



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Los Tejidos de la Chagra

Der Garten und dessen soziokulturellen Verflechtungen im
Weltbild der Inga und Kamentsá im Sibundoytal von Kolumbien

verfasst von / submitted by

Priska Österle, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium
Kultur- und Sozialanthropologie UG2002

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Doz. Dr. Elke Mader



Abb. 1: Das Sibundoytal im nordwestlichen Gebiet des *departamento* Putumayo, südwestlich von Kolumbien. Die einzelnen Ortschaften des Tals liegen an der Bundesstraße zwischen Pasto und Mocoa (Österle Nov 2018).

Vorwort

Drei Tage Aufenthalt in Sibundoy im Jahre 2013 reichten aus um meine Begeisterung am Alltagsleben der Inga und Kamentsá zu wecken. Sofort sympathisch war mir deren Art zu sprechen. Meist lachend, aber auch ernsthaft, erzählen sie aus ihrem Alltag und dem ihrer Mitmenschen. Auffallend dabei ist, dass sie sowohl komische als auch tragische Situationen schildern, indem sie zwar lachen, dabei aber niemanden *aus-lachen*, sondern dankbar scheinen um der eigenen und anderer Menschen Unvollkommenheit. Denn hierin wurzeln die unzähligen Geschichten, welche die Gemüter zu erfreuen vermögen. Dieser herzhafte und vergnügte Umgang mit den Leckerbissen und Bitterfrüchten des Daseins zeugt von einer pragmatischen Lebenseinstellung, wie ich sie zuvor noch nicht erlebt hatte. Freilich, ernsthafte Probleme werden auch beim Namen genannt und mit gebotenen Respekt behandelt. Nun naheliegend, wollte ich das persönliche Interesse mit meinem Studium verbinden. Um den besonderen Zugang zur Pflanzenwelt der Inga und Kamentsá wissend, wusste ich, dass dieses Herzensthema meinerseits den Fokus meines Forschungsvorhabens leiten wird. Die liebenswürdige und professionelle Unterstützung meiner Betreuerin Univ.-Prof. Doz. Dr. Elke Mader vom Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien und von Margarita Chaves, Ph.D. vom Instituto Colombiano de Antropología e Historia in Bogotá, sowie die Bereitstellung finanzieller Mittel im Zuge eines kurzfristigen wissenschaftlichen Auslandsstipendiums (KWA) des International Office der Universität Wien und einer weiteren finanziellen Spritze der Studienbeihilfebehörde Wien ermöglichen mir einen Kolumbienaufenthalt von September bis November 2014 mit zehnwöchiger Feldforschungstätigkeit im Valle de Sibundoy. Begleitet wurde ich abermals von meinem guten Freund Richard Schreiber, der mir sowohl eine moralische Stütze war als auch in technischen Belangen stets zur Seite stand. Im Februar 2016 durften wir erneut für drei Wochen das Sibundoytal besuchen um unter anderem den *Día Grande del Perdón*, das wichtigste Fest im Jahr der Inga und Kamentsá zu besuchen.

Mein aufrichtiger Dank richtet sich an

Taita Domingo Cuatindioy, der mich zum ersten Mal die Welt mit anderen Augen wahrnehmen ließ und für die vielen guten Witze, sowie seiner Frau Doña Pastora, deren Fürsorge für Wärme und Wohlbefinden gesorgt hat. Danke auch allen anderen *taitas*, Helfern und Helferinnen und allen Anwesenden bei den Zeremonien, speziell den Kindern.

Cristina Chicunque, die uns fürsorglich bekocht hat und deren schallendes Lachen noch heute in meinen Ohren ertönt, sowie deren Familie, allen voran ihrer Mutter Doña Isabel Jamioy de Chicunque, die überrascht feststellte, dass wir zu harter Arbeit auf dem Feld zu gebrauchen sind und uns fortan gerne dazu eingespannt hat.

Rosa Miticanoy Chindoy, eine bescheidene und willensstarke Frau, eine liebe Freundin, die sich stets Zeit nahm um mir so unendlich viele Dinge zu erklären und uns zu Menschen und Orten führte, die wir ansonsten nie getroffen hätten. So auch deren Schwestern Flor und Pastora, mit denen wir die beste *bishana* aller Zeiten gekocht haben. Danke auch *taita* Victor für die großzügigen Wortspenden, auch wenn mir in seiner Gegenwart manchmal unbehaglich war.

Mariano und Jesusa Tisoy, sowie deren sieben Kinder für die unübertroffene Gastfreundschaft – sie bestanden darauf zu dritt in einem Bett zu schlafen, damit Richard und ich jeweils unser eigenes hatten. Ein besonderer Dank richtet sich an den damals 4jährigen Wiliam, der mich mit Sachkenntnis durch die *chagra* geführt hat. Und nicht zu vergessen, Jesusas Mutter Doña Santa – noch nie hat sich jemand schöner über ein Stück Schokolade gefreut.

Taita Arturo Jacanamijoy, der unermüdlich für indigene Belange kämpft, trotzdem immer zur Stelle war und mit seinem Witz und Esprit für heitere Stunden gesorgt hat *;que siga el circo!*

Taita Andrés Agreda. Nie zuvor habe ich einen Menschen getroffen, der so viel Ruhe und Gelassenheit ausstrahlt.

Luis “Lucho” Pujimoy, der mir durch seine kecke Art gezeigt hat, was ein Trickster ist. Stets kluge Worte und eine tolle Performance. Danke auch an seine Frau Salvadoras, die mich in die Kunst der *chicha* Zubereitung eingeführt hat und an die Kinder, die wohl niemals diese seltsame Frau vergessen werden, die auf den *chilacuan*-Baum geklettert ist.

Magdalena Chicunque, ausgezeichnete *artesana*, die geduldig die Symbolik der Webmuster erklärte und völlig selbstverständlich ihre *yagé*-Erfahrungen teilte.

Carmen, die Marktköchin, deren Künste sogar dem langweiligen kolumbianischen Essen Geschmack verleihen konnte.

Ana Maria Muchavisoy, Lehrende am *Colegio Bilingüe Artesanal Kamentsá de Sibundoy*, und Danke den Schüler und Schülerinnen.

Henry Mavisoy, Koordinator für Umweltthemen des *cabildo Camentsá Biya Sibundoy*, der gewissenhaft meine Fragen beantwortete.

Tiefen Dank möchte ich auch all jenen Bewohner_innen des Sibundoytals aussprechen, die hier nicht namentlich genannt wurden, aber ohne deren Hilfe meine Erfahrungen und Ergebnisse niemals diese Fülle hätten erlangen können. Darunter auch jenen, die mir nicht mit Offenherzigkeit begegnet sind, mich dennoch stets mit Respekt behandelt und mir meine Position als fremde Weiße vor Augen geführt haben.

Richard, meinem guten Freund und Reisebegleiter, dessen anfänglicher Wunsch es war, Sibundoy zu besuchen und der mich auch während der Feldforschung begleitet hat. Unersetzbarer ‚persönlicher, technischer Assistent‘; auch wenn du dir ab und zu eine Schüssel Reis verdient hast.

Elke Mader, meine geschätzte Betreuerin, ohne deren Unterstützung und Orientierungshilfe die Feldforschung in dieser Form nicht zustande hätte kommen können und die mir sowohl zum Stipendium verholfen hat als mich auch zu thematischen und inhaltlichen Belangen durch ihre konstruktive Kritik inspiriert hat.

Margarita Chavez für die kollegiale Hilfsbereitschaft und die anregenden Denkanstöße.

Khaled Hakami für die Orientierungshilfe, wodurch sich für mich die Möglichkeit eröffnet hat eine wissenschaftstheoretische Grundlage zu finden.

Jeremy Narby für die ermutigenden Worte, ohne die ich mich nicht getraut hätte.

Meinen Eltern, Uschi und Winfried, die mich auf meinem holprigen Lebensweg stets unterstützt und nie den Glauben an mich verloren haben. Im Besonderen, Mama, dafür, dass du mir die Berge, Wiesen, Wälder und Pflanzen nahe gebracht hast.

Simon. Trotzdem. Oder deswegen. Ich weiß es nicht.

Nday biyañ

Mënté muentš sëntsemna or
atšbe yentšangbiam sëntsoyebuambná
cbotjá muentša utabná:
¿nday biyañ
chëngbe otjenayan tmojuabem?

Šontsinÿan tmojuabem
ingles biyañ, ni mo españoliñ ndoñ.

Atšbeng entsabeman
camëntšá biyañ.
Chca
chcá ndocnaté quemochatenyeonan.

Hugo Jamioy Juagiboy

In welcher Sprache

Heute, da ich mich in Ihrem Büro befindet
mich einsetzend für das Leben meines Volkes
frage ich Sie, Herr Präsident:
in welcher Sprache
sind ihre Träume geschrieben?

Sie sind wohl geschrieben
in Englisch, noch nicht einmal in Spanisch.

Die meinen sind geschrieben
in Kamëntšá.
So
werden wir uns niemals verstehen.

(auf Spanisch in Jamioy Jugiboy
2010:181; meine Übersetzung)

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	15
2 Theoretische Auseinandersetzung: Modelle der Wirklichkeit.....	22
2.1 Der Ökologiebegriff.....	24
2.1.1 Die belebte und die unbelebte Ebene	26
2.1.2 Die belebte Ebene	27
2.1.3 Die symbolische Ebene	32
2.1.4 Die Hierarchie der Ebenen und Dimensionen.....	35
2.1.5 Zusammenfassung: die systemischen Grundlagen.....	39
2.2 Die Substantivierung der Systeme im Materialismus	40
2.2.1 Generelle Anmerkungen	41
2.2.2 Das <i>Primacy of Infrastructure</i> -Modell	42
2.2.3 Das Muster, das verbindet: die fraktale Geometrie.....	50
2.3 Das Weltbild und die Rolle des Rituals	56
2.3.1 Struktur und Entwicklung des Weltbildes	57
2.3.2 Das Ritual: die Manifestierung des Symbolischen	62
2.4 Zusammenfassung: das wissenschaftliche Weltbild	65
3 Methoden: Erhebung, Auswertung und Verarbeitung der Daten	68
3.1 Datenerhebung: die ethnologische Feldforschung	68
3.2 Datenauswertung: Orientierung an der <i>Grounded Theory</i>	81
3.3 Datenverarbeitung: das Verfassen einer Ethnographie	83

4 Die Ökologie des Gartens	84
4.1 Die Inga und Kamentsá, Bewohner_innen des Valle de Sibundoy	85
4.2 Globale und nationale Einflüsse auf die Region	92
4.2.1 Sibundoy: Das Tor zum Amazonas als Basislager der katholischen Mission ..	94
4.2.2 Kolumbien: Gewaltexzesse, Korruption und <i>politiquería</i>	99
4.3 Garten, Ritual und Weltbild: ein harmonisierendes System	106
4.3.1 Die <i>chagra</i> bzw. der <i>jajañ</i>	108
Die ideale <i>chagra</i>	110
Die Pflanzen und deren Verwendung	114
Soziokulturelle Aspekte der <i>chagra</i>	126
Der Maiskomplex	128
4.3.2 <i>Yagé</i> – die heilige Medizin und das schamanische Ritual	130
Die magische Medizin	131
Schamanismus im Sibundoytal.....	135
Das Heilritual.....	139
4.3.3 Gesundheit, Krankheit und das <i>ley natural</i>	145
Gesund und krank	145
Hexerei.....	147
Die <i>chagra</i> , <i>yagé</i> und das <i>ley natural</i>	149
4.4 Von der <i>chagra</i> zur Monokultur und soziale Folgen dieser Transformation.....	150
4.4.1 Die reale <i>chagra</i> und der kommerzielle Gartenbau	152
Das traditionelle System	152
Das Übergangssystem.....	155
Das kommerzielle System	158

4.4.2 Monokulturen: Übergang in das kapitalistische System.....	160
4.4.3 Die Nahrungssituation der Indigenen	163
5 Conclusio.....	166
5.1 Die Analyse der Prozesse im Ökosystem Garten.....	167
5.2 Weitere Aussichten	177
Quellenverzeichnis	182
Literatur.....	182
Internet	189
Interviews.....	190
Abbildungen	191
Appendix	192
Personenverzeichnis.....	192
Fremdwortverzeichnis.....	193
Zusammenfassung.....	196
<i>Abstract</i> – Zusammenfassung Englisch	196
<i>Sumario</i> – Zusammenfassung Spanisch.....	197

Los Tejidos de la Chagra

Der Garten und dessen soziokulturellen Verflechtungen im Weltbild
der Inga und Kamentsá im Sibundoytal von Kolumbien

1 Einleitung

Ein zentrales Thema der indigenen Bewohner_innen des Sibundoytals ist ihre entschiedene Ablehnung der *agricultura occidental*, der westlichen Landwirtschaft. Zugleich ein Synonym für Monokulturen, zeichnet sie sich durch den Einsatz von chemischen Düngern und Bioziden aus. Die *chagra* (sprich „dschagra“), die Form des traditionellen Gartenbaus der Inga und Kamentsá, hingegen hat den Status des Heiligen. Dieser Garten gilt nicht nur als Basis der indigenen Kultur sondern auch als Quelle des Wohlergehens. Üppig wächst hier alles, was der Mensch bedarf; neben dem (wortwörtlichen) Lebensmittel Mais finden sich zahlreiche Sorten unterschiedlichster Nahrungspflanzen jeglicher Form und Größe. All jene fördern und erhalten die Gesundheit, während die Früchte der Monokulturen – vergiftet mit Chemie – Krankheiten wie Krebs auslösen. Gemeinsam mit ihrer Bedeutung als Versorgungsgrundlage gilt die *chagra* als Ort der gegenseitigen Hilfe und des Austausches von Wissen, weswegen sie auch als die Schule der Indigenen bezeichnet wird (Jamioy Muchavisoy 1997:68). Die gemeinschaftliche Arbeit beschränkt sich nicht auf die zwischenmenschliche Kooperation, sondern schließt alle mitwirkenden Entitäten, wie die Sonne, den Regen, die Vögel und Insekten, die Pilze, die Pflanzen selbst und auch das Wissen der Ahnen mit ein. Aufgrund des täglichen Engagements im Garten und der Kollaboration mit all seinen Entitäten wird das gegenseitige Geben und Nehmen zwischen Mensch und Natur in der Praxis erlebt. Dadurch wird ein verantwortungsvoller Umgang mit der Umwelt zur Handlungsnorm, was sich auch im Weltbild der Inga und Kamentsá offenbart.

Die westliche Medizin und ihre Pharmazeutika erfahren ähnliche Zuschreibungen wie die westliche Landwirtschaft.¹ Zwar werden Akut- und Notfallmedizin wertgeschätzt, bei langwierigen Erkrankungen hingegen wird eine bloße Behandlung von Symptomen unterstellt. Um Krankheiten ursächlich zu bekämpfen, wird auf die Kunst der traditionellen Heiler, der

¹ Begriffe wie ‚westliche Landwirtschaft‘ oder ‚westliche Medizin‘ sind aus der Perspektive der Indigenen zu verstehen, welche mit diesen Begriffen die intensive Landwirtschaft und die Biomedizin bezeichnen, wobei die Verwendung von Agrochemikalien und Pharmazeutika speziell hervor gehoben wird. Dass auch im sogenannten Westen eine Pluralität an Agrar- und Heilmethoden besteht, ist in diesem Kontext nicht von Bedeutung.

als *taita* bezeichneten Schamanen vertraut. Schamanen zeichnen sich durch ihr besonderes Wissen aus, das ihnen den Zugang zu und die Beeinflussung von der nicht-materiellen, spirituellen Welt ermöglicht. Mithilfe der spirituellen Wesen, insbesondere der Pflanzengeister, wissen sie die Kraft der Kräuter zu nutzen um damit die Leiden der Menschen zu heilen. Jeder *taita* besitzt eine besondere *chagra* voller magisch-medizinischer Heilpflanzen, deren ‚magische‘ Wirkung sich darin äußert, dass der Schamane durch sein Wirken in der spirituellen Welt die materielle Welt zu beeinflussen vermag. Die angesehensten und mächtigsten *taitas* zeichnen sich durch die Beherrschung des Heilrituals der Meisterpflanze *yagé* bzw. *ayahuasca* aus. Während dieser nächtlichen Zeremonien trinken die Teilnehmenden einen in höchstem Maße psychedelisch wirkenden Pflanzensud, der durch die schamanische Begleitung zur heilsamsten aller Medizinen wird. Zugleich offenbart sich in diesem *epic theater*, wie Michael Taussig (1991:394) die *yagé*-Nächte bezeichnet, die spirituelle Wirklichkeit, welche das Weltbild der Inga und Kamentsá erheblich prägt.

Neben der westlichen Landwirtschaft und Medizin verurteilen die Indigenen die westliche Art des Ressourcenabbaus, die – so ihre Überzeugung – mit der Zerstörung der Wälder und der Vergiftung von Flüssen und Böden einhergeht. Die industriell angelegte Rohstoffförderung ist gleichbedeutend mit der Vernichtung der Lebensgrundlage, da der Garten von einer intakten Umgebung ebenso abhängig ist wie der Mensch von der Ernte. Die *chagra* ist ident mit Nahrung, Gesundheit und Leben. Der durch Menschenhand geschaffene Garten ist mit dem großen Garten der Schöpfung verwachsen, wodurch die nicht-kultivierte Umwelt nur fließend von der *chagra* abgrenzbar ist (Acosta Muñoz et al. 2011:25). In diesen Zusammenhängen ist nach indigenen Vorstellungen auch die ‚natürliche‘ Ordnung erkennbar: auf einen allmächtigen Schöpfervater folgt die Mutter Erde bzw. *nukanchipa alpa mama*, wie die Inga und *tsbatsanamamá* wie die Kamentsá sie nennen. Diese Verbindung bringt all jene Pflanzen hervor, die der Nahrung dienen, der Gesundheit und der Körperpflege nützen, Bau- und Werkstoffe für unzählige Zwecke liefern, oder auch das Holz, welches das Herdfeuer speist; die fürsorgliche Mutter gibt alles zum Leben Notwendige. Neben diesen elementaren Geschenken bringt die Mutter jedoch auch die magischen Pflanzen hervor, welche Zugang zu anderen Wirklichkeiten ermöglichen und Wissen, Weisheit und Heilung für den Menschen in sich tragen.

Dennoch, Besucher_innen des Sibundoytals können Beobachtungen machen, die im Kontext des bisher Geschilderten recht merkwürdig erscheinen: etliche indigene Bauern und Bäuerinnen bewirtschaften Beete und Äcker mittels Monokultur, wo Chemikalien wie das berüchtigte

Monsanto-Produkt *Round-Up* gespritzt werden. Durch mit Tageslohn dotierte Arbeit kann dort während der Aussaat- und Erntezeit ein kleines Zubrot verdient werden, was gerne in Anspruch genommen wird. Auf dem täglichen Speiseplan finden sich nicht Mais und Bohnen, sondern aus anderen Landesteilen importierter Reis und Kartoffeln. Das schädlichste Gift scheint der allseits beliebte und in großen Mengen genossene Zucker zu sein. Ungesunde Ernährung und Übergewicht sind ein generelles Problem und machen sich auch an der Verbreitung von Diabetes bemerkbar (Plan de Desarrollo Municipal 2012:33). Gemeinhin werden bei Erkrankungen sowohl Schamanen als auch Ärzte konsultiert; zweitere kommen vor allem dann zum Zuge, wenn die Behandlung durch den *taita* nicht die erwünschte Wirkung zeigt. Nur ein kleiner Teil der Bevölkerung nimmt regelmäßig an *yagé*-Zeremonien teil und auch die Begeisterung jener, die im Falle einer Krankheit auf das Ritual zurück greifen, ist enden wollend. Viele Inga und Kamentsá praktizieren ihre Spiritualität, indem sie sonntags die katholische Messe besuchen. Die Kinder und Jugendlichen lernen – anstatt im Garten im Wissen der Ahnen unterrichtet zu werden – an öffentlichen Schulen das Lesen und Schreiben und erhalten jene weiteren Lektionen, die der kolumbianische Staat für wichtig erachtet. Zu guter Letzt helfen einige der Indigenen bei der Errichtung einer Straße, gegen deren Bau lautstark protestiert worden ist. Es besteht der nicht unberechtigte Verdacht, dass die Verbindungsstraße von San Francisco nach Mocoa aufgrund von Interessen multinationaler Unternehmen errichtet wird, welche einen Transportweg für die Abbauprodukte bereits inoffiziell geplanter Minen-Projekte benötigen (Betancourt 2015:27f).

Aus diesen Beobachtungen heraus stellt sich eine simple Frage: Warum ist das so? Und weiter: Wie kommt es, dass Ideal und Wirklichkeit so weit voneinander entfernt liegen? Geben die Indigenen vor, etwas zu sein, was sie nicht sind? Oder sind hier Prozesse und Dynamiken am Werk, die sich dem Einflussbereich der einzelnen Personen entziehen? Die folgende Untersuchung soll Aufschluss über die Hintergründe und Zusammenhänge geben, die solch ambivalente Situationen ermöglichen.

Der Titel „die Verflechtungen des Gartens“ (so die Bedeutung von *Los Tejidos de la Chagra*) akzentuiert das Fundament, auf welchem diese Arbeit aufbaut. Im Untertitel hingegen werden bestimmte Qualitäten des Gartens hervorgehoben, nämlich die sozialen und die kulturellen Dimensionen dieser Subsistenzform. Zudem wird jenes Phänomen benannt, das sich aus der praktischen Auseinandersetzung mit und der soziokulturellen Wahrnehmung von einer bestimmten Umwelt zusammenfügt: das Weltbild. Die eigentliche Betonung liegt jedoch auf

den *tejidos*, den Verflechtungen, und hierin auf den Verbindungen zwischen Garten, Gesellschaft und Weltbild, die es zu entdecken gilt.

Begriffe wie Geflecht, Gewebe oder Netzwerk haben als Metaphern Tradition in der Wissenschaft. Norbert Elias (1969:70f) definierte die Gesellschaft als Interdependenzgeflecht, wodurch der Fokus soziologischer Untersuchungen erstmals auf die Beziehungen der voneinander abhängigen Individuen gelenkt wurde. Clifford Geertz (1987:9) paraphrasierte Max Weber und gelangte so zu seiner Definition von Kultur als vom Menschen selbst gesponnenes Bedeutungsgewebe. Jedoch stehen Geflecht und Gewebe in diesen Sichtweisen jeweils ein-dimensional und beschreiben rein soziale bzw. rein semiotische Beziehungsmuster. In der vorliegenden Arbeit möchte ich darüber hinausgehen und ein mehrdimensionales Geflecht entwerfen, das materielle, soziale und kulturelle Ebenen miteinander verbindet und zusammenfließen lässt, ähnlich den von Bruno Latour (2007) propagierten Netzwerken der Akteur-Netzwerk-Theorie.

Das zentrale Anliegen findet sich in der Erörterung der Beziehung zwischen den Menschen und den Pflanzen, worin die Konstruktion der materiellen und soziokulturellen Umwelt eingebettet ist. Materiell drückt sich diese Beziehung nicht nur in den unterschiedlichen Formen des Gartenbaus aus, sondern auch in der Pflanzenverwendung. Die Präsentation der empirischen Daten (Kapitel 4) beinhaltet somit eine ausführliche Darstellung der *chagra*. Es werden die Nahrungs-, Medizin- und Nutzpflanzen, sowie die Arbeitsmethoden und Aussaat-Ernte-Zyklen vorgestellt. Die wichtigste Nahrungspflanze ist der Mais; auf ihn baut sich ein ganz besonderer soziokultureller Komplex auf, der im Näheren beschrieben wird. Mit der *chagra* stehen ganz bestimmte Formen der sozialen Arbeitsorganisation im Zusammenhang, welche sich vordergründig auf Gemeinschaftsarbeit für kollektiven Nutzen, gegenseitige Hilfe auf familiärer Basis und den Austausch von *chicha*, dem fermentierten Maisgetränk, bezieht (Pinzón, Suárez & Garay 2004:88ff). Schließlich prägt die tägliche Arbeit in der *chagra* das Denken der Menschen. Aus der unmittelbaren Praxis entspringt Erfahrungswissen über die Zusammenhänge innerhalb der Natur, welche sogleich der Inspiration dienen und das Verhältnis des Menschen zu dieser Umgebung und zum gesamten Sein prägen. Das Wissen und die Weisheit über diese Zusammenhänge, Verhältnisse und Abhängigkeiten werden von Generation zu Generation weitergegeben. Die Bedeutung der *chagra* eröffnet sich dadurch auf ihrer symbolischen Ebene, denn sie ist ein Ort der Erinnerung an die Ahnen und somit der Ort der indigenen Identität (Rodríguez-Echeverry 2010:321). Zudem steht sie für ökonomische

und kulturelle Autonomie, ein maximaler Wert im Kampf gegen den ‚weißen‘ Einfluss von außen.

Auf die Darstellung des Gartens in seiner traditionellen bzw. idealen Form folgt die Auseinandersetzung mit den indigenen Heilmethoden und den Anwendungen der Heilpflanzen. Die Inga und Kamentsá sind für ihr Wissen über Pflanzen weitreichend bekannt. Viele der teils halluzinogen wirkenden Gewächse, die zur Diagnose und Behandlung von Krankheiten verwendet werden, kommen ausschließlich im Sibundoytal vor (Schultes 1988:46). Da die *Banisteriopsis*-Liane bei den traditionellen Heilern des Alto Putumayo² als die mächtigste aller Heilpflanzen betrachtet wird, wird in diesem Abschnitt das aus dem West-Amazonasgebiet stammende Pflanzengebräu *yagé*, der Schamanismus im Sibundoytal und das *yagé*-Heilritual vorgestellt. Streckenweise müssen hier die gewohnten Denkmuster losgelassen werden, da während dieser Erörterung Welten erschlossen werden, die nur durch Bewusstseinserweiterung erfahrbar sind und unserem Tages-Wachbewusstsein unbegreiflich erscheinen. Konzepte von Magie, Schamanismus und Hexerei sind untrennbar mit diesen Bereichen verbunden, weswegen diese Begriffe genauer erörtert werden. Vorweg gesagt, umfasst Schamanismus sowohl ‚gute‘, heilende, wie auch ‚böse‘, krankmachende Magie. Daher ist Schamanismus eng mit der krankheitsgenerierenden Hexerei verwandt, in welcher Neid und die Ursachen von Neid konzeptualisiert werden. In einem sehr breit gefassten Gesundheits- bzw. Krankheitsbegriff vereinen sich die Vorstellungen der schamanischen Wirklichkeit mit dem Erfahrungswissen aus der *chagra*. In ihrer Gesamtheit ergeben die *chagra*, das *yagé*-Ritual und das daraus resultierende Weltbild, das *ley natural* (das natürliche Gesetz), die Hauptcharakteristika des gesellschaftlichen Systems der Inga und Kamentsá.

Doch vor allem von außen induzierte Einflüsse riefen und rufen große Veränderungen innerhalb dieses Systems hervor. Die soziokulturellen Verflechtungen der seit den 1980er Jahren immer häufiger aufkommenden Monokulturen stehen im diametralen Gegensatz zur idealtypischen Ökologie der *chagra*, wie sie in Kapitel 4.3 beschrieben wird. Denn zum Einen beruht die Arbeitsorganisation auf Konkurrenz anstatt auf gegenseitiger Hilfe. Und zum Anderen bedient die kurzsichtige Profitorientierung das ‚Gier-und-Neid-Konzept‘ der krankmachenden Seite des schamanischen Weltbildes, was zusätzlich durch die ‚krankmachende‘ Praxis – der Anwendung von Bioziden – unterstrichen wird. Daher ist die Überzeugung naheliegend, dass das Eigene (indigene) als gesund und das Andere (westliche) als krank erachtet

² Das Sibundoytal ist Teil des Bundesstaates Putumayo und wird aufgrund der Höhenlage auch Alto Putumayo genannt. *Alto* heißt hoch und der Alto Putumayo unterscheidet sich vom Bajo Putumayo so wie Oberösterreich von Niederösterreich.

wird. Das Rückgrat eines jeden Weltbildes ist die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen (Kearney 2011:106). Das Weltbild der Inga und Kamentsá enthält das Andere auf eine doppelte, konträre Art: das Verhältnis zur Umwelt als das ‚Andere‘ ist von Verbundenheit geprägt; das Verhältnis zu den nicht-indigenen, europäisch-stämmigen Weißen und zu deren Praktiken und Weltbildern drückt sich in Trennung aus. Diese Trennung ist jedoch rein ideologisch, da die alltägliche Lebensweise der Indigenen heutzutage vielfach der Lebensweise der *colonos* (nicht-indigene Kolumbianer_innen) entspricht. Die grundlegende, in der Forschungsabsicht implizierte Frage, inwiefern die symbolische Ordnung des Seins mit den jeweiligen materiellen Gegebenheiten korreliert, verschiebt sich zu einer neuen Frage: Wodurch ergeben sich die Divergenzen zwischen (weltbildlichem) Ideal und (materieller) Wirklichkeit?

Die vielfältigen Verschränkungen von Umwelt, Mensch und Weltbild, demnach Materie, Gesellschaft und Kultur, werden im Forschungsfeld der ökologischen Anthropologie untersucht. Bereits mit Julian Steward (1955), dem Pionier in diesem Feld, fand die Systemtheorie unter dem Begriff *Cultural Ecology* Eingang in die Erforschung der Verhältnisse zwischen Umwelt und Kultur. Marvin Harris (1979), von Steward inspiriert, betrachtete die produktive Interaktion des Menschen mit dessen Umwelt, sprich die Wirtschaftsweise, als materielle Basis für die kulturelle Entwicklung. Auf dieser Grundlage konzipierte er ein makrosoziologisches Entwicklungs-Modell, das ebenfalls Elemente der Systemtheorie verarbeitet. Jedoch war es Gregory Bateson (1972), der die systemische Theorie als Kommunikationstheorie verstanden wissen wollte, wodurch er all die interaktiven, reziproken und interdependenten Prozesse zwischen den Entitäten dieser Welt in einer einzigen Sichtweise zusammenfließen ließ. Diese Perspektive deckt sich mit den indigenen ‚Wegen des Wissens‘, hier explizit dem der Inga:

“En nuestro mundo todo conversa: la candela, el colibrí, el agua, el amanecer, el asua - chicha -, el atardecer, el humo, los sueños; nos traen palabra de consejo, prevención, ubicación, orientación, regaño, castigo, premiación, alegría, aviso.” (Iachai Ñambikuna 2009:www)

In unserer Welt spricht alles: das Licht, der Kolibri, das Wasser, der Sonnenaufgang, die *chicha*, die Dämmerung, der Rauch, die Träume; sie übermitteln uns Worte des Ratschlags, der Warnung, der Sachlage, der Orientierung, des Tadels, der Strafe, der Belohnung, der Freude, der Ankündigung (meine Übersetzung).

Der theoretische Rahmen, der die Präsentation der empirischen Daten in einen wissenschaftlichen Kontext stellt, orientiert sich in all seinen Ausformungen nach eben dieser systemischen Sichtweise beginnend mit Bateson. Die näher beschriebenen Entwicklungen von Gesellschaft

und Weltbild, sowie das mit dem Weltbild eng im Zusammenhang stehende Ritual, gründen stets auf Beziehungen und Verhältnissen zwischen bestimmten Begebenheiten, wodurch Veränderungen ausgelöst werden. Dadurch entsteht ein durchgängiges Muster, das sowohl die biologische Evolution als auch unser menschliches Denken mit einschließt (Bateson 1987:15). Wer sich diese teils abstrakten Auseinandersetzungen sparen möchte, sich aber für die Vorkommnisse im Sibundoytal interessiert, möge den Theorieteil (Kapitel 2) überspringen und mit der Diskussion der Methoden (Kapitel 3) beginnen. Die im empirischen Teil (Kapitel 4) präsentierten Daten stammen aus einer insgesamt viermonatigen ethnologischen Feldforschung in den Jahren 2014 und 2016. Das heißt, ich habe vier Monate lang am Leben einiger Menschen im Sibundoytal teilnehmen, sie in ihren Alltagsgeschäften beobachten, in Gesprächen fragen und durch Zuhören lernen dürfen. Im Zuge einer Reflexion der angewandten Datenerhebungs-, Analyse- und Verarbeitungsmethoden, werden im Methodenteil bereits einige meiner Informant_innen vorgestellt und ihre Lebensumstände und Alltagssorgen beschrieben.

Der empirische Teil, betitelt mit der ‚Ökologie des Gartens‘, beginnt mit einer Beschreibung des Sibundoytales und den indigenen Bewohner_innen um eine ungefähre Vorstellung der Gegebenheiten vor Ort zu erhalten. Darauf folgt die Darstellung des größeren Kontexts, in den die Ökologie des Gartens eingebettet ist. Konkret werden historisch nationale und globale Einflüsse auf die Region beschrieben. Zurecht wurde der ökologischen Anthropologie vorgeworfen, dass die reine Konzentration auf lokale Umweltbedingungen und das außer Acht lassen von globalen, vor allem ökonomischen Einwirkungen die Analyse verzerrt und die Ergebnisse verfälscht (Salzman & Attwood 2007:169). Danach folgt, quasi als Herzstück dieser Arbeit, die Darstellung der Grundzüge des indigenen Gesellschaftssystems bestehend aus der *chagra*, dem *yagé*-Ritual und dem *ley natural*. Hier wird sich zeigen, dass die *chagra* in ihrer Idealform kaum mehr existiert. Nichts desto trotz bewirtschaften viele Familien bis heute einen Garten, der dem Ideal der *chagra* nahe steht. Als Gegenstück wird der in Form von Monokulturen organisierte Brombeeranbau in der *vereda* Muchivioy dargelegt, wobei sich Ursachen offenbaren, warum die Indigenen wider besseren Wissens Monokulturen anlegen. In der finalen Analyse werden die Verflechtungen des Gartens auf jene Umstände herunter gebrochen, die für die aktuelle Situation der Inga und Kamentsá verantwortlich sind.

2 Theoretische Auseinandersetzung: Modelle der Wirklichkeit

Um die zahlreichen Dimensionen des Gartens erfassen und analysieren zu können, braucht es eine systematische Herangehensweise. Gregory Bateson legte in seinem Hauptwerk *Steps to an Ecology of Mind* (1972) das Fundament für die Anwendung der Systemtheorie in den *Social Sciences* und eröffnete somit ein analytisches Panorama, das die Phänomene in ihren Gesamtaspekten zu fassen vermag. Lebendige Systeme werden als kommunizierende Systeme betrachtet und jene Kommunikation, dieser Austausch an Informationen innerhalb von Beziehungsgefügen, steht im Mittelpunkt meines Forschungsinteresses. Die systemische Sichtweise entledigt sich ausdrücklich dem fragmentiert-trennenden Denken und widmet sich stattdessen holistisch-integrativen Anschauungen. Diese Wende kann – epistemologisch gedeutet – als Entfernung vom puren Reduktionismus und Annäherung hin zum Kontextualismus gelesen werden: Untersuchungen fokussieren nicht mehr auf einzelne Phänomene und deren Eigenschaften oder Zustände, sondern stellen Netzwerke und deren Beziehungen bzw. Beziehungsprozesse in den Vordergrund. Es soll allerdings nicht der Eindruck entstehen, ich hielte den Reduktionismus für völlig verfehlt oder fordere eine Ersetzung durch den Kontextualismus. Im Gegenteil, „[t]here is no inconsistency in holding both the reductionist and the contextualist view at the same time“ (Stewart & Cohen 1997:47).

Um ein Instrument zu kreieren, das der Untersuchung des Beziehungsgefüges im empirischen Beispiel dienen kann, müssen Beziehungsmuster offengelegt werden (demnach ein reduktionistischer Vorgang), an denen sich die Kontextanalyse orientieren kann. So beginne ich die theoretische Auseinandersetzung mit der Erklärung, was unter einer systemischen Ökologie zu verstehen ist und welche Strukturen und Prozesse in dieser Ökologie zu finden sind. Darauf folgend möchte ich die weitgehend neutral gehaltenen Hierarchien im systemischen Ansatz mit den Begriffen des Kulturmaterialismus nach Marvin Harris (1979) besetzen. In diesem Schritt erhält das soziale Ökosystem seine Substanz. Jedoch wird diesem Vorhaben ein Unterkapitel voran gestellt, in dem argumentiert wird, weshalb ich die massiv kritisierte Theorie von Harris für forschungsstrategisch relevant befinde. Da die Prozesse dieser Theorie die soziale Metaebene betreffen, versuche ich im Weiteren die Theorie hinter der fraktalen Geometrie in den gesamttheoretischen Komplex zu integrieren. Dadurch soll die Möglichkeit geschaffen werden, auf soziale Mikro- und Alltagsebenen skalieren zu können, wo sowohl *Agency* als auch idealistische Aspekte ihren Platz finden. Darauf folgend möchte ich mich Theorien mittlere Reichweite widmen. Thematisch setzen sich diese mit der zentralen Argumentationslinie dieser Arbeit, nämlich der Korrelation und Interdependenz zwischen Garten-

bau und Weltbild, auseinander. Dabei bediene ich mich hauptsächlich an der Arbeit von Michael Kearney (2001), der sich der soziokulturellen Dynamik mithilfe des historisch-materialistischen Ansatzes nähert und dadurch praxisnah zu erklären versucht, wie bestimmte Weltbilder als Folge bestimmter Beziehungs- und Interaktionssysteme entstehen. Kearney konzentriert sich ausschließlich auf die alltägliche Auseinandersetzung zwischen Mensch und Umwelt um kulturelle Gegebenheiten zu erklären. Jedoch sind es gerade die außeralltäglichen Handlungen im Ritual, in denen Bedeutung verwirklicht wird. Deshalb möchte ich den theoretischen Teil mit den Arbeiten von Roy Rappaport (1999) beenden, der die Bedeutung des Rituals für die soziale Wirklichkeit umfassend erarbeitet hat und sich zudem nahtlos in die Theorie integriert:

“Rappaport [...], who, more than any other ecological anthropologist before him, applied the systems approach [...] on the relationship between religion and environment“ (Sponsel 2011:45).

Da das Weltbild einen zentralen Platz in dieser Arbeit einnimmt, sei noch kurz auf den *ontological turn* verwiesen. Diese Strömung befasst sich mit der Auflösung von der modernen europäischen Ontologie zugrunde liegenden Dichotomien (beispielsweise zwischen Natur und Kultur, Objekt und Subjekt), da diese Unterscheidungen nicht auf andere Ontologien anwendbar sind (Strathern 1980; Latour 2008; Descola 2013). Außerdem werden unterschiedliche Ontologien zu erläutern versucht. Ein prominentes Beispiel für eine nicht-europäische Ontologie ist der von Eduardo Viveiros de Castro (2012:47f) formulierte amerindianische kosmologische Perspektivismus, laut diesem alle Lebewesen – aus deren Perspektive betrachtet – Personen bzw. Subjekte sind, die sich rein durch ihre materielle Form unterscheiden. Im Zuge dieses Diskurses fordern die Vertreter_innen auch eine methodologische Wende. Anstatt vorgefertigte Konzepte auf Daten anzuwenden, solle versucht werden aus den Daten heraus entsprechende Konzepte zu generieren (Heywood 2018:www).

Warum also ist die Diskussion unterschiedlicher Theorien im Bezug auf Ontologien (und auch auf Ritual) kein Teil dieser Arbeit, obwohl das Weltbild eine zentrale Rolle spielt? Prinzipiell wäre diese Auseinandersetzung wünschenswert, würde aber den Rahmen allzuweit strapazieren. Der Fokus dieser Untersuchung liegt auf den Zusammenhängen und Beziehungen zwischen unterschiedlichen Bereichen wie Produktionsweise, Ritual und Weltbild nicht aber auf diesen Bereichen *per se*. Außerdem wird das Beziehungsgefüge in höhere Kontexte – globale und nationale – gesetzt um Veränderungen analysieren zu können. Da Teilgebiete wie

Wirtschaftspolitik und Globalisierung dadurch zu Themen werden, habe ich eine Herangehensweise gewählt, die sowohl diesem Kontext als auch der Problem- und Fragestellung entspricht, nämlich die systemisch-materialistische, die nun charakterisiert wird. Die Begründung, weshalb gerade diese Kombination gewählt wurde, ist Inhalt des folgenden Kapitels.

2.1 Der Ökologiebegriff

Nicht nur wissenschaftliche Theorien folgen ontologischen und epistemologischen Prinzipien. Im Gegenteil, ausnahmslos hinter jeder Aussage über die Welt liegen Annahmen zu deren Beschaffenheit und Wirkungsweisen. Die Struktur dieses (angenommenen) Wissens und die Erkenntniswege, welche zu diesem Wissen führen, sind durch das Weltbild definiert (Kearney 2001:10). Was sich jedoch im Alltagsleben meist durch unhinterfragte Selbstverständlichkeit auszeichnet, wird von der Wissenschaft in aller Genaugkeit analysiert und debattiert. Um Missverständnisse zu vermeiden, ist es notwendig, die Prinzipien hinter den hier dargelegten Theorien zu erörtern um in diesem ersten Schritt das Weltbild offenzulegen, mit welchem im Weiteren das Weltbild *per se* betrachtet wird.

Die Ontologie setzt sich mit der Frage nach dem Wesen des Seins auseinander; *was* ist die Welt, der Mensch, die Gesellschaft, der Garten, etc.? Damit eng verknüpft und dadurch ein kongruentes Weltbild formend, bezieht sich die Epistemologie auf die Art und Weise, *wie* das Wissen über diese Phänomene generiert wird. Das kreationistische Weltbild betrachtet das Sein als die wundersame Schöpfung Gottes, erkennbar dadurch, dass alles niedergeschrieben steht in einem heiligen Buch der ewigen Wahrheit (Hemminger 1988:4). Das mechanistische Weltbild betrachtet das Universum als ein großes Uhrwerk, dessen Zahnräder den Gesetzen der Physik folgen. Um das ultimative Wissen über die Abläufe in diesem Uhrwerk zu generieren, müssen ausnahmslos alle Vorgänge, egal ob chemisch, biologisch, sozial oder kulturell, auf elementarphysikalische Gesetze reduziert werden. Das Ziel dieses Reduktionismus liegt in der Entdeckung der *Theory of Everything*, einer Formel, mit der alle Phänomene dieser Welt erklärbar werden sollen (Stewart & Cohen 1997:41).³ Da die Natur in diesem Weltbild als eine algebraische Struktur betrachtet wird, führt der Erkenntnisweg über die Mathematik (Tegmark 2015). Dem Reduktionismus wird der Kontextualismus gegenübergestellt, der Phä-

³ Ian Stewart und Jack Cohen erklären auch ausführlich, weshalb der wahrscheinliche Hauptnutzen dieser Formel aus dem Druckmotiv eines für clever gehaltenen T-Shirts bestünde (1997:41-47).

nomene nicht auf innenwohnende Gesetze konzentriert, sondern in äußere Beziehungen einbettet und dadurch den Fokus auf die Relationen zwischen den Phänomenen lenkt.

Gregory Bateson (1985:17) definiert in der Einführung zur „Ökologie des Geistes“ die Beachtung des Kontexts als den grundlegenden Unterschied zu den ‚harten‘ Wissenschaften. Eine Erscheinung im Kontext zu untersuchen heißt, diese Erscheinung als einen abhängigen Teil eines anderen, ebenso abhängigen Teils zu betrachten, welcher wiederum Teil von etwas Allgemeinerem darstellt und so weiter. Auf diese Weise entsteht ein Geflecht aus miteinander verbundenen Entitäten. Mit anderen Worten, die Welt oder das Universum kann als aus unterschiedlichen Ordnungen von Systemen bestehend betrachtet werden. Jedoch, sowohl die übergeordneten, als auch die unzähligen Teil- und Subsysteme, sowie deren vielfältigen Elemente sind weit mehr als nur die Summe ihrer Komponenten. Das heißt, dass sich eine Erscheinung aus zum Teil völlig unterschiedlichen Beziehungen zusammensetzt, die nicht einfach addiert werden können um die Erscheinung als solche zu erklären.

Der Ökologie-Begriff, der ursprünglich der Biologie entstammt und den Austausch von Energie und Materie der Lebewesen untereinander und mit ihrer Umwelt erforscht, wird von Bateson um den Begriff ‚Geist‘ bzw. *mind* erweitert. Ein geistiger Prozess bezieht sich immer auf Verhältnisse und orientiert sich dadurch an Qualität, nicht an Quantität:

„.... überall, wo *Information* – oder *Vergleich* – für unsere Erklärung den Ausschlag gibt, *dort* findet für mich ein geistiger Prozeß statt. *Information* lässt sich definieren als ein *Unterschied*, der einen *Unterschied* macht.“ (Bateson & Bateson 1993:32; *kursiv* im Original).

Eine ökologische Perspektive konzentriert sich nicht auf die Untersuchung der Dinge selbst, sondern auf Beziehungen zwischen den Dingen und was zählt, sind die Unterschiede. Diese zu erkennen, kann jedoch zu einer epistemologischen Herausforderung werden, da der herkömmliche Sprachgebrauch zu deren Verschleierung beiträgt, wie folgendes Zitat deutlich macht:

„Ich kann nur etwas über Relationen zwischen Dingen wissen. Wenn ich sage, der Tisch sei ‚hart‘, gehe ich über das hinaus, was meine Erfahrung bezeugt. Was ich weiß, ist, daß die Interaktion oder Beziehung zwischen dem Tisch und einem Sinnesorgan oder Instrument einen besonderen Charakter differentieller Härte hat, für den ich leider kein gewöhnliches Vokabular habe, aber den ich verzerre, indem ich den besonderen Charakter der Beziehung völlig einer ihrer Komponenten zuschlage. Damit verzerre ich das, was ich über die Beziehung wissen könnte, zu einer Aussage über ein ‚Ding‘, das ich nicht wissen kann. Der Referent aller gültigen Aussa-

gen ist immer eine Beziehung zwischen Dingen. Es ist eine Vorstellung menschlicher Gehirne, daß ‚Härte‘ einem Ende einer binären Beziehung immanent sei“ (Bateson & Bateson 1993:223; *kursiv* im Original).

Diese wesentliche Erkenntnis definiert den Vergleich zur Grundlage der Epistemologie. So soll beispielsweise verglichen werden, in welcher Beziehung die materielle Gegebenheit Garten, genauer genommen die *chagra*, im Zusammenhang mit einem Weltbild steht, dessen grundlegendes Konzept sich am harmonischen Zusammenleben aller Lebewesen in und mit der Umwelt orientiert. Das Vergleichen und In-Beziehung-Setzen vereint sich mit der Prämisse, dass das Sein, das Universum, der Mensch und der Garten, etc. Kompositionen aus unterschiedlichen Beziehungen darstellen; nach physikalischen Gesetzen agierend und aus Materie bestehend, aber auch lebendige bzw. geistige Systeme beinhaltend. Da diese untereinander kommunizieren und interagieren, befinden sich das Sein, das Universum, der Mensch und der Garten, etc. in einem steten Veränderungsprozess. Dieses Beziehungsgefüge, in dem Alles Eins wird, hat jedoch bestimmte Charakteristika, die nach einer genaueren Betrachtung verlangen, wonach sich meine Bemühungen nun richten werden.

2.1.1 Die belebte und die unbelebte Ebene

Im ‚geistigen‘ Ökosystem finden neben quantitativ messbaren Vorgängen, wie dem Austausch von Energie und Materie, zusätzliche Vorgänge auf einer kommunikativen Ebene statt. So ‚informiert‘ beispielsweise die Energie der Sonne das Saatkorn darüber, dass es nun Zeit ist sich zu entfalten, und zwar so, wie es der genetische Bauplan innerhalb des Saatkorns vorsieht. Die Energie des Sonnenstrahls ist im Kontext der Saat viel mehr als jene thermische Energie, welche einen Stein zu erhitzen vermag. Die Energie des Sonnenstrahls löst – gemeinsam mit anderen Umweltbedingungen – einen Impuls für einen Wachstumsprozess aus. Da dieser Impuls ein Unterschied ist, der einen Unterschied macht, kann er als Information definiert werden (Bateson & Bateson 1993:32).

Auch die unbelebte Materie verändert sich aufgrund von Umwelteinflüssen und so vermitteln Berge, Kristalle und Tropfsteine den Eindruck zu wachsen. Dieses Wachstum unterscheidet sich jedoch vom biologischen Wachstum, da Steine sich ausschließlich aufgrund von äußeren Einflüssen verändern; sie können sich nicht aus sich selbst heraus verändern, da sie keinen Bauplan enthalten, der solch eine Organisation zuließe.

Der Prozess, der zwischen Sonnenstrahl und Saatkorn abläuft ist somit von anderer Qualität, als jener zwischen Sonnenstrahl und Stein. Lebewesen sind nicht nur geordnet (wie Steine), sie sind organisiert (Bateson & Bateson 1993:218). Da die thermodynamischen Gesetze jedoch auch für das Saatkorn gelten, darf nicht von ‚biologisch anstatt physikalisch‘ gesprochen werden; stattdessen handelt es sich um eine Erweiterung, eine zusätzlichen Ebene, ‚sowohl physikalisch als auch biologisch‘.

Dass Lebewesen nicht passiv durch ihre Umwelt geformt werden, sondern eine aktive, kommunikative Beziehung mit dieser führen, bedeutet, dass sie innerhalb bestimmter Grenzen regulierend für ihr Fortbestehen Sorge tragen können – Lebewesen passen sich ihrer Umwelt an. Auch Gesellschaften sind organisierte, lebendige Systeme, die sich bestimmten (materiellen und soziokulturellen) Umwelteinflüssen anpassen und sich dadurch selbst regulieren. Die Selbstregulierung erfolgt durch Rückkoppelungsprozesse, wovon es unterschiedliche Formen gibt. Diese Vorgänge werden im nächsten Unterkapitel erläutert.

2.1.2 Die belebte Ebene

Das Dasein der Lebewesen drückt sich durch die Prozesse der Selbstorganisation und Selbstregulation aus, wobei sich der erste auf die evolutionäre Systementwicklung bezieht und der zweite sich durch den funktionalen Systemerhalt auszeichnet. Das heißt, lebendige Systeme verfügen über die Fähigkeit, sich aus sich selbst heraus zu organisieren (Autopoiesis) und sich in Auseinandersetzung mit der Umwelt zu regulieren (Homöostase).⁴ Das Wachstum von Lebewesen bzw. ihre strukturelle Entwicklung ist ein selbst-referentieller Prozess. Das heißt, dass sich die Selbstregulierung stets auf die bestehende Struktur bezieht, demnach sich selbst zum Referenten nimmt, um weitere Entwicklungsprozesse zu steuern. Nur aufgrund dieser Prozesse kann eine Anpassung stattfinden, weshalb genauere Erklärungen benötigt werden.

Während der Wachstumsperiode (der Selbstorganisation) einer Pflanze können Hindernisse und/oder Veränderungen von außen auftreten, worauf das Gewächs reagieren wird. So kann es passieren, dass eine Knolle der Gattung *Colocasia*, auch als Taro bekannt, ihren Weg vom kolumbianischen Hochgebirge in das österreichische Stadtgebiet, genauer, in eine Wiener Wohnung findet. Da Sonnenlicht, Erde und Wasser hier wie dort vorhanden sind, entwickelt

⁴ Laut Rappaport (1999:413) wurde diese Unterscheidung bereits verworfen, da sich Systeme in einer sich stets verändernden Welt konstant verändern müssen. Es hande sich bei beiden Prozessen um Selbstregulation, weil das, was als Selbstorganisation bezeichnet wird, nichts anderes sei als ein funktionaler Prozess auf höherer Ebene.

die Knolle Triebe, die sich zu herzförmigen Blättern entwickeln. In Kolumbien wächst *Colocasia* haushoch, wobei die armdicken, am Boden verholzenden Blattstiele in Relation zu den Spreiten kurz und gedrungen wirken. Die Blätter zeichnen sich durch markante Adern aus, zwischen denen, so scheint es, die marmoriert gemusterte Oberfläche das gesamte Spektrum an Grüntönen abzudecken vermag. Die neue Umgebung in Wien hat Auswirkungen auf die übliche Wuchsform und Farbintensität dieser Pflanze. Dort beschränkt sich die Lichtquelle auf einzelne Sonnenstrahlen, die durch das Fenster brechen und das Erdreich befindet sich in einem relativ kleinen Topf. So wachsen die dünnen Stiele in die Länge, um sich nach dem wenigen Licht zu strecken. Die Pflanze ist kaum kniehoch und die Blattspreiten sind im Vergleich zum langen Stiel äußerst klein und schmal, neigen zu gelben Flecken und kurzer Lebensdauer. Dennoch, Spross folgt auf Spross; die *Colocasia* hat ihr Fortbestehen durch die funktionale Anpassung an die unwirtlichen äußeren Gegebenheiten selbst reguliert. Das sehr zurückhaltende Wachstum ist nichts anderes als eine Reaktion auf die besonders karge Umwelt und auch wenn einzelne Blätter absterben, die vorhandenen Bedingungen reichen aus um das Überleben der Pflanze zu sichern. Da diese Art von Regulierung oder Steuerung innerhalb des Systems bzw. aus dem System selbst heraus stattfindet, und da diese Fähigkeit bei allen lebendigen Systemen zu beobachten ist, handelt es sich bei lebendigen Systemen um kybernetische, das heißt sich selbst steuernde Systeme.



Abb 2.1 und Abb. 2.2: Je nach Umweltverhältnissen wächst die *Colocasia* üppig und haushoch oder erreicht nur knappe 30 cm bevor die vereinzelten Blätter absterben (Schreiber Nov. 2014 bzw. Österle Nov. 2016).

Das eigentliche Wachstum bzw. die Gestaltwerdung einer Pflanze orientiert sich eher geringfügig an der Umwelt. Die Entwicklung zu jenem Wesen, das wir als Pflanze bezeichnen, hängt in erster Linie vom genetischen Code ab. Jedoch, das Wachstum der Pflanze funktioniert nur durch den permanenten Stoffwechsel, wodurch das pflanzliche System unmittelbar in seine Umwelt eingebettet ist. Energie und Materie werden aber auf eine selbst-referentielle Art eingesetzt. Das heißt, eine Pflanze entwickelt sich strukturell gemäß der ihr innewohnenden Information durch die stete Wiederholung ähnlicher Schritte. Dieser auf sich selbst bezogene, selbstähnliche Wachstumsprozess führt zu einem durchgängigen Muster, was sich zum Beispiel in der Dreizähligkeit von Blättern und Blüten äußert. In diesem Prozess wird Energie und Materie in pflanzliche Form und Substanz gebracht, die Information dazu findet sich in der Pflanzen-DNS. Die selbstregulierende und selbstreferentielle Entwicklung ist ein in sich gekoppelter Prozess, der gleichzeitig abläuft, denn an diesem Punkt, an dem das selbstreferentielle Wachstum nicht mehr durch Selbstregulierung gewährleistet werden kann, bricht das System zusammen. In anderen Worten, die Pflanze wird sterben, wenn die Störung von außen (zu wenig Sonnenlicht) trotz Bewältigungsstrategie (langer, dünner Stiel) nicht beseitigt werden kann (weiterhin zu wenig Sonnenlicht), wodurch das Wachstum von lebenswichtigen Organen oder Teilsystemen (Blätter) verunmöglicht wird. Die Selbstreferenz macht deutlich, dass es sich beim Wachstumsprozess nicht um einen lineares, sondern um ein zirkuläres Ursache-Wirkungs-Verhältnis handelt, da der vorangegangene Zustand stets zum neuen Ausgangspunkt für weitere Veränderungen darstellt.

Der Begriff Anpassung bzw. der Adaption ist der Überbegriff, welcher die beschriebenen Prozesse umreißt. Rappaport (1999:408) definiert folgend:

„I take the term ‘adaption’ to designate the processes through which living systems of all sorts maintain themselves, or persist, in the face of perturbations, originating in their environments or themselves, through reversible changes in their states, less reversible or irreversible transformations of their structures, or actions eliminating perturbing factors. Such processes, in very general ways similar in form as well as goal, underlie the innumerable sorts of actions undertaken by all the world’s life forms in dealing with the vicissitudes they continually or intermittently face.”

Nochmals, das Überleben lebendiger Systeme ist von der Fähigkeit zur Selbstregulierung abhängig. Sowohl interne Dysfunktionen als auch von außen induzierte Störungen können bis zu einem gewissen Grad korrigiert werden, ohne dass sich das System strukturell verändern muss. Der homöostatische Prozess, der das dauerhafte Fortbestehen sichert, ist das eigentliche

Ziel der Adaption (Rappaport 1999:410). Die Regulierung hin zur Stabilisierung wird durch negatives Feedback bzw. Gegenkoppelung erreicht. Ein positives Feedback bedeutet eine wiederholte Verstärkung des störenden Impulses, was früher oder später zur irreversiblen Veränderung eines Systems führen muss. Wenn sich nicht nur der Zustand sondern die Struktur eines Systems verändert, handelt es sich um einen evolutionären Vorgang. Im besten Fall kann durch die Veränderung die Störung ausbalanciert und erneut Stabilität erlangt werden. Bateson (1985:436) warnt davor, solche Prozesse „einfach als eine Menge von Veränderungen in der Anpassung ... aufzufassen“ sondern verweist erneut auf eine Beziehung; nämlich jene zwischen dem Lebewesen und der Umwelt. „Es ist die Ökologie, die überlebt und sich langsam entwickelt“ (Bateson 1985:436). Neben Zustands- und Strukturveränderung besteht die dritte Möglichkeit in der Eliminierung der störenden Einwirkung. Falls keine dieser Alternativen ausführbar ist, kann sich das System nicht entsprechend selbst regulieren, es hat somit seine adaptive Grenze erreicht und bricht zusammen, was bedeutet, dass es stirbt.

Da diese Prozesse für alle lebendigen Systeme Gültigkeit besitzen, können sie freilich auch anhand des Gartenbaus sichtbar gemacht werden. Für diese knappe Ausführung reicht es aus, den Garten auf ein System aus Boden-Pflanzen-Mensch zu beschränken. Bereits die Kultivierung des Bodens kann als Störung desselben betrachtet werden, da es sich, aus Sicht des Bodens, um einen durch den Menschen verursachten Eingriff von außen handelt. Werden jedoch gewisse Regeln befolgt, kann sich die Erde meist problemlos stabilisieren. Eine dieser Regeln bezieht sich auf die Einhaltung der Brachzeit, die der Regeneration dient. Hierin findet eine Gegenkoppelung zur Auslaugung statt und nach Ablauf der Brache können erneut satte Ernten eingefahren werden. Auf diese Weise kann ein Stück Boden über Generationen hinweg bewirtschaftet werden, wird das System nicht auf andere Weise gestört. Wird jedoch die Brache nicht eingehalten, verliert der Boden jedes Jahr mehr Nährstoffe und die Ernten werden immer dünner. Der Mangel an Nährstoffen ist gleichzeitig eine Konsequenz der Misswirtschaft und der Ausgangspunkt für weitere Prozesse. Irgendwann ist der Punkt erreicht, an dem nichts mehr wachsen kann und der Boden womöglich über Jahre hinweg karg bleibt. So war es der wiederholte, störende Impuls bzw. die positive Rückkoppelung, die den Boden irreversibel (zumindest auf Zeit) verändert hat. Da nun nichts mehr kultiviert wird, wurde, wieder aus Sicht des Bodens, auch der störende Faktor Mensch eliminiert. Aber womöglich kommt jemand auf die Idee – durch Gier, Verzweiflung oder purer Naivität – den Boden mit Chemie zu bearbeiten um doch noch eine Ernte heraus zu pressen. Dieserart Störung mag am Ende dazu führen, dass das System kollabiert und die Erde über Generationen hinweg un-

fruchtbar bleibt, womöglich so, dass auch der ‚störende Faktor Mensch‘ dauerhaft eliminiert wird.

Aus dieser Perspektive definiert sich der Garten weniger über seinen Inhalt (bestimmte Pflanzen) oder seine Form (bestimmte Anordnung der Pflanzen), sondern über seinen Kontext; er ist von den äußereren Umständen abhängig. Der Garten als solcher kann sich nicht selbst regulieren und ist immer abhängig vom Menschen, da es sich um kein natürliches System sondern um ein kultiviertes Stück Land handelt. Der Garten ist ein Produkt der Interaktion des Menschen mit seiner Umwelt. Verschwindet der Mensch, verschwindet der Garten. Im Bezug auf den Boden nimmt der Mensch kurzfristig eine höhere Position ein, da die Fruchtbarkeit desselben von den besonderen Praktiken abhängig gemacht wird. Der Schein trügt, denn langfristig ist der Mensch vom Boden abhängig und nicht umgekehrt. So müsste man meinen, dass vernunftbegabte Menschen die Anwendung gewisser Praktiken, die zur Zerstörung des Bodens bzw. der eigenen Lebensgrundlage führen, unterlassen würden. Die Erfahrung zeigt aber, dass das Gegenteil der Fall ist. Ein Ziel dieser Arbeit besteht in der Erörterung jener Prozesse, die solch fatale Handlungen provozieren. Doch dazu später.

Auch soziale Systeme regulieren sich aufgrund von Rückkoppelungsprozessen und verfügen dadurch über Anpassungsstrategien. Anders als rein biologische Systeme enthalten sie jedoch keinen genetischen Plan, der die Entwicklung vorgibt. Gesellschaften basieren auf Organisationsstrukturen, auf sozialen Rollen und Institutionen, die von bestimmten Individuen weitgehend unabhängig sind. Und so sind es eben jene Strukturen, die als Referenz für die Entwicklung dienen, weshalb auch die soziale Organisation eine selbstreferentielle Organisation darstellt. Auch wenn die Gesellschaft mehr als nur die Summe ihrer Teile, der Menschen, ist (was weiter unten noch genauer besprochen wird), baut sie sich daraus auf. Der Mensch ist ein biologisches System und folgt in dieser Hinsicht den bisher beschriebenen Selbstorganisations- und Selbstregulierungsprozessen – zwar im Austausch mit der mütterlichen Umwelt stehend, organisiert sich der Mensch aus einer befruchteten Eizelle heraus und reguliert sich im Falle bestimmter Umwelteinflüsse selbst, indem beispielsweise das Immunsystem gegen Krankheitserreger aktiv wird. Die Besonderheit des Menschen liegt jedoch in seinem soziokulturellen Wesen, wodurch der Mensch zusätzlich zur physikalischen und biologischen Dimension eine symbolische Dimension in sich trägt, was der gesellschaftlichen Entwicklung eine exklusive Dynamik verleiht. Aus diesem Grund verlangt die symbolische Ebene nach einer genaueren Betrachtung.

2.1.3 Die symbolische Ebene

Wenn wir nun den Menschen und seine Handlungen betrachten, verlassen wir die rein biologische Ebene der Ökologie, deren Systeme durch den Stoffwechsel mit ihrer Umwelt interagieren und welche zeitgleich Teil eines Kommunikationssystems sind, welches über das Vehikel der Gene Wachstum bzw. Veränderung zu organisieren vermag. Die Spezies Mensch verfügt über eine besondere Eigenschaft, durch welche der Ökologie eine weitere Ebene, eine weitere Qualität, hinzugefügt wird. Denn die Menschheit ist eine Spezies, die nur aufgrund von Bedeutungen lebt und leben kann. Die Bedeutungen muss sie dabei selbst erschaffen, da die Welt, anstatt dass ihr Bedeutung innewohnt, nach physikalischen Gesetzen funktioniert (Rappaport 1999:1).

Die Zuschreibung von Bedeutung, die Fähigkeit und zugleich der Zwang den Entitäten dieser Welt Sinnhaftigkeit zu verleihen – der Prozess des Symbolisierens also –, ist die Essenz, welche die Kultur ausmacht und welche allein dem Menschen vorbehalten ist. Im Tierreich gibt es allerhand Fähigkeiten, darunter auch solche, die dem menschlichen Wesen sehr ähnlich sind. Einfache Werkzeuge werden nicht nur verwendet, sondern auch hergestellt und das Wissen darum kann an nachfolgende Generationen weitergeben werden. Das heißt, in vielen Fällen sind Tiere durchaus zum Lernen fähig. Zudem verblüffen unterschiedlichste Tierarten durch ihre Intelligenz, mit welcher komplexe Abläufe durchschaut und Handlungen gesetzt werden. Tiere sind empathisch und manche vermögen menschliche Emotionen besser zu deuten als der Mensch selbst. Auch was die Kommunikation betrifft, ist inzwischen hinlänglich bewiesen, dass Tiere sprachliche Lautsysteme verwenden. Als Weggefährten des Menschen können Tiere auch lernen, Zeichen und ganze Zeichensysteme zu verstehen und anzuwenden. Indes, trotz all dieser außergewöhnlichen Fähigkeiten und Talente, die uns dazu verführen mögen, die Tiere nur als quantitativ vom Menschen unterschieden zu betrachten, trotz allem, wird ein Tier niemals zum Symbolisieren fähig sein. Um zu verdeutlichen warum, muss das Symbol definiert werden.

In der Terminologie von Charles S. Peirce (1955) gibt es drei Arten von Zeichen: 1) das Ikon, welches in Form einer Abbildung mit seinem Referenten verbunden ist, 2) der Index, welcher durch Kausalität auf seinen Referenten verweist und 3) das Symbol, welches ein völlig willkürliches Verhältnis zu seinem Referenten hat, wozu (bis auf Ausnahmen) auch die Worte einer Sprache zählen. Symbole können nur aufgrund sozialer Konvention als Zeichen ver-

wendet werden. Symbolisieren heißt also Bedeutung willkürlich zuzuordnen, in einen teils ebenfalls willkürlichen Kontext zu stellen und aufgrund dieser Willkürlichkeit Schlüsse zu ziehen, die sich auch im Handeln manifestieren. Die einzige Voraussetzung, damit Symbole zu Kommunikationszwecken verwendet werden können, ist die, dass mehrere Personen der gemeinsamen Auffassung sein müssen, dass ein bestimmtes Symbol auf einen bestimmten Referenten verweist.

Da Blumen vielerlei Symboliken unterliegen, habe ich mich erneut der Botanik bedient um Erklärungsbeispiele zu generieren: Auf dem Boden liegende, zertretene rote Rosen erzählen der zufälligen Passantin eine ganz andere Geschichte, als ebenso arrangierte Gänseblümchen. Die Bedeutung von roten Rosen ist kaum umstritten; eine Eigenschaft, die aber nicht immer gegeben ist. Gerne werden in gewissen gesellschaftlichen Kreisen blaue Kornblumen an das Knopfloch geheftet. Der Rattenschwanz, den diese Geste hinter sich her zieht, füllt nicht nur Bibliotheken und Filmarchive, sondern auch Lager und Särge. Trotz der vermeintlichen Deutlichkeit folgen manche ganz anderen Interpretationen, welche festhalten, es handle sich um nichts weiter als um ein dekoratives Gewächs. Obendrein würden viele jener, die eine gegenständige Interpretation vertreten, die Blume als harmlos empfinden, befände sie sich in einem Kräutertee anstatt am Sakkos dieser Herrschaften.

Wenn aber die Kultur auf Symbolen basiert und Symbole Willkürlichkeit in sich bergen, müssen wir dann konsequenterweise annehmen, dass auch Kultur ein völlig willkürliches Konstrukt ist? Nein. Denn die Zufälligkeit oder Willkürlichkeit der Symbole bezieht sich nur auf die Symbole selbst. Tatsächlich gibt es keinen triftigen Grund, weshalb anstatt der blauen Kornblume nicht eine lila Glockenblume oder gar ein kupfernes Glöckchen eben jene Symbolträchtigkeit hätte einnehmen können, wie es in diesem speziellen Fall die Kornblume tat. Die letzte Bemerkung im Beispiel verweist deutlich auf die kontextuelle Abhängigkeit von Symbolen. Doch wiederum, es scheint willkürlich und einerlei, ob die Blume im Knopfloch, am Hut oder im Haar getragen wird. Hier greift jedoch bereits ein sozialer Kontext, denn die soziale Konvention lautet, dass traditionell nur Frauen Blüten in ihre Haartracht flechten. Ein stammer Norbert würde sich vor seinen Kameraden lächerlich machen, steckte er sich eine Blume in sein Haar. Anhand von Symbolik und Kontext kann hier ein beobachtbarer, sozialer Aspekt ausgemacht werden, nämlich die strikte Trennung zwischen Mann und Frau in dieser Kornblumen-affinen Gesellschaft. Symbole, so willkürlich sie auch sein mögen, stehen exemplarisch für etwas anderes und dieses ‚etwas anderes‘ kann beobachtet werden. Auch der im Beispiel metaphorisch verwendete ‚Rattenschwanz‘ verweist auf Verbindungen, die alles

andere als symbolischer Natur sind. Das Kulturelle schließt an das Soziale an und kann dadurch in einen systemischen Zusammenhang gebracht werden.

An die bisherigen Erkenntnisse anschließend heißt das:

“Human systems and only human systems add, for better or worse, a symbolic component. This component *always* becomes dominant, radically transforming the very nature of adaptive systems from organic to symbolic-organic, leading Leslie White to declare that the emergence of the symbol was the most radical development in the evolution of evolution itself since the appearance of life” (Rappaport 1999:411; *kursiv* im Original).

Demnach besteht die Ökologie im Groben aus der unbelebten, der belebten und der symbolischen Ebene, wobei jede dieser Ebenen die vorhergehende als Dimension in sich trägt. Eine Pflanze kann sowohl in ihrer Physik als auch in ihrer Biologie betrachtet werden. Ein Mensch kann in seiner Physik, in seiner Biologie und in seiner Kultur untersucht werden. Ontologisch besteht ein Mensch zwar untrennbar aus allen drei Komponenten, analytisch kann jedoch eine Unterscheidung getroffen werden. Hinzu kommt, dass der Mensch aufgrund seiner Kultur zwar weder die physikalischen Gesetze noch die evolutionären Prämissen des biologischen Prozesses (die Adoptionsfähigkeit an sich) verändern kann, in seinen Handlungen jedoch sowohl die unbelebte Materie als auch die Lebewesen stetig verändert, wobei diese Eingriffe jeweils und immer eine soziokulturelle Komponente in sich tragen. Oder anders ausgedrückt, und um erneut Rappaport (1999:8f) zu zitieren:

„Humanity is a species that lives and can only live in terms of meanings it itself must invent. These meanings and understandings not only reflect or approximate an independently existing world but participate in its very construction. The worlds in which humans live are not fully constituted by tectonic, meteorological and organic processes. They are not only made of rocks and trees and oceans, but are also constructed out of symbolically conceived and performatively established ... cosmologies, institutions, rules, and values. With language the world comes to be furnished with qualities like good and evil, abstractions like democracy and communism, values like honor, valor and generosity, imaginary beings like demons, spirits and gods, imagined places like heaven and hell. All of these concepts are reified, made into res, real ‘things,’ by social actions contingent upon language. Human worlds are, therefore, inconceivably richer than the worlds inhabited by other creatures.”

Bis hierher wurden nun die für eine Gesellschaftsanalyse relevanten Ebenen und deren jeweiligen Merkmale und Prozesse erklärt. Die Anwendung der systemischen Theorie nach Bate-

son steht und fällt jedoch durch die hierarchische Anordnung der Prozesse innerhalb von bzw. zwischen den Systemen. Dabei bezieht er sich auf die Typentheorie von Alfred N. Whitehead, die nach Klassen und Gliedern einteilt (Bateson 1987:275). Rappaport (1999) liefert kohärente Erklärungen zu den Hierarchien, welche im Folgenden zusammengefasst werden.

2.1.4 Die Hierarchie der Ebenen und Dimensionen

Bisher wurde die Hierarchie im Ökosystem für selbstverständlich genommen. Wodurch jedoch zeichnen sich die hierarchischen Verhältnisse aus? Deutlich wurde bisher, dass einige Systeme mehr Einfluss auf Teil- oder Subsysteme haben als andere. Doch nicht nur die Systeme untereinander bilden eine Hierarchie, auch die unterschiedlichen Rückkoppelungsschleifen, die gleichzeitig in einem System ablaufen, sind voneinander abhängig und von unterschiedlicher Relevanz, weswegen sie nach hierarchischer Integration verlangen. Weiter oben wurde angemerkt, dass das Ziel des Adoptionsprozesses die Homöostase ist, welche sich dadurch auszeichnet, dass sie das System stabil hält. Stabilität darf jedoch nicht mit Rigidität verwechselt werden, sondern zeichnet sich, ganz im Gegenteil, durch Flexibilität aus. Flexibilität ist ein zentrales Merkmal, das zum Systemerhalt beiträgt, denn je vielfältiger die Möglichkeiten zur Selbstregulierung sind, umso uneingeschränkter kann das System agieren. Als Konsequenz deckt sich Flexibilität mit Generalität, denn das Allgemeine hat weitläufigere Gültigkeit als das Besondere. Die autonomsten Systeme sind jene, deren Zweck sich nicht genauer bestimmen lässt bzw. hauptsächlich im Existieren besteht (Rappaport 1999:409).

Angewandt auf die Hierarchie der unbelebten, belebten und symbolischen Ebenen wird nun entdeckt – man höre und staune – dass die unbelebte Ebene die Flexibelste sein soll. Die physikalischen Gesetze sind allgemein gültig, aber das Gegenteil von flexibel – wenn sich etwas nicht ändert, dann ist das die Gravitation und die Thermodynamik. Jedoch bezieht sich die Flexibilität nicht auf die Gesetze an sich, sondern auf die dem Gesetz inkludierten Phänomene. Sowohl Steine als auch Menschen unterstehen dem Gravitationsgesetz; Steine jedoch haben im Gegensatz zum Menschen die Möglichkeit 10.000 Meter unter dem Meeresspiegel und bis in die Weiten des Weltalls zu existieren. Der springende Punkt ist genau jener, dass Steine, da sie keine lebendigen Systeme sind, keine Anstrengungen tätigen müssen um ihr Überleben zu sichern. Lebendige Systeme, demnach alle Lebewesen inklusive dem Menschen, zeichnen sich durch ihre Fähigkeit zur Adaption aus, wodurch sie spezielleren Regeln folgen als unbelebte Materie. Sie sind kybernetisch organisiert, was bedeutet, dass sie vielzäh-

lige interne Steuerungsprozesse enthalten, aus welchen sich die Lebewesen als Ganzes konstituieren:

“Adaptive systems can be regarded as structural sets of processes, and regulatory hierarchies, whether or not they are embodied in particular organs or institutions, are found in all biological and social systems“ (Rappaport 1999:422f).

Rappaport (1999:423) unterscheidet zwischen *general purpose systems* und *special purpose systems*, welche sich top-down in *hierarchies of inclusion* organisieren. Systeme, die einen generellen Zweck verfolgen, sind jenen übergeordnet, die spezifischeren Zwecken dienen, und solche mit genau definierten Zwecken stehen auf der untersten Stufe. Und genauso verhält es sich mit den Prozessen innerhalb der Systeme. Das heißt, lebendige Systeme sind nicht nur in ihrer Ganzheit eher weniger oder hoch spezialisiert, so wie dies bei Gras und Orchideen der Fall ist, sondern auch ihre internen Prozesse verfolgen eher generelle oder eher spezielle Zwecke. Der Vorgang der Photosynthese ist der allgemeinste Systemprozess aller Pflanzen, dem auch der Fortpflanzungsprozess untergeordnet ist. Die Logik dahinter ist die, dass sich ein System nur dann fortpflanzen kann, wenn es am Leben bleibt; Fortpflanzung ist ‚nur‘ eine besondere Art des Überlebens.

Doch zurück zur Flexibilität. Umso flexibler ein System ist, desto vielfältiger sind die Möglichkeiten sich selbst zu stabilisieren. Aus diesem Grund ist die funktionale, reversible Veränderung optimaler als die strukturelle, irreversible Veränderung. Veränderungen haben immer einen besonderen Charakter, sie sind ein Unterschied, der einen Unterschied macht. Auf ein spezifisches Problem muss eine spezifische Antwort folgen. Wenn sich ein System mit strukturellen Veränderungen an neue Gegebenheiten anpasst, geht, korrespondierend mit der intensiver werdenden Spezifikation, ein Stück an Flexibilität verloren. Gleichzeitig bedeutet dies aber, dass ein hierarchisch höher situiertes System seine Kontinuität beibehalten kann. Ein System als Ganzes kann entsprechend der Störung mit unterschiedlichen Subsystemen reagieren um sich auf höherer Ebene zu regulieren. Hoch spezialisierte Subsysteme und ineinander greifende Gruppen von Subsystemen vermögen auf eine Vielzahl von Störungen vielfältig und schnell zu reagieren, wodurch das übergeordnete System die Stabilität halten kann und sich nicht zu verändern braucht. Umso mehr solch differenzierter Teilsysteme integriert werden können, desto komplexer wird das Gesamtsystem. Und diese komplexen Systeme dehnen ihre Adaptionsfähigkeiten immer weiter aus, indem sie die Spezialsysteme akkumulativ er-

schaffen und integrieren können. Solcherart Prozesse werden von Ian Stewart und Jack Cohen (1997:63) „komplizit“ genannt:

„Complicity ... arises when two or more complex systems interact in a kind of mutual feedback that changes them both, leading to behaviour that is not present in either system on its own. ... Things interact when one of them affects the other: Once. Things are complicit when their interactions change them, so that soon they have become different things altogether – and *still* they continue to interact, and change, and interact again, and change again ...“ (kursiv im Original).

Nach dieser Definition ist die Evolution ein kompliziter Prozess, der stets neue, davor weder im einen noch im anderen System vorhandene Eigenschaften hervor bringt. Dieses Phänomen wird durch den Begriff Emergenz beschrieben; ein emergentes Phänomen ist ein Phänomen, das erst durch das Zusammenspiel verschiedener Teilsysteme entsteht und beobachtet werden kann. Das Ganze ist also mehr als die bloße Summe der Teile. Ein beliebtes Anschauungsbeispiel für diesen Vorgang ist die V-Formatierung eines Vogelschwärms, die im einzelnen Vogel nicht erkennbar ist. Auch eine menschliche Gesellschaft ist mehr, als die Summe ihrer Teile, der Individuen. Eine Erkenntnis, die von Émile Durkheim (1897) in seinen empirischen Untersuchungen nachgewiesen wurde, was die Gründung der Soziologie als eigenständige wissenschaftliche Disziplin zur Folge hatte. Zusätzlich zu lediglich lebendigen Systemen integrieren soziale Systeme eine symbolische Ebene, was deren inklusive Flexibilität exorbitant steigen lässt:

“Flexibility is central to adaptive processes, and the enormous flexibility of the human species rests, of course, largely upon a property universal to and unique to humanity, namely language. Whereas the capacity for language must have a genetic basis, there seems to be no genetic specification for any particular language nor what can be said in any language. Their possession of language not only permits but requires human groups to stipulate linguistically the rules and most of the understandings in accordance with which they live. The rules and understandings of human groups are not genetically but only conventionally specified, and can thus be modified or even changed relatively quickly and easily, even overnight. Language has thus conferred upon humanity the ability to devise a great range of organizations and practices and to process, conserve, and transmit enormous quantities of information” (Rappaport 1999:414).

Die Sprache verleiht dem Menschen seine enorme Anpassungs- und Entwicklungsfähigkeit, da Wissen von Generation zu Generation oral, schriftlich oder digital weitergegeben werden kann – das Rad muss nicht ständig neu erfunden werden. Auf diese Art vermochten menschliche Gesellschaften sich selbst in den unwirtlichsten Gegenden eine Existenzbasis aufzubauen,

zu erhalten und auf komplexe Weise weiterzuentwickeln. Die Komplexitätssteigerung bewirkt eine Heterogenisierung innerhalb einer Gruppe, denn umso mehr unterschiedliche Institutionen oder soziale Klassen in einer Gesellschaft existieren, umso inklusiver das gesellschaftliche System ist, desto heterogener wird die ganze Gruppe. Diese Heterogenität verstärkt sich zusätzlich über die Sozialisierung über Generationen hinweg – die permanente Wiedererschaffung des soziokulturellen Systems ist rekursiv, sprich selbstähnlich, aber von Veränderungsprozessen geprägt. Die flexible Anpassung an unterschiedliche und vor allem neue Gegebenheiten verleiht Stabilität; wenn eine Gesellschaft rigide auf externe Veränderungen reagiert, kann sie kaum als solche überleben (Stewart und Cohen 1999:272f). Durch Beispiele können diese Vorgänge veranschaulicht werden.

Die katholischen Missionare in Sibundoy erzwangen die Durchsetzung der spanischen Sprache, indem sie Gewalt auf Kinder ausübten, wenn sich diese in ihrer Muttersprache unterhielten. Als Folge wurde auch zuhause Spanisch gesprochen, da durch die Gewöhnung die Kinder geschützt werden konnten. Die anfänglich strategische Gewohnheit führte zu einer selbstverständlichen Gewohnheit und dem Zwang der älteren Generationen folgte eine gewisse Freiwilligkeit unter den Jungen, bei welchen die indigenen Sprachen bereits den Charakter des Rückständigen inne haben. Freilich, diese ‚Freiwilligkeit‘ beruht auf vorangegangene Repressionen, aber im Wandel der Zeit bewerten die Jungen das Spanische auch deshalb als positiv, da diese Sprache ihnen enorme Möglichkeiten eröffnet. Sie können in die Städte um zu studieren und per Social Media theoretisch mit über 400 Millionen Menschen weltweit kommunizieren. Dieses Beispiel ist extrem und wurde sehr vereinfacht dargestellt. Es zeigt aber, dass die Anpassungen teils tatsächlich überlebensnotwendig sind und langfristig eine Neubewertung hin zum Positiven stattfinden kann. Weitaus weniger dramatisch sind die kleinen Anpassungen und Kulturtransfers, wenn zum Beispiel neue Technologien, wie die Verwendung der Machete, übernommen werden. Das Nützliche übertrifft das Fremde, wodurch viele Dinge und Ideen von Anfang an als positiv bewertet werden und im Alltag Verwendung finden. Jedoch werden Kulturgüter nur dann übernommen, wenn diese das Gesamtsystem nicht stören.

Alan Passes (2000:102) stellte sich die Frage, weshalb die von ihm erforschte Gesellschaft mit Begeisterung solch Technologien wie die Kettensäge annahm, sich jedoch vehement gegen eine Maniok verarbeitende Maschine verwehrte. Die Antwort fand sich darin, dass Bäume fällen eine meist individuelle Tätigkeit darstellt und die Minderung des Zeit- und Kraftaufwandes als vorteilhaft bewertet wurde. Die Verarbeitung von Maniok jedoch ist eine kollektive Tätigkeit, die von Singen, Scherzen, Lachen und gemeinsamem Essen und Trinken

begleitet wird. Der soziale Zusammenhalt, der durch diese Arbeit gefördert wird, ist wertvoller als wirtschaftliche Aspekte. Aus der Logik der *conviviality* (des guten Zusammenlebens) heraus betrachtet, ist es naheliegend, dass die Maschine nicht angenommen wurde.

2.1.5 Zusammenfassung: die systemischen Grundlagen

Fassen wir nochmals das bisher Erarbeitete zusammen. Die Welt bzw. das Universum basiert auf einer hierarischen Struktur unterschiedlichster ineinander greifender Prozesse, welche als ein Kontinuum von *general-purpose*-Systemen zu *specific-purpose*-Systemen betrachtet werden können. Grob kann die Welt in drei qualitative Ebenen unterteilt werden, die unbelebte, die belebte und die symbolische Ebene.⁵ Die letztgenannten beiden Ebenen beziehen sich auf lebendige bzw. adaptive Systeme, welche in einem komplizierten Verhältnis zueinander stehen, wodurch die Systeme stetiger Veränderung unterworfen sind und sich laufend neue Subsysteme bilden. Das übergeordnete System der physikalischen Gesetze wirkt ursächlich auf die biologischen Prinzipien und gemeinsam ermöglichen sie die kulturellen Muster. Da es sich bei der Biologie sowie bei der Kultur um jeweils emergente Phänomene handelt, kann die Biologie nicht in Form der physikalischen Gesetze und die Kultur nicht anhand der biologischen Prinzipien erklärt werden. Es besteht jedoch ein Zusammenhang. Der Mensch bewegt sich zeitgleich sowohl auf der physikalischen, der biologischen und der symbolischen Ebene. Diese Ebenen verlaufen nicht parallel, sondern sind ineinander verwoben und beeinflussen sich gegenseitig, wodurch der Mensch als Komposition dreier Dimensionen betrachtet werden kann. Diese Dimensionen können weiter differenziert werden, wodurch die chemischen, sozialen, psychologischen oder spirituellen Dimensionen sichtbar werden.

Den Menschen als ein soziokulturelles Wesen zu betrachten trägt der Tatsache genüge, dass des Menschen Zwang alles mit Bedeutung zu versehen einen zwischenmenschlichen Zwang darstellt. Das Ziel dieser Arbeit liegt in der Erörterung der soziokulturellen Verflechtungen des Gartens. Das heißt, dass die symbolische Ebene eine zentrale Rolle einnimmt. Da Symbole gemeinschaftlichen Konventionen unterliegen und die Gesellschaft mehr ist, als die Summe ihrer Individuen, müssen die Gesellschaft und ihre Prozesse genauer untersucht werden.

⁵ Alle Chemiker_innen und vor allem jene, die sich mit der Entstehung des Lebens befassen, mögen bei dieser unpräzisen Einteilung laut aufschreien. Aus kultur- und sozialanthropologischer Perspektive jedoch wurde der Bogen schon sehr weit gespannt, indem die Physik Erwähnung findet. Man möge mir die Ungenauigkeit verzeihen.

Theoretische Ausführungen machen nur dann einen Sinn, wenn sie mit empirischen Beispielen korrespondieren. Die bisherigen Ausführungen dienen jedoch mehr der Veranschaulichung als irgendeiner Beweisführung. Der funktionale Adoptionsprozess wurde anhand der *Colocasia* geschildert und in Form der Interaktion zwischen Mensch und Boden in seinen möglichen Abläufen näher gebracht. Der Unterschied zwischen der Willkürlichkeit eines Symbols und der Bezüglichkeit des kulturellen Systems wurde mit dem Beispiel der Kornblume nachvollzogen. Die kulturelle Adaption wurde kurz mit den Beispielen zu Zwang und Nutzen in Form der Übernahme einer neuen Sprache und der Ablehnung der Maniok-Maschine versehen. Es fehlt jedoch ein Beispiel, das die regulatorischen Hierarchien der Prozesse inklusiver Systeme konkretisiert. Dies ist nun die nächste Aufgabe. Es gilt den Systemen Substanz zu verleihen um auch dem eigentlichen Thema, den soziokulturellen Verflechtungen des Gartens, einen Schritt näher zu kommen. Aus diesem Grund werde ich es nun wagen, die heftig kritisierte Theorie des Kulturellen Materialismus nach Marvin Harris (1979) auf die in diesem Kapitel dargelegten Abstraktionen anzuwenden. Meiner Meinung nach birgt dieser Drahtseilakt vielversprechende Ergebnisse, auf denen in allem Weiteren aufgebaut werden kann, da die Theorie nichts Geringeres als die gesellschaftliche Entwicklung in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt zum Thema hat.

2.2 Die Substantivierung der Systeme im Materialismus

Da die Hauptaussage des Kulturellen Materialismus nach Marvin Harris (1979) darin begründet liegt, dass alle existierenden soziokulturellen Phänomene nicht in beliebiger Kombination aus materiellen, sozialen und kulturellen Elementen existieren können, sondern dass diese Dimensionen ausnahmslos immer aufeinander abgestimmt sind, entspricht das theoretische Modell der *Primacy of Infrastructure* der systemischen Sichtweise, die Phänomene stets in Kontexte eingebettet und davon abhängig betrachtet. Da die relativ abstrakten Hierarchien des systemischen Modells durch Harris konkretisiert werden, findet durch die Anwendung seines Modells eine Substantivierung der Systeme statt. Bevor ich jedoch damit beginne die Inhalte der Theorie in Erinnerung zu rufen, möchte ich einige generelle Anmerkungen machen. Das geschieht im Glauben, dass ein behutsames Vorgehen eine Reflexion ermöglicht, anstatt so gleich das programmgemäße „return fire from critics“ (Elwell 2013:10) auszulösen.

2.2.1 Generelle Anmerkungen

Das ontologisch Untrennbare zu dimensionalisieren oder zu differenzieren ist ein methodischer Vorgang um der Analyse den Zugang zu erleichtern. Wenn das Materielle als vom Semantischen unterschieden betrachtet wird, kann ich Informationen über das Verhältnis dieser beiden Kategorien erhalten. Differenzieren heißt Informationen generieren, denn Information entsteht dort, wo ein Unterschied einen Unterschied macht – um uns das im vorangegangenen Kapitel Besprochene noch einmal ins Gedächtnis zu rufen. Differenzieren heißt nicht subtrahieren. Um beim Beispiel zu bleiben, das Materielle und das Semantische unterscheiden sich qualitativ; Subtraktion kann nur bei Quantitäten angewandt werden. Jedes Phänomen der lebendigen Welt ist immer ein Produkt unterschiedlicher Qualitäten, niemals die Summe von Quantitäten.

Es ist zwar möglich, den Energieaustausch eines Baumes mit seiner Umwelt quantitativ zu messen. Es ist jedoch nicht möglich, den Baum quantitativ in einen physikalischen, einen chemischen und einen biologischen Anteil aufzusplitten, da der Baum nur durch das Zusammenwirken aller Faktoren existieren kann. Analytisch kann ich den Baum jedoch in seiner Physik, seiner Chemie oder seiner Biologie betrachten. Auch aus Sicht der kommunikativen Ökologie können die systemischen Naheverhältnisse eines Baumes nicht als Mengenverhältnis betrachtet werden, da die mit dem System Baum verbundenen Phänomene, wie zum Beispiel die Vögel, welche ihre Nester bauen und die Früchte des Baumes mit Dünger versehen in die Welt hinaus tragen, nicht einfach dazu gezählt oder abgezogen werden können. Bäume und Vögel können höchstens fraktioniert voneinander, als einzelne Fragmente eines größeren Ganzen betrachtet werden. Es ist eben jener Unterschied zwischen Fraktion und Subtraktion, zwischen Qualität und Quantität, auf den Gregory Bateson so vehement hinweist (1985:592). Gesellt sich der Mensch zu diesem System, gesellt sich auch die symbolische Ebene dazu; an eine vollständige Betrachtung des Baumes kann sich nur noch herangetastet werden, indem beispielsweise die Bedeutung des Mangobaumes für die Rechtsprechung im vorkolonialen Westafrika mit einbezogen wird (Zips 2007).

Der Vorgang der Fragmentierung ist also ein Hilfsmittel um das Ganze besser verstehen zu können. Die Methode der Zerlegung ergibt aber nur dann einen Sinn, wenn am Ende die Re-Integration des untersuchten Teils zum Zwecke steht. Sinnlos (und gefährlich) kann ein Unterfangen durch das Herausreißen einer Sache aus ihrem kontextuellen Zusammenhang werden, da sie womöglich verzerrt wird, so, dass sie sich nicht mehr re-integrieren lässt bzw. auf eine Art und Weise integriert wird, auf welche der Kontext seine Adoptionsfähigkeit verliert.

Die reduktionistisch orientierte Wissenschaft, die sich nicht mit dem Kontext auseinandersetzt und auf emergente Phänomene vergisst, versäumt es beinahe zwangsläufig die Re-Integration zu berücksichtigen, da die untersuchten Phänomene plötzlich für sich alleine stehen. Wenn beispielsweise im Labor Pflanzen entwickelt werden, die gegen ein bestimmtes Gift resistent sind, welches ansonsten alle natürlich vorkommenden Pflanzen, sowie einen Großteil der Mikroorganismen und tierischen Lebewesen tötet, und wenn diese Kombination in Folge angewendet wird um lästiges ‚Unkraut‘ und ‚Getier‘ loszuwerden, dann wurde auf eine gefährliche Weise vergessen, dass auch der Mensch ein Teil der natürlich vorkommenden Lebewesen darstellt.

Doch um auf das eigentliche Thema zurück zu kommen: Harris (1979) nimmt in seinem kulturmateriellistischen Modell der *Primacy of Infrastructure* nichts anderes vor, als die menschliche Gesellschaft auf unterschiedlichen Ebenen zu fragmentieren um in Folge zu erkennen, wie das Ganze miteinander im Zusammenhang steht. Anders ausgedrückt, wird ontologisch Untrennbares analytisch differenziert um nach einem Muster zu suchen, das den Zusammenhang der einzelnen Dimensionen erörtert. Einzelne Phänomene werden stets in einen hierarchisch höher positionierten Kontext gesetzt und in Verbindung gebracht. Auf diese Weise fügt sich das Modell in die bisherige theoretische Architektur.

2.2.2 Das *Primacy of Infrastructure*-Modell

Zu Beginn sei gesagt, dass sich die hier dargestellten Prozesse auf die Makroebene beziehen und die kulturmateriellistische Theorie Teil der Makrosoziologie ist. Das bedeutet, es werden generelle Entwicklungsmechanismen dargestellt, die zwar soziokulturelle Systeme im Besonderen nicht bis ins Detail erklärbar machen, die jedoch die universellen Prinzipien aufzeigen, nach denen die gesellschaftliche Entwicklung *per se* erfolgt (Elwell 2013:www). Das Kontinuum von der Makro- zur Meso- und Mikroebene entspricht erneut der Hierarchie vom Allgemeinen zum Besonderen. Zwischen der gesellschaftlichen Entwicklung an sich und der Entwicklung einer historisch einzigartigen Gesellschaft (also jede tatsächlich existierende Gesellschaft), bestehen jene Beziehungen, die klassisch in Theorie und Praxis eingeteilt werden. Und so ereignen sich in der Praxis, also in der Historie von Gesellschaften, immer wieder Vorkommnisse, welche die Entwicklung in die eine oder andere Richtung zu beeinflussen vermögen. Um diese Besonderheiten theoretisch zu erfassen müsste jedoch die makrotheoretische Ebene verlassen werden. Wollen wir also das Besondere detailliert untersuchen, werden

die kruden Darstellungen des Kulturmaterialismus kaum genügen. Dennoch wirken im Hintergrund die im Folgenden dargelegten Prozesse, wobei die Struktur ausnahmslos jeder Gesellschaft darauf aufbaut. Aus diesem Grund ergibt sich eine Forschungsstrategie um Gesellschaften zu untersuchen, welche sich auf die Kategorien des Analyse-Modells der *Primacy of Infrastructure* stützen.

Das theoretische Prinzip des Kulturmaterialismus orientiert sich am marxistischen Modell von Basis und Überbau, wonach das Sein (Handeln) das Bewusstsein (Denken) bzw. die sozio-ökonomische Organisation das Individuum und die Ideologie determiniert. Harris (1979) modifiziert diese Ausführung und entwirft ein auf drei unterschiedlichen Analyseebenen beruhendes Modell, das besagte Modell der *Primacy of Infrastructure*. Dessen Kern bezieht sich auf hierarchisch organisierte Prozesse, wonach die äußeren Umstände die gesellschaftlichen Entwicklungen und in Folge die Ausformungen der Kultur verursachen. Kurzum, die kulturelle Variation ist die jeweilige Adoptionsstrategie an die materiellen und sozialen Verhältnisse. Die materiellen Umstände bzw. die Infrastruktur setzt sich zum Einen aus den Umweltbedingungen und zum Anderen aus Produktion und Reproduktion zusammen. Umweltbedingungen beziehen sich auf das natürliche Habitat und subsumieren das Klima, die topographischen Landschaftsverhältnisse oder die Flora und Fauna einer Region. Unter Produktion versteht Harris den klassischen *mode of production* nach Marx, also die Produktionsweise bzw. Subsistenzwirtschaft (Jagen und Sammeln, Agrarwirtschaft, industrielle Produktion, etc.) und die dabei verwendeten Produktionsmittel (Technologien und Werkzeuge). Die Reproduktion bezieht sich auf die Malthussche Demographie, bestehend aus Bevölkerungswachstum, -dichte und -druck.⁶ Das Zusammenspiel dieser Faktoren determiniert die Struktur, sprich die soziale und politische Organisation einer Gesellschaft (egalitäre Organisation, Stammeshierarchie, kapitalistische Klassengesellschaft, etc.). Die Superstruktur beinhaltet alle symbolischen Aspekte einer Gesellschaft, sprich deren Kultur. Sowohl symbolische Handlungen wie Kunst, Ritual und sportlicher Wettkampf als auch das rein Mentale wie Normen und Werte, Ideologie, Weltbild, aber auch die Wissenschaft (die eine bestimmte Art des Denkens repräsentiert), fallen in diese Kategorie, wobei die symbolischen Handlungen als Verbindung zwischen dem Sozialen und Mentalen betrachtet wird.

⁶ Hierbei ist das Verhältnis von Qualität und Quantität sehr gut beobachtbar. Bevölkerungswachstum entsteht durch eine qualitative Veränderung (z.B. Übergang von der Mobilität zur Sesshaftigkeit), wird aber in Form der Bevölkerungsanzahl als rein quantitativer Aspekt wahrgenommen. Bevölkerungsdichte entsteht durch das Verhältnis zweier Quantitäten, nämlich der Bevölkerungszahl und dem verfügbaren Lebensraum. Aus Quantität alleine kann keine Qualität entstehen, aber das Verhältnis zwischen zwei Quantitäten kann bereits der Beginn eines Musters sein (Bateson 1982:71).

Freilich, das Symbolische ist auch in alltäglichen Handlungen während der Arbeit und in jedem zwischenmenschlichen Gefüge, sprich in der Infrastruktur und der Struktur, zu beobachten. Die Kultur ist in der infrastrukturellen Technologie (vom Blasrohr bis zur Mondrakete) enthalten, mit demographischen Merkmalen (wie der patriarchalen Großfamilie oder der gewählten Kinderlosigkeit) verbunden und in durch den Menschen erschaffenen Landschaften (siehe Reisterrassen oder Wolkenkratzer) sichtbar. Ebendiese Tatsache zeugt von der ontologisch untrennbaren Verbundenheit der drei strukturellen Ebenen, denn das System existiert nur als Ganzes. Die Kultur ist eng an einen Kontext gebunden und untrennbar mit der Praxis und der Materie vereint. Analytisch kann und sollte jedoch unterschieden werden um erkennen zu können, wie die einzelnen Komponenten zusammenwirken. So kann zum Beispiel hinsichtlich des Gartenbaus die kulturelle Ebene dieser Produktionsweise untersucht und in Folge verglichen werden, ob unterschiedliche Formen des Gartenbaus mit unterschiedlichen Weltbildern korrelieren oder nicht.

Dennoch, die Art und Weise oder auch die Intensität, mit welcher kulturelle Aspekte in materiellen oder sozialen Umständen verankert sind, variieren, denn Narrative können bis ins Unendliche weiter gesponnen werden. Zwar sind die relativ groben Muster wie das Weltbild, die Philosophie und sonstige Wissensstrukturen stark von den äußeren, sozialen Umständen geprägt, dennoch gibt es weite Bereiche innerhalb der Kultur, die quasi ein Eigenleben führen. Das kulturelle System verfügt für sich allein genommen über unzählige Rückkoppelungsschleifen, sodass eine Vielfalt entsteht, die nicht exakt nachvollziehbar ist und sich von den sozioökonomischen Komponenten lösen kann. Dies nicht anzuerkennen, würde laut Kearney (2001:114f) zur *materialist fallacy* führen. Durch Kreativität werden Bilder, Ideen und Symbole spontan neukombiniert. Und obwohl Kreativität mit Inspiration zusammenhängt, braucht es nicht unbedingt äußere Referenten, denn einmal in Gang gekommen, sind der Phantasie keine Grenzen gesetzt. Meist jedoch ist auch das Phantastische keine völlig unabhängige Ideenspinnerei:

„these mental phenomena are not chaotic; they do have a certain order and consistency, both synchronically and diachronically“ (Kearney 2001:116).

Auf der Basis der mentalen Rekursionsprozesse können Annahmen und Vorstellungen entstehen, welche völlig irrational erscheinen, aber trotzdem einer internen, kohärenten Logik folgen. Verschwörungstheorien und Esoterik aller Art bedienen sich diesem Mechanismus, und auch Weltbilder können sich auf interne Weise verändern. Doch auch wenn die Inhalte eines

conspiracist worldview (Barkun 2013:3) weitgehend beliebig sind, sind die Voraussetzungen für dessen Existenz im sozioökonomischen Bereich zu finden, da ein sozial ungleicher Zugang zu Ressourcen, Wissen und Macht ein steter Nährboden für Verschwörungen sind. Auch der überzeugte Umweltdeterminist Jared Diamond (2005:518), Verfasser einer auf Geographie und Klima gestützten Globalgeschichte, merkt an, dass historische Zufälle im kulturellen Bereich weitreichende Entwicklungen auszulösen im Stande sind, die nicht im Geringsten durch die Umwelt beeinflusst sind. Die vielfältigen rekursiven Prozesse innerhalb eines gesellschaftlichen Systems, gekoppelt mit oft zufällige Kontakten nach außen, verunmöglichen eine genaue Voraussage, welche kulturellen Besonderheiten auf eine bestimmte Infrastruktur folgen werden.

Dennoch lassen sich Regelmäßigkeiten zwischen ökonomischen und kulturellen Grundmustern erkennen. Rappaport (1999:426) unterscheidet zwischen technischem und ideologischem Diskurs und unterteilt die symbolische Ebene dadurch abermals in Stufen. Analog zur materialistischen Sichtweise vermutet er große Ähnlichkeiten zwischen den Aussagen US-amerikanischer und chinesischer Getreidebauern im Bezug auf ihre Tätigkeiten während der Produktion, erwartet aber gleichzeitig tiefe Gräben zwischen deren Ansichten bezüglich den Rechten auf und der Verteilung von ihren Produkten. Der erste Diskurs bezieht sich auf die Technik, etwas Konkretes, der zweite behandelt die ideologischen Aspekte der Produktion und schweift dadurch ins Abstrakte ab. Und umso abstrakter die Aussagen werden, desto weiter entfernen sie sich von den äußeren – sprich konkreten – Umständen, wodurch die Verbindungen immer nebulöser werden. Daraus können völlig abstrakte Werte-Aussagen entstehen, die dann umgekehrt quasi beliebig mit der äußeren Welt in Verbindung gebracht werden können, wie die relativ nichtssagenden Ideen von Ehre oder Freiheit bezeugen, die situationsopportun mit konkreten Inhalten bestückt werden.

Das *Primacy-of-Infrastructure*-Modell beruht also auf den drei Analyseebenen des Materiellen, des Sozialen und des Kulturellen, wobei die jeweils vorhergehende Ebene die nächste determiniert. Das heißt, die Kultur wird sowohl durch die Landschaft und das Klima, als auch durch die wirtschaftlichen und demographischen Verhältnisse, sowie durch die soziale und politische Organisation determiniert und ist zugleich in diesen Elementen verankert. Anders ausgedrückt: das kulturelle System von Normen und Werten ist verwurzelt und nicht willkürlich veränderbar. Das Gesamtsystem verläuft aber nicht linear, sondern befindet sich in einem steten Rekursionsprozess. Der Wirkeffekt von positiver und negativer Rückkoppelung wird von Harris (1979:73) folgendermaßen beschrieben:

“Conscious political-ideological struggle is clearly capable of sustaining, accelerating, decelerating, and deflecting the direction and pace of the transformational processes initiated within the infrastructure.”

Dieses Zitat relativiert bereits einen der Hauptkritikpunkte am Modell, nämlich den Determinismus. Außerdem definiert Harris (1999:151f) seinen Determinismus als probabilistisch, also an Wahrscheinlichkeit orientiert und daher nicht vergleichbar mit dem physikalischen Determinismus. Der Begriff verweist auf ein eingegrenztes Spektrum an möglicher struktureller und superstruktureller Organisation und betont den Wirkeffekt durch Rekursion: die symbolischen Aspekte haben regulierende Effekte sowohl auf die soziale Organisation als auch auf die Ökonomie und Demographie. Der Begriff ‚determinieren‘ bedeutet also nichts anderes als Grenzen setzen, Adaptons-Limits aufzeigen oder eben beschränken. Durch das Modell können Regelmäßigkeiten, Muster oder Tendenzen, aber keinesfalls Gesetzmäßigkeiten entdeckt werden. Allein schon die Anerkennung von Rekursivität innerhalb des Modells zeugt von einem zirkulären Ursache-Wirkungsverhältnis. Eine Veränderung in einem sozialen System lässt sich nicht wieder rückgängig machen. Im Gegenteil, aufgrund der Rückkoppelungsprozesse ist die veränderte Gesellschaft quasi der neue Ausgangspunkt für weitere Veränderungen. Prozesse innerhalb von lebendigen Systemen sind nicht präzise wiederholbar, immer zirkulär und können höchstens zu vergleichbar ähnlichen Ergebnissen führen. Dieserart Prozess steht im Gegensatz zu den beliebig oft wiederholbaren, linearen, gesetzmäßigen Vorgängen der unbelebten Materie.

Wenn das Materielle als das Soziokulturelle determinierend betrachtet wird, findet eine Strukturalisierung der systemischen Prozesse statt. Die Struktur eines Systems ist zugleich die Beschränkung, die das System charakterisiert und in seinen Funktionsweisen definiert (Bateson und Bateson 1993:214). Die Struktur der Pflanze beschränkt ihre Beweglichkeit. Ohne Beine kann man nicht gehen, ohne Flügel nicht fliegen. Alpenvölker haben sich vor der Globalisierung ebenso wenig mit Affengöttern befasst, wie die Menschen des zirkumpolaren Raums mit sprachlichen Ausdrücken für Lava, da Konzepte von langarmigen Tieren oder flüssigem Gestein aufgrund konkreter Referenten entwickelt werden (auch die Fabelwesen der Mythologie haben einen mehr oder minder direkten Bezug zur Landschaft, der Flora und der Fauna ihrer Ursprünge). Jäger- und Sammlergruppen werden keine Mathematik entwickeln, da keine Zahlensysteme vorhanden bzw. vonnöten sind (Everett 2005:623f) und Industriegesellschaften können keine egalitäre soziale Organisation errichten, da dieses noble Vorhaben allein schon

aufgrund der Arbeitsteilung scheitern muss. In diesen Beispielen sind die Voraussetzungen für bestimmte Entwicklungen schlichtweg nicht gegeben.

Da der Begriff ‚Determinismus‘ meist mit linear ablaufenden, eindeutig voraussagbaren Ursache-Wirkungs-Prozessen verbunden wird, setzt sich der Kulturmaterialismus durch diese Begriffsverwendung Fehlinterpretationen aus. Die unabdingbare Determinierung liegt einzig im ursprünglichen Element der sozialen und kulturellen Entwicklung *per se* – den materiellen äußeren Gegebenheiten. Auch Frank W. Elwell (2013:www), ein Fürsprecher von Harris, befindet den Begriff „a somewhat unfortunate choice of terminology“. Erkenntnistheoretisch muss unterschieden werden zwischen den Gesetzmäßigkeiten geordneter Systeme und den Mustern sich qualitativ davon unterscheidender, organisierter Systeme. Zudem kann die Komplexität sozialer Systeme nicht mit rein biologischen Systemen gleichgesetzt werden, wo die funktionalen Abläufe relativ eindeutig nachvollziehbar sind. Nach Elwell (2013:13) sind soziale Systeme imperfekte Systeme:

„The fact that society is an imperfect system means that not all of the parts function to strengthen the whole system. Many patterns and behaviours contribute nothing to the general welfare of the society, rather serving the interests and needs of individuals or constituent groups – some of whom have more social, political, and economic power than others. Therefore, not all needs are addressed equally. The fact that society is an imperfect system also means that conflict is a normal feature of all societies. However, it is still a sociocultural system, and as such there must be enough co-operation among the members of the society for the system to maintain itself.“

Doch kommen wir zurück auf die Verbindung der systemtheoretischen Grundlagen mit den materialistischen Prämissen. Die Hierarchie, die von Harris aufgestellt wird, deckt sich mit der *general-purpose/specific-purpose*-Hierarchisierung. Die landschaftlichen Verhältnisse, das Klima, schlichtweg all das, was alltagsprachlich in den Begriff Umwelt inklusive der Flora und Fauna gepackt wird, stellt die materielle Lebensgrundlage dar. Das menschliche Leben und somit ausnahmslos alle Gesellschaften sind von dieser Grundlage abhängig, wodurch eine universelle Allgemeinheit gegeben ist. Die Produktion ist der Prozess, bei welchem der Mensch in Auseinandersetzung mit der ihn umgebenden Materie eben diese Materie für seine Zwecke transformiert. Werkzeuge und Technologie ermöglichen, unterstützen und vereinfachen diesen Prozess. Allem voran wird dadurch Nahrung produziert. Jäger verwenden Blasrohre, ein Werkzeug, das technisches Know-how voraussetzt, um sich den Affen in den Bäumen habhaft zu machen. Über dem Feuer, eine weitere Technologie, wird der Affe (in dieser Hinsicht die Materie) zu einer verdaubaren Mahlzeit transformiert. Neben Nahrung werden

andere, dem generellen Zweck des Überlebens dienende Dinge produziert. Darunter fallen Heilmittel und Objekte zum Schutz vor den Elementen wie zum Beispiel Behausungen und Kleidung. Erst in weiterer Folge werden Dinge angefertigt, die speziellere Zwecke bedienen.

Wie Tim Ingold (2012:431) argumentiert, bestehen sowohl Steine, Pflanzen und Tiere als auch künstlerische Artefakte in erster Linie aus Materie. Die Blindheit gegenüber dem Offensichtlichen und die strikte Trennung zwischen Natur und Kultur haben dazu geführt, dass sich innerhalb der Anthropologie zwei Spezialgebiete formieren konnten, nämlich die *Material Culture Studies* und die ökologische Anthropologie, die beide ein und dasselbe Thema zu ihrem Inhalt haben, nämlich die materiellen Bedingungen des soziokulturellen Lebens. Sich rein mit der Kultur beschäftigend, also sich auf die *artifacts* (das sind alle vom Menschen geformten oder modifizierten Dinge, inklusive domestizierter Pflanzen und Tiere) konzentriert, werden auf die so genannten *externs* (eine pauschale Kategorie, die alles unabhängig vom Menschen Existierende abdeckt) vergessen. Zu diesem Externen zählen Sonnenlicht und Wolken, wilde Tieren und Pflanzen, Steine und Landschaftsformen, etc. Um die beiden Spezialgebiete zu vereinen fordert Ingold (2012:431):

„If we are to reintegrate the study of material culture with ecological anthropology, then the externs must be brought back in, not just as a residue, but as the fundamental conditions for life – including, but not exclusive to, human life.“

Diese Worte wurden im Jahr 2012 geschrieben. In seiner Theorie aus 1979 vereinte Harris eben jene Kategorien in seinem Konzept in eben jener Hierarchie, die auch Ingold fordert: die ‚Externen‘ sind die fundamentalen Bedingungen des (menschlichen) Lebens. Die Artefakte sind ein Teil der Technologie oder können in Form von Ritual- oder Kunstobjekten auch den Bereichen der Kultur zugeordnet werden. Als Teil der Technologie sind Artefakte Teil der infrastrukturellen Voraussetzung für soziale und kulturelle Gegebenheiten. Praktische Erfahrung, Know-how und Kreativität führen zu weiteren, innovativen technischen Entwicklungen; folglich handelt es sich um einen rekursiven Prozess. Die materielle Kultur verinnerlicht alle Ebenen des Modells nach Harris und vermag diese auch zu beeinflussen. Erneut werden hier oftmals verschiedene Dimensionen von ontologisch untrennbaren Einheiten beleuchtet, da beispielsweise die Pflanzenmedizin sowohl als technologische Errungenschaft als auch als Ritualobjekt untersucht oder sogar als sozialer Akteur (Latour 2007) betrachtet werden kann.

Der Kulturmaterialismus nach Harris ist im weitesten Sinne ahistorisch bzw. werden historische Entwicklungen auf sein Modell übertragen, denn wie schon Maurice Godelier (1977:6)

sagte: „history does not explain, it has to be explained“. Prozesse haben stets einen zeitlichen Aspekt, weswegen sowohl systeminterne Rückkoppelungseffekte als auch von außen induzierte Veränderungen Historizität in sich tragen. Am Beispiel der spanischen Conquista des heutigen Lateinamerikas wird deutlich, wie Ereignisse von außerhalb Gesellschaften schlagartig verändern. Theoretisch bestünde die Möglichkeit, all diese Entwicklungen materialistisch zu erklären; eine globalgeschichtliche Aufgabe, der sich Jared Diamond (2005) gewidmet hat. Meistens ist diese Herangehensweise jedoch wenig pragmatisch, auf lokaler Ebene oft nicht nachvollziehbar und zusätzlich vom Zufall gespeist. Wenn sich eine Analyse auf die Meso- oder Mikroebene begibt, muss Geschichte – betrachtet als akkumulierte *Primacy of Infrastructure* – stets Teil der Gesellschaftsanalyse sein.

Das Hauptthema des empirischen Teils dieser Arbeit besteht im Garten, der damit verbundenen sozialen Realität und dem daraus resultierenden Weltbild. Wie sich zeigen wird, ergibt das Ideal des Beziehungsgefüges, dessen Grundlage die *chagra* ist, ein intaktes homöostatisches System. Die Realität zeigt jedoch ein weitaus weniger intaktes System, in dem die *chagra* in ihrer idealen Form kaum mehr existiert und die materiellen und soziokulturellen Adoptionsprozesse sich merklich am kapitalistischen System orientieren. Die indigene Lebensweise befindet sich im Verschwinden begriffen, obwohl sie von vielen als lohnenswert betrachtet wird und kollektive Versuche unternommen werden um einem Aussterben entgegen zu steuern. Um die Ursachen für die Veränderungen in diesem Gefüge zu verstehen, müssen all die lokalen Phänomene in einen historischen und globalen Kontext gesetzt werden. Aus diesem Grund wird jenem Kontext ein Teilkapitel gewidmet, noch bevor der Garten thematisiert wird.

Zusammenfassend unterteilt der Kulturmaterialismus die Gesellschaft in die drei Dimensionen materiell, sozial und kulturell, welche in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Das Zusammenspiel von Adoptionsprozessen innerhalb dieser Hierarchie führt zur gesellschaftlichen Entwicklung. Veränderungen treten entweder eher systemintern als Folge von Rückkopplungsprozessen auf, wie etwa durch technische Innovation, oder sind eher systemextern verortet, wenn beispielsweise extreme Klimaveränderungen Anpassung erfordern oder unterschiedliche Gesellschaften miteinander in Kontakt treten. Diese Gesellschaften können sich auf allen drei Ebenen beeinflussen, jedoch wird sich ein System mit intakter Infrastruktur und sozialer Organisation kaum veränderungsbereit zeigen. Wie das oben genannte Beispiel von Passes (2000) und der Maniok-Maschine deutlich macht, werden einige Kulturgüter ob ihrer Nützlichkeit integriert, andere, welche die soziale Stabilität stören würden, werden abge-

lehnt. Freilich, langfristig werden sich Veränderungen abzeichnen, diese lassen sich jedoch nicht auf einzelne Kulturgüter zurückführen, sondern umfassen meist mehrere Faktoren. Zwang, auch in Form von Hegemonie, ausgehend von einer dominanten Gesellschaft gegenüber einer unterlegenen Gesellschaft, kann das Gesamtsystem von Grund auf verändern. Die Anpassung an das überlegene System geht unter Umständen so weit, dass das schwächere System langfristig seine Identität verliert und die Differenzen nur noch in (meist kulturellen) Details erkennbar sind. Häufig werden solche Prozesse jedoch auch von Innovationen begleitet, da Zwang und Unterdrückung auch Widerstand erzeugt und gerade auf kultureller Ebene entstehen vielfältige Antworten auf den sozioökonomischen Druck. So können sich auch Chancen ergeben, wo Ungeahntes erschaffen wird und neue Identitäten entstehen können. All diese Entwicklungen entsprechen den Adoptionsmöglichkeiten und –mustern der jeweiligen Gesellschaft und sind kaum von individuellen Entscheidungsträgern veranlasst bzw. neigen Individuen dazu, Entscheidungen aufgrund ihrer Ressourcen, Sozialisation, Erfahrungen und des von ihnen vertretenen Weltbildes zu treffen.

2.2.3 Das Muster, das verbindet: die fraktale Geometrie

Menschen sind Dinge. Mit dieser recht ungewohnten Aussage bezieht sich Ingold (2012:438) auf die materielle Grundkomponente des Menschen, welcher ohne den Austausch mit seiner Umwelt nicht werden und bestehen kann. Poetischer ausgedrückt aber gleichbedeutend, sind Menschen Sternenstaub. Nur durch Materie und deren Transformation können Dinge und damit die gesamte Ökologie erst entstehen. Der Seins-Zustand ist vergleichbar mit der Gegenwart, welche die Vergangenheit mit der Zukunft verbindet. Auch das Leben selbst definiert sich über den Prozess des Werdens und Vergehens:

In a world of materials, nothing is ever finished: everything may be something, but being something is always on the way to becoming something else. In our object-centred view of the world, we call this ‘recycling’. But from a materials-centred view, it is simply life (Ingold 2011:3).

Auch Gregory Bateson anerkannte die Materie als unbestreitbare Voraussetzung für geistige Systeme (Bateson & Bateson 1993:18f). Durch die ineinander verwobene Verbundenheit geistiger Systeme kennen diese nicht nur keine klar definierbaren Grenzen, sondern integrieren auch unbelebte Objekte in ihr Netzwerk. Um zu dieser Einsicht zu gelangen, bedient sich Bateson (1985:590) dem Beispiel des blinden Mannes, der sich mithilfe eines Stocks auf der Straße zurechtfinden kann. Wo fängt nun der Geist des Mannes an, wo hört er auf? An der

Haut? Am Ende des Stocks? Irgendwo in der Mitte? Da sich die Grenze nicht definieren lässt, muss auch erkannt werden, dass das *Ich* des Menschen über dessen Körper hinaus geht, da Objekte, wie in diesem Beispiel der Stock, Teil des eigenen geistigen Systems werden. In dieser Situation sind Mann, Stock und Straße ein kommunikatives System, wobei der Stock zum Werkzeug wird, um die Unterschiede auf der Straße wahrzunehmen. Ideen dieser Art, unter anderem exakt das genannte Beispiel, lösten eine Welle der Inspiration aus um sich auf innovative Weise mit dem Materiellen zu befassen. Auch Ingolds (2012) Aufforderung (unbearbeitete) Materialien und Artefakte in die geistige Welt zu integrieren, basiert auf der Arbeit von Bateson. Als Pionierarbeit auf diesem Gebiet gilt jedoch das Gesamtwerk von Bruno Latour, der Objekten den Status von sozialen Akteuren verleiht, diese als die Knoten im sozialen Geflecht betrachtet und aufzeigt, wie die nicht-menschlichen Akteure – seien es Tiere, Pflanzen oder Dinge – die Gesellschaft nachhaltig prägen und beeinflussen.⁷ Laut Lambros Malafouris ist das *Material Engagement*, die Beschäftigung des Menschen mit der Materie, der Motor der kognitiven Evolution. Indem gefragt wird “How do things shape the mind?”, wird die Aufmerksamkeit unweigerlich auf die ständige und aktive Auseinandersetzung des Menschen mit seiner materiellen Umwelt – „that is, the world of things, artifacts, objects, materials, and material signs“ – gelenkt (Malafouris 2013:2). Diese Sichtweise fügt sich auch in den systemisch-materialistischen Ansatz, wonach die kulturelle Entwicklung durch den technologischen Fortschritt zum unaufhaltbaren, autokatalytischen *downhill race* wurde (Stewart & Cohen 1999:282); demnach ein kompliziter Prozess zwischen dem Menschen, seiner Umwelt und allem von ihm daraus Geschaffenen.

In all diesen Beschreibungen des Materiellen zeigt sich, auf welche Art und Weise der Garten in dieser Arbeit verstanden werden soll. Im Fokus steht nicht der Garten als ein biologisches Ökosystem, innerhalb diesem zwischen den Pflanzen, Tieren und Menschen ein Austausch an Energie und Materie stattfindet. Im Fokus steht der Garten als die materielle Basis eines geistigen Systems, als ein Ort der Kommunikation, wo neben dem materiellen Stoffwechsel sowohl soziale als auch semiotische Prozesse in Gang gesetzt werden. Da die Menschen einen zentralen Platz in diesem System einnehmen, ist der Garten eine Quelle mannigfaltiger Bedeutungszuschreibung. Die Gartenarbeit ist ein gemeinschaftliches Tun, vergleichbar mit der Maniok-Herstellung des zuvor gewählten Beispiels (Passes 2000), denn in und durch die *chagra* wird sozialer Zusammenhalt gelebt. Und da der Garten für viele Menschen überlebenswichtig ist, da er ihnen täglich Nahrung liefert, sind Konflikte unumgänglich, sollte der

⁷ Vergleiche dazu Rainer Ruffing (2009), der eine kompakte Zusammenfassung des Gesamtwerks von Latour erarbeitet hat.

Boden knapp werden. Aufgrund historisch gewachsener, kulturell unterschiedlicher Weltbilder sind die Ansichten darüber, wer mit dem Boden wie verfahren darf, sprich wer die Macht über den Boden haben sollte, von gegensätzlichen Positionen durchdrungen. In der Regel entscheiden jene mit den meisten (ökonomischen) Ressourcen den Kampf für sich. Doch aufgrund unterschiedlicher Lebenssituationen und Motivationen verschwimmen die Konfliktparteien zu nicht genau definierbaren Gruppen. Zudem ist es kaum möglich in ‚Gewinner‘ oder ‚Verlierer‘ einzuteilen, da stets mehrere Ebenen gleichzeitig zusammenwirken. Denn individuell ist es für junge Indigene in Sibundoy von Vorteil, dass sie ein Stück weit über Geldmittel verfügen, deren Erwirtschaftung häufig im Zusammenhang mit Monokulturen stehen. Durch diese Voraussetzungen erhalten sie die Möglichkeit auf Universitäten zu studieren; ein Wunsch, der häufig geäußert wird. Außerdem werden Gasherde und Waschmaschinen gekauft um den Arbeitsalltag zu erleichtern oder Mopeds erstanden um mobil zu sein. Für den Erhalt der *chagra*, ein zentrales Anliegen vieler Indigenen auf der soziokulturellen Ebene, sind diese Vorgänge jedoch kontraproduktiv, da sie erstens durch Monokulturen verdrängt wird und zweitens sich immer weniger Bauern und Bäuerinnen finden, welche dazu bereit sind, auf traditionelle Weise einen Garten zu bewirtschaften, was mit enorm viel Arbeitsaufwand und gleichzeitigem Verzicht auf kommerzielle Güter einher geht.

Bereits diese kurzen Ausführungen machen deutlich, dass der Garten in einen größeren gesellschaftlichen Kontext eingebettet und mit weitreichenden Prozessen verbunden ist. Daher muss der Analyse der nötige Raum verschafft werden. Das ist gleichbedeutend mit der Gestaltung von Möglichkeiten, die Kommunikationsreichweite des Systems *chagra* auf unterschiedlichen Ebenen mit einzubeziehen und darzustellen. Zu dieser Matrix zählen sowohl die anfangs beschriebenen Ebenen der unbelebten, belebten und symbolischen Welt, als auch das Kontinuum von sozialen Makro-, Meso- und Mikroebenen bis hin zur individuellen Ebene, die unterschiedlichen Strukturebenen des *Primacy-of-Infrastructure*-Modells, sowie räumliche Kategorien in Form von global, national, regional und lokal und der chronologische Verlauf.

Bateson unterscheidet zwischen der unbelebten und belebten Ebene dahingehend, dass die materielle Welt Unterschiede entstehen lässt, auf welche die geistige Welt reagiert (Bateson und Bateson 1993:36). Geistige Systeme zeichnen sich unter anderem durch ihre systemischen Prozesse aus, wodurch die Verbundenheit aller Entitäten in einer einzigen Ökologie, dem Universum, erkennbar wird. Dieses Phänomen bezeichnet Bateson (1987:15) mit dem „Muster, das verbindet“, denn alle Beziehungen innerhalb und zwischen den Systemen erfol-

gen nach einem gemeinsamen Muster, welches ähnliche Formen (z.B. Spiralen in Pflanzen- und Knochenbau) und Qualitäten (z.B. *Paare* von Blättern, Beinen) hervor bringt. Diese formalen Analogien lassen sich aber nicht nur an solch offensichtlichen Beispielen vernehmen, sondern verbinden auch solch unterschiedliche Phänomene wie die biologische Evolution, die soziale Organisation und psychologische Denkprozesse. Das Prinzip der Verbindungen und Beziehungen, das Wissen um eine gewisse Einheit des Gesamtgewebes, findet auch kulturelle Verarbeitung. Gleichzeitig und einhergehend mit dieser Ordnung wird aber auch dem Unvorhersehbaren, dem Chaos, Rechnung getragen. Allein die Vielzahl der Trickster-Wesen quer durch die unterschiedlichsten Mythologien zeugen von diesen Vorstellungen und sehr deutlich zeigt sich das Prinzip am chinesischen Yin-Yang.

Wachstum und Entwicklung sind kommunikative Vorgänge und nur möglich, indem die Informationen – sprich die Unterschiede, die einen Unterschied machen – der Umwelt verarbeitet werden. Gleichzeitig wird eine wachsende oder sich entwickelnde Gestalt durch die selbstähnliche Wiederholung bzw. die Selbstreferenz charakterisiert. Lebendige Systeme sind adaptive Systeme und die Adaption gründet auf kybernetischen Prozessen innerhalb eines Systems, welche sich an eben diesem System selbst orientieren. Außerdem lassen auch die Strukturen nicht-lebendiger Phänomene das Muster der wiederholten Formen erkennen, was am deutlichsten bei Eiskristallen und Tropfsteinen, aber auch an Gebirgszügen und Flussverläufen erkennbar wird. Die Selbstreferenz kann deshalb als das Muster beschrieben werden, das sowohl physikalische, biologische, soziale, kulturelle und psychische Systeme miteinander verbindet.

Die Forschungs- und Anwendungsgebiete der fraktalen Geometrie decken all jene Phänomene ab, die sich durch wiederholende Formen auszeichnen. Fraktale sind gezackte, kurvige und gebrochene Formen, die sich – verglichen mit geraden Linien und rechten Winkeln – durch Ungleichmäßigkeit auszeichnen. Infolge der endlosen Wiederholung dieser Formen, auch Iteration genannt, entsteht jedoch ein mehr oder minder symmetrisches Muster, dessen Ähnlichkeit sich kontinuierlich fortsetzt. Da Fraktale das Feld zwischen relativen Unregelmäßigkeiten und symmetrischen Strukturen untersuchen, beschreiben sie die Übergangszonen zwischen Ordnung und Chaos (Briggs 1992:13). Fraktale sind überall zu finden: Wolken, Wellen, Bäume, Fellbehaarung, Blutgefäße – all diese Phänomene bestehen aus einer Vielzahl ähnlicher Formen unterschiedlicher Größe. Als beliebtes Beispiel der Veranschaulichung dient auch der Blütenstand des blumenkohlähnlichen Romanesco, dessen spiraligen Ausformungen ein sich stets wiederholendes Muster darstellt.

Neben der Selbstähnlichkeit sind Maßstab und Detail zentrale Begriffe der fraktalen Geometrie. Benoit Mandelbrot, Mathematiker und Entdecker der Fraktale, berücksichtigte in seinen Berechnungen, dass beim Vermessen von Land (Geo-Metrie) Distanz immer relativ zu *scale and detail* ist (Briggs 1992:62). So wird eine bestimmte Küstenlinie weitaus länger, wenn man diese vor Ort mit einem Meterstab in der Hand (im Detail) vermisst, anstatt besagte Linie mit einem Maßband auf einer Landkarte nachzeichnet. Die Selbstähnlichkeit wird darin sichtbar, dass eine Form im detaillierten Maßstab analog zur Form im groben Maßstab aufgebaut ist. So findet man an der Küste dieselben unregelmäßigen, gezackten Linien wie auf Satellitenbildern. Im Gegensatz zur euklidischen Geometrie der geraden Linien, glatten Oberflächen, rechtwinkeligen Dreiecken und zentrierten Kreisen trägt die fraktale Geometrie der Tatsache Rechnung, dass die Formen der Natur krumm, ungleichmäßig und gebrochen sind. Dieser Unterschied betont zudem den Unterschied zwischen dem Glaube an eine quantifizierbare Natur und der Anerkennung der ‚qualitativen Natur der Natur‘ (Briggs 1992:71).

Was bedeuten diese Erkenntnisse nun für die Analyse? Da die Selbstdreferenz das Muster ist, nach der sich soziokulturelle Systeme entwickeln, kann eine Ordnung in dieser Entwicklung erkannt werden. Gleichzeitig ist diese Entwicklung durch Umwelteinflüsse eingeschränkt und da diese Einflüsse mannigfaltig und oft unvorhersehbar (sprich chaotisch) sind, kann trotz entsprechender Datenlage niemals vorausgesagt werden, wie sich eine Gesellschaft oder Kultur entwickeln wird (allerdings können Trends und wahrscheinliche Szenarien, ähnlich der Wetterprognose, erstellt werden). Anhand von Maßstab und Detail kann auf der zeitlichen, räumlichen und organisatorischen Ebene jeweils zwischen Makro-, Meso- und Mikroebene skaliert werden. Dabei ist zu beachten, dass diese Ebenen nicht parallel zueinander existieren, sondern sich gegenseitig bedingen und voneinander abhängig sind. Auf der Zeitebene zeigt sich, dass sich die Gegenwart rückbezüglich aus der Vergangenheit akkumuliert und die Zukunft bereits heute geschrieben wird. Anders als die Entwicklung der Zeit, die nur in eine Richtung verläuft, erlauben die Feedbackprozesse der räumlichen und organisatorischen Ebene Veränderungen in beide Richtungen: das Lokale wirkt auf das Globale ein und Ideologien vermögen die Ökonomie zu beeinflussen. Die Makroebene der Zeit, auf der die Existenz des menschlichen Lebens zur Dauer eines Wimpernschlages reduziert wird, ist für die hier geplante Analyse irrelevant. Die geologische Perspektive zeigt aber, dass die determinierenden Konstanten der gesellschaftlichen Entwicklung, sprich Topographie und Klima, sich relativ schnell verändern können. Hingegen wesentlich ist die zeitliche Mesoebene, denn ohne einem ungefähren Wissen über die Kolonial- und Missionierungsgeschichte ist das heutige Leben

der Indigenen vom Sibundoytal kaum verständlich. Da die Kolonialgeschichte unmittelbar mit der räumlichen Expansion der Spanier zusammenhängt, zeigt sich, wie eng die zeitlichen und räumlichen Ebenen miteinander verbunden sind. Auf der Mikroebene der Zeit können sowohl aktuelle gesellschaftliche Ereignisse beschrieben werden, als auch die individuelle Praxis oder die Zusammenhänge zwischen den beiden. Die individuelle Praxis kann zeitlich als aus vergangener Erfahrung und zukünftiger Erwartung bestehend verstanden werden, wobei sich die Erwartung aus der Erfahrung speist. Auch hier wieder eng verknüpft ist die organisatorisch verstandene individuelle Praxis, die sich aus persönlichen Absichten und dem Zusammenspiel von materiellen, sozialen und kulturellen Gegebenheiten – die Quelle, aus der die Erfahrung schöpft – komponiert. Da das Individuum durch die Gesellschaft, in der es aufgewachsen ist, geprägt wurde, kann es als der Gesellschaft selbstähnlich bezeichnet werden. Kultur wird von Generation zu Generation weitergegeben. Intrakulturell können die Unterschiede zwischen den Generationen enorm erscheinen, welche im interkulturellen Vergleich jedoch wieder recht marginal werden. So scheinen Welten zu liegen zwischen dem Leben eines heutigen Kindes in Wien, das in einer digitalisierten Gesellschaft aufwächst, und dem seiner Großeltern, die möglicherweise weder Computer noch Smartphone benutzen. Hingegen verglichen mit den Lebensumständen von schamanischen Gartenbauern im Amazonas unterscheiden sich die Gewohnheiten der österreichischen Großmutter und ihrem Enkel nur geringfügig. Entsprechend der fraktalen Geometrie sind Unterschiede relativ zu Detail und Maßstab. Auf diesen Umstand muss speziell Rücksicht genommen werden, wenn Kulturen untereinander verglichen werden. Es wurde bereits aufgezeigt, dass sich auch die organisatorische Ebene, die dem *Primacy-of-Infrastructure*-Modell entspricht, auf selbstähnliche Weise entwickelt; die kulturellen Werte einer Gesellschaft sind weitgehend konvergent mit deren Wirtschaftsweise. Im nächsten Kapitel, das die Entstehung des Weltbildes beschreibt, wird noch einmal deutlich gemacht, wie es dazu kommt. Durch die Verschiebung von Maßstab und Detail kann auch zwischen Makro- und Mikrosoziologie skaliert werden, wodurch die Dynamiken, die soziale Veränderungen langfristig lenken mit der Feinstruktur des zwischenmenschlichen Verhaltens in Zusammenhang gebracht werden. Das Selbstähnlichkeits-Prinzip zeigt sich auch in den soziokulturellen Adoptionsprozessen, wenn nützliche, sprich in das System passende Dinge bereitwillig übernommen werden. „Völlig Fremdes“ empfinden wir deshalb als solches, da es völlig unbekannt, unähnlich und nicht adaptiv ist bzw. erscheint. Doch wie bereits dargelegt wurde, kann trotzdem – wenn auch eine erzwungene – Adaption erfolgen. Generell werden größere gesellschaftliche Entwicklungen oft durch Brüche, Krisen, Konflikte

und Kriege verursacht. Die Beilegung von Konflikten zeigt sich in der Integration von Differenzen, was nichts anderes heißt, als Unterschiede ‚ähnlich machen‘.

Die bis hierher dargelegte Matrix des Seins, gibt die Orientierung vor, nach der der Garten und dessen soziokulturellen Verknüpfungen untersucht werden können. Das theoretische Gebäude ermöglicht es unterschiedliche Perspektiven für unterschiedliche Phänomene einzunehmen und Zusammenhänge anhand des Kontextes und gemäß Maßstab und Detail zu erklären.

Um noch ein Stück weit konkreter zu werden, gehe ich nun dazu über, das Weltbild, sowie dessen Struktur und Entwicklung genauer zu erörtern. Da Wahrnehmung eng mit dem Weltbild verbunden ist, stoßen wir zudem auf eine Ebene, wo Alltagserfahrungen und Praxis zum Thema werden, das heißt, dass auch die mikrosoziale Ebene in den Fokus rückt. Außerdem wird die spezielle Rolle des Rituals in Verbindung mit dem Weltbild untersucht.

2.3 Das Weltbild und die Rolle des Rituals

Nachdem im ersten Teil der theoretischen Abhandlung der Ökologiebegriff als Synonym für die systemischen Zusammenhänge des Seins vorgestellt wurde, wodurch eine ontologische und epistemologische Basis geschaffen werden konnte, und im zweiten Teil die gesellschaftliche Entwicklung und deren Kontext erörtert wurde um eine Forschungsstrategie zu generieren, konzentriert sich der dritte Teil nun auf das Weltbild. Dabei wird näher auf die Arbeit von Michael Kearney (2001) eingegangen, der sich ausführlich mit der Entwicklung, Veränderung und Struktur von Weltbildern auseinandersetzt hat. Als Leittheorie dient ihm der Historische Materialismus nach Marx, welcher in vielen Bereichen dem *Primacy-of-Infrastructure*-Modell entspricht. Sein Interesse liegt in der Frage, inwieweit das Weltbild das alltägliche Handeln beeinflusst (Kearney 2001:10).

Um den Bogen zwischen makrosoziologischen Prozessen und alltäglichen Handlungsabläufen zu spannen, verweist Kearney auf die zeitliche Komponente. Auf der Alltagsebene stellt Kultur die unmittelbarste Determinante von menschlichem Handeln in der Gesellschaft dar, weshalb Handlungen am besten anhand von Ideen erklärt werden können. Auf lange Sicht jedoch liegt das Problem darin, diese Ideen zu erklären und deshalb muss hier eine materialistische Perspektive eingenommen werden:

„In the short run people's actions are best explained by the ideas they have in their heads. ... But in the long run the problem is to explain these ideas and to do this we must examine the social, economic, political, technological, demographic, and geographic conditions in which they developed. In a word, we must examine their environment and history ... We can say that this world-view theory is tactically mentalistic, but that strategically it is founded on historical materialism“ (Kearney 2001:4)

Aufbauend auf diesen Überlegungen entwirft Kearney (2001:120) ein *worldview*-Modell, welches ich im nächsten Unterkapitel genauer vorstellen möchte. Da das Ritual in enger Verbindung mit dem Weltbild steht, widme ich mich in einem weiteren Unterkapitel der Arbeit von Roy Rappaport (1999), dessen Grundannahmen bereits im Kapitel 2.1 zur Systemtheorie dargelegt wurden. Konkret befasst er sich mit den fundamentalen Elementen von Religion und Ritual sowie deren Bedeutung für die soziokulturelle Entwicklung. Seine Bemühungen richten sich auf die Ergründung „of the nature of religion and of religion in nature“ (Rappaport 1999:1). Als Vertreter der ökologischen Anthropologie betrachtet er Religion und Ritual vor dem Hintergrund einer systemischen Perspektive, wodurch stets die Zusammenhänge mit der materiellen und sozialen Umwelt mit einbezogen werden. Da durch die Performance des Rituals das Symbolische in Form von Handlung manifest wird und Kearney (2001:117) in seinem Weltbild-Modell einen Reifikations- bzw. Verdinglichungsprozess verortet, wird der Zusammenhang von Ritual und Weltbild bereits sichtbar. Die Erörterung dieses Zusammenhangs auf materialistischer Basis ergibt das Gerüst, an dem sich die empirische Untersuchung orientieren wird.

2.3.1 Struktur und Entwicklung des Weltbildes

Zu Beginn wird das Weltbild sehr bescheiden als ein „set of images and assumptions about the world“ definiert (Kearney 2001:10). Aus dieser simplen Definition lassen sich jedoch Überlegungen ableiten, welche die Komplexität der Thematik aufzeigen. Es ergeben sich drei zentrale Fragen:

„One is: What are the necessary and therefore universal types of images and assumptions which are part of any world view, and what are the specific contents of these universals in any particular world view? The second problem with which an adequate theory of world view must deal is the formation of these images and assumptions; that is, What relationship do they have with the

world they represent? Finally, and most important, is the question of a world view's influence on behavior, on practical affairs" (Kearney 2001:10).

Die erste Frage setzt voraus, dass es bestimmte Kategorien geben muss, welche das Denken im Allgemeinen strukturieren. Diese universellen Kategorien sind jedoch spezifisch in ihrem Inhalt, was die Frage aufwirft, wodurch die Unterschiede ausgelöst werden. Doch so unterschiedlich die Weltbilder auch sein mögen, so praktikabel scheinen sie in ihrer Anwendung auf die Realität. Daraus ergibt sich die zweite Überlegung, welche den Entstehungskontext bestimmter Weltbilder betrifft und nach dem Verhältnis zwischen dem Weltbild und der Realität fragt. Dieses Verhältnis besteht in zwei Richtungen. Einerseits werden mehr oder weniger akkurate Vorstellungen, quasi Abbildungen der Welt geformt und andererseits werden diese Vorstellungen geprüft, indem sie als Handlungsanleitung herangezogen werden. Aus materialistischer Perspektive ist das Weltbild ursächlich von der materiellen und der sozialen Realität abhängig und konvergiert mit dieser Basis. Wenn nun, so die dritte Frage, das Weltbild die alltäglichen Handlungen beeinflusst und diese alltäglichen Handlungen die materielle und die soziale Umwelt zu verändern vermögen, impliziert dies im Weiteren, dass die soziale Konstruktion der Realität durch das Weltbild beeinflusst wird. Durch Rückkoppelung wirken Komponenten des Weltbildes auf die Basis, wodurch kulturelle Merkmale soziale Verhältnisse modifizieren können.

Als Universalien eines jeden Weltbildes nennt Keraney (2001:106f) drei Hauptelemente: das Selbst und das Andere, sowie die Beziehung oder das Verhältnis zwischen diesen beiden Kategorien. Zusätzlich nennt er Klassifikation, Kausalität, sowie Raum und Zeit. Die elementarste Beziehung, die ein Weltbild formt, ist die Wahrnehmung der Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen, wobei sich das Selbst über das Andere definiert, welches aus der gesamten Umwelt bzw. dem gesamten Nicht-Selbst besteht (ebd. 68). Die kulturell variierenden Konzepte vom Selbst nehmen teils extreme Positionen ein. Es gibt völlig kontextbefreite Vorstellungen eines „wirklichen“ oder „reinen“ Ichs, versteckt unter all den Erfahrungsschichten, die das Leben mitbringt oder aber Konzepte, wo der Kontext selbst Gestalt annimmt. Diese wurden unter dem Begriff „Dividuum“ bekannt; ein Konzept, bei dem das Ich als ein aus all seinen sozialen Beziehungen zusammengesetztes Konglomerat betrachtet wird (Strathern 1988:131). Die Vorstellungen reichen also von einem mehr oder weniger unveränderlichen Selbst (das als gottgegeben, in der frühen Kindheit entwickelt oder durch die Genetik determiniert betrachtet werden kann) bis zu einem quasi täglich neu verhandelten Selbst, das in der Alltagspraxis generiert wird und auf das jeweils vorangegangene Stadium aufbaut.

Doch weder das Konzept des Selbst noch das Konzept bezüglich des Verhältnisses zwischen dem Selbst und dem Anderen wird willkürlich gewählt. Diese entstehen durch die Auseinandersetzung mit dem soziokulturellen Umfeld, sprich durch die Sozialisierung innerhalb einer Gemeinschaft. Dieses Umfeld wiederum generiert sich historisch durch die (komplizite) Interaktion mit der Umwelt, was auch die Beziehung von Selbst und Anderem zum Prozess macht. Einerseits ist das Verhältnis das Ergebnis kollektiver vergangener Erfahrungen und andererseits gestaltet es Strategien um mit den physischen und sozialen Aspekten des Anderen in Kontakt zu treten. Daraufhin zeichnen sich zwei Idealtypen dieser Beziehung ab, die ökologische Beziehung und der Individualismus, welche folgend definiert werden:

Die ökologische Beziehung:

“If a people see themselves as intimately interconnected with the Other in general, then they see their well-being as dependent on its well-being. In such a case it might be appropriate to speak of an ‘ecological consciousness’” (Kearney 2001:74).

In dieser Betrachtungsweise wird das Selbst als ein abhängiger Teil des Anderen empfunden; das Selbst und das Andere können nur aufgrund eines reziproken Austausches existieren. Die Abhängigkeit kann sich sowohl auf andere Menschen als auch auf die Umwelt bzw. die natürlichen Ressourcen beziehen. Das Image vom Selbst im Individualismus steht im scharfen Kontrast zum Image des Selbst der ökologischen Beziehung. Kearney (2001:75f) verweist auf den sozioökonomischen Kontext und die historische Entwicklung des unabhängigen, egozentrierten Selbstbildes:

“[I]t is permissible to say that individualism arises with the transition from tribal to class society. ... In the Western world it becomes even more prevalent with the decline of kin-based agrarian communities that occurred during the gradual transition from feudalism to capitalism. Two of the critical ... changes which conditioned this new image was the ascendancy of the concept of private (i.e. individually owned) property and the growth of a market-based economy. ... These images are simultaneously the reflection of and a justification for competitive individualized economic relationships in capitalist economy ... in which only the fittest survive.”

Die weiteren universellen Kategorien (Klassifikation, Kausalität, Raum und Zeit) orientieren sich an der grundlegenden Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen. Deren Universalität orientiert sich an der Praxis und sieht sich durch die Empirie verifiziert. Die Klassifikation ergibt sich durch die Benennung bestimmter Phänomene als Teile von etwas Allgemeinem (Kearney 2001:78). Dazu gehört etwa, dass der Kopf als ein Teil des Körpers erkannt

wird oder eine bestimmte Person der Kategorie ‚Mutter‘ zugeordnet werden kann. Die Universalität der Kausalität sieht Kearney (2001:84) in der Tatsache bestätigt, dass Handlungen Intentionalität besitzen, wodurch bereits eine Ursache-Wirkungs-Folge gegeben ist. Die Kategorien Raum und Zeit ergeben sich einerseits durch bestimmte Vorstellungen von der lokalen Umwelt, in der eine Gesellschaft lebt und andererseits werden Veränderungsprozesse, wie zum Beispiel der Jahreszeitenrhythmus, auch in jenen Gesellschaften erkannt, die Zeit nicht in einer bewussten Idee äußern (ebd. 98). Diese universellen Kategorien unterscheiden sich inhaltlich von Kultur zu Kultur.

Die Frage nach der Entwicklung von Weltbildern und nach den Unterschieden in den Ergebnissen führt direkt zur materialistischen Theorie und ihren systemisch regulierten Adaptionsprozessen – die äußeren Umstände, materiell und sozial, formen das Weltbild. Aufbauend auf diesen Überlegungen und mithilfe weiterer Theorien zu Wahrnehmung und Wirklichkeitskonstruktion entwickelt Kearney (2001:120) ein *Cross-Cultural Model of World-View*:

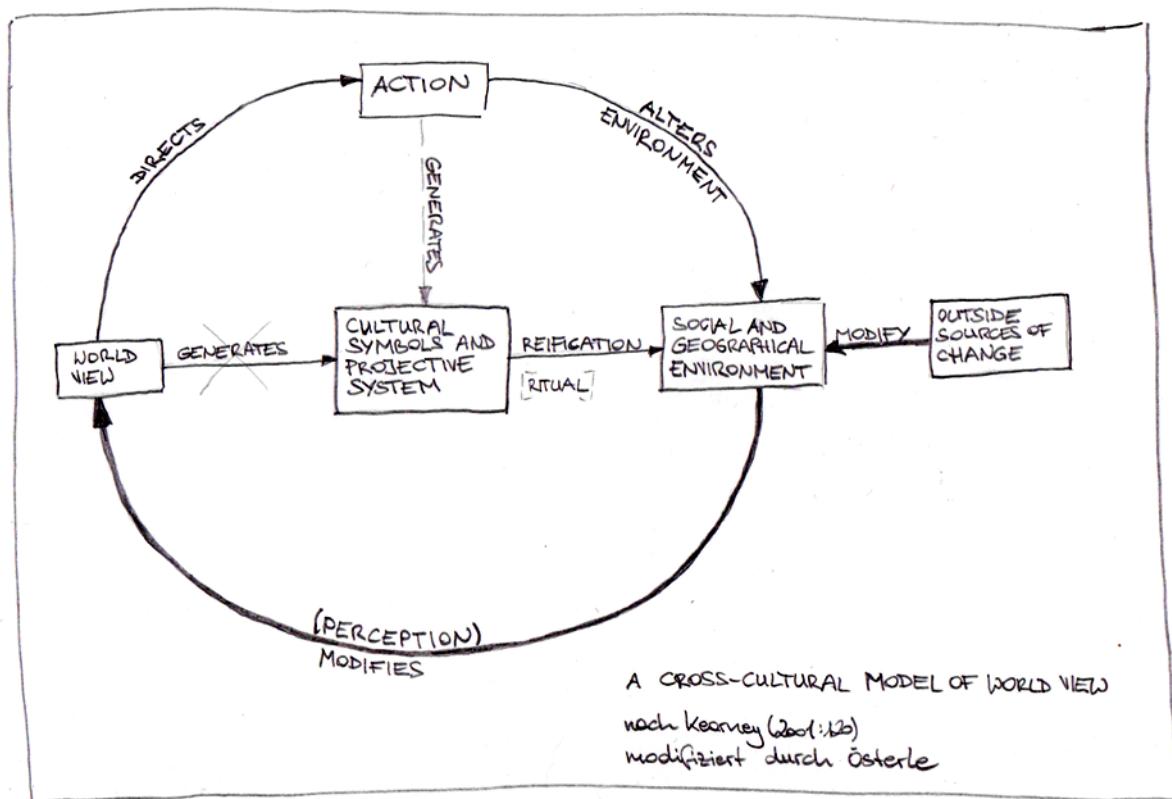


Abb. 2.3: Das Weltbild-Modell. Nach der Vorlage von Kearney (2001:120), verändert durch Österle: nicht das Weltbild generiert die kulturellen Symbole, sondern die (durch das Weltbild geleitete) Handlung. Der Reifikations- bzw. Verdinglichungsprozess wird im Besonderen durch das Ritual vollzogen (Österle Dez. 2016).

Im Kreislauf handelt es sich um ein homöostatisches System, wo durch die Wahrnehmung der sozialen und geographischen Umwelt bestimmte Vorstellungen konstruiert werden, die sich zu einem Wissenssystem, dem Weltbild, zusammenfügen. Dieses dient sowohl als Handlungsanleitung als auch als Grundlage zur Generierung kultureller Symbole. Wenn die Natur als gebend betrachtet wird, deckt sich ein respektvoller Umgang mit dieser Wahrnehmung und kulturell entstehen Ideen über die ‚Mutter Erde‘. Wenn aber die Natur als bedrohlich wahrgenommen wird, werden menschliche Versuche die Natur-, ‚Gewalten‘ zu erzwingen als erstrebenswert betrachtet. Der dem Materialismus immanente praktische Ansatz erachtet die Wahrnehmung bereits als aktiven Vorgang und nicht als passiven Prozess. Der Zyklus des Modells zeigt, wie ein bereits geformtes Weltbild auch alle weiteren Wahrnehmungsprozesse beeinflusst, was einer Rekursion entspricht. Aber obwohl Kearney das Weltbild unmittelbar mit der Praxis in Verbindung bringt (anstatt dieses im Bereich des Nachdenkens und der Ideen zu verorten), platziert er die Kultur als Folge des Weltbildes. Das hieße, dass die reine Beobachtung der Umwelt bereits Bewertungen hervorrufen müsste. Meines Erachtens entstehen diese jedoch durch Erfahrungen, welche in der Praxis gesammelt werden. Diese Erfahrungen können gut oder schlecht sein, wodurch sie in einem Wertesystem angeordnet werden können. Menschen handeln aufgrund ihrer Erfahrung und projizieren diese in Form von Erwartung in die Zukunft. Bei steter Wiederholung wird dieser Prozess zur Norm, denn normales Verhalten – was auch immer darunter verstanden wird – ist erwartetes Verhalten. Aus diesem Grund muss die Verbindung zwischen Handlung und Kultur bestehen und nicht, wie in der Grafik dargestellt, zwischen Weltbild und Kultur. Das Weltbild beeinflusst demnach das Handeln und über diesen Weg auch das Denken. Zusätzlich wird durch das Handeln die soziale und materielle Umwelt verändert. Verändert wird diese jedoch auch durch Reifikation, sprich durch Verdinglichung der kulturellen Vorstellungen. Mythen beispielsweise sind Teil der kulturellen Vorstellungen und liefern *projective systems*, welche mit imaginierten Wirklichkeiten gleichgesetzt werden können. Vorstellungen können durch die Schaffung von materieller Kultur verdinglicht werden, zum Beispiel durch die Anfertigung von Amuletten, die böse Geister abwenden. Die Existenz von materieller Kultur beeinflusst das gesellschaftliche Dasein auf vielfältige Weise, wodurch die Kulturgüter *Agency* oder Handlungsmacht besitzen. Es entstehen Tausch- und Handelsobjekte, begehrte Statussymbole oder Glücksbringer, welche bestimmte Gedanken und Gefühle hervorzurufen vermögen, die weitere Handlungen induzieren. Auf diese Art entsteht ein Kreislauf sich stets verändernder Beziehungen, wodurch sich Gesellschaften und deren Kulturen entwickeln können. Zusätzlich zu diesen internen Vorgängen gestalten externe Einflüsse die gesellschaftliche Dynamik. *Outside sources of*

change, welche die soziale und geographische Umwelt verändern, haben dieselbe Gewichtung wie die Umwelt selbst (im Modell durch eine fette Linie markiert). Die Tatsache, dass gerade äußere *impacts* den Kreislauf empfindlich stören und soziale Krisen und Konflikte hervorrufen können, wurde bereits in Kapitel 2.2.2 erörtert.

2.3.2 Das Ritual: die Manifestierung des Symbolischen

Die Aufmerksamkeit von Roy Rappaport (1999) richtet sich auf das Zusammenspiel von Umwelt und Religion, wobei er ein auf kybernetischen Prozessen beruhendes Modell entwirft. Im Ritual erkennt er das verbindende Element, das auf außergewöhnliche Weise Abstraktes konkretisiert und gleichzeitig Konkretes mit abstrakter Bedeutung zu versehen vermag. Da Bedeutung und Bedeutungszuschreibung stets mit Sprache einhergeht, beschäftigt er sich ausführlich mit den Möglichkeiten, welche dem Menschen dadurch eröffnet werden. Erst durch das Werkzeug der Sprache erhalten wir die Fähigkeit, die Welt auf unerschöpfliche Weise zu interpretieren und auf jede nur erdenkliche Art neu zu erschaffen, was bereits im Kapitel 2.1.3 diskutiert wurde. Rufen wir ein Zitat in Erinnerung:

„Humanity is a species that lives and can only live in terms of meanings it itself must invent. These meanings and understandings not only reflect or approximate an independently existing world but participate in its very construction. The worlds in which humans live ... are not only made of rocks and trees and oceans, but are also constructed out of symbolically conceived and performatively established ... cosmologies, institutions, rules, and values. With language the world comes to be furnished with qualities like good and evil, abstractions like democracy and communism, values like honor, valor and generosity, imaginary beings like demons, spirits and gods, imagined places like heaven and hell. All of these concepts are reified, made into res, real ‘things,’ by social actions contingent upon language” (Rappaport 1999:8f).

Das Weltbild-Modell nach Kearney (2001:120) verfügt über das Element *Cultural Symbols and Projective System* und einen Prozess, den er *Reification* bzw. Verdinglichungsprozess nennt. Das projektive System besteht aus Vorstellungen, die als der Wirklichkeit entsprechend erachtet und zugleich bewertet werden. Mythologische Orte wie der ‚gute‘ Himmel und die ‚böse‘ Hölle sind Beispiele für solch ein (Werte-)System. Im Verdinglichungsprozess werden jene Vorstellungen konkretisiert, indem sie sozial und materiell sichtbar gemacht werden. Materiell entstehen Kirchengebäude, Altare und allerlei Objekte, wie Kreuze, Weinbecher und Heiligenbilder. Die soziale Sichtbarmachung zeigt sich durch Rollen und Instituti-

onen wie Priester und Diözesen, sowie durch zwischenmenschliche Handlungskonventionen, wie der großzügigen Vergebung von Sünden. Doch wie kommt es, dass Dinge, wie Wasser oder Trinkgefäß, für heilig, Priester als Autorität und Sünder als Gebrandmarkte befunden werden?

Freilich gibt es dafür keine monokausale Erklärung. Eine zentrale Rolle dabei spielen aber die quasi eingebütteten Verhaltenskonventionen. Wiederholt betont Rappaport (1999:37), dass Normen, Werte und Ordnungen erst durch Performanz ihre Gültigkeit bekommen: „orders are realized – made into *res* – only by being performed“. Während eines Rituals werden die Teilnehmenden zur Verkörperung der Ordnung:

„Participants enliven the order of which that they are performing with the energy of their own bodies, and their own voices make it articulate. They thereby establish the existence of that order in this world of matter and energy; they *substantiate* the order as it *informs* them.“ (Rappaport 1999:125; *kursiv* im Original).

Um beim Beispiel zu bleiben, zeigt sich im Ritual der katholischen Beichte, wie soziale Ordnungen und kulturelle Werte erschaffen und anerkannt werden. Der Priester, der das Gute repräsentiert, hilft der dem Bösen verfallenen Sünderin den rechten Weg zu beschreiten um sich einen Platz im Paradies zu sichern. In dieser Performanz wird sowohl eine soziale Machtkonstellation als auch ein kulturelles Wertesystem manifest. Der Priester hat nicht nur die Macht die Absolution zu erteilen, sondern auch ein Stück weit die Deutungshoheit darüber, welche Taten gut und welche böse sind. Normen und Werte für sich genommen sind nicht sinnlich erfahrbar, mithilfe des Rituals wird ein Mittel geschaffen, das die Transformation vom Unsichtbaren zum Wahrnehmbaren vornimmt. Die Beichte kann mit vielen Emotionen beladen sein; das Spektrum reicht von Erniedrigung bis zu Befreiung. Unabhängig davon ob zukünftiges Verhalten dadurch geprägt wird oder nicht – es wird jedenfalls deutlich gemacht, welches Verhalten von den Mitgliedern der katholischen Gemeinschaft erwartet wird.

Vermittlung ist die Hauptfunktion des Rituals. Denn grob gesagt, wird in Form von strukturierter Handlung zwischen materieller und ideeller Welt vermittelt, wodurch Wirklichkeit bzw. das normativ ‚richtige‘ (Zusammen-)Leben konstruiert, affiniert oder auch modifiziert wird. Das Ritual ist ein Mittel, durch welches quasi ‚fiktive Momente‘ in die Wirklichkeit integriert werden können, wodurch das Ritual sowohl stabilisierend aber auch manipulierend wirken kann. Bekanntlich können laut Victor Turner (1964) alle Rituale als Übergangsrituale interpretiert werden. Demnach findet ein Transformationsprozess statt, beispielsweise wird

ein Mädchen zur Frau, ein Sünder zum Gottgefälligen, ein Kranker gesund, eine quasi beliebige Gruppe zu einer Nation, usw. Hier werden Grenzen gezogen, wo im eigentlichen Sinne keine sind. Somit füllt das Ritual eine Lücke zwischen Wahrnehmung und Wirklichkeit. Durch das ‚fiktive Moment‘ oder die ‚Lücke‘ lässt sich auch erklären, warum die liminale Phase bzw. der Schwellenzustand einerseits gefährlich, andererseits aber auch kreativ sein kann, denn in dieser Phase kann bisher Selbstverständliches als beliebig erkannt und in Frage gestellt werden.

Die Funktionen des Rituals sind laut Rappaport aber nur zweitrangig bzw. ist der zutiefst formale Charakter, der die funktionellen Aspekte völlig überdeckt, eines der besonderen Merkmale. Daneben zeichnet sich das Ritual dadurch aus, dass es alle Dimensionen des Menschseins anspricht, indem es eine Handlungskategorie darstellt, die auf der sinnlichen und emotionalen Ebene ansetzt:

„It [ritual] is neither substantive nor functional, but gives primacy to the sensible features common to ritual always and everywhere, the features that may, in fact, lead us to recognize events as rituals in the first place“ (Rappaport 1999:26).

In Form der Ritualobjekte wird der Prozess der Verdinglichung besonders hervorgehoben, aber obwohl es sich hierbei definitiv um einen materiellen Aspekt von Ritual handelt, ist die Generierung dieser Objekte kaum der Zweck desselben. Als Ritualobjekte im weitesten Sinne gelten nicht nur Artefakte oder besondere Naturalien wie Steine, sondern auch Räucherwerk, Opferfleisch und Kräutertoniken, sowie Gebete, Tänze und Gesänge oder Schmerz erzeugende und Euphorie hervorrufende Substanzen. Dadurch stellt sich ihre sinnliche Erfahrbarkeit in den Mittelpunkt: die Teilnehmenden sind mit Augen und Ohren, durch Tasten und Anfassen, über Düfte und Geschmäcker mit dem gesamten Körper, allen Sinnen und oft in besonderen Bewusstseinszuständen in die rituellen Vorgänge eingebunden. Die Objekte symbolisieren besondere Kräfte oder sogar Gottheiten, sind Instrumente der Heilung oder zeugen von den speziellen Fähigkeiten bestimmter Akteure. Somit sind die Objekte ein weiteres Mittel der Repräsentation der symbolischen Ordnung der Welt, ergo dem Weltbild und der daraus entstehenden Werte und Normen. Ritualobjekte haben besondere Merkmale: sie sind ausschließlich in ihrem Kontext verstehbar und normativen Vorgaben unterworfen, ihre Besonderheit zeichnet sich oftmals durch bestimmte Tabus aus, indem sie nur von Ritualspezialisten verwendet oder an einem gesonderten Ort aufbewahrt werden dürfen (Meier und Zotter 2013:138f). Falls Objekte des alltäglichen Gebrauchs im Ritual zu rituellen Objekten werden,

unterscheiden sie sich durch besondere Zuschreibungen von Objekten derselben Art und werden unterschiedlich behandelt (z.B. Wasser und Weihwasser). Auch die Natur und die Landschaft können als Ritualobjekte dienen: durch das Ritual werden bestimmte Plätze zu besonderen Orten der Erinnerung oder der Identität (Eck 2012:12f). Dort können Heilungen stattfinden oder spezielle Kräfte erfahren werden; sie können zum Treffpunkt einer Wertegemeinschaft werden oder durch Tabus besonderem Schutz unterliegen. So symbolisieren auch diese Orte bestimmte Ordnungen und repräsentieren eine bestimmte Form des Seins.

Rappaport (1999:27) schreibt: „social contract is embodied in or is intrinsic to ritual’s form or structure“. Das Ritual kann als ein Instrument betrachtet werden, das Zuschreibungen von Normen und Werten vornimmt, wodurch es auch den jeweiligen sozialen Verhältnissen entspricht. Form und Inhalt orientieren sich an der sozialen Wirklichkeit und jene Abstraktionen, die auf die eine oder andere Weise konkretisiert werden, können Konflikte verarbeiten und vermögen Stabilität schaffen. Das heißt, das Ritual trägt zum homöostatischen Prozess einer Gesellschaft bei. Da ein gesellschaftliches System, bestehend aus einer bestimmten materiellen, sozialen und kulturellen Wirklichkeit, als operational geschlossenes System funktionieren muss (oder zusammenbricht), kann die Analyse von Ritualen wichtige Charakteristika von Gesellschaften offenbaren. Das *yagé*-Ritual der Inga und Kamensá vermag ein Weltbild zu bestätigen und spirituell zu erweitern, das sich während der Arbeit in der *chagra* auf alltagspraktische Weise erfahren lässt. Da sowohl die Indigenen selbst das Ritual als eine zentrale Säule ihrer Kultur betrachten als auch hier in der theoretischen Abhandlung der besondere Zusammenhang von Ritual und Weltbild aufgezeigt werden konnte, widme ich dem schamanischen Heilritual ein Unterkapitel in der empirischen Untersuchung.

2.4 Zusammenfassung: das wissenschaftliche Weltbild

Was bisher geschah: in aller Kürze relativ vereinfacht, dennoch sorgfältig, wurden die Prinzipien erklärt, welche hinter all den Gegebenheiten und Entwicklungsprozessen stecken, die nun im empirischen Teil der Arbeit vorgestellt werden. Das theoretische Prinzip bezieht sich auf die materialistische Theorie, welche die Erscheinungen dieser Welt in erster Linie durch die Umstände erklärbar sieht – der Kontext determiniert das Phänomen. Ontologisch wird die Welt, das Universum, das Sein als ein Ökosystem betrachtet, das im Sinne von Maßstab und Detail unendliche Ausmaße annimmt. Das heißt, dass alle Phänomene miteinander in Verbindung und im Austausch stehen, wobei manche Einflüsse vorrangiger und allgemeingültiger

wirken als andere. Zum Teil sind die unterschiedlichen Prozesse von unterschiedlicher Qualität, wodurch beispielsweise die Erklärung von physikalischen Phänomenen andere Methoden erfordert als die Erklärung von sozialen Gegebenheiten. Epistemologisch orientieren sich die Untersuchung und die Erklärungen an den Beziehungen zwischen den Phänomenen – in welchem Verhältnis stehen diese zueinander? Diese Herangehensweise beruht auf der Kantschen Prämissen, dass der durch seine Sinne beschränkte Mensch keinen Zugang zum *Ding an sich* haben kann. Aus eben diesem Grund kann eine Beschreibung oder Erklärung niemals absolut objektiv sein.

Die moderne Variante der Wissenschaft verwechselt ihre eigene, naturalistische Wirklichkeit (Descola 2013) mit jener ontischen Wirklichkeit, zu welcher der Mensch keinen Zugang haben kann. Die Karte ist nicht das Territorium und auch wenn die naturalistische Kartographie in vielen Bereichen eine äußerst exakte und wirksame Navigation gewährt, werden andere Gebiete, wie zum Beispiel der erlebnisorientierte Bereich, völlig außer Acht gelassen. Unter der Bezeichnung ‚Qualia-Problem‘ bekannt, befasst sich die Wissenschaftsphilosophie mit dem Unvermögen naturwissenschaftlicher Methoden den Erlebnisgehalt einer Situation zu erforschen (Stewart & Cohen 1999:205). Im empirischen Teil dieser Arbeit wird ein Heilritual behandelt, dessen zentrale Praxis in der Einnahme des Pflanzengebräus *yagé* besteht. Die dadurch hervorgerufene Erfahrung einer durch Bewusstseinserweiterung völlig veränderten Wirklichkeit konfrontiert die Naturwissenschaften mit massiven Schwierigkeiten bei der Erforschung dieses Zustandes (Heilig 2002:119).

Das heißt jedoch nicht, dass die untersuchten Beziehungen nach Wohlgefallen interpretiert werden dürfen. Im Gegenteil, die Untersuchung verlangt nach einer präzisen Herangehensweise, die sich durch die Suche nach Mustern, der Untersuchung von Ursache-Wirkungs-Verhältnissen, der Anwendung der Logik, der Ausrichtung nach einer sich am Objektivitätsideal orientierenden Intersubjektivität und der Reproduzierbarkeit von Ergebnissen auszeichnet. Diese Arbeit unterliegt dem Anspruch sich bewusst und bestmöglich von postmoderner Beliebigkeit und *anything-goes*-Methoden abzugrenzen (Stewart and Cohen 1999:306).

Die Postmoderne übt Wissenschaftskritik, indem sie die Wissenschaft als ein Narrativ unter vielen, ein Weltbild unter gleichwertigen betrachtet, wodurch als Konsequenz auch ‚alternative Fakten‘ Gültigkeit erlangen können. Freilich, wissenschaftliche Annahmen sind ‚Erzählungen über die Welt‘. Jedoch erfolgen diese Annahmen äußerst besonderen formalen Kriterien, wie beispielsweise dem Falsifikationsprinzip. Doch als Teil der Superstruktur ist die Wis-

senschaft in einen bestimmten ökonomischen und sozialen Kontext eingebettet. In der Praxis wird die Wissenschaft von wirtschaftlichen und politischen Interessen, finanziellen Abhängigkeiten, Machtkämpfen zwischen Wissenschaftler_innen, kulturellen Prioritäten und vielen weiteren Faktoren maßgeblich beeinflusst. Bestimmte wissenschaftliche Meinungen werden zum Teil nicht aufgrund ihrer sophistischen Erkenntnis sondern wegen ihrer generellen Adaptabilität zur Mainstream-Wissenschaft erkoren. Dazu zählt zum Beispiel die biologistische Sichtweise, deren Idee des *Homo oeconomicus* sich perfekt in die kapitalistische Gesellschaftsstruktur fügt. Auch der Idealismus bzw. die Annahme, die Menschen könnten die Gesellschaft nach ihrem Belieben formen, kann als Folge der Arbeitsteilung in körperliche und mentale Arbeit betrachtet und als konservatives Instrument entlarvt werden (Kearney 2001:17).

Das wissenschaftliche Weltbild bzw. die Existenz eines solchen lässt Rückschlüsse auf die Gesellschaften zu, in denen solch Weltbilder Anwendung finden. So kann der die Wissenschaft auszeichnende, endlose Versuch die Wirklichkeit zu abstrahieren als exemplarisch für die infrastrukturelle und praktische Entfremdung gelesen werden, wo Nahrungsmittel aus dem Supermarktregal stammen, die ‚natürliche‘ Umwelt aus Beton und Häuserschluchten besteht und den Elementen mithilfe künstlich erzeugter Energie getrotzt wird; sprich eine Lebensweise fernab einer unmittelbaren Auseinandersetzung. Möglicherweise verhilft auch jener ‚abstrakte‘ Lebensstil zur Popularität abstrakter, kontextbefreiter und rein reduktionistischer Ideen in weiten Bereichen der Wissensproduktion.

Welche Bedeutung hat diese theoretische Architektur nun für die Empirie? An erster Stelle, recht offensichtlich, orientiert sich der formale Textaufbau am materialistischen Ansatz, indem sich die Einteilung der Kapitel vom Materiellen über das Soziale hin zum Kulturellen bewegt. Was nun folgt, ist eine explizite Auseinandersetzung mit der Entstehung von Weltbildern, was sowohl die alltägliche Praxis als auch die Besonderheit der rituellen Performanz miteinschließt. Diese Auseinandersetzung findet vor dem Hintergrund des wissenschaftlichen Weltbildes systemisch-materialistischer Färbung statt. Um jedoch ein Verständnis dafür zu erhalten, wie sich die heutigen Lebensumstände rund um die *chagra* entwickeln konnten, beginnt die Darstellung der Daten mit dem historischen Kontext, der Zugleich die räumliche Ebene mit einbezieht, da sowohl globale als auch nationale Ereignisse die regionalen Gegebenheiten formen. Da der Garten die materielle Basis der soziokulturellen Verknüpfungen ausmacht, wird die *chagra* in all ihren materiellen, sozialen, kulturellen, sowie realen und idealen Ausformungen beschrieben. Darauf folgt die Beschreibung des *yagé*-Rituals, der

schamanischen Heilzeremonie, in der Pflanzen eine zentrale Rolle spielen. Das Resultat aus der täglichen Arbeit im Garten, der Erfahrung im Ritual und dem schamanischen Wirken ist das *ley natural*, ein Weltbild, dem Gesundheit und Krankheit als Basiskonzepte zugrunde liegen. Die indigene Lebensweise befindet sich jedoch im Verschwinden und die *chagra* wird häufig von Monokulturen abgelöst. Am Beispiel des Brombeeranbaus werden die Veränderungen verdeutlicht. In einer abschließenden Analyse wird versucht, die Prozesse zu benennen, welche diese Entwicklungen voran treiben.

Der nun folgende Methodenteil kann als Einleitung zur Darstellung der empirischen Daten gelesen werden, da hier bereits Eindrücke vom Leben der Inga und Kamentsá vom Sibundoytal geschildert werden.

3 Methoden: Erhebung, Auswertung und Verarbeitung der Daten

Den folgenden Methodenteil möchte ich unmittelbar an den konkreten Forschungsprozess anlehnen. Durch Fachliteratur (Spittler 2001; Vogl et al.:2004; Rioval/ Salazar 2013; Schlehe 2003) unterstützt, werden die angewandten Verfahrensweisen erläutert, reflektiert und evaluiert. Für die Datenerhebung werden die ethnologische Feldforschung bzw. die Teilnehmende Beobachtung (inklusive Anfertigung eines Feldtagebuches und Fotomaterials), Formen qualitativer Interviews und das botanische Sampling diskutiert. Die Daten wurden unter Zuhilfenahme der Datenanalyse-Software *Atlas.ti* – ein Programm, das sich an der *Grounded Theory* (Strauss und Corbin 1996) orientiert – organisiert und ausgewertet. Abschließend möchte ich die Herausforderungen der Datenverarbeitung und Textgestaltung diskutieren.

3.1 Datenerhebung: die ethnologische Feldforschung

Die empirische Datenerhebung erfolgte im Zuge einer zehnwochigen ethnologischen Feldforschung im Sibundoytal zwischen September und November 2014. Die Befunde werden durch erste Erfahrungen während eines nur zweitägigen Aufenthalts im Dezember 2013 ergänzt und durch einen dreiwöchigen Aufenthalt im Februar 2016 erweitert, welcher durchaus der Abrundung der bis dahin erhobenen Datenlage galt, jedoch zu großen Teilen privater Natur war. Während der gesamten Zeit wurde ich von meinem guten Freund Richard Schreiber begleitet, der mir vor allem in technischen Belangen assistierte.

Die zentrale Methode meiner Datenerhebung war die klassische ethnologische Feldforschung, wo durch „direct communication with people and participant observation of their ongoing activities *in situ*“ (Wolf 1982:13; *kursiv* im Original) Daten gesammelt und in einem Tagebuch festgehalten werden. Der soziale Zugang als Vorbedingung für Kommunikation und Teilnehmende Beobachtung erwies sich als auffallend unproblematisch. Schnell fanden sich interessierte und hilfsbereite Menschen, die mir aus ihrem Leben und von ihrer Kultur erzählten, mich an ihrem Alltag und Wissen teilhaben ließen und mir Zeit und Erfahrungen schenkten. Generell waren Richard und ich als Fremde auch eine willkommene Abwechslung in einem oft monotonen Alltag und so wurde das neugierige Ausfragen über das Leben der Anderen zu einer gegenseitigen Leidenschaft.

Aufgrund der Fragestellung, die das Verhältnis zwischen den Menschen und der Pflanzenwelt fokussiert, überlegte ich zu Beginn, wo diese Auseinandersetzungen stattfinden können. Dazu notierte ich: Haus und Garten, Markt, „Arztordination“ (von traditionellen Heiler_innen), Wald und Wiese, Handwerksstätte, Bau. Da *taita* Domingo Cuatindioy⁸ und seine Frau Pastora, die ich bereits von meinem ersten Besuch her kannte, zu Beginn des Forschungsaufenthalts nicht in Sibundoy waren, führte der erste Weg zu einem kleinen Laden, der Kunsthandwerk und Heilpflanzen verkauft. Cristina Chicunque, die Schwester des Inhabers, erwies sich als einladend und gesprächig und bald verband uns ein freundschaftliches Verhältnis. Ihre Mutter Doña Isabel freute sich über die zusätzliche Unterstützung bei der Arbeit im Garten und erzählte gerne vom Damals-und-Heute des Lebens in Sibundoy inklusive der Probleme, mit welchen der Gartenbau inzwischen konfrontiert ist. Die zufällige und herzliche Bekanntschaft mit Rosa Chindoy öffnete weitere Türen: in ihrer Begleitung besuchten wir *taita* Victor, der in vielen Gesprächen von der schamanischen Heilkunst, dem indigenen Krankheitsbegriff und der Hexerei erzählte. Auch seine Frau Concha, eine traditionelle Hebamme und Masseuse, wusste über das Leben und die Kultur zu berichten. Bei Rosas Schwester Pastora durfte ich eine sehr traditionell gehaltene *chagra* besichtigen, wo nebst vielfältigen Nahrungspflanzen auch reichlich medizinisch genutzte Pflanzen wachsen. Auf der Feuerstelle der Küche, ein Holzverschlag neben dem Wohnhaus, kochten wir aus den frischen Zutaten des Gartens gemeinsam *bishana*, die traditionelle Suppe der Kamentsá, und tranken *chicha*, das fermentierte Maisgetränk mit enormer soziokultureller Bedeutung. Durch Rosa kam es auch zur Begegnung mit *taita* José Tisoy und dessen Bruder Mariano, der mich und meinen

⁸ All jene Personen, die mit Vor- und Nachname genannt werden, haben dies ausdrücklich gewünscht. Generell löste die Frage, ob jemand anonym bleiben möchte, wiederholtes Staunen aus. Wer eine Mitteilung zu machen hat, möchte dies auch im eigenen Namen tun. Zusätzlich löste die Vorstellung, dass der eigene Namen in einem europäischen Schriftstück aufscheint, bei den meisten Wohlgefallen aus.

Begleiter zugleich einlud, eine Weile bei ihm und seiner Familie zu wohnen. Dort lernte ich das harte Alltagsleben von Mariano, seiner Frau Jesusa, ihrer Mutter Doña Santa und den sieben Kindern kennen und lernte ebenfalls zu verstehen, warum der Anbau einer Monokultur nicht unbedingt eine freiwillige Entscheidung darstellt, sondern eine Folge des wirtschaftlichen Drucks sein kann. Durch eine weitere zufällige Begegnung mit der Anthropologin Maria Molano, die im Zuge einer Datenerhebung für ein staatliches Projekt zur ruralen Entwicklung drei Tage in Sibundoy verbrachte, erhielt ich Zugang zur politischen Führung der sechs *cabildos* (offizielle politische Institution der Indigenen) des Sibundoytals. Vor allem *taita* Arturo Jacanamijoy, ehemaliger *gobernador* des *cabildo Kamentsá-Inga San Francisco*, mit dem wir viele Abende im Lokal einer weiteren Pastora verbrachten, berichtete vom Kampf der Indigenen für mehr Landbesitz und gegen die Einflussnahme von außen, vor allem von multinationalen Bergbauunternehmen. Im *cabildo Kamentsá Sibundoy* erhielt ich Unterstützung vom Koordinator für Umweltthemen Henry Mavisoy, im *Colegio Bilingüe Artesanal Kamentsá de Sibundoy* (bilinguale, interkulturelle Schule) nahm sich die Professorin für traditionellen Gartenbau und Pflanzenverwendung Ana Maria Muchavisoy meiner an. Am Markt erfreute uns Doña Carmen nicht nur mit ihren Kochkünsten, sondern auch mit Erzählungen über Nahrungsmittel und deren Verarbeitung und Martín Chicunque, der einen Stand mit Heilkräutern unterhält, nahm mich sogleich mit in die Berge zu einer Kräuterwanderung. Beim sonntäglichen *Intercabildo-Cup* am Fußballplatz lernte ich neben anderen den Kunstschnitzer Luis Pujimoy kennen, in dessen Werkstatt ich einige Nachmittage verbrachte, Holzmasken mit Schmirgelpapier bearbeitete, seinen Lebensweisheiten lauschte und dessen Frau Salvadorita mir die Kunst der *chicha*-Zubereitung beibrachte. Magdalena Chicunque, die auf Weberei spezialisierte Kunsthandwerkerin, inspirierte mich durch ihre Erklärungen zur Verwendung des Begriffs *tejido* (Gewebe) im Titel dieser Arbeit. Nicht zuletzt kehrte *taita* Domingo nach Sibundoy zurück und ließ mich Anteil nehmen an den schamanischen *yagé*-Zeremonien während langer Nächte in San Andrés. Neben diesen Personen lernte ich noch viele weitere kennen; einige werden im Verlauf der Arbeit namentlich genannt, andere wiederum kann ich nicht mit einbeziehen, da der Rahmen dieser Arbeit ohnehin strapaziert wird.



Abb 3.1: Gemeinsam mit Rosa und ihren Schwestern Flor (rechts im Bild) und Pastora kochten wir *bishana*, wie die traditionelle Maissuppe der Kamentsá heißt (Schreiber Sep. 2014).



Abb. 3.2: In der Holzwerkstatt von Luis (rechts hinten) lauschten wir seinen Geschichten, während wir Masken bearbeiten durften, so wie Richard hier (vorne links); (Österle Feb. 2016).

Die Durchführung der Feldforschung wichen von der Vorbereitung insofern ab, als dass die geplante systematische Themenaufarbeitung in ein leicht chaotisches Werken abdriftete. Wobei, Gerd Spittler (2001:7) definiert die Teilnehmende Beobachtung gerade wegen ihrer Realitäts- und Lebensnähe als unsystematisch und entdeckt darin Vorteile gegenüber der systematischen Beobachtung. Und so verlief die Forschung wie das Leben im Sibundoytal ohne Terminkalender. Einladungen erfolgen spontan und mitunter muss mit stundenlanger Wartezeit gerechnet werden. Jedes Haus verfügt direkt hinter der Eingangstür über einen Raum mit Sitzgelegenheiten. Höflich werden die Gäste mit den Worten *;que descansen!* (ruht euch aus!) gebeten dort Platz zu nehmen. Nun wäre es undenkbar problematisch Gäste nicht mit Essen und Trinken zu versorgen, denkbar unproblematisch hingegen ist es die Gäste warten zu lassen – und sei es über Stunden. Auf diese Weise verbrachte ich relativ viel Zeit mit ‚Ausruhen‘. Meine Bedenken, auf diese Art wertvolle Zeit zu verlieren, können durch Spittlers Bemerkung gemildert werden, laut der nicht die elaborierten Feldforschungstechniken sondern das geduldige Warten die besten Resultate bringt (Spittler 2001:21). Durch die Spontaneität wurde der Aufenthalt sehr abwechslungsreich und ich lernte eine Menge Leute kennen, deren Erzählungen alles nur Denkbare zum Inhalt hatten. Ich sehe darin einen sehr großen Vorteil, denn durch die Fülle an generellen Informationen erhielt ich eine Vorstellung vom Allgemeinen, wodurch das Besondere sich besser verstehen und einordnen lässt. Als Nachteil der spontanen Vorgehensweise kann der relative Verlust der Systematik gewertet werden. Hätte ich beispielsweise nach möglichst vielen Menschen gesucht, die bereit sind über die *chagra* zu erzählen und mir selbige zu besuchen erlauben, könnte ich wahrscheinlich ein weit differenzierteres Bild der Gärten zeichnen. Andererseits eröffnete mir das ‚Mitschwingen-lassen‘ einen Blick auf den größeren Kontext und auf Verstrickungen, die durchaus mit der *chagra* im Zusammenhang stehen. Zudem wird kaum jemand bezweifeln, dass das langsame Herantasten und Kennenlernen die Kommunikation mit den Informant_innen auf eine qualitativ höhere Ebene stellt, als eine systematische Suche und Befragung von thematisch relevanten Personen. Dies würde zu relativ unpersönlichen Kontakten führen und der Forschung einen eher quantitativen Charakter verleihen. Das ‚Entweder-Oder‘ zwischen Allgemeinem und Besonderem beruht in erster Linie auf dem Zeitfaktor. Zehn Wochen Aufenthalt genügen zwar um im kleinen Rahmen einer Master-Arbeit zu forschen, mehr als Streifblicke konnten jedoch kaum getätigter werden. Ein extensiver Aufenthalt ließe freilich beides zu, weswegen sich eine optimale ethnologische Feldforschung durch einen ausgedehnten Verbleib auszeichnet.⁹

⁹ In den USA ist eine 1-2jährige Feldforschung Voraussetzung für das Erlangen eines Ph.D. der Ethnologie (Spittler 2001:6).

Die Tatsache, dass ich die Feldforschung in Begleitung eines Freundes durchführte, nahm freilich Einfluss auf das Geschehen vor Ort. Da der Zweifel an meinem eigenen Tun eine wiederkehrende Angelegenheit war, bestand ein eindeutiger Vorteil des Begleiters darin, dass ich durch Gespräche dieses Tun bereits reflektieren konnte, was mich zuversichtlich stimmte. Jedoch, das Verhältnis von Nähe und Distanz zu den Informant_innen stellte die buchstäblich zentralste Begleiterscheinung dar. Bestimmt hätte ich den Aufenthalt im Alleingang intensiver erfahren, da beispielsweise beinahe jede Familie ein einzelnes Gästebett zur Verfügung stellt, wodurch ich näher am Alltagsgeschehen hätte teilnehmen können. Doch, so glaube ich, birgt ein intensives Naheverhältnis auch die Gefahr in sich, den Aussagen vertrauter Personen mehr Gewicht zu verleihen als denen von eher Fremden bzw. das Einholen anderer Meinungen generell reduziert wird. Letztendlich tritt auch hier wieder das Verhältnis vom Allgemeinen und Besonderen zu Tage. So konnte ich während meiner Zeit bei der Familie von Mariano vieles über die Zusammenhänge der Gärten (sowohl der *chagra* wie auch der Monokultur) lernen und hätte bei einem Daueraufenthalt bestimmt tiefere Einblicke gewinnen können, jedoch auf andere Lebensbereiche im Bezug auf Pflanzen (z.B. Medizin und Kunsthhandwerk) eher verzichten müssen. Gewiss hätten viele Begegnungen nicht stattgefunden, da allein der Gang ins Zentrum beinahe eine Stunde in Anspruch nimmt und der Gedanke an den beschwerlichen Rückweg den Hang hinauf die Ausflugsbegeisterung von Beginn weg schwanden ließ. Diese Tatsache in Kombination mit einem zu diesem Zeitpunkt bereits vorhandenen Informant_innen-Kreis, aber auch das Bedürfnis nach etwas Privatsphäre, führte zu der Entscheidung nach fünf Tagen wieder nach Sibundoy zurück zu kehren.

Kurzum, Feldforschung lässt sich nur beschränkt planen und die Teilnehmende Beobachtung ist oft dem Zufall überlassen; Begegnungen öffnen die Türen in die eine Richtung, verschließen jedoch zugleich Erfahrungen anderer Art. Rivoal und Salazar (2013) betrachten es als wissenschaftliche Kompetenz glückliche Zufälle zu erkennen und methodisch zu nutzen. Was-wäre-wenn-Spekulationen sind hier nicht angebracht; was zählt ist das tatsächlich Beobachtete, Erfragte und Erlebte. Das Wichtigste und durchaus Mühsamste besteht in der peniblen Dokumentation dieser Erfahrungen, womit ein möglichst großer Datenpool für die Analyse bereit gestellt wird. Meine Dokumentation erfolgte hauptsächlich schriftlich, wofür ich drei unterschiedliche Medien verwendet habe: ein kleines Büchlein in Hosentaschenformat, das für Stichworte und kurze Gedächtnissstützen stets griffbereit war, zudem ein etwas größerer Block, der in der Tasche Platz fand und ebenfalls stets dabei war. Hier notierte ich längere Ausführungen, die unterwegs entstanden sind – zum Beispiel während längerer Gespräche zu

einem Thema, aber auch während Interviews und botanischen Samplings. Zudem war dieser Block während der Zeit des Wartens sehr praktisch um hier bereits die Arbeit des Abends bzw. des frühen Morgens erledigen zu können. Diese bestand in der ausführlichen Niederschrift des Beobachteten und Erlebten, hauptsächlich in das dritte Medium, ein A4-großes Buch. Man mag sich fragen, warum ich diese Variante gewählt habe anstatt die Daten digital festzuhalten. Die Antwort liegt in einer schlichten persönlichen Abneigung, was freilich den zusätzlichen Aufwand in sich trug, das Handgeschriebene zu einem späteren Zeitpunkt abzutippen. Die Fotokamera bietet eine hilfreiche Ergänzung zur Dokumentation. Bilder lassen die wörtliche Beschreibung des Offensichtlichen überflüssig werden, was eine Menge Schreibarbeit erspart. Zudem dienen sie der Gedächtnisstütze und liefern Anschauungsmaterial. Aber nicht nur der Umgang mit der Kamera will geübt sein, sondern und vor allem der Umgang mit den Menschen davor. Meine Hemmungen im Bezug auf ungefragtes Fotografieren ließen keine Schnappschüsse zu, die gestellten Bilder sind meist nur mäßig interessant. Aus diesem Grund besteht mein Bildmaterial hauptsächlich aus Abbildungen der materiellen Kultur und der Pflanzenwelt.



Abb. 3.3: Die Anfertigung des Feldforschungstagebuchs war eine tägliche Aufgabe, die es penibel zu erledigen galt (Schreiber Okt. 2014).

Unterschiedliche Formen von Interviews werden stets als zentrale Datenerhebungsmethoden der ethnologischen Forschung beschrieben. Bevorzugt werden dabei Methoden, die der qualitativen Forschung entsprechen – so zum Beispiel das Narrative Interview oder das Expert_innen-Interview (Schlehe 2003). Demnach werden standardisierte Interviews, die quantitativ auswertbar sind und Statistiken zum Ergebnis haben, eher selten angewendet. Ich führte vier themenorientierte Interviews, welche auf die Expertisen meiner Interview-Partner_innen abzielten. Dafür interviewte ich Frau Professor Ana Maria Muchavisoy (Lehrerin am bilinguellen College), *taita* Andrés Agreda (schamanischer Heiler), *taita* Miguel Chindoy (94jähriger Ex-*gobernador* von Sibundoy) und Gerardo Chasoy (Künstler, v.a. Schnitzerei und Malerei). Mit Mariano Tisoy, meinem Gastgeber für eine knappe Woche, führte ich ein narratives Interview, das heißt, er sprach frei über die Themen *chagra*, *yagé* und indigene Anliegen. Die Erklärungen von Henry Mavisoy existieren ebenfalls als Audio-Datei, können aber eher als Vortrag denn als Interview gewertet werden. Zudem wurden zwei Gesprächsrunden aufgezeichnet: die Zusammenkunft der *cabildo*-Oberhäupter mit der Anthropologin Maria Molano, sowie ein Treffen im Haus von Henry, bei dem sich eine Gruppe junger Kamentsá Gedanken zur Re-Vitalisierung ihrer Kultur machte.

Da die Teilnehmende Beobachtung aufgrund ihrer fehlenden Überprüfbarkeit häufig kritisiert wird (Spittler 2001:3), ist es gewissermaßen von Vorteil zumindest Audioaufzeichnungen von Gesprächen zu besitzen. Dennoch, die bloße Tatsache des ‚Ich-war-dort-und-habe-mit-Menschen-gesprochen‘ zeugt kaum von einer erfolgreichen Feldforschung. Meiner Erfahrung nach waren die meisten Interviews relativ unnütz, vor allem im Vergleich zu den Resultaten, welche durch die Teilnehmende Beobachtung erzielt werden konnten. Es wäre wohl vermes sen, Interviews generell als unnütz zu verwerfen – auch hier sind die Forschungsabsicht, der Zeitfaktor und Ähnliches zu berücksichtigen. Zudem ist das Führen von Interviews eine Kunst, die praktische Übung verlangt; eine Kunst, die ich schlecht beherrsche. Einer der zentralsten Aspekte jedoch, warum Interviews keine optimalen Daten liefern können, spiegelt sich in einem beherzten und wiederholt genannten Ratschlag zum Feldaufenthalt, der mir von Jeremy Narby erteilt wurde:¹⁰ das Wesentliche, das man tun kann um Unbekanntes zu erschließen liegt im aufmerksamen Zuhören und Lernen. Das Stellen von Fragen widerspricht dieser Ansicht diametral. Während einiger Interviews stellte ich fest, dass meine Fragen völlig unzulänglich waren und teils von meinem Gegenüber nicht verstanden wurden (oder verstanden werden wollten) und die Antworten trotz vertiefter Nachfrage recht vage waren. Als Laie in

¹⁰ Telefongespräch im Mai 2014

einem Gebiet kann man nur schlecht die richtigen Fragen stellen und die Erkenntnis ergibt sich hauptsächlich im Tun bzw. durch Gespräche während diesem Tuns – wo kann man besser Informationen über die *chagra* erhalten als in der *chagra* und während der Arbeit in dieser?



Abb. 3.4: Während – oder nach – der Arbeit in der *chagra* können Fragen gestellt und somit Daten gesammelt werden, die in einem Interview über Gartenarbeit so nicht zustande hätten kommen können. Ich mit der Machete in der Hand bei der Gartenarbeit mit Jesusa (Schreiber Okt. 2014).

Der Begriff *Learning-by-Doing* macht diesen Effekt deutlich. Auch Spittler (2001:9 bzw. 17) führt an, dass seine Befragungen über die Hirtenarbeit enttäuschend waren und erst die Begleitung der Weidegänge bzw. das Fragenstellen direkt in der Situation zu brauchbaren Informationen geführt hat. Zudem ist ein Interview immer eine künstliche Situation, was sich auf den Dialog auswirkt – sei es in Form von Unbehagen oder Nervosität, da das Gesprochene aufgezeichnet wird oder aufgrund divergierender Ansichten, wie das Interview generell gestaltet werden soll. So freute ich mich sehr über die Einladung von Santiago Chindoy, ein Interview mit seinem Großvater *taita* Miguel durchzuführen, da dieser betagte Mann mit seinen 94 Jahren vieles über die Veränderungsprozesse im Sibundoytal berichten konnte. Sehr zum Leidwesen von Santiago und seinem Vater Salvador drehten sich meine Fragen hauptsächlich um die *chagra* und nicht, so wie sie es gerne gehabt hätten, um die Errungenschaften

ihres Stammvaters. Stets versuchten sie, das Gespräch auf die Zeiten zu lenken, als Don Miguel *taita gobernador* war und was während dieser Zeit Aufregendes entschieden wurde. So ließ ich sie dann erzählen, obwohl die Antworten von *taita* Miguel um einiges spannender waren und ich gerne nachgehakt hätte. Die Künstlichkeit der Situation wurde außerdem durch eine gewisse Komik unterstrichen, nämlich durch das schallende Gelächter der Kinder, die ihren Vater Santiago offenbar zum ersten Mal in den traditionellen *sayo*, ein meist schwarz-blau oder rot-weiß gestreifter Poncho, gekleidet sahen, den er sich zur Feier des Tages und für das Foto übergezogen hatte.



Abb. 3.5: Vier Generationen vereint: *taita* Miguel Chindoy, Don Salvador, Santiago und seine beiden Söhne. Don Salvador übersetzte meine Interviewfragen vom Spanischen ins Kamentsá, da *taita* Miguel kaum Spanisch spricht. Santiago und die Kinder hingegen sprechen ausschließlich Spanisch (Österle Okt. 2014).

Die dritte im Feld angewandte Methode war das Ethnobotanische Sampling bzw. das *Free-Listing*, sprich eine beispielhafte Erhebung vorhandener Pflanzen und deren Nutzung (Vogl et al.:2004). Ohne Fachkenntnisse der Botanik sind die Chancen gering, einen systematischen Überblick über die immense Pflanzenvielfalt zu gewinnen und mit diesen Fachkenntnissen ist die Arbeit wohl langwierig. Denn sehr schnell gelangt man zur Erkenntnis, dass die Inga und Kamentsá über ein äußerst differenziertes Pflanzenwissen verfügen und die Anwendungen von alltäglichen über spezialisierte bis hin zu mystisch-magischen Praktiken reichen. Ob für

Nahrung, Medizin oder Handwerk, als Talisman, Baumaterial oder Feuerholz – für alle Lebenslagen werden bestimmte Gewächse verwendet. Mithilfe der eifrigeren Erstellung von Notizen und Fotos konnte es gelingen ein Sampling zusammen zu tragen, das zumindest für anthropologische Interessen im kleinen Rahmen genüge leistet. Im Vergleich mit Literatur über die Botanik von Sibundoy (Bristol 1965; Rodríguez-Echeverry 2010) konnte eine Vielzahl der Pflanzen identifiziert werden, deren Bekanntschaft ich durch meine Informant_innen im Feld machen durfte. Jedoch viel wichtiger als die richtige Zuordnung sind die soziokulturellen Verknüpfungen, die im Zuge der Pflanzenerhebungen zu Tage traten. Ein Beispiel, das mir in lebendiger Erinnerung ist, sind die Erläuterungen von Doña Jesusa im Bezug auf die Brennnessel. Während eines Rundgangs durch ihren Garten hielten wir vor besagter Pflanze und mit einem etwas peinlich berührten Lächeln erklärte sie mir, dass die Brennnessel unter Anderem auch der Zurechtweisung der Kinder dient, indem man mit der Pflanze um deren Beine streicht. Bei außerordentlichem Ungehorsam werden auch außerordentliche Mittel angewendet. Für ‚aufgeklärte‘ westliche Ohren hört sich diese Art der Kindeserziehung barbarisch an. Doch der kurze Einblick in die Situation dieser siebenfachen Mutter, die von früh bis spät mit harter Arbeit beschäftigt ist, einen dem Alkohol nicht unbedingt abgeneigten Ehemann hat und zudem ihre alte Mutter mitversorgen muss, brachte mich schnell an das Ende meiner Vorstellungskraft, wie es überhaupt möglich sein kann, nicht völlig die Nerven zu verlieren. Dieser Kontext lässt die grobe Methode meines Erachtens in einem anderen Licht erscheinen. Vielleicht hilft es auch zu wissen, dass das über Hals und Arme Streichen mit einer Brennnessel ein zelebrierter und durchaus als amüsant empfundener Brauch während des indigenen Karnevals in Santiago darstellt. Eine weitere vielsagende Erkenntnis während eines spielerischen Samplings mit dem vierjährigen Wiliam war die Tatsache, dass dieser eine Fülle von Pflanzen und deren Verwendung benennen konnte. Auch wusste er sofort, wo im Garten eine Pflanze wächst, wenn ich Namen nannte. Die bei uns gängige Methode, sich mit dem Saft des Spitzwegerichs Erleichterung bei Insektenstichen zu verschaffen, war dort nicht bekannt und neugierig fragte Wiliam, was ich denn da tue. Nach nur einmaligem Zeigen der Blätter konnte er diese zuordnen und wies mich auf einen von ihm entdeckten Standort hin. Auch wusste er bereits, wie mit der Machete umgegangen werden muss, wobei er eine ‚Kinder-Machete‘ benutzte, die relativ stumpf und rostig war. Er zeigte mir Gräser, die ‚gefährlich‘ sind, da man sich leicht an ihnen schneiden kann und Pflanzen, deren Kapselfrüchte als Rassel verwendet werden können. Der kleine Wiliam ist das lebendige Beispiel für jenes Wissen, welches im Zuge der praktischen Auseinandersetzung mit der alltäglichen Umwelt erlernt wird, wie im theoretischen Teil näher erläutert wurde. Meiner Meinung nach handelt es sich beim Ethnobo-

tanischen Sampling um eine Unterkategorie der Teilnehmenden Beobachtung. Zumindest dann, wenn die Methode von Anthropolog_innen und nicht von Botaniker_innen ausgeführt wird, da die Bestimmung der botanischen Art hintange stellt wird zugunsten der Erörterung der ökonomischen oder soziokulturellen Bedeutung und Verwendung der jeweiligen Pflanze. Im Laufe meiner Feldforschung konnten vielfältige und spannende Beispiele zusammen getragen werden, von denen einige im Kapitel über die *chagra* erläutert werden. Hier wird ein weiteres Mal der Vorteil der Teilnehmenden Beobachtung gegenüber dem Interview deutlich: der Spaziergang durch die gewohnte Umgebung des eigenen Gartens ließ die schüchterne und zurückhaltende Jesusa bestimmt andere Aussagen tätigen, als dies in einer ihr völlig fremden, künstlichen Interviewsituation der Fall gewesen wäre. Und wie hätte Wiliam sein praktisches Pflanzenwissen auf abstrakte Weise artikulieren können? Hätte er sich überhaupt damit befasst wollen, wenn die Situation den spielerischen Charakter verloren hätte?



Abb. 3.6: Der vierjährige Wiliam zeigt den Weg durch die *chagra* (Österle Okt. 2014).

Zusammenfassend kann mein ethnologisches Feldforschungs-Debüt als gelungene Feuertaufe bewertet werden. Obwohl in zehn Wochen nur oberflächliche Streifblicke hinsichtlich der vielfältigen Beziehungen der Inga und Kamentsá zur Pflanzenwelt getätigter werden konnten, wurden dennoch genügend Daten erhoben um eine Master-Arbeit zu gestalten. Die Befürch-

tung, die Teilnehmende Beobachtung verliere sich im Chaos, konnte durch solch Feldforschungsveteranen wie Gerd Spittler (2001:1) beschwichtigt werden, der diese Methode als „lebensnahe, wenig systematisierte Forschung“ definiert. Die eigentliche Herausforderung bestand zu großen Teilen im disziplinierten Niederschreiben des Beobachteten und Erlebten, wodurch wissenschaftlich verwertbare Daten generiert wurden. Diese Daten entstanden hauptsächlich während Gesprächen und gemeinsamen Unternehmungen mit meinen Informant_innen, sowohl in alltäglichen Situationen als auch bei besonderen Ereignissen, wie zum Beispiel bei politischen Protesten oder während Heilritualen. In der Ethnobotanik bilden Pflanzen stets die Basis für soziokulturelle Phänomene. Das Ethnobotanische Sampling kann als Unterkategorie der Teilnehmenden Beobachtung betrachtet werden, insofern die Bedeutung und Verwendung von Pflanzen nicht ausschließlich erfragt werden, sondern ebendiese Kriterien der Teilnahme und der Beobachtung während diverser Verarbeitungsprozessen und Anwendungssituationen erfüllt werden. Das Interview als ausschließliche Methode wird abgelehnt, da erst durch Zuhören und Lernen das Unbekannte erkenntlich wird; wie soll man die richtigen Fragen stellen, wenn man nichts weiß? Zudem ist die Teilnehmende Beobachtung eine praktische Auseinandersetzung, während dieser die Phänomene mit allen Sinnen erfasst werden können, was beim Interview nicht möglich ist. Im Weiteren gestaltet es sich oft schwierig, als selbstverständlich Wahrgenommenes abstrakt in Worte zu fassen und die künstliche Situation des Interviews evoziert oft künstliche Antworten; so zum Beispiel die Interviewten solche Antworten geben, von denen sie glauben, dass sie gehört werden möchten. Interviews in Kombination mit der Teilnehmenden Beobachtung können in vielen Fällen hilfreich sein, jedoch muss die Kunst des Interviewführens gelernt sein um wertvolle Daten zu erhalten. Grundsätzlich bin ich nach den zehn Wochen Forschungsaufenthalt überzeugt, dass weder Literaturrecherche noch der Konsum sonstiger Medienquellen nur im Geringsten jenes Erkenntnis-Potential haben kann, welches in der direkten Erfahrung steckt. Die Schwierigkeit liegt nun darin, diese Erkenntnisse in einer Form aufzuarbeiten, die zumindest im Ansatz zu vermittelt vermag, wie die Inga und Kamentsá vom Sibundoytal ihren alltäglichen Kampf um ihre Kultur, ihre Identität, ihre Spiritualität und ihren bisher weitestgehend intakten Lebensraum bestreiten und welche Rolle die Pflanzen dabei spielen.

3.2 Datenauswertung: Orientierung an der *Grounded Theory*

Die während der Datenerhebung gewonnenen Informationen sind umfangreich und vielfältig, was die Analyse und Organisation der Daten zur Herausforderung werden ließ. Dabei hilfreich war die Herangehensweise der *Grounded Theory*, eine Methode der Sozialwissenschaften zur Aufarbeitung qualitativer Daten (Strauss & Corbin 1996). Das Ziel der *Grounded Theory* besteht in der Theoriebildung, welche sich direkt und unvoreingenommen aus den Daten generiert. Da ich jedoch schon vor Beginn meiner Feldforschung eine Fragestellung formuliert hatte, welche auf die Mensch-Pflanzen-Beziehung im materiellen sowie im soziokulturellen Kontext Bezug nahm, war sowohl das Thema als auch die theoretische Einbettung schon im Vorfeld skizziert. Das heißt, bei dieser Arbeit handelt es sich nicht um das Ergebnis einer nach der *Grounded Theory* durchgeführten Forschung. Dennoch, inspiriert durch diese Methode, folgte die Datenanalyse einem Leitfaden entsprechend deren Grundzügen. Analog zum „Offenen Kodieren“ als erster Analyseschritt (Strauss & Corbin 1996:44f) stand zu Beginn die Benennung des Phänomens ‚Hausgarten‘ bzw. *chagra*. Daraus generierte sich eine einfache Frage: *Was ist eine chagra?* Die durch Befragung gewonnenen Daten enthielten einige zuordnende Eigenschaften: eine *chagra* ist eine direkt um das Haus gelegene Mischkultur, welche mit bestimmten Gewächsen bepflanzt ist, die dem Zweck der Nahrung, der Medizin und/oder weiteren Nutzen (Hausbau, Brennholz, etc.) dienen, von Hühnern bewohnt wird, deren Boden mit organischem Dünger (z.B. Meerschweinchenkot) und durch Brache gepflegt, sowie rein mit Stöcken und Macheten bearbeitet wird, Aussaat und Ernte aller Pflanzen sich am Maiszyklus orientieren, welcher den Mondphasen entspricht und die generelle Instandhaltung ohne dem traditionellen Wissen der Ahnen nicht möglich ist. Nun wurde ein Vergleich angestellt (der nächste Schritt der *Grounded Theory*), indem die Frage *Was ist keine chagra?* gestellt wurde. Hierbei handelt es sich um alle Monokulturen, die mit chemischen Düngemitteln und Bioziden behandelt werden, Aussaat und Ernte mit Lohnarbeit verbunden sind oder generell um alle Gärten der Weißen, da die Bepflanzung ohne Anwendung von indigenem Wissen erfolgt. Die Beobachtungsdaten ergaben jedoch, dass die genannten Eigenschaften der *chagra* nicht unbedingt der Realität entsprachen, da zum Beispiel einige Gärten weiter vom Haus entfernt liegen, zum Teil Monobeete (Zwiebeln, Kartoffeln) beinhalten, die Brache nicht immer eingehalten wird und Aussaat und Ernte nach Wetterlage erfolgen. Somit konnte die *chagra* in zwei Subkategorien eingeteilt werden: die ideale Form und die reale Form. Daraus stellte sich freilich die Frage, wodurch die Abweichungen von Ideal und Wirklichkeit erkläbar sind. Solch offensichtliche Unterscheidungen unternahm ich bereits vor Ort und versuchte

darauf aufbauend weiter zu forschen. Die klare Formulierung und Aufzählung aller Eigenschaften der *chagra*, ideal wie real, erfolgte jedoch erst zuhause nach der Überarbeitung der Daten. Entsprechend dem vage vorhandenen Raster aus Themen und Kategorien analysierte ich die gesamten Feldforschungsdaten mithilfe des EDV-Programms *Atlas.ti*, das der *Grounded Theory* gemäß aufgebaut ist. Auf diese Weise können zum Beispiel alle Datenabschnitte, die mit der Kategorie „Pflanzenverwendung: Medizin“ im Zusammenhang stehen, aufgelistet werden. Die Rohdaten erscheinen demnach gekoppelt und auf einen Blick, wodurch bei der Ausarbeitung des Texts stets auf alle beliebigen Details zurückgegriffen werden kann. Kategorien können auch in Über- oder Subkategorien eingeteilt werden, so wie dies bereits durch die Dimensionalisierung der *chagra* in materielle, soziale und kulturelle Aspekte geschehen ist. Die Abarbeitung der empirischen Daten fördert eine Reihe an Zitaten zutage, wo die Dimensionen deutlich werden. Ein kurzer Auszug davon:

„Die *chagra* hört nicht an der Gartengrenze auf, auch die Wälder, Berge und Flüsse sind Teil davon, da ohne sie nichts kultiviert werden kann.“ (taita Arturo)

„Auch die Hühner, Würmer und Insekten sind Teil der *chagra*.“ (Magdalena)

„Wenn die *chagra* nicht in Form der *minga* (auf Gegenseitigkeit beruhende Arbeitsorganisation) bewirtschaftet wird, ist es keine richtige *chagra*.“ (Luis)

„Meine Verwandten helfen mir zwar bei der Arbeit in der *chagra*, aber ich muss ihnen Geld dafür geben.“ (Carmelita)

„Nahrung, insofern sie aus der *chagra* stammt, ist Medizin.“ (unbekannter Mann beim Markt)

„Ich habe zwar keine *chagra* um mein Haus, aber in meinem Verstand und in meinem Herzen. Das ist viel wichtiger.“ (Professor für Kamentsá, Freund von Rosa)

Freilich passen viele empirische Beispiele und Zitate in mehr als nur eine Kategorie und überschneiden sich somit. Auch dieses Problem löst *Atlas.ti* einfach und unspektakulär. Jedes Zitat kann mit zig Kategorien benannt werden, das Programm zeigt dann auf Knopfdruck sogar die Verknüpfungen an. Somit wurde dieses zum Segen um das rund 35.000 Worte umfassende Feldtagebuch auf angemessene Weise zu organisieren um sich danach voll und ganz auf das Erstellen des Textes konzentrieren zu können.

3.3 Datenverarbeitung: das Verfassen einer Ethnographie

Als Ergebnis des Forschungsprozesses steht die Präsentation eines Textes, in dem die erhobenen Rohdaten in analytische Zusammenhänge gebracht werden. Bestenfalls lassen sich daraus Hypothesen und Theorien ableiten. Dieser Text ist die Ethnographie. Der Schreibprozess kann durchaus dem Erkenntnisprozess dienen, da Aspekte erneut nach ihrer Relevanz bewertet und angeordnet werden. Es stellt sich die Frage, welche Befunde eine zentrale Position einnehmen, welche zumindest einer Erwähnung wert sind und welche weggelassen werden können. Der Fokus der Forschungsfrage gibt hierbei den Ton an und umso konkreter diese Frage formuliert ist, desto leichter fällt das Auswahlverfahren. Der darauf folgende Schritt stellte für mich die größte Herausforderung dar: notgedrungen muss ein Text Wort für Wort und Zeile für Zeile aneinandergereiht werden. Diese strikte lineare Abfolge widerspricht aber gänzlich dem Konzept des Geflechts. Um das das Kapitel über die *chagra* zu verfassen, könnte zuerst die ideale Form beschrieben werden um die reale gegenüber zu stellen um dann die Gründe für die Abweichungen anzuführen. Das klingt simpel. Wenn nun aber das Grundnahrungsmittel Mais als die bedeutendste Frucht im Garten genannt wird, führe ich sogleich die soziokulturellen Verflechtungen an und beschreibe den *complejo de maíz*, den Maiskomplex, wie Pinzón et al. (2004:88) dieses Geflecht nennen? Oder konzentriere ich mich weiterhin auf die materielle Dimension und beschreibe nach der Aufzählung der Feldfrüchte die optimale Bodenbeschaffenheit? Auch diese Herausforderung bewegt sich noch auf relativ niedrigem Niveau. Wenn nun jedoch zig Details auf unterschiedlichsten Ebenen hinzu kommen, wie können diese im linear verlaufenden Text dargestellt werden? Wo findet die Erwähnung Platz, dass die Vergabe von Mikrokrediten in den 1980er Jahren, ein angedachtes Hilfsprojekt der Regierung, die Entstehung neuer Monokulturen in einem zuvor nicht dagewesenen Ausmaß gefördert hat? An welcher Stelle kann erklärt werden, dass die kolumbianische Kokainproduktion die Demographie in Sibundoy verändert hat? Und Demographie wiederum als Erklärung herangezogen wird, warum die Brache nicht eingehalten werden kann. Wann ist der richtige Zeitpunkt um zu erwähnen, dass das Fernsehen für das Verschwinden der Mythen verantwortlich gemacht wird, da die Feuerstelle des Hauses, um welche die Familien abends zu sitzen pflegten um zu beraten, planen und erzählen, vom TV-Gerät abgelöst worden ist? Wo im Text kann angemerkt werden, dass der Kampf gegen multinationale Konzerne, welche unterschiedlichste Bodenressourcen im umliegenden Gebirge abzubauen planen oder bereits ausbeuten, gleichzeitig ein Kampf für den Erhalt der *chagra* ist? Der Orientierung hilfreich war die Einteilung in die drei Ebenen Zeit, Raum und Organisation. Die Ereignisse können

somit chronologisch angeordnet werden, räumlich in lokal – regional/national – global kategorisiert werden und dem Organisationsgrad von materiell – sozial – kulturell/spirituell zugeordnet werden. Freilich sind diese Einteilungen keineswegs getrennt voneinander beobachtbare Sphären, da die gegenseitige Bedingtheit und Wechselwirkung der Beziehungen immer noch im Mittelpunkt stehen. Jedoch konnte ein grobes Raster erstellt werden, welches nun dem Inhaltsverzeichnis entspricht.

4 Die Ökologie des Gartens

Bevor nun zum eigentlichen Thema übergegangen wird, nämlich zum traditionellen Gartenbau, dem generellen Verhältnis zur Pflanzenwelt und den damit verbundenen Ritualen und dem Weltbild der Inga und Kamentsá, möchte ich den Makrokontext erörtern, in welchen die Realitäten des Alltags eingebettet sind. Um das Sibundoytal und dessen Bewohner_innen besser kennen zu lernen beginne ich mit einer überblicksmäßigen Beschreibung von Land und Leuten, welche die aktuelle Situation zudem in Zahlen und Fakten wiederspiegelt. Danach widme ich mich etwas ausführlicher den globalen und nationalen Einflüssen auf die Region, wo einerseits die katholische Mission und andererseits die soziale und politische Situation Kolumbiens historisch erfasst werden. Kirche und Staat sind die zwei Faktoren, welche die indigene Kultur nicht nur deutlich geprägt, sondern bis an ihre existentiellen Grenzen gebracht haben und die Autonomie der Gemeinschaften bis in die Gegenwart beschneiden. Hier treten bereits Ursachen zutage, weshalb die *chagra* heute nicht mehr ist, was sie einmal war, sowie Hinweise darauf, warum Bemühungen um den Erhalt des Hausgartens auch Bemühungen zum Schutz der Umwelt sind. Danach widme ich mich voll und ganz der *chagra*, indem ihre Bewirtschaftung und Bedeutung in all ihren Dimensionen erkundet werden. Das Ritual und das Weltbild sind mit der *chagra* fest verbunden, stellen aber eigene Bereiche dar und werden separat besprochen. Die Schamanen der Inga und Kamentsá sind für ihr Pflanzenwissen weit über die Region hinaus bekannt. Neben der Verabreichung von Heilkräutern, ähnlich einer biomedizinischen¹¹ Phytotherapie, werden Pflanzen auch im magisch-mythischen Sinn verwendet um Krankheiten zu heilen, wobei das Ritual mit der Meisterpflanze *yagé* bzw. *ayahuasca* die bedeutendste Rolle spielt. In diesem Zusammenhang ergibt sich ein spezieller Krankheitsbegriff, der wiederum eng mit der Philosophie der *chagra* verbunden ist. Dieser

¹¹ Bei der Biomedizin handelt es sich um denselben medizinischen Komplex, der umgangssprachlich unter dem Begriff Schulmedizin bekannt ist; im wissenschaftlichen Kontext der Medizinethnologie wird jedoch von Biomedizin gesprochen.

Wirklichkeit entsprechend – also der Wirklichkeit der alltäglichen, praktischen Auseinandersetzung in der *chagra*, kombiniert mit der außergewöhnlichen Wirklichkeit während des *yagé*-Rituals – generiert sich das Weltbild der Inga und Kamentsá im *ley natural*, dem natürlichen Gesetz. Im abschließenden Teil dieses Kapitels wird die Trias *chagra – yagé – ley natural* als harmonisierende Einheit betrachtet und in Zusammenhang mit den theoretischen Überlegungen gebracht; die Trias wird zu einem homöostatisch ausbalancierten System vereint.

Darauffolgend werden die Veränderungen bis hin zur heutigen Situation beschrieben. Die *chagra* befindet sich im Übergang zur kommerziellen Landwirtschaft und wurde vielerorts bereits von Monokulturen abgelöst. Als Anschauungsbeispiel wird der Brombeeranbau in der *vereda* Muchivioy, Santiago beschrieben, wo die Monokulturen ganze Hügel überziehen. Gemeinsam mit der *chagra* hat sich auch die Nahrungssituation der Indigenen verändert, welche abschließend beschrieben und begründet wird.

4.1 Die Inga und Kamentsá, Bewohner_innen des Valle de Sibundoy

Das Valle de Sibundoy bzw. Sibundoytal liegt im Südwesten Kolumbiens, dort wo der Río Putumayo entspringt, der in seinem weiteren Verlauf die Grenze erst zu Ecuador und dann zu Peru bildet um schließlich im Amazonas zu münden. Das Tal, einst ein See inmitten von vulkanischem Gebiet, besteht als Hochebene, die sich auf einer Fläche von ungefähr 8.500 Hektar ausbreitet und auf circa 2.200 Meter Seehöhe liegt. Die Ebene ist ringsum von Gebirgen umbettet, welche etwa 44.000 Hektar einnehmen und Höhen von bis zu 3.600 Meter erreichen. Im Sibundoytal überlappen sich zwei der markantesten Naturräume Südamerikas: die Anden und der Amazonas. Geographisch wird das Gebiet meist dem Andenraum zugeordnet, da es sich bei den Gebirgszügen um Ausläufer der Östlichen Kordilleren handelt. Auch die Flora ist typisch andin, wobei viele Pflanzen endemisch vorkommen (Schultes 1988:15). Da jedoch die relative Luftfeuchtigkeit im Jahresdurchschnitt 85 Prozent beträgt und sich die durchschnittliche Regenmenge auf 1.500 mm beläuft, zählt das Tal klimatisch bereits zum Amazonasgebiet. Die Jahresdurchschnittstemperatur liegt bei 15 – 17 °C. Im Jänner, dem wärmsten Monat im Jahr, steigen die Temperaturen zwar bis über 25 °C, trotzdem scheint die Sonne nur für etwa 80 Stunden. Weitaus weniger Sonnenstunden, nämlich gerade einmal 35, hat der April, der zugleich den Beginn der Regenzeit markiert, die bis Ende August andauert und an ihrem Höhepunkt eine relative Luftfeuchtigkeit von beinahe 100 Prozent erreicht und

das bei Tiefsttemperaturen von 7 °C (Meteorológica putumayo.gov.co 2014:www). Kurzum, in Sibundoy ist es tendenziell nass und relativ kühl. Diese Besonderheit des Klimas ist eine wichtige Information in Hinblick auf die Forschung über die *chagra* und das *yagé*-Ritual, denn der Großteil der bestehenden Literatur zu diesen Thematiken bezieht sich auf das tropische Amazonasgebiet. Die geografische Lage und klimatischen Unterschiede wirken sich auch auf die Praktiken und Erklärungen der Indigenen aus. So wird beispielsweise wiederholt argumentiert, dass das Valle de Sibundoy und der dort entspringende Putumayo-Fluss ganz speziellen Schutz benötigen, da das Wasser des Putumayo die gesamte Bevölkerung des Bajo-Putumayo versorgt und in weiterer Folge in den Amazonas mündet – wer diese Quelle vergiftet, vergiftet die gesamte ‚Lunge der Welt‘ (diese Metapher wird von den Indigenen gerne genutzt um die Brisanz ihrer Anliegen zu unterstreichen). Auch Erklärungen in Verbindung mit dem *yagé*-Ritual stehen im Zusammenhang mit klimatischen Bedingungen: *taita* Andrés erzählte einem indigenen Besucher aus Ecuador, dem die kaum vorhandenen Diätvorschriften im Bezug auf die Einnahme von *yagé* auffielen, dass ein Frühstück die nötigte Energie liefere, um die nächtliche Kälte während des Rituals zu ertragen. Zudem wäre der feuchtschwüle Regenwald von Scharen arglistiger Geister bewohnt, weshalb sich die Menschen dort durch bestimmte Vorsichtsmaßnahmen besser schützen müssten als im kühlen Gebirge.

Während meiner Aufenthalte von September bis November bzw. im Februar wechselten sich Sonnenschein und Regenschauer auch während des Tages mehrmals ab. So, dass ich nicht nur gut beraten war, Sonnenschutz und Regenschirm gleichzeitig griffbereit zu haben, sondern, trotz lauen Sommermorgen, Kleidung auch für kühle Herbstnachmittage einzupacken. Doch dieses Klima sorgt dafür, dass die Landschaft in ein üppiges Grün getaucht wird, dessen Farbspektrum von silbergrün über satt-, hell- und blaugrün jede nur erdenkliche Facette annimmt. Die Gewächse erscheinen in hundertfacher Vielfalt. Blätter sind von rotem und lila Haarflaum überzogen und schimmern schon von Weitem. Blüten präsentieren sich in allerlei Farben und Formen; leuchtende Körbe und Dolden, fragile Glöckchen, elegant geschwungene Trompeten und gefiederte Kronen. Spitzwegerich und Schafgarbe sind von dreifacher Größe als gewohnt. Nicht selten wird ein einzelner Busch von fünf weiteren Pflanzen überwuchert. Die Vegetation schlüpft aus jeder noch so kleinen Ritze und sucht sich ihren Weg bis in die letzte Ecke. Doch diese Pracht muss erst entdeckt werden. Der erste Eindruck ist eher unspektakulär und wenig herausragend.



Abb. 4.1: Außerhalb der Ortszentren wuchert das Grün wohin das Auge reicht (Österle Nov. 2014).

Das Tal, das fast nur in der Ebene bewohnt wird, ist von zwei Seiten erreichbar und wird dadurch quasi zum Transitort zwischen Pasto, der Hauptstadt des *departamento*¹² Nariño, und Mocoa, der Hauptstadt des *departamento* Putumayo. Das erste Ziel der meisten Reisenden ist Sibundoy, die größte Ortschaft im gleichnamigen Tal. Der Geländewagen oder Minibus hält irgendwo in der 16. Straße, mit ihrem zweispurig geregelten Verkehr die größte im Dorf. Wenn es nicht gerade regnet, ist die Straße staubig und zwar so staubig, dass der Mund bald trocken wird. Der Motorenlärm der vielen Mopeds wird begleitet vom Lärm der Pick-Ups diverser Transportunternehmen, die durch das Laufenlassen des Motors im Standgas ihre Fahrgäste darüber informieren, dass die Fahrt bald weiter geht. Die Straße ist gesäumt von ein- bis dreistöckigen Häusern aus Beton, die meist nur an der Front verputzt sind, dafür schön farbenfroh. Bei einigen ragen Stahlstreben aus den Dächern, was auf Expansionswillen hindeutet. Bunte Schilder und aufgemalte Lettern zeichnen die meisten Häuser als Restaurants, Geschäfte oder Hotels aus. Quer über die Straße und an den Masten zwanzigfach vereint hängen Stromkabel. Demnach gleicht das Zentrum von Sibundoy dem Prototyp der kolumbianischen Kleinstadt.

¹² Kolumbien ist in *departamentos* bzw. Departments aufgeteilt, was in Österreich quasi den Bundesländern entspricht.



Abb. 4.1: Ein Ausschnitt des Sibundoytals mit dem Ortskern von Sibundoy im Vordergrund, der Blick richtet sich nach Süden (Österle Sep. 2014).

Der Alto Putumayo ist in vier politische Verwaltungseinheiten (*municipios* bzw. Gemeinden) aufgeteilt: Sibundoy, Santiago, Colón und San Francisco, wobei Sibundoy mit rund 14.000 Einwohner_innen (davon ca. 8.000 Indigene) die größte Gemeinde darstellt. Jede Gemeinde verfügt über eine *alcaldía* (Rathaus), die aktuell allesamt von *colonos*, also von nicht-indigenen Kolumbianern, geführt werden. Zudem gibt es die *cabildos*, die öffentlichen politischen Organisationseinheiten der Indigenen, die von der Regierung als solche gefördert und anerkannt werden. Als Vorstand dient ein jährlich gewählter *taita gobernador* oder eine *mamá gobernadora*. Santiago und Colón haben jeweils ein zusätzliches *cabildo*, San Andrés und San Pedro, welche allesamt *cabildos* der Inga sind. Das *cabildo* in Sibundoy untersteht den Kamentsá, jenes in San Francisco wird von den Inga und Kamentsá gemeinsam geführt, wodurch zugleich das Siedlungsmuster der beiden Gruppen deutlich wird (Abb 4.2). Die sich im Urbanisierungsprozess befindlichen Zentren (vor allem Santiago und Sibundoy) werden zu einem beachtlichen Teil von *colonos*, die rurale Umgebung hauptsächlich von Indigenen bewohnt. Diese Information ist von zweierlei Bedeutung: erstens erübrigt sich dadurch jedwede Vorstellung von mehr oder minder isolierten indigenen Dörfern – der Alltag findet in einem vor allem Neben- aber auch Mit- und Gegeneinander statt; und zweitens wird die stete Ver-

drängung der Indigenen von den wachsenden Zentren in die Peripherie hervor gehoben. Die Peripherie wird abermals in *veredas* (Gemeindeparzellen) aufgeteilt, welche beinahe ausschließlich von Indigenen bewohnt werden. Die Leute dort leben in oft ärmlichen Verhältnissen und müssen hart arbeiten, jedoch verfügt jedes Haus über eine eigene *chagra*, auch wenn diese nach Ansicht der dort Lebenden viel zu klein sind. Da kaum jemand Grundstücke von über fünf Hektar besitzt, werden die Bauern und Bäuerinnen auch als *campesinos minifundistas* bezeichnet (González de Pérez et al. 2000:117). Die zuvor beschriebene Pflanzenpracht erstreckt sich auf eben diese Landstriche außerhalb der versiegelten Zentren. In vielen *veredas*, aber auch in San Andrés, existiert bis heute der *camino corto*, der kurze Weg, anstatt der ebenfalls oft beobachtbaren eingezäunten Grundstücke. Dabei handelt es sich um Trampelpfade, die direkt zwischen den Häusern und durch die Gärten verlaufen und über die sich die Familien zu besuchen pflegten, bevor Karren, Mopeds und Autos nach breiteren Schotterwegen verlangten. Dieser Weg wird auch in der Weberei symbolisiert und steht für das gemeinsame Territorium und die gegenseitige Hilfe der Indigenen, so die Erklärung der Kunsthanderin Magdalena Chicunque. Zwischen den *veredas* nehmen Viehweiden, Baumschulen und Monokulturen große Flächen ein. Wer es sich irgendwie leisten kann, besitzt ein Moped um mobil zu sein. Ältere Menschen und Frauen kommen oft nur sonntags zum Markt und zur Kirche ins Zentrum oder wenn im *cabildo* ein besonderes Ereignis stattfindet. Elektrizität gibt es überall und die meisten Haushalte haben einen Gasherd, freilich mit Flaschenanschluss, um zumindest das Frühstück zeitsparend zubereiten zu können, damit die Kinder pünktlich zur Schule kommen. Die Schulbildung der Kinder ist einer der Hauptfaktoren, weswegen die Familien Geld brauchen und nicht rein von Subsistenz leben können. Neben der Landwirtschaft sind die Viehzucht und der Handel die hauptsächlichen Wirtschaftszweige im Tal, auch der Tourismus wird zukünftig eine Rolle spielen. Für die Indigenen ist das Kunsthanderk eine zusätzliche wichtige Einnahmequelle. Hierzu zählt vor allem das Schnitzen von Holzmasken, die Weberei und die Verarbeitung von kleinen Kunststoffperlen, sogenannte *chaquira*, zu Schmuckstücken. Viele der Indigenen sind sehr reisefreudig und somit sind die Inga und Kamentsá berühmt für den Handel mit Gartenfrüchten und Heilpflanzen und für den Austausch und die Akkumulation von Pflanzenwissen von den Anden bis zum Amazonas und darüber hinaus (Ramírez de Jara & Pinzón 1987:www). Auch die rüstige Doña Isabel fährt mit ihren 74 Jahren jeden Donnerstag nach Villa Garzón in den Bajo Putumayo, vollbeladen mit Früchten aus ihrer *chagra*, um am Sonntag im Morgengrauen wildgewachsene Trauben, *chontaduros* (eine Palmenfrucht, für die Indigenen der Amazonasregion von derselben Wichtigkeit wie der Mais für den Alto Putumayo), die ‚Inka-Nuss‘ sa-

cha inchi und alles, was sonst noch verfügbar ist, nach Sibundoy zu transportieren um am hiesigen Markt zu verkaufen.

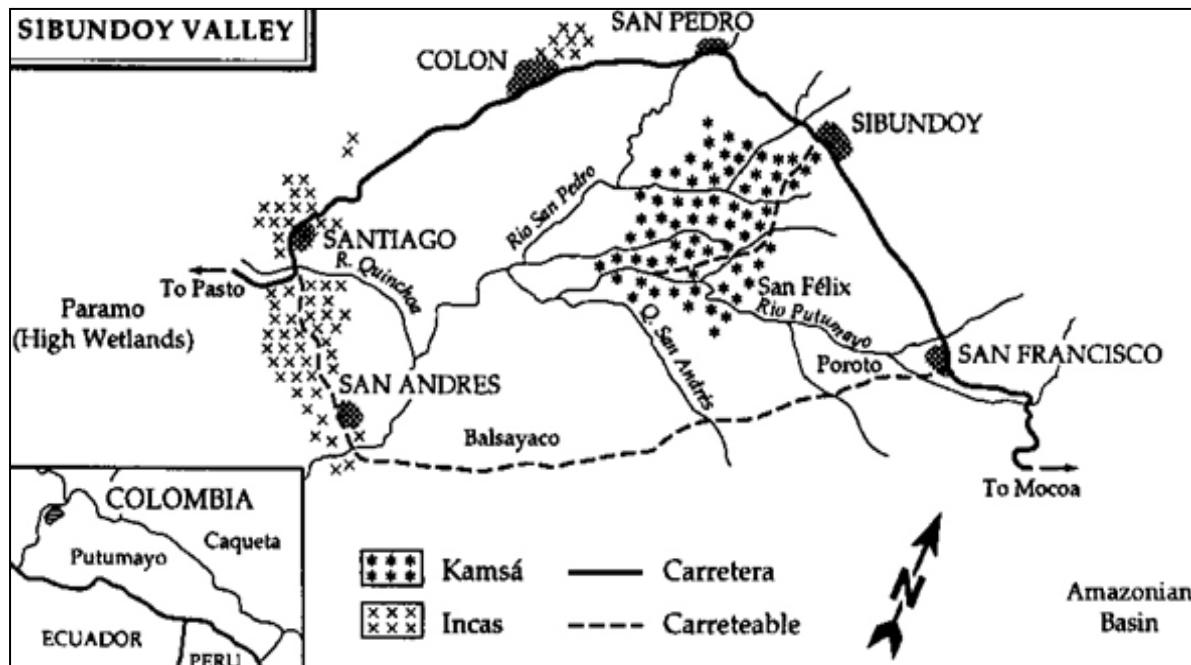


Abb. 4.3: Skizze des Sibundoytals und Verteilung der indigenen Bevölkerung. Vor allem in Sibundoy ist deutlich sichtbar, dass die Siedlungszone der Indigenen sich hauptsächlich südlich der Bundesstraße erstreckt, das Zentrum jedoch nördlich davon gelegen ist (Camentsa Biya 2012:www).

Die Inga und Kamentsá (auch Caméntsá, Kamsá, sprich: „kam’dscha“) zeichnen sich durch eine sehr ähnliche Lebensweise und Kultur aus, agieren in politischen Belangen meist gemeinsam, unterscheiden sich aber grundlegend in ihrer jeweiligen Sprache. Lokal bewohnen die Inga Santiago und Colón, die Kamentsá Sibundoy; San Francisco wird von beiden Ethnien bewohnt, was sich auch in der Namensgebung des dortigen *cabildos* ausdrückt. Das Kamentsá ist eine isolierte Sprache, das heißt, es existiert keine dem Kamentsá verwandte Sprache. Bis heute konnte deren Herkunft nicht geklärt werden. Die beiden Haupthypothesen argumentieren für die Abstammung entweder der in den nördlichen Gebieten lebenden Chibcha oder der Polynesier, wobei beide Ansichten höchst spekulativ sind (Cordoba Chaves 1982:41). Jedenfalls sind die Kamentsá die ursprünglichen Bewohner_innen der Region, was sich auch in deren Mythen ausdrückt. Der Hauptplatz von Sibundoy, der *Parque de la Interculturalidad*, wird von den Kamentsá als *Tabanok* bezeichnet bzw. „nuestro sagrado lugar de origen, partida y de llegada“ (unser heilige Ort des Ursprungs, des Aufbruchs und der Ankunft; Territorio Tamoabioy 2015:www). Laut dem *Plan de Salvaguarda del Pueblo Caméntsá* (2014:12; *salvaguardar* = behüten, beschützen) gibt es derzeit rund 10.400 Kamentsá, wobei 80 Prozent davon im Valle de Sibundoy beheimatet sind. Das Inga ist ein

Quechua-Dialekt. Quechua, die Sprache der Inka, wird aktuell von geschätzten zehn Millionen Menschen gesprochen. Die Inga-Bevölkerung beschränkt sich aber auf gut 15.500 Personen, wobei ca. 10.000 in Putumayo leben (Plan de Salvaguarda del Pueblo Inga de Colombia 2013:28). Die Inga, Nachkommen des sich ausbreitenden Inka-Imperiums, bewohnen das Sibundoytal seit der Mitte des 15. Jahrhunderts. Die Bevölkerungszahlen können allerdings nicht mit Sprechern und Sprecherinnen der jeweiligen Sprache gleichgesetzt werden, da die jüngeren Generationen beider Gemeinschaften größtenteils und fast ausschließlich Spanisch sprechen – auch dies ein Hinweis darauf, wie rasant der Kulturwandel voran getrieben wird. Laut dem Plan Salvaguarda Inga (2013:34) sprechen nicht einmal 50 Prozent die Sprache der Ahnen. Eine Erhebung von vor zehn Jahren ergab, dass rund 60 % der Kamentsá ihre Sprache beherrschen, jedoch von nicht einmal einem Viertel im Alltag verwendet wird (Ávila Mora 2004:40). Aussagekräftig in dieser Hinsicht war das müde Lächeln von Henry Mavisoy ob meiner Naivität, als ich seine Einladung zu einem Treffen junger Akademiker, die Strategien zum Erhalt der Kultur entwickeln wollen, mit Dank ablehnte, da ich ja sowieso nichts verstände. Er meinte, keiner der dort Anwesenden spräche dialogsicheres Kamentsá. Auch der Sprachunterricht im *Colegio Bilingüe* in Sibundoy, das nur von einem Bruchteil der indigenen Teenager besucht wird, ähnelt dem üblichen Fremdsprachenunterricht. Neben den zusätzlichen Fächern Kunsthandwerk (Holzschnitzerei und Weberei) und Gartengestaltung unterscheidet sich die Schule kaum von anderen und die Schüler_innen, wie sie mir mitteilen, interessieren sich hauptsächlich für Modetrends, Facebook, Videospiele und Smartphones. Der Verlust der Sprache ist gleichbedeutend mit dem Verlust der Identität. Vor allem ältere Generationen betrachten die Kultur bereits als verloren. Wie sehr die Sprache dabei eine Rolle spielt, macht die der Aussage von *taita* Victor deutlich, der die finanzielle Unterstützung durch die *cabildos* (welche staatliche Hilfsgelder für Indigene umverteilen) all jenen vorenthalten würde, die in ihrem Alltag spanisch sprechen, denn „ellos que no hablan cementsá no son indígenas“ (jene, die kein Kamentsá sprechen, sind keine Indigenen). Ähnlich sieht das *taita* Narciso Jamioy Muchavisoy (1997:70), der die Sprache als das Rückgrat des indigenen Wissens bezeichnet und das Wissen mit der Identität gleichsetzt. Die historische Hauptverantwortung für den Sprachverlust tragen die katholischen Internate. So erzählten mir mehrere Personen (ca. 50 – 70 Jahre) von Schlägen und Demütigungen durch Nonnen und Priester, wenn sie Inga bzw. Kamentsá gesprochen haben. Meinen Beobachtungen zufolge ist es heutzutage individuell von den Familien abhängig, ob die Sprache an die Kinder weitergegeben wird oder nicht.

Seit dem Wirken von *taita* Carlos Tamoaboy im 17. Jahrhundert, der interethnische Konflikte beilegen konnte und dadurch den Grundstein für die Allianz der Indigenen vom Sibundoytal legte, berufen sich die Inga und Kamentsá auf ihr gemeinsames *Territorio Ancestral taita Carlos Tamoaboy* um sich gegen Einflussnahme von außen zu positionieren. Tamoaboy schrieb in seinem Testament: “Estas tierras las heredo a mis hijos Ingas y Kamentsá, para que las cuiden y protejan de toda persona mal intencionada” (Dieses Land vererbe ich meinen Kindern Inga und Kamentsá, damit sie dafür Sorge tragen und vor jeder Person mit schlechten Absichten beschützen; *Territorio Tamoaboy* 2015:www). Es wird deutlich, dass der aktive Kampf gegen Umweltzerstörung kulturell verankert ist, da die Indigenen durch die Ahnen ihrem Land verbunden und verpflichtet sind und sie diese Pflicht vor allem zum Schutz der Kinder wahrnehmen müssen um diesen eine gesundes Leben zu gewährleisten.

4.2 Globale und nationale Einflüsse auf die Region

Geschichtsschreibung und Historien, die globale, regionale und lokale Verflechtungen und Interdependenzen einbeziehen und sich für „eine relationale Geschichte der Moderne interessieren, nicht-eurozentrisch argumentieren und nationalgeschichtliche Perspektiven überwinden wollen“ (Conrad und Eckert 2007:7), werden unter dem Begriff „Welt- und Globalgeschichte“ subsumiert. Eine ebensolche Geschichte schrieb Eric Wolf (1982) mit seinem in der Kultur- und Sozialanthropologie zum Klassiker avancieren Buch *Europe and the People Without History*. Dort verbannt er den Eurozentrismus aus der Geschichtsschreibung, indem er die Folgen der europäischen Expansion, und somit des Merkantilismus und Kapitalismus aus der Perspektive kolonialisierter bzw. postkolonialer Gesellschaften erörtert, wobei die Produktion von und der Handel mit spezifischen Gütern als Basis der sozialen Veränderung eine zentrale Stellung einnehmen. So widmet er sich beispielsweise dem lateinamerikanischen Silberhandel unter der Herrschaft der spanischen Krone und dem damit einhergehenden Hacienda-System (ebd. 135ff), sowie dem Kautschuk-Boom im Amazonasgebiet Ende des 19. Jahrhunderts, der die soziale Organisation indigener Gesellschaften massiv beeinflusste und teils im Genozid enden ließ (ebd. 325ff). Seine Abhandlung wird als „exercise in Systems Marxism“ betrachtet, wobei er betont, keine universellen Gesetze der globalen Gesellschaftsentwicklung generieren zu wollen (ebd. XI). Wolf fordert die Annulierung der Sichtweise, welche Nationen, Gesellschaften oder Kulturen in intern homogene und extern differenzierte Einheiten sortiert um stattdessen die Verflechtungen, Wechselwirkungen und Interdependen-

zen wirtschaftlicher und politischer Vorgänge innerhalb eines sich seit der Entdeckung der ‚Neuen Welt‘ global entfaltenden Systems anzuerkennen.

Die folgenden Erläuterungen, eine komprimierte Zusammenfassung, stellen den Versuch dar, die wichtigsten ökonomischen und soziopolitischen Prozesse auf globaler und (trans-)nationaler Ebene nachzuzeichnen, um den Erfahrungen und Beobachtungen während meiner Feldforschung im Sibundoytal einen Referenzrahmen zu geben. Freilich konnte ich während dieses Kurzaufenthaltes nur schemenhafte Einblicke gewinnen und das eine oder andere Thema war unterschiedlich aktuell. Dennoch werden die Inhalte dadurch nur geringfügig eingeschränkt, da die einzelnen Problematiken einen allgemeingültigen Kontext aufscheinen lassen, der alle regionalen Entwicklungen in Kolumbien auf die eine oder andere Weise beeinflusst. Anders ausgedrückt stehen die Fallbeispiele, wie die Vergabe von Bergbaukonzessionen oder das Problem der Binnenflüchtlinge, exemplarisch für dahinter liegende Strukturen bzw. sind es eben diese Strukturen, die bestimmte Realitäten im Sibundoytal ermöglichen.

Gerne werden historische Abrisse der hier beabsichtigten Art in Zeitabschnitte eingeteilt. Dabei wird mit den Anfängen der europäischen Expansion (im Falle Lateinamerikas mit der Invasion der Spanier) begonnen um dann die Veränderungen zwischen Kolonial- und Unabhängigkeitsszeit bis hin zur aktuellen Globalisierung zu erörtern. Für die indigene Bevölkerung Lateinamerikas war es jedoch recht einerlei, ob sie von Handlangern der spanischen Krone oder jenen der nationalen Regierungen unterdrückt wurden. Nicht die Herrschaftsform sondern die Interessen der Machthabenden stehen im Vordergrund. Im Falle der Inga und Kamentsá wird dies sehr deutlich, da das abgelegene Sibundoytal bis vor Kurzem kaum etwas zu bieten hatte, was von großem wirtschaftlichem Interesse war: weder wurden gewichtige Mengen an Silber, Gold oder Erdöl gefunden, noch wachsen dort bedeutende Pflanzen wie der Kautschukbaum oder der Kokastrauch. In umliegenden Gebieten waren es genau diese Rohstoffe, die enorme soziale Veränderungen, bis hin zur Vertreibung und zum Massenmord, verursacht haben. Erst nach der Jahrtausendwende begannen sich multinationale Unternehmen für Bodenschätze im Sibundoytal, allem voran Kupfer, aber auch weitere Metalle und Gesteine wie Marmor, zu interessieren, was den Widerstand der Indigenen evozierte. Die größten Veränderungen auf sozio-kultureller Ebene brachte die katholische Missionierung, die von Beginn der spanischen Besiedlung bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts ihre Interessen durchsetzte. Die Missionare zeigten sich zu weiten Teilen verantwortlich für die Etablierung der Viehzucht, die Durchsetzung der spanischen Sprache, das Verschwinden etlicher Bräuche und Rituale, und das Aufkommen westlicher Kleidung und Behausung. Andererseits

beschützten sie die Indigenen aber auch vor der Ausbeutung durch die Spanier und durch weiße Siedler aus anderen Teilen des Landes, indem sie die Indigenen beispielsweise im Kampf um die Anerkennung von Bodenrechten unterstützten. Aus diesem Grund möchte ich mich erst der Missionierungsgeschichte und deren Auswirkungen widmen. Danach wende ich mich den sozialen Entwicklungen in Kolumbien zu, welche zur heutigen politischen Praxis geführt haben und somit den Kontext zu vielen Vorgängen im Sibundoytal darstellen.

4.2.1 Sibundoy: Das Tor zum Amazonas als Basislager der katholischen Mission

Im Jahre 1499 setzte zum ersten Mal ein Spanier Fuß auf kolumbianischen Boden. Weitere 36 Jahre sollte es dauern, bis es zu einer ersten flüchtigen Begegnung mit der Bevölkerung des Sibundoytals kam und nochmals sieben Jahre später, 1542, zur erstmaligen Beschreibung derselben. Auf der Suche nach dem legendären Goldland Eldorado durchquerte Hernán Pérez de Quesada das Tal mit 200 berittenen Soldaten und mehr als 4.000 Muisca-Indigenen. In seinen Chroniken wurden die Bewohner_innen als friedfertige, einfache Bauern bezeichnet, die eine überraschende Vielfalt an Nahrungsmitteln, vor allem aber Mais produzierten (Cordoba Chavez 1982:52). Obwohl diese Begegnung bestimmt sehr beeindruckend war, wurde die Region dadurch nicht nachhaltig geprägt. Erst in den folgenden Jahren begann die Besiedlung durch die Spanier, welche jedoch recht dünn ausfiel: zwischen Mitte des 16. bis Ende des 18. Jahrhunderts waren nur neun *encomenderos* registriert (ebd. 57). Das Encomienda-System (ableitet von *encomendar*, anvertrauen) war eine von der spanischen Krone implementierte soziökonomische Institution, durch welche den Konquistadoren Ländereien ‚anvertraut‘ und indigene Bevölkerungen zu Tributzahlungen und Fronarbeit verpflichtet wurden. Im Gegenzug dafür erhielten sie ihr Seelenheil durch die Evangelisierung. Die Inga und Kamentsá zahlten Tribute in Form von Geld- und Sachleistungen, viele zogen sich aber in weiter abgelegene Gebiete zurück um diesen Zwängen zu entgehen. Gemeinsam mit den Siedlern erreichten auch die ersten Missionare das Sibundoytal, die sich permanent niederließen. Während der Kolonialzeit waren unterschiedliche Orden vor Ort, die auch in ihren Methoden variierten (ebd. 95). Das Ziel der Franziskaner war die Unterweisung aller Indigenen in die christliche Lehre, Verweigerung wurde nicht nur individuell sondern auch kollektiv bestraft. Die Dominikaner agierten ähnlich streng, denn schließlich lag die Rettung vor der Verdammnis im Interesse aller Beteiligten. Die Jesuiten hingegen kümmerten sich erst um materielle Bedürfnisse und sammelten Wissen über Kultur und Sprache um die Indoktrinierung zu erleichtern. Sie waren sehr anpassungsfähig, respektvoll im Umgang und verbreiteten ihre Werte meist unter-

schwellig. Dies führte zu großem Erfolg und der katholische Glaube und dessen Praktiken wurden in den Alltag integriert (ebd. 96f).

Im Gegensatz zu anderen Teilen des Landes hinderte weder die Unabhängigkeit Kolumbiens 1819 noch die darauf folgenden Bürgerkriege das Werken der Kirche im Putumayo-Gebiet (Cordoba Chavez 1982:145). Bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts bewohnten neben den Missionaren kaum andere Weiße das Sibundoytal. Diese kehrten erst ein, als in der Amazonasregion die Jagd nach Kautschuk und Chinarinde begann (ebd. 163). Aufgrund der geographischen Lage als ‚Tor zum Amazonas‘ war Sibundoy nun ein weiteres Mal das Basislager für die Reisenden in den Bajo Putumayo, denn die Hochebene erwies sich erst für Missionare dann für Händler als geeigneter Ausgangspunkt in das für europäische Verhältnisse unwirtliche, fieberverseuchte und schwer durchdringbare Tropengebiet. Durch die Erschließung immer größerer Regionen im Amazonas schickte die Regierung auch vermehrt Geistliche um die ‚Zivilisierung der Indigenen‘ voranzutreiben. 1893 erreichten die Kapuzinermönche das Sibundoytal, wo bis dahin ein Nebeneinander von traditionellen und katholischen Ritualen und Bräuchen stattfand. Die Kapuziner begannen damit die Infrastruktur zu verändern: bestehende Wege wurden erweitert, überregionale Straßen errichtet und in den Zentren bauten sie große Kirchengebäude und Klosterinternate, wofür neue Materialien wie Backstein- und Tonziegel verwendet wurden. Dadurch hielt der Bergbau Einzug im Sibundoytal. Die Weide- und Milchwirtschaft wurde forciert, die Hortikultur wurde landwirtschaftlich erweitert und bis dahin kaum angebaute Feldfrüchte wie Kartoffeln und Gerste wurden im großen Stil kultiviert. Vor allem aber wurde die Schule reformiert um „la lucha contra el salvajismo de los indios“ (ebd. 272; der Kampf gegen die Wildheit der Indianer) voranzutreiben. Und so wussten die Mönche zu berichten, dass vor ihrer Ankunft unhygienische Zustände und intellektuelle Defizite herrschten, die Gesellschaft von Hexerei durchdrungen war und jeder minimale Versuch fortschrittliche Veränderungen durchzusetzen an aggressiver Ablehnung scheiterte. Doch bald bemerkten sie: „los sibundoyes no son rebeldes a la civilización cuando es llevada con método“ (ebd. 275; die Sibundoyer rebellieren nicht gegen die Zivilisation, wenn methodisch vorgegangen wird). Diese Methoden bestanden in der schulischen Unterrichtung in Lesen, Schreiben und Rechnen und im Wichtigsten: der religiösen Erziehung. Freilich fand der Unterricht in spanischer Sprache statt. Die Geistlichen lobten die Schule als „eje fundamental“ (fundamentale Achse; ebd. 278), wo die Kinder ihre ‚wilden Instinkte‘ vergessen und in kurzer Zeit eine neue Generation herangezogen werden konnte. So geschah es, dass die Inga und Kamentsá „in die Hosen der Zivilisation gesteckt“ wurden, wie Arnold Höllriegel

(1964:40) die Situation der Indigenen wortwörtlich ernstzunehmend in unübertrifftener Weise formuliert hat. Dennoch, trotz Erniedrigung und körperlicher Züchtigung (Gómez López 2005) und trotz der schwerwiegenden Eingriffe in das soziokulturelle Leben der Indigenen, wurde die Anwesenheit der Missionare von den meisten gutgeheißen (Cordoba Chavez 1982:339). Die Kapuziner übernahmen die medizinische Versorgung, waren beim Aufbau und der Legalisierung der *cabildos* behilflich, verteidigten die Indigenen gegen weiße Siedler und waren zum Teil die geistigen Väter von Gesetzen zugunsten der Indigenen. Fast alle kommunalen Gebäude wie Kirchen, Schulen und Spitäler wurden von den Missionaren errichtet und die durch deren Engagement erbaute 214 Kilometer lange Straße von Pasto nach Puerto Asís legte den Grundstein zur Urbanisierung von Santiago und Sibundoy. Nicht zuletzt verzeichnete der Alto-Putumayo im Jahre 1938 mit 63 % die höchste Alphabetisierungsrate unter den Indigenen Kolumbiens (ebd. 312).

Während meiner Feldforschungen konnte ich hauptsächlich sehr heterogene und ambivalente Verhältnisse zur Kirche feststellen. Unter meinen Informant_innen finden sich sowohl streng gläubige Kirchgänger_innen, als auch dem Klerus sehr kritisch gegenüberstehende Geister. Die einen betonen das durch Gottes Segen erlangte Seelenglück, die anderen akzentuieren die Verantwortung der Kirche für das Verschwinden von Sprache und Tradition. Angeblich verhindert in San Andrés ein einflussreicher *padre* die Einführung einer bilingualen Schule, da er die Bildung weiterhin in der Hand der Kirche sehen möchte. Und angeblich hätte er den Indigenen in vielen anderen Belangen geholfen, weswegen der Widerstand dagegen eher gering ausfiel. Mehrere ältere Personen berichteten mir, dass sie während ihrer Schulzeit von Mönchen und Nonnen geschlagen wurden, wenn sie in indigener Sprache gesprochen haben oder beschimpft und ausgelacht wurden, wenn sie in traditioneller Kleidung die Schule besuchten. Dadurch wurde ein Klima der Scham für die eigene Herkunft geschaffen, was dazu führte, dass viele Indigene sich komplett von ihren Traditionen verabschiedeten. Stolz zu sein auf die indigenen Wurzeln ist ein eher neues Phänomen, was sich auch daran zeigt, dass im Kontext indigener Projekte oft von einer *revaloración* (Wiederaufwertung) der eigenen Kultur gesprochen wird.

Es lässt sich kaum ein Muster feststellen, wer welches Verhältnis zur Kirche hat, wobei unter den Besucher_innen der Messe die ältere Generation mehrheitlich überwiegt. Allein bei der Sonntagsmesse von Sibundoy zählte ich ca. 500 Personen, wovon etwa drei Viertel indigen sein dürften. Angeblich ist die Frühmesse um sechs Uhr mindestens so gut besucht wie diese Vormittagsmesse. Rosa und Cristina, beide Mitte dreißig und im Zentrum von Sibundoy zu-

hause, haben sehr gegensätzliche Meinungen bezüglich der Kirche. Die Familie von Mariano hält Kirchenbesuche für überflüssig, seine Schwiegermutter jedoch nimmt jeden Sonntag einen beschwerlichen Weg auf sich um der Messe beizuwohnen. Sowohl der Großvater als auch der Vater von Santiago betonen eher die negativen Seiten der Kirche und berichten von Demütigungen während ihrer Schulzeit. Santiago selbst ist der Messmer einer kleinen Kirche in der *vereda* La Mente. Unter *taita* Domingos Ritualobjekten, die während der *yagé*-Zeremonien eine wichtige Rolle spielen, findet sich auch ein Kruzifix. Darauf angesprochen meinte er, das Kreuz wäre ein Symbol der Balance und werde nicht aufgrund des katholischen Glaubens benutzt. Nichts desto trotz zeigt er sich sehr flexibel im Umgang mit der Kirche. So fand vor einer Zeremonie, zu der im Besonderen die Dorfbewohner_innen von San Andrés eingeladen waren, eine katholische Messe in seinem Ritualhaus statt. Generell habe ich niemanden getroffen, der oder die sich selbst als atheistisch bezeichnet; Spiritualität ist ein sehr wichtiger Aspekt im Leben der Talbevölkerung, wie sich weiter unten noch zeigen wird. Die Verbindung von katholischem Glauben und schamanischer Spiritualität ist alltäglich und wird kaum hinterfragt. Zudem entstehen vermehrt christliche Freikirchen im Tal, allein in Sibundoy habe ich inklusive den Zeugen Jehovas fünf gezählt. Angeblich werden diese „Sekten“, wie es explizit heißt, nur von Weißen besucht.

Die beiden wichtigsten Feste im Jahr haben zwar deutliche katholische Verbindungen, werden aber auf eine eigene Weise interpretiert. Obwohl sich das jeweilige Datum an katholischen Feiertagen orientiert, wird in erster Linie der Maiszyklus gefeiert. Dies geschieht in Form von Tanzen, Singen und Musizieren und während des Verzehrs von Unmengen an *chicha*. Das wichtigste Fest ist der *Día Grande del Perdón* (Großer Tag der Vergebung) an den Tagen vor dem Aschermittwoch: am Montag in Sibundoy und San Francisco und am Dienstag in Santiago, San Andrés, Colón und San Pedro. Obwohl mit Karneval betitelt, ist das Fest weit mehr als ein spaßiges, buntes Treiben. Es ist das Neujahrsfest der Indigenen, denn der Zyklus geht zu Ende, der letzte Mais wurde geerntet und nach dem Fest beginnt die erneute Aussaat. Zugleich werden das Leben selbst und die Schöpfung gefeiert, man besinnt sich auf essentielle Werte wie Freundschaft und Großzügigkeit und vergibt einander die im vergangenen Jahr begangenen Torheiten (Tobar 2013). Der *Día de las Ánimas* (Tag der Seelen) steht ganz im Zeichen der Ahnen: in der Nacht auf den 2. November werden den Verstorbenen Nahrungsmittel dargelegt, welche am Folgetag im Zuge eines Festes von den Lebenden verspeist werden. An diesem Tag findet zwar eine katholische Messe auf dem Friedhof statt, das große Fest im *cabildo*-Gebäude hat jedoch keine kirchlichen Implikationen. Dort wird neben den Ahnen

vor allem die erste Maisernte gefeiert; die *chicha* fließt in Strömen und die Teller sind randvoll gefüllt mit einem Maisgericht namens *mote*.



Abb 4.4: Der indigene Karneval bzw. der *Día Grande del Perdón*, das wichtigste Fest für die Inga und Kamentsá (Österle Feb. 2016).

Neben den großen Festen, die das kulturelle Erbe bis heute in sich tragen, gibt bzw. gab es unzählige Bräuche und Rituale, die heute kaum mehr praktiziert werden. So wurde zu früheren Tagen die Plazenta unter der *tulpa*, der Feuerstelle des Hauses, vergraben um die Neugeborenen mit ihrem Zuhause zu verwurzeln, damit sich diese zeitlebens an ihre Herkunft erinnern. Rituell verliefen auch der erstmalige Haarschnitt im Alter von sieben Jahren, der Antrag eines heiratswilligen Mannes um das Einholen der Erlaubnis bei den Brauteltern und die Waschungen zu Vollmondnächten (Ana Maria 2014:interview 22:38).

4.2.2 Kolumbien: Gewaltexzesse, Korruption und *politiquería*

Nachdem 1821 Simón Bolívar, der Anführer der Unabhängigkeitsbewegung, zum ersten Präsidenten Groß-Kolumbiens gewählt wurde, zerfiel dieses Gebilde bereits neun Jahre später. Seine Bemühungen, Ländereien an die Indigenen zurückzugeben, scheiterten – ebenso wie die Abschaffung der Sklaverei – an der Macht der Großgrundbesitzer. Von Beginn weg war Kolumbien in ein konservatives und ein liberales Lager gespalten; eine Schicksalsfügung, die den fatalen Verlauf der Geschichte des Landes begründete und bis in die Gegenwart begleitet. Auf der konservativen Seite standen die paternalistischen Großgrundbesitzer und andere Oligarchen, die liberale Seite existierte als Sammelbecken unterschiedlicher Gruppen, darunter Händler, Handwerker, Kleinbauern und Sklaven, welche aus sozialen und wirtschaftlichen Gründen an Reformen interessiert waren. 1886 wurde von den Konservativen eine Verfassung erlassen, wodurch die Republik Kolumbien, die erste Demokratie Lateinamerikas, geboren wurde. Der seit Beginn der Unabhängigkeit in kriegerischen Auseinandersetzungen gefochte-ne Kampf zwischen den beiden Fraktionen setzte sich jedoch fort, wobei die heftigsten Bürgerkriege mit die Misere fast schon lyrisch verklärenden Namen wie dem *Krieg der Tausend Tage* (1899-1902) und *La Violencia* (die Gewalt; 1946 bis ca. 1963, Hauptphase 1948-1953) versehen wurden. Auf Regierungsebene folgte eine relativ ruhige Phase, da 1958 ein Abkommen vereinbart wurde, nachdem die beiden Parteien abwechselnd für jeweils vier Jahre den Präsidenten stellten. Die Landbevölkerung fühlte sich jedoch in ihren agrarpolitischen Forderungen – denn der letztendliche Grund der bewaffneten Konflikte war stets die Landfra-ge – nicht mehr durch die liberale Partei vertreten und so bildeten sich dutzende Guerilla-Gruppen. In den 1960er Jahren wurden die historisch bedeutendsten Gruppen ELN (Nationale Befreiungsarmee) und FARC (Revolutionäre Streitkräfte Kolumbiens) gegründet, deren aus der Not geborene Freiheitskampf im weiteren Verlauf von kriminellen und mörderischen Ex-zessen begleitet wurde. Auch der politische Paramilitarismus feierte in diesem Jahrzehnt seine Geburtsstunde: auf Empfehlung der US-Amerikaner wurde die Strategie vorbereitet, Kom-munisten mithilfe eines Zusammenschlusses von Militär und Zivilbevölkerung zu bekämpfen (Musch 2009:232). Die paramilitärischen Gruppen zeigten sich in weitere Folge verantwort-lich für unzählige Massaker, vor allem auch an der Zivilbevölkerung, und Menschenrechts-verletzungen jeglicher Art. Mit dem Aufstieg der Drogenkartelle in den 1970er Jahren, vor allem aber ab Beginn der staatlichen Intervention zur Bekämpfung derselben in den 80ern, gesellte sich ein weiterer Akteur zum Kreis der Aggressoren.

Die Gründe für „Colombia’s long history of violence“ setzen sich aus drei Hauptfaktoren zusammen, welche sich gegenseitig bedingen und in Interaktion gewachsenen sind: 1) dem bewaffneten Konflikt zwischen staatlichem Militär, linker Guerillagruppen und rechten Paramilitärs; 2) den sozialen Konflikten auf lokalen, regionalen und nationalen Ebenen, die ihrerseits eine weit zurückreichende und vielfältige Geschichte haben und von den bewaffneten Gruppen als Rechtfertigungsargument herangezogen werden; 3) der illegale Drogenhandel und damit einhergehende Kriminalität (Waffenhandel, Geldwäsche, Entführungen, etc.), welche die bewaffneten und sozialen Konflikte zusätzlich befeuern und auf komplexe Weise damit interagieren (Garfield & Arboleda 2003:40). Bei den bewaffneten Gruppen handelt es sich um keine exklusiven Gruppierungen. Sowohl die Guerillas als auch die Paramilitärs sind in direkte und indirekte Drogenkriminalität verwickelt und finanzieren dadurch ihre Aktivitäten. Die Grenzen zwischen Paramilitär und staatlichem Militär sind zum Teil fließend. Und die wirtschaftliche und (teils deckungsgleiche) politische Elite fällt immer wieder durch gewalttätige und kriminelle Aktivitäten auf. Menschenrechtsorganisationen wie *Amnesty International* berichteten von den verschlungenen Beziehungen von Paramilitärs zu Politkern, offiziellen Militärs und einflussreichen Personen aus der Wirtschafts- und Finanzwelt (Musch 2009:224). In diesem Dunstkreis bewegt sich zudem die Drogenmafia, welche sich kräftig in einflussreiche Zirkel eingekauft hat um ungestört ihre Geschäfte betreiben zu können.

In der kolumbianischen Politik gehört Korruption also zum Tagesgeschäft und nicht umsonst wird die Politik im Volksmund *politiquería* genannt. Um im Spanischen einen Ort zu beschreiben, an dem ein bestimmtes Produkt erhältlich ist, wird einfachhalber der Wortstamm des Produktnamens mit der Endung *-ería* versehen. Demnach trinkt man Kaffee in der *cafetería*, Schuhe (*zapatos*) werden in der *zapatería* gekauft und möchte man die Haare (*pelo*) schön, wird man in der *peluquería* bedient. Dieser schwarzhumorige Sarkasmus entlarvt die Politik somit als ein Handelsgewerbe, bei dem sich die Interessensvertretung nicht am Gemeinwohl sondern am Preis orientiert. Auch der Lateinamerika-Experte Georg Grünberg teilt diese Ansicht und verweist auf einen Artikel über institutionalisierte Korruption.¹³ Alina Mungiu-Pippidi ist der Ansicht, dass sich Korruption in sogenannten entwickelten Ländern tendenziell auf individuelle Fälle beschränkt. Im grundlegenden Unterschied dazu ist die Korruption in sogenannten Entwicklungsländern der sozialen Organisation inhärent, sprich

¹³ Vortrag im Dezember 2012 im Zuge einer Vorlesung am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien. Der Artikel von Alina Mungiu-Pippidi (2006) bezieht sich empirisch zwar hauptsächlich auf post-kommunistische Länder, nach der Ansicht von Grünberg lässt sich die Analyse und Aussagekraft jedoch eins zu eins auf lateinamerikanische Länder übertragen.

Korrumpierbarkeit stellt eine unweigerliche Voraussetzung dar um überhaupt am politischen Geschehen teilhaben zu können:

„[C]orruption actually means “particularism”—a mode of *social* organization characterized by the regular distribution of public goods on a nonuniversalistic basis that mirrors the vicious distribution of power within such societies“ (Mungiu-Pippidi 2006:87; *kursiv* im Original).

Partikularismus ist ein politisches System, in dem eine kleine Elite die Macht besitzt, ihre besonderen Interessen gegenüber einer Mehrheit durchzusetzen. Auch Gemeingüter können entgegen dem Gemeinwohl quasi beliebig verteilt werden und Rechte und Pflichten sind abhängig von der Gruppe, der man angehört. Diese ungleiche Behandlung wird zur akzeptierten Norm und Individuen versuchen in der Hierarchie aufzusteigen anstatt die Spielregeln zu verändern, was zum stabilisierenden Faktor des partikularistischen Systems wird.



Abb. 4.5: In Kolumbien ticken die Uhren unterschiedlich, wie hier in Bogotá zu beobachten. Das *TransMilenio* Metrobussystem wurde im Jahr 2000 eingeführt, nachdem nach 30jähriger ergebnisloser Planung der Bau einer U-Bahnlinie *ad acta* gelegt worden ist (Glaser Okt. 2013).

Welche Auswirkungen haben diese Vorgänge auf das Leben der Inga und Kamentsá? Während meines Aufenthalts im Alto-Putumayo gab es immer wieder Situationen, die direkt oder indirekt im Zusammenhang mit den geschilderten Zuständen stehen. Zu Beginn sei angemerkt, dass weder Guerillagruppen, noch die Paramilitärs oder die Drogenmafia im Sibundoytal jemals Fuß fassen konnten bzw. wollten (Ramírez 2011:83). Im extremen Gegensatz dazu steht der Bajo Putumayo. Dieser galt noch bis vor kurzem als *zona roja*, als Rote Zone bzw. Krisengebiet, das sogar die Vereinten Nationen in Aktion treten ließ. Zum einen wurde das Territorium lange Zeit von der FARC kontrolliert und der Dschungel als Versteck und Rückzugsgebiet genutzt. Bis in das Jahr 2015 sorgte die Guerilla wiederholt für Schlagzeilen, da die Erdölpipelines des Bajo Putumayo ein beliebtes Anschlagsziel darstellten. Auch andere bewaffnete Gruppen waren im Gebiet aktiv. Das staatliche Militär lieferten sich offene bewaffnete Auseinandersetzungen mit der FARC, während das Paramilitär die Zivilbevölkerung terrorisierte und massakrierte. Zum anderen war und ist das Klima und die Geographie perfekt für die *fincas cocaleras* geeignet, die Farmen auf denen Koka produziert und zu Kokaipaste verarbeitet wird. Zeitweise überzogen die Kokaplantagen bis zu 15.000 Hektar¹⁴ Land, was zu einem Ertrag von über 40 Prozent der landesweiten Kokaproduktion führte (UNO-Bericht 2015:18). Zusätzlich verschärft wurde die Situation durch den *War on Drugs*, als, angestiftet durch die USA, per Flugzeug das Breitbandherbizid Glyphosat auf riesigen Flächen versprüht wurde, was nicht nur die Koka-Ernte zerstörte. Wenn die These von Peter Musch (2009:151) stimmt, nach der die Gewalt unter anderem dort am stärksten ist, wo sich die reichsten Bodenschätze befinden, unterscheiden sich Krieg und Friede im Bajo und im Alto Putumayo durch das Vorkommen bzw. Abhandensein von Erdöl und Koka.

Die gewalttätigen Auseinandersetzungen im tropischen Teil des *departamentos* ließ viele Bewohner_innen von sich aus flüchten, tausende weitere hingegen wurden gewaltsam aus ihren Häusern und von ihrem Land vertrieben. In den 15 Jahren bis 2013 wurden über 100.000 Personen bzw. beinahe ein Drittel der Population des *departamento* Putumayo Opfer von Vertriebungen, wovon sich ca. 5.000 im Alto Putumayo ansiedelten (Paz y Reconciliación 2014:19f). Bei einer Gesamtpopulation von ca. 40.000 Menschen scheint das eine enorme Größe, aufgeteilt auf 15 Jahre wird die Zahl jedoch wieder moderat. Dennoch, das Thema *desplazados* bzw. Binnenflüchtlinge erhitzt die Gemüter. In einer offiziellen Zusammenkunft der *cabildo*-Vorstände mit der Anthropologin Maria Elvira Molano, die sich im Zuge einer Regierungsstudie zur ruralen Entwicklung für drei Tage in Sibundoy befand, wurde das The-

¹⁴ Zum Vergleich: Wien hat eine Gesamtfläche von ca. 40.000 Hektar.

ma kurz aber bezeichnend angesprochen (*cabildo* 2014:interview 65:23). Im Jahre 2011 wurden von der Regierung Grundstücke aufgekauft um Vertriebene anzusiedeln. Und so befinden sich nahe der Landstraße zwischen San Francisco und Sibundoy einige Häuser, die den Betroffenen zugewiesen wurden. Im Kontext der Landfrage wird diese Vorgehensweise als Provokation empfunden. Die Inga und Kamentsá fordern seit Jahren von der Regierung, dass den *cabildos* Ländereien in Form von Reservationen überschrieben werden, da es sich dabei um indigenes, von den Ahnen ererbtes Land handle. Es wird die Forderung deutlich, dass die Regierung die Indigenen im Mindesten so bevorzugt zu behandeln habe wie die Vertriebenen. Doch die Aufregung beschränkt sich nicht rein auf die Bodenpolitik. So wird die Meinung geäußert, dass nicht alle Neuankömmlinge Opfer von Vertreibung wären und sich zum Teil auch Kriminelle darunter befänden, welche die Gunst der Stunde genutzt hätten um der lokalen Exekutive zu entfliehen. Somit wird den Zugezogenen vorgeworfen den sozialen Frieden zu stören, was auch an der Zunahme an Einbruchsdiebstählen zu erkennen wäre. Auch in privaten Gesprächen macht sich Missmut und ein Gefühl des ungerecht-behandelt-Werdens breit, sobald die Gespräche auf die Häuser am Straßenrand nach San Francisco lenken. Gleichzeitig sind aber auch Stimmen des Mitleids zu hören. Und wie so oft erklingen diese von genau jenen, welche direkt mit den Betroffenen im Kontakt stehen. Ana Maria, die Lehrerin des bilingualen Colleges, wohnt in der Nachbarschaft und versucht auf ihre Art zu helfen, indem sie eine Familie gegen Speisen und geringes Entgelt Arbeiten in Haus und Garten erledigen lässt. Meist jedoch drückt sich Unbehagen gegenüber den Zugezogenen aus, was sich aber nicht nur auf die Vertriebenen bezieht. Generell wird die steigende Immigration durch *colonos* bzw. nicht-indigener Personen mit Argwohn betrachtet, da die Befürchtung besteht, dass die Indigenen immer weiter in die Peripherie gedrängt werden – was bisher eine beobachtbare Tatsache war und ist.

Migriert wird jedoch nicht nur in den Alto Putumayo, sondern auch davon weg. Der Koka-Boom in den Niederungen erzeugte vor allem unter vielen Jungen den Traum vom schnellen Geld. Doch auch viele von jenen, die im Sibundoytal keine Arbeit fanden, konnten der Versuchung nicht widerstehen und so zog es hunderte auf die Felder und in die Fincas um ihr Glück zu suchen. Es wird angenommen, dass ein Großteil der 2.000 in Mocoa und Umgebung lebenden Kamentsá während der *migración cocalera* in dieses Gebiet kamen (Sierra Restrepo 2015:www). Da jugendliche Torheit und Vernunftlosigkeit in Notsituationen verzeihbare Verfehlungen sind, wird das Thema entspannt behandelt. Und so erzählt mir Pastora, jene junge Frau, die in einem Lokal gegenüber des *cabildos* in Sibundoy die Getränke serviert, über ihre

schicksalhaften Erlebnisse im Bajo Putumayo. Auch sie und ihr Mann, jung und dumm, verfielen der Goldgräberstimmung. Über zehn Jahre hat Pastora in einer einer Koka-Finca gearbeitet, welche sie als eine Art Kommune beschreibt. Die Arbeit war zufriedenstellend; die Blätter der ca. 4.000 Pflanzen wurden bis zu vier Mal im Jahr geerntet, dann getrocknet und zerstampft. Der Lohn war nicht übermäßig, aber um einiges mehr, als sie sonst hätte verdienen können. Als sie dann mit dem zweiten Kind schwanger war, und das Leben auf der Finca immer mehr zum Versteckspiel vor den Behörden wurde, fasste die junge Familie den Entschluss nach Sibundoy zurück zu kehren. Nicht jedoch ohne zuvor noch einmal satt zu verdienen. Ihr Mann wurde beim Schmuggelversuch von vier Kilogramm Kokainpaste von der Polizei erwischt. Seit damals sitzt er im Gefängnis und hat seine inzwischen 3jährige Tochter noch nie zu Gesicht bekommen. Pastora hält sich über Wasser, indem sie ein kleines Haus mit drei Zimmern gemietet hat, wovon sie das als Wohnzimmer angedachte Erdgeschoss als Lokal betreibt. Pastora meint, dass diese Art von Biographie keine Besonderheit darstelle und sie Glück habe überhaupt noch am Leben zu sein. So kam das Kokain zwar nicht zu den Indigenen ins Sibundoytal, jedoch folgte eine nicht unerhebliche Zahl dem ‚Weißen Gold‘ dorthin, wo es gedieh.

Obwohl das Tal kein direkter Austragungsort der sozialen Konflikte war, bewaffnete Gruppierungen dort nicht Fuß fassen konnten und im Zusammenhang mit Kokain einzig als Transitweg Bedeutung inne hatte, wurde die Region durch diese Probleme geprägt. Vor allem die demographischen Veränderungen lassen aufhorchen. Angesichts der Gesamtzahl der Kamentsá von rund 10.400 Personen kann bei circa 2.000 direkten Betroffenen nicht mehr von Einzelschicksalen gesprochen werden. Für die Inga liegen keine Zahlen vor, da deren Lebenssituation jedoch sehr ähnlich ist, kann von vergleichbaren Verhältnissen ausgegangen werden. Diese Tatsachen waren für eine Fremde wie mich relativ verborgen. Der Groll gegenüber den angesiedelten Vertriebenen bzw. gegenüber den Regierungsmaßnahmen in diesen Belangen wurde nur selten angesprochen, auf Nachfrage meinerseits hatten jedoch alle eine Meinung parat. Die Landfrage dagegen ist ein Dauerthema.

Viele Inga und Kamentsá initiieren politische Maßnahmen um Autonomie über ihr Territorium zu erlangen. Die Gebirgsketten, in welche das Sibundoytal gebettet ist, bergen reiche Bodenschätze, was wirtschaftliche Interessen auf multinationaler Ebene geweckt und politische Machthaber zur Erteilung von Schürfkonzessionen bewegt hat. Ein Beispiel dafür ist der Kupferabbau im Gebiet des Patascoy-Vulkans, welcher eine spezielle Bedeutung für die Indigenen hat. Durch den Bergbau wird aber nicht nur ein spirituelles Tabu gebrochen, es werden

auch Boden und Wasser verschmutzt und die indigenen Bewohner_innen in der näheren Umgebung vertrieben (Territorio Tamoabioy 2012:www). So wurde ich Zeugin einer Demonstration, die sich in Santiago ereignete und den Bürgermeister dazu bewegen sollte, bereits erteilte Konzessionen zum Kupferabbau im Patascoy-Gebiet als ungültig zu erklären. Die Auseinandersetzung führte jedoch zu Tage, dass der ehemals zuständige *taita gobernador* die Konzession selbst unterzeichnet hatte. Hier wurde offensichtlich, was von den Indigenen längst vermutet wird: die in der kolumbianischen Politik zum Tagesgeschäft gehörende Korruption reicht bis in die *cabildos* hinein.



Abb. 4.6: Demonstration gegen die Ausbeutung der Bodenschätze auf indigenem Gebiet: „Por la defensa de nuestro territorio Carlos Tamabioy. No a la explotación minera y no queremos contaminación ambiental.“ (Für die Verteidigung unseres Territoriums Carlos Tamabioy. Nein zur Ausbeutung von Mineralen und wir wollen keine Verschmutzung der Umwelt; meine Übersetzung); (Österle, Okt. 2014).

Ein weiterer Protestmarsch der Indigenen war gegen den Bürgermeister von Sibundoy gerichtet, der beabsichtigte das *cabildo Sol de Pasto* zu gründen und somit der indigenen Gruppe der Quillasinga, ursprünglich im nahegelegenen Pasto beheimatet, offiziellen Status zu verleihen. Die Inga und Kamentsá sind jedoch der Ansicht, dass diese Personengruppe außer einer biologischen Abstammung rein gar nichts mit Indigenen gemein habe; so hätten sie weder eine eigene Sprache noch eine gelebte Tradition und allem voran wären sie nicht im Territorium des Alto Putumayo verwurzelt. Um Letzteres zu unterstreichen wird etwas widersprüchlich argumentiert, dass es auch den Inga untersagt geblieben ist, ein *cabildo* in Calí zu gründen. Jedenfalls werde mit der beabsichtigten Maßnahme des Bürgermeisters die Strategie der klassischen Vetternwirtschaft verfolgt: eine Gruppe erhält öffentliche Gelder aufgrund ihres indigenen Status und die andere Gruppe nutzt dieses künstliche *cabildo* um bei politischen Entscheidungen mit der Zustimmung der ‚indigenen Gemeinschaft‘ rechnen zu können. Nachdem das Rathaus bis in die Nacht belagert wurde, verkündete ein sichtlich entnervter Bürgermeister dieses Vorhaben für aufgehoben.

Die Bedrohung des Territoriums durch die kommerzielle Ausbeutung von Bodenressourcen gewinnt in den letzten Jahren immer mehr an Relevanz, da im gesamten umliegenden Gebiet üppige Bodenschätze vermutet werden. Das vehement wiederholte Argument der Indigenen betrifft die Vergiftung der Flüsse, Berge und Wälder durch die Chemikalien, die beim Bergbau eingesetzt werden. Wenn die heute lebende Generation zulässt, dass die Weißen das Land der Ahnen vergiften, dann bleibt für die Kinder nur noch eine leere Wüste zurück, was die Gemeinschaft nicht verantworten kann.

4.3 Garten, Ritual und Weltbild: ein harmonisierendes System

In diesem Kapitel werden nun der Garten, das Ritual und das Weltbild im Rahmen der traditionellen Lebenswelt der Inga und Kamentsá des Sibundoytals beschrieben. Der Kontext ermöglicht eine engere Fassung der Begriffe und so wird aus einem beliebigen Garten die *chagra* bzw. der *jajañ*, wie die Kamentsá ihren Hausgarten nennen, und das Weltbild offenbart sich im *ley natural*, einer bestimmten Ordnung des Seins. Neben der alltäglichen Zusammenarbeit in der *chagra* sind die außeralltäglichen Praktiken während Festen und Rituale bedeutende soziale Ereignisse. Bei den Inga und Kamentsá ist die schamanische Heilzeremonie, bei der das Pflanzengebräu *yagé* im Mittelpunkt steht, von besonderer Bedeutung. Die spirituellen Erfahrungen und außergewöhnlichen Wirklichkeiten, die Teil des Rituals

sind, werden mit den alltäglichen Erfahrungen und Alltagswirklichkeiten im Weltbild vereint. So ergibt das Gefüge aus *chagra*, *yagé* und *ley natural* ein operational in sich geschlossenes Sozialsystem, das sich in einem homöostatischen Gleichgewicht befindet. Bereits in diesem Kapitel werden einige Veränderungen beleuchtet und die Transformationen der letzten Jahrzehnte sichtbar gemacht. Neben Beobachtungen werden hier aber auch vielfache idealtypische Visionen aus den Erzählungen der Indigenen verarbeitet, wodurch auch ein tendenziell idealtypisches Bild der *chagra* und ihrer soziokulturellen Implikationen gezeichnet wird. Die realen Verhältnisse, in denen durch die bedrohte Existenz der *chagra* auch das hier beschriebene Gesamtsystem zu verschwinden droht, werden im Kapitel 4.4 separat behandelt.

Indem der Garten als Lieferant für Nahrungs-, Medizin- und Nutzpflanzen eine existentielle Bedeutung besitzt, verkörpert dieser die Infrastruktur, also die materielle Ebene des sozialen Systems. Doch wurde bereits deutlich darauf hingewiesen, dass der Garten weit mehr ist als der Schauplatz der produktiven Auseinandersetzung des Menschen mit der Umwelt. Die Arbeit in der *chagra* verlangt nach Kooperation, weshalb ihr bestimmte Formen sozialer Organisation unterliegen. Zudem ist sie die Grundlage der indigenen Identität und ein Ort, wo Zusammenhalt gelebt und Respekt gelehrt wird (Ana Maria 2014:interview 20:17). Dadurch wird sie zur Quelle von Wissen, Werten und Spiritualität. Im folgenden Unterkapitel wird die *chagra* in all diesen Dimensionen betrachtet. Dabei wird sie in ihrer idealen Gestalt dargestellt, gemäß den Erzählungen der Indigenen. Im Weiteren werden die soziokulturellen Aspekte beschrieben, die direkt mit der *chagra* im Zusammenhang stehen. Da der Mais als essentielle Frucht des Gartens das gemeinschaftliche Zusammenleben nachhaltig beeinflusst und kulturelle Werte verdeutlicht, wird der Mais-Komplex (Pinzón, Suárez & Garay 2004:88) gesondert beschrieben.

Der Gebrauch von medizinisch wirksamen Pflanzen unterliegt unterschiedlichen sozialen Akteuren. Während Hausmittel allgemein verwendbar sind und vor allem die Frauen in ihrer Rolle als Mütter mit bestimmten Wirkweisen vertraut sind, gibt es eine Vielzahl medizinisch-magischer Pflanzen, deren Gebrauch ausschließlich den Schamanen vorbehalten ist. Jeder *taita* hat seine individuelle *chagra*, in der seine besonderen Gewächse gedeihen, welche zur Heilung von Krankheiten dienen. Klimabedingt wird die mächtigste aller Heilpflanzen jedoch kaum im Sibundoytal kultiviert. *Banisteriopsis caapi*, bekannt unter dem Namen *ayahuasca* oder auch *yagé*, ist eine Lianenart, welche gemeinsam mit einer DMT-haltigen Pflanze zu einem hochpotenten Gebräu verkocht wird, welches die Teilnehmer_innen rituell konsumieren. Begleitet von schamanischen Gesängen, Reinigungen und anderen Praktiken kann sich

die heilende Wirkung der Pflanze entfalten. Die Zeremonie ist nicht nur aufgrund ihres rituellen Charakters eine außeralltägliche Erfahrung, sondern auch und vor allem durch die psychedelische Wirkung der Pflanzeninhaltsstoffe. Die Tatsache, dass Substanzen wie DMT auch als „entheogen“ (in etwa: göttlich wirkend) bezeichnet werden, unterstreicht deren spirituelle Bedeutung. Wie sich zeigen wird, bedarf die Analyse des Weltbildes die Miteinbeziehung von schamanischen Praktiken, welche einen integralen Teil des indigenen Sozialgefüges ausmachen.

Das *ley natural* bezeichnet das Weltbild, das sich aus dem lebensweltlichen Kontext der Inga und Kamentsá generiert. Die Vorstellungen der schamanischen Wirklichkeit kombiniert mit dem Erfahrungswissen aus der *chagra* vereinen sich in einem breit gefassten Gesundheits- bzw. Krankheitsbegriff. Dieses Begriffspaar liefert die Grundstruktur eines Weltbildes, in dem das Wohlergehen sowohl des Einzelnen, als auch der Gemeinschaft und der Umwelt als essentiell betrachtet wird. Dadurch ergibt sich eine Handlungsanleitung für das gute (Zusammen-)Leben. Durch die Identifikation von Idealen bestimmter Verhaltensnormen werden auch die antagonistischen Handlungsweisen sichtbar gemacht. Im Konzept der Hexerei zeigt sich ein Versuch, jenen Spannungen entgegen zu wirken, welche das Wohlergehen gefährden, die Gesundheit zerstören und Krankheit hervorrufen. In der sichtbaren und praktischen Umsetzung all dieser Vorstellungen zeigt sich die Kultur der Inga und Kamentsá. Abgeschlossen wird das Kapitel, indem die drei Ebenen von Garten, Ritual und Weltbild kombiniert in einem systemischen Gefüge dargestellt werden.

4.3.1 Die *chagra* bzw. der *jajañ*

Bei der *chagra* (sprich „dschagra“) handelt es sich um ein kultiviertes Stück Land indigenen Ursprungs, das sowohl in den Anden als auch im Amazonas Verbreitung findet. Wissenschaftliche Literatur zum Thema *chagra* bezieht sich häufig auf Gärten im Amazonasgebiet (Acosta Muñoz et al. 2011; Andoque & Castro 2012; Convenio CIFISAM 2003; Giraldo Viatela & Yunda Romero 2000). Literatur zu indigenen Gärten im andinen Raum findet sich unter dem Begriff *chakra/chacra* (Grillo et al. 1994; Lema 2014). Bei diesen marginal unterschiedlichen Bezeichnungen handelt es sich um phonetische Ableitungen des Quechua-Wortes für Acker, Feld oder bepflanztes Land. Als Nachfahren der Inka verwenden die Inga ausschließlich den Begriff *chagra*. Auch die Kamentsá sprechen häufig davon, da es sich um eine allgemein gültige und anerkannte Bezeichnung handelt. In deren Sprache wird der Haus-

garten jedoch als *jajañ* (sprich „cha’chain“) bezeichnet; ein Begriff, der im Kontext der kulturellen Wiederaufwertung gerne verwendet wird.

Neben unterschiedlichen Begriffen in unterschiedlichen Sprachen werden klimatisch und geographisch bedingte Unterschiede sichtbar. So herrscht an den steilen Hängen der Anden der Terrassenbau vor (Rengifo Vásquez 1994:68). Dort werden mannigfaltig unterschiedliche Kartoffel-Sorten und andere Knollengemüse wie Oka, Olluco und Mashua, sowie Mais, Quinoa und Amarant angebaut. Im Amazonasgebiet wird der Boden hauptsächlich mittels Brandrodung auf die Bewirtschaftung vorbereitet. Die wichtigste Frucht der tropischen *chagra* ist der Maniok, welcher sortenvielfältig angepflanzt wird (Andoque & Castro 2012:79). Daneben finden sich typische Früchte wie Kochbananen, Yams, Ananas, Chontaduro, Tabak, Koka und viele mehr. Im Gegensatz dazu werden die Felder in Sibundoy ausschließlich gerodet. Wade Davis (1996:283) spricht in diesem Zusammenhang von *slash and rot* im Gegensatz zu *slash and burn*. Hier ist der Mais die Hauptfrucht. In der Literatur über die *chagra* im Sibundoytal (Bristol 1965; Pinzón, Suárez & Garay 2004; Palacios Bucheli 2012; Palacios Bucheli & Barrientos Fuentes 2014; Rodríguez-Echeverry 2010) wird häufig auf die Besonderheit hingewiesen, dass sich in dieser Region der Anden- und der Amazonasraum überschneiden.

Wichtiger als die Unterschiede sind jedoch die gemeinsamen Merkmale, welche sowohl die andine als auch die tropische *chagra* auszeichnen. Beiderorts wird der Garten nicht aus einer anthropozentrischen Perspektive betrachtet, wo allein die Subsistenz und damit das Überleben des Menschen von Bedeutung sind. In der mit der *chagra* verbundenen Sichtweise steht der Mensch nicht im Gegensatz zur Natur, sondern ist ein abhängiger Teil von ihr. In einem gegenseitigen Geben und Nehmen werden die unterschiedlichen Bedürfnisse aller mitwirkenden Lebewesen berücksichtigt. Neben den Pflanzen und Tieren, die in der *chagra* gedeihen, weitet sich die Zusammenarbeit auch auf astrale und elementare Phänomene, wie Sonne und Mond oder Boden und Wasser, und im Weiteren auch auf spirituelle Wesen aus, die genauso Teil dieser Natur sind (Rengifo Vásquez 1994:54). Das Augenmerk wird auf die Kommunikation unter den natürlichen Entitäten gelenkt und das Lernen von diesen steht im Mittelpunkt der indigenen Produktivität in der *chagra*. Aus diesem Grund orientiert sich die *chagra* in ihren Grundstrukturen an den Eigenschaften und Prozessen der natürlichen Umgebung, wodurch sie sich als mikrokosmische Reproduktion der natürlich vorhandenen Vegetation auszeichnet (Acosta Muñoz et al. 2011:25). Die *chagra* kann sowohl im engeren Sinne als vom Menschen geschaffenes Konglomerat unterschiedlicher Pflanzen und Tiere betrachtet werden, und –

kontinuierlich weitergedacht – auch im weitesten Sinne als das große Beziehungsgefüge gesehen werden, das die umliegenden unbewirtschafteten Gebiete, die Flüsse und Wälder, sowie Regen und Wind, Sonne und Mond und alles weitere miteinschließt, wodurch die Mutter Erde zu Gottes großer *chagra* wird.

Die ideale *chagra*

Während der Eingangsphase der Feldforschung im September 2014 beschränkten sich meine Informationen darüber, was denn nun eine *chagra* genau ist, rein auf Aussagen, die während informellen Gesprächen geäußert wurden. Später, nachdem ich einige Hausgärten besuchen durfte, erkannte ich, dass die bloße Beschreibung ein idealtypisches Bild der *chagra* zeichnet und die real vorhandenen Gärten in einigen Merkmalen nicht mit diesem Bild übereinstimmen. Einzelne, durch empirische Untersuchung erforschte Gärten werden in einem Kapitel weiter unten beschrieben, wo auch der Übergang hin zu Monokulturen thematisiert wird. Hier möchte ich jene *chagra* vorstellen, welche laut Auffassung der Indigenen den traditionellen Wirtschaftsweisen ihrer Ahnen entspricht, heute jedoch aus unterschiedlichen Gründen nicht mehr in dieser Idealform existiert.

Aus den Erzählungen ergaben sich folgende Merkmale. Eine *chagra* ist...

- ...eine direkt um das Haus liegende
- mindestens vier (bis ca. acht) Hektar große
- Mischkultur, wo bestimmte Nahrungspflanzen, Nutzpflanzen (Hausbau, Brennholz, Schnitzerei, etc.) und medizinisch verwendbare Pflanzen wachsen,
- wobei die wichtigste Nahrungspflanze der Mais ist,
- die von Tieren (Hühner, Meerschweinchen) bewohnt wird,
- deren Bewirtschaftung gemeinschaftlich erfolgt (*minga, cuadrilla*)
- und Brachzeiten voraussetzt,
- wo ausschließlich mit Holzstöcken und Macheten gearbeitet wird,
- nur organische Düngemittel (Meerschweinchenkot, Schnittabfälle) verwendet werden,
- die Aussaat-und-Ernte-Zyklen und sonstige Tätigkeiten sich nach den Mondphasen richten und
- deren generelle Instandhaltung nur durch das überlieferte, umfangreiche Wissen der Ahnen möglich ist.

Verbunden durch den *camino corto*, den kurzen Weg, vereinten sich die Gärten und Häuser zu Dörfern. In San Andrés, der entlegensten Ortschaft des Sibundoytals, die fast ausschließlich von Inga bewohnt wird, ist diese Anordnung von durch Trampelpfade verbundenen Häusern und *chagras* heute noch beobachtbar. Anstatt in *malocas*, den traditionellen Rundhäusern, wohnen die Menschen dort jedoch in rechteckigen Häusern aus Stein und Beton.

Gegenüber des *Colegio Bilingüe* hat das *cabildo Kamentsá Sibundoy* eine *maloca* entsprechend eines formalen Modells früherer Tradition gebaut. Das Rundhaus besteht aus nur einem großen Raum. Exakt in der Mitte befindet sich die *tulpa*, das niemals erlöschende Herdfeuer. Drei halbmeterhohe, eiförmige Steine im Zentrum der kreisförmigen Feuerstelle geben dem großen, rundbögigen Tonkochtopf den nötigen Halt. Von Asche bedeckt, glimmt stets ein wenig Glut, welche durch Beigabe von Zunder zu neuem Feuer entfacht werden kann. Die Feuerstelle der *cabildo-maloca* ist jedoch einbetoniert, der Boden besteht aus Linoleum und die Wände wurden aus Holzbrettern gefertigt. Das entspricht freilich nicht der traditionellen Bauweise, da diese Materialien früher nicht vorhanden waren bzw. im Falle der Holzbretter das nötige Werkzeug zur Herstellung fehlte. Der Eingang ist exakt nach Osten ausgerichtet, ganz so wie es die Tradition verlangt. Original bestand der Boden aus gestampfter Erde. Für die Wände wurden Pflöcke in den Boden geschlagen, in deren Zwischenräume bestimmte Gräser, Farne und Palmenblätter geflochten wurden. Aus Palmblättern anderer Art, nämlich der *palma real*, wurde das Dach hergestellt. Diese Palme nimmt einen Sonderstatus ein, weshalb auch das Dach der *cabildo-maloca* aus diesem Material gefertigt ist. Allerdings wurde dieses aus dem Bajo Putumayo importiert, da die Palme in den Wäldern rund um Sibundoy inzwischen höchst selten geworden ist. Aus der ‚echten‘ Palme, wird auch das *castillo*, die als Schloss bezeichnete, zweidimensionale Konstruktion für den Karneval hergestellt. Die Häuser wurden meist von einer Kernfamilie bewohnt, die zum Teil durch Großeltern oder andere nahe Verwandte erweitert wurde. Laut Henry Mavisoy, dem *chagra*-Beauftragten des *cabildos*, waren jene *malocas* von einer vier bis acht Hektar großen Fläche umgeben, nämlich der *chagra* bzw. dem *jajañ*.

In der *chagra* werden allem voran Mais und in weiterer Folge Bohnen angebaut. Weitere typische Nahrungspflanzen des Gartens sind Kohl, Kürbisse, Taro-Variationen, *arracacha* und eine Vielzahl weiterer Knollengemüse, Zuckerrohr, sowie unterschiedliche Obstbäume und -sträucher. Ebenso wachsen dort medizinische und magische Kräuter, Brennstoff liefernde Gehölze und eine Menge anderweitig genutzter Gewächse (vgl. die empirische Erhebung im Folgekapitel). Das westliche Auge, das geradlinige und eingegrenzte Beete gewohnt ist, neigt

dazu, die *chagra* (zumindest in Teilen) als vernachlässigten Wildwuchs wahrzunehmen. Im Empfinden der Indigenen hingegen orientiert sich die *chagra* an den natürlichen Verhältnissen, indem sie bewusst auf diese etwas chaotische Weise arrangiert wird. Das Selbstverständnis der Indigenen, die Natur hielte die besten Lösungen parat, weswegen ihre Nachahmung die einzige richtige Herangehensweise wäre, hat aber möglicherweise auch praktische Hintergründe. Melvin Bristols (1965:61) Beobachtungen ergaben, dass es sich bei einem Großteil der Pflanzen der *chagra* um mehrjährige Kräuter, Stauden und Bäume handelt, wovon geschätzt die Hälfte gepflanzt und die andere Hälfte Teil der originalen Vegetation ist. Diese dauerhaften Pflanzen sorgen nicht nur für eine relativ stabil bleibende Ausgestaltung des Gartens, sondern finden auch breite Verwendung:

„All the permanent plants of the gardens, whether propagated by the natives, adventives or elements of the original vegetation, serve utilitarian ends. Many provide the necessary fuel for cooking, others bear fruit or other food, some are medicinal and several find more than one use“ (Bristol 1965:63).

Zwischen diese Gewächse werden die mindestens jährlich geernteten Pflanzen gesetzt, wobei die Maispflanzungen den Großteil des Grundstücks bedecken. Zumindest diese Gepflogenheit hat sich während der letzten bald 500 Jahre nicht verändert. Denn wie schriftlichen Aufzeichnungen aus dem Jahre 1542 zu entnehmen ist, waren die Gärten trotz ihrer bemerkenswerten Vielfalt an Nahrungspflanzen in großen Teilen mit Mais kultiviert (Cordoba Chaves 1982:52f). Vor allem die als sehr reisefreudig geltenden Inga brachten Pflanzen aus anderen Regionen um sie in den Gärten zu kultivieren (Ramírez de Jara & Pinzón 1987:www). So verwundert es auch nicht, dass beispielsweise Taro, Kohl und Zuckerrohr heute kaum aus der *chagra* wegzudenken sind, obwohl diese vor der Ankunft der Europäer unbekannt waren.

Das „Agroökosystem“, wie Rodriguez-Echeverry (2010) die *chagra* auch nennt, wird üblicherweise von Hühnern bewohnt. Die *cuys*, Meerschweinchen, bewohnten traditionellerweise das Wohnhaus, so wie es heute nur noch vereinzelt beobachtbar ist. Die meisten Familien, die Meerschweinchen halten, verfügen über einen kleinen Stall. Katzen und Hunde sind weitere Tiere, die fast überall anzutreffen sind, wobei Katzen rein der Mäusejagd dienen und niemand auf die Idee kommen würde, darin ein liebenswürdiges Haustier zu sehen. Im Gegenteil, Doña Isabel, verfluchte lautstark eine Babykatze, auf die sie versehentlich getreten ist, dass sie sich am Ende wegen diesem Vieh noch die Beine brechen würde. Hunde sind Wachhunde und gleichzeitig treue Begleiter des Menschen, weswegen zu ihnen oft innige Beziehungen bestehen. Einige meiner Informant_innen betonten, dass auch Würmer, Insekten und Vögel als

wichtige Teile der *chagra* betrachtet werden müssen – jedes Lebewesen erfülle eine bestimmte Aufgabe. Doña Magdalena erzählte mir von einer schwarzen Raupenart, deren Erscheinen signalisiert, dass der Mais bald zur Ernte bereit sei. Sie bat mich, die Schüler_innen des *Colegio Bilingüe* zu fragen, ob sie die Bedeutung der Raupe kennen und war dann froh, dass zumindest ein Mädchen die Antwort wusste.

Um den Boden auf die Aussaat vorzubereiten wird dieser vom Unkraut befreit (*limpieza*). Die Schnittabfälle werden liegengelassen, womit das verrottende Material als Dünger genutzt wird. Auch Küchenabfälle landen in der *chagra* um dort zu kompostieren. Der üppige Pflanzenwuchs direkt neben der Küche von Jesusa macht den Unterschied zu eher wenig gedüngten Abschnitten deutlich. Außerdem wird Meerschweinchenkot und gelegentlich auch Asche als Düngemittel verwendet. Die Machete ist mit Abstand das wichtigste Werkzeug und findet universellen Gebrauch. Mit ihr wird die *limpieza* vorgenommen, das Brennholz gehackt, Büsche und Bäume werden zurückgeschnitten und eine Menge weiterer Arbeiten in Haushalt und Garten erledigt. Bereits mit zehn Jahren lernen die Kinder mit der Machete umzugehen, wie Mariano erzählt. Beobachten konnte ich den dreijährigen Wiliam, wie er mit einer stumpfen Machete spielte, was von dessen Eltern wortlos geduldet wurde. Bristol (1965:79) berichtet von einem messerähnlichen Werkzeug, das aus einem sehr harten Palmenholz hergestellt wurde. Dieses wurde von der Machete vollständig abgelöst. Um Mais und Bohnen auszusäen wird bis heute ein langer Holzstock verwendet um ca. zehn Zentimeter tiefe Saatlöcher in den Boden zu stoßen.

Bereits in den bisher dargelegten Beschreibungen der materiellen Komponenten der ‚idealen *chagra*‘ wird sichtbar, dass die Idealvorstellungen nicht gleichzusetzen sind mit jener Form von Gartenbau, welche bis vor Ankunft der Europäer den indigenen Alltag bestimmte. Neben unterschiedlichen Pflanzen (z.B. Kohl, Taro, Zuckerrohr) und Tieren (vor allem Hühner, Schweine, Kühe und Pferde) brachten die Europäer auch Eisenwerkzeuge wie die Machete in das Sibundoytal. All diese Dinge sind in heutigen Erzählungen über die *chagra* nicht wegzudenken. Von Wertschätzung und Offenheit gegenüber Innovationen zeugt auch die Tatsache, dass viele Pflanzen und das Wissen über deren Anwendung auch schon zu vorkolonialen Zeiten aus den entfernten Gegenden der Anden und des Amazonas über Handelsrouten nach Sibundoy gebracht wurden. Somit sind es weniger die materiell vorhandenen Komponenten, welche die *chagra* zu einer solchen machen, sondern bestimmte soziokulturelle Aspekte, die einer *chagra* implizit sind, andere Formen von Gartenbau aber vermissen lassen. Doch bevor

ich nun dazu übergehe, diese Aspekte genauer zu erläutern, wende ich mich der Pflanzenvielfalt der *chagra* im Detail zu.



Abb. 5: Ein kleiner Ausschnitt der *chagra* von Doña Santa. Im Vordergrund sind Taro- und Kürbispflanzen zu erkennen, Bohnen dahinter und Mais dazwischen. Hinter den Bohnen blitzen die Äste eines Pfirsichbaums hervor und im Hintergrund steht ein Avocadobaum (Österle, Okt. 2014).

Die Pflanzen und deren Verwendung

Pflanzen sind Lebensmittel im wahrsten Sinne des Wortes. Landläufig werden die Begriffe Lebens- und Nahrungsmittel synonym verwendet. Jedoch zeigen Pflanzen nicht nur in Form von Nahrung ihre ‚lebensvermittelnde‘ Kraft, sondern verhelfen auch als Nutzpflanzen für Kleidung, Behausung und Brennstoff, vor allem aber auch in Form von Medizin zum menschlichen Dasein. Im nun folgenden Unterkapitel wird die Verwendung jener Pflanzen aufgezeigt, die in der *chagra* zu finden sind. Die Pflanzen werden dabei in die drei Kategorien Nahrung, Medizin und Nutzpflanzen eingeteilt. Dabei ist zu beachten, dass diese Zuordnung mit-

unter ungenau erfolgt, da viele Obst- und Gemüsesorten auch gegen bestimmte gesundheitliche Beschwerden eingesetzt werden. Umgekehrt haben typische Medizinpflanzen kaum Nährwert, können jedoch in Form von Gewürzen wiederum Platz auf dem Speiseplan finden. Anders verhält es sich mit den Nutzpflanzen, die nur als solche verwendet werden; Nahrungspflanzen finden keine Verwendung außer für Nahrung und Medizin.

Die Auflistung der Pflanzen erfolgt entsprechend den Beobachtungen und Informationen, die ich während meiner Feldforschung sammeln konnte. Mithilfe von Internetrecherche und einschlägiger Literatur (Bristol 1965; Rodríguez-Echeverry 2010; Fundación Sachamates 2011) in Kombination mit meinen botanischen Laienkenntnissen konnten die Nahrungspflanzen beinahe zur Gänze identifiziert werden. Schwieriger gestaltete sich die Identifikation der Medizin- und Nutzpflanzen. Informationen über die Medizinpflanzen erhielt ich oft nur indirekt während informellen Gesprächen und Interviews (*taita* Andrés:2014) über Pflanzen (ohne Anschauungsbeispiele). Diese Aufzeichnungen habe ich ebenfalls mit der entsprechenden Literatur abgeglichen, wobei ich zum Schluss kam, dass ich beispielsweise im Vergleich zu Rodríguez-Echeverry (2010) eine eher kurz gehaltene Liste erstellt habe. Hierbei darf nicht vergessen werden, dass das schamanische Wissen zum Teil Geheimwissen ist, das nicht uningeschränkt weitergegeben wird. Bei den Nutzpflanzen handelt es sich häufig um Gehölze, Gräser und Farne, deren Identifikation differenzierteres botanisches Wissen als das meine benötigt. Hier habe ich die Erzählungen meiner Informant_innen im Bezug auf bestimmte Verwendungen mit der Arbeit von Bristol (1965) kombiniert. Der Ethnobotaniker Melvin Bristol hat die Pflanzenwelt des Sibundoytals während eines Feldaufenthalts von 13 Monaten in den Jahren 1962-63 untersucht. Die *chagra* erforschte er systematisch anhand von Samples von 8 x 400 m² Gartenfläche. Insgesamt beschreibt er über 80 Pflanzenarten, die von den Indigenen kultiviert werden (Bristol 1965:69).

Nahrungspflanzen

Der einjährige Mais (*Zea mays*) füllt beinahe die gesamten freien Flächen zwischen den mehrjährigen Pflanzen und bedeckt den Großteil der *chagra*. Mit dem Mais gemeinsam werden Bohnen (*Phaseolus vulgaris*) ausgesät. Isabel nennt die einjährige Bohne *frijol cargamanto*, eine Sorte die laut Internetrecherche typisch für die im Norden Kolumbiens gelegene Region Antioquia ist. Laut Henry (2014b:interview 18:35) ist jene Bohnensorte, die traditionell gemeinsam mit dem Mais gepflanzt wurde, bereits verschwunden. Generell wird jedoch zwi-

schen der *frijol rojo*, der aus Monokulturen stammenden roten Bohne, und der *frijol tranca*, der typischen indigenen Bohne, unterschieden. Bei Letzterer handelt es sich um eine goldbraune, mehrjährige, halbwilde Bohne (*Phaseolus flavesiensis*; näher beschrieben in Brücher 1977:205), welche üppig über Büsche und kleine Bäume wuchert und während des ganzen Jahres hindurch geerntet werden kann. Gelegentlich finden sich die Rankwerke der *frijol tranca* auch an Wegrändern. Weitere Hülsenfrüchte wie Erbsen (*Pisum sativum*), Ackerbohnen (*Vicia faba*) finden sich ebenfalls relativ häufig in der *chagra*. Meist werden Gruppen von Erbsen oder Gruppen von Ackerbohnen zwischen und unter den Maisstauden gesät. Auch die Pflanzung der meisten anderen einjährigen Gewächse ist auf diese Weise organisiert.

Neben Mais und Bohnen ist Kohl (*Brassica oleracea*) die wichtigste Nahrungspflanze in der *chagra*, was auch Bristol (1965:62) anmerkt. Die von den Indigenen angebaute Kohlsorte, Baum- oder Strauchkohl genannt, ist eine mehrjährige Pflanze. Das heißt, dass die Blätter dauerhaft geerntet werden können. Kohlpflanzen sind nicht nur in der *chagra* sondern häufig in erdigen Hinterhöfen und auf Wiesenflächen um die Häuser ohne eigene *chagra* anzutreffen. Ursprünglich europäisch, gewann der Kohl offenbar schnell an Bedeutung, denn *beshá*, so die Bezeichnung auf Kamentsá, ist die namensgebende Hauptzutat für die *bishana*, die traditionell täglich genossene Suppe in Sibundoy. Heutzutage wird Kohl außer von Kaninchen und Meerschweinchen kaum mehr täglich gegessen.

Beim Feigenblatt-Kürbis (*Cucurbita ficifolia*) handelt es sich um einen ‚Gebirgs-Kürbis‘, der auf Höhenbereichen zwischen 1.000 und 3.000 Metern und in Gebieten mit hohem Niederschlag angebaut wird; demnach der perfekte Kürbis für die Geographie und das Klima des Sibundoytals. Kürbispflanzen sind auch außerhalb der *chagra* anzutreffen und wachsen auf brachliegenden Flächen. Der Kürbis wird hauptsächlich als Zutat der *bishana* genutzt und findet ansonsten kaum Verwendung. Einen Hinweis für die seltene Verwendung und generelle Geringschätzung liefert unter anderem die Beobachtung, dass Kürbisfrüchte auch im Garten von Mariano und Jesusa vor sich hin faulen, obwohl diese Familie nur über wenig Geld verfügt. Weitere Kürbisgewächse der *chagra* sind *chauchilla* (*Cyclanthera pedata*) und *chayote* (*Sechium edule*), die ich zwar relativ oft an Marktständen kaum jedoch auf dem Teller fand.

Bei Taro (*Colocasia spp.* und *Xanthosoma sp.*) handelt es sich um Nahrungspflanzen, von denen die Wurzelknolle gegessen wird. Die unterschiedlichen Sorten mit den Regionalnamen *cuna*, *barbacuano*, *tumaqueño* und *sicse* unterscheiden sich nur marginal. Die Indigenen sind

sich jedoch einig, dass die *cuna* (eine kleinere, etwas dunklere Art) die zarteste Knolle her- vorbringt. Die Knolle der *sicse* wird hauptsächlich als Tierfutter verwendet. Bei Taro handelt es sich ursprünglich um eine asiatische Nahrungspflanze. Weitere Knollen- und Wurzelgemüse in der *chagra* sind *arracacha* (*Arracacia xanthorrhiza*), *watsimba* (*Tigridia pavonia*), Yams (*Discorea sp.*), Süßkartoffel (*Ipomoea batatas*) und vereinzelt auch Karotten (*Daucus carota*). Sowohl Taro als auch *arracacha* werden das ganze Jahr über geerntet. Der obere Teil der Knolle wird im Garten zurückgelassen. Wenn neue Triebe sprießen, wird die Pflanze wieder eingegraben, wodurch sich die Speicherorgane von neuem entwickeln. Die *arracacha* ist mit Abstand das am häufigsten verzehrte Knollengemüse und ein wichtiger Bestandteil der *bishana*. Die Knolle der *watsimba* wird vor allem von den Inga gerne als Hühnerfutter verwendet, vereinzelt jedoch auch gegessen. Karotten, die traditionell nicht in der *chagra* angebaut werden, finden meist als Suppengemüse Verwendung. Yams und Süßkartoffel entdeckte ich eher zufällig als eine Pflanze der *chagra*, denn genaugenommen werden diese kaum in den Gärten angebaut, sondern wachsen verwildert in Wiesen. Erst durch Rosas Hinweise wurde ich auf diese Nahrungspflanzen aufmerksam, die ich jedoch auch in keinen Gerichten ausfindig machen konnte. Bristol (1965:70) zählt die Gewächse aber eindeutig zu den in der *chagra* kultivierten Pflanzen.

Auch Zuckerrohr (*Saccharum officinarum*) wächst in fast jeder *chagra*. Die saftigen Pflanzen- teile werden (bzw. wurden) mittels einer Holzkonstruktion gepresst. Solche Zuckerrohrpres- sen sind heutzutage eher selten zu beobachten. Bei Pastora, der Schwester von Rosa, steht eine solche Presse im Garten, findet aber kaum noch Verwendung, da *panela* günstig in Lä- den und Supermärkten angeboten wird. *Panela* ist eine harte Masse, die durch Verkochen aus *guarapo*, dem Zuckerrohrsaft, hergestellt wird und der Zubereitung von Süßspeisen (z.B. *dulce de chilacuan*, *mazamorra de maíz*) dient. *Guarapo* ist eine häufige Zutat der *chicha*, welche durch diese Beigabe schnell zu fermentieren beginnt. Nach ein bis zwei Tagen wird aus der *chicha tierna*, der sanften, nicht-alkoholischen *chicha*, die *chicha guarapo*, ein alko- holisches Getränk. Das Zuckerrohr wurde von den Europäern in die ‚Neue Welt‘ gebracht.

In beinahe jeder *chagra* finden sich Chilis (*Capsicum sp.*), die zur Herstellung von Salsa dienen. Dazu werden die Chilischoten kurz aufgekocht, gesalzen und grob zerdrückt. Cristina verwendet dafür einen speziellen Steinmörser, der von ihrer Großmutter stammt: mit einem eiförmigen Stein zermalmt sie das Salz und die entkernten Chilischoten in einer schweren steinernen Schale. Carmen, die für ihren Marktstand größere Mengen zubereiten muss, ver- wendet den in kolumbianischen Haushalten zur Standardausstattung zählende Standmixer.

Neben Chilischoten werden kaum Pflanzen zum Würzen von Speisen verwendet. Einzig eine Mischung aus Koriander (*Coriandrum sativum*) und Zwiebel (*Allium cepa*) wird oft zum Essen gereicht, wobei diese Gewürze für die *chagra* eher unüblich sind.

Pepino nativo (*Solanum muricatum*), unter der Bezeichnung Pepino oder Melonenbirne in den deutschsprachigen Raum eingeführt, wird gemeinhin als die ‚indigene Gurke‘ betrachtet. Abgesehen vom Namen erinnert die Frucht jedoch kaum an Gurken. Sie schmeckt relativ süß und hat eine eher kugelige Form. Dieses Gewächs konnte ich nur im Garten von Jesusa finden. Auf dem Markt wird die Frucht saisonal angeboten.

Die Berg-Papaya bzw. der *chilacuán* (*Vasconcellea pubescens* Syn. *Carica candamarcensis*) ist ein häufig anzutreffender Baum. Die Früchte erinnern äußerlich an kleine Papayas sind geschmacklich jedoch grundverschieden. Chilacuanes können nicht roh verspeist werden und die Zubereitung erweist sich als mühevolle Arbeit. Die Frucht muss ähnlich einer Kartoffel geschält werden, was sich aufgrund der rillenförmigen Oberfläche jedoch nur umständlich bewerkstelligen lässt. Zusammen mit Panela eingekocht ergibt sich *dulce de chilacuán*, eine allseits beliebte Süßspeise, die dennoch nur selten auf dem Speiseplan steht. Weitere sehr häufig vorkommende Obstsorten sind Baumtomaten (*Solanum betaceum*, Syn. *Cyphomandra betacea*) und Lulo (*Solanum quitoense*), die gerne zur Herstellung von *agua de fruta*, Früchtewasser, verwendet werden. Gemeinsam mit Wasser und Zucker werden unterschiedliche Obstsorten im Standmixer zu einem Saft verarbeitet. Eine weitere Pflanze aus der Familie der Nachtschattengewächse, deren Früchte gerne genossen werden, sind Andenbeeren (*Physalis peruviana*). Rosa zeigte mir eine Passionsfrucht (*Passiflora mollissima*), welche sie zufällig an einem Baum hängend am Wegrand entdeckte. Laut ihr sind diese Früchte ziemlich sauer und werden inzwischen von den Leuten abgelehnt. Bristol (1965:70) hingegen zählt diesen Baum zu den in der *chagra* kultivierten Pflanzen. Neben *chachafruto* (*Erithrina edulis*), *guave* (*Psidium guajava*) und Guanábana (*Annona muricata*) sind Avocado (*Persea americana*) und Limettenbäume (*Citrus sp.*) sehr beliebt und kommen relativ häufig in den Gärten vor. Eher vereinzelt lassen sich Obstbäume wie Pflaumen-, Pfirsich- und Kirsch- (*Prunus spp.*) oder auch Apfelbäume (*Malus sp.*) beobachten. Kochbananen (*Musa paradisiaca*) sind oftmals in Gärten anzutreffen, jedoch konnte ich niemals fruchttragende Bäume antreffen. Bristol (1965:149) vermutet, dass die Pflanzen rein dekorative Zwecke erfüllen, da aufgrund der Höhenlage von Sibundoy kaum Früchte erwartet werden können.

Die *achira* bzw. das Indische Blumenrohr, (*Canna spp.*) ist in beinahe jedem Garten vorhanden. Bristol (1965:151) berichtet von der Nahrungszubereitung der Wurzelknolle, was ich jedoch nicht beobachten konnte. Allerdings werden die großen, robusten Blätter häufig im Haushalt verwendet. Sie dienen als Topfdeckel, Teller und zum Einwickeln von bestimmten Speisen (*envueltos*). Die Fruchtstände mit den kugelrunden Samen werden von Kindern als Rassel verwendet.

Traditionell nicht zur *chagra* gehören (neben den bereits erwähnten Karotten) auch Kartoffeln (*Solanum tuberosum*). Zeitweise werden diese zwar angebaut, sind aber nur in separaten Beeten zu finden. Auch Bristols (1965:23) Beobachtungen ergaben, dass die Kartoffel von den Indigenen kaum kultiviert wurde. Ähnlich verhält es sich mit Zwiebeln (*Allium cepa*), Knoblauch (*Allium sativum*) und Brombeeren (*Rubus fruticosus*).



Abb. 4.8: Auch im Garten von Jesusa wachsen die Planzen kreuz und quer: Lulo, Kohl, Tumaqueñ, Cuna, Bohnen und Chilacuan sind zu erkennen (Österle Okt. 2014).

Medizinpflanzen: Hausmittel, Heilpflanzen und magische Kräuter

Die Unterscheidung zwischen Nahrungs- und Medizinpflanzen ist nicht immer eindeutig. Viele Nahrungspflanzen erfahren besondere Wertschätzung, da ihnen besondere gesundheitsfördernde Inhaltsstoffe nachgesagt werden. In der Tat werden einige Früchte gezielt gegen bestimmte Beschwerden eingesetzt. Die *arracacha* beispielsweise, so erklärte mir ein Marktbesucher ausführlich, kann zu einer potenteren Diabetes-Medizin verarbeitet werden, indem der Saft der Mutterknolle ausgesprest wird. Auch die Auflistung der medizinisch wirksamen Pflanzen von Rodríguez-Echeverry (2010:314) enthält Früchte wie Äpfel, Pfirsiche und Baumtomaten. Die hier unter der Kategorie ‚Medizin‘ aufgezählten Pflanzen finden jedoch nur dann Anwendung, wenn ein bestimmtes Leiden vorliegt und eine bestimmte Wirkung beabsichtigt wird. Dazu gehören auch Wirkweisen, die kaum unter den Begriff ‚Arzneimittel‘ fallen, so zum Beispiel Pflanzen, deren Besitz zu Liebe, Geld und Glück verhelfen soll.

Auch die medizinisch genutzten Pflanzen können weiter unterteilt werden. Grob kann zwischen allgemein verwendeten Hausmitteln und sehr speziellen magisch-medizinischen Schamanenpflanzen unterschieden werden. Die Schamanen wissen die ‚Magie‘ der Pflanzen zu nutzen, indem sie ihre Lieder, die *icaros*, kennen. Durch das Singen der Lieder und das Sprechen der magischen Worte und Gebete kann sich die magische Wirkung der Pflanzen entfalten. Das Wissen um eben jene speziellen Geheimnisse der Pflanzen und die Fähigkeit mit den Pflanzengeistern zu kommunizieren, sind die besonderen Merkmale der Schamanen. Medizinpflanzen wirken aufgrund ihrer Inhaltsstoffe, magische Pflanzen wirken heilend aufgrund der schamanischen Anwendung und können bei gewissenloser Anwendung Krankheit und Tod bringen. Es gibt jedoch auch Personen, deren Wissen über die Anwendung und Wirkung von Heilpflanzen das Allgemeinwissen übersteigt, die aber trotzdem keine Schamanen sind. Dazu zählt auch der *herbalista* Martín Chicunque, der am Markt von Sibundoy einen Stand betreibt, wo er Heilpflanzen aus seiner eigenen Wildsammlung anbietet; Pflanzen, die in den Bergen rund um das Sibundoytal gefunden werden. Auch Hebammen und Kräuterfrauen verfügen über ein umfangreiches Pflanzenwissen (Giraldo-Tafur 2000; Bueno Henao 2002), das mit der durchschnittlichen Kenntnis nicht vergleichbar ist. Rodríguez-Echeverry (2013:311) konnte 67 in der *chagra* wachsende, von Spezialisten therapeutisch genutzte Pflanzen ermitteln. Pflanzen, deren Anwendung spezielleres Wissen benötigt, werden oft zu Salben und Tinkturen verarbeitet und miteinander kombiniert. Vor allem die Inga sind überregional bis über die Grenzen von Kolumbien hinaus für ihr Pflanzenwissen und die medizinischen Anwendungskenntnisse berühmt (Ramírez de Jara & Urrea Giraldo 1990:124; Schultes

1988:24). Auch Taussig (1991) berichtet wiederholt über die reisenden Inga und deren umfangreichem Angebot an Pflanzen verschiedener Regionen. Auch ich konnte in Bogotá und Leticia (*departamento de Amazonas*) Pflanzenmedizin verkaufende Inga antreffen. Die Schamanen sind jene mit dem umfassendsten und exklusivsten Pflanzenwissen und verfügen meist über eine individuelle *chagra*, wo ihre ganz besonderen Pflanzen wachsen.



Abb. 4.9.: Der *herbalista* Martin Chicunque offeriert Heilpflanzen am Markt von Sibundoy (Österle Sep. 2014).

Die Hausmittel zeichnen sich neben der allgemeinen Verfügbarkeit auch durch eine einfache Zubereitung aus, denn meistens werden diese in Form von Tees verwendet. Viele der dortigen Mittel werden auch in Europa als Heilmittel geschätzt. Die Indigenen nutzen Kamille (*Matricaria chamomilla*), Ringelblume (*Calendula officinalis*), Salbei (*Salvia officinalis*), Zitronenmelisse (*Melissa officinalis*), Eukalyptus (*Eukalyptus globulus*) und Holunder (*Sambucus nigra*). Rosa und ihre Schwestern Flor und Pastora, letztere besitzt eine *chagra*, zeigten mir einige Hausmittel, deren Trivialnamen ich dokumentierte, jedoch nicht weiter bestimmen konnte. Darunter befindet sich die den Milchfluss anregende *lechera* (*leche* = Milch), *chonduro rojo*, ein Mittel gegen PMS und Nasenbluten, und *calabombo*, welcher mit Salz zerstampft gegen Blutergüsse wirksam ist. Einige Gewächse, die bei uns als Gewürzpflanzen verbreitet sind, von den Inga und Kamentsá in der Speisezubereitung aber selten

verwendet werden, finden (hier wie dort) medizinische Anwendung. Dazu zählt Basilikum (*Ocimum basilicum*) und Thymian (*Thymus vulgaris*). Zu den Hausmitteln können neben medizinisch verwendeten Pflanzen auch Gewächse gezählt werden, die der Reinigung und Körperhygiene dienen. So stellen etwa die Schüler und Schülerinnen der *Colegio Bilingüe* Shampoos aus den Pflanzen her, die sie im Schulgarten anbauen. Traditionell wurde die Körperhygiene rituell durchgeführt, so zum Beispiel gab es spezielle Waschungen zu Vollmond.

Die Inga und Kamentsá nutzen auch Pflanzen, die angeblich Glück, Wohlstand und Liebe bringen. Dazu gehört die *ruda* (*Ruta graveolens*), ein Raukengewächs, das häufig als Blumenstrauß im Eingangsbereich aufgestellt wird. Die Pflanze soll schlechte Energien draußen halten und in Verkaufsräumen für gute Geschäfte sorgen. Außerdem werden Pflanzen mit den klingenden Namen *quereme* („mag-mich“) und *millionaria* (die Millionärin) als Talisman verwendet. Wie die Namen vermuten lassen, soll hier dem Liebesglück und Reichtum nachgeholfen werden. Viele der magisch wirksamen Pflanzen werden ausschließlich von Schamanen verwendet und können ihre Wirkung erst durch spezielle Behandlungen erhalten. Heilpflanzen werden besungen, behaucht und mit Gebeten besprochen. Neben ganz „gewöhnlichen“ Krankheiten werden oftmals kulturgebundene Krankheiten wie *mal aire* (schlechter Wind) und *susto* (Schreck) behandelt oder schlechte Energien vertrieben. Die Pflanzen dienen nicht der Prävention und Therapie alleine, sondern werden auch zu Diagnosezwecken eingesetzt. Schamanen versetzen sich mithilfe von bewusstseinsverändernden Pflanzen in Trance um mit der übernatürlichen Welt in Kontakt zu treten und auf diesem Weg Krankheiten zu diagnostizieren und zu heilen. Fragt man im Sibundoytal nach Schamanenpflanzen, wird meist auf *borracheros* (*borracho* heißt betrunken) verwiesen. In diese Kategorie fallen hauptsächlich Nachtschattengewächse wie die Engelstrompeten (*Brugmansia spp.*), *Datura*- und *Brunfelsia*-Arten, aber auch *Iochroma fuchsioides* und weitere Pflanzen. Engelstrompeten wachsen in vielen Variationen und sind sehr formenreich, was sich bis in die Namensgebung durchsetzt. Der *culebra* oder *munchira borrachero* (Schlangen- oder Raupenrausch) zeichnet sich durch lanzettlich geschwungene Blätter aus. Die besondere Form ließ Schultes sogar im Glauben, eine eigene Art (*Methysticodendron amesianum*) gefunden zu haben, die ausschließlich im Sibundoytal vorkomme. Die Pflanze wurde von ihm als “the most potent of the South American hallucinogens“ bezeichnet (Schultes 1988:160). Laut einer Mythe, die während eines *yagé*-Rituals erzählt wurde, haben alle Schamanen ihre magischen Kräfte und Fähigkeiten zusammengepackt und in einen Sack gesteckt um diesen an einem sicheren Ort bringen, geschützt vor dem Zugriff böswilliger Hexer. Nach einer abenteuerlichen Reise, während der

unter anderem Adler und Tapir das ihnen anvertraute Gut verloren hatten, gelangte der Sack schließlich unter einen Engelstrompeten-Baum. Dort ward er sicher verwahrt. Seit damals ist die Engelstrompete so mächtig, dass nur die fähigsten aller Schamanen Gebrauch davon machen können. Wer sich unbefugt dieser Pflanze bedienen möchte und ihr dadurch den nötigen Respekt verwehrt, wird hart bestraft. Mit dem *azultocto* (*Stemodia suffruticosa*) wird ein *purgante*, ein starkes Abführmittel hergestellt. „Brincando te vas“ (du gehst hüpfend), so die anschauliche Beschreibung von *taita José*. Außerdem werden verschiedene Zypergräser (*Cyperus spp.*) namens *chonduro* oder *chondur* in verschiedenen Varietäten (z.B. *chondur rojo*, *chondur tigre*, *gente chonduro*) verwendet. Die Schamanen benutzen diese Pflanzen hauptsächlich gegen negative Geister und Kräfte und um Krankheiten zu heilen, die durch Hexerei¹⁵ hervorgerufen werden. Dafür wird aus dem Kraut eine Tinktur hergestellt, mit der nicht nur Kranke besprüht werden, sondern auch die Teilnehmer_innen von *yagé*-Ritualen während der Reinigung (Ritualphase, siehe unten). Weitere Pflanzennamen, die immer wieder erwähnt werden, sind *chichaja* (*Gaultheria insipida*), verschiedene Arten von *cuyanguillo* (unbestimmt) oder die mitunter als gefährlich betrachtete *chiricaspi* (*Brunfelsia chiricaspi*), die von Hexern genutzt wird um Unheil zu bringen. Selbstverständlich gehört auch das Pflanzengemisch *yagé* in die Kategorie der schamanischen Gewächse. Da der Königin der Pflanzen ein separates Kapitel gewidmet ist, wird sie hier nicht näher besprochen.

Nutzpflanzen

Neben Nahrung und Medizin liefern Pflanzen das Material für vielfältige weitere Verwendungszwecke. Zum einen speisen sie das Feuer und sind somit unabdingbar für den Kochvorgang. Im Weiteren werden sie für die Herstellung von Dingen mit elementarer Schutzfunktion, wie Kleidung und Behausung, eingesetzt, dienen aber auch der Herstellung von Möbeln, Kunsthhandwerk und Musikinstrumenten.

Obwohl viele Familien heutzutage auf dem Gasherd kochen, wird Feuerholz nach wie vor häufig eingesetzt. Vor allem Gerichte, die länger dauern, werden beinahe ausschließlich über dem Feuer zubereitet, da der Gasverbrauch zu kostspielig ist. Die Kombination von Gasherd und Feuerkochstelle ist häufig, aber von unterschiedlichem Ausmaß. Salvadoras kocht die üblichen Mahlzeiten ausschließlich auf dem Gasherd, heizt jedoch ein Feuer im Garten an, wenn

¹⁵ Die Hintergründe der Hexerei werden im Kapitel 4.3.3 erklärt.

sie *chicha* zubereitet. Generell wird die Meinung vertreten, dass die Zubereitung von *chicha* zu viel Gas verbrauchen würde und ausschließlich an der Feuerstelle gekocht werden kann. Es wird sich herausstellen, ob sich diese Meinung in Zukunft verändern wird, da in Sibundoy seit 2015 fleißig Gasrohre verlegt werden und die Haushalte in Zukunft direkt aus der Leitung beliefert werden können. Rein aus Zeitgründen verwendet Jesusa den Gasherd um das Frühstück zuzubereiten; ein kleiner Luxus, den sie sich gönnt, denn alle anderen Mahlzeiten werden auf dem Lagerfeuer zubereitet. Das nötige Brennholz wird selbst gesammelt oder billig aus der Nachbarschaft erstanden. Auf dem Markt wird der Grill mit Holz befeuert. Die Frauen kochen meist in einer Kombination aus Gasherd, auf dem Reis, Linsen oder Bohnen zubereitet werden, und Grill, welcher der Fleischzubereitung dient.

Für die Stoffherstellung und in weiterer Hinsicht für die Kleidung finden Pflanzen inzwischen keinen Nutzen mehr unter den Indigenen. Bereits in den 1960er Jahren als Bristol seine Feldforschung in Sibundoy durchführte, wurde die traditionelle Kleidung der Indigenen kaum mehr von ihnen selbst gewoven (Bristol 1965:31). Laut der Kunsthändlerin Magdalena werden die Kleider hauptsächlich aus Nariño importiert. Sowieso, die traditionellen Kleidungsstücke *cusma* und *reboso* sind im alltäglichen Dorfgeschehen eher selten zu erblicken. Fast ausschließlich alte Leute tragen diese Kleidungsstücke, die jüngeren Generationen nur noch zu Festen und besonderen Anlässen. Am ehesten ist der *sayo* zu sehen, ein Poncho, der teils als Statussymbol gilt. Rosa konnte mir einige Pflanzen zeigen, die zum Färben von Stoffen verwendet wurden, nicht jedoch solche, die zum Spinnen von Fäden benutzt werden können. Die Weberei ist dank des Kunsthändlers weiterhin von Bedeutung. Frauen stellen *fajas*, farbige Bänder mit mythischen Symbolen, her, die zu festlichen Anlässen getragen und an Touristen verkauft werden. Der Webstuhl wird aus einem bestimmten Holz hergestellt, für den Webkamm wird unter anderem Eisenkraut (*Verbena litoralis*) verwendet, das laut Rosa nebenher auch als Besen Verwendung gefunden hat. Die Korbflecherei wird noch von manch einzelnen Spezialist_innen weiterhin betrieben. Dabei werden neben unterschiedlichen Körben zum Tragen und Aufbewahren von Gütern noch andere Flechtwerke hergestellt. Bis heute in Verwendung sind beispielsweise aus Schilfgras geflochtene Wedel, welche die Glut im Grill entfachen. Aus Schilf werden Matten geflochten, die früher als Schlafmatten verwendet wurden und heute als Teppiche verwendet werden.



Abb. 4.10: Doña Santa vor ihrem Haus. Im Bild links unten ist ein aus Palmblätter geflochtener Korb zu sehen (Österle Okt. 2014).

Für den Hausbau waren Pflanzen unerlässlich. Bäume, Palmen, Farne und Baumfarne, Schilf, Zypergras und andere Gräser, sowie Agavengewächse und Lianen wurden dabei verwendet (Bristol 1965:30). Da Holz nicht zu Brettern verarbeitet werden konnte, wurden die Wände geflochten. Stroh- (*Cyperus hermaphroditus*; Bristol 1965:68) oder Palmendächern (*Ceroxylon quindiuense*) bedeckten diese Rundkonstruktionen. Lianen und Agavenfasern dienen als Schnüre, mit denen beispielsweise Zäune zusammengebunden werden. Auch Möbel werden aus Holz hergestellt. In den meisten Häusern gibt es Hocker, die traditionell aus einem Stück Holz gehauen werden. Außerdem befindet sich ein aus Ästen zusammengebundenes Gehänge über der Feuerstelle. Darauf wird Fleisch geräuchert und die Lebensmittel werden für Mäuse und andere Schädlinge dort unerreichbar.

Wichtig sind zudem Musikinstrumente, hauptsächlich Flöten, Rasseln und Trommeln, die kunsthandwerklich hergestellt und vor allem während des Karnevals gespielt werden. Rasseln werden oft in Form von Samenkettchen getragen. In der Kunstschnitzerei werden farbenfrohe Masken und Skulpturen hergestellt, die meist in Verbindung mit *yagé*-Visionen stehen oder mythologisch wichtige Tiere wie Jaguare und Kolibris darstellen. Die indigene *artesanía*, das

Kunsthandwerk, gilt als wichtiges identitätsstiftendes Element. Holzkünstler erzählen wiederholt, dass sie die Kunst nicht gelernt hätten, indem sie in die Lehre gingen, sondern diese Fähigkeiten als indigenes Erbe bereits in sich trugen und einzig spezielle Techniken und praktische Tricks von Meistern gelehrt bekamen. Luis führt seine Fähigkeiten auf die Einnahme von *yagé* zurück, Gerardo Chasoy (interview 2014) hingegen gibt an, erst von der Heimat distanziert in Bogotá zu seiner indigenen Identität gefunden zu haben und dadurch zu dieser typisch indigenen Fähigkeit gelangt zu sein.

Die Beschreibungen der Pflanzenverwendung eröffnen bereits die soziokulturellen Dimensionen der Pflanzen, die sie durch ihren elementaren Stellenwert für das Leben der Inga und Kamentsá erlangen. Die unmittelbare Abhängigkeit auf der materiellen Ebene verlangt geradezu nach kultureller Wertschätzung. So sind der Gartenbau und die medizinische Verwendung der Pflanzen durch angesehene Spezialisten die Hauptmerkmale der Identität der Indigenen vom Sibundoytal (Rodríguez-Echeverry 2010:321).

Soziokulturelle Aspekte der chagra

Die gemeinsam unter einem Dach wohnende Familie, oft eine um Großeltern erweiterte Kernfamilie, ist die kleinste soziale Einheit und gleichzeitig die Basis der indigenen Gesellschaft. Im Selbstverständnis der Indigenen ist nicht das Haus alleine, sondern auch der das Haus umgebende Garten, die *chagra*, der angestammte Ort, wo sich diese Basisgemeinschaft entfalten kann (Plan de Salvaguarda del Pueblo Kamentsá 2014:8). Eheleute erledigen die Arbeiten im Garten gemeinsam; Arbeitsteilung nach Geschlechtern findet nur in geringem Ausmaß statt. Generell werden alle Arbeiten von allen erledigt, doch tendenziell übernehmen Männer die körperlich anstrengenderen Tätigkeiten wie Grab- und Entwässerungsarbeiten und Frauen widmen sich der Aussaat, Unkrautbeseitigung und Ernte. Da die Arbeitskraft einer Kernfamilie allein für viele Verrichtungen, unter anderem auch Hausbau und Bodenentwässerung, nicht ausreicht, werden erweiterte Zusammenschlüsse organisiert. Am weitesten verbreitet sind die *minga* und die *cuadrilla*. Eine *minga* ist eine Gruppe von eher wenigen, oft miteinander verwandten Personen, die kurzfristig bei den Arbeiten zugunsten einer Familie mithelfen (z.B. kleinere Tätigkeiten in der *chagra* oder am Haus). Diese Familie ist verpflichtet für Frühstück, Mittag- und Abendessen zu sorgen, wobei bestimmte Fleischmengen gereicht werden müssen. Zur Stärkung zwischendurch wird das Maisgetränk *chicha* verteilt. In einer *cuadrilla* können bis zu 60 Personen beschäftigt sein, welche sich auch längerfristig zusam-

menschließen (Ramírez de Jara & Pinzón 1987:www). Der Tauschwert beläuft sich hier nicht auf Nahrungsmittel sondern auf Arbeitskraft. Eine Art Vorarbeiter notiert die verrichtete Arbeitszeit, manchmal aber auch den Schweregrad der Tätigkeit oder die Größe der bearbeiteten Fläche. Jede beteiligte Person erhält das Recht auf die ebenbürtige Mithilfe der von der *cuadrilla* nutznießenden Personen. Arbeitsprojekte, die der ganzen Gemeinschaft dienen, werden ebenfalls gemeinschaftlich nach dem Muster der *cuadrilla* erledigt. Dazu zählt beispielsweise die Befestigung von Wegen, das Bauen von Brücken und Entwässerungsgräben oder die Renovierung von gemeinschaftlich genutzten Gebäuden.

Diese Arbeitskollektive gelten als

“... una de las costumbres más tradicionales e importantes que tiene la comunidad como un medio para fortalecer la convivencia, la solidaridad, el compartir el trabajo y al mismo tiempo los conocimientos” (Camentsabiya 2012:www).

... einer der traditionellsten und wichtigsten Bräuche der Gemeinschaft, da sie ein Mittel darstellen das Zusammenleben, den Gemeinschaftssinn und die Zusammenarbeit und gleichzeitig das Wissen zu stärken (meine Übersetzung).

Durch das Prinzip der gegenseitigen Hilfe werden soziale Werte und praktisches Wissen vermittelt. Das Miteinander der Menschen und das alltägliche Engagement in der Natur erzeugen ein Erlebniswissen, das kaum mit dem abstrakten Wissen der westlichen Schulbildung vergleichbar ist. Tagtäglich wird erlebt und beobachtet, dass die *chagra* die Quelle für Nahrung und Medizin darstellt und somit das Überleben sichert. Die Bewirtschaftung ist nur in der Gemeinschaft möglich und wird von einem Wissen getragen, das von Generation zu Generation weitergegeben wird. Dadurch wird die *chagra* zur Schule der Indigenen (Jamioy Muchavisoy 1997:68) bzw. die Grundlage indigener Identität und ein Ort, wo Zusammenhalt gelebt und Respekt gelehrt wird (Ana Maria 2014:interview 20:17).

Neben den der indigenen Gemeinschaft wichtigen Werten und Normen steht jedoch auch praktisches Wissen im Bezug auf die Kultivierung der Gärten auf dem Lehrplan dieser Schule. Dazu gehört Wissen über unterschiedliche Bodenbeschaffenheiten, Wetterveränderungen und saisonale Besonderheiten, Pflanzengemeinschaften, Nützlinge und Schädlinge, sowie das als unabdingbar wichtig erachtete Wissen über die Mondphasen und die damit verbundenen Tätigkeiten, die den Ernteerfolg erheblich beeinflussen. Egal ob Aussaat, Ernte oder Baumschnitt; generell jede Arbeit in der *chagra* wird entsprechend der Mondphasen organisiert.

Während des Vollmondes werden beispielsweise Bäume, Knollenpflanzen und medizinische Pflanzen gesät, nicht jedoch Mais, da dieser sonst hauptsächlich Blätter und kaum Früchte tragen würde. Doch nicht nur das landwirtschaftliche Tun wird vom Mond koordiniert. Etliche weitere Tätigkeiten – wie die Pflege von Körper und Wäsche, die Beschaffung und Verarbeitung von Baumaterialien oder die Durchführung von Heilritualen – sind davon geprägt. Der Vollmond eignet sich zur körperlichen und spirituellen Reinigung und zu Neumond sollten eventuelle Erneuerungen auf persönlicher Ebene, aber auch gemeinschaftliche und familiäre Beziehungen überdacht und besprochen werden. Dafür sollten zu dieser Zeit keine Medizinpflanzen geerntet und keine Bäder genommen werden, da die Pflanzen für Plagen und der Körper für Krankheiten empfänglich wird. Die Phasen, zu denen sowohl Körper als auch Pflanzen in Ruhe gelassen werden sollten, eignen sich hervorragend um Bewässerungsgräben zu erneuern (Camentsabiya 2012:www; Fundación Mundo Espiral 2012:31).

All diese Ausführungen machen nochmals deutlich, dass die *chagra* kein rein materiell zu betrachtendes kultiviertes Stück Land ist, das in erster Linie der Nahrungsbeschaffung dient, sondern zugleich ein soziales, kulturelles und spirituelles Gefüge darstellt. Im *complejo de maiz* (Pinzón, Suárez & Garay 2004:88f), dem Maiskomplex, sind ebendiese Dimensionen anschaulich miteinander verstrickt.

Der Maiskomplex

Mais steht emblematisch für den gesamten mesoamerikanischen Raum und weitreichende Teile des andinen Gebiets. Das Grundnahrungsmittel zahlreicher Völker ist Teil deren Identität, wird in Ritualen verankert und in Mythen charakterisiert. Kurzum, die ökonomisch-alltägliche und rituell-symbolische Bedeutung von Mais in diesen Regionen ist vielfältig und reichhaltig. So auch bei den Inga und Kamensá. Im Jahr 1542 beschrieb Hernán Pérez de Quesada, spanischer Entdecker und Konquistador, das Valle de Sibundoy mit den Worten „rico en comestibles, sobre todo de maíz“ (Cordoba Chaves 1982:52; reich an Nahrungsmitteln, vor allem an Mais). Mais war auch das Haupttauschgut mit den Indigenen des tropischen Bajo-Putumayo (ebd. 54). Der Mais-Zyklus bestimmt sowohl die Organisation der *chagra*, als auch den Jahreskalender der Indigenen. Das Jahr beginnt im März/April mit der ersten Unkrautbeseitigung und Freilegung der Ackerfläche zum Maisanbau. Üblicherweise wird dafür die Machete als einziges Werkzeug verwendet. Im Laufe des Maisjahres wird der Garten viermal gejätet, wobei sich der Zeitpunkt dieser Tätigkeit am Wachstum der Maispflanzen

orientiert (Bristol 1965:76). Das gejätete Unkraut bleibt liegen und dient dem Mais als Dünger. Die Mondphasen werden stets berücksichtigt um das beste Ergebnis zu erreichen. Steht der Mond im richtigen Zeichen, beginnt im April/Mai die Aussaat, im Juni kann laut Henry nochmals eine späte Saat folgen. Mit einem bald zwei Meter langen Stock werden Löcher in den Boden gestochen und in einer Tiefe von ca. 10 cm jeweils zwei Bohnen und vier Maiskörner gesetzt. Die Methode der gemeinsamen Aussaat wird von vielen Gärtnern und Gärtnerinnen beschrieben. Die unterschiedlichen Entwicklungsstadien der Pflanzen werden entsprechend bezeichnet. Während der Blüte, wenn die Haare sprießen befindet sich der Mais im *estado de señorita*, die zarten, jungen Maiskolben werden *choclo* genannt, *sarazo* sind die ausgehärteten Kolben und die Bezeichnung *maíz* wird nur für die trockenen, vom Kolben gelösten Körner verwendet. Das *pelo de choclo*, die haarigen Griffel, werden sogar medizinisch verwendet und sollen bei Nierenleiden helfen. Bristol (1965:107f) konnte 14 verschiedene Maissorten differenzieren, die von den Indigenen auch namentlich unterschieden worden sind. Im Sibundoy des Jahres 2014 berichtet mir Jose Luis Maigual Juajibioy, der seine Magisterarbeit zum Thema ‚kreolische und indigene Maissorten kolumbianischer Gebirgslagen‘ (Maigual Juajibioy 2014) verfasste, dass anstatt der traditionellen Sorten fast nur noch importiertes Saatgut gekauft und angebaut werde. Gemahlener Mais wird hauptsächlich abgepackt aus Nariño importiert und im Supermarkt verkauft. Das Mahlen von Mais mit der Handmühle ist eine sehr anstrengende und langwierige Angelegenheit, weshalb jene, die es sich leisten können das fertige Produkt kaufen.

Magdalena erzählte mir, dass die Ernte des ersten Mais rituellen Charakter hatte. Frisch gebadet, gekämmt und gekleidet erfolgte die Ernte rechts rum – rechts wird immer als die gute Seite betrachtet – und der erste Korb *choclo* wird mit den Nachbarn geteilt. Der erste Mais wird im November geerntet, die Haupternte erfolgt im Jänner/Februar. Nicht zufällig finden die größten beiden Feste des Jahres zu eben diesen Zeitpunkten statt: am 2. November wird der *Día de los Ánimas* (Allerseelen) gefeiert und in der Woche des Aschermittwoch findet der indigene Karneval, der zugleich als Neujahrsfest gilt, statt. Für beide Ereignisse spielen große Mengen an Nahrungsmittel und *chicha* eine wichtige Rolle, welche von der Gemeinschaft gemeinsam vorbereitet werden. Mais wird zu *mote*, *arrepas*, *envueltos* und *bishana*, oder zur Süßspeise *mazamorra* verarbeitet. *Chicha*, das Getränk aus fermentiertem Mais, spielt eine ganz besondere soziale und kulturelle Rolle. Die tägliche Arbeit im Feld, soziale Zusammenkünfte und Feste sind (bzw. waren) ohne *chicha* unvorstellbar (Pinzón, Suárez & Garay 2004:88ff). Das Reichen des Getränks zeugt von Gastfreundschaft und ist Zeichen der guten

Beziehungen untereinander. Zudem verleiht es die nötige Kraft während der Arbeit. Dennoch, die Autor_innen beziehen sich auf Literatur der 1960er Jahre und offenbar hat sich seit dieser Zeit einiges geändert. Heute haben nur noch wenige Familien täglich *chicha* im Haus. Während meiner Feldforschung bereitete einzig Doña Dolores, die Frau von *taita* Andrés, mehrmals die Woche *chicha* zu. Zum Teil fehlt es an der Zeit, da *chicha* beinahe täglich zubereitet werden muss um als *chicha tierna* (zarte *chicha*) nicht betrunken zu machen. Denn nach einigen Tagen der Fermentation ist das Getränk bereits stark alkoholisch und wird dann *guarapo* genannt und üblicherweise nur zu Festen gereicht. Auch der Konsum der *chicha* ist gewissen Regelungen unterlegen. So muss der Gastgeber oder die Gastgeberin stets den ersten Schluck trinken, damit ausgeschlossen werden kann, dass es sich um verhexte, krankmachende *chicha* handelt. Das Trinkgefäß wird dann nach rechts herum gereicht. Das Konzept der Hexerei und Ideen über die Verabreichung verhexter, krankmachender Lebensmittel sind weit verbreitet. Aus diesem Grund wird Nahrung immer so verabreicht, dass die gebende Person den ersten Teil zu sich nimmt. Selbst bei *yagé*-Ritualen nimmt der Schamane den ersten Schluck.

4.3.2 *Yagé* – die heilige Medizin und das schamanische Ritual

Der Garten, und vor allem die besondere *chagra* der Schamanen, beherbergt nicht nur Heilpflanzen im ‚herkömmlichen‘, phytotherapeutisch verstandenen Sinne sondern auch medizinisch-magisch genutzte Pflanzen bzw. *plantas de conocimiento* (erkenntnisvermittelnde Pflanzen; Rodríguez-Echeverry 2010:321). Was sind die Besonderheiten dieser Pflanzen, warum sind sie magisch? Und was bedeutet Schamanismus im regionalen Kontext des Alto Putumayo? In diesem Kapitel werden Antworten auf diese Fragen gesucht und Beschreibungen des *yagé*-Heilrituals geboten. Dies geschieht unter der Verwendung meiner Daten der Teilnehmenden Beobachtung, als auch unter der Einarbeitung der Berichte von Michael Taussig (1991), einer der ersten, der den Schamanismus im Sibundoytal anthropologisch beschrieben hat. Medizinisch-magische Pflanzen, Schamanismus und Heilritual bilden ein engmaschig verstricktes Beziehungsgefüge. Für die meisten Indigenen ist der Konsum von *yagé* außerhalb des nächtlichen Rituals und ohne schamanische Begleitung nicht denkbar. Die heilende Wirkung und spirituelle Entfaltung kann nur in dieser Kombination stattfinden, weshalb das nunmehrige Kapitel aus den drei Teilen Medizin, Schamanismus und Ritual besteht.

Der schamanischen Heilung sind performative Merkmale wesentlich und so werden zum Beispiel Heilkräuter mit magischen Worten besprochen, besungen, beblasen¹⁶ und Kranke mit der *waira sacha* (ein aus Blättern bestehender Wedel) gereinigt. Neben diesen für das westliche Gemüt zwar ungewöhnlichen, aber relativ unspektakulären Heilmethoden werden auch höchst eindrucksvolle Behandlungsweisen in Form von nächtelangen Zeremonien praktiziert. Die Erfahrungen, welche die Teilnehmenden während solcher Rituale sammeln, entsprechen so ganz und gar nicht den Erlebnissen während einer schulmedizinischen Behandlung. Schamanismus und rituelle Bewusstseinserweiterung haben kaum Platz in einer Gesellschaft, deren Kultur einzig für das leistungsorientierte Tageswachbewusstsein Anerkennung findet. Um in andere Sphären des Bewusstseins vordringen zu können, müssen diese gewohnten Pfade des Denkens verlassen werden. Das bedeutet jedoch nicht, den analytischen Verstand hier in der Kapiteleinleitung abzulegen, sondern lädt zu einer Expedition ein, während der womöglich mehr Fragen als Antworten gefunden werden; eine überaus wissenschaftliche Eigenart also.

Die magische Medizin

Yagé (sprich „ja’chee“) ist ein von etlichen indigenen Ethnien des West-Amazonasgebietes rituell konsumiertes Pflanzengebräu und gilt als die mächtigste Medizin, die sowohl für die körperliche, als auch für die emotionale, psychische und spirituelle Heilung eingesetzt wird. Davon zeugt auch die Tatsache, dass die spanischen Begriffe *remedio* oder *medicina* (beides steht für Medizin) synonym für *yagé* gebraucht werden. Die Bezeichnung „heilig“ bezieht sich auf den spirituell-mystischen Bereich. Magie bedeutet, dass durch Eingriffe in diese nicht-materielle Wirklichkeit (Heil-)Wirkungen in der materiellen Welt erzeugt werden können. Der Begriff *ayahuasca*, wie *yagé* in der Quechua-Sprache genannt wird, bedeutet in etwa „Liane der Geister“ oder „Ranke der Seelen“. In dieser Bezeichnung wird auf die durch die Einnahme des Trunks ausgelöste mystische Erfahrung und auf die Wuchsform einer der grundlegenden Zutaten, der Liane *Banisteriopsis caapi*, Bezug genommen. Neben *yagé* ist kein einziges pflanzliches Halluzinogen bekannt, das seine Wirkung erst durch die Kombination von zwei unterschiedlichen Gewächsen erlangen kann. Der erwünschte Effekt kann nur durch die Verbindung der namensgebenden Liane (*yagé*, *ayahuasca*, *caapi*) mit DMT-haltigen Pflanzen, etwa den Blättern der *chacruna* (*Psychotria viridis*) oder der *chagropanga* (*Diplopterys*)

¹⁶ *Soplar*, blasen, stellt einen prinzipiellen Akt der Heilung dar, da spirituelle Kräfte durch diese Praxis in die materielle Welt der Körper eingeleitet oder herausgezogen werden kann (Garzón Chirivi 2004 90).

cabrerana), hervorgebracht werden. Diese Besonderheit röhrt daher, dass das in den Blättern enthaltene, halluzinogen wirksame Dimethyltryptamin, kurz DMT, für gewöhnlich durch bestimmte körpereigene Enzyme abgebaut werden würde und wirkungslos bliebe. Die in der Liane enthaltenen Substanzen (MAO-Hemmer) blockieren ebendiese Enzyme, wodurch das DMT seine Wirkung voll entfalten kann. Wiederholt wird in der Literatur darauf hingewiesen, dass die Wahrscheinlichkeit, diese unscheinbaren, ansonsten keine Verwendung findenden Pflanzen durch Zufall zu kombinieren, gegen Null hin tendiert (Schultes 1988:180; Davis 1996:217; McKenna 2006:43). Erklärungen, wie diese potente Verbindung anderweitig entdeckt werden konnte, sind weiterhin ausständig. Unter vielen Schamanen herrscht die Überzeugung, dass das Wissen um die Wirksamkeit der Pflanzen von diesen selbst an die Menschen vermittelt werde. In der schamanischen Tradition werden Pflanzen als Quelle der Weisheit und Pflanzengeister als Lehrer betrachtet. Taussig (1991:140) zitiert seine schamanischen Informanten, die *yagé* als ihre Schule und ihr Studium betrachten und fasst zusammen:

„It was *yagé* that taught Indians good an evil, the properties of animals, medicines, and food plants.“

Durch archäologische Funde wird die Verwendung halluzinogener Pflanzen im ecuadorianischen Amazonasgebiet auf 1.500 bis 2.000 Jahre vor unserer Zeitrechnung datiert. Diese Belege beziehen sich zwar nicht direkt auf den Gebrauch von *yagé*, Hinweise lassen jedoch darauf schließen, dass auch diese Pflanzenmedizin bereits vor etlichen hunderten Jahren Teil der amazonischen Lebenswelt war (McKenna 2006:43f).

Die Heilkraft von *yagé*, so werden die Schamanen nicht müde zu betonen, liegt vor allem im reinigenden Prozess, denn das Gebräu ist ein starkes Abführmittel (*purgante*), das zusätzlichen Brechreiz hervorruft und so führt der Konsum zur wortwörtlichen Reinigung von innen. Intensive Durchfälle und starkes Übergeben sind zentrale Elemente des Rituals. Diese überaus körperlichen Effekte werden dem männlichen Teil des Gebräus zugeschrieben, der *Banisteriopsis*-Liane. Die *chacruna* bzw. *chagropanga*, der weibliche Teil, zeigt sich für die visuellen Effekte verantwortlich. Die meist farbenfrohen Visionen, die *pintas*, können sich aus unterschiedlichen geometrischen Mustern und Formen zusammensetzen, aber auch Gestalt annehmen und sich beispielsweise in Form von Engeln und Dämonen, Kolibris und Schlangen zeigen, wobei diese Visionen auch von entsprechenden Gefühlsregungen, von paradiesischer Ekstase bis hin zur Todesangst, begleitet werden können. Die *pintas* sind jedoch nicht rein auf die Pflanze zurückzuführen, sondern stehen eng in Verbindung mit der Persön-

lichkeit des Schamanen (siehe unten). Die sensorischen Effekte können mitunter so stark sein, dass sich ein Gefühl der regelrechten Auflösung des Körpers und/oder des Selbst einstellen kann. Erfahrungen solcher Art lassen sich nur schwer in Worte fassen. Dem renommierten Bewusstseinsforscher Torsten Passie (2013:www) gelingt eine wissenschaftlich fundierte Deskription der psychischen Wirkungen von Halluzinogenen. Doch auch er weist auf die Schwierigkeit bezüglich des Einfühlens und Verstehens der Rauscherscheinungen für all jene hin, die keine eigenen Erfahrungen mit solcherart Substanzen besitzen. Taussig, der sowohl im Bajo also auch im Alto Putumayo unzählige *yagé*-Nächte verbracht hat und detailliert davon berichtet (Taussig 1991), beschreibt die Visionen an einer Stelle als „a night-long Dada-like pandemonium of the senses“ (ebd. 412). Die erfahrungsorientierten, subjektiven Bereiche des Menschseins vermag die Poesie oft eindrücklicher zu beschreiben, als es die wissenschaftliche Annäherung erlaubt. Als Standardwerk und Brückenschlag zwischen wissenschaftlichen Überlegungen und poetischer Veranschaulichung gilt der Meskalin-Erfahrungsbericht *Die Pforten der Wahrnehmung* von Aldous Huxley (2006), erstveröffentlicht im Jahre 1954. Zentral ist ihm die Erkenntnis rund um die Auflösung des Selbst und die Wahrnehmung der ‚Istigkeit‘, in der Sein, Werden und Vergänglichkeit gleichzeitig zusammenfließen (Huxley 2006:15f). Hinsichtlich der Subjektivität sinniert auch er über die ‚Inselhaftigkeit‘ des Menschen, der Erfahrungen nur zu berichten, nicht jedoch weiterzugeben vermag (ebd. 2006:11). Individuelle Erfahrungsberichte von Konsument_innen aus dem euro-amerikanischen Raum, die von Nahtoderfahrungen, Selbstheilungen und Begegnungen mit spirituellen Wesen handeln, sind beispielsweise im Sammelband *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca* nachzulesen (Metzner 2006).

Erkundigt man sich bei den Inga und Kamentsá nach ihrer Meinung und ihren Erfahrungen mit *yagé*, erhält man so vielfältige Antworten, wie man Personen befragt. Einige versuchen den Fragen generell auszuweichen, wobei mich oftmals die Vermutung beschlich, dies geschähe nicht aus Ablehnung gegenüber der Medizin sondern aufgrund von Nicht-zugeben-Wollens einer mangelnden Erfahrung. Denn Skepsis und Ablehnung wird explizit geäußert und beispielsweise von Geschichten über verrückt gewordene Nachbarn begleitet. Die große Mehrheit der Befragten steht dem Thema jedoch positiv gegenüber und spricht generell von den Vorteilen der schamanischen Heilkraft, gibt aber an, nur im größeren Krankheitsfalle eine Zeremonie zu besuchen. Jene, die häufiger an Zeremonien teilnehmen (manche beinahe wöchentlich, andere drei bis vier Mal pro Jahr), verweisen auf den gesunderhaltenden Charakter der Medizin, auf die spirituelle Erfahrung und die Möglichkeit zur Selbstfindung, oder auf die

Fortführung der Traditionen der Ahnen. Außerdem wird das gemeinschaftliche Singen, Tanzen, Musizieren und Geschichten erzählen während des Rituals von vielen geschätzt. Individuelle Erfahrungen und Visionen unterscheiden sich kaum von jenen Erfahrungsberichten westlicher Konsument_innen (z.B. in Metzner 2006); ein Merkmal, das auch von wissenschaftlicher Seite als auffallend erachtet wurde:

„How can such a concoction produce such a reported consistency of visions or hallucinations among people of widely divergent cultural and psychohistorical backgrounds?“ (Heilig 2002:119).

Ein tendenzieller Unterschied findet sich in der allgemeinen Einstellung gegenüber der magischen Wirkung von Pflanzen. Ein Großteil der Indigenen ist von der Macht der Pflanzen überzeugt, akzeptiert die Existenz von Magie und achtet die Wirkmächtigkeit der Geister. Durch diesen Kontext wird *yagé* weit mehr als ein Substanzen-Cocktail, denn um seine Heilkraft zu offenbaren bedarf es der Schamanen, ihrer Fähigkeit im Umgang mit den Pflanzen und ihrem Wissen um die Kommunikation mit den Geistern. Das Sammeln der Zutaten, die Zubereitung des Gebräus und die Durchführung des Rituals werden ausschließlich von schamanischen Spezialisten durchgeführt. Die Magie offenbart sich in eben dieser Besonderheit. Durch die Pflanzen erhält der Schamane sein Wissen und seine Macht zu heilen und nur durch ebendiese Fähigkeiten können sich die heilenden Wirkungen der Pflanzen zu entfalten. Doch mehr dazu im nächsten Kapitel.

Im Sibundoytal kommt es häufig vor, dass die Schamanen *yagé* aus dem Bajo Putumayo kaufen. Grund dafür ist das kühle Klima des Hochtals, denn die Zutaten wachsen im tropischen Gebiet. Laut meiner Auskunft kultiviert nur *taita* Juan eine *chagra* mit *Banisteriopsis*-Lianen.¹⁷ *Taita* Domingo besitzt ein Domizil in Mocoa, das sich im Bajo Putumayo und somit im tropischen Gebiet befindet. In der *chagra* baut er seine eigenen *yagé*-Lianen an, die ich bewundern durfte; die *chacruna* stammt von einem Nachbarn. Er berichtet, dass es mindestens fünf Tage und fünf Nächte dauert um qualitativ hochwertigen *yagé* herzustellen. Während dieser Zeit werden die Pflanzen in einem großen Topf am offenen Feuer mit Wasser aufgekocht. Rund um die Uhr muss ein *taita* oder ein schamanischer Gehilfe auf den Sud aufpassen. Dabei wird *yagé* konsumiert, es werden *icaros*, die heiligen Pflanzengesänge, gesungen, Gebete gesprochen und es dürfen keine schlechten Gedanken gedacht werden – nur dann wird

¹⁷ Da *taita* Juan Agreda im Jahr 2014 *gobernador* von Sibundoy war und ich bereits drei Vormittage mit Warten verbrachte bis er zehn Minuten Zeit für mich fand um eine offizielle Forschungserlaubnis zu erteilen, habe ich nicht um einen Besuch der *chagra* gebeten.

der *yagé* „muy dulce, como chocolate“ (sehr süß, wie Schokolade) – so die Bewertung des *taitas* (in Wirklichkeit schmeckt *yagé* äußerst bitter und es kostet Überwindung diesen zu schlucken).



Abb. 4.11: Eine *yagé*-Liane am Haus von *taita* Domingo in Mocoa. Rechts unten der Topf in dem *yagé* gebraut wird (Österle, Nov. 2014).

Schamanismus im Sibundoytal

Wie die meisten Traditionen sind die schamanischen Praktiken der Inga und Kamentsá einander sehr ähnlich. Der Schamane ist bei beiden Ethnien unter dem Quechua-Begriff *taita* bekannt. *Tatsëmbëng*, die Kamentsá-Bezeichnung für die Schamanen, findet hingegen kaum Verbreitung. *Taita* bedeutet Vater und wird gemeinhin als Höflichkeitsbezeichnung für ältere Männer verwendet. Die Schamanen gelten unabhängig vom Alter als *taita*. Wenn diese Bezeichnung ohne nähere Bestimmung verwendet wird, zum Beispiel in der Rede „ich werde

einen *taita* aufsuchen“, wird auf einen traditionellen Heiler verwiesen. Eine zusätzliche Verwendung findet sich für den *taita gobernador*, so der Titel des *cabildo*-Vorsitzenden. Die Bezeichnung zeugt vom besonderen sozialen Status der Titelträger und impliziert die Achtung vor dem Alter im Allgemeinen. Betagte Menschen (Frauen werden liebevoll *mamita* genannt) und *taitas* jeden Alters zeichnen sich vor allem durch ihr besonderes Wissen und ihre ausgeprägten Fähigkeiten aus. So ist es nur logisch, dass *taita* Domingo ein Foto aus einem Buch über Österreich, das einen Skiflieger auf spektakuläre Weise abbildet, mit den Worten „un gran *taita*“ (ein großer *taita*) kommentierte.

Schamane wird man nicht aus Entscheidung sondern durch Berufung. Nach Ansicht der Indigenen wird jeder Mensch mit gewissen Talenten geboren, die zu erkennen und deren Entwicklung zu fördern Aufgabe der Eltern ist. Künftige Schamanen werden nicht nur mit besonderen Gaben geboren, sondern zeichnen sich auch durch körperliche und mentale Kräfte aus um diese Gaben nutzen zu können. Wenn ein Kind oder Heranwachsender über all diese Qualitäten verfügt, beginnt seine Ausbildung. Mitunter dauert die Reifezeit der Schamanen bis zu 20 Jahre und findet ihren einstweiligen Abschluss, wenn der kompetente Umgang mit der Meisterpflanze *yagé* demonstriert werden kann (Jamioy Muchavisoy 1997:69). Die Anerkennung findet in der Gruppe statt und wird vor allem durch andere, ältere Schamanen erteilt. Die *taitas* von Sibundoy haben sich auch formal organisiert und verfügen über einen offiziell vom *cabildo* anerkannten Ausweis, der ihre Fähigkeiten bestätigt. Laut *taita* Andrés erhalten Patient_innen dadurch die Garantie, dass sie keinen Scharlatanen oder Schwarzmagiern zum Opfer fallen. Durch die gegenseitige Kontrolle werden aber nicht nur Qualitätsstandards geschaffen, sondern auch Hierarchien verfestigt und Machteinflüsse gesichert. Wer sich, wie *taita* Victor, wenig um die offizielle Schamanenelite schert, steht schnell unter dem Verdacht schwarze Magie zu betreiben oder zumindest nur mangelnde Heilkräfte zu besitzen.

In einigen Familien gibt es eine gehäufte Hinwendung zum Schamanismus. *taita* Marcelino Chindoy beispielsweise ist das lebendige Mitglied einer langen Ahnenreihe von Schamanen. Auch sein 12jähriger Sohn wurde „gerufen“ und befindet sich nun in Ausbildung. Jedoch nicht alle Eltern sind glücklich mit der Tatsache, dass ihre Söhne den beschwerlichen Weg des *taitas* vor sich liegen haben, wie Luis Pujimoy aus seiner Erfahrung als Vater erzählt. Denn Schamanen werden erst dadurch zu Heilern, indem sie ihre eigene Krankheit heilen; „[t]he cure is to become a curer“ (Taussig 1991:447). Erst aus dieser direkten Erfahrung heraus, durch den Kampf mit der eigenen Krankheit, entwickeln sie die nötigen Kräfte um anderen zu helfen. Die Ausbildung zum Heiler ist eine langwierige und das Lernen niemals abgeschlos-

sen. *Taita* Domingo Cuatindioy beispielsweise hat 14 Jahre mit seinem *taita maestro* (Lehrer) im Dschungel des Bajo Putumayo verbracht um die Mysterien des Lebens, des Todes und des Universums zu ergründen, wodurch er die Fähigkeiten des Heilens erlangen konnte, wie er erzählt. Doch seine eigentliche Berufung fand er erst in den Jahren nach seiner Ausbildung. In einer schwierigen Lebensphase hatte er zu trinken begonnen und war bald der Alkoholsucht verfallen. Nur durch harte Kämpfe mit sich selbst und mithilfe von *yagé* konnte er sich von dieser Krankheit befreien. In den Jahren 2012/13 hat er in San Andrés, der kleinsten Ortschaft im Sibundoytal, ein Ritualhaus erbaut und führt dort Heilzeremonien durch. Sein Hauptziel liegt in der Behandlung und Heilung der vielen Alkoholiker im Dorf.



Abb. 4.12: *Taita* Domingo (links) und *taita* Marcelino mit seinem Sohn am Vormittag nach einem besonderen Ritual speziell für Kinder, die in Alkoholikerfamilien leben (Österle, Nov. 2014).

Die Heiler des Sibundoytals wurden von Schultes (1988:46) als „incredibly knowledgeable concerning the properties of plants“ beschrieben. Auch Bristol (1965:22f) berichtet über das umfangreiche Wissen dieser Spezialisten, die sich sowohl mit den Pflanzen des Alto Putumayo, als auch mit jenen des Amazonasgebiets und der Andenregion auskennen. Das schamanische Pflanzenwissen muss stets in Verbindung mit dem schamanischen Weltbild betrachtet werden, indem sich die spirituelle und materielle Welt überschneiden. Eine Trennung von den metaphysischen Vorstellungen ist nicht möglich, denn das Pragmatische und das Übernatürliche sind ein und dieselbe Sache (Davis 1996:218). Wenn Schamanen mit Pflanzen heilen, passiert dies auf der spirituellen Ebene und um sich dort zu orientieren muss man mit den Pflanzengeistern kommunizieren können. Melodien und Lieder, die *icaros*, sind die Sprache der Pflanzen, wer diese nicht beherrscht, kann keine Pflanzen zu schamanischen Heilzwecken einsetzen.

Unter dem Titel *Rezar, Soplar, Cantar* (Beten, Blasen/Hauchen, Singen) veröffentlichte Omar Alberto Garzón Chirivi (2004) eine Ethnographie einer Ritualsprache. Mithilfe der Brüder *taita* Florentino und *taita* Juan Agreda aus Sibundoy untersuchte er die besondere Kommunikationsweise während des *yagé*-Rituals. Der Gebrauch dieser Sprache bedeutet, die Dinge bei ihrem richtigen Namen zu kennen und somit Einfluss ausüben zu können. Während der Gebete tritt der *taita* mit den Geistern in Kommunikation, kann diese beschwören, einladen und um Heilung bitten. Das Singen ist die Intensivierung der Gebete, die Melodie wirkt harmonisierend und Harmonie bedeutet Heilung (Garzón Chirivi 2004:65). Das Hauchen findet auf zwei Arten statt: durch das Ausblasen, sehr tief und lang oder kurz und in Abfolge, wird positive Energie eingehaucht; das Ansaugen von Luft dient der Entfernung negativer Energien. Spirituelle Kräfte können durch diese Praxis in die materielle Welt der Körper eingeleitet oder herausgezogen werden, weshalb das Hauchen und Blasen den prinzipiellen Akt der Heilung darstellt (ebd. 90). Während des Rituals hat der *taita* eine doppelte Aufgabe: in der weltlichen Realität muss er die Teilnehmenden führen, auf Normen achten und im Bedarfsfall helfen (z.B. bei Ausbruch von Panik); in der spirituellen Realität muss er mit den Kräften des Makrokosmos, Sitz der Geister und Hüter der Pflanzen, angemessen kommunizieren und interagieren; der Schamane ist Vermittler zwischen den beiden Welten (ebd. 96f).

Dieser Beschreibung nach ist der Schamane das Medium, das zwischen der materiellen und der spirituellen Welt vermitteln kann. Das besondere Wissen des Schamanen befähigt ihn dazu, sich in diesen Sphären zurechtzufinden. *Yagé* wiederum ist das Medium, das den Zutritt

zur spirituellen Welt gewährt, wodurch der Schamane diagnostizieren und heilend intervenieren kann, wie ein Informant von Taussig (1991:324f) erklärt:

“with the drunkenness that comes with *yagé*, they [the shamans] see the sicknesses. *Yagé* shows them what the sickness is [...]. *Yagé* itself doesn’t do the cure! *Yagé* is the medium allowing the doctor to understand the sickness, and what remedy to use [...]. The sick person drinks and the shaman drinks, together, and as the drunkenness enters into us, so the *yagé* converses.”

Anderorts zeigt sich aber, dass die Beziehung zwischen dem Schamanen und den Pflanzen etwas komplizierter ist, als diese Erklärung vermuten lässt:

„And there was also this question of origin: From where did the power come? *From the shaman* who imparts spirit through blowing and through singing sounds (not words) into *yagé*, or *from the yagé*, which allows the shaman to see and to sing? No, there was no question of origins here“ (Taussig 1991:406; *kursiv* im original).

Wie bereits beschrieben wurde, ist die Herstellung von *yagé* eine sehr delikate Sache. *Yagé* wird unter dem Einfluss von *yagé* hergestellt, wodurch gewährleistet werden kann, dass schlechte Energien und *mal aires* dem Pflanzensud fern bleiben. Außerdem enthält *yagé* die individuellen Energien des Schamanen und desto ausgeprägter seine Fähigkeiten und sein Wissen sind, umso qualitativ hochwertiger wird die Medizin. Am deutlichsten zeigt sich die Qualität in der Intensität der *pinta*, welche während des Konsums hervorgerufen werden. Doch die *pinta* ist nicht nur von der Qualität der Pflanzen und des Herstellungsprozesses abhängig, sondern wird innerhalb des Rituals von den Schamanen geleitet und transformiert.

Das Heilritual

Insgesamt durfte ich an gut einem Dutzend *yagé*-Ritualen bei vier verschiedenen *taitas* teilnehmen, wobei die meisten der Zeremonien von *taita* Domingo Cuatindioy geleitet wurden. Aufgrund dieser Erfahrungen und der daraus gewonnenen Daten möchte ich nun das Setting, den Ablauf und die Besonderheiten des Heilrituals darstellen.

Das Ritual beginnt stets am Abend und dauert die ganze Nacht. Die Vorbereitung zur Teilnahme besteht im Fasten untertags. Ein leichtes Frühstück, zum Beispiel eine Suppe, kann nicht schaden, spätestens ab Mittag sollte Essen vermieden werden. Doch auch diese Regeln sind mehr als Richtlinie und kaum als Vorschrift zu betrachten. Einzig auf Chilischoten muss

verzichtet werden, da die Visionen sonst negativ beeinflusst werden. Diese Diät dient der mentalen Vorbereitung auf die Zeremonie, hat aber auch pragmatische Gründe, denn da der Konsum von *yagé* meist von starkem Brechreiz begleitet wird, wäre ein voller Magen von Nachteil. Die *taitas* kennen zwar die zum Teil strengen Diätvorschriften anderer *yagé* konsumierender Ethnien, erachten es aber unnötig für ihre eigene Arbeit. Als Erklärung wird sich stets auf die *tierra fría*, das kalte Klima des Alto Putumayo, berufen. *Taita* Andrés verweist auf die zahlenmäßig eher wenigen und gleichzeitig schwerfälligen bösen Geister dieser Gegend. Die Diät in den tropischen Gefilden diene hauptsächlich der spirituellen Stärkung, die nötig sei, um den vielen durchtriebenen Geistern des Regenwaldes Paroli bieten zu können. *Taita* Domingo befürwortet eine Stärkung mit Maß, da eine Ritualnacht oftmals sehr kalt und zudem anstrengend ist und auch ohne Hungern an den Kräften zehrt.

Die Orte der Zeremonien sind von den Möglichkeiten des jeweiligen *taitas* abhängig. *Taita* Marcelino und *taita* Domingo haben ihr eigenes Ritualhaus, Marcelino gleich neben seinem Wohnhaus in einer *vereda* von San Francisco und Domingo in den Anhöhen von San Andrés. Domingo ist finanziell verhältnismäßig gut gestellt, da er ein- bis zweimal pro Jahr nach Europa fliegt um dort Rituale abzuhalten. Aus diesem Grund war es ihm möglich, seinen Zweitwohnsitz in Mocoa zu errichten, der hauptsächlich zur Herstellung von *yagé* dient und ein Grundstück in San Andrés zu erwerben, wo er ein großes Ritualhaus erbaut hat. Das Haus ist der Tradition nach rund und der Eingang exakt nach Osten ausgerichtet, die Baustoffe aber sind solide: Backsteinziegel, Holzverbaue, Glasfenster und ein robustes Wellblechdach. Der Ort des Rituals ist jedoch nur zweitrangig. Eine Zeremonie wurde im Wohnhaus abgehalten und *taita* Andrés nutzt einen Schuppen in seinem Hinterhof als Ritual- und Behandlungsraum für Patient_innen. Problemlos können die Rituale auch draußen stattfinden.

Alle Rituale, an denen ich teilgenommen habe, beginnen damit, dass der *taita* seine Paraphernalien auf einem Tisch ausbreitet und sich speziell schmückt. Vor allem die bunten Federkronen und die Halsketten aus Tierzähnen, Pflanzensamen, Muscheln und Perlen sind Symbol für die außergewöhnlichen Fähigkeiten der *taitas*. Jaguarzähne symbolisieren die höchste Macht und stolz erzählt *taita* Andrés, wie er diese von seinem Vater, einem angesehenen *taita*, vor seinem Tod weitergereicht bekommen hat.



Abb. 4.13: Der sich 2014 zum Teil noch im Bau befindliche Tempel von *taita* Domingo. Zu Ehren der Förderer weht die Schweizer Flagge an der Spitze des Daches (Österle Sep. 2014).

Obwohl die Rituale der unterschiedlichen *taitas* im Detail einen recht individuellen Charakter haben, sind sie sich von der Struktur her äußerst ähnlich. Zu Beginn versammeln sich alle Teilnehmenden rund um einen Altar. Oftmals werden die Rituale von mehreren *taitas* durchgeführt, ein *taita* jedoch übernimmt immer die Leitung und ergreift als erster das Wort. Begonnen wird stets mit einer hierarchisch gestalteten Danksagung. An erster Stelle wird dem Schöpfervater gedankt, darauf folgend der Mutter Erde. Es folgt der Dank an die Sonne, den Mond und die Planeten, an die Elemente, die Himmelsrichtungen und an unterschiedliche Kräfte, wie die männlichen und die weiblichen Energien. Wir erhalten das Geschenk des Lebens und das große Geschenk der Tiere und Pflanzen, darunter im Besonderen die Weisheit und Liebe von *ayahuasca*, *taita yagecito*. Es wird darauf hingewiesen, dass nicht der Schamane der große *taita* ist, sondern die Pflanzen des Wissens, welche der Schamane zu dirigieren lernen durfte, mit Hilfe der Ahnen, Lehrer und Meister. Danach wird den assistierenden *taitas* und allen weiteren Helfern und Helferinnen gedankt, zum Beispiel jenen, die während der Zeremonie für das Feuer sorgen und zur Seite stehen, falls Hilfe gebraucht wird. Zum Schluss wird noch allen Teilnehmenden für ihre Anwesenheit gedankt. Die langen Dankesagungen sind Teil der indigenen Tradition, die nicht nur vor Heilzeremonien, sondern auch

bei Festen und allerlei Ansprachen zum Standardrepertoire gehören. Jamioy Muchavisoy (1997:65) sieht darin ein Bekenntnis zum Wissen als gemeinschaftliche Errungenschaft. Das Wissen der Schamanen ist kein individuelles Wissen, sondern das Resultat des kollektiven Zusammenwirkens der Gemeinschaft.

Auf die Danksagungen folgen noch ein paar praktische Hinweise für den Verlauf der Zeremonie. Wenn mehrere *taitas* anwesend sind, folgen diese mit der Vorstellung ihrer selbst und weiteren Danksagungen. Die Reihenfolge der Vorstellungsrunde erfolgt strikt nach der Hierarchie der anwesenden Spezialisten und Helfer_innen. Nach diesen Reden stellen sich der *taita* und seine Gehilfen um den Altar. Der *taita* befüllt einen Becher mit *yagé* und beginnt ihn zu besprechen und ‚beblasen‘, indem er während des Blasens mantrahafte Sprechlaute von sich gibt. Es folgen Worte, wie „*yagé, yagé, yagé, cura, cura, cura, pinta, pinta, pinta!*“ (*yagé*, heile und male; womit die Farbintensität der Visionen gemeint ist). Die Helfer wedeln dabei mit der *waira sacha*, den ‚Blättern des Windes‘. Hierbei handelt es sich um ein Bündel aus Blättern, das zum Zufächeln von Luft verwendet wird, das Rascheln der Blätter gibt bei Gesängen den Rhythmus vor. Außerdem rasseln sie mit Samenkettchen und spielen die Harmonika. Die Kommunikation mit den Geistern hat begonnen. Der *taita* hält den Becher in die Höhe, wünscht eine *¡buena pinta!* und trinkt ihn aus. In hierarchischer Reihenfolge nach Alter und Fähigkeit wird der *yagé* an die Helfer_innen verteilt, wobei jeder Becher von Neuem besprochen und beblasen wird. Nun fordert der *taita* die Teilnehmenden dazu auf nach vorne zu kommen. Die Prozedur wiederholt sich solange, bis alle einen Becher *yagé* getrunken haben. Es folgt eine Zeit der Stille und der Meditation – auf der Erlebnisebene beginnt hier der intensivste Teil des Rituals. Die Teilnehmenden müssen sich übergeben, suchen die Toilette auf und werden dabei von allerlei Visionen und Emotionen begleitet, die sowohl beängstigend und leidvoll als auch erleuchtend und ekstatisch sein können. Der *taita* und seine Assistent_innen achten darauf, dass alle versorgt sind und helfen bei Bedarf mit Räuchern, Gesängen und Gebeten. Nach ungefähr zwei Stunden beginnt das Harmonikaspiel. Die Mundharmonika ist das wichtigste Musikinstrument und jeder *taita* hat sein eigenes, persönliches Instrument um seine eigenen Melodien zu spielen. Die Lieder und die Melodien vermögen die *pinta* zu ändern, zu intensivieren oder abzuschwächen. In dieser Hinsicht ist die *pinta* ein persönlicher Teil des Schamanen; eine Erweiterung seiner Selbst, seine Substanz und sein Geschenk (Taussig 262). Die Musik kann die Introspektion aber auch beenden, wodurch die Teilnehmenden wieder ein Stück weit in das ‚Hier und Jetzt‘ geholt werden (Briceño Robles 2014:84f). Alle, die dazu befähigt sind ein Musikinstrument zu spielen, sind nun zum Musi-

zieren eingeladen und es ertönen Flöten, Gitarren und Trommeln. Es wird gesungen und getanzt, zudem werden Geschichten, Mythen und Witze erzählt. Wer möchte, kann noch weitere Portionen *yagé* trinken, wer noch Ruhe braucht, kann das Schauspiel beobachten, der Musik lauschen oder sich wieder der Meditation hingeben. Kurz vor Sonnenaufgang treffen alle Teilnehmer_innen zusammen und die *limpieza* beginnt.

“La “limpieza” o curación es un momento central en la ceremonia de yajé. A través del movimiento de la wayra, cantos, melodías en la armónica y, en ocasiones, danzas, el taita se comunica con el mundo espiritual para restablecer el equilibrio físico, mental, espiritual y sentimental” (Briceño Robles 2014:1, Fußnote 1).

(Die Reinigung oder Heilung ist ein zentraler Moment der *yagé*-Zeremonie. Mittels der Bewegung der wayra, Gesängen, Melodien der Harmonika, gelegentlich Tänzen, kommuniziert der *taita* mit der spirituellen Welt um das physische, mentale, spirituelle und emotionale Equilibrium wieder herzustellen; meine Übersetzung.)

Die Teilnehmenden bilden einen Kreis und gemäß der im Zitat beschriebenen Praktiken behandeln der *taita* und seine Assistenten jede Person einzeln. Die Intensität, mit der sich den Einzelnen gewidmet wird, hängt meist von der Anzahl der Anwesenden ab. Unter Gesängen wird der Körper mit der *waira* abgewedelt, wobei diese zuvor mit Duftwässern beschüttet wurde, wodurch sie sich auf dem Körper verteilen lassen. Der *taita* beugt sich nach vorn und saugt tief die Luft auf Höhe des Genicks, der Brust und des Kopfs des zu Reinigenden an. Nach jedem Mal Saugen spuckt der *taita* zu Boden – die schlechten Energien werden aus dem Körper gesogen und entsorgt. Mit der *waira* werden alle Kardinalpunkte im Körper gereinigt, vor allem die *corona*, das Kopfchakra, wird sorgfältig behandelt. Oft verspritzt der *taita* die Duftwässer (oder auch Alkohol) durch Anspucken. Die Reinigung hat sich vollzogen. Zum Abschied werden manchmal zerkaute Kräuter verwendet und auf den Kopf gerieben oder Öle auf dem Körper verrieben – dies ist ein abschließender Segenswunsch, der Gesundheit und Erfolg bringen soll.



Abb. 4.14: *Taita Domingo* (links) und *taita Marcelino* (Mitte) bereiten gemeinsam mit ihren Helfern den *yagé* vor. Dabei wird die Harmonika gespielt und mit der *wayra sacha* gefächelt (Chicunque Nov. 2014).



Abb. 4.15 : *Taita Andrés* und sein Gehilfe bereiten den *yagé* vor. Auch hier wieder: Mundharmonika spielen und mit den Samenkettchen rasseln. Der große Unterschied zu *taita Domingo*: bei *taita Andrés* wird während der Zeremonie *aguardiente*, ein 29prozentiger Anisschnaps, gereicht (Österle Nov. 2014).

Nach der *limpieza* kommen die Helferinnen, die in der Nacht Kaffee und Suppe vorbereitet haben um diese unter den Teilnehmenden zu verteilen. Bei größeren Ritualen, wie dem der Kinder, helfen diese Frauen auch während des Rituals mit, indem sie zum Beispiel Eimer bereitstellen für Leute, die es zum Brechen nicht nach draußen schaffen oder indem sie das Feuer mit Holz versorgen. Während dieser Stärkung werden Erfahrungen ausgetauscht und anderweitig geplaudert, was bis in die späten Vormittagsstunden dauern kann.

4.3.3 Gesundheit, Krankheit und das *ley natural*

Während im Kapitel über die *chagra* der Alltag der Indigenen betrachtet worden ist, wurden im Kapitel über *yagé* die außergewöhnlichen Erfahrungen im Ritual beschrieben. In beiden Fällen liegt der Fokus auf der Handlung. Obwohl kulturelle Dimensionen der Subsistenzwirtschaft, des Maisanbaus und der gemeinschaftlichen Arbeit aufgezeigt worden sind und in der Beschreibung des Rituals weltanschauliche Aspekte zutage traten, wurden Ideen bisher wenig beachtet. Das Denken im Sinne von kosmologischen Vorstellungen und wirklichkeitskonstruierenden Grundkonzepten ist das Thema des folgenden Kapitels. Hier wird sich nun zeigen, dass sich das Weltbild direkt auf die Handlungsfelder bezieht.

Gesund und krank

Die durch den Gartenbau erlebte elementare Abhängigkeit von der Natur und ihren Phänomenen, sowie die mystischen Erlebnisse während des *yagé*-Rituals erzeugen eine besondere Auffassung von gesund und krank. Gesundheit wird mit Harmonie gleichgesetzt und überall dort, wo das Gleichgewicht gestört ist, existiert Krankheit. Obwohl sich viele Krankheiten nur auf individueller Ebene äußern, sind sie oft ein Ausdruck sozialer oder spiritueller Missstände. Das zeigt, dass das Individuum nicht etwas in sich Abgeschlossenes darstellt, sondern untrennbarer mit einem größeren Beziehungsgefüge verbunden ist.

Jean Langdon (1979:65) betont die Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen amazonischen Ethnien im Bezug auf *yagé*. Dabei beschreibt auch sie den weitgefassten Gesundheits- bzw. Krankheitsbegriff bei den von ihr untersuchten Siona, welche – ebenso wie die Inga und Kamentsá – den Begriff *remedio* (Heilmittel) mit *yagé* synonym setzen. Das Wohlbefinden oder die Gesundheit beschränkt sich nicht auf die körperliche Integrität einer Einzelperson, sondern umfasst auch das kollektive Wohlergehen. Gesundheit herrscht dann, wenn alles sei-

nen ‚normalen‘ Weg geht. Das schließt nicht nur die Abwesenheit von Krankheiten im westlichen Sinne ein, sondern bedeutet auch, dass genügend Nahrung vorhanden ist und dass die Menschen, Tiere und Pflanzen, sowie das Wetter und Jahreszeiten die ihnen jeweils angestammte Rolle vollführen. Auch die Inga betrachten alle menschlichen, tierischen, pflanzlichen und mineralischen Wesen als Geschöpfe, welche vorbestimmte Aufgaben zu erfüllen und ein harmonisches Zusammenleben zum Ziel haben (Jacanamijoy Tisoy 2001:191). Krankheit existiert überall dort, wo diese Harmonie gestört ist. Dadurch entsteht ein sehr weit gefasster Krankheitsbegriff, der neben der individuellen Krankheit auch die Umwelt, die Gesellschaft und die Moral miteinschließen kann.

So erklärt *taita* Victor, dass der unter den Indigenen weit verbreitete Alkoholismus im Grunde keine individuelle sondern eine gesellschaftliche Krankheit ist, die sich an einzelnen Individuen manifestiert. Kolonialisierungserfahrungen, Identitätsverlust und fehlende Zukunftsperspektiven werden als Gründe für den pathologischen Alkoholkonsum genannt. Da es sich hierbei um soziale Faktoren handelt, wird die indigene Gesellschaft als krank erachtet und die Trunksucht als ein Symptom dieser Krankheit. *Taita* Domingo führt *yagé*-Zeremonien, die speziell der Heilung von Alkoholismus dienen. Neben der Behandlung der Alkoholiker selbst werden auch Familienmitglieder einbezogen. So werden separate Zeremonien durchgeführt, zu denen besonders die Kinder aus Alkoholikerfamilien eingeladen sind.

Doch nicht nur das soziale, sondern auch das ökologische Gefüge kann erkranken – und zwar auf doppelte Weise. Der Kampf gegen die Bergbaugesellschaften wird gerne als Kampf gegen das Krankmachende dargestellt. Nur eine intakte Umwelt garantiert ein gesundes Leben. Für Mariano ist die Erteilung von Konzessionen für den Abbau von Bodenschätzen gleichzusetzen mit dem Verkauf der Gesundheit – wer seinen Lebensraum verkauft, könne genauso gut seine Arme und Beine verkaufen. Auch gesunde Nahrung kann nur durch gesunde Kultivierung hervorgebracht werden. Wer chemische Spritzmittel verwendet, verwendet Gift und erzeugt Krankheit. Neben diesen auch für das westliche Verständnis von Umweltschutz stichhaltigen Argumenten, erheben die Indigenen jedoch weitere Anklagen gegen die Zerstörung der Landschaft. Für sie gilt es nicht nur den physischen Schutz von Bergen, Flüssen und Seen als Lebensraum für Mensch und Tier zu gewährleisten, sondern sie berufen sich auch auf das Anrecht auf eine intakte spirituelle Integrität dieser Orte. Im *Plan de Salvaguarda del Pueblo Kamentsà* (2014:28) werden indigene Spezialisten wie die ‚Kenner der Berge‘ oder die ‚Kenner der Geburt des Wassers‘ erwähnt, in deren Verantwortung sowohl der physische als auch der spirituelle Schutz jener landschaftlichen Entitäten liegt. Die „transformación del espacio

físico y espiritual“, die Transformation des physischen und spirituellen (landschaftlichen) Raumes, wird als aktuelle Bedrohung wahrgenommen (ebd. 34).



Abb. 4.16: Die Kinder warten gespannt, während *taita* Domingo und seine Helfer den *yagé* vorbereiten (Chicunque Nov. 2014).

Auf der moralischen Ebene gewährleisten die in der *chagra* vermittelten Werte wie Demut, Respekt, gegenseitige Hilfe, Eigenverantwortung und Solidarität den Erhalt einer gesunden Gemeinschaft. Neid und Gier hingegen sind die Wurzeln alles Gesellschaftszersetzenden und müssen daher mit besonderer Sorgfalt vermieden werden (Iglesias Alvis 2008:323). Krankheit als Resultat von Neid ist ein weit verbreitetes Ursache-Wirkungs-Konzept und findet auch Anmerkung im *Plan de Salvaguarda del Pueblo Kamentsà* (2014:46). Neid steht im engen Zusammenhang mit Hexerei, der dunklen Seite des Schamanismus und ist in diesem Kontext stets und überall präsent (Taussig 1991:393).

Hexerei

Die magischen Pflanzen erlauben den Menschen mit der spirituellen Welt in Verbindung zu treten, um die dort wohnenden Geister um Hilfe und Heilung zu bitten. Jedoch existieren auch

böswillige Geister und Kräfte, die Missgunst und Streit auslösen. Klassisch verleiten Neid und Gier die Menschen dazu anderen Menschen schaden zu wollen. Meist sind es Nachbarn, Arbeitskollegen oder Bekannte, aber durchaus auch Familienmitglieder, die den Erfolg, die besonderen Fähigkeiten oder die materiellen Güter einer Person neiden und deshalb mit den dunklen Mächten paktieren. Daraufhin werden Nahrungsmittel verhext und der beneideten Person angeboten. Diese Nahrung kann nicht auf normalem Weg ausgeschieden werden und verursacht Schmerzen, chronische Leiden und führt mitunter zum Tod. Die westliche Medizin ist machtlos, nur ein *taita* kann die Person heilen. Da es jedoch die Schamanen selbst sind, die durch ihr Wirken in der Geisterwelt sowohl mit guten als auch mit bösen Geistern in Kontakt stehen, sind vom rechten Weg abgekommene *taitas* eben jene *brujos* (Hexer), die den Schadenszauber durchführen.

Die Hierarchie der Schamanen ist sehr streng, deren Wissen, Autorität und Macht verführt zu eigennützigem Handeln. Daher sind es oft die Schamanen selbst, die sich gegenseitig bekämpfen und der Hexerei bezichtigen. Generell sind Schamanen sehr widersprüchliche und ambivalente Figuren und gelten als Gestalter, Transformator, Außenseiter, Held, Helfer, Hexer und Fallensteller zugleich. Die *taitas* der Inga und Kamentsá sind über das jeweilige *cabildo* organisiert und stellen sich zumindest nach außen hin als zusammenarbeitendes Team dar. Wer jedoch, so wie *taita* Victor, nicht Teil der offiziellen Schamanen-Garde ist, kann schnell in den Verdacht geraten schwarze Magie zu betreiben. Naturgemäß sieht jener das Gegenteil als wahr – denn er ist derjenige, der dem Reinen und dem Guten folgt, die anderen *taitas* heischen nach Öffentlichkeit und Ansehen. Hexerei ist ein allseits bekanntes Phänomen und jeder weiß um die Macht von Neid und Gier. Geld bzw. „zu viel“ Geld wird gemeinhin als gefährlich betrachtet, da es die Menschen verdirbt und den Krankheiten Tür und Tor öffnet. Geld vergifte Herz und Hirn, wie *taita* Arturo sich ausdrückt. Hexerei verursacht todbringende Krankheiten und aus Angst vor Krankheiten, fürchten sich die Menschen vor Neidern. Da Ungleichheit Neid hervorruft, erkennt Taussig (1991:168) in diesen Prinzipien den gesellschaftlichen Widerstand gegen individuelle Anhäufung von Reichtum; „a political economy that uses the fear of envy to counter the accumulation of capital“.

So kann die Hexerei auch als Strategie betrachtet werden um gesellschaftszerstörenden Kräften entgegen zu wirken. Im *yagé*-Ritual wird dieses Drama erfahrbar gemacht

„*Yagé* nights can be thought of as epic theater addressing and redressing the discourse of envy, the outstanding feature of which is the failure to reciprocate and treason in friendship. The larger issue to which this epic theater responds is one's spurning in the social bond itself, in a vio-

lent enactment of the mythology of the self-nourishing asocial individual who thereby motivates society's counterblow of sorcery" (Taussig 1991:394).

Der indigenen Sichtweise folgend entsteht Krankheit durch Disharmonie. Die Ordnung kann auf unterschiedlichen Ebenen gestört sein: ökologisch, sozial, moralisch, aber auch individuell-körperlich oder spirituell. Die Ursachen dafür sind in den übernatürlichen Realitäten zu finden, wobei diese Realitäten mit der Alltagsrealität verschwimmen. Die im Tageswachbewusstsein erfahrene Realität ist fragmentiert, nur mithilfe der Schamanenpflanzen lässt sich das gesamte Spektrum wahrnehmen und nur Schamanen können in dieser erweiterten Realität agieren und intervenieren. Eine Krankheit ist immer gleichbedeutend mit kosmischer Unordnung; Ordnung schaffen heißt Heilung erlangen (Garzón Chirivi 2004:86). Das *ley natural*, das natürliche Gesetz, folgt eben dieser Logik. Durch sein Verhalten trägt der Mensch dazu bei Ordnung aufrecht zu erhalten, zu schaffen oder zu zerstören. Und je sorgfältiger der Mensch das *ley natural* kennt und befolgt, umso zufriedener und glücklicher gestaltet sich das Leben.

Die *chagra*, *yagé* und das *ley natural*

Die tägliche Arbeit in der *chagra*, die bei sorgfältiger Behandlung nicht mit Nahrung spart und bei achtloser Behandlung selbige verwehrt, lehrt die naturgegebene Ordnung. So schenkt der Garten, und im weitesten Sinne die ganze Natur, den Menschen das Leben und sorgt für ihre Gesundheit und ihr Wohlbefinden:

„... la tierra nos da la vida, la tierra nos da la salud, la vida y la salud es para nosotros lo mismo“
(Plan Salvaguarda Inga 2012:86).

(Die Erde gibt uns Leben, die Erde gibt uns Gesundheit, das Leben und die Gesundheit sind für uns dasselbe; meine Übersetzung.)

Der Zusammenhalt in der Familie, die gegenseitige Hilfe unter Nachbarn und Freunden und das stete Gedenken an die Ahnen, erhält ein auf Kollektivität beruhendes soziales Netz nicht nur zwischen den Lebenden, sondern auch zu den Verstorbenen und noch Ungeborenen: die Vorfahren haben durch ihr Wissen um den richtigen Umgang mit der Natur eine Lebensqualität erschaffen, die zu schützen die Pflicht der Lebenden darstellt um das Recht der noch Ungeborenen geltend zu machen. Durch die spezielle Arbeit der *taitas*, die mit den Geistern kommunizieren, bleibt das Equilibrium erhalten und die Ordnung der Natur besteht auch auf

der spirituellen Ebene fort. Die *yagé*-induzierten Visionen, die den Zugang zu anderen Wirklichkeiten erlauben, verfestigen das Wissen um die Abhängigkeit von und Verbundenheit zu der gesamten Umwelt. Die Erde ist die Mutter und wenn sie krank wird, werden auch die Menschen krank. Somit verpflichten sie sich zu ihrem eigenen Vorteil zum sorgsamen Umgang mit der Natur und untereinander. Durch diese Wertschätzung des Lebens in all seinen Formen entsteht eine Harmonie, die das Überleben und Fortbestehen erlaubt. Hierin zeigt sich das *ley natural*, die Ordnung der Natur (Plan Salvaguarda Kamentsá 2014:49). Das Wissen um diese Dynamiken stammt von den Ahnen und wurde über Generationen überliefert und erweitert. Das *ley natural* muss gekannt und respektiert werden, und eben darin zeigt sich die indigene Identität (Jamioy Muchavisoy 1997:65).

Doch auch im Sibundoytal werden die Ideale von der Realität eingeholt. So heilbringend die indigene Lebensweise auch immer dargestellt wird, die meisten Inga und Kamentsá entscheiden sich für andere Wirtschaftsweisen als die *chagra* und distanzieren sich vom *yagé*-Ritual und den Schamanen. Anstatt über das Equilibrium nachzudenken, schmiedet man Pläne um das nötige Geld zu erwirtschaften um einen gewissen Lebensstandard erfüllen zu können. Das nächste Kapitel beschäftigt sich mit der Transformation der kollektiv bewirtschafteten *chagra* hin zur kapitalistisch organisierten Monokultur, sowie den Ursachen und Folgen dieser Veränderung. Im Zuge dieser Analyse wird nochmals auf den theoretischen Teil (Kapitel 2) zurückgegriffen um aufzuzeigen, wie diese Überlegungen mit den empirisch beobachtbaren Phänomenen einher gehen. Dadurch soll auch die einleitend gestellte Frage beantwortet werden, warum die Ideale und Wirklichkeiten der Lebenswelten der Inga und Kamentsá im Sibundoytal von Kolumbien so weit auseinander driften.

4.4 Von der *chagra* zur Monokultur und soziale Folgen dieser Transformation

Ähnlich der Beschreibung der ‚idealen *chagra*‘ dürften Reisende die Hausgärten im Sibundoytal vor etlicher Zeit vorgefunden haben. Seither haben jedoch große Veränderungen stattgefunden. Bereits im Kapitel zur ‚Pflanzenverwendung‘ wurde dies zum Teil deutlich gemacht. Das im Hausbau verwendete Pflanzenmaterial beschränkt sich heutzutage auf Holz. Dieses wird entgegen früherer Verarbeitungsweisen in Form von Brettern verwendet und häufiger noch finden Beton und Ziegel Verwendung. Auch die traditionelle Kleidung, die sich inzwischen auf den Poncho bei Männern und das Umhängetuch bei Frauen limitiert, besteht aus industriell gewobenen Stoffen und wird käuflich erworben. Pflanzliche Hausmittel und

die Pflanzenmedizin der Schamanen finden eher begrenzt Anwendung; viele Menschen verlassen sich lieber auf pharmazeutische Produkte aus der Apotheke oder behandeln sich in Kombination. Bei Bedarf werden Ärzte und Krankenhäuser aufgesucht. Im Besonderen nehmen auch immer weniger Indigene an *yagé*-Ritualen teil, wie auch die Aussagen von durchaus kulturbewussten Personen wie Rosa, Cristina oder Henry deutlich machen. Genauso wie sich der Gebrauch von Medizin- und Nutzpflanzen verändert hat, hat sich im Bereich der Nahrungspflanzen ein Wandel vollzogen.

Werden die Inga und Kamentsá nach der *chagra* befragt, beschränkt sich ihre Auskunft meist nicht auf die Beschreibung von Eigenschaften des Gartens *per se*. Das heißt, neben der Aufzählung bestimmter Charakteristika wird häufig die Monokultur als Basis des Vergleichs, der Differenzierung und vor allem der Abgrenzung herangezogen. Diese Beschreibungsstrategie spiegelt die aktuelle Situation wieder. Sehr zum Leidwesen vieler ist die *chagra* im Verschwinden begriffen bzw. wird sie bereits als verloren erachtet (*cabildo* 2014:interview). Im Gegensatz dazu befinden sich die Monokulturen auf dem Vormarsch. Diese werden mit dem Westen, den Weißen, dem Kapitalismus und der rücksichtslosen Gier nach Geld in Verbindung gebracht. Die unterstellte Rücksichtslosigkeit bezieht sich auf die maßlose Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und die Vergiftung der Umwelt durch die Verwendung chemischer Mittel. Das hat ernsthafte Folgen für die Gemeinschaft, deren Lebensgrundlage dadurch entzogen wird. Mehrfach wird die Befürchtung geäußert, dass zukünftige Generationen nur noch eine Wüste vorfinden werden.

Durch diese Erzählungen gelangt man eingangs zur Überzeugung, einzig die nicht-indigenen *colonos* hätten sich dem Anbau von Monokulturen verschrieben. Schnell stellt sich jedoch heraus, dass diese Annahme so ganz und gar nicht der Realität entspricht. All jene Bauern und Bäuerinnen mit denen ich gesprochen habe, egal ob indigen oder nicht, erklärten mir, dass die kommerzielle Form von Landwirtschaft den Einsatz von chemischen Düngemitteln und Bioziden voraussetze, da der Boden sonst nichts hergäbe. Die parallele Bewirtschaftung von *chagra* und Monokultur bzw. die völlige Hinwendung zu monokulturellen Anbaumethoden gehört zum indigenen Alltag des heutigen Sibundoytales. Einer Untersuchung der Agrarwirtschaft von Sibundoy entsprechend benennen Vandréé Palacios Bucheli und Juan Carlos Barrientos Fuentes (2014:1) drei unterschiedliche Agrarsysteme: traditionell, kommerziell und *de transición*, also im Übergang befindlich. Diese Einteilung entspricht auch meinen Beobachtungen und zur Veranschaulichung möchte ich jeweils ein Beispiel vorstellen. Der traditionell bewirtschaftete Garten von Doña Santa und der sich im Übergang befindliche Garten

von Doña Isabel und Don Santiago werden unter dem Titel ‚die reale *chagra*‘ beschrieben. Als Beispiel für die rein kommerziell betriebene Landwirtschaft gilt der Brombeeranbau von Mariano und seinen Brüdern.

Der Wandel von der *chagra* zur Monokultur birgt nicht nur das Risiko der befürchteten ökologischen Veränderungen wie karge Böden und der Verlust der Biodiversität, sondern zeigt bereits soziokulturelle Konsequenzen. Folgenschwer sind die Veränderungen weg von der *minga* und hin zur Lohnarbeit, was unter anderem Wettbewerbsdenken und Profitorientierung mit sich bringt. Die ökosozialen Aspekte, die durch die Bewirtschaftung der *chagra* forciert wurden, geraten in den Hintergrund. Generell möchte ich die *tejidos*, also die weitreichenden Zusammenhänge und Verknüpfungen der Monokultur näher beleuchten. Hierzu wird auch die heutige Nahrungssituation der Inga und Kamentsá beschrieben, da sich in der selbstverständlichen und daher mehr oder weniger unbewussten Alltagspraxis des Essens und Trinkens die Veränderungen sehr deutlich niederschlagen und ausnahmslos alle betreffen.

4.4.1 Die reale *chagra* und der kommerzielle Gartenbau

Wer sich heutzutage auf die Suche nach den traditionell bewirtschafteten Gärten begibt, findet diese in teils stark veränderter Form wieder. Für viele Inga und Kamentsá ist es unüblich geworden, eine *chagra* zu hegen und wer Landwirtschaft betreibt, bevorzugt häufig kommerziell verwertbare Wirtschaftsweisen. Dennoch lassen sich außerhalb der Dorfzentren noch viele Häuser finden, die von Gärten umgeben werden, welche eine Vielfalt von sowohl Nahrungs- und Nutzpflanzen als auch medizinisch und magisch verwendeten Pflanzen beherbergen. Trotzdem, auch jene Gärten, in denen allem Anschein nach eine Fülle an unterschiedlichsten Pflanzen wachsen, werden von ihren Besitzer_innen als eher dürftig beschrieben. Im Gegensatz zur jüngeren Generation, die vom traditionellen Gartenbau als ‚im Verschwinden begriffen‘ spricht, sehen viele der Alten die *chagra* bereits als verloren an. „La chagra ya fue“ (die *chagra* ist gewesen) und „hoy en día ya no crezca nada“ (heutzutage wächst nichts mehr) sind stets verkündete Botschaften.

Das traditionelle System

Doña Santa, die 75jährige Mutter von Jesusa, wohnt in der *vereda* Muchivioy, Santiago. Ihr bunt bemaltes Haus besteht aus drei Räumen: einer Küche, einem großen Wohnzimmer und

einem Schlafzimmer. Fließend Wasser gibt es nur außerhalb. Dort befinden sich ein großes Waschbecken, eine Dusche und ein Klo. Die Küche ist nur spärlich mit Bänken, Hockern und Holztischen möbliert. Die Möbel, Wände und Böden sind von Ruß überzogen, da am offenen Feuer gekocht wird. Zwischen Dach und Seitenwänden befindet sich ein ca. 50 cm großer Spalt, durch den der Rauch abziehen kann. Nichts desto trotz musste ich während des Kochens den Raum verlassen, da mir in der von Rauch gefüllten Luft die Tränen in die Augen traten und der Sauerstoff knapp wurde. Die Küche wird von Meerschweinchen bewohnt, zu deren Komfort eine mit Stroh bedeckte Ecke dient. Neben einigen Körben, Schüsseln und Schalen finden sich als antiquiert geltende kniehohe Tontöpfe und eine handbetriebene Maismühle. Der einzige ‚Luxusartikel‘, den Santa mit Freude präsentiert, ist ein altes Radio. Das rechteckige Haus ist von einem ca. 4 Hektar großen Garten umgeben. Der Großteil der Anbaufläche ist mit Mais bedeckt. Um einige Maisstauden ranken sich Bohnen und zwischen den Pflanzen wächst niedriges Kraut, wie *watsimba*, Yams und *cuna*. Auch Kohl, *arracacha* und *achira* befinden sich häufig zwischen den Stauden. Zwischendurch stößt man auf Flächen, die mit Erbsen und Ackerbohnen bepflanzt sind und in den hinteren Teilen der *chagra* gibt es auch einige mannshohe *tumaqueño*-Stauden, zum Teil überrankt von *frijol tranca* und Kürbistrieben. Außerdem befinden sich einige Bäume im Garten, unter anderem Avocado, Pflaumen, Zitronen und Chachafruto. Auffallend ist ein rechteckig abgeschlossenes Beet, das ausschließlich mit Zwiebeln bepflanzt ist – diese sind augenscheinlich kein integraler Bestandteil der *chagra*. Auf den Schotterflächen um das Haus wachsen Kamillen und einige sonstige Blütenpflanzen. Im Garten wohnen Hühner, die zwischendurch ihre Küken präsentieren, zwei Hunde, die zwar nicht hören wollen, aber Alarm schlagen, wenn sich wer dem Haus nähert und Katzen, die die Mäuse fern halten sollten. Santa besitzt noch eine weitere *chagra*, die sich jedoch ein Stück weit vom Haus entfernt befindet. Sie empfindet es als äußerst mühsam, in ihrem Alter die beiden Gärten zu bewirtschaften, doch bliebe ihr nichts anderes übrig. Der steile Weg ins Zentrum von Santiago ist inzwischen zu beschwerlich um diesen zu Fuß zu bestreiten. Ab und zu nimmt sie den Schulbus um ins Dorf zu gelangen. Sie ist sehr froh darüber, dass das *cabildo* sie mit Bohnen und Kartoffeln versorgt. Ihr Wunsch wäre es, dass die Enkelkinder öfter zu Besuch kämen. Jesusa und ihre Familie sind die einzigen Verwandten, die noch in Santiago wohnen. Zwei andere Töchter haben das Tal verlassen und leben in Bogotá und Venezuela. So fristet Doña Santa einem recht tristen Alltag, der von harter Arbeit und von ihr beklagter Einsamkeit gekennzeichnet ist.

Haus + Chagra Doña Santa
29.10.14

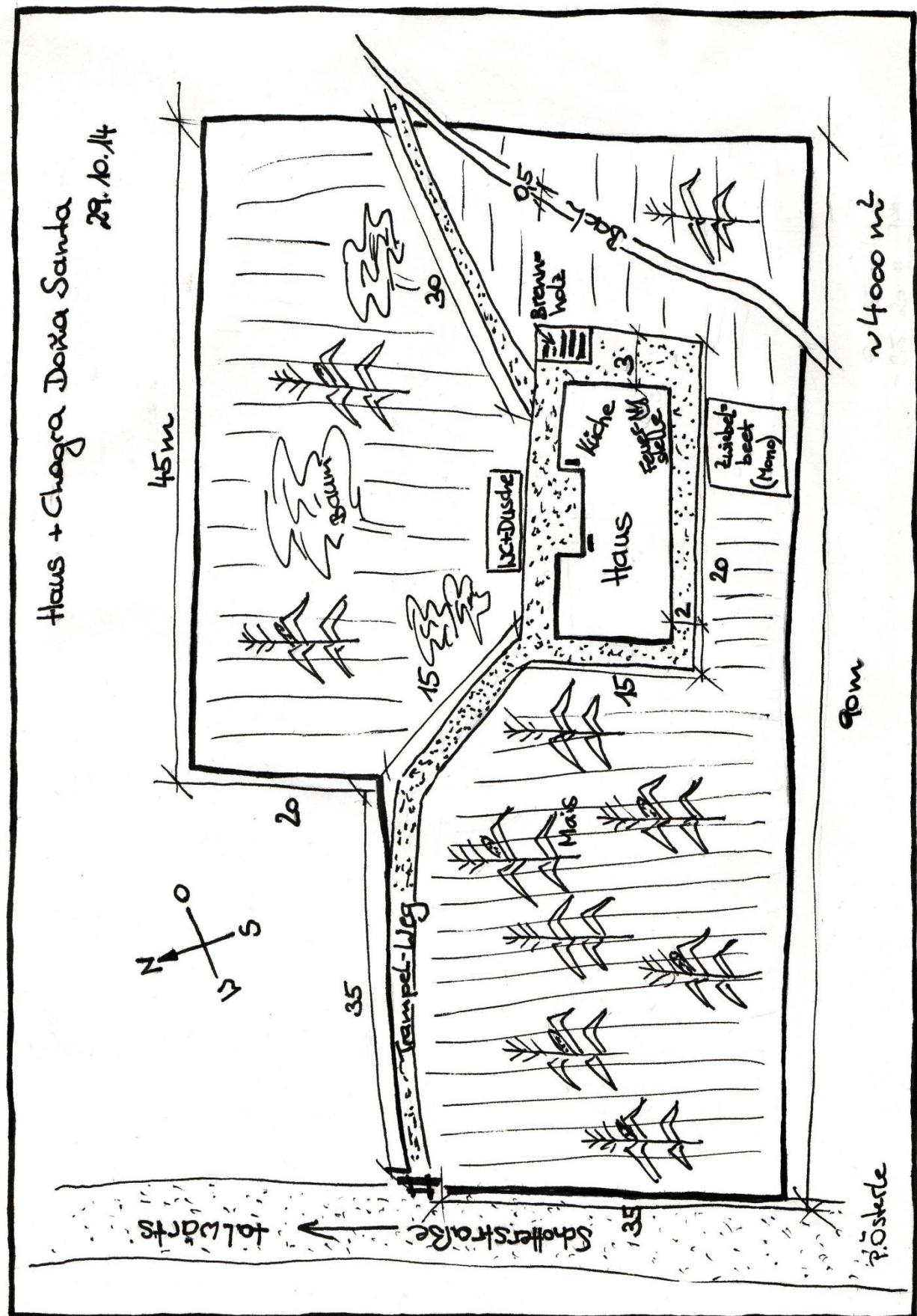


Abb. 4.17: Eine Skizze von Haus und *chagra* von Doña Santa (Österle Okt. 2014).



Abb. 4.18: Die Küche von Doña Santa wird von Meerschweinchen bewohnt, zu deren Komfort eine mit Stroh bedeckte Ecke dient. Im Hintergrund befindet sich eine Maismühle, die mühsam von Hand betrieben wird (Österle Okt. 2014).

Das Übergangssystem

Ein typisches sich im Übergang befindliches System ist die ‚chagra‘ von Isabel Jamioy de Chicunque und ihrem Mann Santiago. Gemeinsam bewirtschaften sie ein ca. vier Hektar großes Grundstück, das er vor wenigen Jahren gekauft hat. Isabel bewirtschaftet außerdem ein Feld, das einige Kilometer vom Haus entfernt liegt und wo außer Mais kaum weitere Früchte angebaut werden. Ein Verwandter pflanzt auf einem Teil des Feldes Erdbeeren an, eine Fruchtsorte, die in die Kategorie ‚Monokultur‘ fällt und in einer traditionellen *chagra* nicht zu finden ist. Zudem besitzt sie einen kleinen *lote*, ein Mini-Grundstück zwischen den Häusern am Rande von Sibundoys Zentrum, der trotz Brache Kürbisse und die mehrjährige *frijol tranca* hervorbringt.

Die 74jährige Isabel wohnt gemeinsam mit ihren zwei Söhnen Carlos und Camilo und ihrer Tochter Cristina, sowie deren zwei Töchter Karen und Sofia im Zentrum von Sibundoy, wo Camilo einen *artesanía*-Shop betreibt. Ihr Mann Santiago hingegen bewohnt eine Hütte inmitten seines Grundstücks. Auch in diesem Feld wird fast ausschließlich Mais angebaut, da – so

die Auskunft von Isabel – kein Geld für teuren Dünger da ist. Diesen würde sie heutzutage brauchen, damit die Bohnen gemeinsam mit dem Mais wachsen könnten. Sie hat keine Ahnung, aus was dieser Dünger besteht – ein graues Granulat eben. Zusätzlich müsste Kalk verwendet werden und auch das Anlegen von Saatreihen wäre früher nicht nötig gewesen. Damals, mit ihrer Mutter, hatte sie mit einem Stock die Erde aufgelockert, ein Loch gestochen und jeweils vier Maiskörner und eine Bohne hinein gelegt. Außer des durch Unkrautjäten gewonnenen Mulchs und dem stets vorhandenen Meerschweinchenkot wurden keine Düngemittel verwendet. Würde heute alles so wachsen wie früher, wäre jetzt, entlang des fast fertigen *choclo* (junge, weiche Maiskolben), bereits eine 10 – 20 cm hohe Bohnenranke gewachsen. Bis der Mais erntereif ist, werden Stauden mit verkümmerten Kolben durch einen Hieb mit der Machete abgeschlagen um in Garben gebunden als Meerschweinchenfutter verkauft zu werden. Der Erlös für eine Garbe entspricht umgerechnet circa einem Euro, wobei wir zu viert (Isabel, Santiago, Richard und ich) in drei bis vier Stunden Arbeit ungefähr 30 Garben zusammengestellt haben. Die einzigen Hilfsmittel dabei sind eine Schubkarre und zwei Macheten. Auch der Mais ist kaum zum eigenen Verzehr gedacht, da ein hüfthoher Sack voller Maiskolben zu besten Zeiten für umgerechnet beinahe 20 Euro verkauft werden kann. Auf diese Weise müssen die Maiskörner auch nicht selbst gemahlen werden, was eine sehr kraftraubende Tätigkeit darstellt. Jeden Donnerstagabend fährt Doña Isabel in das fünf Autostunden von Sibundoy entfernte Villagarzón, verkauft dort Hühner, Meerschweinchen, auf dem lokalen Markt erworbene Früchte, sowie die Ernte aus ihrer *chagra*, um am Sonntag in aller Früh zurück nach Sibundoy zu fahren um die im Bajo Putumayo erstandenen Früchte am hiesigen Wochenmarkt zu verkaufen. Die Gartenarbeit wird von Familienmitgliedern (Kinder, Nichten und Cousins) erledigt, wobei Isabel und Santiago täglich arbeiten und andere Personen nur sporadisch mithelfen. Richard und ich waren gern gesehene Helfer und wurden sogar telefonisch angefragt. Als Dankeschön waren wir dann auch stets willkommene Gäste zum Abendessen bei Cristina, der Tochter von Isabel. Die Felder von Isabel und Santiago, auf denen hauptsächlich zum Verkauf bestimmter Mais angebaut wird, werden familiär bewirtschaftet, d.h. es werden keine Helfer angestellt, die gegen Bezahlung arbeiten. Isabel verwendet keine Spritzmittel, würde jedoch gerne düngen um mehr Ertrag zu produzieren. Hierfür fehlt ihr jedoch das Geld. Technisch gesehen betreiben sie Monokulturen, da außer Mais kaum etwas angebaut wird und wenn, dann nur in abgegrenzten Beeten. Es wurde jedoch explizit zur Sprache gebracht, dass sie gerne die traditionelle Kombination von Mais und Bohnen pflanzen würden, dies jedoch ohne den Einsatz von Düngemitteln ohne Ergebnis bliebe, für die Düngemittel jedoch das Geld fehle. Auf die Frage, warum überhaupt künstlicher Dünger

eingesetzt wird, bekam ich die trockene Antwort: „si no hay abono, no hay comida“ (ohne Dünger kein Essen).



Abb. 4.19: Doña Isabel und ihr Mann Santiago pflanzen beinahe ausschließlich Mais. Biozide werden zwar keine verwendet, die Ernte ist jedoch für den Verkauf am Markt bestimmt (Österle Okt. 2014).

Insgesamt konnte ich sechs Hausgärten detailliert dokumentieren (bei Prof. Ana Maria, Rosas Schwester Pastora, Doña Carmelita, Jesusa, Doña Santa und Doña Isabel) und mehrere Gärten besichtigen. Dabei konnten folgende Merkmale beobachtet werden, die von der Beschreibung der idealen *chagra* abweichen:

- Gärten sind teils vom Haus entfernt (Santa und Isabel)
- „Monobeete“ (Kartoffeln, Zwiebeln, Brombeeren, etc.) innerhalb der Mischkultur (Santa, Jesusa, Isabel)
- Dünger und Biozide: nötig aufgrund von Bodenverarmung (laut Erzählungen)
- keine angemessene Brache (laut Erzählungen)

- Aussaat und Ernte je nach Wetterlage (laut Erzählungen)
- Verwandte helfen zwar bei der Arbeit, aber nur gegen fixe Bezahlung (Carmelita)

Nicht erst die Urbanisierungstendenzen in den Dorfzentren führten zu weiter entfernt liegenden Gärten. Bereits die Missionare verdrängten durch ihre Viehweiden die indigenen Gärten ständig weiter ins Abseits (Bristol 1965:49). Auffallend sind vor allem bei Santa und Jesusa die abgesteckten Beete mitten in der *chagra*, in denen *chagra*-unübliche Gewächse angebaut werden. Jesusa erklärt, dass sie in diesen Beeten Kartoffeln zum Verkauf anpflanze, die gedüngt und gespritzt werden müssen. Es ist schwer zu sagen, wie viele Chemikalien in der *chagra* verwendet werden. Laut Jesusa werden nur kommerziell genutzte Beete behandelt; diese befinden sich jedoch als Wanderbeete mitten in ihrem Hausgarten. Die *chagra* von Carmelita wirkt formal sehr traditionell gehalten. Im Haus befanden sich jedoch einige Kanister mit Agrochemikalien. Da sie zu alt für die Bewirtschaftung der *chagra* sei und die Kanister ihren Verwandten gehören würden, wusste sie nicht, ob diese Mittel in ihrem Garten angewendet worden sind. Als Ursache für die nicht-Einhaltung der Brache führen Palacios Bucheli und Barrientos Fuentes (2014:3) demographische Gründe an: das Bevölkerungswachstum der Indigenen und die Migration der *colonos* führt zu Bodenknappheit. Laut Henry beschweren sich die Alten, dass es heutzutage nicht mehr möglich wäre, sich auf die saisonalen Regen- und Trockenzeiten zu verlassen. Man könne nicht mehr auf die richtigen Mondphasen warten, sondern müsse sich an den Regentagen orientieren und die trockenen Zeitfenster nutzen. Er ist überzeugt, dass auch das Mikroklima im Sibundoytal vom Klimawandel betroffen ist. Die sozialen Veränderungen im Zusammenhang mit der Gartenarbeit werden bei Carmelita deutlich. Sichtlich verärgert erzählte sie, dass ihre Verwandtschaft die Arbeiten im Garten, für welche sie zu alt ist, zwar erledigen, aber nur gegen einen fixen Stundenlohn. Die Analyse macht deutlich, dass die genannten Veränderungen auf der materiellen Ebene stattfinden: ökonomische, demographische und klimatische Gründe führen zu den Veränderungen des Hausgartens; weder eine bestimmte Ideologie noch Beliebigkeit können als Gründe herangezogen werden.

Das kommerzielle System

Die *vereda* Muchivioy umrandet den Westen Santiagos. Weit über diese sanften Hügel gezogen bauen die Bewohner_innen große Flächen mit Brombeeren an. So auch José und Mariano Tisoy. Im Vergleich zu anderen bauen sie nur kleine Flächen an und bewirtschaften diese fa-

miliär. Vor allem die körperlich sehr anstrengende *limpieza* der Stauden findet innerhalb der Familie statt. Gemeinsam mit Jesusa und ihrer Schwägerin versuchte ich mich einen Nachmittag lang im Unkrautbeseitigen. Mithilfe der Machete wird ein Kreis von einem Durchmesser von circa einem Meter um jede Brombeerstaude herum von jeglichem Pflanzenbewuchs befreit. Nach drei Stunden Arbeit hatte ich Blasen an der Hand und Rückenschmerzen durch die ständig gebückte Haltung. Diese Arbeit verrichtet Mariano zum Teil täglich als Tagelöhner auf den Feldern von Inhabern größerer Anbauflächen. Um mit seiner Arbeit mehr Geld zu erwirtschaften ist er selbst in das Brombeergeschäft eingestiegen und hat nun die eigenen kleinen Felder. Diese werden mit *Round-Up* besprüht, ein Pestizid, welches das umstrittene weil vermutlich krebserregend wirkende Glyphosat enthält. Überzeugt, dass die Brombeeren nur auf diese Weise wachsen – sonst würden ja alle anderen auch keine Pestizide spritzen – betrachtet er diese Tätigkeit als notwendiges Übel. Um das Haushaltseinkommen aufzubessern arbeitet auch Jesusa als Tagelöhnerin im Brombeeranbau größerer Produzenten. Die Ernte wird nach Quantität bezahlt. Für einen flachen, eine Armlänge durchmessenden Korb voller Beeren erhält sie 5.000 COP, umgerechnet 2 Euro. Hierin mag sich auch der Grund finden, warum auf den Gemüsemärkten hauptsächlich rote, unreife und saure Brombeeren verkauft werden. Wiederholt machen sich die Marktköchinnen darüber lustig, dass die Beeren so sauer sind, dass den gemixten Brombeersäften Unmengen an Zucker zugefügt werden müsse. Vor Marianos Haus wachsen einige Brombeeren zum Eigengebrauch. Auch diese werden gespritzt. Die großen, saftigen Beeren werden dann von den Kindern direkt vom Strauch gegessen. Jesusa hält das für unproblematisch, da die Kinder nur einzelne Beeren essen würden; die von ihr gepflückten und zubereiteten werden stets gewaschen. Das Beispiel zeigt deutlich eben jene Faktoren, die immer wieder anzutreffen sind: wirtschaftlicher Druck, vor allem aufgrund von Bedürfnissen, die sich nicht mit der Bewirtschaftung der *chagra* decken lassen, führt zur Bewirtschaftung von Monokulturen, obwohl dies explizit der Ideologie widerspricht. Im Zuge des Interviews rechtfertigt Mariano (2014:interview) wiederholt, warum auch er und seine Familie nicht ausschließlich von der *chagra* leben können. Vor allem wird das Geld benötigt, damit den sieben Kindern eine gute Ausbildung ermöglicht werden kann (Mariano 2014: interview 38:38). Die Menschen fühlen sich zu ihren Handlungen gezwungen und finden in der Folge Erklärungen, warum ihr eigenes Tun nicht so schlimm ist, da es ja die ‚großen Bösen‘ gibt, wie zum Beispiel die Bergbaufirmen, die die eigentliche Umweltzerstörung anrichten. Auch führen niedrige Bildungsstandards und fehlende Aufklärung im Bezug auf die Anwendung von Pestiziden zu Arbeitsunfällen mit selbigen. So berichtet ein Radiosender am 1. Oktober 2014 von drei Personen, die nach der Verwendung von

Fungiziden im Koma liegen und ruft die Zuhörer_innen dazu auf, sich sorgfältig zu schützen, wenn mit solchen Chemikalien gearbeitet wird. José und Mariano begeben sich in T-Shirt, kurzer Hose und einem Mundschutz aus Papier zur Pestizid-Behandlung ihrer Brombeersträucher.



Abb. 4.20: Die Hügel über Santiago sind von Brombeer Monokulturen überzogen (Schreiber Okt. 2014).

4.4.2 Monokulturen: Übergang in das kapitalistische System

Auf die Frage hin, was keine *chagra* ist, wurden folgende Merkmale genannt:

- Monokulturen,
- die sich nach Profit orientieren,
- die mit chemischen Düngemitteln und Bioziden behandelt werden, bei
- Aussaat und Ernte mit Lohnarbeit verbunden sind,
- deren Ernte ausschließlich kommerziell verwertet wird,
- Aussaat und Ernte zu beliebigen Zeitpunkten stattfinden und generell
- die Gärten der Weißen (Bepflanzung ohne Anwendung von indigenem Wissen)

Das Aufkommen der Monokulturen begann laut Henry (interview1:2014 19:25) in den 1980er Jahren, als die kolumbianische Regierung damit anfing, staatlich unterstützte Mikrokredite zu

vergeben. Für die Bauern und Bäuerinnen vom Sibundoytal war es naheliegend, mit diesen finanziellen Mitteln in die Land- oder Viehwirtschaft zu investieren. Die Hinwendung zur Monokultur wurde zusätzlich von Informationskampagnen des Landwirtschaftsministeriums gefördert, welches mit einem Büro des *Instituto Colombiano Agropecuario* (ICA) auch in Sibundoy niedergelassen ist. Dort herrscht die Meinung, die Modernisierung der Landwirtschaft garantiere Fortschritt und Wohlstand für die gesamte Bevölkerung.¹⁸ Teil des Modernisierungsprozesses war von Beginn weg der Einsatz von industriell hergestellten Düngemitteln und Bioziden. Durch die Mikrokredite wurde das Geld zur Verfügung gestellt, solcherart Produkte zu kaufen. Die Verwendung von chemischen Mitteln ist die in den Alltagsgesprächen am häufigsten artikulierte Argumentation gegen monokultiv Landwirtschaft. Begründet wird die Kritik durch die Befürchtung, dass die chemische Belastung zu gesundheitlichen Problemen, Nahrungsmangel durch Bodenverarmung und Umweltzerstörung führe.



Abb. 4.21: Insgesamt konnte ich sieben Geschäfte in Sibundoy und ein Geschäft in Santiago entdecken, die sich auf den Verkauf von Bioziden und Dünger spezialisiert haben (Österle Sep. 2014).

¹⁸ Dieser Grundtenor lässt sich auf der Homepage des ICA nicht lange suchen und so zeugt beispielsweise ein Artikel über die Hilfeleistung des ICA für indigene Gruppen im Amazonas von der Hinwendung zur Modernisierung und dem propagierten Einsatz von Maschinen und Bioziden (Instituto Colombiano Agropecuario 2017:www).

Trotz dieser Befürchtungen wird jedoch fleißig angebaut. Da die Früchte der Monokulturen fast ausschließlich dem Verkauf dienen, werden jene Arten gepflanzt, von denen man sich am meisten Gewinn verspricht. Nicht selten machen sich die Leute darüber lustig, dass alle stets dasselbe säen. Wenn zum Beispiel Lulo (*Solanum quitoense*) in einem Jahr teuer verkauft werden konnte, möchte im Folgejahr jeder in dieses gute Geschäft einsteigen. Wird der Markt dann von dieser Frucht überschwemmt, herrsche allgemeine Verwunderung, da sich mit dem Produkt nur wenig Geld verdienen lässt. Auch Doña Isabel freut sich, dass vielfach Bohnen angepflanzt werden, denn dadurch könne sie ihren Mais für mehr als das Doppelte verkaufen, als in Jahren, in denen es Mais im Überfluss gibt. Neben roten Bohnen, Mais, Kartoffeln und Erbsen wird hauptsächlich Obst angebaut. Darunter finden sich regionale Früchte wie Lulo, Baumtomate (*Solanum betaceum*) und Granadilla (*Passiflora ligularis*), aber auch überregional bekannte wie Erdbeeren und Brombeeren.

Die Fläche der meisten Monokulturen beträgt zwischen einem halben und drei Hektar, wobei die Beete der Erdbeeren eine Ausnahme bilden. Diese mit schwarzer Plastikfolie abgedeckten Kleinflächen sind recht häufig vor Häusern oder auf kleinen *lotes* anzutreffen. Erdbeeren eignen sich gut um im kleinen Stil angebaut zu werden und um das familiäre Haushaltseinkommen ein wenig aufzubessern. Frauen verdienen sich Geld, indem sie die Beeren an Bushaltestellen zusammen mit angekauften Granadillas an Reisende verkaufen.

Da die Monokulturen im Sibundoytal nicht übermäßig groß sind, werden sie kaum mit schweren landwirtschaftlichen Geräten bearbeitet. Traktoren beispielsweise sind eine Seltenheit und wenn, dann sind sie von kleinem Format. Die Arbeit auf dem Feld wird hauptsächlich von Tagelöhner_innen verrichtet. Auch Rosa verdient sich ihr Zubrot meist Pflückerin. Nach der Agrarwirtschaft ist Tagelohn die zweitwichtigste Einkommensquelle im Sibundoytal (Palacios Bucheli und Barrientos Fuentes 2014:5). Dadurch zeichnen sich bereits die sozialen Veränderungen ab, welche die Monokulturen mit sich bringen: Arbeit wird zur Lohnarbeit, deren Preis sich nach Angebot und Nachfrage orientiert; auf gegenseitiger Hilfe beruhende *mingas* werden nur noch in Form von nachbarschaftlicher Hilfe organisiert. Der Arbeitsmarkt wirkt sich auch auf Familien aus, denn nicht wenige Familienväter kommen nur an den Wochenenden ins Sibundoytal, da sie in Pasto Festanstellungen mit fixen Löhnen finden können.

4.4.3 Die Nahrungssituation der Indigenen

Henry Mavisoy, der Koordinator für Umweltthemen des *cabildo Kamensá Sibundoy*, schätzt, dass ca. 90 % der Nahrung gekauft ist und nicht aus der *chagra* stammt. Ohne konkret Daten dazu erhoben zu haben, sondern rein aus Alltagsbeobachtungen abgeleitet, vermute auch ich, dass diese Zahlen stimmen. Vor allem in den Dorfzentren wird sehr viel aus den Supermärkten gekauft, der Gemüsemarkt wird hauptsächlich an den Wochenenden frequentiert. Aber auch dort stammen viele Waren nicht aus eigener Produktion. Zwischen (monokultivierten) Lulo und Baumtomaten aus Sibundoy werden beispielsweise industriell verpackte Trauben verkauft, die definitiv nicht aus der Region stammen. Meist sind es nur die kleinen Stände älterer Frauen, wo typische *chagra*-Früchte angeboten werden. Auch in den abgelegenen Gegendenden werden viele Lebensmittel gekauft und die Speisen meist kombiniert. So werden im Laden erstandener Reis und Kartoffeln gemeinsam mit Kürbis und Bohnen aus dem Garten zu einer Suppe verarbeitet. Auch der Mais wird großteils gekauft. Aus der *chagra* stammender Mais wird fast ausschließlich für *mote* verwendet, da jedes andere Gericht mit gemahlenem Mais zubereitet wird. Das Mahlen von Mais ist eine körperlich sehr anstrengende Arbeit, und es werden meist nur kleine Portionen gemahlen. Hinzukommend gibt es gemahlenen Mais sehr billig zu kaufen. Ich habe keine Information darüber, ob im Sibundoytal eine maschinell betriebene Maismühle existiert. Auf dem Markt und in den Geschäften wird kein entsprechendes Produkt verkauft.

Während des Aufenthalts bei Jesusa und ihrer Familie hat meine und Richards Anwesenheit die Alltagssituation erheblich verzerrt, da wir unseren Dank hauptsächlich durch Essensspenden gezeigt haben. Außerdem ist Gastfreundlichkeit ein sehr hohes Gut bei den Menschen im Sibundoytal, welche sich unter anderem durch eine reichliche Bewirtung zeigt. Dennoch haben diverse Einblicke auf die alltäglichen Umstände schließen lassen. So sind in Jesusas Garten die Kürbisse zum Teil verfault, obwohl die Familie wirtschaftlich sehr belastet ist. Auch die Reaktion der Kinder auf diverse Speisen wie Taro-Püree hat gezeigt, dass diese Speise nur selten und eher ungern gekostet wird und – so schien es – für uns als „spezielle indigene Speise“ zubereitet worden ist. Doña Santa wollte eines ihrer wenigen Hühner für uns Gäste opfern. Üblicherweise, so sagte sie, ernährt sie sich fast ausschließlich von Kartoffelsuppe. Die Kartoffeln werden ihr vom *cabildo* bereitgestellt, dazu kommen Zutaten aus ihrem Hausgarten. Auch wurden wir in unterschiedlichen Haushalten mit *bishana*, der traditionellen Kohluppe bekocht und durften diese gemeinsam mit Rosa und ihrer Schwester Pastora über der Feuerstelle zubereiten. Anders als das Taro-Püree war diese Speise auch bei den Familienmit-

gliedern eine stets willkommene Mahlzeit. Diese Suppe wird wegen des Zeitaufwands eher selten gekocht. Der gemahlene Mais muss mehrmals ausgewaschen werden, damit sich die Stärke löst. Diese wird der Suppe ganz zum Schluss beigefügt und verleiht die typische sämige Konsistenz.

Heutzutage ist aus anderen Regionen Kolumbiens importierter Reis das Hauptnahrungsmittel und Getränke werden entweder in Form von industriell produzierten, zuckerhaltigen Kohlensäuregetränken oder *jugos naturales* (eine Mixtur aus Früchten, Zucker und Wasser) konsumiert. Reis ist sehr beliebt in den Haushalten. Hiervon wird täglich ein großer Topf gekocht, welcher dann als Beilage zu den unterschiedlichen Mahlzeiten dient. In Form von Milchreis gibt es auch Reis-Süßspeisen; hierfür wird aber auch gerne Mais verwendet. Auch auf dem Markt ist Reis ein täglicher Bestandteil der dort servierten Gerichte. Auf fast jedem Teller befinden sich zudem Kartoffeln, Maniok und Kochbananen – allesamt nicht regional angebaut. Aus regionaler Landwirtschaft stammen *frijoles rojos*, rote Bohnen, die im Gegensatz zur *frijol tranca* und *frijol cargamanto*, keine traditionell kultivierte Bohnensorte aus der *chagra* ist, sondern in Monokultur angebaut wird. Häufig anzutreffen sind auch Erbsen und Linsen, die zwar dem Tal aber ebenfalls Monokulturen entstammen. Dazu wird wahlweise Huhn, Rind oder Fisch gereicht. Die Köchinnen am Markt sind ausschließlich Indigene und auch unter den Besucher_innen finden sich großteils Inga und Kamentsá. Gerichte, in denen Mais verarbeitet wurde, finden sich des Öfteren, aber nicht jeden Tag.

Die Nahrungssituation wurde auch während eines Treffens junger Leute veranschaulicht, die als Arbeitsgruppe für den Erhalt der indigenen Kultur zusammentraf. Entsprechend der Ge pflogenheiten wurde uns von Henrys Mutter, Gastgeberin der Runde, Essen und Trinken gereicht. So saßen wir und aßen Reis, Kartoffeln und Huhn und tranken Lulo-Saft. Jemand begann darüber zu sprechen, dass wir konsequenterweise *bishana* und *bëcøy* (*chicha* auf Kamentsá) konsumieren müssten um den Zielen des Treffens Genüge zu leisten. Auf die Frage hin, ob überhaupt jemand der Anwesenden *chicha* zuhause hätte, wurde dies verneint und ein junger Bauer meinte verschmitzt, bei ihm im Kühlschrank stehe nur Coca Cola.

Traditionelle Speisen werden hauptsächlich zu indigenen Festen zubereitet. Dort werden das Essen und dessen Zubereitung feierlich zelebriert. Fraglos wird der wichtigste Festtag der Indigenen, der *Día de Perdón*, mit ausgiebigem Festmahl gefeiert. Unübertroffen ist jedoch der *Día de los Ánimas*, der Tag der Seelen, an dessen Vorabend üppigst zubereitete Speisen

für die Seelen der Toten dargelegt werden um am Folgetag von den Lebenden verspeist zu werden.



Abb. 4.22: Der Gabentisch für die Toten zum *Día de los Ánimas*, der Tag der Seelen, im *cabildo* von Sibundoy. (Österle Nov. 2014).

Vor allem Mais, die aus Mais verarbeitete *chicha* und weitere Maisgerichte symbolisieren die indigene Kultur und verleihen Identität. Dadurch nehmen diese Speisen bei indigenen Festivitäten eine zentrale Rolle ein. Doch der kulturelle und somit ideelle Wert der Früchte der *chagra* übersteigt deren Relevanz im praktischen Alltagsleben maßgeblich. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass in der Alltäglichkeit der Nahrungszubereitung nur allzu deutlich beobachtet werden kann, dass die *chagra* und deren Früchte in der Subsistenz der Inga und Kamentsá nur noch von geringer Bedeutung ist. So zeigt sich abermals der einleitend beschriebene fundamentale Unterschied zwischen den Idealen im Denken und der Wirklichkeit im Handeln eines großen Teils der indigenen Bevölkerung des Alto Putumayo.

5 Conclusio

Bei den Inga und Kamentsá vom Sibundoytal in Kolumbien sind die vielfältigen Beziehungen zur Pflanzenwelt das wesenseigenste Charaktermerkmal ihrer Kultur. Somit stellt die Entscheidung, die *chagra* als wiederkehrenden Bezugspunkt und Grundlage dieser Untersuchung heranzuziehen eine praxisorientierte Entscheidung dar. In systematischer Abhandlung wurden die unterschiedlichen Dimensionen des Gartens beleuchtet: auf materieller Ebene war die *chagra* einst lebensnotwendige Lieferantin von Nahrungs-, Medizin- und Nutzpflanzen. Zudem war sie ein zentraler Schauplatz des Zusammenlebens und die Quelle von Wissen, Weltbild und Spiritualität. Durch vielfältige und zum Teil drastische Veränderungen der äußeren Umstände veränderte sich die *chagra* und ist heute im Verschwinden begriffen. Anstatt in Form von Hausgärten pflanzen die Indigenen ihre Früchte mehrheitlich in Monokulturen an, die Nahrungsmittel werden häufig im Supermarkt gekauft, die Medizin in der Apotheke. Generell wird das schamanische Medizinsystem von der Biomedizin überlagert. Und anstatt gegen den Ressourcenabbau fördernde Maßnahmen zu protestieren, arrangieren sich viele Inga und Kamentsá mit diesen Verhältnissen, indem sie als Arbeiter für eben jene Projekte tätig sind. Die Relevanz der *chagra* konzentriert sich heutzutage auf die symbolische Ebene. Doch dort übt sie noch immer eine kraftvolle Macht aus und die Ideen, deren Ursprünge sich in der Bewirtschaftung der *chagra* finden lassen, vermögen die sozialen und materiellen Verhältnisse zu beeinflussen. Auch wenn die unmittelbaren sozialen Dimensionen der *chagra*, die Arbeitsorganisation der auf gegenseitiger Hilfe beruhender *minga* etwa, sich gleichsam im Verschwinden befinden wie kulturelle Gepflogenheiten, wie die Organisation der täglichen Arbeitsabläufe entsprechend der Mondphasen beispielsweise, ist die soziokulturelle Bedeutung des Gartens überaus aktuell. Das *ley natural*, jenes auf die *chagra* und die schamanischen Praktiken aufbauende Weltbild, das eben jene ideale Lebensweise als die gesunde, lebenserhaltende Lebensweise identifiziert und die reale, an westlichen Verhältnissen orientierte Lebensweise als krankmachend entlarvt, aktiviert nicht nur Revitalisierungsbestrebungen der indigenen Kultur, sondern erzeugt gleichermaßen Identitätskrisen, da die Integrität von Handeln und Denken nicht mehr gegeben ist.

Um nochmals zusammenzufassen wie diese vielfältigen Veränderungsprozesse im Sibundoytal im Zusammenhang stehen und um mich auf die eingangs gestellten Fragen zu beziehen, möchte ich in der nunmehrige Schlussanalyse zeigen, wie sich die empirischen Daten mit den theoretischen Überlegungen aus Kapitel 2 zusammenfügen lassen. Das Ziel dabei ist, die in der Praxis beobachtbaren Dynamiken theoretisch zu erklären und die Ursachen für

die Veränderungen herauszuarbeiten. Zu guter Letzt möchte ich noch weitere Aussichten in den Raum stellen und Vorschläge machen, mit welchen wissenschaftlichen Ansätzen das Thema weiter bearbeitet werden könnte.

5.1 Die Analyse der Prozesse im Ökosystem Garten

Die Untersuchung wurde von Fragen nach Beziehungen, Prozessen und Zusammenhängen geleitet. Ursprünglich war der Zusammenhang zwischen der Produktionsweise und dem Weltbild, der *chagra* und dem *ley natural* gefragt. Aus dieser Frage nach dem Zusammenhang von Handeln und Denken entwickelte sich die Frage nach den Ursachen für die im Sibundoy vorgefundene Divergenz zwischen idealer und realer Praxis bzw. nach den Ursachen für die Veränderungen, die zu dieser Divergenz geführt haben. Insgesamt befasst sich die Fragestellung also mit der Entwicklung sozialer Systeme. Die Vorgehensweise dabei war folgende: dem Modell von Kearney (2001:120) folgend wurde das traditionelle Ideal der *chagra* sowie das *ley natural* beschrieben. Um die Reifikation von Bedeutung zu erklären wurde das Ritual in das Modell integriert und im empirischen Beispiel in Form des *yagé*-Rituals beschrieben. Dieses Beziehungsgefüge wurde zudem in einen räumlich-historischen Kontext von globalen, nationalen und regionalen Veränderungen gebettet, wodurch sich die Hauptursachen für die Veränderungen abzeichneten. Diese Veränderungen folgen bestimmten Schemata, die im *Primacy-of-Infrastructure*-Modell (Harris 1979) beschrieben werden. Außerdem entsprechen diese Muster dem Muster, das verbindet (Bateson 1987:15) bzw. dem Selbstähnlichkeitsprinzip der fraktalen Geometrie (Briggs 1992:13). Mithilfe dieses Denkmödells, das je nach *scale and detail* unterschiedliche Ebenen fokussieren kann, konnten so verschiedenartige Phänomene wie die katholische Missionierung der Neuen Welt, die Kokain-Wirtschaft Kolumbiens, Gartenbäuerinnen im Andengebiet, Hexer in der Amazonasregion, aber auch die persönlichen Schicksale einzelner Familien miteinander in Verbindung gebracht werden.

Die *chagra* inklusive der *minga*, das *yagé*-Ritual, sowie das mit diesen beiden Praktiken verbundene *ley natural* stellen die materiellen, sozialen und kulturellen Hauptmerkmale dar, welche die Gesellschaft der Inga und der Kamentsá charakterisieren und diesen Ethnien ihre Identität verleihen. Das *ley natural* ist die semantische Interpretation der im Garten und im Ritual erfahrenen Wirklichkeit, die kausale Zusammenhänge erklärt, wodurch sich die Idealvorstellungen vom richtigen Verhalten kristallisieren und die Konsequenzen von davon ab-

weichendem Verhalten zeigen. Die Praxis lehrt, dass die *chagra* alles bereit halten kann, was die Menschen zum Leben brauchen: Nahrung, Medizin, Nutzmaterialien und Feuerholz. Die tägliche Arbeit im Garten ist eine gemeinschaftliche Arbeit, an der die Familie, Verwandte, Nachbarn und Bekannte teilnehmen. Die erfolgreiche Bewirtschaftung hängt von der Zusammenarbeit aller ab. Daraus resultiert, dass Solidarität und gegenseitige Hilfe als grundlegende Verhaltensnormen betrachtet werden. So deckt sich das Weltbild mit den alltäglichen Erfahrungen in der Gartenarbeit: wer den Garten, die darin wohnenden Lebewesen und die Mitmenschen mit Sorgfalt und Verantwortung behandelt, erschafft Gesundheit und Harmonie. Wer hingegen die Arbeit achtlos und halbherzig verrichtet und den Nachbarn die Unterstützung verweigert, erzeugt Disharmonie und Krankheit. Hexerei kann als regulierende Maßnahme betrachtet werden. Da Reichtum und Macht den Neid der Mitmenschen weckt und in weiterer Folge zu Krankheit und Tod führen, steckt im Konzept der Hexerei eine Warnung vor der individuellen Anhäufung von Gütern bzw. vor zu großer Konzentration von individueller Macht (Taussig 1991:168). Wie in Kapitel 2.3.2 ausführlich dargelegt wurde, erklärt Rappaport (1999:26) die Akzentuierung auf die Performanz, auf das sinnlich Wahrnehmbare und die emotionale Einbindung zu den Wesensmerkmalen des Rituals. Auch im *yagé*-Ritual wird die Heilung bzw. das Schaffen der Ordnung eindrücklich erfahren:

“Envy is nearly always spoken of as producing its evil effects by lodging inside the bodies of the people envied, in their stomach, head, chest, and lower back. Curing exorcizes it from those bodily zones through the shaman’s sucking and stroking, and by the purgative effects of *yagé*. Purgation is stressed … as one of the great virtues of *yagé*, and here the physical and the meta-physical are unfathomably intertwined in the poetics of vomiting and shitting, evacuating envy from the inner recesses of one’s being.” (Taussig 1991:395).

Diese Schilderung unterstützt das Argument von Rappaport (1999:8), dass während des Rituals Ordnungen erfahrbar gemacht und abstrakte Vorstellungen in die konkrete Wirklichkeit übergeleitet werden. Beinahe wortgleich beschreiben die beiden Autoren, dass Normen, Werte und Ordnungen durch Manifestierung ihre Gültigkeit bekommen:

„orders are realized – made into *res* – only by being performed” (Rappaport 1999:37)

„purgation … the making physical of a sense about a social relationship” (Taussig 1991:396)

Passend dazu ist Hypersuggestibilität eines der Hauptmerkmale halluzinogen wirkender Substanzen (Passie 2013:www). Während der Meditation unter Einfluss von *yagé* werden die – teils vom Schamanen induzierten – Visionen Teil der Wirklichkeit. So kann das Ritual auch

dafür genutzt werden, bestimmte Sichtweisen und Ordnungen zu verfestigen.¹⁹ Auf diese Weise kann das *ley natural*, das traditionelle Weltbild der indigenen Bevölkerung des Alto Putumayo, nicht nur während der alltäglichen Arbeit im Garten beobachtet sondern auch in der außeralltäglichen Wirklichkeit des *yagé*-Rituals erfahren werden.

Ein Gesellschaftssystem, dessen materielle Basis sich im Handeln und Denken der Akteur_innen wiederspiegelt, das sich durch Selbstregulierung aufrecht erhalten kann und kleine Veränderungen sachte in sich zu integrieren vermag, kann als harmonisch definiert werden. Doch sowohl im Laufe meiner Feldforschungen, als auch hier im Laufe dieser Arbeit wurde recht schnell klar, dass dieses Bild der indigenen Lebensweise einem Ideal entspricht, das so nirgends vorzufinden ist. Von indigener Seite wird die Kolonialisierung, Unterdrückung und Hegemonie durch die Europäer für den Verlust dieser geradezu paradiesischen Zustände verantwortlich gemacht (Plan de Salvaguarda del Pueblo Kamentsá 2014:33). Doch ist es eher wahrscheinlich, dass dieses Ideal niemals vorzufinden war. Dafür gibt es mehrere Gründe.

Zunächst einmal ist das *ley natural* ein reines Narrativ, ein Verhaltensideal, das es anzustreben gilt und sich mit der Realität nur mäßig deckt. Idealerweise verhalten sich alle solidarisch, respektvoll und verantwortungsbewusst, damit alle gesund und glücklich leben können. In Realität neigen Menschen oft zu Egoismus und Bequemlichkeit oder reagieren mit Kränkung und Jähzorn. In dieser Hinsicht reiht sich das *ley natural* in alle anderen Verhaltenskodizes – seien es die Zehn Gebote aus dem Alten Testament oder die Netiquette in Internetforen; da erwünschtes Verhalten von tatsächlichem Verhalten abweicht, werden Regelwerke erstellt. Und um zur Befolgung derselben zu motivieren inkludieren die Regelwerke die unangenehmen Konsequenzen von Nichtbeachtung. Somit liegt es in der Natur der Sache, dass Ideal und Wirklichkeit divergieren.

Im politischen Kontext, vor allem im Kampf um Autonomie und hinsichtlich Land- und Umweltfragen, ist die Darstellung des Idealzustandes der indigenen Gemeinschaft von strategischem Kalkül. So werden in den ‚Rettungsplänen‘ (Plan de Salvaguarda del Pueblo Kamentsá 2014; Plan de Salvaguarda Inga 2013) die Idealformen der jeweiligen Organisationsprinzipien gezeichnet um aufzuzeigen, dass der ‚indigene Weg‘ ein erstrebenswertes Miteinander hervorrufen würde. Auch hier werden in erster Linie Narrative transportiert, mit der Absicht be-

¹⁹ Hier sei nochmals darauf hingewiesen, dass es sich beim *yagé*-Ritual um einen äußerst komplexen Bereich handelt. Auch wenn einzelne Zusammenhänge erläutert werden können, ist die Erfahrung an sich, das Wirkspktrum und einige Aspekte wie beispielsweise die Entstehung der *icaros* ein Rätsel für die erkläруngsorientierte Wissenschaft.

stimmte Interessen in die Realität umsetzen zu können. Auch in dieser Hinsicht unterscheidet sich die indigene Vorgehensweise kaum von Strategien anderswo auf der Welt, da Politiker_innen jeglicher Couleur glauben, dass die Umsetzung ihrer Ideen die Welt – zumindest für sie und ihres gleichen – zu einem besseren Ort machen würde. Das soll nicht heißen, dass die indigenen Bestrebungen nach Autonomie mit unlauteren Argumenten zu erreichen versucht wird. Im Gegenteil, die Erfahrung und das daraus gewonnene Wissen beweisen die ‚Richtigkeit‘ dieser Narrative, zumindest aus der subjektiven kulturellen Perspektive.

Was nun auffällt, ist, dass die meisten Beschreibungen und Erzählungen über die indigene Lebensweise nicht nur eine Idealform zeichnen, sondern dieses Ideal als die in der Vergangenheit herrschende Realität wahrgenommen wird. In diese Vergangenheit wird ein Leben in Überfluss, Glück und Freiheit projiziert, das ein jähes Ende nahm, als die Europäer kamen, die sich die Indigenen Untertan machten, sie ihrer Sprache und Kultur beraubten und sich bis heute ihres Landes und ihrer Ressourcen bedienen. So führen die Indigenen heute ein erzwungenes Dasein, das mehr und mehr der westlichen Lebensweise angepasst wird. Außerdem sind die Bewohner_innen des Sibundoytals generell in ihrer Existenz bedroht, da multinationale Unternehmen mit der Unterstützung korrupter Politiker_innen Ressourcenabbau auf indigenem Land betreiben und dadurch die Umwelt irreparabel zerstören. So zumindest lautet die Extremversion aller Sichtweisen. Erklärt werden können solch Ansichten aus der Tatsache heraus, dass die dominanten Europäer das Machtgefälle meist schamlos ausgenutzt haben und sich die Indigenen nach ihrem Willen unterwarfen. Diese Tatsache beweist aber in keinem Falle, dass das Leben in präkolumbischer Zeit von Überfluss und Glückseligkeit geprägt war. Die Beschwörung einer paradiesischen Vergangenheit spiegelt vor allem ein Wunschdenken, forcier durch den drohenden Verlust der indigenen Identität.

Die Einteilung in eine Zeit vor und nach der Ankunft der Europäer macht die Gültigkeit der These im *worldview*-Modell deutlich, nach der *outside sources of change* ein bis dahin mehr oder weniger harmonisch funktionierendes Gesellschaftssystem von Grund auf verändern oder sogar zerstören können (Kearney 2001:121). Veränderungen und Unregelmäßigkeiten innerhalb des homöostatischen Systems können meist über Feedbackschleifen abgedeckt und integriert werden. Einflüsse von außen vermögen das System jedoch so zu transformieren, dass eine Selbstregulierung nicht mehr möglich ist. Einwirkungen solcher Art wurden im Kapitel 4.2 über die globalen und nationalen Einflüsse dargestellt. Die katholische Mission, nationale Politik und globale wirtschaftliche Interessen etablierten Praktiken, Normen und Werte, welche sich nicht mehr in das indigene System integrieren ließen. Im Gegenteil, die indigene

Lebensweise verschwand immer deutlicher, so, dass sowohl die Inga als auch die Kamensá in die offizielle Liste der vom Aussterben bedrohten indigenen Kulturen Kolumbiens aufgenommen worden sind (Corte Constitucional de Colombia 2009:www).

Die Härte des europäischen *impacts* verschleiert teilweise, dass sich die indigenen Gesellschaften auch vor Ankunft der Europäer in einem stetigen Entwicklungsprozess befanden. Wie im Kapitel 4.1 erläutert wurde, bewohnen die Inga das Sibundoytal erst seit Mitte des 15. Jahrhunderts. Außerdem war das Tal schon damals eine Transitzone zwischen den Andenregionen und dem Amazonasbecken und die Talbewohner_innen beteiligten sich rege am Handel. Wissen und Güter wurden auf diesem Wege ausgetauscht, adaptiert und weiterentwickelt. So hielten auch Pflanzen Einzug in die *chagra*, die ursprünglich nicht in der Region anzutreffen waren. Veränderungen dieser Art passieren schrittweise oder ‚selbstähnlich‘, um die Begrifflichkeit der fraktalen Geometrie anzuwenden. Das bedeutet, dass der aktuelle Zustand dem vorangegangenen so ähnlich ist, dass die Veränderung kaum als solche wahrgenommen wird. Wird einer bestehenden Vielfalt an Gartenpflanzen eine weitere hinzugefügt, fällt dies kaum auf. So überrascht es kaum, dass bei der Aufzählung von der *chagra* traditionell zugehörigen Pflanzen auch Gewächse genannt werden, die durch die Europäer importiert worden sind. Darunter fallen auch als sehr typisch erachtete Pflanzen wie Zuckerrohr und Kohl. Bei der *bishana*, abgeleitet von *beshá*, Kohl, handelt es sich um eine Suppe, die von den Kamensá als das traditionelle Gericht wahrgenommen wird, das von den Ahnen tagtäglich genossen worden sein soll. Hier zeigt sich, dass Tradition nicht unbedingt mit Ursprünglichkeit gleichzusetzen ist und dass die Zuschreibung ‚traditionell‘ daher an keinen objektiven Maßstab gebunden ist. Soziale Systeme sind adaptive Systeme, die Nützliches zu integrieren wissen. Neben europäischen Pflanzen wurden auch europäische Werkzeuge wohlwollend angenommen, wenn diese die Lebensumstände erleichterten. So war die ‚traditionell‘ in der Gartenarbeit verwendete Machete vor der Ankunft der Europäer unbekannt. Bristol (1965:78f) beschreibt die Machete als „universal tool“, dessen Einführung den Indigenen einerseits zu Freizeit und andererseits zur Möglichkeit der Kultivierung größerer Flächen verholfen hat. Zuvor wurden Stöcke und andere Holzwerkzeuge zur Gartenarbeit verwendet. Die Eisenverarbeitung der Europäer ermöglichte zudem die Herstellung von Maismühlen, wodurch das mühsame Mahlen mittels eines Mahlsteins bald in Vergessenheit geriet. Heute wird die handbetriebene Maismühle als mühsam empfunden und findet kaum mehr Verwendung. Das fertig gemahlene Maismehl wird bevorzugt als solches im Supermarkt gekauft. Dort la-

gert der durch intensive Landwirtschaft gewonnene, industriell verarbeitete und fertig abgepackte Mais billig in den Regalen.

Das Bedürfnis nach Arbeitserleichterung und angenehmeren Lebensumständen beschränkt sich nicht auf Werkzeuge. Bereits erwähnt wurde die breite Akzeptanz der Missionierung durch die Jesuiten, da diese im Gegenzug die medizinische Versorgung der indigenen Bevölkerung zu gewährleisten versuchten. Heute wird neben der breiten Anwendung von Antibiotika und Schmerzmitteln vor allem die chirurgische Kunst bei der Behandlung von Verletzungen hoch geschätzt. Im Weiteren wurden die Vorteile von beständigen Ziegeln gegenüber dem Pflanzenwerk als Baumaterial bald erkannt, wodurch sich der Hausbau revolutionierte. Im heutigen Sibundoytal bestehen auch die Häuser in ärmlichen Gegenden aus Ziegeln, Beton und Holzbrettern. Fließend Wasser, Strom und Gas gehören genauso zu den Kommoditäten des Alltagslebens wie neuerdings Herde, Kühlschränke und Waschmaschinen. Solch Geräte gelten in den *veredas* oft noch als Luxusartikel, die sich nicht jeder leisten kann, die meisten Haushalte sind jedoch zumindest mit Gasherd und Kühlschrank ausgestattet. Auch die Mobilität ist ein wichtiges Thema und so leistet sich wer kann ein eigenes Moped. Fahrten mit Privattransporten innerhalb des Tals leisten sich zwischendurch auch die Bewohner_innen der *veredas*, Fahrten nach Pasto oder in den Bajo Putumayo sind relativ alltäglich, und auch überregionale Reisen, beispielsweise nach Bogotá, werden kaum als große Besonderheit betrachtet. Einige Schamanen fliegen interkontinental um *yagé*-Rituale in Nordamerika oder Europa durchzuführen und auch Künstler und Künstlerinnen werden zu internationalen Kunstaustellungen geladen. Radio und Fernseher gehören zum üblichen Inventar, die meisten besitzen ein Handy und die jüngere Generation verfügt über Smartphones und Computer. Für diese Generation sind auch Markenkleidung und Kosmetikartikel von großer Bedeutung. Kurz, die Bedürfnisse nach industriell erzeugten Waren so wie Fahrzeug- und Computertechnologie sind allseits vorhanden und wollen befriedigt werden. Dazu kommen das Bedürfnis nach höherer Bildung und der Wunsch nach persönlicher Entfaltungsmöglichkeit durch einen selbst gewählten Beruf oder Wohnort. Die wenigsten wollen Bauern und Bäuerinnen werden. Die beschwerliche Arbeit in der *chagra* als alltägliche Tätigkeit und der Verzicht auf die Annehmlichkeiten der kommerzialisierten Welt sehen nur wenige als erfüllende Zukunftsaussicht.

Vor allem die Frauen träumen von einem Leben abseits der gewohnten Strukturen. So erinnert sich Cristina gerne an ihre Zeit während des Kunststudiums in Medellín. Damals hatte sie die Wahlfreiheit, jetzt lebt sie als alleinerziehende Mutter zweier Kinder und ist auf die Hilfe ihrer Geschwister angewiesen. Sie sieht keine Möglichkeit, das zu tun, was ihr beliebt. Auch

Rosa verliert sich immer wieder in Tagträumereien und stellt sich vor, wie es wohl wäre mein Leben zu leben, keine Kinder zu haben und stattdessen zu reisen und zu studieren. Für Jesusa ist die Ausbildung ihrer Töchter eines der wichtigsten Ziele. Sie sollen die Möglichkeit haben auf die Universität zu gehen. Sie hegt die Hoffnung, dass sie nach Beendigung des Studiums nach Sibundoy zurück kommen werden um hier eine erfüllende Tätigkeit zu finden. Ihr Leben als 7fache Mutter mit einem 16 Stunden dauernden Arbeitstag, bestehend aus der Erledigung des Haushalts, Gartenarbeit, Kindererziehung und Altenpflege hält sie nicht für erstrebenswert.



Abb. 5.1: Viele Frauen wünschen sich für ihre Töchter Ausbildungsmöglichkeiten um dadurch eine Alternative zur harten Arbeit in Garten und Haushalt zu schaffen. Hier zu sehen sind Jesusa und eine ihrer Nachbarinnen mit einem Kind auf dem Rücken gewickelt während der beschwerlichen Gartenarbeit (Österle Okt. 2014).

Da die Befriedigung all dieser Bedürfnisse Bargeld erfordert, muss dieses auch lukriert werden. Und genau hier findet sich die Begründung, warum so viele Indigene ihre Böden in Form von Monokulturen bewirtschaften: diese Früchte lassen sich in größeren Mengen produzieren und am Markt verkaufen, wodurch sich der gewünschte Lebensstandard zumindest ein Stück weit verwirklichen lassen kann. Palacios Bucheli und Barrientos Fuentes (2014:3) kommen zum selben Schluss: die Transformation der *chagra* zur kommerziellen Landwirtschaft hat sozioökonomische Ursachen, denn das Bedürfnis nach importierter Nahrung und Kleidung,

nach Technologien wie Kommunikationsmedien und nach höherer Ausbildung kann durch die *chagra* nicht befriedigt werden.

Das Narrativ, das die Indigenen in eine Opferrolle presst und sich auf erzwungene Veränderungen beschränkt, schließt all die Vorteile der freiwillig adaptierten Güter und Gepflogenheiten aus und verwehrt letztlich die individuelle Entscheidungsfreiheit, das eigene Leben nach den vorhandenen Möglichkeiten gestalten zu dürfen. Freilich, historisch betrachtet wurde die indigene Lebensweise durch Einflüsse von außen mehr oder weniger zerstört. Von einer neutralen Perspektive gesehen, fand und findet hier jedoch nichts weiter als ein sozialer Entwicklungsprozess statt, der überall dort, wo Völker aufeinander treffen, den Mustern folgt, die im *Primacy-of-Infrastructure*-Modell (Harris 1979) beschrieben werden.

Die Ankunft der Europäer leitete eine demographische und wirtschaftliche Veränderung ein und auch die soziale Organisation wurde neu definiert. Wie auch der gesamten Rest der Welt, wurde das Sibundoytal ab dieser Zeit immer mehr und mehr in ein global agierendes System eingebettet, dessen aufkommende Ökonomie, die kapitalistische Marktwirtschaft, sich zur maßgeblichen Kraft hinter lokalen Veränderungen entwickelte. Der Übergang von einer Art Gartenbau, die als die ideale *chagra* beschrieben wird, zur heute real existierenden *chagra* bis hin zu jener Art Gartenbau, die als *de transición* bezeichnet wird, erfolgte schrittweise und als schlechender Prozess. Die *chagra* wurde nicht direkt von der kommerziellen Bodennutzung abgelöst, da Monokulturen meist auf größeren Grundstücken angebaut werden, die selten direkt das Haus umgeben. Jedoch führte diese Entwicklung dazu, dass neben der Arbeit auf den Monokulturen die Arbeit in der *chagra* als zusätzlicher Aufwand mit nur geringem wirtschaftlichem Nutzen wahrgenommen wurde, wodurch die Gärten um die Häuser nach und nach verschwanden. So ist es auch heute kaum eine ideologische Entscheidung sondern eine ökonomische Abwägung, ob jemand eine *chagra* kultiviert oder nicht. Der wirtschaftliche Druck, vor allem aufgrund von Bedürfnissen, die sich nicht mit der Bewirtschaftung der *chagra* decken lassen, ist der Hauptfaktor, der zur Bewirtschaftung von Monokulturen führt, obwohl dies explizit der Ideologie widerspricht.

Im Laufe der Zeit und im Kontext globaler Veränderungen hat sich der Zweck der *chagra* von einem absoluten – das Überleben der Indigenen sichernde – zu einem relativ spezifischen – das Überleben der indigenen Kultur sichernde – entwickelt. So bedeutsam das Überleben der Kultur für etliche Individuen sein mag und so bedeutend das indigene Wissen für die Menschheit sein könnte, so unbedeutend erscheint die indigene Lebensweise für das Überle-

ben *per se*. Innerhalb eines Wirtschaftssystems, das Nahrungsmittel, Bekleidung und Energie relativ bequem in alle Ecken der Welt liefert, ist die überlebenssichernde Funktion des Gartens obsolet. Anders ausgedrückt, hat sich die Relevanz der *chagra* von der materiellen Ebene auf die symbolische Ebene verlagert.

Die Inga und Kamentsá sind heute ein Teil der globalisierten, kapitalistisch orientierten Welt, der sie sich teils nicht entziehen können und teils nicht entziehen wollen. Gleichzeitig sind sie Teil einer alten Kultur mit langer Tradition und umfangreichem Wissen. So fühlen sie sich den Ahnen verpflichtet, dieses Wissen an die nachfolgenden Generationen weiter zu tragen, die umgekehrt ein angestammtes Recht auf dieses Wissen haben. Doch neben diesen tendenziell abstrakten Überzeugungen sehen sich die Indigenen einer ganz konkreten Gefahr ausgesetzt: sie fürchten die Zerstörung ihres Lebensraumes. Neben der modernen Landwirtschaft, die mit ihren Giften und Maschinen die Böden auf Dauer unfruchtbar macht, bringen die großen Bergbaufirmen die tödlichste aller Gefahren, indem diese durch ihre Tätigkeiten nicht nur den Boden, sondern auch das Wasser vergiften, die Wälder abholzen und letztlich eine unbewohnbare Wüste hinterlassen. So geht durch den Verlust der indigenen Lebensweise nicht nur die eigene Identität verloren, auch das vertraute Land droht zu verschwinden.

Diese Brüche führen zu unterschiedlichen – bewussten und unbewussten – Handlungsstrategien der Individuen. Viele zerbrechen an den Folgen des Verlustes und verfallen dem Alkoholismus; ein großes Problem im Sibundoytal und ein weltweit beobachtbares Problem entwurzelter indigener Völker. Andere wiederum, und hier vor allem die jüngere Generation, die die indigene Lebensweise hauptsächlich aus der Schule oder den Erzählungen der Großeltern kennt, fügt sich dem Zeitgeist und lebt ein modernes Leben. Zwischen diesen beiden Extremen findet sich eine große Gruppe an Personen, die mit einem Enthusiasmus an der Revitalisierung der indigenen Lebensweise arbeitet. In den *cabildos* treffen sich unterschiedliche Projekt- und Arbeitsgruppen, wo Strategien entwickelt und umgesetzt werden. Diese Versuche werden zum Teil auch skeptisch betrachtet und so spricht Cristina von einer „Performanz“ der indigenen Kultur, die mit dem täglichen Leben nichts zu tun hätte, ergo wäre dem Verschwinden auch dadurch nichts entgegenzusetzen. Aktuell formieren sich jedoch auch Projekte, welche aktuelle Themen und indigenes Wissen zu vereinen versuchen. So entstehen Versuchsgärten, in denen organische Düngemittel getestet werden, um dadurch einen biologischen Zweig der Landwirtschaft zu forcieren. Außerdem organisieren sich die Indigenen überregional um gemeinsam für den Umweltschutz und eine ökologisch verträgliche Politik zu kämpfen. Die Kamentsá konnten bereits regionale Erfolge verbuchen, wie beispielsweise

die staatliche Anerkennung von 5.000 Hektar Land als indigenes Land, das dadurch vom Zugriff der Bergbaukonzerne geschützt sein wird. Wie sich zeigt, haben lokale Aktivitäten ebenso Auswirkungen auf die internationale Wirtschaft, zu der die multinationalen Konzerne zählen, und nicht nur umgekehrt. Außerdem kann der ursprüngliche Anstoß dieses Wirkens im Ideal des *ley natural* erkannt werden, das besagt, dass nur eine gesunde Umwelt ein gesundes Leben für die Menschen garantieren kann. Das indigene Weltbild, das zwar langfristig auf materielle Grundlagen aufbaut, vermag zur kurzfristigen Handelsanleitung zu werden. Die viel beschworene Macht der Ideen verbirgt sich in eben diesem Prozess. Und auch wenn im Zuge dieser Arbeit bewiesen wurde, dass sich das kollektive Tun den sich stetig ändernden Umständen anpasst und nicht als beliebiger Akt einer gesellschaftlichen Ideologie entspringt, beginnen die Reaktionen auf Veränderungen stets bei Individuen, deren *agency* den Verlauf der Geschichte zumindest im mikrosozialen Bereich zu beeinflussen vermag.

Der in der Theorie breit diskutierte Ökologie-Begriff, der sowohl das Materielle als auch das Soziokulturelle umschließt, kommt im hier dargestellten indigenen Gesellschaftsmodell klar zum Ausdruck. Der Garten und seine Bewirtschaftung sind Basis und Ursprung der sozialen Organisation und kulturellen Wertvorstellungen. Das *ley natural* entsteht durch die Auseinandersetzung mit der materiellen und soziokulturellen Umwelt. Gerade durch diese Verschachtelung wird deutlich das a) die Systemik mit ihrem Fokus auf Beziehungen Gültigkeit besitzt und b) der materialistische Ansatz ein umsetzbares Analyseinstrument der Empirie darstellt. Handlungstheorien, die von der Intentionalität oder *agency* starten, finden hierin genauso Platz wie Diskursanalysen. Einzig muss deren Position innerhalb des Systems als den Umständen entsprechend eingeordnet werden.

In den *tejidos de la chagra*, den Verflechtungen des Gartens, wurde eine Reise durch die Jahrhunderte unternommen. Dabei verbanden sich sowohl globale, nationale, regionale und lokale Gegebenheiten zu einzigartigen Ereignissen. Es offenbarten sich vielfältige Veränderungsprozesse auf materieller, sozialer und kultureller Ebene, welche entsprechend ihrer Ursache und Wirkung dargestellt werden konnten. Ermöglicht wurde dies durch eine stets im Hintergrund mitschwingende Ontologie, die das Sein als ein Netzwerk aus hierarchisch angeordneten Systemen betrachtet, an dessen Knotenpunkten sich Phänomene kristallisieren, die in stetiger Wechselwirkung miteinander stehen und so wie sie entstanden sind, auch wieder verschwinden können. Zwischen diesen Phänomenen kommt es zu Brüchen, Rissen und Konflikten, deren Integration konstant für Veränderung sorgt. Die damit verbundene Epistemologie, die sich stets auf die Beziehungen zwischen den Phänomenen konzentriert und nach Kon-

texten sucht, erlaubt Einblicke in dieses Kommunikationswerk, das sich Welt und Gesellschaft nennt.

5.2 Weitere Aussichten

Obwohl sich die Alltagsrealität der Indigenen stark an der westlichen Lebensweise orientiert, sind die in der *chagra* gewonnenen Erkenntnisse, die sich in der Lehre des *ley natural* offenbaren, ein nach wie vor gültiger Verhaltenskompass. Die Befolgung des *ley natural* garantiert ein gesundes, harmonisches Leben. Dieses Wissen ist von wertvollem symbolischem Kapital im globalen Diskurs rund um die ökologische Krise. Bisher kaum beachtet wurde die Tatsache, dass das *ley natural* als solches artikuliert ein eher rezentes Phänomen darstellt. Da indigenes Wissen in erster Linie praktisches Wissen ist, das auch in der Praxis weitergegeben wird, existiert dieses kaum als reines Ideenkonstrukt. Die reflexive Erarbeitung einer indigenen Philosophie ist hauptsächlich eine postkoloniale Reaktion und die nötige Antwort auf die wachsende Bedrohung der indigenen Lebensweisen und Lebensräume durch Globalisierungspraktiken mit europäischen Wurzeln.²⁰ Auch in den Aktionsplänen zur Rettung der indigenen Gemeinden vom Sibundoyal (Plan de Salvaguarda del Pueblo Inga 2012/ del Pueblo Kamentsá 2014) werden in einigen Forderungen die Vorteile von traditionellen indigenen Praktiken mit Hinweisen zum Umweltschutz versehen. Hierin macht sich ein Ruf nach Alternativen deutlich, der nicht nur den indigenen Diskurs bestimmt.

Das bekannteste dieser Alternativ-Konzepte ist das sogenannte *buen vivir*, das Konzept des ‚guten Lebens‘. Dabei handelt es sich um ein plurales Konzept, das von zwei Grundtönen geleitet wird: einerseits werden klassische westliche Entwicklungsstrategien kritisiert, andererseits bezieht es sich auf Alternativen, welche auf indigenen Traditionen basieren. Die ethisch-moralischen Prinzipien des *buen vivir* orientieren sich am Kollektiv, wobei nicht nur das soziale Zusammenleben, sondern auch das Verhältnis zur Natur mit einbezogen wird (Gudynas 2011:441). Im Gegensatz zum westlich orientierten Wohlstandsbegriff, der sich häufig auf materiellen Besitz reduziert, gründet Wohlstand im Konzept des *buen vivir* auf einer Kombination von ökonomischer Autonomie, sozialem Zusammenhalt, politischen Mitsprachemöglichkeiten, körperlicher, psychischer und emotionaler Unversehrtheit, kultureller Identität und einer intakten Umwelt. Da die Umsetzungen dieser Ziele unterschiedlichen öko-

²⁰ Ein enormer Wissensschatz findet sich in den mündlich überlieferten Mythen. Da diese von Nicht-Indigenen jedoch als fiktiv erachtet werden, eignen sie sich kaum um im politischen Diskurs Gehör zu finden.

logischen, sozialen und kulturellen Kontexten unterworfen sind, ist der Begriff *buen vivir* nur ein Sammel- oder Leitbegriff, der nicht auf bestimmte Maßnahmen reduziert werden kann und unterschiedliche Positionen in sich vereint (ebd. 444). Das erfolgreiche Wirken indigener Organisationen, unterstützt von anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen und Teilen der Politik und Wissenschaft, offenbart sich in Ecuador und Bolivien, wo dem *buen vivir* nahe verwandte Konzepte in die Verfassung aufgenommen worden sind. Da jedoch in beiden Ländern die Ausbeutung nationaler Rohstoffe zum Tagesgeschäft gehört und diese lukrative Methode zur Aufbesserung der Staatskassa von einer mächtigen Lobby getragen wird, ist der Erfolg der Aktivist_innen bisher rein auf dem Papier ersichtlich.

Der industrielle Ressourcenabbau und daraus möglicherweise resultierende Umweltschäden sind ein klassisches Beispiel für ein Modernisierungsrisiko nach Ulrich Beck (1986:40). Modernisierungsrisiken stehen im kausalen Zusammenhang mit der (groß)industriellen Produktion und dem technischen Fortschritt. Sie entstehen hauptsächlich durch Handlungen, die einem ökonomischen oder technischen Nutzen dienen. Diese Risiken sind menschengemacht, also das Resultat bewusster Entscheidungen, wodurch sowohl die Abwendung als auch die Anhebung der Risiken durch weitere Entscheidungen beeinflussbar sind. Diese Entscheidungen werden meist von Politiker_innen getroffen und von Expert_innen aus Wissenschaft und Wirtschaft getragen. Generell ist ein Risiko die Erwartung eines zukünftig eintreffenden negativen Ereignisses, wobei diese Erwartung das Handeln in der Gegenwart bereits erheblich beeinflusst:

„Risiko bedeutet die Antizipation der Katastrophe. Risiken handeln von der Möglichkeit künftiger Ereignisse und Entwicklungen, sie vergegenwärtigen einen Weltzustand, den es (noch) nicht gibt. [...] Risiken sind immer zukünftige Ereignisse, die uns bevorstehen, uns bedrohen. Aber da diese ständige Bedrohung unsere Erwartungen bestimmt, unsere Köpfe besetzt und unser Handeln leitet, wird sie zu einer politischen Kraft, die die Welt verändert.“ (Beck 2008:29)

Üblicherweise sind die Verursacher, Profiteure und potentielle Opfer von Risiken Mitglieder unterschiedlicher soziale Gruppierungen. Da die Interpretationen von Risiken oft konkurrieren, entstehen Konflikte zwischen den unterschiedlichen Interessensgruppen. Die Risikobewertung erfolgt vorwiegend aufgrund von wissenschaftlichen Erkenntnissen. Doch auch die Wissenschaft kann irren. Zudem werden Expert_innen von Interessen und Überzeugungen geleitet, was die Entscheidungsfindung erheblich beeinflussen kann. Und wie die Praxis zeigt, stehen die Ergebnisse von Expertengutachten im tendenziösen Zusammenhang mit den Interessen der Auftraggeber. Nicht zuletzt spielt in Ländern wie Kolumbien die Korruption eine

große Rolle bei solch Entscheidungsfindungen, was die Befürchtungen der potentiellen Opfer zusätzlich anheizt. Da die Umsetzung bestimmter Entscheidungen letztlich eine Frage der Macht ist, spricht Beck (2008:55) in Anlehnung an die Marx'schen Produktionsverhältnisse von Definitionsverhältnissen als Herrschaftsverhältnisse.

Der Kampf der Inga und Kamentsá von Sibundoy richtet sich gegen den Abbau von Ressourcen aus den das Tal umgebenden Gebirgen. Einigen multinationalen Unternehmen wurden bereits staatliche Schürfkonzessionen für den Abbau von Gold und Kupfer ausgestellt (Plan de Salvaguarda del Pueblo Kamentsá 2014:30). Da sich die Abbaugebiete auf indigenem Boden erstreckten, wurden die Konzessionen nach juristischen Auseinandersetzungen mit indigenen Interessensvertretern wieder zurück genommen. Die befürchtete Umweltzerstörung durch den Ressourcenabbau im Alto Putumayo ist enorm: nicht nur würden die Wälder gerodet und die organische Bodenschicht abgetragen, was die Biodiversität der Region gefährden würde, auch die Gefahr vor weitreichenden Vergiftungen von Wasser und Boden ist präsent. Die Argumentation der Indigenen bezieht sich auf Goldgewinnungsverfahren, die Chemikalien wie Quecksilber und Blausäure verwenden um das Gold aus dem Stein zu lösen. Diese Verfahren bergen hohe Risiken für Mensch und Umwelt. Wiederholt wird darauf hingewiesen, dass die Flüsse dieser Region den Amazonas speisen und eine Verschmutzung riesige Areale und große Bevölkerungsgruppen träfe. Der Kampf ist noch nicht gewonnen, denn, so berichten Medien, existieren bereits neue Pläne um an das Gold im Alto Putumayo zu gelangen (El Espectador 2018:www).

Im Weiteren spricht Beck (2008:34) von einem „clash of risk cultures“, also dem Zusammenprall von kulturell unterschiedlichen Risikowirklichkeiten bzw. Risikowahrnehmungen, und diagnostiziert hierin ein Grundproblem der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. Da diese Wahrnehmungen historisch gewachsene, kulturelle Konstrukte darstellen, deren Ursprünge und Entwicklungen im Einklang mit materialistischen Erklärungsmustern stehen, können solch Ansichten kaum durch idealistische Überzeugungsarbeit verändert werden. So verfügen nicht nur jene, die im Umweltschutz die höchste Priorität sehen, über stichhaltige Argumente. Auch die Fortschrittsgläubigen und Technikoptimisten, die der Umweltnutzung den Vorzug geben, können mit Argumenten wie Arbeitsplatzbeschaffung und Prosperitätsaussichten punkten. Und wo kämen all diese auch von den Indigenen geschätzten Annehmlichkeiten wie Energie, Mobilität, Industriegüter, neue Technologien und Medien her, wenn sich die Menschen dem Fortschritt entgegen stellen würden?

Die Suche nach Kompromissen zu all diesen Fragen erweist sich als äußerst komplex. Ein möglicher Ausweg könnte sich durch die Anerkennung, Anwendung und Weiterentwicklung von traditionellem indigenen Wissen, *traditional ecological knowledge*, eröffnen, das auf die nachhaltige Bewirtschaftung lokaler Ressourcen spezialisiert ist. So zeigt beispielsweise Philip M. Fearnside (2006) die klimatologischen Vorteile (von der auch die Wirtschaft profitiert), die sich aus der nachhaltigen Bewirtschaftung des Amazonas-Regenwaldes anstatt aus dessen Abholzung ergeben würde. Und da die indigenen Völker dieser Gebiete nachweisliche Erfolge in der Pflege der dortigen Wälder vorweisen können, sollte die Anwendung dieses Wissens als gesamtgesellschaftliche Dienstleistung wahrgenommen und entsprechend entlohnt werden (ebd. 166).

Die von Beck beschriebenen Probleme beziehen sich auf unterschiedliche Interpretationen von Problemen, fußen jedoch auf einer mehr oder minder einheitlichen Ontologie. Der sogenannte *clash of risk cultures* kann jedoch zu einem *clash of worldviews* erhoben werden, wenn der Tatsache genüge getan wird, dass unterschiedliche Kulturen unterschiedliche Ontologien hervorbringen. Marisol de la Cadena (2015) widmet sich der Ontologie der Quechua, in deren Wahrnehmung die Welt von *tirakuna* bzw. *earth-beings* bewohnt wird. Die *earth-beings* „compose what we call the surrounding landscape“ (de la Cadena 2011:xix), das heißt, Berge, Wälder und Flüsse sind empfindsame, intentionale Wesen. Die *runakuna*, die Menschen, leben in reziprokem Austausch mit diesen Wesen und sind ihnen dadurch verpflichtet. Diese Ontologie steht in Konkurrenz zur modernen Sichtweise, wonach Berge, Wälder und Flüsse rein materielle Entitäten sind. In einer Gegenwart, wo der Staat den Abbau natürlicher Ressourcen vorantreibt, werden die unterschiedlichen Sichtweisen zur höchst politischen Angelegenheit. Denn wer definiert, welche Realität die ‚richtige‘ ist und wonach sich das gesellschaftliche Verhalten ausrichtet? Die (neben dem *buen vivir* Konzept) ebenfalls in die Ecuadorianische Verfassung aufgenommenen Rechte der *Pachamama* zeugen von der Präsenz nicht-menschlicher Entitäten im politischen Geschehen.

Ebenfalls mit Fragen nach den Zusammenhängen von Macht und Umweltbelangen befasst sich der Wissenschaftszweig der Politischen Ökologie:

„Political ecology is the study of the relationships between political, economic and social factors with environmental issues and changes. Political ecology differs from apolitical ecological studies by politicizing environmental issues and phenomena“ (Environment and Ecology 2018:www).

In diesem interdisziplinären Projekt vereinen sich Grundannahmen materialistischer Auffassung, nämlich, dass Umweltveränderungen immer soziale und politische Auswirkungen haben, dass Kosten und Nutzen von Umweltveränderungen ungleich auf soziale Gruppen verteilt sind, und dass Umweltveränderungen auch Veränderungen der Machtkonstellationen hervorzurufen vermögen (ebd.).

Wie indigene Gruppen überall auf der Welt, befinden sich auch die Inga und Kamentsá inmitten des lokalen Kreuzfeuers von wirtschaftlichen, sozialen und politischen Belangen in Verbindung mit Landrechten und Landnutzung. Die Indigenen sind überzeugt, dass ihr Kampf um das Überleben ihrer Kultur gleichzusetzen ist mit dem Kampf um das Überleben ihres Territoriums als intakter, gesunder Lebensraum. So geht es letztlich nicht darum, ob im Alltag Reis oder Mais gegessen wird, sondern um das Bewusstsein um die politische Sprengkraft, die indigene Interessengruppen in ihrem Kampf um die autonome Verwaltung ihrer Ländereien besitzen können. Und solange die *chagra* und die daraus abgeleitete Lehre des *ley natural* als Ideal in den Herzen und Köpfen der Menschen weiter existiert, solange werden sich Menschen dafür einsetzen, dass dieser großartige Garten des Alto Putumayo, wo sich Anden und Amazonien vereinen, noch für Generationen erhalten bleibt.

Quellenverzeichnis

Literatur

Acosta Muñoz, Luis Eduardto/ Mónica Natalia Pérez Rúa/ Luis Arcangel Juragaro/ Honorio Nonokudo Faribiaño/ Gentil Sánchez/ Ángel María Zafiamma Piñero/ Juan Bosco Tejada Martínez/ Osias Levi Cobete/ Martin Efaiteke/ Jeremias Farekade/ Henry Giagrekudo/ Simón Neikase (2011): *La Chagra en la Chorrera. Más que una producción de subsistencia, es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*. Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, SINCHI

Andoque, Iris/ Hernando Castro (2012): *La vida de la chagra. Saberes tradicionales y prácticas locales para la adaptación al cambio climático*. Tropenbos Internacional Colombia.

Ávila Mora, Marlene (2004): *Una mirada a la vitalidad lingüística de la lengua indígena kamentsá a través de la descripción sociolingüística*. Forma y Función Nr. 17; pp. 34-56.

Barkun, Michael (2013): *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley: University of California Press.

Bateson, Gregory (1972): *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. University Of Chicago Press.

Bateson, Gregory (1985): *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bateson, Gregory (1987): *Geist und Natur. Eine notwendige Einheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bateson, Gregory/Mary Catherine Batson (1993): *Wo Engel zögern. Unterwegs zu einer Epistemologie der Heiligen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Beck, Ulrich (2008): *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bessire, Lucas/ David Bond (2014): *Ontological anthropology and the deferral of critique*. American Ethnologist 41, 440-456.

Betancourt, Milson (2015): *Pueblo Kamëntsá y su R-existencia territorial: De Pueblo en vía de extinción a pueblo que fortalece su pensar y hacer propios como “Primer Territorio”*. Valle de Sibundoy: Movimiento Regional por la Tierra, Colombia (LEMTO-UFF).

Briceño Robles, Mónica Sófia (2014): *Las Coordenadas del Cielo. Músicas en las ceremonias de yagé del taita Orlando Gaitán*. Tesis: Magister en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Departamento de Antropología.

- Briggs, John (1992): *Fractals. The Patterns of Chaos*. London: Thames and Hudson Ltd.
- Bristol, Melvin Lee (1965): *Sibundoy Ethnobotany*. Thesis: Doctor of Philosophy in the subject of Biology, Department of Biology, Harvard University, Massachusetts.
- Brücher, Heinz (1977): *Tropische Nutzpflanzen. Ursprung, Evolution und Domestikation*. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag.
- Bueno Henao, Jaime (2002): *Prácticas de crianza en comunidades indígenas del Valle de Sibundoy*. Discusiones en la Psicología Contemporánea, Diálogos No. 2; pp. 25-57. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Cadena, Marisol de la (2015): *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- Conrad, Sebastian/ Andreas Eckert (2007): *Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen. Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt*. In: Sebastian Conrad, Andreas Eckert, Ulrike Freitag (eds.): *Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, pp. 7-52.
- Convenio CIFISAM (2003): *Proyecto de Investigación. La Chagra: un espacio de roles aprendizajes y autoabastecimiento*. Entrevistas Académicos y Entrevistas Sabedores Tradicionales. CIFISAM - Centro de Investigación, Formación para el Servicio Amazónico. Vicariato Apostolico San Vincente: Puerto Leguizamo.
- Cordoba Chaves, Alvaro (1982): *Historia de los Kamsa de Sibundoy desde sus Orígenes hasta 1982*. Tesis: Doctor en Historia. Bogota, D.F.: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia y Geografía.
- Davis, Wade (1996): *One River. Explorations and Discoveries in the Amazonian Rain Forest*. New York: Simon & Schuster.
- Descola, Philippe (2013): *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Diamond, Jared (2005): *Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Durkheim, Émile (1897): *Le suicide: Étude de sociologie*. Übersetzung: Der Selbstmord. Dt. von Sebastian und Hanne Herkommer. Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1973.
- Eck, Diana L. (2012): *India. A Sacred Geography*. New York: Harmony Books.
- Elias, Norbert (1969): *Über den Prozess der Zivilisation*. Band 1, Bern: Francke.
- Elwell, Frank W. (2013). *Sociocultural Systems. Principles of Structure and Change*. Edmonton: AU Press.
- Engel, Michael (2006): *Phänomenologie der Ayahuasca-Erfahrungen. Die Konstitution von Wirklichkeiten*. Dissertation, Universität Wien.
- Everett, Daniel (2005): *Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã. Another Look at the Design Features of Human Language*. Current Anthropology, Vol 46, n. 4, Aug-Oct. 2005; pp. 621-646.

Fearnside, Philip M. (2006): *Fragile Soils and Deforestation Impacts. The Rationale for Environmental Services of Standing forest as a Development Paradigm in Amazonia*. In: Darrell A. Posey/ Michael J. Balick: Human Impacts on Amazonia. The Role of Traditional Ecological Knowledge in Conservation and Development. Colombia University Press; pp. 158-171.

Fundación Mundo Espiral (2012): *Bitácora del Patrimonio Cultural Material e Inmaterial*. Departamento del Putumayo. Inventario de Parimonio Cultural. Gobernación del Putumayo.

Fundación Sachamates (2011): *Estrategias y alternativas para integrar los conceptos de conservación producción en las reservas del Nodo Quindicocha*. Sibundoy (pdf).

Garfield, Elsie/ Jairo Arboleda (2003): *Violence, Sustainable Peace, and Development*. In: Marcelo M. Giugale/ Olivier Lafourcade/ Connie Luff (eds.): Colombia. The Economic Foundation of Peace. Washington, D.C.: The World Bank; pp. 35-43.

Garzón Chirivi, Omar Alberto (2004): *Rezar, Soplar, Cantar. Etnografía de una lengua ritual*. Quito: Abya-Yala.

Geertz, Clifford (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Giraldo Viatela, Jesús Hernán/ Myriam Constanza Yunda Romero (2000): *La chagra indígena y biodiversidad: sistema de producción sostenible de las comunidades indígenas del Vaupés (Colombia)*. Cuadernos de Desarrollo Rural, 44; pp. 43-52.

Giraldo-Tafur, Clara (2000): *Medicina tradicional de la mujer inga*. Rev. Acad. Colomb. Cienc. 24 (90); pp. 5-23.

Godelier, Maurice (1977): *Perspectives in Marxist anthropology*. Cambridge University Press.

Gómez López, Augusto Javier (2005): *El Valle de Sibundoy. El Despojo de una Heredad. Los Dispositivos Ideológicos, Disciplinarios y Morales de Dominación*. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura. No. 32, 2005, pp. 51-73.

González de Pérez, María Stella/ María Luisa Rodríguez de Montes (2000): *Lenguas Indígenas de Colombia. Una Visión Descriptiva*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Grillo, Eduardo (1994): *Crianza andina de la Chacra*. Pratec, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.

Gudynas, Eduardo (2011): *Buen Vivir. Todays tomorrow*. Development, Dec. 11, Vol. 54/4; pp. 441-447.

Harris, Marvin (1979): *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*. California: Alta Mira Press.

Harris, Marvin (1999): *Theories of Culture in Postmodern Times*. Walnut Creek: Altamira Press.

Heilig, Steve (2002): *Ayahuasca: Human Consciousness and the Spirits of Nature Ayahuasca Reader. Encounters with the Amazon's Sacred Vine.* Jounal of Psychoactive Drugs, 34:1, pp. 119-121.

Hemminger, Hansjörg (1988): *Kreationismus zwischen Schöpfungsglaube und Wissenschaft. Ein Beitrag zur naturwissenschaftlichen und theologischen Auseinandersetzung.* Orientierungen und Berichte Nr. 16, Stuttgart II, 1988 (www.ezw-berlin.de).

Höllriegel, Arnold (ist Richard A. Bermann; 1964): *Das Urwaldschiff. Ein Buch vom Amazonenstrom.* München, Zürich: Droemer Knaur.

Huxley, Aldous (2006): *Die Pforten der Wahrnehmung.* München: Piper.

Iglesias Alvis, Oscar (2008): *Estructura, Redex y Rituales de la Comunidad Indígena Caméntšá de Sibundy (Putumayo-Colombia).* Tesis: Doctor en Antropología. Salamanca: Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Sociología y Comunicación.

Ingold, Tim (2011): *Introduction.* In: ders. (Hg.): *Redrawing Anthropology: Materials, Movements, Lines.* Farnham; UK: Ashgate, pp. 1-20.

Ingold, Tim (2012): *Toward an Ecology of Materials.* Annual Review of Anthropology, Vol. 41/ Oct. 2012, pp. 427-442.

Ingold, Tim (2013): *Prospect.* In: Ingold und Gisli Palsson: *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology.* Cambridge University Press, pp. 1-21.

Jacanamijoy Tisoy, Benjamín (2001): *Kaugsay Suyu Yuyay: lugar, vivir, pensar. Conceptos de la tradición Inga sobre territorio.* In: Espacio y territorio razón pasión e imaginarios. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; pp. 189-202.

Jamioy Juagibioy, Hugo (2005): *Situacion y futuro de los idiomas indígenas en Colombia.* In: Kowii, Ariruma (ed.): *Identidad lingüística de los Pueblos indígenas de la Region Andina.* Quito: Universidad Andina Simon Bolivar; pp. 199-206.

Jamioy Muchavisoy, José Narciso (1997): *Los Saberes Indígenas son Patrimonio de la Humanidad.* Nómadas (Col), núm. 7, septiembre 1997, pp. 64-72, Universidad Central, Colombia

Kearney, Michael (2001): *World View.* Novato, Cal.: Chandler & Sharp

Langdon, E. Jean (1979): *Yagé Among the Siona. Cultural Patterns in Visions.* In: David Browman and Ron Schwarz (ed): *Spirits, Shamans and Stars. Perspecitves from South America.* Mounton Pub.; pp. 63-80.

Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2008): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lema, Verónica Soledad (2014): *Hacia una cartografía de la crianza. Domesticidad y domesticación en comunidades andinas*. Espaco Ameríndio, Porto Alegre, v.8, n.1, pp. 59-82, jan/jun.2014.

Maigual Juajibioy, Jose Luis (2014): *Caracterización morfoagronómica de razas criollas e indígenas de Zea mays L. colombianas de tierras altas*. Universidad Nacional de Colombia Sede Palmira

Malafouris, Lambros (2013): *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*. MIT Press, Cambridge.

McKenna, Dennis J. (2006): *Ayahuasca. An Ethnopharmacologic History*. In: Metzner, Ralph: *Sacred Vine of Spirits*. Ayahuasca. Park Street Press, Vermont.

Meier, Thomas und Astrid Zotter (2013): *Ritualgegenstände und Materialität*. In: Christiane Brosius, Axel Michaels, Paula Schröde (eds.): *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, UTB.

Metzner, Ralph (2006): *Sacred Vine of Spirits*. Ayahuasca. Park Street Press, Vermont.

Mungiu-Pippidi, Alina (2006): *Corruption: Diagnosis and Treatment*. Journal of Democracy, July 2006, Vol. 17/3. pp. 86-99.

Musch, Peter (2009): *Die politische Gewalt in Kolumbien seit 1948. Ursachen und Protagonisten*. Diplomarbeit, Universität Wien.

Palacios Bucheli, Vandré Julián 2012. *Ánalisis socioeconómico de los sistemas de producción agraria en los resguardos indígenas Tamabioy y San Félix de Sibundoy, Putumayo*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. Bogotá, Cundinamarca, Colombia.

Palacios Bucheli, Vandré Julián/ Juan Carlos Barrientos Fuentes (2014): *Caracterización técnica y económica de los agrosistemas de producción en dos resguardos indígenas del Putumayo (Colombia)*. Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Facultad de Ciencias Agrarias, Dep. de Desarrollo Rural.

Passes, Alan (2000): *The value of working and speaking together: a facet of Pa'ikwené (Pali-kur) conviviality*. In: Joanna Overing and Alan Passes (eds.): *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge; pp. 97-113.

Paz y Reconciliación, Fundación (2014): *Departamento de Putumayo. Red Nacional de Programas Regionales de Desarrollo y Paz*, Tercera Monografía, 24.02.2014.

Peirce, Charles S. (1955): *The Philosophical Writings of Peirce*. Selected and edited by Justus Buchler, New York: Dover.

Pinzón Castaño, Carlos; Rosa Suárez Prieto & Gloria Garay Ariza (2004): *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Univ. Nacional de Colombia.

Plan de Desarrollo Municipal (2012): *Plan de Desarrollo Municipal, Sibundoy 2012-2015*. Alcaldía, Sibundoy, Putumayo.

Plan de Salvaguarda del Pueblo Inga de Colombia (2013): *nukanchipa kausaita iuaaita mana sakisunchi unñungapa. “Para que nuestra vida y pensamiento perviva”*. Diagnóstico y lineamientos generales, Febrero 2013, Ministerio del Interior, República de Colombia.

Plan de Salvaguarda del Pueblo Kamëntsá (2014): *bëngbe luarentš šboachanak mochtaboashënts juabn, memoria y bëyan. “Sembramos con fuerza y esperanza el pensamiento, la memoria y el idioma en nuestro territorio”*. Abril 2014, Pueblo Kamëntsá, Sibundoy, Putumayo, Convenio MI-1026-2013, República de Colombia

Ramírez de Jara, María Clemencia/ Fernando Urrea Giraldo (1990): *Dinámica Etnohistórica Sociodemográfica y Presencia Contemporánea del Curanderismo Ingano-Kmasá en las Ciudades Colombianas*. Boletín Socioeconómico Nr. 20/ Abril de 1990; pp. 123-156.

Ramírez, María Clemencia (2011): *Between the Guerrillas and the State. The Cocalero Movement, Citizenship, and Identity in the Colombian Amazon*. London: Duke University Press.

Rappaport, Roy (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: University Press.

Rengifo Vásquez, Grimaldo (1994): *El Suelo Agropecuario en la Cultura Andina y Occidente Moderno*. In: Grillo, Eduardo (1994): Crianza andina de la Chacra. Pratec, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas; pp. 47-130.

Rivoal, Isabelle/ Noel B. Salazar (2013): *Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity*. In: Dies. (Hg.): Young Scholars Forum: Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity. Social Anthropology Bd. 21, Nr. 2; pp. 178-195.

Rodríguez-Echeverry, John James (2010): *Uso y manejo tradicional de plantas medicinales y mágicas en el Valle de Sibundoy, Alto Putumayo, y su relación con procesos locales de construcción ambiental*. Rev. Acad. Colomb. Cienc. 34 (132). pp. 309-326

Ruffing, Rainer (2009): *Bruno Latour*. Wilhelm Fink Verlag. Paderborn

Salzman, Philip Carl/ Donald W. Attwood (2007): *Ecological Anthropology*. In: Alan Barnard/ Jonathan Spencer: Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London: Routledge.

Schlehe, Judith (2003): *Formen qualitativer ethnografischer Interviews*. In: Bettina Beer (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung, Berlin; pp. 71-93.

Schultes, Richard Evans (1988): *Where the Gods Reign. Plants and Peoples of the Colombian Amazon*. Oracle, Ariz.: Synergetic Press.

Seamon David und Jacob Sowers (2008): *Place and Placelessness*. In: Phil Hubbard, Rob Kitichin und Gill Valentine (Hg.): Key Texts in Human Geography. London: Sage Publications, pp. 43-52.

Spittler, Gerd (2001): *Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme*. Zeitschrift für Ethnologie 126. Dietrich Reimer Verlag; pp. 1-25.

- Sponsel, Leslie E. (2011): *The Religion and Environment Interface. Spiritual Ecology in Ecological Anthropology*. In. Helen Kopnina and Eleanor Shoreman-Ouimet (eds.): Environmental Anthropology Today. London and New York: Routledge.
- Steward, Julian (1955): *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. University of Illinois.
- Stewart, Ian/ Jack Cohen (1999): *Figments of Reality. The Evolution of the Curios Mind*. Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn (1980): *No nature; no culture. The Hagen Case*. In: C. MacCormack & M. Strathern (eds.): Nature, culture, gender. Cambridge: University Press; pp. 174-222.
- Strauss, Anselm & Juliet Corbin (1996): *Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Taussig, Michael (1991): *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tegmark, Max (2015): *Unser mathematisches Universum. Auf der Suche nach dem Wesen der Wirklichkeit*. Berlin: Ullstein.
- Turner, Victor (1964): *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*. In: Melford E. Spiro (ed.): Symposium on New Approaches to the Study of Religion, Seattle, American Ethnological Society.
- UNO-Bericht (2015): *Colombia. Monitoreo de Cultivos de Coca 2014. Juli 2015*, UNODC. Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2012): *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998*. Manchester: Hau Masterclass Series Vol. 1.
- Vogl Christian R./ Brigitte Vogl-Lukasser & Rajendra K. Puri (2004): *Tools and Methods for Data Collection in Ethnobotanical Studies of Homegardens*. Field Methods 16 (3), pp. 285-306.
- Wolf, Eric (1982): *Europe and the Peoples without History*. [Preface 1997]. University of California Press.
- Woodburn, James (1982): *Egalitarian Societies*. Man, New Series, Vol. 17, No. 3 (Sep. 1982), pp. 431-451.
- World Bank Country Study (2000): *Violence in Colombia. Building Sustainable Peace and Social Capital*. Washington, D.C.: The World Bank
- Zips, Werner (2007): *Gerechtigkeit unter dem Mangobaum*. Wien: Facultas.

Internet

Camentsabiya (2012): *Pueblo Indigena Camentsá Biyá*.

<http://puebloindigenacamentsabiya.blogspot.co.at/>; 16.05.2017.

Chavez, Margarita und Juan José Vieco A. (2000): *Indigenas del Alto Putumayo-Caquetá*.

<http://www.banrepultural.org/blaavirtual/antropologia/amerindi/putucaqu.htm>;
16.05.2017

Corte Constitucional de Colombia (2009): *Auto 004/2009*:

<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>; 23.09.2018.

El Especdador (2018): *La amenaza minera en el Alto Putumayo*, 10.05.2018:

<https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/la-amenaza-minera-en-el-alto-putumayo-articulo-755078>; 25.09.2018.

Elwell, Frank W. (2013): *The Cultural Materialist Research Strategy*; Roger State University.

<http://www.faculty.rsu.edu/users/f/felwell/www/Theorists/Harris/harriscm.htm>;
11.12.2016.

Environment and Ecology (2018): *Political Ecology*. <http://environment-ecology.com/political-ecology/407-political-ecology.html>; 23.09.2018.

Flórez Páez, Ana Lucía (2009): *Piedras vivas. Manifestaciones rupestres y memoria oral en en valle de sibundoy, corredor milenario entre andes y selva*.

<http://www.rupestreweb.info/piedrasvivas.html>; 16.05.2017.

Heywood, Paolo (2018): The Ontological Turn.

<http://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn>; The Cambridge Encyclopedia of Anthropology; 31.10.2018.

Iachai Ñambikuna (2009): *Caminos de Conocimiento. Proyecto etnoeducativo del Pueblo Inga*. <http://www.colombiaaprende.edu.co/html/home/1592/article-228666.html>;
07.03.2017.

Instituto Colombiano Agropecuario (2017): *El ICA apoya a comunidades indígenas en el Amazonas*. <http://www.ica.gov.co/Noticias/Todas/El-ICA-apoya-a-comunidades-indigenas-en-el-Amazona.aspx>; 05.04.2017.

Mader, Elke (2012): *Boden vs. Eiweiß: Die Kontroverse um den limiting factor im Amazonasraum. Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas. Eine Einführung*.
<http://www.lateinamerika-studien.at/content/kultur/ethnologie/ethnologie-172.html>;
23.03.2016.

Meteorologica putumayo.gov.co (2014): *Nuestro Municipio - Información meteorológica*.
<http://santiago-putumayo.gov.co/glosario.shtml?apc=bexx1-&x=2707215#meteorologica>; 05.09.2016.

Passie, Thorsten (2013): *Psychische Wirkungen von Halluzinogenen: Objektive und subjektive Perspektiven*. www.bewusstseinszustaende.de; 23.09.2018.

Pinzón, Carlos Ernesto/ Gloria Garay (2000): *Inga y Kamsa*. www.banrepultural.org; 26.07.2017.

Ramírez de Jara, María Clemencia & Carlos Ernesto Pinzón (1987) *Indígenas del Valle de Sibundoy. Introducción a la Colombia Amerindia*: <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/antropologia/amerindi/vallsibu.htm>; Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República), 24.05.2017.

Ramírez de Jara, María Clemencia & Carlos Pinzón Castaño (1987) *Indígenas del Valle de Sibundoy. Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá: Procultura. <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/antropologia/amerindi/vallsibu.htm>; Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República; 24.05.2017.

Rütsche, Bruno (2009): *Parapolitik - zwischen Skandal und Verschleierung*. Arbeitsgruppe Schweiz-Kolumbien ask; 12. Februar 2009; <http://www.askonline.ch/ueber-kolumbien/politik/parapolitik-zwischen-skandal-und-verschleierung>; 03.06.2016.

Sierra Restrepo, Àlvaro (2015): *La 'emergencia invisible' del pueblo indígena kamentzá*. El Tiempo, 29.11.2015. <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/el-pueblo-indigena-colombiano-kamentza-lucha-por-salvarse-de-la-extincion/16444080>; 05.06.2016

Tageswoche.ch (2013): *Der «Fall Triviño». Der angekündigte Tod eines Nestlé-Kritikers*. Schweizer Zeitung, Basel, online-Ausgabe: 5.12.2013; http://www.tageswoche.ch/de/2013_49/international/613410; 03.06.2016.

Territorio Tamoabioy (2012): *Anglo American PLC Proyecto de Minería a cielo Abierto en San Andres- Putumayo*. <http://territoriotamoabioy.blogspot.co.at/2012/01/anglo-american-plc-enredando-en-san.html>; 23.09.2018.

Tobar Quitiaquez, Iván Darío (2013): *Historia y Relatos Míticos de Pueblo Kamentza*: <http://socialesboletin.udnar.edu.co/?p=626>; Universidad de Nariño; 30.05.2016.

Villareal, Carito (2013): *Yage Healing Journeys. Journeys into the Indigenous Communities of Colombian Amazon*. <https://yagehealingjourneys.wordpress.com/author/carorreal>; 20.04.2017.

Witmore, Chris (2012): *The principle of symmetry according to Tim Ingold: An occasion for more clarification*. <http://web.stanford.edu/dept/archaeology/cgi-bin/archaeolog/?p=353>; 12.10.2016.

Interviews

Ana Maria (2014): Interview mit Ana Maria Muchavisoy; Priska Österle, 4. Okt. 2014, San Francisco, Putumayo.

Taita Andrés (2014): Interview mit Taita Andrés Agreda; Priska Österle, 11. Nov. 2014, Sibundoy.

Taita Miguel (2014): Interview mit Taita Miguel Chindoy; übersetzt aus dem Kamentsá von Salvador Chindoy; Priska Österle, 12. Okt. 2014, Sibundoy.

Gerardo (2014): Interview mit Gerado Chasoy; Priska Österle, 14. Nov. 2014, Sibundoy.

Henry (2014a): Vortrag von und Interview mit Henry Mavisoy; Priska Österle, 19. Sep. 2014, Sibundoy.

Henry (2014b): Vortrag von und Interview mit Henry Mavisoy; Priska Österle, 19. Sep. 2014, Sibundoy.

Cabildo (2014): Audio-Aufnahme eines Roundtable-Gesprächs mit politischen Führungspersonen der *cabildos* des Alto Putumayo mit der Anthropologin Maria Molano.

Mariano (2014): Interview mit Mariano Tisoy; Priska Österle, 30. Okt. 2014, Santiago, Putumayo.

Abbildungen

- Abb. 1: Österle, Priska (Nov. 2018): Skizze.
- Abb. 2.1: Schreiber, Richard (Nov. 2014): Foto.
- Abb. 2.2: Österle, Priska (Nov. 2016): Foto.
- Abb. 2.3: Österle, Priska (Dez. 2016): Skizze; basierend auf dem *worldview*-Modell nach Michael Kearney (20001:120).
- Abb. 3.1: Schreiber, Richard (Sep. 2014): Foto.
- Abb. 3.2: Österle, Priska (Feb. 2016): Foto.
- Abb. 3.3: Schreiber, Richard (Okt. 2014): Foto.
- Abb. 3.4: Schreiber, Richard (Okt. 2014): Foto.
- Abb. 3.5: Österle, Priska (Okt. 2014): Foto
- Abb. 3.6: Österle, Priska (Okt. 2014): Foto
- Abb. 4.1: Österle, Priska (Nov. 2014): Foto.
- Abb. 4.2: Österle, Priska (Sep. 2014): Foto.
- Abb. 4.3: Camentsa Biya (2012:www): Skizze.
(<http://puebloindigenacamentsabiya.blogspot.co.at/>; 16.05.2017.)
- Abb. 4.4: Österle, Priska (Feb. 2016): Foto.
- Abb. 4.5: Glaser, Jenny (Okt. 2013): Foto.
- Abb. 4.6: Österle, Priska (Okt. 2014): Foto.
- Abb. 4.7: Österle, Priska (Okt. 2014): Foto.
- Abb. 4.8: Österle, Priska Okt. 2014: Foto.
- Abb. 4.9: Österle, Priska (Okt. 2014): Foto.
- Abb. 4.10: Österle, Priska (Okt. 2014): Foto.
- Abb. 4.11: Österle, Priska (Nov. 2014): Foto.
- Abb. 4.12: Österle, Priska (Nov. 2014): Foto.
- Abb. 4.13: Österle, Priska (Sep. 2014): Foto.
- Abb. 4.14: Chicunque, Magdalena (Nov. 2014): Foto.
- Abb. 4.15: Österle, Priska (Nov. 2014): Foto.
- Abb. 4.16: Chicunque, Magdalena (Nov. 2014): Foto.

- Abb. 4.17: Österle, Priska (Okt. 2014): Skizze.
 Abb. 4.18: Österle, Priska (Okt. 2014): Foto.
 Abb. 4.19: Österle, Priska (Okt. 2014): Foto.
 Abb. 4.20: Schreiber, Richard (Okt. 2014): Foto.
 Abb. 4.21: Österle, Priska (Sep. 2014): Foto.
 Abb. 4.22: Österle, Priska (Nov. 2014): Foto.
 Abb. 5.1: Österle, Priska (Okt. 2014): Foto.

Appendix

Personenverzeichnis

Ana Maria	Profesora Ana Maria Muchavisoy, Lehrende und Beauftrage für traditionellen Gartenbau am <i>Colegio Bilingüe Artesanal Kamentsá de Sibundoy</i>
Andrés	Taita Andrés Agreda, traditioneller Heiler und Pflanzenkenner
Arturo	<i>Taita</i> Arturo Jacanamijoy, Ex- <i>gobernador</i> von San Francisco. Engagiert sich in politischen Belangen der Indigenen von Sibundoy. Einer meiner Hauptinformanten
Camilo	Bruder von Cristina
Carlos	Bruder von Cristina
Carmelita	<i>Mámita</i> , Freundin von Rosa, wohnt in einer <i>vereda</i> von Sibundoy, hat dort ihre eigene <i>chagra</i>
Carmen	Köchin am Markt von Sibundoy
Cristina	Cristina Chicunque, Hausfrau und Mutter, Kamentsá, wohnt mit ihrer Mutter, ihren zwei Kindern und drei Geschwistern im Zentrum von Sibundoy. Die Familie betreibt das <i>artesanía</i> -Geschäft <i>Artesanía Sibundoy</i> ; eine meiner Hauptinformantinnen
Concha	Frau von <i>taita</i> Victor, Hebamme und Masseurin
Domingo	<i>Taita</i> Domingo Cuatindioy, Inga, traditioneller Heiler und Pflanzenkenner
Flor	Schwester von Rosa
Gerardo	Gerardo Chasoy, <i>artesano indígena</i> , auf Schnitzerei und Malerei spezialisiert
Henry	Henry Mavisoy, Koordinator für Umweltthemen des <i>cabildo Camensá Biya Sibundoy</i>
Isabel	Isabel Jamioy de Chicunque, 74 Jahre, arbeitsame Bäuerin und geschäftige Verkäuferin und Handelsreisende, Mutter von Cristina, eine Hauptinformantin
Jesusa	Jesusa Tisoy, hart arbeitende Hausfrau und Bäuerin, Frau von Mariano, Tochter von Santa, ... Jahre, wohnt mit Mariano und ihren sieben Kindern in Muchivioy, meine Gastgeberin für knapp eine Woche
José	<i>Taita</i> José Tisoy, Bruder von Mariano, Vize- <i>gobernador</i> von Santiago
José Luis	Jose Luis Maigual Juajibioy, Akademiker und Bauer, leitet ein Forschungsprojekt zu den traditionellen Maissorten des Alto Putumayo; widmet sich der Forschung und Entwicklung biologischer Düngemittel
Juan	<i>Taita</i> Juan Agreda, <i>gobernador</i> des <i>cabildo</i> Sibundoy 2014, traditioneller Heiler und Pflanzenkenner
Luis	Luis Pujimoy, <i>artesano indígena</i> , Fußballtrainer, einer meiner Hauptinformanten

Magdalena	Magdalena Chicunque; <i>artesana indígena</i> , Kennerin der traditionellen Webekunst und der Symbolik; betreibt das <i>artesanía</i> -Geschäft <i>Artesanía Camentsa</i> in Sibundoy
Marcelino	Taita Marcelino Chicunque, traditioneller Heiler und Pflanzenkenner
Maria	Maria Molano, Anthropologin, Bogotá
Mariano	Mariano Tisoy, Mann von Jesusa, 7facher Familienvater, Bauer und Tagelöhner, versucht sich im monokultiven Brombeeranbau, mein Gastgeber für knapp eine Woche
Martín	Martín Chicunque, Pflanzenkenner und Verkäufer am Markt von Sibundoy
Miguel	Taita Miguel, 94 Jahre, Kamentsá, Ex- <i>gobernador</i> von Sibundoy
Pastora	Schwester von Rosa, wohnt in einer <i>vereda</i> von Sibundoy und hat dort ihre eigene <i>chagra</i>
Pastora	Frau und Helferin von Taita Domingo, Schwester von Magdalena
Pastora	Betreibt ein Bierbeisl gegenüber vom <i>cabildo</i> Sibundy, hat auf einer <i>finca cocalera</i> gearbeitet
Rosa	Rosa Chindoy Miticanoy, Hausfrau, Mutter, Tagelöhnerin, Schülerin, wohnt mit ihren 4 Söhnen in Sibundoy; eine meiner Hauptinformantinnen.
Salvador	Mann von Doña Isabel
Salvador	Sohn von Taita Miguel
Salvadora	Frau von Luis, Hausfrau und Schulköchin
Santa	Mutter von Jesusa, Inga, 75 Jahre, hat eine <i>chagra</i> um ihr Haus
Santiago	Enkel von Taita Miguel
Victor	Taita Victor, Onkel von Rosa, traditioneller Heiler und Pflanzenkenner, arbeitet außerhalb der offiziellen Schamanengilde
Wiliam	4jähriger Sohn von Mariano und Jesusa

Anm.: Die Altersangaben beziehen sich auf das Jahr 2014, das Jahr meiner Feldforschung.

Fremdwortverzeichnis

¡buena pinta!	,gute Visionen!‘; Trinkspruch beim <i>yagé</i> -Ritual
agricultura occidental	,westliche Landwirtschaft‘; monokultive Agrarwirtschaft, die den Einsatz von Bioziden inkludiert
alcaldía, alcalde	Rathaus, Bürgermeister
arrepa	Maiskuchen
artesanía, artesano/-a	Kunstwerk, Künstler_in
ayahuasca	Synonym für <i>yagé</i> , aus dem Quechua stammender Begriff; unter dieser Bezeichnung ist <i>yagé</i> in der westlichen Welt bekannt
bécoy	<i>chicha</i> auf Kamentsá
beshá; bishana	Kohl; Suppe aus Kohl, Mais, Kürbis und anderen Früchten der <i>chagra</i> , traditionelles Kamentsá Gericht
borrachero	berauschende Medizin- und Schamanenpflanzen
brujo, brujería	Hexer, Hexerei
cabildo	Einrichtung der indigenen städtischen Selbstverwaltung mit politischen, juristischen und administrativen Zuständigkeiten
camino corto	,der kurze Weg‘, traditionell zwischen den Häusern verlaufende Trampelpfade, Gehwege

campesinos/-as minifundistas	Kleinbauern und – bäuerinnen
chacruna	DMT-haltige Pflanze (<i>Psychotria viridis</i>), <i>yagé</i> -Zutat
chagra	indiger Hausgarten; aus dem Quechua abgeleitetes Wort für Acker, bepflanztes Land
chagropanga	DMT-haltige Pflanze (<i>Diplopterys cabrerana</i>), <i>yagé</i> -Zutat
chakra/chacra	Schreibweise der <i>chagra</i> im andinen Raum
chaquira	im Kunsthandwerk verwendete Perlen
chicha	aus fermentiertem Mais gewonnenes Getränk mit wichtigen soziokulturellen Funktionen
chilacuan	Baumfrucht (<i>Vasconcellea pubescens</i> Syn. <i>Carica candamarcensis</i>)
choclo	junge, noch weiche Maiskörner
chontaduro	Palmenfrucht (<i>Bactris gasipaes</i>)
colegio bilingüe	bilinguale College
colonos	nicht-indigene kolumbianische Bevölkerung
cuadrilla	Arbeitsorganisation um längerfristige Gemeinschaftsprojekte zu realisieren
cuna	Tarosorte (<i>Colocasia spp.</i> und <i>Xanthosoma sp.</i>)
cusma	hauptsächlich von Männern getragener Poncho, meist blau-schwarz oder rot-weiß gestreift
de transición	„in Transition“, sich im Übergang zwischen traditionellem und kommerziellem System befindlicher Garten
departamento	administrativ-geographische Einheit in Kolumbien; quasi den Bundesländern in AUT entsprechend
desplazados	Vertriebene, Binnenflüchtlinge
día de las ánimas	Tag der Seelen, 1. November, wichtiger indigener Festtag
día grande del perdón	Großer Tag der Vergebung, indigener Karneval, wichtigster indigener Festtag
encomienda	sozioökonomische Organisation während der spanischen Kolonialherrschaft
envuelto	In Blätter eingewickelte Speise
fajas	indigene Webekunst, bunte Bänder mit mythologischer Symbolik
finca cocalera	Kokaplantagen
frijol roja	in Monokulturen angebaute rote Bohnen
frijol tranca	ganzjährige Bohnensorte, typisches <i>chagra</i> -Gewächs
gobernador	<i>cabildo</i> -Vorsteher, mit „ <i>taita gobernador</i> “ angesprochen, jährlich neu gewählt
guarapo	alkoholhaltige <i>chicha</i>
icaros	heilige Pflanzengesänge
jajañ	<i>chagra</i> auf Kamentsá
ley natural	das natürliche Gesetz, die natürlichen Ordnung; Weltbild der Inga und Kamentsá
limpieza	Reinigung; die <i>chagra</i> von Unkraut reinigen; rituelle Reinigung, Reintegrationsphase des <i>yagé</i> -Rituals
lote	Grundstück
maíz	Mais (<i>Zea mays</i>)
mal aire	„schlechter Wind“, kulturgebundenes Krankheitsbild

maloca	traditionelles Rundhaus
mamita	Mutter, alte Frau, Prestigebezeichnung für Frauen
medicina	Medizin; Synonym für <i>yagé</i> verwendet
migración cocalera	Migration aufgrund der Kokainwirtschaft
millonaria	magische Pflanze, die zu Reichtum verhelfen soll
minga	auf Reziprozität beruhende Arbeitsorganisation
mote	Maisgericht
municipio	Gemeinde, administrative Einheit
nukanchipa alpa mama	„Mutter Erde“, Inga
padre	Priester
panela	durch Verkochen von Zuckerrohrsaft gewonnene Melasse
plan de salvaguarda	Rettungsplan, gültig für alle indigenen Ethnien, die von der kolumbianischen Regierung offiziell als vom physischen und/oder kulturellen Aussterben bedroht anerkannt worden sind
politiquería	Wortspiel, das die Politik als Handelsgeschäft bezeichnet
purgante	Abführmittel; der ‚Reinigung‘ wird eine positive medizinische Wirkung zugeschrieben
quereme	magische Pflanze, die zu Liebesglück verhelfen soll
reboso	Von Frauen verwendet Umhang, typischerweise in den Farben blau, rot oder grün
remedio	Medizin; Synonym für <i>yagé</i> verwendet
revaloración	Wiederaufwertung, im Kontext der kulturellen Wiederbelebung
sacha inchi	Inka-Nuss (<i>Plukenetia volubilis</i>)
sarazo	ausgehärtete Maiskolben
sayo	traditionelles Kleidungsstück, Poncho, v.a. von Männern getragen
susto	„Schreck“, kulturgebundenes Krankheitsbild
tabanok	Ort des Ursprungs, Kamentsá
taita	traditioneller Heiler, Schamane; auch: Vater, alter Mann, Prestigebezeichnung für Männer
tatsémbëng	taita, Kamentsá
tejidos	Verflechtungen, Gewebe
tierra fría	kalte Erde'; das kalte Klima des Alto Putumayo beschreibend (im Vergleich zur <i>tierra caliente</i> , der heißen Erde, des im Amazonasgebiet gelegenen Bajo Putumayo)
tsabatsanamamá	„Mutter Erde“, Kamentsá
tulpa	Herdfeuer in der Mitte der <i>maloca</i>
tumaqueño	Tarosorte (<i>Colocasia spp.</i> und <i>Xanthosoma sp.</i>)
vereda, las veredas	Gemeindeparzelle; umgangssprachlich liegen die ‚veredas‘ im Plural außerhalb der örtlichen Zentren
waira, wayra, wayra sacha	„Blätter des Windes‘; aus Blättern bestehender Wedel, mit dessen Hilfe <i>mal aires</i> vertrieben werden können; wichtiges Heilinstrument der Schamanen
yagé	<i>Banisteriopsis caapi</i> Liane; auch Pflanzenmedizin, Sud aus <i>Banisteriopsis caapi</i> und <i>Psychotria viridis</i>
zona roja	Krisengebiete, Brennpunkte des kolumbianischen Bürgerkrieges; für diese Gebiete bestehen meist offizielle Reisewarnungen

Zusammenfassung

Los Tejidos de la Chagra bzw. „Die Verflechtungen des Gartens“ beschreiben ein mehrdimensionales Beziehungsgefüge, in welchem der Garten als wiederkehrender Bezugspunkt die Grundlage der Untersuchung bildet. Vergleichbar mit den von den Inga- und Kamentsá-Frauen geflochtenen Bändern, die in ihrer Materialität den alltäglichen Zweck eines Gürtels erfüllen, durch die kunstvoll eingearbeiteten Muster und Symbole aber auch Mythen erzählen und Weltanschauungen offenbaren, ist der Garten weit mehr als der alltägliche Schauplatz der produktiven Auseinandersetzung des Menschen mit der Umwelt. Die materielle Ebene, wo der Garten als Lieferant für Nahrungs-, Medizin- und Nutzpflanzen betrachtet werden kann, ist nur eine Dimension des Phänomens. Die Pflege eines Gartens lässt Verbindlichkeiten entstehen, welche sich auch in sozialen und kulturellen Wirklichkeiten ausdrücken. Der Garten wird somit zur Szenerie des zwischenmenschlichen Austauschs und zur Quelle von Wissen, Weltbild und Spiritualität. Erst in dieser Gesamtheit kann von der *chagra*, der indigenen Form des Gartenbaus, gesprochen werden, wo die Pflanzen das Wohlergehen und die Gesundheit der Menschen garantieren. Besonders im *yagé*-Ritual, bei dem das Bewusstsein mithilfe eines Pflanzensuds erweitert wird, zeigt sich die außergewöhnliche, teils sehr persönliche Beziehung der Menschen zur Vegetation. All diese Verbindungen, das tägliche Engagement im und mit dem Garten, sowie die tiefgreifenden Erfahrungen im Heilritual komponieren eine bestimmte Sicht der Welt, welche ein besonderes Verhältnis zwischen den Menschen und den Entitäten des Seins mit sich bringt. Doch sowohl der Einfluss größerer Kontexte auf globalen, nationalen und regionalen Ebenen, als auch innere Dynamiken erzeugen Veränderungen. Da dieser Wandel nicht im Sinne aller Akteure und Akteurinnen stattfindet, wird der Garten auch zur Arena politischer Auseinandersetzungen. Insgesamt zeugen all die unterschiedlichen Prozesse und Beziehungen, welche sich in diesem Feld akkumulieren, beobachtungsnah von der Entwicklung sozialer Systeme.

Abstract – Zusammenfassung Englisch

Los Tejidos de la Chagra or ‘the garden’s interweaving’ describes a multidimensional network of relationships where the garden –as recurring point of reference– forms the basis of the investigation. As comparable to the woven ribbons made by Inga and Kamentsá women, which serve the purpose of a belt in their materiality but at the same time tell myths and reveal cosmovision due to the artistically incorporated patterns and symbols, the garden is far

more than the everyday venue of the human productive engagement with the environment. The material level where the garden is considered as the provider of food, medicine and otherwise useful plants, is only one dimension of the phenomenon. The cultivation of a garden develops commitments which are expressed in social and cultural realities too. Herein, the garden becomes the scenery of interpersonal exchange and a source of knowledge, worldview and spirituality. Only in this totality it can be spoken of the *chagra*, the indigenous form of gardening, where plants ensure wellbeing and healthiness. The extraordinary, almost intimate relationship between people and vegetation is especially shown in the *yagé*-ritual, where a consciousness-expanding plant concoction is to be consumed. All of those conjunctions, the everyday engagement with the garden and the profound experiences during the healing ritual compose a certain view of the world including a special relationship between human beings and all the other entities of being. However, transformation is generated by the influence of higher contexts on a global, national and regional level as well as by inner dynamics. So the garden, furthermore, becomes an arena of political conflict since those changes do not appeal to all the actors involved. Altogether, all those different processes and relationships accumulating in this field give observable evidence to the development of social systems.

Sumario – Zusammenfassung Spanisch

Los Tejidos de la Chagra, o del huerto, describen una red de relaciones multidimensional. En esta el huerto es el punto de referencia recurrente y forma la base de la investigación. Así comparado a las fajas tejidas de las mujeres Inga y Kamentsá que sirven como cinturón en su materialidad pero también cuentan mitos y develan cosmovisiones por los diseños y símbolos artísticamente grabados en estas, el huerto es mucho más que el sitio cotidiano de la actividad productiva de los humanos con el medio ambiente. El nivel material, donde el huerto es proveedor de plantas de alimentos, medicinales y de otro uso demás, es una sola dimensión de este fenómeno. El cultivo de un huerto hace aparecer compromisos que están expresados en realidades sociales y culturales también. Entonces el huerto es un escenario interpersonal y una fuente de sabiduría, de concepción de mundo y de espiritualidad. Solamente en este totalidad se puede hablar de la *chagra*, del huerto indígena, donde las plantas aseguran el bienestar y la salud. La extraordinaria, casi íntima relación entre la gente y la vegetación está demostrado en el ritual de *yagé* donde una cocción de plantas causando ampliación de la conciencia está consumido. Todo este conjunto, las actividades cotidianas en el huerto y las

experiencias profundas durante el ritual de curación, compone un cierto imagen del mundo con relaciones especiales entre los humanos y las otras entidades de ser. Sin embargo, transformaciones estan generadas por contextos de nivel global, nacional y regional igual que por dinámicas internas. Por eso, además, el huerto se pone una arena de conflictos politicos ya que esos cambios no son de favor de todos los actores incluidos. Dentro de todo, todos los procesos y relaciones diferentes acumulados en este campo presentan evidencia observable del desarollo de sistemas sociales.