Aktuell arbeitet er in einem Krankenhaus im Estado de México als Pfleger. Ergänzend dazu praktiziert er zu Hause als *curandero* und studiert Biomedizin.

Obwohl er schon früh Heilungen beobachtet hatte und auch in der Praxis experimentierte (sein Bruder war sein erster Patient, den er bei Schmerzen aufgrund eines Sturzes erfolgreich behandelte) habe er die Hintergründe, Philosophie, Form und Technik des Heilens erst im *calpulli* gelernt. Sein *don* wird auch durch die Fortsetzung der Heiltradition in seiner Familie bestätigt, denn sowohl sein Onkel, als auch seine Großmutter heilten. Um heilerisch tätig zu sein, reicht es jedoch nicht aus, sich auf die Vererbung in der Familie zu beziehen. Die erzählten Werdegänge nur als Strategien zur Legitimierung der Kompetenz zu verstehen (siehe Wörrle 2002: [Werdegänge]) würde zu kurz greifen. Die Kompetenz als HeilerIn muss gegenüber den PatientInnen und anderen HeilerInnen zusätzlich auch durch die Qualität der eigenen Heilpraxis bestätigt werden.

Eine weiteres Beispiel für die anziehende Wirkung der Heilkunde möchte ich durch Centukul (w, 41) geben. Sie studiert seit zwei Jahren im *calpulli* und assistiert seither in der Praxis von Eloxochitl. Nebenbei betreibt sie eine kleine Gärtnerei und hat vor kurzem begonnen, in ihrem Haus selbstständig zu behandeln. Aufgewachsen ist sie bei ihrer Mutter und Großmutter in San Pablo, wo sie auch die Mittelschule besuchte. Motiviert durch ihre Leidenschaft für Pflanzen und Kräuter, studierte sie Landwirtschaft und Pflanzentechnik in Mexiko Stadt. Danach lebte und arbeitete sie in Veracruz und Chiapas. Sie kam „zufällig“, durch eine ethnobotanische Arbeit im Rahmen ihres Studiums mit traditionell verwendeten Heilpflanzen in Kontakt.

[En la universidad] nos metemos un poquito también con las cuestiones que se llamaba la etnobotanica, las plantas que usaba la gente para curarse. [...] Era así, como la curiosidad, no tanto porque yo pensaba que me fuera a dedicar a curar, a dar tés o esas cosas, nada más simplemente la curiosidad de saber, que plantas usaban y como se curaban o para que servían las plantas.

Centukul beschäftigte sich mit Pflanzen und Kräutern ohne den Vorsatz, Heilerin werden zu wollen, aber das Wissen über deren Wirkung und Anwendung machte sie neugierig. Das anfängliche Desinteresse an der Ausübung eines Heilerberufes wird von Wörrle (2002) als Strategie interpretiert, um nicht bei der später angenommenen Berufung den Anschein von bloßem Eigeninteresse zu erwecken. Centukuls Neugier und Aufmerksamkeit wurden auch angeregt durch Geschichten über BewahrerInnen der Traditionen, die sie immer wieder erzählt bekam.

[...] me llamaba mucho la atención de lo que llegaba a escuchar de la gente que estaban todavía dentro de la tradición, incluso llegar a saber de que había gente, que se reunían para seguir con la tradición y para estudiarla, no tanto aquí en Teotihuacan como por ejemplo en Tabasco o en Yucatán, entonces siempre supe eso pero nunca conocí alguien que estuviera dentro, nada más por platicas, porque nadie me invitó, simplemente escuchaba por rumores de que, en ese lugar hay un grupo, pero no lograba llegar hasta ellos, o a lo mejor no he tenido suficiente voluntad para dedicarme realmente a buscarlos, pero te digo, siempre buscaba algo más.

Trotz der Anziehung sollte es einige Jahre dauern, bis sie mit einer Gruppe in Kontakt gekommen ist. Ihre Vermutung, dass sie vielleicht in der Vergangenheit nicht genug Willenskraft aufgebracht hätte, um eine Gruppe zu suchen, deutet darauf hin, dass *el don* für sie kein Geschenk war, sondern durch Einsatz entwickelt werden musste (vgl. auch Wörrle 2002: 105; vgl. Trotter 1997: 16). Es ist ein Kraftaufwand notwendig, um sich seines Weges bewusst zu werden und diesen zu verwirklichen.

3.1.2. Suche

Die angehenden HeilerInnen sind auf ihren Wegen oft von einer intensiven Suche im Inneren und im Äußeren begleitet. In der Sehnsucht nach Vollkommenheit sieht Martin (2005) die Auslöser für die Wege spiritueller Menschen, deren Kern nicht die Suche nach „irdische[r] Perfektion“ sondern „ein ursprüngliches Heilsein, das das Potenzial zur Entfaltung aller Fähigkeiten in sich trägt und rundum ‘shalom’ ist“ (Martin 2005: 213). Auf der Suche nach echter „Erfüllung“ ist die Unzufriedenheit mit dem Mainstream-Lifestyle für Merriam et al. (2003: 175) ein Grund für die Zuwendung zu marginalisierten Gruppen.

Bevor sich Centukul ihrer Berufung stellt, ist sie von einer latenten Unzufriedenheit begleitet. Obwohl ihr die Arbeit als Projektmitarbeiterin bei Saatgutprojekten in Chiapas gefällt, fühlt sie sich davon nicht „ausgefüllt“, „etwas fehlt.“ Es mangelt an Beziehung zu sich selbst und ihrer Welt, an Tiefe und an Verbundenheit und sie spürt eine Sehnsucht nach „mehr“. Viele Fragen über den Sinn des Lebens beschäftigen sie.

Me gustaba mi trabajo pero siempre sentía que algo hacía falta, que algo necesitaba más. Siempre busqué algo más que me llenará. [...] [Me preguntaba], “¿bueno y por qué razón estoy aquí?” [...] Siempre busqué muchas razones del porqué estas viva: ¿Qué viniste hacer acá? ¿Qué función tienes? ¿Para qué sirves? ¿Así nada más estas aquí para comer y para dormir? ¿Pues, entonces qué caso tiene? [...] Siempre me gusta la idea trabajar con las plantas. Pero a parte siempre ha buscado algo más [...] ¿Qué hay

más, aparte de lo que enseñan en los libros? o ¿qué hay más de lo que hace todo el mundo?

Centukul ist auf der Suche nach etwas, das ihr Leben „erfüllt“. Ihre Zweifel lassen sich zusammenfassen in den Fragen: Woher komme ich? Wer bin ich? Wozu diene ich? Wohin gehe ich? Sie ist unzufrieden mit den herkömmlichen Zugängen zu Wissen, Erkenntnis und Lebensführung, die sich ihrer Meinung nach nur auf das Notwendigste – Essen und Schlafen – reduzieren. Sie will anders leben als die Anderen.

Tlacatemazcalzin (m, 27) ist *temazcalero* (Leiter der traditionellen Schwitzhüttenzeremonie), Ingenieur im Bauwesen und Vater einer Tochter namens Amiquitzin. Seine Suche hat in der Kindheit begonnen und wird von ihm als inneres Rufen und ständiges Fragen nach seinen Fähigkeiten und Qualitäten beschrieben.

Yo siempre quería sentirme fuerte, porque siempre, no sé, sabía escuela, sabía aprender, sabía memorizar, pero yo no me considero como los otros chavos que eran fuertes y sabían hablarles a las muchachas, sabían hablarle al maestro, sabían salirse de sus casas, para jugar. Eran listos, tenían fuerza, y yo no. Decía yo, porque no, ¿porqué no tengo esa confianza en mi mismo? ¿porqué no puedo librar obstáculos?

Der Vater von Tlacatemzcalzin kommt in jungen Jahren bei einem Unfall ums Leben. Seine Sehnsucht nach Selbstvertrauen und Stärke orientiert sich an den „starken und klugen“ Freunden, zu denen er aufblickt. Seine Interessen und Bedürfnisse unterscheiden sich jedoch von denen seiner Freunde, wie sich exemplarisch bei einem Besuch einer archäologischen Städte zeigt:

[T]odos mis amigos andaban jugando y divirtiéndose allá por una pelota, y yo andaba viendo las ruinas, y preguntándome, porqué era esto, porqué era aquello. Y encuentro las paredes así, esculpidas con un juego de pelota, y las personas unos con unos atuendos, y otros sin atuendos, y otras con una mano así, otras con otra mano así, y una serpiente dando vueltas, todo alrededor, y del otro lado la otra serpiente. Digo, ¿porqué no puedo entender eso? Qué es eso, que yo no lo entiendo. Son formas que yo no lo entiendo, pero todo eso me llama a aprender, aprender de la mexicayotl.

Während sich die einen vergnügen, wird Tlacatemazcalzin angezogen von den Überresten der alten Kulturen. Was ihm in der Schule erzählt wird, reicht ihm nicht aus. Er will mehr erfahren, um die Geschichte, die Welt um ihn herum und sich selbst besser kennen zu lernen. Dazu vertieft er sich in „fremde“ Traditionen, etwa in die europäische Philosophie oder den Buddhismus. Dies befriedigt ihn wenig, weil er zwar erfährt, „wie die Dinge sind“ und „wie

sie sein sollten”, aber nicht, wie er sich als menschliches Wesen einbringen kann. Als Jugendlicher intensiviert er seine Suche und sein Befinden verschlimmert sich.

Digo, ¡quiero hacerlo como ellos [sus amigos]! Yo los veía, que vivían la vida más sencilla y yo en cambio me complicaba. Pero no entendía porqué, y ya después ya comprendí porqué, porque tenía que buscar otras respuestas, que ellos. Parecía su vida más sencilla porque terminan la escuela y con eso se arreglaba. Pero en cambio, quería saber que había más o que tenía que hacer más.

Anstatt weiterhin dem Ideal seiner Freunde nachzulaufen, die ihr Leben scheinbar nicht so kompliziert gestalten und weniger hinterfragen, erkennt er schon früh, dass er seinen eigenen Weg gehen, seine eigenen Antworten suchen muss, seine eigene Bestimmung finden will. Durch die Mutter, die eine Gruppe des *mexicayotl* besucht hatte, findet Tlacatemazcalzin Zugang zu Schriften, die nur innerhalb der Tradition weitergegeben werden. Dort findet er schließlich Antworten, die aus seiner eigenen Kultur stammen.

Lo encontré libros de la filosofía Mexica, en donde el hombre es un todo, es un Ser. En el marxismo decían que es un ser político, o allá con los budistas dicen que es un ser espiritual. Pero no! Yo encuentro en los libros Mexica, que el ser humano es tanto como un científico como un religioso como un político, y hasta un economista. [...] Las Mexica tienen una cosmogonía, danzaban, cantaban, hacían rituales, tenían medicina, tenían filosofía, le daban gracias a la tierra, es un todo, ellos tienen conservado todo. Yo voy a la...iba a la iglesia y únicamente en esas horas yo daba gracias a dios o algo así, pero mientras en la escuela mi dios era, no sé, el conocimiento y las células, y los átomos ((riendo)). Todo estaba desligado, pero encuentro eso y todo tiene, mi religión, mi conocimiento, mi política, mi economía, todo estar junto. No puedes ir nada más a la iglesia, después sales de la iglesia, te olvidas de Dios, y pues ir a la escuela y luego si se trata de dinero puedes hacer todas las transacciones que quieras: Mientras yo estoy bien, puedo ser rico pero, y después me puedo ir a la iglesia a pedir perdón. Entonces yo empecé entender todo eso, no puedo estar fragmentado. Todo tiene que ir junto. Solo en esta sociedad se ha intentado desmenuzar, precisamente para causarnos todos esos conflictos. [...] El sistema político está encaminado a que el ser humano está fragmentado, a que estén conflictos entre las familias, para que no estén juntos, porque una persona que sabe lo que quiere y que sabe a donde va, supuestamente no conviene al sistema político, porque puede causar una revolución [...]. Todo eso me mueve a buscar algo. La situación económica aquí en el país no es muy muy buena, me imagino, si hubiera una situación económica mejor, al ser humano no les urgen tantas preguntas, tantas cuestiones. [...] Tenemos capacidades no desarrolladas de cien por ciento, pero podemos hacer, podemos ver un poquito más allá de nuestras narices. No podemos mantenernos como estamos. Y yo, como quería estar bien conmigo mismo, quería ser feliz. La única manera, si quiero salir de donde estoy y quiero pensar diferente y quiero ser yo diferente o al menos intento cambiar algo de mi entorno, primero tengo que cambiar algo de mi y luego tengo que cambiar mi entorno.

In Büchern des *mexicayotl* trifft Talcatemazcalzin auf die Beschreibung eines ganzheitlichen Menschenbildes, gegenüber der Fragmentiertheit der mexikanischen Gesellschaft mit ihrer schwierigen ökonomischen Situation, für die er das politische System verantwortlich macht. Die Zuwendung zur den Traditionen ist für ihn eine moderne Möglichkeit sich zu Sammeln, eine integre Person zu werden und zur Verbesserung der Lebensqualität beizutragen. Durch die Schriften wird ihm auch klar, dass einer Veränderung im Außen ein Wandel im Inneren vorangehen muss und der Mensch dadurch ungenutzte Kapazitäten und Potenziale entwickeln kann. Er will sich in seinem Leben nicht damit zufrieden geben zu „essen, zu schlafen, sich zu reproduzieren und zu sterben.“ Während er früher zu Menschen aufblickte, die so schienen, als hätten sie alles in ihrem Leben geregelt und gelöst, so sein wollte wie sie, weiß er jetzt, dass er nur auf der Suche nach Selbstvertrauen und Kraft war, um endlich sagen zu können: „Ich bin OK und ich bin am richtigen Weg.“

Tlacatemzcalzins Suche ist motiviert durch sein Bedürfnis, sich stark, glücklich und sicher zu fühlen. Er sucht nach Selbstverbesserung, Bestätigung, Selbstentwicklung und Verbesserung seiner ökonomischen Situation. Diese Bedürfnisse treffen im Laufe seines Weges auf unterschiedliche Weltbilder, Werte, Praktiken und Kenntnisse und werden dadurch teilweise gestillt und/oder verändert. Die Suche endet jedoch nicht, sondern wird „moderater“, zielgerichteter und bewusster. Der Wunsch Heiler zu werden und anderen Menschen zu dienen war nicht primär der Beweggrund seines Handelns, sondern sich selbst zu erkennen und seine Fähigkeiten zu entwickeln stand im Vordergrund. Mittlerweile genießt er jedoch in der Gemeinschaft großes Ansehen durch seinen Dienst als *temazcalero* (Leiter der Dampfbadzeremonie).

3.1.3. Krankheit, Kraft und andere Vorzeichen

Durch einen Unfall als kleines Kind wäre Estella fast gestorben, hätte die Großmutter sie mit ihrer Medizin nicht gerettet. Seit diesem einschneidenden Erlebnis fühlt sie sich zur traditionellen Medizin hingezogen und sieht dies als Beginn ihrer Lehre, die sie im *calpulli* professionell fortführen kann. Dass Estella eine gute Heilerin werden wird, hat schon ihre Großmutter bestätigt.

[...] auch meine [Groß-]Mutter hat mir gesagt, sie ist immer zu Leuten gegangen die auch heilmassiert haben, und als ich ihr das *tlahuayo* gegeben habe, hat sie mir gesagt,

weißt du was, mein Kind, du wirst eine gute Heilerin sein! Ich habe sie gefragt, warum Mama? Weil du diese Kraft um die Heilungen zu machen in den Händen hast, du massierst mit der selben Kraft wie diese Frau, die uns vor kurzem heilmassiert hat. Ich sage, vielleicht ist das, weil es aus meinem Inneren kommt (*nace dentro de mi*). Vielleicht ist das der *don*, die Gabe die man tief in sich trägt und die es gilt, weiter zu entwickeln.

Die „Kraft“ spielt auch beim Werdegang der Leiterin des *calpulli* eine Rolle. Eloxochitls Anlage zur Heilerin wird schon durch pränatale Vorzeichen angekündigt. Die Schwangerschaft ihrer Mutter wird bei einer Gallenblasenoperation von den behandelnden (biomedizinischen) Ärzten nicht erkannt. Obwohl die Mutter spürt, dass sie schwanger ist und über „Unwohlsein“ klagt, wurde versucht, mit Medikamenten und Injektionen die Monatsblutung einzuleiten und ihr damit Erleichterung zu verschaffen.

Insgesamt drei Ärzte, eine Frau und zwei Männer haben ihr gesagt, dass sie nicht schwanger sei und sie haben auf ihre Berufsurkunde geschaut und ihr gesagt: „Wenn sie schwanger sind, kommen sie her und nehmen mir meinen Titel weg, weil das würde bedeuten, dass ich kein Arzt bin.“ Das war ihre Bestätigung dafür, dass sie nicht schwanger sei.

Zu Beginn der Erzählung dominieren die „schlechten Ärzte,“ jene, die durch ihren Dokortitel die Richtigkeit ihres Handelns garantieren und nur mit Medikamenten und Injektionen behandeln, ohne die natürlichsten Zyklen der Menschen zu verstehen. Aus eigener Überzeugung, weil sie sich zum „Sterben fühlt,“ sucht die Mutter einen weiteren Arzt auf, der ihre Schwangerschaft erkennt und das Kind zu retten versucht.

Sie haben mir Injektionen gegeben, meiner Mutter, viele Sachen, damit das Baby zu wachsen beginnt. Und der Doktor sagte, jetzt werden wir Gott bitten, dass es komplett geboren wird, weil vielleicht kommt es mit einem Fehler auf die Welt, wegen all den Chemikalien, die sie genommen haben, und er sagte, bitten sie kräftig um Gottes Hilfe.

Der „gute“ Arzt appelliert an die Hilfe Gottes und bezieht damit eine transzendente Komponente mit ein: Zudem arbeitet er mit „guten“, nährenden Injektionen, die das Kind beim Wachsen unterstützen sollen. Eloxochitl kommt gesund zur Welt, mit 4,50 kg und drei Dokortitel, wie sie schmunzelnd erzählt.

Da habe ich mir schon drei Dokortitel erworben, so wie die Ärzte gesagt haben. Sie haben mir drei Titel in Medizin gegeben, weil ich doch existiert habe. Immer schon war ich hartnäckig und resistent dem Leben gegenüber, ich glaube schon von diesem Moment an. So habe ich drei Dokortitel erworben ohne Medizin zu studieren ((lacht)).

Von Geburt an (beziehungsweise schon davor) hat Eloxochitl „so viel Kraft“, dass sie „um ihr Leben kämpfen“ kann. Die Injektionen, die der Arzt verabreicht, helfen, kräftiger zu

werden, trotzdem sind die speziellen Charakteristiken, mit denen sie geboren wird, ausschlaggebend: Hätte sie nicht schon im Vorhinein Kraft und Lebenswille gehabt, hätte sie nicht überlebt. Dass das kleine Wesen etwas Spezielles und Besonderes ist, wird in der Erzählung auch durch die großen Geburtsschmerzen der Mutter und dem großen Interesse der Dorfleute bestätigt, die das von Gott gerettete Kind sehen und kennen lernen wollen.

Noch bevor sie ein Jahr alt ist, kämpft Eloxochitl wieder ums Überleben, ein hohes Fieber befällt sie, nachdem sie von einer Frau in der Kirche bewundert wurde.

Sie hat mich angeschaut und zu meinen Schwester gesagt: „Sagt bloß das ist eure kleine Schwester?“ Und meine Schwester haben geantwortet: „Ja, ja das ist mein kleines Schwesterchen.“ Die Frau hat mir in die Augen geschaut, „Ach, schau wie süß.“²³ Jetzt stell dir vor, die Messe war noch nicht zu Ende und ich habe begonnen zu weinen und hab geweint und geweint und habe Fieber bekommen und gefiebert und gefiebert.

Die Heilungsversuche des Vaters, der mit einer getragenen Unterhose versucht die Kleine von dem Übel zu befreien, ein Hausmittel in diesem Fall, wirkten nicht und die Familie konsultierte einen Heiler. Dieser diagnostizierte ein lebensbedrohliches „*mal de ojo*“ ausgelöst durch den „bösen Blick“. Ein *mal de ojo* kann einer Person bewusst oder unbewusst zugefügt werden und hängt mit dem Neid einer anderen Person zusammen. Damals besaß die Familie von Eloxochitl ein großes Busunternehmen der Region, woraus sie schliesst, dass es viele NeiderInnen gab. Durch die Behandlung des Heilers wird Eloxochitl wieder gesund; sie erhält damit jedoch eine Verpflichtung: „El [curandero] dijo, a ella le tienen que enseñar esto, porque a ella la ha salvado la medicina de los abuelos. Entonces ella puede ser una médica.“ Weil sie von der Medizin gerettet wurde, hat sie die Verpflichtung sich mit der Medizin zu beschäftigen und Heilerin zu werden.

Als Vorzeichen stehen bei Eloxochitl ihre Kraft bei der außergewöhnlichen Schwangerschaft, die Verpflichtung, die Medizin der Ahnen zu lernen, weil sie von dieser gerettet wurde und die Bestätigung ihrer Anlage durch Dritte. Ein zentrales Element scheint „Kraft“ zu sein (vgl. Wörrle 2002: 76ff). „Kraft“ ist ihr schon als *don* in die Wiege gelegt, aber alles, was passiert, macht sie noch stärker. Zweimal kommt sie in die Nähe des Todes, aber der Tod „funktioniert“ bei ihr nicht. Diese Erfahrungen und diese Kraft helfen ihr jetzt beim Kampf

²³ „¡Ay, mírala nada más!“

um das Leben ihrer PatientInnen. Die Kraft ist Voraussetzung für die Arbeit als Heilerin. Ihr Vater habe immer gesagt, eine *curandera* müsse einen starken Charakter haben, wenn sie heilen will, damit sie nicht von den Tatsachen der Welt umgeworfen würde: „Él que podía limpiar, tenía que tener un carácter muy fuerte. Para poder ser un curandero, tienes que tener un carácter fuerte, que no te dejaras caer por las cosas que pasan en la vida.” In ihrer Laufbahn trifft Eloxochitl auf verschiedene HeilerInnen und LehrerInnen des *mexicayotls*, die aus ihren vorigen Leben sowie aus ihrer Hand lesen und feststellen, dass sie zur Heilerin geboren ist. Sie fordern sie auf ihrer Bestimmung und ihrer Mission nachzukommen.

Wörrle (2002) „entdeckt“ in den Werdegangserzählungen von HeilerInnen in Ecuador unterschiedliche, sich teilweise widersprechende oder ergänzende kulturelle Topoi (musterhafte Geschichten), die als Vorzeichen für eine HeilerInnenlaufbahn interpretiert werden. Er versteht diese Geschichten als Lizenzen zum Heilen, als Strategien zur Legitimierung und Promotion der eigenen Tätigkeit gegenüber PatientInnen und KonkurrentInnen (auch EthnologInnen!). Das Finden eines (Heil-)Steines, eine Nahtodeserfahrung (NDE), das Weinen im Mutterleib, die Bestätigung der Fähigkeit durch neutrale Dritte, das Erbe einer Heiltradition, der Wissenserwerb in der Natur (Bäder in speziellen Quellen und Flüssen) oder das Studium bei HeilerInnen anderer Ethnien sind nach seiner Analyse kulturelle Fertigteile, die flexibel und verschiebbar von den HeilerInnen verwendet werden können.

Trotz dieser Flexibilität sind die Geschichten keinesfalls beliebig. Wie vorweggenommene Erwidernungen auf eine unausgesprochene Frage kreisen sie alle um das zentrale Problem der Kompetenz (vgl. Kendall 1996: 21ff). Und das nicht nur in Hinsicht auf die durchaus kritischen Patienten (vgl. Kap. 8), sondern immer auch mit einem Seitenblick zur Konkurrenz [...]. Was die Erzählungen über den eigenen Werdegang bestimmt, ist also ihre innere Logik, Konsistenz und Überzeugungskraft und nicht so sehr das, was ‘wirklich’ stattgefunden hat. [...] Man muß die Werdegangsgeschichten also vor allem als *Texte* sehen. (Wörrle 2002: 102f, Hervorhebung in Original)

Jedoch sind die „Texte“, die Wörrle (2002) analysiert, alles andere als „Erwidernungen auf eine unausgesprochene Frage“, sondern Ergebnisse der dezidierten Fragen eines europäischen Ethnologen. Dabei dürfen die sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen nicht außer Acht gelassen werden, da sie auf die Beziehung von „Forscher“ und „Beforschte“ einwirken und Einfluss auf die Ergebnisse haben (vgl. Frye 1996: 2). Die

Rahmenbedingungen von Wörrles Forschungsprojekt über traditionelle Medizin, das von „Europa“, dem Land wo Milch und Honig fließen, gefördert wurde, könnten die Antworten seiner InformantInnen zu einer Betonung der Kompetenz beeinflusst haben.

Mit einem zusätzlich phänomenologischen Zugang zu den Biographien der (werdenden) HeilerInnen, zu ihrem Weg vom Nicht-Heilen zum Heilen, kann Einblick in Prozesse des Lernens und der Transformation von Beziehungs-, Handlungs-, Denk- und Wahrnehmungsweisen gegeben werden. Die Werdegangserzählungen ausschließlich auf eine Legitimationsstrategie zurückzuführen, die vorrangig dem ökonomischen Interesse der HeilerInnen dienen soll, sehe ich als ethnozentristische Übertreibung, die den betroffenen Menschen abspricht, dass sie durch Berufungskrankheiten, damit verbundene Selbst-Heilung, Nahtodeserfahrungen, ASCs (altered states of consciousness) oder mithilfe der intensiven Auseinandersetzung mit den Zyklen des Lebens und einer Lehre mit erfahrenen ProfessionistInnen, Einblicke in die Zusammenhänge des Universums erlangt haben, die sie zum Wohlbefinden der Gesellschaft einsetzen. Die adäquate Entlohnung solcher Dienstleistungen versteht sich durch die professionelle Herangehensweise von selbst.

3.2. Kontakt und Einladung

Merriam et al. (2003) stellen fest, dass vor der Einladung zur Teilnahme bei marginalisierten Gruppen die Ernsthaftigkeit der Suche durch die Autoritäten der Gruppe geprüft wird.

Der Vater von Estella litt an einer Gesichtslähmung, ein Symptom, das in dieser Gegend häufig auftritt und von *curanderas* mittels Massagen, Kräutertees und Akupunktur behandelt wird. Da Estella in ihrer Familie diejenige mit der „Kraft in den Händen“ ist, war sie es, die ihren Vater massierte und auch zur Heilerin begleitete. Sie wollte beobachten, wie die Behandlungen von einer Spezialistin durchgeführt werden, um sie dann selbst anzuwenden. Ihr Wunsch, ihren Vater selbst zu versorgen, reicht vorerst aus, um schon beim ersten Kontakt zu einem Kurs eingeladen zu werden.

Auch bei Centukul erfolgt der Kontakt mit dem *calpulli cencalli* über ihre Eltern. Da es Probleme mit deren Bäckerei in der Nähe des Dorfzentrums gab, ließen sie von Eloxochitl

eine rituelle Hausreinigung durchführen, bei der alle Räume, sowie alle BewohnerInnen des Hauses mit einer speziellen Lotion und eigens vorbereiteten Kräutersträußen rituell abgerieben und ausgestrichen wurden. Dadurch sollen „schlechte Energien und Kräfte“, neidische und destruktive Gedanken sowie Geister von Verstorbenen losgelöst und mit dem *popoxcomitl* (Räuchergefäß) „ins Licht“ geschickt werden. Das Heim und die BewohnerInnen sollen dadurch wieder ins Gleichgewicht kommen. Weil sie bei der Hausreinigung aus beruflichen Gründen nicht anwesend sein konnte, geht sie nachträglich zu Eloxochitl: „Entonces ya vine con ella, me dio mi limpia y todo, y platicábamos y pues, ví aplicado, porque yo pensé que ya es pasado y ahorita nadie cura, ni nadie lo practica y menos estudia, como esos ya son cosas pasados.“ Sie ist überrascht über die Aktualität der Anwendung dieser „antiken Medizin“ und beeindruckt vom Enthusiasmus und der Liebe, mit der sich Eloxochitl den Traditionen dieser Arbeit widmet.



Abbildung 9 (li.): Folder für das Fest *hueymiquilhuitl* (zum Tag der Toten) für den verstorbenen Vater eines europäischen Schülers am 1. November 2004 (eigene Abbildung)

Abbildung 10 (re.): Yoloxochitl und Xiucmeztli beim Aufhängen der Folder in einem Geschäften in San Pablo (Photo von Monika Graf)

Im ersten Kontakt ist Centukul bewusst geworden, „das ist, was ich will, was ich schon immer gesucht habe: Die Liebe zu dem, was man macht.“ Centukul bleibt vorerst am Rande der Gemeinschaft und nimmt teil an öffentlichen Veranstaltungen des *calpulli*, wie dem *hueymiquilhuitl*, einer Zeremonie die jedes Jahr rund um den *dia de los muertos*, dem „Tag der Toten“ für einen anderen Verstorbenen im Umfeld des *calpulli* durchgeführt wird. Die Klassen und Seminare besucht sie erst, als sie nach einiger Zeit von Eloxochitl eingeladen wird.

Tlacetemazcalzin kommt auf folgende Weise in Kontakt mit dem *calpulli*. Seine Auseinandersetzung mit den Schriften des *mexicayotls* stillte teilweise seine Sehnsucht nach Entfaltung und Entwicklung (s.o.). Wie das Wissen angewendet werden kann, erfuhr er dadurch nicht. Aufgrund von Rückenschmerzen besucht er gemeinsam mit seinem Onkel verschiedene *hueseros* (Knocheneinrichter), die ihm aber nur kurzzeitig Erleichterung verschaffen. Sie hätten zwar seinen Körper massiert, aber den holistischen Zusammenhang zwischen Körper, Verstand und Geist nicht beachtet. Aufgrund der Empfehlung seiner Partnerin Cihuacoatl, der von Eloxochitl bei einer Armverletzung erfolgreich geholfen wurde, lässt er sich auch von Eloxochitl behandeln.

[Eloxochitl] tiene ese don o tiene esa sensibilidad cuando te está curando, ella sabe precisamente conectarse con el paciente. Ella sabe que no solo es físico, si no también es mental, es lo que tu ibas pensando, lo que tu quieras, me cuestione, me pregunta: como me siento, como me va en el trabajo, porque esto, porque aquello, y ya le digo, sabes que, yo siempre he querido voluntad, a veces no me siento con fuerzas, quiero hacer las cosas pero no lo puedo.

Während dem *tlahuayo* (Heilmassage) verbindet sich Eloxochitl mit dem Patienten und erkundigt sich auch über seine emotionale und seelische Befindlichkeit. Deshalb erkannte sie, dass Tlacetemazcalzins Beschwerden nicht nur physisch, sondern auch mental bedingt waren. Ihre Einfühlsamkeit und das Einlassen von Tlacetemazcalzin lassen eine Beziehung zwischen dem Schmerz im Rücken, der Sehnsucht nach Willenskraft und der Suche nach einem eigenen Weg herstellen. Daraufhin wird Tlacetemazcalzin von Eloxochitl zu einem *temazcal* (rituelles Dampfbad) und den Philosophie-Klassen eingeladen, damit seine Knochen „warm werden“ und er an seiner Willenskraft arbeiten kann. Er ist erstaunt, weil er auf seiner Suche so weit gefahren ist, so viele Bücher studiert hat und in seinem Heimatdorf ein Potenzial entdeckt hat, von dem er nichts wusste.

Nicht durch die konkrete Suche nach einer HeilerInnen-Ausbildung, sondern über Familie, Bekannte oder Ausschreibungen kommen die Studierenden zum *calpulli cencalli* und nehmen am Rande bei Aktivitäten teil. Sie werden behandelt, sind bei einer Behandlung dabei, besuchen öffentliche Veranstaltungen und werden dann zu weiteren Aktivitäten eingeladen. So bewegen sie sich mehr und mehr ins Zentrum der Gruppe.

4. Praxis des Lernens

Dieses Kapitel zeigt, wie die Studierenden in der Heilkunde lernen. Die verschiedenen Methoden des Lernens werden beschrieben und analysiert. Der erste Teil behandelt den Theorieinput, ein Basiswissen welches vor dem praktischen, instrumentellen Lernen weitergegeben wird. Im zweiten Teil wird das erfahrungsorientierte Lernen in der Heilkunde behandelt.

4.1. *La sabiduria de los abuelos* – Das Wissen der Großeltern

Herzlich Willkommen, [...] mein Name ist Eloxochitl und ich bin hier, um euch zu Diensten zu sein und um die Aufgabe der Großeltern weiterzuführen, das ist, die Medizin zu bringen, [...] die sie uns überlassen haben, damit wir mit ihr arbeiten [heilen].

So beginnt Eloxochitl mit dem Einführungsseminar in die Mexica-Pactli (Medizin der Mexica): mit einem Bezug auf die Vergangenheit. Die Lehrerin positioniert sich in der Fortführung einer Tradition und nimmt den damit verbundenen Auftrag, „mit der Medizin der Großeltern zu arbeiten“, für die Gegenwart an. Wer aber sind die von ihr erwähnten Großeltern, die *abuelitos*, von denen das Medizinwissen stammt? Die „wissenden Instanzen“ (vgl. Kremser 2002), die über Leben, Gesundheit und Heilung Bescheid wissen, lassen sich in Raum und Zeit nicht so leicht festmachen. Obwohl einerseits die Vorfahren der Mexica (Azteken) aus prähispanischer Zeit gemeint sind – viele der weitergegebenen Konzepte und Praktiken werden auf sie zurückgeführt –, gibt es andererseits *abuelitos*, bei denen die ethnische Dimension eine untergeordnete Rolle spielt. Wichtiger sind der Nutzen und die Wirkung der Techniken und Kenntnisse, die sie verkörpern. So werden zum Beispiel die Vorfahren der Nahuas, die der Tarahumaras sowie die der Inkas problemlos als miteinander verbunden und verwandt betrachtet. Auch Jesus Christus und Franz von Assisi sind in diesem Kontext genauso kompatibel wie Maria Sabina oder andere HeilerInnen aus Lateinamerika. Auch die spanische Mystikerin Teresa von Ávila findet Einzug in den Pantheon der wissenden Instanzen. Der Behandelte und das, was zu seiner Heilung beiträgt,

steht im Vordergrund. Die Behandlung soll keine Begrenzungen durch eine starre Ideologie erfahren.²⁴ So erklärt Eloxochitl ihren europäischen SchülerInnen in einem Kurs:

Wenn ich sage „unsere Großeltern“, spreche ich nicht von den Menschen die in Mexiko geboren oder gestorben sind, sondern ich spreche auch von den Menschen die hier [in Österreich] geboren und gestorben sind, weil ich denke, dass meine Großeltern auch hier waren, [...] und eure Großeltern waren auch dort [...].

Mit Bezug auf den Schöpfungsmythos, in dem alle Menschen auf einem Kontinent vereint gelebt haben, wird von einer Universalität und Einheit des Menschen ausgegangen. Die gemeinsamen körperlichen, mentalen, geistigen und seelischen Funktionen bilden die Voraussetzung und die Basis für die Anwendung und Brauchbarkeit dieses traditionellen Heilwissens. Auch Blacking stellt fest, dass der Mensch über ein gemeinsames Potenzial an körperlichen Zuständen, veränderten Bewusstseinszuständen und kognitiven Funktionen verfügt (Blacking 1977: 10). Das Wissen der Großeltern wird als universelles Wissen wahrgenommen, es ist nicht Eigentum einer spezifischen Gruppe von Menschen, sondern gehört denen, die sich damit auseinandersetzen wollen. Dieser Kunstgriff erleichtert den TeilnehmerInnen, sich mit dem Wissen zu identifizieren. Nicht alle die sich mit einer traditionellen Heilkunde beschäftigen, können auf eine eigene, lebendige indigene Tradition zurückgreifen (Vitebsky 1995: 286f). Mit Verweis auf den Schöpfungsmythos erklärt Eloxochitl auch das Phänomen, dass sich in unterschiedlichen Heiltraditionen ähnliche Elemente finden. „Chinesisch, indisch oder mexikanisch, ich kann mich mit jedem unterhalten, der mit Medizin arbeitet, egal wo er herkommt, und wir werden über dasselbe sprechen.“ (Eloxochitl zit. nach Xochitecpatzin 2006) Cihuamazatl, eine Heilerin und Schülerin von Eloxochitl in England, gibt noch eine andere Begründung für die Universalität des Wissens. Als ich sie danach frage, wie sie dazu kommt, gerade die mexikanische Heiltradition zu lernen, antwortet sie:

Curanderismo comes from a whole big melting pot of indigenous medicines, because they knew to take what is good from every one that came to visit their country, [...] they were always open to the possibility of learning and using what was useful [...]. Curanderismo has roots in Africa, it has roots in Europe, as well as the North and South Americas and Mexico. So you have everything connected in there. So, it doesn't matter if it is not, perhaps, associated with this country [Great Britain], [...] it doesn't matter

²⁴ vgl. dazu die Entwicklung der altorientalischen Musiktherapie zur „Ethnomusiktherapie“ durch die Anwendung in Europa (Tucek 2007).

that it wasn't Celtic based, or based on, what we would call, Paganism here, or Druid, or anything.

Cihuamazatl betont die Kontakte zwischen den Traditionen im Sinne von transethnischen Austauschbeziehungen, die sie als gegenseitige Bereicherung sieht. Sie geht weiters davon aus, dass die verschiedenen Traditionen, die sich mit Gesundheit und Heilung beschäftigen, im Grunde auf irgendeine Weise miteinander verbunden sind.

Als Großeltern werden weiters auch die Vorfahren, die Alten der Gesellschaft bezeichnet. Sie tragen ein partikulares Volkswissen mit sich (vgl. Kapitel: Familien als Quellen volksmedizinischer Praxis). In den *preceptos*, einer Sammlung von Verhaltensregeln und Sätzen über Werte Tugenden, stehen die Alten der Gesellschaft an erster Stelle: „Respektiere deine Großmutter und deinen Großvater, respektiere deine Mutter und deinen Vater...“ Die Lehrerin Cuauheiliztli erklärt warum:

Weil sie mehr wissen wie du. Es gibt die Meinung, dass das rückschrittlich ist, dass die Alten von der heutigen modernen Welt nichts verstehen, weder von Computern noch von anderen Neuerungen, deswegen sind sie nicht Teil der Welt der Jungen. Dabei wird vergessen, dass sie all die Erfahrung eines Lebens, all das Wissen über die Sachen, die passiert sind, haben. Wird dieses Wissen mit uns geteilt, können wir sehr davon profitieren und viel lernen. Die Großeltern sind auch ein Symbol für die Wurzeln, wo wir herkommen. Das *precepto* spricht damit auch den Respekt unseren Wurzeln gegenüber an. Wie ein Baum, der tiefe Wurzeln hat und auch von einem Sturm nicht zum Umfallen gebracht werden kann, so stehen auch wir fester, wenn wir über unsere Wurzeln Bescheid wissen und sie verstehen.

Die Verwurzelung in ihrer eigenen Vergangenheit, die Verbindung mit ihren eigenen Vorfahren, soll die SchülerInnen, egal welcher Herkunft, zu mehr Kraft und Stabilität führen.

Auch Pflanzen, vor allem Heilkräuter, werden als Großeltern bezeichnet. Im Verständnis der Mexica tragen sie die Essenz der Ahnen in sich, weil sie aus der Erde wachsen, in welche sich die sterblichen Überreste der Ahnen transformieren. Die Verstorbenen werden in die Erde „eingepflanzt“, daraus wachsen die Pflanzen, die uns nähren. Dieses Bild steht metaphorisch für die zyklischen Beziehungen zwischen den Welten: zwischen Tod und Leben, Gesundheit und Krankheit etc. Cihuamazatzin erzählt, wie sie mit den Pflanzen-*abuelas* Kontakt aufnimmt und für die Heilung einer Patientin um Hilfe bittet:

Der Kontakt mit den Großeltern [Pflanzen], wenn sie dir von ihrer Erde geben und manchmal deine Hände schmutzig machen, das ist sehr schön, weil du weißt, dass diese

Großeltern zur Gesundheit einer Person beitragen, und das lässt dich fühlen, dass deine Hände oder dein eigenes Wesen auch dazu dienlich sind. Mit deiner Energie und deiner Essenz wirst auch du Teil von ihnen. [...] Wenn du nur Kamille und nur *uña de gato* hast, dann sprich mit der Großmutter und sag ihr: “Weißt du, ich hab hier meinen Patienten, der ist krank am Herzen, ich will, dass du dort arbeitest”; mit ihnen zu sprechen, ihnen verstehen zu geben, was du gerade machst, mit all deiner Liebe, du gibst (*entregar*) dich deinem Patienten, dieser Krankheit hin, mit all deiner Liebe, und deswegen bittest du sie [die Großeltern] um Hilfe, weil du allein kannst die Heilung nicht machen. Das ist eine Art, in der ich gelernt habe, mit den Großeltern umzugehen.

Die Hinwendung zu den übergeordneten, wissenden Instanzen drückt auch die Beschränktheit der menschlichen Fähigkeit zu heilen aus. Durch die Anrufung der wissenden Instanzen und das Beziehen auf sie wird diese Beschränktheit transzendiert, um für die PatientIn die bestmögliche Hilfe zu erhalten.

Die Verbindung zwischen Pflanzen und wissenden Instanzen wird in der Zubereitung der ersten Medizin, des *pactli* deutlich. Diese aus Essenzen, Alkohol und frischen Pflanzen hergestellte Medizin wird im ersten Jahr bei den Heilungen verwendet. Bei der Auswahl und beim Sammeln der Pflanzen für die Mischung sind die SchülerInnen aufgefordert jede Pflanze um die Erlaubnis zu bitten, sie verwenden zu dürfen. Eingewickelt in ein rotes Tuch bringen sie die Pflanzen in einem Ritual zur Brust und sprechen ein Gebet, welches von der Lehrerin geführt wird:

Großeltern, mein Name ist [...], ich möchte Heiler sein, ich möchte dienen. Ihr seid meine Medizin. Ihr seid mein *pactli*. Ihr seid meine Hände. Ihr seid mein Herz. Ihr seid mein Kopf. Ihr seid meine Leber. Großeltern, zeigt mir eure Medizin, damit ich eure Medizin verstehen kann, damit ich sie respektieren, lieben und beschützen kann. Hier bin ich. Ich möchte Heiler sein. Ich möchte helfen und ich möchte auch mich heilen.
Ometeotl!

Die wissenden Instanzen, die Großeltern der Medizin werden gebeten, die Studierenden bei ihren Entwicklungen zu HeilerInnen zu unterstützen. Nicht damit sie selbst heilen, sondern, um in Demut ihre Person – ihre Hände, Herz, Kopf und Leber – den Großeltern zur Verfügung zu stellen, damit Heilung geschehen kann.

Das Wissen über die mexikanische Heilkunde stammt von den Großeltern und wurde von einer Generation zur nächsten weitergegeben. Gegenwärtig wird es mittels theoretischer Inputs in Kursen angeboten.

4.1.1. Theoretische Basis

Wenn Eloxochitl vor ihrem Publikum mit voller, kräftiger Stimme über Gesundheit, Heilung und das Wissen der Vorfahren spricht, horchen selbst die unruhigsten Geister zu. Auch wenn sie die TeilnehmerInnen in eine Welt voll mit Energien, Kräften, wirkungsvollen Gedanken und magischen Praktiken entführt, bleibt sie mit beiden Beinen auf dem Boden der Realität stehen. Wie eine große Platane scheint sie mit der Erde verbunden. Doch huscht sie, blitzschnell wie ein Vogel, in die Mitte des Kreises, um mit ausdrucksstarker Gestik und bewegter Mimik ihren Worten mehr Nachdruck und Bestimmtheit zu verleihen. So können Stunden vergehen, in denen die SchülerInnen den Erzählungen und Erklärungen lauschen, hastig mitschreiben oder gelegentlich ein paar Notizen zu Papier bringen, fleißig mitdenken und ungeduldig Fragen stellen oder im Lotussitz, mit in den Schoß gelegten Händen und einem Lächeln im Gesicht zustimmend nicken. Erläuterungen über die Herkunft des Wissens, die Übermittlung vor der Invasion in den *codices* und *tepochcallis*, die versteckte Weitergabe in den Familien während der *conquista*, die Sprache Nahuatl, mit der man zu den Elementen sprechen kann, die Universalität des alten Wissens und die *filosofia Mexica* stehen zu Beginn der Ausbildung. (Feldnotiz, 8.6.2006)

Um die Beziehungen zwischen Mensch und Kosmos zu beschreiben, verwenden die LehrerInnen des alten Wissens eine metaphorische und poetische Sprache (vgl. Meza 1999: 25). Ausführungen über komplexe und letztendlich vielleicht unerklärbare Zusammenhänge werden mittels Metaphern, Symbolen und bunten Beschreibungen sinnlich übermittelt. So wird nicht nur explizierbarer Inhalt von den konkreten Aussagen getragen, sondern es kann noch etwas anderes bei der LeserIn oder ZuhörerIn ankommen. Auch die Art wie die Lehrerin Eloxochitl erzählt ist sehr packend und mitreißend. Ihre Ausstrahlung, wenn sie über das Wissen im *mexicayotl* erzählt, ist mitunter ein Grund, warum sich viele Studierende von ihr angezogen fühlen und begeistert sind. Tlcatemazcalzin erklärt: „Du hörst sie reden und es ist, als ob sie dir Energie injiziert, Schwingung, als ob sie dir sagen würde, du bist nicht schlecht, du bist OK, du schaffst es! Und dann sagt sie dir die Konzepte und *preceptos* und die Leute bleiben aufmerksam und sind begeistert“.

Dies mag auch daran liegen, dass das *mexicayotl* viele verschiedene Sehnsüchte von spirituellen Menschen anspricht. Diese von Martin (2005) identifizierten Spielarten von Spiritualität, die in der Lehre mitschwingen, sind: „Verzauberung“, „Heilung“, „Festigkeit“, „Orientierung“, „Gemeinschaft“ etc. Vor allem bei europäischen SchülerInnen kann die Anziehung der Heilkunde zu einer Idealisierung und Verklärung der Lehrerin führen. Meist in der Anfangszeit der Ausbildung wird die Lehrerin überhöht wahrgenommen. Dieses

Phänomen der extremen Idealisierung kommt bei den mexikanischen SchülerInnen, trotz Begeisterung und Anziehung, meiner Erfahrung nach weniger vor. Den Personenkult, die Suche nach Bestätigung und Anerkennung durch eine „allmächtige“ Instanz ausserhalb des Selbst habe ich dort geringer wahrgenommen.

Sowohl SchülerInnen, die mit den Seminaren in die Heilkunde eingestiegen sind, als auch jene, die Individualunterricht erhielten, erzählten mir, dass sie – bevor sie durch Beobachten und Experimentieren die Heilkunde lernen konnten – eine Einführung in die Basis der Medizin bekommen haben. Bei dieser expliziten Beschäftigung mit den „philosophischen Wurzeln“, der *filosofia nahuatl*, spricht die LehrerIn mehr oder weniger monologartig zu den um sie Versammelten.²⁵

Zwanzig Leitsätze (*preceptos*) sollen die Studierenden für ihre Beziehungen sensibilisieren. Der achtsame Umgang mit einem selbst und den menschlichen Schwächen (Angst, Neid, Arroganz etc.), sowie die Beziehungen mit anderen Menschen und dem Universum werden dabei behandelt.²⁶

Die Sprache **Nahuatl** wird als „Trägerin des Wissens“ bezeichnet. Viele der verwendeten Namen, Begriffe und Konzepte sind in Nahuatl. Es wird in verschiedenen Bedeutungsebenen (wörtlich, metaphorisch, philosophisch) übersetzt. Zusätzlich kommt der Sprache eine magische Anwendungsdimension zu. Nahuatl sei „den Tönen des Universums nachgeahmt“, was der Sprache eine mantrische Bedeutung verleiht. Das Aussprechen der Namen in Nahuatl stellt eine Beziehung zum Bezeichneten her: Das Mantra *pactli*, das für Medizin und Heilung steht, wird ausgesprochen, gerufen oder gesungen um Heilung und Kräftigung herbei zu holen. Das Wort „*Ometeotl*“ (Bezeichnung für das kosmische Gleichgewicht) wird ausgesprochen, um ein Gleichgewicht in sich selbst und seiner Umgebung herzustellen.

²⁵ Obwohl bestimmte Elemente immer wieder vorkommen, konnte ich trotzdem bei jeder Wiederholung etwas Neues hören, einen anderen Aspekt sehen oder ein ergänzendes Detail erfahren. Dieses philosophische Basiswissen, auch als „Theorie“ bezeichnet, wird durch jedes Treffen erweitert, ergänzt und durch die Erfahrung der Konzepte in der Praxis auf eine andere Ebene des Verständnisses gehoben.

²⁶ Dieser Aspekt verdient eine größere Beachtung, da die *preceptos* in den Lernenden elementare Erfahrungen auslösen (z.B. Respektiere deine Eltern). Jedoch wird dies für eine weitere Arbeit aufgespart bleiben müssen.

Das *ometeotl* und das *nahui ollin teotl* sind Konzepte, die für die Arbeit mit den Heilpraktiken (*tlahuayo*, *susto*, *limpia*) maßgeblich sind. Das *ometeotl* stellt eine komplementäre Zweiteilung des Universums und ein kosmisches Gleichgewicht dar. Krankheit und Kranksein werden als Folge eines Ungleichgewichtes auf einer körperlichen, geistigen, seelischen, spirituellen Ebene des Seins verstanden. „Balance“ und „Gleichgewicht“ sind somit die Voraussetzung für Gesundheit (vgl. Kapitel: *Ometeotl* – Das kosmische Gleichgewicht). Das *nahui ollin teotl*, („die vier Energien in Bewegung“) ist ein Konzept, das den Wachstums- und Erkenntnisprozess in vier aufeinander aufbauenden, sich wiederholenden Dimensionen beschreibt. Wie eine kosmologische Landkarte verbindet das *nahui ollin teotl* Himmelsrichtungen mit psychisch-geistigen Fähigkeiten und gibt Zusammenhänge zwischen Farben, Energien, Elementen und Kräften der Natur wieder, die bei der Herstellung von Gleichgewicht verwendet werden.

4.1.2. *Ometeotl* – Das kosmische Gleichgewicht

Eine nähere Erläuterung des *ometeotl* und des *nahui ollin teotl* sowie dessen Weitergabe sollen im Folgenden gegeben werden. Das erste Konzept des Basiswissens (*conocimientos basicos*) ist das *ometeotl*. Es ist eine Vorstellung von zwei sich komplementär gegenüberstehenden und sich gegenseitig bedingenden Aspekten des Lebens. Für Lopez tritt in einer allgemein verbreiteten mesoamerikanischen Weltansicht,

[...] eine duale Gegenüberstellung von Gegensätzen hervor, die den Kosmos aufteilt, um seine Vielfalt, Ordnung und Bewegung zu erklären. Himmel und Erde, Hitze und Kälte, Licht und Dunkelheit, Mann und Frau, Stärke und Schwäche, Oben und Unten, Regen und Trockenheit, werden gleichzeitig als polare und komplementäre Paare betrachtet, ihre Elemente sind durch ihre Gegenüberstellung als Gegensätze in einem der großen Segmente miteinander verbunden und in einer wechselnden Herrschaftssequenz geordnet. (López zit. nach Zuckerhut 1996: 115)

Die Annahme einer Balance zwischen verschiedenen Kräften im Universum, die verantwortlich für die Gesundheit sei, wurde bisher auf den Einfluss der in Europa verbreiteten Humoralpathologie (Säftelehre) zurückgeführt. Hörbst und Wolf stellen diese eurozentristische Annahme aufgrund der Erkenntnis in Frage, dass auch die traditionelle chinesische Medizin und die traditionelle indische Medizin (Ayurveda) ein ähnliches Balancesystem beinhalten (vgl. Hörbst/Wolf 2003: 16).

Ome bedeutet „zwei“. *Teotl* beschreiben die AkteurInnen mit Energie, Essenz, Kraft oder Leuchten.²⁷

Ometeotl sind zwei Energien, zwei Energien...schreibt das auf!..zwei Energien die entgegengesetzt sind, [...] aber sich ergänzen, und beim Vereinen geben sie Leben. Das ist das *ometeotl*, zwei entgegengesetzte Kräfte, die sich ergänzen. Es ist nicht Eine wichtiger als die Andere (Eloxochitl zit. nach Xochitecpatzin 2006).

Die Vorstellung von zwei komplementären Dimensionen und die Betonung der Beziehung der Teile zum Ganzen ist für Scheper-Hughes und Lock (1987) ein Merkmal für holistische Ansätze. Das *ometeotl* basiert auf einer komplementären Dualität, die in allen natürlichen Elementen als essentiell vorhanden wahrgenommen wird und in den Polen weiblich und männlich, Tag und Nacht, oben und unten, kalt und warm, hell und dunkel, schwach und stark, innen und außen, Erde und Himmel zum Ausdruck kommt (vgl. Viesca 1997: 96f; vgl. Meza 1999: 26f). Eloxochitl erklärt „mit ihrem Körper“:

Alles was auf der Erde existiert, alles existiert in einer Zweiheit. Wenn wir uns selbst anschauen: wir haben zwei Augenbrauen, zwei Gehirne, zwei Augen, zwei Ohren, zwei Nasenlöcher, zwei Kiefer, zwei Hände, zwei Beine, zwei Gedärme, zwei Lungen, nur das Herz, von dem haben wir nur eins, aber es ist zweigeteilt, so wie der Mensch selbst. [...] Das heisst, wir sind ein höchstes Gleichgewicht, wir sind eine Dualität, wir sind zwei, zwei, zwei ... (dabei zeigt sie auf jede einzelne Person im Kreis) [...] Alles, alles ist zwei. Der Mann und die Frau. Damit es Leben auf der Erde gibt, brauchen wir zwei Bewegungen, die Bewegung der Rotation und die Bewegung der Translation. Alles existiert in zwei. Aber nichts ist absolut, weil wir sind Frau, aber haben ein bisschen vom Mann und auch die männlichsten Männer haben ein bisschen was von der Frau. Das wisst ihr, ja? Das *ometeotl* ist das höchste Gleichgewicht, wo niemand absolut ist, das ist das *ometeotl* [...] Wo wir alle ein Gleichgewicht suchen müssen und niemand ist absolut. Der, der ein sehr, sehr guter Mensch ist, ist auch sehr ärgerlich. Einer, der sehr, sehr fröhlich ist, der kann sich auch sehr, sehr ärgern, weil wir das *ometeotl* haben, dass heißt, alles haben wir im Gleichgewicht, wenn wir viel lachen, dann weinen wir auch, alles ist in dieser Dualität.

Ein bekanntes Beispiel eines holistischen Weltbildes, in dem das Streben nach Gleichgewicht zwischen den Kräften betont wird, ist das Konzept des *yin* und *yang*. Es ist ein antikes chinesisches Konzept, das den Kosmos in der Bewegung zwischen zwei Polen, die sich komplementär gegenüberstehen, definiert. Deren Gegensatz ist relativ und nicht absolut (vgl. Scheper-Hughes/Lock 1987: 12). Manche TeilnehmerInnen sind mit Praktiken der traditionellen chinesischen Medizin vertraut oder haben entsprechende Ausbildungen in

²⁷ „*Teotl*“ wird in einschlägigen Wörterbüchern mit „Gott“ übersetzt. Im Feld wird jedoch ganz explizit darauf hingewiesen, dass diese Quellen noch immer auf die „spanischen Chronisten“ zurückgehen, die kaum Nahuatl gesprochen haben. Durch die vorherrschende koloniale Ideologie konnte das Konzept des *ometeotl* ihrer Meinung nach „nicht besser erfasst werden“.

Shiatsu, Qi-Gong, Tai-Chi usw. Sie verwenden das Konzept des *yin* und *yang* als Verständnisbrücke für das neu zu lernende *ometeotl*²⁸.

Aber das Denken in oppositionellen Paaren ist auch aus den westlichen Gesellschaften bekannt. Entgegengesetzte Repräsentationen wie Körper-Geist, Natur-Kultur, Gesellschaft-Individuum, Vernunft-Leidenschaft wurden jedoch als unlösbare Gegensätze verstanden. Während in der chinesischen Kosmologie (ähnlich der mexikanischen) die Betonung auf „Gleichgewicht und Resonanz“ liegt, stehen in der westlichen Kosmologie „Spannung und Gegensatz“ im Vordergrund (Scheper-Hughes/Lock 1987: 10,12). Der Fokus im Konzept des *ometeotl* liegt (wie im *yin* und *yang*) auf dem Gleichgewicht. Es geht um die Beziehung zwischen beiden Aspekten und nicht um eine Trennung. Eloxochitl fährt fort zu erklären:

Krankheit kommt, wenn es dieses Gleichgewicht nicht gibt. Es existiert das Plus und das Minus, das heißt aber nicht, dass eines mehr und das andere weniger zählt. [...] Sind wir im Gleichgewicht, bedeutet das, dass wir im *ometeotl* sind, in Harmonie, Gleichgewicht, Gesundheit. Wieso gibt es eine Krankheit? Weil es ein Ungleichgewicht gibt. (Eloxochitl zit. nach Xochitecpatzin 2006)

Wenn die zwei Kräfte in einem ausgeglichenen Verhältnis zueinander stehen, dann wird von Gleichgewicht und Balance gesprochen, was Gesundheit bedeutet (vgl. Viesca 1997: 164). Das *ometeotl* wirkt im Menschen, dessen Aufgabe es ist, das Gleichgewicht zu suchen. Als Auftrag einer Heilerin wird gesehen, einen Menschen dabei zu unterstützen, wieder ins Gleichgewicht zu kommen. Heilen ist also das Herstellen eines Gleichgewichts, auf körperlicher, geistiger, seelischer und mentaler Ebene. Die gilt als Voraussetzung für die Gesundung. Die Lehrerin empfiehlt ihren SchülerInnen, das *ometeotl* als Mantra zu verwenden. In meditativer Form rezitiert bringt es die Studierenden selbst ins Gleichgewicht. Dies ist eine Übung, weil diese Technik auch bei der Arbeit mit Patienten angewendet werden kann. Das *ometeotl*, das Gleichgewicht und die Balance, werden „hergerufen“. Dabei ist es nicht von Relevanz, ob das Wort laut ausgesprochen oder leise gedacht wird. Weiters manifestiert sich das *ometeotl* in zwei verschiedenen Ladungen innerhalb des Körpers, die bei der Behandlung eines Patienten bewusst eingesetzt werden können um auszugleichen: Dort etwas wegzunehmen, wo zu viel ist, und hier etwas hinzugeben, wo zu wenig ist, wird

²⁸ Mittlerweile wird das Konzept des *yin* und *yang* auch von der Lehrerin als Impuls zum Vergleich bewusst eingebracht.

in den gegenseitigen Behandlungen und zahllosen Übungs-Behandlungen geübt. Das Gleichgewicht ist in ein breiteres Konzept eingebettet, das im folgenden besprochen wird.

4.1.3. Landkarte des Kosmos, des Bewusstseins und der Lehre

Die Lehrerin trägt ihre *paliacate*, ihr spezielles Kopfband und einen roten Bauchgurt, der ihr als energetischer und physikalischer Schutz dient (verstärkt den Rücken). Behutsam löst sie den Knoten des Tuches, in dem der *popoxcomitl* (Räuchergefäß, das die Sonne repräsentiert) eingehüllt ist. Langsam breitet sie das Tuch am Boden aus und stellt den *popoxcomitl*, mit dem sie vorher ein Kreuz über dem Tuch zieht, in die Mitte. Aus einem weiteren roten Tuch nimmt sie einen Quarz, berührt damit ihre Stirn und ihre Brust, führt ihn über das Räuchergefäß und legt ihn dann konzentriert, mit einer ausgedehnten Bewegung Richtung Osten, neben den *popoxcomitl*. Dann eine Chili; wieder führt sie sie zum Kopf und zum Herz (um sie gebührend zu begrüßen) und dann über das Räuchergefäß nach Westen. Es folgen eine Agavenspitze für den Süden und eine Obsidianspitze für den Norden; jede Himmelsrichtung ist durch ein Element vertreten.



Abbildung 11: Eloxochitl beim Anfachen des *popoxcomitl* (Räucherkelch) vor einer Zeremonie (Photo von Uwe Tochtletl, August 2004)

Spannung liegt in der Luft. Kleine Holzstückchen und Holzkohle arrangiert sie geschickt im *popoxcomitl*. Mit einem brennenden Zündholz macht sie kleine Gesten, fast unmerklich, eine kreuz- und kreisförmige Bewegung über dem *popoxcomitl*; und entfacht dann das Feuer. Es knistert. Zuerst leicht, dann stärker, aber trotzdem vorsichtig, bläst sie in die Flammen. Solange, bis die Kohlen rot glühen. Erst dann nimmt sie etwas *copal*, das weiß-gelbliche Baumharz, das zum Reinigen, Ausgleichen und Harmonisieren verwendet wird und streut es auf die Glut. Weiße Wolken dichten Copalrauchs steigen in die Luft und erfüllen den Raum mit süßlichem Duft. Leise Seufzer kommen von links oder rechts. „Wir werden euch heute beibringen, wie man das Feuer begrüßt und morgen werden wir das dann alle machen.“ spricht Eloxochitl.

Dann beugt sie demütig den Kopf, greift nach dem Rauch, wie wenn es Wasser wäre und bringt ihn zu ihrem Kopf und zu ihrer Brust: „*Ometeotl!*!“ „*Ometeotl!*“, antworten alle Anwesenden. (Feldnotiz, 8.7.2006)

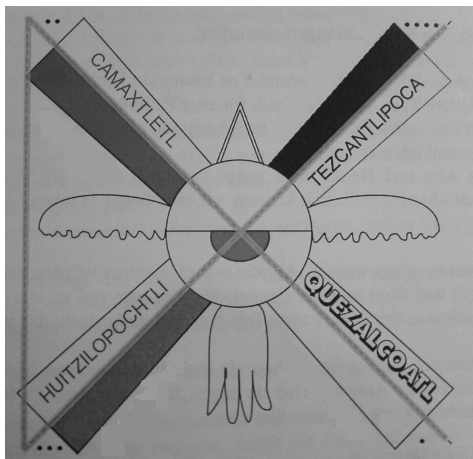
Neben dem *ometeotl* ist das *nahui ollin teotl* ein weiteres grundlegendes Konzept in der Lehre; übersetzt bedeutet es: die „vier Energien in Bewegung“ (siehe Abbildung 12). Es repräsentiert kosmische Prozesse, die auf dem *ometeotl* aufbauen. Die vier Bewegungen können als Qualitäten, Fähigkeiten und Potenziale verstanden werden. Diese existieren im Mikro- sowie im Makrokosmos und werden für die Arbeit mit sich selbst und anderen genutzt. Das *nahui ollin teotl* dient als Landkarte,²⁹ um die Beziehungen des Menschen mit dem Kosmos zu ordnen. Im Menschen ist das *nahui ollin teotl* in seinen Funktionen Logik, Instinkt, Willenskraft und Bewusstsein manifestiert. Den einzelnen Aspekten sind Farben, Richtungen, Elemente, Zeiten etc. zugeordnet. Der Prozess des Lernens wird auch in der Dynamik eines *nahui ollin teotl* wahrgenommen, so Yoloxochitl:

Lernen passiert nach den *nahui ollin teotl*: Es beginnt bei der Logik, das kann eine Gruppe sein (*calpulli*). Du kommst, um zu lernen, weil du wissen willst, weil du es kennen lernen willst, und du gehst durch verschiedene Stufen. Dann taucht der Instinkt auf – etwas erwacht in dir. Danach kommt ein Wollen nach mehr Kenntnis nach mehr Wissen. Dann benötigst du viel Willenskraft um zu lernen und dann auch Bewusstsein. Das Ganze ist die erste Phase und dann beginnt es wieder von Neuem. Du wirst alles, was du im *calpulli* kennen lernst, in deinem täglichen Leben entdecken und sehen. Das Lernen im *mexicayotl* und seine Anwendung reduziert sich nicht nur auf die Zeit in den Kursen.

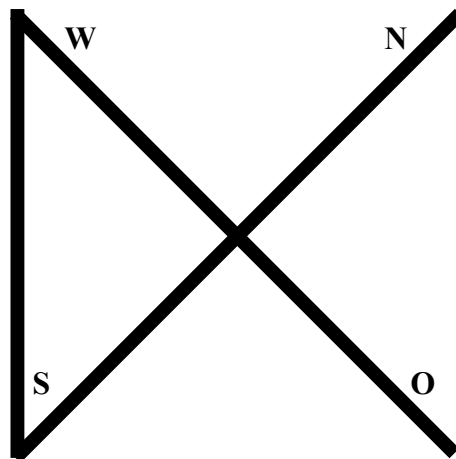
Wachstumsprozesse, Wechsel von einem Zustand in einen anderen werden auch in einem *nahui ollin teotl* verstanden.

Auf den einzelnen Darstellungen in Abbildung 12, jeweils rechts unten, wird *quetzalcoatl* lokalisiert, die Paradiesvogel-Schlange: Der Paradiesvogel (*quetzal*), ein bunt gefiederter Vogel, ist Sinnbild der Schönheit, er ist ein Synonym für „das Schönste, was es gibt“; *coatl*, die Schlange, steht wegen ihrer Fähigkeit, ihre alte Haut abzustreifen, und aufgrund ihres engen Kontaktes mit der Erde für Wissen und Weisheit.

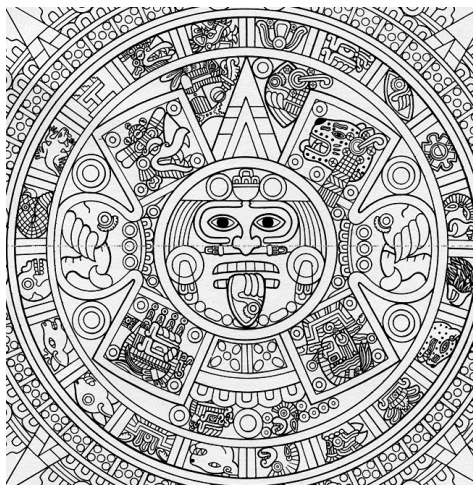
²⁹ Zur Verwendung des Begriffes „Landkarte des Bewusstseins und des Kosmos“ hat mich der Vortrag von Manfred Kremser, „Heilende Dimensionen therapeutischer Rituale in ethnischen Religionen“, beim „Forschungstag der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft 2007“ angeregt.



Grafische Darstellung der „vier Energien in Bewegung“, wie sie im Kurs vermittelt werden. In der Mitte das *ometeotl*.



Symbolische Darstellung des *nahui ollin teotl* mit den vier Himmelsrichtungen.



Antike Darstellung des *nahui ollin teotl* im *tonalmaxiote* (Kalenderstein)



Am Altar sind die vier Energien in Bewegung durch die 4 Elemente repräsentiert: Bergkristall, Chilischote, Magueyspitze und Obsidian. In der Mitte, der *popoxcomitl*, der für die Sonne steht.

Abbildung 12: Unterschiedliche Formen der Visualisierung des *nahui ollin teotl* (eigene Darstellung)

Quetzalcoatl zusammengesetzt bedeutet auf einer wörtlichen Ebene der Übersetzung „Paradiesvogel-Schlange“, auf einer metaphorischen Ebene ist es das „unglaublich schöne Wissen“ und auf einer philosophischen Ebene der Übersetzung steht es für die Logik. Logik, wie sie in diesem Kontext verstanden wird, ist ein Urwissen, das Menschen von Grund auf in sich tragen, so die Lehrerin Cuauheiliztli:

Das Urwissen ist alles Wissen, wofür wir keinen Lehrer benötigen. Wissen, zum Beispiel, wie man verdaut. Das bringt uns niemand bei. Wir geben etwas in den Mund, das wird da drinnen verarbeitet, das wird energetisch durch den ganzen Körper

gebracht und dann wird es wieder ausgeschieden. Das bringt uns kein Mensch bei, das wissen wir automatisch, das ist ein Wissen, das in uns ruht. Wir wissen, wie man schläft [...] Logik ist das, was einfach vor uns liegt, ohne das wir darüber nachdenken müssen. Darum ist es das wunderbare Wissen, weil für alles andere Wissen müssen wir in die Schule gehen, müssen uns hinsetzen und lernen, müssen vielleicht etwas dafür bezahlen. Aber für die Logik nicht, das liegt in uns, das haben wir schon. (Cuauheiliztli zit. nach Xochitecpatzin 2006)

Quetzalcoatl ist ein Wissen, das nicht in Büchern steht und vielleicht als somatische Intelligenz erklärt werden kann. Es steht für den Beginn eines Zyklus und wird im Sinne eines Neubeginns oder Sonnenaufgangs verstanden. Ihm zugeordnet ist die Richtung Osten und die Farbe Weiß. Zu Beginn der Auseinandersetzung mit dem Konzept wird die Wahrnehmung von Raum und Richtung geschärft. Zum Beispiel ist es nicht gleichgültig, in welche Himmelsrichtung eine PatientIn bei der Behandlung steht oder liegt. Am *tlalmanalli* (dem Altar) ist *quetzalcoatl* durch einen Bergkristall markiert (vgl. Abbildung 16, drittes Bild von li.). Bei der Arbeit mit PatientInnen wird *quetzalcoatl* dann eingesetzt, wenn Kraft für den Start eines neuen Projekts gebraucht wird, ein Neubeginn notwendig ist oder für die Lösung eines Problems die Logik aktiviert werden muss.

Im ersten Kurs ist *quetzalcoatl* das Hauptthema. Alle SchülerInnen müssen in weiß gekleidet sein, weil, so wird im Seminar erklärt, „ihr etwas beginnt“. Die Farbe weiß soll die Qualitäten *quetzalcoatl*s in den Studierenden aktivieren und sie beim Beginn ihrer Lehre unterstützen:

Es ist wichtig, wenn ihr mit der Medizin, oder wenn man überhaupt mit irgendetwas neu anfängt, dass man sich alle Hilfsmittel herholt, die man zur Verfügung hat und weiß unterstützt euch. Das heißt, ihr bringt die Energie des Neubeginns. Darum bitten wir euch, wenn ihr zu arbeiten anfangt, dass ihr euch weiß kleidet.

Die weiße Farbe ist den HeilerInnen zugeordnet, weil der Prozess der Heilung als Neubeginn verstanden wird: „Die Heilung macht Schluss mit der Krankheit und es fängt etwas Neues an“. (Eloxochitl zit. nach Xochitecpatzin 2006)

Deswegen werden im Kurs *quetzalcoatl* die TeilnehmerInnen mit den grundlegenden Methoden der mexikanischen Heilkunde und deren theoretischem und kosmologischem Background vertraut gemacht. Zudem stellen die angehenden HeilerInnen unter Anleitung ihre eigene Medizin (*pactli*) her. Die Studierenden lernen *tlahuayo* (Form der Heilmassage),

limpia (energetische Reinigung) und *susto*-Behandlung (Geistrückholung) kennen und werden dazu angeregt, mit diesen Methoden zu experimentieren.

Nach *quetzalcoatl* folgt *camaxtlel*, das zweite Konzept im *nahui ollin teotl* (vgl. Abbildung 12, jeweils links oben). Wörtlich wird *camaxtlel* mit „Mund mit Feuer“ übersetzt. Die Lehrerin fragt in die Runde, „Was könnte Feuer und Mund bedeuten?“ Die Assoziationen der TeilnehmerInnen: „Eine kräftige Stimme! Kommunikation! Begeisterungsfähigkeit! Wut! Ärger! Ausbruch! Reinigung! Weitergabe!“ Die Vortragende ergänzt: „Auf der philosophischen Ebene ist damit Instinkt gemeint, die natürliche Antwort, die kommt, ohne viel zu überlegen.“ Verglichen wird der Instinkt mit dem Handeln einer Mutter, wenn ihr Kind in Gefahr ist. Yaoquiahuitl über den Instinkt:

Der Instinkt ist etwas, das wir sind, etwas Angeborenes, das wir tragen, es ist etwas, das wir alle schon in uns tragen. Bei einigen entwickelt er sich mehr, bei anderen weniger [...] Es ist die Form, instinktiv zu handeln: und du weisst, was du zu tun hast; etwas das dir sagt, was du zu tun hast, weil es das ist, was du tun musst.

Im Körper gilt der Bereich zwischen Nabel und Geschlecht als Sitz des Instinktes. Dieser wird durch Rituale aktiviert. Auch die *paliacate*, die wie ein Stirnband umgebunden wird, hat die Funktion, die HeilerIn mit ihrem Instinkt zu verbinden. Gleichzeitig dient sie als Schutz bei der Behandlung, für die HeilerIn sowie für die PatientIn. Das Aufsetzen der *paliacate* bekommt nach und nach mehr rituellen Charakter. Manchmal wird sie vorher geräuchert oder durch Berühren mit Stirn und Brust „begrüßt“.

Im Kosmos ist *camaxtlel* im Westen beheimatet, dem „Ort der Frauen“ (*cihuatlampa*). Seine Farbe ist rot, wie die des Himmels, wenn die Sonne untergeht. Rot ist eine Farbe, die in der Heilkunde immer wieder vorkommt, da sie für Medizin steht, erklärt Cuauhyeiliztli:

Medizin ist Instinkt, denn wir haben das, was Medizin ist, in uns [...] Wenn ihr zum Beispiel Zweifel habt, in welche Richtung man den Patienten ausrichten soll, dann im Zweifelsfalle [in den Westen]; Rot bedeutet Medizin. Bei Rot kann man nichts falsch machen, weil Medizin für den Patienten immer gut ist [...].

Der zweite Kurs widmet sich *camaxtlel*. Er behandelt die Verbindung von Instinkt und Heilung und soll den Instinkt der HeilerIn wecken um einen persönlichen Zugang zu den Methoden zu schaffen. Mit dem Instinkt zu arbeiten heißt auch, der inneren Stimme zu vertrauen und auf das zu hören, was intuitiv im Kontakt mit den wissenden Instanzen und der

PatientIn in den Sinn kommt. Durch eine, die Imagination anregende Zeremonie, sollen die Studierenden ihren Zugang zum Instinkt schärfen. Die TeilnehmerInnen üben miteinander die Behandlungsmethoden. Einige Heilkräuter werden von der Lehrerin vorgestellt: Name, Wirkung, Zubereitung, Herkunft, Anwendungs- und Gefahrenhinweise werden erläutert.

Im Süden ist der Sitz von *huitzilopxtli*, dem linkshändigen Kolibri. Er verkörpert die Fähigkeit und Qualität der Willenskraft (*voluntad*). Der Kolibri gilt als Vogel, der trotz seiner Größe stark genug ist, die Schwerkraft zu besiegen. Er ist in der Lage, in der Luft zu stehen und rückwärts zu fliegen. Dies macht ihn zum Symbol für Durchhaltevermögen, Ausdauer und Stärke. Für Yaoquiahuitl ist *huitzilopxtli*: „Die Willenskraft, der Enthusiasmus, der Wunsch die Sachen zu machen, welche Sachen auch immer, es ist die Lust, die Kraft (*empeño*), die du zugibst, um die Sachen zu machen.“ Übersetzt könne *huitzilopxtli*, nach Eloxochitl, eigentlich nur mit „Ja, ich kann! Ich bin stark! Ich bin mutig! Ich bin Mensch!“ werden. *Huitzilopxtli*, der linkshändige Kolibri, gilt als Synonym für Kraft und Überwindung von Hindernissen. Er wird dann angewendet, wenn es an Motivation oder Kraft für den weiteren Weg mangelt. Dann wird bei der Behandlung die Farbe Blau, der Bereich Süden oder das Mantra „*huitzilopxtli*“ integriert.

Der dritte Kurs beschäftigt sich ausführlich mit der Willenskraft und dem Magnetismus der werdenden HeilerInnen. Eine Performance zur mythologischen Geburt von *huitzilopxtli* sollen den inneren linkshändigen Kolibri in den TeilnehmerInnen wecken und die HeilerInnen kräftig und mutig für ihre Arbeit machen. Neben einer neuen Diagnose-Technik, dem Lesen aus dem Ei und weiteren philosophischen Konzepten, werden die drei Heilmethoden (*tlahuayo*, *limpia*, *susto*) in Kleingruppen bis zur Erschöpfung geübt, angewendet und erweitert.

Das vierte Konzept im *nahui ollin teotl* ist *tezcantlipoca*, was als „verrauchter Spiegel“ oder „Spiegel mit Rauch“ übersetzt wird. Es heisst: „Wer sich in einem verrauchten Spiegel erkennen kann, der hat Bewusstsein.“ *Tezcantlipoca* steht für das Bewusstsein des Menschen und seine Fähigkeit zur Reflexion. Ihm wird die Farbe Schwarz und die Nacht zugeordnet. Kurz vor dem Einschlafen, im Zwischenreich der Wahrnehmung, sollen die Studierenden ihrem Bewusstsein einige Zeit widmen: Was habe ich getan? Wie war mein Tag? Wie fühle

ich mich? Die Empfehlung der Lehrerin, zuerst mit allen anderen Richtungen zu arbeiten und diese zu stärken, bevor sie sich *tezcantlipoca* widmen, führt sie auf seine starke, transformatorische Kraft zurück.

Das vierte Seminar steht im Zeichen von *tezcantlipoca*. Es wird ausschließlich in Mexiko abgehalten und beinhaltet den Besuch von heiligen Stätten und Wallfahrtsorten, Kräuterkunde, *temazcale* und eine Erweiterungen der bisher gelernten Techniken. Außerdem bekommen die SchülerInnen einen Namen in der Tradition, der ihre Verbindung zu der Gruppe, in der sie gelernt haben, stärken soll. Anschließend folgen Seminare für Fortgeschrittene. Diese sind in ihrer Reihenfolge nicht mehr aufeinander aufbauend.

	<i>quetzalcoatl</i>	<i>camastletl</i>	<i>huitzilopxtli</i>	<i>tezcantlipoca</i>
<u>Übersetzung</u>	Paradiesvogel-Schlange	Mund mit Feuer	Linkshändiger Kolibri	Verrauchter Spiegel
<u>Bedeutung</u>	Logik	Instinkt	Willenskraft	Bewusstsein
<u>Richtung</u>	Osten	Westen	Süden	Norden
<u>Tageszeit</u>	Morgen	Abend	Mittag	Nacht
<u>Farbe</u>	Weiß	Rot	Blau	Schwarz/Gelb
<u>Effekt</u>	Neubeginn, Anfang	Medizin	Kraft, Motivation	Transformation, Bewusstsein
<u>Repräsentation am Altar</u>	Bergkristall	Chilischote	Magueyspitze (Agave americana)	Obsidianspitze
<u>Prioritäten</u>	Luft	Ruhe	Wasser	Nahrung
<u>Schwerpunkt</u>	Seminar 1	Seminar 2	Seminar 3	Seminar 4

Abbildung 13: Verschiedene Zuordnungen und Qualitäten im *nahui ollin teotl* (eigene Darstellung)

Wenn sie auch sehr ähnlich sind, bleiben die Bedeutungen und Anwendungen des *nahui ollin teotl* in den Gruppen nicht einheitlich. Oft wird betont, dass es nicht dasselbe System ist wie jenes aus der Zeit der Vorfahren vor der Invasion. Mexica von heute machen das Wissen für die Gegenwart brauchbar und anwendbar. Dies müsse von jeder Studierenden wieder aufs

Neue gemacht werden. Das Wissen ist somit nicht fix und unveränderlich, sondern verändert sich bei jeder Internalisierung, es wird ergänzt, erweitert und verkürzt. Durch die Teilnahme werden in diesem Sinne die Bedeutungen in der Welt immer neu ausgehandelt. Verständnis und Erfahrung werden zu sich gegenseitig bedingenden und interagierenden Instanzen, die die Dichotomie zwischen geistigen und körperlichen Aktivitäten transzendieren (vgl. Lave/Wenger, 1991: 52).

Wie die Internalisierung des Wissens erlebt wird, möchte ich anhand von Yaoquiahuitl kurz zeigen: Er erlebt sich – durch die Aufnahme von explizitem, formalem Wissen – als vorgeformt. Sein *don*, seine Gabe, die er in die Lehre mitbrachte, wird durch das *nahui ollin teotl* erst entwickelt. So wird all dem, was er von seinem Onkel und anderen lernte, im *calpulli* mehr Form gegeben. Dadurch bekommt er seine eigene Art zu behandeln:

Unter den vier Normen wird die Basis entwickelt: Instinkt, Willenskraft, Bewusstsein, Logik. **Die Entwicklung dieser Vier ist die Basis, ohne sie kannst du bewegen, was du willst, es wird sich nichts ändern.** Das *nahui ollin teotl* habe ich kennen gelernt durch den Vortrag von Eloxochitl. Es ist, wie wenn du über den Bluthochdruck lernst: Das gibt es... Dann wird es geöffnet und genauer erörtert, genauer beschrieben, genau so ist es hier: Der Süden, der Norden, der Osten, der Westen, die Willenskraft, der Instinkt [...] Dann muss man diese in sich entwickeln, verbreitern, anpassen, in sich reinbringen: Dir bewusst sein, dass es in dir existiert und beginnen, jede einzelne Etappe in dir zu entwickeln: Logik, Instinkt, Willenskraft, Bewusstsein. Als ich das von Eloxochitl hörte, spürte ich, dass ich das in mir hatte, aber ich wusste es nicht. Das einzige, was ich kannte, war der Instinkt. Bis dahin habe ich nur mit dem Instinkt gearbeitet. Von dort bin ich gekommen, den trug ich in mir und den habe ich verwendet.

Das *nahui ollin teotl* strukturiert und ordnet die Erfahrungen der Studierenden. Ihre Erfahrungen können dadurch in ein Schema gebracht werden. Dadurch entwickeln sie ihr eigenes Inneres *nahui ollin teotl*. Die Studierenden setzen unterschiedliche Schwerpunkte oder finden ihren *don* in einem speziellen Bereich. So ist der Instinkt für Yaoquiahuitl der Aspekt des *nahui ollin teotl*, der ihm schon vorher bekannt und vertraut war.

4.2. Lernen der Behandlungstechniken

Fasst man einen Körper an,
fasst man einen Menschen an.
Karlfried Graf Dürckheim

Nach den Theorieinputs in verschiedenen Seminaren liegt der Schwerpunkt in der Selbsterfahrung der Heilmethoden, in der Kleingruppenarbeit und im Feedback. Das Anwenden und Experimentieren mit der Heilkunde sowie das Assistieren bei erfahrenen HeilerInnen prägen die Ausbildung.

4.2.1. Basis-Workshops

Nach den theoretischen Einführungen stellen die SchülerInnen unter Anleitung der Heilerin ihre Medizin her, die auch als *pactli* bezeichnet wird. Auf spanisch wird sie auch *la medicina* oder *la loción* (Lotion/Parfüm) genannt. Für die Heilarbeit im ersten Jahr ist sie unverzichtbar und wird erst in Fortgeschrittenen-Seminaren durch andere Essenzen und Lotionen ersetzt. Die Medizin besteht aus hochprozentigem Alkohol, einer Parfum ähnlichen Essenz der Lehrerin und sieben mitgebrachten Pflanzen und Kräutern, welche liebevoll Großmütter genannt werden. In einer geführten Meditation (Gebet) bitten die Studierenden die Großmütter um Unterstützung bei der Heilarbeit und für den Weg des Lernens.



Abbildung 14: Vorbereiten der Heilpflanzen für die Herstellung der eigenen Medizin (Photo von Xochimetl)

Am Höhepunkt der Zeremonie werden die angehenden HeilerInnen den wissenden Instanzen vorgestellt und mit dem *popoxcomitl*, dem kelchförmigen Räuchergefäß, samt ihrer Medizin abgeräuchert und gereinigt. Die selbsthergestellte Medizin wird für die, im Folgenden beschriebenen, Techniken verwendet.

Die erste Technik wird ***tlahuayo*** („das Herz, das aus der Erde erwächst“) genannt und könnte als „energetische Heilmassage“ gesehen werden. Der Begriff „Massage“ greift zu kurz, weil dem *tlahuayo* neben Wirkungen auf den physischen Körper noch andere Wirkungsbereiche zugesprochen werden die sich durch das holistische Personenkonzept ergeben. „Im Gegensatz zu einer normalen Massage ist das *tlahuayo* eine Massage, die mit mehr Liebe gemacht wird,“ meint Eloxochitl. Im Forschungsfeld wird zwischen *masaje* und *sobada* unterschieden. Während das Erstere eher die physische Ebene betrifft und als „Massage“ übersetzt werden kann, wird *sobada* als darüber hinausgehend verstanden. Eine *sobadora* (jemand der *sobadas* gibt) ist sich der Wirkungen von therapeutischen Handlungen am Körper auf seelisch-geistige und emotionale Ebenen bewusst (vgl. Mull/Mull 1983: 734).

Liste zum Mitbringen für Seminar 1:

Seminargewand: weiße Hose + weißes T-Shirt, + rotes Kopftuch

Mitzunehmen:

- 1 Banane, 1 Apfel (möglichst unreif)
- 1 bunter und 1 weißer Blumenstrauß
- ½ Meter roter Faden
- ½ Liter Olivenöl, Teller oder Schale
- 6 rohe Eier
- ½ Liter 96% Weingeist
- 1 leere, verschließbare, grüne oder braune Flasche
- 7 verschiedene Pflanzen (ein Zweig pro Pflanze)
- 2 weiße Leintücher
- je 2 rote, blaue, gelbe Kerzen
- 3 weiße Kerzen
- ½ x ½ Meter roter Stoff
- 1 Rassel und 1 Flöte falls vorhanden
- Mistsack
- Kl. Besen und Schaufel
- Zeitungspapier

Abbildung 15: Liste der benötigten Ausrüstungsmaterialien für den praktischen Teil eines Workshops (eigene Darstellung, Jänner 2007)

Nachdem die Lehrerin die Vorbereitungen des Raumes, der PatientIn und der HeilerIn beschreibt, demonstriert sie an einer AssistentIn, wie ein *tlahuayo* gemacht wird. Die

PatientIn liegt auf dem Bauch am Boden und wird „von den Zehen bis zu den Haaren“ in einer Abfolge, die sich aus dem *nahui ollin teotl* (Konzept der vier Energien) herleitet, kräftig massiert. Dazu werden Olivenöl, das mit dem *pactli* angereichert wird und „heiße“ Cremes (*pomadas*) für Problembereiche verwendet. Anschließend wird die Brust-, Lenden- und Halswirbelsäule eingerichtet. Diese *tronadas* sind manuell ausgeführte Dehnungen, die für die einzelnen Wirbel Raum schaffen sollen, damit diese in die optimale Position rutschen können (vgl. Mull/Mull 1983: 732). Diese Praxis stellt für viele eine Hürde dar, weil praktische Erfahrung notwendig ist um sie durchführen zu können. Auch das „Einknacksen“ (*tronar*) des *empacho*, eine Behandlung des Verdauungstraktes, wird im Zuge des *tlahuayo* durchgeführt (ebd. 731). Die *tronadas* werden jeder einzelnen SchülerIn vorgezeigt, damit sie selbst den Druck am Körper spürt und die Scheu davor verliert. Wenn die Studierenden in der Gruppe die Anwendung üben, werden sie von der *maestra* genau beobachtet und gegebenenfalls berichtigt.

Während die Lehrerin das *tlahuayo* durchführt, erklärt sie verschiedene Bereiche des Körpers und deren Entsprechungen auf physischer, emotionaler und geistiger Ebene. Während der Behandlung werden damit Rückschlüsse auf die Herkunft des Leidens getroffen. Häufig angesprochene Themen sind: emotionale Probleme, Stress, Entzündungen der Atemwege, Verdauung, unausgewogene Stellung des Beckens oder der Wirbelsäule, Menstruationsbeschwerden, Kopfschmerz, Blutdruckschwankungen etc. Die Studierenden beobachten die Lehrerin, wenn sie das *tlahuayo* vorführt, und ertasten die Punkte bei der Testperson. Sie machen sich Notizen und stellen Fragen. Dann bilden sie Paare und wenden, unter Beobachtung der Lehrerin, die Technik an. Punkten und Zonen im Körper, die sich ungewöhnlich anfühlen (z.B. Verspannungen, Blockaden oder Knoten) wird dabei viel Aufmerksamkeit geschenkt. Vor allem bei schmerzenden und „beladenen“ Stellen, nehmen sich die BeginnerInnen viel Zeit: Während ein *tlahuayo* in den regulären Behandlungen der erfahrenen HeilerInnen etwa 30-45 Minuten dauert, nehmen die ersten *tlahuayos* der SchülerInnen bis zu zwei Stunden in Anspruch.



Abbildung 16: Mitschreibende Schülerinnen während der Einführung ins *tlahuayo*
(Photo von Xochimetl)

Nach der Fokussierung auf die körperliche Dimension der Heilpraxis, kommen Erläuterungen zum *susto* (Schreck, Schock), das sich auf den *espíritu* (Geist) des Menschen auswirkt. Unter *espíritu* wird die Lebenskraft und Lebensenergie des Menschen verstanden. Der *espíritu* ist der Motor für fortschreitende Entwicklung und Vorankommen.³⁰ In der mexikanischen Heilkunde wird davon ausgegangen, dass der Geist eine Verbindung zwischen Körper, Verstand und Seele bildet und den Menschen antreibt. Durch bestimmte Ereignisse oder Einflüsse (z.B. Unfall, Trauma, Todesfall o.ä.), die das Gleichgewicht des Menschen stören, kann sich der *espíritu* vom Körper lösen und verscheucht werden. Ist dies der Fall, ist von einem so genannten *susto* oder *espanto* die Rede.

Finkler (2001) sieht *susto* als ätiologisches Konzept an, mithin also nicht als einheitlichen Krankheitszustand, sondern als Ursache einer Vielzahl von Symptomen und Zuständen (vgl. Finkler 2001: 43). Einem *susto* werden die unterschiedlichsten Symptome zugeschrieben: vom Schnupfen bis zu Krebs, übermäßige Müdigkeit oder Schlaflosigkeit, Hyperaktivität oder depressive Verstimmung, Appetitlosigkeit und Verdauungsstörungen, bleiches Gesicht und fehlender Glanz in den Augen. Dies alles wird von den ExpertInnen im Feld als

³⁰ Weder das Konzept des im Rahmen der christlichen Taufe übermittelten Geistes Gottes, noch die westliche philosophische Bedeutung von Geist im Sinne von Verstand (dies entspricht eher dem spanischen *mente*) trifft auf dieses Konzept zu.

mögliches Anzeichen von *susto* genannt. Auch Diabetes und diverse Süchte werden in engem Zusammenhang damit gesehen.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, *susto* zu behandeln. Grundsätzlich gilt: Je früher etwas unternommen wird, desto einfacher ist das Herstellen des Gleichgewichtes. Das bewusste nochmalige Erschrecken, zum Beispiel durch Anspritzen mit Wasser, kann in leichten Fällen schon helfen. Bei schwereren *susto* werden andere Methoden angewendet. Für die Zeremonie, die im Einführungskurs weitergegeben wird (beschrieben, erklärt, demonstriert und geübt), werden als Utensilien eine weiße Kerze und ein rotes Band verwendet. Die Heilerin bringt außerdem ihre Werkzeuge, eine Rassel, eine Flöte, ihre Medizin (*pactli*), ein quadratisches Tuch (*paleacate*) und einen kleinen Tequila mit ein.

Der Ablauf der Behandlung lässt sich folgendermaßen beschreiben: Der Patient wird gebeten sich hinzulegen.³¹ Er wird mit einem weissen Leintuch abgedeckt. Vor seinem Kopf liegt das rote Tuch. Die Kerze, der Tequila sowie der in *pactli* getränkte und mit dem Namen des Behandelten besprochene rote Faden, werden auf dem Tuch platziert. Danach wird die Kerze angezündet: „Ich zünde dieses Licht für den Geist von [Name des Patienten] an.“ Die Heilerin kniet hinter dem Patienten, umfasst seine Füße und spricht eine Meditation oder ein Gebet. Sie bittet die universellen Eltern – Vater Sonne und Mutter Erde – dem Geist und der Lebenskraft des Patienten beim Zurückkommen zu helfen. Dann wird mit der Flöte gespielt und gerasselt. Die Heilerin trägt ihre Medizin bei den Fußsohlen auf, bläst kräftig hinein und ruft mehrmals den vollständigen Namen des Patienten gefolgt vom Imperativ „Komm her!“ (*jximohualla!*). Dann folgt das Singen eines Heilliedes, während die Behandelnde auf 12 weiteren Stellen Medizin aufträgt und das Rufen des Namens und das Einblasen beim Nacken wiederholt. Danach klopft sie leicht auf den Scheitel des Patienten, bindet den roten Faden auf das linke Fußgelenk und löscht die Kerze. Der Patient wird gebeten, die Augen zu öffnen, sich langsam aufzusetzen, den Tequila zu trinken und die Kerze in der Nacht abbrennen zu lassen. Es wird empfohlen, den Tag nach der Zeremonie in Ruhe und Achtsamkeit zu verbringen. Nach der durchgeführten Zeremonie werden die Einzelheiten

³¹ In diesem Kurs geht es vor allem um die Technik der Behandlung. Das Vorgespräch sowie zusätzliche Diagnosemöglichkeiten von *susto* und erweiterte Behandlungsdesigns für schwereres *susto*, werden in weiteren Seminaren behandelt.

noch einmal besprochen und alle offenen Fragen geklärt. Anschließend finden sich die TeilnehmerInnen in kleinen Übungsgruppen zu zirka drei bis fünf Personen zusammen um das Ritual selbst zu erproben.

Nun zu einer möglichen Synthese des Behandlungsablaufes: Das rote Tuch dient als Altar und repräsentiert eine Gabe für Mutter Erde. Sie spielt eine große Rolle, weil angenommen wird, dass der Geist (Lebenskraft), der abgelöst vom Körper der PatientIn, irgendwo auf der Erde „herumirrt“. Das Licht der Kerze, die am Altar steht, soll dem Geist den Weg leuchten und ihn zur PatientIn leiten. Das Heillied und die Instrumente sowie das Rufen des Namens sollen den Geist anlocken. Bei *espanto* oder *susto* geht es um einen Schreck: „Man erleidet einen Unfall, tritt um ein Haar auf eine Schlange, fällt vom Pferd, ins Wasser oder einfach auf den Boden und erschrickt“ (Wörrle 2002: 207). Betroffen sind die inneren Organe, die als Sitz der Lebenskraft gelten. Durch das Auftragen der Medizin bei den Gelenken und durch das Blasen bei den Fußsohlen und dem Nacken soll der Körper der PatientIn vorbereitet werden, den zurückkehrenden Geist zu empfangen. Mit dem roten Band wird der Geist an die PatientIn gebunden. Vor allem für die labile Zeit nach der Behandlung dient er als Versicherung und Schutz.



Abbildung 17: *Susto*-Behandlung: links – Assistentin mit Rassel, mittig – Heilerin, rechts – Assistentin mit Lotion, liegend – Patient unter weißem Tuch (eigene Abbildung)

Analytisch betrachtet ist der Verlauf des Lernens durch verschiedene Rollen, welche die TeilnehmerInnen im Kurs einnehmen, bestimmt. Durch ein Pendeln der Studierenden zwischen diesen Rollen nehmen sie unterschiedliche Verantwortungs- und Aufgabenbereiche wahr. Neben der zu Beginn vorherrschenden Rolle als SchülerIn gibt es in den Übungsgruppen folgende Rollen: PatientIn, AssistentIn mit *Rassel*, AssistentIn mit *pactli* und die Rolle als HeilerIn. Der Wechsel der Rollen ermöglicht einerseits die praktische Durchführung der Übung, sodass alle Studierenden Erfahrungen mit der Behandlungstechnik machen können, andererseits dient er auch als Lernmethode. Die Lernenden nehmen die Behandlung aus verschiedenen Perspektiven wahr. Lave und Wenger (1991) sehen die unterschiedlichen Arten der Teilnahme als charakteristisch für das Lernen in Praxis:

Peripherality suggests that there are multiple, varied, more- or less-engaged and -inclusive ways of being located in the fields of participation defined by a community. Peripheral participation is about being located in the social world. Changing locations and perspectives are part of actors' learning trajectories, developing identities, and forms of membership. (Lave/Wenger 1991: 35f)

Es gibt unterschiedliche Arten und Wege, an der Praxis teilzunehmen. Diese verändern sich bei der Entwicklung der Studierenden vom AnfängerInnen-Stadium, bis hin zum ExpertInnen-Dasein. Im folgenden werden die unterschiedlichen Perspektiven der Rollen in der Ausbildung zur HeilerIn nachgezeichnet.

Eine dieser **Rollen ist jene der Schülerin, des Schülers**. In ihr hören die Studierenden bei den formalen Erläuterungen über die Behandlungsmethode zu. Sie schreiben eifrig mit über Ursachen, Auswirkungen, Symptome, Behandlungsmöglichkeiten, Behandlungsabläufe und Sicherheitshinweise. Sie stellen Fragen. Das Fragen ist eine Praxis, die in Mexiko erst nach einer gewissen Zeit geschätzt wird. Geduld zeigen und das Gesehene ausprobieren, haben Vorrang. Beim Beobachten der Behandlung, die die Lehrerin gibt, sind weder mitschreiben noch Fragen möglich, denn es wird nicht einfach etwas vorgezeigt, sondern ein Heilritual durchgeführt. Die Aufmerksamkeit der Studierenden soll ganz bei der Behandlung sein. Die Dimension der Beobachtung markiert einen Übergang von der Rolle als SchülerIn zur Rolle der AssistenIn. Durch die fokussierte Aufmerksamkeit, welche die Studierenden der Behandlung widmen, werden sie zu Mitwirkenden. Beobachten ist keine passive Tätigkeit, sondern ein Mit-dabei-Sein, das eine gewisse Verantwortung beinhaltet, dem Wohl der PatientIn zu dienen.

Auch die **Rolle der HeilerIn** wird bereits früh in der Ausbildung eingenommen. Mit der selbstständigen Durchführung des Rituals kann im geschützten und kontrollierten Rahmen der Ausbildungseinheiten experimentiert werden. Bei den Lernenden sind vor allem Fragen der Koordination und des Ablaufs der Behandlung vordergründig: Wann zünde ich die Kerze an? Wie spreche ich das Gebet? Wann setze ich die Rassel ein, wann die Flöte? Wo und wie wird die Medizin aufgetragen? Wo wird hineingeblasen? Wie oft rufe ich den Namen? Das erste Experiment einer Behandlungssituation löst bei vielen vorerst Chaos aus. Die Behandlungen der SchülerInnen werden von den LehrerInnen respektiert und nicht unterbrochen. Geduldig tragen sie das Chaos der ersten Versuche mit und geben nur leise Hilfestellungen bei fragenden Blicken oder vollständiger Kapitulation. Nur bei gröberen Fehlern greifen sie in die Behandlung ein (z.B. bei unvorsichtigem Hantieren mit den hochbrennbaren *pactli* neben der Kerzenflamme oder wenn Nase und Mund der PatientIn, mit dem durch die Behandlung in Alkohol getränkten Leintuch vollständig abgedeckt sind), ansonsten halten sie ihre Kommentare und ihr Feedback bis nach der Behandlung zurück. Jede TeilnehmerIn bekommt die Möglichkeit, in Herausforderung mit den neuen Aktivitäten ihre nächsten Handlungsschritte selbst zu entscheiden. Die SchülerInnen machen dabei die Erfahrung, selbst einen Weg im Umgang mit dem Chaos zu finden.

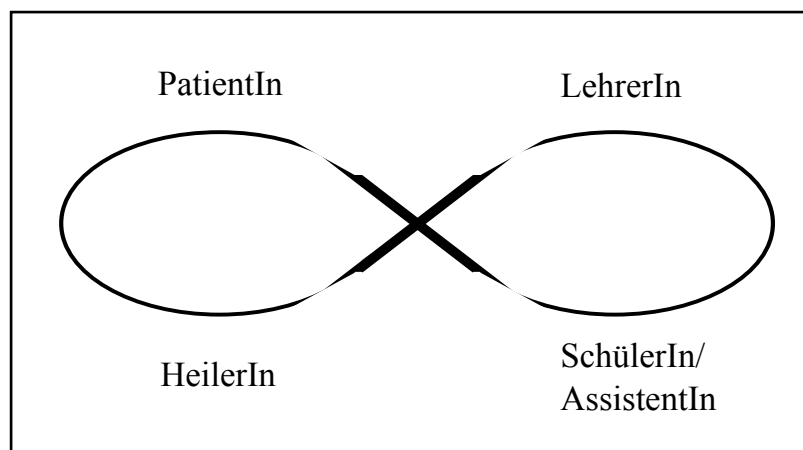


Abbildung 18: Verschiedene Rollen, zwischen denen die Studierenden während der Ausbildung pendeln (eigene Darstellung)

In der **Position als AssistentIn** ist ein intensiveres Beobachten der Praxis möglich. Da die AssistentIn im Gegensatz zur Heilerin weniger Entscheidungen treffen muss, steht sie unter

weniger Stress und kann sich auf Einzelheiten konzentrieren. Sie unterstützt die Heilerin beim Behandlungsablauf, reicht die benötigten Objekte, rasselt, singt und souffliert manchmal der HeilerIn.

In der **Rolle der PatientIn** erfahren die TeilnehmerInnen die Behandlung am eigenen Leib. Die Selbsterfahrung stellt ein wichtiger Aspekt beim Erlernen der Heilkunde dar: Ihr eigener *susto* (Schreck) wird behandelt und sie bekommen die Chance, einen Teil von sich, der vielleicht schon seit längerer Zeit nicht mehr zur Verfügung steht, zurück zu bekommen. Weinen, Lachen und andere emotionale Regungen münden oft als Reaktion auf die Behandlung in einer großen Dankbarkeit, die durch lange Umarmungen ausgedrückt wird. Das Lernen in der Heilkunde ist nicht nur ein Aufnehmen eines bestimmten expliziten Wissens, sondern auch ein körperlicher Prozess, der durch die Praxis bestimmt wird (vgl. Lave/Wenger 1991: 67). Die Methoden werden durch das Tun und die Erfahrung mit mehreren Sinnen verinnerlicht: Beobachtung, Selbsterfahrung, wachsende Teilnahme an der Praxis, selbstständige Anwendung, Austausch mit LehrerInnen und anderen Studierenden sind Elemente in der Aufnahme des Wissens. Um die Sinne der TeilnehmerInnen zu schärfen, ist in der Ausbildung ein Zeitraum von mindestens einem Jahr ohne psychoaktive Substanzen und anderen Drogen verpflichtend (dazu zählen auch Alkohol, Nikotin und Koffein). Das Jahr dient zur Reinigung und Stärkung der HeilerIn und wird von vielen meist längere Zeit eingehalten.

Der Rollentausch, der sich durch die gesamte Ausbildungspraxis zieht, hat eine differenzierte Teilnahme zur Folge und hängt mit dem Verständnis und der Erfahrung der Studierenden zusammen: Bin ich unsicher in der Ausführung, beginne ich nicht als HeilerIn sondern als AssistentIn oder noch besser, als PatientIn. Traue ich mir zu, die Behandlung durchzuführen, wähle ich die Rolle der HeilerIn, wodurch andere die Möglichkeit bekommen, noch einmal zu beobachten und durch meine Praxis zu lernen.

Bei fortschreitender Ausbildung werden die oben genannten Rollen durch die **Rolle der LehrerIn** erweitert. Kurze Unterrichtseinheiten (*la clase*) werden von Eloxochitl an einzelne

Studierende weitergegeben.³² Die Studierenden erhalten eine Vertiefung zu bereits gelernten Konzepten und Techniken. Dazu gehören zum Beispiel Erläuterungen über unterschiedliche Bereiche der Fußsohle und deren Beziehung zum Organismus, die Bedeutung der einzelnen Wirbel und ihre Wechselwirkung mit den Organen, die Erweiterung des *nahui ollin teotl* durch zusätzliche Eigenschaften und Dimensionen, das Verhältnis zwischen *Seele* und *Geist* oder weitere *preceptos* aus dem Schatz der Mexica. Die Studierenden haben dann die Aufgabe, diese Inhalte dem Rest der Gruppe zu vermitteln.³³ Bei diesen Gelegenheiten bringen die Studierenden oft Utensilien für die Durchführung unterschiedlicher Behandlungen mit, um miteinander zu üben und zu experimentieren. Die *clase* bietet auch Raum abseits der Seminare, um sich über Erfahrungen, Zweifel u.ä. auszutauschen.

Nun zu einer weiteren Behandlungstechnik, die sich durch ihre Vielseitigkeit auszeichnet. Die *limpia* (Reinigung) wird bei unterschiedlichen Beschwerden und Krankheitsbildern sowie prophylaktisch angewendet: PatientInnen, die unter Migräne, Bauchweh, Depressionen und Krebs leiden, werden damit ebenso behandelt wie jene, die unter *mal de ojo* (böser Blick), *brujeria* (Hexerei) (vgl. Wörrle 2002: 243, 256) oder *mal aire* (schlechte Luft) leiden. In der Ausbildung gilt prinzipiell, dass es für die *limpia* keine Beschränkung gibt. Sie kann immer und überall angewendet werden, um Gleichgewicht bei bekannten sowie unbekanntem Krankheiten zu bringen. Verschiedene natürlichen Elementen, Blumen, Rauch, Holz, Feuer, Kristalle, Steine etc. werden verwendet, um Krankmachendes abzureiben, abzuklopfen, auszustreifen oder wegzublasen und die Balance wieder herzustellen.

Am Beginn der Ausbildung wird mit so genannten einfachen *limpias* gearbeitet: z.B. mit Blumen und Früchten. Sie gelten als freundlich und bieten für AnfängerInnen die ideale Voraussetzungen zum Lernen. Die Blumen geben aufgenommene schädliche Energien nicht wieder ab, sondern transformieren diese bei ihrer natürlichen Zersetzung.³⁴ Weiße Blüten und

³² Durch die phonologische Übertragung des spanischen Wortes *la clase* (Unterricht) ins Deutsche hat sich für die Lerntreffen in Österreich und Deutschland der Begriff „Klasse“ etabliert.

³³ In Österreich und Großbritannien waren vor allem medizinische Themen Inhalt der Auseinandersetzungen, in Mexiko vor allem philosophische. Interessant wäre eine Fragestellung in Hinblick auf Hoppals Einschätzung, dass bei der Globalisierung und „New-Ageisierung“ von indigenem (speziell schamanischem) Wissen vor allem der medizinische Aspekt hervorgehoben wird.

³⁴ Dies steht im Widerspruch zu Wörrles These (Wörrle 2002), dass „das Übel“ nicht zu beseitigen ist sondern nur „den Ort“, den Wirt wechselt. Aufgrund meiner Fragestellung, habe ich diese Thematik nicht erarbeitet.

Früchte werden bei chronischen Schmerzen, Durchfallerkrankungen, Kopfschmerz, zur Aktivierung der Logik (vgl. Kapitel: Landkarte des Kosmos, des Bewusstseins und der Lehre), zur Reinigung von Räumen bzw. Dingen sowie am Beginn von Zeremonien oder Projekten verwendet. Bunte Blumen, zu einem Strauß gebunden, finden zur Steigerung der Lebensfreude Verwendung. Sie bringen Ruhe, Sicherheit und Glück. Ihre Eigenschaften – Geruch, Farbe, Form, Beschaffenheit und Flexibilität – sollen beim Reinigungsritual von der PatientIn aufgenommen werden. Eine beliebte und weit verbreitete *limpia* wird mit einem Hühnerei durchgeführt. Mit dem Ei werden die betroffenen Stellen abgerieben. Das Ei repräsentiert eine große Zelle, die Krankmachendes aus den Zellen der zu reinigenden Person oder des Tieres aufnimmt. Wenn das Ei zu gluckern beginnt, bestätigt dies, dass es etwas aufgenommen hat (vgl. Wörrle 2002: 247). Es wird danach entsorgt.

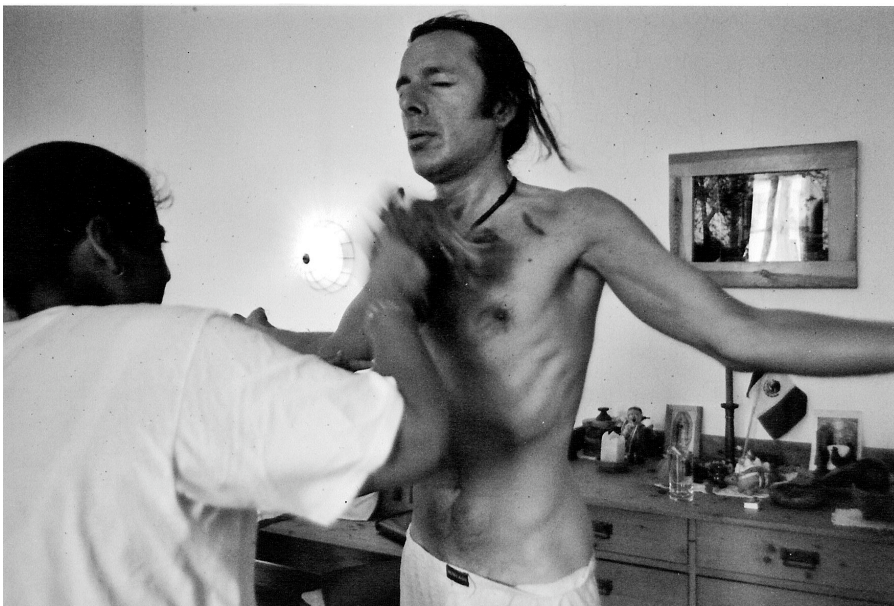


Abbildung 19: *Limpia*: Reinigung eines Patienten durch Abreiben und Ausstreifen mit einem Kräuterstrauß (eigene Abbildung, August 2008)

Die scheinbar logischen und einfachen Erklärungen der Wirkungsweise der Behandlungen machen die Schwelle für SchülerInnen (sowie PatientInnen) niedrig: Sie lassen sich auf einen Versuch ein, probieren die Techniken aus und machen ihre eigenen Erfahrungen. Eine *limpia* wird als erleichternd, befreiend und klärend wahrgenommen: „wie wenn das Gewicht von den Schultern weg ist.“ Dies wird von der Lehrerin gefördert, indem sie die Lernenden motiviert, weiter zu testen und zu probieren. Über diese Übungen erzählt Yaoquiahuitl:

Als sie uns die *limpia* beigebracht hat, hat sie uns in Paaren zusammengetan, Tlacatemazcalzin oder Centukul oder die Neffen mit mir und dann hat sie geschaut wie wir das machen und sie hat gesagt: „Du machst das gut, fehlt nur noch ein bisschen“, oder „Sehr gut, noch ein bisschen hier.“

Ein wichtiger Aspekt in der Ausbildung ist es, den SchülerInnen Sicherheit zu geben. Dies bestätigt die Lehrerin Eloxochitl: „Es ist wichtig ihnen Sicherheit und Vertrauen zu geben, damit sie an sich glauben.“

Ich glaube, ein Lehrer ist immer aufmerksam seinen Schülern gegenüber, [...] dass sie sich selbst besser kennen lernen, sich selbst besser verstehen. Eine der Mexica *preceptos* sagt: **Mir tut dein Kopf weh, weil du bist ich und ich bin du, lass mich dich kennen lernen, damit ich mich selbst erkenne.** Es geht darum, ihren Magnetismus als *curandero* zu entwickeln, zum Beispiel diese schrecklichen Ängste wegzubekommen, ihm Sicherheit zu geben und ihm zu helfen, dass er erkennt, dass er ein Kind der Erde und ein Kind der Sonne ist und dass sie die Sicherheit haben, wenn ihre Hände *curanderos* sein wollen, dass sie die Sicherheit haben, dass sie nichts [Schlechtes] aufnehmen, weil Vater Sonne und Mutter Erde sie schicken, dass sie HeilerInnen sind. Deswegen glaube ich, dass ein Lehrer in der Nähe des Schülers sein muss, mehr als alles andere, um ihm Sicherheit zu geben, mehr als ihm etwas zu lehren, weil nur der Schüler allein, ist der, der entscheidet was er vom Lehrer lernt und was er nicht lernt. Ich glaube, dass niemand irgendjemand irgendetwas lehren kann.

Nicht die LehrerIn unterrichtet die SchülerIn, sondern die SchülerIn lernt, wenn sie bereit ist, durch die LehrerIn und die Gemeinschaft. Bei diesem Prozess spielt die Vermittlung von Sicherheit und Vertrauen eine wichtige Rolle. Dies bestätigt auch die moderne Hirnforschung der Neurobiologie. Hüther (2007)³⁵ nimmt Anleihen bei der Phänomenologie und untersucht, wie Vernetzungen im Hirn durch unterschiedliche Erfahrungen entstehen. Dabei hat sich herausgestellt, dass Unsicherheit beim Lernen das Potenzial und die Kraft der Lernenden sowie deren Entwicklung einschränken kann. Ein vertrauensvolles und liebevolles Umfeld hingegen, ist für das Lernen förderlich. Der Vertrauensvorschuss hilft den Studierenden beim Beginn mit der Heilkunde und unterstützt sie dabei, ohne Angst mit den Techniken und Methoden zu experimentieren und sie anzuwenden.

4.2.2. Experimentieren und Anwenden

Die Methoden werden im Kurs vorgezeigt und dann in der Gruppe angewendet. Abwechselnd behandeln sich die TeilnehmerInnen gegenseitig und werden angehalten, die Heilmethoden auch außerhalb der Ausbildungsgruppe auszuüben. An sich selbst, in der

³⁵ Gerald Hüther in Salzburger Nachtstudio, ORF-Radio Ö1, 10.10.2007

Familie, mit Freunden und Bekannten finden sie dazu Gelegenheit. Für Estella ist dies ein wesentlicher Faktor für den Erwerb des Wissens:

La maestra nos mostró cómo sobar y ya después nosotros sobamos unos con otros, aquí yo me sentía en confianza porque sabía que mi maestra nos estaba vigilando. [...] Yo empecé a curar con mi familia, mis abuelitos, mis tíos, entonces dije, „miren saben qué? Estoy aprendiendo, si que ustedes ayúdenme en este aspecto, miren, todavía no se bien pero quiero aprender, entonces quiero que ustedes sean mis primeras personas a sobar. Para qué? Para cuando yo cure a alguien ajeno de mí, de mi familia, ya llevé yo más conocimiento. Y me dijeron, „si, está bien! Ya tenemos curandera en la casa“ [...] Entonces no me dio miedo, porque mis primeros pacientes fueron de aquí, fue mi familia. Ya de ahí, curé a un vecino y a su esposa, los curé, pero no sentí ese miedo ni ese temor a que lo vaya a hacer mal, me sentí segura de mi misma, porque dentro de todo esto, de las curaciones, si me han ayudado a mi personalmente a sentir esa seguridad porque yo me sentía insegura a hacer algo y lo pensaba demasiado, tenía ese temor de que, „¿Y si lo hago y me queda mal? ¿Y si hago esto y no me sale? Entonces sí me ha ayudado y he afrontado todo, ya he perdido un poco el temor a las cosas.

Durch die Anwendung lernt Estella, den Techniken und ihrer Anwendung zu vertrauen. In der Ausbildungsgruppe fühlt sie sich sicher, weil sie von der Lehrerin überwacht wird. Zusätzlich wird ihr Vertrauen gestärkt durch die Erfahrungen, die sie mit der Medizin in ihrer Familie macht. Dort sucht sie Übungspatienten: „Ich lerne gerade, helfe mir dabei, ich kann es noch nicht ganz, aber ich will lernen.“ Schritt für Schritt entwickelt sie Vertrauen in der Praxis. Mit zunehmender Übung fühlt sie sich immer sicherer, die Techniken als *curandera* bei PatientInnen außerhalb der Familie anzuwenden:

Fui a visitar a uno de mis tíos a Hidalgo y el sufre de un dolor aquí [apuntando a su columna lumbar]. Parece que es la babilla de lo que es la unión de los huesos que lo hace falta a él. Entonces yo agarré y le dije: „Sabe qué tío, pues yo le voy a hacer una curación,“ porque el sabe que estoy estudiando [...] Y ya le hice el tlahuayo. Después, en seguida le hice una limpia [y una curación de] susto.

Die erworbene Sicherheit in Verbindung mit der Ausübung der Praxis hat zur Folge, dass sie sich auch als Person sicherer fühlt. Anstatt der üblichen Zweifel, ob ihr die Sachen wohl gelingen werden, bekommt sie Selbstsicherheit und Mut. Dies nimmt ihr die Angst vor dem Versagen, wodurch sie die Heilkunde überhaupt erst professionell anwenden kann, um andere zu unterstützen (siehe Kapitel: Entwicklung der Identität).

Der Umgang mit den Praktiken löst einen Veränderungsprozess auf unterschiedlichen Ebenen des menschlichen Seins aus. Dieser Prozess ist für das Lernen der Heilkunde von großer Bedeutung. Das im Kurs formal weitergegebene Wissen wird durch die Erfahrung in der

Praxis entwickelt. Nur durch die Anwendung entwickeln sich die Kompetenzen der HeilerInnen. Yoloxochitl beschreibt diesen Prozess auf wunderschöne metaphorische Weise:

Dicen por aquí, que una cosa es saber, otra cosa es hacer, otra cosa es sentir. Pero yo creo que se va cada vez integrando ese *mexicayotl*, que a lo mejor comienza a partir de un conocimiento, pero que ya se va transformando en vivencias, en todo tu ser, esa *mexicayotl*. Porque no va a ser solo a través de un libro que leas y tengas conocimiento, sino de las experiencias que vas teniendo con la *mexicayotl*, que se va aprendiendo. [...] Como *mexicayotl* y como ser humano en todos los lugares podría uno ir aprendiéndolo, aunque no sea consciente de ello. Para que se termine de aprender con H, como dicen *aprehender*, ó sea, que se vaya a ser tuyo: a-pre-hen-der. No es solo conocer, sino, „*aprehender*“ es cuando ya forma parte de ti. Es un proceso, yo creo que, no sé en el caso mío, no sé en que parte me encuentro, pero es un proceso que todavía estoy en camino. No he terminado, ó sea no es algo que siento yo que se termine, y que diga, ya terminé de aprender todo lo de *mexicayotl* y ya se acabó aquí también, sino que va siendo también un proceso y que su punto base, de inicio, a lo mejor ya desde antes lo traíamos, no? Pero en el grupo es la parte lógica y más consciente para acercarte y comenzar a conocer y a descubrir esa *mexicayotl* no porque nos la estemos inventando sino porque ya está ahí y la vas descubriendo. Así lo siento yo.

Das Lernen beginne zwar in der Gruppe, weite sich aber auf andere Bereiche aus. Nach dem Motto, „es ist Eins etwas zu wissen, etwas Anderes es zu machen und etwas Drittes es zu fühlen“, sieht Yoloxochitl diese Entwicklungsprozesse. Das Wissen bleibt nicht allein auf einer kognitiven Ebene, sondern das „*mexicayotl* kommt mehr und mehr in dein Leben“. Die Kenntnisse, die erworben werden, transformieren sich durch die Anwendung zu Erfahrungen im ganzen Sein. Dies könne nicht durch die Lektüre eines Buches geschehen, meint Yoloxochitl, sondern nur durch „Hand anlegen“ in der Praxis: Überall dort, wo du dich bewegst ist Lernen möglich. Vom Lernen und Aufnehmen der expliziten Inhalte kommt es so zu einem ganzheitlichen Erfassen, ein Verstehen und Begreifen, das nie ganz abgeschlossen sein könne. Dies findet auch bei der Mitarbeit in der Behandlungspraxis der Lehrerin statt.

4.2.3. Assistieren bei den Behandlungen

Bei marginalisierten Gruppen ist die Bewegung von der Peripherie ins Zentrum mehr formalisiert und durch ein vorgeschriebenes Curriculum geregelt, das von den *elders* der Gruppe überwacht wird. Die Geschwindigkeit sowie die Form der Bewegung ist mitbestimmt durch Vorwissen, die Bereitschaft sich einzulassen und kann durch Stufen, Initiationen oder Prüfungen geregelt sein (vgl. Merriam et al. 2003: 177, 184).

Das Absolvieren des Seminars über den Instinkt des Heilens hat sich als Voraussetzung etabliert, um in der Behandlungspraxis von Eloxochitl assistieren zu können. Dort ist es möglich die Abläufe beim Vorgespräch (*platica*) oder die Entscheidung der Therapie mitzuverfolgen und bei der Behandlung (*tlahuayo*, *susto*, *limpia* o.a.) bzw. der Zubereitung von Kräutermedizin zu assistieren. Mehr und mehr können sich die Auszubildenden einbringen und verantwortungsvollere Tätigkeiten übernehmen. Zuerst halten sie die Schüsseln mit Öl und die Cremen beim *tlahuayo*, spielen die Rassel bei der *susto*-Behandlung, helfen den PatientInnen beim Anziehen und beim Aufstehen, bereiten die Utensilien für eine Reinigung vor, kehren die Reste auf oder helfen beim Mischen der Heilkräuter. Je weiter fortgeschritten sie sind, desto mehr arbeiten sie selbstständig mit den PatientInnen der Lehrerin, legen Hand an und führen Teile der Behandlung durch. Die *legitimate peripheral participation* zeigt, dass, je nach Fortgeschrittenheit der TeilnehmerInnen, diese unterschiedlich einbezogen werden und damit verschiedene Tätigkeiten verbunden sind (vgl. Lave/Wenger 1991). Diese multiplen Ebenen der Teilnahme drücken sich auch dadurch aus, dass bei gewissen praktischen Handlungen etwa die Teilnahme nur mit geschlossenen Augen oder nur ab einem gewissen Moment ermöglicht wird.

Erst das informelle Lernen durch Beobachtung und Experimentieren, die Ausführung der Rituale und die Reflexion der Erfahrungen macht es möglich, Bedeutungen der Praxis zu erkennen und sich Wissen anzueignen (vgl. Merriam et. al.: 2003: 186). Centukul hat die Chance, in der Praxis mitzuarbeiten, sofort nach der Basiseinführung genutzt und hat mittlerweile eine bezahlte Anstellung in der *consulta*. Dort konnte sie, wie sie selbst sagt, „praktische Kenntnisse“ durch das „Anschauen der Leute“ („*viendo a la gente*“) erwerben. Dies verschaffte ihr einen Vorsprung gegenüber jenen, die nicht so viel Zeit in der *consulta* zubringen konnten. Als Centukul ihre Ausbildung begann, war sie noch unsicher und hatte Angst, zu wenig zu wissen. Dies erschwerte ihr die Anwendung. Durch die Praxis in der *consulta* hat sie allmählich Vertrauen in ihre Arbeit entwickelt. Die Erfahrung, dass die von ihr gegebenen Behandlungen wirken und ihre PatientInnen wiederkommen, um ihr freudig zu erzählen, dass es ihnen besser gehe, hat sie gestärkt. Dass sie für Andere und für sich etwas tun kann, bereitet ihr Freude. Sie vertraut einerseits in ihre medizinischen Fähigkeiten und andererseits bestätigt dies die Nützlichkeit des Heilwissens.

5. Entwicklung der Identität

[A] mature artisan is a man who, in crafting fine objects, crafts a finer self.
Dilley 2001: 606

Das vorhergehende Kapitel beschäftigte sich mit dem formellen und informellen Lernen der Kenntnisse und der praktischen Methoden der Heilkunde. In diesem Kapitel wird erläutert, wie der Lernprozess Einfluss auf die Identitäten der SchülerInnen nimmt und diese dadurch verändert und neu erschaffen werden. Das Lernen wird nicht nur als kognitiver Prozess verstanden:

Novices learn through their bodies as well as their minds, and the bodily discipline of a trade creates moral and aesthetic sensibilities. Moreover, these learning processes are not just about practical skills or producing objects, but are also concerned with the creation of cultural identities and selves. (Dilley 2001: 606)

Lernen vollzieht sich auf einer körperlichen sowie einer mentalen Ebene und hat nicht nur mit dem Erwerb fachlicher Fertigkeiten zu tun. Durch das Lernen entstehen auch neue kulturelle Identitäten. Beim Lernen der (Heil-)Praxis – durch die Anwendung der Methoden bei der Behandlung von PatientInnen oder Mitstudierenden – werden nicht nur die „Objekte“ der Praxis verändert (die PatientInnen geheilt), sondern auch das Selbst der lernenden HeilerInnen. Durch die Erfahrungen am eigenen Leib, der *Einverleibung (embodiment)* der Praxis, werden neue soziale Personen erzeugt. Die Ausübenden entwickeln ein Bewusstsein als Praktizierende; dies ist ein ständig weitergehender Prozess. Die fortschreitende Teilnahme an einer Praxis hat ein ständiges Sich-Entwickeln und Werden der Identität zur Folge wie Merriam et. al. (2003) feststellen:

In our study, the ‘increasing sense of identity as a master practitioner’ (Lave & Wenger, 1991, p. 111) evolved as participants learned more, became more proficient in practice, and moved through the ranks of their particular tradition. (Merriam et al. 2003: 180)

Die Praktizierenden einer Praxis können sich zunehmend als ExpertInnen definieren, je mehr sie mit der Praxis vertraut werden und deren Bedeutung besser verstehen. Die Personen verändern sich kontinuierlich vom Eintritt in die Gruppe bis hin zur Meisterschaft und darüber hinaus.

Beim Erlernen der Praxis in der Anwendung manipulieren die Studierenden durch ihre Handlungen ein Ungleichgewicht im Außen (in der PatientIn). Dabei erleben sie, wie dieses sich verändert. Die Wahrnehmung der Veränderung und ihrer Qualitäten wirkt auf die Auszubildenden zurück. Dadurch lernen sie und verändern sich selbst. Durch ein Einwirken im „Außen“ – auf eine PatientIn – passiert eine Veränderung in den Behandelnden. Das angewendete Heilungsschema wirkt zurück und beeinflusst auch die Person, die es zur Anwendung bringt. Das Zusammenspiel von Lernen und Praxis nimmt somit Einfluss auf das Denken, die Persönlichkeit und die Weltsicht (vgl. Merriam et al. 2003: 183). Dieser Prozess ist nicht nur auf das *calpulli cencalli* beschränkt, sondern wird auch durch die Familien, durch die Praxis in *popular* und *folk sector* sowie durch die Auseinandersetzung mit dem Wissen anderer Gruppen geprägt (vgl. Kapitel: Indigenes Wissen kontextualisiert).

5.1. Ungleichgewicht zu Balance

Lernen zu heilen bedeutet, selbst heil zu werden.
Feldnotiz, 24.1.2006

Ein Aspekt in der Veränderung und Entwicklung der Identität der Studierenden ist ein Prozess der Selbstheilung. Durch die Lehre nehmen die SchülerInnen eine Veränderung ihrer Einstellung zu sich selbst und ihrer Umwelt wahr. Von einem Ungleichgewicht finden sie zu einer inneren und äußeren Ausgeglichenheit. Meine GesprächspartnerInnen berichteten, dass sie in einem körperlichen, emotionalen oder seelischen Ungleichgewicht waren, als sie mit der Ausbildung begannen (vgl. Kapitel: *El don* – Die Gabe zu Heilen). Manche spürten dies schon als Kind, manche erst später. Gemeinsam ist den Studierenden, dass sich durch das Erlernen der Heilkunde die unausgeglichene (kranke) Wahrnehmung ihres Lebens veränderte und sie die Dinge jetzt „mit anderen Augen sehen“. Sie haben sich selbst verändert: Wenn sie vorher verschlossen waren, sind sie jetzt offener; wenn sie vorher ängstlich waren, sind sie jetzt mutiger, wenn sie vorher aggressiv waren, sind sie jetzt ruhiger. Auslöser dafür sind Selbstheilungs- und Selbsterkennungsprozesse, die in der Auseinandersetzung mit dem *mexicayotl* durchlebt werden.

Als Beispiel für diesen Prozess der Gewinnung einer neuen Identität möchte ich Centukuls Fall heranziehen. Vor und während ihrer Lehre hatte Centukul durch schwierige Phasen zu gehen.³⁶ In ihrem Heimatdorf San Pablo fühlte sie sich eingeschlossen und perspektivenlos, weswegen sie nach ihrem Studium eine Stelle im Agrarentwicklungsbereich im Süden Mexikos annahm.

Ich bin von hier weggegangen, weil ich damals hier in dieser Welt sehr verschlossen war, ich fühlte mich eingeschlossen, habe nicht viele...wie sage ich das...nicht viele Optionen gesehen, ich fühlte mich hier im Dorf eingesperrt. Ich habe gesehen, dass ich nichts machen kann außer heiraten und 10 Kinder bekommen [Lacht künstlich] und diese Idee hat mir nicht zugesagt. Und so war es, dass ich mich auf den Weg gemacht habe, so wie schon immer, habe ich etwas gesucht, das mich erfüllt, etwas, das mir darauf Antwort gibt, aus welchem Grund ich hier bin.

Die Veränderung im Außen, die örtliche Verlagerung ihres Lebensmittelpunktes (vgl. auch Kapitel: Suche) veränderte nicht viel an ihrem Befinden, weiterhin fühlte sie sich „eingeschlossen in ihrer Welt“.

Ich war wie neurotisch, das habe ich auch [meiner Lehrerin] erzählt, dass ich so verschlossen war. Ich bin eine Person, die nachdenkt, aber kaum spricht und wenig handelt, nur denkt und denkt und denkt und denkt. Ich habe zwar in meiner Arbeit mit den Leuten gesprochen, aber nur über die Arbeit. [...] Ich hatte keine sehr weite Sicht und mit Leuten, generell, es hat mich einfach nicht interessiert, ob es ihnen gut oder schlecht geht, oder mit dem Rest der Welt, die hat nicht existiert. Ich habe mit den Leuten nicht gesprochen und nicht mit ihnen interagiert. [...] Ich war sehr negativ und verschlossen und habe immer gedacht, dass ich nie ein Kind haben werde. Wofür? Wofür sollte ich ein Kind haben? Damit es in diese Welt kommt, die so negativ ist, mit so vielen Problemen, mit so viel Verschmutzung, mit so viel Krieg. Warum willst du ein Kind haben?

Sie war so in ihre eigene Welt „verstrickt“, war sehr nachdenklich, nach Innen gekehrt und „negativ“ und wollte mit der Welt nicht mehr als notwendig zu tun haben. Das sind Wesenszüge, die sie jetzt als „neurotisch“ bezeichnet. Ausdruck ihrer perspektivenlosen und hoffnungslosen Wahrnehmung ist ihre Abneigung, Kinder in diese Welt zu setzen. Durch den Prozess, den sie in der Lehre der mexikanischen Heilkunde durchmacht, bekommt Centukul wieder Hoffnung:

Jetzt hingegen spreche ich mit den Menschen, zum Beispiel in der *consulta* (Behandlungspraxis) spreche ich mit ihnen, genauso wie in meinem kleinen Pflanzengeschäft. Ich spreche mit ihnen, weil sie kommen und mich über die Pflanzen

³⁶ Die Tatsache, dass viele HeilerInnen über schwierige Zeiten vor der Ausübung erzählen, könnte auf einem Charakteristikum der Berufung zum Heilungswesen beruhen (vgl. Willis 1999: 3) oder auf einer Strategie die Kompetenz zu legitimieren (vgl. Wörrle 2002: 82).

fragen und ich erzähle ihnen. [...] Das Ganze (die Lehre) hat mir auch sehr geholfen, mich ein wenig zu öffnen [...]. Jetzt nehme ich auch die Menschen anders wahr, vorher war ich so verstrickt in meine Ideen und meine Gedanken, dass ich sie nicht gesehen habe. Wenn ich jemand gesehen habe, der traurig war, war mir das vollkommen egal, genauso wie wenn jemand krank war. Mir war die Welt gleichgültig, aber jetzt endlich, wie wenn ich die Personen jetzt mehr anschau. Möglicherweise bemerke ich, wenn sie traurig sind oder ich sehe, wenn sie sich ärgern und Probleme haben und ich denke nach, ‘das kann wegen dem sein...’ ich versuche nicht...ich bin nicht eine von denen, die sich einfach so in die Probleme anderer einmischt, aber ich nehme die Leute wahr und das habe ich vorher nicht. Die Welt hat nicht existiert [lacht], nur meine eigene Welt hat existiert und ich habe sehr in meiner Welt gelebt, sehr eingeschlossen, ohne die Anderen zu sehen. Das [*mexicayotl*] hat mir geholfen, ich fühle, es hat die Welt größer und breiter gemacht, mit mehr Menschen. So fühle ich mich besser, ich fühle mich nützlicher.

Durch die Praxis in der Heilkunde veränderte Centukul ihre Identität. Sie steht den Menschen und der Welt jetzt offener gegenüber, sie ist kommunikativer und hat mehr Interesse an ihren Mitmenschen. Die Entwicklung der Identität im Zuge des Lernens hat Einfluss auf die Weltsicht der Studierenden (vgl. Merriam et al. 2003: 183). Centukul nimmt die Welt jetzt „größer“ und „breiter“ wahr. Sie ist jetzt achtsamer und aufmerksamer für die Probleme Anderer und fühlt sich dadurch nützlicher und besser.

Martin (2005) stellt fest, dass Menschen auf ihren spirituellen Wegen ihre Wahrnehmungsfähigkeit verändern und dadurch aufmerksamer und achtsamer für ihre Umwelt werden. Das Gewöhnliche wird zum Außergewöhnlichen, indem sie mit anderen Augen auf das Leben schauen und es dadurch neu entdecken – im Sinne einer „Verzauberung“ des Alltäglichen.

Spirituelle Menschen sind in der Regel Idealisten, die sich dem ‘Wahren, Schönen und Guten’ verschrieben haben, auch wenn es ihnen schwer fällt, das Abstrakte mit konkreten Inhalten zu füllen. Es geht ihnen häufig um Geist und Kultur, um Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit und um ein menschenumfassendes Ideal, das an Beschreibungen vom Paradies erinnert, selbst wenn es in einer fernen Zukunft liegen mag. (Martin 2005: 88)

Als weiteres Beispiel für eine Wende der unausgeglichene Wahrnehmung hin zu einer positiven möchte ich Yaoquiahuitls Geschichte beschreiben. Vor dem Eintritt ins Calpulli war sein Leben ein „Desaster“ und er war in einem emotionalen Ungleichgewicht. „Wie wenn ich Unglück hätte, nichts ist mir gelungen, wie wenn sie mich irgendwo in einem Friedhof

begraben hätten.“ Er rauchte, trank, konnte sich nicht konzentrieren und sah kein Ziel in seinem Leben. Mittlerweile meint er, der Grund dafür war, dass er dem Ruf seines *don* nicht folgte (vgl. Kapitel: *El don* – die Gabe zu heilen).³⁷ Er beschreibt dies, indem er Bezug auf meinen Weg nimmt:

Ich habe das in mir getragen, so wie du. Du hast es auch nicht gewusst und hast dir Sachen rein gehaut, aber irgendetwas hat dich gerufen und dir gesagt, dass es das nicht ist und du hast gespürt, dass du etwas in dir trägst, und dann bist du Eloxochitl begegnet und drauf gekommen, was da passiert mit dir.

Das *calpulli* von Eloxochitl, so erzählt er, war für ihn wie ein Licht, das sein Leben erleuchtete. Nun fühlt er sich zentrierter und ihm wurde klar, „dass das Glück wirklich existiert, wenn du es suchst, wenn du für das gute Glück (*la buena suerte*) kämpfst, für die gute Schwingung, aber auch das Schlechte existiert, die Hexerei (*brujeria*).“ Während er sich vorher wie tot fühlte, ist er jetzt mit Energie geladen. Yaoquiahuitls Lebensstil veränderte sich, er hat gelernt seine Nächsten zu respektieren und sich selbst wertzuschätzen. Als Person empfindet er sich nun ausgeglichener und hat Lust sich weiter zu entwickeln:

Ich als Person fühle mich viel besser! Ich fühle, dass ich in Wirklichkeit Jorge, jetzt Yaoquiahuitl bin. Ich fühle, dass ich zähle und dass ich jemand bin und hoffe, dass ich mich noch entwickeln werde, ich fühle, dass diese Art zu leben, wirklich leben ist.

Yaoquiahuitl hat sich in seinem Prozess der Selbstheilung zu einer authentischen Person entwickelt und macht in seiner Entwicklung weiter Fortschritte.

Eine weitere Dimension in Verbindung mit dem Wachstum der HeilerInnen ist die Suche nach dem Selbst.

5.1.1. Sich selbst kennen lernen – *autoconocerse*

Lernen zu heilen bedeutet, sich selbst besser kennen zu lernen.
Feldnotiz, 24.1.2006

Sich selbst besser kennen zu lernen unterstützt die Studierenden bei der Selbstheilung und im Umgang mit anderen Menschen. In ihrer Ausbildung sind sie immer wieder mit Situationen

³⁷ Während ich weiter oben den Ausführungen Wörrles kritisch gegenüber stand – weil er die Erzählungen der HeilerInnen als reine Texte sieht und nicht auf phänomenologische Weise ihre Wege erörtert (Wörrle 2002: 102f) – muss ich jetzt zugeben, dass ich mich seiner Darstellung ein bisschen nähern könnte. Der Zugang Wörrles ermöglicht einen kritischen Umgang mit den Erzählungen der GesprächspartnerInnen, der mir, trotz wissenschaftlicher Distanz, noch verborgen blieb.

konfrontiert, in denen sie emotionale, mentale und spirituelle Krisen konfrontieren und diese im Besten Fall auflösen und damit umgehen lernen. Dazu möchte ich die Geschichte von Estella wiedergeben:

Als Estella noch ein Kleinkind war, starb ihre Mutter. Sie wuchs mit ihrer Großmutter, ihren drei Geschwistern und ihrem Vater auf. Um in der Familie Anerkennung zu bekommen, passte sie sich so gut es ging an und lernte den Beruf, den ihr Vater für sie ausgesucht hatte: Friseurin. Parallel dazu kam sie durch die Großmutter mit der Welt ihrer Vorfahren und deren Weltansichten in Verbindung (vgl. Kapitel: Familie als Quelle volksmedizinischer Praxis; Krankheit, Kraft und andere Vorzeichen). Sie war in einem Zwiespalt:

[A]ntes yo era muy agresiva, tantito me hacían y yo explotaba, así como en las películas. Poco a poco, en cuanto lo que he escuchado aquí en las clases, en los seminarios, me ayudaron bastante porque yo, en mí, también tenía mucho rencor. En mi corazón sentía un rencor pero no lo demostraba. Si mi hermana me hizo algo yo me quedaba quieta, no hacía yo nada, entonces llegaba el momento en que por cualquier cosita me acordaba de algo y explotaba.

Estella war unausgeglichen, sie fühlte sich unvollständig, trug viel Groll im Herzen, sie war unsicher und aggressiv. Damals habe sie „nicht weiter gesehen, als ihre Augen sehen wollten.“ Erst die Ausbildung, die sie vor einem Jahr begann, hat ihr als Person viel geholfen; jetzt fühlt sie sich erfüllter, zufriedener, selbstsicherer und kompletter. Sie kann nun ihren Groll kontrollieren, ihre Gefühle zulassen und selbstbestimmt die „Zügel ihres Lebens“ in die Hand nehmen.

Ya he aprendido a controlar, a sacar ese resentimiento, no coraje, ya no es coraje, es un poco resentimiento y he aprendido a controlarme. Porque antes te digo, era yo muy agresiva, luego luego, explotaba. Ahora, si estoy enojada trato de calmar me. Porque se, si uno se enoja, no nos ayuda, al contrario, empeoramos las cosas. Si, me ha ayudado demasiado todo esto.

Auch ihren starken, explosiven Charakter hat sie auszugleichen und zu kontrollieren gelernt. Wenn sie sich zu ärgern beginnt und jemanden beschimpfen will, dann kommt ihr das erste *precepto* [Leitsatz für Respekt] in den Sinn: „Nein! Damit werde ich meinen Nächsten verletzen.“

Einen Schlüsselmoment für die Veränderung ihrer Identität erlebte sie bei einer Seminarübung zum Thema „Verzeihen“ (*huitzilopxtli*), wo der Umgang mit negativen

Gefühlen thematisiert wurde. Alle TeilnehmerInnen waren in einem dunklen Raum mit spezieller Musik eingeschlossen. Dort begann Estella ihre Kindheit zu erinnern, wie sie mit vier Jahren ihre Mutter durch eine Krankheit verlor, wie sie mit ihrem strengen Vater aufwuchs, über dessen Liebe sie sich unklar war, wie sie sich gegenüber ihren Geschwistern ungerecht behandelt fühlte. Diese Erinnerungen fielen ihr schwer und brachten sie in Kontakt mit einer tiefen Traurigkeit. Dort habe sie begonnen zu lernen, mit ihrer Vergangenheit umzugehen: „Wenn etwas passiert, dann passiert es auch aus einem Grund, ich bin auch aus einem bestimmten Grund hier, vielleicht um genau das zu überwinden und nach vorne zu gehen.“ Durch die Übung konnte sie den Groll befreien, die Trauer und der Schmerz, die dahinter stand, wahrnehmen und langsam beginnen, darüber zu sprechen. Mit dieser schweren Prüfung habe sie „herausgeholt, was sie fühlt“, gelernt die Wut auf die Vergangenheit und deren Akteure hinter sich zu lassen und ihre Geschichte anzunehmen. Dies gab ihr wieder Kraft für die Gegenwart.

Durch diese Entwicklung erwarb sie Wissen über sich selbst und wurde dadurch selbstbestimmter, weil sie „weiß, wer sie ist und was sie kann“. Dadurch verändert sich auch etwas in ihren sozialen Beziehungen. Auch in ihrer Familie bekam sie eine neue Position: „Jetzt haben wir eine *curandera* im Haus“, habe ihr Vater gesagt. Anstatt zu gehorchen, lernte sie sich frei zu entscheiden und entwickelte autonomeres Verhalten. Den Beruf als Friseurin gab sie auf und arbeitet nun als *curandera*, wovon auch ihr kranker Vater profitierte. Bei der Arbeit mit der Medizin fühlt sie sich kompletter. Durch die Harmonisierung ihrer Emotionen ist sie ausgeglichener und glücklicher. Ihre Selbstheilung führt Estella auf den Schlüsselmoment im Seminar zurück, obwohl das Auflösen der krisenhaften Verstrickungen einem sich langsam vollziehenden Prozess unterliegt. Sie sieht die Übung im Seminar als richtungsweisend und zielgebend für ihre Entwicklung.

Estella erfährt durch die Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte und die Aufarbeitung ihrer schmerzhaften Vergangenheit Heilung. Nun kann sie sich selbst besser verstehen und weiß, warum sie manchmal „explodiert“, so reagiert. Sie kann damit nun besser umgehen. Diese gewonnene Identität hilft ihr, als Heilerin mit PatientInnen besser umzugehen.

Nicht nur durch das Einwirken auf die Beziehung mit sich selbst, sondern auch im Kontakt mit PatientInnen finden identitätsbildende Selbstheilungsprozesse statt.

5.1.2. Wechselseitige Heilung – *sanacion mutua*

Mit der Behandlung von PatientInnen tragen die Studierenden nicht nur zur Heilung der PatientInnen bei, sondern auch zu ihrer Selbstheilung. Ein gegenseitiger Prozess von Heilung findet in der Interaktion mit der PatientIn statt. Ein anschauliches Beispiel bietet Centukul. Sie versucht ihren KlientInnen bei der Lösung ihrer Probleme zu helfen und hat den Eindruck, dass sie dabei auch sich selbst hilft.

Du selbst wirst gesünder, du selbst heilst dich von vielen Sachen und auch die Leute [die behandelt werden] werden geheilt. Und da siehst du, dass es stimmt, dass es funktioniert, dass es kein Mythos ist, dass es keine „G’schichtln“ von den Großeltern sind, wie manche ignorante Menschen sagen, sondern dass es reale Sachen sind, wirkliche Sachen und dass diese Art der Medizin dich heilt. Nicht nur dein Körper, sondern auch dein Geist heilt, dein Verstand. Du machst aus dir eine insgesamt gesündere Person, ausgeglichener, ruhiger. Im Prinzip war das meine Erfahrung, die, wie ich meine, noch sehr gering ist [lacht].

Die auffallend demütige Haltung wird auch in der Ausbildung als Tugend thematisiert. Ein Zitat aus der Bergpredigt wird dafür herangezogen: „[Jesus] sagte: Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich.“ (Matthäus 5,3) Die demütige Haltung dem Leben gegenüber soll zu wahren Reichtum führen. Estella dazu weiter:

Nun, wo ich in dem Ganzen [mexicayotl] drin bin, fühle ich mich ein bisschen mehr...vollständiger. Es hat mich selbst vollständiger gemacht, ich wurde dadurch geheilt, dadurch wurde auch ich gesünder. Das ist das Schöne. Ich finde, das ist so schön daran, nicht nur dir hilft es, sondern vielleicht kannst du auch ein wenig anderen Menschen helfen. Es ist schön. Es tut gut zu sagen, ‘jetzt bin ich hier und mein Leben dient zu etwas’, auch wenn es nur ein bisschen ist, auch wenn nur zu einem kleinen Teil, aber jetzt dient es zu etwas, jetzt gibt es einen Zweck, warum ich hier bin.

Anstatt von einer einseitigen Angelegenheit, in der Einer nimmt und ein Anderer empfängt, sprechen die Studierenden von einem beidseitigen Effekt. In der Anwendung der Praxis erlebt Centukul, wie sie selbst gesünder wird. Indem sie andere behandelt, fühlt sie sich zufriedener, nützlicher, ruhiger und ausgeglichener und wirkt in diesem Geiste wiederum auf ihre KlientInnen ein. Die PatientInnen, wenn es ihnen damit besser geht, bringen diese positive Erfahrung wieder zurück zur HeilerIn, wodurch eine sich gegenseitig bedingende Spirale der Heilung in der Praxis in Gang gesetzt wird. Bei einer Behandlung verändert sich

nicht nur die Person, die behandelt wird, sondern auch die Person, die behandelt. Centukuls Erzählung steht an dieser Stelle beispielhaft für die Entwicklung der Identitäten der HeilerInnen durch einen beidseitigen Heilungsprozess, welcher im Kontakt mit den PatientInnen in der Praxis ausgelöst wird.

5.1.3. Wertschätzen des kulturellen Backgrounds

Lernen zu heilen bedeutet, lernen zu leben.
Feldnotiz, 1.5.06

Die oben angesprochenen Dimensionen der Selbstheilung hängen mit einer Aufwertung der eigenen kulturellen Identität zusammen, die im folgenden Kapitel exemplarisch angeschnitten wird. Gemeinsam ist den Studierenden, dass sie eine Aufwertung verschiedener Aspekte ihres Lebens, denen vorher weniger Aufmerksamkeit zugekommen ist, erfahren.

Durch die Lehre im *mexicayotl* finden die TeilnehmerInnen mehr Wertschätzung für ihre Spiritualität. Sie bekommen auch eine andere Sichtweise auf ihre (meist katholische) Religion und deren Institutionen. Ihr Bezug zu Nahrung verändert sich. Während bereits früher Nopales (essbarer Kaktus) gegessen wurden, schmecken diese jetzt besser, weil die Auszubildenden wissen, dass sie in der Mexica-Mythologie für Wiedergeburt und Langlebigkeit stehen. In Bezug auf Partnerschaften entwickelt sich auch der Wunsch nach Respekt und Akzeptanz für die Ausübung der Praxis. Die indigene Identität bleibt nicht mehr negativ, mit Rückständigkeit und Traditionalismus besetzt, sondern die TeilnehmerInnen identifizieren sich auf eine positive Weise damit. Dazu trägt auch die Wissenschaft bei. Als Beispiel für die steigende Wertschätzung möchte ich Yoloxochitls Erzählung wiedergeben, in der sie beschreibt, wie sie im Laufe ihrer Ausbildung im *calpulli* die traditionelle Praxis des *temazcal* (rituelles Dampfbad) durch eine wissenschaftliche Bestätigung mehr schätzen lernte.

Yoloxochitls *don* liegt weniger in der medizinischen Praxis des *mexicayotls*, sondern eher in der traditionellen Philosophie, die sie in ihre Praxis als Psychologin und Therapeutin

einbringen kann. Die Psychologie als moderne Wissenschaft hilft ihr, das therapeutische Wissen im *mexicayotl* zu verifizieren und zu bestätigen, wodurch sie die Praxis, die ihre Kultur hervorgebracht hat, besser wertschätzen kann. Als Beispiel erwähnt sie das *temazcal*, das rituelle Dampfbad. Dabei wird in einer speziell dafür errichteten „Rundhütte“ mit Hilfe von im Feuer zum Glühen gebrachten Steinen und Wasser ein Ritual zur ganzheitlichen Reinigung durchgeführt. Die Elemente Feuer, Erde, Luft und Wasser sowie die vier Himmelsrichtungen und deren kosmologische Zusammenhänge spielen eine wichtige therapeutische Rolle. Eine Erklärung, was im *temazcal* passiert, gibt der Lehrer Arturo Meza:

Neben des Badens im Dampf gibt es einen Transformationsprozess, wo sich zusätzlich zu einer Gesundung auf physischer Ebene auch die Gedanken reinigen, der Verstand. Wenn der physische Körper und der Verstand in einem gewissen Gleichgewicht sind, kann sich der Geist erheben, andere Sachen können gesehen werden: Viel subtiler, positiver, erhöhter, als im alltäglichen Leben. In ein *temazcal* zu gehen, um zu sterben und wiedergeboren zu werden, sind Erfahrungen, die den Menschen dienen und ihnen helfen sich von ihrer Alltäglichkeit zu distanzieren und vor allem von den allzu materiellen Aspekten, die der Gesellschaft so viele Sorgen bereiten: ‘Jetzt muss ich die Autorechnung bezahlen, die Schule für die Kinder und sie haben noch keine Schuhe!’ Und all das geht verloren, wenn es kein Gleichgewicht zwischen Physischem, Mentalem und Spirituellen gibt. Der Schlüssel ist all das mit ihnen (den PatientInnen) zu durchleben, auch wenn es noch so viele Probleme sind, an ihren Erfahrungen teilzuhaben und das hilft ihnen.

Das *temazcal* bringt einen Ausgleich zwischen Körper, Verstand und Geist. Es hilft den TeilnehmerInnen sich von ihren alltäglichen Sorgen zu lösen und Kraft für die Herausforderungen des Lebens und des Alltags zu schöpfen. Yoloxochitl vergleicht dies mit Prozessen, die sie aus der Psychologie kennt. In einer Etappe des *temazcal*, welche *huitzilopxtli*, der Willenskraft, gewidmet ist, kann es darum gehen, anderen zu verzeihen und mit sich selbst zu kämpfen. Das führt manchmal zu starken emotionalen Reaktionen. In psychologischen Kategorien gesprochen, so Yoloxochitl, wäre das eine Katharsis, „das Sichbefreien von seelischen Konflikten u[nd] inneren Spannungen durch eine emotionale Abreaktion“ (Duden, Fremdwörterbuch 1997). Das (begleitete) erfolgreiche Durchleben einer Krise und die Erfahrung des dadurch ausgelösten Schmerzes, schafft ein veränderndes Wahrnehmungs- und Handlungsmuster. Über diese therapeutischen Wirkungen wussten, so Yoloxochitl, ihre Vorfahren schon Bescheid. Manche der Erklärungen, die sie über Heilung haben, „gehen sogar weiter“ als jene der modernen Psychologie. Einen Vorteil für sie als Therapeutin sieht Yoloxochitl darin, dass sie nicht nur ein „importiertes System“ (die

moderne Psychologie) verwendet, sondern aus ihren kulturellen Wurzeln ein anwendbares Wissen verfügbar ist. Dadurch haben sich auch ihre Vorstellungen über Krankheit und Gesundheit, ihre Form therapeutisch zu arbeiten verändert.³⁸

Auch die Wahrnehmung des ländlichen Raumes verändert sich durch die Praxis:

El yahue de la buena amistad [lugar viejo en el campo]. Nosotros ubicamos ese lugar para nuestro centro ceremonial y fuimos a preparar la tierra y a sembrar varias cosas interesantes para que se convirtiera en nuestro centro ceremonial. El hecho de ir y recorrer [...] Ivonne ubicó donde íbamos a hacer nuestras ceremonias – era algo muy especial para mí, empecé a valorar y a descubrir muchas cosas, que aunque estaban ahí no veía yo, de mi pueblo, del campo. Y era algo muy bonito para mí, poder descubrir eso y sobre todo, [...] el poder sentir la presencia de nuestros antepasados en esos lugares. (Yoloxochitl)

Neben der Heilpraxis und dem Wissen der Ahnen werden auch Orte, Räume, Speisen etc. aufgewertet. Die Beherrschung der Methoden und die Identifikation mit der Philosophie ist auch mit einem Prozess der kulturellen Selbstheilung verbunden. Die SchülerInnen werten nicht nur das kulturelle Wissen auf, sondern auch sich selbst, was ihre indigene Identität stärkt. Anstatt rückständige DorfbewohnerInnen mit alten, vormodernen Bräuchen zu sein (vgl. Kapitel: Bewusstsein über indigene Wurzeln), werden sie zu Wissenden, die in Verbindung mit ihren reichen Traditionen stehen und daraus Kraft für sich und andere schöpfen (vgl. Kapitel: La mexicayotl – Das Herz der Mexica).³⁹ Die Steigerung der Wertschätzung, ein Aspekt der Selbstheilung, führt zu einer Entwicklung der Identität. Diese wird in der Lehre durch Rituale markiert und zum Ausdruck gebracht.

5.2. Namen im *mexicayotl*

Einen wichtigen Moment in der Entwicklung der Identität sehen Merriam et al. in der Namensgebung. Die Verleihung eines Namens innerhalb der Gemeinschaft ist eine Identifizierung als Mitglied der Gruppe. Die Zeremonie der „Aussaat eines Namens“ ist ein sichtbarer Teil der Identitätsentwicklung (vgl. Merriam et al. 2003: 187). „[T]he name both

³⁸ Meine Vermutung ist, dass bei Yoloxochitl der Aspekt ihrer eigenen Selbstheilung während der Lehre im *mexicayotl* nicht explizit angesprochen wurde, weil sie in ihrer Ausbildung zur Psychologin schon ihre inneren Heilungsprozesse durchlief. Es war bis jetzt nur noch nicht Thema in unseren Gesprächen.

³⁹ Der Fokus auf dem Aspekt der Selbstheilung (bei der Entwicklung der Identität während des *apprenticeship*) ist möglicherweise durch meinen eigenen Heilungsprozess, den ich durch die Lehre erlebte, bedingt.

affirms who they are at this time in their lives, as well as embodies characteristics they aspire to incorporate into their personality” (Merriam et al. 2003: 180). Der gewählte Name steht für die Identität der SchülerInnen im Moment der Namensgebung und dient gleichzeitig auch metaphorisch für die weiteren Entwicklungsmöglichkeiten.

Die Grundlage für die Namen im *mexicayotl* bildet der *tonalmaxiotl*-Kalender. Die Lehrerin legt den Kalender auf Basis ihrer Kenntnis der SchülerInnen aus und ermittelt den Namen. Centukul über ihren Namen:

[L]iteralmente sería como ‘pensamiento del maíz’. Pero yo siento que es un poquito como la esencia, la esencia o el pensamiento de la integración, de la unión. Viendo el maíz como un junto de granos que están integrados. Yo soy viento, nací en un día viento, entonces no es algo así tan concreto, tan material. Siento que me puse el nombre poco a poco como soy yo. El día en que nací [...] Yo trabajo más, siento con el pensamiento, con los pensamientos, no tanto de acción física, [...] yo creo por eso es el nombre de ‘pensamiento de maíz’.

Centukul bedeutet „Gedanke der Vereinigung“. Das Wort „Mais“, das im Namen steckt, wird als „Zusammenführung von vielen Einzelnen“ übersetzt. Das Zeichen, in dem sie geboren wurde, ist der „Wind“. Dabei handelt es sich um ein eher immaterielles und unkonkretes Element. Sie habe diesen Namen bekommen, weil er beschreibt, wie sie wirklich ist: Sie arbeite mehr mit Gedanken und weniger mit physischer Aktion. Aus diesem Grunde trägt sie den eher abstrakten Namen „Gedanke des Maises“.

Die Benennung einer Person drückt auch etwas über das ihr zugeschriebene Potenzial aus. Yoloxochitl beschreibt ihre Auseinandersetzung mit dem Namen:

Yoloxochitl viene de yolotl, corazón y de xochitl, flor, que significa...bueno, estoy todavía en ese proceso de la mejor búsqueda de ese significado de mi nombre, para hacerlo florecer. Y la manera de unir al corazón con la flor, más interesante para mí, es un corazón florido. Que un corazón pueda florecer, porque también puede ser el corazón de la flor o el corazón hecho flor o la flor hecha corazón, pero me gusta mucho, me identifico mucho con una traducción del corazón florido.

Der Name Yoloxochitl setzt sich aus Herz und Blume zusammen. Dies könnte als „Herz der Blume“, oder „Blüte, die ein Herz wird“ interpretiert werden. Die interessanteste Vereinigung von Herz und Blume ist für Yoloxochitl das „blühende Herz“. Wie man den Namen aus dem Nahuatl übersetzt, beziehungsweise wie man die Bedeutungen zusammensetzt, ist Teil der

individuellen Auseinandersetzung und eine Frage, der Identifikation mit den Eigenschaften und Inhalten des Namens.

Wenn sich die Studierenden entscheiden, in der Tradition zu arbeiten und zu lernen, kann ein Name als Zeichen für die Identitätsentwicklung gegeben werden. Dieser ist einerseits eine Qualifikation (zur Praktizierenden), und andererseits erinnert er die Studierenden daran, ihr Potenzial und ihre Entwicklungsmöglichkeiten auszuschöpfen. Der Name ist somit ein Ziel für deren fortschreitende Entwicklung. Die Namensgebung ist eine Initiation in die Gemeinschaft und drückt die Verantwortung für sie aus.

5.2.1. In den Dienst stellen

Lernen zu heilen bedeutet, lernen zu dienen.
Feldnotiz, 24.5.2006

Thema dieses Teilkapitels, ist die Verantwortungsübernahme in Bezug auf die Gemeinschaft – ein Aspekt in der Entwicklung der Identität. Die entwickelten Fähigkeiten werden für die Gemeinschaft eingesetzt und denjenigen zur Verfügung gestellt, die sie benötigen.

Durch die Lehre, die Treffen, das Assistieren und die Anwendung der Heilkunde findet eine Veränderung in den Lernenden statt. Sie begegnen sich selbst, können alte Verletzungen heilen, finden mehr Wertschätzung für sich und ihre Aktivitäten, werden vollständiger und fühlen sich kompletter. Die Anwendung der Heilkunde wirkt auf sie zurück und vice versa: „Indem ich jemanden behandle, geht es auch mir besser.“ (Centukul) Jede PatientIn ist gleichzeitig auch LehrerIn, wodurch den HeilerInnen in der *consulta* neben materiellen Gütern etwas zurückgegeben wird, das die AkteurInnen zufrieden macht.

Dentro del calpulli pues te enseñan todo lo que es la disciplina, el no guardar rencores, el ayudar a nuestros semejantes, sobre todo, el ayudar a nuestros semejantes para que se sientan bien, y ahora sé que si un semejante, un paciente se siente bien, yo también me siento bien, no necesito estar nada más bien yo para que los demás se sientan bien...es al revés, ahora entiendo que es al revés: si yo sé que tu estás bien, te sientes pleno con un tlahuayo, yo me siento a gusto, porque sé que yo lo hice y lo hice con amor, no porque a la mejor espero algo de ti, no!

Die Erfahrungen der heilsamen Veränderung in den eigenen Lebenswelten der Studierenden bzw. die veränderte Eigenwahrnehmung bilden die Voraussetzung für die Entwicklung ihres Potenzials als HeilerInnen, als Ausführende ihres *don* (vgl. Kapitel: El don – Die Gabe zu Heilen). Die SchülerInnen durchleben ihre eigenen Krisen und überwinden sie. Diese Erfahrung stärkt den Glauben in sich selbst und fördert das Vertrauen in das System der Heilkunde, die Worte der Ahnen und gelernten Konzepte. Die Selbstheilungserfahrung bietet ein mentales und körperliches Schema, das in der Begegnung mit anderen (PatientInnen, Studierenden), die sich in einer Krise befinden, wirksam wird. Aufgrund dieser Erfahrungen können die HeilerInnen Andere auf ihren Heil-Wegen begleiten und sie unterstützen.⁴⁰ Da die SchülerInnen durch ihr Studium von der mexikanischen Heilkunde persönlich profitiert haben, stehen sie ihr demütig und dankbar gegenüber. Es ist ihnen eine Freude und Verpflichtung anderen zu dienen. Cihuamazatzin drückt dies so aus:

Für mich ist es schön zu wissen, dass ich in durch die Tradition so viel gewonnen habe und noch immer vieles gewinne. [...] Ich fühle mich glücklich und Stolz, dass ich hier sein kann und anderen Personen, Patienten helfen kann, obwohl ich weiß, dass ich ja nur meine Hände und meinen Körper herberge, aber es hilft. Das erfüllt mich mit Stolz.

Dem Wohle der Gemeinschaft zu dienen, wird von den Praktizierenden nicht als etwas verstanden, das sie untätig und „kleiner macht“, sondern im Gegenteil, sie fühlen sich durch die altruistische, dienende Haltung bereichert. Cuauheiliztli drückte dies in Form eines Zitates von Anjezë Gonxhe Bojaxhiu (Mutter Theresa): „El que no vive para servir, no sirve para vivir“ – Lebe um zu dienen, denn wofür sonst dient das Leben! Eine Kollegin die sich selbst in einer therapeutischen Ausbildung befand, hat das Prinzip des Dienens so erklärt: Es geht nicht darum heilen zu können, sondern darum die Rahmenbedingungen dafür zu schaffen, dass Heilung passieren kann. Das Schöne ist mitzuerleben wenn sich etwas in der Behandlung materialisiert und Heilung bewirkt.

Im Kapitel, „Entwicklung der Identität“ habe ich gezeigt, dass die Auszubildenden im Laufe ihres Studiums Veränderungen an ihrer Person wahrnehmen. Diese Entwicklungen sind Teil des Lernprozesses und werden durch die Lehre motiviert. Die Entwicklung der Identität als HeilerIn ist eine Voraussetzung für die erfolgreiche Anwendung der Heilpraxis. In diesem

⁴⁰ Diese Konzept erinnert an unser westliches Verständnis von Psychoanalyse: Jemand der bereits den Weg der persönlichen Analyse gegangen ist (AnalytikerIn), begleitet und unterstützt jemand anderen, der diesen Weg noch vor sich hat bei der Analyse (AnalysandIn).

Prozess sind Selbstheilung, Kenntnis des eigenen Selbst und Wertschätzung des kulturellen Backgrounds von Bedeutung. Die Namensgebung und die Verantwortung für die Gemeinschaft tragen zur Bildung der Identität als HeilerIn bei. Die Erfahrung der Selbstheilung ist Grundlage für die Fähigkeit andere bei ihren Heilprozessen zu unterstützen und zu begleiten.

6. Zusammenfassung

Um die Ergebnisse meiner Forschung zusammenfassend darzustellen, wiederhole ich die eingangs erwähnten Fragestellungen, und gebe mit kurzen Antworten Einblicke in einige Aspekte der Prozesse, durch die die Lernenden in der mexikanischen Heilkunde zu ExpertInnen werden. Die anthropologische Untersuchung von kulturellem Lernen in einer Gemeinschaft in der eine Praxis geteilt wird, bietet meiner Meinung nach eine Möglichkeit, Dimensionen der Transformation von Wissen auch bei der Weitergabe in transkulturellen Beziehungen zu erörtern. Echtes Lernen, relevantes Lernen ist immer authentisch. Genauso wie auch Wissen nicht gleich bleibt und sich bei der Weitergabe verändert, werden die kulturellen Hintergründe der Beteiligten ständig neu verhandelt. Anschliessend fasse ich die Begleitumstände zusammen in denen diese Lernprozesse eingebunden sind.

In welchen Räumen treffen die Studierenden auf das Wissen und die Praktiken der Heilkunde?

Die ersten Berührungen mit der heilkundigen Praxis haben meine GesprächspartnerInnen meist schon in ihren Herkunftsfamilien. Die Großeltern, Eltern, Onkel und Tanten verwenden verschiedene Methoden, um alltägliche Beschwerden zu lindern und zum gesundheitlichen Wohlbefinden ihrer Familien beizutragen. Manchmal beschäftigen sich nahestehende Personen intensiver mit der Heilkunde und üben Berufe wie Heilerin (*curandera*), Hebamme (*partera*) oder Knocheneinrichter (*huesera*) aus. Dort können die Studierenden Heilrituale beobachten und hören Erklärungen über verschiedene Vorgänge; meist werden sie selbst behandelt.

Einer intensiven Beschäftigung mit dem alten Wissen und den Kenntnissen aus der Heilkunde können meine GesprächspartnerInnen in der Vereinigung des *calpulli cencalli* nachgehen. Die Auseinandersetzung mit dem antiken Wissen wird als *mexicayotl* (Herz der Mexica) bezeichnet und beinhaltet neben der Lehre in der heilkundlichen Praxis auch eine Lehre in der Persönlichkeitsbildung. Neben der mexikanischen Heilkunde werden auch traditionelle mexikanische Philosophie, Astrologie und Tanz vermittelt. Das *calpulli cencalli* ist eine Vereinigung auf familiärer und schulischer Basis, welche einen Diskurs über

traditionelle Werte, indigenes Wissen und damit verbundene Praktiken (vor allem im medizinischen Bereich) anregt. Sie propagiert diese Praxis als aktuell, brauchbar und effektiv. Die Studierenden begegnen im *calpulli* der Heilpraxis, den LehrerInnen, anderen SchülerInnen sowie PatientInnen, nehmen an der Praxis aktiv teil und erfahren mehr über ihre Bedeutung. Während bislang hauptsächlich empirisches Wissen von erfahrenen *curanderas* gelehrt wurde, gibt es nunmehr einen formalen Teil, bestehend aus Vorträgen (*platicas*) und Kursen (*seminarios*), der die Praxis unterbauen soll. Die Formalisierung der Ausbildung dient der Professionalisierung des Berufes, seiner Legitimierung, was wiederum zu einer Aufwertung der traditionellen Praktiken und Kenntnisse beiträgt.

Was führt die Lernenden zur mexikanischen Heilkunde?

Meine GesprächspartnerInnen sprechen davon, dass sie vom *mexicayotl* und der Heilkunde „gerufen“ oder „angezogen“ wurden. Die Beschäftigung mit dem alten Wissen erregte ihre Aufmerksamkeit und machte sie neugierig, sodass sie die Inhalte leicht aufnehmen konnten. Des Weiteren berichten sie von einer Suche nach ihrer eigenen Bestimmung, begleitet von einem Ungleichgewicht auf physischer, emotionaler oder spiritueller Ebene, die sie vor dem Kontakt mit der Lehre erlebten. Diese Erfahrungen werden im Feld als Zeichen für einen möglichen *don*, einer „Gabe zu heilen“ gedeutet, die als Voraussetzung für die Ausbildung in der Heilkunde gilt. Einerseits ist der *don* eine von Gott geschenkte Gabe, andererseits bezeichnet er eine humane Grundfähigkeit, die in jedem Menschen potenziell vorhanden ist, vergleichbar dem Singen, Sprechen und Tanzen. Manche hätten diese Qualitäten besser entwickelt, manche schlechter. Der *don* wird durch die eigene Erfahrung oder durch PatientInnen, nahestehende Personen oder Familienmitglieder bestätigt. Merkmale für einen *don* sind: die Sensibilität ein Ungleichgewicht (Krankheit) wahrzunehmen, der Mut und die Kraft, vor dem „Schrecken von Krankheiten standhaft zu bleiben“ und die Liebe, sich der Ausübung der Heilaktivitäten hinzugeben. Ein weiteres Merkmal eines *don* ist die bewusste Entscheidung, die erworbenen Fähigkeiten in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen. Der *don* ist nicht von Geburt an voll entfaltet, sondern muss im Zuge einer angemessenen Lehre entwickelt werden. Erste Kontakte machten die Studierenden mit dem *calpulli* beim Begleiten einer Angehörigen, bei einer Behandlung am eigenen Leib oder bei einer öffentlichen Veranstaltung. Während eines Gesprächs mit der Leiterin des *calpulli*,

Eloxochitl, wurden sie zu einer Sitzung eingeladen und bekamen die Berechtigung, bei weiteren Aktivitäten teilzunehmen bzw. in eine *apprenticeship* einzusteigen. Vorzeichen, die einen *don* anzeigen, dienen auch als Legitimation der eigenen Fähigkeiten gegenüber PatientInnen und KollegInnen.

Wie ist die Lehre aufgebaut und wie sieht das Erlernen der Heilkunde aus?

Die Methoden der Lehre Eloxochitls setzen sich wie folgt zusammen: Theorieinput, erfahrungsorientiertes Lernen, Selbsterfahrung, Kleingruppenarbeit und Feedback. Zu Beginn der *apprenticeship* wird von den LehrerInnen ein Theorieinput aus dem *mexicayotl* gegeben. Dabei erfahren die Auszubildenden etwas über kosmologische Vorstellungen, Regeln, Werte und Tugenden aus der *filosofia nahuatl* (Nahuatl Philosophie). Zentrale Aspekte sind Erläuterungen des *ometeotl*, des *nahui ollin teotl* und der *preceptos*. Das *ometeotl* ist eine Vorstellung von zwei sich gegenseitig bedingenden Kräften im Universum, die durch ihre Beziehung zueinander Leben schaffen. Aus diesem Konzept heraus wird Krankheit als ein Ungleichgewicht in einem System verstanden. Das *nahui ollin teotl* verbindet kosmologische Räume (Himmelsrichtungen, Tageszeiten und Elemente der Natur) mit psychologisch-körperlichen Funktionen (Logik, Instinkt, Willenskraft und Bewusstsein). Die *preceptos* sind Aussagen über die Verhaltensweisen von HeilerInnen, die den Umgang mit sich selbst, mit anderen und mit dem Universum vermitteln sollen. Einige Aspekte sind: der Umgang mit negativen Emotionen (Angst, Neid etc.), Respekt vor dem Alten und die gegenseitige Verantwortung. Diese theoretischen und explizit nur innerhalb der Gruppe weitergegebenen Inputs werden von den SchülerInnen in langer Auseinandersetzung studiert, ausprobiert und internalisiert. Dies führt automatisch zu einer Veränderung des Wissens.

In Seminaren findet neben der theoretischen Auseinandersetzung mit mexikanischer Heilkunde auch das erfahrungsorientierte Lernen seinen Platz. Die drei wichtigsten Behandlungsmethoden, *tlahuayo* (Heilmassage), *limpia* (energetische Reinigung) und *susto* (Geistrückholung), werden in den einzelnen Seminaren vertieft und aktiv geübt.

Die Auszubildenden nehmen zunehmend an der Praxis teil. Zuerst hören sie Erläuterungen der Lehrerin (Rolle der SchülerIn), später beobachten und assistieren sie (Rolle der

AssistentIn). Lernen findet aber auch statt, wenn sie selbst behandelt werden (Rolle als PatientIn) und vor allem, wenn sie behandeln (Rolle der HeilerIn). Zwischen diesen Rollen pendeln sie hin und her und erhalten differenzierten Zugang zur Praxis. Während der Übungen in Kleingruppen oder paarweise, können die zukünftigen HeilerInnen die Praxis am eigenen Leib erfahren, was zu einer körperlichen Internalisierung des Wissens führt. Es wird nicht nur kognitives Wissen weitergegeben, sondern (im Selbstversuch und bei der Anwendung in von der Lehrerin überwachten Übungssituationen) das in der Praxis implizit vorhandene Wissen verinnerlicht. Das Lernen ist in diesem Sinne kognitiv und körperlich: Einerseits wird ein Set von kanonisiertem Wissen weitergegeben, welches individuell internalisiert wird, andererseits lernen die TeilnehmerInnen mit ihrem Körper zu (be-)handeln. Dadurch entwickeln sie Selbstvertrauen in die Wirkung *ihrer* Heilkunde.

Die PartizipantInnen beginnen meist in ihren Familien und Freundeskreisen zu praktizieren, wo sie erstes Vertrauen in die Methoden sammeln. Bei fortschreitender Teilnahme am *calpulli* und wachsender selbstverantwortlicher Ausübung können die TeilnehmerInnen in der Praxis der HeilerIn assistieren und mithelfen. Zu Beginn übernehmen sie Tätigkeiten, die am Rande der Heilpraxis situiert sind. Je länger und intensiver sie dabei sind, desto mehr kommen sie ins Zentrum der Praxis und können verantwortungsvollere Tätigkeiten ausüben. Durch diese Bewegung vom Rand ins Zentrum lernen die TeilnehmerInnen, wie sie sich als HeilerInnen verhalten müssen, wie sie mit anderen HeilerInnen und PatientInnen umgehen müssen, wie die Techniken ausgeführt und auch legitimiert werden und welche Bedeutungen in und hinter der Praxis liegen.

Welche Veränderungen erfahren die Studierenden im Zuge ihrer Lehre?

Die Studierenden erleben während ihrer Lehre eine Veränderung in sich selbst, ihrem Charakter und ihrer Identität. Haben sie sich zuvor als unausgeglichen, verschlossen, ängstlich, aggressiv etc. erlebt, so werden sie in der Ausbildung ausgeglichener, ruhiger, mutiger und stärker. Ihre Identität verändert sich gleichzeitig mit dem Lernprozess in der Praxis. Durch die Ausführung einer Praxis verändert sich unweigerlich die ausführende Person. Bei der Heilpraxis wird somit auch diejenige heil, die heilerisch tätig ist. Meine GesprächspartnerInnen sprechen von einem „Selbstheilungsprozess,“ den sie im Laufe ihrer

Lehre und darüber hinaus durchgemacht haben. Sie erzählen davon, dass sie sich besser kennen gelernt haben und dadurch mit schwierigen Situationen (z.B. in der Vergangenheit) besser umgehen konnten. Weiters berichteten sie davon, in der Anwendung mit PatientInnen eine wechselseitige Heilung erfahren zu haben. Sie finden mehr Wertschätzung für die indigene Praxis, was schließlich – durch die Ausübung dieser – zu mehr Wertschätzung für sich selbst führt. Die Erfahrung der Selbstheilung ist Grundlage für die Fähigkeit, andere bei ihren Heilprozessen zu unterstützen und zu begleiten. Durch das Zusammenwirken von Theorie und Praxis, entwickeln sie ihr eigenes Heilschema: Weil sie selbst durch Krisen gegangen sind und einen positiven Ausgang erlebt haben, ist es ihnen möglich, anderen eine Hilfestellung zu geben. Dieses Heilschema ist ein Teil ihres don, ihrer Gabe und wird von ihnen in den Dienst der Gemeinschaft gestellt. Die Erfahrung mit und das Feedback von ihren PatientInnen stärkt ihr Vertrauen in die Praxis weiter und bestätigt die Wichtigkeit und Wirkung der Heilkunde.

6.1. Die Begleitumstände

Die phänomenologisch erörterten Lernprozesse der werdenden HeilerInnen werden in dieser Arbeit in einen größeren gesellschaftlichen Rahmen gestellt.

6.1.1. Spiritualität als Gesellschaftskritik

In urbanisierten Gebieten ist vielerorts ein Aufschwung unterschiedlicher Heilkunden und Weltanschauungen bemerkbar. Die moderne Gesellschaft mit ihrem uneingeschränkten Vertrauen in die Naturwissenschaften und den freien Markt steckt in der Krise. Als Erbe bleibt (nicht nur für Mexiko) ein prekärer wirtschaftlicher Zustand, die Ausbeutung und der Ausverkauf der Ressourcen, hohe Arbeitslosen- und Kriminalitätsrate sowie eine problematische Gesundheitsversorgung. Auch die alleinige Herrschaft der Biomedizin über Gebiete wie Krankheit und Heilung scheint sich zu lösen. Diese Arbeit veranschaulicht, wie im Vallé de México zur Herstellung von Gesundheit, Wohlbefinden und Lebensqualität auf lokales Wissen zurückgegriffen wird. Das Ungleichgewicht in der heutigen Gesellschaft wird von meinen GesprächspartnerInnen darauf zurückgeführt, dass das Wissen und die Kenntnisse der Vorfahren nicht mehr verwendet werden. Sie sind auf der Suche nach den guten („roten“) Wegen um gegen die zerstörerischen Schattenseiten des westlichen

(„weißen“) Weges anzutreten. In diesem Kampf den die Suchenden im Innen sowie im Aussen (in der Gesellschaft) führen, werden Werte wie Gemeinschaft, Liebe und Respekt hochgehalten, um von Egoismus, Gier und Hass frei zu werden. Sowohl BewohnerInnen von ruralen (traditionellen) Gebieten, als auch von städtischen (modernen) Zentren machen sich auf die Suche nach ihren Wurzeln und wenden sich den Wissenden „aus einer anderen Zeit“ zu. Das Anwenden dieses Wissens ist mitunter auch als Kritik an die bestehenden Verhältnisse zu verstehen.

6.1.2. Identitätsfördernde Wiederbelebungsbewegung

Rund um Mexiko Stadt entsteht eine Revitalisierungsbewegung in der das indigene Wissen wiederbelebt und mit Anerkennung und Wertschätzung studiert wird. Praktiken und Philosophien von Wissenden aus verschiedenen Traditionen werden erforscht um durch die alten Wege zu Autonomie und *Empowerment* zu kommen. In der Vereinigung *calpulli cencalli*, die im Zentrum dieser Arbeit steht, werden die Lehren der Mexica bewahrt, angewendet und weitergetragen.

Diese Arbeit behandelt weiters die Schwierigkeiten der Menschen, die sich dem autochthonen Wissen in Mexiko widmen. Sie sind mit einer strukturellen Abwertung und Marginalisierung durch Politik, Medien und Mainstream-Gesellschaft konfrontiert. Noch immer werden Meinungen vertreten, welche auf einer einseitigen westlichen Darstellung der Geschichtsschreibung basieren. Traditionelle Heiltechniken und indigenes Wissen werden als Humbug oder Teufelswerk abgetan. Vor allem jene Menschen, die durch äußerliche Merkmale (Sprache, Hautfarbe, Kleidung etc.) ländlichen Regionen zugeordnet werden, leiden besonders unter dieser Diskriminierung. Die Abwertung und Marginalisierung des Wissens der Ahnen, die Teil des modernen gesellschaftlichen Habitus ist, drückt sich dadurch aus, dass die Beschäftigung damit als *uncool* und nicht mehr zeitgemäß definiert wird.

Die traditionellen Vereinigungen, die für eine freie Anwendung des reichhaltigen Schatzes kämpfen, leisten Aufklärungsarbeit. Sie tragen zu einer Reinigung und Neubewertung der Geschichte bei und wirken identitätsstiftend. Das *calpulli cencalli*, hat einen heilkundlichen Schwerpunkt: Durch eine „Medizin von unten“ sollen unabhängige und handlungsfähige

Ärzte ausgebildet werden, die ihre Gemeinschaft mit einem niederschweligen Zugang zu Gesundheit und Wohlbefinden versorgen. Die philosophischen und kulturellen Hintergründe der Praktiken stehen für die Qualität und Professionalität der Heilkunde. Viele der SchülerInnen im *calpulli* haben höhere Schulbildung, was ihnen eine nationale und internationale Vernetzung und Organisation erleichtert. Dies fördert ihre Lobbyarbeit für die Legitimierung und Anerkennung der Heilkunde.

6.1.3. Empowerment durch das *calpulli cencalli*

Im *calpulli* werden Werte und Tugenden indigenen Ursprungs als Strategien für die Zukunft vermittelt: Das Verwurzeln in der eigenen Vergangenheit und die positive Identifikation mit den Vorfahren, den Mexica, soll Kraft für die Gegenwart bringen. Das Revitalisieren des in den Hintergrund gedrängten Wissens wirkt sich positiv auf die pan-indigenen Identitäten der TeilnehmerInnen aus. Selbstrepräsentation, ökonomische Unabhängigkeit, Verantwortungsübernahme für die eigenen Handlungen, Selbstbestimmung, Herausfinden der Stärken und Schwächen und das Finden einer spirituellen Heimat sind Teilaspekte dieser Identitätsentwicklung.

Neben einer individuellen Verbesserung für die Beteiligten, bewirkt das Lernen der Heilkunde eine gesellschaftliche Veränderung im Sinne eines *social healing* und eines *Empowerment*. Das Lernen in der Gemeinschaft ist eine Voraussetzung für einen ganzheitlichen Heilungsprozess. Durch die Teilnahme in einer Gruppe (Studierende sowie Lehrende) bekommen Neulinge schrittweise Anteil an einer gelebten Praxis. Anfänglich nehmen sie nur am Rand der Gemeinschaft teil, wo vor allem Vorträge im Vordergrund stehen. Nach und nach bewegen sie sich ins Zentrum der Praxis, übernehmen mehr Verantwortung und bekommen ein größeres Verständnis über die Bedeutungen der Heilkunde. Das Lernen ist ein kognitiver und körperlicher Prozess, denn neben der Beschäftigung mit explizitem Lernstoff findet größtenteils instrumentelles Lernen durch die Anwendung der Methoden in der Gemeinschaft statt. Ein konsequenter Wechsel der Rollen während der Ausbildung ermöglicht den Studierenden, die Heilkunde aus verschiedenen Perspektiven zu erfahren.

In der Beschäftigung mit dem Wissen der Ahnen und dem Experimentieren und Anwenden ihrer Methoden, überprüfen die HeilerInnen die Kenntnisse in der Praxis und verifizieren damit die Theorien und Konzepte. Sie erkennen wie notwendig, brauchbar und identitätsstiftend die alten Lehren in einer „Welt von heute“ sind. Durch die Identifikation mit und der Aufwertung ihrer Geschichte, sowie ihrer Vorfahren und deren Wissen können sich die TeilnehmerInnen selbst mehr wertschätzen. Wissen und Wertschätzung sind eng miteinander verflochten. Neben einer geistigen Freiheit, bringt das Erlernen der Heilkunde eine Möglichkeit ökonomisch unabhängiger zu werden. In diesem Sinne können die traditionellen Wege der Mexica, Wege zu mehr Eigenverantwortlichkeit und *Empowerment* darstellen.

7. Quellenverzeichnis

7.1. Bibliographie

Adler, Matthias

1993 Ethnopschoanalyse: Das Unbewusste in Wissenschaft und Kultur. Stuttgart/New York: Schattauer

Atkinson, Jane Monning

1992 Shamanisms Today. In: Annual Review of Anthropology 21: 307-330

Baumann, Franziska

2003 Schamanismus und Tourismus bei den Quichua im ecuadorianischen Tiefland. Der Einstieg der *yachac* in das Tourismusgeschäft. In: Schweitzer de Palacios, Dagmar/Wörrle, Bernhard (Hg.) Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors. Mahrburg/Lahn: Curupira: 158-173

Berdan, Frances F. and Rieff Anawalt, Patricia (eds)

1992 The Codex Mendoza. Berkeley: University of California Press: Vol.4

Berenzon-Gorn, Shoshana; Ito-Sugiyama, Emily und Vargas-Guadarrama, Alberto L.

2006 Enfermedades y padeceres por los que se recurre a terapeutas tradicionales de la Ciudad de México. In: Salud pública de México 48 (1): 45-56

Bräuchler, Birgit und Widlok Thomas

2007 Die Revitalisierung von Tradition: Im (Ver-)Handlungsfeld zwischen staatlichen und lokalem Recht. In: Zeitschrift für Ethnologie 132 (1)

Blacking, John

1977 Introduction: Towards an anthropology of the body. In: Blacking, John (Hg.) The Anthropology of the Body. London: Academia Press: 1-27

Bukasa, Di-Tutu

2008 Afro-Journalismus in Österreich: Chancenlos literarisches Schaffen im geschützten Bereich? Podiumsdiskussion im AAI. 8. Oktober 2008. Unveröffentlicht

Buxbaum, Birgit

- 1999 Ayahuasca - Pfeile - Gesänge. Das Schamanische Universum der Indianer West-Amazoniens. [Diplomarbeit am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien.]

Coy, Michael W. (Hg.)

- 1989a Apprenticeship. From Theory to Method and Back Again. Albany: University of New York Press
- 1989b Introduction. In: Coy, Michael W. (Hg.) Apprenticeship. From Theory to Method and Back Again. Albany: University of New York Press: xi-xv
- 1989c From Theory. In: Coy, Michael W. (Hg.) Apprenticeship. From Theory to Method and Back Again. Albany: University of New York Press: 1-11
- 1989d To Method. In: Coy, Michael W. (Hg.) Apprenticeship. From Theory to Method and Back Again. Albany: University of New York Press: 107-113

d'Anglure, Bernard Saladin

- 1996 Shamanism. In: Barnard, Alan/Spencer, Jonathan (Hg.) Encyclopedia of social and cultural anthropology. London/New York: Routledge

Dilley Roy M.

- 1989 Secrets and Skills: Apprenticeship Rules among the Akwete Igbo of Nigeria and the Baule of the Ivory Coast. In: Coy, Michael W. (Hg.) Apprenticeship. From Theory to Method and Back Again. Albany: University of New York Press: 181-198
- 2001 Apprenticeship: Anthropological Aspects. In: Smelser, Neil J. (Hg.) International encyclopedia of the social & behavioral sciences. Amsterdam (u.a.): Elsevier

Eigner, Dagmar

- 1999 Die Kraft der Götter: Tamang Schamanentum in Nepal. In: Schenk, Amélie/Rätsch, Christian (Hg.) Was ist ein Schamane? Schamanen, Heiler, Medizinleute im Spiegel westlichen Denkens. Curare Sonderband 99/13. Berlin: VWB Verlag: 177-187

Eliade, Mircea

- 1997[1957] Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt: Suhrkamp

Finkler, Kaja

2001 Physicians at Work, Patients in Pain. Biomedical Practice and Patient Response in Mexico. Durham: Carolina Academic Press

Frye, David

1996 Indians into Mexicans: History and Identity in a Mexican Town. USA: University of Texas Press

Girtler, Roland

2001 Methoden der Feldforschung. Wien/Köln/Weimar: Böhlau

2008 Herrschaften wünschen zahlen – die bunte Welt der Kellnerinnen und Kellner. Wien: Böhlau

Graf, Franz

2005 Beilage zur „Repatriierung“ des Codex Mendoza. Unveröffentlicht

Hadolt, Bernhard

2003 Eigene Mitschrift zur VO „Themenfelder der Medical Anthropology“ im WS 2003/04. Unveröffentlicht

Hassler, Peter

1992 Menschenopfer bei den Azteken? Eine quellen- und ideologiekritische Studie. New York/Wien: Diss. an der Universität Zürich

Hinderling, Paul

2002 Ist der „Medizinmann“ ein Divinator, Exorzist, Heilkundiger, Hexendoktor, Kräuterarzt, Kultführer, Orakelsteller, Schamane, Seher, Wahrsager, Zauberer? In: Curare 25.1+2: 39-48

Hobsbawm, Eric and Ranger, Terence (Hg.)

1996[1983]The Invention of Tradition. Cambridge: University Press

Hoppál, Mihály

1998 Urban Shamans. A cultural revival in the postmodern world. In: Siikala, Anna-Leena und Mihály Hoppál: Studies on Shamanism (=Ethnologica Uralica, Bd.2) Budapest 1998: 197-209

Hörbst, Viola

- 2003 Zwischen globalen Ansprüchen: Medizinische Wertigkeiten bei den Cora. In: Hörbst, Viola/Wolf, Angelika (Hg.): Medizin und Globalisierung. Universelle Ansprüche – lokale Antworten. Medizinkulturen im Vergleich. Münster: LIT Verlag

Hörbst, Viola und Wolf, Angelika (Hg.)

- 2003 Globalisierung der Heilkunde: Eine Einführung. In: Hörbst, Viola/Wolf, Angelika (Hg.): Medizin und Globalisierung. Universelle Ansprüche – lokale Antworten. Medizinkulturen im Vergleich. Münster: LIT Verlag: 3-30

Jackson, Jean

- 1995 Preserving Indian Culture: Shaman Schools and Ethno-Education in the Vaupés, Colombia. In: Cultural Anthropology. AAA: 10.3: 302-329

Kleinman, Arthur

- 1980 Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press

Kneuper, Elsbeth

- 2003 Die ‚natürliche Geburt‘ - eine globale Errungenschaft? In: Hörbst, Viola/Wolf, Angelika (Hg.): Medizin und Globalisierung. Universelle Ansprüche – lokale Antworten. Medizinkulturen im Vergleich. Münster: LIT Verlag

Kremser, Manfred

- 1998 Von der Feldforschung zur Felder-Forschung. In: Wernhart, Karl R./Zips, Werner (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia: 135-144
- 2002 Am Anfang war das Ritual – Schamanische Aufstellungsarbeit in indigenen Kulturen? In: Baxa G.L.; Essen Chr. und Kreszmeier A.H. (Hg.) ‘Verkörperungen’ – Systemische Aufstellung, Körperarbeit und Ritual. Heidelberg. 110-128

Lave, Jean and Wenger, Etienne

- 1991 Situated learning. Legitimate peripheral participation. Cambridge/New York/Melbourne u.a.: Cambridge University Press

Mader, Elke

- 2003 Kultur, Raum und Macht im Schamanismus der Shuar. In: Schweitzer de Palacios, Dagmar und Wörrle, Bernhard (Hg.) Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors. Marburg/Lahn: Curupira

Malinowski, Bronislaw

- 1979[1922]Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea, Schriften Bd. I. Frankfurt: Syndikat

Marcus, George E.

- 1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: Annual Review of Anthropology 1995. 24: 95-117

Martin, Ariane

- 2005 Sehnsucht – der Anfang von allem: Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität. Ostfildern: Schwabenverlag

Merriam, Sharan B. et al.

- 2003 On Becoming a Witch: Learning in a Marginalized Community of Practice. Adult Education Quarterly 2003. 53: 170-188

Meza, Arturo G.

- 1999 Mosaico de Turquesas. México: Editorial Asociación Anahuaciotl de Tlaxcalancingo

Montserrat, Ventura i Oller

- 2003 Schamanische Austauschbeziehungen und Identität. Das Netzwerk der Colorados. In: Schweitzer de Palacios, Dagmar/Wörrle, Bernhard (Hg.) Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors. Marburg: Curupira

Mull J. Dennis and Mull S. Dorothy

- 1983 A visit with a *curandero* (Cross-cultural Medicine). In: Western Journal of Medicine 139: 730-736

Nigenda, Gustavo et al.

- 2001 Non-biomedical health care practices in the State of Morelos, Mexico: analysis of an emergent phenomenon. In: *Sociology of Health & Illness* 23 (1): 3-23

Nutini, G. Hugo

- 1961 Clan Organization in a Nahuatl-Speaking Village of the State of Tlaxcala, Mexico. In: *American Anthropologist* 63: 62-78

Okely, Judith (ed.)

- 1992 *Anthropology and autobiography*. London u.a.: Routledge

Pek, Sabine

- 2006 Mexihka-Pactli: Heilrituale in der traditionellen mexikanischen Medizin der Mexihka. [Diplomarbeit am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien]

Pietschmann, Herbert

- 2002 *Eris und Eirene: Anleitung zum Umgang mit Widersprüchen und Konflikten*. Wien: Ibero

Rattay, Brigitta

- 2001 Susto - ein universelles Culture-Bound Syndrom? Überlegungen über die kulturübergreifende Gültigkeit medizinischer Konzepte. [Diplomarbeit am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien]

Scheper-Hughes, Nancy and Lock, Margaret

- 1987 The mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. In: *Medical Anthropology Quarterly* 1(1): 6-41

Schweitzer de Palacios, Dagmar und Wörrle, Bernhard (Hg.)

- 2003 *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*. Marburg: Curupira

Spradley, P. James

- 1980 *Participant Observation*. Fort Worth (u.a.): Harcourt Brace College Publishers.

Stöhr, Manfred

2001 Ärzte, Heiler, Scharlatane. Schulmedizin und alternative Heilverfahren auf dem Prüfstand. Darmstadt: Steinkopf

Strauss, Anselm und Corbin, Juliet

1996[1990]Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Psychologie Verlags Union

Trotter, Robert T.

(1981)1997Curanderismo. Mexican American folk healing. University of Georgia Press

Tucek, Gerhard

2007 Transkulturelle Perspektiven der Musiktherapie - Schwerpunkt: muslimische Patienten. [Eigene Vortragsmitschrift am Forschungstag der Österreichischen Gesellschaft für Religionswissenschaft, „Heilung in den Religionen“.]

Viesca, Carlos

1997 Ticiotl - Conceptos médicos de los antiguos mexicanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Vitebsky, Piers

1995 From Cosmology to Environmentalism: Shamanism as local knowledge in a global setting. In: Fardon, R.(Hg.) Counterworks. London: Routledge: 276-298

1998 Schamanismus. Reisen der Seele, Magische Kräfte, Ekstase und Heilung. München: Verlagsanstalt Th. Knaur

Willis, Roy

1999 Some Spirits Heal, Others Only Dance: A Journey into Human Selfhood in an African Village. Oxford, New York: Berg

Wörrle, Bernhard

2002 Heiler, Rituale und Patienten. Schamanismus in den Anden Ecuadors. Berlin: Reimer

Xochitecpatzin Kreiseder, Johanna

2006 Autorisiertes Transkriptionsprotokoll „Einführungsseminars in die Mexihka-Pactli.“ Juli 2006, Schwarzach. Unveröffentlicht

Zuckerhut, Patricia

1996 Produktionsverhältnisse im alten Mexico. [Dissertation am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien]

7.2. Aufgezeichnete Gespräche

Centukul, 1stündiges Interview in der Behandlungspraxis des *calpulli cencalli* in San Pablo; 20. April 2006

Cihuacoatl und Tlacatemascaltzin, 2 stündiges Interview in deren Wohnhaus in San Pablo; 29. Jänner 2006

Cihuamazatzin, 1stündiges Interview im Auto am Weg nach Mexico City; 10. April 2006

Maestra Cuauhyeliztli, 1stündiges Interview in der Schule des *calpulli cencalli* in San Pablo am 24. April 2006 und (gemeinsam mit Eloxochitl) 0,5stündiges Interview; 26. April 2006

Maestra Eloxochitl, 1stündiges Interview in der Behandlungspraxis des *calpulli cencalli* in San Pablo; 20. April 2006. 2,5stündiges Interview in ihrem Wohnhaus in San Pablo; Mai 2006. 0,5stündiges Interview am Telefon, Wien – London am 20. Juli 2005

Estella, 1stündiges Interview in meinem Wohnraum in San Pablo; 11. Mai 2006

Maestro Felipe, 1stündiges Interview in seinem Wohnhaus in Lima; 31. März 2006

Maestro Meza Guterres, (gemeinsam mit Eloxochitl) 2stündiges Interview in seiner Wohnung in Mexico Stadt; 5. Mai 2006

Xochimazatl, 2stündiges Interview in ihrem Wohnhaus in London; 31. Oktober 2004

Yaoquiahuitl, 1,5stündiges Interview in meinem Wohnraum in San Pablo; 25. März 2006 und 1stündiges Interview in der Schule des *calpulli cencalli* in San Pablo; 11. Mai 2006

Yoloxochitl, 1stündiges Gespräch in ihrem Wohnhaus; 21. April 2006

8. Anhang

8.1. Abstract

Diese Arbeit untersucht eine traditionelle Gruppierung (*calpulli cencalli*) im Valle de México, in deren Rahmen spirituelles und philosophisches Wissen sowie Heilkunde aus Mexica-Tradition weitergegeben und praktiziert werden (*limpias*, Behandlung von *susto*, Heilmassagen). Da lokale therapeutische Traditionen im Zuge der Globalisierung immer intensiver mit einem breiten Spektrum von fremden Glaubensvorstellungen in Kontakt kommen, beschäftigt sich diese Arbeit hauptsächlich mit der Weitergabe und Transformation des spirituellen, medizinischen und rituellen Wissens. Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem Lernen der HeilerInnen (*curanderos/as*) und wie sie von AnfängerInnen zu ExpertInnen werden. Ausgangspunkt der multidimensionalen Vorgangsweise bei der Forschung ist die eigene Lehrzeit des Verfassers. Neben der Methode des *apprenticeship* wurden Teilnehmende Beobachtung und themenzentriert-narrative Leitfadeninterviews durchgeführt. Die Ergebnisse lassen sich in drei Hauptaspekte gliedern: Zugang zur Praxis, Praxis des Lernens und Entwicklung der Identität. Im Feld wird der *don*, die Gabe zum Heilen, als Voraussetzung gesehen, HeilerIn zu werden. Der *don* wird als anthropologisches Potenzial verstanden, welches grundsätzlich in jedem vorhanden ist und mehr oder weniger ausgeprägt sein kann. Die Praxis des Lernens gestaltet sich in einen theoretisch-philosophischen Teil und einen anwendungsorientierten, praktischen Teil. Dadurch wird ein Entwicklungsprozess der Selbstheilung und der Selbsterkenntnis angeregt. Diese Arbeit zeigt, wie das Zurückgreifen auf lokale Wege zur Herstellung von Gesundheit, Wohlbefinden und Lebensqualität die Autonomie der Praktizierenden fördert. Das Lernen in Gemeinschaft und die Revitalisierung von verschüttetem Wissen (*la mexicayotl*), die Aufwertung von autochthonem Potenzial, wirken sich identitätsfördernd auf die TeilnehmerInnen aus und führen sie zu mehr Selbstbestimmung und *Empowerment*.

8.2. Lebenslauf

Franz Graf

Herzgasse 102/1
1100 Wien
T +43 (0)699 123 947 17
+ 43 (0)1 945 84 34
daumengruen@gmx.net

Am 15.08.1977 wurde ich in Wien geboren und habe die Volksschule in Purbach/See besucht. Ich war im Gymnasium Neusiedl/See und habe die HTL-Mödling/Hochbau 1996 abgeschlossen.

BERUFLICHE ERSTSOZIALISATION

Baueinsätze, Vikariat Süd; Argentinien/Posadas u. Madagaskar/Ambalavao — 1996/1998

Errichtung von Kommunalbauten mit/für die örtliche Gemeinschaft

Bautechniker SBG & BGS. Technischer Zeichner, Architekturbüro Rührnschopf 1997-2004

Vollzeit-Beschäftigung im Kanal- und Wasserleitungsbau (1997-98), Teilzeit Anstellung (1999-01). Feier Mitarbeiter bei der Planung und Administration von Passivhausprojekten.

Journaldienst, Universität Wien — 1999-2001

Geringfügige Beschäftigung in der Beratung von Studierenden am Institut für Sozial- und Kulturanthropologie

UNIVERSITÄRE AUSBILDUNG

Studium der Architektur an der TU-Wien: Beginn 1996, Abbruch 1998

Studium der Kultur und Sozialanthropologie an der Universität Wien: Beginn 1998, Abschluss 2009 Themenschwerpunkte: Methode, Religions- und Bewusstseinsforschung, Medical Anthropology, Audiovisuelle Dokumentation.

Universitätsbezogene Auslandsaufenthalte

Ghana/Wineba: Feldpraktikum mit dem Institut Sozial und Kulturanthropologie zum Erlernen von audiovisueller Dokumentation und wissenschaftlichem Arbeiten im Feld – 6 Wochen, 2003

UK/London: Erasmusaufenthalt auf der Brunel University mit Schwerpunkt Medical Anthropology und Research Methods – 9 Monate, 2004/05

Mexico/Valle de México: Feldforschungsaufenthalt im Rahmen meiner Diplomarbeit über die mexikanische Heilkunde – 3 Monate, 2006

WEITERE AUSBILDUNGEN/PERSÖNLICKEITSENTWICKLUNG

Psychotherapeutische Begleitung nach der analytischen Psychologie C.G. Jungs — seit 1998

Training im Curanderismo bei Eloxochitl; Österreich/England/Mexiko — seit 2003

Lehre in der mexikanischen Heilkunde durch Kurse und Mitarbeit in der Behandlungspraxis. Mitorganisation der Aufenthalte der Lehrerinnen aus Mexiko in Europa. Seit 2005 Ausübung und Training in Wien und Salzburg.

Freier Mitarbeiter, wmi-World Media Insights; 1090 Wien — seit 2007

Ton, Regie und Studiogestaltung bei DiscoverTV/Every1News (internationales Nachrichtenformat). Kamera und Ton bei DiscoverTV/Every1Means (Diskussionsmagazin). Beides gesendet auf Okto. Tontechnik bei Radio Big (gesendet auf Radio Orange)