

Vimbuza-Tanz, Träume und Tabus

Ein ethnopsychanalytischer Blick auf die Heilkunst Malawis

Vimbuza-Dance, Dreams and Taboos

An ethnopsychanalytical look at the healing arts of Malawi

Julia Komac¹

¹ Sigmund Freud PrivatUniversität

Kurzzusammenfassung

In diesem Artikel werden Ausschnitte einer Forschungsreise im Jahr 2018 in Malawi skizziert, die sich unter anderem mit traditionellen Heiler*innen und ihren Arbeitsweisen beschäftigt hat. Die Wichtigkeit der Hexerei, der Träume und der Ahnen sind tief in der Gesellschaft Malawis verwurzelt und erfüllen regulatorische Funktionen innerhalb des Dorfes. Besonders der Vimbuza-Heiltanz wird betrachtet. Ein Heiltanz, der von einer persönlichen Besessenheit ausgeht und sich in vielfältigen Beschwerden ausdrücken kann.

Der Begriff Vimbuza hat mehrere Bedeutungen. Einerseits die Erkrankung der Person selbst, als auch der Vimbuza-Heiltanz und die dazu verwendeten Vimbuza-Lieder. Durch einen *Chimbuza* wird eine Besessenheit ausgelöst, die die Geister der Vergangenheit darstellt und der Gemeinschaft als Ahnengeist zur Seite steht. Diese Besessenheit kann sich an den unterschiedlichsten Symptomen, körperlich wie psychisch zeigen und geht meist mit personellen sowie gemeinschaftlichen Veränderungen einher, zum Beispiel einer Heirat oder eine Geburt. Der Tanz dient der Beruhigung des Spirits und lässt ihn wieder einschlafen. Ausschnitte des Kulturkontaktes dienen dazu, einen umfassenderen Einblick in die Dynamik des Vimbuza-Heiltanzes und der Gemeinschaft Malawis zuzulassen. Hierbei wurde auf Träume, Gespräche und persönliche Eindrücke zurückgegriffen, die mittels ethnopsychanalytischen Zuganges beleuchtet wurden.

Abstract

This article outlines excerpts from a 2018 research trip to Malawi that explored, among other things, traditional healers and their ways of working. The importance of witchcraft, dreams and ancestors are deeply rooted in Malawian society and fulfill regulatory functions within the village. Special attention is given to the subject of Vimbuza-Healing dance. A healing dance that starts from a personal obsession and can express itself in a variety of complaints.

The term Vimbuza has several meanings. On the one hand the illness of the person himself, as well as the Vimbuza-Healing dance and the Vimbuza-Songs used for it. A *Chimbuza* triggers a possession that represents the spirits of the past and stands by the community as an ancestral spirit. This possession can manifest itself in a wide variety of symptoms, both physical and psychological, and is usually accompanied by personal and community changes, such as marriage or childbirth. The dance serves to calm the spirit and let it fall asleep. Excerpts from the cultural contact will serve to provide a broader insight into the dynamics of the healing dance and the Malawian community. For this, dreams, conversations and personal impressions were used, which were illuminated by means of an ethnopsychological approach.

Schlüsselwörter

Hexerei, Träume, Vimbuza-Heiltanz, Gemeinschaft

keywords

witchcraft, dreams, Vimbuza-Healing Dance, community

Einführung

Im Jahr 2018 hatte ich die Möglichkeit, gemeinsam mit Studierenden der Sigmund Freud Privatuniversität eine Forschungsreise nach Malawi, Südost-Afrika zu unternehmen. Während des Feldforschungsaufenthaltes konnten wir unter der Leitung des aus Malawi stammenden Kulturanthropologen Moya Malamusi traditionelle Heiler*innen besuchen und einen Einblick in deren komplexe Heilpraxis gewinnen. Die Heiler*innen, die wir interviewten und deren Praxis wir mittels teilnehmender Beobachtung erfahren und dokumentieren konnten, verwenden meist eine Kombination aus Arbeit mit dem Chimbuza, der den "Spirit" der verstorbenen Ahnengeister darstellt, rituellen Praktiken und Kräutermedizin (vgl. Malamusi, 2016). Die Reise wurde von Anita Dietrich Neunkirchner mit regelmäßigen Traum-Supervisionsgruppen begleitet, die uns dabei halfen, unsere eigenen Träume in einem gruppen- und kulturspezifischen Kontext zu betrachten.

Im ersten Teil meines Artikels werde ich auf den Vimbuza-Heiltanz, eine spezifische Heilpraxis, die wir während der Feldforschung miterleben konnten, eingehen. Es handelt sich um einen rituellen Heiltanz, der von einer Besessenheit ausgeht und der vorwiegend in Nord-Malawi, in den Bezirken Mzimba und Rumphi zu finden ist, die von unterschiedlichen Ethnien, unter anderem von den Tumbuka, bewohnt werden (Soko, 2014, S. 6). Auf Basis theoretischer Überlegungen werden die Beziehungen zu den Vorfahren, den "Ancestors" beleuchtet und in Kontext zu den Heilmethoden Malawis gesetzt. Ein kurzer historischer Abriss wirft einen Blick auf die Geschichte des Vimbuza-Tanzes bzw. die Heiltraditionen Malawis. Mit Ausschnitten aus den persönlichen Feldforschungstagebüchern soll die Darstellung dieser Heilrituale aus Sicht einer jungen Forscherin und Studentin der Psychotherapiewissenschaft mit allen Irritationen, Konflikten und Ängsten, die diese Begegnungen hervorrufen können, bereichert werden. Die Reflexion der Gegenübertragung und Übertragung war während der Feldforschung im Prozess der Annäherung und des Verstehens des Heilverfahrens hilfreich. Bereits Devereux (1973, S. 64 ff.) beschrieb im Prozess der Feldforschung die zentrale Rolle der Gegenübertragung und erkannte die Bedeutung der eigenen Gedankenwelt mit ihren Konfusionen und Gefühlen.

Der zweite Teil meiner Darstellung handelt vom Umgang der Heiler*innen mit Träumen, von den gemeinsamen Gesprächen mit ihnen und den darauffolgenden eigenen Irritationen, die mittels eines ethnopsychanalytischen Blickpunktes betrachtet werden. Zusätzlich zu theoretischen Überlegungen wird ein persönlicher Traum Einblicke in den komplexen Prozess des Kulturkontaktes vermitteln.

1 *Gesundheit und Krankheit – ein kulturelles Konzept von Gemeinschaft*

Um die Bedeutung der Heilkunst Afrikas bzw. Malawis skizzieren zu können, ist es wichtig, die kulturellen und personellen Schemas von mentaler und körperlicher Gesundheit innerhalb afrikanischer Gesellschaften herauszuarbeiten. Die Darstellung hat nicht zum Ziel, die immense Differenziertheit

afrikanischer Kulturen mit ihren verschiedenen Sprachen und Traditionen abzubilden, sondern es wird der Versuch unternommen, Gesundheit bzw. Krankheit aus der Perspektive von Individuum und Gemeinschaft zu verstehen. Damit soll veranschaulicht werden, wie psychische und körperliche Symptome in einer afrikanischen kulturellen Dynamik verstanden werden können. Eine Person als solche kann hierbei nicht einzeln betrachtet werden, sondern steht mit ihrem Selbst in Verbindung zu einem sozialen Gefüge und der kosmischen Welt (Kpanake, 2018, S. 198 ff.).

Der togolesische Psychologe Lonozou Kpanake (Kpanake, 2018, S. 201) beschreibt in seiner Analyse das Selbst als eine Form von Zugehörigkeit, die nicht einzeln betrachtet werden kann, sondern innerhalb der Gemeinschaft erlebt wird.

Das Selbst bei Kpanake bezieht sich auf die Gruppe und steht in Verbindung zu eben jener. Dieses Wertesystem wird als Ubuntu-System klassifiziert und ist ein Wort auf Zulu, welches mit Menschlichkeit übersetzt werden kann. Zulu ist die Sprache, die vorwiegend in Südafrika (Laenderdateninfo, 2021), aber auch in Malawi, Botswana und Mozambique gesprochen wird. Es existiert ein starkes Zugehörigkeits- und Verantwortungsgefühl der Gruppe und der Gemeinschaft gegenüber. Ein Zulu-Spruchwort hierbei lautet "umuntu ngumuntu ngabantu", was übersetzt in etwa bedeutet, dass eine Person nur durch Andere zur selbigen wird (Kpanake, 2018, S. 201). Dies führt dazu, dass eine Person sich selbst in Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft versteht, wie im Umkehrschluss auch, dass eine Trennung aus der Gruppe einen Verlust des Selbst und der eigenen Person darstellt. Auch eine mögliche Rückkehr stellt nicht automatisch den Status als Person wieder her. Eine Trennung kann also eine Vernichtung bzw. Zerstörung der eigenen Person und deren Auslöschung bedeuten (ebd., S. 201 ff.).

Den Ahnen kommt eine besonders wichtige Rolle zu. Sie sind in einer vertikalen Beziehungsstruktur zu verstehen, in die der Einzelne eingebettet ist, zum Beispiel als Vermittler zu Gott. Sie stellen Mediatoren dar, die den Lebenden aufzeigen, dass die Toten nicht verschwunden sind. Schon vor der eigentlichen Geburt nehmen sie ihre Rolle wahr. Sie beschützen und beobachten die Entwicklung des Menschen genau, sowohl im moralischen als auch im emotionalen und physischen Rahmen. Sie beschützen, geben aber auch Warnungen ab und zeigen sich an vielen unterschiedlichen Stellen des persönlichen wie gemeinschaftlichen Lebens, unter anderem bei der eigenen Heirat, der Geburt eines Kindes, bei Erkrankungen und vielen anderen wichtigen Veränderungspunkten im Leben der betroffenen Person und deren Familien. Mittels unterschiedlicher Riten kann Kontakt zu den Ahnen aufgenommen werden. Wenn die Ahnen ihrerseits Kontakt zu einer Person aufnehmen möchten und diese nicht ihren Wünschen gemäß handelt, so können sie sich unter anderem durch Schmerzen, diffuse Symptome, (Alp)träume und dergleichen bemerkbar machen (ebd., S. 202 ff.).

An dieser Stelle möchte ich Auszüge aus meinen eigenen Notizen und Feldforschungsausschnitten zitieren. Bei Besuchen von Heiler*innen konnten wir einen Einblick in die Art und Weise, wie Kontakt zu den Ahnen aufgenommen wird, erhalten. In Mzuzu, eine Stadt im Norden Malawis, hatten wir die Möglichkeit, den Heiler Muwela kennenzulernen, der, um in Kontakt mit dem Spirit seines

verstorbenen Großvaters zu treten, Tabak schnupfte, was dieser selbst zeitlebens gerne getan hatte. Im Anschluss brachte uns Moya Malamusi in einem Gespräch die Bedeutung der Spirits näher.

Spirits are all own Ancestors; they are the ones who control the family. They come in dreams, in sickness and trance to find out what the spirit wants. Then the spirit can fall asleep. One member of the family for example dreams but it is a message to all relatives. It concerns everyone (Komac, 2018, S. 1).

Ein weiterer wichtiger Aspekt im Hinblick auf das Selbst im afrikanischen kulturellen Kontext ist seine Verbindung mit der Umwelt. Der Kontakt mit der Welt, die einen umgibt, wird als Erweiterung des eigenen Selbst angesehen. In vielen kulturellen Traditionen wird dem Haar eine besondere magische Kraft zugeschrieben (vgl. Obeyesekere, 1981). Zum Beispiel gibt es in einigen Kulturen das Tabu, unter anderem bei den Zulu, Haare nach einem durchgeführten Haarschnitt einfach am Boden liegen zu lassen. Die abgetrennten Haare müssen zunächst gesammelt und anschließend verbrannt werden, da die Gefahr bestünde, dass der Wind das abgeschnittene Haar fortwehen und dieses zu Hexen gelangen könnte. Diese Hexen könnten zum Beispiel böse Absichten verfolgen und der Person mit den abgeschnittenen Haaren Schaden zufügen. Dieses Beispiel zeigt, dass das Selbst nicht nur an die Person im engeren Sinne gebunden ist, sondern dass so auch Formen der Kontaktaufnahmen ermöglicht werden, die eine physische Präsenz des betroffenen Menschen entbehrlich macht (Kpanake, 2018, S. 205). Mit diesem Aspekt des Selbst wird Hexerei als Krankheitsursache verstehbar.

Das soziale Gefüge wie auch die Ausbildung eines Clan-Gewissens sind wichtige Funktionen innerhalb einer Dorfgemeinschaft. Paul Parin beschreibt unter anderem den ödipalen Konflikt in Bezug zur Ausbildung eines Clan-Gewissens und eines Gruppen-Ichs am Beispiel der Dogon, einer afrikanischen Volksgruppe (Parin, 1972). Dieses Gruppen-Ich etabliert sich in der frühen Kindheit nach der Trennung von der Mutter, zu der bis dahin eine lange intensive Bindung besteht. Sie stillt und trägt das Kind bis zum vierten Lebensjahr und überlässt es anschließend der Gemeinschaft. Das Miteinander der Gruppe und die Trennung von der Mutter sind somit gewichtiger als die in der westlichen Kultur vorherrschende Angst vor der väterlichen Autorität. Parin beschreibt das Über-Ich anhand eines Clan-Gewissens der Dogon, welches im Gegensatz zur abendländischen Gesellschaft eine Instanz darstellt, die „[...] darum besorgt ist, daß die Kohärenz mit der Gruppe nicht gestört wird“ (ebd., S.188). Die daraus resultierende starke Bezogenheit bzw. die Elastizität der Gemeinschaft im Umgang mit Gefühlen wie Aggression, wird im nächsten Abschnitt am Beispiel der Himba-Nomaden und der Hexerei näher erläutert.

1.1 Der Stellenwert der Hexerei

Angela Köhler-Weisker (2015, S. 74 ff.) beschreibt die bei den Himba-Nomaden in Namibia nicht vorhandene Trennung zwischen der eigenen Psyche und der außenliegenden Umwelt mit ihren vielen unterschiedlichen Pflanzen und Tieren. Die Welt im Außen und das Ich stehen in einer dynamischen

Beziehung zueinander und sind nicht als strikt getrennt zu betrachten. Auch bei den Himba zeigt sich, dass Verhexung ursächlich in Verbindung mit Krankheit und Unglück steht. Es können sowohl Menschen, aber auch Ahnen oder böse Geister sein, die durch ein Nichteinhalten der angehaltenen Regeln dem Betroffenen in Erscheinung treten, zum Beispiel als Symptom oder als Krankheit. Verhexung steht in einem engen Zusammenhang mit Neidgefühlen und kann durch unterschiedliche Ereignisse ausgelöst werden, unter anderem durch Schwierigkeiten mit dem Erbe, Problemen in Liebesbeziehungen, der Übergabe von Geschenken und anderem. Der mögliche Neider löst Angst aus. Daher sind berufliche, private und finanzielle Erfolge als potentiell gefährlich anzusehen. Meist sind die Neider nahe Verwandte, die möglichen Schaden durch Verhexung anrichten können, zum Beispiel durch Manipulation eigener persönlicher Gegenstände.

Kranksein steht sowohl mit natürlichen wie übernatürlichen Erscheinungen in Verbindung. Als übernatürliche Ereignisse sind die Ahnengeister zu nennen, die soziale Rollen einnehmen und Einfluss ausüben. Der Begriff der Kränkung beinhaltet als solcher das Wort krank und zeigt die Verbundenheit von sozialen Beziehungen im Krankheitserleben auf (Kutalek, 2013, S. 113).

Signer (2004, S. 375 ff.) zeigt auf, dass Hexerei bzw. die Person der Hexer*in im Dorf das abgespaltene Eigene darstellt, welches im Inneren unaushaltbar geworden ist. Psychoanalytisch betrachtet wird die Aggression innerhalb der Gruppe anhand der Hexer*in ausagiert. Konflikte werden so in Schach gehalten. Die Hexer*in repräsentiert das Unbewusste einer Dorfgemeinschaft. Besonders gefährlich sind das Übertreten der eigenen Eltern bzw. der älteren Dorfbewohner*innen oder der Wunsch danach. Verbessern und sich steigern bringt den Individualismus stärker hervor und kann zu Konflikten führen. Hexerei kann also auch als ein kastrierendes Element betrachtet werden (ebd., S. 376).

Im Falle eines Hexerei-Verdachtens sucht die betroffene Person eine Heiler*in auf. Die Heiler*in erhält über den Kontakt zu den Ahnen und gezieltes Fragen einen ersten Eindruck von der aktuellen Lage. So kann der Verdacht der Hexerei bestätigt werden. Mittels Trance lässt sich Kontakt zu sowohl bösen als auch guten Geistern herstellen. Köhler-Weisker (2015, S. 75) beschreibt den Trance-Zustand als einen archaischen, der Ähnlichkeiten zum primärprozesshaften Erleben eines Menschen aufweist. Die darauf basierenden Heilungsprozesse finden in der Gruppe statt und werden unter anderem durch Trommeln und Musik begleitet.

Heiler*innen werden vor Beginn ihrer eigentlichen Tätigkeit meist selbst krank bzw. verhext und zeigen Symptome. Die Verhexung muss gemeistert werden, um der zukünftigen Verrichtung als Heiler*in nachgehen zu können (Kutalek, 2013, S. 117). Regressive Inhalte werden von den Heiler*innen getragen und können nach Beendigung der Zeremonie von der betroffenen Person integriert werden, so dass die Angst abflauen kann. Heiler*innen nehmen somit eine respektierte, aber aufgrund ihrer besonderen Kräfte auch eine gefürchtete Position ein (Köhler-Weisker, 2015, S. 75).

Ähnliches habe ich auch in Malawi und in Mzuzu beobachten können. Zur Illustration möchte ich einen Ausschnitt aus meinen eigenen Feldnotizen über die Begegnung mit dem Heiler Muwela und dessen

Vimbuza-Ritual, dem wir beiwohnen durften, nutzen. Köhler-Weisker (2015, S. 30 ff.) betont in Begegnungen im Feld die Reaktion der Angst vor dem Unbekannten, dem Fremden und zeigt hierbei die Bedeutung der unbewussten Übertragung auf. Die Feldbegegnungen bleiben durch die individuelle Biographie der Forscher*in nicht unbeeinflusst und sind durch deren Subjektivität geprägt. Eigene Ängste und innerpsychische Konflikte können virulent werden und präsentieren sich in der Interaktion mit dem anderen. (ebd., S. 31).

Muwela wirkte schon während der nächtlichen Vimbuza-Zeremonie wie ein charismatischer Mann auf mich. Die Menschen im Dorf vertrauten ihm und hörten auf seine Worte. Auf mich hatte vieles noch sehr konfus gewirkt. Es war dunkel, eng und schwitzig während des Tanzes. Die Tänze, die Patienten, das Gefühl von immenser Verbundenheit erschreckten mich, zogen mich an und ich fühlte schon während des Tanzes eine Angst, die in mir aufkeimte und welche mich auch die nächsten Tage begleitete. Ich hatte den Eindruck, als könnte ich mich der Gruppe nicht so richtig anschließen. Ich fühlte mich bedrängt. Ging es den Patientinnen während der Zeremonie ähnlich? Der Gedanke an meine Heimat, meine Familie kam auf und ich begann Wortspiele zu spielen. Heim. Heimlich. Unheimlich. Die Verhexten wurden meist von nahen Verwandten verhext, ein beklemmender Gedanke. Es schien als müsste ich sehr aufpassen. Der Vimbuza-Tanz wirkte bedrohlich, stark, gemeinschaftlich und überwältigend. Das Gefühl von Ineinanderfließen kam mir in den Sinn. Ich fragte mich, ob der Heiler mich auch zu verhexen vermag oder er mir Schutz bietet?

*Im Dorf pflegte er seine Patienten bzw. glaubte ich, dass sie mit ihm lebten, bis sie wieder genesen. Er selbst wurde als kleiner Junge verhext vom Onkel väterlicherseits, da jener eifersüchtig auf den Vater war. Er rächte sich an dem Jungen und wurde verhext. Muwela bekam Symptome und besuchte einen Heiler, er selbst war noch ein Kind. Chikanga war der nächste Heiler, den er besuchte. Er war wie ein Vater für ihn. Dort wurde ihm gesagt, dass er selbst den „Spirit“ in sich habe. Nun konnte er selbst Heiler werden. Der kommt hoch und verdrängt alles andere. Er sprach auch von „Justice“, die der Spirit bringt. Wir Weißen oder Azungos zerstören die He-xer-Kultur. Ohne jene gäbe es die Möglichkeit nicht, mit Neidgefühlen umzugehen. Um der Regierung und Bestrafung aufgrund von Hexerei zu entgehen, werden keine Namen mehr genannt. Zitat von Muwela: *Witchcraft is better than the bombs and guns of the whites* (Komac, 2018, S. 2).*

Ich erinnere mich daran, diesen Tagebucheintrag mit einem Gefühl von Verunsicherung, Faszination und Bewunderung verfasst zu haben. Im Text von Jochen Bonz (2016) wird auf die Begegnung von forschendem Subjekt und untersuchtem Subjekt eingegangen. Die bei dem Forschenden auftretende Angst und der darauffolgende Aufwand unterschiedlichster Methoden, diese abzuwehren (vgl. Devereux, 1973), bewirken eine Ent-subjektivierung des beforschten Subjektes. Dies dient dem

Forschungsprozess nicht und ist daher einer Selbstreflexion zu unterziehen. So ist auch in meinem Text eine zu Beginn vorherrschende Abwehr zu erkennen.

Es ist wichtig, die Abwehr als solche zu begreifen, denn solche Irritationen im eigenen Erleben geben einen Einblick in das zu untersuchende Forschungsfeld. Ich konnte natürlich nicht wissen, ob die Patient*innen meine Emotionen teilten. Es war meine persönliche Vorstellung von Individuum und Gemeinschaft, die diesen Kontakt mitprägten. Indem ich eigene Vorstellungen über den emotionalen Zustand der Patient*innen in meiner Übertragung formulierte, konnte ich für kurze Zeit die aufkeimende Angst und Irritation abwehren. Erst nach und nach wurde mir dies, unter Zuhilfenahme von Supervisionen, bewusst und es wurde einfacher, die Begegnung zu Patient*innen wie Heiler*innen zu finden.

Aber es war nicht nur mein eigenes Unbewusstes, welches meine Übertragung formte. Die Gefühle des gemeinschaftlich Starken, das Unheimliche, Nicht-Sagbare, der Zusammenhalt und die Abwehr von Aggression zeigten sich auch in Gesprächen mit Bewohner*innen bzw. Patient*innen. Konflikte mit nahen Verwandten wurden zum Beispiel unter Zuhilfenahme der Position der Heiler*in bzw. Hexer*in ausgetragen und gelöst. Die Heiler*in nimmt hierbei die Rolle des Wissenden ein. Es ist ein Austausch der Autoritätsverhältnisse aufzeigt. Die Patient*innen haben ein starkes Vertrauen in die Fähigkeiten einer Heiler*in. Heilrituale, wie der Vimbuza-Heiltanz, besänftigten unter anderem Gefühle der Konkurrenz, Neid und Eifersucht innerhalb eines Kollektivs. Es war nicht selten zu beobachten, dass enge Familienangehörige mit der Verhexung eines Familienmitgliedes in Verbindung standen. Dies wurde aber nicht offen ausgesprochen, sondern es wurde meist direkt eine Heiler*in konsultiert. Diese regulativen Mechanismen fanden auch in mir selbst statt und formten meine Tagebucheinträge.

Der Wunsch nach Schutz und die Befürchtung vor einer möglichen Verhexung durch die Person der Heiler*in stehen in engem Kontakt mit dem Unbewussten der Gruppe als auch der Beobachter*in, in diesem Fall meinem eigenen Unbewussten. Regressiv Abgewehrtes findet somit in der Rolle der Heiler*in Platz. Die Angst und der Neid mögen sich zwar zunächst primär und augenscheinlich im Außen zeigen, wie etwa beim Beobachten eines Rituals, doch sind sie tief in uns selbst verwurzelt. Dies konnte ich am eigenen Leibe erfahren. Eigene archaische unbewusste Anteile kamen zum Vorschein und zeigten sich in unterschiedlichsten Emotionen. Der innere Widerhall und das Konstrukt der Übertragung wie Gegenübertragung verhalfen mir zu einem besseren Verständnis des Vimbuza-Tanzes und Heilpraktiken in Malawi. Der offene Umgang in Form von Tänzen und Riten imponierte mir, verängstigte mich und setzte mich gleichzeitig meinen eigenen abgewehrten Gefühlen aus. Diese Ambivalenz war deutlich wahrzunehmen und zeigte Regulationsmechanismen innerhalb einer Dorfgemeinschaft auf, die sich im eigenen subjektiven Erleben wiederfanden.

Zier (1993, S. 129) macht in ihrem Text „Eine fremde Medizin verstehen“ auf die Ambivalenz im eigenen emotionalen Erleben in der Begegnung mit Magie und der ihr innewohnenden Gewalt aufmerksam. Gefühle der Angst und Wut kommen hoch und sind Ausdruck des Rituals selbst. Der dadurch entstandene destabilisierende Zustand ruft einen Veränderungsprozess hervor. Durch das

empfundene Leid ist es möglich, zu sich selbst in Beziehung zu treten, um mit den eigenen in sich lebenden neidischen Verwandten in Kontakt zu treten. Außerdem beschreibt Zier (ebd., S. 129 ff.) die Wichtigkeit der Beziehung und dass Krankheit nicht als Phänomen des Einzelnen zu betrachten sei, sondern in einem dynamischen Zusammenspiel zwischen inneren und äußeren Kräften steht. Im Vergleich zur westlichen Medizin kommt hier dem Menschen im Kontext seiner sozialen Beziehungen eine bedeutsame Rolle im Heilungsprozess zu. Krankheit ist nicht nur Krankheit. Rache, Missgunst und unbefriedigende Beziehungserfahrungen werden mit dem Krankheitsgeschehen in Verbindung gebracht und als zusammenhängend angesehen (ebd., S. 130 ff.).

2 *Malawi und der Vimbuza Heiltanz*

2.1 *Geschichte des Vimbuza Heiltanzes*

Der Vimbuza-Tanz ist ein Heiltanz der Tumbuka, einer Ethnie im Norden Malawis (Soko, 2014, S. 6). Die Dokumentation des Vimbuza-Tanzes begann bereits in der Kolonialzeit, als sich die Missionar*innen der Livingstonia Free Church of Scotland im nördlichen Malawi ansiedelten. Zusammen mit dem Nyasaland Colonial Government verboten sie den Vimbuza-Tanz. Genauer formuliert, war David Livingstone einer der ersten Missionare, der im Jahr 1859 dem Malawi See einen Besuch abstattete und nach seiner Rückkehr in Schottland Kontakt zu kirchlichen Oberhäuptern aufnahm - mit der Absicht, die Bevölkerung im Land Malawi zu christianisieren. Dabei wurden Cape Mc Clear, Bandawe, Njuyu und Loudon besucht. Das Ziel war es, eine Ordnung mittels der Free Church of Scotland zu errichten. Zu jener Zeit beherrschten die Ngoni das Gebiet vom Süden bis zum Westen in Malambo. Sie lebten und versorgten sich mit Kriegsbeute, die sie sich unter anderem von den Tonga, Tumbuka und Ngonde aneigneten. Die Missionare und ihre Bedingungen wurden von den Ngoni akzeptiert. Viele Bürger*innen konvertierten und es wurden Schulen errichtet. 1904 wurde eine koloniale Verwaltung eingerichtet.

Eine weitere Folge war, dass die Mwavi-Probe verboten wurde. Die Gemeinschaft verwendete Mwavi, um böse Absichten zu erkennen, vor allem in Bezug auf Hexerei und Ehebruch. Es ist wichtig zu betonen, dass Vimbuza sich nicht in demselben Gebiet vermehrt hatte, in dem die Missionar*innen ankamen. Das Verbot von Mwavi führte jedoch dazu, dass gemeinsam mit der Anordnung jener Prohibition Vimbuza in Erscheinung trat. Zu betonen ist, dass in der Gemeinschaft Malawis der Tod und Erkrankung in einem ursächlichen Zusammenhang mit bösen Kräften stehen. Die spirituelle Besessenheit, also der Vimbuza, erlaubt es bestimmten Personen, selbst Heiler*innen zu werden. Die koloniale Verwaltung sah diese Veränderung nicht gerne und verbot Vimbuza im Jahr 1924. Es kam zu einer Reihe von Beschlüssen im Rahmen des Verbotes, für die unterschiedlichste Gründe genannt wurden. Einer der Gründe war, dass die Vimbuza-Tänzer*innen sich angeblich an unterschiedlichen Orten bewegen, dabei Ehepartner*innen begegnen und dies Ehebruch zur Folge haben könnte. Eine weitere Begründung

lautete, dass die Aktivität einer Heiler*in den Frieden einer Dorfgemeinschaft beeinträchtigen könnte, wenn er bzw. sie eine Person als Hexer*in bezichtigen würde (Soko, 2014, S. 8 ff.).

Im Jahr 1957 wurde das Problem für die christlichen Missionare stärker, da immer mehr Menschen Vimbuza-Heiler*innen aufsuchten. Ein Heiler ist hier besonders hervorzuheben, Nchimi Chikanga. Rund um den Mzimba District gab es Hexerei-Untersuchungen, die in Chikangas Hauptsitz stattfanden. Im Jahr 1960 behandelte er in seinem Heimatort Thete (40 Kilometer von Mzuzu entfernt) bis zu 1000 Menschen pro Tag (Kalinga, 2012, S. 124). Nchimi Chikanga war unter anderem der Lehrer von Muwela, der Heiler im Norden Malawis, dessen Vimbuza-Ritual wir beiwohnen durften. Kirchliche Vertreter*innen und Politikvertreter*innen waren gegen diese Praktik.

Es wurde ersichtlich, dass die Christianisierung dem Bedürfnis vom Ahnenglauben nicht gerecht werden kann. Jegliche Maßnahmen der kirchlichen Autoritäten hatten nicht ausgereicht, den Vimbuza-Tanz zu tilgen (Soko, 2014, S. 17 ff.).

2.2 Die Besessenheit und Diagnose des Vimbusas

Unter Vimbuza wird eine Erkrankung verstanden, die sich in Form eines Vimbuza-Spirits im Inneren einer Person manifestiert. Der dazugehörige Tanz dient dazu, den Ahnen-Spirit zu beruhigen (Soko, 2014, S. 23). Es wird zwischen zwei Arten von Besessenheit unterschieden. Zum einen die Form, bei der die betroffene Person das Bewusstsein verliert und sich windet. Die zweite Form beschreibt eine Besessenheit, bei der das Bewusstsein nicht verloren wird, das Individuum behält die Kontrolle über die eigenen Extremitäten und über die Stimme. Letzteres findet sich meist im Norden Malawis (ebd., S. 23 ff.).

Interessant anzumerken ist, dass Soko (ebd., S. 26) den Geist des Vimbusas als eine Erscheinung beschreibt, die sowohl als direkte Verbindung zu den Ahnen der Patient*in angesehen werden kann, zum Beispiel zur verstorbenen Mutter, als auch als wandernden Geist, der keine direkte Verbindung zu den eigenen Vorfahren aufweist. Vimbuza-Geister sind an sich nicht böse oder schlecht. Die Besessenheit wird nicht ausgetrieben, sondern besänftigt. Die Patient*innen lernen, mit ihrem Vimbuza zu leben. Die Ahnen sind wichtig in Bezug auf den Beginn des Vimbusas, zum Beispiel in Form von Träumen, auf die in einem eigenen Abschnitt noch eingegangen wird. Die Diagnose wird meist anhand bestimmter Verhaltensweisen des Betroffenen ausgemacht. So kann die besessene Person etwa nicht im Spital verbleiben und es wird ein bestimmter Geruch auf den Krankenstationen wahrgenommen. Wenn die Person aus dem Krankenhaus flieht, ist die Diagnose einer Vimbuza-Erkrankung für die Angehörigen des Patienten gesichert. Eine Heiler*in wird aufgesucht, um die Erkrankung und die Ursache zu behandeln. Die Symptome im Zusammenhang mit dem Auftreten einer Vimbuza-Besessenheit sind unterschiedlich und folgen keinem geregelten Rahmen. Als Beispiel sei eine Patientin mit langwierigem Husten erwähnt, bei der nach erfolglosen Spitalsaufenthalten ein Vimbuza diagnostiziert wird.

Ereignisse, die heftige Emotionen auslösen, können eine Vimbuza-Erkrankung erwirken, wie eine Hochzeit, eine Abtreibung oder ein Begräbnis (ebd., S. 37 ff.).

Rands (1989, S. 622 ff.) ging der Frage nach, ob und in welche ICD Kategorie der Vimbuza-Heiltanz klassifiziert werden kann und verglich den Zustand während des Rituals unter anderem mit Konversionssymptomen, Hysterie und Angstzuständen. In diesem Zusammenhang ist ersichtlich, dass keines der westlichen Klassifizierungssysteme eine passende psychiatrische Diagnose liefert. Die Musik, die Kräuter und die Heiler*innen in Malawi Sing'anas genannt, sind Ausdruck eines kulturspezifischen wie psychologischen Umgangs mit Leid (ebd., S. 625). Die Medizinsysteme, die wir im Falle von Krankheit heranziehen, sind stark von der jeweiligen Kultur geprägt und erfahren unterschiedlichste Interpretationen wie Bewertungen. Die kulturelle Prägung beeinflusst das individuelle Verständnis von Gesundheit und Krankheit. Für Psychotherapeut*innen ist es daher ratsam, neue Aspekte von Krankheit kennenzulernen und die eigene kulturelle Tönung zu reflektieren (Machleidt & Passie, 2018, S.521 ff.).

An dieser Stelle möchte ich eine weitere persönliche Begegnung mit dem Vimbuza-Tanz bei dem Heiler Muwela vorstellen.

Der Sohn führte uns zur Zeremonie. Ich hörte einen immer lauter werdenden Menschenchor. Wir betraten einen Raum mit Männern und Frauen. Ein Tempel? Die Decken waren niedrig und ich hatte mir fast den Kopf angehauen, wir saßen an der Wand. Als Muwela den Raum betrat, standen wir auf, ich musste sofort an eine kirchliche Messe denken, aber es war keine Messe, es fühlte sich anders an. Es war warm, dann war es heiß und es hing ein Geruch in der Luft, den ich nicht benennen konnte. Der Gesang wurde in meinen Ohren immer lauter, es wurde geklatscht und der entstandene Rhythmus war bemerkenswert, fast aufdrängend. Ich sah Muwela und seinen Assistenten. Er trug ein weißes Gewand, eine rote Schleppe mit weißem Kreuz. Ich war irritiert. Was hatte ein Kreuz hier verloren? Ich sah ein weißes Kreuz mit Umrandung, eine weiße und schwarze Rute für den Heiler. Der Assistent übergab Muwela seine Materialien, seine Werkzeuge. Dunkel und Hell. Gut und Böse. Spaltung und Versöhnung. Innen und Außen. Die gesamte Gemeinschaft wirkte wie in Trance. Die Musik und dieser schwere, mir unbekannte Geruch, ließen mich an geheime Treffen in dunklen Bars und Szenelokalen denken.

Ein weiterer Vimbuza-Tanz, wir waren bei Muwela, der gleiche Tempel, die Patientin hatte ein weißes Kleid mit roten Kreuzen an, auch am Kopf trug sie eine weiße Mütze mit Kreuz, Glocken hingen an ihren Füßen und Hüfte. Es wurde immer lauter, die Männer trommelten, immer mehr, ihr Tanz wurde aufgeladener, ihre Bewegungen aufreizender, anziehender, meine Blicke blieben an ihr hängen. Diese Bewegungen, unglaublich. Weiter und schneller, die Musik pulsierte. Sie war so aufgeladen und sank plötzlich in sich zusammen und zitterte. Es war, als hätte ich in aller Öffentlichkeit einer Frau beim Masturbieren zugesehen, das gesamte Dorf, der Gesang der Frauen, die Männer, die trommelten, sie hatten sie angefeuert, es kam mir so vor. Der anfängliche Trancezustand, der Tanz endete orgastisch.

Die Vimbuza/Chimbuza, sie sind bedrohlich, machen krank aber schützen vor Witchcraft. Wir träumen von ihnen, aber auch von unseren Ahnen, die sagen was wir tun können (Komac, 2018, S. 3).

Beim Verfassen dieser Zeilen kamen mir unterschiedliche Denkansätze in den Sinn und ich spürte das Gefühl von Irritation und die Phantasie der Spaltung von geliebter Sexualität. Ich empfand viele Gegensätze. Einerseits die vorherrschenden christlichen Symbole, die mich an eine unterdrückte Sexualität sowie viele auferlegte Regeln denken ließen.¹ Gleichzeitig ist der Tempel der Ort, der es ermöglicht, während eines Vimbuza-Tanzes hemmungslos wie aufreizend zu tanzen und zu trommeln. Ist es während des Vimbuza-Tanzes erlaubt und enttabuisiert, Gefühlen der Lust freien Lauf zu lassen? Somit wäre der Vimbuza-Tanz eine Möglichkeit der Abfuhr aggressiver wie sexueller Triebanteile. Der Raum war gefüllt mit vielen Menschen, die gebannt den tanzenden wie rhythmischen Bewegungen der Tänzer*innen folgten. Besonders hervorzuheben ist die Beziehung zwischen Tänzerin und Trommler. Sie wirkten wie ein perfekt aufeinander abgestimmtes Paar, welches in der gemeinsamen Erleichterung gipfelte, ähnlich einem verliebten Paar während des sexuellen Aktes.

Dennoch möchte ich in Verbindung mit der Re-Interpretation meiner Erfahrungen auch von einer möglichen Sexualisierung sprechen. Ferenczi beschreibt in „Sprachverwirrung zwischen Erwachsenen und Kind“ (1967) die Verwechslung von Erwachsenen in Bezug zur Liebe der Kinder, die sich zum Beispiel in sexuellen Missbrauch zeigt. Ferenczi spricht in diesem Zusammenhang von einem Unterschied in der Wahrnehmung der Erotik (Ferenczi, 1967, S. 265). Eine weitere Möglichkeit wäre demnach, dass das Ausleben der sexuellen wie zärtlichen Gefühle einen passenden Ort in der Gemeinschaft im Ritualen gefunden hat und daher nicht als unterdrückt anzusehen sind. Was mir persönlich auffiel ist, dass der Ausdruck unterschiedlichster Emotionen in den persönlichen Gesprächen entweder in Zweier-Gesprächen oder gemeinsam mit der Forschungsgruppe für mein Verständnis gedämpfter und zurückhaltender wirkte. Während eines Vimbuza-Rituales kamen jedoch starke Gefühlsäußerungen zum Vorschein. Was vergegenwärtigt werden kann, ist die immense Energie, die freigesetzt wird und die Lebendigkeit, die einem Vimbuza-Ritual innewohnt. Dieses bietet zudem die Möglichkeit in der Gemeinschaft Besänftigung wie Abfuhr zu erwarten. Stoller (Stoller, 1987, S. 9 ff.), der selbst vom Jahr 1976 bis 1984 Lehrling unterschiedlichster Songhai Zauberer in der Republik Niger war, hat sich den damaligen ethnologischen Konventionen entzogen und trat selbst als Hauptakteur im Rahmen seiner Forschungsarbeit auf. Er beschreibt die Intensität des Erlebens des Forschenden und die dazugehörigen Schwierigkeiten des Verstehens. Begegnungen mit Individuen aus unterschiedlichen kulturellen Welten gehen nicht spurlos an uns vorbei. Diese eindringlichen Erfahrungen spiegeln sich in meinen Tagebucheinträgen wider.

¹ Anmerkung: Die Kreuzsymbole hatten schon lange vor dem Einfluss des Christentums Bestand und dienen dazu, dass Heiler*innen innerhalb des umrandeten Kreuzes geschützt und sicher sind (vgl. Lindland, 2005, S. 277).

Die Re-Interpretationen meiner Tagebuchausschnitte können als unbewusste wie bewusste Vorgänge verstanden werden, die aufgrund persönlicher Erfahrungen als auch eigener Sprach- wie Symbolsysteme subjektiv eingefärbt sind. Der Kontakt mit Personen aus anderen Kulturräumen ist vielgestaltig. Wie in den Tagebuchabschnitten zu sehen war, ist mein Sprach- und Symbolsystem anders geprägt als das der Individuen, die ich während des Vimbuza-Tanzes sah. Dies zeigte sich mitunter an meiner Irritation, die ich bezüglich der Kreuze hatte, die für mich christliche Symbole darstellten. Die Kenntnis ortsbezogener Terminologie ist somit für den Forschungsprozess entscheidend, da man das Erlebte immer „im Sinne seiner eigenen bisherigen Erfahrungen und auf der Basis des Kategoriensystems der eigenen Sprache zu deuten versucht“ (Kubik, 2020, S. 236).

Im nächsten Abschnitt möchte ich die Abfolge eines Vimbuza-Heiltanzes und die Bedeutung der Bekleidung näher ausführen. Soko (2014, S. 39 ff.) beschreibt, dass in der Anfangsphase der Erkrankte in der Mitte der Hütte platziert wird. Auch das Tragen von kleinen Glocken, zum Beispiel am Kopf des Patienten, findet Erwähnung. Das Singen beginnt und wird von klatschenden Händen und Trommeln begleitet. Es wird ein Lied gesungen, um den Geist willkommen zu heißen. Die Dauer und Intensität des Liedes sind abhängig von der Anzahl der Geister und dem Geist selbst. Ein Beispiel:

„Tiwonjele fumu, Zawela weluwelu let`s greet the chiefs, they have returned“

(ebd., S. 41).

Die Wahl der Bekleidung erscheint der Patient*in im Traum, zum Beispiel die Farbe des Gewandes. Die Farben Rot und Weiß finden sich meist in Form eines Kreuzes auf der Kleidung während des Vimbuza-Rituals. Die Forderungen der Geister sind zu erfüllen, da der Patient sonst erkrankt. Gesund wird derjenige, der die Anforderungen erfüllt. Weiße Kleider stehen in der Bedeutung, den Geist zu reinigen, wohingegen die Farbe Rot symbolisiert, dass der Geist die weiße Uniform schon getragen hat (ebd., S. 48). Rot und Weiß sind Farben, die eine lange Tradition besitzen und auch vor dem Christentum schon präsent waren. Weiß steht für Reinheit und Gesundheit, Rot für Unsicherheit, Gefahr und Tod. (Lindland, 2005, S. 269 ff.). Diese Symbolisierung für Leiden und Heilung finden wir auch im Westen auf vielen Spitälern, in Namen und Emblem einer internationalen Institution, dem roten Kreuz.

Hier ein Beispiel einer Frau, die zu Beginn ihrer eigenen Vimbuza-Besessenheit einen Traum hatte:

A cloth which was shown to me in a dream. The uniform was worn by somebody with a kit of beads and a cross. At that time a song for divination was sung. I woke up and that was the beginning of my entrance into the Vimbuza (Soko, 2014, S. 48).

Die Heiler*in leitet die Zeremonie, die über mehrere Stunden hinweg andauern kann. Der Tanz verläuft in mehreren Abschnitten, und dem Publikum kommt eine wichtige Aufgabe zu: die Frauen klatschen vermehrt und singen, die Männer sind meist die Trommler. Sie sind aufeinander abgestimmt, damit der Geist, der Chimbuza, besänftigt wird. Ein Grund zur Wut des Chimbusas können falsche Rhythmen oder Singen sein (ebd., S. 48 ff.).

3 *Ethnopschoanalytische Erläuterungen zu Träumen, Tabus und Symboliken*

3.1 *Träume im ethnopschoanalytischen Kontext*

In den vorigen Kapiteln wurde ein Ausschnitt der Geschichte, den Hintergründen und Abläufen des Vimbuza-Tanzes herausgearbeitet. Unsere Interviewpartner*innen, die Heiler*innen, betonen immer wieder, dass Träume und Vorahnungen ernst zu nehmen sind, stellen diese doch Anweisungen von Geistern und Ahnen dar.

Morgenthaler (2012, S. 21 ff.) beschreibt die Funktionen eines Traumes neben der Wunscherfüllung auch als ein interaktives Geschehen zwischen der Träumer*in und der Analytiker*in. So bleibt er der Freud'schen Theorie der Wunscherfüllung triebhafter Regungen zwar treu, jedoch rückt er zusätzlich den Beziehungsfokus - die emotionale Bewegung des Traumes - in den Vordergrund der Betrachtung bzw. Traumdeutung. So kann ein erzählter und für beide Gesprächspartner mit-erlebbarer Traum dazu dienen, im Anderen eine Reaktion auszulösen, die unbewusst inszeniert ist und als Teil eines Übertragungs- und Gegenübertragungsgeschehen interpretiert werden kann. Träume dienen auch im Rahmen von Heilritualen in Malawi als Kommunikationsmittel, um eine Reaktion innerhalb der Dorfgemeinschaft auszulösen und besitzen damit einen Aufforderungscharakter. Übertragungs- und Gegenübertragungsreaktionen kommen zustande, die zum Beispiel angstbesetzte Wut ins Äußere transportieren, um von der Gemeinschaft und den Heiler*innen getragen zu werden. Damit werden unerträgliche Gefühlsregungen und Triebregungen innerhalb des Beziehungsgeschehens einer Dorfgemeinschaft dynamischer. Dadurch kann es zu einer Kette von Handlungen und Regulierungen kommen, zum Beispiel wird die Besessenheit eines Vimbus erkannt, die Heiler*innen können die Botschaft annehmen und so ein Ritual zur Linderung von Symptomen und Befriedigung der inneren Triebansprüche errichten (ebd., S. 41 ff.). Freud schrieb über die Funktionen des Träumens:

„Die Seele will die Spannungen des wachen Lebens nicht fortsetzen, sondern sie auflösen, sich von ihnen erholen“ (Freud 1900a/2010, S. 104).

Im Rahmen der Feldforschungsexkursion kamen wir mit insgesamt sieben Heiler*innen in Kontakt, unter anderem mit Muwela, Maria und Sela Simuchimba, mit denen wir intensiver über Träume sprachen. In den Gesprächen ist deutlich zu sehen, dass Träume einen starken externen Bezug besitzen und unter anderem soziale Beziehungen stärken sowie regulieren. Hierbei hat der Traum als solches weniger allgemeine Gültigkeit, ist aber dennoch von Regeln und einem Symbolverständnis geprägt, welches ich zusammenfassend aus den Gesprächen mit Muwela anführen möchte:

„dreams come before the patient arrive“

“I dream of the disease to know what to cure“

“symbols in dreams have a deeper meaning and can show you your path, and if you have a spirit in you or not, or if it is witchcraft“

“you can see in dream if someone will hurt you in the future, so the spirit gives you the dream to show you, to protect you”

“dreams are always messages from your family, you have to do what they demand”

(Komac, 2018, S. 4)

In der Psychoanalyse wird vermehrt auf die innerpsychische Bedeutung des Traumes hingewiesen, der kulturelle Aspekt ist hingegen genauso wichtig und zeigt Gesellschaftsverhältnisse auf. Träume sind in soziale und narrative Situationen eingebettet, die im Zusammenhang mit der Kultur des Träumers bzw. der Träumerin stehen (Sprenger, 2018, S. 189).

Sprenger (ebd., S.191) bezieht sich auf die Traumdeutung als Kontinuum zwischen dem innerpsychischen Unbewussten des Einzelnen und dem Unbewussten einer Gesellschaft.

Die Psychoanalyse setzt sich vermehrt mit internalistischen Deutungen auseinander, wohingegen in einer Menge von Kulturen der externalistische Bezug Deutungshoheit besitzt. Sprenger (ebd., S.189) betrachtet die Psychoanalyse dahingehend, dass bei Traumdeutungen vermehrt auf internalistische wie universelle Inhalte fokussiert wird und die Einflussnahme der Gesellschaft zu wenig Beachtung findet. Träume besitzen eine eigene Sprache und Regeln, die sich kulturell unterscheiden. Ethnologische Ansätze nennen hierbei wichtige Aspekte hinsichtlich der Funktion eines Traumes. Zum einen besitzt der Traum intrapsychischen Charakter und hilft der Psyche sich zu stabilisieren. Der nächste Punkt umfasst die kommunikative Eigenschaft des Traumes. Traum Inhalte sind in ein soziales wie gesellschaftliches Gefüge eingebunden. Der Traumzustand dient ebenso wie im Wachen der Beziehungserfahrung, sowohl sozial als auch kosmologisch, in der sich der Einzelne zusammen mit seiner kulturellen Besonderheit befindet.

Die Psychoanalyse leugnet den Einfluss der Kultur auf das Traumerleben nicht. Kulturelle Einflüsse werden vom Unbewussten verortet und bieten eine Quelle für das Auftauchen von inneren Trieben wie Wünschen. Somit bleibt der internalistische Charakter bestehen (Sprenger, S. 189 ff.).

Jeanette Mageo`s psychoanalytisch orientierter Ansatz (2018, S.191) nimmt eine soziale Perspektive ein, indem sie einzelne Personen in einem Traum als Sub-Selbst begreift, die das emotionale Erleben des Träumers darstellen und die Gefühle repräsentieren, die den realen Personen entgegengebracht werden.

Die Traumvorhersagen von Heiler*innen in Malawi haben großes Gewicht und werden vom Kollektiv als wichtige Traumdeutungen verstanden. Sie agieren in gewisser Weise als Expert*innen in Bezug zum Verständnis von Träumen (Sprenger, 2018, S. 194).

Die Bedeutung von Träumen bei den Heiler*innen in Malawi zeigt sich darin, dass es oftmals ein Traum war, der die Rolle der angehenden Heiler*in verändert, zum Beispiel aufgrund eines eigenen Spirits, der sich im Traum offenbart und den zukünftigen Weg als Heiler*in ebnet. Schon im babylonischen

Talmud haben Träume eine prophetische Kraft und zeigen die Möglichkeit an, das eigene Leben zu gestalten und zu verändern (Mertens, 2003, S. 8 ff.).

Somit wird deutlich, dass Traum Inhalte mit dem kulturellen Kontext und der unmittelbaren Umgebung in Verbindung stehen und von naheliegenden Personen beeinflusst werden. Zum Beispiel ergab eine Untersuchung, dass sich Träume von Analysand*innen in freudianischer und jungscher Therapie dem Stil der jeweiligen Analytiker*in anpassen und somit Einflüsse von außen annehmen (Fischer, 1978). Sprenger (2018, S. 197) spricht hierbei von einer fortlaufenden Sozialisierung und Anpassung im Traum.

Freud (1900a/2010, S. 345 ff.) betont die Wichtigkeit der Symbolik im Traum, um zu einer Deutung zu gelangen, er warnt aber auch davor und beschreibt die Relevanz der Bedeutungen und Äußerungen, die die Träumer*in wiedergibt. Symbole verhelfen der Träumer*in Inhalte, die dem Unbewussten zuzurechnen sind, zu übersetzen und aufzuzeigen. Mit diesem Hintergrund können Symboliken im Traum und ihre Bedeutung als innerpsychische Bewältigungsversuche unbewusster Triebtendenzen verstanden werden, die am Beispiel von afrikanischen Kulturen eine Stabilisierung der Gruppe bewirken. Parin schrieb dazu, am Beispiel der Dogon von Sanga:

Mit Gruppen-Ich meinen wir eine Modifikation des «Ich» der Freudschen Metapsychologie. Die ausgebildete Ich-Struktur, die auch als ein Bündel dauerhaft etablierter Funktionen beschrieben werden kann, die gegenüber den anderen Strukturen (Es, Über-Ich) relativ autonom sind, scheint bei den Dogon typische Unterschiede zu den Menschen der westlichen Welt aufzuweisen (Parin, 2020, S.385).

Das Kollektiv kann hiermit aggressive Tendenzen besser regulieren und den vorherrschenden Konflikt ausgleichen. Rituale, Symboliken und Träume bieten hierbei die Möglichkeit, die mitunter aggressive Energie zu kanalisieren und einer rituellen Handlung wie dem Vimbuza-Tanz zuzuführen.

Träume sind Teil des kulturellen Unbewussten. Auch wenn sie uns zu Beginn fremd erscheinen, sind sie uns nicht gänzlich fremd. Hexerei, magisches Denken und unbekannte Rituale streifen Aspekte unseres Seins. Freud (1919h/2009, S.264) schrieb dazu „dies Unheimliche ist wirklich nichts Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes“. Freud hat nicht umsonst den Traum als *Königsweg zum Unbewussten* in den Mittelpunkt gerückt. Das Innerpsychische bzw. das Seelische verlangt im Alltag nach Verdrängung und wird im Nachleben fortgesetzt. (Freud, 1900a/2010, S.576 ff.).

Zusammenfassend befassen sich die unterschiedlichsten Theorien zum Traumerleben über das nicht voneinander abzugrenzende Kontinuum von Individuum und Gesellschaft. Der Traum erfüllt hierbei mehrere Funktionen. Zum einen der intrapsychische Charakter, der in der Psychoanalyse betont wird und mit Erfahrungen aus der Kindheit in Verbindung gebracht wird, zum anderen der Traum als

persönliche wie kulturelle Erfahrung bei Sprenger (2018) und die Kraft des Selbst bei Mageo (2018). All diese Betrachtungsweisen eröffnen einen Einblick in das komplexe Gefüge unseres Traumerlebens.

Hierzu möchte ich einen Einblick in einen Traum meinerseits geben, den ich in der ersten Woche nach Ankunft in Malawi geträumt hatte. Der Besuch von Muwela und eine Vimbuza-Zeremonie fanden zwei Tage zuvor statt (vgl. Komac, 2018).

Ich merkte selbst, dass sich mein Traumerleben änderte. Ich begann von neuen Bildern, Begebenheiten wie Symboliken zu träumen. Meine Stimmung zu jener Zeit war von Verunsicherung und einem Gefühl der Irritation bezüglich des Erlebten geprägt. Am Tag zuvor hatte ich ein für mich viel zu kurzes Telefonat mit meinem Lebensgefährten, da die Mobilverbindung immer wieder abbrach.

Ich bin in einer Hütte, einem Raum mit weißen Wänden und setze mich auf einen Stuhl. Männer kommen herein und bilden einen Kreis um mich herum. Ich werde verzaubert und falle in Trance, werde aber wiedererweckt und ausgelacht. Die Gruppe taucht auf und geht mit mir aus der Hütte hinaus (Komac, 2018, S. 5).

Ich habe lange über die Bedeutung nachgedacht und im Laufe der Reise wandelte bzw. veränderte sich mein persönlicher Bezug zum Traum. Meine Assoziationen drehen sich um den zuvor gesehenen Vimbuza-Tanz und die Frauen, die in der Mitte tanzten, während die Männer um sie herumstanden und trommelten. Auch das Gefühl des Ausgeschlossen-Seins und der gleichzeitigen Bewunderung kam mir in den Sinn, da ich diese Form der Trance, durch das Tanzen mitbestimmt, noch nie gesehen hatte. Das Gefühl während des Traumes war vom Frust geprägt, aus der Trance geweckt worden zu sein. Gleichzeitig empfand ich eine nervöse Ambivalenz und Unsicherheit der Trance gegenüber. Damit einhergehend kam das Gefühl des Neides hoch. Mir wurde eine Unterscheidung im eigenen Erleben in Bezug zu den Frauen in Malawi bewusster, die ich besonders beim Anblick der Trancezustände verspürte.

Zunächst dachte ich, dass die eigentliche Wunscherfüllung im kurzen Zustand der Trance während des Traumes lag. Da jene Situation sich unbefriedigend anfühlte, reflektierte ich weiter. Mir gelang es schlussendlich nicht, die Trance so zu erleben, wie ich es zuvor kennengelernt hatte. Ich wurde wiedererweckt und war frustriert. Diese Negation schließt die Theorie zur Freud'schen Wunscherfüllung nicht aus. Durch die Nichterfüllung wurde mir die eigentliche Intention sichtbar. Nämlich die Identifikation mit den in Trance fallenden Frauen während des Vimbuza-Tanzes und mein unbewusster Wunsch, diese Form der Hingabe solle ihnen nicht gelingen, da sie mir nicht gelang. Da ich dies zu jenem Zeitpunkt noch nicht äußern konnte, habe ich mir selbst eine Wunschverweigerung im Traum erschaffen und es so doch noch zu einer Wunscherfüllung gebracht. Ähnliches beschreibt Freud (1900a/2010, S. 162 ff.) anhand des Traumes einer Patientin, die auf den Wunsch während des Traumes, ein Souper zu geben, verzichten muss. Freud schreibt (1900a/2010, S. 164–165):

Es ist nämlich ihr eigener Wunsch, daß der Freundin ein Wunsch - nämlich der nach Körperzunahme - nicht in Erfüllung gehe. Anstatt dessen träumt sie aber, daß ihr selbst ein Wunsch nicht

erfüllt wird. Der Traum erhält eine neue Deutung, wenn sie im Traume nicht sich, sondern die Freundin meint, wenn sie sich an Stelle der Freundin gesetzt oder, wie wir sagen können, sich mit ihr identifiziert hat.

Das Wiedererwecken zeigt mir auch die neue wie fremdartige Situation auf, in der ich mich befand. Ein erneutes Erwecken, ähnlich einer Wieder-Geburt, welches die für mich neuen Begegnungen einleiten sollte. Die weißen Wände in meinen Traum stehen meiner Ansicht nach für meinen persönlichen kulturellen Hintergrund, der westlich europäisch ist. Die Hütte repräsentiert für mich ein Gefühl von Mütterlichkeit und einer mir zunächst fremden Weiblichkeit. Das Haus wird in seiner Symbolik oftmals mit dem weiblichen Geschlecht bzw. Körper gleichgesetzt. Sowohl sinnliche wie aggressive Wünsche toben in unserem Unbewussten und zeigen sich auch hier. Des Weiteren repräsentieren die weißen Wände für mich das mir bekannte Weibliche, welches Fremdartiges erfährt bzw. damit "befüllt" wird. Das Hinaustreten gemeinsam mit der Gruppe aus der Hütte mit den weißen Wänden zeigt für mich den Beginn einer Reise an, weg vom Bekannten, hin zu neuen Welten, die entdeckt werden möchten. Die Begegnung mit mir zunächst Fremden, sowohl im Traum als auch bei Wachbegegnungen, löste Angst aus und zeigte eigenes Fremdes an. Die Analyse (der Träume) half, die Angst zu reduzieren und unbewusste Prozesse zu betrachten, die in einen kulturellen Kontext eingebettet sind. Meine Definitionen von Krankheit und Gesundheit, die Interaktion mit dem Anderen erfuhren auf diese Weise eine Veränderung. Mein Tagesrest war vom unbefriedigenden Telefonat mit meinem Lebensgefährten geprägt, was mir wiederum deutlicher werden ließ, dass ich meine gewohnte, mir Sicherheit gebende Umgebung verlassen habe.

In Bezug zu meinem oben genannten Traum sind auch mögliche Tabus zu nennen. Das "Ausgelacht Werden" könnte für ein Tabu stehen, welches nicht übertreten werden darf, eine Phantasie meinerseits wäre, dass zum Beispiel nicht jeder Mensch den Vimbuza-Spirit in sich trägt und somit der Erfahrung des Vimbuza-Heilrituales mächtig ist. Meine Rolle ist die der Azungu, der weißen Frau, die beobachtend dem Ritual folgt. Somit hat mir mein Traum auch eine wichtige Differenz aufgezeigt, die mit dem Gefühl des "Ausgeschlossen-Seins" vergesellschaftet war. Dies löste meinerseits Angst aus, da es den sozialen Tod bedeuten kann, aus der Dorfgemeinschaft ausgeschlossen zu werden.

In allen Kulturen gibt es unterschiedlichste Riten, Bräuche und Gesetze, die eingehalten werden. Es gibt Tabus, die nicht übertreten werden dürfen, und falls doch, eine Reihe von Sanktionen nach ziehen. Kubik (2007, S.4 ff.) bezieht sich hier auf drei Bereiche. Zum einen die Feststellung, dass es sich um ein Tabu handelt, die Folge und das Wiedergutmachen jener Übertretung.

Die Gruppe schafft einen Kompromiss zwischen den Ansprüchen des Es und jenen des Über-Ich's. Freud (1912-13a/2009, S. 287 ff.) beschreibt in „Totem und Tabu“ die Funktion des Vermeidens des Inzests in der Errichtung von Tabus. Zusätzlich führt er aus, dass Tabus von außen betrachtet unlogisch erscheinen und sich von selbst heraus ergeben. Sie dienen dem Schutz von Oberhäuptern, Schwächeren und zur Stabilisierung der Gemeinschaft. Freud (1912-13a/2009) berichtet von drei wichtigen

Kernpunkten eines Tabus. Es sind dies die Erhaltung der reinen Persönlichkeit von Menschen sowie Gegenständen, die Beschränkung, die sich dadurch ergibt und die Verletzung bei Nichtbefolgen des errichteten Tabus. In Malawi gibt es ein Tabu, welches sich auf ein Verbot bezieht, nicht auf einem Werkzeug-Mörser sitzen zu dürfen. Dies gilt für Männer, Kinder und Frauen. Sowohl die Trommeln als auch der Mörser verkörpern in symbolischer Form die Frau, den sexuell-weiblichen Körper. Mörser und Trommel sehen sich ähnlich. Während des Vimbuza-Tanzes haben die männlichen Trommler die Trommel zwischen ihren Beinen und "besitzen" die Frau. Das Trommeln erinnert an das Stampfen des Mörsers und den sexuellen Akt. Obwohl eine Frau die Trommel an sich nicht schlagen darf, ist ihr dies während des Vimbuza-Tanzes als besessene Tänzerin gestattet, um dem Trommler die begehrte Harmonie aufzuzeigen, die sie zu ihrer Erleichterung benötigt. Durch den Geist erlangt auch sie für diese spezifische Zeit die Fähigkeit, die Trommeln zu spielen (Soko, 2014, S.58).

Zusammenfassend war ich im Rahmen der Feldforschung mit Neuem und angstvoll Erregendem konfrontiert, was exemplarisch an meinem vorgestellten Traum demonstriert wird. Die Traumsupervisionen halfen mir, meine Angst zu mildern und ein persönliches Verständnis hinsichtlich meines Traumerlebens zu entwickeln. In der Nachbetrachtung und mit mehreren Monaten Abstand zu diesen Erfahrungen treten jedoch weitere neue Aspekte zutage, deren nähere Ausführung den Rahmen dieses Artikels überschreiten würde.

4 Schlussbemerkungen

In diesem Artikel ist ein Einblick in eine Feldforschungsreise vorgestellt worden mit dem Ziel, die Heiltraditionen unter besonderer Bezugnahme auf den Vimbuza-Heiltanz zu beschreiben. Die Gemeinschaft nimmt bei den Tumbuka einen gewichtigen Platz im Leben des Einzelnen ein und bestimmt das Selbstbild der Person mit. Die Außenwelt und Umgebung mit ihrer reichhaltigen Natur sind tief in den Heiltraditionen dieser Menschen verwurzelt. Die Beziehung zu den Ahnengeistern wird reichhaltig gelebt und zeigt sich in mannigfaltigen Begegnungen, unter anderem in Träumen und diversen Symptomen. Der Vimbuza stellt eine innere Besessenheit dar, die dem Betroffenen bzw. der Betroffenen im Umgang mit dem eigenen emotionalen Erleben dienlich ist sowohl innerpsychisch, also mit sich selbst, als auch im Außen, im interpersonellen Umgang mit der Gemeinschaft im Dorf. Der Vimbuza repräsentiert sowohl den Heiltanz, als auch die Erkrankung selbst. Der Spirit in Form des Chimbuza löst Symptome auf körperlicher wie psychischer Ebene aus. Dieser Spirit ist an sich weder gut noch schlecht, doch sind seine Forderungen, meist die der Ahnen, zu erfüllen. Wichtig hierbei ist noch anzumerken, dass der Chimbuza nicht ausgetrieben wird. Durch den Heiltanz wird der Spirit beruhigt und die Beschwerden werden gelindert.

Eigene Träume und Feldtagebücher dienen dem Zweck, eigenes Unbewusstes wahrzunehmen und in Kontext zu den beforschenden Subjekten zu stellen. Dabei werden soziale Mechanismen innerhalb

einer Dorfgemeinschaft erkannt, die unter Zuhilfenahme von Heilpraktiken, wie dem Vimbuza-Heiltanz und Hexerei, komplexe Beziehungserfahrungen verarbeiten und regulieren. Träume, in Form von Ahnen-Spirits, kündigen im Diskurs von Hexerei und Heilpraxis bevorstehende Ereignisse wie Warnungen an, wie zum Beispiel eine mögliche Krankheit oder die Möglichkeit, selbst einen Spirit in sich zu tragen und Heiler*in zu werden. Somit liegen Krankheit und Gesundheit nah beieinander und legen Entwicklungsschritte innerhalb einer Gemeinschaft offen.

Als Forscher*innen waren wir mit unterschiedlichen, uns zunächst unbekanntem Übertragungsmomenten konfrontiert. Mithilfe von Traumasupervisionen und ethno-psychoanalytischer Herangehensweise konnte ein eigener Zugang gefunden und das uns dargebotene Material verarbeitet werden. Unbewusste eigene (Kultur)-Vorstellungen in den Beziehungen zeigten sich auch in Stereotypen und phantasierten Vorstellungen von fremder Kultur, die unsere Feldbegegnungen formten. Die Reflexion diente dem Zweck, diese Hintergründe zu bearbeiten und mit in den Forschungsprozess einfließen zu lassen. Machleidt (2013, S. 79 ff.) betont den interkulturellen Zugang, den wir im Umgang mit Patient*innen pflegen sollten. Die Methoden der Medizin und Psychotherapiewissenschaft sind primär in Europa und Nordamerika angesiedelt. Es stellt sich die Frage, wie akkurat unsere gewohnten Möglichkeiten des Behandelns wie Diagnostizierens sind, wenn wir einem neu- sowie fremdartigen Verständnis von Krankheit begegnen. Bedeutsam in diesem Zusammenhang ist die Frage, welche Bausteine der Psychotherapie über alle Länder und Kulturgrenzen hinweg anwendbar sind, aber auch die Möglichkeit, neue Konzepte wie Interventionen zu erarbeiten, die dem kulturellen Aspekt Rechnung tragen.

So wie bei dieser Reise, ist es auch für uns als zukünftige Psychotherapeut*innen wichtig, uns auf die individuellen kulturellen und oftmals vorsprachlichen, Erlebensmodi von Krankheit und Gesundheit der Patient*innen einzulassen (Michel, 1999, S. 34 ff.) Beenden möchte ich diesen Artikel mit einem Zitat von Paul Parin, der die Wichtigkeit unterschiedlichster Kulturkontakte zusammenfasst:

Wenn ich also Ihre Frage, jetzt anders formuliert, beantworte, möchte ich sagen, daß ich durch die Erfahrungen mit den Afrikanern mit meinen Patienten hier in Europa hellhöriger geworden bin: für bestimmte emotionale Bewegungen, die ich vor diesen Erfahrungen weniger deutlich wahrgenommen habe. Und das hat wiederum für mich selbst einen wichtigen Effekt gehabt, weil ich mir selbst besser bewußt wurde, wie ich auf einen anderen Menschen wirke (Parin, 1999c, S. 3).

Literatur

- Bonz, Jochen (2016). „Im Medium der eigenen Menschlichkeit...“. Erläuterungen und Beispiele zum ethnopschoanalytischen Ethnografieverständnis, das im Feldforschungsprozess auftretende Irritationen als Daten begreift. In Burkhart Lauerbach (Hrsg.), *Alltag - Kultur - Wissenschaft. Beiträge zur Europäischen Ethnologie, 3 Jahrgang* (S.35–60). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Devereux, George (1973). *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Gießen: Psychosozial.
- Ferenczi, Sandor (1967). Sprachverwirrung zwischen den Erwachsenen und dem Kind. (Die Sprache der Zärtlichkeit und der Leidenschaft). Vorgetragen am XII. Internationalen Psychologischen Kongreß in Wiesbaden (September 1932). In: *Psyche - Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen, Band 21, Heft 4* (S.256–265). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fischer, Christoph (1978). *Der Traum in der Psychotherapie. Ein Vergleich Freud'scher und Jung'scher Patiententräume*. München: Minerva.
- Freud, Sigmund (1900a/2010): Die Traumdeutung. In: *Freud - Studienausgabe, Bd II* (S. 9–698). 13. Aufl. Frankfurt am Main: S. Fischer 2010.
- Freud, Sigmund (1919h/2009): Das Unheimliche. In: *Freud - Studienausgabe, Bd IV* (S. 7–335). 11. Aufl. Frankfurt am Main: S. Fischer 2009.
- Freud, Sigmund (1912-13a/2009): Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. In: *Freud-Studienausgabe, Bd. IX* (S.7–653). 11. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer 2009.
- Kalinga, Owen (2012). *Historical Dictionary of Malawi*. Lanham/Toronto/Plymouth: Scarecrow Press.
- Komac, Julia (2018). *Feldforschungsexkursion Malawi*. Unveröffentlichter Tagebucheintrag, Sigmund Freud Privatuniversität Wien.
- Köhler-Weisker, Angela & Wordell, Ute (2015). *Gespräche unter dem Mopanebaum: Ethnopschoanalytische Begegnungen mit Himbanomaden*. Gießen: Psychosozial.
- Kpanake, Lonozou (2018). Cultural concepts of the person and mental health in Africa. *Transcultural Psychiatry, Vol. 55 (2)*, 198–218. DOI: 10.1177/1363461517749435
- Kubik, Gerhard (2007). Tabu. Erkundungen transkultureller Psychoanalyse in Afrika, Europa, und anderen Kulturgebieten. In Werner Egli, Gerhard Kubik, Maya Nadig, Johannes Reichmayr und Vera Saller (Hrsg.), *Studien zur Ethnopsychologie und Ethnopschoanalyse*, Band 7 (S. 1–89). Wien: LIT.
- Kubik, Gerhard (2020). Reinterpretation, Übertragung und Abwehr im Kulturkontakt - eine Analyse transkultureller Beziehungen. In Christine Korischek (Hrsg.), *Worte sind wie Fische. Eine ethnopschoanalytische Feldforschung mit den Bribri in Costa Rica*, (S. 221–239). Gießen: Psychosozial.

- Kutalek, Ruth (2013). Krankheit und Gesundheit in Afrika: Aspekte an der Schnittstelle von Anthropologie und Medizin. In Katharina Greifeld (Hrsg.), *Medizinethnologie. Eine Einführung* (S. 101–130). Berlin: Dietrich Reimer.
- Laenderdaten.info, (o.J.). *Länder in denen Zulu gesprochen wird*. Verfügbar unter <https://www.laenderdaten.info/sprachen/zulu.php> [23.02.21]
- Lindland, Eric (2005). *Crossroads of Culture: Religion, Therapy and personhood in Northern Malawi. Thesis for the degree "Doctor of Philosophy"*. Atlanta: Graduate School of Emory University.
- Malamusi, Moya (2016). *Za Using'anga Ndi Ufiti - About Healing Practice and Witchcraft. A Culture & Personality Study of Traditional Healers in Southern Malawi*. Zürich: LIT.
- Machleidt, Wielant (2016). Migration, Kultur und psychische Gesundheit. Dem Fremden begegnen. In Michael Ermann (Hrsg.), *Lindauer Beiträge zur Psychotherapie und Psychosomatik* (S. 79–96). Stuttgart: Kohlhammer.
- Machleidt, Wielant & Passie, Torsten (2018). Schamanismus und Psychotherapie. Traditionelle Heilkunst und moderner Interaktionismus im Dialog. In Wielant Machleidt, Ulrike Kluge, Marcel Sieberer, & Andreas Heinz (Hrsg.), *Praxis der interkulturellen Psychiatrie und Psychotherapie. Migration und psychische Gesundheit*, (S. 521–531) 2. Aufl., München: Elsevier.
- Mertens, Wolfgang (2003). *Traum und Traumdeutung*. München: C.H. Beck.
- Michel, Luc (1999). Kulturelle Stereotypen in Übertragung und Gegenübertragung in der interkulturellen Psychotherapie. In Fernanda Pedrina, Vera Seller, Regula Weiss & Mirna Würgler (Hrsg.), *Kultur, Migration und Psychoanalyse: Therapeutische Konsequenzen theoretischer Konzepte* (S. 29–34). Tübingen: Edition Discord.
- Morgenthaler, Fritz (2005). Initiation und Introjektion (1957). In Judith Valk (Hrsg.), *Fritz Morgenthaler Psychoanalyse, Traum, Ethnologie: Vermischte Schriften* (S. 174–176). Gießen: Psychosozial.
- Morgenthaler, Fritz (2012). Ein Traum als Beweismittel. In: Paul Parin, Goldy Parin - Matthey, Mario Erdheim, Ralf Binswanger & Hans-Jürgen Heinrichs (Hrsg.), *Fritz Morgenthaler Der Traum: Fragmente zur Theorie und Technik der Traumdeutung* (S. 21–40) 2. Aufl. Gießen: Psychosozial.
- Obeysekere, Gananath (1981): *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Parin, Paul (2020). Aspekte des Gruppen-Ich (1968). In Johannes Reichmayr & Michael Reichmayr (Hrsg.), *Paul Parin. Die Psychoanalyse geht fremd. Psychoanalyse und Ethnopschoanalyse Schriften 1946 - 1974*, Band 5 (S. 382–404). Sigmund Freud Universität Wien: Mandelbaum.
- Parin, Paul (1972b). Der Ausgang des ödipalen Konflikts in drei verschiedenen Kulturen. Eine Anwendung der Psychoanalyse als Sozialwissenschaft. In: Kursbuch (29) (S. 179–201). Berlin.
- Parin, Paul (1999c). „Die Weißen denken zuviel“. Über das Eigene und das Fremde - im Gespräch mit Paul Parin. In Hans-Jürgen Heinrichs (Hrsg.), *Die Geschichte ist nicht zuende! Gespräche über die Zukunft des Menschen und Europas*. (S. 163–179). Wien: Passagen.
- Rands, Gianetta (1989). Psychiatry, traditional healers, and the vimbusa, in northern Malawi. *Psychiatric Bulletin*, 13, 622–625. DOI: 10.1192/pb.13.11.622

Signer, David (2004). *Die Ökonomie der Hexerei oder Warum es in Afrika keine Wolkenkratzer gibt*. Wuppertal: Peter Hammer.

Soko, Bosto (2014). *Vimbuza the Healing Dance*. Malawi: Imabili Indigenous Knowledge Publications.

Sprenger, Guido (2018). Ethnologie. In Alfred Krovoza & Christine Walde (Hrsg.), *Traum und Schlaf: Ein interdisziplinäres Handbuch* (S. 189–201). Stuttgart: Springer.

Stoller, Paul & Olkes, Cheryl (1987). *Im Schatten der Zauberer*. Wien/Bern: Piet Meyer.

Zier, Ursula (1993). Eine fremde Medizin verstehen: Verhexung und Austreibung von bösen Geistern in der kolumbianischen Volksmedizin. In Jutta Sippel-Süsse (Hrsg.), *Körper, Krankheit und Kultur, Ethnopschoanalyse Band 3* (S. 117–134). Frankfurt: Brandes und Apsel.

Autorin

Julia Komac, BSc., Bakk.pth.

Sigmund Freud Privatuniversität

1020 Wien

Tel: +43 (0) 664 84 77 677

E-Mail: julia.komac@a1.net

Julia Komac, Studium der Psychotherapiewissenschaft (Fachspezifikum: Psychoanalyse) und Medizin an der Sigmund Freud Privatuniversität