

Ana Mariella Bacigalupo: *Shamans of the Foye tree: gender, power, and healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press 2007. xi + 321 S.

In den 1980er Jahren identifizierten George E. Marcus und Michael M.J. Fischer das Betonen des kulturell Fremden und die Kritik am kulturell Eigenen als das doppelte Unterfangen der Ethnologie des 20. Jahrhunderts. Dieses Erbe mag zwar im Lichte postmoderner und postkolonialer Nachdenklichkeit, zum Beispiel über das kulturelle „Othering“, nicht länger uneingeschränkt Geltung beanspruchen, doch ließe es sich auch heute noch sinnvoll zur Anwendung bringen, und zwar bei der Lektüre ethnologischer Schriften. Diese könnte man nämlich danach befragen, in welchem Mischungsverhältnis Fremdverstehen und Kulturkritik in ihnen gegenwärtig ist. Kulturkritik muß dabei freilich in einem weiten Sinne verstanden werden. Nicht nur das direkte Unbehagen in der eigenen Kultur ist gemeint, sondern auch die Dekonstruktion eurozentrischer Denkmodelle oder das Nachdenken über bekannte Probleme unter Berücksichtigung fremdkultureller Lösungen, wie etwa wenn ein Ethnologe angesichts aktueller Umweltzerstörung das alternative Naturverständnis indigener Regenwaldbewohner zu Rate zieht.

Bei Ana Mariella Bacigalupos jüngster Veröffentlichung zum Schamanismus bei den Mapuche in Chile, die sich in Abgrenzung zur biologischen Geschlechtlichkeit (englisch „sex“) mit dem multiplen sozialen Geschlecht (englisch „gender“) der Schamanen (*machi*) in der gelebten und spirituellen Welt beschäftigt, trifft man beides an. In der Gesamtschau des Buches wird jedoch das Fremdverstehen in einem Maße von der Kulturkritik dominiert, daß es nicht ganz unwidersprochen bleiben kann.

Das Phänomen, dem sich die Autorin widmet, kann kurz wie folgt skizziert werden:

Neben einem Gros an Schamaninnen findet sich bei den Mapuche eine Anzahl männlicher Schamanen, die erkennbar „verweiblicht“ sind. Nach Auffassung der Mapuche drängen die schamanischen Hilfsgeister selbst die *machi* dazu, ein weibliches soziales Geschlecht auszubilden, das bei therapeutischen und religiösen Ritualen zum Tragen kommt, das aber bis in die Alltagswelt hineinreicht und bei Männern mit Homosexualität einhergehen kann, aber nicht muß.

Bacigalupo verfolgt nach eigenen Angaben das Ziel, „a understanding of *machi*'s gender identities through various lenses and in different contexts“ zu erlangen (255). Dabei stellt sie sich als eine versierte Ethnologin vor, die seit 15 Jahren mit und über Mapuche forscht und zu einer profunden Kennerin von deren Schamanismus geworden ist. Sie zeichnet sich nicht nur durch „dichte“ Nähe zu ihren Gewährsleuten aus, die in einigen Teilen des Textes sehr präsent sind und selbst zu Wort kommen. Sie ist auch als Wissenschaftlerin transparent und vor ihrem ganz persönlichen Hintergrund erkennbar. Den schmalen Grat zwischen teilnehmender Beobachtung und beobachtender Teilnahme beschreitet sie mühelos und vermittelt überzeugend, daß sie Ethnologin und zugleich rituelle Helferin der *machi*-Schamanin Pamela sein kann und beiden Rollen gerecht wird.

Schwieriger sind die kulturkritischen Aspekte des Buches zu fassen. Mit Bacigalupo stellt eine erklärt feministische Anthropologin Fragen nach dem multiplen sozialen Geschlecht der *machi*. Wenn sie die herkömmlichen biologistischen Geschlechtervorstellungen dekonstruiert, erfolgt dies von einem dezidiert feministischen Standpunkt und nicht von einem „native point of view“ aus. Ob das immer wiederkehrende Thema der sexuellen Symbolik des passiven weiblichen Homosexuellen, der im Geschlechtsakt penetriert wird, und des aktiven männlichen Homosexuellen, der seinerseits penetriert, bei den Mapuche selbst eine Rolle spielt,

wird nicht wirklich aufgeklärt. Hier kommen die Mapuche und *machi* eher selten selbst zu Wort, statt dessen werden die Argumente und Argumentationslinien von der Wissenschaftlerin alleine generiert.

Daß die Mapuche selbst auch konventionellen Geschlechtervorstellungen verhaftet sind und trotz der Anerkennung ihrer *machi* die Homophobie der chilenischen Nationalgesellschaft teilen, liefert Bacigalupo das Motiv, um dem Denken der Mapuche kolonialistische Einflüsse nachzuweisen und es dann zu dekonstruieren. Gerade bei diesem antikolonialistischen Impetus des Werkes setzt sich die Kulturkritik über das Fremdverstehen durch. Sicherlich können Kolonialeinflüsse auf indigene Gemeinschaften nicht geleugnet werden. Vielmehr haben solche Einflüsse, wie man seit Michael Taussigs Huitoto-Studie weiß, sich bis weit in die spirituelle Vorstellungswelt der indigenen Schamanen Zugang verschafft. Aber man könnte neben ihrer Dekonstruktion auch explorieren, ob es nicht noch eine eigene indigene Logik gibt. Dies sei kurz an einem Beispiel ausgeführt: Üblicherweise wird der Schamanismus bei den Mapuche neben Frauen von femininen Männern praktiziert oder Männer werden als Schamanen feminisiert. Dies liegt im Weltbild der Mapuche selbst begründet, das Religion und Heilung als von weiblicher Energie durchdrungen begreift, wodurch sich jeder *machi* zum Beispiel in der religiösen Handlung mit weiblichen Attributen umgibt und analog zur Frau seine Hilfsgeister „verführt“. Nun werden die Männer unter den *machi* als Schamanen zwar geachtet, aber auch verspottet und als „Schwule“ verlacht, ob dies nun ihrer sexuellen Orientierung entspricht oder nicht. In dieser Diskriminierung sieht Bacigalupo spanisches Kolonialerbe wirksam, welches als soziales Geschlecht nur das biologische duldet und Abweichungen homophobisch ablehnt. Davon ist ihrer Meinung nach auch das Mapuche-Denken durchdrungen (164–211).

Einschlägige Interviewpassagen des Buches ließen aber vom „Standpunkt des Eingeborenen aus“ noch eine etwas andere Interpretation zu: Danach ist der *machi* anerkannt und von seiner Gemeinschaft geschätzt, aber zugleich ein Außenseiter, der Furcht und Irritationen auslöst. Er ist und verhält sich anders als der Durchschnittsmann, bezieht hieraus seine Achtung, wird aber auch zum Objekt der Ausgrenzung. Versucht der Schamane als Außenseiter sich dann jedoch wie ein heterosexueller Mann zu verhalten, also die ihm zugeschriebene Position zu verlassen und zum Durchschnittsmann zu werden, wird er als Gefahr betrachtet und als Hexer verdächtigt, es sei denn, es gelänge ihm, von der Gemeinschaft akzeptierte Positionen, wie die des zölibatären Priesters, auf seine Person zu übertragen. Alles Schlechte – und die Diskriminierung von Homo- oder Transsexuellen gehört dazu – wird bei Bacigalupo jedoch relativ unhinterfragt dem Kolonialismus und Nationalismus zugewiesen. Hier wäre gelegentlich eine größere Differenzierung wünschenswert gewesen. Die Übernahme des von den Spaniern eingeführten Pferdes, das die Mapuche nicht nur als Reiterkrieger berühmt machte, sondern das als eine Art Ritualverwandter in den Schamanismus Einzug hielt, um die *machi* auf ihren Jenseitsreisen zu begleiten, verdiente vielleicht besser die Bezeichnung „Aneignung“ und hat eine andere Qualität als die Verteufelung der schamanischen Heilkunst durch Kirche und Kolonialstaat.

Das Buch ist nicht aus einem Guß. Vier Kapitel sind bereits früher in wissenschaftlichen Zeitschriften erschienen und wurden für die Buchpublikation nur leicht angepaßt. Dies hat den Nachteil, daß beim Leser zunächst ein fragmentierter Eindruck entsteht, welcher sich durch die eher nebulösen Überschriften weiter verstärkt. Allerdings werden in den Kapiteln dann eine Reihe interessanter und wichtiger Sachthemen rund um die *machi*-Schamanen verdichtet und mit Liebe zum Detail und Sinn für die Komplexität der

Problematik reflektiert. Dabei stehen Hexerei (Kap. 2), Kosmologie (Kap. 3), spirituelle Ritualverwandtschaft (Kap. 4), Kolonialeinflüsse (Kap. 5), chilenischer Nationalismus und Mapuche-Widerstand (Kap. 6), Homophobie (Kap. 7), weibliche Schamanen (Kap. 8) und Geschlechtsidentität (Kap. 9) im Mittelpunkt.

Ana Mariella Bacigalupo gehört zweifellos zu den besten Kennerinnen des Mapuche-Schamanismus, und dies kommt in dem Buch deutlich zum Ausdruck. Sie verfolgt das soziale Geschlecht als ihr zentrales Thema auch in die Geschichte zurück und kann eine Reihe interessanter ethnohistorischer Quellen anführen, mit denen sie stellenweise allerdings ein wenig gründlicher hätte umgehen können. Nicht immer enthalten ihre Quellenangaben die jeweiligen Seitenzahlen, was dem interessierten Leser das eigene Nachvollziehen der Interpretation ermöglicht hätte.

Das Fotomaterial ist anschaulich und den Inhalt illustrierend in den Text eingefügt. Ein Glossar, mit den zentralen Begriffen aus der Mapudungu-Sprache der Mapuche und ein Index ermöglichen auch Nichtfachleuten eine schnelle Orientierung in der komplexen Thematik. Es handelt sich insgesamt nicht um ein Buch, dessen Aussage völlig unwidersprochen bleiben kann, das aber gerade dadurch, daß es zur Gegenrede herausfordert, die Aufmerksamkeit fesselt. In diesem Sinne ist die Lektüre ein Muß für alle, die sich für den Mapuche-Schamanismus interessieren.

Lioba Rossbach de Olmos

* * *

John Barker (ed.): *The anthropology of morality in Melanesia and beyond*. Aldershot: Ashgate 2007. xxii + 235 pp.

Kenelm Burridge is widely known as the author of two of the most culturally perceptive studies of millenarian movements ever written, namely "Mambu: a Melanesian millenium" (1960) and "New heaven, new earth: a study of Millenarian activities" (1969). He is also known to Melanesia specialists for a wider range of pathbreaking publications reflecting an unusually sensitive ethnographic eye for the shape of Papua New Guineans' social worlds, and for his unusual theoretical commitment to writing seriously about morality and moral dilemmas as a major area of Melanesian social experience. Finally, Burridge is known to some scholars as the author of two quite singular, *avant la lettre* contributions to the anthropology of Christianity: "Someone, no one: an essay on individuality" (1979) and "In the way: a study of Christian missionary endeavours" (1991).

The book under review is a thoughtful tribute to Burridge's work on morality and Christian cultural transformation. In the book's nine ethnographic chapters, established scholars each carefully work through a detailed body of contemporary Papua New Guinean (or in one instance, Aboriginal Australian) case materials, in close theoretical dialogue with one or another of Burridge's central analytical concepts. As John Barker notes in his editorial acknowledgments, half of the volume's contributors had not met Burridge himself prior to the 2003 Association for Social Anthropology in Oceania meeting for which the papers were originally drafted (xi). Burridge's work is one of those bodies of scholarship that anthropologists and other intellectuals come to independently across different decades, finding it of enduring value to their own processes of making sense of challenging new ethnographic materials.