

## 0. Der Plan der Vorlesung

Unter „Afroamerikanischen Religionen“ versteht man diejenigen Religionen und Kulte, die unter der aus Afrika nach den Amerikas meist als Sklaven verbrachten Bevölkerung des amerikanischen Kontinents oder unter starkem Einfluß von afrikanischen Traditionen entstanden sind. Man kann diese grob in folgende Gruppen einteilen:

1. Religionen, die autochthone afrikanische religiöse Traditionen bewahrt resp. Unter den Bedingungen der Sklaverei transformiert oder diesen angepasst haben. Hier handelt es sich vor allem um Kulte, die an den klassischen Umschlagplätzen des transatlantischen Sklavenhandels entstanden sind, in der Karibik und in Brasilien. Die Ursprungsgebiete für diese religiösen Traditionen sind Westafrika (Gold- und Elfenbeinküste) und Zentralafrika..
2. Christliche Kirchen oder Denominationen v.a. in den USA, die durch Elemente „afrikanischer“ Spiritualität gekennzeichnet sind, oft als „Black Churches“ bezeichnet.
3. Afrikanisch-amerikanische religiöse Gruppierungen in den USA innerhalb von mainstream-churches, die von „Weißen“ dominiert sind (etwa „Black Catholicism“)
4. Religiös-politische Bewegungen, die eine „millenaristische“ Weltansicht oder eine „Back-to-Africa“ Zielsetzung geprägt sind.
5. Formen des Islam, respektive Gruppierungen, die Elemente des Islam adaptieren uner der schwarzen Bevölkerung der USA („Black Muslims“)

Die Vorlesung legt einen Schwerpunkt auf die unter 1. und 4. genannten Gruppierungen, geht aber auch auf die Gruppen 2. und 5. ein. Der Ordnungsgesichtspunkt ist aber nicht die oben genannte Einteilung, die, wie die meisten derartigen Einteilungen, unscharf ist. Der Hauptteil der Vorlesung geht auf afro-amerikanische Kulte in der Karibik ein, unter denen man religiöse Bewegungen, und Kultformen findet, die man (wenigstens einer) der o.g. Gruppen 1, 2 und 4. zuordnen wird können. Am ausführlichsten werden die kubanische Santería und der haitianische Vodou (Kap. 2 & 3) behandelt; es folgt eine Überblick über die religiösen Traditionen der Nachfahren der schwarzafrikanischen Sklaven in jamaica (Kap. 4). Im Anschluss daran wird ein kurzer Blick auf andere hierher gehörige Traditionen auf Trinidad, in Venezuela und Brasilien sowie auf die Entwicklung in Nordamerika geworfen (Kap. 5). Aus Zeitgründen konnte das nicht so ausführlich geschehen, wie ursprünglich geplant. Gleichermäßen musste die Behandlung der „Black Muslims“ leider entfallen. In den Zusammenhang des behandelten Feldes gehören aber auch die Adaptionen spiritistischer Praxis in Lateinamerika. Der Spiritismus des 19.Jhdt. hat nicht nur als eigenständige Tradition, sondern auch in der Form von Adaptation innerhalb der unter 1. genannten Gruppierungen Einfluß auf die religiöse und weltanschauliche Landschaft der Karibik gehabt. Daraus ergibt sich folgender Aufbau der Vorlesung:

1. Voraussetzungen der Entstehung afroamerikanischer Religionen: der transatlantische Sklavenhandel
2. Die Santería auf Kuba
  - 2.1. Die Religion der Yorùbá
  - 2.2. Die Verschiffung von Yorùbá nach Kuba
  - 2.3. Die kubanische Santería
3. Der Vodun auf Haiti
  - 3.1. Die Weltsicht der Fon
  - 3.2. Haitianischer Vodou
4. Jamaica
  - 4.1. Kurzer geschichtlicher Überblick
  - 4.2. Obeah und Myal
  - 4.3. Kumina & Revival Zion
  - 4.4. Rastafari
5. Kurzer Überblick über andere Formen afroamerikanischer Religion
  - 5.1. Die Spiritual Baptists
  - 5.2. Maria Lionza
  - 5.3. Brasilien
    - 5.3.1. Candomblé
    - 5.3.2. Umbanda
  - 5.4. Der afroamerikanische Einfluß auf die Pentecostal Churches

*Ergänzend zu diesem Skriptum stehen auch die Power-Point-Präsentationen der LVA zur Prüfungsvorbereitung zur Verfügung, die neben kurz zusammengefassten Überblicken auch viele Abbildungen enthalten. Das Skriptum und die PPP dienen einzig der Prüfungsvorbereitung der Studierenden. Das Skriptum ist somit nicht nach den Standards eines zum Druck bestimmten Werkes verfaßt.*

1. Voraussetzungen der Entstehung afroamerikanischer Religionen: der transatlantische Sklavenhandel.

#### 1.1. Frühe Kulturentwicklung in Westafrika

Westafrika gehört zu denjenigen Regionen Afrikas, in denen reiche kulturelle Traditionen lange vor dem im 15. Jahrhundert beginnenden Kontakt mit europäischen Seefahrern und Eroberern entstanden sind. Nach Paul Wheatly gehört Westafrika zu den sieben Gebieten unseres Planeten, in denen die Menschheit den Übergang zur Stadtkultur vollzogen hat, (primary urban generation) China, Mesopotamien, Ägypten, das Indus-Tal, Westafrika, der andine Raum und Mesoamerika. Für den Religionswissenschaftler interessant ist die Beobachtung von David Carrasco, dass an all diesen Orten bedeutende rituelle und religiöse Zentren entstanden sind, wie Tempel, Pagoden, Pyramiden, Schreine oder andere von der Alltagswelt abgetrennte Stätten religiöser Betätigung.

Üblicherweise definieren wir kulturelle Entwicklung, indem wir uns an den zivilisatorischen Techniken orientieren. Deshalb wird die Entwicklung von Kulturen an den Gebrauch bestimmter Werkzeuge gebunden, weshalb wir von „Steinzeit“, „Bronzezeit“ und „Eisenzeit“ sprechen. An verschiedenen Orten der Welt sind die Techniken der Werkzeugherstellung aus bestimmten Materialien resp. die Metallverarbeitung zu verschiedenen Zeiten entstanden. Werkzeuggebrauch hat vor allem die Kulturtechniken des Anbaues von Nutzpflanzen beeinflusst. So hat Gordon Childe die Theorie von der „neolithischen Revolution“ aufgestellt, derzufolge im Neolithikum (Jungsteinzeit/late stone age) eine kulturelle Wende stattgefunden habe, in der die neue Kulturtechnik des systematischen Anbaues von Pflanzen, die die Sammlertätigkeit als hauptsächliche Aquisitions-methode abgelöst hat, mit der Entstehung von festen Siedlungen einher gegangen ist. Weiters hat, weil Eisen ein relativ hartes Metall ist, die Erfindung von Werkzeugen aus Eisen einen Fortschritt sowohl in der Kultivierung des Landes, als auch in der Waffenherstellung mit sich gebracht. Deshalb finden wir auch in vielen Gesellschaften Mythen, die von Kulturheroen berichten, die als die Erfinder der Techniken der Eisenverarbeitung angesehen werden und einen göttlichen Status erhalten, wie etwa auch in den westafrikanischen Religionen. In vielen Kulturen sind deshalb Schmiede als heilige oder magische Persönlichkeiten angesehen, wie das etwa Mircea Eliade beschrieben hat [Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible* (Chicago: University of Chicago Press, second edition, 1978)].

Jedenfalls wissen wir heute aufgrund der Radiokarbonmethode der Datierung archäologischer Funde, dass die westafrikanische Eisenzeit bereits 700-500 v. u. Z. begonnen hat, und nicht, wie früher angenommen, erst 300 v. u. Z.. In diesem Fall kann sie nicht von der ostafrikanischen eisenzeitlichen Meroe-Kultur beeinflusst worden sein, sondern muss als eigenständige Entwicklung betrachtet werden. Die erste eisenzeitliche Kultur in Westafrika wird „Nok-Kultur“ genannt. Der Name stammt von einem kleinen Dorf, das ca. im Zentrum des heutigen Nigeria liegt. Dort und in Kagara, Jena und Katsina Ala haben Ausgrabungen hauptsächlich kleine Terracotta-Figuren zu Tage gefördert, die menschliche Gesichter in einem signifikanten Stil darstellen. Es gibt Spekulationen, dass die Kultur der Yorùbá durch die Nok-Kultur beeinflusst worden ist. Die Yorùbá-Städte in Südwestnigeria sind wohl gegen Ende des 1. Jahrtausends u. Z. entstanden, in dem insgesamt die städtische Entwicklung in diesem Bereich stattgefunden hat und erste Königreiche entstanden sind. Obwohl Trans-Sahara-Kontakte schon viel früher bestanden haben - (ägyptischen Berichten zufolge, und auch aus Felszeichnungen in der Sahara erschlossen; die Sahara ist auch ab dem 3ten Jahrtausend v. u. Z. ständig gewachsen, der Versteppungseffekt resp. die Ausbreitung der

Wüste können, durch dadurch ausgelöste Migrationsbewegungen, auch zu den Faktoren früher Staatenbildung in Westafrika gerechnet werden) - muss der muslimische Transsaharahandel ab ca. 700 u. Z. hier besonders erwähnt werden, der einen relativ festen Kontakt mit muslimischer Kultur und Religion etabliert hat. Dieser Umstand hat später auch in Argumenten eine Rolle gespielt, denen zufolge der Islam eine für Afrikaner subsaharischer Herkunft angemessenere Religion als das vor allem im Kontext europäischer Hegemonieansprüche nach Afrika gelangte Christentum sei.

## 1.2. Der Transsaharahandel muslimischer Kaufleute mit westafrikanischen Königreichen

Im Kontext des Transsaharahandels und des Kontaktes mit islamischer Kultur sind vor allem die Königreiche von Gana, Mali und Songhay zu erwähnen. Der Handel bestand zunächst in der Hauptsache aus dem Tausch von Salz gegen Gold, an dem Westafrika große Vorkommen besitzt. Münzen aus westafrikanischem Gold sind ab ca. 200 v. u. Z. bekannt, die Handelsrouten führten von Nordafrika (Marokko, Tunesien, Libyen, Ägypten) zu den ersten afrikanischen Königreichen, Gana und Mali.

### 1.2.1. Gana

Im Tariq-as-Sudan, einem arabischen Geschichtsbuch, das um 1650 in Timbuktu verfaßt worden ist, werden 22 Herrscher von Gana vor dem Beginn der muslimischen Zeitrechnung und 22, die danach geherrscht haben, genannt, was bedeutete, daß das Reich ungefähr auf 300 n. Chr. zurückgeführt werden könnte. Die erste Erwähnung des Königreiches Gana ist jedenfalls aus dem Jahr 773 überliefert. Es wurde von den Soninke, einem Volk mit einer der Mande-Gruppe der Niger-Kongo-Sprachen angehörigen Sprache, gegründet. Ausschlaggebend dürfte der Handel mit den Berbern gewesen sein. Gana ist der Name der Könige, die Selbstbezeichnung des Reiches war Wagadu. Der König erfüllt die Funktionen der Kontrolle über den Handel, der Organisation des Handels auf der einen Seite, war aber auf der anderen Seite als Repräsentant der Ahnen auch ein religiöser Führer. Bei Al Bakri, einem spanischen Araber, wird 1065 der Gana Tunka Manin beschrieben. Demnach habe dieser muslimischen Berbern erlaubt, eine eigene Stadt zu gründen, er selbst blieb aber seiner alten Religion treu, über die wir von Al-Bakri nicht viel erfahren. Wichtig war die Stellung als Handelszentrum zwischen den nordafrikanischen Händlern und den südlichen, an der „Goldküste“ gelegenen Produzenten von Gold und Elfenbein.

Um das Jahr 1000 begann unter den Berbern unter der Führerschaft des Abdullah Ibn Yasin, eines strengen Muslim, die sogenannte Almoraviden-Bewegung (von: Al-Murabethin, die

Leute aus der Einsiedelei). 1056 expandierten die Almoraviden, zunächst nach Marokko, dann nach Spanien, aber auch nach Süden, nach Ghana. Üblicherweise wird das Jahr 1076 als das Datum der Eroberung Ganas durch die Almoraviden bezeichnet. In diesem Jahr sollen sie die Hauptstadt des Reiches (wohl Kumbi Saleh) erobert haben. Es gibt jedoch Zweifel daran, ob das wirklich so gewesen ist. Jedenfalls destabilisiert sich das Reich und mehrere kleine Gruppen befreien sich, unter ihnen die Fulani, die 1203 Kumbi Saleh erobern. Um 1240 kann man vom Ende des Reiches Gana sprechen.

### 1.2.2. Mali

Die Vorherrschaft des Reiches von Mali ist eher als Folge einer Schwerpunktverlagerung des Machtzentrums im ungefähren Gebiet der Herrschaft Ganas anzusehen, denn als die Entstehung eines neuen Reiches, das sich gegenüber Gana etabliert hätte. Um 1050 findet man den ersten König von Mali, Barmandana, der Muslim wurde und die Wallfahrt nach Mekka durchgeführt hat. Das Reich hat für den Transsaharahandel eine ähnliche Funktion wie das alte Gana gespielt, der Höhepunkt seiner Machtentfaltung findet zwischen 1235 und 1400 statt und ist durch folgende bedeutende Herrscher bestimmt:

1. Sundiata (1235-1260) der als „Reichsgründer“ gilt
2. Mansa Sukuru (1298-1308) Über ihn schreibt Ibn Khaldoun, ein nordafrikanischer Geschichtsschreiber, um 1400: „Unter ihm wurde Mali wichtig und die Nationen des Sudan standen in Ehrfurcht vor ihm“.
3. Mansa Kankan Musa und Mansa Suleyman (1312-1360).

Die Herrscher (Mansa) waren zwar Muslime, aber ein Großteil des Volkes war der traditionellen Religion verpflichtet. Mansa Kankan Musa erlaubte an seinem Hof neben dem Islam die traditionelle Religion der Mandinka. Er machte eine berühmte Wallfahrt nach Mekka, unter seiner Herrschaft gewann Mali Kontrolle über ein großes Gebiet mit begehrten Waren wie Gold, Kolanüsse, Elfenbein. Das Reich hatte Gesandte in Ägypten und Marokko; Kankan Musa brachte von seiner Pilgerreise ägyptische Gelehrte mit, einer von ihnen, As-Saheli, erbaute neue Moscheen in Gao und Timbuktu. Unter ihm und Suleyman stand Mali am Höhepunkt seiner Macht. Ab 1400 beginnt der Zerfall des Reiches, durch schlechte Herrscher, Rebellionen steuerpflichtiger Völker und Gruppen, die Wolof können etwa die Herrschaft Malis abwerfen.

### 1.2.3. Das Reich von Songhay (sprich: Sonray)

Songhay ist die Bezeichnung für ein Volk in der mittleren Niger-Region, dem heute ungefähr 600.000 Leute angehören, deren Reich aber im 16. Jhd. das größte in Westafrika war. Im 11. Jahrhundert wurde Gao von muslimischen Königen beherrscht, die sich ihre Grabsteine sogar aus Spanien importieren konnten, wie entsprechende Funde von Grabsteinen aus spanischem Marmor mit arabischen Inschriften belegen, wenn die Namen auf den Gräbern auch nicht denjenigen der oralen Tradition entsprechen. Um 1010 verlagerte Dia Kossoi, der zum Islam konvertierte König der Songhay das Zentrum von Kukya am Chad-See nach Gao, Anfang des 14. Jhdts gewann aber Mali die Oberherrschaft über Gao und Gao wurde Mali tributpflichtig, konnte aber um 1375 die Unabhängigkeit wiedergewinnen. Mit Sunni Ali (Ali Ber, Shi), der heute noch unter den Songhay als eine legendäre Persönlichkeit, als Zauberer und Herrscher von großer Macht bekannt ist, beginnt um 1464 der Aufstieg von Songhay. Sunni Ali vertrieb die Mossi aus Timbuktu, das lange Zeit in einem traditionell religiösen Umfeld von islamischen Herrschern beherrscht gewesen war, was zu Konflikten geführt hatte. Die Tuareg waren von den lokalen Herrschern nicht gerade bekämpft worden, die die muslimischen Handelsinteressen mit ihnen geteilt hatten. Diese Kollaboration legte Sunni Ali als Aufstand gegen sich aus, weshalb er in den arabischen Quellen (tariq-as-sudan) als Tyrann und Unterdrücker geschildert wird. Sunni Alis Strategie bestand darin, sowohl den Islam als auch die nicht-islamische Bevölkerung zu fördern, allerdings machte er, auf seine Herrschaft bedacht, Konzessionen an den Islam. Sunni Ali stirbt 1492, sein Sohn, Sunni Baru wendet sich gegen den Islam. Hielt zwar die Landbevölkerung eher an der traditionellen Religion fest, so war die Stadtbevölkerung doch überwiegend islamisch, und so führte die Haltung von Sunni Baru zu einer Rebellion unter Muhamad Turay, der der erste Askia (Herrschertitel) von Songhay geworden ist unter dem Namen Askia Mohamed oder Askia der Große. Unter ihm wird Songhay zur beherrschenden Macht im westlichen Sudan. Bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts herrschten 10 Askias, in dieser Zeit blühten Timbuktu und Jenne als städtische Handelszentren. Ende des 16. Jhdts. geht die Herrschaft von Songhay aus militärischen Gründen und aus Gründen des Handels zu Ende. In gewisser Weise geht das auf das Eindringen der Portugiesen in Marokko im Jahr 1578 zurück, als die Portugiesen in der Schlacht bei Al-Ksar-Al-Kabir vernichtend geschlagen worden sind. Marokko wurde unter Mulay Ahmed eine starke militärische Macht, die sich auch an die Expansion nach Süden machte. Ende 1590 machte sich eine von einem spanischen Konvertiten geleitete Armee, hauptsächlich aus spanischen Muslimen und portugiesischen und spanischen Gefangenen bestehend, mit Feuerwaffen ausgerüstet auf den Weg und raubte schließlich Timbuktu und

Goa aus. Nach dem Verlust der Städte folgte eine Zeit des Guerilla-Krieges, aber auch der langsame Zerfall der Macht von Songhay.

### 1.3. Der transatlantische Sklavenhandel

Sowohl in den damaligen westafrikanischen Reichen war es üblich, Kriegsgefangene als Sklaven zu halten, als es auch im Kontext des Islam eine gewisse Tradition der Sklaverei gab. Freilich kann man vor dem 16. Jahrhundert nicht von einem nennenswerten Sklavenhandel Afrikas mit außerafrikanischen Ländern sprechen, aber es ist wichtig zu sehen, dass es eine Tradition der Sklaverei in Westafrika bereits vor dieser Zeit gab, und dass der spätere Sklavenhandel an diese anschließen konnte. Üblicherweise wird als Beginndatum desselben 1482 genannt, als der portugiesische Seefahrer Antam Gonçalves ein afrikanisches Prinzenpaar an der Westküste der Sahara gefangen nahm und seinem Herrscher, Prinz Heinrich dem Seefahrer zum Geschenk machte. Den Portugiesen gelang es im Laufe des 15. Jhdts, die westafrikanische Küste zu umsegeln und sich damit sowohl vom Transsaharahandel als auch von den Sklaven- und Goldmärkten der Küstenregion von Senegambia, die unter der Kontrolle der Wolof stand, unabhängig zu machen. Sie bekamen damit direkten Zugang zu den Goldquellen an der sogenannten Goldküste und zur Bucht von Benin, ein von den Akan beherrschtes Gebiet. Im Austausch für das Gold lieferten sie den Akan Feuerwaffen, ein Handel, der bald vom Papst eingeschränkt wurde, aus Angst, dass Muslime auf diesem Weg in Besitz der Waffen gelangen könnten. Das zu dieser Zeit expandierende Königreich von Benin war im Besitz vieler Kriegsgefangener, die die Portugiesen kauften, um sie für Gold an die Akan zu verkaufen. Nachdem Benin den Export von Sklaven eingestellt hatte, suchten die Portugiesen Sklavenmärkte weiter im Osten, wie im Nigerdelta, in Igboland und im Königreich Kongo. Nachdem dessen zum Christentum konvertierter Herrscher King Afonso Mbemba Nzinga den Sklavenhandel eingeschränkt hatte, gründeten die Portugiesen das Sklavenhandelszentrum Luanda. Nicht am afrikanischen Kontinent wiederverkaufte Sklaven wurden zunächst auf die kapverdischen Inseln, auf die iberische Halbinsel, nach Madeira und auf die Kanaren verbracht, von wo aus sie nach den Amerikas gebracht wurden. 1492 begannen die portugiesischen Händler, Sklaven direkt von Afrika nach Amerika zu verkaufen. Dieser Handel kann als eine Fortsetzung bestehender Traditionen als Antwort auf neue Nachfrage angesehen werden, die durch die „Entdeckung“ Amerikas und das Bedürfnis der europäischen Eroberer nach Gold und anderen Reichtümern begründet waren. Die Kolonisation und wirtschaftliche Erschließung des neuen Kontinentes war an Sklavenarbeit gebunden, die die bald fast ausgerottete indigene Bevölkerung der westindischen Inseln nicht

gut vertrag, weshalb eine Nachfrage nach starken und widerstandsfähigen Arbeitskräften entstand, an harte Arbeit unter tropischen Klimaten gewöhnt. Obwohl die Portugiesen bereits eine heimliche Form des Sklavenhandels mit den karibischen Inseln begonnen hatten, beginnt der rund 350 Jahre andauernde transatlantische Sklavenhandel „offiziell“ im Jahr 1517, als einige katholische Priester, unter Ihnen der als Vertreter der Rechte der indigenen Bevölkerung der Amerikas berühmt gewordene Bartholomé de las Casas, eine Petition an den Papst richteten, die die Situation und Rechte der „Indianer“ betraf. Einer ihrer Vorschläge bestand darin, die indianischen Arbeiter durch afrikanische Sklaven zu ersetzen, die besser mit den harten Arbeitsbedingungen im Dienste der spanischen Siedler zurecht kommen würden. Später hat Las Casas diesen Vorschlag bereut. Jedenfalls kann man von der Geburtsstunde des sogenannten „Dreieckshandels“ zwischen Europa, Afrika und der Neuen Welt sprechen, innerhalb dessen europäische Industriegüter an die Afrikaner für Sklaven verkauft wurden, Sklaven für Kolonialwaren in den Amerikas eingetauscht und letztere nach Europa verschifft. Die Überfahrt der afrikanischen Sklaven nach Amerika war dabei die mittlere, die „Middle Passage“. Die Überfahrt auf den Sklavenschiffen begann für die Sklaven, Angehörige unterschiedlicher Völker mit verschiedenen Sprachen, nachdem sie den Transportweg zu den Umschlagplätzen aneinander gebunden und bewacht hinter sich gebracht hatten. Zumeist ohne genaue Vorstellung vom Ziel ihrer Reise – (Die Europäer wurden etwa für Meereslebewesen aus dem Land der Toten gehalten, deren schwarze Schuhe aus der Haut von Afrikanern gemacht sei und deren Getränk, der Rotwein, Blut von Afrikanern sei.) - , brachten sie, eng zusammengepfercht, bei sich aus dieser Lage ergebenden Magen–Darm–Erkrankungen, zwei bis drei Monate zu. An Deck gab es auf dem durchschnittlichen Sklavenschiff 0,4m<sup>2</sup> Platz pro Sklave, bei einer geschätzten Sterblichkeitsrate von über 50%, wobei die meisten schon vor der Verschiffung starben. Ein 1756 aus dem Igboland im Alter von elf Jahren verkaufter Sklave hat die Situation am Sklavenschiff folgendermaßen geschildert:

„Die räumliche Enge und die Hitze [...] raubten einem den Atem. Dadurch schwitzte man noch mehr, so daß die Luft durch die schlechten Ausdünstungen schwer wurde; viele Sklaven wurden krank und starben [...] Diese erbärmlichen Verhältnisse wurden durch die [...] Ketten noch verschlimmert [...] und durch den Dreck der Notdurftkübel, in die manchmal die Kinder fielen und fast erstickten. Die Schreie der Frauen und das Stöhnen der Sterbenden – all das bot ein Bild unvorstellbaren Grauens.“

Bis zur Mitte des 17. Jhdts wurden afrikanische Sklaven hauptsächlich von Portugiesen nach Brasilien verbracht, in der Folge von Eroberungen im Norden Brasiliens und in Westafrika

traten die Holländer in den Sklavenhandel ein und belieferten die Zuckerplantagen auf den britischen und französischen Karibikinseln mit Sklaven. Dort hatte es zwar seit etwa 1510 schon afrikanische Sklaven gegeben, der Beginn des Zuckeranbaus in der Karibik im 17. Jhd und der Zuckerboom des 18. Jhdts steigerte aber die Nachfrage nach Sklaven enorm. In der Folge beteiligten sich dann Engländer und Franzosen selbst an den Sklaventransporten, die im 18. Jhd ihre größte Ausdehnung annahmen. An den klassischen Umschlagplätzen des Sklavenhandels, der Karibik, in die etwa 42 % der exportierten Sklaven verbracht worden waren und in Brasilien (v.a. Salvador de Bahia), wohin etwa 38 % gebracht worden waren, bildeten sich dann auch die afroamerikanischen Religionen, als Folgeerscheinung des transatlantischen Sklavenhandels heraus. Diese sind, den Herkunftsorten der Sklaven gemäß, insbesondere durch die westafrikanischen Religionen der Yorùbá, Fon und Ewe beeinflusst, aber auch durch Kulte aus Zentralafrika (Kongo und Angola, das Gebiet, aus dem vom Anfang bis zum Ende des Sklavenhandels durchwegs Sklaven geliefert worden waren). In der Zeit der allmählichen Abschaffung der Sklaverei (zwischen dem britischen Verbot des Sklavenhandels 1807 und der Abschaffung der Sklaverei in Brasilien 1888) werden Sklaven zunehmend aus Sklavenkindern und weniger aus neuen Importen rekrutiert, was vielerorts erst eine Traditionsbildung ermöglicht. Dies kann mit einem Grund dafür darstellen, dass die religiösen Traditionen der zuletzt in die Sklaverei verbrachten ethnischen Gruppen stärker in die Gestalt der afroamerikanischen Religionen eingegangen sind. Die genaueren Umstände werden bei den einzelnen zu behandelnden Religionen noch gesondert erörtert.

## 2. Santería

Aus später zu erörternden Gründen hat die Religion der Yorùbá auf die Entwicklung der kubanischen Santería einen großen Einfluß gehabt. Es gibt in der Santería zwei Richtungen, die „regla de mayombe“ (stärker zentralafrikanisch geprägt) und die „regla de ocha“ („ocha“ von „oricha“), die stark auf Yorùbá-Traditionen aufbaut. Zunächst werden diese vorgestellt. Dies auch deshalb, weil die Traditionen der Yorùbá auch auf andere afroamerikanische Kulte, etwa in Brasilien, starken Einfluß gehabt haben. Sodann wird auf die geschichtlichen Umstände eingegangen, die zum Vorherrschen der Yorùbá-Traditionen innerhalb der afrikanisch geprägten religiösen Traditionen Kubas geführt haben mögen, schließlich wird die kubanische Santería in ihren Hauptzügen dargestellt.

## 2.1.. Die Religion der Yorùbá

### 2.1.1. Yorùbá-Königreiche

Alle Königreiche der Yorùbá führen sich auf die mythische Gründungsstadt Ifé (Ile Ifé) zurück. Verschiedene Gründungsmythen beziehen sich auf diese Stadt, wonach entweder die Menschheit in Ile-Ifé entstand oder auch Odùduwà, ein Kulturheros und Ahnvater der Yorùbá, aus einem entfernten Land im Osten dorthin gekommen war und sich in Ile-Ifé niederließ. Seine Söhne und Töchter wurden die Könige der verschiedenen Yorùbákönigreiche. Der Name Yorùbá ist eine Fremdbezeichnung, die Yorùbá selbst haben sich eher als Angehörige ihrer jeweiligen Königreiche, Oyo, Ekiti, Ijebu, Owo etc, verstanden. Man nimmt heute an, dass es zwei Gruppen von Einwanderern gegeben hat, die sich mit einer ansässigen Bevölkerung vermischt haben. Die eine Gruppe siedelte sich in der Gegend von Ekiti, Ife und Ijebu an, eine tropische Landschaft mit dichtem Regenwald, die andere in der Gegend um Oyo, ein offeneres Land nördlich der Regenwaldzone. Die frühe Kultur der Yorùbá, die ihr Zentrum in Ile Ife hatte, ist vor allem durch die im 19. Jhdt. begonnenen Ausgrabungen in Ifé, die kunstvolle Terracotten und Bronzeköpfe zu Tage förderten, bekannt. Aufgrund der Terracotta-Skulpturen nimmt man an, daß die damaligen Yorùbá in einer Beziehung zur früheren Nok-Kultur standen, die um 700–500 v. Chr. in einem Gebiet am Benue und am Niger, nördlich vom Zusammenfluß der beiden Flüsse und südlich desselben, (600 km O-W, 400 km S-W größte Ausdehnung) bestand. Die Beherrschung des Bronzeuß nach der Methode des verlorenen Wachses durch die Yorùbá läßt auf ägyptischen Einfluß schließen. Linguistische Untersuchungen kamen zu dem Ergebnis, daß das Yorùbá, eine Sprache der Niger-Kongo Sprachfamilie, vor einigen tausend Jahren entstanden ist. Verschiedene Überlieferungen nennen verschiedene Herkunftsorte der Yorùbá. Sie sind aber ziemlich sicher aus dem zentralen Sudan, etwas nördlich von Yorùbáland, eingewandert und wahrscheinlich durch Nilkulturen beeinflusst worden.

Die Yorùbá wurden durch ihre Stadtkultur und ihr neues Herrschaftssystem für den westafrikanischen Bereich bedeutend. Sie hatten zwar verschiedene Arten von Siedlungstypen, von Märkten über Dörfer bis hin zu kleinen Städten, aber ihre großen Städte (*ilú aládé*), waren als Sitze von mächtigen Königen bedeutend. Sie wurden von *obas*, Königen, die sich auf den ersten König von Ifé, Odùduwà zurückführen, beherrscht. Nur diese hatten das Recht, die typische konische, mit Perlenschnüren besetzte Krone zu tragen. Die Könige der Yorùbá tragen neben dem allgemeinen Titel *oba* eigene Titel, wie der Alafin von Oyo oder der Òóni von Ifé. Das alte Herrschaftssystem der Yorùbá wird als *ebi*-System bezeichnet: ein Königreich wurde als eine Art erweiterter Familie angesehen und das geeinte

Land als ein Verband von Königreichen, deren Herrscher einander als Verwandte betrachteten. Die Vorherrschaft wurde auf das Alter der Königreiche zurückgeführt, weshalb Ifé die Vormacht über alle innehatte. Die Städte waren so aufgebaut, daß jede Großfamilie in ihrem eigenen Häuserkomplex lebte, diese waren wiederum um das Haus des Hauptes der Abstammungslinie (patrilinear) gruppiert. Im Zentrum der Stadt stand der Afin, der königliche Palast. Das alte Oyo, das frühere Zentrum des Oyo-Reiches hatte eine vierzig Kilometer lange, sieben Meter hohe Stadtmauer aufzuweisen. Jeder Häuptling einer Abstammungslinie war Herrscher seines eigenen Stadtviertels. Jede Linie schickte Repräsentanten (*iwarefa*: eine Position, die man durch Geburtsrecht erhielt) in eine Art Häuptlingsrat, der große politische Macht besaß. Dieser fällt die politischen Entscheidungen, ausgeführt wurden diese aber vom *oba* resp. seinen Repräsentanten. Das System war im mikrosozialen Bereich von demokratischen Strukturen, im makrosozialen Bereich von aristokratischer Herrschaft bestimmt. Das *ebi*-System führte zu einer großen Zusammengehörigkeit bei den einzelnen Staaten, aber unter den Staaten überwog das Rivalitätsgefühl zwischen den einzelnen Aristokratien. Der springende Punkt ist aber die religiöse Verankerung dieses Systems, das die königliche Gewalt als göttliche auffaßt und in allen Entscheidungen großen Wert auf die Konsultation der religiösen Spezialisten legt. Auch die Rückbindung aller Herrscher an Ifé, die eine Rückbindung an den als *òriṣa* verehrten ersten König und Stammvater *Odùduwà* bedeutet, hat eine stark religiöse Komponente, wie aus den noch zu besprechenden Gründungsmythen hervorgeht. Weiters ist das Leben der Yorùbá von unterschiedlichsten Ritualen religiöser, sozialer, politischer Natur geprägt, bei denen den künstlerischen Ausdrucksformen Tanz, Trommeln und Masken besonderer Wert beigelegt wird.

Ifé hatte seine Glanzzeit um 1300, später begann der Aufstieg von Oyo, der eine Spannung zum *ebi*-System darstellt. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts war Oyo durch seine Kavallerie, die es sich durch ausgedehnte Handelsbeziehungen leisten konnte, zur bestimmenden Macht in der Region geworden und beherrschte zwischen 1650 und 1800 die meisten Länder zwischen dem Volta und dem Niger.

### 2.1.2. Weltsicht und Religion der Yorùbá in Grundzügen

Der Kosmos besteht für die Yorùbá aus zwei verschiedenen, untrennbaren Hälften: *òrun*, der unsichtbare, geistige Bereich der Ahnen, Götter und Geister und *aye*, die sichtbare Welt der Lebenden. Diese Vorstellung wird in vielen bildlichen Darstellungen der Yorùbá zum Ausdruck gebracht, so in der in religiösen Riten oft verwendeten Kalebasse, die aus zwei

Hälften besteht, die die beiden Bereiche des Kosmos symbolisieren, oder auch in der Gestaltung der hölzernen Teller, die in der Divination verwendet werden (oƀon ifa), die aus einem erhobenen Rand mit Figuren und einem flachen, glatten Zentrum bestehen. Der zentrale Begriff für die Kosmologie und die Auffassung des Lebens bei den Yorùbá ist aṣe. Er meint die Lebenskraft, die von *Olódùmarè* (der höchsten Gottheit) gegeben wird und von jedem Individuum in einzigartiger Weise besessen wird. Alle Dinge besitzen Aṣe, die Götter, die Ahnen, die Geister, Menschen, Tiere, Pflanzen, Steine, aber auch Worte wie Lieder, Gebete, Lobgesänge, Flüche, sogar das alltägliche Gespräch. Aṣe steht im Zentrum der religiösen Aktivität der Yorùbá, sie ist wesentlich eine performative Kraft, die mit Aktivität zunimmt und mit Passivität abnimmt. Deshalb ist religiöse Aktivität in der Form von Gebeten und Opfern wichtig, sonst werden die Götter zu leeren Idolen. Man muß sie füttern, sonst sterben sie. Die Götter werden am Schrein angetroffen, dies ist der Ort, wo man sich ihnen gegenüber stellt.

#### 2.1.2.1. Olódùmarè

Òrun wird beherrscht von Olódùmarè (auch: Ọlorun, Odumare, Èléda, Èlémi), der als der Schöpfergott verehrt wird, ein deus otiosus ohne geschlechtliche Bestimmtheit, sowohl von den göttlichen als auch den weltlichen Geschehnissen zurückgezogen, aber er ist derjenige, der den Menschen den Lebensatem gibt.

Die Etymologie des Namens ist nicht sicher erschlossen:

Der Name ist eine Zusammensetzung des Präfixes **ol** (von oni) und den beiden Wörtern – oḁù *oder* òḁù – *und* maré

- **ol**, von **oní**, ist ein Suffix, das den Besitzer einer Sache oder einer Fähigkeit anzeigt. **Ol** entsteht durch Ausfall (Elision) des „i“ vor dem „o“ und damit einhergehender Abwandlung des „n“ in „l“<sup>1</sup>. So ist z.B. **olóko**, aus oni & óko („Bauernhof“) der Besitzer von letzteren, also der Bauer, und **onile**, aus oni & ilé (Haus, Heim, Gebäude), der/die Haushälterin.
- Die Bedeutung von **olódù** hängt also von der Bedeutung von **ódù** ab.
- **oḁù** *oder* **òḁù** das ursprüngliche Wort hat in der Zusammensetzung die (bedeutungsbestimmende) Tonhöhe verändert, es kann zwei Ausgangswörter haben:

---

<sup>1</sup> Das Gleiche geschieht im Yorùbá z.B. mit dem Verb „ní“, das „sagen, haben“ bedeutet. In einem Satz, der im Deutschen mit einem Dativ-Objekt und einem Akkusativ-Objekt eines Verbs übersetzt werden müsste, wie „Sie lehrten uns Yorùbá“ steht vor dem Akkusativobjekt in der Regel das Verb „ní“ : „nwón kó wa ní Yorùbá“ (Anm: nwón und kó müssen mit ọ geschrieben werden, aber ein ọ mit Akzent kann ich bei meiner Tastaturbelegung nicht erzeugen); vor „o“ elidiert ní das í und wird zu „l“: „ó fún mi l’ówó“ (Er gab mir Geld).

- **odù** (Mittelton auf o) bedeutet ein Kapitel (im Ifá-Korpus, s. dazu unten), oder Herrscher, Autorität oder Szepter
- **òdù** (Tiefton auf dem o) bedeutet einen großen, tiefen Topf, auch die Grube im Ayo-Spiel (ein Brettspiel ähnlich dem Backgammon, in dem es darum geht, Steine, die anfänglich auf alle Vertiefungen des Brettes aufgeteilt sind, in eine der Vertiefungen, die dem Spieler zugeordnet ist, zu sammeln. Im metaphorischen Gebrauch bedeutet ein gefülltes òdù (òdù-kàrì), dass derjenige, von dem es ausgesagt wird, gesegnet ist, es ihm gut geht.
- Somit bedeutet **olódù** entweder denjenigen, der die Herrschaft, die Autorität, das Szepter besitzt oder denjenigen, der eine große Fülle besitzt, ein vollkommenes Wesen
- **maré** ist auf verschiedene Arten erklärt worden:
  - es kann aus **omòrè** stammen, einem Wort, das den „Sprößling der Boa“ bezeichnet: In diesem Fall würde sich der Name auf einen Mythos beziehen, der in Verbindung mit dem Regenbogen steht. Diesem zufolge geht der Regenbogen auf eine große Boa zurück, die eine schwefelhaltige Substanz hervorbringt, die für das Phänomen verantwortlich sei. Wer sich in den Besitz dieser Substanz zu bringen vermöchte, wird durch diese reich, glücklich usw. Das ist aber wiederum nicht so leicht möglich, weil die Boa die Substanz wieder zu sich nimmt, und weil derjenige, der sie berührt, wenn sie auf der Erde ist, in Gefahr kommt, unverzüglich vernichtet zu werden. Diesem Mythos zufolge ist er ursprüngliche Name der höchsten Person Olódú, der der Sprößling der Boa war und schon in jungen Jahren sich auf vielerlei Weise als jemand Besonderes erwies. Als die Erde (aye) als Aufenthaltsort für ihn nicht mehr groß genug war, ging er in den Himmel (orun), wo er weiter an guten Eigenschaften zunahm. Doch bevor er ging, schloss er einen Bund mit seinem Erzeuger, der Boa, dass sie einander nie vergessen würden und von Zeit zu Zeit miteinander sprechen. Der Regenbogen ist ein Zeichen dieses Bundes. Man vgl. dazu die Erzählung in der Bibel, Gen. 9, 8-17.
  - **marè** könnte auch aus dem verneinten Imperativ oder beschreibenden Satz *má rè* stammen, *rè* heißt gehen, *má* vor einem Verb drückt das Verbot aus, also ist *má rè* „geh nicht!“, es könnte auch heißen, „das, was nicht geht, sich nicht bewegt“. also das, was bleibt, was weiterbesteht.
  - Ol-odù m'árè („m“ aus mó) derjenige der odù und arè verbindet: arè ist das Zeichen in der Krone des Òni von Ifè (zur Krone vgl. unten), das nur auf dieser Krone ist, die nur von seinen Nachfolgern getragen werden kann und von keinem anderen König im

Yorùbáland. Es ist somit das Zeichen des Führungsanspruchs von Ifè, dessen König die oberste Macht im Yorùbáland ausübt.

- Es wird noch in Erwägung gezogen, dass der Name aus oni und odù-kàrì zusammengesetzt ist- Letzterer Ausdruck zeigt Vollkommenheit an. Wenn das odù (im Ayo-Spiel) voll ist, ist es perfekt: auch eine Hinzufügung würde diese Vollkommenheit zerstören. Dieser perfekte Zustand wird mit dem Wort kàrì bezeichnet.
- Somit ergeben sich aus den etymologischen Überlegungen vier mögliche Bedeutungen des Namens Olódùmarè:
  - (1) Olódù, der Sprößling der Boa.
  - (2) Olódù, der nicht geht, sich nicht verändert, bestehen bleibt.
  - (3) Derjenige, der das Szepter mit der Krone verbindet.
  - (4) Ol-odù-kàrì. ein Name, der denjenigen nennt, der höchste Vollkommenheit besitzt.
    - Olórun: der Besitzer von órun, aus oni und órun, mit der oben erwähnten im Yorùbá typischen Elision des Vokals<sup>2</sup> und der Änderung von n in l.
    - Eléda: der Schöpfer, Hervorbringer;
    - Elémi: der émi, den Lebensatem (eine der Komponenten der menschlichen Person im Denken der Yorùbá) gibt.

Olódùmarè steht nun aber nicht im Mittelpunkt der kultischen Aktivitäten der Religion der Yorùbá, die man (grob) in drei Hauptgebiete einteilen kann:

- Der Kult der òrìṣà
- Die Ifá-Divination
- Der Ahnenkult (Egungun)
- 

#### 2.1.2.2. Die òrìṣà

Außerdem wird orun von zahlreichen Wesen bevölkert, nämlich den òrìṣà und von Ahnengeistern (ara orun). Die òrìṣà sind vielgestaltig, deifizierte Naturgewalten, Kulturheroen und deifizierte Ahnen, wobei sie, wie z.B. im Falle von Ṣàngó, dem Gott von Blitz und Donner und einem Herrscher von Oyo, durchaus sowohl mehreren Bereichen zugleich angehören können. Der name òrìṣà selbst wird entweder als *ohun-ti-a-rìṣà* erklärt, was so viel bedeutet wie „das was gefunden und gesammelt wurde (entsprechend der Erzählung über Oriṣànlá und seinen Sklaven) oder aus *Ori* („Kopf“) und *ṣè* („beginnen“)

---

<sup>2</sup> Das gesprochene Yorùbá tendiert stark zur Elision so wird etwa ilé iwé (Haus der Bücher = Schule) als ilèwé gesprochen.

abgeleitet, dann bedeutete der Name soviel wie „Quelle des Orí“ (*Or ì* ist ein Bestandteil der Person im Denken der Yorùbá, in etwa das Schicksal, die Bestimmung, die ein Mensch auf die Erde mitbringt).

- Erklärungen für die Vielzahl der òrìṣà

Während Gelehrte wie Idowu (ein christlicher Yorùbá) den „polytheistischen“ Glauben der Yorùbá als Degeneration eines früheren Monotheismus ansehen, gibt es auch Interpretationen wie diejenige von Ulli Beier, die in der Vielzahl der òrìṣà die vielfältigen Aspekte der Gottheit erblicken. Eine solche Erklärung für die Vielzahl der òrìṣà gibt ein von den Yorùbá erzählter Mythos selbst, den Ulli Beier aufgezeichnet hat, der von Orìṣànlá (wörtlich: der große òrìṣà; ein anderer Name für Obàtálá) handelt. Demnach war am Anfang òrìṣà, der von seinem Sklaven, der ihn hasste, in viele hundert Einzelteile zerschlagen wurde. Òrunmilá aber sammelte die Einzelteile in der ganzen Welt auf, und die, die er finden konnte, gab er in eine große Kalebasse, die er Òrìṣà Nlá nannte und in einem Schrein in Ifè aufstellte. Aber hunderte Fragmente sind heute noch in aller Welt zerstreut, und Orìṣànlá ist der wichtigste unter allen.<sup>3</sup> Diese Erzählung illustriert, daß die verschiedenen òrìṣà Aspekte einer erfahrenen Wirklichkeit sind. Freilich sind diese Aspekte insofern „jenseits von gut und böse“, als die òrìṣàs durchaus nicht nur die „guten“, angenehmen Seiten der Wirklichkeit symbolisieren.

- òrìṣà funfun und òrìṣà gbigbona

Die Hierarchie der òrìṣà ist von Ort zu Ort verschieden, aber auch die Charaktereigenschaften und die verwandtschaftlichen Beziehungen. Eine Systematisierung der verschiedenen Erzählungen würde also immer auf „widersprüchliche“ Traditionen hinauslaufen. Dennoch lassen sich gewisse Einteilungen treffen: Man kann die òrìṣà in die kühlen (weißen) und die heißen (roten) aufteilen, womit das Temperament bezeichnet wird.

Zu den kühlen oder weißen (òrìṣà funfun) zählt Obàtálá (Òrìṣànlá). Er ist eng mit Odùduwà dem ersten Herrscher von Ile-Ifé verbunden, sowohl was seine Stellung in den Schöpfungsmythen als auch im politischen Gründungsmythos von Ifé betrifft. Ebenso bedeutsam ist Òrunmilá, der Stifter des Ifá-Orakels. Der wichtigste òrìṣà unter den „heissen“ oder „roten“ (òrìṣà gbigbona) ist wohl die Trickstergottheit Eṣù, aber auch der bereits genannte Şangó. Seine Verbindung zu Obàtálá zeigt deutlich die Grundzüge der Kosmologie

<sup>3</sup> Ulli Beier, *Yoruba Myths*, Cambridge 1980, 6f.; dieser Erzählung entspricht eine der möglichen Etymologien von Òrìṣà, nämlich eine Kontraktion des Satzes „Ohun -tí-a-rí sà, „das, was gesammelt wurde“; die andere Möglichkeit, die erwogen wird, ist eine Ellipse von „Ibiti-orí-ti-sè“, die Quelle von Orí. (vgl. Idowu. 59ff.). Zum Begriff Orí vgl. unten.

der Yorùbá auf, in der die Welt als ein Ort, an dem verschiedene Kräfte wirksam sind, deren Gleichgewicht erstrebenswert ist. Zu den „heißen“ òrìṣà gehört auch Ogún, der am weitesten verbreitete im Yorubaland, der Gott des Eisens und des Krieges. Den mündlichen Überlieferungen zufolge ist er eine sehr alte Gottheit. Die oralen Traditionen berichten, dass, nachdem die Erde geschaffen und eingerichtet worden war, es die òrìṣà in Angriff nahmen, ihre jeweiligen Aufgaben zu erfüllen. Doch auf ihrem Weg kamen sie zu einem Platz, der „Keine Strasse“ hieß, wo sie nicht weiterkonnten; Obatala versuchte mit seiner Machete, einen Weg zu schlagen, aber sie war aus Blei und nicht geeignet für die Aufgabe. Allein Ògún besaß ein geeignetes Werkzeug, aber er verlangte eine Belohnung von den anderen. Diese wurde ihm versprochen, und nachdem er erfolgreich gewesen war und sie in Ile-Ife angekommen waren, übergaben sie Ògún die einzige Krone, die sie dabei hatten. Es gibt Priester von Ògún, die behaupten, eigentlich sei er der König der òrìṣà. Die weite Verbreitung des Kultes von Ògún, mit unterschiedlichen lokalen Traditionen, führte auch zu der Ansicht, daß es 7 Ògún gäbe, darunter der Ògún der Schmiede, der Jäger, der Krieger, oder Ògún Onire. Letztere Bezeichnung bezieht sich auf die Stadt Ire in Yorubaland, wo Ogun einmal Krieger angeführt hat und zu Boden gesunken ist, nachdem er im Zorn einen Haufen Leute niedergemetzelt hatte. Eine andere Erzählung besagt, dass Ògún auf Grund seines wilden Charakters sich nicht in die Gesellschaft einpassen konnte und deshalb an einem abgelegenen Ort, Orí-Òkè, „oben auf dem Hügel“ lebte, von wo aus er sich als Jäger, Krieger und Eroberer betätigte. Als ihm dieses Leben zu langweilig wurde, wollte er eine Stadt finden, in der leben könnte, aber seine wilde Erscheinung (er war in Feuer und Blut gekleidet!) machte das unmöglich. Deshalb borgte er sich Kleidung von der Palme. In Palmblätter gehüllt (diese spielen in der Verehrung vieler òrìṣà eine wichtige Rolle, sie werden zur Dekoration der Schreine benutzt), betrat er Irè und wurde sofort zum König von Irè, Oni-Irè, ausgerufen, seitdem ist er Ògún On'Irè, Ògún, der König von Irè. Ògún, der „Patron“ und „Meister“ des Schmiedehandwerks, ist wegen seiner Meisterschaft in dieser Kulturtechnik auch der Gott der Jäger und Krieger, die ja mit dem schmiedhandwerk als dem Erzeuger brauchbarer Werkzeuge und Waffen, eng verbunden sind. Die Geschichte mit „Keine-Strasse“ drückt dies ja sehr gut aus. Heute ist er die Gottheit aller, die mit Eisen und Stahl zu tun haben, von Schmieden, Mechanikern bis hin zu Taxichauffeuren.

Weiters sind hier zu nennen: Oya, Sangós Frau und Königin des Sturms oder Obaluaeye, der Herr der Pest. Ein weiterer seiner Namen ist Şòpòná<sup>4</sup>, dem der Name des Vodou der Erde „Sakpatè“ im Gê [Ewe] entspricht. In den afroamerikanischen Religionen wird er auch Omolu

---

<sup>4</sup> Şòpòná (das ọ jeweils mit Tiefton; leider habe ich keinen Weg gefunden, dies graphisch darzustellen).

(ein aus dem Yorùbá stammender Ausdruck) oder Shopona genannt, in der kubanischen Santería Babalu Ayé. Dieser Name stammt offensichtlich aus *Oba-lu'aye* (auch: Olùwa Aiyé oder nur: Olùwa) das soviel bedeutet wie König, der Herr der Erde ist.

Die òrìṣà kommen durch ihre Medien in die Welt, die dazu ausgebildet wurden, in Besessenheitstrancen den Geist ihrer Gottheiten in die Welt zu bringen. Wenn die Götter sich in ihnen manifestieren, sprechen sie durch sie. Ifá und Eshu (auch: Elegba) stehen an der Grenze zwischen den beiden Bereichen von orun und aye und vermitteln sozusagen die Kommunikation zwischen diesen Bereichen. Ifá ist der Name eines Divinationssystems, das dem Mythos nach vom òrìṣà Òrunmilà gestiftet wurde, der auch selbst Ifá genannt wird. Odu ist dessen Frau, aber auch die Bezeichnung für die Sammlung der ifá-„Texte“ Diese bestehen aus einer großen Anzahl von oral tradierten Versen. Eṣu, eine Trickster-Gottheit, ist der Herr der Kreuzwege, der die Opfer zu den òrìṣà bringt und die Rituale überwacht. Er, nicht Òrunmilà, ist auf den Divinationsbrettern abgebildet.

### 2.1.2.3. Die Ifá-Divination

Die Priester des òrìṣà Òrunmilà, die babalawos („Väter des alten Wissens“) üben traditionellerweise die Divination mit dem Ifá-Orakel aus. Ifá ist auch ein anderer Name für Òrunmilà (wahrscheinlich: „nur òrun kennt den Weg der Erlösung/Rettung“), aber auch die Bezeichnung für die mündlich tradierten Überlieferungen, deren einzelne Teile (**Odù**, - „Kapitel“, ebenfalls der Name von Òrunmilàs Frau) durch das Orakel ermittelt werden. Das Divinationssystem ist in 256 Odù eingeteilt, die durch die möglichen Kombinationen der 16 möglichen Kombinationen von „I“ & „II“ in Viererreihen dargestellt, resp. benannt werden. Dies wird im Zusammenhang der Santería noch genauer besprochen.

Jedenfalls gibt es drei hauptsächliche Möglichkeiten, die odù zu ermitteln:

- Mèrindílógún (= 16; wörtlich „20 um vier vermindert“), 16 Kauriemuscheln, die eine „weibliche“ und eine „männliche“ Seite haben
- „Opele“, eine Kette mit 8 Steinen o.Ä., mit zwei Seiten, die, wenn man sie wirft, oben sein können.
- Ikin (Palmnüsse) und das opon ifá (Divinationsbrett)
- Das opon-ifá,

Das Divinationsbrett wird verwendet, um die Ergebnisse der Divination zu notieren. Dazu bringt der babalawo auf dem Brett ein Puder aus Holzstaub (*irosun* genannt, von einer bestimmten Baumart) auf, auf dem vier Bereiche eingetragen werden.

Das opon-ifá selbst ist zumeist rund, kann aber auch viereckig sein. es besteht aus einer glatten Vertiefung und einem abgehobenen Rand, auf dem allerhand Darstellungen eingeschnitzt sind. Es symbolisiert die Welt, resp. den aus òrun und aye bestehenden Kosmos,

die vier Himmelsrichtungen. Die Darstellungen am Rand zeigen die autonomen, miteinander im Wettstreit befindlichen Kräfte des Kosmos, erzählen aber weder eine übergeordnete Geschichte, noch sind die Künstler, die diese Schnitzwerke herstellen an bestimmte Vorgaben gebunden. Opon Ifá sind also unterschiedlich gestaltet, ohne festgelegte Ikonographie, einerseits nach lokalen Traditionen, andererseits nach der Individualität des Künstlers unterschieden. Die neun Bereiche des Brettes sind nicht immer voneinander abgehoben. Allerdings ist (fast) immer das Gesicht von Esu, dem ọ̀rìṣà , der zwischen aye und orun vermittelt, abgebildet. Es bildet den Teil des Brettes, der „Kopf des Brettes“ genannt wird, der beim Wahrsagen dem babalawo gegenüber liegt.

Etymologisch heißt opon: *schmeicheln*, und das opon soll die Arbeit der Divinatoren preisen, die die im Kosmos wirksamen Kräfte ans Licht bringen. Die handwerkliche Gestaltung zeigt diese Kräfte oft mittels Darstellungen, manchmal aber werden nur abstrakte Ornamente verwendet.

Es werden oft Männer und Frauen, oft mit ausgeprägtem Genitalbereich, und verschiedene Tiere dargestellt. Unter letzteren findet man sehr oft Amphibien, Schlangen, Schnecken und einen Fisch, der auf englisch „mudfish“ heißt: ein Fisch, der im Schlamm und im Wasser lebt. Bevorzugt werden also Tiere dargestellt, die den Übergang zwischen verschiedenen Bereichen der Existenz symbolisieren. Z.B. Krokodile, die Grenzen überschreiten. Sie sind, per analogiam, wichtig für den Prozess der Divination, der eine Kommunikation zwischen Menschen, ọ̀rìṣà s und Geistern, eine Überschreitung der Gebiete orun/aye darstellt. Auch Schuppentiere finden sich häufig unter den Abbildungen (der Pangolin, eine Art Ameisenbär, der für Medizin und Opfer verwendet wird und dem eine starke Abwehrkraft zugeschrieben wird, die mit der Kraft der eisernen Stäbe der Divinatoren verglichen wird. Ein häufiges Motiv ist die sogenannte „Prozession der Tiere“, jeweils von unten nach oben., wobei auf der rechten Seite die Darstellung gegen den Uhrzeigersinn, auf der linken Seite im Uhrzeigersinn verläuft.

Weiters werden Objekte dargestellt, die direkt mit der Divination zu tun haben, sehr oft Kaurie-Muscheln (16 oder 8), ein oder mehrere opele Ifá oder auch ein iróké Ifá (Divinationsstab). Die abstrakten Muster bestehen aus Schraffuren, die zur Abgrenzung der Bereiche verwendet werden, oft aber werden auch eigene Felder mit ihrer Hilfe dargestellt. Dazu kommt eine Art Schlingenmuster, Ìbó, dessen einfachste Form eine 8 darstellt, kompliziertere Formen wären überlappende 8er. Diese Muster dürften auf Stickereimustern auf königlichen Gewändern zurückgehen.

Das opon-ifá ist in 9, allerdings nicht immer in der Gestaltung voneinander abgehobene, Bereiche eingeteilt:

1. oju opon: dem Wahrsager gegenüber (Kopf des Brettes)
2. ese opon: auf der Seite des Wahrsagers (also: der Fuß des Brettes)
3. ona Oganran: der gerade Weg (rechts)
4. ona munu: der direkte Weg (links)

5. Alabalotun: der mit der rechten Hand plant
6. Alaselosi: der mit der linken Hand etwas durchführt
7. Aliletepowo: Einer, der früh aufsteht und Erfolg hat
8. Afurukeresayo: Einer, der den Fliegenwedel eines Wahrsagers hat und glücklich ist
9. Erilade opon: Die Mitte des Brettes hat die Krone

3-8 sind lt. Auskunft des babaláwos Ositola Namen berühmter babaláwos (Ahnenerben), 5 und 6 bezieht sich auf den Gebrauch der rechten Hand in sozialen und säkularen Angelegenheiten und der linken Hand im religiösen Kontext (so grüßen auch die in der Trance von den òrìṣà Besessenen mit der linken Hand).

Erilade opon ist der Punkt, an dem sich die Linien überschneiden, er ist als Krone (konische Form) gedacht, mit den Konnotationen, die das im Yoruba-Denken mit sich bringt.

Die Bereiche sind also einerseits Wege, mit bestimmten Richtungen verbunden, andererseits sind sie persönliche Wesen, Vorfahren. Der babaláwo grüßt diese Vorfahren und ehrt dann die Götter, die Ahnen, bestimmte Vögel, die seine Fähigkeit als Sänger symbolisieren und auch alte babaláwos, über die im Ifá-Korpus viele Geschichten erzählt werden. Der Babaláwo weckt das Brett durch seine Lobpreisungen der 9 Bereiche auf, macht es zum spirituellen Gebrauch bereit. Außerdem bringt er die angerufenen verstorbenen Divinatoren aus dem orun herbei, sie nehmen sozusagen als Berater an der Konsultation des Wahrsagers teil.

- Das iróké-ifá.

Das iróké-ifá ist ein hölzerner (oder elfenbeinerner) Stab, den der babalawo am Beginn einer Divination gebraucht, indem er damit auf das opon-ifa schlägt, während er die Gebete vorträgt, die die alten babalawos und die Geister anrufen. Das iróké-ifá besteht aus drei Bereichen, einem schmalen Ende, das oft als Vogel dargestellt ist, der auf dem Kopf einer knieenden Frau sitzt, diesen verlängert. Unter der knieenden Frau befindet sich ein hohler Griff, in den oft eine kleine Klapper eingebaut ist, mit der rhythmische Geräusche erzeugt werden.

Die knieende Frau symbolisiert alle, die zum babalawo kommen, um ihr Schicksal zu verstehen. Im religiösen Denken der Yoruba wählen und empfangen die Menschen ihr Schicksal, bevor sie in die Welt eintreten, indem sie niederknien. Im Divinationsritual kniet der Adept nieder, um über die Hoffnungen und die Grenzen seines Lebens zu lernen. In den Darstellungen auf den „Oṣé Ṣàngó“ genannten Tanzstäben, die die von Ṣàngó besessenen Medien während der Besessenheitstrance in der Hand halten, ist nicht die Gottheit, sondern das Medium dargestellt, der Adept der Gottheit: was es heißt, dem orisha zu dienen: in der Regel handelt es sich um eine knieende Frau, die sich hinkniet, um den òrìṣà zu empfangen. Knien ist aber auch die Geburtsstellung und somit Symbol für die lebensspendende Kraft der Frau. Auch der Vogel symbolisiert diese lebensspendende weibliche Kraft.

- agere ifá.

Die weibliche Symbolik des „Enthaltens“ zeigt sich an den agere ifá, den Behältnissen, in denen die zur Divination verwendeten Palmnüsse (die *ikin*) aufbewahrt werden: Diese, als Schalen oder auch Kalebassen geschnitzten Behältnisse ruhen auf dem Kopf einer oder mehrerer knieender Frauen. Diese Gefäße werden im persönlichen Schrein des Adepten neben anderen auf den Kult bezogenen Gegenständen aufbewahrt.

- Ahnenkult (*egungun*)

Die Ahnen (*Oku orun, osi, babanla, iyanla*), sind ein wichtiger und großer Bevölkerungsanteil von *orun*. Sie können entweder durch Maskentänzer (*egungun*)<sup>5</sup> in *aye* zurückkehren (kurze Besessenheit), oder als Teil eines Neugeborenen. Ein junges Mädchen, das als Reinkarnation der Großmutter erkannt wird, wird *Yetunde* (Mutter ist zurückgekehrt) genannt. Die Großmutter lebt in *orun* weiter, aber ein Teil ihres *èmi*, Atems, konstituiert das Kind mit. *Aye* wird also stark von *orun* und seinen Kräften beeinflusst. So sagen die Yoruba: „Die Welt (*aye*) ist ein Marktplatz, aber die jenseitige Welt (*orun*) ist Zuhause“: „*Aye l’oja, orun n’ile*“, oder auch: „*Aye l’ajo, orun n’ile*“ (Die Welt ist eine Reise, die jenseitige Welt ist das Zuhause).<sup>6</sup>

Der *egungun*-Kult ist traditionell mit den „family lineages“ verbunden. Die *Egungun*-Tänzer stellen in Maskentänzen die Ahnen dar. Sie üben diese Funktion entweder individuell, für bestimmte Familien aus oder kollektiv im Dienst der ganzen Gesellschaft, in welchem Fall sie die Abstammungslinien der einzelnen Familien transzendieren. Die *Egungun* werden traditioneller Weise an folgenden Orten angerufen:

- Gräber der Vorfahren
- Familienschrein
- Im Gemeinschaftswald

Die Maskengesellschaften, die *Egungun*-Gesellschaft genannt werden (oder *ara òrun*: Bewohner von *òrun*) dienen dazu, die Ahnen aus *òrun* auf die Erde zu bringen, das heißt, letztere besuchen die Erde körperlich durch den Maskentänzer. Die *egungun*-Maske bedeckt den ganzen Körper des Tänzers. Bestimmten Interpretationen zufolge (m. Thompson-Drewal) bezieht sich das auf die Gender-Konstruktion in der *Yorùbá*-Gesellschaft, weil die Mitglieder der *Egungun*-Gesellschaft männlich sind, die Frauen aber die Medien der *òrìṣà* darstellen. Demnach sind Männer als „enthaltend“ gedacht, die weibliche Macht aber als das Enthaltende. Männer, die Medien der *òrìṣà* werden, werden als „Ehefrauen“ der *òrìṣà* bezeichnet, es gibt

<sup>5</sup> Vgl. dazu Akin Euba, *Drumming for the Egungun*. In: *R. Abiodun / H. J. Drewal / J. Pemberton III, The Yoruba Artist. New Theoretical Perspectives on African Arts*. Washington and London 1994, 161-169.

<sup>6</sup> *Yoruba World*, 15f.

aber auch einen gewissen Anteil von „cross-dressing“ in Yorùbá Ritualen, weil Männer und Frauen in ihren jeweiligen Rollen männliche und weibliche Kräfte oder Wesenheiten porträtieren können.

## 2.2. Die Verschiffung von Yorùbá nach Kuba

### 2.2.1. Überblick zur Besiedelungsgeschichte Kubas

Nachdem Columbus in Kuba gelandet war, wurden die dort schon ansässigen Ciboney ziemlich schnell fast vollständig ausgerottet. 1550 wurden die verbleibende indigene Bevölkerung aus der Sklaverei entlassen und in eigenen Siedlungen in der Nähe der großen Städte untergebracht. Von dort verbreiteten sie sich später über die Insel und gingen aufgrund von Mischehen im verlaufe des 18. Jahrhunderts in der Bevölkerung auf und als eigene ethnische Gruppe verloren. Da Kuba im Gegensatz zu den Erwartungen der Spanier keine nennenswerten Vorräte an Gold liefern konnte, war es in den ersten Jahrhunderten der spanischen Herrschaft nicht leicht, Siedler dorthin zu bringen. Die Besiedelung Kubas erfolgte im Prinzip durch zwei getrennte Klassen. Die Herrschaftsklasse, die sich hauptsächlich aus spanischen, französischen, portugiesischen, irischen und niederländischen katholischen Einwanderern zusammensetzte, einer Kaste von Leuten, die 4 Generatione zurück kein jüdisches oder maurisches Blut aufweisen sollten. Die einflußreichen Familien Kubas, von denen die meisten im 18. Jhdt, die Insel erreichten, bildeten, durch Heirat innerhalb ihrer Gesellschaftsschicht und sonstige Abgrenzung, eine eigene Herrscherkaste, von denen die übrige Bevölkerung deutlich geschieden war. Diese wurde aus den übrigen ethnischen Gruppen unter spanischer Herrschaft rekrutiert, indigener Bevölkerung aus Amerika, spanische Sklaven, zu denen nicht nur Afrikaner gehörten, sondern auch Juden, Mauren, Ägypter, Syrer, Libanesen, Russen und Griechen. Es entstand eine gemischte kreolische Kultur, in der sich die Einflüsse spanischer, indigener amerikanischer, afrikanischer und islamischer Kultur zu einem eigenen kulturellen Substrat vermischten, von dem sich die Herrscherklasse zu distanzieren trachtete. Bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts blieb Kuba eine Siedlerkolonie mit wenig ausgeprägter wirtschaftlicher Differenzierung, in der etwa Landwirtschaft Handel und Handwerk nicht deutlich getrennt waren. In dieser Zeit kamen auch nur etwa 10% derjenigen Sklaven, die nach Kuba verbracht worden sind, auf die Insel. Das bedeutet, dass die meisten der 700.00 bis 1 Million schwarzafrikanischer Sklaven, die nach Kuba verbracht worden sind, zwischen 1760 und 1870 dorthin gelangten, die Mehrzahl in den letzten dreissig Jahren. Das hatte freilich Einfluß auf die ethnische

Zusammensetzung der Sklaven. War der Anteil der Lucumi in den Jahren 1760-1820 etwa über 8%, so stieg dieser in den letzten Jahren der Sklavenimporte auf über ein Drittel (an die 35%). Insgesamt findet man in den Statistiken folgenden Ethnien:

Congo, Carabali, Mandinga, Lucumi, Mina, Ganga und eine Vielzahl von (ungefähr 30-40) Ethnien, die jeweils einen kleinen Anteil an Sklaven stellten.

### 2.2.2. Gründe für den hohen Anteil an Yorùbá an den Sklavenimporten in den letzten Jahrzehnten der Sklaverei auf Kuba

Der hohe Anteil an Yorùbá in den letzten Jahren hatte seine Ursachen in der westafrikanischen Geschichte. Im 17. und 18. Jahrhundert war Oyo die beherrschende Macht in dem Gebiet zwischen Dahomey (Mono) und dem Nigerdelta gewesen. Man nennt dies auch die Zeit des Yorùbá-Commonwealth (Yorùbá-Aja). Die politische Struktur dieses großen Reiches war eher kompliziert. Der Alafin übte seine Macht in Oyo durch leitende Beamte aus und in den unterworfenen, tributpflichtigen Gebieten durch Repräsentanten, die *ilari* und *ajele* genannten Chiefs, die an den Höfen dieser Staaten lebten. Diese besaßen als Priester des *òriṣà Ṣàngó* (des Hauptòriṣà von Oyo) große religiöse Autorität. Die innere politische Struktur zeigte ein kompliziertes System des Machtausgleichs. Dieses System war auf eine Balance zwischen dem König und seinen Männern auf der einen und dem Rat der Familienältesten, dem *Oyo Mesi*, auf der anderen Seite aufgebaut. Letzterer konnte den König absetzen (was dessen Selbstmord zur Folge hatte) und einen neuen wählen. Dazu kam die Geheimgesellschaft der *Ògbóni*, auch *Osugbo* genannt, eine Art Ältestenrat, den idealerweise die ältesten und weisesten Männer und Frauen bildeten (*ogbón* bedeutet u.a. Weiskheit, *ògbóni* wörtlich: „weiser Älterer“). In Oyo konnte diese Gesellschaft wiederum die Entscheidungen des *Oyo Mesi* in Frage stellen. Man findet die *Ògbóni* -Gesellschaft allerdings im ganzen Yorubaland, wobei die Rituale unterschiedlich sind. Die männlichen und weiblichen Mitglieder der *Osugbo*-Gesellschaft, die aus verschiedenen lineages kommen, verehren *Onile*. Die Interpretation dieser Verehrung ist strittig. Wurde früher in der Literatur oft davon ausgegangen, daß es sich bei *Onile* um eine Erdgottheit handelt, was die Übersetzung „Herr der Erde [aus *oni* (Besitzer) und *ilè*, (Boden Land; *ilè aiyé* bedeutet „Welt“)] nahelegen würde, so gehen manche Interpreten eher von der Übersetzung „Herr des Hauses aus“ [aus *oni* und *ilé* (Haus, Heim, Gebäude)]. Demnach ist das Haus das Bild des Kosmos als Einheit, den das *Osugbo*-Kulthaus als mikrokosmische Darstellung repräsentiert. Als Zeichen der Zugehörigkeit dienen kleine, eine weibliche und eine männliche Figur darstellende Messingstäbe, die mit einer Kette miteinander verbunden sind und als *edan*

bezeichnet werden. Die Bezeichnung ist singularisch, weil die beiden Figuren als Einheit angesehen werden. Sie stellen die Einheit von männlichen und weiblichen Elementen und die ursprüngliche kosmische Einheit dar, die die Gegensätze der menschlichen Erfahrungswelt übersteigt. Mitglieder der *Ògbóni* -Gesellschaft sind auch ältere Menschen, die bereits „jenseits“ der Spannungen des Lebens stehen. Der Zugang zu dieser Sphäre ist exklusiv, daher der Geheimcharakter der *Ògbóni* -Gesellschaft, so nimmt man an. Die Ogboni-Gesellschaft besaß die Macht der Judikatur. Im Falle ungerechtfertigten Blutvergießens (Mord) müssen die Ogboni Wiedergutmachung und Sühne leisten. Im 19. Jahrhundert hat die *Ògbóni* -Gesellschaft wohl auch Menschenopfer dargebracht und ist so in einen üblen Ruf gelangt.

Nach dem Tod des Alafin Abiodun im Jahr 1789 zerfiel das Reich von Oyo sehr schnell. Üblicherweise wird Abiodun dafür verantwortlich gemacht, die militärische Organisation des Reiches vernachlässigt zu haben, wodurch Oyo den Herausforderungen am Beginn des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts nicht mehr gewachsen war; die komplizierte Machtstruktur in Oyo, die auf eine Balance zwischen drei Instanzen aufgebaut war, führte in dieser Spätzeit zu inneren Konflikten, die äußere Gegner ausnutzen konnten.

Man kann vor allem drei Gründe für den Niedergang der Macht von Oyo nennen:

1. Oyo hatte immer schon Schwierigkeiten, die Handelsrouten zur Küste unter Kontrolle zu halten, weil die Kavallerie, auf der die militärische Macht Oyos beruhte, in den dichten Regenwäldern nicht gut operieren konnte. Die kleinen tributpflichtigen Mittlerstaaten in dieser Region wurden stärker und begannen gegen die Herrschaft Oyos zu rebellieren.
2. Die Fon aus Dahomey (das heutige Benin) traten selbst in den Handel mit Feuerwaffen ein und stärkten so ihre Position gegenüber Oyo. Konnte Oyo die Fon am anfang noch unter Kontrolle halten, gelang es den Fon im Laufe des frühen 19. Jhdts., eine Invasion im Yorúbáland.
3. Zugleich verlor Oyo seinen Einfluß im Norden des Reiches, wo es den Fulani-Herrschern im Haussaland gelang, die Herrschaft zu übernehmen.

Dies alles führte zu ruinösen Kriegen und Bürgerkriegen in dieser Region, so dass die Bewohner von Oyo sogar gezwungen waren, ihrer Stadt zu verlassen und weiter südlich neu zu gründen. Dies begann mit den Owu- und Egbakriegen um 1820; durch den massiven Einsatz von Feuerwaffen europäischer Produktion bekamen diese Kriege in der Region auch ein bis dahin nicht gekanntes Ausmaß an Brutalität. So wurden ganze Dörfer und Städte ausradiert und ihre gesamte Bevölkerung versklavt. In dieser Zeit wurde es immer schwieriger, Sklaven aus dem Norden zu bekommen, und so wurden erstmals in der

Geschichte große Mengen von Yorùbá in die Sklaverei verschifft.. Im 19. Jahrhundert stieg der Anteil der Yorùbá an den aus der Bucht von Benin exportierten Sklaven, zwischen 1850 und 1870 stellten diese den Hauptteil der nach Kuba verbrachten afrikanischen Sklaven (ca. 35%). Im Jahr 1762 hatten die englischen Truppen Havana für ein Jahr besetzt, infolge dessen öffnete sich Kuba für fremde Märkte, ausser dem traditionellen Handel mit Spanien. Zugleich hatte der sogenannte Zucker-Boom eine verstärkte Nachfrage der Europäer nach Zucker ausgelöst. Infolge der Entwicklung auf Haiti, in dem nach dem erfolgreichen Unabhängigkeitskampf ab dem Jahr 1791 schließlich 1804 die Unabhängigkeit erklärt und die Sklaverei aufgehoben worden war, entwickelte sich die kubanische Zucker-Industrie rasant durch die Zufuhr von ausländischem Kapital und die Ökonomie Kubas wandelte sich von einer durch Ackerbau und Viehzucht bestimmten Wirtschaft (Exportartikel bis dahin vor allem Bienenwachs und Tabak; auf den die spanische Krone ein Monopol besaß) zu einer der führenden Zuckerindustrien der Welt. Die harten Arbeitsbedingungen in der Zuckerindustrie machten es, zusammen mit der Gewinnorientierung der Eigentümer unmöglich, Vertragsarbeiter für diese Tätigkeiten zu finden. Aus diesen Gründen stieg die Nachfrage nach Sklaven in Kuba genau zu der Zeit, als aufgrund der Situation in Westafrika vermehrt Yorùbá in die Sklaverei verbracht wurden.

### 2.2.3. Die Situation der Sklaven in Kuba

Nun muss aber zwischen der Situation der Sklaven in den ländlichen Gebieten und denen in den Städten Kubas unterschieden werden:

#### 2.2.3.1. Die Lage der Sklaven in den ländlichen Gebieten

Die Arbeit in den Zuckermühlen war hart, und es blieb nach einem 14-16 Stunden Tag wenig Zeit für religiöses Leben. Die Berichte sagen im Allgemeinen, dass die Sklaven wenig religiösen Unterricht von Seiten der katholischen Kirche bekamen, weil diese auch den Widerstand der Sklavenhalter zu überwinden hatten. In der Regel wurden ihnen Gebete beigebracht, von denen angenommen werden kann, dass sie zwar auswendig hergesagt werden konnten, allerdings ohne dass die Afrikaner sie verstanden hätten. Die einzige Ausnahme bildeten die Haussklaven, die in intensiveren Kontakt mit der Religion ihrer Herrschaft gekommen sind, und, da sie auch als Kindermädchen arbeiteten, wahrscheinlich auch afrikanische Mythen und Glaubensvorstellungen an die weißen Kinder weitergegeben haben.

Eine weitere Gruppe waren die sogenannten **Cimarrones (die Wilden;** ein Ausdruck für wieder in den „Naturzustand“ verfallene domestizierte Tiere), geflohene Sklaven, die eigene

Siedlungen in den Wäldern gründeten, oft nahe der Farmen und Siedlungen. Diese die palenques (Einzäunungen). Diese bestanden aus Hütten mit angeschlossenem Ackerland, geschützt durch Fallgruben, in denen sich scharf zugespitzte Holzpfähle befanden. Sie waren in der Regel so gut verborgen, dass militärische Expeditionen gegen sie oft schon deshalb erfolglos blieben, weil sie nicht gefunden wurden. Dennoch waren sie nicht isoliert, sondern es bestand Kontakt zwischen den palenques und auch zwischen cimarrones und den Sklaven auf den Farmen. In den Palenques lebten sowohl entflohene Arbeits- als auch Haussklaven, was darauf schließen läßt, dass es dort zu akkulturativen Prozessen gekommen sein kann. Dennoch ist wenig über die dort gelebte Religion bekannt. Aus Beschreibungen in der Literatur kann man schließen, dass dort auch religiöse Spezialisten gelebt haben, die in der Literatur als santeros oder brujos (Hexer) bezeichnet werden, die auch als Heiler tätig waren. Bei gefangenen Cimarrones hat man allerdings Kultgegenstände afrikanischen Ursprungs gefunden.

Weiters gab es eine gewisse Anzahl freier Schwarzer auch in den ländlichen Gebieten, die als Landpächter hart auf ihren Höfen arbeiteten. Es gab zwar Kontakt zwischen den Cimarrones und ihnen, jedoch konnten die freien Schwarzen den Cimarrones offensichtlich nicht genug Schutz bieten, dass es zu einem Zusammenleben gekommen wäre, ebensowenig wie die Bewohner der Palenques versuchten, in die Städte zu gelangen um dort zu leben.

Insgesamt ergibt sich jedoch, dass es unter der ländlichen Sklavenbevölkerung Kubas wenige Faktoren gegeben hat, die die Verschmelzung von afrikanischen Traditionen mit katholischen Elementen, wie wir sie in der Santería finden, erklären könnte.

#### 2.2.3.2. Die Situation in den Städten

In den Städten war die Situation anders, denn erstens gab es unter der schwarzafrikanischen Bevölkerung auch andere Gruppen als Sklaven, und zweitens war die Situation der Sklaven eine andere. Man kann drei Gruppen unter der schwarzafrikanischen Bevölkerung der Städte Kubas im 19. Jahrhundert unterscheiden:

- **Negros esclavos:** die Sklaven, die, ihrer Beschäftigung nach, Haussklaven und städtische Sklaven auf der einen, Landarbeiter auf der anderen Seite waren. Die Mehrzahl der Sklaven wurde auf die Plantagen im Landesinneren verbracht. Unter den negros esclavos wurde weiter unterschieden:
  - negros de nación (in Afrika geborene)
    - *negros bozales* (rohe), das waren Neuankömmlinge, die nicht Spanisch sprachen

- *ladinos*, in Afrika geborene Sklaven, die spanisch oder portugiesisch sprachen und getauft waren
- criollos (Kreolen), in Kuba geborene Sklaven

Die städtische Sklaverei war weniger restriktiv als die ländliche. Die Sklavenbesitzer investierten z.T. auch in die Ausbildung ihrer Sklaven, damit sie ihre Geschäfte besser führten, z.T. wurden sie auch als Köche u.Ä. vermietet, sodass sie nicht die ganze Zeit unter der Kontrolle ihrer Besitzer waren. Sie mussten zwar ihr Verdienst abliefern, lebten aber nicht mit den Herren zusammen. Viele dieser Sklaven betrieben in der Zeit, wo sie nicht unter der Kontrolle des Herren standen, ihre eigenen Geschäfte, so waren um die Mitte des 19. Jhdts. eine nicht geringe Anzahl von Bares und Gaststätten unter der Kontrolle von Sklaven. Die städtische Umgebung bot auch mehr Gelegenheit zur Flucht aus der Sklaverei, da es die Möglichkeit gabe, unterzutauchen und sich einer der anderen Gruppen von Afrikanern anzuschließen.

- **Los negros horros** (freigelassene)– *gente de color*: Es gab drei hauptsächliche Wege, zu dieser Gruppenzugehörigkeit, woraus sich ergibt, dass auch diese Gruppe sowohl ethnisch als auch von der Zeitspanne der Freiheit her, sehr inhomogen war.
  - Einerseits gab es die Einrichtung der *coartación* (wörtlich Beschränkung, Einschränkung), derzufolge Sklaven sich freikaufen konnten. Über die Anzahl der „Freigekauften“ unter den *negros horros* sind sich die Quellen nicht einig. Jedenfalls waren ab 1870 die Kinder von Sklaven automatisch frei.
  - Die Kinder von weißen Herren und ihren schwarzen Sklavinnen, die *mulattos*, wurden zumeist von den Herren freigelassen und stellten einen hohen Anteil an dieser Gruppe.
  - Schließlich gab es, neben den *criollos*, die aus dem einen oder anderen Grund zur Freiheit gelangten, auch befreite Neuankömmlinge, die von den Engländern, wenn sie Sklavenschiffe vor der Küste aufgebracht hatten, an Land gesetzt und freigelassen worden sind. Es ist unklar, wie viele von diesen in Freiheit blieben, und wie viele wieder versklavt wurden oder bald starben.
- **Los negros curros** (die „selbtsicheren“, Angeber, Poseure): freie Afro-Kubaner, die in den *extramuros* lebten, und in der Literatur über die soziale Schichtung und die kulturellen Unterschiede der schwarzen Bevölkerung, die z. T. auf ethnokriminologische Ursprünge zurück geht, als eigene Gruppe genannt wird. Es sind diejenigen, die mit Verbrechen und Untergrund in Verbindung gebracht werden, mit kriminellen Praktiken, Zuschreibungen, die z.T. wohl auf die Zuschreibungen, die aus der Angst der weißen Oberschicht geboren worden sind, zurückgehen. Ihrer Herkunft nach dürften sie hauptsächlich aus der

schwarzen Unterschicht der Hafenstädte in Spaniens Süden, wie Málaga, abstammen. Die Gruppe ist weder einer bestimmten afrikanischen nación zuzuordnen, noch den freien Händlern. Die negros curros des 19. Jhdts. werden als laute, auffällig gekleidete Menschen beschrieben, die Männer mit zugefeilten Zähnen, Leinenhemden, Schuhen mit goldenen Schnallen, gestreiften Glockenhosen, Strohhüten, goldenen Ohrringen, die Frauen mit Seidenschals, Goldschmuck und lauten Holzpantoffeln. Heutige kulturwissenschaftliche Analysen sehen darin einen hybriden kulturellen Stil, der ein öffentliches, parodistisch-subversives Spiel mit der Zurschaustellung des „unterdrückten Körpers“ spielt, das die soziale Rolle revidiert. Man kann somit in diesem Stil, der schwarzer Signifikation, als Zeichengeber bezeichnet worden ist, mit seinen Konnotationen des Untergrunds von Dandys, Pimps und Gangstern, eine bewußte Stilisierung als Herrscher der Vorstadt und der von dort für das weiße Establishment ausgehenden Gefahr erblicken. Das heißt, man könnte diesen Stil mit anderen Phänomenen in der afroamerikanischen Kultur vergleichen, in der die Rollen des Gangsters auch bereitwillig zur Schau gestellt werden. Andererseits aber ist es aus der historischen Distanz sehr schwer zu sagen, wieviel von diesen Zuschreibungen auf weiße Projektion zurück geht und wieviel daran ein tatsächliches Spiel mit diesen projektiven Beschreibungen gewesen ist. Jedenfalls haben sich die negros curros eindeutig außerhalb der organisierten sozialen Verbände der schwarzafrikanischen Kubaner gestellt, die in sogenannten cabildos zusammenkamen.

### 2.2.3. Die Organisation der Sklaven in den Städten und die Etablierung afrikanischer religiöser Traditionen

Die Sklaven waren, als Mitglieder der katholischen Kirche, in sogenannten cabildos organisiert, entsprechend ihren „naciones“, ihrer wirklichen oder konstruierten ethnischen Identität.. Cabildo meint wörtlich „Stadtrat“. Diese cabildos waren hierarchisch aufgebaut, in ihnen wurden von den spanischen Institutionen übernommene Titel gebraucht. Die „negros de nación“ und die „negros criollos“ hatten ihre je eigenen cabildos, sie sollten sich nicht in gleichen Institutionen miteinander mischen. Die „cabildos de nación“ wurden von Herrschern geleitet, sie hatten ihre eigenen Häuser als Treffpunkte und waren je einem speziellen katholischen Heiligen geweiht, der als ihr persönlicher Patron fungierte. Es handelte sich um Organisationen, die auf der einen Seite soziale Funktionen für ihre Mitglieder übernahmen, andererseits Tänze und Feste an den offiziellen katholischen Feiertagen organisierten. Die kirchlichen und staatlichen Autoritäten benutzten sie als ein Mittel, um soziale Kontrolle über

die versklavte Bevölkerung auszuüben, und sie waren auch von Zeit zu Zeit das Ziel missionarischer Bestrebungen der Kirche. Hinter dem Konzept stand wohl von staatlicher Seite aus das Prinzip des „divide et impera!“ (teile und herrsche), wie es sich etwa in den Verlautbarungen des Gouverneurs von Santiago de Cuba im Jahr 1843 zeigte, der zur Separation der einzelnen Bevölkerungsgruppen seiner Stadt aufrief. Ihm zufolge sollten Weiße nicht die Versammlungen der Schwarzen besuchen und Kreolen sich nicht mit den negroes de nación treffen. Weiters sollten alle naciones ihr je eigenen cabildos haben. Dem Gouverneur zufolge sollte eine „umsichtige Regierung das Prinzip der Schüren, und das besser durch wirksame indirekte Methoden „. Als Resultat dieser Politik sind aber gerade soziale Nischen entstanden, in deren Rahmen sich neo-afrikanische Gruppen bilden haben können, die als Bewahrer und Tradenten kulturellen Wissens zwischen den Generationen gewirkt haben.

Weiters wurde den Afrikanern damit die Möglichkeit eingeräumt, ihre traditionellen afrikanischen Riten unter dem Deckmantel der katholischen Heiligenverehrung auszuüben. Hier sind besonders die großen Prozessionen zum Fest der Epiphanie, am 6. Jänner, zu nennen, das in katholischen Ländern den drei Magiern aus dem Osten (vgl. Mat 2) in der Gestalt der „gheiligen Drei Könige“ gewidmet war. Die Begeisterung der versklavten Afrikaner für das Fest *el día de reyes* ist oft mit der Ikonographie begründet worden, wird doch einer der drei Magi/Könige, Melchior, als schwarzer König dargestellt und sind die Leiter der *cabildos* auch gewissermaßen „schwarze Könige“ gewesen. Da die *cabildos* nach 1792 außerhalb der Stadtmauern lagen, führten die Prozessionen der Mitglieder der verschiedenen *cabildos* von dem Bereich „vor der Stadt“ in das Stadtzentrum hinein. Die bürgerlichen weißen Familien sollen an diesem Tag im Schutz ihres Heimes geblieben sein. Der amerikanische Arzt J.G.F. Wurdemann hat *el día de reyes* folgendermaßen beschrieben:

„el día de reyes, almost unlimited liberty was given to the negroes. Each tribe, having elected its king, and queen, paraded the streets with a flag, having its name, and the words *viva Isabella* painted on it. Their majesties were dressed in the extreme of the fashion, and were very ceremoniously waited on by the ladies and gentlemen of the court, one of the ladies holding an umbrella over the head of the queen. They bore their honours with that dignity which the Negro loves so much to assume, which they, moreover, preserved in the presence of the whites. The whole gang was under the command of a Negro Marshall, who, with a drawn sword, having a small piece of sugar-cane stuck on its point, was continually on the move to preserve order in the ranks. But the chief object of the group was an athletic Negro, with a fantastic straw helmet, an immensely thick girdle of strips of palm-leaves and other

uncouth articles of dress. Whenever they stopped, this frightful figure would commence a devil's dance, which was the signal for all his courts to join a general fandango.“

Hier haben wir eine Beschreibung dessen, was man die Adaptation einer afrikanischen „getanzten“ Religion im Kontext der Sklaverei nennen könnte. Das Ereignis bringt afrikanische Traditionen in einem neuen Kontext zur Geltung, v.a. auch die Art und Weise, wie die Machtverhältnisse in der Gesellschaft rituell dargestellt, kommentiert und balanciert werden. Die für westafrikanische Gesellschaften typische Konfrontation von Kultgruppen bekommt im Rahmen einer Konfrontation der Sklavhalter mit der Kultur ihrer Sklaven eine weitere Dimension. Die ganze karnevaleske Veranstaltung erinnert an Rituale der Statusumkehr, die wir mit Victor Turner als eine liminale Erfahrung beschreiben könnten. Innerhalb des von der spanischen Verwaltung gesteckten Rahmens haben sich „Miniaturreichern“ (David H. Brown) entwickelt, die, bis zu einem gewissen Grad, nach außen das Symbolsystem ihrer Unterdrückten in ihren eigenen kulturellen Ausdruck integriert haben. Für den weißen Beobachter fällt diese schwarze Performance aber auch deutlich aus dem von den zivilen und religiösen Autoritäten für die Sklaven gesteckten Rahmen. In seinen Augen kann Würde, Herrschaftlichkeit und Königtum von den „Negern“, wie sie genannt werden, nur „gespielt“ (*assumed*) werden. Der Tanz der zentralen Figur, der, nach allem, was wir über westafrikanische Riten wissen, sicherlich einer festgelegten Semiotik folgt und sich innerhalb eines kulturellen Code bewegt, kann nur als „teuflisch“, als Gegensatz zu den gesellschaftlich anerkannten Werten, interpretiert werden. Zugleich taucht in dieser Beschreibung unverkennbar die Angst der weißen Unterdrückten vor den Unterdrückten auf, wenn die „athletische Figur“ des Tänzers als „furchteinflößend“ (*frightful*) beschrieben wird. Hier liegt der Grund, warum die Kolonialverwaltung den sozialen Gruppierungen unter der Sklavenbevölkerung gegenüber die Strategie des „divide et impera“ eingeschlagen hat. Wir können auch einen doppelten Symbolismus der Spannung zwischen der Welt innerhalb der Stadtmauern und derjenigen außerhalb der Stadtmauern entdecken. Vom Standpunkt des Sklavhalters aus gesehen, stellen die Sklaven eine Macht dar, auf der der wirtschaftliche und gesellschaftliche Gesamtzusammenhang aufgebaut ist, da die grundlegenden ökonomische Tauschstrukturen auf deren Arbeitskraft aufbauen. Damit ergibt sich auch für den Herrschenden eine Abhängigkeit, doch muß das Bewußtsein davon außerhalb der Stadtmauern gehalten werden. Andererseits ist vom Standpunkt der Sklaven her eine Art der symbolischen Übernahme der Kontrolle, wenn ihre „Könige“ mit ihrem Gefolge in der Form von Ritualgruppen von außen in die Stadt eindringen. Man kann sich in Erinnerung rufen, dass Berichte über 9 Sklavenaufständen in Kuba im Verlauf des 19ten Jahrhunderts vorliegen.

In einer anderen Beschreibung des *día de reyes*, aus dem Jahr 1830, wird der Unterschied zwischen den ethnischen Gruppen und ihrem Verhalten betont:

„there marched in perfect order Congos and Lucumis with their great sombreros of feathers [...] Araras with their cheeks covered with scars [...] bedecked with shells and teeth of dogs and alligators [...] Mandingas very elegant with their wide trousers [...]“ They would march on to the palace of the captain and, until the end of day, dance their way back through the streets of the town.“

Insgesamt kann festgehalten werden, dass in die religiöse Institution der Verehrung der Heiligen eingebundenen Karnevaltänze den afrikanischen Sklaven die Möglichkeit gegeben haben, ihre Riten innerhalb des Rahmens der kubanischen Gesellschaft auszuüben. Deshalb wurde traditioneller Weise den *cabildos* eine wichtige, wenn nicht die Hauptrolle in der Herausbildung der afrokubanischen Religionen zugeschrieben. Man muss aber auch die Rolle der freien Afrikaner in Betracht ziehen. „*Gente de color*“ spielten sicherlich eine wichtige Rolle in der Etablierung afro-kubanischer Religionen. Wie bereits erwähnt, kamen Yorùbá während der letzten Periode des Sklavenhandels im 19. Jhd. in großer Anzahl nach Kuba und Brasilien. Die Yorùbá, die aus einem Umfeld urbaner Kultur stammten, trafen in den Städten auf befreite Sklaven, die ihre Landsleute unterstützten, und sie kamen in ein Land, in dem zumindest gewisse Anstrengungen unternommen worden sind, die Sklaven ins Christentum, oder zumindest in dessen sozialen Rahmen, zu integrieren. Man kann, grob gesprochen, hierin einen deutlichen Unterschied in der Haltung der katholischen Kirche zur Christianisierung der Sklaven, verglichen mit den protestantischen Kirchen, erkennen. Dieser geht auf verschiedene Haltungen der Konversion gegenüber zurück, wobei im Allgemeinen sich die mehr „ritualistische“ Herangehensweise der katholischen Kirche (*ex opere operato*) von der mehr auf persönliche Überzeugung oder persönliche religiöse Erfahrung Wert legende protestantische Auffassung (*ex opere operandi*) unterscheidet. Doch auch innerhalb der katholischen Welt finden sich verschiedene Techniken, die mehr als „Formalakt“ angesehene Taufe mit Instruktionen in der christlichen Lehre zu verbinden. In der ersten Hälfte des 17. Jhdts. etwa soll der Jesuit Pedro Claver mehr als 300.000 Sklaven getauft haben. Seine Methoden der Unterweisung in der christlichen Religion werden folgendermaßen beschrieben:

„He taught them, too, with pictures, and especially with one: a representation of Christ on the Cross, with his blood being gathered by a priest below, who, in turn, poured it over Negro neophytes. On one side of the picture were the happy Negroes who had accepted baptism; on the other the miserable ones who had refused it.“

Obwohl wir uns fragen mögen, welchen Eindruck die solcherart Bekehrten wohl von den zentralen Inhalten der christlichen lehre bekommen haben mögen, muss man die hier sich ausdrückende Haltung als eine vergleichsweise humane bezeichnen, vergleicht man diese Darstellung etwa mit der Beschreibung der Taufe neuangekommener Sklaven, die wir bei Raphael Korngold finden:

„A hundred or so Negroes freshly arrived from Africa would be herded into a church, whips cracked and they were ordered to kneel. A priest followed by the acolytes and carrying a basin of holy water walked slowly down the aisle, and with vigorous swings of the aspergillum, scattered water over the heads of the crowd, chanting in Latin. The whips cracked again, the slaves rose from their knees and emerged into the light, converts to Christianity.“

Es scheint also, dass die Taufe als eine Art Vehikel betrachtet worden ist, ein Vorgang, durch dessen Ausführung die Heiden, durch die Kraft des Sakramentes, automatisch zu Christen gemacht werden konnten, was auch immer ihre spirituelle Einstellung diesem Vorgang gegenüber gewesen sein mag. Es fand sich keinerlei Akkulturationsprozess, wie ihn die protestantische Taufe vorauszusetzen schien. Man könnte auch annehmen, dass es mithin auch weniger um die religiöse Konversion der Sklaven ging, als darum, diese mittels Eingliederung in den sozialen Rahmen der Kirche in die Struktur der kubanischen Gesellschaft zu integrieren. Freilich wurden auch von einzelnen Kirchenvertretern Versuche unternommen, das Christentum unter den Sklaven zu verbreiten und zu bestärken, gegen die allgemeine Haltung den cabildos gegenüber, diese eher sich selbst zu überlassen. So hat z.B. im 18ten Jhdt. der Bischof Pedro Augustin Morel de Santa Cruz die cabildos persönlich besucht, um dort das Firmsakrament zu spenden und den Rosenkranz mit den Sklaven vor einem Bild der Jungfrau Maria zu beten. Er ließ das jeweilige Bild dort zurück und forderte die Sklaven auf, weiterhin vor dem Bild ihre gebete zu sprechen. Er beauftragte auch einen eigens zu dem Zweck abgestellten Priester damit, an den Sonn- und Feiertagen die cabildos zu besuchen und die sklaven in der christlichen Lehre zu unterweisen. Weiters gabe er jedem cabildo eine spezifische „Jungfrau Maria“ als Patronin, die sie besonders verehren sollten. Die Verehrung der Jungfrau Maria hat ja durch die verschiedenen Wallfahrtskirchen und Marienfeste, die mit bestimmten Namen Marias verbunden sind, sozusagen zu einer Vielfalt von verehrten Heiligen Marien im Volkskatholizismus geführt, die, wie etwa die „Caridad de Cobre“ oder die „Virgen de Regla“ in der kubanischen Santería mit verschiedenen Yorùbá-Gottheiten verbunden worden sind. Im spanischen Volkskatholizismus wurde Gott als eher entfernt angesehen, und das Hauptaugenmerk der religiösen Praxis galt den als der Menschenwelt nächstehend erachteten Mittlerfiguren, den Heiligen, deren Statuen und Bilder

in speziellen Schreinen oder zu Hause aufbewahrt und verehrt wurden. In den Kirchen wurden die Statuen reichlich geschmückt, etwa, indem man sie mit speziellen Roben bekleidete, Blumen vor ihnen aufstellte oder Kerzen vor den Bildern abbrannte. Die Gläubigen knieten vor diesen Bildern und Statuen und schienen zu ihnen zu beten. Wie Joseph M. Murphy festgestellt hat, konnte diese reich ausgestalteten ritualistischen und symbolischen Formen der Religiosität von den Anhänger der Yorùbáreligion zu den Zwecken ihres eigenen Symbolismus und ihrer Riten adaptiert werden.

Die verschiedenen „naciones“, also die Sklaven nach ihren Herkunftsländern resp. nach der konstruierten ethnischen Zugehörigkeit, die in cabildos organisiert waren, bilden der etwa von Roger Bastide vertretenen klassischen Lehrmeinung zufolge die Grundlage der Tradierung der afrikanischen Religion in Kuba. Wie wir gesehen haben, wurden sie als Instrument der sozialen Kontrolle eingeführt, und der Gedanke des „Teile und herrsche“ stand dabei im Hintergrund. Doch wurde die allzu starke afrikanische Selbstbestimmung innerhalb der cabildos immer auch als Gefahr für das soziale System angesehen, weshalb die öffentliche Ausübung der Riten auch zusehends eingeschränkt worden ist. Mit der Aufhebung der Sklaverei und dem damit einhergehenden sozialen und politischen Wandel veränderte sich auch die Organisationsform der afro-kubanischen „sociedades“. Während des 19. Jahrhunderts waren bereits vor der Aufhebung der Sklaverei und der Gleichstellung der „Rassen“ Haustempel (casa templos) unter den freien Afrikanern und Kreolen entstanden. In vielen Untersuchungen zur Geschichte Kubas wird zudem der Name „cabildo“ sehr ungenau gebraucht, da damit sowohl die cabildos de nación, von denen die Yorùbá relativ wenige gebildet hatten (14), als auch andere soziale Organisationsformen unter der afrikanischen und kreolischen Bevölkerung zusammengefaßt worden sind. Nach Rafael López Valdés waren die auch als cabildos bezeichneten casa-templos von befreiten Lucumi wichtiger für die Entwicklung der Santería als die cabildos de nación. In der Zeit des gesellschaftlichen Wandels am Ende des 19. und am Beginn des 20. Jhdts. änderte sich auch die Einstellung der offiziellen politischen Machthabern den cabildos gegenüber. Unter den Bedingungen der Freiheit waren die Versammlungsorte und –gemeinschaften der schwarzafrikanischen und kreolischen Bevölkerung nicht mehr Einrichtungen im Dienste des „Teile und Herrsche“-prinzips, sondern erschienen als separatistische Einrichtungen, in denen die freien Schwarzen sich selbst regieren konnten, in Isolation von der herrschenden Kultur. Mit eigenen Führungsstrukturen und eigenem Besitz stellten sie eine Art eigenständiger politische Institutionen dar. Die dominante Kultur erwartete sich aber eine Anpassungsleistung von der freien Bevölkerung afrikanischer Herkunft, die darin bestehen sollte, die afrikanischen

Traditionen zugunsten der Einbindung in die weiße, spanische Kultur aufzugeben. Das führte dazu, dass die Organisationen der schwarzen Kubaner zu rein zivilen und sozialen Vereinen wurden, die sich vor allem um soziale Angelegenheiten und gesellschaftliche Veranstaltungen mit Unterhaltungscharakter kümmerten. 1884 wurden die Treffen afrikanischer *cabildos* offiziell verboten und auch die Ausübung der religiösen Riten am *Día de Reyes*. Das typisch afrikanische, v.a. die religiösen Traditionen, wurden so in den Untergrund gedrängt und kriminalisiert. Es entstand das Bild des abergläubischen afrikanischen Hexers, dessen Aktivitäten eine atavistische Gefahr für die Entwicklung des modernen Kuba darstellte.

In dieser Zeit wurde die religiöse Tradition der *Yorùbá*, die in den *cabildos* so etwas wie ihre Inkubationsphase auf Kuba hatte und sich schließlich in die heutige Gestalt der *Santería* transformierte, durch die *casa-templos* der freien Afrikaner weitergegeben. Wie David Brown in seinen Feldstudien herausgefunden hat, lassen sich alle heutigen kubanischen *babaláwos* auf fünf Zweige (*ramas*) zurückführen, die auf fünf *babaláwos* zurückgehen. Andere *babaláwos* sind noch in bestimmten Ritualen gegenwärtig, werden aber nicht als Gründer einer *lineage* von *balawáos* angesehen, wieder andere, die selbst niemanden initiiert haben, werden als große Lehrer von *Ifá* in Erinnerung gehalten.

Als besonders wichtig werden die beiden in Afrika geborenen *Babaláwos* *Ño Carlos Ade Bi* und *Ño Remigio Herrera* (*Adechina*, ~1811-1905) angesehen. Letzterer war ein freigelassener Sklave, der auf der großen Plantage von Don Miguel Antonio Herrera in Nueva Paz, ca. 80 Kilometer außerhalb von Havana, gearbeitet hatte. Er soll aufgrund seiner Intelligenz und sonstigen vorzüglichen Eigenschaften von seinem Herrn bevorzugt behandelt worden sein und schon als Sklave große Freiheiten genossen haben, und war wohl um 1860 bereits ein freier Mann, als er den *Cabildo* von *Yemáya* (*Cabildo de la Virgen de Regla*) gründete, der nach seinem Tod von seiner kreolischen Tochter *Josefa Herrera* (*Echubi Pepa*) bis zu deren Tod im Jahr 1947 als religiöse Organisation weiter geführt worden ist. Die mündliche Überlieferung will es, dass *Adechina* ein bereits in Afrika initiiertes *babalawo* gewesen ist, der seine *ikin* vor der Passage geschluckt hat, sie dann auf natürlichem Wege wiedergewonnen und sie später in Kuba – unter Hilfe von *No Carlos Ade Bi* – erneut konsekriert hat. Ähnliches wird von den *Steinen* (*ótan*), in denen die *orichas* anwesend sind, erzählt: die mächtigsten von ihnen sind auf diesem Wege, indem sie von versklavten *Yorùbá* geschluckt worden sind, nach Kuba gekommen. So wird eine Geschichte erzählt, in der die Tradition im Leib der Vorfahren ausgetragen worden ist. *Adechinas* älterer Kollege *Ño Carlos Adé Bí* seinerseits soll seine Freiheit erlangt haben, nachdem er zwei spanischen Gästen desselben ein Orakel gestellt hatte, das sie vor einem großen geschäftlichen Verlust bewahrte. Infolgedessen kauften sie

ihn, wie zuvor ausgemacht, frei. Bei dieser Divination habe er eine opele verwendet, die er aus Orangenschalen improvisiert hätte. Betont die erste Geschichte von der Überfahrt der ikin den Traditionszusammenhang mit dem afrikanischen Kontinent, so zeigt die zweite die Adaptierungsfähigkeit dieser Tradition auf. In der Zeit der Reorganisation der cabildos in soziale Klubs löste sich auch die strenge Einteilung in *naciones* auf, sodass zunächst alle Yorúbásprachigen Mitglieder derselben Vereine werden konnten, schließlich konnte man Lucumi durch Initiation werden. Ño Carlos Adé Bí und Adechina haben, wie auch andere *babaláwos* haben begonnen, kreolen von gemischter Herkunft zu initiieren, unter ihnen Eulogio Rodríguez Gaitán, „Tata Gaitán“, der ein mächtiger *padrino* sowohl im religiösen Bereich als auch mit Einfluß in der politischen und sozialen Sphäre war, und Bernardo Rojas Torres, ein unehelicher Mulatte, der ein erfolgreicher Geschäftsmann und *babaláwo* wurde und um 1950 einen der bedeutendsten *casa-templo* in Kuba leitete. Das Ifá-Zeichen von Adechina, Obara Melli, ist das Zeichen von „Handel“ und „Wohlstand“, in Obara Meji liegt Königtum und Reichtum. Eine ethische Regel, die Adechina dem von ihm gegründeten *rama* gab, war, dass man als guter *babaláwo* eine geschäftliche Laufbahn haben sollte, denn man sollte nicht darauf angewiesen sein, von der Tätigkeit als *babaláwo* zu leben, um Konflikte zu vermeiden.

Ebenso wurde in der *Santería* zusätzlich zur körperlichen Abstammungslinie eine Abstammung durch Initiation eingeführt, sodass die *padrinos* und *padrinas*, die „Paten“, die jede/r in die *Santería* Initiierte hat, zu seinen/ihren Ahnen gezählt werden und auch als solche verehrt.

### 2.3. Die kubanische *Santería*

Normalerweise unterscheidet man zwischen zwei Zweigen der *Santería*, der *Regla Mayombe*, in der die Traditionen der kongosprachigen Völker stärker vertreten sind (die aber weniger gut erforscht ist) und der Yorúbá-stämmigen *Regla de Ocha* (aus *Regla de Oricha*). Der Name *Regla* führt sich auf die bereits erwähnten „*Naciones*“ zurück. Im Folgenden werden Grundzüge der traditionellen kubanischen Form der *Regla de Ocha* dargestellt, ohne auf deren Transformationen in den außerkubanischen Formen, die in den letzten Jahrzehnten entstanden sind, näher einzugehen. Die traditionelle Religion der Yorúbá wird zu diesem Zweck in drei kultische Bereiche aufgeteilt:

1. Der Kult der Orisha
2. Die Ifá-Divination
3. Der Ahnenkult (*egungun*)

### 2.3.1. Ahnenkult

Es ist fraglich, ob der Ahnenkult in Kuba überlebt hat, Joseph M. Murphy etwa (*Santería. An African Religion in America*) verneint sie. Aber man kann genauer sagen, dass er überlebt hat, aber sich dabei in signifikanter Art und Weise geändert hat. Aus den Umständen der Sklaverei hat sich zunächst ergeben, dass ein sozusagen öffentlicher Ahnenkult, der die ganze Gemeinschaft betrifft, nicht mehr existiert, die Ahnenverehrung ist zu einer häuslichen Angelegenheit geworden. Der öffentliche egungun-Kult ist also wirklich nicht nach Kuba „exportiert“ worden. Andererseits ist der Ahnenkult in Kuba in einer gewissen Weise ausgedehnt worden. Einer der traurigen Effekte der Sklaverei bestand ja für die Afrikaner darin, dass die Verbindung mit den Abstammungslinien, die in vielen afrikanischen Weltanschauungen eine bedeutende Rolle spielt, unetbrochen worden ist. Aufgrund der Bedeutung der Verbindung mit der in die Vergangenheit zurück und in die Zukunft nach vor reichenden Verwandtschaftslinie werden aber auch Yorùbá, die alleine und getrennt von anderen Yorùbá gelebt haben, in irgend einer Weise einen Ahnenkult ausgeübt haben. In den Orishakulten in der neuen Welt stand aber für die Gruppen der gemeinschaftsaspect der gegenseitigen Hilfe, der Zusammenarbeit und der sozialen Autorität im Vordergrund. Diese, im Yorùbáland öffentliche Angelegenheiten, wurden nun zur Sache der Kultgruppe. Die Idee der rituellen Verwandtschaft der Mitglieder einer Kultgruppe entstand und verband sich mit dem Ahnenkult, sodass nun zusätzlich zu den „leiblichen“ Ahnen, die „rituellen“ Ahnen eingeführt wurden. Das sind zu nächst der padrino oder die madrina, die „Paten“, die die jeweiligen Personen in den Kult durch Initiation eingeführt haben, in weiterer Folge deren Paten usw. Die Anhänger der santería sehen es nicht so gerne, wenn man von Ahnenkult oder Ahnenverehrung in Zusammenhang mit diesen rituellen Aktivitäten spricht, sie sprechen lieber davon, dass sie „die Ahnen ehren“. Europäische Gewohnheiten, wie etwa das Schmücken von Gräbern mit Blumen, scheinen durchaus vergleichbar mit den bei Afrikanern üblichen Libationen (das Ausgießen von Getränken/Teilen von Getränken, um die Ahnen zu ehren). Weiters muss festgehalten werden, dass es in den allermeisten menschlichen Gesellschaften kulturelle Muster dafür gibt, die Verstorbenen in Erinnerung zu behalten, die einmal zur Gesellschaft gehört haben und auf deren Arbeit und Leben die jetzige Gesellschaft noch aufbaut, auch wenn sie nicht mehr unter den lebenden Mitgliedern derselben weilen. Traditionelle afrikanische Gesellschaften schenken in der Regel ihren Vorfahren eine große Aufmerksamkeit und betrachten sich als immer noch mit ihnen verbunden. Man sieht dies

z.B. an der Art, wie im traditionellen Denken der Yorùbá ein Individuum als teilweise durch den Einfluß eines Ahnen in seinem Wesen bestimmt erscheint

Des weiteren werden wir eine ähnliche Konzeption auch in der traditionellen Weltsicht der Fon entdecken.

In der Tat ist nun aber der Egungun-Kult im 19. Jhdt. in Kuba nicht mehr ausgeübt worden. Zur gleichen Zeit hat jedoch der europäische Spiritismus, in der Gestalt der Lehren von Allan Kardec, als „Kardecismo“ begonnen, seinen bis heute anhaltenden Einfluß auf die spirituellen Traditionen Lateinamerikas, und so auch Kubas, auszuüben, Außer, dass es sich dabei um eine eigene religiöse resp. philosophische oder weltanschauliche Tradition handelt, hat der Kardecismo auch eine sichtige Rolle in der Ausgestaltung der afroamerikanischen Religionen gespielt. Deshalb wird er im folgenden Abschnitt in seinen Grundzügen dargestellt

#### 2.3.1.1. Der „Kardecismo“

Der als Hippolyte L. D. Rivail geborene *Allan Kardec* (1804–1869), ein außerordentlich begabter und umfassend gebildeter Franzose, der in der Schweiz bei Pestalozzi studiert hatte, war einer der bedeutendsten Theoretiker und Praktiker des Spiritismus, zu dem er über seine Beschäftigung mit dem sog. Mesmerismus, der auf *Franz Anton Mesmer* (1734–1815) zurückgehenden Lehre über den tierischen Magnetismus, gelangte. Er nahm den Namen Allan Kardec an, weil er sich für die Reinkarnation eines gaelischen Druiden dieses Namen hielt. Kardec unterschied zwischen Spiritualismus, unter dem er jede Lehre, die im Gegensatz zum Materialismus steht und nach der „die Seele *Ursache* und *nicht Wirkung* ist“, verstand, und dem Spiritismus, der „die Beziehungen der materiellen Welt zu den Geistern oder Wesen der unsichtbaren Welt zur Grundlage hat“ Sein 1857 erschienenes Werk *Les livres des esprits* ist in der Form von ursprünglich 510 Fragen, die von den Geistern beantwortet werden, verfasst; bei der letztgültigen 22. Auflage war das Buch auf 1019 Fragen und Antworten angewachsen. Unter seinen sonstigen Veröffentlichungen sei noch *Le livre des mediums* (1861) erwähnt, von dem eine deutsche Ausgabe noch im Druck ist. Der Spiritismus von *Kardec* geht von der Existenz geistiger Wesenheiten aus, die durch Mediumismus mit den leibhaftigen Personen dieser Welt kommunizieren können. Sie gehören einer unsichtbaren, aber natürlichen Welt an, die, präexistent und ewig, die Charakteristika von Güte, Weisheit und Reinheit trägt. Diese Welt existiert sozusagen neben der Welt der alltäglichen Erfahrung, kann aber mit wissenschaftlichen Methoden untersucht werden – hierin scheint Kardec ein Vorläufer der Parapsychologie zu sein. In der Hierarchie der geistigen Wesenheiten, die sich auf verschiedenen Planeten nach dem Grad ihrer Vervollkommnung inkarnieren und darin

ihre Aufgaben erfüllen, stehen am unteren Ende die der Materie (die mit Unreinheit identifiziert wird) nächsten, am anderen Ende die vollkommenen, geistigsten Wesen. Urheber sowohl der geistigen als auch der materiellen Ebene des Seins ist Gott, im Mittelpunkt der Ethik steht die christliche Liebe, Christus wird als der vollkommenste Geist, der sich je inkarniert hat, interpretiert. Das allgemeine Gesetz der Welt besteht im allgemeinen Fortschritt, einer Evolution auf spiritueller Ebene. Diese Evolution findet gemäß der Lehre von der karmischen Energie statt, sodass sich die spirituellen Entitäten gemäß ihrer Verdienste auf einer höheren Ebene reinkarnieren. In dieser Weltsicht verbinden sich offensichtlich platonische mit christlichen Elementen und mit dem typisch neuzeitlichen Fortschrittsgedanken. Auch die Idee, dass die Himmelskörper bewohnt sind, ist unter den aufgeklärten Gebildeten des 18. Jahrhunderts, etwa *Kant*, geläufig gewesen. Weiters adaptiert Kardec offensichtlich den indischen Gedanken vom Karma als Weltgesetz.

Während des 19. Jahrhunderts wurde die indische Gedankenwelt einer breiteren Schicht unter den Gebildeten Europas, durch die Arbeitromantischer Gelehrter wie den Gebrüdern Schlegel und Schopenhauer, und im Rahmen der entstehenden vergleichenden Sprachwissenschaft, näher gebracht, etwa auch von Friedrich Max Müller, einem der „Gründerväter“ der Religionswissenschaft. Kardec nimmt nun die Idee vom Karma aus ihrem ursprünglichen Kontext heraus und platziert sie innerhalb eines Systems der Reinkarnation, das sich in Grundzügen deutlich von den indischen Versionen dieses Gedankens unterscheidet. Grob gesprochen, meint der Begriff des Karma, dass jede lebendige Existenzform durch die moralische Qualität der Handlungen einer früheren Existenz in einer gewissen Art und Weise bestimmt ist.

- Das kann dadurch geschehen, dass eine unzerstörbare, geistiger oder „feinstofflicher“ (und *wesentlicher*) Teil des Lebewesens im Tod von einer Existenz auf eine andere übertragen wird, eine Idee, die wir auch außerhalb des indischen Raumes finden, und die „Metempsychosis“ genannt wird..
- Es kann sich auch um eine Art „Impuls“ handeln, der von einer früheren Existenzform ausgehend eine spätere determiniert, ohne dass daran gedacht würde, dass es sich um so etwas wie einen „Wesenstransfer“ handle. Grob gesprochen, ist das die buddhistische Version
- In afrikanischen Weltanschauungen (etwa im traditionellen Denken der Yorùbá) ist, innerhalb der oft anzutreffenden Ahnenverehrung auch die Idee weit verbreitet, dass (Teile von den) Seelen der Ahnen eine Rolle in der Bildung eines bestimmten Individuums spielen. Hier finden wir eine Idee von „Reinkarnation“, die sich zumindest in zwei Punkten von den bereits genannten unterscheidet:

- Was „reinkarniert“ wird, ist ein TEIL eines Ahnen. Der Beitrag des Ahnen zu einem bestimmten Individuum kann eher als ein „Stimulus“ aufgefaßt werden als die Übertragung seines „Wesens“, denn es wird i.A. angenommen, dass der verstorbene Ahne selbst in der jenseitigen Welt weiter existiert (sonst würden religiöse Praktiken in Bezug auf die Ahnen auch wenig Sinn machen) und es kann mehr als ein Individuum geben, dass in einer Hinsicht seines Seins von demselben Ahnen „stammt“.
- Weiters gibt es die Idee nicht, dass die moralische Qualität eines früheren Lebens das jetzige bestimmt.

Im Kardecismo ist die grundlegende Idee nun, dass sich geistige Wesenheiten, entsprechend ihren moralischen Entscheidungen in früheren Existenzen, auf verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit, die mehr oder minder mit der materiellen Ebene verbunden sind, inkarnieren. Da Kardec dies mit dem versuch einer naturwissenschaftlichen Erklärung verbindet, wird diese Lehre - auch von Spiritisten selbst – oft als Welötanschauung oder Philosophie und ausdrücklich nicht als „Religion“ aufgefasst. Indem die soziale Welt der Ort der Bewährung der Geister ist und die Mängel dieser auf die freie moralische Entscheidung der inkarnierter Gesietr zurückghet, löst Kardec in seinem System auch das Problem der „Theodizee“ – wie es einen guten Gott angesichts der Übel in der Welt geben kann, was ihm v.a. in verbinding mit dem Gedanken des universellen Fortschritts zu gelingebn scheint.

Der Kardecismo hat sich sehr rasch in Lateinamerika verbreitet und ist bis heut in einigen lateinamerikanischen Ländern sehr populär, etwa in Brasilien und Puerto Rico. In Puerto Rico, kann man zwischen zwei Formen des Spiritismus unterscheiden, dem traditionellen Kardecismo auf der einen Seite, der sich als „Weltanschauung“ versteht, un dem“espiritismo popular“auf der anderen Seite. Letzterer wird manchmal als autochthone Form dargestellt, hat aber ebenso Elemente des Kardecismo, wie. In den letzten Jahrzehnten, auch der Santería, aufgenommen. In Brasilien gibt es den Kardecismo sowohl als eine eigene weltanschauliche Gruppierung, er hat aber auch auf afrobrasilianische Kulte, in denen Ahnenverehrung eine Rolle spielt, Einfluß ausgeübt.

### 2.3 1.2. Kardecismo und Santería in Cuba

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden Kardecianische Seancen von den Mitglieder der höheren Klassen in Kuba abgehalten, gerade zu einer Zeit, als die Yorübástämmige Bevölkerung ihrer egungun-Traditionen verlustig ging. Nun beobachteten Lucumi Haussklaven diese Seancen und bemerkten, dass ihre Herren mit den geistern der toten Vorfahren Verbindung aufnahmen. Die Santeros haben als eine Foge davon die mehr

technischen und mechanischen Aspekte des Espiritismo übernommen, nämlich Gebete, Kultgegenstände und Anrufungen und sie an ihre rituellen Zwecke angepasst. Der Kardecismo besteht in Kuba noch als eine eigene Tradition, in der Santería aber wird sein philosophischer Hintergrund ausgeblendet. In der zeitgenössischen kubanischen Santería, werden die Verstorbenen zunächst durch eine katholische Messe geehrt, die 9 Tage nach dem Sterbetag abgehalten wird. Aber es wird auch eine *misa espiritual* abgehalten, die im Grunde eine kardecianische Séance darstellt. Im Zentrum der rituellen Aufmerksamkeit steht dabei die *bóveda espiritual*, ein Altar, der aus einem mit weißem Tuch bedeckten Tisch besteht, auf dem verschiedenen mit klarem Wasser gefüllte Gläser, ein Kreuz und ein Bild des Verstorbenen stehen. Die Wassergläser repräsentieren die Geister von Verstorbenen oder von spirituellen Führern, die sowohl Congo oder Lucumi-Geister, aber auch Indianergeister oder Geister von Zigeunern sein können. In einer typischen *mesa espiritual* wird eine *bóveda* im Haus eines Mediums als Zentrum der Versammlung aufgestellt. Die in weiß gekleideten Medien und Besucher sitzen auf Sesseln um den Altar, so, dass alle die Gläser auf der *bóveda* sehen können. Als spiritueller Reinigungsmittel für die Besucher werden Weihwasser aus einer katholischen Kirche, Kräuterwasser und Eau de Cologne verwendet. Das dient dazu, negative Schwingungen zu eliminieren und sich für den Empfang der Geister der Toten vorzubereiten. Nach den Eröffnungsgebeten werden die Medien von den Geistern besessen. Fortgeschrittene Geister erteilen Ratschläge, die Geister der Verstorbenen werden mit Gebeten und Beschwörungen der Teilnehmer unterstützt.

### 2.3.2. Die vier „Wege“ des Rituals in der Santería

Neben der Ehrung der Toten, finden wir vier hauptsächliche rituelle Tätigkeiten innerhalb der Santería, die mit den beiden religiösen Bereichen „Divination“ und „Kult der Oricha“ verbunden sind. Freilich sind diese beiden Bereiche nicht getrennt, sondern haben divinatorische Praktiken auch ihren Platz im mit dem Orishakult verbundenen Riten, etwa in den Initiationsriten. Die vier zu besprechenden rituellen Wege sind:

- Divination – Obi & Ifá-Orakel
- Initiation – hacer el santo, hacer ifá
- Trance – Einen òriṣà empfangen, darstellen
- Opfer - Ebbo

### 2.3.3.. Divination in der Santería

Das Divinationssystem hat in der kubanischen Santería eine große Bedeutung. Es hat, wie wir in der geschichtlichen Einleitung schon gesehen haben, wohl babaláwos gegeben, die von Afrika nach Kuba gekommen sind und die Tradition am Leben erhalten haben. Sie haben Gemeinschaften, die sie unterstützt haben, gefunden und konnten so ihr Wissen weitergeben. Ifá- Divination hat in der kubanischen Santería einen hohen Stellenwert, die Orakelpriester machen auch heute noch eine eigene Initiation durch und werden babalaos genannt. Wer das Wissen von Ifá erworben hat, bekommt die zentralen Werkzeuge des babalaos übergeben (opon ifá, Ikin isw.) . Er hat „Ifá gemacht“ (ha hecho Ifá). Manchmal wird von Spannungen zwischen Orisha-Kulten und Ifá-zentrierten religiösen Praktiken in den Afro-Amerikanischen Religionen berichtet. Vor allem in den USA entstehen „babalawo-freie“ Formen der Santería, in denen Priester mit „geringerer Initiation“, Santeros und Santeras, Aufgaben übernehmen, die in der traditionellen kubanischen Santería den babalawos vorbehalten sind.

- Die allgemeinste Funktion der Orakel ist die Kommunikation mit den Oricha
- Divinationen sind einesteils Teile vieler Rituale, sie öffnen den Weg für axe, die göttliche Macht und beantworten Fragen, die im Verlaufe eines Rituakls gestellt werden. Wie das Opfer ist die Divination also nicht nur ein eigenes Ritual, sondern in vielen Fällen Teil eines anderen Rituals.
- Sie werden gebraucht, um Probleme spiritueller oder auch physischer Natur zu lösen. Schwierige Situationen im Leben eines Menschen werden in der Santería als Anzeichen dafür interpretiert, dass das orí, der innere Kopf einer Person, Problemen gegenüber steht oder verwirrt ist. Die Divination ist die Kunst, die Bedeutung von zufälligen Ereignissen zu erfassen. Sie hilft den Adepten der Santería, ihr alltägliches Leben mit der spirituellen Ebene der Existenz in Verbindung zu setzen. Mittels des Orakels kann etwa herausgefunden werden, ob bestimmte Probleme Ergebnis der Handlungen von Feinden, eigener Verwirrung oder aber vom Schicksal bestimmt sind, um etwas aus ihnen zu lernen.
- Wichtig ist die Funktion der Kenntnis des Schicksals und auch, herauszufinden, wie man am besten damit umzugehen habe. Schicksal ist etwas, dass den Überzeugungen der Santeros gemäß positiv genutzt werden kann, wenn in der rechten Art damit umgegangen wird..

In der Santería, werden das Obi-Orakel, Dilogun (von Meridilogun), die Opele und die Divination mit Opon-Ifá und ikin benutzt. Die Ifá-Divination ist dem „Hohepriester“ der Santería, dem babaláwo, vorbehalten.'

Das Obi-Orakel dient zur Lösung einfacher Fragen, die mit JA/NEIN beantwortet werden können, wie sie etwa im Verlauf von Ritualen auftauchen („ist das Opfer angenommen worden?“), aber auch das tägliche Leben von Fragestellern betreffend. Während im Yorùbáland im **OBI DIDA** genannten Ritual Kolanüsse (obi abata - sie zeigen an der Innenseite zwei „weibliche“ (abo) und zwei „männliche“ (ako) Figuren) in vier Hälften gebrochen und geworfen werden, verwendet man in der Santería Kokosnussschalen, an deren Innenseite Kauriemuscheln befestigt sind, zwei mit dem Grat nach oben (die „weiblichen“) und zwei mit der Knolle (die „männlichen“) oben. Interpretiert man nur, ob Innen- oder Außenseite fallen, erhält man die grundlegenden 5 Figuren:

Alle weiß (Kaurie)	Alafia	Ja; noch einmal werfen: Alafia, Etawe ode Eyife im zweiten Wurf ergibt ein sicheres Ja
3 weiß / 1 dunkel	Etawe	Vielleicht; nochmals werfen
2 weiß / 2 dunkel	Eyife	Die beste Möglichkeit; sicher ja, die Macht ist balanciert, die Welt perfekt
1 weiß / 3 dunkel	Okana Sorde	Nein
Alle dunkel	Oyekun	Nein, Gefahr ; möglicherweise ruft ein Toter den Fragesteller

Interpretiert man auch, ob „w“ oder „m“ zu sehen sind, erhält man 9 Figuren des Orakels. Mit den 9 Figuren können schon komplexer Fragen, die das Leben des Fragestellers betreffen, oder sogar direkte Frage an einen Oricha, beantwortet werden.

ILERA	1 M:	Stärke, Erfolg
AJE	1 W:	Wohlstand, Finanzen
EJIRE	1 M /1 W:	Freundschaft, Partnerschaft
AKORAN	2 M :	Entwicklung, Überwindung von problemen
ERO	2 W:	Ruhe, Friede
KITA	2 M/1 W:	Erfolg in schwerer Zeit
OBITA	2 W/1 M:	Friede im Haus
OGBE	2 W/2 M):	Gerechtigkeit, Gesundheit, Erfolg
OYEKU	0 W/ 0 M:	Offenbarung, Wechsel, Übergang

Die Obi werden in der Santería auch dazu verwendet, die ODU herauszufinden, indem der Wurf von oben nach unten gelesen wird und die Stelle, die die einzelnen Elemente am Brett einnehmen, in die Interpretation einbezogen werden.

Obwohl Schalen der Kokosnuss (Yorùbá: „agbon“) verwendet werden, heißt das Orakel in der Santería auch Obi und ist mit einem eigenen Oricha dieses Namens verbunden, von dem in einem Pataki, das den Brauch begründet, erzählt wird. Die Patakis sind die Erzählungen, in denen über die Schöpfung der Welt, die Ursprünge, die Verwandtschaftsbeziehungen und die Handlungen der Oricha berichtet werden. Die meisten von ihnen gehen auf auch im

Yorùbáland erzählten Mythen oder Volkssagen zurück, einige haben aber auch kein Gegenstück in Yorùbáland. Das Pataki über den Ursprung des Obi-Orakels erzählt vom Oricha Obi, dem Oricha des Obi-Orkales, den es m.W. in Yorùbáland nicht gibt. Demnach war dieser entweder der Sohn oder ein Geschöpf von Obatala und ein perfektes Wesen, ganz weiß, von strahlender Erscheinung, anfänglich auch von sehr guten Charktereigenschaften. Später jedoch wurde er überheblich und snobistisch. In einer der Versionen des Pataki verweigert er dem als armen Mann verkleideten Ellegua den eintritt zu einem Fest in seinem Palast, in einer anderen Version schickt er Bettler vom Tor zu Olofis Palast, in dem ein Fest stattfindet, weg. Der ersten Version zufolge geht Ellegua zu Obatala und erzählt ihm davon, worauf die beiden, wiederum als ärmliche Menschen gekleidet, sich auf den Weg zu Obis Palast machen, wo sie wiederum abgewiesen werden. worauf ihm Obatal zeigt, wen er fortgeschickt hat. In der anderen Version ist es Olofi, dem er schlußendlich den eintritt in seinen Palast verweigert. Beide Versionen stimmen darin überein, dass das Resultat dieser Geschichte ist, dass Obi der Glanz, mit dem ihn Obatala ausgestattet hat, weggenommen wird. Allerdings ist er so geschaffen, und Obatala kann sein Geschöpf nicht gänzlich rückgängig machen, also wird der Glanz in die Innenseite von Obi verbannt, der von außen nun einen bräunlich-schmutzigen Eindruck erweckt, wie die Kokosnuss aussen braun und innen weiß. Er muss auch von der Höhe der Kokospalme herunterfalln und am Boden herumrollen. Von diesem Tag an wird er auch in Teile gebrochen und muss den Menschen dienen, die ihn auf die Erde werfen, und muss, als das einfachste Orakel, jedermann dienstbar sein.

Ein weiteres Pataki erläutert, warum die diloggun (die sechzehn Kauriemuscheln) auch von Nicht-Babalawos, insbesondere von Frauen, benutzt werden, um die Odu herauszufinden.

Dieser Geschichte zufolge war Yemaya einmal mit Orula verheiratet (so der Name für Orunmila, den Oricha des Ifá-Orakels). Als er einmal von zu Hause fort war, probierte sie das Orakel aus und wurde sehr bald eine ausgezeichnete Divinatorin. Als Orula einmal früher als erwartet nach Hause kam, fand er sie beim Orakelstellen vor. Einer Version der Geschichte zufolge rief er erzürnt aus: „Hör auf damit!“, während sie gerade bei der 12ten Figur (Oturupon) war. Damit wird erklärt, warum nicht als babalawos initiierte Adepten das Orakel nur bis zu Oturupon interpretieren sollen, für eine Interpretation von Otura, Irete, Oshe und Ofun aber der babalawo zuständig ist. In einer anderen Version wird vom Zorn von Orula berichtet, der nun daran geht, ein neues Orakelsystem zu erfinden (die Ifa-Divination mit ikin und opon-ifá), das nicht von jedermann benutzt werden kann. Denn, nachdem Yemaya die diloggun benutzt hat, sind sie so etwas wie Volksgut geworden. Es gibt zwei vergleichbare Erzählungen im Yorùbáland. Der ersten zufolge war Oshun einmal mit

Orunmila verheiratet und hat dabei von ihm die Merindilogun erhalten. Personen, die Divination mithilfe der Merindilogun ausüben, gelten deshalb auch (ob sie nun männlich oder weiblich sind) als Ehefrauen (!) von Oshun, die diese Macht von ihrem Mann erhalten hat. Weiters gibt es auch weibliche Divinatorinnen unter den Yorùbá in Westafrika, die das Ifá-Orakel benutzen. Es ist jedoch so, dass das Initiationsritual, das Voraussetzung dafür ist, dass *mann* ein babaláwo werden kann, das itéfa -Ritual, männlichen Personen vorbehalten ist. Es gibt also keine weiblichen babaláwo (die ja dann iyalawo, Mutter des geheimen Wissens heißen müßten), aber es gibt weibliche Ifá-Praktizierende, die zumeist Frauen oder Töchter eines babaláwo sind. Eine Geschichte aus Eji-Ogbe, einem Odu aus dem Ifá-Korpus erklärt dies durch die Erwähnung eines Zwillingspaars von beiderlei Geschlecht, die, als Kinder von Orunmila, beide Divinator(in)en geworden sind.

„So long as Orunmilas firstborn child

Who is female studied Ifa

From then on women

Have studied Ifa“

In der Santería wird das Ifá-Orakel traditioneller Weise von babaláwos benutzt.

#### 2.3.4. Initiationsrituale in der Santería

Initiation ist ein zentraler Punkt in der Santería. Um ein Adept der santería zu werden, muss man Schritt für Schritt in den Kult initiiert werden, sodass eine langsame Bewegung von der Außenseite Tins Innere der Religion festgestellt werden kann. In der Initiation wird Wissen übermittelt, werden mit dem Kult verbundene Gegenstände übergeben, es werden aber auch Pflichten definiert, es gibt Phasen, in denen Tabus eingehalten werden müssen und bestimmte Phasen sind durch Rituale markiert. Diese sind aber nur die besonders hervorgehobenen Punkte auf dem Weg zu einem tieferen Verständnis der Religion. So gibt es auch mitunter Kritik von Kultleitern an anderen, die zu schnell vorgehen.

Raul Cañizares zufolge, kann man eine Hierarchie der Einweihung in die Santería feststellen, die mit „Außenseitern“ beginnt: that starts with outsiders:

- Interessierte Beobachter, etwa auch Religionswissenschaftler oder Ethnologen, die suich für die Religion interessieren, aber persönlich außerhalb ihres Rahmens bleiben
- Zeitweilige Klienten, die etwa in psychischen oder spirituellen Schwierigkeiten, oder auch wegen einer Krankheit den Rat eines Santeros oder einer Santera suchen, ohne sich unbedingt der Unterschiedenheit von Santería und Katholizismus bewußt zu sein

- Habituelle Klienten, die diesen Unterschied sehr wohl kennen, aber sich selbst nicht als Teil der Santería verstehen. Gerüchteweise sollen viele prominente Kubaner keinen Schritt tun, ohne einen Santero zu konsultieren

- Jemand, der Amulette empfängt. Personen, die von einem Santero Amulette empfangen (meistens kaufen), um gewisse Ziele zu erreichen (etwa die eigene Situation zu verbessern), müssen bereits eine gewisse Vertrautheit mit der Santería und etwas eigenes Engagement haben. Denn die Amulette wirken nicht von sich her, sondern deshalb, weil sie rituell „behandelt“ worden sind, also mit *ache* aufgeladen. Das muss von Zeit zu Zeit wiederholt werden. Es wird also ein Mindestmaß an ritueller Aktivität vorausgesetzt.

Darauf folgen vier bis fünf Stufen der Initiation, die mit eigenen Initiationsritualen verbunden sind:

- Eleggua Initianten
- Guerrero Initianten
- Collares Initianten
- Santeros/as
- Babaláwos

- Ellegua-Initianten

Ellegua ist ein in der Santería gebräuchlicher Name von Eshu. Weil er der Wächter der Kreuzwege ist, der göttliche Botschafter, derjenige, der Kontrolle über das Schicksal der Menschen hat, ist er der erste Oricha, der verehrt werden muss. Manchmal wird die Eleggua-Initiation als einzelne Initiation durchgeführt, oft ist ein Teil der Guerrero-Initiation. Dem Adepten wird ein ellegua-Kopf übergeben, der zumeist ein Zement- oder Lehmkopf mit Mund, Augen und Nase aus Kauriemuscheln ist. Er wird in einem kleinen Kästchen beim Eingang des Hauses (der Wohnung) aufbewahrt. Der Ellegua-Kopf kann von einem Santero oder einem Babalao übergeben werden, wobei einige Leute meinen, dass es angemessen ist, ihn von einem Babalao zu bekommen.

Jemand, der einen Eleggua bekommen hat, kann sich selbst nicht mehr als ein zeitweiliger Teilnehmer an Santería-Ritualen betrachten. Es ist von großer Wichtigkeit, Ellegua an den Montagen zu verehren, und jeden Morgen zu ihm zu sprechen; wer zu Ellegua spricht, zu dem wird ellegua sprechen. Durch Opfer wird er Ellegua mit *ache* aufgeladen, etwa mit Tabakrauch, Schnaps (Rum, Gin), Der Rauch wird auf den Kopf geblasen, der Rum aus dem Mund auf ihm verteilt. Mais und Yams sind Opfer für Ellegua, für wichtigere Angelegenheit seine Opfertiere, wie Geflügel oder Räucherfisch. Das Blut von Opfertiere wird auch auf den

Kopf geträufelt. Allerdings müssen die Opfer von Tieren von den höher Initiierten vorgenommen werden. Wenn also der Oricha ein solches Opfer verlangt, muss der Neunitiierte zu seinem padrino gehen, damit dies in der rechten Weise ausgeführt wird. Der Oricha wird die Türen für diejenigen öffnen, die ihn in der richtigen Weise verehren und sie denjenigen verschließen, die das nicht tun.

- Guerrero Initianten.

Bestimmte Oricha werden als „guerreros“, Krieger, bezeichnet, neben Ellegua sind das Ogun, Ochosi und Osun. Ogun ist der bereits bekannte Oricha des Eisens und des Krieges, mittlerweile aller Metalle und Bereiche, die mit Metall zu tun haben, Ochosi ist der Oricha der Jagd und Osun, ist ein kleinerer Oricha, eine Beschützergottheit, die warnt, wenn sich Menschen in Gefahr befinden und die mit Osain, dem Oricha der Heilpflanzen, verbunden ist. Die guerreros können eine Person beschützen, sowohl in spiritueller, als auch in physischer Hinsicht. Neben dieser Funktion, Schutz vor seinen Feinden durch die machtvollen Krieger-Gottheiten zu erlangen, ist die Guerrero-Initiation auch der erste Schritt, um ein Santero zu werden. In der traditionellen kubanischen Santería soll eine Babalao dieses Ritual ausführen. 3 Objekte werden dem Initianten übergeben:

1. ein Topf mit eisernen Werkzeugen für Ogun (diese können, Joseph Murphy zufolge, auch in symbolischer Weise benutzt werden, um andere zu verletzen, also im „magischen“ Sinn; das ist aber für den Ausübenden selbst gefährlich). Ogun kämpft für seinen Adepten und wird normalerweise mit den gleichen Gaben „gefüttert“ wie Ellegua. Der Initiant muss manchmal seinen Padrino aufsuchen, um herauszufinden, was Ogun verlangt.
2. Ebenfalls eiserne Modelle von Pfeil und Bogen, die die Waffen von Ochosi darstellen, dem Oricha der Jagd. Ochosi soll mit Ellegua und Ogun am Eingang der Wohnstatt aufgestellt werden, um den Initianten zu beschützen.
3. Ein eiserner Stab, auf dem unten ein Topf für Kräuter, an der Spitze ein Hahn mit Glöckchen ist. Osun soll hoch oben aufgestellt werden, wenn er umfällt, ist es eine ernste Warnung und der Initiant soll zu seinem Padrino kommen, um herauszufinden, was zu tun ist. Am Ende der Initiation tanzt der Initiant mit dem Ellegua in der linken und dem Osun in der rechten Hand (über dem Kopf gehalten, so, dass die Glocken von Osun geläutet werden. Osun wird durch die Glocken gerufen. Er wird den Initianten beschützen.

Schließlich bekommt der Initiant eine Armkette (*ide*) und eine Halskette (*eleke*) aus Glasperlen, die seine Zugehörigkeit zum *ile* (dem Haus) seines *Padrinos* (seines Vaters in der Santería) bezeichnen. Der *ile* ist wie eine Familie, der man angehört, gemäß der Idee der spirituellen Verwandtschaft. Die *guerreros*, die Krieger-Orisha, werden wie Eleggua, an Montagen verehrt.

- Collares Initianten

Die nächste Stufe der Initiation, in der dem/der Initianten/in Halsketten (*ilekes* oder *elekes*) übergeben werden, durch deren Tragen die Person zeigt, dass sie zur Santería gehört. In manchen *ilés* werden aber zuerst die *Elekes* gegeben und dann die *Guerreros*. Die *Guerreros* sind die Kraft des Initianten, aber er muss auch seinen Kopf (*ori*) in spiritueller Hinsicht entwickeln. Während die *guerreros* von einem Mann, dem *padrino* übergeben werden, werden die *eleke* von der *madrina* übergeben. In einem komplexen Ritual wird die InitiantIn gebadet und ihr Kopf mit *omiero* gewaschen, einem Aufguß aus Kräutern, der durch Gebete und Tropfen des Blutes der dem Orisha eigenen Opfertiere „heilig“ gemacht worden ist. Die Zusammensetzung hängt also davon ab, wer der Orisha, den der Initiant später empfangen wird, ist (dies ist mittlerweile durch Orakel herausgefunden worden). Dies ist die *limpieza*, die Reinigung. Im Anschluß daran folgt die *rogación de la cabeza*, das Sprechen afrikanischer Gebete (beginnend mit der *moyuba*, der litaneiartigen Anrufung von Olodumare, den Oricha, der leiblichen Ahnen und der spirituellen Ahnen). Der Initiant muss mit der Zeit die *moyuba* auf Lucumi erlernen. Der Körper der InitiantIn wird dadurch vorbereitet, dass er mit speziellen Salben an bestimmten Punkten eingerieben wird, die Halsketten werden gewaschen und vorbereitet. Während des Vorganges werden auch Obi-Orakel gestellt, um festzustellen, ob der Oricha mit allem zufrieden ist.

Die Schnur, auf der die Perlen aufgefädelt sind, muss aus einem Material sein, das das Blut der Opfertiere aufnehmen kann, denn darin sitzt die Kraft, *ashé*. Die Halsketten, die jeweils einem bestimmten Orisha geweiht sind, werden eine nach der anderen übergeben. In der Regel sind folgende Orisha involviert:

- Elleguas, rote und schwarze Glasperlen
- Manchmal werden die ganz weissen Glasperlen für Obatalá zuerst überreicht, weil er der größte der Orisha ist.
- Yemaja, blaue Perlen
- Oshun, gelb und bernsteinfarben
- Shango, rot und weiß

Der symbolische Ausdruck für die erreichte Stufe der Initiation, der sozusagen als Zeichen für den vollzogenen Übergang und als Zeichen auch für die damit gegebene Verpflichtung, die aus dem neuen Status entspringt, dient, ist in jeder Initiation durch die Übergabe eines oder mehrerer symbolischer Gegenstände gegeben; die Collares-Initiation, die weiter in den Kult führt als die beiden ersten, ist auch mit einem am eigenen Körper zu tragenden Symbol verbunden, was eine höhere Stufe der Intimität mit dem Kult anzeigt, andererseits (darauf werden wir zurückkommen) ein Zeichen darstellt, das für den Nichteingeweihten nicht unbedingt verständlich ist..

- Santeros/Santeras

Obwohl manchmal alle Adepten der Santería „Santero“ oder „Santera“ genannt werden, ist dies der Name für einen Priester oder eine Priesterin der der Santería, die eine lange und manchmal auch kostspielige Initiation durchgemacht haben. Diese kann in den USA von 5.000 bis zu 50.000 \$ kosten. In der traditionellen Santería werden nur Adepten, deren Kopf durch einen Oricha gerufen worden ist (in Träumen, Visionen, Lebenskrisen, durch Manifestation in Trance), dieser Initiation unterzogen. Sie heißt *kariocha* und auf sie folgt eine Zeit der Vorbereitung und des Lernens, die bis zu drei Jahre dauern kann. Während der Initiation wird der Oricha, der mit dem Initianten verbunden ist, in dessen Kopf festgesetzt (engl: seated), d.h. dauerhaft mit diesem verbunden. Dieser Vorgang heißt *asiento* oder *hacer santo*, den Heiligen (Oricha) machen, „making saint“. Der *Asiento* ist ein dreitägiges Fest, in dessen Verlauf der Oricha das erste Mal den Kopf des Adepten besetzt, indem er sich in ihm/ihr in Besessenheitstrance manifestiert. Diese Trance wird durch das Spielen der heiligen Trommeln, der *Bata-Trommeln*, Tanz und Gesang herbeigeführt. Die Trommeln müssen sorgfältig für den rituellen Gebrauch vorbereitet werden. Die InitiantInnen werden nach dem *kariocha*-Ritual „*iyabo*“ (Yorùbá für: Braut) genannt und werden für ein Jahr als NovizInnen angesehen. In dieser Zeit müssen sie weißes Gewand tragen und bestimmte Tabus (je nach Oricha) befolgen. Manche dieser Tabus müssen das ganze Leben lang befolgt werden. Eine spezielle Ifá-Divination, *ita*, die durch einen bestimmten Divinator, einen Italero, ausgeführt wird, gibt dem Neophyten Auskunft über die einzuhaltende Tabus, über seine Zukunft und insbesondere, was die Zukunft als Santero für ihn bringen wird (ob er *babalao* werden kann, einen eigenen *ile* leiten usw.). In den letzten Jahren der Initiation werden auch technische Fähigkeiten; wie das Orakelstellen mit den *diloggun* erlernt und genug *Lucumi* (Yorùbá) für rituelle Zwecke.

- Babalaos

Nur Santeros können in der kubanischen Santería babalaos werden, also ausschließlich Männer, und man kann das auch nicht frei entscheiden, sondern das Itá-Orakel muss es einem sagen. Nur babalaos können vierfüßige Tiere opfern und das Ifá-Divinationssystem gebrauchen. Der babalao wird in einer einwöchigen Zeremonie, abgeschlossen von der Außenwelt, initiiert. Dieser Vorgang war geheim, bis ein ehemaliger babalao, der Kommunist geworden war, ihn der Öffentlichkeit preisgab. Hier ein Teil der Beschreibung, wie sie von Raul Cañizares wiedergegeben wurde:

„Some of the individual rites emphasise the babalao’s identification with the legendary first 16 kings of Yorùbá. One of these is „receiving of Orula“ (= Orunmila, hgh), probably the most important part of the seven-day ceremony, which takes place on the first day. The initiate has been shaved, painted, and crowned with a head-dress of coconut shell, beads, and red parrot feathers. One of the senior babalaos paints the names or symbols of the sixteen kings on a long block of cedar that is laid before the initiate, and the five senior babalaos then paint their symbols on the block to show that they witnessed the event. After this, twenty-one palm nuts are taken from a gourd filled with river water or rainwater and placed on each of the twenty-one symbols; they are then coated with the feathers and blood of two black hens that are sacrificed. The padrino then dresses each *ikin* with a mixture of honey, cocoa butter, palm oil, and small pieces of coconut pulp. He says: „This is the great truth of our faith: behold Orula, make him part of your soul“. The initiate, with his hands behind his back, must use his mouth to take up each *ikin*, clean it by swallowing the stuff that covers it, and spit the *ikin* back into the water-filled gourd. By doing this he has taken Orula’s *ashé* into his soul and is now considered a neophyte babalao. This ceremony is followed by the „pact with Death“ in which, accompanied by ritual dances and songs, the babalao makes a deal with death that he will not touch his head without permission of Orula himself.“

### 2.3.5. Die Verehrung der Oricha

#### 2.3.5.1. Die Hierarchie der Oricha

Wie der Name *Santería* bereits andeutet, kann als ein spezifisches Merkmal des Oricha-Kultes in den Amerikas die (zumindest ikonographische) Verschmelzung der Oricha mit katholischen Heiligen angesehen werden. Dies ist sowohl in den afrobrasilianischen Kulturen, als auch in der Karibik geschehen, obwohl die Zuordnungen nicht immer dieselben sind.

Die Oricha werden aber nicht nur durch die Heiligenbilder repräsentiert, sondern ihre Kraft (*aché*) residiert in den *otan*, den Steinen, die in *soperas*, Suppenschüsseln aus Porzellan, die die in Yorùbáland üblichen Kalebassen oder Tontöpfe ersetzen, aufbewahrt werden. Die *Soperas* haben die Farben der jeweiligen Orisha. Freilich müssen die *otan* rituell behandelt werden, damit die *aché* der Oricha in ihnen bleibt. Ursprünglich kommt alle *aché* von Olodumare, früher hatten die Oricha, einem *pataki* zufolge, keine eigene permanente *aché*, sondern Obatala, als der erste der von Olodumare geschaffenen Oricha, der als einziger den Wohnort von Olodumare kannte, musste als „Botschafter“ zwischen den Oricha und Olodumare für den Transfer von *aché* sorgen. Das wurde ihm zuviel, also brachte er einmal alle Oricha dorthin und bat Olodumare, ihnen ihre jeweilige *aché* zu geben.

Weiters muss festgehalten werden, dass im Allgemeinen die Geschichten über die Oricha (*pataki*), wie sie in den Odu der *diloggun* festgehalten sind, gegenüber den in Yorùbáland erzählten mitunter bestimmte Veränderungen erfahren haben. Im Yorùbáland unterscheiden sich die Geschichten über die Oricha von Region zu Region und es gibt in jedem Gebiet wichtigere und weniger wichtige Oricha. Deshalb wird man auch kein festes „Pantheon“ der Oricha, das für das gesamte Yorùbáland gültig wäre, etablieren können..

In der *Santería* hingegen kann man eine relative stabile Hierarchie der Oricha finden. Die Beziehungen zwischen ihnen variieren jedoch trotzdem, wie das Beispiel von Miguèle Gonzalez-Wippler zeigt, die in der zweiten Auflage ihres Buches „Legends of *Santería*/ Leyendas de la *Santería*“ einen zweiten Teil mit abweichenden Versionen zu den von ihr zusammengestellten *Pataki* eingefügt hat.

Der hauptsächliche Unterschied zwischen den Gruppen von Oricha scheint darin zu bestehen, dass es solche gibt, die „installiert“ werden können – also dauerhaft mit dem Kopf eines *Santeros* verbunden, und solche, die zwar empfangen werden können, aber nicht „installiert“

An der Spitze der geistigen Hierarchie der *Santería* steht Olodumare/Olorun. Nur Obatala und Ellegua kennen seinen „Aufenthaltsort“. Olofi, in Yorùbáland ein anderer Name für Olodumare, wird als derjenige Aspekt Gottes angesehen, der noch von Menschen erreicht werden kann. Es ist jedoch sehr selten, dass ihn ein Adept empfängt (Raul Cañizares berichtet

von einem babalao, bei dem dies der Fall gewesen sei). Dasselbe gilt für Oddua/Odduduwa, der ja als Stammvater der Yorùbá-Könige und damit der Yorùbá gilt. Die sieben Oricha, die „installiert“ werden können, mit anderen Worten, die im Kariocha-Ritual „gemacht“ werden können, werden gemeinhin als „Las Siete Potencias Africanas“ bezeichnet, die „Sieben Afrikanischen Mächte“. Diese sind Obatala, Eleggua, Oshun, Yemaya, Shango, Ogun und Oya. Außerdem wird Ifá (Orula) installiert, und zwar im Kopfe des Babalao. Eine zweite Gruppe umfaßt die zeitweise empfangenen Oricha, darunter Olokun, Babalu Aye, Aggayu, Yewa, Obba, Dada, Orishaoko und Ochosi. Dann gibt es noch die kleineren Oricha, die zusammen mit einem Aspekt einer der Siete Potencias empfangen werden können, etwa Osun, Aña, Iroko und Obi. Damit sind aber nicht alle Oricha in der Santería genannt, es gibt weitere, für viele Bereiche der Wirklichkeit. Die größeren Oricha haben außerdem verschiedene Aspekte oder Pfade (caminos), mit eigenen Namen und Zuständigkeiten.

#### 2.3.5.2. Die Siete Potencias Africanas

- Obatala

Obatala ist der Vater aller (bzw. der meisten) Oricha, zusammen mit Yemmu, die manchmal als seine Frau, manchmal als der weibliche Aspekt von Obatala angesehen wird; manche glauben, dass Obatala einen männlichen Aspekt, Oduduwa und eben einen weiblichen Aspekt, Yemmu hat. Andere Erzählungen halten Oduduwa für die Frau von Obatala. Als Oricha der Schöpfung und derjenige, der die Menschen aus Lehm geformt hat, ist er, aufgrund der Geschichte, dass er, betrunken, auch die Missgebildeten geformt hat, der Patron der Missgebildeten, Behinderten, Verletzten und der Altersschwachen. Er gilt als der weiseste der Oricha, der ein sehr ausgeglichenes, kühles Temperament hat. Alkohol und andere berauschende Substanzen sind Antagonisten seiner Kräfte. Er steht für Reinheit, Klarheit und moralische Integrität. Seine Farbe ist weiß, also auch seine *eleke*. Alles, was mit dem menschlichen Kopf zu tun hat und alle weißen Dinge sind mit ihm assoziiert, so auch weißes Gewand, Schnecken, Elfenbein. Auch der Fliegenwedel (mitunter ein mit Glasperlen besetzter Pferdeschweif) ist sein Emblem. Er ist der Patron der Vaterschaft. *Miguel de la Torre* nennt 45 caminos von Obatala. Am häufigsten wird er mit der „Virgen de las Mercedes“ ikonographisch assoziiert. Dies ist die Jungfrau von der Gnade resp von der Loskaufung der Sklaven. Diese erschien der Legende zufolge im Jahr 1218 in Spanien dem heiligen Petrus Nolaskus, der daraufhin mit dem Oberen des Dominikanerordens, Raimund von Peñafort zusammen den Orden der Mercedarier (Ordo Beati Mariae Virginis de Mercede Redemptione

Captivorum) gründete, zum Freikauf von christlichen Sklaven aus sarazenischer Gefangenschaft. Ironischerweise wurde gerade die Virgen de las Mercedes zur ikonographischen Entsprechung des wichtigsten Oricha der in Kuba von spanischen Christen versklavten Yorùbá.

- Ellegua

Der Herr der Kreuzwege, der universale Interpret, die Trickster-Gottheit, die sich manchmal als Kind zeigt, gilt einerseits als der jüngste und klügste der Oricha. Einige Pataki berichten davon, wie er Olodumare aus schwierigen Situationen hilft und dafür belohnt wird, etwa mit der Freiheit, zu tun, was er will, was ihn auch zu tieferem Verständnis des Schicksals der Menschen und Götter bringt. Andererseits gibt es viele verschiedene Überlieferungen, seine Herkunft betreffend, etwa als Sohn des Oba Oquilboru und seiner Frau Anaqui. Manchmal wird er als Kind von Oyá angesehen, wobei fraglich ist, ob dann Shango oder Ogun sein Vater ist, zuweilen wird er als Sohn von Obatala und Yemmu betrachtet, während es auch die Meinung gibt, er sei einer der ersten von Olofi erschaffenen Oricha. Jedenfalls ist er ein sehr mächtiger Oricha, der die Wege für die Menschen öffnet und deshalb der erste Oricha, der in allen Ritualen angerufen wird. Seine Farben sind Rot und Schwarz, seine Embleme sind ein schwarz und rot angemalter Krummstab oder eine Pfeife (whistle, not pipe). Er wird mit Heiligengestalten assoziiert, die mit Kindern dargestellt werden oder solche sind. Der heilige Antonius von Padua wird mit einer Lilie und einem Kind dargestellt, weiters wird Ellegua mit Darstellungen des Jesukindes verbunden, dem Jesulein von Prag oder dem heiligen Kind von Atocha, eine sehr populäre Darstellung von Ellegua. Der Legende zufolge tauchte ein Kind mit einem Korb Speisen und Getränke auf, als zur Zeit der islamischen Herrschaft in Spanien die Mauren die christliche Stadt Antocha belagerten und die Bevölkerung vor dem Verdursten/Verhungern stand. Es wurde von den Belagerern durchgelassen, und die Speisen und Getränke im mitgebrachten Korb gingen wunderbarer Weise nie aus. Die Einwohner der Stadt identifizierten das Kind sodann mit dem Jesusknaben.

- Ochun

Ochun, im Yorùbáland eine Flußgöttin, die Fruchtbarkeit symbolisiert, ist auch in der Santería Patronin der Liebe und zuständig für Geschlechtlichkeit und Ehe, wird auch mit Geld und den gelben Metallen assoziiert. (Meeres- und Flussgöttinnen, die für Fruchtbarkeit stehen, werden in Westafrika auch als Wesen, die materielles Glück in Form von Schätzen und Reichtum vergeben, angesehen) Sie wird mit der Patronin Kubas, der Caridad de Cobre, einer Version

der Jungfrau Maria, assoziiert. Der Legende zufolge ist deren Kultbild von Fischern am Meer aufgefunden worden, die ihm dann eine Kapelle gebaut haben. Das Bild verschwand aber aus dieser und wurde an dem Ort, wo jetzt die Wallfahrtskirche zur Caridad de Cobre steht, aufgefunden. Somit hat sie den Ort, wo man ihr eine Kirche bauen soll, bestimmt. An diesen für die Frömmigkeit der katholischen Bevölkerung zentralen Anbetungsort sind freilich auch die schwarzen Hausmädchen mit gekommen und haben eine ähnliche Verehrung einer weiblichen Gottheit beobachtet, wie bei Oshun im Yorùbáland. Zu den Emblemen von Oshun gehören die Pfauenfeder, der Spiegel und der Fächer. In Oshogbo wird in der Prozession zu Ehren von Oshun Wasser vom Fluss in den Schrein in Messinggefäßen getragen, die Kultadepten tragen Messingarmreifen und die Priesterin einen Fächer aus Messing, in den Salamander und Vögel eingraviert sind, Tiere des Überganges zwischen Bereichen der Realität. Das Kreuz auf dem Fächer deutet auch auf das Aufeinandertreffen zweier Realitätssebenen.

- Yemaya

Yemaya, ursprünglich eine Flußgottheit aus Nigeria, ist die Oricha der Meere, ihre Farben sind Weiß und Blau, sie ist Mutter aller Kreaturen, die Gottheit der Liebe und der Mütterlichkeit; ihre Embleme sind ein Fächer, eine Muschel, Korallen oder der Mond. Einem Pataki zufolge entstammt Yemaya Olokun, der Göttin des Meeres, die manchmal auch als androgyn angesehen wird. Eine populäre Erzählung lässt sie die Ziehmutter von Chango sein, nachdem dieser von zu Hause entlaufen ist. Sie war, dem patakis zufolge mit mehreren Orisha verheiratet, was jeweils auf die Verbindung verschiedener Naturkräfte hinweist. Einer Erzählung zufolge war sie mit Olofi liiert, aus welcher Verbindung die Himmelskörper entstanden sind. Sie wird mit der „Virgen de Regla“ assoziiert, einer Madonna mit schwarzer Haut, die seit dem 5. Jhdt. von Augustinermönchen in Südspanien verehrt wird. Diese Madonnenstatue wurde, der Legende zufolge, im 13 Jhdt. aufgrund einer Vision wieder aufgefunden, in der sie ihren „Aufenthaltsort“ angegeben habe. Sie wird, so wie andere Madonnenfiguren, bekleidet und in Kuba in der gleichnamigen Stadt (Regla) verehrt. Sie ist auch die Patronin der Seeleute. An den jährlichen Prozessionen zu ihrer Ehre nehmen viele VerehrerInnen von Yemaya teil, die kleine in weiß und blau gekleidete Puppen (*anaquillé*), die Yemaya darstellen, mit sich führen. Weiß und blau sind auch die Farben von Yemayas „*ropa de santo*“, das sind die Gewänder, die den von der Göttin besessenen Medien angezogen werden und die in den *iles* aufbewahrt werden.

Von katholischer Seite wird dies als eine „Vermischung“ betrachtet, wie die folgende Stellungnahme von einer katholischen homepage zeigt:

Lamentablemente la Santería, la religión traída por los esclavos, mezcla elementos del catolicismo con religiones africanas. Esto ha causado que muchos cubanos confundan a la Virgen de Regla con la diosa (orisha) „Yemayá, diosa de la maternidad o con „Olokún, diosa de la profundidad“. Pero no son todos los que caen en estos errores. Las grandes celebraciones, especialmente el 8 de septiembre demuestran como la Iglesia sigue su misión evangelizadora y como el pueblo ama a la Madre de Dios.

(Quelle: <http://www.corazones.org/maria/>)

(Bedauerlicherweise vermischt die Santería, die von den Sklaven eingeführte Religion, Elemente des Katholizismus mit afrikanischen Religionen. Das hat dazu geführt, dass viele Kubaner die Virgen de Regla mit der Göttin (Orisha) „Yemayá, Göttin der Mütterlichkeit“ oder mit „Olokun, Göttin der (Meeres)tiefe“ verwechseln. Aber nicht alle verfallen in diese Irrtümer. Die großen Feierlichkeiten, besonders der 8. September, zeigen, wie die Kirche ihre Aufgabe der Evangelisation fortführt und wie das Volk die Mutter Gottes liebt.)

#### • Shango

Shango, die Gottheit von Blitz und Donner und Elektrizität, dessen Emblem die Doppelaxt ist, aber auch ein Speer oder ein Blitzstrahl, ist auch als großer Frauenheld bekannt; mit Obba verheiratet, ist er der Liebhaber von Ochun und Oya. Seine Farben sind Rot und Weiß, er wird mit der Heiligen Barbara assoziiert, die der Legende zufolge von ihrem Vater, der gegen die Christen eingestellt war, persönlich enthauptet wurde, worauf dieser vom Blitz erschlagen wurde. Eine andere Möglichkeit für diese Verbindung liegt darin, dass die Heilige Barbara als Patronin der Bergleute manchmal auch die Doppelaxt als Emblem führt.

#### • Oya

Oya, die Sturmgottheit, ist die Geliebte von Shango. Sie öffnet die Friedhofstore, die Toten gehen durch ihre Hände, dann zu Ob(b)a, und schließlich zu Yewa, die das Grab repräsentiert. Ihre Farben sind Rot und Braun, ihre Embleme Feuer oder eine Lanze, ein schwarzer Pferdeschwanz oder eine kupferne Krone mit 9 Spitzen. Sie wird mit der Virgen de Candelaria assoziiert, der Muttergottesdarstellung, die auf die in Lk. 2,21ff berichtete „Darstellung des Herrn“ im Tempel, entsprechend dem jüdischen Reinheitsgesetz (vgl. Lev. 12), zurückgeht. Die Bedeutung des Festes hat sich in der Frömmigkeitsgeschichte bald von der Darstellung des Herrn auf die Reinigung Mariens verlegt. An diesem Tag (2. Februar)

wurden traditionellerweise die Kerzen für das ganze Jahr geweiht (in Anspielung auf die bei Lk. berichteten Worte des greisen Simeon, Jesus sei „ein Licht, zu erleuchten die Heiden“) und in einer Prozession herumgetragen. Daher der deutsche Name „Maria Lichtmeß“ und der spanische „La Candelaria“. La Candelaria ist auch die Patronin der Kanarischen Inseln.

- Ogun

Der bereits mehrmals erwähnte Oricha des Eisens und des Krieges, einer der *guerreros*, ist im allgemeinen auch der „Zivilisationsoricha“, der für technische Fortschritte verantwortlich zeichnet, seine Kraft ist an Orten besonders fokussiert, an denen sich Metall findet (etwa Schienenstränge). Er hat, als das „Messer“ auch eine enge Verbindung zu den Opferriten. Seine Farben sind Grün und Schwarz, Messer, eiserne Objekte usw. sind seine Embleme. Er ist mit Heiligen assoziiert, die aus irgendeinem Grund auch mit dem Schwert dargestellt werden. Im Falle von Johannes dem Täufer und Paulus, sowie dem „Herrenbruder“ Jakobus geht das auf die Todesart der Enthauptung zurück. Jakobus erschien aber auch der Legende nach 844 bei der Schlacht von Clavijo und führte die Christen zum Sieg über die Mauren, woher er den schönen Beinamen „Matamauros“ (Maurentöter) trägt. Der Erzengel Michael hat wegen seiner Rolle im Engelssturz resp. als einer der Engel, die vor dem Paradies mit dem Flammenschwert wachen, dieses Attribut, während es Petrus wegen der in der Johannespassion erzählten Geschichte, er hätte dem Diener des Hohepriesters das Ohr abgeschlagen, beigelegt wird.

- Orula/Orunla

Der Name von Orunmila, dem Stifter des Ifá-Orakels, in der Santería. Er ist der Gott der Weisheit und des Schicksals. Er hat nur einen Pfad, und wird von dem Babalao „gemacht“, aber eben nicht in einem Kariocha-Ritual. Seine Farben sind grün und gelb, er wird mit dem Heiligen Franz v. Assisi assoziiert, die Gründe dafür sind nicht klar; es könnte sein, dass die häufige Darstellung des Heiligen Franz mit einem Rosenkranz eine ikonographische Verbindung zur opele, der Divinationskette, ergeben hat.

### 2.3.5.3. Einige zeitweise empfangene Oricha, *adimú Oricha*

- Aggayu / Aganyú / Aganju

Ein heißer Oricha, ein Riese mit feurigem Atem, der Beherrscher der Vulkane, auch der Fährmann und deshalb der Patron der Reisenden. Er gilt, einem Pataki zufolge, in dem berichtet wird, dass die mittellose Yemmu als Bezahlung für die Überfahrt Sex mit ihm hatte, als Vater von Chango, manchmal aber als dessen Bruder. Seine Farbe ist rot, sein Emblem die mit blauen, gelben und roten Glasperlen überzogene Doppelaxt. Wird auch als Patron der Vaterschaft genannt. Meist mit dem heiligen Christophorus, der auch als Fährmann gilt, assoziiert.

- Babalu Aye (Sokponna)

Der Herr der Pocken und aller epidemischen Krankheiten; Helles Blau, Dunkelrot, braune Töne gehören zu seinen Farben, sein Embleme sind Krücken, Schilf, ein Hund oder eine Kauriemuschel. Wird mit dem Heiligen Lazarus in Verbindung gebracht, wegen des Gleichnisses vom armen Lazarus und dem reichen Mann (Lk 16, 19-31)

- Ibeyi (Ibeji)

Die ZwillingSORicha, deren Verehrung auf den Umgang mit Zwillingen in Yorùbáland zurückgeht. Wurde früher ZwillingSgeburt als Gefahr angesehen und wurden Zwillinge deshalb getötet, änderte sich Haltung und Zwillinge wurden als besondere Wesen angesehen, was zu einem „Kult von Zwillingen“ führte. Außerdem wird die enge Verbindung der Zwillinge darauf zurückgeführt, dass sie ein gemeinsames emi haben, deshalb mußte die Mutter nach dem Tod eines Zwillinges eine Figur desselben symbolisch so behandeln wie ein lebendes Kind: daher die auch bei Kunstsammlern sehr beliebten Ibeji-Figuren. In Yorùbáland heißen traditioneller Weise alle Zwillinge , Taewó & Kaindé.

ZwillingSkult in Yorùbáland behandelt diese „wie Oricha“, daraus wurde in Kuba ein eigenes Orishapaar, die Ibeji, die als Kinder von Shango & Oya gelten, manchmal auch als Kinder von Oshun, nach anderen Erzählungen wurden sie von Yemaya aufgezogen. Sie sind die Oricha der Kinder, werden meistens mit den Zwillingen Cosmos & Damian assoziiert. Ihre farben sind für die männlichen rot und weiß und für die weiblichen blau und weiß, Embleme sind Trommeln, Glocken, Maracas

- Ochosi

Der bereits erwähnte Oricha der Jagd (einer der *guerreros*), dessen Farben Lavendel, Grün und Schwarz sind, sein Emblem ist Pfeil und Bogen, wird zumeist mit den Heiligen Hubert oder Norbert assoziiert.

- Obba

(Eine der) Frau(en) von Chango, die Oricha von Heim, Haushalt, Erziehung, Bildung. Oricha von Seen und Lagunen, die Patronin der zurückgewiesenen Ehefrauen. Einer – auch in Yorùbáland erzählten – Geschichte gemäß bat sie Oshun (oder Oya, nach einer anderen Version), nicht wissend, dass diese ein Verhältnis mit ihrem Mann Chango hatte, um Rat, da sie die Liebe des an ihr in erotischer Hinsicht nicht weiter interessierten Chango zurückgewinnen können. Die Gefragte rät ihr, sich ein Ohr abzuschneiden und es in Changos Lieblingspeise zu geben. Sie tut das, aber als Chango das Ohr in seinem Essen findet, gerät er außer sich vor Zorn und schwört, nie mehr mit ihr zu schlafen. Einer Version gemäß verflucht er sie und sie muß unter den Toten leben (als sexuell nicht mehr aktive Frau gibt sie ja auch kein Leben mehr weiter), wächst aber in dieser Zeit sowohl physisch als auch spirituell, d.h., ihre *aché* nimmt zu. So kehrt sie zurück, als Patronin der zurückgewiesenen Ehefrauen und bestraft diejenigen, die die Frauen verletzen. Sie ist die Gottheit des Heims, der Bildung und Erziehung, des Schreibens, Gottheit der Inspiration. Normalerweise „machen“ sie nur Frauen; Männer, die sie machen, sind transsexuell oder transgendered. Pink ist ihre Farbe, ein Satz von fünf Armreifen ihr Emblem; sie wird mit der Heiligen Rita von Casia (15. Jhdt.) assoziiert, die nach einem schweren Eheleben ins Kloster ging und ein Wundmal auf ihrem Kopf empfing.

- Oko

Der Oricha der Landwirtschaft, dessen Farben lila, Rosa und Blau sind seine Farben, er ist mit dem Heiligen Isidor assoziiert, seine Emblem sind Gartenwerkzeuge, besonders eine mit Kauriemuscheln dekorierte Hacke.

- Olokun:

Orisha der Tiefen des Ozeans, weiblich oder androgyn, mit Yemaya verbunden. In der Yorùbá-Fluterzählung hat am Anfang der Versuch Obatalas, festes Land zu gründen, deshalb fehlgeschlagen, weil Olokun nicht zu bändigen war und deshalb immer wieder das Land verschlungen hat. Orula hatte die Idee, ihr goldenen Ketten als Geschenk anzubieten; er legte

diese um sie, und danach erst bemerkte sie, dass sie gefesselt war. Olokun ist aber nicht völlig gebändigt, und sie verlangt auch weiterhin Opfer (ein pataki spricht von einem Menschenleben am Tag). Olokun ist somit für Fluten, Schiffbrüche usw. verantwortlich. Der/die Oricha olokun gibt aber Stärke, Zuversicht und Stabilität und ist mit dem „mudfish“, Spiegeln, Korallen und Muscheln ikonographisch verbunden. Wie Yemaya mit der Virgen de Regla assoziiert.

- Yewa:

Die jungfräuliche Gottheit, Oricha des Todes (zusammen mit Oba und Oya. Yewa ist die Tochter Tochter von Obatala, ein überaus talentiertes Mädchen, dessen Vater wollte, dass sie keusch bleibt. Als sich Shango in sie verliebt, schenkt ihr einen feurigen Opal, an dem Obatala, als er ihn entdeckt, die Sachlage erkennt. Um einer Liaison mit Shango entgegenzuwirken, schickt Obatala seine Tochter zum Friedhof, wo sie von nun an leben muss, wissend, dass Shango diesen Ort meidet. Yewa hält ihre Anhängerinnen keusch und rein, Männer empfangen sie nicht, nur Frauen „machen“ sie, und das meist nach der Menopause und selten.

Andere, kleine Oricha, die nur mit Aspekten der „großen“ Oricha zusammen empfangen werden, sind etwa die bereits erwähnten Obi, der Oricha des Obi-Orakles und Osun, der Wächter (einer der *guerreros*, der mit Ellegua oder Ogun zusammen empfangen wird), sowie Iroko, der heilige Baum, der in der Erzählung von Obatala, Yemmu und Orula eine Rolle spielt und mit Orula verbunden ist; er soll ihm die Divination beigebracht haben. Die Erzählung wird von Raul Canizares wiedergegeben. In vergleichender Hinsicht (heilige Bäume) hat sie Judith Hoch interpretiert, nachzulesen unter:

<http://www.church-of-the-lukumi.org/sacredtwo.htm>

Ein weiterer dieser kleineren Oricha ist Aña, der Geist der Trommeln.

### 2.3.6. Die **Bata**-Trommeln

Ein Santería –Ritual, das als Fest für die Orisha gefeiert wird und in dessen Verlauf sich die Orisha in Besessenheitstrance manifestieren, wird *bembe* genannt. Ich folge einer Schilderung von J.M. Murphy, der die „Geburtstagsfeier“ einer Santera (iyaloricha) beschreibt. Der Geburtstag bezieht sich auf das Ritual, in dem ihr Oricha in ihrem Kopf „installiert“ worden ist. Das Fest findet in der ile, dem Versammlungs(Kult-)ort statt. Das Geburtstagskind hat die Kosten zu tragen (Verköstigung, Musik etc). Ein *Oriate*, ein Priester, der die Inkantationen für die Orisha beherrscht (auf Lukumi), bereitet anfangs die Paraphernalia für ihren Orisha

vor, die „fundamentos“ genannt werden: die Symbole des Orisha, die seine ashé, seine Kraft auf sich ziehen: Steine, Muscheln, Werkzeuge (wir haben solche bei der Guerrero-Initiation gesehen). Die Orisha werden durch Trommeln geehrt, die Rhythmen spielen, die den einzelnen orisha gewidmet sind resp auch die „Köpfe“ (ori) bedeutender Gäste ehren.

Die Orisha werden also durch Trommeln und Tanzen angerufen. Für jeden Orisha gibt es spezielle Rhythmen, die für ihn/sie gespielt werden. Die Trommeln, die zu diesem Zweck benutzt werden, sind die *bata drums*, sanduhrförmige Trommeln, die an beiden Seite bespannt sind, von unterschiedlicher Größe und verschiedenem Klang. Ein Ensemble besteht aus 3 Trommeln, die mit 6 Händen in einer polyrhythmischen Art gespielt werden; die Sprache der Trommeln besteht also jeweils aus 6 besonderen Phrasierungen, die zusammen den speziellen Rhythmus eines bestimmten Oricha ergeben.

Die Name der Trommeln sind *iyá* für die große, die Muttertrommel, *itótele* für die mittlere, und *okónkolo* für die kleinste; die beiden kleinen liefern den Grundrhythmus und die *iyá* spricht. Die Trommeln müssen während 3er Zeremonien geweiht werden, deren erste die Konstruktionen der Trommelkörper begleitet, deren zweite der Bespannung mit Ziegenleder voraus geht und deren dritte die „Segnung der Trommeln“ beim ersten Spielen derselben stattfindet.

#### 4. Das Holz aussuchen (es ist immer Mahagony)

Am Anfang dieses Rituals wird Osain, der Orisha, der über die Pflanzen herrscht, angerufen und günstig gestimmt. Die Holzstücke, die ausgesucht worden sind, werden in einem Kräuteraufguß, dem Omiero gewaschen und ein Hahn wird dem Trommelgeist Aña geopfert.

5. 3 Babalaos und ein Alaña (ein geweihter Trommler, der ein eigenes batá set besitzt) müssen an dem zweiten Ritual teilnehmen, in dem wiederum Omiero benutzt wird und die Guerrero-Orishas (Eleggua, Oshun, Ochosi und Ogun) angerufen und günstig gestimmt werden. Nur wenn alle ihren Segen geben (das wird durch Orakel herausgefunden) wird der Vorgang weiter ausgeführt. Das Ifá-Orakel wird befragt, um die Eigenschaften der Trommeln herauszufinden. Jede von ihnen wird von einem individuellen Geist besessen werden und diesem müssen Opfer dargebracht werden. Heilige Kräuter und andere magische Medizinen werden im Inneren der Trommeln angebracht und schlußendlich werden die Trommeln mit den Ziegenhäuten bespannt, ein Vorgang, der durch Tieropfer begleitet wird.

6. Die dritte Zeremonie dient dazu, die Kraft (ashé) der Trommeln zu steigern. Anwesend sind ältere, erfahrene Trommeler, die zunächst ihre eigenen batás spielen. Dann geben sie

ihre Trommeln dem Neophyten, während sie das neueingeweihte Set spielen und in dieser Weise ihre ashé mit den Trommeln teilen. Der neue Alaña (Trommler) gibt dann sein set den älteren Alañas zurück und vice versa. Nun kann der neue Alaña seine richtig vorbereiteten Trommeln zum ersten Mal spielen.

Wir sehen also, dass die Trommeln im Verlauf der Herstellung mit ashé, mit spiritueller Kraft aufgeladen werden, weshalb die Santeros die batá-drums für sehr mächtig halten und ihren Klang als magisch ansehen. Obwohl sie stolz sind, diese afrikanische Tradition bewahrt zu haben, hat David H. Brown festgestellt, dass die Einrichtung der heiligen Trommeln nicht als eine afrikanische Tradition, die als solche überliefert worden wäre, in Kuba angekommen ist, sondern es sich eher um eine Rekonstruktion und Neuformung dieser Traditionen unter den Bedingungen der Sklaverei handelt. Er beschreibt diesen Vorgang als „culture building“.

Die musikalischen Traditionen der Santería haben freilich auch großen Einfluß auf die gerade in den letzten Jahren auch bei uns sehr bekannt gewordenen afrokubanische Musik gehabt. Kubanische Künstler sind oft Santeros, was sich auch an einschlägigen Texten und Themen zeigt (etwa bei Mongo Santamaria, der von großem Einfluss auf einige der Mitglieder des Buena Vista Social Club gewesen ist, der mit seinem Trommelensemble auch traditionelle Rhythmen für die Oricha aufgenommen hat). Es zeigt sich aber bei der Verwendung traditioneller Elemente innerhalb des Latin Jazz auch eine ähnliche Kontextverschiebung in der Form der Herauslösung ästhetischer Elemente aus ihrem rituellen Kontext und ihrer Eingliederung in den „Kunstbetrieb“, was etwa auch für die beliebten folkloristischen Darbietungen der Tänze und Gesänge für die Oricha auf Kuba gilt, die für Touristen durchgeführt werden.

### 2.3.7. Trance

Auf einer *bembe*, einem Fest zu Ehren der Oricha, wird die Bessenheitstrance durch den Klang der machtvollen Bata-Trommeln, durch Gesang und Tanz induziert. Die verschiedenen Rhythmen der jeweiligen Oricha werden gespielt, wobei mit Eleggua begonnen wird, der die Wege öffnet. Joseph M. Murphy beschreibt in seinem Buch „Santería. African Spirits in America“ den Moment, in dem ein Medium in Trance fällt, in der folgenden Weise:

„The music seems to be coming from inside [the dancers] as if yb their movement they are liberating the sound from within themselves. One woman in particular is carried away by this energy, and others begin to channel theirs toward her. The dancing circle clears for her alone, and the drums focus directly on her.

Her eyes are closed, and she is whirling and whirling. She bumps up against the human ring that encloses her and gently rebounds back to the circle's centre. The call and response between soloist and congregation has become tighter and more intense. For each praise name of Oshun, the *ile* immediately responds *esho*, „hold“: hold the rhythm, hold the *orisha*, hold the whirling dancer. Then, with a sharp slap from the *iya*, she falls to the ground. The drums are silent, and the room echoes.

Three *santeras* help her up and begin to escort her from her room. As she parts the crowd, she is clearly a different person. Her eyes are open now and gigantic, their focus open to the whole world. Her face is illuminated with an enormous smile, and she moves her shoulders and her hips with sensuous confidence. Oshun has arrived. [...]

A few minutes later, the embodied *orisha* returns resplendent in a gold gown. Her hair is long and unbound, and, like a true African, her feet are bare. She shows the same magical smile and unearthly eyes. The drummers begin her praises, and all join a litany of her praise names. She dances her acceptance of these with grace, and even blows kisses to her votaries. Her dance is sensuous and sweet, moving from deep down her spine.“

### 2.3.8.. Ebbo- Opfer

Das Opfer – ebbo –ist ein wesentlicher Bestandteil der Rituale in der Santería. Die Grundlage für die Praxis des Opfers muss im Begriff der *àşe/ashé/aché* gesehen werden. Wie etwa bei der herstellung der *batá*-Trommeln werden Opfer dazu verwendet, *aché* zu übermitteln. Die Opferpraxis ist aber auch ein viel diskutierter Punkt in der öffentlichen Auseinandersetzung mit der Santería, Santeros werden öfter von Tierrechtaktivisten verbal attackiert. In Florida hat erst eine Entscheidung des Höchstgerichtes in einer Anklage gegen einen Santero wegen Tieropfers für die Religionsfreiheit entschieden. Das Opfer ist eng mit dem Kult der *Oricha* verbunden, denn in diesem geht es vornehmlich um die Stärkung von *aché*, wie wir gesehen haben. Die Opfer werden als Speisung der *Oricha* angesehen.

### 2.3.9. Synkretismus? Darstellung der Orisha durch Katholische Heilige am Beispiel der Siete-Potencias-Kerzen

(Nicht nur) in den *botanicas*, Geschäften, in denen mit den Kulturen in Verbindung stehende Gegenstände, aber auch Heilkräuter und Ähnliches erworben werden können, gibt es auch eine große Auswahl an magischen Kerzen in Gläsern mit bis zu sieben Tage anhaltender Brenndauer zu erstehen, die sog. *seven-day-candles*. Darauf finden sich in der Regel religiöse Bilder oder Symbole auf der einen und Gebete auf der anderen Seite. Diese Kerzen sind Teil der überaus reichhaltigen „material culture“ der Santería, sind aber auch in anderen Kontexten

zu finden, etwa Kerzen, die das Bestehen einer Prüfung oder einen Lotteriegewinn zum Gegenstand haben. Die ursprüngliche religiöse Symbolik ist also für eher säkulare bis scherzhafte Zwecke adaptiert worden. Man findet auch eine große Anzahl von Kerzen, die rein katholischen Inhaltes sind, also bestimmten Heiligen gewidmet. Eine besondere Form stellen die Kerzen dar, die den *siete potencias africanas* gewidmet sind, auf denen eine sehr populäre Darstellung der *siete potencias* der Santería mittels katholischer Ikonographie zu finden ist.

Das Gebet auf der Rückseite bittet die *siete potencias* um Einschreiten zugunsten dessen, der die Kerze abbrennt. Die Darstellung auf der Vorderseite versammelt sieben Heiligenmedaillons, die an einer Kette miteinander verbunden sind um ein Bildnis des gekreuzigten Jesus mit den sogenannten Arma Christi, den mit der Kreuzigung verbundenen Gegenständen: dem Hahn<sup>7</sup>, der Petrus seine dreimalige Verleugnung angezeigt hat, dem Essigschwamm, der Lanze, mit der der Gekreuzigte in die Seite gestochen worden ist, Hammer und Nägel. Darunter steht der Name Olofi, eine kreolische Version des Yoruba-Namens Olofin, was soviel wie „höchster Herrscher“ bedeutet und einer der Namen von Olódùmarè ist. Damit ist dessen Eigenschaft, sowohl ayé als auch orun zu beherrschen, angesprochen. Die ikonographische Entsprechung zielt auf die in der Santería häufige Gleichsetzung von Olódùmarè mit Jesus als dem persönlichen Gott.

Die weiteren Entsprechungen von links unten nach rechts oben sind:

Die Virgen de las Mercedes als Obatala

Die Virgen de la Regla als Yemaja

Die Jungfrau von Cobre als Ochum

Die heilige Barbara als Chango

Der heilige Franz v. Assisi als Orula (kreolisch für Orunmila)

Johannes der Täufer als Ogum

Heiliger Antonius als Elegua.

Die Darstellung der Orisha durch katholische Heilige wurde von Melville Herskovits im Jahr 1937 als Synkretismus bezeichnet, den er als den akkulturativen Prozess auffasst, durch den eine Synthese zwischen afrikanischen Mustern und den europäischen Traditionen, denen die Schwarzen ausgesetzt waren, entstanden sei. Der von Herskovits eingeführte Begriff des Synkretismus ist in weiterer Folge kritisiert worden. So von dem französischen Anthropologen Roger Bastide, der als das zugrundeliegende Konzept das der Übersetzung annimmt. Demnach vertreten die Santeros die Ansicht, dass es im Grunde nur einen Gott

---

<sup>7</sup> Der Hahn hat auch in der Santería seine eigene kultische Bedeutung, bes. in Opferritualen.

gäbe, der aber zu entfernt von der Menschheit sei, weshalb Vermittler notwendig seien, etwa die Heiligen und Engel für die Katholiken Europas oder die Orisha und Vodun für die Afrikaner. Man könne diese Konzepte aber ineinander übersetzen. Auch George Brandon verwendet zwar den Begriff Synkretismus in seiner Studie, dekonstruiert ihn aber im letzten Kapitel (180) und zeigt, daß es sich um ein „black-box-concept“ handelt (181), das ein nicht lösbares, sondern nur im Zuge seiner Auflösung zu bewältigendes Problem für die historische und anthropologische Forschung darstellt (181). Er zeigt, wie die Elemente der alten Ethnizität reformuliert und angepaßt werden, „to survive the invasion of a stronger [...] civilization“ und daß sie, „[...] can be used to further a group's own interests“ (182). Ähnlich argumentiert Canizares im Kapitel „Syncretism or Dissimulation?“ (a.a.O., 38-47). Er geht von verschiedenen Diskursebenen aus. Seiner Analyse zufolge sind die katholischen und afrikanischen Anteile direkt proportional zueinander, und bei einem höheren Diskurslevel – der mit besserer praktischer und/oder theoretischer Kenntnis der Santería erreicht wird, – nimmt der afrikanische Anteil auf Kosten des katholischen zu. Jemand auf höherem Diskurslevel wird aber einem weniger Eingeweihten gegenüber dessen Verständnismodell, das die katholischen Heiligen in den Vordergrund rückt, gebrauchen. Der transformative Charakter der Yorùbá-Kultur ist in verschiedenen Studien von Anthropologen hervorgehoben worden. In diese Richtung argumentiert etwa Kubik, (a.a.O. 31). Er stellt fest, daß das als „Synkretismus“ bezeichnete Phänomen in den afroamerikanischen Religionen sich als „semantic transfer“ herausstellt.

Ich komme nun auf die Kerze mit den siete potencias zurück. Die amerikanische Anthropologin Mary Ann Clarke hat, ausgehend von ihrer Feststellung, dass diese Kerze nie auf den Altären der Santeros zu finden ist, ihren Gebrauch untersucht und festgestellt, dass sie in folgenden Kontexten verwendet wird:

- von eingeweihten Santeros, wenn sie spiritistische Praktiken ausüben, die nicht zur Santería selbst gehören
- von Santeros, wenn sie Rituale für Außenstehende durchführen
- von Außenstehenden, wenn sie mit der Santería assoziierte Rituale außerhalb des eigentlichen Rahmens der Santería durchführen.

Daraus ergibt sich deutlich, dass es sich, in diesem Fall der ikonographischen Übernahme weder um ein synkretistisches Phänomen in dem Sinn handelt, dass aus Elementen zweier ursprungsfremder Religionen eine neue entsteht, noch um eine Camouflage in dem Sinn, dass eigentlich afrikanische Riten sich mit katholischer Ikonographie maskieren. Vielmehr handelt es sich um ein im multireligiösen Kontext – indem sowohl Katholiken an spiritistischen und

afroamerikanischen Riten teilnehmen als auch etwa santeros an den katholischen Gottesdiensten – anzutreffendes Phänomen, das die Herauslösung von Riten aus ihrem ursprünglichen Kontext ohne Berücksichtigung desselben, anzeigt. Das ist nicht nur, wie Clark darlegt, etwa dem selektiven Anwenden von Yoga oder der Zen-Meditation als Entspannungsübung vergleichbar, wenn diese aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst wird. Dieser Vorgang entspricht m.E. auch der religiösen Situation in der heutigen Welt, die oft als „New Age“ oder „Esoterik“ bezeichnet wird, treffender aber mit dem Ausdruck der „alternativen Spiritualität“ zu benennen ist. In den westlichen Gesellschaften sind neuerdings solche alternativen Arten religiöser Sinnggebung nicht mehr im Horizont einer für die Gesellschaft zentralen kirchlichen Macht angesiedelt. Eine für diese Gesellschaften neue Form von Religionsausübung ist entstanden, die gekennzeichnet ist durch (a) häufigen Wechsel spiritueller Praktiken, Lehren und Therapien, der (b) mit Eklektizismus verbunden ist, der Hand in Hand geht mit (c) der Etablierung von Verbindungen und Verweisungen, die gegen religionsgeschichtlich Erfassbares gehen (oder Religionsgeschichte in die reine Präsenz des Materials für gegenwärtige Neuinterpretationen verwandelt), sowie sich (d) durch eine Ablehnung institutioneller Formen auszeichnet, die in soziologischer Hinsicht den hauptsächlichsten Unterschied zu anderen mit der Individualisierung von Religion in der Neuzeit entstandenen Kultformen („Sekten“, neureligiöse Bewegungen u. Ä.) ausmacht.

Die Santería ist, wie überhaupt die afroamerikanischen Religionen, sehr gut auf eine solche Situation, in der Kultgruppen und auf verschiedene Weise institutionalisierte Gruppen konkurrenzierende Angebote auf einem Markt der Religionen platzieren, eingestellt.

Die reiche materielle Kultur der afroamerikanischen Religionen zeigt darüber hinaus deren adaptive Fähigkeit in dem Sinne, dass vorfindbare kulturelle Ausdrucksmöglichkeiten für eine vielschichtige religiöse Sprache eingesetzt werden.

### 3. Die Weltsicht der Fon und Ewe aus Dahomey und der Haitianische Vodun

#### 3.1. Weltsicht der Fon

##### 3.1.1. Kurzer historischer Hinweis

Die Fon haben eine zentrale Rolle im früheren Königreich Dahomey, im heutigen Benin, dem westlichen Nachbarstaat von Nigeria. Sie haben eine religiöse Tradition, die derjenigen der Ewe ziemlich ähnlich ist, Vodun oder Vodun genannt. Das Wort „Vodun“ bedeutet sowohl die göttlichen Wesenheiten als auch deren Kult. Die Fon führen sich auf einen Ort namens Adja-Tado zurück, wo ihrer Ansicht nach ihr erster Ahne um 1300 gelebt hat. Sie gründeten

eine Herrschaftslinie in Alladah or Adrah, die während des 17ten Jahrhunderts zur bestimmenden politischen Macht der Region wurde. Während des 17. und 18. Jahrhunderts fand die sogenannte „Fon-Expansion“ statt. Das Fon-Königreich übte nie eine zentralisierte Herrschaft im strengen Sinn aus, sondern bestand mehr in einer lose strukturierten Gesellschaft aus Verwandtschaftsgruppen und Familienverbänden, dennoch wurde das Königreich Dahomey im 18. Jahrhundert zu einer wichtigen Macht in der Küstenregion des östlichen Teiles von Westafrika. *Dahomey* bedeutet soviel wie „Im Bauch von Dan“, auf dessen Grab der König Wegbadja der Überlieferung zufolge seinen Palast erbaut haben soll, nachdem er von ihm Land verlangt hat und Dan angesichts seiner Forderungen ihn gefragt hätte, ob er seinen Bauch auch noch will, woraufhin in Wegbadja getötet hätte.

Nachdem sie als Resultat einer Anzahl von Kriegen mit dem Königreich Oyo diesem tributpflichtig geworden waren, konnten die Fon schließlich dieses Joch abschütteln. In dieser Zeit bestand jedoch intensiver kultureller Kontakt mit den Yorùbá, deren Religion einen gewissen Einfluß auf die Religion in Dahomey ausübte, besonders durch das System der Ifa-Divination. Dieses wurde in der Mitte des 18. Jahrhunderts durch einen König von Dahomey importiert und als zentrales Orakelsystem am königlichen Hof eingeführt, um die Autorität des Orakels in seinem Machtbereich zu zentralisieren und die verschiedenen, miteinander im Wettstreit liegenden Divinationssysteme in den verschiedenen Vodun-Kulten zu kontrollieren und delegitimieren. (Brown 116f).

### 3.1.2. Kosmologie: Mawu-Lisa, Nana Buruku and Da

Wie im Falle der Yorùbá-Kosmologie und Religion, sollten wir uns die Weltsicht der Fon nicht als ein einheitliches System von gemeinsam von allen Fon akzeptierten Glaubenssätzen vorstellen. Die Erforscher der Religion der Fon hatten es mit einer Vielzahl von Göttern, Kulten und Mythen zu tun, die aus verschiedenen Gründen folgt: einmal aus der großen adaptiven Kraft der Fon, die fremde Traditionen leicht in ihre Weltsicht integrieren konnten. Dann gibt es sowohl regionale Differenzen als auch Differenzen zwischen einzelnen Kultgruppen festzustellen. Diese „zentrifugale“ und zentralisierten Herrschaftsformen gegenüber auch mitunter subversive Tendenz wurde ja etwa von dem erwähnten König durch Zentralisierung des Orakelsystems bekämpft. Wie P. Mercier schreibt, finden wir in der Kosmologie der Fon eine allgemeine Konzeption, die in Details stark variiert und zu verschiedenen Graden von den unterschiedlichen Kultgruppen durch eine Vielzahl von Einflüssen modifiziert worden ist.

Für die Dahomeaner ist die gegenwärtige Welt in der wir leben, nicht die erste und einzige Welt, die erschaffen worden ist. Am Anfang der jetzigen Welt finden wir Mawu und Lisa, ein göttliches Paar, die selbst von Nana Buluku abstammen, einer Gottheit ohne einen spezifischen Kult, die aber als über die anderen Gottheiten herausragend angesehen wird. In den Mythen spielt Nana Buluku keine Rolle in der Erschaffung resp. Ordnung der Welt, eine Aufgabe, die von Mawu-Lisa, der dualen Gottheit, manchmal als Zwillinge, manchmal als androgynes Wesen angesehen. Der Zwillingskult, *xoxo*, spielt eine wichtige Rolle im religiösen Leben in Dahomey. Es wird aber immer noch diskutiert, ob es einen speziellen Kult von Mawu-Lisa gegeben hat oder ob man diese Gottheit als einen entfernten „Deus remotus“ betrachten muss. Jedenfalls ist Mawu der weibliche Teil, der mit dem Mond, der Nacht, der Frische, der Ruhe und der Freude verbunden ist, ihr wird die Ordnung der natürlichen Welt zugeschrieben, wobei sie von *Da* unterstützt worden ist; sie steht für Fruchtbarkeit, Mutterschaft, Sanftmut und Vergebung. Lisa, der männliche Part hingegen, ist mit der Sonne, dem Tag, der Hitze und der Arbeit assoziiert, und ist, unterstützt von seinem Assistenten *Gu*, für die Ordnung der Welt des Menschen, also der Kulturwelt, verantwortlich. Er steht für Macht, Kraft, Härte. Tatsächlich besteht die hauptsächliche Aufgabe in der Ordnung der Welt darin, die verschiedenen Kräfte unter den Vodun zu verteilen. Davor muss aber die prinzipielle Ordnung des Kosmos etabliert werden.

Wie die Yorùbá, konzipieren die Fon die Welt als eine Kalebasse, deren beide Hälften exakt aufeinander passen. Die flache Erde liegt auf der horizontalen Ebene. Die ganze Kalebasse schwimmt wiederum in einer Kalebasse, von Wasser umgeben. Das Wasser an der Außenseite ist die Quelle des Regens. Die Aufgabe der Ordnung der Welt bestand also darin, die Erde zu sammeln, dem Wasser seinen Ort zuzuweisen und das ganze zusammenzusetzen. Hier spielt *Da* eine wichtige Rolle. In mehr folkloristischen Berichten wird *Da* als der Sohn von Mawu-Lisa angesehen, wie auch die anderen Vodun die Kinder von Mawu-Lisa sind. In mehr „philosophischen“ Sichtweisen wird *Da* mehr als eine Art Kraft, die sich in der Welt in verschiedenen Formen manifestiert. Seine zentrale Manifestation ist *Da Ayido Hwedo*, der Regenbogen. *Da Ayido Hwedo*, was soviel wie „Schlange“ heißt, bringt den Mythen zufolge alle anderen *Da* hervor. Die Schlange ist das Symbol der fließenden, kontinuierlichen Bewegung. *Da Ayido Hwedo* hat die Welt gerundet und sie stabil und fest gemacht, indem er sich um sie herum geschlungen hat. Er hat, wie Mawu-Lisa, einen dualen Charakter, wird aber nicht als ein Paar angesehen. Im Regenbogen ist der rote Teil der männliche und der blaue Teil der weibliche.

### 3.1.3. Die Vodou

Es gibt, wie bei den Oricha der Yorùbá, viele verschiedene Versionen der Genealogie der Vodou, die nicht anders miteinander in Übereinstimmung gebracht werden können, als durch einen von außen vorgenommenen, systematischen und projektiven Zugriff. Trotz dieser Schwierigkeit kann man zumindest festhalten, dass im Allgemeinen die Überzeugung herrscht, dass Mawu-Lisa alle Vodou geboren hat. Nach der grundlegenden Einrichtung der Welt wurde jedem Vodou sein Herrschaftsbereich übergeben. Hevioso (Sogbo), der androgyne androgyne Donnergott, wurde zum Herrn der atmosphärischen Erscheinungen gemacht. Sakpata, ebenfalls eine duale Gottheit, dessen Waffe die Pocken sind, ist der Herr der Erde. Die zweigeschlechtlichen Zwillinge Agbe-Naete, sind die Herrscher von Meer und Wasser, während Age für das wilde, unkultivierte Land zuständig ist, wo niemand lebt. Zu diesen Vodou mit ihren festgelegten Herrschaftsbereichen kommen noch zwei andere wichtige Vodou, die keine eigene Domäne für sich haben, Legba und Gu.

Nun ist jeder Bereich in weitere, spezialisierte Felder der Vodou-Macht aufgeteilt, und die Kräfte, die diese Bereiche beherrschen, werden als Gruppen von Vodou angesehen. Diese haben alle ihre eigenen Sprache, die von den Vodou der anderen Bereiche nicht verstanden wird. Legba, der letztgeborene Sprössling von Mawu-Lisa, ist nun der universale Dolmetscher, der als Vermittler zwischen den verschiedenen Bereichen der Vodou tätig ist. Er ähnelt nicht nur darin Eshu, sondern auch in seiner Eigenschaft als Trickster-Gottheit, deren Taten nicht voraussagbar, berechenbar sind. Während Legba der jüngste der von Mawu-Lisa geborenen Vodou ist, gilt *Gu* einigen Überlieferungen zufolge als deren ältester Sohn. Er gehört zu einer Gruppe von Himmelsgöttern, die direkt der Autorität von Mawu-Lisa untersteht. *Gu* ist der Vodou des Eisens, mit allen charakteristischen Eigenschaften eines Kulturheros, wie Ògún. *Gu* wird als der Herr des häuslichen Feuerplatzes und allen Handwerkes angesehen, und als Kulturheros spielt er eine wichtige Rolle als Assistent von *Lisa* beim zweiten Teil des Ordens der Welt, nämlich der Ordnung der kulturellen Welt des Menschen.

*Mawu* ist, wie erwähnt, diejenige Kraft oder derjenige Teil der dualen Gottheit, die, assistiert von Ga, dem Kosmos seine prinzipielle Ordnung gegeben und den Menschen erschaffen hat. Dies passierte am ersten Tag, als Mawu eine Reise unternahm und die ersten geschöpfe aus Lehm schuf. In Westafrika ist die traditionelle Woche in vier Tage eingeteilt. Am zweiten Tag wurde die Arbeit unterbrochen und Gu erschien. Am dritten Tag wurde dem Menschen der Gesichtssinn, die Sprache und das Wissen um die Außenwelt gegeben, am vierten Tag wurden ihm die handwerklichen Fähigkeiten gelehrt. *Gu* ist also derjenige, der dafür verantwortlich

ist, die Welt zu einem vom Menschen bewohnbaren Platz zu machen. Er besitzt zwei Aspekte: Auf der einen Seite ist er ein Instrument in den Händen von Mawu-Lisa, wobei er besonders mit Lisa verbunden ist, der Kraft und der Sonne. So, wie am ersten Tag der Schöpfer in seinem Aspekt als Mawu eine Reise gemacht und den ersten Menschen geformt hat, hat der Erschaffer der Welt am vierten Tag, in seinem Aspekt als Lisa, die Welt, begleitet von Gu, bereist und die technischen Fähigkeiten an den Menschen übermittelt. In seinem zweiten Aspekt wird Gu mit Eisen assoziiert, und sein Emblem ist der Gubasa, ein rituelles Schwert. In diesem Aspekt ist er der himmlische Schmied, ein Kulturheros und der Erfinder aller zivilisatorischer Techniken.

#### 3.1.4. Der Tohwiyo und die Ahnen: Fon-Anthropologie

Nachdem Mawu den ursprünglichen Menschen aus Lehm geformt hatte, gab sie der Menschheit ihre Existenz, indem sie für jeden Clan dessen tohwiyo, seinen Gründer, formte. Alle Menschen, die dasselbe Wesen haben und denselben Kult ausüben, stammen von demselben tohwiyo ab und sind Mitglieder desselben Clans. Der tohwiyo stellt sicher, dass die Mitglieder des Clans noch immer mit der Welt der Götter verbunden sind und er hat auch seinen Anteil daran, dass Seelen in die Welt gesandt und aus dieser wieder zurückgerufen werden. Als Zentrum des Clans ist er auch für die Möglichkeit irdischer Kommunikation verantwortlich. Man kann den „wahren Clan“ oben von seiner Manifestation auf der Erde unterscheiden, der nicht vollständig ist. Das Haupt des Clans wird als der Vermittler zwischen den beiden Welten angesehen. Diese Verbindung wird durch den Ahnenkult hergestellt und aufrechterhalten, der dem Clan auch vom tohwiyo gegeben worden ist, auf den auch die sozialen Regeln zurückgehen. Der tohwiyo hat seinen eigenen Kult, unabhängig vom Ahnen-Kult, und sogar bedeutender als der Ahnenkult. Im Übrigen ist es gerade der Ahnenkult, der zu ernstesten Problemen von Sklaven die von ihrer Heimat Erde entfernt worden sind, und damit der Verbindung mit ihren Ahnen beraubt, führen kann. Wie der Kult der verschiedenen Vodun hat auch der Kult des tohwiyo seine eigenen Schreine und Initianten. Der Kult der Vodun hat aber auch seine je eigenen Kultgruppen und Initianten, weshalb man insgesamt die Organisation der Religion der Ewe und Fon als eine „kultische“ bezeichnen muss: sie ist angemessener als Koexistenz von verschiedenen Kulturen, die, bis zu einem gewissen Grad, auf einer gemeinsamen Weltanschauung beruhen und durch diese lose zusammengehalten werden, denn als eine religiöse Körperschaft die durch zentrale Institutionen organisiert ist.

Entsprechend seiner Rolle als Begründer des Clans, spielt der tohwiyo eine wichtige Rolle in der Zusammensetzung des Menschen. Am Anfang formte der Schöpfer selbst die Menschen aus Lehm, später zog er sich aber von solchen weltlichen Angelegenheiten zurück und übergab seine Macht in der Erschaffung der Menschen den tohwiyo und den sie umgebenden Ahnen. Der Ahne, der das *Joto* der Person werden soll, wird der Familie durch das große *Sê* gesandt. Indem der Ahne den Lehm aussucht, aus dem die Person geformt werden soll, wird es zu dessen *joto* mit dem das *se*, die menschliche Seele verbunden wird. Das *joto* ist mit dem Ahnen verbunden, es dient eher der Übermittlung von dessen sozialem Status und seiner Rolle in der Gesellschaft, als dass es eine „reinkarnierte“ Substanz darstellen würde. Mit der Macht von *Da*, die implizit in diesem Prozess am Werk ist, wird die Fortsetzung des menschlichen Lebens ins Werk gesetzt. Das *joto* aber kann von mehreren Personen zur selben Zeit geteilt werden.

Was wir die menschliche Seele nennen würden, wird von den Fon *Se* genannt, das *Se* hat aber viele Formen: Streng gesprochen ist es ein Teil von *Mawu*, die das große *Se* der Welt ist. Das *Se* ist das Prinzip des Lebens. *Selido* ist Leben, Gefühl, Persönlichkeit; es ist ein dem Individuum eigener geistiger Anteil. Das *kpoli*, das Schicksal der Person, wird durch das Fa-Orakel herausgefunden. Der unzerstörbare Teil der Seele wird *ye* genannt. Er wird durch den Schatten symbolisiert. Im Tod verläßt das *ye* (der Schatten) den Menschen und wird unsichtbar. Ähnlich wie die Ifá-Divination der Yorùbá spielt das Fa-Divinationssystem eine Rolle in den Initiationsriten.

### 3.1.5. Der Kult der Vodun

Die Adepten eines bestimmten Vodun(n) werden Vodunsi genannt, denn sie sind von dem Vodun besessen. Die Vodunsi müssen sich einer Initiation unterziehen, in der sie die Sprache, die Tänze und die Gesänge des Vodun lernen. In dieser Zeit müssen sie auch arbeiten, um das Einkommen für das Haus (die Gemeinde) des Vodun zu sichern. Dieses Haus ist der Vodun-kpame (Hunkpame), vom *xwégan* (dem, Hausvorstand) geleitet. Der Kangan (Meister des Seils) ist für die Disziplin im Hunkpame verantwortlich. Der Hunso und die Nagbo sind die „Novizenmeister“. Im Hunkpamê werden die dazu ausgewählten in den Kult ihres „Bräutigams“ initiiert, des Vodun, dem sie für ihr ganzes Leben geweiht werden. Diese Initiation ist ein besonders bedeutsamer Abschnitt im Leben eines Individuums, in dem es schrittweise aus dem profanen Bereich in seine Existenz als „heilige“ Person überführt wird. Die Novizinnen werden einer Reihe von Separationen unterzogen, die alle einen symbolischen Tod dem profanen Leben gegenüber bedeuten. Wichtig ist die Aura des

Geheimnisses, die Vodunsi müssen einen feierlichen Eid ablegen, dass sie über alles, was sie während der Initiation erfahren, absolute Geheimhaltung üben werden. Jede Vodunsi, die über diese erfahrenen Geheimnisse nicht schweigen kann oder es an der notwendigen Verehrung dem heiligen Objekt, das sie in ihrem Kopf trägt, mangeln lässt, wird als Verräterin, die zu bestrafen ist, behandelt. Jeder Vodun-Kult hat seinen Hohepriester, den Hunnon.

Die Funktion dieses Systems von Initiationen liegt, zusammen mit der Verehrung der Ahnen von Familien und Clans, die ihre je eigenen Tabus hat, darin, die traditionelle Gesellschaft zusammenzuhalten.

### 3.1.6. Neuere Entwicklungen innerhalb der traditionellen Religion

In den letzten Jahren gibt es eine Art Wiedererstarken der traditionellen Kulte zu konstatieren, das mit der traditionellen Form religiöser Erfahrung der Westafrikaner verbunden ist. Diese Art Religiosität wurde sowohl von den kirchlichen Missionaren, als auch von der kommunistischen Regierung Benins (1972-85) unterdrückt. Vom 28. Mai bis zum 1. Juni 1991, hat in Benin eine Konferenz der Leiter der Vodunkulte stattgefunden, die dazu dienen sollte, eine gesetzliche Anerkennung der traditionellen Religion herbei zu führen. 1993 wurde in Benin ein internationales Vodun-Festival abgehalten, im selben Jahr traf Papst Johannes Paul II bei seiner Reise nach Benin auch mit Vodun-Kultleitern zusammen, was auf großes Medieninteresse stieß. Dieses Treffen wurde als Zeichen dafür angesehen, dass die Kirche letztendlich den Ort der Vodun-Kulte in der Gesellschaft anzuerkennen bereit ist. Dieses Zusammentreffen von Umständen führt auch dazu, dass sich der Vodun in Benin zur Zeit mehr im Sinne einer traditionellen Religion organisiert, mit einem landesweiten Festtag (10 Jänner) und einer nationalen Hierarchie. Freilich liegt ein Problem dieser Kulte in der Atmosphäre von Geheimnis und Angst, mit der sie umgeben sind, die in speziellen Fällen auch zu religiös motivierter Gewalt führen kann. Ein Beispiel dafür sind Fälle, von denen berichtet worden ist, in denen junge Männer oder Frauen, die von einem Vodun-Kult als Vodunsi ausgesucht worden sind, gegen den Willen ihrer Familien gekidnappt worden sind, um dem Kult beizutreten. Diese Probleme sind auch in eigenen Studien untersucht worden, so von Karola Elwert-Kretschmer, Religion und Angst: Soziologie der Voodoo-Kulte; Frankfurt, Main [u.a.] 1997. Elwert-Kretschmer nimmt eine dezidiert andere Blickrichtung ein als viele Studien aus den letzten Jahrzehnten, die die Authentizität und Originalität der Afrikanischen Weltansichten zeigen wollten und den Kontext von Angst, Magie und Gewalt hauptsächlich auf Fehlinterpretationen von europäischen Forschern zurückgeführt haben.

Jedenfalls ist auch zu beobachten, dass durch die Ausbreitung der Afro-Amerikanischen Kulte auch ein Austausch zwischen den Adaptionen traditioneller afrikanischer Religionen in der „Neuen Welt“ und diesen Religionen am afrikanischen Kontinent initiiert worden ist. So gibt es in manchen Kulturen in den Amerikas das Phänomen der „Reafrikanisierung“, das oft durch Kultleiter, die sich in Afrika in einen Kult initiieren lassen, gefördert wird. Hier finden neue Prozesse der religiösen Transformation statt, sodass wir es im Kontext der afroamerikanischen Religionen nicht nur mit einem früheren Prozess kulturellen Wandels zu der Zeit zu tun haben, als sich aus den traditionellen Kulturen der Sklaven in der Situation der Sklaverei die afroamerikanischen Religionen herausgebildet haben. Dieser Prozess vollzieht sich vielmehr auch heute innerhalb des Strukturs afroamerikanischer Religiosität.

### 3.2. Haitianischer Vodou

#### 3.2.1. Kurze Geschichte der Religion in Haiti

Offensichtlich stammt der Name Vodou (Vaudou, Vodun, Voodoo u.Ä.) von dem Fon-Wort Vodun, das ein Geistwesen resp. dessen Kult, bezeichnet. Im Jahr 1797 hat Médéric Louis Mèry de Saint Marie, ein Reisender aus Martinique, einen Tanz beschrieben, den er in der Kolonie St. Domingue (später: Haiti), gesehen hat, einem mächtigen Wesen, das „Vaudoux“ genannt wird, dargebracht und diesen als „Schlangenkult“ eingeschätzt. Die Anhänger der Religion in Haiti und an anderen (etwa in den USA) Plätzen, an die sie mit haitianischen Auswanderern gelangt ist, beziehen sich selbst eher nicht auf eine Religion, die sie „Voodoo“ nennen würden, sondern bezeichnen sich als Menschen, die den Lwa (loa) dienen. Lwa (loa) ist der im haitianischen Kontext gebräuchliche Name für die Geistwesen, die im Mittelpunkt der Kulte stehen, innerhalb derer sie sich in mediumistischer Trance manifestieren.

Der Name Haiti (gebirgiges Land) wurde der von den Spaniern „Hispaniola“ genannten Insel von den Arawaken gegeben, den Indianern, die vor der Ankunft von Columbus die karibischen Inseln besiedelt hatten. Seit dem Jahr 1517 wurden Sklaven aus Afrika dorthin gebracht. Als sich die spanischen Siedler auf andere Gebiete, in denen sie eher auf schnellen Reichtum hoffen konnten, konzentrierten, wurde der westliche Teil der Insel zu einer von französischen Piraten beherrschten Gegend und damit ein unsicherer Ort. Schließlich gelang es der französischen Regierung, das Gebiet unter ihre Kontrolle zu bringen, sodass im Jahr 1675 ein von Frankreich beherrschter, von Bauern besiedelter Landstrich daraus geworden war. Damit wurden die Franzosen offiziell zur Kolonialmacht im westlichen Teil der

Insel, wo heute das Land „Haiti“ liegt, und die Spanier blieben die herrscheer in derem östlichen Teil, der heutigen Dominikanischen Republik.

Die französische Haltung der Sklavenbevölkerung gegenüber war etwas anders als diejenige der Spanier, von der wir bereits im Zusammenhang mit Kuba gehört haben. Anthony Pinn beschreibt dies folgendermaßen:

„With the Treaty of Ryswick the difficulty in providing solid religious training for slaves was reinforced by a lack of interest on the part of the French planters and businesspersons who now controlled the area. This, combined with intense interest in economic gain and advanced production capabilities resulted in slaves receiving a great deal of religious ‚free space‘“.

Die Kirche versuchte zwar, die religiösen Aktivitäten der Sklaven als Teufelswerk zu brandmarken und sie von ihren traditionellem Kulten durch Einschränkung von Bewegungs- und Versammlungsfreiheit abzuhalten, war aber nicht erfolgreich mit diesem Ansinnen. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kamen viele Französische Bauern auf die Insel, die ihren Sklaven kleine Parzellen Landes zum Anbau für den eigenen Bedarf überließen, um sich nicht um deren Unterhalt kümmern zu müssen. Das waren in der Regel die schwer zu bestellenden gebirgigeren Teile des Landes. So entstand aber eine von kleinen Anbauflächen bestimmte Wirtschaftsform in Haiti, die bis zu einem gewissen Grad noch heut das Land prägt. Während also in Kuba sich die afroamerikanischen Kulte in den Städten herausbildeten, ist der wirtschaftliche Hintergrund der Religion in Haiti der Platz der Afrikaner in einer ländlichen vo Landwirtschaft geprägten Gesellschaft.

Wie in den kubanischen und in den brasilianischen afroamerikanischen Religionen kam es zu einer „Verschmelzung“ von katholischen und afrikanischen Elementen. Die Religion spielte aber auch eine wichtige Rolle in der haitianischen Revolution, die in gewisser Weise auch als eine Art Resultat der französischen Revolution betrachtet werden kann. Die französische Revolution von 1789 wurde von der französischen Bevölkerung Haitis als Gelegenheit betrachtet, sich von der Kolonialherrschaft zu befreien. Auch die schwarze Bevölkerung, die Freien und die Sklaven verlangten, ausgehend vom Prinzip der *égalité*, nach Gleichberechtigung. Im Februar 1791 führten sie einen aufstand durch, der den französischen Konvent dazu brachte, die freigeborenen Mulatten rechtlich mit der weißen Bevölkerung gleichzustellen. Doch änderte das nichts an der Situation der Sklaven. Das führte zu einem Sklavenaufstand, der als der entscheidende Wendepunkt in der Geschichte Haitis angesehen werden kann. Am 14. August 1791 versammelten sich Sklaven und entlaufenen Sklaven an einem Ort mit Namen „Bois Caman“ (der Wald von Caman) unter der Führung von Boukman, eines aus Jamaica geflüchteten Sklaven. Sie begannen einen grausamen Krieg, in

dessen Verlauf viele weiße Landbesitzer getötet wurden und Plantagen niedergebrannt, der schließlich am 1. Jänner 1804 mit der Unabhängigkeitserklärung endete. Haiti war somit die erste Kolonie in der lateinamerikanischen Welt, die ihre Unabhängigkeit erlangte, die Sklaverei aufhob und die Gleichheit aller Bürger verkündete.

Das subversive Potential der Religion der afrikanischen Sklaven hatte bereits Médéric Louis Méréaux de Saint Méry erkannt, der als erster das Wort „Vaudoux“ zur Bezeichnung der von ihm geschilderten ekstatischen Tänze der Sklaven verwendet hatte, erkannt. Er schrieb:

[... ] [they] dance it in public, to the sound of the drums and of rhythmic handclapping. They even have this followed by a dinner where [they] eat nothing but poultry. But I assure you that this is only one more calculation to evade the watchfulness of the magistrates and the better to guarantee the success of this dark cabal.

In a word, nothing is more dangerous [...] than this cult of Vaudoux. It can be made into a terrible weapon - this extravagant idea that the ministers of this alleged god know all and can do anything.“

Ein Ergebnis dieser politischen Entwicklung war das Ende des Plantagensystems, eine Landreform und auch, dass nach 1804 keine neuen Sklaven mehr nach Haiti kamen. Für das religiöse Leben war vor allem eine Isolation von der europäischen Christenheit bedeutsam. Bis ins Jahr 1860 gab es überhaupt keinen Kontakt mehr mit der katholischen Kirche außerhalb Haitis, sodass die christliche Religion in dieser Zeit eine eigene Entwicklung machte. Die Einrichtung des „Buschpriesters“ (pret-savanne), der in bestimmten Vodun-Kulten die Rolle des christlichen Priesters übernimmt, scheint aus dieser Zeit zu stammen. Er ist dafür zuständig, am Beginn der Zeremonien die christlichen Gebete zu sprechen. Zwischen 1860 und 1900 wurde von der katholischen Kirche den traditionellen Kulten der schwarzen Bevölkerung wenig Aufmerksamkeit geschenkt, aber am Ende des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts begann die katholische Arbeit gegen den Vodun, mit der Etablierung einer „Liga gegen den Voodoo“. Vodun wurde als teuflische, dämonische Praxis angesehen, und entsprechende Lehren wurden in Katechismen in Frage- und Antwortschemata gelehrt:

- „ 31. Who is the principal slave of Satan? – the principal slave of Satan is the houngan [vodou priets]
32. What are the names given by the houngan to Satan? – The names given to Satan by houngan are loas [the names for the vodun in haitian Vodun], angels, saints, morts [ancestors] and marass [the divine twins]“
33. Why do houngan give the names of angels, saints and morts? – [...] in order to deceive us more easily.

34 How do men serve Satan? In sinning, casting spells, practicing magic, giving food-offerings, manger les anges, manger marassa.“

Nach 1960 begann sich die Haltung der Kirchenfunktionäre dem Vodun gegenüber zu ändern, indem eine mehr offene Haltung eingenommen wurde. Für das negative Bild des Vodun in den Medien sind aber auch zwei weitere Umstände verantwortlich. In den Jahren 1915-1934 hielten US-Marines Haiti besetzt, ihre Angst vor dem subversiven Potential des Vodun hat sicher das Bild des Vodun in der amerikanischen Öffentlichkeit mit geprägt. Während der diktatorischen Herrschaft von Francois und Jean Claude Duvalier (1957-1986), wurde die bis dahin stets auf der Seite der Unterdrückten stehende Vodun-Religion einerseits wegen ihres „noirisme“ öffentlich bevorzugt, aber auch als Werkzeug zur Stärkung der Herrschaft gebraucht, manche Vodun-Priester waren Kollaborateure mit dem diktatorischen Regime und Mitglieder der Geheimpolizei. Nach dem Ende des Regimes entlud sich der Zorn des unterdrückten Volkes an ihnen. In dieser Zeit flüchteten aber auch viele Haitianer in die USA und brachten ihre Kulte mit. Im Süden der USA, vor allem in Louisiana, sind Vodun-Kulte schon länger heimisch, denn dorthin sind während der Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts viele französische Landbesitzer geflohen, die z.T. ihre Sklaven mitgenommen haben. Diese hatten großen Einfluß auf die sogenannten „Spiritual churches“ in den Südstaaten, wo wir heute auch noch „Hoodoo-doctors“ finden. Berühmt für diese Traditionen ist insbesondere New Orleans, wo im 19. Jhd die etwa in Liedern verewigte berühmte „Voodoo-Queen“ Marie Laveau wirkte. Mit dem Vodun verbundene Kulte finden wir auch in Martinique und Guadeloupe.

### 3.2.2. Vodun-Kulte in Haiti

#### 3.2.2.1. Zum Begriff „Vodun/Vaudoux/Voodoo“

Es sind Angehörige ungefähr 70 verschiedener Ethnien nach Haiti verbracht worden, entsprechend gehören die in den Riten afrikanischen Ursprungs vertretenen verschiedenen Geister, sowie die Tänze und Rhythmen verschiedenen „Nationen“ an. In den einzelnen Vodun-Zeremonien sind immer verschiedene „Nationen“ involviert. Melville Herskovits wurde in den 1930er Jahren noch mitgeteilt, dass es Kulte von 17 resp. 21 verschiedenen „Nationen“ auf Haiti gäbe, es wurden aber nicht so viele namentlich erwähnt, sondern nur: Rada, Petro, Dahomey, Ginen, Ibo, Congo, Wongol.

„Vaudoux“, „Voodoo“ oder „Vodun“ kann also als „umbrella-term“ betrachtet werden, als ein Begriff, der sehr Verschiedenes unter sich vereinigt. Harold Courlander spricht deshalb von 3 verschiedenen Bedeutungen des Wortes. Entweder es werden, strikt, nur die Nago (Yorùbá) &

Arada (Dahomey)-Riten darunter verstanden, oder aber komplexere Riten, die sich um Nago & Arada-Riten gebildet haben und andere Riten einbezogen, etwa Kongo- und Igbo-Rituale. Oder aber, man bezeichnet mit diesem Wort alle Afro-Haitianischen Riten.

Zumeist wird aber zwischen zwei hauptsächlichen Kultformen unterschieden, zwischen zwei *nanchons* (Nationen) im Haitianischen Vodun, nämlich dem Petro (oder: Petwo)- Kult und dem Rada-Kult. Der Petro-Kult wird mit der haitianischen Revolution in Verbindung gebracht, aber der Rada Kult behauptet von sich, der wichtigere Teil der Tradition zu sein. Der Name *Rada* stammt von *Allada* ab, dem Namen der „heiligen“ Gründungsstadt von Dahomey. Die Rada loas (Iwas) sind kühle loas, während die Petro Iwas als heiß und aggressiv angesehen werden. Beide Traditionen verstehen sich aber grundsätzlich als Diener der Iwa, die die Energien, die in der Welt wirksam sind, durch ihren Dienst in Harmonie bringen.

Das Bild von Vodun in den Medien ist sehr stark mit der Idee „magischer“ Kulte verbreitet. Das kann zunächst damit zu tun haben, dass das Wort „Voodoo“ unterschiedslos für alle rituellen Praktiken afrikanischer Herkunft in Haiti gebraucht wird. Es ist richtig, dass in ganz Haiti der Glaube an Geister, an Zauberei und Hexerei verbreitet ist. Zentral in diesem Kontext sind die sogenannten „wargas“ („gardes“), Objekte, die die magische Kraft fokussieren. Auch die Iwa der Vodun-Riten können die Kräfte hinter diesen wargas darstellen. Es geht aber in den Vodun-Riten nicht darum, geheime Kontrolle über diese Kräfte zu bekommen, sondern um eine spirituelle Beziehung zu den Iwa. Maya Deren etwa hat die Praxis des Vodun von „Magie“ folgendermaßen unterschieden:

„A magician's apprenticeship consists of exchanging his services for secreted, concealed information, whereas the religious neophyte, by virtue of experience and ordeals, matures spiritually to an understanding of things which have been frankly evident in public ritual all along“

Sie benutzt hier offensichtlich die Unterscheidung zwischen „geheim“ und „öffentlich“, sowie „Manipulation“ und „Verstehen“. Die afroamerikanischen Religionen haben nun freilich sowohl von ihrer Erbschaft – der kultischen Organisation in Afrika mit zumindest teilweise nach außen hin geheim gehaltenen Vorgängen etwa in Initiationsritualen – als auch von der Situation in den Amerikas, eine öffentlich nicht unbedingt geduldete Praxis von unterdrückten Teilen der Gesellschaft darzustellen, die Aura des „Geheimen“ an sich, was sie noch zusätzlich zur unterschiedslosen Etikettierung aller kultischen Praktiken in die Nähe zur „Magie“ in diesem Sinne rücken könnte. Freilich kann man sich auch fragen, ob der das Forschungsgebiet strukturierende Gegensatz Magie/Religion nicht zu einem gewissen Teil

auch von außen an die Phänomene herangetragen wird (vgl. auch u. die Ausführungen zu Obeah und Myal in Jamaica).

Die Rada-lwa residieren im Heimatland, in Guinea, (Ginen, wie die Haitianer sagen), und der Kult sorgt also auch für eine Verbindung mit der afrikanischen Heimat. Für das Individuum besteht der hauptsächliche Sinn des Kultes darin, sich innerhalb der Ökonomie der in der Welt wirksamen Kräfte zu zentrieren. Die hauptsächlichen Agenten in dieser Welt sind::

- Bondye (die höchste Macht; das Wort ist eine kreolische Version des französischen „bon dieu“)
- Die lwa (mysteres)
- Die Ahnen (les morts)
- Andere Geister

Die Petwo-Kulte, die erst auf Haiti entstanden sind, sind die heißen und aggressiven, sie sind weniger harmonisierend, als auf Aktion angelegt. Die Unterschiede zwischen den Petwo- und den Rada-Kulten zeigen sich z.B. im rituellen Gebrauch von Wasser im Rada-Kult und Rum im Petwo-Kult, oder auch im Gebrauch von Schießpulver im letzteren. In der Regel sind aber die Petwo-lwa nicht andere als die Rada-lwa, sondern es handelt sich um unterschiedliche Manifestationen derselben lwa.

#### 3.2.2.2. Der Hounfor (ounfo): der Vodou-„Tempel“

Vodou ist eine Religion die in einzelnen Kultgruppen organisiert ist, ohne dass es einen übergeordnete institutionellen Rahmen geben würde, an dem die einzelnen Gruppen resp. deren Vertreter partizipieren würden und der eine Art Kontrollfunktion ausüben würde. Das Zentrum jeder Kultgruppe ist der *hounfor*, der „Tempel“ und die Mitglieder einer Kultgruppe betrachten sich als Mitglieder des hounfor und als solche als Teile einer Familie. Das Familienoberhaupt ist die mambo (Die Priesterin des Kults) oder der oungan (der Priester), die initiierten Mitglieder werden ounsi genannt und betrachten sich als „Kinder des Hauses“. Sie nennen die mambo oder den oungan „Mama“ und „Papa“. Der ounfon ist nichts anderes als das Haus der mambo oder des oungan, das als religiöses Zentrum dient.

Am Land handelt es sich bei diesen Zentren normalerweise um Bauernhöfe, in denen man neben Hauptgebäuden, die von der mambo / dem oungan mit deren Familien bewohnt werden, auch Gebäude für die lwa antrifft. Zwischen diesen Gebäuden, die mit den symbolen der lwa („Vever“ oder „vévé“) dekoriert sein können, finden wir Bäume oder Pflanzen (Kräuter), deren Blätter in den Ritualen gebraucht werden. Hennen, Hähne, Ziegen und andere Tiere, die für die Opfer bestimmt sind, leben dort und bewegen sich frei am Gelände.

Ärmere hounfor bestehen nur aus einem einzigen Gebäude, was die Regel in den Städten ist, wo es sich auch um eine Wohnung handeln kann. In diesen kleineren hounfor finden sich statt der Gebäude für die Iwa Altäre, die in einem eigenen Raum untergebracht sein können, oder in der Ecke eines Raumes oder in einem Schrank. In sehr kleinen hounfor gibt es nur einen Altar für alle Iwa.

Auf den Altären finden wir rituelle Gegenstände wie etwa

- Objekte, die in Verbindung zu den Iwa stehen, etwa das Schwert von Ogou (Gubasa), Spiegel und Kosmetikartikel für die Liebesgöttin Erzili Freda, die Pfeife des Bauern-Iwa Azaka, Schüsseln, Teller und Flaschen für Opferspeisen und -getränke.
- Bilder und Statuen von katholischen Heiligen, Kerzen, Steine usw.
- Manchmal auch Spielzeug; dieses ist mit den Zwillingen Marassa verbunden, die auch als Kinder angesehen werden
- Das Ritualkleid der ounsi, das sie trägt, nachdem sie in Trance gefallen ist.
- Für die Wassergeister gibt es ein Bassin, das so groß sein kann, dass die von einem Wassergeist besessene Person (= der Iwa selbst) darin baden kann, aber auch bloß durch ein Glas Wasser symbolisiert werden kann.

**Der peristil** ist der Raum, in dem Feste stattfinden, traditioneller Weise ein überdachte Terrasse, in deren Mitte wir den *poteau mitan*, die mittlere Säule, finden. Der *poteau mitan* dient als Verkehrsmittel (Weg, Leiter), das die Iwa benutzen, um zwischen ihrer Welt und der Welt der Kultadepten zu reisen. Die Idee eines „Verbindungsstückes“ zwischen verschiedenen Ebenen der Realität (etwa unsere Lebenswelt, die Unterwelt, der Himmel) finden wir in vielen verschiedenen religiösen Traditionen. Religionswissenschaftler haben diese Idee „axis mundi“ (Weltachse) genannt. Beispiele wären etwa die Jakobsleiter im Buch Genesis (28,12), der Baum, den der Schamane benutzt, um zu reisen, die Idee eines kosmischen Baumes oder Berges und Ähnliches. Anders als die für die Iwa reservierten Räume wird der peristil auch im täglichen Leben als profaner Raum benutzt.

**Trommeln:** die Trommeln werden im Peristil aufbewahrt. Sie werden als göttliche Stimmen angesehen, und ähnlich wie in den *bembe* der Santería, werden sie benutzt, um die Kraft der Iwa zu kanalisieren. Es gibt zwei Hauptarten von Trommelsätzen:

**Rada-set:** ähnlich wie in der Santería ein Satz von drei Trommeln, allerdings nur an einer Seite bespannt. Sie heißen *pitit* (aus französisch „petit“, klein): die kleinste; *segon* (von französisch: *seconde*, die zweite): die mittlere Trommel; und *manman* (Mutter), die größte.

**Petwo-set:** ein Satz von zwei Trommeln kongolesischen Ursprungs, die dazu benutzt werden, die gebraucht werden, um die schärferen Rhythmen der Petwo (oder: Congo) Riten zu spielen, in denen auch das Knallen der Peitsche dazu benutzt werden kann, die Iwa herab zu bringen.

Andere Rhythmusinstrumente, die in den Riten benutzt werden, sind der *asan* (*ason*), eine mit Perlen oder Knochen (am besten Schlangenknochen) und Glöcken besetzte Kalebasse.

Es gibt aber große Unterschiede zwischen den Kultzentren im Vodou, aus drei hauptsächlich Gründen:

- Jedes Vodou-Zentrum ist autonom, es gibt keine übergeordnete regulierende Instanz
- Es gibt keine schriftliche Fixierung der Tradition
- Die Vodou-Tradition ist sehr flexibel, und hat sich im Verlauf der Geschichte erfolgreich an wechselnde Verhältnisse angepaßt.

### 3.2.2.3. Heilungszeremonien

Im Vodou spielen therapeutische Riten eine wichtige Rolle. Heilung ist verschiedener Hinsicht (physische & psychische Probleme, aber auch Alltagsbewältigung) von größerer Bedeutung für das tägliche Leben der Anhänger der Religion als die mehr spektakulären Seiten des Kultes, wie etwa die mediumistische Trance. Diese zentrale Rolle von Heilungsriten kann aber auch dafür von Einfluß gewesen sein, dass das Bild des Vodou als einer magischen Praxis, als Zauberei und Hexerei, entstanden ist.

Normalerweise benutzen die mambo oder der houngan Divination, um herauszufinden, welche Behandlung (*trétmen*) angemessen erscheint, um das Problem der Person, die ihn/sie konsultiert, zu lösen.

Manchmal wird der oder die Ratsuchende angewiesen, einen Iwa zu heiraten. Im Vodou können bestimmte Iwa in einer, einer Hochzeit zwischen Menschen sehr ähnlichen Zeremonie, mit einem Adepten verheiratet werden. Es handelt sich um eine Art Eid, dem Iwa treu zu bleiben und an dem dem Iwa geweihten Tag sexuell abstinent zu sein. Dies kann auf eine Initiative des Adepten/der Adeptin zurückgehen, kann aber auch vom Iwa verlangt werden, etwa durch seine Manifestation in Träumen oder indem er Probleme verursacht, die durch die Hochzeit behoben werden können.

Andere mögliche *trétmens* sind etwa

- Ein Mahl für hungrige Geister bereiten
- Ein rituelles Bad nehmen
- Einen pwen (point) herstellen. Ein pwen ist ein Objekt, das die Probleme einer Person fokussiert, sodass sie symbolisch in ihm behandelt werden können.

Beispiel: eine Frau hat ein Problem damit, wie sie von ihrem Mann behandelt wird. Ein Glas wird mit Eis und Sirup gefüllt, dann wird es verschlossen. Diese Substanzen sollen den Mann „abkühlen“ und „weicher“ machen. Um eine Verbindung mit ihm herzustellen, wird das Glas in ein Stück von seiner Kleidung eingewickelt, dann wird es umgedreht um zu zeigen, dass sich die Verhältnisse grundlegend ändern müssen. Der berühmte Vorstellungskomplex der Voodoo-Puppen, die ja keine originale Praxis des Vodou sind, könnte hier seinen Anknüpfungspunkt haben. Puppen werden etwa gebraucht, wenn jemand einen Liebhaber, eine Geliebte sucht: dann werden Puppen zusammengebunden usw.

#### 3.2.2.4. Zombies

Ein anderes spektakuläres Inventar von Hollywoodfilmen und Gruselromanen, das seinen Ursprung in Haiti hat, ist die Figur des Zombie, eines Untoten, einer seelenlosen Leiche, die als gefährliche Bedrohung in die Menschenwelt eindringt. Um das Konzept des Zombie zu verstehen, müssen wir uns zunächst vor Augen führen, dass die Vodou-Anhänger sich die menschliche Person von mehreren spirituellen Anteilen oder Seelen geleitet vorstellen:

- Der **ti bonanj**: der „kleine gute Engel“, das Gewissen einer Person
- Der **gwo bonanj**: der „große gute Engel“, the personality of a given person
- Der **lwa mét tèt**: der lwa, der der „Herr“ des Kopfes ist, der persönliche Schutzengel, mit dem Kopf einer Person verbunden.

Nach dem Tod einer Person muss die Verbindung zwischen dem *gwo bonanj* und dem *lwa mét tèt* rituell in der richtigen Weise gelöst werden. Wird dies nicht richtig durchgeführt, kann der *gwo bonanj* von einem bösen Zauberer (einem *bòkò*) gefangen und in einen bösen Geist verwandelt werden, den er zur Hexerei benutzt.

Eine andere Form des „Zombie“ ist der bereits erwähnte lebende Tote, eine seelenlose Leiche. In Haiti gelten Zombies als vom *bòkò* aus dem Grab entfernt und wieder „belebte“ Leichen. Da aber der *gwo bonanj* bereits den toten Körper verlassen hat, wird dieser ohne Seele wieder belebt. Der *bòkò* benutzt den Zombie nun, um schwere Arbeit als eine Art menschlicher Roboter auszuführen.

#### 3.2.6. Initiation

An der Spitze der spirituellen Hierarchie im Vodou steht *bon Dieu bon* (Bondye), Gottvater. Er steht über den *lwa*, von denen es im haitianischen Vodou hunderte gibt, manche westafrikanische, andere zentralafrikanischen Ursprungs. Manche *lwa* sind als „Gruppen“ von *lwa* zusammengefasst, oder als Familien, in denen neue *lwa* oder Vertreter der Gruppe

entstehen, als neue Aspekte eines bestimmten Iwa. Das ist z.B. mit der Gede-Gruppe der Iwa der Fall. Die „vévé“ sind Zeichnungen aus Mehl oder Schießpulver, die die Kräfte eines bestimmten Geistes konzentrieren, so daß er dazu gebräht wird, sich in dem Körper eines der Anhänger zu manifestieren. Die vévé sind die „Unterschrift“ der Götter.

Die Anhänger eines bestimmten Iwa, die *ounsi*, werden schrittweise initiiert und werden so die Medien der Iwa. Der Kopf einer Person, „tèt“, spielt eine zentrale Rolle in diesem Vorgang, und so muss der Kopf rituell umsichtig behandelt werden, etwa dadurch, dass er in einem Ritus gereinigt wird, dem *lavé tèt* (Kopfwäsche).

Jemand, der von einem Iwa gerufen wird, kann diesen Ruf etwa in einem Traum oder durch eine Manifestation des Iwa in mediumistischer Trance erfahren. Eine nicht in den Kult initiierte Person, in der sich ein Iwa manifestiert, wird *ounsi bosalle* genannt, eine „wilde ounsi“. Um eine „ordentliche“ ounsi zu werden, muss sie sich Initiationsritualen unterziehen, durch die aus der *ounsi bosalle* eine *ounsi konesan* (oder: *kanzo*, vom französischen *connaissance*, Wissen) wird. Die Zeit der Unterweisung kann Jahre beanspruchen, zentral dafür sind die *kouche* genannten Rituale (der Name kommt daher, dass man dabei am Boden liegt). Die *ounsi bosalle* wird zuerst eine *ounsi lave tèt*, dann eine *ounsi konesan* (*kanzo*), eine mit dem dem Iwa verheiratete Person. Später kann sie oder er ein *oungonikon* werden, ein „Vorsänger“, jemand, der eine Zeremonie leiten kann. Die *kouche* genannten Schritte der Initiation finden in einem speziellen Raum statt, dem *djévo*. Die Initiation dient nicht nur der Person, die in den Kult initiiert wird, sondern hat auch eine Funktion für die Gemeinde, da die Person zu jemandem wird, der fähig ist, einen Iwa zu repräsentieren.

Das Ritual beginnt mit dem Sammeln der dafür benötigten Materialien – das kann teuer werden, obwohl keine direkten Gebühren für die Initiation zu bezahlen sind, aber es sind insgesamt für die Ausrichtung des Rituals bestimmte Ausgaben zu tätigen. Das *lave tèt*-Ritual besteht in einer 3tägigen Zeremonie mit sinnlicher Deprivation (die meiste Zeit liegen die InitiantInnen eng aneinander am Boden eines dunklen Zimmers), in dessen Verlauf schließlich der *gwo bonanj* der InitiantInnen von ihrem Kopf getrennt wird, um die Verbindung mit dem Iwa *mét tèt* herzustellen. Der *pot tèt* (der „Kopftopf“) wird vorbereitet, um den *gwo bonanj* der InitiantInnen aufzunehmen. Wenn dies geschehen ist, promenieren die ounsis mit den *pots tèt* auf ihren Köpfen. Nach dem *lave tèt* folgt eine Zeit der Unterweisung und der zweite Schritt der Initiation, das siebentägige *kanzo*-Ritual, das mit dem *boule zen* (*brulé zen*), der Zeremonie der brennenden Töpfe, abgeschlossen wird.

### 3.2.7. Einige Lwa

- **Agwe/Aroyo** ist der Patron der Schiffe und der Seeleute. Während seines jährlichen Festes fahren seine Anhänger mit Booten auf das Meer hinaus und bringen ihm Trank- und Speiseopfer auf kleinen Schiffen, die sie am Ozean aussetzen, dar. Die Menge Tanz zum Rhythmus der Trommeln. Agwe liebt Salutschüsse und Marineuniformen.
- **Aizan Velekete (Ayizan Avlekete)** steht für das „weibliche Prinzip“. Sie spielt eine wichtige Rolle in der Initiation der weiblichen und männlichen Priester. Ihr Zeichen ist der königliche Palmwedel, das westafrikanische Symbol der Freiheit und der Interaktion zwischen den Welten. Sie ist auch der Iwa von Jean-Jacques Dessalines, dem ersten Präsidenten Haitis, dem Nationalhelden, weshalb die Palme einen zentralen Platz in der haitianischen Flagge einnimmt
- **Gede** Alle Friedhöfe haben eine Familie von Iwa, die die anderen Kreuzweg, den Übergang vom Leben zum Tod kontrollieren. Diese Funktion übt die Gede-Familie der Iwa aus, die sich ständig vermehrt. Gede, der Herr des Todes, wacht über die Friedhöfe, die Sexualität und den Humor. Es ist nicht immer einfach, die Gede von Legba zu unterscheiden. *Baron Cimetière* (Bawon), ist das männliche Prinzip der Gede, er erscheint auch als Totengräber, mit Hacke und Schaufel, manchmal trägt er einen Sarg. Das weibliche Prinzip der Gede ist *Manman Brigitte* (Brijit). *Baron Samedi* (Baron Samstag) ist ein sehr populärer Gede, der in der Trance als Leiche erscheint, nasal spricht, zu Boden fällt und dann wie eine Leiche behandelt wird. Aber er kann auch – oft lasziv – Witze machen und sich anzüglich benehmen. Die Gédé lieben aber auch Kinder, denn es gibt eine Verbindung zwischen den beiden großen Übergängen im Leben, dem Zur-Welt-Kommen und dem Verlassen der Welt. Die Gede sind auch in den Heilungszeremonien von großer Bedeutung, sie besitzen das gesammelte Wissen der Ahnen und können so den Oungan oder die Mambo bei ihrer spirituellen Arbeit helfend zur Seite stehen.
- **Danbala und Aida Hwedo** (Danbala / Ayida Wèdo) sind die göttliche Schlange und der Regenbogen, deren Kräfte im Bereich der Weisheit zu finden sind. Manchmal auch als *Danbala Wedo*, der Wassergeist bezeichnet, ist ihr Zeichen die Schlange, die aufgrund ihrer Eigenschaften als Symbol der Lebensenergie angesehen wird. Danbala Wedo wird mit dem Heiligen Patrick assoziiert, der, weil er der Legende zufolge Irland von den Schlangen befreit hat, manchmal mit Schlangen dargestellt wird. Danbala ist der älteste Iwa, deshalb wird ihm besondere Aufmerksamkeit entgegen gebracht. Er soll auch die Erde mit dem unterirdischen Wasser verbinden und so die Verbindung zu Ginen (Guinea, die Heimat) herstellen, weshalb der *poteau mitan* auch „*poto-Danbala*“ genannt wird.

- **Grand Bois (Gran Bwa)** ist der Iwa, der die Vegetation und die Wälder repräsentiert. Er ist ein ausgezeichnete Heiler, viele Heilungsrituale im Rahmen des Vodou sind mit dem Gebrauch von Heilpflanzen und –kräutern verbunden.
- **Legba Ati-bon** ist der erste Iwa, der in allen Zeremonien angerufen wird. Er ist der Herr der Kreuzwege, der *maitre carrefoire*. Sein Platz ist am Eingang des Houffor, dort werden ihm Geschenke in der Form von kleinen Opfern dargebracht, etwa ein Ei, eine Libation oder durch Anzünden einer Kerze. Er ist der große Linguist und Interpret, der Trickster Vermittler. Er tritt als ein sehr alter oder auch verkrüppelter Mann auf, was in afrikanischen Mythen begründet sein kann, nach denen Eleggua zwei verschieden lange Beine hat, das eine im Bereich der Menschheit, das andere in der Welt der Geister. Durch ihn wird die Interaktion zwischen der physischen und der meta-physischen Welt ermöglicht, deshalb ist er der *maitre carrefoire*, manchmal aber auch als Torwächter bezeichnet. Als der für die Fruchtbarkeit Verantwortliche wird er auch mitunter mit einem verlängerten Penis dargestellt, manchmal auch als Erdhügel, die erste Erhebung in der materia prima. Wie die Gede, hat auch er das Kreuz als sein Zeichen. Eine typische Anrufung von Legba ist: Open the road for me / Legba, I want to pass through / Open the road for me / Papa Legba, I am here / Open the gate for me / Master Legba, I want to get in
- **Maraca Dosou/Dosa** (Marasa): Die Zwillingsgottheit, das ursprüngliche Paar. Der Name Maraca kommt aus dem Kongolesischen, wo der Name „Mapasa“ ist. Die Zwillinge werden durch das nächste Kind „vervollständigt“ dem dosou (männlich) oder der dosa (weiblich), dessen Kräfte sich mit denen des ursprünglichen Paares verbinden, sodass 1+1=3. Die Zwillinge werden oft mit den Bildern der katholischen Heiligen Kosmas und Damian dargestellt, die Brüder waren. Vielleicht hat der Zwillingskult etwas mit der Vorstellung einer ursprünglichen Dualität zu tun. Jedenfalls werden Familien mit Zwillingen als besonders gesegnet angesehen, aber dieser Umstand bringt auch besondere Verpflichtungen mit sich, auch nach dem Tod der Zwillinge oder eines der beiden. Vgl. dazu die Ausführungen zu den Ibeyi (Ibeji) im Zusammenhang der Santería.
- **Ogou** ist ein bedeutender Iwa, der sowohl in den Petro- als auch in den Rada-Kulten eine große Rolle spielt. Sein Zeichen ist ein Schwert (Machete), oder ein Gewehr, das die von ihm Besessenen in einer imposanten Art und Weise in ihren Händen herumwirbeln. Auf der einen Seite ist er ein heißer Iwa, aber auf der anderen Seite auch durch Gerechtigkeitsinn charakterisiert. Es gibt viele Ogou, wie *Ogou Sen Jak Majé* (Heiliger Jakob der Ältere) oder *Ogou Panama* (trägt einen Panamahut).

- ***Erzulie / Ezili***: wie Ogou hat sich dieser weibliche Iwa in viele Einzelpersönlichkeiten aufgespalten, von denen einige zum Petwo- andere zum Radakult tendieren. Sie ist die Göttin der Liebe, steht für mütterliche Liebe aber auch für Sensualität, Sexualität und die hart arbeitende Frau. Diese verschiedenen Aspekte werden mit unterschiedlichen Darstellungen der Jungfrau Maria verbunden. Ezilis vever zeigt immer ein Herz, wie es für eine Liebesgöttin passend ist, und ihre verschiedenen Persönlichkeiten können auch als Reflexionen der Rollenangebote von Frauen in der haitianischen Gesellschaft angesehen werden. society.
- ***Simbi*** ist von kongolesischem Ursprung, eine Familie von Wassergeistern. Ursprünglich waren die Simbi kühle, kreative Geister in der kongolesischen Kosmologie. Zu ihnen gehört etwa Simbi Dlo (Simbi im Wasser) oder Simbi Andezo (Simbi in Zwei Wassern). Der pwen der Simbi, konglesisch: *nkisi*, hat große magische Macht, die in den Petro Riten gebraucht wird. Weitere Simbi sind etwa Simbi Anpaka, Simbi Ganga and Simbi Makaya to name but a few. Jeder Simbi hat auch seine spezifischen Verbindungen, so ist *Simbi Andezo* sowohl mit frischem als auch mit salzigem Wasser verbunden oder *Simbi Anpaka* mit Blättern und Giften. *Simbi Makaya* ist ein Zauberer, der Patron des *Sanpwel-Bundes*. Spricht von „Simbi“ als einem Geist, ist sein vèvé ein Kreuz mit einer Schlange, wie Legba mit den Kreuzwegen assoziiert und ein Vermittler zwischen der Menschenwelt und dem Bereich des Göttlichen. Mit Damballah teilt er sich das Symbol der Schlange. Er gilt auch als Verbindung zwischen den beiden nanchons, (Petro und Rada), und wird allgemein mit Magie und Magiern in Verbindung gebracht.

### **Exkurs: Minkisi**

Die Kongovölker schnitzen „minkisi“ (singular: nkisi) genannte Holzfiguren, auf denen Metallteile angebracht sind. Diese Figuren werden in verschiedenen Ritualen verwendet, die hauptsächlich zur Lösung von Problemen durchgeführt werden, wie etwa im Falle von Krankheit, um einen Dieb aufzudecken oder das Glück zu zwingen. In den Ritualen, die mit Musik, Tanz, Opfern und Anrufungen verbunden sind, schlägt der nganga (der Ritualexperte) Nägel in die Figuren oder verwendet Schießpulver, um die rituelle Macht ins Werk zu setzen. Im Bauch oder im Kopf der Figur finden sich Vertiefungen resp. ausgehöhlte Stellen, die mit traditionellen Medizinen gefüllt werden, um die rituelle Kraft der Figuren zu erhöhen. Es können auch Materialien, die im Zusammenhang mit Begräbnissen und Friedhöfen stehen, darin angebracht werden, um eine Verbindung mit den Ahnen herzustellen. Die Metallklingen, die sich in den Figuren befinden, sollen die Macht der Ahnen ins Werk setzen.

Weitere an den Außenseiten der *minkisi* angebrachte Figuren repräsentieren die Wirksamkeit der *minkisi* in der Außenwelt.

Neben *minkisi* in menschlicher Form finden sich auch Darstellungen von Tieren, besonders häufig der zweiköpfige Hund *Kozo*. Unter den kongosprachigen Völkern werden Wildtiere mit den Toten verbunden, die außerhalb der Dörfer, in den Wäldern oder auf der anderen Seite der Flüsse begraben werden. Die Hunde gehören zu den Haustieren, die einerseits in den Dörfern leben, andererseits aber auch in den Wäldern jagen. Sie werden deshalb als Vermittler zwischen den beiden Welten, derjenigen der Lebenden und der Toten, angesehen.

*Kozo* hat zwei Köpfe und vier Augen, er sieht auch die in der Alltagswelt verborgenen Seiten der Realität. Auf seinem Rücken werden mächtige Medizinen angebracht, die die Figur für den *nganga* mit Kraft aufladen.

#### 4. Afrikanische religiöse Traditionen in Jamaika

##### 4.1. Kurzer geschichtlicher Überblick

Der Name „Jamaika“ stammt wahrscheinlich von dem Wort *chaymaka* aus der Sprache der Arawaken, das soviel wie „wohl bewässert, fruchtbar“ bedeutet. Nach der Entdeckung Jamaikas, der drittgrößten Insel der großen Antillen durch Columbus im Jahr 1494 wurden die eingeborenen Indianer unter der spanischen Herrschaft bald ausgerottet. Einige reiche Familien kauften die Insel auf und importierten afrikanische Sklaven. 1655 eroberten die Engländer die Insel, und die Spanier ließen Sklaven frei, die sich in die Wälder zurückzogen (*Maroons*). Unter englischer Herrschaft wurde die Insel zu einem wichtigen Sklavenhandelsplatz. Zwischen 1655 und 1807 wurden ungefähr 750.000 Afrikaner nach Jamaika gebracht, als Sklaven auf den Zuckerplantagen, doch 1807, als die Briten den Sklavenhandel abschafften, gab es nicht mehr als 320.000 Menschen afrikanischer Herkunft in Jamaica. Im Jahr 1834 wurden die Sklaverei abgeschafft.

Man kann drei Perioden in der Entwicklung der afrikastämmigen Kultur und Religion in Jamaika unterscheiden

1. Vor 1655, diese Zeit ist relativ wenig signifikant, da die Spanier nur wenige Sklaven nach Jamaika brachten
2. 1655 bis zur Aufhebung der Sklaverei:
  - Zunächst kamen Sklaven aus Barbados (1655-1688), die in dieser Zeit 25-33% der Sklavenbevölkerung Jamaikas stellten. *Dianne Stewart* geht davon aus, dass in dieser Zeit die grundlegenden kulturellen Muster etabliert worden waren, in die die späteren

Ankömmlinge sich integrierten. Es handelte sich hauptsächlich um von den Holländern von der Goldküste verbrachte Sklaven

- Nach 1688: Zunächst hatte die Royal African Company das Monopol auf den Sklavenhandel inne, und sie bezog Sklaven vor allem von der westafrikanischen Sklavenküste und Goldküste. Die RAC konnte aber der freien Händler nicht Herr werden, die das Monopol brachen. Diese rekrutierten Sklaven von überall, also auch aus Zentralafrika („Angola“). Der Hauptanteil der importierten Sklaven stammte in dieser Zeit:
  - 1655-1700: Ghana (Akan), Angola, Dahomey (Ewe-sprechende Völker)
  - 1700-1730: Ghana (Akan), Hinterland (nicht spezifiziert)
  - 1730-1790: Ghana (Akan & andere), Nigerdelta (haupts. Igbo), andere
  - 1790-1807: verschiedene Regionen, hauptsächlich BaKongo

Im Allgemeinen dürften die aus Ghana stammenden Sklaven den größeren Einfluß auf die Kultur der Sklaven gehabt haben, weil sie ethnisch homogener waren als die aus Zentralafrika stammenden Gruppen; gegen Ende der Sklavenimporte waren aber die Kongolesen in der Mehrzahl, ebenso wie wohl in der dritten Periode:

3. 1841-65: nach der Aufhebung der Sklaverei: in dieser Zeit wurde eine gewisse Anzahl von befreiten Sklaven, die sich auf von den Briten aufgebrachten portugiesischen und spanischen Sklavenschiffen befanden, von St. Helena resp. Sierra Leone als Kontraktarbeiter nach Jamaika gesandt. In der Regel wurden die auf diese Weise befreiten Sklaven vor die Wahl gestellt, ohne Unterstützung in Sierra Leone, einem für sie fremden Land, zu bleiben und für sich selbst zu sorgen oder auf die britischen westindischen Inseln als Arbeiter zu emigrieren, für Männer gab es die dritte Option, sich zur britischen Armee zu melden. Ausserdem wurden ab 1844 indische Kontraktarbeiter für das Plantagensystem importiert.

Nach einem Aufstand im Jahr 1865 (The Morant Bay Rebellion) wurde Jamaika zu einer Kronkolonie. Neben anderen Teilnehmern an diesem Aufstand wurden auch deren Anführer Paul Bogle (\*1822) und George William Gordon, wegen Komplizenschaft mit dem Aufstand hingerichtet. Dieser Aufstand gehörte zu den sogenannten „Baptistenrevolten“. Bogle und Gordon waren beide Baptisten, Gordon war der Sohn eines weißen Plantagenbesitzers, der Rechtsanwalt für einige Zuckerplantagen war und einer Sklavin. Als Politiker engagierte er sich dafür, für die befreiten Sklaven ökonomische Rahmenbedingungen zu schaffen, die sie aus der Abhängigkeit vom Plantagensystem befreien sollten. Als Landbesitzer in St. Thomas teilte er sein Land auf und verkaufte kleine Farmgelände so billig wie möglich. Er organisierte

auch ein Marktsystem, das die Kleinfarmer beim Verkauf ihrer Produkte unterstützen sollte. Er rief aber auch zum Widerstand gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung auf. Heute gehören Paul Bogle und George William Gordon zu den Nationalhelden Jamaicas, das am 06.08.1962 unabhängig geworden ist.

#### 4.2. Obeah und Myal

Im Unterschied zu Kuba und Haiti haben sich in Jamaika keine direkten Spuren afrikanischer Gottheiten, die im Mittelpunkt ritueller Tätigkeiten stehen würden, wie die orisha oder Iwa, erhalten. Nichtsdestotrotz hat die afrikanische Religiosität in den religiösen Praktiken der aus Afrika verbrachten Sklaven ihre deutlichen Spuren hinterlassen. In der viel diskutierten Frage, ob man so etwas wie gemeinsame religiöse Strukturen in den Kulturen der schwarzafrikanischen Völker ausfindig machen kann, hat Dianne M. Stewart den Vorschlag gemacht, 6 Grundzüge afrikanischer Spiritualität festzustellen, die sie auch in den jamaikanischen Religionen wiederfindet.

1. Kommunitarismus (im Gegensatz zu Monotheismus – Polytheismus). Ein Verständnis des Göttlichen als einer Gemeinschaft von verehrten Göttern und unsichtbaren Wesen.
2. Ahnenverehrung
3. Besessenheits und mediumistische Trance
4. Pflanzen- und Tieropfer
5. Divination, Verwendung von Heilkräutern und –pflanzen
6. Glaube an neutrale mystische Kraft

Die britische Kolonialzeit war durch Plantagenbesitzer gekennzeichnet, die die meiste Zeit außer Landes verbrachten (absentism), die anglikanische Kirche unternahm keine Missionierungsversuche, die weiße Oberschicht war stark negrophob eingestellt. Später missionierten v.a. Baptisten und die Moravian church (mährische Brüder, seit 1754), eine durch den Pietisten Graf Zinzendorf am Beginn des 18ten Jahrhunderts unterstützte Bewegung, die ihre Wurzeln in den böhmischen und mährischen Reformbewegungen des 15. und 16. Jahrhunderts hat.

Die ersten Berichte über die Religion der Sklaven beziehen sich auf Begräbnisriten und auf Heilungszeremonien und Tänze, die als *Obeah* und *Myal* bezeichnet werden und als Magie und Hexerei, resp. als eine Art Ekstase beschrieben. In Bezug auf Begräbnisriten heißt es etwa in einer Beschreibung aus dem Jahr 1820:

„It [the procession] moved forward with a solemn pace; a flag was waved on a pole in front of the corpse, which was carried on the heads of two strong negroes; et every ten or twelve steps there was a rattling of the drums called tom-toms; and then the poor devotees set up their hideous shouts, which might have been heard to the extremities of the city. The Africans in this colony retain many superstitious funeral rites, such as dancing round the grave, sacrificing poultry, pouring out libations, and affecting to hold conversation with the spirit of the deceased.“

In den Berichten wird die große Macht der Obeah-Männer über die anderen Sklaven dargestellt. Demnach hätten die Obeah-Männer über die Möglichkeit verfügt, Tote wieder aufzuwecken. Dies wird als Trick erklärt: der „Magier“ besitzt Wissen über Pflanzengifte, die einen kataleptischen Zustand herbeiführen können, und zugleich verfügt er über die Mittel, diesen Zustand wieder aufzuheben. Damit beeindruckt er seine afrikanischen Landsleute. Zugleich wird in den ersten Berichten die Gefährlichkeit des Glaubens an die Macht des Obeah-Mannes angesprochen. Mit der Überzeugung, kraft des magischen Wissens des Obeah-Mannes unverwundbar zu sein, seien die Sklaven leicht zu Aufständen zu bewegen.

Zur Macht der Obeah-Männer hat Andrew Long im Jahre 1796 Folgendes festgehalten:

„The Negroes in general, whether Africans or Creoles, revere, consult and abhor them; to these oracles they resort, and with the most implicit faith, upon all occasions, whether for the cure of disorders, the obtaining of revenge for injuries or insults, the conciliating of favour, the discovery and punishment of the thief or the adulterer, and the prediction of future events“

In den Berichten weißer Beobachter kommen verschiedene, sich nicht in ein kohärentes Bild zusammenfügende Charakteristika der Praxis, die als „Obeah“ bezeichnet wird, vor. Die hauptsächlichsten Zuschreibungen sprechen von:

1. Obeah als Giftmischerei
2. Obeah als schwarzer Magie und Hexerei
3. Obeah als einer neutralen mystischen Macht
4. Obeah als einem Ritual, in dem zwischen sichtbaren und unsichtbaren Kräften vermittelt wird (Eid ablegen, Unverwundbarkeit, der Obeah-Mann mit „vier Augen“)
5. Obeah als einem Heilmittel, einer therapeutischen Praxis und als Umgang mit kosmischen Energien (mit Kraft aufgeladene religiöse Objekte, Heilpflanzen, mystisches Wissen)
6. Obeah als Divination (Aufdeckung von Ursachen für Geschehnisse)
7. Obeah als speziellem religiösem Wissen, das einer Priesterschaft vorbehalten ist

8. Obeah als einer religiösen Institution, die auf kosmologischen Überzeugungen aufbaut, Rituale inkludiert, bestimmte Vorstellungen über Götter

**Obeah** wird aber gemeinhin als „schwarze“ oder „böse“ Magie beschrieben, die von einem „Hexer“, dem „Obeah-Mann“ ausgeführt wird. Seine Klientel sucht ihn auf, damit er gegen Krankheiten und Unglücksfälle vorgeht. Weiters wird angenommen, dass der „Obeah-Mann“ Macht über den „Schatten“ einer Person erlangen kann. Der Schatten wird als äußere Manifestation eines inneren Prinzips der Person angesehen, das von der betreffenden Person auch abgelöst werden kann und nach dem Tod ein „**duppie**“ wird. Dieser duppie muss in den Begräbnisriten in der richtigen Art und Weise neutralisiert werden, sonst kann ihn der „Obeah-Mann“ fangen und dazu benutzen, Böses zu tun. Mit Obeah verbinden sich also auch gewisse angstbesetzte Vorstellungen im jamaikanischen „Volks glauben“. Es handelt sich nicht nur um ein von AnthropologInnen untersuchtes Phänomen, sondern auch um einen in moderner Literatur verarbeiteten Vorstellungskomplex, etwa in den Romanen von Derek Walcott. Im Gegenzug zur Schilderung von *Obeah* als Magie wird eine zweite, verwandte Praxis erwähnt, die aber als „weiße Magie“ und Religion charakterisiert wird, **Myal**. Myal wird traditioneller Weise als eine religiöse Tradition, die im Jamaika des 18. Jahrhunderts entstanden ist, beschrieben. In Reiseberichten ist von einer Art Rituallanz die Rede, zu dem gewisse Initiationsriten existiert haben und der in ein System sozialer Verantwortung eingebettet gewesen ist. So beschreibt der Missionar Hope-Mastersons Waddell um das Jahr 1840 einen solchen Tanz:

„ There we found them in full force and employment, forming a ring, around which were a multitude of onlookers. Inside the circle some females performed a mystic dance, sailing round and round, and wheeling in the centre with outspread arms, and wild looks and gestures. Others hummed, or whistled a low monotonous tone, to which the performers kept time, as did the people around also, by hands and feet and the swaying of their bodies. A man, who seemed to direct the performance, stood at one side, with folded arms, quietly watching their evolutions“

Interessanter Weise berichtet er, dass er eingreifen wollte, um die in Trance befindlichen Tänzer, die in ihm den Eindruck der „Verrücktheit“ erweckt hatten, zur Vernunft zu bringen, doch von den Umstehenden davon abgehalten wurde, die ihm erklärten, dass die Tänzer nicht verrückt seien, sondern den Geist hätten und dass er verrückt sein müsse, und besser wegginge.

Heute gibt es keine eigene Tradition der mittels Tanz induzierten Trance mit dem Namen „Myal“ mehr auf Jamaika. Myal wird aber in den traditionellen Beschreibungen oft in einen

Gegensatz zu Obeah gebracht und dann im Allgemeinen als eine Art „weißer Magie“ angesehen, während Obeah als „schwarze“ Magie betrachtet wird.

Ob Obeah und Myal zwei verschiedene Formen afro-amerikanischer Religion in Jamaica sind, oder nicht vielmehr als zwei Seiten einer zugrundeliegenden Weltanschauung und Praxis angesehen werden sollten, ist in der Forschungsliteratur lange diskutiert worden. Traditionellerweise ist dabei Obeah als „schwarze Magie“ und Myal als dessen „weißer“ Gegensatz angesehen worden.

Wie Dianne M. Stewart gezeigt hat, findet sich diese Unterscheidung von Obeah als „schwarzer“ und Myal als „weißer“ Magie in den ersten Reiseberichten noch nicht. Offensichtlich handelt es sich um eine Unterscheidung, die mittels moralischer Kategorien die „Religion“ Myal von der magischen Praxis „Obeah“ unterscheidet. Statt solche Kategorien einzuführen, legt es sich für eine neutralere Beschreibung nahe, die beiden Praktiken, die ja im Verlaufe der Entwicklung als zwei spezifische Phänomene wahrgenommen worden sind, auf struktureller Ebene zu unterscheiden. In einer solche Sichtweise zeigt sich Obeah als eine stärker individualistisch geprägte Praxis, während Myal mehr als eine kollektive Angelegenheit, die um ekstatische religiöse Phänomene kreist, angesehen werden kann. Es handelt sich also bei Myal-Kulten eher um Bewegungen mit einer sozialen Funktion und Struktur, angeführt von charismatischen Personen, die als Kräuterkundige und Heiler großes Ansehen besessen haben. Sowohl „Obeah“ als auch „Myal“ haben eine Rolle in politischen Aufständen gespielt, was zur Kriminalisierung von Obeah bereits im Jahre 1760 geführt hat. Myal hat eine Rolle im Sklavenaufstand des Jahres 1831/32 gespielt, dem sogenannten „Native Baptist War“. Samuel Sharpe (1801-1832) ein „native“ (eingeborener) Baptistenprediger, führte den Sklavenaufstand an. Erst in der Zeit nach der Sklavenemanzipation wurden Obeah und Myalism dann als antagonistische Bewegungen angesehen. Die beiden Praktiken unterscheiden sich aber nicht nach der Art der Kraft, die sie verwenden, denn auch Obeah ist der Umgang mit einer neutralen Macht, und es hängt vom Ausübenden ab, zu welchem Zweck er diese Macht einsetzt. Myal ist, nachdem es als eigene Tradition erloschen ist, zum Teil anderer Traditionen, wie Kumina, geworden. Kumina wurde in Jamaica von befreiten Sklaven eingeführt, die in den Jahren 1841-65 von den aufbrachten Sklavenschiffen auf die Insel gebracht worden waren.

#### 4.3. Kumina & Revival Zion

1859 entstand in Irland und England eine Erweckungsbewegung, in deren Mittelpunkt Versammlungen mit Fasten, Gebet und Gesang standen, um Erlösung durch Jesus Christus zu

erlangen. Die Bewegung breitete sich auch in den englischen Kolonien aus und erreichte 1861 Jamaika, wo sie auf fruchtbaren Boden fiel. Wirtschaftliche und soziale Probleme der Zeit hatten die schwarze Bevölkerung Jamaikas offen für eine „millenaristische“ Botschaft gemacht. Die Erweckungsbewegung wurde aber von den Afroamerikanern in eigene Formen religiösen Ausdrucks transformiert, Revival Zion & Pukumina. Dieser Vorgang wurde wiederum von den kirchlichen Autoritäten als „backsliding“ bezeichnet. Die dadurch entstandenen Formen afroamerikanischen Christentums verehren Himmels- und Erdgeister, und sind in ihren Ritualen durch Geistbesessenheit, Trommeln, Singen und Tanzen bestimmt..

*Pukumina* kann von *Revival Zion* durch einige rituelle Eigenheiten und durch die Tatsache, dass in *Pukumina* auch negative Erdgeister (gefallene Engel) eine Rolle spielen, unterschieden werden, wenn auch die *Pukumina*-Variante heute selten ausgeübt wird. Manche Forscher unterscheiden auch zwischen „Revival“ und „Revival Zion“, während andererseits alle diese Gruppen zuweilen auch gemeinsam als „Pukumina“ oder „Pocomina“ bezeichnet werden.

Bis in die 1950er Jahre wurden die Revival-Zion-Meetings auf der Straße abgehalten, mit speziellen Trommelrhythmen, Gesang, Zeugnis ablegen, Predigt und Gebet. Heutzutage treffen sich die kleinen Gemeinschaften in den als Versammlungsorten dienenden Heimstätten der Gruppenleiter, die oft auch für ihre Heilkräfte bekannt sind. Der erste Teil eines Revival-Zion-Meetings besteht aus Trommeln und Tanzen, in deren Verlauf Geistbesessenheiten auftreten. Darauf folgt das Absingen der sogenannten „Sankeys“, Liedern aus einer Sammlung von Ira Sankey. Diese Lieder werden durch den „Sekretär“ „tracked“, d.h. er liest sie Zeile für Zeile laut vor und sie werden sodann von der Gemeinschaft gesungen. Im letzten Teil des Meetings werden die heiligen Schriften gelesen, oder es gibt eine Predigt oder es wird Zeugnis abgelegt, es gibt auch Heilungsriten mittels Handauflegen, je nach der Natur des Meetings. Ein besonderes Fest im Revival Zion ist der sogenannte „table“, von *Barry Chevannes* folgendermaßen geschildert:

„Undoubtedly the most elaborate Revival ritual is the *Table*. This feast is held for any of a variety of reasons: thanksgiving, anniversaries, petitions, fundraising, destruction, memorials. The ceremony acquires its name from the centrepiece of the ritual, a table adorned with candles of various colours, flowers, fruits, coconuts, aerated water, bread, uncooked rice and so on, around which the dancing takes place. Tables always attract visitors from other Revival bands as well as the interested public looking for good entertainment. The ritual follows the divine worship in its inclusion of all the features of the latter, but differs

profoundly in the quality of the dancing, which is more intense and protracted, and, of course, in the particular purpose of the Table, which entails additional rites. For example, a thanksgiving to mark the successful initiation of a novice would include a testimony of her journeys, that is her visions and experiences while under the control of the Spirit. A Table is considered 'broken' when, the climax passed, the fruits and bread on the table are shared and devoured.“

#### 4.4. Rastafarianism

Die Rastafari-Bewegung entstand im 20. Jahrhundert in Jamaika. Sie wird besser als Bewegung denn als institutionalisierte Gruppe beschrieben. Sie hat sich, wenn auch die Anhängerzahl relativ gering ist, über die ganze Welt verbreitet und ist sehr bekannt, wofür z.T., auch ihre Verbindung mit der sehr populären Reggae-Musik verantwortlich ist, aus der immer neue Spielarten (Dub, Raggamuffin usw.) entstanden sind.

Ras-Tafari ist ein amharisches Wort, der Titel des Kaisers Haile Selassie, es meint „ehrwürdiger Prinz“. Als Haile Selassie 1930 in Äthiopien gekrönt wurde, war dies das einzige Land am afrikanischen Kontinent, das keine Kolonie einer europäischen Macht war. Marcus Garvey, ein geborener Jamaikaner, hatte seit längerem über die Rückkehr der Afrikaner in ihr afrikanisches Heimatland gepredigt. Er hatte auch Vereinigungen, die dieses Unternehmen ins Werk setzen sollten, gegründet, so die Universal Negro Association und African Communities League. Die Krönung von Haile Selassie wurde nun als Zeichen dafür angesehen, dass diese Re-Patriierung stattfinden würde. Dadurch wurde die in Jamaika bereits heimische Weltanschauung des sog. „Äthiopianismus“ gestärkt. Neben anderen, war Leonard P. Howell der erste, der in diesem Zusammenhang zur Überzeugung von der Göttlichkeit Haile Selassies kam und dies auch predigte, womit er zum ersten und erfolgreichsten Verkünder der Rastafari-Lehre wurde. Er gründete die „King of Kings Mission“ und begann bereits 1931 über Selassie und die Rückkehr nach Afrika zu predigen. Er wurde auch durch die Gruppe der zwischen 1845 und 1865 als befreite Sklaven nach Jamaika gekommenen Kongolesen, resp. deren Nachfahren, in seiner Weltsicht beeinflusst. Diese waren diejenigen unter der schwarzen Bevölkerung Jamaikas, die noch die frischesten Eindrücke vom Leben in Afrika hatten. 1933 wurde Howell, weil er die Loslösung Jamaikas aus der englischen Herrschaft vertreten hatte, für zwei Jahre eingesperrt. Nachdem Italien 1935 Äthiopien annektiert hatte, musste Haile Selassie das Land verlassen und nach London ins Exil gehen. Infolge dessen wurde die „Ethiopian World Federation“ in New York gegründet; eine Abteilung dieser Föderation wurde 1937 in Jamaika eingerichtet, zu einer Zeit, als Howell

bereits einige Schriften veröffentlicht hatte, in denen er die Grundideen des Rastafarianismus ausgedrückt hatte:

- Das Konzept der schwarzen Vorherrschaft
- Theokratie und die Salomonische Dynastie
- Der Gegensatz zwischen Zion und Babylon als zweier gegnerischer Bereiche, von Haile Selassie resp. vom Papst regiert.

1939 gründet Howell die „Ethiopian Salvation Society“ und errichtet 1940 eine – heute legendäre – Gemeinschaft in Pinnacle, wohin er mit einer Gruppe von Anhängern zieht. In den folgenden Jahren bekämpft die Regierung Howells Organisation und versucht sie zu zerstören, und greift die Gemeinschaft erstmals 1941 an, zerstört die Siedlung 1954. Howell führt in der Gemeinschaft afrikanische und indische Traditionen ein, wie etwa Hindi und Kikongo oder Kumina-Trommeln, sowie einige chants, die Teil des religiös-rituellen Lebens in Pinnacle werden. Diese Gemeinschaft war von großem Einfluß in der Phase, in der sich die Rastafari-Bewegung formierte. 1941 kehrte Haile Selassie nach Äthiopien zurück und wurde in der Folge als Besieger seiner Feinde angesehen. 1947 wurde in Trenchtown, West Kingston, die „Youth Black Faith“-Gruppe gegründet, die als Verbindungsstück zwischen der Frühphase und der Formierung des „House of Nyahbinghi“ angesehen werden kann. Das House of Nyahbinghi gilt als die „orthodoxe“ Richtung des Rastafarismus. Im Jahr 1983 übernahm das „Rastafari Theocratic Ensemble“ eine Resolution, die Folgendes feststellte: Dem Nyahbinghi-Orden zufolge glaubt die „Rastafari orthodoxy“:

- In dieser Ära ist His Imperial Majesty (H.I.M.), Haile Selassie, der lebendige Gott
- Äthiopien ist Zion
- Die unterdrückende Gesellschaft des Westens ist Babylon
- Die, die durch Babylon aus Afrika gestohlen worden sind, haben das Recht auf Repatriierung in Afrika oder Zion.

Man muss aber in Betracht ziehen, dass es viele Gruppen und Individuen gibt, die sich selbst als „Rastafari“ ansehen, ohne dass sie zum Haus Nyahbinghi gehören oder die oben angeführten Glaubenssätze alle unterschreiben würden. Weiters gibt es keine zentralisierte soziale Organisationsform des Rastafarismus, das von Forschern deshalb auch etwa als Kultur, soziale Bewegung, Weltanschauung (Philosophie) oder Religion bezeichnet worden ist. Anhänger des Rastafarismus bevorzugen den Ausdruck „livity“, was einen von der Idee der Theokratie geleiteten Lebensstil meint. Unter Theokratie verstehen die Rastafaris nicht eine religiös legitimierte politische Herrschaftsform, sondern, dass nur die Gottheit als Oberhaupt

anerkannt wird, sodass der Rastafari-Anhänger nur *Jah* (vom biblischen *Jahve*) als einzigen Führer, als unser aller Oberhaupt, akzeptiert.

Mag also das House of Nyahbinghi feste Glaubenssätze vertreten, ist Rastafari doch sozial und ideologisch fluktuierend. Während seiner Entwicklung seit seinem ersten Auftreten in Jamaika in den 1930er Jahren hat die Bewegung viele – zum Teil kurzlebige, wie die 1980 gegründet, nicht mehr bestehende „Organisation of Rastafarian Unity“ – Organisationen aufgebaut und sich über die Welt verbreitet. Etwa:

- Rastafarian Centralisation Organisation (1990), Ein Koalition folgender Gruppen: Rastafari Patriot, Rasses International Sistren, Rastafari International Theocracy Assembly, Peace Makers Association.
- Twelve Tribes of Israel: wurden 1968 in Jamaika gegründet und haben internationale Mitgliedschaft; die Twelve Tribes halten Haile Selassie nicht für den Lebendigen Gott, sondern eher für eine Person von hohen spirituellen Qualitäten.
- Ethiopian World Foundation (1938), a.k.a. Bobo Dreads.

Viele Rastas gehören der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche an. Rastafari-Anhänger neigen dazu, soziale Organisation dann zu bilden, wenn sie ein bestimmtes Ziel erreichen wollen und nach erfolgter Arbeit die Organisation wieder aufzulösen, um später eine neue zu gründen.

Ein häufig diskutierter Punkt im Zusammenhang mit dem Rastafarismus seit seiner „Globalisierung“ in den 1980ern ist die Beziehung von Männern und Frauen, brothers and sistren. Entsprechend alttestamentlichen Werten sind in der Nyahbinghi Orthodoxie Frauen von gewissen Aktivitäten ausgeschlossen, besonders während der Menstruation. Andererseits haben sisters auch eine bedeutende Rolle in Rastafari-Aktivitäten gespielt.

Innerhalb des sozialen Rahmens des Rastafarismus lassen sich nun also gewisse Spannungen feststellen:

- Zwischen der Organisation nach gemeinsam anerkannten Werten und basisdemokratischen Prinzipien
- Zwischen Egalitarismus und Hierarchie
- In der Mann-Frau-Beziehung, die oft mit Blick auf traditionalistisch verstandene biblische Texte interpretiert wird, obwohl andererseits H.I.M. selbst mit der Tradition gebrochen hat, indem er seine Frau während der Krönungszeremonie an seiner Seite hatte.
- Stärkung afrikanischer Werte in einer rassistischen Welt und damit einhergehender schwarzer Partikularismus steht in einem Spannungsverhältnis zu mehr allgemein menschlichen Werten, wie Friede, Liebe, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und zur Attraktivität des Kultures für manche „Nicht-Afrikaner“.

Einige Kerngedanken der Weltanschauung der Rastas sind:

- Die Interpretation der Geschichte anhand der biblischen Erzählungen. Rastas denken sich die Geschichte als eine zyklische Verteilung von Zeit, sodass der Symbolgehalt der Bibel verschiedenen handelnden Personen in verschiedenen Zeiten unterlegt werden kann. So kann die Unterdrückung Israel in Ägypten oder im Babylonischen Exil gleichgesetzt werden mit der Verfolgung und Exilierung der aus Afrika gewaltsam verbrachten und der Sklaverei unterworfenen Menschen dieser Zeit. Oder, Christus wurde verfolgt wie H.I.M.; aber die beiden haben unterschiedliche Symbole: Christus ist das Lamm, H.I.M. der „Conquering Lion of Zion“. Die Symbolik der Arche baut auf einer Doppeldeutigkeit im Englischen auf, in dem „ark“ sowohl die Bundeslade (ark of the covenant) und die Arche Noah bedeutet. So können die Rastafaris eine symbolische Verbindung zwischen dem Bund mit Jah und den Sklavenschiffen, resp. den Schiffen, die sie wieder nach Afrika zurück bringen sollen, herstellen.

Ihre Art der Adaptierung der biblischen Texte, um ihre eigene Situation zu reflektieren und zu deuten, kann man an dem Reggae-Song „By the Rivers of Babylon“ von den *Melodians* deutlich machen, der im Wesentlichen zwei Passagen aus den Psalmen montiert:

By the rivers of Babylon / Where he sat down / And there he wept / When he remembered Zion / Oh, the wicked carried us away in captivity / Required from us a song / How can we sing King Alpha's song / Inna strange land? So, let the words of our mouth / And the meditations of our heart / Be acceptable in Thy sight. / O Far I

Darin kann man Verse aus Ps 137 und 19 entdecken:

Ps 137, 1; 3-4: By the rivers of Babylon / we sat and wept / when we remembered Zion. / For there our captors / asked us for songs / our tormentors demanded songs of joy, they said, Sing us one of the songs of Zion. / How shall we sing the songs of the LORD / in a strange land?

Ps 19,14: Let the words of my mouth / and the meditation of my heart, / be acceptable in thy sight, / O LORD, my strength, and my redeemer

Die Änderungen am alttestamentlichen Text bestehen hauptsächlich in den Einsetzungen von „Far I“ für „Lord“, was auch in der Ersetzung von „Lord song“ durch „King Alpha's song“ ausgedrückt wird, denn dieser Name, aus Offb 1,8 und 22, 13 gezogen, wird von den Rastafaris auf Haile Selassie bezogen. Dies zeigt aber eine völlige Kontextänderung und Neuinterpretation, ja Neuadaption des biblischen Originals.

- Der Gebrauch von Cannabis, *herb*, in einem rituellen Kontext. Es ist allgemein gebräuchlich, und wird sowohl von Individuen geraucht, als auch von Gruppen in einer ritualisierten Weise, wo der *spliff* und der *chalice* zeremoniell angezündet und als eine Art „Kommunion“ geteilt werden.

- *Reasoning*: eine Form von kollektiver Diskussion, die nicht als Wettstreit aufgefaßt wird, sondern in dem die beteiligten Individuen in einer kooperativen Weise eine bestimmte Einsicht zusammen erforschen. Diese Art des Gespräches erinnert an traditionelle afrikanische Formen sozialer Organisation, in denen Probleme so lange diskutiert werden, bis ein alle zufrieden stellender Konsens erreicht wird, was von manchen afrikanischen politischen Theoretikern als eine Alternative zu den westlichen Systemen der Mehrheitsdemokratie angesehen wird.
- *Livity*: das tägliche Leben. Einige Praktiken beruhen auf Bestimmungen aus dem „Alten Testament“, insbesondere dem Buch Leviticus: Das Abstandnehmen von bestimmten Speisen oder die Haare weder zu schneiden noch zu kämmen – was zu den berühmten *dreadlocks* führt. Die *dreadlocks* werden manchmal als „the covenant“ (der Bund) bezeichnet und als sehr mächtig angesehen. Rastafari sagen oft, dass jemand sich keine *Dreadlocks* wachsen lassen sollte, bevor er eine starke Grundlage im Glauben gefunden hat. Sie gelten auch als Werkzeug für die Kommunikation mit *Jah*. Deshalb sollen sie, der Nyahbinghi-Orthodoxie zufolge, bedeckt bleiben, während sich ein Rasta in Babylon aufhält. Brothers sollen ihre Kappen entfernen, wenn sie beten, während sistas im allgemeinen ihre Köpfe in der Öffentlichkeit bedeckt halten sollen.

## 5. Kurzer Überblick über andere Formen afroamerikanischer Religion

### 5.1. Die Spiritual Baptists

Werden auch „shouters“ genannt, im Hinblick auf die Charakteristik ihrer religiösen Riten, aber die Angehörigen der Denomination mögen diesen Ausdruck selbst nicht besonders. Die von den *Shakers*, einer von Ann Lee (1736-1784) gegründeten Bewegung, die aus dem Quäkertum hervorgegangen ist, in der großer Wert auf die Geistesgabe der Zungenrede gelegt worden ist, abstammenden Gruppe hat bald die Verbindung zu ihrer Mutterkirche in den USA verloren und hat Elemente von Religionen Trinidads in ihre Riten eingebaut, v.a. des Shango-Kultes, einer von den Yorùbá stammenden Religion in Trinidad. Zur Zeit besagt die Religionsstatistik von Trinidad & Tobago (zwei Inseln in der südlichen Karibik, in der Nähe von Venezuela), dass sich unter von den 1,2 Millionen Einwohnern 29,4% römische Katholiken, 23,8% Hindus, 10,9% Anglikaner, 5,8% Muslime, 3,4% Presbyterianer und 25,7% Anhänger „anderer Religionen“ befinden. Die größte Gruppen der Bevölkerung sind „East Indians“ (wie die Inder in der Karibik genannt werden) und Afrikaner. Die Spiritual Baptists findet man heute auch in den USA, in Kanada und Großbritannien. Die Anhänger sind zum überwiegenden Teil aus den unteren sozialen Schichten, oft Analphabeten. Die

Religion legt starken Wert auf Zungenrede, in den bis zu sechsstündigen Gottesdiensten steht eine emotionsgeladene Predigt, die von Zurufen aus der Gemeinde begleitet wird, im Mittelpunkt. Diese stark ekstatische Form christlicher Religion ist von einer streng hierarchisch geordneten Struktur begleitet. Das Priesteramt wird aufgrund des Charismas ausgeübt, die ganze Hierarchie ist stark männlich dominiert. Manche Mitglieder, auch die Kultleiter sind zugleich Anhänger der Shango-Religion. Die Ämter in der Gemeinde sind der leader, preacher, der prover (der Ausleger), die shepherds (für die Kinder zuständig), die watchmen (für Besucher zuständig), die water carriers (deren Amt mit der Taufe verbunden ist), die nurses (diese pflegen die Kandidaten, weiters warriors, commanders, inspectors, judges. Neben der Predigt, der Austreibung der bösen Geister (die Bedeutung, die òrìṣà hier erhalten hat), steht die Zungerede als Manifestation des heiligen Geistes und das öffentliche Sündenbekenntnis (die Besessenen werfen sich dabei auf den Boden) im Mittelpunkt des Gottesdienstes. Der Mittelpfosten der Kapelle ist, wie in den Kultorten im Vodou, von großer Bedeutung. Am Beginn der Versammlung wird Rauchwerk abgebrannt, die gesamte Kapelle wird ausgeräuchert, um die bösen Geister zu vertreiben, am Mittelpfosten werden Libationen dargebracht und Kerzen angezündet. Sodann werden Gesänge aus protestantischen Gebetsbüchern abgesungen, begleitet von Trommeln und rhythmischem Klatschen; der heilige Geist wird durch eine Glocke herbeigerufen, er manifestiert sich durch Glossolaie, die Zungenrede wird auch interpretiert. Die Initiation in den Kult beginnt mit den sogenannten „Mourning-Rites“, den Klageriten, der Initiant zieht sich dabei in eine „Klagekammer“ zurück, wo der Kandidat am Boden liegt, das Gesicht mit Bändern in den Farben seiner Schutzgeister bedeckt; im Verlaufe dieses Ritus hat er Visionen, die vom „leader“ interpretiert werden. Zeigt sich, dass er in den Kult aufgenommen werden kann, wird er einer christlichen Taufe durch Untertauchen in einem Fluß unterzogen.

## 5.2. Maria Lionza

Der aus Venezuela stammende, aber auch in anderen lateinamerikanischen Ländern verbreitete Maria-Lionza-Kult weist eine Nähe zum Spiritismus kardecianischer Prägung auf. Die Gestalt, nach der der Kult benannt ist, ist der Legende zufolge ein Indianermädchen, das nach einer Vergewaltigung durch eine Anakonda und der daraus resultierenden Bestrafung der Schlange durch Gott und daran sich anknüpfenden Ereignissen, zur Hüterin der Fauna und Flora geworden ist. Darin hat Angelina Pollak-Eltz eine Aufnahme alter amazonischer Mythen entdeckt. Jetzt ist die Gestalt auch mit der Mutter Gottes assoziiert.

Jedenfalls kann man in der kultisch organisierten, raschem Wandel unterworfenen Religion eine Vermischung von spiritistischen Elementen mit indianischen Kulturen, Volksmedizin, und Elementen des Katholizismus entdecken: die spiritistischen Geister wurden bald durch mythologische Gestalten, Naturgeister, später unter Einfluß der Santería durch afrikanische Gottheiten ersetzt. Heute finden wir in diesem Rahmen auch Buddhastatuen oder indische & japanische Geister. Auch Politiker, verstorbene prominente Personen usw. können zu Geistern im Kult werden, die sich in Medien manifestieren. Obwohl Maria Lionza ein Indianermädchen ist, wird sie mit der „weißen Rasse“ identifiziert, was auf das populäre Bild eines bedeutenden Mediums, das eine weiße Frau war, zurück geht. Somit kann aber der Kult von sich sagen, die drei „Rassen“ in Venezuela mittels dreier zentraler Geister zu repräsentieren:

*Maria Lionza* steht für die Weißen.

Der *Negro Primero* für die Afrikaner: die Gestalt geht zurück auf General Pedro Camejón, ein schwarzer General aus der Armee Simón Bolívars

Für die Indianer steht der *Indio Guaicaipuro*, der ein Anführer der aufständischen Teques-Indianer gewesen ist.

### 5.3. Brasilien

In Brasilien kann man grob zwischen den beiden großen Richtungen Candomblé (mit dem Ursprung in Salvador de Bahía) und Umbanda (aus den Metropolen im Süden, Rio de Janeiro und São Paulo) unterscheiden. Andere Namen lokaler Traditionen sind etwa Batuque, Xango (in Recife), Tambor de Mina oder Nago. Macumba, ein Titel für bestimmte afrobrasilianische Praktiken, die Mikelle Smith Omari als „made up of an eclectic blend of Yorùbá, Bantu/Angola, Caboclo, Roman Catholic and/or Kardecian Spiritist elements“ beschreibt, die durch „the prominent role that blood sacrifice plays within Macumba private rituals“ gekennzeichnet seien. Im Allgemeinen ist selten klar, was mit „Macumba“ eigentlich gemeint ist, und manchmal wird der Ausdruck fälschlicherweise als Sammelbegriff für die afrobrasilianischen Kulte benutzt. Es haftet ihm aber auch etwas Peioratives an, eine Stigmatisierung der Kulte als „Magie“. Falsch ist jedenfalls die manchmal vorgenommene Identifikation von Macumba und Umbanda. Die afroamerikanischen Religionen in Brasilien stehen in enger Verbindung mit anderen Bereichen der Kultur, mit Kunst, Musik, Tanz, Heilkunde. Die quilombos, Siedlungen von geflüchteten Sklaven, waren wichtig für die Entwicklung. Waren diese (die Sklaven) zunächst eher aus dem zentralafrikanischen Raum (Angola, das von den Portugiesen kolonialisiert worden war, noch heute ist dort Portugiesisch

Landessprache), war später der Anteil der Yorùbá aus Benin und Nigeria besonders hoch, Zentren mit hohem afrikanischen Bevölkerungsanteil waren mit der aufkommenden Tabakindustrie Bahía, Pernambuco, aber zuvor bereits St. Luiz, die Hauptstadt des nördlichen Staates Maranhao. Die Sklaven wurden von den Händlern in (fiktive) Nationen eingeteilt (wie Nago, Jeje [Yorùbá aus Benin], Congo usw.), und ebenfalls in sogenannte Bruderschaften, die von der katholischen Kirche formiert worden sind.

### 5.3.1. Candomblé

Typen von Candomblés: Aufgrund der Vielzahl der nacaos gibt es aber auch eine Vielzahl von verschiedenen „Typen“ von candomblés:

- Gege (Jeje)-Candomblés: hier sind die Traditionen der Ewe und Fon aus Dahomey maßgeblich, die Geister werden Vodú(n) genannt, insgesamt den Yorùbá-Riten sehr ähnlich.
- Angola & Congo- Candomblés: Bantu sprechende Sklaven aus Zaire, Angola, Mozambique, Zanzibar u.a. Die rituellen Sprachen sind Bantusprachen, Portugiesisch, Indianersprachen. Die Gottheiten haben Bantu-Namen, die rituellen Paraphernalia sind den Yorùbá-Gottheiten ähnlich. Sie besitzen einen eigenen Tanzstil, aber auch die Yorùbá Gottheiten werden geehrt. In den Angola-Candomblés wird, anders als in den Yorùbá-Candomblés in Bahia, Exu inkorporiert.
- Caboclo-Candomblés: Caboclogeister sind die Geister der Indianer, denen das Land gehört (donos ta terra), sie werden am 2. Juli als „mythische Helden“ gefeiert. Die Caboclos sind „espíritos desencarnados“ – Ahnen oder desinkarnierte menschliche Geister, oder Geister aus den Wäldern. Es gibt *Caboclos de pena* (Indios), die Federn tragen und *boiaderos* (Viehhirten). Die Gottheiten heißen *encantados*, ihre Lieder sind in Portugiesisch, ihnen werden eher Früchte und Gemüse dargebracht als Tieropfer.
- Nago-Candomblé: Die Yorùbá-Candomblé; die Gottheiten werden, ähnlich wie im haitianischen Vodú oft als Familien von Gottheiten, mit unterschiedlichen Individuen, angesehen. Im Mittelpunkt stehen Orixá (brasilian. Schreibweise), die mit den katholischen Heiligen assoziiert sind, etwa Exu oder:
  - Nanan (Nana Buruku; eine Ewe-Gottheit), eine weibliche Wassergottheit, die Mutter von Oxumare und Omulu, mit der heiligen Anna assoziiert
  - Logunede – ein Jäger, der manchmal weiblich, manchmal männlich ist; sein Opfer ist ein kastrierter Stier. Logunede tanzt mit Pfeil und Bogen und einem Fächer; türkis, blau, gelb sind seine Farben, er ist mit dem Erzengel Michael assoziiert.

- Oba – die bekannte Frau von Xango, mit den Farben rot und weiß, bedeckt sich oft das linke Ohr beim Tanz; mit der heiligen Katharina assoziiert.
- Ogum (=Ogun) Metall, besonders Eisen, und Krieg. Grün und dunkelblau, mit dem Heiligen Antonius assoziiert.
- Omolu: der Orixá von Pocken, Fieber, Epidemien; mit Raffia bedeckt und mit dem Heiligen Lazarus verbunden, gilt als Sohn von Nanan, andere Namen für ihn sind Obaluayie, Xapana, Soppona
- Onile: der Herrscher der Erde, wird nicht empfangen
- Ossaim beherrscht die *axe* in den Heilpflanzen und Medizinen, ist mit dem Wald verbunden. Er trägt einen eisernen Stab.
- Oxala mit zwei Aspekten: *Oxaguian* (der jugendliche Aspekt, der Schöpergott), tanzt aggressiv und ist mit dem jungen Jesus verbunden, während *Oxalufon* den älteren Aspekt darstellend, Geburt und Kreativität beherrscht, und langsam tanzt. Er ist mit dem erwachsenen Jesus verbunden, der Vater aller Orisha und somit der Mann von Nanan und Yemanjá
- Oxossi: der bekannte Jäger, mit dem Wald und dem Heiligen Georg verbunden
- Oxum/Oxun: die jüngste Frau von Xango, mit Nossa Senhora de Candeias verbunden. Wenn Oba und Oxum sich zugleich manifestieren, kommt es zu einem Kampf.
- Oxumare: Der Regenbogen, mit einem aus Schlangensbewegungen bestehenden Tanz; mit dem Heiligen Bartolomäus verbunden
- Xango: Donner/Blitz; Mann von Yansan, Oxum und Oba, Sohn von Yemanjá, mit dem Heiligen Hieronymus verbunden.
- Yansan: Sturmgottheit, Herrscherin der Friedhöfe und der Toten. Mit der heiligen Barbara verbunden, die Mutter von *Egum* – *Egum* sind entweder die Totengeister & Ahnen, oder ein Individuum, das dieses Kollektiv darstellt.
- Yemanjá: Mit Nossa Senhora de Conceição verbunden

Die Yorùbá in Brasilien waren auf die beiden „Bruderschaften“ „Unser Herr vom Martyrium“ (die Männer) und „Unsere Frau vom guten Tod“ (die Frauen) aufgeteilt. Frauen aus dieser „Schwesterschaft“ haben den ersten terreiro (Kultort in Candomblé und Umbanda) in Bahía gegründet; heute gibt es ca. 2000 davon, zumeist von Frauen geleitet, und zwar in der ersten Hälfte des 20. Jhdts, als der Katholizismus die einzige in Brasilien zugelassene Religion war. Die Ahnenverehrung ist in den brasilianischen Kulturen weniger wichtig als in Afrika, im Zentrum steht der zentrale Begriff der Yorùbá-Kosmologie, *àṣe*, in der brasilianischen Schreibweise: *axe*, die Kraft, die hilft, das Schicksal zu erfüllen und zu meistern (man denke

an das Konzept von òri, die Harmonie des Lebens zu erhalten, Glück zu erlangen, Unglück zu überwinden.

Die Kultleiter sind der *pai de santo* (babalorisha) oder die *mae de santo* (iyolorisha), unter der iya steht die iya kekere (die kleine Mutter) als ihre Assistentin und Nachfolgerin. Die Initiierten werden *filha* oder *filho* genannt: Sie dienen als Medium für die Orixá, deren Erscheinen in der Trance im Zentrum des Kultes steht. Im Nago werden die neuen Initiierten iyao, „Braut“ des orisha genannt, Es gibt auch noch *oga* genannte männliche, unterstützende Mitglieder, die keine spirituelle Rolle spielen.

Der Kultort, *terreiro*, kann ein eigenes Gebäude sein, das einer Gruppe oder Person gehört, oder auch nur ein Raum in einem Haus oder einer Wohnung von jemandem. Er ist als ganzes ein „heiliger“ (geweihter) Ort, besondere Räume aber (*quartos de santo*), stehen nur Eingeweihten zur Verfügung, während in den *barraços*, wo getrommelt und gesungen wird und sich auch viele Besessenheiten ereignen, Zutritt für alle besteht.

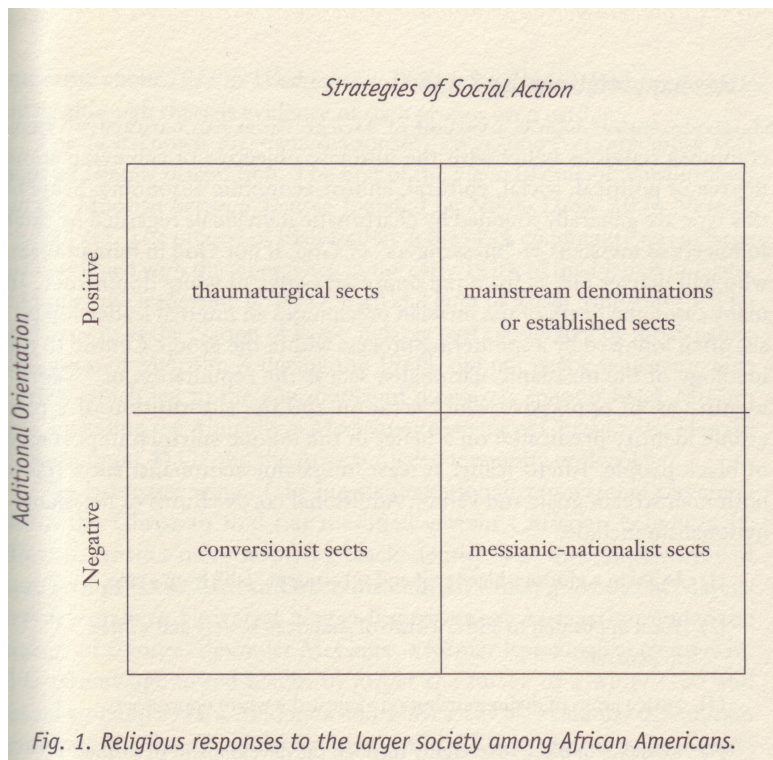
### 5.3.2. Umbanda

Die **Umbanda** ist in den 1920er-Jahren in Rio de Janeiro entstanden und in den 50er Jahren in Sao Paulo sehr populär geworden. Ursprünglich eine Religion der Unterprivilegierten, ist sie bald von der Mittelschicht beherrscht worden, heute eine Religion aller sozialen Schichten. Als Unterschiede zum Candomblé lassen sich grob die größere Ausrichtung auf die Anliegen des Individuums, damit auch eine weniger starke Betonung der afrikanischen Elemente (im Sinne von deren Bewahrung), die eher in die moderne Welt integriert werden, nennen und ebenso eine deutlicher ausgeprägte synkretistische Tendenz, vor allem durch den Einbezug des Spiritismus von Allan Kardec. Umbanda ist stärker auf den Erfolg des Individuums bezogen, utilitaristischer geprägt als der Candomblé, in dem mehr Wert auf Selbstwerdung und Gruppenidentität gelegt wird. Manche halten Umbanda für die „brasilianische Religion“, in der sich die kulturelle Vielfalt des Landes in einer Art eigenständigen Religion ausgeprägt hat. War zunächst eine Abkehr von den stärker afrikanisch geprägten Kulturen zugunsten der spiritistischen Tradition ein Charakteristikum der Umbanda, sind später viele Umbandisten wieder zu den Candomblés zurückgekehrt. Die Umbandazentren variieren jedenfalls in ihrer Ausrichtung zwischen solchen, die eine große Nähe zum Candomblé, und solchen, die eine deutliche Affinität zum „reinen“ Kardecismo aufweisen. Die Umbanda-Geister sind in „Linien“ aufgeteilt, die wiederum in Gruppen und weitere Untergruppen aufgeteilt sind. Trotz dieser hierarchisch anmutenden Einteilung sind die Geistergruppen flexibel und neue Geister kommen, die alte verdrängen usw. Geistergruppen in der Umbanda sind:

- Orixá
- Caboclos
- Pretos Velhos (alte Schwarze, Geister alter Sklaven)
- Verschiedene afrikanische Geister
- Marineiros (Geister, die mit der Seewelt verbunden sind, Seeleute, Sirenen)
- Crianças (Kindergeister)
- Exús und Pombagiras (weibliche Pendants zu den Exús)

#### 5.4. Der afroamerikanische Einfluß auf die Pentecostal Churches

Anders ist die Entwicklung in den protestantischen Ländern der Neuen Welt verlaufen, was wohl in einer anderen Haltung der protestantischen Kirchen der Missionierung der Sklaven gegenüber begründet ist. Als Resultat der dortigen Entwicklung haben sich auf dem Gebiet der USA verschiedene Formen schwarzafrikanisch geprägten Christentums herausgebildet, auf die hier nicht mehr im Einzelnen eingegangen werden kann. Wie stark die spezifisch afrikanische Prägung dieser Denominationen ist, ist in der Forschungsliteratur kontrovers diskutiert worden. Während W.E.B. Du Bois und Melville Herskovits die Ansicht vertreten haben, dass sich in den entsprechenden Kirchen starke Einflüsse afrikanischer kultureller Traditionen finden, hat dies E. Franklin Frazier abgestritten, der zwar den Einfluß afrikanischer Traditionen auf afroamerikanische Kulte in der Karibik und in Brasilien anerkannt hat, aber auch gemeint hat, dass der Verlauf der Sklaverei in Nordamerika alle prägenden Spuren afrikanischer Einflüsse bis auf marginale Erscheinungen ausgelöscht hat. Hans A. Baer und Merrill Singer haben afroamerikanisch geprägtes Christentum vor allem unter dem Aspekt der Antwort auf die soziale Situation der schwarzen Bevölkerung und der Positionierung innerhalb der us-amerikanischen Gesellschaft analysiert. Sie unterscheiden prinzipiell zwischen Mitgliedschaft oder Affiliation in von Weißen dominierten Kirchen oder Denominationen, und von Schwarzen dominierten Gruppen. Trotz Kenntnis der religionssoziologischen Debatte um die Begriffe „Sekte“ und „Kult“ entscheiden sie sich für die Verwendung des Begriffes Sekte, weil dieser Begriff den Umstand Rechnung trägt, dass die angesprochenen religiösen Organisationen „exist unaicoidably in a state of tension with the larger society“. Sie machen vier Typen von Gruppen ausfindig, die sie nach den Paradigmen „Strategies of social action“ und „Attitudinal Orientation“ folgendermaßen anordnen.



Was die historische Vorgeschichte betrifft, so hat Albert J. Raboteau den Ausdruck „Slave Religion“ für die eigenständige Entwicklung des Christentums unter der schwarzen Bevölkerung vor dem Bürgerkrieg geprägt. Seiner Darstellung der Geschichte der Missionierung der afrikanischen Sklaven in den USA zufolge war demnach der erlebte Widerspruch zwischen den christlichen Idealen und der Realität der Sklavenhaltung von nicht geringer Bedeutung. In der kolonialen Zeit mussten die anglikanischen Missionare zunächst den Widerstand der Sklavenbesitzer überwinden, die gegen eine Konversion der Sklaven die Einwände hatten, dass durch die Angleichung der Religion die rassische Abgrenzung aufgelöst würde, dass die Sklaven überheblich würden und dass aus der Taufe direkte Emanzipation folgen würde, da das englische Gesetz die Versklavung von Christen verbot. Daraus folgte einerseits eine ganze Literatur, die die Vereinbarkeit von Christentum und Sklaverei, vor allem aus Eph 6,5 gefolgert, darlegte, andererseits auch der Verdacht, dass sich manche Sklaven nur taufen ließen, um der Sklaverei zu entkommen. A. J. Raboteau berichtet von einem Missionar in South Carolina, der von den Sklaven, die sich taufen lassen wollten, einen Eid verlangte, dass sie das Sakrament nicht um der Freiheit willen empfangen wollten. Und er bemerkt: „Apparently he missed the irony“. Die anglikanische Mission, die mehr auf langsame Indoktrination gesetzt hatte, hatte weniger Erfolg als die Erweckungsbewegungen, die sich ab ca. 1740 in den Kolonien ausbreiteten und auch nach der Unabhängigkeit, vor allem in Form der baptistischen und methodistischen Missionierung viele Schwarze zur Konversion bewegen konnten. Sowohl Baptisten als auch Methodisten waren zunächst

Abolitionisten, was einer der Gründe für ihren Erfolg sein kann. Doch bald passten beide Gruppen ihren Standpunkt gegenüber der Sklaverei den Widerständen, die sie erfahren hatten, an, und bemühten sich eher um eine Verbesserung der Lage der Sklaven als um eine Abschaffung der Sklaverei. Aber die kurze Zeit, in der sie die Trennung der spirituellen und weltlichen Gleichheit zwischen den Menschen aufgelöst hatten, hatte doch zu einer Ausbreitung des Christentums unter den Sklaven geführt, denen aber der Unterschied zwischen dem Christentum ihrer weissen Herren und ihrem Christentum stets bewußt blieb. In der Regel konnten Schwarze nur unter Aufsicht Gottesdienste besuchen und wurden auch von weissen Predigern instruiert, die die Aufgabe hatten, sie zu besseren Sklaven zu erziehen, indem sie vor allem darüber predigten, dass sie ihre Herren nicht bestehlen sollten, nicht faul sein sollten usw. Daneben begannen die Sklaven aber, ihre eigenen Gottesdienste zu halten. Eine frühere Sklavin beschreibt dies so:

„The preacher came and he'd just say ‚Serve your masters. Don't steal your master's turkey. Don't steal your master's chickens [...] Do whatsoever your master tell you to do.‘ Same old thing all the time. My father would have church in dwelling houses and they had to whisper [...] Sometimes they would have church at his house. That would be when they want a real meetin' with some real preachin' [...] they used to sing their song in a whisper. That was a prayer meeting from house to house ... once or twice a week.“

Offensichtlich entstand so etwas wie eine eigene Auslegung der Bibel, die derjenigen der Herren und der von diesen zugelassenen Predigern widersprach, eine Auslegung, die gegen die Vereinbarkeit von Christentum und Sklaverei ging. Die Afroamerikaner begannen ihre Situation mit den Bildern und Erzählungen der Bibel zu reflektieren und fanden darin die Geschichte der Befreiung aus der Sklaverei. Weisse Prediger mußten feststellen, dass, wo sie von der Befreiung aus der Sünde predigten, ihre schwarzen Schafe die reale Befreiung aus der Sklaverei verstanden. Keine Passage der Bibel war ihnen so geläufig wie die Erzählung von Exodus und Landnahme. Ein weisser Armeekaplan erinnerte sich:

„There is no part of the Bible with which they are so familiar as the story of the deliverance of Israel. Moses is their ‚ideal‘ of all that is high, and noble, and perfect, in man. I think they have been accustomed to regard Christ not so much in the light of a *spiritual* deliverer, as that of a second Moses who would eventually lead them out of *their* prison-house of bondage“.

Diese Hoffnungen drücken sich, ebenso wie die Situation der Gefangenschaft in der Fremde, ganz deutlich in einigen der als „Negro-Spirituals“ bekannt gewordenen Liedern aus. Für die Südstaatensklaven wurde Kanaan, das gelobte Land, mit dem Norden assoziiert und die Überquerung des Jordan mit der Flucht in den Norden. Die Ironie an dieser Auslegung der Exodus-Erzählung ist, dass sie diejenige der weissen christlichen Siedler umdreht, die mit

derselben Geschichte ihren Weg aus Europa in das in ihrer Auslegung gelobte Land Amerika illustriert und reflektiert hatten.

Ein weiterer Anknüpfungspunkt für methodistische Mission ist darin zu erblicken, dass sie mit ihrer Erweckungsfrömmigkeit der ekstatischen Religiosität der Westafrikaner entgegen gekommen ist. So liegt auch, von der weissen Kirchengeschichtsschreibung oft verdrängt, eine der Wurzeln der Pfingstlerbewegung in Amerika im afroamerikanischen Christentum. William Joseph Seymour (1870-1922), ein Sohn von Sklaven, der sich selbst das Lesen und Schreiben beigebracht hatte, war die zentrale Person in der in Los Angeles gelegenen Azusa Street Mission, in der, während eines zehntägigen Fastens, sich zwischen dem 09. und 12. April 1906 charismatische Manifestationen wie Glossolie ereigneten, die einen entscheidenden Anstoß zur Ausbreitung des Pentecostalism bedeutet haben. Seymour, im Mississippidelta aufgewachsen, ging als junger Mann nach Norden, zunächst nach Indianapolis, dann nach Cincinnati, trat der schwarzen Methodistengemeinde bei und arbeitete als unabhängiger Evangelist. Danach ging er nach Houston, Texas, wo er die Bibelschule von Charles Fox Parham besuchte, der gemeinhin als Begründer der Pfingstbewegung gilt. Allerdings musste er dem Unterricht von außerhalb des Klassenraumes folgen, weil Parham, der später noch als Vertreter der Lehre, dass die Angelsachsen die legitimen Erben Israels seien, für den Ku-Klux-Clan predigte, schon damals strikter Vertreter der Rassentrennung war. Scharf tritt die Bedeutung der Rassenfrage für das us-amerikanische Christentum in der Geschichte der Pfingstlerbewegung hervor. War die Azusa Street Mission, die innerhalb von zwei Jahren 38 Missionare hervorbrachte, zunächst das Symbol für die Überwindung der Rassengrenzen, wie es Alexander Boddy beschrieb, echauffierte sich Parham 1912 über die Auflösung von Grenzen:

„Men and women, whites and blacks, knelt together or fell across one another; frequently, a white woman, perhaps of wealth and culture, could be seen thrown back in the arms of a big ‚buck nigger‘ and held tightly thus as she shivered and shook in freak imitation of Pentecost. Horrible, awful shame!“

Wie Ian McRobert schreibt, haben weisse Pfingstler in den Vereinigten Staaten in der Folge doktrinäre Streitigkeiten dazu benutzt, das Leitmotiv der schwarzen Christenheit in den Amerikas, die ekstatische Frömmigkeit und Erweckung, als dessen Inkorporation das frühe Pfingstlertum angesehen werden kann, aus ihrer Geschichte herauszuschreiben.

## Literatur zu Afroamerikanischen Religionen (Auswahl)

### 1. Überblick, Sammelbände

- Dale Bisnauth, *History of Religions in the Caribbean*. Kingston 1989.
- Sylviane A. Diouf, *Servants of Allah. African Muslims Enslaved in the Americas*. New York-London 1998.
- Stephen D. Glazier (Hg.), *Encyclopedia of African and African-American Religions*. New York 2001.
- Baba Ifa Karade, *The Handbook of Yoruba Religious Concepts*. York Beach 1994.
- Manfred Kremser (Hg.), „Ay Bo Bo“. *Afro-Karibische Religionen*. 3 Bde. Wien 1996.
- Joseph M. Murphy, *Working the Spirit. Ceremonies of the African Diaspora*. Boston 1994.
- Anthony B. Pinn, *Varieties of African American Religious Experience*. Minneapolis 1998.
- Angela Pollak-Eltz, *Trommel und Trance. Die afroamerikanischen Religionen*. Freiburg i. B. 1995.
- Astrid Reuter, *Voodoo und andere afroamerikanische Religionen*. München 2003.

### 2. Yorùbá und Fon

- Omofolabi S. Ajayi, *Yoruba Dance. The Semiotics of Movement and Yoruba Body Attitude in a Nigerian Culture*. Trenton, NJ 1998.
- Andrew H. Apter, *Black Critics and Kings. The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago 1992.
- Basil Davidson, *A History of West Africa 1000-1800*, Harlow, Essex <sup>4</sup>1981.
- Basil Davidson, *West Africa Before the Colonial Era. A history to 1850*. Harlow, Essex 1998.
- Margaret T. Drewal, *Yoruba Ritual. Performers, Play, Agency*. Bloomington 1992.
- Daryll Forde (ed.) *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*. Hamburg 1999.
- E. Bolaji Idowu, *Olódumàrè, God in Yorùbá Belief*. London 1962.
- John Iliffe, *Africans. The History of a Continent*. Cambridge 1995.
- Judy Rosenthal, *Possession, Ecstasy and Law in Ewe Voodoo*. Charlottesville 1998.

### 3. Santería, Spiritismus

- George Brandon, *Santería from Africa to the New World. The Dead Sell Memories*. Bloomington 1993.
- David H. Brown, *Santería Enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago 2003.
- Raul Canizares, *Walking with the Night. The Afro-Cuban World of Santería*. Rochester 1993.
- Mary A. Clarke, *Seven African Powers: Hybridity and Appropriation*. Online-Publikation: <http://www.materialreligion.org/journal/candles.html> (29.09.04).
- Migene Gonzalez-Wippler, *Leyendas de la Santería*. Pataki. St. Paul 2002.
- Migene Gonzalez-Wippler, *Santería. Mis experiencias en la religión*. St. Paul 2003.
- Katherine J. Hagedorn, *Divine Utterances. The Performance of Afro-Cuban Santería*. Washington-London 2001.
- Ócha'ni Lele, *Obí. Oracle of Cuban Santería*. Rochester 2001.
- Arturo Lindsay (Hg.), *Santería Aesthetics in Contemporary American Art*. Washington-London 1996.
- Christian Lopez, *Lukumi. Santería's Beliefs, Principles, and Direction in the Twenty-First Century*. Lincoln 2004.
- Michael A. Mason, *Living Santería. Rituals and Experiences in an Afro-American Religion*. Washington 2002.
- Joseph A. Murphy, *Santería. African Spirits in America*. Boston, Mass. 1993.

Baba Osundiya. *Awo Obi. Obi Divination in Theory and Practice*. Brooklyn 2000.  
Carlos G. y Poenna, *The Yoruba Domino Oracle*. York Beach 2000.  
Bettina E. Schmidt. *Von Geistern, Orichas und den Puertoricanern. Zur Verbindung von Religion und Ethnizität*. Marburg 1995.  
Miguel A. de la Torre, *The Beliefs and Rituals of a Growing Religion in America*. Grand Rapids 2004.  
Marta Moreno Vega, *The Altar of My Soul. The Living Traditions of Santería*, New York 2000.

#### 4. Jamaica

Leonrad W. Barrett, *The Rastafarians*. Boston 1997.  
Barry Chevannes (Hg.), *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*. The Hague 1995.  
Dianne M. Stewart. *Three Eyes for the Journey. African Dimensions of the Jamaican Religious Experience*. Oxford e.a. 2005.

#### 5. USA

Hans A. Baer / Merrill Singer (Hg.), *African American Religion. Varieties of Protest and Accommodation*. Knoxville 2002.  
James H. Cone, *The Spirituals and the Blues. An Interpretation*, Maryknoll, NY, 1991.  
Edward E. Curtis IV, *Islam in Black America. Identity, Liberation, and Difference in African-American Islamic Thought*. Albany 2002.  
Timothy E. Fulop/ Albert J. Raboteau (Hg.), *African American Religion. Interpretive Essays in History and Culture*, New York 1997.  
Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*. New York-London 1941.  
Paul E. Johnson (Hg.), *African-American Christianity. Essays in History*. London 1994.  
Arthur C. Jones, *Wade in the Water. The Wisdom of the Spirituals*. Maryknoll, NY 1993.  
Cheryll A. Kirk-Duggan, *Exorcizing Evil. A Womanist Perspective on the Spirituals*. Maryknoll, NY 1997.  
Eric C. Lincoln, *The Black Muslims in America*. Boston 1961.  
Albert J. Raboteau. *Slave Religion. The „Invisible Institution“ in the Antebellum South*. Oxford e.a. 1978.  
Irving Zaretsky / Mark P. Leone (Hg.), *Religious Movements in Contemporary America*. Princeton 1974.

#### 6. Brasilien

Volney J. Berkenbrock, *Die Erfahrung der Orixás. Eine Studie über die religiöse Erfahrung im Candomblé*. Bonn 1995.  
S. Bramly, *Macumba. The Teachings of Maria-José, Mother of the Gods*. San Francisco 1994.  
F. *Giobellina-Brumana* / E. *Gonzales Martinez*, *Spirits from the Margin. Umbanda in São Paulo. A Study in Popular Religion and Social Experience*. Uppsala 1989.  
E. J. *de Hohenstein*, *Das Reich der magischen Mütter. Eine Untersuchung über die Frauen in den afro-brasilianischen Besessenheitskulten Candomblé*. Frankfurt 1991.