

Sylvia Marcos

Frauen, Heilungsrituale und Volksmedizin in Mexiko

«Nachdem Mariana, 60 Jahre alt, diese Tätigkeiten (die Vorbereitung des Tempels), die an Heilungstagen zur Routine gehörten, beendet hatte, zog sie ihre lange, makellos weiße Robe über. Die anderen drei Frauen, deren Alter zwischen 30 und 60 lag, nahmen ihre weißen Umhänge aus ihren Einkaufstaschen und folgten Marianas Beispiel. In dem Moment, als sie sie anzogen, erlebte ich die Verwandlung normalaussehender Frauen zu Kraftquellen, die die Fähigkeit besaßen, Geister zu beschwören, und zu Spezialistinnen, deren Diensten sich viele Menschen anvertrauen wollten.»

(K. Finkler, *Spiritualist Healers in Mexico*, 1985.)

Einleitung

Im präkolumbischen Mexiko fanden Heilungen immer eingerahmt von Gebeten, Anrufungen und heiligen Objekten in einem deutlich religiösen Umfeld statt. Heute werden Heilungsrituale meistens im Kontext zeitgenössischer Volksmedizin zelebriert. In diesem Zusammenhang spiegeln sie eine Beziehung zum Kosmos wider, die stark von alten Glaubensüberzeugungen geprägt ist. Aktuelle Heilungsformen können in erster Linie die Tradition in Erinnerung rufen oder können aus der mit der Spanischen Eroberung und der nachfolgenden Kolonialisierung einhergehenden Verschmelzung verschiedener Kulturen hervorgegangen sein. Auf die eine oder andere Art bildet die Volksmedizin einen Teil der Weltsicht, die in der meso-amerikanischen¹ Kultur über Jahrtausende vorherrschte und die noch heute das implizite Wissenssystem für viele aktuelle Heilungsverfahren darstellt (Marcos, 1988).

Dieser Weltsicht lag ein alles durchdringendes Konzept der Dualität, der Wechselbeziehung

zwischen den beiden Geschlechtern, zugrunde. Es gab viele wichtige Göttinnen, und die meisten Gottheiten besaßen einen femininen und einen maskulinen Aspekt. Die mit dem weiblichen Prinzip identifizierte kosmische Gewalt wurde durch ihr männliches Gegenstück ergänzt. Frauen und Männer wurden in hohem Maße dahingehend beeinflusst, sich selbst, ihre Beziehungen sowie ihre gesellschaftlichen Funktionen zwar als nach Geschlechtern unterscheiden, aber als auf allen Ebenen und in allen Lebensbezügen komplementär zu betrachten. Die Existenz von Heilerinnen gab einem Weltverständnis Ausdruck, in dem sie selbst und der weibliche Aspekt des Lebens einen integralen Bestandteil der Gesellschaft bildeten. Darüber hinaus lassen Dokumente aus dem 16. und 17. Jahrhundert darauf schließen, daß Frauen Männern in ihrer Funktion als Ausführende der Heilkünste in präkolumbischer Zeit zahlenmäßig überlegen waren. Heute bildet die Volksmedizin den Kontext, in dem wir Heilerinnen solche Handlungen ausführen sehen, die sie über die ihnen von ihrem sozialen und kulturellen Umfeld auferlegten Rollen hinaustragen. Das im folgenden kritisch begutachtete historische und ethnographische Material will die Reichweite der von Frauen durchgeführten Heilungstätigkeiten andeuten und auf die Wichtigkeit der Beteiligung von Frauen hinweisen.

I. Volksmedizin

In Mexiko steht die Rolle der Frauen im Heilungswesen in direktem Zusammenhang mit dem Wesen der Volksmedizin; die die sozialen Funktionen der Heilungsrituale und das Wissenssystem, auf dem sie basieren, einschließt. Betrachten wir aktuelle Praktiken der Volksmedizin, sehen wir ein äußerst komplexes und vielschichtiges Ganzes, das sich zwar außerhalb der Grenzen der Schulmedizin befindet, aber dennoch in gewissen Punkten mit ihr übereinstimmt. Als lebendige und sich selbst erneuernde Tradition und gleichzeitig als die Quelle präkolumbischer Heilungsmethoden, Werte und Weltanschauungen deckt die «Volksmedizin» alle heilenden Tätigkeiten ab, die aus der formellen institutionalisierten Schulmedizin herausfallen. Sie beinhaltet die meisten Heilungsmethoden der Volksklassen. Die Gruppe derjenigen, welche die Volksmedizin praktizieren, setzt sich

fast ausschließlich aus Bewohnern der städtischen Armenviertel, Bauern und Eingeborenen zusammen, während diejenigen, die Heilung suchen, zwar zum größten Teil aus den gleichen Klassen stammen, grundsätzlich jedoch aus jedem beliebigen sozialen Umfeld kommen können. Die Menschen wenden sich entweder sofort als «erste Wahl» oder erst, wenn die Schulmedizin in ihrem Fall nicht helfen kann, an den *curanderismo* oder die Volksmedizin.

Der spanische Ausdruck «*curanderismo*» bezeichnet eine Vielfalt von Heilungspraktiken und Ritualen (die von ausländischen Forschern zuweilen als «schamanistisch» bezeichnet werden). Er definiert einen privilegierten Bereich, in dem sich einheimische völkische Identität eingewurzelt hat und somit nicht nur die Spanische Eroberung überleben konnte, sondern auch zu einem Brennpunkt für stetige eigenständige Entwicklungen wurde (Bonfil, 1984). Elemente verschiedener geschichtlicher Perioden verschmelzen, werden neu organisiert und wiederverwertet von den Ausführenden dieses Vorganges: von der großen benachteiligten Bevölkerungsmehrheit, die in Mexikos Großstädten und bäuerlichen Gemeinden leben.

In diesen Gemeinden ist es häufig eher die *curandera* als der moderne Arzt, welche die durch die «Krankheit» aus dem Gleichgewicht geratene multi-dimensionale Balance wiederherstellt. («Curandero»/«*curandera*») ist die für diese Heiler/Heilerinnen gebräuchliche Bezeichnung. Da Frauen die Mehrheit bilden, wird im folgenden die feminine Form, «*curandera*», benutzt. Die *curandera* ist, wörtlich, ein «*med-dicus*» im klassischen Sinne, also eine Person, die die Fähigkeit besitzt, die Mittel oder Maßnahmen (indogermanische Wurzel: *med*) in Worte zu fassen (*dicere*), die zur Wiederherstellung des Gleichgewichtes geeignet sind. «Gesundheit» oder «Heilung» steht, wie wir uns erinnern werden, durch das griechische «*holos*» in enger semantischer Beziehung zu «heil» im Sinne von «ganz», «ganzheitlich». Das Verständnis der tieferen Bedeutung von Heilung in diesen Gemeinden erfordert die intensive Beschäftigung mit ihrem Ursprung, der hauptsächlich meso-amerikanischen Weltansicht.

Unter den Otomis der Sierra Madre Oriental existiert heute eine «Übereinstimmung zwischen der Vorstellung vom menschlichen Körper und der des Universums [...] Die Vorstel-

lung der Otomis von Krankheit enthält eine große Zahl von Auffassungen, die sich als identisch mit den Vorstellungen erweisen, an denen sich ihre Weltanschauung orientiert. [...] Die im Körper angesiedelte Krankheit kann in gewisser Weise nicht von einer Störung auf kosmischer Ebene getrennt werden» (Calinier, 1986). Die Integrität von menschlichem Körper und Universum bedeutet demzufolge, daß Heilung nur in kosmologischen Kategorien gedacht werden kann.

Zusammenstellung der Information

Zwei Anliegen beherrschten die Entwicklung der Methode, die zur Erforschung der Rolle der Frau in der Volksmedizin angewandt wurde. Erstens war es notwendig, den Kontext, in dem diese Frauen arbeiteten, zu verstehen. Der der traditionellen Medizin zugrundeliegende Vorstellungsrahmen ähnelt einem gewebten Stoff, von dem erstaunliche Fragmente, aber nicht das ganze ursprünglich vorhandene Muster erhalten geblieben sind. Die Wiederherstellung dieses Musters erfordert eine Art von Anamnese, die uns ermöglicht, uns die fehlenden Elemente des gedanklichen Gewebes vorzustellen. Eine Möglichkeit, die «verlorenen Fragmente» zurückzugewinnen, besteht darin, solche *curanderas*, die tief in ihren Traditionen verwurzelt sind oder die eine spirituelle und eine mystische Initiation erfahren haben, zu befragen, und die aus diesen Interviews gewonnenen Informationen mit den ältesten verfügbaren Dokumenten zu vergleichen.

Letzteres selbst stellte eine Herausforderung dar. Das Studium der vielen von den *curanderas* verfaßten Rezepturen für Tees und feuchte Umschläge, der Gebete, Verwünschungen, Anrufungen, Verhaltensvorschriften und der ganzen Reihe von an die Kranken gerichteten Instruktionen hinsichtlich des Einnehmens von Arzneigetränken, des Schutzes vor «schlechten Lüften», vor Neid und bösem Blick können auf den ersten Blick wie die «Chinesische Taxonomie» von Borges wirken, die Foucault zum Lachen brachte. Erst ganz allmählich beginnen einige Elemente sich herauszustellen, und selbst diese können zunächst als überschwenglich, zusammenhanglos, jeglicher Beziehung untereinander beraubt erscheinen. Dies ist genau der Punkt, an dem wir der Versuchung widerstehen müssen, das, was

wir mit unserem Verstand nicht erfassen können, als bloße «magische Praktiken» abzuqualifizieren.

Das zweite Anliegen bestand darin, einen heilenden Menschen bei seiner Arbeit zu begreifen. Die Realisierung dieses Wunsches erforderte ausgedehnte Kontakte zu *curanderas* sowie die eingehende Beobachtung derselben. Diese zeitgenössischen Erfahrungen sollten dann die in den aus den Zeiten der Spanischen Eroberung und der Kolonialzeit stammenden Texten gefundenen Beschreibungen von Heilungsritualen «widerhallen» lassen und verdeutlichen.

Ein besonderer Aspekt des traditionellen *curanderismo*, der durch unsere Interviews deutlich wurde und von anderen Forschern bestätigt werden kann, ist die Bedeutung der Verbindung mit der göttlichen Sphäre während des Heilungsvorganges. Zeitweilig ist die symbolische und rituelle Bedeutung von volkstümlichen Heilungen auf ein Minimum reduziert. Ein großer Teil der Forschung über die traditionelle Medizin in Mexiko versucht, die «wissenschaftliche» Basis der alten medizinischen Paradigmen zu demonstrieren, indem sie die chemische Wirkung der in den Heilungsprozessen eingesetzten Pflanzen nachweist und ihre Affinitäten zu modernen pharmakologischen Komponenten betont.

In einem anderen Artikel stelle ich diese Forschungsstrategie in Frage und bezeichne sie als «formalistischen Trugschluß». Basierend auf der Ansicht, daß nur moderne wissenschaftliche Methoden Gültigkeit besitzen, beinhaltet diese Strategie, daß wir die traditionelle Medizin nur unter der Auflage respektieren können, daß wir herausstellen, inwieweit sie die heutigen institutionalisierten medizinischen Paradigmen antizipierte. (Viesca, 1984; Marcos, 1988.) Verkäufer von Heilpflanzen in Cuernavaca, Tepoztlan und Mexiko-Stadt besitzen grundlegende Kenntnisse über die physischen Wirkungen ihrer Pflanzen auf verschiedene Krankheiten, aber sie bestehen darauf, daß das Gebet das absolut notwendige Element für die Heilkraft der Pflanze ausmacht.

Da wir uns mit der unfreiwilligen Verbindung zweier Kulturen beschäftigen, kommt schließlich die Frage auf, wie diese beiden Kulturen miteinander zu der heutigen Gesellschaft verschmolzen. Der infragestehende Vorgang ist nicht als Synthese, sondern eher als dynamischer Prozeß zu bezeichnen, der einer völligen gegenseitigen Durchdringung von Zivilisationen

gleichkommt, die bis heute andauert (Bastide, 1978). Innerhalb dieses dynamischen Prozesses finden sich Elemente, die die vorspanische Weltanschauung, die frühe spanische Medizin in ihren wissenschaftlichen und volkstümlichen Erscheinungsformen und sogar den Einfluß der institutionalisierten Medizin widerspiegeln. Die heutige Volksmedizin ist somit das Produkt eines andauernden Prozesses der Synthese und der Aneignung kultureller Elemente. Die Schlüsselposition unter diesen Elementen hat eine Weltanschauung, die das weibliche Prinzip auf eine das männliche Prinzip ergänzende Ebene hinsichtlich des Laufs und der Erhaltung des Universums stellt.

II. Kosmologie

Die in Meso-Amerika praktizierte Volksmedizin wird von den tiefen und einflußreichen Strömen alter Kosmologie und von Vorstellungen europäischen Ursprungs, die von den spanischen Kolonialherren eingeführt wurden, genährt. Diese Elemente haben sich miteinander vermischt, im besonderen die Heilungspraktiken und religiösen Formen, zu denen sie gehören. Wie auch immer, es gibt keine rein aztekischen oder rein spanischen Elemente, die diese Wahrnehmungen, Bilder, Einflüsse und Vorstellungen formen, die den begrifflichen Rahmen ausmachen, innerhalb dessen die Mehrzahl der Bevölkerung Meso-Amerikas Leben und Tod ins Auge sehen. Aufschlußreich und erstaunlich daran ist die Art und Weise, wie diese Dinge sich trotz des Fortschrittsgedankens und trotz moderner Kommunikationsmittel über die Jahrhunderte hinweg erhalten konnten.

Die Anwesenheit des weiblichen Prinzips im meso-amerikanischen Pantheon

Grundlegend für die Weltanschauung, die überlebte und noch heute ihre Anhänger beeinflusst, ist die feminin-maskuline Dualität, die für die Erschaffung der Welt, für ihre Regeneration und ihre Erhaltung verantwortlich ist. «Was diese Indianer als göttliche Natur verstanden [. . .] war unterteilt in zwei Götter, [bekannt als] Mann und Frau [. . .]» (Torquemada zitiert von Leon Portilla, 1963).

Ein immer wiederkehrender Grundzug des meso-amerikanischen Denkens lag in der Ver-

schmelzung des weiblichen und des männlichen Prinzips zu einem einzigen, polarausgerichteten Prinzip. Diese Verschmelzung der Prinzipien spiegelte sich in einem Pantheon wider, in dem die Gottheiten paarweise begriffen wurden. Handschriften aus dem 16. Jahrhundert geben Zeugnis von diesen Vorstellungen (Garibay, 1959). Der Mutter-und-Vater-Gott, Tonacatecutli-Tonacacihuatl und seine Erschaffung: Uxumuco und Cipactonal; die Götter des Wassers: Tlaltecuctli und seine Frau Chalchiuhtlicue usw. Urquellen beschreiben die Teilung des göttlichen Prinzips in zahlreiche Paare; so demonstriert zum Beispiel Ometeotl-Omecihuatl, der Gott, der aus zwei Göttern besteht, das Komplementaritätsprinzip. Diese Doppelgottheit lebte im Omeyocan, dem Ort der Dualität. In den niederen Regionen der Erde lebte Nictlantecuhtli-Nictecacihuatl, das Götterpaar, das den Zugang zu den neun kosmischen Ebenen der Unterwelt erlaubte (Sahagun, 1956).

Das weibliche Prinzip als kosmische Kraft war weder eine Gegebenheit, die sich ihrem Gegenstück aufdrängte, noch erklärte es das männliche Prinzip für ungültig, versuchte es zu verneinen oder es als sekundär und untergeordnet erscheinen zu lassen. Das feminine Prinzip schloß das maskuline ein, näherte sich seinem maskulinen Gegenstück und bewegte sich in einem ständigen Wechsel zwischen beiden Definitionen hin und her und war beides zur gleichen Zeit. Auf der Ebene der bildlichen Darstellungen gab es Göttinnen, die aufgrund ihrer Erscheinung manchmal als männlich oder androgyn interpretiert wurden. Das Konzept der dualen Einheit war im ganzen Gebiet Meso-Amerikas zu finden. Auf diesem Hintergrund konnte Thompson von Itzam Na und seiner Partnerin Ix Chebel Yax im Gebiet der Mayas sprechen (Thompson, 1975). Las Casas erwähnt Izona und seine Frau, und Diego de Landa bezieht sich ebenfalls auf Itzam Na und Ixchel als die Götter der Medizin (Las Casas, 1967; de Landa, 1960).

Weibliche Funktionen wurden vergöttlicht: Chantico, die Feuergöttin der Erde; Chalchiuhtlicue, das weibliche Prinzip der Fruchtbarkeit und die Göttin der Seen, Flüsse und Quellen; die vier Izcuiname, die die Welt an ihren vier Enden stützen; Tlazolteotl, die Göttin dessen, was ausgestoßen ist, und des Bekenntnisses (ein wichtiges Ritual für die präkolumbischen Gesellschaften); die Cihuateteo, Göttinnen, die der

Sonne helfen, vom Zenith zum Sonnenuntergang herabzusteigen; Coatlicue, «Schlangenschoß», die Geberin des Lebens und Mutter der Götter; Xochiquetzal, Muttergöttin der Blumen; Xilonen, Muttergöttin des Kornes usw.

Ein mannigfaltiges, fließendes Universum

Göttinnen wurden jedoch nicht als einzelne Wesen dargestellt, und unter der Voraussetzung, daß die göttliche Wirklichkeit mannigfaltig fließend und alles umfassend sei, waren ihre Eigenschaften veränderlich, ihre Bilder dynamisch, niemals statisch, sondern immer wieder neu geschaffen und neu definiert. Während kurzer Momente innerhalb dieser ständigen Veränderung und dieses Flusses konnte man sich ein Bild von einer Göttin oder einem Gott machen (Hunt, 1977).

In diesem fließenden, dualen Universum durchdrang der Bereich des Heiligen alles. Zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Welt bestand Kontinuität. Die heiligen Wesen waren mit den Menschen, deren Verhalten gegenseitige Abhängigkeit schaffte, eng verbunden. Menschliches Versäumen der Erfüllung religiöser Verpflichtungen konnte göttlichen Zorn und Strafe provozieren. Andererseits benötigten die Gottheiten von seiten der Menschen auch Anbeter, Opfer, Rituale und Nahrung (Leon Portilla, 1963; Vogt, 1976). Diese gegenseitige Abhängigkeit war eine Frage von Leben oder Tod für beide Seiten, die göttlichen Wesen einerseits und die Menschen, die sie anbeteten, andererseits. Offensichtlich liegt in diesem Aspekt eine ganz besondere Bedeutung des heiligen Bereichs. Der Mensch lebt nicht in einer Beziehung zu einem allmächtigen Wesen, das ewig gütig und mächtig ist, jenseits der guten oder schlechten Taten seiner Anhänger und unabhängig von ihren Ritualen. Für die Azteken und andere indianische Gruppen war Gott sowohl der eine als auch die vielen.

Außerdem schloß der göttliche Bereich die Erde, den Himmel, die Wolken, den Regen, die Saat und die Pflanzen ein. Aufgrund der Tatsache, daß die göttliche Wirklichkeit mannigfaltig, fließend und alles umfassend war, waren ihre Bilder veränderlich, dynamisch, niemals festgelegt, sondern in einem Prozeß ständiger Erneuerung und Neudefinierung so wie das Geheimnis des göttlichen Wesens selbst.

Genausowenig wie sie Gott als individuelles Wesen begriffen, besaßen die präkolumbischen Völker weder einen Vorstellungsrahmen von voller persönlicher Verantwortung noch die christliche Vorstellung von Person (Andrews und Hassig, 1984; Gruzinski, 1988). Kollektive — Gemeinde, Stadt, *Calpulli* (Nachbarschaft), ausgedehnte Familien- und Ritualnetze — waren die Hauptquellen der Identität für die Meso-Amerikaner. In einer anderen Schrift habe ich die Schwierigkeiten analysiert, die die Indianer mit dem Verständnis der Vorstellung von der Sünde innerhalb des von der Kirche geprägten Kontextes des freien Willens und der Verantwortung des einzelnen hatten (Marcos, 1989a).

Der Gedanke an die Existenz des Teufels schockierte die Azteken. Personifizierungen des Bösen waren der indianischen Gedankenwelt genauso fremd wie Personifizierungen Gottes. Das aztekische Denken war fließend und eher durch veränderliche als durch starre und festgelegte Dualitäten gekennzeichnet. Die übernatürlichen Mächte, dargestellt als Götter und Göttinnen, bewegten sich ununterbrochen zwischen den zwei Polen von gut und böse hin und her. Sie konnten schützen und helfen, sie konnten aber auch Schaden zufügen und zerstören. Die Vorstellung von einem eigenständigen, gänzlich gütigen Wesen war ihnen genauso wenig vertraut wie die eines vollständig bösen Wesens.

Das Verschmelzen und Sich-Überschneiden der Bilder von den Gottheiten, das lineardenkende Forscher manchmal bei dem Versuch entmutigte, den Urquellen und Materialien aztekischer Kosmologie einen Sinn abzugewinnen, zeugt jedoch nicht von einem «unvollendeten» Pantheon. Vielmehr besteht gerade darin sein ureigenes Wesen. Die Azteken und andere meso-amerikanische Gesellschaften waren weder monotheistisch noch polytheistisch. Aus ihrer Sicht waren Realität, Natur und Erfahrung nichts anderes als vielfältige Offenbarungen einer einzigen Wesenseinheit (Hunt, 1977).

Innerhalb dieser Weltsicht mit ihrer Dualität, Fluidität, den Vergöttlichungen der weiblichen Präsenz und der alledurchdringenden Gottheit agierten und arbeiteten die *curanderas* und andere mexikanische Heiler und Heilerinnen der Vergangenheit. Die folgenden Darstellungen, von denen die eine mit der Absicht verfaßt wurde, traditionelle Überzeugungen aufzuzeichnen,

die andere, um falsche traditionelle Vorstellungen zu entwurzeln, zeigen die Bedeutung der *curanderas* innerhalb des jeweiligen gesellschaftlichen Gefüges, in dem sie ihren Platz haben.

III. *Curanderas der Vergangenheit*

Um 1500 in Spanien geboren, kam der Franziskaner Bernardino de Sahagun 1529 nach Mexiko. Ungefähr zehn Jahre später begann er umherzureisen, um Material für seine «Allgemeine Geschichte der Verhältnisse in Neuspanien» zu sammeln. Sahagun, der der Vater der modernen Völkerkunde genannt wird, stellte einen Fragebogen auf, der ihm ermöglichte, große Teile der Kultur systematisch zu erforschen. Trotz seiner kritischen Kommentare über die religiösen Überzeugungen der Einheimischen werden seine äußerst umfassenden Berichte zu den verlässlichsten Quellen gezählt.

Frauenbildnisse in dem meso-amerikanischen Pantheon ermöglichen eine Vorstellung von den sozialen Funktionen der Frauen, die sich in der Darstellung ihrer medizinischen Tätigkeiten äußern. Sahagun erwähnt *Temazcaltoci*, die er als Göttin der Medizin bezeichnet. Als Patronin des *temazcal*, des heilenden Dampfbades, war sie außerdem «das Herz der Erde und unsere Urmutter; [...] Ärzte, Chirurgen und Aderlasser verehren sie genauso wie die Wahrsager, die Kindern, ausgehend von ihrer Geburt, eine gute oder schlechte Zukunft voraussagen» (*Florentinischer Kodex*, Buch I, Kapitel VIII).

Bei seiner ersten Begegnung mit dieser weiblichen Heilkraft beschrieb Sahagun die Tätigkeiten der von ihm als Ärztinnen oder *Titici* (*Ticitl* im Singular) bezeichneten Frauen: «Die Ärztin kennt die Eigenschaften von Kräutern, Wurzeln, Bäumen und Felsen gut. Sie verfügt über eine reiche Erfahrung mit ihnen und kennt ebensogut viele medizinische Geheimnisse. Diejenige, die eine gute Ärztin ist, weiß die Kranken zu heilen und macht durch das Gute, das sie ihnen zufügt, die Toten praktisch wieder lebendig, indem sie ihren Zustand verbessert oder sie mit den von ihr benutzten Heilmitteln heilt. Sie versteht es, den Patienten zur Ader zu lassen, ihm Abführmittel zu geben, Medikamente zu verabreichen und Salben für seinen Körper anzuwenden, Schwellungen in seinem Körper durch Massagen zu verringern, seine Knochen zu richten, Wunden und die Gicht zu behandeln, schlechtes Fleisch wegzuz-

schneiden und den bösen Blick zu heilen. [...] Durch das Blasen auf den Kranken, das raffinierte Verknoten und Lösen von Bändern, das Ins-Wasser-Schauen, das Werfen der großen Getreidekörner, die üblicherweise bei Gottesanbetungen benutzt werden, [...] informiert sie sich über Krankheiten und versteht diese [...]» (*Florentinischer Kodex*, Buch X, Kapitel XIII).

Die Geburtshilfe war traditionell den Frauen vorbehalten, aber in der aztekischen Welt hatten Hebammen als Priesterinnen zusätzlich den Vorsitz über die Rituale, die im Zusammenhang mit der Geburt vorgenommen wurden. Sie unterstützten Frauen auf dem Schlachtfeld der Geburt. Die Hebammen leiteten den Vorgang, massierten die Frauen, beteten, verabreichten Kräuter und begleiteten die Frauen zum Dampfbad. Ihre Pflichten schlossen die Vorbereitung der schwangeren Frauen auf ihre potentielle Rolle als «Cihuateteo» ein, die Göttinnen, die die Sonne auf ihrem Weg von ihrem Zenith bis zu ihrem Untergang begleiteten. Starb die Mutter während der Geburt, so würde sie zu einer dieser Göttinnen werden. Sie wurde gewissermaßen mit einem Krieger gleichgesetzt, der auf dem Schlachtfeld gefallen war.

«[...] Und wenn das Kindchen auf der Erde ankam, schrie die Hebamme auf; sie gab Kriegsgeschrei von sich, was bedeutete, daß die Frau einen guten Kampf gekämpft hatte, ein tapferer Krieger geworden war, einen Gefangenen genommen hatte und ein Kindchen gefangen genommen hatte.» (Sahagun, 1969).

Abhandlung über den heidnischen Aberglauben

Nach fast hundert Jahren katechetischer Tätigkeit mußten die Autoritätspersonen der Kirche erkennen, daß einheimische religiöse Praktiken immer noch fortbestanden und sogar florierten. Als die Kirche mit dem komplexen, hoch entwickelten religiösen System und dem Glauben der Einwohner der Neuen Welt konfrontiert wurde, bestand ihre offizielle Position darin, sie dem Teufel zuzuschreiben. Für Christen gab es nur einen Gott, somit mußten die von den Katecheten als real und effektiv verstandenen einheimischen Gottheiten böse Geister sein. Dementsprechend wurden die religiösen Bräuche und Handlungen, die das rituelle Bad und die Namensgebung am vierten Tag nach der Geburt, das Bekenntnis (zur Göttin Tlazolteotl), das Ver-

zehren von aus Amarant gefertigten Götterfiguren sowie andere Rituale, die oberflächlich an die Praktiken der Kirche erinnerten, als Versuche des Teufels, die Seelen durch die Imitation christlicher Praktiken vom rechten Wege abzuleiten, betrachtet.

Die Bemühungen, die religiösen Bräuche der Einheimischen auszurotten, konzentrierten sich darauf, deren Ausführende — die Heiler und Heilerinnen — zu verurteilen. Diese Praxis richtete sich besonders gegen diejenigen unter den Heilern, die Beschwörungsformeln benutzten, da diese als Gebete zum Teufel betrachtet wurden. Aufgrund seines Eifers bei der Verfolgung derer, die für schuldig hinsichtlich des Praktizierens des einheimischen Glaubens befunden wurden, wurde Hernando Ruiz de Alarcon, ein ortsansässiger, in Taxco, Guerrero, geborener Priester (und Bruder des berühmten Dramaturgen Juan Ruiz de Alarcon), zum kirchlichen Richter ernannt und damit beauftragt, den Fortbestand dieser alten Bräuche und Überzeugungen zu überwachen. Diese Arbeit resultierte in der 1629 veröffentlichten «Abhandlung über die heidnischen abergläubischen Ansichten und Praktiken, die heute unter den indianischen Eingeborenen dieses Neuen Spaniens leben». (Die Zitate aus der «Abhandlung» sind der von Andrews und Hassig herausgegebenen Übersetzung ins Englische entnommen. Vgl. «Bibliographische Hinweise» unter «H. Ruiz de Alarcon»!)

Diese Abhandlung stellt eine der wichtigsten Quellen, die sich mit der Religion, dem Glauben und der Medizin der Einheimischen beschäftigen, für das frühe koloniale Mexiko dar und hat viele Gelehrte angezogen. (Lopez Austin, 1966, 1967, 1969, 1970, 1875; Garibay, 1958; Gruzinski, 1988.) Obwohl Ruiz de Alarcon aufgrund seiner eindeutigen Voreingenommenheit gegenüber den einheimischen Traditionen als schlechter Völkerkundler betrachtet wird, enthalten die in dem Dokument aufgezeichneten Berichte und Anrufungen wichtige Informationen über die Weltsicht, die Vorstellungen von den Göttern und ihrer Beziehungen zu den Menschen, sowie Vorstellungen über Gesundheit und Krankheit. Zwischen Sahaguns Florentinischem Kodex und der beschriebenen Abhandlung können wir eine Verschiebung hinsichtlich der einheimischen Rituale feststellen, die auf den Einfluß christlicher Bilder und Symbole zurückzuführen ist. Davon abgesehen zeigt sich an diesem Doku-

ment die gleiche Grundstruktur der einheimischen Religion wie in Sahaguns Kodex. (Gruzinski, 1988; Andrews and Hassig, 1984.) «[...] Ich habe viele Indianer und Indianerinnen wegen dieses Vergehens [des Heilens in Verbindung mit Anrufungen meso-amerikanischer Gottheiten und mit Wahrsagerei] verhaftet und bestraft, dabei waren es genau genommen mehr Frauen als Männer. [...] Man findet sie in vielen Provinzen, denn wegen ihrer Bezeichnung als Wahrsagerinnen sind sie hoch geschätzt und angesehen und mit dem Lebensnotwendigsten sehr gut ausgestattet [...]» (Hernando Ruiz de Alarcon «Abhandlung...»)

Von den etwa dreißig von Ruiz de Alarcon erwähnten Heilern waren über zwanzig Frauen. Das Bild, das sich aus seiner Beschreibung ergibt, zeichnet standhafte, resolute und weise Frauen, die Autorität besaßen. Es legt die Vermutung nahe, daß in der gleichen Weise, wie die alten religiösen Überzeugungen fortbestanden, auch die Präsenz machtvoller Frauen die Heilungsfunktionen von Frauen vor der Spanischen Eroberung widerspiegelt. Gruzinski bemerkt dazu: «[...] Man kann die Bedeutung dieser mit den Männern gleichberechtigten Frauen für die Überlieferung alter Kulturformen kaum übertrieben darstellen. Außerdem ist dies nicht das erste Mal, daß wir feststellen können, daß Frauen sich so aktiv an dem Prozeß der kulturellen Angleichung und der Gegen-Akkulturation beteiligen [...]» Nachdem er das soziale Umfeld dieser Heilerinnen analysiert hat, fügt er hinzu: «[...] Ihre Funktion scheint nur wenig mit ihrer gesellschaftlichen Herkunft, ihrem Alter (einige, aber nicht alle, sind alt), ihrem Familienstand (Witwen, verheiratete Frauen) oder ihrem Bildungsstand zu tun zu haben — denn nur eine kann lesen und schreiben [...]» (Gruzinski, 1988). Einige Heilerinnen genossen großes Ansehen und allgemeine Bekanntheit, und es gelang ihnen sogar, die Bemühungen der katholischen Geistlichen, sie zu finden, zu überlisten.

Hernando Ruiz de Alarcon erzählt von dem Fall der «[...] alten Isabel Maria, einer Einwohnerin von Temimilzinco, die Zaubersprüche und Beschwörungsformeln anwandte. Ich ergriff Maßnahmen, um ihrer habhaft zu werden. Und sie war so vorsichtig, daß ich sie länger als ein Jahr lang nicht entdecken konnte [...] Diese alte Frau war so überzeugt von der Wirkung dieser falschen Anrufungen, daß sie sagte, sie hätte ihr

Gewissen erleichtert, indem sie die Formeln bekannt gemacht hätte, statt etwas von den Dingen, die Gott ihr zum Wohle der Menschheit mitgeteilt habe, zu verbergen [...]».

Ruiz de Alarcon erzählt des weiteren von einer Frau, die in der einheimischen Bevölkerung von Guerrero und Morelos ein beträchtliches Ansehen genoß: «[...] in dem Dorf Iguala (in Gerre-ro) [...] verhaftete ich eine Indianerin mit dem Namen Mariana, eine Wahrsagerin, eine Lügnerin, eine Heilerin der Art, die man «Ticitl» nennt. Diese Mariana erklärte, daß sie das, was sie kannte und in ihren Zaubereien und Betrügereien anwandte, von einer anderen Indianerin, ihrer Schwester, gelernt habe, und daß diese Schwester es nicht von einer anderen Frau gelernt habe, sondern es ihr offenbart worden sei, denn als ihre Schwester einmal zur Behandlung einer alten Verletzung *ololiubqui*² anwandte und durch die Stärke des Getränks in einen Rausch fiel, ließ sie den Kranken kommen und blies einige Funken auf die Wunde, woraufhin diese augenblicklich heilte.» Der Bericht erzählt weiter, wie ihr «ein junger Mann, den sie für einen Engel hielt», erschien und sie tröstete, indem er ihr mitteilte, daß Gott ihr einen Gefallen erweisen wolle. Sie werde Wunden und Krankheiten heilen können und somit in der Lage sein, sich zu versorgen, obwohl sie in «Armut und großem Elend» lebte. Der junge Mann legte sie auf ein Kreuz und lehrte sie die Heilungsmethoden, «die sieben oder mehr Teufelsaustreibungen und Anrufungen umfaßten» [...].»

IV. Heilungsrituale

Durch die aus der Abhandlung zitierten Berichte sollte klar geworden sein, daß das religiöse Ritual einen wesentlichen Bestandteil des Heilungsprozesses ausmachte. Auch heute führen fast alle Kräuterkennerinnen, Knochenrichterin und andere Heilerinnen neben der Anwendung von Pflanzen für die Heilung einer Krankheit bestimmte Rituale aus. Diese können aus einfachen Gebeten oder Anrufungen bestehen, oder sie können lang und kompliziert sein, aber immer beziehen sie die *curandera* in eine Begegnung mit göttlicher Macht ein. Für die Heilerinnen kann eine Krankheit nicht auf ein einfaches körperliches Ungleichgewicht reduziert werden, das sich durch die Einnahme der angemessenen chemischen Substanz wiederherstel-

len läßt. Innerhalb dieser Dimension offenbart sich die Kraft der Heilerinnen am deutlichsten. Ihre Fähigkeit, die schlechten Lüfte (die bösen Geister) aus ihren Patienten auszutreiben, den bösen Blick zu heilen, eine verlorene «tonalli» (Lebenskraft) zu suchen, ihre Patienten von schädlichen oder bösen Geistern zu befreien, hängt von ihrer Fähigkeit ab, im Bereich der Geister zu agieren. Wie Jacinto Aria, ein einheimischer Anthropologe, betont, «[...] besteht das Zentrum traditioneller Ärztinnen, derer, die wir «iloletik» nennen, im Geist, in der Seele, und nicht in den Pflanzen oder anderen Arten materieller Medizin. Das ist auch der Grund dafür, warum sie aus Hülsenfrüchten lesen und andere Methoden verwenden, um die gesellschaftliche Ursache der Krankheit festzustellen, statt ihre physischen oder physiologischen Ursachen zu untersuchen. [...] Bestimmte medizinische Pflanzen werden zur Unterstützung benötigt, aber sie bilden nicht den Kern der Heilungshandlungen» (Herrasti und Ortiz, 1986).

Elena Islas beschreibt die Methode, die ihre Mutter Doña Rufina bei Heilungen in San Miguel Tzinacapan, in den Bergen von Puebla, anwandte: «Meine Mutter heilte alles: Angst, böse Lüfte, den bösen Blick [...]. Sie heilte alles, aber sie tat nie etwas Böses, obwohl sie wußte, wie sie es hätte tun können. Sie mußte den ganzen Tag beten. Nur wenn sie ausging oder wenn sie Besuch bekam, hörte sie auf zu beten [...]. Sie betete bis Mitternacht» (Almeida, 1986).

Um verschiedene Arten der von zeitgenössischen *curanderas* in Mexiko praktizierten rituellen Heilung vorzustellen, habe ich Beschreibungen aus verschiedenen Untersuchungen und aus meinen eigenen Notizen, die ich als beobachtende Teilnehmerin bei Heilungsvorgängen gesammelt habe, ausgewählt. Der erste Bericht beschreibt ein von einer Indianerin ausgeübtes Heilungsritual, das einen starken präkolumbischen Einfluß aufweist.

Doña Lucía

Es ist kurz nach Mitternacht. Wir befinden uns in dem einfachen Haus der Bäuerin Doña Lucía, die vor einer Mexikanerin aus der Stadt steht. Vom Fußboden aus entsendet ein Weihrauchfaß aus schwarzem Ton präkolumbischer Machart einen gleichmäßigen Strom von Weihrauch in die Luft. Sowohl die Patientin als auch die Heile-

rin fasten. Doña Lucía hat kurz vorher festgestellt, daß ihre Patientin an einer durch Eifersucht und böse Gedanken ihrer Arbeitskollegen verursachten Krankheit leidet. Die Heilerin schaut auf ihren Altar mit seinen vielen Heiligenbildern und Figuren von Jesus, Maria und den Heiligen. Sie ruft die göttliche Gegenwart herab, indem sie Gott bittet, die Störungen, die die Frau befallen haben, von ihr zu nehmen. Sie hebt den Brenner vom Boden auf und fächert den Weihrauch jedem Teil des Körpers ihrer Patientin zu. Dann gibt sie ihr ein Päckchen fein gehackter Pflanzenwurzeln und erklärt ihr deren Anwendung. Sie werden eine abführende Wirkung haben, erklärt sie, aber nachher wird es ihr besser gehen. Bevor sie sich auf den Heimweg begibt, hinterläßt die Patientin eine Gabe auf dem Altar.

Ähnliche Heilungshandlungen werden seit Jahrhunderten in Mexiko von Frauen ausgeführt und bedeuten eine Ausweitung der Fähigkeiten und der Stellung der Frau in ihrer Gemeinde. Gleichzeitig spiegeln sie die Stellung des weiblichen Prinzips in ihrer Weltanschauung wider.

Spiritismus

Der Marianische Trinitäts-Spiritismus ist eine — hauptsächlich in Städten — verbreitete Religion, die im Begriff ist, sich sehr schnell durch Mexiko bis nach Zentral- und Südamerika auszudehnen. Nach einigen Forschern zu urteilen, nahm die Bewegung 1866 mit Roque Rojas, einem ehemaligen Priesteramtskandidaten, in der Stadt Contreras außerhalb von Mexiko City (Ortiz, 1979) ihren Anfang. An den zu dieser Religion gehörenden Überzeugungen und Ritualen können Spuren vor-spanischer, christlicher, hinduistischer und jüdischer Elemente ausgemacht werden. Die Anhänger dieser Religion bezeichnen sich selbst als «die verlorenen Stämme Israels»; sie glauben an die Reinkarnation; sie sprechen mit ihren Gesängen eine Gottheit an, die sich in Meeren, Flüssen, Steinen, Licht, Insekten und der Erde offenbart. Das Bild der Trinität (Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist) bildet das Kernstück ihres Altares.

Im Spiritismus wird die Heilung durch «geistliche» Techniken erreicht. Bestimmte Kräuter werden gebraucht (dies variiert von einer Ortsgruppe, einem «Kapitel», zum nächsten) und Massage wird angewandt, aber die eigentliche

Heilung geht auf das Wirken der Schutzgeister durch den Heiler, der sich in Trance befindet, zurück. Spiritismus fördert die direkte Verbindung mit der Welt der Schutzgeister. In spiritistischen Tempeln stehen Frauen und Männern die gleichen hierarchischen Ränge offen, und nicht selten haben Frauen die höchsten Positionen inne.

Doña Lola war eine Leiterin und Gründerin des spiritistischen Tempels in Cuernavaca, Morelos. Sie suchte Gemeindemitglieder aus, die «Begabungen» besaßen, und unterrichtete sie. Durch Trance und Geistesinwohnung wird eine Frau zu einer Trägerin der Weisheit und erlangt eine besondere Würde. Verwandelt in den Ackerboden des göttlichen Prinzips, besitzt sie die Fähigkeit, zu leiten, zu heilen und zu lehren.

Derzeit existieren sieben Kapitel oder «Siegel» des Spiritismus, von denen jedes eigene Eigenschaften aufweist. Das «Sechste Siegel» wurde von Damiana Oveido begründet, deren Biographie in einen Begründungsmythos umgewandelt wurde und folgendermaßen beginnt: «Die erste Frau, die auf den Planeten Erde herabstieg, um das Licht des Herrn zu verkünden, war Damiana Oveido. Seit ihrer Geburt sagte sie viele Dinge voraus, die der Herr ihr eingesagt hatte [...]»

Nach ihrer Biographie zu urteilen lebte sie von ihrer Geburt an nur drei Tage, starb dann und «wurde 24 Stunden später zum Leben auferweckt und lebte von da an ein normales Leben [...]. Im Alter von 13 Jahren ging sie nach Manzanillo und gründete dort den ersten Tempel [...], und der Herr sprach zu ihr und hieß ihr, das Licht in Mexiko aufzustellen, und sie ging dorthin und gründete einen Tempel, und viele folgten ihr» (Lagarriga, 1976).

Eine andere Heilungsart schließt die Herbeiführung einer veränderten Bewußtseinslage ein, die zur Diagnose und zur Behandlung gebraucht wird. Eine Untersuchung erzählt von der Anwendung des *ololiuhqui*—Samens (s. o.) durch die Heilerin Paula Jimenez in San Bartolo Yau-tepec, einem Zapotec-Dorf im Staat Oaxaca. In einem Ritual, das die genaue Behandlung der Pflanzensamen, Gesang, Anrufungen und die Beachtung der richtigen Zeit und des richtigen Ortes erfordert, wird ein Getränk hergestellt. Der Trank wird in verschiedenen Mengen von der *curandera* und von der Patientin getrunken. Auf diese Weise in den Besitz des Zugangs zur göttlichen Weisheit und Macht gelangt, kann die Heilerin die Heilung der Patientin erleichtern (Wasson, 1966).

Im Zusammenhang mit einer dritten Art ritueller Heilung stoßen wir auf eine Frau, die von ihren armen Nachbarn in Cuernavaca «Schwester» Julia genannt wird. Während einer Zeremonie zur Heilung eines kleinen Mädchens von einem möglicherweise tödlichen Skorpionbiß, spricht sie zu einem Bild Jesu. Er ist in ihr anwesend und handelt durch sie, während sie dem Mädchen eine Spritze gibt. Sie spricht in sehr persönlicher Weise zu dem Bild, und ihre Stimme wird sogar schroff, als das Mädchen zunächst nicht positiv reagiert. Die Gottheit, die sie anruft, ist kein transzendentes, sondern ein immanentes Wesen. Das Bild, das sie anspricht, stellt den gekreuzigten Christus dar. Die Heilung wird durch ihre Begabung erreicht, göttliche Hilfe herabrufen zu können (Baytelman, 1980).

Zusammenfassung

Rituelle Heilungen werden in Mexiko seit der Zeit vor der Spanischen Eroberung praktiziert. Als Heilerinnen überschreiten Frauen die Grenzen ihrer sonstigen sozialen und kulturellen Rollen. Ethnographische Zeugnisse deuten darauf hin, daß die Frauen in Mexiko die Mehrzahl der Heiler ausmachen. Diese Beobachtung hat noch heute beispielsweise hinsichtlich der Spiritisten Bestand, wo die Frauen die Tempelhierarchie anführen. Die numerische Überlegenheit bedeutet gleichzeitig eine qualitative Vormachtstellung der Frau im Bereich der Volksmedizin. Die höchste Autorität unter den «*graniceros*» (einer bestimmten Art von *curanderas*, die Regen, Hagel und Blitz beherrscht) in der bei Ciudad de México gelegenen Vulkanregion ist eine Frau, und diese Stellung wird durch eine weibliche Erbfolge tradiert (Viesca, 1984).

Im Kontext des alten meso-amerikanischen Kosmos und in den verbreiteten Heilungspraktiken, in denen ihr Einfluß noch heute vorhanden ist, kann Medizin als Kunst des Austausches mit dem göttlichen Bereich definiert werden. Medizin ist die Fähigkeit zur Vertiefung in den Bereich des göttlichen Prinzips und zur Herrschaft über von den Göttern geoffenbarte Information. Es ist die Begabung, verborgene Geheimnisse aufzuhellen, und die Kraft, in ungewisse Schicksale einzugreifen und sie harmonisch zu ordnen. Frauen in Mexiko nehmen je nach ihren Begabungen an diesen Heilungsritualen teil, um die Nöte der Menschen in ihrer Umgebung zu lindern.

¹ Das als Meso- oder Mittelamerika bezeichnete Gebiet erstreckt sich ungefähr von der Mitte zwischen dem zentral-mexikanischen Hochland und der Grenze zu den Vereinigten Staaten von Amerika durch Mexiko und Guatemala bis in Teile El Salvadors, Honduras' und Nicaraguas. Die die Kosmologie und Volksmedizin betreffende Information trifft sowohl hinsichtlich dieser Region als auch hinsichtlich der nordmexikanischen und nicht zuletzt hinsichtlich der mexiko-amerikanischen Bevölkerung zu, die diese Einflüsse beibehalten haben.

² Die Samen dieser Pflanze werden zur Herstellung eines starken Getränkes gebraucht, dessen Genuß das Bewußtsein des Kranken verändert.

Bibliographische Hinweise

Aguirre Beltran, *Medicina y Magia*, (INI-SEP, Mexiko, 1980).

E. Almeida, u.a., *Psicología autóctona mexicana: Doña Rufina Mazano Ramirez de San Miguel Tzinacapan* (Puebla, Ms. 1986).

Roger Bastide, *The African Religions of Brazil* (Johns Hopkins University Press, 1978).

B. Baytelman, *Etnobotánica en el Estado de Morelos*, IN-AH, (Mexico, 1980).

G. Bonfil, *Lo propio y lo ajeno: La Cultura Popular*, Hg. A. Colombres (Jonas-Premia Editora, Mexico, 1984).

Kaja Finkler, *Spiritualist Healers in Mexico* (Bergin and Garvey, Amherst, 1985).

J. Galinier, *Cosmología e interpretación de la enfermedad: México Indígena*, Nr. 9 (März/April 1986).

Angel Garibay, *Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas hindú y náhuatl: Cuadernos del Seminario de problemas científicos y filosóficos*, Nr. 15, zweite Reihe (1959).

S. Gruzinski, *La colonization de l'imaginaire* (Gallimard, Paris, 1988).

L. Herrasti und A. Ortiz, *Medicina del alma: entrevista a Jacinto Arias: México Indígena*, Nr. 9 (März/April 1986).

Eva Hunt, *The Transformation of the Hummingbird* (1977).

A. Isabel Lagarriga, *Medicina Tradicional y Espiritismo* (Sep-Setentas Nr. 191, 1975).

Diego Landa, *Relación de las Cosas de Yucatán*, Einleitung von Angel Ma. Garibay (Porrua, Mexico, 1960).

B. de Las Casas, *Apologética historia* (UNAM, Mexico, 1967).

M. Leon Portilla, *La filosofía náhuatl* (UNAM, Mexico, 1963).

A. Lopez Austin, *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos Nahuas*, Bd. II (UNAM, Mexico, 1984).

S. Marcos, *Cognitive Structures and Medicine: The Challenge of Popular Medicines: CURARE Bd. II* (1988) 87-96.

S. Marcos, *Curas, diosas y erotismo: El catolicismo frente a los Indios: Mujeres e iglesia, sexualidad y aborto en Améri-*

ca Latina. Hg. A. Portugal (Fonamara/CFFC, Washington, 1989) (a).

S. Marcos, *Mujeres, cosmovisión y medicina: Las curanderas mexicanas: Trabajo, poder y sexualidad*, Hg. O. Oliveira (Colegio de Mexico-PIEM, Mexico, 1989) (b).

S. Ortiz, *Origen, desarrollo y características del espiritismo en México: América Indígena*, Bd. XXXIX, Nr. 1 (Januar-März 1979) und *El poder del trance o la participación femenina en el Espiritualismo Trinitario Mariano: Cuadernos de Trabajo DEAS* (Instituto Nacional de Antropología e Historia de Mexico, 1979).

H. Ruiz de Alarcon, *Treatise in the Heathen Superstitions that today live Among the Indian Natives to This New Spain, 1629*. Übersetzt und hg. von J. Richard Andrews und Ross Hassig (University of Oklahoma Press, Norman, 1984).

F. B. Sahagun, *Historia General de las Cosas de Nueva España (1577) Florentine Codex*, übersetzt von Dibble und Anderson, 1969.

Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas* (Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1975).

Victor Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (Columbia University Press, New York, 1978).

Carlos Viesca, *El Medico Mexicano: Historia General de la Medicina en México*, Bd. I Mexico Antiguo (UNAM Academia Nacional de Medicina, Mexico, 1984).

E. Vogt, *Tortillas for the Gods* (Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1976).

G. Wasson, *Ololiuhqui and Other Hallucinogens of Mexico: Summa antropológica en homenaje Roberto J. Weitlaner* (INAH, Mexico City, 1966).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

SYLVIA MARCOS

Lizentiat in Klinischer Psychologie; Magistergrad in Sozialpsychologie; befaßte sich mit lateinamerikanischen Studien. Aktiv tätig in der Bewegung mexikanischer Frauen für Gleichberechtigung. Mitglied der Bewegung «Catholics for a Free Choice». Hat viele Regionen der USA als Rednerin bei Vortragsveranstaltungen besucht. Derzeit Direktorin des Zentrums für Psychoethnologische Forschung in Cuernavaca, Mexiko; Assoziiertes Mitglied der Forschungsgruppe des Instituto Nacional de Antropología e Historia (DEAS-IN-AH); Assoziiertes Mitglied der Forschungsgruppe des Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) am Colegio de México. Psychotherapeutin mit Privatpraxis. Veröffentlichungen: *Manicomios y Prisiones* (Red Ediciones, Mexiko 1983, ²1987); *Alternativas a la Psiquiatría. Dossier México* (Nueva Sociología, Mexiko 1982, ²1986); *Antipsiquiatría y Política* (Extemporaneos, Mexiko 1980, ³1989). Anschrift: Señora Sylvia Marcos, Centro de Investigaciones Psicoetnológicas, Las Casas 103-4, C.P. 62000, Cuernavaca, Morelos, Mexiko.