

### Indigene Psychologien am Beispiel Brasiliens

Stubbe, Hannes

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

**Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:**

Stubbe, H. (2010). Indigene Psychologien am Beispiel Brasiliens. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 34(2), 83-111.  
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-387412>

**Nutzungsbedingungen:**

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

**Terms of use:**

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Hannes Stubbe

## Indigene Psychologien am Beispiel Brasiliens

*Anhand einiger ausgewählter Phänomene (Krankheitsvorstellungen, Seelenvorstellungen, Ethnotherapie, Ethnoästhetik der Federkunst, Traum) werden verschiedene indigene Psychologien in dem multiethnischen Brasilien vorgestellt. Dabei wird ihre große Bedeutung für das Gesundheits-, Sozial- und Kultur-System hervorgehoben. Der Autor plädiert für eine zukünftige ›Weltpsychologie‹, in der die indigenen Psychologien, die ›westliche‹ Psychologie und die Psychologie in der sog. Dritten Welt in einen fruchtbaren Dialog eintreten können.*

*Schlüsselwörter: Indigene Psychologien, Brasilien, Indianer, Federarbeiten, Traum*

### Einführung: Warum ist das Thema wichtig und aktuell?

Heute orientiert sich 4/5 der Menschheit in Afrika, Asien, Lateinamerika und dem Pazifik in ihrem Erleben und Verhalten nicht an den Ergebnissen und Interpretationen der ›westlichen‹ Psychologie (vgl. Stubbe, 2008, S. 72ff.), sondern an den kulturspezifischen indigenen Psychologien. Unter der sog. westlichen Psychologie wird hier die in Europa<sup>1</sup> und Nordamerika betriebene Mainstream-Psychologie verstanden.

Aus der Peripherie haben Psychologen der sog. Dritten Welt verschiedentlich diese Psychologie des Zentrums, d. h. der USA und Europas, einer herben Kritik unterworfen, die aber selten gehört und noch seltener beherzigt wird. So schreibt z. B. der bekannte mexikanische Psychologe Diaz-Guerrero:

Womöglich ist der durchschnittliche nordamerikanische Psychologe – trotz seiner riesigen Ressourcen und seines höchsten Niveaus an technischem Training – viel ethnozentrischer und provinzieller als andere Psychologen. Dies kann man z. T. auf den Isola-

tionismus und die Machtblindheit der US-Psychologie zurückführen (1977, S. 935).

Er betonte auch schon 1977, dass keine der drei Hauptströmungen der aktuellen nord-amerikanischen Psychologie (Psychoanalyse, Behaviorismus und Humanistische Psychologie) Universalität beanspruchen könne. Der indische Psychologe Sinha (1984, 1986), der sich mit der Frage auseinandersetzt, ob sog. Entwicklungsländer Psychologie überhaupt benötigen, kommt zu dem Ergebnis, dass die Psychologie in der sog. Dritten Welt bisher nur eine sehr beschränkte Bedeutung erlangen konnte. Dies liege vor allem in ihrer Borniertheit als »Euro-American Product« begründet. Aus ägyptischer Sicht hat Abou-Hatab (2004) die Krise der Psychologie in der sog. Dritten Welt herausgearbeitet und die unilaterale Export-Import-Relation, die kognitive Dependenz, die Abtrennung von der eigenen wissenschaftlich-kulturellen Tradition, die konzeptuellen Moden und Irrelevanz, die Behinderung kreativen Denkens, den Identitätsverlust und den Missbrauch der Psychologie in diesen Ländern hervorgehoben. Auch der Sozialpsychologe Jahoda (1973) hat mehrfach darauf hingewiesen, dass die in die sog. Dritte Welt importierte »euro-amerikanische Psychologie« die angehenden Psychologen dieser Länder daran hindere, sich der Lösung der dringenden psychosozialen Probleme ihrer eigenen Länder zuzuwenden. Connolly (1985), der ebenfalls die moderne wissenschaftliche Psychologie für eine typische Schöpfung der westlichen industriellen Kultur hält, schlägt für die sog. Dritte Welt eine Psychologie vor, die Forschung und Praxis eng miteinander verbindet und sich mit den Grundproblemen der »Entwicklungsländer« beschäftigt, wie z. B. Armut, Analphabetismus, Fehl- und Unterernährung, Urbanisation (Megalopolisierung), Bevölkerungsexplosion, Slums, interne Migration, ethnische Konflikte, rapider sozialer und kultureller Wandel, politische und ökonomische Instabilität, Kriege, Wasserprobleme, Klimawandel etc. Er fordert außerdem zu Recht, dass Psychologen in diesen Ländern in enger Zusammenarbeit mit anderen Sozialwissenschaftlern überschaubare »Technologien« entwerfen und anwenden sollten. Connolly macht auch darauf aufmerksam, dass die Implantierung der westlichen

Werte und Normen ein kultur-destruktiver Prozess ist und der Psychologie deshalb auch eine wichtige Funktion zur Pflege und zum Schutz der eigenen Tradition gegen eine allzu mächtige industrielle westliche Monokultur zukomme.

Die Psychologie als Wissenschaft ist bisher einseitig auf die »nördliche und westliche Psyche« fixiert und wir benötigen deshalb als notwendige Ergänzung dringendst eine »Psychologie des Südens und Ostens«, d. h. des größten Teils der Menschheit in den sog. Entwicklungsländern in Asien, Afrika und Lateinamerika, um zu einer ›wahren Psychologie« bzw. ›Weltpsychologie« (s. u.) zu gelangen, die sich auf das Erleben und Verhalten der gesamten Menschheit als psychischer Einheit (vgl. Koeping, 1983) gründet und zugleich die Vielheit der kulturspezifischen lokalen »indigenen Psychologien« berücksichtigt. Der Psychologie käme hiernach auch die wichtige Aufgabe zu, die Vielfalt der Kulturen zu schützen und weiterzuentwickeln. Die Psychologen des Zentrums sollten sich ständig bewusst sein, dass ›ihre Psychologie« *sub specie humanitatis* nur auf Extremstichproben der Menschheit beruht. Die Forschungsbasis dieser westlichen Psychologie beruht nämlich vor allem auf empirischen Untersuchungen an:

- ›Weißen« (vgl. Tißberger et al., 2006),
- vor allem Europäern und Nordamerikanern,
- vor allem Männern<sup>2</sup>,
- Christen, vor allem Protestanten,
- (Groß-) Städtern (und keine Landbevölkerung, die bekanntlich in den meisten Ländern der sog. Dritten Welt noch überwiegt),
- vor allem Studenten und Studentinnen (deren Anteil bekanntlich in der sog. Dritten Welt sehr gering ist und die sich in einer spezifischen Entwicklungsphase befinden),
- Menschen, die lesen und schreiben können (vgl. dagegen die Analphabetenraten in der sog. Dritten Welt!),
- Mittelschichtangehörigen (kaum Superreiche, höhere Manager oder Arme),

- Menschen in sog. westlichen Demokratien (selten: totalitäre Staaten, Militärdiktaturen, Gesellschaften mit einem ›schwachen Staat‹ etc.),
- Menschen aus gemäßigten bis kühleren Klimazonen.

Welche Folgen hat diese einseitige Ausrichtung für die Menschheit bzw. für eine zukünftige ›Weltpsychologie‹? Einmal hat die westliche Psychologie bisher keine erfolgreichen Konzepte für die Lösung der Probleme in der sog. Dritten Welt bzw. der »Weltprobleme« (vgl. Nohlen, 2000; Opitz, 2001; Stubbe, 2007) bereitgestellt, denn kriegerische Interventionen können keine ethisch akzeptable Lösung sein. Die westliche Psychologie ist vor allem mit sich selbst beschäftigt, eine Haltung, die Eugen Bleuler bereits 1919 (im Hinblick auf die Medizin) als »autistisch-undiszipliniertes Denken« charakterisiert hat. Die westliche Psychologie ist zudem ausgesprochen ›machistisch‹, d. h. dass nicht nur wenige Psychologinnen Lehrstühle (trotz hoher Psychologiestudentinnenzahlen) innehaben, sondern dass auch nur selten frauenspezifische Fragestellungen bearbeitet werden. Die männliche Ausrichtung der westlichen Psychologie führt dazu, dass Verstehen, Mitfühlen, Mittragen, Geborgenheit vermitteln, Fürsorgen, Trösten, Menschlichkeit im Allgemeinen etc. weniger erforscht und praktiziert werden. Wir können in diesem Sinne von einem Überwiegen einer ›männlichen‹ Psychologie (insbes. klinischer Psychologie und Psychotherapie) sprechen. Stubbe (2005, S. 414f.) spricht von einem »psychological lag«: Es handelt sich hierbei um einen in Analogie zu Ogborns »cultural lag« entwickelten Begriff. *Psychological lag* soll die häufig zu beobachtende Diskrepanz zwischen dem hochentwickelten ›kühlen‹ technischen, wirtschaftlichen, rationalen, logischen Denken (»Logifizierung«<sup>3</sup> vgl. Müller, 1981) und dem ›zurückgebliebenen‹ emotionalen (sog. emotionaler Analphabetismus), sozialen und ethischen Verhalten und Erleben (z. B. Verlust des Mitgefühls, der Solidarität, der Empathie, der Trauerfähigkeit, der ›Intelligenz des Herzens‹, Alexithymie etc.) in der Gegenwarts-Psyche der westlichen Industrieländer zum Ausdruck bringen. Dieses ›innere seelische Zustandsbild‹ spiegelt sich auch in der Situation der gegenwärtigen Psychologie darin wieder, dass vor allem in Bereichen wie Kognitionspsychologie, (künstliche) Intelligenz, Lei-

stung etc. geforscht wird, während die Emotionen, das prosoziale Verhalten, Frieden, Konfliktschlichtung und ethische Probleme eine geringe Aufmerksamkeit der Forscher erfahren. Erich Fromm hat bereits 1976 in seinem Buch *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* herausgearbeitet, dass zwei Arten der Existenz um die Seele der Menschen streiten: der Modus des Habens, der sich auf den materiellen Besitz konzentriert, auf Gewinnsucht, Macht, Aggression und der Gier, der Neid und Gewalt verursacht; und der Modus des Seins, der sich auf Liebe gründet, auf die Lust zu teilen und sich in wesentlicher, nicht verschwenderischer, sondern schöpferischer Tätigkeit ausdrückt. Fromm stellt fest, dass der Haben-Modus mit seiner aggressiven, expansionistischen Wachstumsmoral seit dem Mittelalter das Übergewicht hat und jetzt die Welt an den Abgrund des psychologischen und ökologischen Ruins bringt. Er setzt seine Hoffnung darin, dass viele Züge des Seinsmodus fortleben und die Menschen zunehmend der Leere ihres aufs Haben gerichteten Lebens gewahr werden und eine Welt der Liebe und Teilnahme ersehnen. Auch der Soziologe Oskar Negt (2002) stellt fest, dass Solidarität als steuerndes Element angesichts der Profitorientierung beherrschender Wirtschaftssysteme verloren gehe. Dieser Prozess gewinne durch Globalisierung, Individualisierung und Ökonomisierung an zusätzlicher Dynamik. Auch die Bildung schein sich dem unterzuordnen – oder sie könne als Korrektiv den Beginn einer neuen Gesellschaftsordnung begleiten.

Die sog. westliche Psychologie ist somit einseitig ausgerichtet (ethnozentrisch), d. h. sie erforscht im Hinblick auf die Menschheit mehr oder minder nur die ›Extremgruppe‹ der westlichen Menschheit<sup>4</sup> und kann daher nicht als Wissenschaft mit universellem Anspruch betrachtet werden.

Dies hat gewichtige Auswirkungen auf die psychologische Theorie und Praxis.<sup>5</sup> Eine Auswirkung ist das eingeschränkte, abgeschottete Welt- und Menschenbild der europäischen und US-amerikanischen PsychologInnen; nur ca. 1,7/10.000 psychologischer Arbeiten beziehen sich z. B. in Deutschland auf die sog. Dritte und Vierte Welt; 4/5 der Menschheit wird somit fast völlig ausgeblendet (vgl. Stubbe, 2001, S. 357-362)

Problematisch ist es daher auch, wenn die westliche Psychologie (kulturunangepasst) unkritisch in den Ländern der sog. Dritten Welt gelehrt und praktiziert wird (vgl. Stubbe, 2008, Tab. 1).

Die Indigenisation oder ›Indogenisierung‹ der Psychologie (vgl. Stubbe, 1987, 2001, 2005; Santa Maria, 1993; Loch, 1995; zur Psychologie in der sog. Dritten Welt vgl. auch Diallo & Hartnack, 1984; Petzold, 1984; Efraime Junior, 2007; Stubbe, 2008), d. h. vor allem die berechtigte Auflehnung gegen die westliche ›Mainstream‹-Psychologie, weil sie für die andersartigen kulturellen, seelischen und historischen Traditionen der nichtwestlichen Gesellschaften als unangemessen, entfremdend und kolonisierend erlebt wird, ist in vielen Ländern der sog. Dritten Welt bisher noch wenig vorangeschritten. Adair, Puhan & Vohra (1993, S. 152) sprachen von der Notwendigkeit einer »Forschung, die aus der Kultur hervorgeht, in der sie betrieben wird«, d. h. es geht um gezielte Bemühungen, uralte verschüttete psychologische Einsichten und Reflexionen der indigenen Kulturen, d. h. die indigenen Psychologien wieder zum Tragen zu bringen.

Die innerdisziplinäre Herausforderung besteht nun darin, Grundlagen zu entwickeln, die es erlauben, die Einheit der Psychologie in ihrer weltweiten Vielfalt als Stärke der jungen Wissenschaft zu begreifen (Wilpert, 2001, S. 345f.).

Was versteht man unter indigenen Psychologien? Pradeep Chakkarath (2007) hat kürzlich in überzeugender Weise das Programm der indigenen Psychologie vorgestellt. Er schreibt:

Mit der Bezeichnung ›indigene Psychologie‹ wird eine neuere Strömung innerhalb der kulturintegrierenden Psychologie bezeichnet, die mittlerweile den Anspruch auf eine selbständige Subdisziplin erhebt. Historisch führt sie sich auf die Anfänge einer kritischen Auseinandersetzung mit westlichen Theorien und Forschungsmethoden durch zunächst vor allem westliche (z. B. Bruner, Boesch, Holzkamp), vereinzelt auch asiatische (Sinha) Psychologen seit den 1960er Jahren zurück. Zugleich begann die Wiederentdeckung des Themas ›Kultur‹ in der Psychologie, und im selben Zuge begann man die kulturellen Bedingtheiten sozialwis-

senschaftlicher Forschung wie auch den Hegemonialanspruch westlicher Konzepte und Wissenschaftsverständnisse zu hinterfragen. Wenn sich auch die Bezeichnung ›indigen‹ zur Charakterisierung kulturspezifischer Psychologietraditionen erst in den 1980er Jahren mit dem Buch *Indigenous psychologies* der Kulturanthropologen Heelas und Lock (1981) etablieren sollte, tauchen schon ein Jahrzehnt früher die ersten Fachpublikationen auf, die von ›nationalen‹, z. B. der kanadischen oder mexikanischen Psychologie sprechen (Berry, 1974; Diaz-Guerrero, 1977). Zugleich erscheinen Arbeiten, die Grundannahmen einiger zentraler westlicher Theorien in Frage stellen (S. 242).

Als Beispiel einer indigenen Psychologie wählt Chakkarath die buddhistische Psychologie.<sup>6</sup> Europäische Ethnologen hatten sich jedoch bereits sehr viel früher als von Chakkarath erwähnt inhaltlich mit indigenen Psychologien befasst (vgl. etwa Bastian, 1875; Koch, 1900; Dempwolff, 1926; Röder, 1949; Hultkranz, 1953). Ein stärker an Asien ausgerichtetes 10 Punkte Programm zum Verständnis und Anliegen der indigenen Psychologien findet sich jedoch nur bei Chakkarath.

Die große Bedeutung indigener Psychologien für die Gesundheits-, Sozial- und Kultursysteme der sog. Dritten Welt liegt klar auf der Hand und wurde von Stubbe seit 1975 in einer Vielzahl von Publikationen für Brasilien nachgewiesen.

## Zugangswege:

Aus der Fülle der möglichen Zugangswege<sup>7</sup> zur Erforschung der indigenen Psychologien wählen wir fünf Beispiele aus dem multiethnischen Brasilien aus:

### *Die ätiologische Krankheitsvorstellungen*

Die Fragen nach den Ursachen der Krankheiten beschäftigen den Menschen schon seit langen Zeiten. Die Anschauungen über die Krankheitsursachen wurden geradezu als Maßstab für die Entwicklung der (Ethno-) Medizin in einer bestimmten Kultur angelegt. Darüber hinaus geben sie aber auch Einblick in die Kulturdynamik überhaupt, denn die ätiologi-

schen Denkschemata sind, wie andere Elemente der Kultur, mit denen sie verbunden sind, historische Konzepte, bzw. dem kulturellen und sozialen Wandel unterworfen. Viele archaische Ätiologiekonzepte, z. B. Hexenschuss (Projektilerklärung), finden sich auch heute noch in unserem Kulturkreis und nicht nur bei Migrantengruppen. In vielen Kulturen, auch in Europa, existieren rationale und nichtrationale, magische Vorstellungen über die Ursachen der Krankheiten nebeneinander (vgl. zur Forschungsgeschichte Stubbe, 2005, S. 256-258; zu den daraus resultierenden Konflikten im Gesundheitssystem vgl. z. B. Fadiman, 2000). Hierbei muss aber beachtet werden, wie der Sozialmediziner Manfred Pflanz (1958) mit Recht betont, »daß sich auch die Einteilung in rationale und nichtrationale Vorstellungen auf soziologische Maßstäbe bezieht, die in verschiedenen Gesellschaften nicht gleich zu sein brauchen« (zit. nach Stubbe, 2005, S. 258).

Pflanz verweist in diesem Zusammenhang auf die verschiedenen Beurteilungen der Psychoanalyse in der modernen Medizin als rationales bzw. nichtrationales Behandlungsinstrument. Wenn wir die ätiologischen Vorstellungen untersuchen wollen, müssen wir von den folgenden zwei Prämissen ausgehen:

1. Wir müssen uns eingestehen, dass die heutige ›westliche‹ Medizin, ebenso wie die Medizin früherer Zeiten und anderer Kulturen, von kaum einer Krankheit die Ursache bis in die letzte Instanz kennt (vgl. Keller, 1995).
2. Sind Werturteile, wie ›rational‹ oder ›nichtrational‹, ›richtig‹ oder ›falsch‹, ›differenziert‹ oder ›primitiv‹ gegenüber den ätiologischen Denkschemata nicht angebracht.

Beide Prämissen hängen voneinander ab, denn die faktische Unkenntnis der Medizin/Psychologie/Soziologie über die Krankheitsursachen bildet eine bedrückende Situation des Nichtwissens und Unbehagens, in der die Setzung von ›Selbstverständlichkeiten‹ und die Aufstellung von ›Stereotypen‹ oder ›Attributionen‹ (wie die ätiologischen Schemata aus sozialpsy-

chologischer Sicht interpretiert werden können) zu einer gewissen Entlastung führen.

Unter den brasilianischen ›Indianern‹ (zum problematischen Begriff vgl. Stubbe, 2005, S. 229f.) finden wir vor allem folgende ätiologische Krankheitsvorstellungen:

- Eindringen eines Krankheitsobjektes
- Projektilerklärung (›magische Pfeile‹)
- Verlust der ›Seele‹
- Eindringen eines ›Geistes‹
- Bruch eines Tabus
- Zauberei/böser Blick
- natürliche Krankheitsursachen
- Winde

Vor allem die Konzepte Seelenverlust und Eindringen eines ›Geistes‹ werden hiernach für auffälliges, verändertes bzw. abnormes, deviantes Verhalten verantwortlich gemacht. Bei vielen brasilianischen Ethnien bestehen auch verschiedene Krankheitserklärungen nebeneinander. Eine andere weitverbreitete ätiologische Vorstellung zur Erklärung psychischer Erkrankungen in der afrobrasilianischen und neobrasilianischen Bevölkerungsgruppe ist z. B. der *mau olhado* (böser Blick). Nach Pfeiffers Angaben ist dieses Konzept vor allem im Mittelmeerbereich, Lateinamerika und Afrika verbreitet (vgl. Stubbe, 2005, S. 55). Die Ursache mag in Neid oder böser Absicht liegen, doch kann der böse Blick auch ohne Wissen und Willen des Urhebers wirksam werden, worauf schon Bartels 1893 hingewiesen hat. Bereits in der griechisch-römischen Antike war diese Krankheitserklärung gut bekannt, z. B. erwähnt sie Ovid (43 v. Chr. bis 18 n. Chr.) in seinen *Fasti* (V, 433). Nach Brasilien gelangte dieses Konzept wahrscheinlich über die Portugiesen. Aber auch eine Übertragung aus Afrika oder von den ›Indianern‹ (vgl. Karl von den Steinen; Seligmann) wäre durchaus denkbar. Der Augenarzt Seligmann hat vor allem in seinem Werk *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen* (1922) eine äußerst reichhaltige Übersicht des gesamten Themas gegeben.

In diesem Werke heißt es z. B.: »In Brasilien sind namentlich alte Negerinnen des bösen Blicks verdächtig« (S. 148). Hierbei handelt es sich wohl sozialpsychologisch gesehen um eine Ophthalmophobie der Weißen, möglicherweise aus einem schlechten Gewissen heraus wegen der 350 Jahre dauernden Sklaverei. In Zentralbrasilien (Cuyabá) wird folgendes Krankheitsbild durch *mau olhado* verursacht gedacht: die betreffende Person (vor allem Kinder) geraten in einen Schwächezustand *quebranto* genannt, der sie *mole* (weich), schlaff und anorektisch macht. Am größten ist die Gefahr am siebenten Tage, wo kein Fremder ins Haus des Erkrankten gelassen wird, weil man an diesem Tage am leichtesten sterben kann und zwar an der *molestia do setimo dia* (vgl. Seligmann, 1922, S. 331, 335, 411).

Der böse Blick hat vielfältige westliche Deutungen erfahren. Am bekanntesten sind die soziologische (Neid; vgl. z. B. Schoeck, 1966), sozialpsychologische (Hauschild, 1982), tiefenpsychologische (als Abwehrmechanismus z. B. Projektion) und kulturethologische (Koenig, 1975) Interpretation.

Andere wichtige Erklärungen der *doenças espirituais*<sup>8</sup> sind in Brasilien:

- der *espírito encostado* (angelehnter schädigender Geist eines Verstorbenen),
- die *castigo de Deus* (Strafe Gottes) und in Rio de Janeiro vor allem
- die *macumba*, eine allgemeine neutrale Bezeichnung für afrobrasilianische Kulte der *nagó*-Linie, benannt nach einem afrikanischen Musikinstrument (vgl. Stubbe, 2005, S. 318). Hierunter werden aber auch verschiedene Techniken der schwarzen Magie (Schadenszauber) verstanden, vor allem nach dem Prinzip des *pars pro toto* und seltener der Krankmachung in effigie (Rache- und Liebeszauber). Die magischen Ingredienzien, die an bestimmten Plätzen (Friedhof, Kreuzungen) abgelegt bzw. ausgelegt werden, nennt man *despacho*. Sie bestehen aus schwarzen Hühnern, Maismehl (*Fubá*), Zuckerrohrschnaps (*cachaça*), roten oder schwarzen Bändern (*fitas*), roten Rosen, roten oder schwarzen Kerzen (wobei die Uhrzeit der

Ablage und die Siebenzahl wesentlich sind) etc., je nach Zweck und geistiger Entität (*espírito, orixá*), die wirksam werden soll.

Durch diese Ursachen können nicht nur psychiatrische Krankheiten, sondern auch alltägliche psychische bzw. psychosomatische Beschwerden (z. B. *nervosismo*, ungefähr Psychasthenie, *falta de concentração*, Appetitlosigkeit, Schlaflosigkeit, Zittern etc.) ausgelöst werden, die einer traditionellen Diagnose und Behandlung bedürfen (vgl. Stubbe, 2001, 2005).

### ***Die indigene Seelenvorstellungen***

Die Naturvölker, schreibt bereits Bastian 1875,

haben im Durchschnitt eine äußerst komplizierte Psychologie ausgebildet, und es tritt bei der Seelenlehre der eigenthümliche Fall ein, daß sich sagen läßt, sie sei bei den Naturvölkern sorgfältiger entwickelt, als bei den Culturvölkern. Während sich die letzteren mit ziemlich vagen Benennungen begnügen und die Scheidungen schon in Folge philosophischer Deutungen schwankend und unbestimmt werden, besitzen die Naturvölker eine fest umgrenzte Bezeichnung für jede Modification und Erscheinungswelt der Seele. Auch liegt die Erklärung hierfür nicht fern. Der Wilde lebt noch in ununterbrochener Wechselwirkung mit den in seiner Mitte Verstorbenen, in unmittelbarem Connex; die Geister der Abgeschiedenen weilen ihm unter den Zurückgebliebenen, beständig in die täglichen Lebensverhältnisse eingreifend, er erhält Rath und Hülfe von ihnen, so oft er deren bedarf, und er hat es noch nicht verstanden, sich ein mythologisches System aufzubauen, mit einem Himmel und Hölle, um dort die Seelen zu lokalisieren (S. 10).<sup>9</sup>

Seelenvorstellungen gelten als kulturelle Universalie.<sup>10</sup>

Für die Ethnologie geben Seelenvorstellungen Aufschluss über die kulturelle Konzeption von Individuum und Identität im Verhältnis zur Gesellschaft (DTV Atlas Ethnologie, 2005, S. 93).

Die Erforschung der Seelenvorstellungen aus emischer Sicht\* (vgl. Stubbe, 2005, S. 96) ist ein Hauptforschungsthema der Ethnopsychologie. Seelenvorstellungen spielen auch in den oben genannten Krankheitsätiologien eine bedeutende Rolle. Zur Veranschaulichung sei ein Beispiel gegeben: Über die Seelenvorstellungen der südamerikanischen ›Indianer‹ liegen bereits eine Fülle ethnologischer Untersuchungen vor (vgl. Stubbe, 2005, S. 444ff.; Melatti, 2007, S. 195ff.). Koch-Grünberg beginnt seine auch heute noch lesenswerte Monographie *Zum Animismus südamerikanischer Indianer* (1900) mit der Frage: »Was verstehen die Indianer unter Seele?« Er geht, bezugnehmend auf Oskar Peschel und die Animismustheorie Edward B. Tylors, von den Traumerscheinungen (s. u.), die sich eng an reale Erlebnisse anschließen, als einer naheliegenden und mächtigen Ursache der Seelenentdeckung aus,

um allmählich zu dem Schläfe nahe verwandten Todeszustand überzuführen und zum Schlusse zu zeigen, daß beide Momente, Schlaf bzw. Traum und Tod ineinander überleitend bei dem Seelenglauben der südamerikanischen Naturvölker mit im Spiel gewesen sind. Wir werden dann sehen, daß sich aus den Traumgesichtern manche Vorstellungen der Indianer von dem Wesen der Seele und manche Todtengebräuche erklären lassen (Koch, 1900, S. 2).

Koch-Grünberg behandelt insbes. ethnopsychologische Phänomene wie »Trennung der Seele vom Körper: während des Traumes, der Narkose des Zaubersartzes und nach dem Tod«, die »Verschiedenheit der Seele vom Körper (als Hauchseele, Schattenseele)«, den »Übergang der Seele in den Tierkörper« und die »Seele als Ursache von Krankheit und Tod« sowie »Schutzmaßnahmen dagegen«.

Otto Zerries (1956) hat den Vorstellungen der Waika-Indianern (im Grenzgebiet zwischen Venezuela und Brasilien) über die menschliche Seele eine eigene Untersuchung gewidmet. Danach unterscheiden die Waikas verschiedene Seelen und Seelenbestandteile, die der Mensch, z. T. auch Tiere und Pflanzen, besitzen können. Es sind dies:

1. die dem Menschen vorbehaltene *nobolebe*, die als Totenseele ihr Schicksal im Jenseits erfährt. In den *hedukmis* (Himmel) gelangt man nur als Toter.

Im Rauch des Feuers, das den Leichnam verbrennt, steigt die das irdische Dasein überdauernde Totenseele (*nobolebe*) hinan. Ihr Name »*nobolebe*« ist mit dem für »Wolke« identisch und offenbar an der Rauchwolke des Leichenfeuers gebildet. Die *nobolebe* verläßt zu Lebzeiten den menschlichen Körper nicht und tritt nur nach dem Tode in Erscheinung (Zerries, 1956, S. 105).

Die *nobolebe* fehlt nach der Meinung mancher Waika den kleinen Kindern bis etwa zum Alter von sechs Jahren. Sie werden daher nicht in den Kreis der in den Himmel entrückten Totenseelen aufgenommen und müssen statt dessen auf der Erde als übelwollende Geister, als sog. *bole* umherirren und versuchen auf anderem Wege als durch den Rauch des Leichenfeuers in den Himmel zu gelangen. Besonders häufig sind sie daher am Rande der Erde anzutreffen. Das gleiche Schicksal, als *bole* umherzuirren, erleiden auch alle diejenigen, welche keine ordnungsgemäße Bestattung erfahren haben, d. h. nicht verbrannt wurden und deren Knochenasche sich die Anverwandten nicht einverleibt haben (Endokannibalismus) oder alle diejenigen, die an einer unbekanntem Stelle im Walde durch Unglücksfälle, wilde Tiere oder durch Feindeshand umgekommen sind. Jemandem sagen, man werde ihn nach seinem Tode nicht verbrennen, ist die schwerste Beschimpfung, die der Waika kennt. Auch die Stammesmitglieder, die sich im Leben schwer gegen die Stammesmitte vergangen haben, z. B. Inzest verübten, werden als Tote zu *bole*.

Daß auch den Knochen eine gewisse Wertschätzung innewohnen muß, beweist die besondere Form des Endokannibalismus bei den Waika, die die Knochen-Asche ihrer verstorbenen Anverwandten in Plátano-Suppe beim großen Jahresfest zu sich nehmen, womit sie sicherlich glauben, sich eine besonders wichtige Substanz des Menschen einzuverleiben. Allerdings konnten wir die Vorstellung einer Knochenseele bei den Waika nicht feststellen, wenn wir von

der Verbindung zwischen Knochenasche und bole absehen (Zerries, 1956, S. 107).

2. Die Schattenseele, *nonish*, die vornehmlich als *alter ego* des Menschen in Tieren fassbar ist, aber auch einigen Tieren selbst eignet, die dem Menschen im Denken der Waika besonders nahestehen. Es gibt einige Tiere, die der Waika nicht töten darf, will er nicht das Leben eines seiner Mitmenschen aufs Spiel setzen, deren zweites Ich sich in diesen Tieren verkörpert.

Zum Verständnis dieser sog. Alter-ego-Vorstellung müssen wir uns dem Begriff der zweiten spezifisch menschlichen Seele nächst der Totenseele *nonish* oder *noneshi* genannt zuwenden nach dem gleichnamigen Wort für Schatten, die sich im Augenblick des Todes mit der *nobolebe*, der Rauch- oder Wolkenseele im Himmel verbindet, nachdem sie auf Erden mit dem Menschen gleichzeitig dahinschied. Diese *nonish*, obwohl mit dem menschlichen Schatten verbunden, befindet sich jedoch in der Regel beim Erwachsenen außerhalb des Körpers und hält sich an bestimmten Stellen des Waldes in tierischer Gestalt auf. Die Buschseelen der Waikamänner sind nun identisch mit den *mohome*, Raubvögeln von der Art *Morphnus Guianensis*, zu deutsch Würg- oder Schopfadler. [...] Die *nonish* oder Buschseele der Waika-Frauen befinden sich dagegen in einer anderen Art Tiere, die wir leider (bisher?) nicht so genau bestimmen können, wie die *mohome*-Raubvögel. Ungleich diesen handelt es sich, dem zarteren Naturell der Frau entsprechend, um eine weitaus friedlichere Tierspezies. Sie wurde uns mit dem Waika-Wort »*hahame*« überliefert, wobei wir bei der nahen Verwandtschaft des Namens mit *haha*-Kaninchen und nach der Beschreibung der Eingeborenen auf ein kleineres Nagetier schließen (Zerries, 1956, S. 108).

3. Die Bildseele, *noúdibe*, die jedes Wesen, auch die Pflanze als urzeitliches Vorbild und nachschaffbares Abbild haben kann. Zur Etymologie des Wortes *noúdibe* bemerkt Zerries, dass nur die Bedeutung der ersten

Silbe ›no‹ bekannt ist, die etwas Wichtiges, Wesentliches bezeichnet (und auch in den Begriffen *nobolebe* und *nonish* enthalten ist). So wird z. B. die Bildseele des Kindes (ihilu nouídibe) als eine kleine, etwa sieben Zentimeter lange, braune Eidechse mit schwarzen Flecken bezeichnet, von der jedes Kind ein Exemplar als *alter ego* besitzt. Zwischen ihnen herrscht völliger Lebensgleichlauf: die Eidechse stirbt mit ihm.

4. Das *hea*, das vor allem in der Stimme eines anderen Tieres sich äußernde Zeichen der Gegenwart von Tier, Pflanze und Mensch und das möglicherweise ein Seelenteil ist. Die Vorstellung vom Alter-Ego, dem anderen Ich (auch: Tonalismus, Nagualismus genannt) sind unter den brasilianischen Indianern relativ weit verbreitet. Die Vorstellung vom tierischen zweiten Ich findet sich z. B. bei den Surára und Pakidái im Nordwesten von Brasilien. Bei den Sirionó, Urwaldnomaden in Ostbrasilien, findet sich die Vorstellung des Lebensaustausches. Hier geht der Vater bei der Geburt seines zu erwartenden Kindes auf die Jagd, um ein besonders starkes Tier, z. B. einen Jaguar oder ein Pekari\*\*, zu erlegen, dessen Namen das Kind dann erhält. Zerries deutet den Vorgang folgendermaßen:

Ein Tier muß sterben, damit sein mit dem Namen verbundener Seelenteil frei wird, um umgekehrt einem Menschenkind zu seinem wahren sozialen Dasein zu verhelfen (1962, S. 894).

Verwandt ist die Anschauung der Munduruku, nach welcher die Seelen der getöteten Jagdtiere im Jenseits in Menschen verwandelt werden. Die Seele des lebenden Menschen ist in steter Gefahr, von Wildtieren gestohlen zu werden, falls dieselben oder deren Schutzgeister von ihrem Eigentümer beleidigt worden sind. Dieser Seelenverlust kann ernstliche Erkrankungen bewirken (s. o.).

Die komplizierte Reinkarnationslehre der Surára-Indianer im Nordwesten Brasiliens hat Hans Becher anschaulich dargestellt: mit dem Rauch der Totenverbrennung gelangen die Seelen zum Mond, wo sie sich einige Zeit unter paradiesartigen Zuständen aufhalten und in den Blutesen wieder verjüngen. Durch die Vermittlung des Regens (der in Wirk-

lichkeit Blut der Mondseen ist, das sich in den Wolken in Regenwasser verwandelt) gelangen die Seelen wieder auf die Erde. Die in einem winzigen Wassertropfen zusammengeschrumpfte Seele fällt darauf in den bei den Surára-Männern hochgebundenen Penis. Bei dem Sexualverkehr dringt die Seele dann in den Frauenkörper, wo sie sich im Laufe von drei Jahren nach der Geburt entwickelt. Ihren Namen erhält sie zu Beginn des vierten Jahres. Der Name wird dem Vater während eines Rauschzustandes, der durch Halluzinogene erreicht wird, von Poré, dem Höchsten Wesen und Herrn des Mondes eingegeben. Mit dem Namen, der immer aus dem Tier- und Pflanzenreich stammt, verfügt das Kind nun über eine eigene Seele, die jetzt völlig entwickelt ist. Diese Reinkarnationslehre der Surára kommt in vielen Bereichen ihres religiösen Lebens deutlich zum Ausdruck, wie etwa im Symbolismus der Körperbemalung und in der Tatuierung, in den Initiationsriten, in der Tonsur, die ab dem vierten Lebensjahr rasiert und rot bemalt wird und den Mond symbolisiert, und in den Vorstellungen über die Menstruation.

### *Die Ethno(psycho)therapie*

Der Begriff ›Ethnopsychotherapie‹ ist nicht eindeutig festgelegt (vgl. etwa Dittrich & Scharfetter, 1987; Quekelberghe, 1991; Gottschalk-Batschkus & Rätsch, 1998). Man kann hierunter *sensu latu* kulturgebundene indigene Psychotherapieformen verstehen, worunter dann auch die sog. westlichen Psychotherapieverfahren fallen würden. Beatrice Vogt-Frýba (1991) spricht in ihrer ethnopsychologischen Schrift über das Tovil-Heilritual in Sri Lanka von einer »kultureigenen Psychotherapie«. <sup>11</sup> In den meisten Ländern der sog. Dritten Welt können wir im Gesundheitssystem einen Versorgungsdualismus beobachten, der sich aus einem offiziellen psychiatrisch-psychotherapeutisch-psychosozialen Netzwerk und einem ›alternativen‹ bzw. ›komplementären‹ kultureigenen System zusammensetzt, das in Lateinamerika als *medicina popular*, *psiquiatria folclorica*, »Ethno-Psychiatrie« bzw. »-Psychotherapie«, »traditionelles Heilsystem«, »Phytotherapie«, »Trancetherapie« etc. bezeichnet werden kann. Diese traditionellen indigenen Heilsysteme, ihre Institutionen und Spezialisten (*curandeiro*, *rezadeira*, *erveiro*, *pai de santo*, *benzedor*, *pajé* etc.)

sind bisher noch wenig systematisch erforscht worden. Wichtig sind die in diesen traditionellen Krankheitssystemen vorhandenen Krankheitskonzepte (s. o.), weshalb Stubbe vorgeschlagen hat, mit Hilfe der Ätiologiekonzepte eine heuristische Systematik der indigenen Heilsysteme zu erarbeiten. Vor allem die (psycho-)therapeutische Funktion des indigenen Schamanen ist hier hervorzuheben (vgl. Stubbe, 2005, S. 430ff.; Melatti, 2007, S. 198ff.).

### *Die Ethnoästhetik der indigenen Federkunst*

Unter Ethnoästhetik wird die Erforschung der künstlerischen Gestaltungen fremder Kulturen unter emischen (wie auch etischen) Gesichtspunkten verstanden. Der ›westliche‹ Blick auf die Ethnoästhetik fremder Kulturen ist durch eine Fülle von Denk- und Wahrnehmungsbarrieren, Vorurteilen und anderen geistigen Hemmnissen verstellt (vgl. Stubbe, 2005, S. 101ff.).

Die Begrifflichkeit des ethnologischen Evolutionismus und der naturalistischen Ästhetik des 19. Jh.s hat die Kunst nichtwestlicher ›primitiver‹ Kulturen als entwicklungsgeschichtlich Frühes, vor allem aber als künstlerisch Unvollkommenes dargestellt. Man sprach von »Primitiver Kunst«, »Kunst der Primitiven«, »Kunst der Naturvölker«, »Kunstlosigkeit«, »Traditioneller Kunst«, »Stammeskunst« (*tribal art*) etc. Das Kunstschaffen und -erleben dieser Kulturen wurde im Sinne des evolutionistischen Denkens mit dem der Kinder, Geisteskranken und sogar der Tiere verglichen bzw. gleichgesetzt. Die Auffassung, ›primitive Kunst‹ sei eine Art unkontrolliert aus dem Unbewussten des indigenen Künstlers strömender kreativer Ausdruck, ist für den psychologischen Vergleich von ›primitiver Kunst‹ und Kinderzeichnungen verantwortlich (vgl. Price, 1992, S. 56).

Die Begriffe ›primitive Kunst‹ oder ›Kunst der Primitiven‹ werden in der wissenschaftlichen ethnologischen Literatur heute abgelehnt. Die meisten Ethnologen sehen heute in dem geschickten Schnitzer, Korbflechter, Körpermaler, Töpfer, Weber, Sandalenhersteller und Federschmuckhersteller einen wirklichen Künstler (vgl. Lévi-Strauss, 1955; Ribeiro & Ribeiro, 1957; Melatti, 2007, S. 219ff.). Die noch erhaltenen Federarbei-

ten der brasilianischen Indianer sollten meiner Ansicht nach in das Weltkulturerbe der Menschheit (bzw. das Register *Memory of the World*) aufgenommen werden, denn sie erfreuen als ästhetische Meisterleistungen nicht nur Augen und Herz (vgl. Stubbe, 2005, S. 101ff.), sondern stellen auch eine bedeutende ursprüngliche Kulturleistung dar, die darin besteht, dass die Indianer ihren Leib mit bestimmten Stoffen (hier: Federn), die sie ihrer Umwelt entnahmen, geschmückt haben und dadurch nicht nur mit der sie umgebenden Natur in direkte Verbindung traten, sich eine »soziale Haut« (Turner) schufen, sondern damit auch mitmenschlich kommunizierten als Ausdruck ihres Status und inneren seelischen Zustandes. Daneben schmückten sie aber auch viele andere Gegenstände ihres Alltags mit Federn (z. B. Maracá<sup>\*\*\*</sup>, Kopftrophäen, Puppen, Zeremonialstäbe).

Keine andere Region der Erde war so reich an Federarbeiten und Federschmuckformen wie das tropische Südamerika und sie gilt deshalb seit jeher als klassisches »Federgebiet«. Aus peruanischen Grabfunden wissen wir, dass bereits 700 v. Chr. Federn als Schmuckmaterial gedient haben. Die in den Wald- und Savannengebieten lebenden Ethnien Südamerikas verfügten über eine außergewöhnliche Vielfalt von Federlieferanten wie die verschiedenen Papageienarten, Tukane, roten Ibis, Reiher, Hokko-Hühner, Tauben, Stärlinge bis hin zu den Harpyen, Tangaren, Kolibris, Eis- und Klippenvögeln (vgl. Ihering, 1968). Manche dieser Vogelarten wurden von den Indianern auch gezähmt gehalten, um sich nach Bedarf der Federn bedienen zu können. Wurden Vögel in freier Wildbahn gejagt, benutzte man besondere Vogelpfeile mit stumpfkegeliger Holzspitze, die den Federbalg nicht beschädigten und den Vogel nur vorübergehend betäubten. Nach dem Entfernen einiger Federn wurde der Vogel wieder in die Freiheit entlassen. Als Farben in den verarbeiteten Federarbeiten traten vor allem Gelb, Rot, Orange, Schwarz, Weiß, Blau und Grün einzeln und in sehr harmonisch abgestimmten Kombinationen und Nuancen auf. Es sind auch indigene Farbe-Verfahren bekannt, bei denen von außen oder von innen auf die natürliche Farbe eingewirkt wurde: gezähmten Grünflügel-Papageien riss man Flügelfedern aus und bestrich die Wundstellen mit dem Blut des Färberfrosches und/oder dem

Sekret einer Kröte und/oder einem bestimmten Fischfett. Die nachwachsenden Federn enthielten infolgedessen eine intensive orangegelbe Farbe, die wertmäßig hoch eingeschätzt wurde. Bei der von innen wirkenden Methode konnten die Federn lebender Tiere durch eine bestimmte Futterzusammensetzung verändert werden. Neben prachtvollen Federmänteln (z. B. Tupinambá), finden wir Federhauben, riesige Federkronen, Hinterhaupt-Fächer, Nackenstäbe, Federbinden, Federketten, Feder-Ohrschmuck, Federgürtel, Säuglingstragebänder, gewaltige Federdiademe etc. Bei den Mänteln und Hauben bildet ein weit gefächertes Netz, bei anderen Federarbeiten geflochtene Ringe die Unterlage, auf der man Arara-, Papageien-, Ibis- oder Reiherfedern befestigte. Auch die Herstellung von Mosaiken, bei denen die Federn dachziegelartig aufgenäht oder aufgesteckt wurden, war bekannt. Die Federn wurden in ganz besonderer Weise präpariert, beschnitten, zusammengebunden und geklebt. Ähnlich wie die Körper- und Gesichtsbemalung erfüllt auch der Federschmuck nach Stubbe (2005) verschiedene Funktionen:

1. durch den Federschmuck vollzieht sich der Übergang von Natur zur Kultur, vom ›dumpfen Tier‹ zum zivilisierten Menschen,
2. sozial-anthropologisch sind Stil und Komposition der Federarbeiten je nach sozialem Status, Alter und Geschlecht (wobei der Federschmuck eher ›männer-typisch‹ ist!) verschieden,
3. ethnoästhetisch genügt der Federschmuck einem ästhetischen und erotischen Bedürfnis,
4. ethnopsychologisch bringt der Federschmuck eine innere psychische Befindlichkeit zum Ausdruck, z. B. während der Initiation, im Krieg, bei Totenfeiern,
5. biographisch markiert der Federschmuck die Stellung des Individuums im Lebenszyklus z. B. Säugling, Initiand, Toter und
6. dient der Federschmuck religiösen/magischen Absichten im Rahmen der jeweiligen Mythen z. B. als Abwehr, Schutz und im Rahmen des Schamanismus, worauf z. B. Otto Zerries aufmerksam gemacht hat.

In welche grandiosen Feder-Kunstwerke Cayapó-Kinder bei ihrer Namensgebung (*feita de nominação*; *Nhiok*) verwandelt werden, zeigen z. B. die Abbildungen bei Vidal (1992, S. 171). Mircea Eliade (1961) hat darauf hingewiesen, dass die Symbolik des Vogels und damit der Federn *pars pro toto* im Zusammenhang mit der Initiation immer mit einem Aufstieg (in den Himmel) verbunden ist. Mit den Ethnoziden oder der Akkulturation vieler indianischer Ethnien – den *tristes tropiques* (Lévi-Strauss, 1955) – gingen auch viele handwerklichen Traditionen der Federverarbeitung verloren. Von den meisten brasilianischen Ethnien existieren heute nur noch wenige Exemplare ihrer reichhaltigen Federkultur in den Glasvitrinen nordamerikanischer, europäischer, russischer und brasilianischer Museen.

### *Der Traum*

Als Grenzzustand zwischen Tiefschlaf und Wachheit ist der Traum eine besondere Form des Erlebens während des Schlafens meist mit lebhaften Bildern und oftmals mit Gefühlen verbunden, an die auch nach dem Erwachen noch eine Erinnerung besteht. Träume kommen als universal-menschliches Phänomen in vielen Abstufungen vor: vom realistisch-bildhaften Traumerleben mit stärkstem Wirklichkeitsbewusstsein (Alptraum, Angsttraum, Erregungszustände, erhöhter Puls) bis zum Träumen in halbwachem Zustand (Wachtraum, Tagtraum, Einschlafbilder, hypnagoge Halluzinationen), wobei alle Übergänge zur ungesteuerten Phantasietätigkeit möglich sind.

In der Ethnopsychologie sind der Traum und das Träumen bedeutende Forschungsgegenstände, auch wenn sie immer noch in modernen ethnologischen Lexika kaum Erwähnung finden. Zum Beispiel bei den Tapirapé, einer in Zentralbrasilien lebenden Pflanzerguppe, beziehen die Schamanen (wie auch anderswo) ihre Kraft aus Träumen, in denen sie ›Geistern‹ begegnen, die später ihre Hilfsgeister werden. Häufiges Träumen ist ein Anzeichen schamanistischer Begabung (vgl. Wagley, 1943; Baldus, 1970). Peter Probst (1993) kommt das Verdienst zu, die »verlorene Neugier« am Traum bei den Ethnologen und Ethnopsychologen wieder geweckt zu haben (vgl. auch Ahrens, 1996). Er gibt auch eine

kursorische Geschichte der ethnologischen Traumforschung, die deutlich macht, dass zunächst die Tylorsche Konzeption (1871) im Vordergrund stand und später die Freudsche Traumtheorie (1899), während Carl G. Jung (Archetypenlehre) und Alfred Adlers Traummodelle scheinbar kaum rezipiert wurden. Bekanntlich hatte Edward B. Tylor in seiner Schrift *Primitive culture* den Ursprung und die Entwicklung der Religion in der menschlichen Traumerfahrung gesehen und damit das Thema Traum offiziell in die Ethnologie eingeführt.<sup>12</sup> Kochs (später: Koch-Grünberg) reichhaltige ethnopsychologische Monographie *Zum Animismus der südamerikanischen Indianer* (1900) steht in dieser Tradition. Er fasste seine Ergebnisse folgendermaßen zusammen:

[...] daß zunächst Traumerscheinungen den Indianer zu dem Glauben an das Vorhandensein einer Seele im Menschen und einer überirdischen Welt bringen, in der die Geister der abgeschiedenen Vorfahren ein ähnliches Leben führen wie auf Erden. Diese Geister stehen in beständigem Verkehr mit den Lebenden, besonders mit dem mit übernatürlichen Kräften begabten Zauberarzt, und gewähren ihnen in Nothlagen ihre Unterstützung, weit öfters aber quälen sie sie und bringen ihnen Tod und Verderben. Um sich einerseits die Geister geneigt zu machen und sich ihrer Hülfe zu versichern, andererseits ihrem Zorn zu entgehen, thut man beim Begräbnis alles, was ihnen angenehm sein könnte und sucht durch alle möglichen Mittel dem Geist den Weg zu den Hinterbliebenen zu versperren. Aus dem Bestreben, den Zorn des Todtengeistes von sich abzulenken, entwickelt sich mit der Zeit ein regelrechter Ahnenkult, der mit dem Fortschreiten der Kultur, indem man die irdischen Herrscher auch im Himmel weiter gebieten liess, zu der Verehrung eines höheren Wesens führen musste (S. 132).

Die Freudsche Traumkonzeption, die den Traum als »die Via regia zur Kenntnis des Unbewussten im Seelenleben« (Freud, 1899, S. 613) ansah und deren Quellen in Freuds Selbstanalyse, der Analyse der Träume seiner Wiener Patienten und Patientinnen und in einem intensiven Litera-

turstudium (wenig ethnologische und kulturvergleichende Arbeiten!) bestehen, wurde häufig unkritisch auf die Träume in außereuropäischen, fremden, kollektiv orientierten Kulturen mit ihrer ›fremden‹ Psyche, Personkonzeption, Religion, Sozialordnung und Wirtschaftsform etc. übertragen. Man suchte in diesem Rahmen z. B. die Wunscherfüllungshypothese des Traumes bei ›Negern‹ nachzuweisen (Lind) oder die Traummechanismen der Verschiebung und Verdichtung in der Kunst, im Traum und im Ritual der Melanesier wiederzufinden (Rivers), oder man wies Freuds Hypothese von der Universalität des Ödipuskomplexes auch in den Träumen der Indianer nach (Lincoln) bzw. suchte nach »völkerpsychologischen Parallelen« zu bestimmten Traumsymbolen, wie dem Mantel (Reik). Eva Lips (1954/55) sprach vom *Traumrealismus der Indianer*. Der Soziologe Bernsdorf (1955) arbeitete Analogien zwischen ›primitiver‹ Gruppe, ›primitiver‹ Mentalität und Traumstruktur heraus. Eine emische Sichtweise der Träume wurde dagegen selten verfolgt. Die neueren ethnologischen Arbeiten zum Traum

zeichnen sich aus durch den Versuch, die Träume der ›anderen‹ und den verschiedenen Umgang mit ihnen aus der Perspektive der jeweiligen Selbstkonzeptionen heraus zu verstehen (Probst, 1993, S. 156).

Aristóteles Barcelos Neto (2002, S. 251ff.) hat kürzlich in seiner Monografie *A arte dos sonhos* (Die Kunst der Träume) eine Ethnografie der visuellen Kultur der Wauja<sup>13</sup> vorgestellt. Aulahu berichtet darin von seinem Traum einer Verwandlung in eine *jiboia*<sup>14</sup> (*apapaatai*, extrahumane Entität). Diese Verwandlung ist die Strafe für die Tötung einer *jiboia* und den Ungehorsam seinem Vater gegenüber, die der Wauja-Ethik widersprechen. Erst den Schamanen gelingt es mit einem *feitiço* (Zauberhandlung) die Verwandlung rückgängig zu machen. Tierverwandlungen finden sich bekanntlich in vielen Kulturen (vgl. Zooanthropie, Grimmsche Märchen, Berserker, Fuchsmenschen, Schamanismus etc. ).

Die berichteten Träume finden ihre Analogien in den Mythen der Wauja und sind aus etischer Sicht westlicher Traumdeutung kaum zugänglich, da ihr Verständnis eine intime Kenntnis der Wauja-Kultur, ih-

rer Sozialorganisation, ihrer Kosmvision, ihrer Person-Konzepte, ihrer Riten und Mythen etc. voraussetzt (vgl. für die Träume der Trobriander Sprenger, 2000).

## Ausblick

Die moderne ›westliche‹ Psychologie bedarf zu ihrer notwendigen Ergänzung der indigenen Psychologien, damit eine ›Weltpsychologie‹ möglich werden kann. Das Konzept einer ›Weltpsychologie‹ wurde von Stubbe (2001) in Anlehnung an die Begriffe »Weltliteratur« (Goethe, 31.1. 1827), ›Weltkunst‹, ›Weltwirtschaft‹ und »Weltethos« (Küng) etc. vorgeschlagen. In ihr sind die westliche Psychologie, die ›Mainstream-Psychologie, die indigenen Psychologien, sowie die Psychologie in den Ländern der sog. Dritten Welt, in der 4/5 der Menschheit lebt, bemüht, sich zu integrieren bzw. in einen fruchtbaren gleichberechtigten Dialog einzutreten, um bei der Lösung der drängenden Weltprobleme mitzuarbeiten. Es handelt sich nach Kant gesprochen um eine »Psychologie der Zukunft in weltbürgerlicher Absicht«.

## ► Anmerkungen

- 1 Gebildete europäische Psychologen und Psychologinnen berufen sich oftmals auf die antike europäische Psychologie z. B. Aristoteles, *Peri psychēs* (ca. 335-323 v. Chr.).
- 2 Bekanntlich werden in den gängigen psychologischen Lexika z. B. Bonin (1983), Zusne (1984), Szekely (1958) weltweit nur ca. vier bis sieben Prozent ›bedeutende Psychologinnen‹ erwähnt, was auch etwa der Anzahl der Lehrstuhlinhaberinnen im Fachgebiet der Psychologie in Deutschland entspricht!
- 3 Müller spricht in seinem Buch *Indianische Welterfahrung* (1981) »vom europäischen Denkgefängnis« (S. 6-14), vom »europäischen Egoismus« (S. 47) etc. Die nach Müller verhängnisvolle »Logifizierung« (S. 76-88) begann in Europa mit der ionischen Naturphilosophie und der Entwicklung vom mythischen zum logischen, analytischen, abstrakten und rationalen Denken.
- 4 Und selbst hier werden Arme, Migranten, ältere Menschen etc. seltener psychologisch beforscht. Schätzungsweise betrifft die ›westliche Psychologie‹ demnach nur ca. 10% der Menschheit!

- 5 vgl. z. B. das Problem der Übertragbarkeit der westlichen Psychologie auf die sog. Dritte Welt, die Probleme der interkulturellen Psychologie in der Arbeit mit Migranten in den westlichen Industriegesellschaften, die Übersetzungsprobleme psychologischer Werke der westlichen Psychologie, z. B. Freuds *Gesammelte Werke* in den Weltsprachen! (vgl. Stubbe, 2001, S. 337f.) etc.
- 6 vgl. Petchpud, 1989 zur Lehre der buddhistischen Psychologie in Thailand. Man könnte aber auch im deutschen Sprachraum von einer ›indigenen‹ Psychosomatik (vgl. körperbezogene Redewendungen; Hansen & Vogeler, 1981) bzw. Psychologie sprechen.
- 7 Andere Zugangswege zur Erfassung der indigenen Psychologien wären die Ethnolinguistik (z. B. Emotionsworte; vgl. Loch, 2006), die Riten (z. B. Initiation, Trauer; vgl. Stubbe, 1985), die Mythen (Bilderwelten), die Märchen und die religiöse Kunst.
- 8 d. h. Krankheiten, die von der naturwissenschaftlichen Medizin nicht erklärt und nicht geheilt werden können; manchmal werden darunter aber auch Erkrankungen psychiatrischer oder psychologischer Genese verstanden; vgl. Stubbe, 2001.
- 9 zur europäischen Geschichte der Seelenvorstellungen und -lokalisation vgl. Révész, 1917; Jüttemann, Sonntag & Wulf, 1991.
- 10 Das dt. Wort *Seele* gilt als unerklärlich, vielleicht ›die Bewegliche‹ (vgl. Gebser, 1949). Béla Révész (1917, S. 302) definiert *Seele* folgendermaßen: »Die Gesamtheit der innerlichen Tatsachen, die Geschehnisse in unserem Bewußtsein, also Empfinden, Fühlen, Denken, Erwägen, Wollen, Handeln, oder wie Pfänder sagt, die seelische Wirklichkeit im Gegensatz zur materiellen Wirklichkeit – das ist die Seele.«
- 11 In Japan hat Morita 1917 eine kultureigene Psychotherapie entwickelt (vgl. Stubbe, 2005, S. 376) und in Lateinamerika Moffat in den 1980er Jahren eine »*Psicoterapia do oprimido*«. Die ethnotherapeutischen Verfahren Chinas und Indiens sind auch im Westen schon seit Jahrzehnten bekannt. Zu Afrika vgl. Stubbe, 2008.
- 12 Aus der Durkheim-Schule, die Tylors Animismuskonzeption auf das Entschiedenste ablehnte (vgl. Probst, 1993, S. 154), stammt von Halbwachs eine *L'interprétation du rêve chez les primitifs* (1922).
- 13 im brasilianischen Amazonien (Alto-Xingú) lebende zur Aruak-Gruppe gehörige Gruppe; man findet sie seit den Xingú-Studien des deutschen Ethnologen Karl von den Steinen in den 1980er Jahren des 19. Jh.s auch unter der Bezeichnung »Waurá«
- 14 *constrictor constrictor*; eine drei bis fünf Meter lange schön gemusterte furchtsame Schlange, die teilweise sogar ›domestiziert‹ wird; vgl. Ihering, 1968, S. 392.

## ► Anmerkungen der Redaktion

- \* Unter »emisch« (von phonemisch) im Unterschied zu »etisch« (von phonetisch) versteht man in der Ethnologie die Eigenkonzepte der untersuchten Menschen im Unterschied zur Außensicht.
- \*\* Nabelschwein (*tayaassuidae*), der Name Pekati entstammt der Sprache der brasilianischen Tupi und bedeutet »Tier, welches viele Wege durch den Wald macht«.
- \*\*\* Maracá ist ein Perkussionsinstrument, häufig auch als »Rumbakugeln« bezeichnet.

## ► Literatur

- Abou-Hatab, Fouad A.-L.-H. (2004). Psychology in Egypt: A case study from third world. *Kölner Beiträge zur Ethnopsychologie und Transkulturellen Psychologie*, Bd. 5, 9-22.
- Adair, John G., Puhan, Biranchi N. & Vohra, Neharika (1993). Indigenization of Psychology: Empirical assessment of progress in Indian research. *International Journal of Psychology*, 28 (2), 149-169.
- Ahrens, Ullrich (1996). *Fremde Träume*. Berlin: Reimer.
- Baldus, Herbert (1970). *Tapirapé. Tribo tupí no Brasil Central*. São Paulo: Ed. Nacional.
- Barcelos Neto, Carlos A. (2002). *A arte dos sonhos. Uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.
- Bartels, Max (1893). *Die Medizin der Naturvölker. Beiträge zur Urgeschichte der Medizin*. Leipzig: Grieben.
- Bastian, Adolf. (1875). *Die Vorstellungen von der Seele*. Vortrag, gehalten im Winter 1874 zum Besten der von der Afrikanischen Gesellschaft ausgerüsteten Expeditionen. Berlin: Lüderitz.
- Bernsdorf, Wilhelm (1955). Primitive Gruppe, primitive Mentalität und Traumstruktur. In Gottfried Eisermann & ders. (Hrsg.), *Die Einheit der Sozialwissenschaften. Franz Eulenburg zum Gedächtnis (160-185)*. Stuttgart: Enke.
- Bleuler, Eugen (1919). *Das autistisch undisziplinierte Denken in der Medizin und seine Überwindung*. Berlin: Springer.
- Bonin, Werner F. (1983). *Die großen Psychologen. von der Seelenkunde zur Verhaltenswissenschaft : Forscher, Therapeuten und Ärzte*. München: Econ.
- Chakkarath, Pradeep (2007). Kulturpsychologie und indigene Psychologie. In Jürgen Straub, Arne Weidemann & Doris Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S. 237-249). Stuttgart: Metzler.

- Connolly, K. (1985). Can there be a psychology for the Third World? *Bulletin of the British Psychological Society*, 38, 249-257.
- Dempwolff, Otto (1926). *Worte für »Seele« u. dgl. in einigen Südseesprachen*. Folia Ethnographica.
- Diallo, Tirmiziou & Hartnack, Christiane (1984). Psychologie und Dritte Welt. In Günter Rexilius (Hrsg.), *Psychologische Grundbegriffe* (S. 843-847). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Diaz-Guerrero, Rogelio. (1977). A Mexican psychology. *American Psychologist*, 32 (11), 934-944.
- Dittrich, Adolf & Scharfetter, Christian. (Hrsg.). (1987). *Ethnopsychotherapie*. Stuttgart: Enke.
- DTV Atlas Ethnologie (2005). München: DTV.
- Efraime Junior, Boia (2007). *Psychotherapie mit Kindersoldaten in Mosambik*. Aachen: Shaker.
- Eliade, Mircea (1961). *Das Mysterium der Wiedergeburt*. Versuch über einige Initiationstypen. Zürich: Rascher.
- Fadiman, Anne (2000). *Der Geist packt dich und du stürzt zu Boden. Ein Hmong-Kind, seine westlichen Ärzte und der Zusammenprall zweier Kulturen*. Berlin: Berlin Verlag.
- Freud, Sigmund (1899). Die Traumdeutung. In ders., *Gesammelte Werke, Bd. II/III* (S. 1-642). Frankfurt am Main: Fischer.
- Fromm, Erich. (1976). *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. München: Hanser.
- Gebser, Jean (1949). *Geschichte der Phänomene Seele und Geist*. In ders., *Ursprung und Gegenwart* (S. 303-373). Stuttgart: DVA.
- Gottschalk-Batschkus, Christiane E. & Rätsch, Christian (Hrsg.). (1998). *Ethnotherapien. Therapeutische Konzepte im Kulturvergleich*. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung (= Curare Sonderband 14).
- Halbwachs, Maurice (1922). L'interprétation du rêve chez les primitifs. *Journal de Psychologie*, 19 (7), 577-604.
- Hansen, Otto & Vogeler, Karin (1981). Körperbezogene Redewendungen in der Therapie psychosomatischer Patienten. *Therapiewoche*, 31, 943-948.
- Hauschild, Thomas (1982). *Der Böse Blick. Ideengeschichtliche und Sozialpsychologische Untersuchungen*. Berlin: Verlag Mensch und Leben.
- Hultkranz, Aake (1953). *Conceptions of the soul among North American Indians. A Study in religious Ethnology*. Stockholm: Ethnographical Museum of Sweden.

- Ihering, Rodolpho von (1968). *Dicionário dos animais do Brasil*. São Paulo: Ed. Universidade de Brasília.
- Jahoda, Gustav (1973). Psychology and the developing countries: Do they need other? *International Social Science Journal*, 25, 461-474.
- Jüttemann, Gerd, Sonntag, Michael & Wulf, Christoph (Hrsg.). (1991). *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim: PVU.
- Keller, Frank B. (Hrsg.). (1995). *Krank warum? Vorstellungen der Völker, Heiler, Mediziner*. Dresden: Hygiene Museum.
- Koch, Theodor (1900). *Zum Animismus der südamerikanischen Indianer*. Internat. Archiv für Ethnographie (Leiden), Suppl. zu Bd. XIII.
- Otto Koenig (1975). *Urmotiv Auge. Neuentdeckte Grundzüge menschlichen Verhaltens*. München: Piper.
- Koepping, Klaus.-P. (1983). *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind*. St. Lucia: University of Queensland Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- Lips, Eva (1954/55). Vom Traumrealismus der Indianer. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig (Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe)*, 4, 291-302.
- Loch, Alexander (1995). Psychologie in Nepal. *Kölner Beiträge zur Ethnopsychologie und Transkulturellen Psychologie*, 1 (1), 79-98.
- Loch, Alexander (2006). Osttimor im emotionspsychologischen Kulturvergleich. In Chirly dos Santos-Stubbe & Carsten Klöpfer (Hrsg.), *Psychologie aus historischer und transkultureller Perspektive* (S. 97-114). Aachen: Shaker.
- Melatti, Julio C. (2007). *Índios do Brasil*. São Paulo: EDUSP.
- Müller, Werner (1981). *Indianische Welterfahrung*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- Negt, Oskar (2002). Solidarität und das Problem eines beschädigten Gemeinwesens. *Erwachsenenbildung*, 48 (1), 2-7.
- Nohlen, Dieter (Hrsg.). (2000). *Lexikon Dritte Welt. Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen*. Reinbek: Rowohlt.
- Opitz, J. Peter (2001). *Weltprobleme des 21. Jahrhunderts*. München: Fink.
- Petchpud, Aree (1989). Über die Lehre der buddhistischen Psychologie in Thailand. In Hannes Stubbe & Ramón León (Hrsg.) *History of Psychology in the Third World* (S. 102-117). Rio de Janeiro: PUC-RJ (= Sonderband des Archivs Latinoamericano de Historia de la Psicología y Ciencias Afines)
- Petzold, Matthias (1984). Psychology and the developing world. *International Society for the Study of Behavioral Development Newsletter*, 1 (5), 5-6.

- Pflanz, Manfred (1958). Entstehung und Bedeutung von Vorstellungen über die Ursachen der Krankheiten. *Acta Psychotherapeutica*, 6 (2), 156-168.
- Price, Sally (1992). *Primitive Kunst in zivilisierter Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus.
- Probst, Peter (1993). Über das ethnologische Interesse am Traum. Anmerkung zu einer verlorenen Neugier. *Anthropos*, 88, 153-162.
- Quekelberghe, Renaud van (1991). *Klinische Ethnopsychologie. Einführung in die transkulturelle Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie*. Heidelberg: Asanger.
- Révész, Béla (1917). *Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation*. Stuttgart: Enke.
- Ribeiro, Darcy & Ribeiro, Berta (1957). *Arte plumária dos índios Kaapor*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- Röder, Josef (1949). Die naturvölkischen Seelenvorstellungen. *Studien zur west-europäischen Altertumskunde*, 1, 43-46.
- Santa Maria, Marie Madelene (1993). *Die Indigenisierungskrise in den Sozialwissenschaften und der Versuch einer Resolution in Sikolohiyang Pilipino*. Inauguraldissertation, Universität zu Köln.
- Schoeck, Helmut (1966). *Der Neid und die Gesellschaft*. Freiburg: Herder.
- Seligmann, Siegfried (1922). *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen*. Reprint (1970). Den Haag: J. Couvreur.
- Sinha, Durganand (1984). Psychology in the context of Third World development. *International Journal of Psychology*, 19, 17-29.
- Sinha, Durganand (1986). *Psychology in Third World context: The indian experience*. New Delhi: Sage.
- Sprenger, Guido (2000). Die Trobriander gegen Sigmund Freud: Traumdeutung und das Konzept der Person bei den Melanesiern und den Modernen. *Kea*, 13, 21-44.
- Stubbe, Hannes (1985). *Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung*. Berlin: Reimer.
- Stubbe, Hannes (1987). *Beiträge zur Kulturanthropologie: Geschichte der Psychologie in Brasilien, von den indianischen und afrobrasilianischen Kulturen bis in die Gegenwart*. Berlin: Reimer.
- Stubbe, Hannes (2001). *Kultur und Psychologie in Brasilien*. Bonn: Holos.
- Stubbe, Hannes (2005). *Lexikon der Ethnopsychologie und Transkulturellen Psychologie*. Frankfurt am Main: IKO (Neuaufgabe im Druck).
- Stubbe, Hannes (Hrsg.). (2007). *Weltprobleme und Psychologie*. Aachen: Shaker.

- Stubbe, Hannes (2008). *Sigmund Freuds »Totem und Tabu« in Mosambik*. Göttingen: V&R unipress.
- Székely, Béla (1958). *Diccionario Enciclopédico de la Psique*. Buenos Aires: Ed. Claridad.
- Tißberger, Martina, Dietze, Gabriele, Hrzán, Daniela & Husmann-Kastein, Jana (2006). *Weiß – Weißsein – whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus. Critical Studies on Gender and Racism*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Tylor, Edward B. (1871). *Primitive culture*. Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. London.
- Vidal, Lux (1992). *Grafismo indígena*. São Paulo: EDUSP.
- Vogt-Frýba, Beatrice (1991). *Können und Vertrauen. Das Tovil-Heilritual von Sri-Lanka als kultureigene Psychotherapie*. Zürich: Rüegger.
- Wagley, Charles (1943). Tapirapé Schamanism. *Boletim do Museu Nacional (Rio de Janeiro), Antropologia*, 3, 1-94.
- Wilpert, Bernhard (2001). Psychologie in weltweiter Perspektive. In *Lexikon der Psychologie, Bd.3* (S. 343-346). Heidelberg: Spektrum.
- Zerries, Otto (1956). Die Vorstellungen der Waika Indianer des oberen Orinoko (Venezuela) über die menschliche Seele. *Proceedings of the XXXII International Congress of Americanists* (S. 105-113). Kopenhagen: Verlag.
- Zerries, Otto (1962). Die Vorstellung vom Zweiten Ich und die Rolle der Harpye in der Kultur der Naturvölker Südamerikas. *Anthropos*, 57, 889-912.
- Zusne, Leonard (1984). *Biographical Dictionary of Psychology*. Westport/Con.: Greenwood Press.