

Die Ökonomie des *axé*
– Zur Aus- und Verhandlung
der *candomblé*-Religion
in Santo Amaro, Bahia, Brasilien

Dissertation
zur Erlangung der Würde eines
Doktors der Philosophie

an der Fakultät für Geisteswissenschaften
der Universität Hamburg
im Promotionsfach Ethnologie

Vorgelegt von Hannes Leuschner, M.A.
aus Göttingen

Hamburg, im Jahr 2015

Erstgutachter: Herr Prof. i.R. Dr. Roland Mischung

Zweitgutachterin: Frau Jun.-Prof. Dr. Laila Prager

Tag der mündlichen Prüfung: 11.05.2016

Inhaltsverzeichnis: Übersicht

Einleitungen	1
1 Überblick über die Forschungsgeschichte	2
2 Zur Positionierung vorliegender Arbeit	11
3 Santo Amaro	14
4 Zur Datenerhebung	19
5 Zum Umgang mit den Daten	23
6 Zum theoretischen Instrumentarium	24
7 Zur Struktur der Arbeit	38
Anmerkung: Zum Sprachgebrauch	40
Teil I: Elemente des (santamarensischen) <i>candomblé</i>	41
1 Nationen	41
2 Die Anderswelt	52
3 Besitzer des Kopfes	69
4 Inkorporierungen	81
5 Familien	95
6 Das <i>terreiro</i> : eine von Entitäten bewohnte Entität	104
7 Durch Liebe oder durch Schmerz: in den <i>candomblé</i> eintreten	110
8 Initiierung	116
9 Religiöse Karriere	130
10 Feste und Seáncen	134
11 Beratungen und Arbeiten	152
12 Fragen nach dem <i>fundamento</i>	170
Teil II: Die Szene in Santo Amaro	183
1 Akteure	183
2 Die untersuchten <i>terreiros</i>	188
3 Kreise	192
4 Anmerkungen zur Geschichtlichkeit des <i>candomblé</i> in Santo Amaro	208
5 Großfamilien	211
6 Statistiken	218
7 Zur Beziehungsdichte	235
8 Listen und Organisationen	241
9 FENACAB	246
10 AcBantu und die <i>cesta básica</i>	263
Teil III: Zur Aushandlung des religiösen Feldes	274
1 Der <i>candomblé</i> als afrobrasilianische Religion	274
2 Der <i>candomblé</i> als afrikanische Religion – Reafrikanisierung?	288
3 Der <i>candomblé</i> als Weltreligion	305
4 Ist der <i>candomblé</i> eine RELIGION? - Ist der <i>candomblé</i> EINE Religion?	311
5 Früher und Heute – Modernisierung	319
6 Matriarchat und Homosexualisierung	325
Teil IV: Verhandlungen finanziellen Kapitals	340
1 Das <i>terreiro</i> als Firma – der <i>pai de santo</i> als Geschäftsmann	340

2 Das Geschäft der Initiierung	345
3 Die Ökonomie des Festes	351
4 Vom Handel mit dem <i>fundamento</i>	355
5 Konkurrenzen	358
6 Monetarisierung	362
Teil V: Aus- und Verhandlungen kulturellen und ethnischen Kapitals	369
1 Lokale Kultur	369
2 Kulturpolitiken	375
3 <i>Bembé do Mercado</i>	387
4 Der <i>candomblé</i> als afrobrasilianische Leitkultur?	399
5 Gleichberechtigungspolitiken	403
6 Kartierung der SEPRMI	420
7 Wahlen und Wahlprogramme	429
8 Zur Frage nach der Farbe	439
9 Diskriminierung – Viktimisierung?	453
Teil VI: Körperliches und spirituelles Kapital	463
1 Körperliches Kapital im <i>candomblé</i>	463
2 Spirituelles Kapital im <i>candomblé</i> : <i>axé</i> und <i>fé</i>	467
Teil VII: Von Gnade und Misstrauen (Aspekte einer santamarensischen Sozialpsychologie)	473
Ausleitungen	499
1 Auf welche Art bestimmte, auf welche Art in ihrem Wert ausgehandelte Kapitalien werden vom <i>candomblé</i> mit welchen anderen Feldern verhandelt? ..	499
2 Wieweit handeln die Akteure (religiösen Vorsteher) in solchen Aus- und Verhandlungen taktisch, wieweit strategisch?	505
3 Wieweit gestaltet, verändert sich das Feld des santamarensischen <i>candomblé</i> durch die Aus- und Verhandlung ihm zugehöriger oder zugeschriebener Kapitalien?	507
Anhang I: Glossar	510
Anhang II: Erwähnte und zitierte Literatur, Filme und Internetquellen	517
Anhang III: Kurzfassung der Ergebnisse in deutscher Sprache	525
Anhang IV: Kurzfassung der Ergebnisse in englischer Sprache	528

Inhaltsverzeichnis: vollständig

Einleitungen	1
1 Überblick über die Forschungsgeschichte	2
2 Zur Positionierung vorliegender Arbeit	11
2.1 Santo Amaro als Forschungsfeld	12
3 Santo Amaro	14
4 Zur Datenerhebung	19
4.1 Zur Vagheit	20
5 Zum Umgang mit den Daten	23
6 Zum theoretischen Instrumentarium	24
6.1 Feld, Szene, Milieu	25
6.2 Ebenen eines Feldes	26
6.3 Andere Felder	27
6.4 Kapitalien	29
... finanzielles Kapital	30
... soziales Kapital	30
... kulturelles Kapital	31
... religiöses Kapital	31
... spirituelles Kapital	33
... körperliches Kapital	33
... sexuelles Kapital	33
... ethnisches Kapital	34
6.5 Aus- und Verhandlungen	34
6.6 Taktiken und Strategien	36
6.7 Leitfragen	37
7 Zur Struktur der Arbeit	38
Anmerkung: Zum Sprachgebrauch	40
Teil I: Elemente des (santamarensischen) <i>candomblé</i>	41
1 Nationen	41
1.1 Entstehung	43
1.2 Verhältnis der <i>nações</i> zueinander	44
1.3 <i>Candomblé angola</i> und <i>candomblé de caboclo</i>	46
1.4 <i>Umbanda</i> und Kardezismus	46
1.5 <i>Culto aos eguns</i>	48
1.6 <i>Nações</i> und <i>umbanda</i> in Santo Amaro	50
1.7 Traditionslinien und <i>bricolage</i>	51
2 Die Anderswelt	52
2.1 <i>Orixás</i>	53
2.2 <i>Marcas</i>	55
2.3 <i>Inquices</i> und <i>voduns</i>	56
2.4 <i>Santos</i> – europäische Geistwesen	58
2.5 Ahnengeister	59
2.6 Brasilianische Geistwesen	60
2.7 <i>Exú</i>	63
2.8 <i>Erês</i>	67
3 Besitzer des Kopfes	69
3.1 Geschlechterfragen	69

3.2	Darf Exú sich inkorporieren?	71
3.3	Zur Ermittlung des <i>dono da cabeça</i>	72
3.4	Seit wann hat jemand <i>orixá</i> ?	73
3.5	Woher kommen die <i>caboclos</i> ?	74
3.6	Ordnungen des Kopfes	75
3.7	Unordnungen der Ordnung – <i>orímejí, guerra dos orixás</i> , Erbe	77
3.8	<i>Santo errado</i>	78
3.9	Iemanjá weint viel – zum Verhältnis Medium-Entität	79
4	Inkorporierungen	81
4.1	Situationen und Induktion der Inkorporierung	82
4.2	Verstellungskünste I	84
4.3	Vom Verhalten inkorporierter Entitäten	85
4.4	Verstellungskünste II	87
4.5	<i>Prova, grau</i> und <i>cansação</i>	90
4.6	Zur Hundertprozentigkeit und Unlernbarkeit von Inkorporierung	93
5	Familien	95
5.1	Mutter und Vater	97
5.2	Eltern und Kinder	98
5.3	<i>Patchwork</i> -Familie	98
5.4	Kinderreichtum - Qualität contra Quantität	99
5.5	<i>Ogã und ekede, iaó</i>	101
5.6	Spirituelle und profane Familie	103
6	Das <i>terreiro</i>: eine von Entitäten bewohnte Entität	104
6.1	Das <i>terreiro</i> als Baukasten	105
	... <i>assentamentos</i>	105
	... <i>barracão</i>	106
	... <i>atabaques</i>	107
	... <i>quarto de santo</i>	107
	... <i>casa de Exú</i>	107
	... <i>a bandeira de Tempo</i>	108
	... weitere Schreine	108
6.2	Der Besitzer des Hauses	108
6.3	Wohnen im <i>terreiro</i>	109
7	Durch Liebe oder durch Schmerz: in den <i>candomblé</i> eintreten	110
7.1	Aus Liebe und ähnlichen Gründen	111
7.2	Anzestralität	113
7.3	Wege zur Initiierung	114
7.4	<i>Bolar</i>	115
7.5	<i>suspenso</i>	116
8	Initiierung	116
8.1	<i>Borí</i>	117
8.2	Zur Dauer der Initiierung	118
8.3	<i>No roncó</i>	119
8.4	Weiteres <i>procedere</i>	120
8.5	Ketten, Enthaltensamkeiten und Eitelkeiten	121
8.6	Die Spiele der <i>erês</i>	123
8.7	Die <i>raspada</i>	124
8.8	<i>Abiku</i>	126
8.9	Nanã	128
9	Religiöse Karriere	130

9.1	<i>Obrigações</i>	130
9.2	Karrierismus	131
9.3	<i>Todo mundo quer ser pai de santo</i>	133
10	Feste und Seáncen	134
10.1	Feste für <i>orixás</i>	135
10.2	<i>Funções</i>	137
10.3	Sonderformen von Festen für <i>orixás</i>	138
10.4	Feste für brasilianische Geistwesen	140
10.5	Exú und die Frage nach der Vermischung	141
10.6	<i>Sessões</i>	141
10.7	Katholischer Kalender	146
10.8	<i>Dar um caruru</i>	147
10.9	Bohneneintopf von Ogum und Beten für Santo António	148
10.10	Ruhezeiten: <i>mes dos mortos</i> und <i>semana santa</i>	151
11	Beratungen und Arbeiten	152
11.1	Der Wurf der <i>búzios</i>	153
11.2	<i>Odus</i> und <i>cabala</i>	154
11.3	Weitere Verfahren	156
11.4	Beratung durch inkorporierte Entität	156
11.5	<i>Trabalhos</i>	157
11.6	Heilungs- und Reinigungsarbeiten	159
...	Diagnose	160
...	Behandlung	162
...	<i>lavagem</i> und <i>sacudimento</i>	163
...	<i>tirar cachaça</i>	164
...	<i>garrafada</i>	164
11.7	<i>Trocar de cabeça</i>	165
11.8	Schadensarbeiten	166
11.9	Das <i>Livro de São Cipriano</i>	168
11.10	Und die Moral? Von Gut und Böse	168
11.11	Zum <i>lado branco</i>	169
12	Fragen nach dem <i>fundamento</i>	170
12.1	Die Frage nach <i>abiku</i>	172
12.2	Die Frage nach dem <i>quarto de santo</i>	172
12.3	Zur Frage nach dem <i>pai pequeno</i>	173
12.4	Zur Frage nach dem <i>roncó</i>	175
12.5	Noch mehr Fragen	175
12.6	Zur Frage der Frage	176
12.7	Zur Frage nach der Dokumentation	177
Teil II:	Die Szene in Santo Amaro	183
1	Akteure	183
1.1	<i>Candomblecistas</i>	183
1.2	<i>Simpatistas</i>	184
1.3	<i>Clientes</i>	186
2	Die untersuchten <i>terreiros</i>	188
3	Kreise	192
3.1	Erster Kreis	192
...	die drei alten Häuser	192
...	die drei jungen Häuser	194

... <i>angola</i>	196
3.2 Zweiter Kreis	197
3.3 Dritter Kreis: der Rand der Szene	200
3.4 <i>Umbanda</i>	202
3.5 Mãe Satú: <i>ari dëndê</i>	204
3.6 Acupe	205
3.7 Pai Zau	207
4 Anmerkungen zur Geschichtlichkeit des <i>candomblé</i> in Santo Amaro	208
4.1 Die drei Welten des <i>candomblé</i> in Santo Amaro	209
4.2 Zu den Wurzeln des santamarensischen <i>candomblé</i>	209
5 Großfamilien	211
5.1 Die Ciriaco-Familie	212
5.2 Die Valera-Familie	213
5.3 Die <i>Viva Deus</i> -Familie	214
5.4 Die Pedro-Familie	215
5.5 Iara-Familie und Kikito-Familie	218
5.6 <i>Umbanda</i> -Familie	216
5.7 Familien in Acupe	217
5.8 Santamarensischer <i>candomblé</i>	218
6 Statistiken	218
Exkurs: Quantitative Erhebungen – Eine Problematisierung	218
... Ungenauigkeit der Angaben und fehlende Angaben	220
... Rückkehr zum qualitativen Datum durch Differenzierung	220
... Unterschiedliche Konzepte	222
... Zur Freiheit der Antworten	223
6.1 Auszählungen	225
6.2 Durchschnittsalter und Kohorten	226
6.3 Zur Farbe	227
6.4 Zum Geschlecht	228
6.5 Nationen	230
6.6 Zur Unterscheidung der Schulen beziehungsweise <i>nações</i>	231
... Beratungsarbeit	231
... Entitäten und Initiierung	232
6.7 Synkretismus	233
7 Zur Beziehungsdichte	235
7.1 Netzwerke	236
7.2 Zur Zentralität der Häuser	239
8 Listen und Organisationen	241
8.1 Listungen	242
8.2 Assoziierungen	244
9 FENACAB	246
9.1 Der <i>Código Nacional de Ética e Disciplina Litúrgica da Religião</i> <i>Afro-Brasileira</i>	249
... Ethnien	249
... Dogmen	251
... Entitäten	252
... Ämter	253
... Meldepflicht	254
... Geistiges Eigentum	256
9.2 Mitgliedsbeiträge	257

9.3 Die <i>Federação</i> in Santo Amaro	258
9.4 Die <i>Federação</i> sagt...	259
9.5 Die andere <i>Federação</i>	261
10 AcBantu und die <i>cesta básica</i>	263
10.1 Mission	263
10.2 <i>Cesta básica</i>	265
10.3 <i>Reuniões</i> der <i>cesta básica</i>	267
10.4 Für wen ist die <i>cesta básica</i> ?	269
10.5 Wer distribuiert die <i>cesta básica</i> ?	271
10.6 Zum Wert der <i>cesta básica</i>	273
Teil III: Zur Aushandlung des religiösen Feldes	274
1 Der <i>candomblé</i> als afrobrasilianische Religion	274
1.1 Synkretismus – Antisynkretismus	276
1.2 Katholische Elemente	277
1.3 Bireligiosität	278
1.4 <i>Camouflage</i>	279
1.5 Santa Barbara ist nicht Iansã	281
... São Jorge ist Oxóssi	281
... Santa Barbara ist doch Iansã?	283
1.6 Sklaverei	284
1.7 Katholizismus und Sklaverei und Nelson Mandela	286
2 Der <i>candomblé</i> als afrikanische Religion – Reafrikanisierung?	288
2.1 Reafrikanisierung (in Salvador)	289
2.2 Re-Afrikanisierung oder Afrikanisierung?	292
2.3 Was für ein Afrika?	293
2.4 Afrika als Atlantis	295
2.5 Salvadorianisierung in Santo Amaro	296
2.6 Sprachregelungen	298
2.7 Kleider und Feste	300
2.8 Von alten und neuen Liedern	302
2.9 Entitäten	303
2.10 <i>Odus</i>	304
3 Der <i>candomblé</i> als Weltreligion	305
3.1 Expansion	307
3.2 <i>Filhos de santo com condições</i>	309
3.3 Wer ist <i>negro</i> ?	310
4 Ist der <i>candomblé</i> eine RELIGION? - Ist der <i>candomblé</i> EINE Religion?	311
4.1 <i>Ist der <i>candomblé</i> eine RELIGION?</i>	311
4.2 <i>Ist der <i>candomblé</i> EINE Religion?</i>	315
4.3 Eine und EINE Religion	317
4.4 Folklorisierung	317
5 Früher und Heute – Modernisierung	319
5.1 Modernisierung: Dekadenz oder Entwicklung?	321
5.2 Modernisierung und (Re-)Afrikanisierung	323
5.3 Konkurrierende Traditionslinien	324
6 Matriarchat und Homosexualisierung	325
6.1 <i>Macho</i> und <i>viado</i>	326
Exkurs: <i>Carnaval</i> und Kannibalismus	328
6.2 Maskulinisierung und Homosexualisierung	329

6.3 <i>Viadagem</i>	331
6.4 <i>Candomblé</i> und Homosexualität – religiöse Ansätze	332
... Vorgang der Besessenheitstrance	332
... Verhältnis Medium und Entität	332
... Pombagira	334
... <i>trocar de sexo</i>	335
6.5 Soziale Ansätze	335
... zur Rolle des <i>pai de santo</i>	336
... zur Rolle des <i>ogã</i>	337
6.7 Homosexualisierung und Verbürgerlichung	338
Teil IV: Verhandlungen finanziellen Kapitals	340
1 Das <i>terreiro</i> als Firma – der <i>pai de santo</i> als Geschäftsmann	340
1.1 Zur Arbeit mit <i>clientes</i>	343
2 Das Geschäft der Initiierung	345
2.1 Der <i>ogã</i> als Angestellter	349
3 Die Ökonomie des Festes	351
3.1 Gastgeber und Gast	353
3.2 Öffentlichkeitsarbeit	354
4 Vom Handel mit dem <i>fundamento</i>	355
4.1 Inflation der Information	356
4.2 Außerhalb von Santo Amaro	357
5 Konkurrenzen	358
5.1 <i>Tirar os filhos dos outros</i>	360
6 Monetarisierung	362
6.1 <i>Samba</i> und <i>capoeira</i>	362
6.2 Von kapitalistischer Denkweise	363
6.3 Kommunitäres Denken und Programme der <i>evangélicos</i>	366
6.4 Mãe Maras Einladung	367
Teil V: Aus- und Verhandlungen kulturellen und ethnischen Kapitals	369
1 Lokale Kultur	369
1.1 <i>Samba</i>	370
1.2 <i>Capoeira</i>	371
1.3 <i>Candomblé</i> als Kultur – Fragen nach dem kulturellen Kapital	373
2 Kulturpolitiken	375
2.1 Zweierlei Kulturen	375
2.2 Zweierlei Santo Amaro	377
2.3 Eventpolitik	378
2.4 Übergeordnete Kulturpolitiken und der <i>plano municipal de cultura</i> ..	381
2.5 Ausschreibungen und Projekte	384
2.6 Denkmalschutz-Politiken	385
3 <i>Bembé do Mercado</i>	387
3.1 Chronologie	388
3.2 Literatur zum <i>Bembé do Mercado</i>	389
3.3 Lokale Politiken 2013	390
3.4 Geld	393
3.5 2014	395
3.6 Kritiken	397
3.7 Politische Dimension	398

4 Der <i>candomblé</i> als afrobrasilianische Leitkultur?	399
4.1 Afrobrasilianische Kultur und der <i>Bembé do Mercado</i>	400
4.2 <i>Capoeira</i> und <i>candomblé</i>	401
5 Gleichberechtigungspolitiken	403
5.1 <i>Povos tradicionais</i>	404
5.2 Land	406
5.3 Völker	407
5.4 <i>Para os africanos ver</i>	408
5.5 Deutsche und Japaner	408
5.6 Segmentierungspolitiken	409
5.7 <i>Igualdade racial</i> in Santo Amaro	410
5.8 <i>Ciganos</i> in Santo Amaro	411
5.9 <i>Quilombola, pescadores</i> und <i>marisqueiras</i> in Santo Amaro	412
5.10 Die <i>Promoção</i> und der <i>candomblé</i> in Santo Amaro	413
5.11 <i>Empoderamento</i>	414
5.12 <i>Cadastro único</i>	415
5.13 <i>Conferências</i>	417
5.14 <i>Candomblé</i> auf der Bühne	418
6 Kartierung der SEPROMI	420
6.1 Die Publikation	422
6.2 Daten und Statistiken	423
6.3 Häuser	425
6.4 Politiken auf Grundlage der Kartierung	427
6.5 Ethnographische Aspekte	428
7 Wahlen und Wahlprogramme	429
7.1 Kandidaten und Wahlveranstaltungen	430
7.2 PPLE – eine <i>candomblé</i> -Partei	432
7.3 Ethik des <i>candomblé</i>	433
7.4 Lokale Politiken aus den eigenen Reihen	434
Exkurs: Zum <i>Partido dos Trabalhadores</i>	436
8 Zur Frage nach der Farbe	439
8.1 Zur Frage nach der Rasse	441
8.2 Farblehren	442
8.3 Zum Begriff <i>negro</i>	444
8.4 Zum Begriff <i>branco</i>	445
8.5 <i>Negros</i> und <i>brancos</i> im <i>movimento negro</i>	447
Exkurs: Zur Polizeigewalt	448
8.6 <i>Todo mundo quer ser negro</i>	449
8.7 Der <i>índio</i> auch ein <i>negro</i> ?	451
8.8 <i>Movimento negro</i> und <i>candomblé</i>	452
9 Diskriminierung – Viktimisierung?	453
9.1 Die Frage nach der Diskriminierung	454
9.2 Viktimisierung	456
9.3 Gegen-Rassismus	457
Exkurs: Schwarze Hebräer?	458
9.4 Verbot von Tieropfern	459
Teil VI: Körperliches und spirituelles Kapital	463
1 Körperliches Kapital im <i>candomblé</i>	463
1.1 Ethnisches Kapital	464

1.2 Körperliches und spirituelles Kapital	465
2 Spirituelles Kapital im <i>candomblé</i>: <i>axé</i> und <i>fé</i>	467
2.1 <i>Axé</i> als Ressource	469
2.2 Inflation des <i>axé</i>	470
Teil VII: Von Gnade und Misstrauen (Aspekte einer santamarensischen Sozialpsychologie)	473
1 <i>Por graça</i>	474
2 <i>Interesse</i>	476
3 <i>Desconfiança</i>	477
4 <i>Traição</i>	480
5 Vollendete Tatsachen	481
6 <i>Ingratidão</i>	482
7 <i>Gratidão</i>	483
8 <i>Inveja</i>	484
9 <i>Maldade</i>	484
10 <i>Perversidade</i>	486
11 <i>Malícia</i>	486
12 Konflikte: <i>xingar, brigar, esculhambar</i>	486
13 Konfliktvermeidung	487
... <i>cada qual no seu qual</i>	488
... <i>abafar</i>	489
14 <i>Tá tudo-bem!</i>	490
15 <i>Falsidade</i>	491
16 <i>Fofoca(r)</i>	492
17 <i>Já-saber</i>	494
18 <i>Medo</i> – Angst	495
Ausleitungen	499
1 Auf welche Art bestimmte, auf welche Art in ihrem Wert ausgehandelte Kapitalien werden vom <i>candomblé</i> mit welchen anderen Feldern verhandelt?	499
1.1 Religiöses Kapital	499
1.2 Spirituelles Kapital	500
1.3 Kulturelles Kapital	501
1.4 Ethnisches Kapital	502
1.5 Körperliches Kapital	503
1.6 Finanzielles Kapital	504
2 Wieweit handeln die Akteure (religiösen Vorsteher) in solchen Aus- und Verhandlungen taktisch, wieweit strategisch?	505
3 Wieweit gestaltet, verändert sich das Feld des santamarensischen <i>candomblé</i> durch die Aus- und Verhandlung ihm zugehöriger oder zugeschriebener Kapitalien?	507
Anhang I: Glossar	510
Anhang II: Erwähnte und zitierte Literatur, Filme und Internetquellen	517
Anhang III: Kurzfassung der Ergebnisse in deutscher Sprache	525
Anhang IV: Kurzfassung der Ergebnisse in englischer Sprache	528

Darstellungsverzeichnis

Karte 1: Umgebung von Santo Amaro	18
Karte 2: Santo Amaro Stadt	18
Tabelle 1: Liste der religiösen Vorsteher in Santo Amaro	190
Tabelle 2: Geographische Verteilung spiritueller Deszendenzen	211
Tabelle 3: Die Ciriaco-Familie	212
Tabelle 4: Die Valera-Familie	213
Tabelle 5: Die <i>Viva Deus</i> -Familie	214
Tabelle 6: Die Pedro-Familie	215
Tabelle 7: Die Esté-Familie	217
Tabelle 8: Justiniano-Familie	217
Tabelle 9: Silva-Familie	217
Tabelle 10: Durchschnittsalter und Kohorten	226
Tabelle 11: Zur Farbe	227
Graphik 1: Kohorten und Geschlecht	228
Graphik 2: Öffnung von Häusern seit 2001, Geschlecht und Alterskohorten	229
Graphik 3: Dynamik der Nationen (in Zahlen)	230
Graphik 4: Dynamik der Nationen (in Prozenten)	230
Tabelle 12: Bevorzugte Arten der Beratung und <i>nação</i>	231
Graphik 5: Synkretismus nach <i>nações</i>	234
Graphik 6: Synkretismus nach Alterskohorten	235
Graphik 7: Gesamtnetzwerk unter Einbeziehung aller Besuchsbeziehungen	238
Graphik 8: Gesamtnetzwerk starker gegenseitiger Beziehungen	239
Tabelle 13: <i>Indegree</i>	239
Tabelle 14: <i>Outdegree</i>	240
Tabelle 15: <i>Indegree</i> der drei großen alten Häuser	241
Tabelle 16: <i>Candomblé</i> Früher <i>versus</i> Heute	320

Dank

Der erste Dank sei meinen Eltern ausgesprochen – sie leben in einem großen gelben Haus in Göttingen, Niedersachsen, Deutschland, und halfen und helfen mir in vielem.
So auch meine Großeltern.

Dann danke ich allen Freunden, Bekannten und Informanten in und um Santo Amaro: Ich widerstehe der Versuchung, Namen zu nennen, da die Liste zu lang würde und eine Abfolge bestimmt werden müsste, die ich nicht aufstellen will. Vielen von ihnen wird der Leser im Folgenden begegnen: Aus ihren Wegen, Geschichten und Künsten, aus ihrem Lachen, Weinen und Schimpfen entstand und lebt diese Arbeit.

Obrigado mesmo, und, se Deus quiser, até logo!

Den *orixás* und den *caboclos* und vielen anderen Geistwesen, die mit den, in den und durch die Menschen leben, auch wenn sie bisweilen den Kopf darüber schütteln mögen, was ihre Kinder hienieden tun, gilt ebenso mein Dank wie jenem Gott, auf den fast alle *santamarenses* (gleich welcher Religion oder Konfession) sich berufen, wenn sie ausrufen:

Graças a Deus!

In Hamburg danke ich Prof. i. R. Dr. Roland Mischung, der schon meine Magisterarbeit, und nun auch meine Doktorarbeit stets hilfsbereit betreute.

Prof. Dr. Breno Fontes in Recife, Pernambuco, danke ich für die freundliche Aufnahme in seine Forschungsgruppe *Redes e Poder Local* während meines Aufenthaltes in Brasilien.

Professor Dr. Tiago de Oliveira Pinto (Weimar / Jena) danke ich, nach wie vor, die musikwissenschaftliche Exkursion 2008, die mich erstmals nach Santo Amaro gebracht hatte.

In Berlin danke ich Julia Veihelmann für ihre aufmerksame Durchsicht des Manuskripts dieser Arbeit.

Dem DAAD verdanke ich ein Stipendium zur Finanzierung der zweijährigen Feldforschung, die dieser Arbeit zugrunde liegt.

Einleitungen

Der *candomblé*, soviel darf als weitgehend sicher gelten, ist eine afrobrasilianische Religion unbekanntem Gründers und Gründungsdatums, in deren Zentrum die rituelle Inkorporierung außermenschlicher Entitäten vorrangig afrikanischer Deszendenz in menschlichen Medien steht. Der *candomblé* ist Teil des weiten Spektrums afrobrasilianischer Religionen wie *xangô*, *tambor de minas*, *batuque* oder *umbanda*, und dann auch der afroamerikanischen Religionen wie *vodou* auf Haiti oder *santeria* auf Cuba (auch wenn dort die Inkorporierung schon weniger im Mittelpunkt steht).

Darüber hinaus ist es nicht einfach, eine gemeingültige Aussage darüber zu treffen, was *candomblé* eigentlich ist und was NICHT *candomblé* ist. Meist organisiert sich der *candomblé* in religiösen Familien, den *familias de santo*, und meist haben diese *familias de santo* ihr Zentrum in einem eigens dafür bereiteten *candomblé*-Haus, dem *terreiro*. Vertreter verschiedener Schulen des *candomblé*, der sich auf unterschiedliche afrikanische Herkunftsgebiete zurückführenden *nações*, handeln und handeln noch immer mit mehr oder weniger großer Schärfe die Grenzen des *candomblé* zu anderen religiösen und kulturellen Erscheinungen aus. Auch Wissenschaftler, in den Anfängen vorrangig aus dem medizinischen und psychologischen Bereich, später vor allem aus den Geistes- und Sozialwissenschaften, sind seit über hundert Jahren an dieser Aushandlung intensiv beteiligt.

Die wissenschaftliche Literatur über den *candomblé* ist mittlerweile so reichhaltig geworden (siehe den folgenden Überblick), dass die Hinzufügung eines weiteren Titels durchaus einer Rechtfertigung zu bedürfen scheint. Was hebt die hier vorgelegte Arbeit von den bereits vorliegenden Arbeiten ab?

Ersteinmal die Wahl des Forschungsfeldes: Die baianische Kleinstadt Santo Amaro da Purificação ist, von der Hauptstadt Salvador da Bahia aus gesehen, die nach wie vor das Zentrum der *candomblé*-Forschung ist, in der allgemein deutlich weniger beforschten Provinz gelegen. Dann die Wahl des Forschungsgegenstandes: Wo die meisten der vorliegenden Monographien sich entweder schwerpunktmäßig einem bestimmten *candomblé*-Haus oder einem bestimmten thematischen Schwerpunkt widmen, handelt diese Arbeit von der 'Szene' des *candomblé* in Santo Amaro, also davon, was zwischen den einzelnen *candomblé*-Häusern stattfindet und dann davon, was zwischen dem von diesen Häusern gebildeten 'Feld' des *candomblé* in Santo Amaro und anderen sozialen Feldern stattfindet. Grundlegerend ist also die Frage: Wie handelt sich das Feld (der *candomblé* in Santo Amaro) intern und extern überhaupt als solches aus?

Dabei werde ich stets von den Akteuren und ihrem Wissen auszugehen suchen und nicht von dem akademischen Wissen der vorliegenden Literatur. Im Verhältnis dieser beiden Wissenswelten zueinander werden sich sowohl Bruchstellen zeigen als auch solche Stellen,

an denen emisches und akademisches Wissen kaum noch voneinander zu trennen sind. Der Ansatz, eine möglichst akademie-ferne und feld-nahe Position einzunehmen (also nach aller Möglichkeit *bottom-up* zu denken und Probleme zu entwickeln) führte zudem überraschend bald an verschiedene Stellen, die von der mir bekannten Literatur bislang kaum behandelt, vielleicht teils auch bewusst gemieden (oder gar für unwichtig befunden?) wurden – überraschend, da es sich dabei oft um für die Akteure zentrale Bereiche handelt. Beispielsweise wäre hier die Institution der *Federação dos Cultos Afrobrasileiros* zu nennen (ein Dachverband der *candomblé*-Häuser), zu der mir keine weitere kritische Auseinandersetzung von akademischer Seite bekannt wäre.

Auf einer ethnographischen Erfassung des Feldes beziehungsweise seiner Aushandlung fußend werden dann eine Reihe von Fragen untersucht, die auf die Situationiertheit des santamarensischen *candomblé* und seiner Akteure in der santamarensischen, baianischen, brasilianischen Gegenwart zielen, und auf die Taktiken und Strategien dieser Akteure im Umgang mit verschiedenen Ressourcen, über die sie durch ihre Zugehörigkeit zum *candomblé* verfügen. Zur Entwicklung und Verfolgung dieser Fragen wird eine kleine Auswahl theoretischer Instrumente operationalisiert werden; vor allem ein an den bourdieuschen Kategorien orientiertes Konzept von Kapitalien und die certeausche Unterscheidung zwischen taktischem und strategischem Handeln.

Im nun Folgenden wird ein Überblick über die Forschungsgeschichte gegeben und die hier vorgelegte Arbeit darin ausführlicher positioniert. Anschließend wird das Forschungsfeld – Santo Amaro da Purificação, Bahia – vorgestellt werden; es folgen einige Erklärungen zur Datenerhebung und zum Umgang mit den Daten. Im Anschluss werden das theoretische Instrumentarium dieser Arbeit vorgestellt und ein Überblick über ihre Komposition gegeben.

1 Überblick über die Forschungsgeschichte

Als eine Art Gründerfigur der brasilianischen *candomblé*-Forschung kann der forensische Arzt Nina Rodrigues (1862 bis 1906) gelten. Im Zusammenhang mit seinem Anliegen, das Strafrecht 'rassisch' zu diversifizieren, entstanden die Schriften *O animismo fetichista dos negros baianos* ('Der fetichistische Animismus der baianischen Neger'), 1900 veröffentlicht und, erst 1932 posthum erschienen, *Os Africanos no Brasil* ('Die Afrikaner in Brasilien'). Neben seinem (nicht über das seinerzeit Übliche hinaus) rassistisch fundierten Anliegen, das Strafrecht nach ethnischen Kriterien zu reformieren, motivierte ihn zu diesen Schriften offensichtlich auch ein ethnographisches Anliegen der bewahrenden Erfassung einer Kultur, deren Verschwinden man (unter dem Vorzeichen eines *embranquecimento*, einer 'Verweißlichung' brasilianischer Bevölkerung und Kultur) voraussehen zu können glaubte. Damit folgte er dem bekannten Kommentar des Literaturkritikers Sílvio Romero

von 1888:

"[...] Quando nos vemos homens, como Bleek, refugiaram-se dezenas e dezenas de anos nos centros da África somente para estudar uma língua e coligir uns mitos, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido neste sentido! [...] O negro não é só uma máquina econômica; ele é, antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência." (nach Rodrigues 2008: 17): "Während wir uns Männer wie Bleek [Wilhelm Bleek, ein deutscher Sprachwissenschaftler] anschauen, die sich Jahrzehnte lang nach Afrika zurückziehen, nur um eine Sprache zu studieren und einige Mythen zu erfassen, haben wir, die wir das Material daheim haben, die wir Afrika in unseren Küchen haben, Amerika in unseren Wäldern und Europa in unseren Salons, nichts in dieser Hinsicht produziert! [...] Der Neger ist nicht nur eine ökonomische Maschine; er ist vor allem, ungeachtet seiner Unwissenheit, ein Objekt der Wissenschaft."¹

Die Passage wurde in einiger Länge zitiert, weil sie auch zwei weitere Motive andeutet, die für die Entwicklung der *candomblé*-Forschung in Brasilien kennzeichnend sind: die 'Drei-rassigkeit' des Landes, die von dem pernambucanischen Soziologen Gilberto Freyre später zu einem sozial-romantischen Grundmerkmal brasilianischer Nation erklärt werden sollte, und ein damit verbundener 'Heimvorteil' der Wissenschaft. Bis heute sind sich in Brasilien Ethnologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft in ihren Gegenständen und Methoden viel näher, als es beispielsweise im deutschen Wissenschaftsbetrieb der Fall ist.

Die Forschungen und Publikationen von Rodrigues datieren in eine Epoche, in der vielfach eine Ideologie des *embranquecimento* vertreten wurde, die zunehmend abgelöst wurde von einer Ideologie der *miscigenação*, einer 'Durchmischung' der verschiedenen Ethnien und mit ihnen verbundener Eigenschaften. Arthur Ramos (1903 bis 1949), Psychiater und einer der ersten Psychoanalytiker in Brasilien, der, wie schon Nina Rodrigues, für die medizinische Fakultät von Bahia arbeitete, konzentrierte sich in seinen Arbeiten auf eine kulturelle Ebene der *miscigenação*, die *aculturação* (Akkulturation). In dieser Hinsicht interessierte ihn vor allen Dingen der Synkretismus zwischen afrikanischen Religionen und dem Katholizismus, der von anderen (und zunehmend hegemonialen) Trends der *candomblé*-Forschung eher ablehnend bedacht wurde. Solchen galt er dann als der *candomblé*-Religion nicht substanziell zugehörig oder, wo ihr doch substanziell zugehörig, da als eine Verfallserscheinung des *candomblé*, also als ein Element, das einen 'eigentlichen' von einem 'weniger eigentlichen' *candomblé* scheidet.

In den Schriften des studierten Juristen Edison Carneiro (1912 bis 1972), vor allem in *Candomblés da Bahia* (1948), wird eine Trennung zwischen einem 'puren' und einem mit anderen Elementen 'vermischten' *candomblé* vorgenommen, die den Ideen einer kulturellen

¹ Diese wie auch folgende Übersetzungen, wenn nicht anders gekennzeichnet, vom Verfasser.

miscigenação entgegensteht. Unter anderem durch diese Vermischungen bedingt, aber auch grundsätzlich ganz im Sinne eines eurozentrischen (und, unter dem Motto *Ordem e Progresso* (Ordnung und Fortschritt) brasilianisierten) Fortschrittsdenkens stellte er fest: "Essas crenças já se estão encaminhando parcialmente para o seu destino lógico – o folclore" (2008: 26): "Diese Glaubensinhalte [des *candomblé*] beginnen teilweise schon ihrem logischem Ziel entgegenzulaufen – der Folklore". In diesem Sinne subsumieren sich auch die verschiedenen Schriften von Carneiro zum *candomblé* unter seine späteren Beiträgen zur Institutionalisierung einer brasilianischen Volkskunde. Eine kulturelle Distanz zu der von ihm untersuchten Religion wird hierin deutlich, die sich in vielen zukünftigen Forschungen vermindern wird.

1938 bis 1939 führte Edison Carneiro als Vergil die junge US-amerikanische Ethnologin Ruth Landes durch die salvadorianische Szene. Er vermittelte ihr Kontakte zu den großen *candomblé*-Häusern und herausragenden Persönlichkeiten wie Martiniano Eliseu do Bonfim, einem in Nigeria ausgebildeten *babalawo* (Orakelspezialisten). Landes' ethnologischer Bericht mit dem programmatischen Titel *The city of women* erschien 1947. Sie beschreibt den *candomblé* als eine traditionell matriarchalische Religion, und die Inkorporierung von *orixás* als eine dezidiert weibliche Kulturtechnik. Wo Männer Inkorporierungsmedien sind, seien sie meist homosexuell. Zudem wichen die *candomblé*-Häuser, die sie gründeten, von der reinen Tradition ab. Landes entwickelte ihre Vorstellung von der Rolle der Frau im *candomblé* im Vergleich zur eigenen, von ihr im Gegensatz zur baianischen als patriarchalisch empfunden US-amerikanischen Gesellschaft. In dieser Hinsicht hat *The city of women* eine utopische Ebene. Landes' Vision vom *candomblé* als einer 'Religion der Frauen' spielt bis heute in verschiedenen Diskursen eine wichtige Rolle; zudem schuf sie eine Verbindung zwischen 'reinem' und 'unreinem' *candomblé* und *gender*.

Ruth Landes war gewissermaßen die Pionierin einer Reihe US-amerikanischer Forschungen in Bahia, die allerdings weniger auf das Geschlechter-, und mehr auf das 'Rassen'-Verhältnis in brasilianischer Gesellschaft im Vergleich zur US-amerikanischen zielten. Solche Forschungen hatten ihren Ausgangspunkt im sogenannten *Ciclo da UNESCO* (vgl. Pinho 2010: 183ff), einer ganzen Reihe durch die UNESCO finanzierter Forschungen während der 1950er Jahre, in deren Rahmen auch zunehmend französische Wissenschaftler, unter ihnen Roger Bastide (siehe unten), ins Land kamen. Die US-Amerikaner waren vor allem an der Frage interessiert, wieweit die behauptete *democracia racial* ('Rassische Demokratie', zu verstehen als eine Demokratie der Gleichberechtigung verschiedener 'Rassen') in Brasilien tatsächlich besteht, und möglicherweise eine Alternative zum eigenen Umgang mit der afroamerikanischen Bevölkerung darstellt. Der Mythos 'rassischer' Gleichberechtigung in Brasilien hielt den Forschungen nicht stand.

Eine jüngere, vor allem von dem angelsächsischen Raum ausgehende Forschungsrichtung sind die *black atlantic studies*, innerhalb derer der Literatur- und Kulturwissenschaft-

ler Paul Gilroy mit seinem Werk *The Black Atlantic – Modernity and Double Consciousness* (1993) richtungsweisend war. Die *black atlantic studies* legen einen Schwerpunkt auf die Untersuchung transkultureller und transnationaler Bezüge zwischen verschiedenen afrikanischen Kulturen und Kulturen der afrikanischen Diaspora. In der Ethnologie ist es vor allem Lorand Matory, der den *candomblé* auf solche Bezüge hin erforscht – programmatisch 2005 in *Black Atlantic Religion - Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, worin unter anderem auch eine Auseinandersetzung mit Landes' Narrativ eines matriarchalischen *candomblé* stattfindet. Auch in anderen Beiträgen (Matory 2004, 2006) geht es Matory schwerpunktmäßig um die *gender*-Frage im *candomblé*.

Man kann in der US-amerikanischen *candomblé*-Forschung gewisse Schwerpunkte bezüglich der ethnischen und geschlechtlichen Dimensionen ausmachen – eine Tendenz in der französischen Forschung scheint, damit verglichen, stärker auf die Religion als solche zu fokussieren. Es sind hier, die 'klassischen' französischen Forschungen betreffend, vor allem zwei Namen zu nennen: Pierre Fatumbi Verger (1902 bis 1996) und Roger Bastide (1898 bis 1974).

Der Fotograf Pierre Verger kam nach weltweiten Reisen durch Afrika, Asien und Lateinamerika 1946 erstmals nach Brasilien und blieb dort, von Reisen nach Frankreich und längeren Aufenthalten an der afrikanischen Westküste unterbrochen, bis zu seinem Tod. Die von Angela Lühning, der Vorsitzenden der *Fundação Pierre Verger* in Salvador da Bahia, erstellte Bibliographie (1989-99) verzeichnet 128 Titel, die sowohl fotografische, als auch ethnologische und historische Publikationen umfassen. In der Ethnologie und Geschichtswissenschaft war Verger Autodidakt. Aus seinem umfangreichen *œuvre* ragen vor allem drei Komplexe heraus: *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun a Bahia* (1957), *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle* (1969) und *Ewé. O uso das plantas na sociedade iorubá* ('Ewé. Der Gebrauch der Pflanzen in der yorubanischen Gesellschaft', 1995), die jeweils Themen behandeln, die sich auch in zahlreichen der über die Jahre entstandenen Aufsätze finden. Aus dem Themenkomplex der *Notes sur le Culte des Orisa...* entstanden in Brasilien verschiedene, auch unter den religiösen Akteuren populäre Kompilationen von *lendas dos orixás*, Geschichten der afrikanischen 'Götter', die oftmals herangezogen werden, wenn es darum geht, bestimmte Rituale oder religiöse Vorschriften zu erklären. *Flux e Reflux...* führt ein Motiv ein, das vor allen Dingen in den jüngeren *black atlantic studies* wieder fokussiert wird: die wechselseitigen Beeinflussungen der afrikanischen und brasilianischen Atlantikküste. Mit *Ewé...* legte Verger dann ein hochgelehrtes Alterswerk vor, in dem er – Fotograf, Ethnologe, Historiker – sich nun auch als Botaniker erweist in der Untersuchung und Systematisierung der Pflanzenkunde yorubanischer Kulturen. Dieses Werk hatte allerdings meines Wissens kaum einen solch direkten Einfluss auf die religiöse Szene wie die *Notes*

sur le Culte des Orisa.

Pierre Verger blieb, auch nachdem er Basis in Bahia bezogen hatte, ein Reisender. Es waren vor allem seine Reisen nach Afrika, schwerpunktmäßig nach Nigeria und Benin, auf denen er Wissen um die Theologie und Rituale des *candomblé* und dessen afrikanische Matrizen zwischen den beiden Seiten des Atlantiks vermittelte. Verger verstand den *candomblé* als afrikanische Religion, persönlich wohl auch als Alternative zu seiner eigenen, französisch-katholischen Erziehung, und trug viel zu einer Reafrikanisierungsbewegung in den 1970er Jahren bei (siehe **III:2.1**)². Verger war auch durch religiöse Ämter, sowohl in Afrika als auch in Brasilien, in den *candomblé* eingebunden; in Salvador war das *candomblé*-Haus *Gantois*, seinerzeit unter Leitung von Mãe Meninina, für ihn von besonderer Wichtigkeit. Trotz seiner Eingebundenheit in die Ämter-Struktur des *candomblé* verstand Verger sich nicht als jemand, der an die spirituelle Dimension des *candomblé* glaubt. Er verstand diese eher als eine psychologische Dimension, und die Inkorporierung von *orixás* als eine Art von Befreiung von den Fesseln des Alltagslebens.

Die Forschungen von Verger fanden zwischen Afrika und Brasilien statt, und sein Fokus lag deutlich in der yorubanischen Kultur und der daraus hervorgegangenen Schule (*nação*, siehe **I:1**) *nagô-ketu*. Wie in den meisten anderen Forschungen seiner Zeit wurde der *candomblé* anderer *nações*, *jeje* oder *angola*, kaum beachtet.

Ebenfalls einen starken Fokus auf den *candomblé nagô-ketu* richtete Roger Bastide, ein Freund von Pierre Verger. Von 1938 bis 1957 hatte er eine Professur für Soziologie an der Universität von São Paulo inne, dann kehrte er nach Frankreich zurück. Aus eigener Erfahrung kannte er den baianischen *candomblé* nur durch kürzere Aufenthalte; ein Großteil seiner umfangreichen Publikationen basieren also auf Literaturarbeit. Zu nennen sind hier vor allem die Monographie *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)* (1958), und sein umfangreiches Hauptwerk *Les Religions Afro-Brésiliennes: Contribution à une Sociologie des Interpénétrations de Civilisation* (1960). Entgegen einem Denken in Akkulturationen und Synkretismen auf inhaltlicher Ebene, sieht Bastide im *candomblé* eher eine Anpassung an neuweltliche Strukturen, um die afrikanischen Inhalte bewahren zu können. Er ist ein Vertreter der *camouflage*-Theorie, der zufolge die afrikanischen 'Götter' hinter den katholischen Heiligen versteckt wurden, wodurch der *candomblé*, trotz der neuweltlichen Umstände, 'afrikanisch' geblieben sei, jedoch auf eine Art, die sich von einer 'rassisch'-ethnischen Zugehörigkeit entkoppelt habe: „In fact it is possible in Brazil to be a Negro without being African

² Binnenverweise innerhalb dieser Arbeit sind fettgedruckt und nach folgendem Schema gestaltet: „siehe Teil(ggf.):Kapitel(ggf.).Unterkapitel(ggf.)weitere Untergliederung“; hier also: Siehe Teil III, Kapitel 2, Unterkapitel 1. Sie weisen an Stellen, wo ein solcher Hinweis hilfreich sein könnte, darauf hin, dass etwas an anderer Stelle vertiefend (oder nocheinmal in einem anderen Kontext) behandelt oder ausführlicher erklärt wird. Sie können nach Belieben als eine Art händisch zu vollziehender *hyperlink* genutzt werden, müssen es aber nicht: Sie sollen nicht zum übermäßigen Blättern und Querlesen verleiten; eher sind sie als eine Hilfe bei eventuellen Nachlesungen bestimmter Stellen vorgesehen, als dass sie eine Erstlesung 'verzetteln' sollen. Verschiedene Aspekte werden sich nach und nach im Fließtext klären, und für eine kurze Begriffsklärung dürfte meist ein Blick in das im Anhang befindliche Glossar genügen.

and, contrariwise, to be both white and African“ (nach der englischsprachigen Ausgabe 2007: 28). In Bezug auf seine eigene Eingliederung als *ogã* (ein Amt für Männer, die keine Veranlagung zur Inkorporierung außermenschlicher Entitäten zeigen) im *Gantois* stellt er fest: „*Africanus sum*“ (ebd., kursiv im Original). Insbesondere seine Monographie *Le candomblé de Bahia* nimmt dabei eine Art philosophischer Ausdeutung des *candomblé* vor, wobei fraglich bleiben muss, wieweit tatsächlich eine 'afrikanische' Philosophie herausgearbeitet wird, oder eher eine europäische Philosophie auf Grundlage afrikanischer Elemente entworfen wird, also letztlich ein, wenn auch sehr subtiler, kultureller Kolonialismus geschieht: Die Afrikanisierung von Bastide also eher mit einer Europäisierung Afrikas zusammenhängt.

Nachdem Bastide bereits wieder nach Frankreich zurückgekehrt war, betreute er unter anderem die Dissertationen zweier Wissenschaftlerinnen, deren Biographien exemplarisch sind für das, was Mareile Seeber-Tegethoff 'Grenzgänger zwischen Religion und Wissenschaft' nennt (2005): Juana Elbein dos Santos und Giselle Binon-Cossard. Binon-Cossard, geboren 1923 in Tanger, Marokko, aufgewachsen in Frankreich, kam 1956 durch ihren Ehemann, der eine Stelle an der französischen Botschaft in Rio de Janeiro annahm, nach Brasilien. Im Unterschied zu ihrem Mann, von dem sie sich später trennte, fühlte sie sich bald in cariokischer Gesellschaft und insbesondere in den dortigen *candomblés* daheim. Es kam zu einem *bolar*, der erstmaligen Inkorporierung von *orixá* im Haus von Pai Joãozinho da Gomeia, der sein ursprünglich in Salvador gelegenes *candomblé*-Haus (wo er schon Ruth Landes als eine Art *enfant terrible* der Szene vorgestellt wurde) nach Rio de Janeiro verlegt hatte. Binon-Cossard wurde für den *candomblé angola* initiiert; ihre Dissertation *Contribution à l'Étude des Candomblés du Brésil. Le Rite Angola* (1970) liefert einen der seltenen frühen Beiträge zu dieser Schule des *candomblé*. Der Titel, verglichen mit dem der früheren Monographie ihres Doktorvaters über den *candomblé nagô*, an dem sie sich offensichtlich orientiert, deutet auf eine Weitung des *candomblé*-Begriffs: Ein Beitrag zu DEN *CANDOMBLÉS* (im Plural) Brasiliens soll geleistet werden, und nicht DER *CANDOMBLÉ* von Bahia (im Singular) erschlossen werden. Binon-Cossard verfolgte neben ihrer wissenschaftlichen Karriere auch eine religiöse, und ist heutzutage als Vorsteherin ihres eigenen *candomblé*-Hauses in Rio de Janeiro bekannt als Mãe Giselle de Yemanjá.

Juana Elbein dos Santos, ebenfalls eine Doktorandin von Bastide, wurde 1928 in Österreich geboren und wuchs in Argentinien auf. Während ihrer Ausbildung zur Psychoanalytikerin besuchte sie einen Kongress in Rio de Janeiro, wo sie die *umbanda* kennenlernte, und war vom Vorgang der Inkorporierung außermenschlicher Entität in solchem Maße beeindruckt, dass sie ins ethnologische Fach überwechselte, um das Phänomen und die mit ihm zusammenhängende Kultur zu erforschen. Auch sie wurde, wie Binon-Cossard, in den *candomblé* initiiert, allerdings in dem großen salvadorianischen *ketu*-Haus *Opô Afonjá*. Sie war verheiratet mit dem mittlerweile verstorbenen Deoscóredos M. Dos Santos, bekannt

als Mestre Didí, dem Sohn der damaligen Vorsteherin des *Opô Afonjá*, Mãe Senhora, und wichtigem Vertreter des *culto aos eguns* (einer Ausrichtung des *candomblé*, die vorrangig mit Ahnengeistern, den *eguns* und *baba* arbeitet) auf der Salvador vorgelagerten Insel Ilha de Itaparica. Sie verfasste mehrere Bücher mit ihm gemeinsam, und legte großen Wert darauf, eine Ethnologie „*desde dentro*“ (Elbein dos Santos 2012: 17), also 'von innen' (nach außen, und nicht: von außen nach innen) zu betreiben. 1972 reichte sie ihre Dissertation *Os Nãgô e a Morte* ('Die Nãgô und der Tod') ein, die 1978 veröffentlicht wurde.

Reginaldo Prandi, ein Ethnologe aus São Paulo, der vor allem für seine Forschungen zur paulistischen *umbanda* bekannt ist, stellt bezüglich der Arbeit von Elbein dos Santos fest: „Reconstruindo a religião no Brasil por meio da etnografia colhida na África, Juana Elbein dos Santos foi capaz de oferecer ao povo-de-santo um novo caminho a ser seguido ritualmente, com significados de uma cosmogonia que dá um outro sentido à religião: agora sabe-se por que se canta tal cantiga e o que ela quer dizer; agora sabe-se por que tal prática cerimonial deve ser realizada“ (Prandi 2007: 11): „Indem sie die Religion in Brasilien durch afrikanisches ethnographisches Material rekonstruierte, bot sie den *candomblé*-Anhängern einen neuen rituellen Weg an, der eine Kosmogonie bedeutet, die der Religion einen weiteren Sinn gibt: Jetzt weiß man, warum man ein bestimmtes Lied singt, und was es sagen will; jetzt weiß man, warum eine bestimmte Zeremonie realisiert werden muss“. Elbein dos Santos ist in diesem Sinne klar eine Vertreterin der Reafrikanisierung des *candomblé*, und auch einer oft solcher Reafrikanisierung inhärenten Ketuisierung im Glauben an eine höhere 'Reinheit' yorubanischer im Vergleich zu anderen Traditionen, aus denen sich die afrobrasilianischen Religionen speisen. Stefania Capone zitiert aus einer 1970 von Elbein dos Santos gemeinsam mit Mestre Didí verfassten Schrift: „Quanto mais o conhecimento do dogma e da liturgia é profundo, mais o *axé* se desenvolve e a tradição se preserva“ (nach Capone 2009: 322): „Um so profunder die Kenntnis des Dogma und der Liturgie, um so stärker entwickelt sich das *axé* [eine Art spiritueller Grundenergie des *candomblé*] und bewahrt sich die Tradition“. Capone weist zu Recht auf den angesichts der vielfältigen *candomblé*-Religion äußerst fraglichen Gebrauch des Begriffs 'Dogma' hin und stellt zur Frage: WELCHE der eigentlich vielfältigen Traditionen hier durch ihre Dogmatisierung bewahrt werden soll, und argumentiert gegen die Hegemonialisierung bestimmter Traditionen im Vergleich zu anderen, wie sie sich oft aus einem mehr oder weniger bewussten Paktieren zwischen Anhängern der Religion und Vertretern anderer Felder, sei es dem akademischen, sei es dem politischen, ergab und ergibt.

Das Zitat von Santos und Santos findet sich in Capones *A busca da África no candomblé*, worin sie vor allem eine Art Ideologieggeschichte der Trickster-Figur Exú und seiner vielfältigen Ausdeutungen entwirft. Capone gehört einer jüngeren Generation der *candomblé*-Forschung an, in der seit den 1980er Jahren vermehrt den *candomblé* betreffende For-

schungstraditionen in ihrer Fokussierung auf einige wenige große Häuser kritisiert und bis dahin wenig Beachtetes in den Blick genommen wird. Ein herausragender Titel in dieser Hinsicht ist *Vovó Nagô e Papai Branco* (1988) von Beatriz Góis Dantas, worin sie die Szene afrobrasilianischer Religiosität der im Bundesstaat Sergipe liegenden Kleinstadt Laranjeiras untersucht. Dantas arbeitet die lokale Vorstellung von 'reiner', 'unverfälschter' Tradition heraus, die, verglichen mit dem Ideal der baianischen, salvadorianischen *candomblé*-Szene, oft wie unter verkehrtem Vorzeichen steht: In Salvador ist beispielsweise die Rasur des Kopfes unbedingter Bestandteil einer Initiierung in den *candomblé* im Unterschied zu der als in hohem Maße korrumpiert geltenden *umbanda*, die eine solche Rasur nicht vornimmt. Dantas' Hauptinformantin in Laranjeiras betrachtet aber eben diesen Bestandteil des Rituals, die Rasur, als modische, traditionsfremde Neuerung angesichts ihrer 'ursprünglichen' Art, *candomblé* zu machen. Das Beispiel in seiner spiegelbildlichen Umkehrung von dem, was als Inhalt von Tradition verstanden wird, ist überdeutlich, und man sollte es nicht als Einladung missverstehen, jeglichen Traditionsbegriff im *candomblé* zu dekonstruieren: wohl aber zum Anlass, dessen Bedingtheit in den Blick zu nehmen, wobei sich zeigt, dass gerade in der Untersuchung solcher Bedingtheiten und darauf fußender Konstruktion von Unbedingtheiten (der Rasur in der einen, der Nicht-Rasur in der anderen Tradition) sich interessante Forschungszugänge öffnen.

Die neuere, insbesondere brasilianische Literatur zum *candomblé* und anderen afrobrasilianischen Religionen ist kaum überschaubar und schreibt sich in schneller Taktung fort, nicht zuletzt durch zahlreiche Bachelor-, Master- und Doktorarbeiten im Rahmen der Soziologie, Geschichtswissenschaften und Ethnologie. Es lässt sich ein seit mehreren Jahren anhaltender Publikations-*boom* zum *candomblé* beobachten, der sicher auch (vergleichbar einer Inflation des *axé*, siehe VI:2.2) inflationäre Züge hat: Niemand ist mehr imstande, die vorliegende Literatur zu überblicken, und viele der Publikationen sind Bücher über Bücher, in denen in Feldforschungen erhobenes Material eher illustrativ wirkt. Hinzu kommen zahlreiche Publikationen von staatlicher Seite, bisweilen in Zusammenarbeit mit namhaften Wissenschaftlern, die tendenziell dem elogischen Genre zuzurechnen sind: relativ inhaltsleere Publikationen über einzelne Häuser oder Persönlichkeiten der *candomblé*-Welt, die weniger informieren, als dass sie dazu dienen, das Prestige aller an der Publikation beteiligter Akteure zu heben.

Es gibt eine Reihe von in der brasilianischen akademischen Welt etablierten Wissenschaftlern, die diesen Betrieb vorrangig betreuen – Jocélio Teles dos Santos, Claude Lepine, Júlio Braga, Vivaldo da Costa Lima und andere. Einer von Santos' herausragenden Verdiensten liegt in einer Erfassung der Geschichte des *candomblé de caboclo* (1995) und verschiedenen Arbeiten zur Verflechtung von Regierungspolitiken und *candomblé*-Szene, in die er mittlerweile (etwa durch die Betreuung des *mapeamento* (Kartierung) der salvadorianischen *candomblé*-Häuser, siehe V:6) auch selbst eingeflochten ist. Ein Schwerpunkt von Lepines Arbeiten liegt in der Herausarbeitung von bisweilen sehr strukturalistisch

anmutenden Klassifikationen und Systematiken des *candomblé* (bspw. 2006); Júlio Braga beforschte insbesondere den *culto aos eguns* (die Ahnenverehrung) auf der Ilha de Itaparica; da Costa Lima die hierarchischen Strukturen des *candomblé* (für einen Überblick siehe auch Prandi 2007).

Noch immer erscheinen durchaus grundlegende Schriften zum *candomblé*, dessen Beforschbarkeit keineswegs ausgelotet ist. Zu nennen wäre hier aus jüngerer Zeit vor allem *A Formação do Candomblé – História e ritual da nação jeje na Bahia* (Die Formierung des *candomblé* – Geschichte und Ritual der *nação jeje* in Bahia) von Luis Nicolau Parés (2007), worin die Entwicklung der als sehr verschlossen geltenden *nação jeje* in Bahia gründlich dargelegt wird. Ein gewisser Trend geht auch zur Untersuchungen darüber, wie der *candomblé* untersucht wird – etwa Paul Christopher Johnson in *Secrets, Gossip and Gods – The transformation of Brazilian Candomblé* (2002) oder Lisa Earl Castillo in *Entre a oralidade e a escrita – A etnografia nos candomblés da Bahia* (Zwischen Oralität und Geschriebenem – die Ethnographie in den *candomblés* von Bahia) beschreiten diese Richtung. Mareile Seeber-Tegethoff in *Grenzgänger zwischen Religion und Wissenschaft – Zu den vielfältigen Veflechtungen zwischen afrobrasilianischen terreiros und der sie erforschenden Anthropologie* (2005) behandelt *candomblé*-Anhänger, die Anthropologen werden und Anthropologen, die *candomblé*-Anhänger werden.

Die derzeitige deutsche Forschung zum *candomblé* hat ein kleines Zentrum in Marburg; auch Seeber-Tegethoffs Arbeit über die Grenzgänger erschien in der vom Förderverein *Völkerkunde in Marburg* herausgegebenen Reihe *Curupira*. Aus dem Spektrum deutscher *candomblé*-Forscher wären unter anderen auch zu nennen: Angela Lühning, die 1989 an der Freien Universität Berlin promovierte (*Die Musik im candomblé nagô-ketu: Studien zur afrobrasilianischen Musik in Salvador, Bahia*, 1991), und mittlerweile als Ethnomusikologin an der UFBA (*Universidade Federal da Bahia*) in Salvador arbeitet, und der *Fundação Pierre Verger* vorsteht; ebenfalls aus Berlin Christiane Pantke (*Favelas, Festas und Candomblé: Zum interkulturellen Austausch zwischen Afro-Brasilianern und Touristen im Rahmen kultischer und profaner Festveranstaltungen in Salvador da Bahia*, 1997); Ralph Becker, der in Hamburg mit dem Titel *Trance und Geistesbesessenheit im Candomblé von Bahia* promovierte (1995) und Maria Elisabeth Thiele, Leipzig, die ihre Dissertation über die Figur der *pombagira* (Prostituiertengeister) im *candomblé* schrieb (*Trickster, Transvestiten und Ciganas*, erschienen 2006). Im Vergleich zur US-amerikanischen oder französischen *candomblé*-Forschung sind Ansätze aus Deutschland insgesamt eher schwach vertreten; eine Ausnahmeerscheinung sind die Schriften von Hubert Fichte, der vor allem in *Xango* (1976) seine ethnopoetischen Forschungen in Bahia beschreibt.

2 Zur Positionierung vorliegender Arbeit

Die vorliegende Arbeit strebt, mehr als sich auf andere Arbeiten beziehen zu wollen, eine Rückbindung an die ganz konkrete Lebenswelt der Akteure an, also den Bezug auf die Bewohner des *candomblé*-Feldes in Santo Amaro. Dieses Feld und seine Bewohner werde ich zu beschreiben, zu verstehen suchen und an Bruchstellen, die sich zwischen Narrativen über den *candomblé* (etwa in der Literatur, aber auch in den Erzählungen der Akteure des Feldes selbst) und der Realität des *candomblé* aufzutun, nach Bezügen zu anderen Feldern fragen.

„Wir sind Sieger“, stellt Hubert Fichte fest in der Einleitung zum Haiti-Teil seines Buches *Xango*, und fährt fort: „Wir treten auf mit der Haltung der Siegreichen. / Wissen ist Macht. / [...] Der Ethnologe geht siegreich aus der Strukturanalyse des Indianerstammes hervor. / [...] unsere Wörter sind die Franzosen, die die Spanier und die Indianer niedermetzeln“, und fasst dann seine Suche nach einer postkolonialen Sprache zusammen: „Gäbe es zwischen dem Wittgenstein'schen Schweigen und der Sprache unserer Siegeranalysen und Siegersynthesen eine Sprache, in der die Bewegung sich abwechselnder und widersprechender Ansichten deutlich werden könnte, das Dilemma von Empfindlichkeit und Anpassung, Verzweifeln und Praxis – ich würde sie benützen“ (1976: 119).

Zu dem Versuch, eine solche Haltung einzunehmen, fühle ich mich auch in der hier vorgelegten Arbeit verpflichtet – auch dort, wo ich (wie auch Fichte schon) an eben diesem Anspruch scheitern werden muss, eben weil eine solche Haltung (auch und gerade, wenn man ihr nahe kommen mag) im Dilemma bleibt – nicht zuletzt im dann auch wieder kolonialistischen Gestus des Antikolonialistischen, das auch siegen will. „Vielleicht verfügten die Indianer und die Afrikaner über weniger kolonisierende Ausdrucksweisen“, überlegt Fichte (ebd.) – und vielleicht kann man im *candomblé*, in seiner Haltung nicht des Besitzens sondern des Besessen-Werdens, einige Hinweise auf die Grammatik einer Sprache, wie Fichte sie suchte, finden. Fichte war Ethnopoet, aber kein Ethnoromantiker – VIELLEICHT VERFÜGTEN spekuliert er sehr vorsichtig und in großer Distanz zur Konstruktion 'Edler Wilder' als Projektionsfläche europäischer Wünsche.

Arbeiten wie die von Dantas, Earl Castillo, Capone oder Johnson gingen meiner Arbeit voraus und weisen in Richtungen, die auch die vorliegende Arbeit beschreiten will. Auch sie stellen einige der großen Narrative der *candomblé*-Forschung in Frage, die (den genannten Autoren zum Trotz) bis in aktuelle Publikationen hinein fortgeschrieben werden. Solche Narrative sind beispielsweise das einer Afrikanizität des *candomblé*, und zwar einer Afrikanizität in Abgrenzung zu einer impliziten Europeizität, wobei sowohl eine als solche postulierte Afrikanizität, als auch eine ihr gegenübergestellte Europeizität schon durchaus zu hinterfragende große Erzählungen darstellen. Zu nennen wäre hier auch die Vorstellung einer den anderen *nações* überlegenen Reinheit des *candomblé ketu*, oder die der *família de santo* als alternativgesellschaftlichem Ort in einer grundsätzlich widerständigen Haltung

zur Gesamtgesellschaft. Wovon diese Narrative erzählen, ist nicht grundsätzlich falsch – gegenüber lokalen Realitäten und anderen möglichen Narrativen verhalten sie sich aber in ihrer Hegemonialität oftmals kolonialistisch, wobei die Kolonialmacht sich nur noch bedingt ethnisch (im brasilianischen Kontext etwa als eher eurodeszendente Mittel- und Oberschicht) lokalisieren lässt, aber durchaus noch in verschiedenen wirtschaftlichen und politischen Konstellationen. Solchen Forschungswegen folgend gelangt man schon bald an Stellen, die erstaunlicherweise auch ethnographisch bislang (trotz so zahlreicher Schriften) kaum erschlossen wurden – vielleicht auch, ob ihrer Inkompatibilität mit gewissen Narrativen, gemieden wurden. Dann bleibt zu fragen, was für eine Haltung der *candomblé* trotz all dieser Brüche, auch und vielleicht gerade in seiner Fähigkeit, all diese Brüche auszuhalten, bedeutet: Möglicherweise zeigt er eben dort eine Widerständigkeit, wo er in hohem Maße sich anzupassen und verschiedene Realitäten zu inkorporieren in der Lage ist, was, brasilianisch gelesen, stets auf eine Dialektik von 'essen' und 'gegessen werden' hinausläuft: Eignet eine sozioökonomisch besser gestellte Schicht sich den *candomblé* an, oder eignet der *candomblé* sich eine solche Schicht an? Die Frage wird im Laufe dieser Arbeit nicht beantwortet, aber zumindest als solche geöffnet werden.

2.1 Santo Amaro als Forschungsfeld

Im Unterschied zur Landeshauptstadt Salvador und den dortigen großen *candomblé*-Häusern, ist die *candomblé*-Szene von Santo Amaro wissenschaftlich kaum beforscht worden. Neben den musikethnologischen Forschungen, die Tiago de Oliveira Pinto unter Einbezug des lokalen *candomblé* in den 1980er Jahren durchführte (*Samba, capoeira, candomblé*, 1989) sind eine Arbeit der Historikerin Ana Rita Machado zur Geschichte des *Bembé do Mercado* (2009, mehr hierzu siehe V:3.2) und meine eigene Arbeit *Die Geister der Neuen Welt* (2011) zu nennen – das Feld bot sich also ethnologisch gesehen weitgehend als eine Art *terra incognita* an, wie sie bezüglich der großstädtischen Szenen kaum noch existiert. In dieser Hinsicht ist meine Arbeit der erwähnten Monographie von Beatriz Góis Dantas vergleichbar, die bewusst ein Feld abseits der überforschten Zentren suchte. Nun hätte freilich die detaillierte Untersuchung der *candomblé*-Szenen einer jeden brasilianischen Kleinstadt zwar ihren Wert, würde aber vermutlich (zumal Brasilien über sehr viele Kleinstädte mit *candomblé*-Szene verfügt) auf längere Sicht auch inflationäre Züge zeigen.

Warum also Santo Amaro? Die Größe der lokalen *candomblé*-Szene ist meiner Einschätzung nach noch gerade innerhalb eines Limits, das sich pragmatisch gesehen in einer individuellen, vorrangig qualitativen Forschung in seiner Gesamtheit überschauen lässt. Ich stand mit etwa 60 *candomblé*-Häusern in Kontakt, und damit mit dem größten Teil der aktiven und allgemein bekannten Szene. Ich könnte von den meisten Häusern sagen, wie sie sich zu den übrigen Häusern verhalten – einen solchen Überblick qualitativ zu gewinnen wäre bei einer größeren Szene (auch bei noch längerer Forschungsdauer als den zwei

Jahren, die ich nach Vorstudien zu dieser Arbeit im Feld verbrachte) kaum noch zu leisten gewesen; man hätte die Szene auf irgendeine Art teilen und sich für einen Teil von ihr entscheiden müssen, um diesen adäquat erfassen zu können. Betreffs einer Szene wie der salvadorianischen, die mehrere tausend Häuser umfasst, ist ein Zugang wie in Santo Amaro kaum möglich – dort böten sich eher der beispielhafte Zugang über den Einzelfall (was leicht zu einem oft fraglichen Pakt zwischen EINEM Forscher und EINEM Haus führt), die äußerst heikle statistische Erfassung (wie sie im von Teles dos Santos betreuten *mapeamento* versucht wurde, siehe V:6) oder ein eher essayistischer Zugang an, wie er (im besten Sinne!) in jüngerer Zeit beispielsweise von Mattijs van der Port (2011) gewählt wurde.

Zudem ist der *candomblé* von Santo Amaro trotz seiner überschaubaren Szene keine unwichtige Größe innerhalb des übergeordneten Feldes des baianischen *candomblé*. Eine der brasilienweit wichtigsten spirituellen Großfamilien des *candomblé angola*, die *Tumba Junçara*-Familie, wurzelt im *município* Santo Amaro, und mit dem *Bembé do Mercado*, einem jährlichen öffentlichen Fest der *candomblé*-Gemeinden auf dem Marktplatz, verfügt die Stadt Santo Amaro über ein ethnotouristisches Leuchtturm-Potential. Zudem wurde Santo Amaro im Rahmen der Ernennung des *samba de roda* zum immateriellen Weltkulturerbe durch die UNESCO (2005) zu dessen Zentrum erklärt, und mit Mestre Besouro war einer der landesweit bekanntesten *capoeirista* gebürtiger *santamarense*. Spricht man von *candomblé* in Bahia, wird in aller Regel neben der Landeshauptstadt Salvador und der touristisch gut erschlossenen Stadt Cachoeira auch Santo Amaro genannt. Eine (wenn auch in mancherlei Hinsicht fragliche) staatliche Zählung der *candomblé*-Häuser (siehe V:6) verzeichnet in Santo Amaro innerhalb des *Recôncavo Baiano* die meisten Häuser.

Santo Amaro ist also, auf der einen Seite, in Bezug auf seine afrobrasilianische Kultur nicht irgendeine beliebige nordostbrasilianische Kleinstadt. Auf der anderen Seite ermöglicht es die gerade noch überschaubare Größe der lokalen Szene, mit der angestrebten Genauigkeit ihre Ränder und Kontroversen zu erkunden; Probleme aus in der Szene real existierenden Problemen zu entwickeln, anstatt mit Beispielen aus dem Feld eher an der Akademie geführte Diskussionen zu illustrieren: sich im Zweifelsfalle eher von Problemen des Feldes zu solchen der Akademien führen zu lassen, denn umgekehrt.

3 Santo Amaro

*Santo Amaro, Santo Amaro
Saudades tenho de ti
Quando sobe um céu bem claro
Eu bebo um para ti³*

Das *município* Santo Amaro mit dem gleichnamigen Verwaltungssitz (*sede*) liegt im Recôncavo Baiano, dem die Bahia de Todos os Santos umgebenden Hinterland der Landeshauptstadt Salvador da Bahia (vergleiche **Karte 1⁴**) im Bundesstaat Bahia, Nordostbrasilien. Der Zensus des IGBE (*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*) von 2010 verzeichnet für das *município* Santo Amaro 57.800 Einwohner und schätzt für 2014 61.559 Einwohner. Zum *município* gehören die Distrikte Santo Amaro, Acupe und Campinhos.

Erste nicht-indigene Siedler erreichten die Region 1557. 1700 wurde die Kirche Nossa Senhora da Purificação eingeweiht; 1737 wurde der Ort zur *vila* (einer Größe zwischen Dorf und Stadt) und zum *município* (also zur eigenständigen Verwaltungseinheit) erklärt; 1837 dann zur Stadt. Santo Amaro, wie die ganze Region des Recôncavo, spielte eine wichtige Rolle in den vergangenen Wirtschaftsepochen erst des Zuckerrohr- und dann des Tabakanbaus.

Die derzeitige Wirtschaftslage von Santo Amaro ist eher schwach; die wichtigsten Arbeitgeber sind die Stadtverwaltung (etwa 2000 Beschäftigte) und die Papierfabrik Penha (etwa 800 Beschäftigte)⁵. Das IGBE gibt 6.647 Angestellte insgesamt an, wozu eine unbekannte Anzahl selbstständig und in der Schattenwirtschaft Tätiger zu zählen wäre. Insgesamt ist die Arbeitslosigkeit offensichtlich sehr hoch. Betreffs der religiösen Zugehörigkeit verzeichnet das IGBE 34.551 Römisch-Katholische, 499 *espíritas* und 107 *espiritualista* (Kardezisten und andere Spiritisten, siehe **I:1.4**) und 9.851 *evangélicos*; desweiteren 1316 Personen nicht definierten evangelischen Glaubens und 1358 Anhänger evangelischer 'Missions-Religionen', also verschiedener im Ausland wurzelnder Kirchen aus dem nicht-pfingstlerischen protestantischen Spektrum⁶. Als Anhänger der *umbanda* sind 20 Personen

3 Quartett der lokalen *cachaça*-Kultur, nach Paim (1999: 227): Santo Amaro, Santo Amaro / Mit Heimweh erfüllst Du mich / Wenn ein Himmel aufsteigt so klar / Dann trink' ich einen auf Dich.

4 Die Karten sind von mir selbst erstellt unter Zuhilfenahme von OpenStreetMap.

5 Diese beiden Beschäftigtenzahlen entnehme ich einem Dokument der Stadtverwaltung, das mir zur Durchsicht überlassen wurde.

6 Die Differenzierung zwischen 'evangelisch' und 'evangelikal', wie sie im Deutschen üblich ist, kennt das Portugiesische (wie auch das Englische) nicht; das Adjektiv *evangelical* ist jedoch im Alltagssprachegebrauch meist mit der Bedeutung beider deutscher Begriffe konnotiert: Als *evangélico* gilt zwar ersteinmal jeder, der dem im weitesten Sinne protestantisch-reformierten Spektrum zuzuordnen ist (diesem Sinne nach ist auch ein jeder Lutheraner bspw., in Abgrenzung zu den *católicos*, *evangélico*, und als solcher *evangelical*); dann aber auch, wer fundamentalistische, moralistische und oft aggressiv missionarische Ansichten vertritt, die auf einem bipolaren Weltverständnis von Gut *versus* Böse, Heiligung *versus* Verdammung etc. beruhen. Was in den hier referierten Zensusdaten geschieden wurde, bildet im Alltagssprachegebrauch meist eine einzige sprachliche Kategorie: Lutheraner, Calvinisten, Zeugen Jehovas, Pfingstler und Neopfungstler und so weiter können gleichermaßen als *evangélicos* bezeichnet werden. In Santo Amaro wird der deutlich überwiegende

verzeichnet, als Anhänger von *umbanda* und *candomblé* 489 Personen. Warum die *umbanda* einmal als autonomes *item* und dann gemeinsam mit dem *candomblé* aufgeführt wurde, entzieht sich meiner Kenntnis. Die Zahlen betreffs der Anhänger afrobrasilianischer Religionen entsprechen nicht den gesellschaftlichen Realitäten: Anhänger im engeren Sinne in den *candomblé* oder die *umbanda* initiiertes Personen dürfte es über 2000 geben; zählt man auch dem *candomblé* eng verbundene Personen hinzu, dann sind es vermutlich über 5000⁷.

Etwa stündlich gehen von der Hauptstadt Salvador da Bahia, vom frühen Morgen bis zum frühen Abend, Busse nach Santo Amaro. Die Fahrtzeit beträgt etwa eineinhalb Stunden. Mit dem Bus aus Salvador kommend wird die Stadt nach längerer Fahrt Richtung Norden aus östlicher Richtung erreicht. Die Busse halten an der *rodoviária*, dem Busbahnhof. Von dort gibt es verschiedene Transportmittel: in westliche Richtung, nach Cachoeira, etwa eine Stunde Fahrtzeit, oder nach Süden, die der salvadorianischen Seite gegenüberliegende Seite der Allerheiligenbucht hinab, durch den eingemeindeten Fischerort Acupe, Itapema, dann, das *município* Santo Amaro verlassend, nach Saubara, bis nach Bom Jesus (ebenfalls etwa eine Stunde Fahrtzeit): Auf dieser Strecke liegen verschiedene Strände, die insbesondere an Wochenenden auch von Gruppen aus Salvador und Feira de Santana besucht werden. Feira de Santana liegt eine gute Fahrtstunde nordwestlich von Santo Amaro; man kann es direkt über die von Salvador kommende Bundesstraße oder über eine von Santo Amaro ausgehende Landstraße erreichen, die durch die eingemeindeten Orte Oliveira de Campinhos und Nova Conquista führt, ehe sie in die Bundesstraße Salvador – Feira de Santana mündet.

Verlässt man in dieser Richtung die Stadt, passiert man die Gebäude der alten Bleifabrik, die Ende der 80er Jahre geschlossen wurde. Bis heute wähen Diskussionen um die Ausmaße der durch verantwortungsloses Wirtschaften bedingten Schädigungen und Spätfolgen solcher Schädigungen an Landschaft und Menschen; die Gewährung entsprechender Entschädigungszahlungen befindet sich noch immer in Aushandlung (siehe Andrade et. al.: 2013).

Die *rodoviária* liegt am südöstlichen Ende des Stadtviertels (*bairro*) Centro, des Stadtzentrums (vergleiche **Karte 2**). In ihrer unmittelbaren Nähe liegt die *casa do samba* (eine Kul-

Teil der *evangélicos* allerdings von Mitgliedern verschiedener pfingstlerischer und neupfingstlerischer Kirchen gebildet. Diese lassen sich, neben neben den verschiedenen Praxen der Erfahrung des Heiligen Geistes und der Arbeit mit dem Heiligen Geist und dessen Gaben, dadurch charakterisieren, dass sie in den meisten Fällen theologische und moralische Lehren vertreten, die nach deutschem Sprachgebrauch als tendenziell evangelikal gelten würden. Eine von solchen Kirchen vertretene Gesinnung wird referiert, wenn im Folgenden von 'evangelikal' die Rede ist.

⁷ Die niedrige Anzahl der sich im Zensus als solche definierenden *candomblé*-Anhänger wird leicht damit in Zusammenhang gebracht, jemand fürchte durch sein Bekenntnis zur afrobrasilianischen Religion soziale Ausgrenzung – das widerspräche allerdings meiner Beobachtung eines im santamarensischen Alltag sehr frei und stolz sich zeigendem *candomblé*. Ein ganz anderer Grund der niedrigen offiziellen Zahlen mag in einer recht häufigen 'Bireligiosität' (siehe **III:1.3**) und, oft wohl damit im Zusammenhang, einer noch immer nicht ganz konsensualen Kategorisierung des *candomblé* als 'Religion' (siehe **III:4**) liegen.

tureinrichtung der lokalen *samba*-Gruppen, siehe V:1.1), der jüngst eröffnete kleine universitäre Campus und, diesem Campus gleich gegenüber, die lokale Hauptkirche der neopfingstlerischen *Igreja Universal do Reino de Deus*.

Richtung Osten führt eine Straße in die verschiedenen Teile des traditionellen Stadtviertels Trapiche, dem sich südlich Nova Santo Amaro, eine jüngere Plansiedlung, anschließt. Nach Norden hin kann man über eine kleine Fußgängerbrücke (*passarella*) den Fluss Subaê überqueren und gelangt dann Richtung Osten zu den Vierteln Derba, Pilar und Ilha – Derba und Pilar passierte man bereits mit dem Bus bei der Einfahrt in die Stadt.

Der Fluss Subaê durchfließt die Stadt von Nordwest nach Südost; eine weitere Teilung findet durch den ebenfalls von West nach Ost durch die Stadt verlaufenden Schienenstrang statt, auf dem gelegentlich Güterzüge fahren und die Kinder mit lautem Warnsignal von den Gleisen scheuchen.

Westlich schließen sich an Derba das Viertel Candolândia und die dazugehörige *invasão* an, dann das Viertel Sacramento, dessen *invasão* in die *invasão* von Candolândia übergeht. *Invasão* bezeichnet ohne legale Besitztitel bebautes Gebiet. Westlich von Sacramento liegt noch das Stadtviertel Bonfim, übergehend in das westlichste Viertel Caixa d'Água.

Am Südrand des des Zentrums, noch nahe der *rodoviária*, liegt das Verde Valle, ein ruhiges kleines Wohnviertel. Weiter Richtung Nordwesten gehend passiert man den Ausgang zum Friedhof, das Polivalente (ein Schul- und Erwachsenenbildungsprojekt) und das nach ihm benannte Alto do Polivalente (eine steil ansteigende Straße), und danach die nach dem Alto de São Francisco (der Höhe von São Francisco, nach der gleichnamigen Kirche benannt) ansteigende Straße.

Nach etwa zehn Gehminuten von der *rodoviária* aus hat man dann die *praça*, den Hauptplatz der Stadt erreicht: Benannt ist er nach der an ihm gelegenen Hauptkirche von Santo Amaro, *Nossa Senhora da Purificação*. Ihr auf der anderen Seite des Platzes gegenüber steht die *prefeitura*, das Rathaus. Weitere Gebäude der Stadtverwaltung liegen in der Nähe. Von diesem Hauptplatz aus kann man Richtung Norden eine Brücke nach dem Stadtteil Sacramento überqueren, oder westlich weiter nach Bonfim gehen.

Im Zentrum der Stadt liegen verschiedene evangelikale Kirchen und drei spiritistische Zentren, aber kein einziges *candomblé*-Haus. Von Verde Valle und Nova Santo Amaro abgesehen, befinden sich in allen anderen genannten Vierteln *candomblé*-Häuser. Die durch den Fluss abgetrennte südliche Hälfte der Stadt gilt als allgemein ruhiger und weniger gefährlich als die nördlich vom Fluss gelegene; als Zentren der lokalen Szene von Drogenhändlern gelten die Viertel Ilha (Insel, da von Mangrovensumpf umgeben) und das ihm in dieser Hinsicht zugehörige Pilar und Candolândia. Die Viertel sind jeweils in der Hand miteinander konkurrierender *quadrilhas* (lokaler Organisation der *traficantes*, Drogenhändler); manchmal kommt es zu bewaffneten Auseinandersetzungen. Sacramento, Trapiche und Bonfim können, gemessen an Ilha, Pilar, Candolândia, als mehr oder weniger ruhige Viertel gelten, gleiches gilt für Caixa d'Água. Derba an sich ist ruhig, liegt allerdings

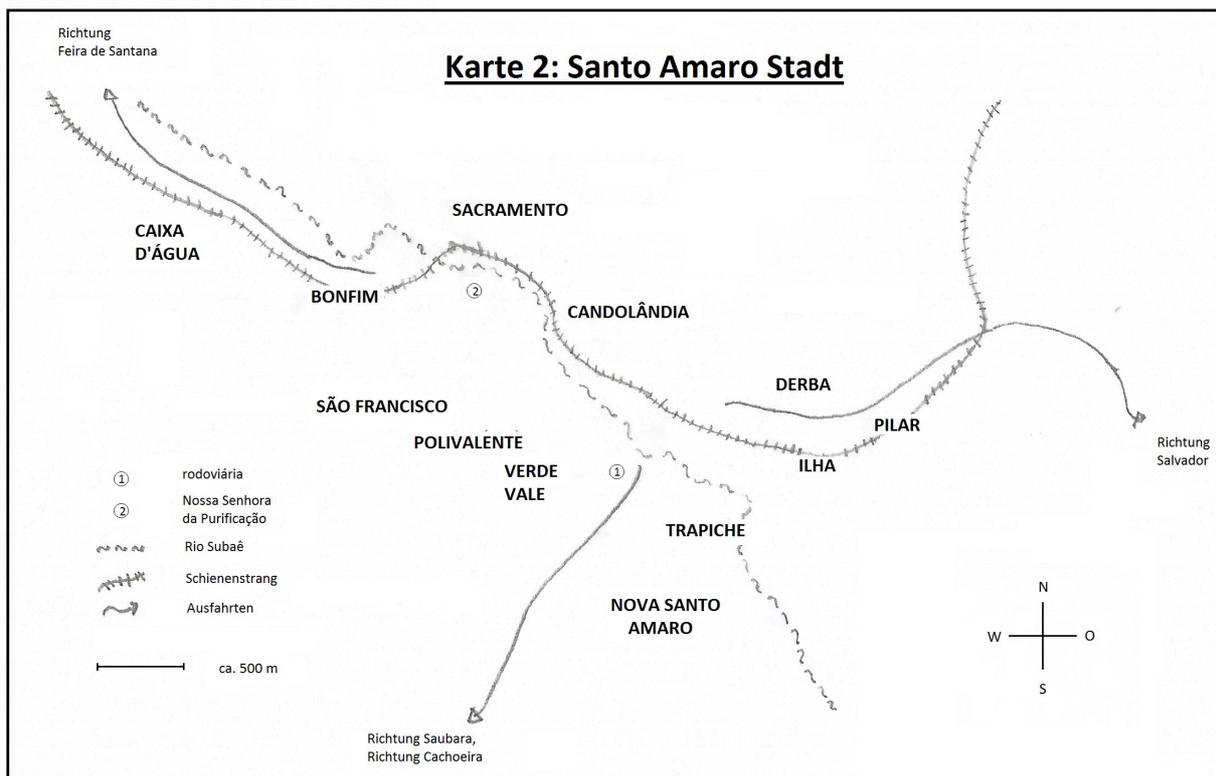
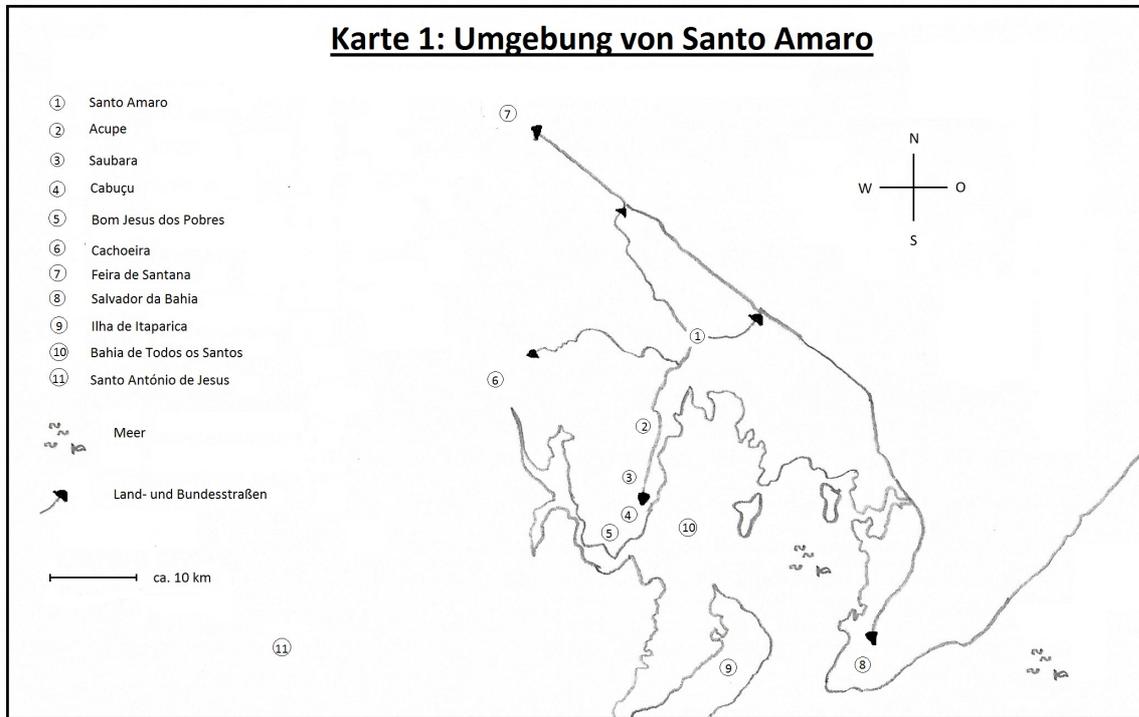
genau zwischen Ilha / Pilar und Candolândia. Dabei ist zu bedenken, dass die meisten der Viertel, was auch für das Alto de São Francisco und das Alto do Polivalente gilt, in ihren Ausläufern zu einer *invasão* werden, was tendenziell zunehmende Strukturschwäche (beispielsweise der Wasserversorgung) und abnehmende Sicherheit bedeutet (zur Frage nach Angst und Sicherheit in Santo Amaro siehe **VII: 18**). Das Zentrum selbst, das Verde Valle und das beinahe schmucke, aus Einfamilienhäusern in gleicher Bauart gefügte Nova Santo Amaro können als bessere Viertel gelten.

Im Zentrum liegen auch die beiden Krankenhäuser der Stadt, die *Santa Casa* (direkt an der *praça*) und das *Hospital Otávio Pedreira*. Bisweilen, insbesondere an Feiertagen, sind sie jedoch beide geschlossen, da kein Arzt vor Ort ist. Die *feira*, der tägliche Markt, findet vorrangig in Baracken (*barracas*) statt, die am nördlichen Rand des Zentrums den Fluss Suabê entlang aufgebaut sind. Montags ist Markttag, was bedeutet, dass zusätzlich zu den lokalen Händlern zahlreiche Händler von außerhalb anreisen.

Größere, von der Stadtverwaltung organisierte oder mitorganisierte Festlichkeiten finden meist auf der zentralen *praça* bei der Hauptkirche statt; manchmal, etwa bezüglich der Feierlichkeiten zu São João (ein für die Region typisches Fest im Juni), wird auch der zu Trápiche gehörige Platz Riachuelo einbezogen. An der *praça* liegt auch das etwas bessere *Hotel Casa Grande*, und gäbe es einen nennenswerten Tourismus in Santo Amaro, könnte man die *praça* wohl als touristisches Zentrum verstehen. Im Unterschied zu den anderen Vierteln, wo die meisten Kneipen spätestens gegen 10 Uhr abends schließen und die Straßen ruhig werden und dadurch als gefährlich gelten, haben die Bars an der *praça* – *Tote's*, *Chapel de Palha*, *Bar Vermelho* – manchmal auch unter der Woche bis elf Uhr abends oder Mitternacht geöffnet. Da der Heimweg zu solchen Stunden aber bereits als unsicher gilt, werden sie vorrangig von der *praça* nahe wohnenden Personen frequentiert.

Der Wechselkurs Euro:Real betrug zur Zeit meines Aufenthaltes rund 1:3, bei fallender Tendenz des Real. Der landesweite Mindestlohn lag 2014 bei 724 Reais. Um eine Vorstellung von im Laufe dieser Arbeit genannten Geldbeträgen zu geben, seien an dieser Stelle einige für Santo Amaro geltende Vergleichsgrößen genannt. Die Miete in einem nicht besonders guten santamarensischen Viertel für zwei Zimmer, Küche, Bad und Wohnzimmer in einem den normalen (niedrigen) Standards entsprechenden Objekt lag bei etwa 400 Reais, wobei zu bedenken ist, dass die meisten *santamarenses* in Eigentum oder als Familienangehörige im Eigentum von Verwandten leben. Ein Liter Bier in der Kneipe kostete etwa fünf Reais, der Preis im Supermarkt unterschied sich kaum davon. Das Kilo Bohnen als wichtiges Grundnahrungsmittel kostete je nach Ernte zwischen zwei und, in Trockenzeiten, bis zu acht Reais. Für ein Speisehuhn zahlte man etwa zehn Reais, für fünfzig Eier ebenfalls, so auch für ein Essen in einem einfachen Restaurant. Die Busfahrt von Salvador da Bahia nach Santo Amaro kostete etwa dreizehn Reais, von Santo Amaro nach Cachoeira etwa sechs Reais. Von Salvador da Bahia nach Recife (ca. 800 Kilometer) zahlte man etwa

150 Reais. Die Preise von elektronischen Geräten, Hygieneartikeln und Möbeln lagen meist etwas über den in Deutschland üblichen Preisen.



4 Zur Datenerhebung

Die vorliegende Arbeit fußt auf einer zweijährigen Feldforschung von März 2013 bis Februar 2015. Zuvor führte ich bereits Forschungen mit jeweils anderem Schwerpunkt im selben Forschungsfeld durch: Juli bis September 2009 fokussiert auf emische Konzepte der Besessenheitstrance und von Juni bis August 2010 zur religiösen und sozialen Integration von brasilianischen Geistwesen (vgl. Leuschner 2011).

Was die Methodik betrifft, standen die 'klassischen' ethnologischen Methoden der Teilnahme, Befragung und Beobachtung sowohl bei dieser jüngsten, als auch bei den ihr vorausgegangenen Forschungen im Vordergrund. Zudem entwarf ich einen dreiteiligen Fragebogen zur Erhebung auch quantifizierbarer Daten zur weiteren statistischen Auswertung.

Carola Lentz diskutierte in einem seinerzeit kontrovers aufgenommenen Artikel qualitative *versus* quantitative Erhebungsverfahren in der Sozialforschung, wobei sie erstere definiert als "[...] durch den weitgehenden Verzicht auf die Zuhilfenahme standardisierter (und das heißt: vor der Erhebungsphase festgelegter) Erhebungsinstrumente" (1992: 320). Sie kommt zu dem Schluss, dass gerade in fremdkultureller Gesellschaft die Grundlage für quantitative Forschung oft nicht gegeben sei. Eigene Forschungen in Ghana betreffend gibt sie an, dass sie sich erst nach zehnmonatiger Forschung überhaupt in der Lage sah, quantitative Verfahren zu operationalisieren, deren Ertrag sie immer noch im Missverhältnis zu dem damit verbundenen Aufwand sähe (ebd.: 323).

Dem würde ich, auch nach zusammengenommen fast dreißigmonatigem Aufenthalt im santamarensischen Feld, noch immer tendenziell zustimmen. Die im letzten Drittel meines Feldaufenthaltes durchgeführte Erhebung der Fragebögen und ihre Auswertung erbrachte zwar durchaus wertvolle Ergebnisse (die, siehe **II:6**, dargestellt und diskutiert werden), aber solche, die bestenfalls komplementär, oft eher illustrativ sind und in viel höherem Maße von den per qualitativer Methodik gewonnenen Daten korrigiert und eingeordnet werden müssen, als dass sie diese korrigieren oder neu einordnen könnten: Sie sind also im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit klar sekundär.

Teils hängt dies sicher auch mit erst im Nachhinein ersichtlichen Mängeln betreffs der Konzipierung der Fragebögen zusammen, und mit Einschränkungen (zeitlichen, organisatorischen), die ihre Erhebung betrafen. Ließen sich die Fragebögen nach ihrer Erhebung und nach Auswertung der mit ihnen erhobenen Daten erneut konzipieren und in einer darauf fokussierten Forschung mit hinlänglichem Zeitrahmen erneut erheben, wären die Ergebnisse höchstwahrscheinlich etwas besser, zutreffender, wertvoller, aber eben: nur ETWAS. Schon aus der Durchführung eines suboptimalen Fragebogens unter suboptimalen Umständen (also eines realen Fragebogens unter realen Umständen) lässt sich betreffs des santamarensischen Feldes prognostizieren, dass auch die Durchführung eines optimalen Fragebogens unter optimalen Zuständen nur bedingt bessere, im Verhältnis zu den qualitativen Erkenntnissen immer noch klar als sekundär zu wertende Erkenntnisse erbrächte, da

sie an verschiedenen Stellen sich an Gegebenheiten brächen, die eben nur der qualitativen, nicht der quantitativen Erfassung zugänglich sind.

Auch bei dieser Erkenntnis handelt es sich aber um einen Ertrag, der (zusammengerechnet mit dem ergänzenden, illustrativen Ertrag) nicht unbedingt in einem Missverhältnis zu dem mit der Erhebung verbundenen gewesenen Aufwand steht. Das graduelle Scheitern quantifizierender Instrumente ist geeignet, auf etwas hinzuweisen, das man als eine mehr oder weniger ausgeprägte 'Vagheit' eines Feldes und einer mit ihm verbundenen Kultur bezeichnen kann, und das sich vielleicht unter anderem eben an dem Grad des Scheiterns quantifizierender Instrumente nicht quantitativ messen, aber qualitativ abschätzen lässt.

4.1 Zur Vagheit

Quantifizierende Verfahren sind natürlich immer ein Mittel der Verallgemeinerung, und brechen sich als solche grundsätzlich am Einzelfall, nicht nur in Santo Amaro, Brasilien, sondern auch in Hamburg, Deutschland – die sich hier als möglicherweise kulturabhängig erweisende Frage ist jedoch, wieweit Verallgemeinerung Realitäten noch realitätsnah beschreiben kann, wieweit eine (hier: soziale) Realität also hinreichend normiert, organisiert und darin transparent ist, dass in ihr nach der untersuchten Kultur adäquaten Kriterien standardisierbare Daten erhoben werden können. Anders gefragt: wieweit ist in einer Kultur A ungleich B, anders gefragt: in welcher Deutlichkeit ist A A und B B?

Die Frage kann schon bei Personennamen teilweise nicht klar zu beantworten sein, wo solche sich einem Konsens über ihre Aussprache und somit auch orthographischer Fixierbarkeit entziehen. Dies ist zum Beispiel bei Mãe Deca (meine Aussprache) der Fall. Verschiedene Personen in Santo Amaro bezeichnen sie nicht als Mãe Deca, sondern als Mãe Beca. Ich kam einmal mit Mãe Deca selbst darüber ins Gespräch, zwei Freundinnen von ihr waren auch anwesend. Die eine Freundin stimmte mir zu, dass es Mãe Deca hieße, die andere nicht. Mãe Deca selbst schien zuerst mit meiner Aussprache nicht einverstanden, und korrigierte in eine Richtung, in der das D ihres Namens mehr zum B wieder wurde. Also doch: Beca, fragte ich. Nein, Deca. Wir verständigten uns schließlich über eine Brücke, die ich mir gebaut hatte: *decá* ohne Akzent⁸ – sie stimmte zu.

Ob die Schreibweise tatsächlich den Namen trifft, muss offen bleiben. Diese Unfixierbarkeit ist etwas anderes als Brasilianisierung oder dann noch weitergehende Korrumpierung von Aussprache – so gibt es in Acupe einen religiösen Vorsteher mit Namen Douglas. Von manchen wird er Dogla gerufen, von anderen Doga, von niemandem auf US-amerikanische oder französische Art.

Substanzieller wird die Frage nach der Identität von A mit A und B mit B, wenn es beispielsweise um das Verhältnis eines Mediums zu den von ihm inkorporierten Entitäten geht (siehe I:3 und I:4): Zwar wird auf der einen Seite emisch gefordert, dass das Medium

⁸ *Decá* bezeichnet eine bestimmte religiöse Würde; siehe I:9.1.

A und die inkorporierte Entität B (und A keinesfalls B!) sei, auf der anderen Seite kann eine solche Unterscheidung allerdings oftmals in einer definitive Abgrenzung erlaubenden Deutlichkeit auch emisch nicht getroffen werden. So ist es im Rahmen des Sprachgebrauchs der *candomblé*-Szene nicht unüblich, zu sagen „*Ele tem Ogum na sua família*“, „Er hat einen Ogum [also eine bestimmte außermenschliche Entität] in seiner Familie [gemeint ist hier die spirituelle Familie]“, wenn eigentlich gemeint ist: „*Ele tem um filho de Ogum na sua família*“, also: „Er hat ein Medium in seiner spirituellen Familie, und der Besitzer des Kopfes dieses Mediums ist Ogum“. Das berührt eine Neigung der baianischen Umgangssprache zur Verknappung des Signifikanten sowohl auf inhaltlicher, Informationsebene als auch auf grammatischer Ebene, wodurch das Signifikat zur Mehrwertigkeit geöffnet wird. *Seu papel* – dass kann Ihr Papier, oder sein Papier, oder ihr Papier sein; und auch, da in der Alltagssprache in aller Regel auf Pluralformen verzichtet wird, *seus papeis* meinen: also Ihre, seine, ihre Papiere. *Me traz o papel*, bring mir das Papier – *cadê*, wo ist es? *Lá*, dort. *Cadê lá*, wo ist dort? *É ca, rapaz*, das ist hier, Junge!

Onde é que ele mora, wo wohnt er? *Mora lá*, er wohnt dort. *Lá pra cima*, dort oben, darf angesichts des hohen *fuzzy*-Faktors in baianischen Alltagskommunikationen schon als eine sehr bestimmte (genau bestimmende) Antwort gelten⁹.

Die Frage, wieweit A A ist und B B, hat auch mit der Frage zu tun, wieweit eine Kultur überhaupt davon ausgeht, dass dem so sei (also einen Maßstab für Identitätsverhältnisse zur Verfügung stellt) oder sein sollte (Festlegungen auf A oder B fordert) und wieweit die Vertreter einer solchen Kultur einem solchen Maßstab zu entsprechen wünschen.

Von Mãe Roxa, einer sehr alten *mãe de santo*, heißt es: Sie nenne betreffs ihres bürgerlichen Namens stets einen anderen, um möglichen Schadensarbeiten, die ihres Namens bedürften, vorzubeugen. Klare Informationen über organisationelle Zusammenhänge in gedruckter Form oder im Internet zu erhalten ist oft nicht möglich – was vermutlich letztlich auf einen ähnlichen Wunsch nach Unangreifbarkeit durch Geheimhaltung des Namens zurückzuführen ist, wie er bei Mãe Roxa vorliegt (Ach, wie gut, dass niemand weiß...). Auch in Experteninterviews betritt man immer wieder Stellen, an denen klaren Stellungnahmen bewusst ausgewichen wird, oder wo möglicherweise auch den Experten schlicht die Informationen fehlen. Tatsächliche Abläufe muss man sich also in vielen Fällen aus Vagheiten, Andeutungen, verschiedenen Meinungen und Interpretationen zusammensetzen; eine 'offizielle' Version existiert oft nicht oder ist, sozusagen, noch in Arbeit und bleibt bisweilen in fortlaufender Arbeit, die sich einer Fixierung (sicher bisweilen absichtlich) entzieht.

In den genannten Beispielen ist eine Festlegung von A auf A, von B auf B, eine Rede, die

⁹ Der Verknappung entgegen steht eine Lust an der Wiederholung, als würden dadurch wie in einem Echo die verschiedenen Bedeutungsebenen, oft mit moduliertem Tonfall, angestoßen: *Porra, rapaz, porra, eu fui, foi que eu fui lá, lá mesmo onde é que tá que ela mora...* Kraftausdruck, Junge, Kraftausdruck, ich war, es war, dass ich dort war, wirklich dort, wo es ist, dass es sich befindet, dass sie wohnt... Die Sprache bestimmt nicht einen Ort, sondern sie durchstreift Orte als Teile von Raum.

Jaja sei und Neinnein, nicht gewünscht: Eine theoretisch genau verfügbare Information (Mãe Roxas bürgerlicher Name, eine Summe Geldes, die von einer Organisation an eine andere geht, eine Summe Geldes, die ein *candomblé*-Haus von der Stadtverwaltung erhält) will jemand oder kann jemand nicht geben. Diese Facette von Vagheit ist also hauptsächlich eine Folge von mehr oder weniger gewollter Intransparenz.

An anderen Stellen, ähnlich denen, die bezüglich des Sprachgebrauchs bereits erörtert wurden, widersetzt sich die einer Kultur immanente Logik einer Logik, die eine Quantifizierbarkeit erlaubende hinreichende Standardisierbarkeit ermöglichen würde. Um auf die *orixás* zurückzukommen: A (Medium), B (*orixá*) und dann auch C (ein katholischer Heiliger, im Falle von Ogum Santo António, der von synkretistischen Vertretern des *candomblé* mit dem *orixá* identifiziert wird) sind, in jeweils gewissem Maße, A, B und C zugleich und getrennt – im Grunde vergleichbar der katholisch theologischen Trinität von Gottsohn, Gottvater und Heiligem Geist, die drei und eins zugleich sind¹⁰.

Für solcherlei, dann oftmals emisch auch umstrittene Mehrdeutigkeiten in der Theologie des *candomblé* werden im Laufe dieser Arbeit zahlreiche Beispiele gebracht werden, für die jedoch erst noch das ihnen zugehörige Vokabular erarbeitet werden muss, um sie darlegen zu können. Allgemein lässt sich hier schon festhalten, dass bezüglich beinahe jeder Feststellung, die über den *candomblé* getroffen wird, sich ein Vertreter fände der ausriefe: Aber nein! Wenn im Zusammenhang dieser Arbeit von 'im Allgemeinen' oder 'in der Regel' die Rede ist, so ist die Rede von weitgehenden Konsensräumen, die als solche aber stets auch Aushandlungsräume bleiben. Ausgehandelt wird eine Art impliziter Leittheologie, ein vager Mittelwert, von dem aus Abweichungen eingeschätzt werden können. Präziser, will man nicht die Meinung einer einzigen Schule über die der anderen stellen, geht es nicht. Der Verstand der Dinge funktioniert nicht so bürokratisch, wie es dem Wunsch nach klaren Kategorien entgegenkäme, sondern oft im Bruch von Regel, der oft nur intuitiv (und Fakten schaffend) gerechtfertigt wird.

Mit dieser Mehrwertigkeit, und das macht sicher einen guten Teil des *savoir être* der Akteure des Feldes aus, ist nur selten ein ich- oder gesellschaftsdystoner Konflikt verbunden: Der Sicherheit der Festlegbarkeit wird, zumindest in der Alltagspraxis, tendenziell der Spielraum des Vagen und Mehrwertigen vorgezogen. Eben dieser entzieht sich weitgehend der standardisierten, quantifizierenden Erfassung und legt einen eher qualitativen, ähnlich wie das Feld: möglichst beweglichen, zum steten Perspektivwechsel bereiten Zugang nah.

¹⁰ Und um deren dann möglicherweise DOCH mögliche Trennbarkeit Diskussionen wie die um den Patrisianismus geführt werden; die Frage, ob auch Gottvater und nicht nur Gottsohn am Kreuze gelitten habe (ein Gedanke, der von den Kirchenoberen als häretisch befunden wurde).

5 Zum Umgang mit den Daten

Während ich an dieser Arbeit schrieb, eine Struktur erarbeitete, Inhalte auswählte, Überlegungen zu diesen Inhalten anstellte und Übergänge zwischen diesen Inhalten konstruierte, dachte ich oft an die Leute von Santo Amaro, auch als mögliche Leser meiner Arbeit... Die Leute sind sehr kritisch in Santo Amaro, und sollten sie eines Tages diese Arbeit lesen, werden sie sicher vieles daran zu kritisieren finden.

Das mag beginnen bei theologischen Konzepten: Verschiedene Akteure haben unterschiedliche Vorstellungen davon, wie und warum auf welche Art *candomblé* gemacht wird – was mir der eine erklärte, mag dem anderen schon als grundfalsch gelten. Ich versuchte, diese Pluralität Rechnung zu tragen und auch widersprüchliche Meinungen nebeneinander bestehen zu lassen – manch einer hätte vielleicht vorgezogen, ich würde – Kraft geschriebenen Buches – die eine Auslegung für richtig, die andere für falsch erklären.

Auch mag es von dieser Pluralität abgesehen Stellen geben, an denen ich Dinge, die mir erklärt wurden, nicht richtig verstand – oder wo ich sie falsch verstand, sei es bisweilen auch, weil man sie mir nicht erklären wollte oder konnte. Ich versuchte, so gut wie möglich zu verstehen – gelegentliche Missverständnisse lassen sich dabei nicht ausschließen, trotz zahlreichen Rückfragen und Gesprächen, manchmal auch Diskussionen über meine Arbeit mit den religiösen Akteuren im Feld. Gleiches gilt für die Eventualität, dass ein Name nicht korrekt geschrieben, ein Datum möglicherweise irrig ist – das sollte nicht vorkommen, kann aber vorkommen, unter anderem auch deswegen, weil es oft schwierig ist, Informationen in hinreichender Schärfe zu erhalten. Für solche, hoffentlich seltenen, Irrtümer und Inkorrektheiten bliebe dann, um Entschuldigung zu bitten und um Verständnis für eine gewisse Kluft zwischen dem besten Willen und den Umständen.

Dann würde eine Kritik mancher in Santo Amaro vielleicht dort ansetzen, wo ich von Problemen und Ambivalenzen schreibe, die einen Teil der Aushandlung ihrer Religion darstellen. Es gibt in der *candomblé*-Szene (natürlich nicht nur dort) eine starke Tendenz des *embelezamento*, der 'Verschönerung' der Dinge: einen starken Wunsch, dass *tudo bem*, alles sei, und eine gewisse Empfindlichkeit, wenn dieser Umstand in Frage gestellt wird.

Auf der anderen Seite wird dieser Umstand natürlich intensiv von den Leuten selbst in Frage gestellt, es gibt große Unzufriedenheiten und einige verstehen aus solcher Unzufriedenheit heraus herrlich zu schimpfen, aber auch fundierte kritische Analysen vorzunehmen (manche vermögen auch beides zugleich). Die vorliegende Arbeit ist an vielen Stellen problemorientiert, und versucht darin auch denen gerecht zu werden, die unter solchen Problemen leiden oder Probleme zu lösen versuchen und mag dabei Dinge ansprechen, die denen, die sich mit den vorliegenden Problemen besser arrangiert haben, despektierlich scheinen mögen. In dieser Hinsicht handelt es sich um eine kritische Studie.

Das mag selbstverständlich scheinen, ist es allerdings in der *candomblé*-Forschung keineswegs. Zwar gibt es mittlerweile kritische Gegenströmungen; viele Publikationen zeigen

aber noch immer die Tendenz, unter Ausschluß ambivalenter Aspekte nur das (zweifelsohne vorhandene) Wahre, Schöne und Gute des *candomblé* zu fokussieren. Das wird ihm und seinen Akteuren, meines Erachtens, nicht gerecht. Kritische Lesarten der lokalen Szene müssen nicht erst von außen an das Feld herangetragen werden: Sie gehören zu den Dingen, die ich vor Ort gelernt habe, sie werden von den Akteuren selbst vorgenommen, und die Kritik am santamarensischen *candomblé* stellt einen so starken Topos der lokalen Szene dar, dass eine weniger kritische Herangehensweise, als sie in dieser Arbeit verfolgt wird, an den lokalen Realitäten vorbeiginge.

Dabei ist es eine Sache, allgemeine Missstände zu beschreiben und eine andere Sache, konkrete Missstände zu beschreiben, die in vielen Fällen dann auch mit konkret benennbaren Personen zusammenhängen. Die Beschreibung auch solcher konkreter Missstände ist bisweilen notwendig, um die allgemeinen zu verstehen. Wo immer es möglich war, versuchte ich solche Schilderungen zu anonymisieren. Wo es nicht möglich war, handelt es sich um allgemein bekannte und diskutierte Umstände, und nicht um die Aufdeckung vertraulich erhaltener Informationen.

Auch übergeordnete Zusammenhänge, seien es verschiedene staatliche Politiken oder auch Politiken des *candomblé*, wie sie von Organisationen wie der FENACAB (siehe **II:9**) oder AcBantu (siehe **II:10**) verfolgt werden, werden durch konkret benennbare Personen vertreten, und in ihrem Zusammenhang wird eine Anonymisierung dadurch erschwert, dass es sich um öffentliche Personen handelt. Wird hier Kritik entwickelt, dann ist sie sachlich, und keineswegs persönlich motiviert. Auch sie geht von in der lokalen santamarensischen Szene bestehenden Unzufriedenheiten aus, deren Argumente ich anhand weiterer Quellen und Gespräche überprüfte. Sie könnte also, im Zweifelsfalle, seitens der jeweiligen Organisation als ein kritisches *feedback* verstanden werden, das bestenfalls auf mögliche Verbesserungen hindeuten vermag.

6 Zum theoretischen Instrumentarium

Neben einer betont ethnographischen Ebene, auf der es um die Erfassung und Beschreibung der santamarensischen *candomblé*-Szene geht, hat die vorliegende Arbeit auch eine theoretische Ebene, auf der diese Szene als Feld und dessen Bezüge zu verschiedenen anderen Feldern anhand eines theoretischen Instrumentariums untersucht werden, das (zumindest in seiner expliziten Form) den lokalen Akteuren eher fremd ist (also als etisch im Vergleich zu emischen Instrumentarien der Realitätserfassung gelten muss). Es handelt sich dabei um die auf das Feld angewandte (und für das Feld modifizierte) Kapitalientheorie Bourdieus und das Konzept strategischen *versus* taktischen Handelns, wie es, aus der Militärtheorie kommend, durch Michel de Certeau für die Sozialwissenschaften erschlossen wurde.

Der damit zusammenhängende begriffliche Apparat, wie er im Folgenden erläutert werden wird, diene (in einer stetig sich anpassenden und verändernden Form) schon im Feld und dient auch nun bei der Aufarbeitung der Forschungsergebnisse als eine Art Kompass, um Bewegungen durch das gegebene, und als solches in seinen Situationen, Konstellationen und Kommunikationen sich explizierende Feld zu strukturieren. Die Fokussierung auf Aus- und Verhandlungsprozesse von Kapitalien und Handlungskünste der Akteure nordete die Feldforschung und erlaubt, durch einen gelegentlichen Blick auf den theoretischen Kompass, sich zwischen den zahlreichen ineinanderwirkenden Ebenen, die den santamarensischen *candomblé* als Feld konstituieren, zu orientieren. In dieser Hinsicht ist ein solcher Kompass dann auch eine Art ethnologischer Silberschnur, die den Körper im Feld mit dem Körper am Schreibtisch verbindet.

Zudem vermag eine etische Theorie an Stellen zu führen, die dem Feld eher implizit als explizit zugehörig sind, und von denen einige einem solchen etischen Blick erkennbarer sein mögen als dem emischen Blick: Insbesondere sind hier solche Stellen gemeint, in denen innerhalb des Feldes als '*candomblé*' Verhandeltes sich als in starker Interdependenz mit von der Religion im engeren Sinne eigentlich eher entfernten, beispielsweise politischen Feldern erweist.

6.1 Feld, Szene, Milieu

Das Feld, dessen Beforschung vorliegender Arbeit zugrunde liegt, ist die *candomblé*-Religion in Santo Amaro, beziehungsweise der santamarensische *candomblé* (den Eigenheiten im Unterschied zu den *candomblés* anderer Städte auszeichnen). Dieses Feld lässt sich hinreichend abgrenzen von ihm übergeordneten Feldern wie dem *candomblé* oder der afrobrasilianischen Kultur im Allgemeinen, und auch von innerhalb des lokalen Kontexts benachbarten Feldern wie der *capoeira* in Santo Amaro (einem anderen Segment afrobrasilianischer Kultur) oder den evangelikalen Kirchen in Santo Amaro (einer anderen religiösen Szene, einem anderen Segment des religiösen Feldes).

Theoretisch wäre es möglich gewesen, den *candomblé* in Santo Amaro als ein Feld afrobrasilianischer Religion von der *umbanda* in Santo Amaro als anderem Feld afrobrasilianischer Religion abzugrenzen. Praktisch durchdringen Szene und Milieu der beiden Felder sich allerdings in einem Maße, dass eine solche Abgrenzung mehr künstlich als organisch wäre, und den Realitäten nicht gerecht würde – obwohl sie emisch bisweilen vorgenommen wird (siehe unter anderem **VI:2.1**).

Das Vorhandensein einer bestimmten Szene und eines bestimmten Milieus sind es auch, die erlauben, vom *candomblé* in Santo Amaro als einem abgrenzbaren Feld zu sprechen; die in ihrem Ineinanderwirken ein solches Feld konstituieren. Szene sei hier verstanden als ein in hohem Maße selbstreferentes Netz sozialer Kontakte, Kommunikationen und Interdependenzen; Milieu eher als die eine solche Szene verbindende und die *codes* ihrer Kom-

munikation in hohem Maße bestimmende gemeinsame Kultur, also als etwas dem bourdieuschen Habitus Vergleichbares (den beispielsweise auch ein Hamburger Bandito und ein Stuttgarter Hells Angel in einigem Maße teilen; wodurch sie weitgehend dem gleichen ('Rocker'-)Milieu angehören, aber dennoch sehr unterschiedlichen Szenen darin).

Dem Begriff Milieu wird hier der Vorzug gegeben vor dem des Habitus, da letzterer eine enge Interdependenz zwischen persönlichem Habitus und Bildung sozialer Schichten, Klassen und Felder impliziert (vgl. Müller 2004: 27ff): Eine solch enge Bindung findet im Rahmen von Milieu in dem Sinne, wie der Begriff hier verwendet wird, nicht statt. So gibt es durchaus Beispiele von solchen, die aus dem Milieu des *candomblé* in das Milieu der evangelikalischen Kirchen wechseln – ihr Habitus im bourdieuschen Sinne ist davon nur bedingt betroffen. Der hier entwickelte Feldbegriff und die mit ihm zusammenhängenden Begriffe von Szene, Milieu und Ebene (siehe unten) sind in erster Linie arbeitspragmatisch – mit ihnen soll in diesem Rahmen nicht an eine Diskussion um den Feld-Begriff bei Bourdieu (siehe ebd.: 72ff) angeknüpft werden.

6.2 Ebenen eines Feldes

Das Feld der *candomblé*-Religion in Santo Amaro ist ein ersteinmal religiöses Feld, darüber besteht innerhalb der Szene und Gesamtgesellschaft weitgehender Konsens (wenn auch nicht uneingeschränkt, siehe III:4). Als religiöses Feld hat es eine kulturelle Ebene, worunter im engeren Sinne die Gesamtheit seines Wissens und seiner Praktiken verstanden seien, die der Kommunikation mit einer anderen Ebene dienen: der spirituellen, der andersweltlichen. Im weiteren Sinne geht die kulturelle Ebene des *candomblé* über Wissen und Praktiken hinaus, die der Kommunikation mit einer spirituellen Ebene dienen, indem sie Wissen und Praktiken umfasst, die im Übergang zu anderen Bereichen zu verorten sind (zum Beispiel *samba*, zum Beispiel Naturheilkunde). Diese beiden aufeinander bezogenen Ebenen – die kulturelle und die spirituelle - konstituieren das Feld als ein religiöses Feld. Zudem ist betreffs der *candomblé*-Religion eine dritte Ebene zu bedenken: die ethnische Ebene. Dabei ist es eine in starker Aus- und Verhandlung begriffene Frage, wieweit diese ethnische Ebene als eine – vergleichbar der kulturellen und spirituellen – den *candomblé* erst eigentlich (hier nicht als Religion an sich, sondern als Religion in Abgrenzung zu anderen Religionen) konstituierende, oder als ihn zwar konnotierende, aber nicht konstituierende, also als theoretisch abkoppelbare Ebene verstanden wird (siehe insbes. V und VI).

Die Unterscheidung verschiedener Ebenen eines Feldes dient einmal der Analyse eines Feldes, und deutet auf Möglichkeiten der Dekonstruktion, der Zerlegbarkeit eines Feldes: Das ist etwa der Fall, wenn die Tänze der *orixás* als touristisches Unterhaltungsprogramm vorgeführt werden. Die spirituelle Ebene der Religion erübrigt sich dabei, und wenn diese Tänze im Rahmen eines *workshop* chinesischen Touristen beigebracht werden, erübrigt sich auch die ethnische Ebene: Es bleibt die kulturelle Ebene hier im Sinne einer von ihrem

Kontext weitestgehend entkoppelten Praxis. Wenn der chinesische Tourist seinen Freunden daheim die Tänze des *candomblé* vorführt, dann macht er keinen *candomblé* mehr (dem platonischen Stuhl wurden, sozusagen, Beine und Lehne genommen).

Die Unterscheidung in Ebenen erlaubt auch, danach zu fragen, welche Aspekte oder Elemente eines Feldes (der es konstituierenden Szene, des es konstituierenden Milieus) tatsächlich das Feld konstituierend sind im Sinne einer hohen Interdependenz voneinander (im Falle des *candomblé* der kulturellen mit der spirituellen und möglicherweise der ethnischen Ebene), die es erst eigentlich erlaubt, von *candomblé* zu sprechen, und welche Aspekte oder Elemente eigentlich eher anderen Feldern angehören. Eine solche Unterscheidung ist zum Beispiel dann dienlich, wenn man das homosexuelle Milieu innerhalb des *candomblé* (eine sexuelle Ebene des *candomblé*?) oder die politische Involvierung des *candomblé* (eine politische Ebene des *candomblé*?) betrachtet.

Freilich hat alles Menschentun in der Welt sowohl eine politische als auch eine sexuelle Ebene im jeweils zumindest weiteren Sinne, die Frage hier wäre jedoch, wieweit eine bestimmte politische oder eine bestimmte sexuelle Ausprägung im jeweils engeren Sinne als den *candomblé* konstituierend gelten können. In dieser Hinsicht bestehen zwar innerhalb der *candomblé*-Szene eine Politisierung vieler Akteure in regional- und parteipolitischer Hinsicht und eine starke Anwesenheit homosexueller Szene, beides hat aber eher mit Interaktion und Kommunikation mit anderen Feldern zu tun, als dass es den *candomblé* als solchen konstituieren würde: Es handelt sich um Ebenen, die sich entkoppeln ließen, ohne das Feld zu dekonstruieren – was allerdings keineswegs bedeutet, dass sie unwichtig wären.

6.3 Andere Felder

Es gibt eine ganze Reihe neben dem Feld des santamarensischen *candomblé* bestehender oder ihm übergeordneter Felder, mit denen es in starker Kommunikation inform mehr oder weniger starker gegenseitiger Beeinflussung und Durchdringung (bezüglich verschiedener Ebenen, bezüglich Szene und Milieu) befindlich ist; teils auch in Opposition beziehungsweise Konkurrenz oder verschiedenen Aushandlungen bezüglich des Wertes von Kapitalien und deren Verhandlung (siehe unten) Dabei handelt es sich vorrangig um:

- 1) Andere Felder afrobrasilianischer Kultur, vor allem die *samba*- und die *capoeira*-Szene in Santo Amaro.
- 2) Andere religiöse Felder, etwa der Katholizismus, der Kardezismus oder die Szene evangelikaler Kirchen in Santo Amaro.
- 3) Das Feld beziehungsweise Milieu der homosexuellen Szene in Santo Amaro.
- 4) Übergeordnete Felder bezüglich der *candomblé*-Religion: die Szene des salvadorianischen *candomblé*, der *candomblé* in Bahia, der *candomblé* in Brasilien, afrobrasilianische Religionen in Brasilien, afroamerikanische Religionen.

5) Politische Felder: Lokalpolitik, bundesstaatliche Politik, föderale Politik.

Es war hier analog zu 'Feld des santamarensischen *candomblé*' von Feldern die Rede, wobei im einzelnen zu prüfen wäre, ob der Begriff jeweils, der Argumentation folgend, durch die der santamarensische *candomblé* als Feld bestimmt wurde, zulässig ist. Die lokale *samba*- und *capoeira*-Szene ließen sich mit jeweils ähnlicher Argumentation als Felder bestimmen; so auch die lokale Szene evangelikaler Kirchen.

Hier wäre es allerdings schon eine Frage, wieweit sie sich von einem Feld evangelikaler Kirchen im Allgemeinen abgrenzen ließe auf ähnliche Art, wie sich der SANTAMARENSISCHE vom salvadorianischen oder baianischen *candomblé* (wie an verschiedenen Stellen gezeigt werden wird) abgrenzen lässt. Eine bestimmte Szene und ein bestimmtes Milieu sind dem Feld der Evangelikalen allerdings im lokalen Kontext klar zugehörig, was betreffs des Katholizismus beispielsweise schon viel weniger der Fall ist. Das Katholisch-Sein eines santamarensischen Katholiken hat meist deutlich weniger Einfluss auf seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Szene oder einem bestimmten Milieu. Auch beim Kardezismus müsste man abklären, in welchem Maße durch seine Anhänger Szene und Milieu gebildet werden. Betreffs der homosexuellen Szene besteht zwar durchaus ein Milieu – eine Szene ist meines Wissens schwächer ausgeprägt, was vielleicht einer der Gründe dafür ist, dass eine solche Szene Tendenzen zeigt, sich innerhalb des Feldes des *candomblé* zu etablieren (zu *candomblé* und Homosexualität siehe vor allem III:6).

Die Lokalpolitik ist nur sehr bedingt als Feld im hier verwandten Sinne bestimmbar, auch wenn es Ansätze einer Szene und eines Milieus darin gibt; noch weniger die jeweils übergeordneten politischen Ebenen (Ebenen hier im Sinne der Verwaltung). Ähnliches gilt für die der lokalen Ebene übergeordneten Felder des *candomblé*, die sich praktisch immer weniger als personell zusammenhängende Felder (Szenen) fassen lassen, und auch bezüglich der die kulturelle und ethnische Ebene betreffenden Aushandlungsprozesse immer mehr und immer disparatere Elemente fassen, was es dann schwerlich zuließe, von EINEM Milieu zu sprechen.

Der Begriff des Feldes, wie er am Beispiel des santamarensischen *candomblé* hier entwickelt wurde, ließe sich auf die gelisteten Zusammenhänge dennoch anwenden, man müsste ihn allerdings modifizieren, beziehungsweise erweitern. Eine dieser Erweiterungen wäre eine Teilung in stärkere und schwächere Felder hinsichtlich ihrer Bestimmbarkeit – die homosexuelle Szene wäre in dieser Hinsicht ein eher schwaches Feld, die evangelikale Szene schon etwas stärker, der santamarensische *candomblé* durch seine relativ klare lokale Abgrenzbarkeit ein NOCH etwas stärkeres Feld. Um insbesondere übergeordnete Felder zu fassen, könnte eine Teilung in mehr oder weniger konkrete *versus* theoretische Felder vorgenommen werden – so kann der *candomblé* in Bahia etwa, wie auch die bundesstaatliche und um so mehr föderale Politik zwar theoretisch jeweils wie ein Feld behandelt werden, ist konkret als ein solches jedoch kaum noch eingrenzbar und kaum betretbar: Das ändert

auch die Art und das Maß, in dem es beforschbar ist.

Diese Überlegung deutet nocheinmal darauf hin, dass der hier entwickelte und dem begrifflichen Apparat (dem Kompass) dieser Arbeit zugrundegelegte Feld-Begriff auch eine pragmatisch-ethnographische Abgrenzung berührt, die sich zumindest bezüglich des *candomblé* von Santo Amaro mit sozialen Realitäten deckt: Die Beforschung eines deutlich größeren Feldes wäre mit dem Grad teilnehmender Beobachtung, wie er bezüglich des *candomblé* von Santo Amaro geleistet werden konnte, kaum noch zu leisten gewesen.

6.4 Kapitalien

Der Kapitalien-Begriff wird hier im Sinne Bourdieus gebraucht (siehe beispielsweise Bourdieu 1983 und 1997: 49ff). Er umfasst also, neben dem primär der Finanzwirtschaft zugehörigen ökonomischen Kapital, die der Verhandlung von solchem Kapital vergleichbare Verhandlung weiterer Ressourcen. Bourdieu definiert Kapital als „[...] akkumulierte Arbeit, entweder in Form von Materie oder in verinnerlichter, 'inkorporierter' Form“ (1983: 183). Der bourdieusche Kapitalbegriff geht zudem davon aus, dass zwischen verschiedenen Feldern durch Austausch der ihnen jeweils zugehörigen Kapitalien eine Art von Kapital in eine andere Art transformiert werden kann: etwa kulturelles Kapital in ökonomisches, wenn es jemandem gelingt, durch einen Universitätsabschluss eine gutbezahlte Stelle zu erhalten, durch die sich dann auch sein soziales Kapital erhöhen wird (durch neue Kontakte) und sein symbolisches (durch ein mit der gutbezahlten Stelle verbundenes Prestige) als auch möglicherweise sein sexuelles (allerdings nicht durch Beeinflussung von dessen körperlichem Anteil). Damit sind die grundlegenden der von Bourdieu eingeführten Kapitalien-Arten bereits benannt: ökonomisches Kapital, soziales Kapital, kulturelles Kapital, symbolisches Kapital¹¹ und (wenn auch nicht immer in den Kanon der klassischen bourdieuschen Kapitalarten aufgenommen) körperliches Kapital.

Innerhalb dieser grundsätzlichen Kapitalientheorien nimmt Bourdieu weitere Unterschei-

¹¹ Der Begriff des symbolischen Kapitals scheint mir schwer operationalisierbar. Einmal wird er als das Maß der Anerkennung verstanden, dass einer bestimmten anderen Kategorie von Kapital zukommt – in dieser Hinsicht halte ich es für genauer, von Wert und Aushandlung des Wertes zu sprechen. An anderen Stellen (so auch in Bourdieus früher Ethnologie der Kabylen [1976]) ist er in meines Erachtens meist so großer Nähe zur Kategorie des kulturellen Kapitals, dass man seiner (mit kulturellem Kapital ohnehin schon operierend) kaum einmal bedarf. Oft scheint er bei anderen Kapitalformen schon mitzuschwingen oder aus deren Zusammenspiel zu resultieren: Das wäre beispielsweise der Fall bezüglich des mit der Stelle eines Universitätsprofessors verbundenen Prestiges, das mit einer ersteinmal durch kulturelles Kapital errungenen, dann aber auch sozialen und finanziellen Stellung zusammenhängt. Symbolisches Kapital kann aber auch ein stark an ein bestimmtes Feld oder eine bestimmte Subkultur gebundenes, nur sehr bedingt in andere Felder verhandelbares Kapital bedeuten, wie etwa die Tätowierungen als Ausdruck symbolischen Kapitals inform begangener Verbrechen und abgessener Strafen in russischen Verbrecherkreisen. Letztlich mag man auch 'unechte' oder einen *houx* darstellende Güter wie einen erkaufte Universitätsabschluss als symbolisches Kapital verstehen; gleichermaßen eine Sammlung Meißner Porzellans, und zwar sowohl, wenn sie von einem eigentlich unkundigen Neureichen erworben, als auch, wenn sie von einem echten *connoisseur* angelegt wurde. Ob dieser Unklarheit und Vieldeutigkeit des Begriffs des symbolischen Kapitals wird im Rahmen dieser Arbeit von seiner Verwendung nach Möglichkeit abgesehen, und im Zweifelsfalle eine Art von Legierung verschiedener Kapitalien bestimmt (etwa im Falle des ethnischen oder auch sexuellen Kapitals).

dungen vor; etwa betreffs des kulturellen Kapitals in ein a) inkorporiertes, b) objektiviertes und c) institutionalisiertes kulturelles Kapital. a) Bezieht sich auf ein angeeignetes Wissen; b) auf angeeignete Güter (wie eine Gemäldesammlung) und c) auf (beispielsweise akademische) Titel (ebd.: 187ff).

Das an Bourdieu angelehnte Denken in Kapitalien hat unter anderem den Vorteil, sehr pragmatisch und dadurch auch sehr formbar zu sein, ohne einen ausgedehnten theoretischen Überbau berücksichtigen zu müssen. Es handelt sich um ein sehr offenes Konzept – eine Eigenschaft, die es vielleicht (man bedenke, dass auch Bourdieus erste Arbeiten im ethnologischen Kontext stattfanden) besonders geeignet zum Kompass für ethnologische Arbeiten macht, da seine Einfachheit eine unkomplizierte Anpassung an verschiedene Felder (im ethnologischen Sinne) ermöglicht. Zumal kann das Konzept der Ökonomie, wo es auf den einfachen Austausch und somit letztlich auf eines der Grundprinzipien von Kommunikation an sich heruntergebrochen wird, als universal gelten: Handel als eine grundlegende Art von und dadurch geeignete Metapher für Kommunikation (wieweit ein solcher Handel dann nach wirtschaftlichen Marktgesetzen abläuft, ist wieder eine ganz andere Frage). Bourdieu selbst geht mit der Aufstellung von Kapitalienformen und -unterformen flexibel um, also jeweils am Fall, den er untersuchen will, orientiert. In ähnlicher Art wird auch für diese Arbeit eine Reihe von Kapitalien aufgestellt und bestimmt, deren Auswahl auf das konkrete Feld hin getroffen wurde. Es handelt sich dabei um folgende:

...finanzielles Kapital

Um den Begriff der Ökonomie von dem der Finanzwirtschaft getrennt zu halten, sei von finanziellem Kapital die Rede, wenn es um Geld geht.

... soziales Kapital

Bei Bourdieu wird soziales Kapital einmal bestimmt als „[...] Ressourcen, die auf der *Zugehörigkeit zu einer Gruppe* beruhen“ (Bourdieu 1983: 1991, kursiv im Original). Dadurch entscheidet es auch darüber, in welchem Maße andere Kapitalsorten und mit welchem Erfolg eingesetzt werden können. Es umfasst also sowohl die Ressourcen einer über das Individuum hinausreichenden Gruppe, an denen das Individuum durch Zugehörigkeit zu der Gruppe teilhat, als auch durch verschiedene Felder hindurch bestehende oder potentiell knüpfbare Pakte und Kontakte. In Anlehnung an diese von Bourdieu beschriebenen Aspekte sei soziales Kapital im Rahmen dieser Arbeit bestimmt als Maß des Zuganges zu Märkten, auf denen Kapitalien verhandelt werden können, und auch als Maß des Zuganges zu Aushandlungen, in denen deren Wert bestimmt wird. Es umfasst also neben der im eigenen Feld bestehenden Aus- und Verhandlungsfähigkeit (Kompetenz, Status) auch den Zugang zu anderen Feldern und das Maß von auf solchen anderen Feldern anerkannter Kompetenz

und anerkanntem Status.

... kulturelles Kapital

Kulturelles Kapital ist in hohem Maße feld- oder milieugebunden. So ließe sich beispielsweise das kulturelle Kapital eines deutschen Hochschullehrers nur bedingt Kulturen vermitteln, die über keine Hochschulen verfügen. Zudem müsste der (innerhalb seines Feldes an kulturellem Kapital reiche) Hochschullehrer, ehe er versuchen könnte, einer anderen Kultur das Hochschulsystem und sein in dessen Rahmen erworbenes Kapital zu erläutern, sich erst ein kulturelles Basiskapital des Feldes einer solchen Kultur aneignen, nämlich ihre Sprache erlernen. Es ist also, wie auch die anderen Kapitalarten, eigentlich nur als näher bestimmtes eine sinnvolle Kategorie, und nur dort verhandelbar, wo ihm Wert beigemessen wird.

Wenn im Folgenden von kulturellem Kapital die Rede ist, das aus dem *candomblé* geschöpft wird, so ist meist von solchen Elementen die Rede, die sich von ihrer direkt spirituellen Bezogenheit lösen lassen: Der Schönheit der Tänze, der Lieder, der Kleidung. Auch die Schönheit von Narrativen, etwa solchen von Widerstand und 'Militanz', oder praktische Wissensbereiche, wie das Wissen um die Heilwirkung bestimmter Pflanzen können als kulturelles Kapital verstanden werden. Ist von der Schönheit der Tänze und Lieder die Rede, könnte man auch von einem kulturellen Kapital im alltagssprachlich engeren Sinne reden, das Theater, bildende Künste, Literatur oder Folklore meinen mag.

Eine andere Form kulturellen Kapitals, das mit dem *candomblé* verbunden ist, hat seinen Wert erst eigentlich innerhalb geteilten Glaubens: beispielsweise das Detailwissen um die für einen bestimmten *orixá* notwendigen Initiierungsschritte, das auf außerhalb der Religion selbst liegenden Feldern (mit der interessanten Ausnahme des akademischen Feldes vielleicht) meist wenig Wert hat, im Unterschied etwa zur Schönheit eines Tanzes.

... religiöses Kapital

Bei solchen Arten von Wissen ist man geneigt, von einem religiösen Kapital als einer Art kulturellen Kapitals zu sprechen. Es wäre jener Anteil kulturellen Kapitals in der Religion, der von seinem Zielen nach einer spirituellen Ebene, von seinem Streben, ein letztlich spirituelles Kapital zu produzieren (neue Initiierungen vorzunehmen, in Festen die *orixás* auf Erden zu laden) in höherem Maße bestimmt ist als ein anderer Teil des kulturellen Kapitals, der sich von einer spirituellen Ebene abkoppeln lässt. Der Unterschied zu einem spirituellen Kapital selbst läge darin, dass ein solches spirituelles Kapital (sei es ein Erlebnis von Transzendenz, sei es ein Grad der Glaubensstärke, sei es die Inkorporierung außermenschlicher Entität) auch durch ganz andere Kulturen, Wissensbestände, Kulturtechniken erlangt werden kann. In der Koppelung mit einem BESTIMMTEN Wissen (hier eben dem,

über das der *candomblé* verfügt) entsteht ein religiöses Kapital *DES CANDOMBLÉ*, wie es dann etwa zwischen verschiedenen religiösen Gemeinschaften, sei es innerhalb eines Ortes, sei es über weite Entfernungen hinweg, auch verhandelt werden kann: Wer weiß, wie ich die Initiierung dieses wenig bekannten *orixás* vornehme? Wer weiß, wie man *abiku* rasiert? Das sind Fachfragen, deren Beantwortung innerhalb eines Feldes, das gemeinsam an den Wert des spirituellen Kapitals des *candomblé* glaubt, teuer gehandelt werden kann. An den *candomblé* zu glauben bedeutet dabei freilich, bereits über spirituelles Kapital zu verfügen.

Zudem wird ein solches religiöses Kapital, dann aber auf eine andere Art, in der Missionierung angeboten: sozusagen als ein Paket, das eine Inaussichtstellung sowohl kulturellen Kapitals (Wissen) als auch dadurch erlangbaren spirituellen Kapitals (zum Beispiel Glauben) verspricht. Dieses Paket mag dann mit den Paketen anderer Religionen (dem religiösen Kapital der *evangélicos*, der Katholiken, der Buddhisten) konkurrieren. Beim religiösen Kapital, das im Rahmen einer Missionierung gehandelt werden soll, ist allerdings zu bedenken, dass es in aller Regel mit zahlreichen anderen, weniger spezifisch religiösen Kapitalien zusammenverhandelt wird – sei es ein ethnisches, oft ein soziales, manchmal auch ein sexuelles Kapital (*flirty fishing* der *Children of God*; auch subtilere Formen). Der potentielle Proselyt, so er kein Erweckungserlebnis hatte, sondern vorerst noch Ungläubiger ist, kann um das spezifischer religiöse Kapital (da, wo es sich von einem allgemeiner kulturellen separieren lässt) ja kaum wissen: Er glaubt noch nicht daran.

So gelangt man zu zwei unterschiedlichen Begriffen eines religiösen Kapitals, einmal im engeren Sinne (dort, wo ein kulturelles Kapital erst durch seinen Bezug zur spirituellen Ebene Wert gewinnt, ein Kapital der *insider*) und dann im weiteren Sinne: Dieses religiöse Kapital im weiteren Sinne wäre dann eine, je nach der Situation, wo es verhandelt wird, anders zusammengesetzte Mischung verschiedener Kapitalien, die im zugrundeliegenden Feld generiert werden und dann gleichermaßen mit *insidern*, als auch mit *outsidern* gehandelt werden können.

Man kann diesbezüglich auch von einem esoterischen und einem exoterischen religiösen Kapital des Feldes sprechen, wobei sich zeigen wird, dass die Aushandlung dieser beiden hier begrifflich separierten Kapitalien oft nicht voneinander trennbar ist. Das exoterische religiöse Kapital ergibt sich aus der Aushandlung des Feldes, hier des *candomblé* von Santo Amaro, als ganzem – so gelesen handelt die ganze vorliegende Arbeit, auch wenn es um Verhandlungen ethnischen, kulturellen, finanziellen Kapitals geht, von der Aushandlung eines religiösen Kapitals im exoterischen Sinne – aber, weil darauf zurückwirkend, auch wieder im esoterischen Sinne. Man sieht, wie sich der Begriff des religiösen Kapitals entzieht: ähnlich dem es produzierenden Feld droht es in der Beschreibung auseinanderzufallen, existiert aber in der Umschreibung (durch andere Kapitalien beziehungsweise andere Felder).

... spirituelles Kapital

Mit dem Begriff des spirituellen Kapitals seien eben jene Werte benannt, durch die aus einer Kultur eine Religion wird: Es ist der Glaube selbst (bedingt quantifizierbar als 'Glaubensstärke') und der Zugang zu als solchen verstandenen spirituellen (über die physikalisch messbare Welt hinausgehenden) Ressourcen wie den *orixás* und dem *axé*. Man mag mit der Benennung eines solchen Kapitals als 'spirituell' nicht einverstanden sein. Von einem 'imaginären' Kapital könnte man sprechen wollen, von einem 'psychologischen' möglicherweise. Tatsächlich lässt sich ein spirituelles Kapital in hohem Maße in Kategorien der Individual- und dann auch Sozialpsychologie übersetzen, sei aber hier bestimmt als ein solches, das zumindest den Anspruch hat (wieweit es ihn einlösen kann, wäre eine andere Frage) über solche Kategorien hinaus ins Metaphysische zu reichen¹².

... körperliches Kapital

Ein körperliches als rein physisches Kapital wird in der vorliegenden Arbeit nur sehr bedingt eine Rolle spielen. Wichtiger ist das körperliche Kapital als eine Ebene von solchen Kapitalien, die als in einem solchem Maße nicht trennbares Ineinanderwirken eigentlich verschiedener Kapitalienarten funktionieren, dass sie als eigenständige Kapitalienkategorien bestimmt werden können und auch müssen, da sie sich der Subsumierung unter eine der bereits aufgestellten Kapitalienformen entziehen. Dabei handelt es sich einmal um ein ethnisches, und dann um ein sexuelles Kapital. In einem späteren Teil dieser Arbeit wird dann auch von den Zusammenhängen zwischen körperlichem und spirituellem Kapital die Rede sein (siehe **VI:1.2**), die an dieser Stelle noch nicht weiter ausgeführt seien.

... sexuelles Kapital

Von sexuellem Kapital wird die Rede sein, wenn auch eher am Rande. Es lässt sich als ein nicht trennbares Ineinander von körperlichem und kulturellem Kapital verstehen, und ist dadurch auf letztlich die selbe Art wie ein ethnisches Kapital gebildet; kann teils auch mit einem ethnischen Kapital (sowohl dessen kultureller als auch dessen körperlicher Ebene) parallel laufen (was zum Beispiel durch das Prinzip ethnisch gebundener Pornographie, seien es Freizügige Schwedinnen, seien es *hot latinas*, gut illustriert wird).

¹² Die Frage, wieweit eine Art 'spirituelles Kapital' auch für den Glaube an eine politische Bewegung etwa eine Rolle spielen mag, ist nicht Teil dieser Arbeit. Man könnte vermuten, wenn sich ein Glaube auf ein politisches Ziel richte, müsse er in seiner Konstituierung nicht unbedingt den Anspruch haben, über psychologische Kategorien hinaus in metaphysische Regionen zu reichen. Solche Fragen berühren aber letztlich die Frage danach, ob ein politischer Materialismus überhaupt möglich ist, oder ob nicht jeglicher Solidarität beispielsweise schon ein transzendentes Moment innewohnt, letztlich also der Glaube an etwas wissenschaftliches Wissen Übersteigendes (und als solches einem erweiterten Begriff spirituellen Kapitals Zugehöriges) überhaupt erst Gesellschaft konstituieren kann.

... ethnisches Kapital

Die Aus- und Verhandlung ethnischen Kapitals bildet einen Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit. Als Kapitalienart ist sie in sich in einer starken Aushandlung begriffen (nicht nur innerhalb des Feldes des *candomblé*, sondern auch auf dem Feld der ethnologischen Begriffsbildung etwa), in welchem Maße ihr kultureller, in welchem Maße ihr körperlicher Anteil zu werten ist, und auf welche Art beide Teile ineinandergreifen. Es mag sein, dass der Begriff 'ethnisch' eines Tages eine rein kulturelle Kategorie werden wird; zumindest in brasilianischer Realität wird jedoch eine körperliche Ebene noch immer ihn konstituierend mitverhandelt.

6.5 Aus- und Verhandlungen

Es wird im Laufe dieser Arbeit häufig von Aus- und Verhandlungen die Rede sein. Beide Begriffe können sich dabei sowohl auf ein Feld (die Aus- und Verhandlung der santamarensischen *candomblé*-Religion) als auch auf eine Kapitalienart (die Aus- und Verhandlung ethnischen Kapitals) beziehen, und werden dabei ihrem jeweiligen Bezug gemäß etwas unterschiedlich gebraucht. Sowohl einzelne Akteure als auch das Feld des santamarensischen *candomblé* als eine 'soziokulturelle Person' (in Analogie zur juristischen Person) können in diesem Rahmen als Handelnde verstanden werden. Die Formulierung "der *candomblé* handelt sich aus" bezeichnet dabei also eigentlich eine Dialektik zwischen dem Feld und seinen Akteuren: Das Feld bestimmt die Akteure als *candomblecistas*, und diese bestimmen das Feld als *candomblé*, woran allerdings nicht nur die von ihm bestimmten Akteure des *candomblé*, sondern auch andere Felder und deren Akteure beteiligt sind.

Ist von der Aushandlung der *candomblé*-Religion die Rede, so geht es um eine Abgrenzung des Feldes und die Frage danach, was das Feld als solches überhaupt konstituiert. Diese ersteinmal emische Aushandlung soll in dieser Arbeit nachvollzogen werden, wobei an Stellen, an denen die emische Aushandlung offen ist, an emischen Möglichkeiten orientiert auch etisch Entscheidungen getroffen werden, was dem Feld als zugehörig gesetzt wird, und was nicht (zum Beispiel betreffs der *umbanda*). Eine solche Aushandlung der *candomblé*-Religion hat, wie an verschiedenen Stellen gezeigt wird, in hohem Maße mit der Verhandlung der *candomblé*-Religion als ganzer (ihrer gesellschaftlichen Positionierung) zu tun, und diese wiederum hat mit der Aus- und Verhandlung verschiedener Kapitalien zu tun.

Ist die Rede von der Verhandlung der *candomblé*-Religion, so geht es um deren Bezug zu anderen Feldern. Um diese Frage wird es weniger betreffs der *candomblé*-Religion als gesamtes Feld, sondern eher betreffs der Verhandlung bestimmter mit der *candomblé*-Religion verbundener Kapitalien gehen, die Gegenstand von Verhandlungen zwischen dem *can-*

domblé in Santo Amaro und anderen Feldern sind. Es werden sich also verschiedene Zusammenhänge zeigen zwischen dem, was als *candomblé*-Religion ausgehandelt wird und verschiedenen Kapitalien und deren Wert, wie sie auf und mit anderen Feldern verhandelt werden.

Verhandlung einer Kapitalie impliziert einen Markt, auf dem eine Art Kapital gegen eine andere Art Kapital gehandelt wird. Dieser kann sowohl innerhalb eines Feldes zwischen seinen Komponenten (etwa dem *candomblé* und der *umbanda*) und letztlich schon zwischen Personen (die in dieser Hinsicht wie Felder funktionieren) stattfinden, als auch zwischen verschiedenen Feldern. Ist in diesem Zusammenhang von der Verhandlung einer Kapitalie die Rede, so ist in aller Regel nicht von der Verhandlung einer Kapitalienart im Allgemeinen, sondern von einer durch die Zugehörigkeit zu einem Feld bestimmten Kapitalienart die Rede: Aushandlung kulturellen Kapitals bezieht sich auf das kulturelle Kapital, über das das Feld des *candomblé* verfügt (und das somit seinen Akteuren zur Verfügung steht); ähnliches gilt für ethnisches, sexuelles, spirituelles Kapital und so weiter. Die Frage danach, was das kulturelle, was das ethnische Kapital des *candomblé* ausmacht, worin die aus ihm geschöpften Kapitalien also bestimmte und als solche weiterhin verhandelbare sind, ist wiederum Teil der Aushandlung des *candomblé* selbst: In welchem Maße, zum Beispiel, macht der Katholizismus Teil des *candomblé*? Machen synkretistische Elemente Teil seines kulturellen Kapitals?

Der Begriff der Aushandlung in Bezug auf Kapitalien bezieht sich auf die Aushandlung des Wertes einer bestimmten Kapitalie, im Vergleich zu einer anderen bestimmten Kapitalie des gleichen Feldes und bestimmter Kapitalien anderer Felder: Wie wertvoll ist, zum Beispiel, das kulturelle Kapital des *candomblé* innerhalb des afrobrasilianischen Feldes? Wird ihm mehr Wert beigemessen als dem kulturellen Kapital des *samba*? Solche Fragen werden auf unterschiedlichen Feldern unterschiedlich beantwortet; führen zu unterschiedlichen Wertschätzungen. Die Aushandlung eines einer wie auch immer gearteten Transaktion zugrundegelegten Wertes einer bestimmten Kapitalie findet dann wieder auf zwischen den Feldern stattfindenden Märkten statt.

In welchem Maße er Zugang zu solchen Märkten hat, ist hierbei das Maß auch für das soziale Kapital sowohl eines Akteurs als auch des Feldes im Allgemeinen¹³.

13 Der hier dargelegte theoretische Orientierungsrahmen ließe sich noch weiter spannen, um etwa, neben der Frage nach Aus- und Verhandlung von Kapitalien, auch die der Frage nach der Produktion von Kapitalien zu umfassen. Er müsste dann freilich gründlich darauf geprüft werden, wieweit er auf andere Felder und Märkte denn die auf die *candomblé*-Religion bezogenen noch sinnvoll anwendbar wäre. Es stünde auch zur Frage, wieweit der Einzugsbereich des Feld-Begriffes in einer (in Bezug auf die Märkte *en passant* vorgenommenen) Weitung vom Feld einer Einzelpersonen bis zum Feld föderaler Regierung noch hinreichend bestimmt bliebe. Hier geht es jedoch vorerst nur um die möglichst pragmatische Bestimmung des begrifflichen Apparats, der der hier vorgelegten Arbeit zugrunde liegt. Sein weiterer Ausbau und die Prüfung seiner Anwendbarkeit auf andere Felder bleibe an dieser Stelle also anderen Arbeiten vorbehalten.

6.6 Taktiken und Strategien

Ein weiteres Begriffspaar, das in dieser Arbeit verwandt wird, ist die Unterscheidung zwischen Taktik und Strategie.

Beim Militärtheoretiker Carl von Clausewitz heißt es: "Es ist also nach unserer Einteilung die Taktik die *Lehre vom Gebrauch der Streitkräfte im Gefecht*, die Strategie die *Lehre vom Gebrauch der Gefechte zum Zweck des Krieges...*" (kursiv im Original, Clausewitz 2004: 53). Michel de Certeau, der die Unterscheidung auch für Alltagspraktiken und damit verbundene 'Künste des Handelns' aufnahm, hält die Begriffe wie folgt gegeneinander:

"Als "Strategie" bezeichne ich eine Berechnung von Kräfteverhältnissen, die in dem Augenblick möglich wird, wo ein mit Macht und Willenskraft ausgestattetes Subjekt (ein Eigentümer, ein Unternehmen, eine Stadt, eine wissenschaftliche Institution) von einer "Umgebung" abgelöst werden kann. Sie setzt einen Ort voraus, der als etwas *Eigenes* umschrieben werden kann und der somit als Basis für die Organisation seiner Beziehungen zu einer bestimmten Außenwelt (Konkurrenten, Gegner, ein Klientel, Forschungs-"Ziel" oder "-Gegenstand") dienen kann. [...]

Als "Taktik" bezeichne ich demgegenüber ein Kalkül, das nicht mit etwas Eigenem rechnen kann und somit auch nicht mit einer Grenze, die das Andere als eine sichtbare Totalität abtrennt. Die Taktik hat nur den Ort des Anderen. Sie dringt teilweise in ihn ein, ohne ihn vollständig erfassen zu können und ohne ihn auf Distanz halten zu können. Sie verfügt über keine Basis, wo sie ihre Gewinne kapitalisieren, ihre Expansionen vorbereiten und sich Unabhängigkeit gegenüber den Umständen bewahren kann. Das "Eigene" ist ein Sieg des Ortes über die Zeit. Gerade weil sie keinen Ort hat, bleibt sie von der Zeit abhängig; sie ist immer darauf aus ihren Vorteil 'im Fluge zu erfassen' [...]" (Certeau 1988: 23).

Das 'ablösbare Subjekt' im certeauschen Sinne, dessen Bestimmung mit der oben vorgenommenen Bestimmung des hier verwandten Begriffs von 'Feld' korrespondiert, ist in dieser Arbeit der *candomblé* von Santo Amaro, wobei seine Ablösbarkeit (der Grad seiner Autonomie, das Maß, in dem er 'etwas Eigenes' ist) in verschiedenen Aushandlungen befindlich ist: Wieweit ist der santamarensische *candomblé* in seinem katholischen Anteil etwas 'Eigenes'? Wieweit ist der *candomblé* in Abhängigkeiten von übergeordneten Institutionen etwas 'Eigenes'?

Nach certeauschem Verständnis kann der santamarensische *candomblé* also den Voraussetzungen für Berechnung und Anwendung von Strategie genügen, er könnte, um mit Clausewitz zu sprechen, seine Streitkräfte in verschiedene Gefechte schicken und dabei eine den verschiedenen Gefechten übergeordnete Strategie verfolgen: den Krieg, was bei Certeau bedeutet: Gewinne zu kapitalisieren, Expansionen vorzubereiten und sich Unabhängigkeit gegenüber den Umständen zu bewahren.

Ein dementsprechendes Verhalten ist allerdings bei den Akteuren als Teilhaber des *candomblé* in Santo Amaro nur selten zu beobachten: Handlungen werden nur selten auf den Krieg hin ausgerichtet (langfristige und übergeordnete Perspektive), sondern meist auf einzelne Gefechte hin ausgerichtet: Meist wird nach der nach Certeau die Taktik kennzeichnenden Art gehandelt, den Vorteil 'im Fluge zu erfassen', auch wenn es strategisch klüger wäre, auf kurzfristige Vorteile zugunsten langfristiger Verbesserungen zu verzichten. Das bezieht sich vor allem auf ein längerfristige Strategien be-, wo nicht verhinderndes Konkurrenzverhalten zwischen den Akteuren, wie es an verschiedenen Stellen dieser Arbeit aufgezeigt werden wird.

Gesetzt, die Akteure handeln trotz eines die Grundlage für ein strategisches Handeln bietendem Ort eher taktisch als strategisch, dann kann man die Frage stellen, woran das liegt: Liegt es an dem Ort? Liegt es an der Beziehung der Akteure zu dem Ort? Liegt es an den Akteuren? Anders gefragt: Ist das Feld des santamarensischen *candomblé* ein hinreichend autonomer Ort, um eine Basis für strategisches Handeln im certeauschen Sinne darzustellen? Verfügen die Akteure als (wie der santamarensische *candomblé* von der Stadt Santo Amaro und vom baianischen *candomblé* wiederum:) ablösbare Subjekte inform des Feldes des santamarensischen *candomblé* über diesen Ort als ihnen 'eigenen' Ort? Realisieren die Akteure, dass sie über einen ihnen als *candomblecistas* (Anteilhaber) gemeinsamen und eigenen Ort verfügen und dementsprechend strategisch handeln können¹⁴?

6.7 Leitfragen

Die im vorausgegangenen Absatz aufgeworfenen Fragen machen Teil eines Komplexes von Leitfragen, die die verschiedenen eher ethnographischen Teile dieser Arbeit durchdringen und strukturieren. Sie hängen eng mit der Aushandlung des Feldes des santamarensischen *candomblé* als Ort im certeauschen Sinne zusammen, und diese Aushandlung wiederum hängt wie beschrieben eng mit der Aus- und Verhandlung verschiedener Kapitalien zusammen. In diesem Zusammenhang wird ausleitend, zusammenfassend nocheinmal zu fragen sein: Auf welche Art bestimmte, auf welche Art in ihrem Wert ausgehandelte Kapitalien werden vom *candomblé* mit welchen anderen Feldern verhandelt? Wieweit handeln die Akteure (religiösen Vorsteher) in solchen Aus- und Verhandlungen taktisch, wieweit strategisch? Und auch: Wieweit gestaltet, verändert sich das Feld des santamarensischen

¹⁴ Bei diesen Fragen wäre eigentlich als zwischen den einzelnen Akteuren und dem Feld des santamarensischen *candomblé* liegend nocheinmal das einzelne *terreiro* ('Kultzentrum') zu bedenken. Analytisch lassen sich also drei Subjekte oder Felder voneinander unterscheiden, deren Liste zu umfassenderen Zusammenhängen hin erweitert werden könnte:

Religiöser Vorsteher, *terreiro*, *candomblé* von Santo Amaro (und dann: baianischer *candomblé*, oder auch afrobrasilianische Kultur in Santo Amaro, in Bahia, und so weiter).

Die Beschreibung der santamarensischen *candomblé*-Szene wird allerdings zeigen, dass der religiöse Vorsteher als Handelnder in Bezug auf die die santamarensische *candomblé*-Szene und weitere Felder in hohem Maße identisch mit dem von ihm vertretenen und von ihm geleiteten *terreiro* ist; sich das Verhältnis seines *terreiro* zu verschiedenen Feldern also weitgehend mit seinem Verhältnis zu verschiedenen Feldern deckt.

candomblé durch die Aus- und Verhandlung ihm zugehöriger oder zugeschriebener Kapitalien?

7 Zur Struktur der Arbeit

Die Struktur der Arbeit ist darauf ausgelegt, durch eine Multiperspektivität der Komplexität des Feldes und seiner Verzweigungen gerecht zu werden. Eine streng analytische Abhandlung eines Themas nach dem anderen entspräche nicht den einander durchdringenden und einmal so, dann wieder anders sich konstituierenden Realitäten in Form verschiedener Felder, Ebenen und Kapitalien. Die Struktur dieser Arbeit folgt daher weitgehend dem Prinzip eines kubistischen Gemäldes: Blickwinkel, die eigentlich nur aus verschiedenen Positionen möglich sind, werden im Fließtext so zusammengesetzt, dass sie von EINER Position (nämlich der des Lesers) aus betrachtet werden können. Teils sind die Übergänge harmonisch, teils zeigen sich Kanten, Brechungen, wo Betrachtungen aus verschiedenen Blickwinkeln aufeinanderstoßen. Auch die Kapitelstruktur ist bewusst eher neben- denn unter- und überordnend konzipiert.

Die Arbeit besteht aus sieben Teilen, die sich (unter Ausnahme des siebten Teils) in Kapitel gliedern, die in den meisten Fällen in weitere Unterkapitel geteilt sind. Im Falle einiger Unterkapitel wurde (wie oben bezüglich der verschiedenen Kapitalarten) eine durch drei Punkte gekennzeichnete weitere Untergliederung vorgenommen. Der gelegentliche Einsatz dieser weiteren Untergliederung dient pragmatisch der Bündelung sich auffächernder Gegenstände, wo deren Bündelung sonst ob der übrigen Kapitelstruktur nicht sichtbar wäre.

Im ersten Teil – **Elemente des (santamarensischen) *candomblé*** – werden grundlegende Elemente der religiösen Theorie und Praxis vorgestellt. Wieweit sich dadurch das Feld klar abstecken lässt, wird durch die Heterogenität und Mehrwertigkeit dieser Elemente in Frage gestellt. Man kann diesen Teil auch als den Versuch einer summarischen Bestandsaufnahme des 'religiösen Kapitals' des santamarensischen *candomblé* verstehen.

Der zweite Teil – **Die Szene in Santo Amaro** – gibt einen Überblick über die Akteure und ihre Häuser, als der 'ablösbaren Subjekte' unterhalb der Ebene des santamarensischen *candomblé* als 'ablösbares Subjekt'. Zudem wird auf Ansätze der Institutionalisierung der Szene in Form von Vereinen, Assoziationen, Dachverbänden eingegangen. Zwei außerhalb Santo Amaros liegende Institutionen, die Einfluss auf die lokale Szene haben, werden vorgestellt: Die *Federação Nacional de Cultos Afro-Brasileiros* (FENACAB) und die *Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu* (AcBantu).

Im dritten Teil – **Aushandlung des religiösen Feldes** – werden emische Positionen dazu untersucht, was und wie der *candomblé* ist, und was und wie er NICHT ist. Mir Vorbehalt könnte dieser Teil auch 'Zur Aus- und Verhandlung esoterischen und exoterischen religi-

ösen Kapitals' überschrieben sein. Es werden einige historische und zeitgenössische Tendenzen solcher Aushandlungen beschrieben. Zudem wird auf die Frage nach der homosexuellen innerhalb der religiösen Szene eingegangen und auf die Frage, wieweit sie mit einer Aushandlung des *candomblé* zu tun hat.

Im vierten Teil – **Verhandlungen finanziellen Kapitals** – geht es darum, in welchem Maße finanzielles Kapital und ein damit verbundenes monetäres oder auch kapitalistisches Denken und Handeln eine Rolle innerhalb der religiösen Strukturen und der religiösen Szene und deren Beziehung zu anderen Feldern spielt.

Wo es im dritten Teil vorrangig um die Frage ging, was der *candomblé* eigentlich ist und dadurch auch: welche Kapitalien dem *candomblé* eigentlich zugehörig sind, geht es im fünften Teil – **Aus- und Verhandlungen kulturellen und ethnischen Kapitals** - schwerpunktmäßig um die Aushandlung dieser Kapitalien und deren Wertes mit anderen Feldern, sowohl auf (als solcher sehr theoretischen) gesamtgesellschaftlicher Ebene, als auch mit politischen Feldern auf lokaler und dieser übergeordneten Verwaltungsebenen. In diesem Zusammenhang wird auch der *Bembé do Mercado* als eines der zentralen Ereignisse der lokalen Kultur besprochen werden.

In einem sechsten Teil – **Körperliches und spirituelles Kapital** – sollen eben diese sehr grundlegenden Kapitalarten, die jedoch in den bis dahin beschriebenen Aus- und Verhandlungen selten unvermittelter Gegenstand waren, fokussiert werden.

Im siebten Teil, **Von Gnade und Misstrauen**, werden einige Konzepte dessen dargestellt, was man als Aspekte einer volkstümlichen santamarensischen Sozialpsychologie bezeichnen könnte. Es handelt sich dabei vor allem um einen Komplex bisweilen vermeintlichen Wissens um das Handeln und die Motivationen der 'Anderen' innerhalb eines gemeinsam bewohnten sozialen Feldes.

In diesem siebten Teil sollen fokussiert einige Spielregeln des santamarensischen Miteinander herausgearbeitet werden, wie sie auch in verschiedenen anderen Absätzen der Arbeit bereits anklingen oder erwähnt werden. Ob seines tendenziell experimentellen und eher skizzenhaften Aufbaus, der ihn von den übrigen Teilen dieser Arbeit unterscheidet, setzte ich diesen Teil als letzten Teil dieser Arbeit – man kann ihn jedoch auch als eine Art einführenden ersten Teil und Einstimmung auf die lokalen Mentalitäten in der Lektüre vorziehen.

Gleiches gilt für einige Kapitel. Hier aus Gründen des thematischen Zusammenhalts der einzelnen Teile werden beispielsweise der *Bembé do Mercado*, AcBantu oder die FENCAB, obgleich zuvor schon oft erwähnt, erst relativ spät in dieser Arbeit fokussiert besprochen. Läge diese Arbeit als Internetseite vor, dann wäre an den entsprechenden Stellen ein *hyperlink* gesetzt – nach einem Blick ins Inhaltsverzeichnis kann man einen solchen auch händisch durchführen.

In den **Ausleitungen** dieser Arbeit, wird dann noch einmal resümierend auf die Frage nach den verhandelten Kapitalien und auf die Frage nach Taktiken und Strategien inner-

halb des Feldes des santamarensischen *candomblé* eingegangen werden.

Im Anhang befindlich sind ein **Glossar** (I), ein **Verzeichnis der erwähnten und zitierten Literatur, Filme und Internetquellen** (II) und eine **Zusammenfassung / abstract in deutscher / englischer Sprache** (III).

Anmerkung: Zum Sprachgebrauch

Wird in dieser Arbeit beispielsweise der Ausdruck 'der religiöser Vorsteher' gebraucht, dann wird auf die komplizierte Schreibweise 'die/der religiöse VorsteherIn' beziehungsweise 'd* religiöse Vorsteher*in' (Asterix als Gender Gap) verzichtet. Ist von 'religiöser Vorsteher' die Rede, dann sind (so nicht anders markiert) beide Geschlechter, und im Zweifelsfalle auch über eine zweigeschlechtliche oder überhaupt geschlechtliche Ordnung hinausgehende Konzepte mit-gemeint. Das Gleiche gilt für andere grammatische Verallgemeinerungen, die das Geschlecht betreffen.

An manchen Stellen ist in allgemeinen Beispielen auch von *pai de santo* (männlicher religiöser Vorsteher) die Rede, an anderer Stelle von *mãe de santo*. Die Wahl, ob in Beispielen von *mãe* oder *pai de santo* die Rede ist, richtet sich an mir gewohntem santamarensischen Alltagssprachgebrauch aus: Für bestimmte Beispiele wird hier eher ein männlicher Vorsteher, für andere eher eine weibliche Vorsteherin exemplarisch imaginiert. Man kann dabei eine Tendenz bemerken, dass bezüglich ambivalenter oder illegitimer Vorgänge meist eher das Beispiel in männlicher Form verwandt wird.

In Anlehnung an brasilianische Alltagssprache wird an einigen Stellen der Artikel vor *pai* oder *mãe de santo* ausgelassen, wenn es der Mikrodrematik der entsprechenden Passage gemäß erscheint. Die entgegen der brasilianischen Gepflogenheit im Deutschen übliche Setzung des Artikels impliziert eine höhere Distanz zum Referierten. Gleiches gilt an anderen Stellen beispielsweise für *caboclos* ('Indianer-Geister'): Die Formulierung "*Caboclo* schlendert umher" statt "DER *caboclo* schlendert umher" dient einer Annäherung an den sprachlichen Rhythmus des Feldes. Auch in manchen anderen Fällen wird eine Anlehnung des deutschen an den brasilianischen Sprachgebrauch vorgenommen.

Was die Orthographie bezüglich des religiösen Vokabulars betrifft, wählte ich in aller Regel die brasilianisierte Schreibweise. An den sehr wenigen Stellen, wo dezidiert Begriffe der afrikanischen Sprach-Matrizen gebraucht werden, verwende ich, ohne weitere linguistische Diskussion, die üblichen Umschriften (zum Beispiel in Brasilien: *orixá*, übliche Umschrift aus dem Yoruba: *orisha*).

Teil I

Elemente des (santamarensischen) *candomblé*

1 Nationen

Der *candomblé* wird gemeinhin unterteilt in drei große sogenannte *nações*, Nationen: 1) (*congo*)-*angola*; 2) *jeje* und 3) (*nagô*-)*ketu*. Diese Schulen beziehen sich auf die Herkunftsgebiete der als Sklaven in die neue Welt verschleppten Afrikaner und stimmen darin weitgehend überein mit den von Pierre Verger erarbeiteten Zyklen des transatlantischen Sklavenhandels nach Brasilien (vgl. 1969: 7):

- 1) Guinea-Zyklus, zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts.
- 2) Angola und Kongo-Zyklus, 17. Jahrhundert.
- 3) Küste von Mina-Zyklus, erste drei Viertel des 18. Jahrhunderts.
- 4) Bucht von Benin-Zyklus, 1770-1850.

Der Guinea-Zyklus hat sich zwar scheinbar nicht in Form der Gründung einer brasilianischen *nação* des *candomblé* ausgewirkt; 2) jedoch entspricht der *nação* (*congo*)-*angola*; 3) der *nação jeje* und 4) der *nação* (*nagô*-)*ketu*. Die Bezeichnungen der Zyklen entlehnen sich einem in Brasilien weiterverwandten Sprachgebrauch und einer damit zusammenhängenden pseudogeographischen Ordnung der Sklavenhändler, die oftmals nicht von dem Herkunftsort, sondern von dem Verschiffungsort der Sklaven ausging. Betreffs der daraus resultierenden Bezeichnungen der unterschiedlichen Schulen spricht Luis Nicolau Parés von *denominações "metaétnicas"* (metaethnischen Bezeichnungen, 2013: 23). Diese drei Herkunftsgebiete wiederum korrespondieren mit drei mehr oder weniger weitreichenden ethnischen Zusammenhängen:

- 2) Angola und Kongo: mit verschiedenen bantusprachigen Kulturen; vor allem Ambundo und Bakongo.
- 3) Küste von Mina: mit verschiedenen Ethnien des heutigen Benin; vorrangig Ewe und Fon.
- 4) Bucht von Benin: mit der Yoruba-Kultur mit ihrem Hauptgebiet im heutigen Nigeria.

Diesen Schemen entsprechend hat man es betreffs der drei *nações* mit jeweils unterscheidbaren religiösen Schulen; mit Komplexen von Ritualsprache, Pantheon der verehrten Entitäten, Alimentation der verehrten Entitäten, Trommelrhythmen, Liedern, Gebeten und so

weiter zu tun, deren Ausbildung in den jeweiligen Herkunftsregionen wurzelt. Diese Herkunftsregionen erstrecken sich im Fall der *angola* und *congo*-Schule über weites Gebiet vor allem im heutigen Nationalstaat Angola. Die Ursprünge des *candomblé jeje* liegen vorrangig im von verschiedenen Völkern bestimmten historischen afrikanischen Reich Dahomey (auf dem Gebiet der heutigen Republik Benin). Der *candomblé (nagô-)ketu* wurzelt in der Yoruba-Kultur (im Yorubaland, das sich über Teile Nigerias und der heutigen Republik Benin erstreckt), die am ehesten als solche eingrenzbar, aber in sich noch immer stark differenziert ist. Zwischen der Yoruba-Kultur und dem Königreich Dahomey fand ein enger kultureller und religiöser Austausch; fand wechselseitige Übernahme von Entitäten und Riten bereits auf afrikanischem Boden statt. Von der *nação nagô-vodun* oder auch *jeje-nagô* ist die Rede, wenn ein gemeinsamer religiöser Komplex der beiden Kulturräume bezeichnet werden soll. Die Ambundo und Bakongo lebten entfernt von den späteren Begründern der *nações (nagô-)ketu* und *jeje*, waren aber bereits seit dem 16. Jahrhundert durch Kontakte mit Portugal vom Katholizismus beeinflusst (vgl. Adolfo 2010: 8).

Die *nações* werden weiterhin differenziert in Untergruppen. *Ketu* etwa ist eigentlich eine Untergruppe von *nagô*, setzte sich aber so stark durch, dass der Begriff '*ketu*' mittlerweile oftmals nahezu synonym mit '*nagô*' gebraucht wird. Eine andere Untergruppe der *nação nagô* ist *ilhexá*, derbetreff allerdings häufig von *ketu-ilhexá* die Rede ist (als sei *ketu* schon die Über-*nação*). Der *candomblé jeje* teilt sich ebenfalls in Unter-*nações* wie *savalu* oder *mahi*. Die Bezeichnung *congo-angola* trägt der Unterscheidung zwischen den beiden Bantuvölkern Rechnung, die den brasilianischen *candomblé* am stärksten prägten: den Ambundo und den Bakongo. Geht man hier ins Detail, scheinen die Dinge leicht viel komplizierter, als sie es in der heutigen religiösen Praxis (zumindest in Santo Amaro) sind: *Ketu-ilhexá* unterscheidet sich kaum von *ketu*, und auch *nagô-vodun* lässt sich deutlich als derselben Schule zugehörig erkennen. Auch bantustämmiger *candomblé* ist stark von der *nação ketu* beeinflusst, und er wird allgemein als ein *candomblé angola* verstanden: Darin werden von den Akteuren eher von den Ambundo oder eher von den Bakongo herrührende Elemente in aller Regel nicht unterschieden.

Andere *nações* wie die *malê*, bei denen es sich zu einem großen Teil um islamisierte Haussa handelte, scheinen weitgehend verschwunden, wie überhaupt islamische Einflüsse in brasilianischer Gesellschaft. Ein religiöses Erbe islamisierter Schwarzafrikaner, in diesem Fall der Mandinka, hat sich möglicherweise in Form des *patuá* erhalten, einer Art um den Hals getragenen Talisman, dem ursprünglich auch Koranverse eingefügt wurden¹⁵.

¹⁵ Die *malê*, vielleicht ob bereits bestehender Konkurrenz ihrer Religion mit der in Brasilien herrschenden katholischen, spielen in der religiösen Geschichte Brasiliens also eine nur geringe Rolle. Auf dem politischen Feld kam es allerdings interessanterweise zu regelrechten 'Sklavenaufständen' erst relativ spät, und in den großen bekannten Fällen fast immer unter Führung dieses islamisierten Teils der verschleppten Sklaven (siehe Rodrigues 2008: 46ff). Das bis dahin übliche Modell von Widerstand war eher passiver Art, war Flucht in *quilombo* (Fluchtdorf entlaufener Sklaven) oder möglicherweise auch in eine Art religiöses *quilombo* als eine Art inneres Exil. Es gibt aber Hinweise darauf, dass auch Vertreter dieser erst islamisierten, dann brasilianisierten Haussa neben ihrem islamischen Glauben *terreiros* angehörten oder anderweitig im *candomblé* aktiv waren.

1.1 Entstehung

Den Begriff *candomblé* leitet Yeda Pessoa de Castro auf Wurzeln im Bantusprachigen zurück (2001: 196), andere (etwa A.G. Cungam, apud Adolfo 2010: 21) verstehen ihn als ein Hybrid aus dem Bantusprachigen und dem Yoruba. Meist wird *candomblé* ins Umfeld der Vorgänge 'Beten', 'Anrufen' und auch 'Ort des Gebets', 'Ort der Anrufung' übersetzt. Dem entspricht, dass er im heutigen Sprachgebrauch sowohl die Religion im Allgemeinen benennt (*o candomblé*, der *candomblé*) als auch festliche Rituale des *candomblé* (*vou pra candomblé hoje*, heute gehe ich zu einem *candomblé*-Fest).

Die Frage, wann der *candomblé* entstand, hat mit der Frage zu tun, was man unter *candomblé* versteht oder verstehen will. Die Entstehung einer afrobrasilianischen Religiosität auf brasilianischem Boden setzte wahrscheinlich mit der Ankunft schon der ersten, und dann vor allem mit den aus den bantusprachigen Gebieten verschleppten Sklaven ein. Im kolonialen Brasilien wurden Elemente afrikanischer Religiosität mit dem Begriff *calundu* bezeichnet (siehe Oliveira dos Santos 2008). Der *calundeiro* war oft auch *rezador*, *curandeiro*, Gesundheitsbetender und Heiler, auch Heilpraktiker, Blutschröpfer zum Beispiel. Er inkorporierte aber auch (und das Wort *calundu* bezeichnet auch diesen Vorgang der Inkorporierung) verschiedene Entitäten. Ob es zu Zeiten der *calundeiros* schon zu Institutionalisierungen oder spirituellen Familienbildungen afro-brasilianischer Religion kam, lässt sich historisch nicht belegen.

Die ersten historisch nachweisbaren *candomblé*-Häuser, die in einer dem heutigen Modell vergleichbaren Form organisiert waren, entstanden erst zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts, und auch sie betreffend lässt sich keine lückenlose Historie sicher datieren. Die *nação nagô-ketu* betreffend handelt es sich vor allem um die *Casa Branca*; auch genannt *Terreiro do Engenho Velho*, oder, mit seiner yorubanischen Bezeichnung, *Iyá Nassô*. Begründet wurde dieses Haus (Carneiro zufolge, nach Capone 2009: 267) 1830 durch drei Afrikanerinnen. Aus ihm gingen zwei mittlerweile kaum weniger bekannte Tochterhäuser hervor: das *Terreiro do Gantois* und das *Ilê Axé Opô Afonjá*. Diese drei Häuser entstanden und befinden sich noch immer in der Hauptstadt Salvador da Bahia; Filiationen bestehen mittlerweile überall in Brasilien, und auch darüber hinaus.

Was die ersten großen Häuser der *nação jeje* betrifft, so sind sie vermutlich ebenfalls in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts entstanden. Es handelt sich um das noch immer bestehende salvadorianische *Bogum* und das in Cachoeira gelegene *Roça de Cima*, aus dem gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts das ebenfalls sehr bekannte *Sejá Hundé* hervorging. Unklarheit besteht, ob das *Bogum* aus dem *Roça de Cima* hervorging oder das *Roça de Cima* aus dem *Bogum* (siehe Parés 2013: 186). Als zentrale Figur, die sowohl im salvadorianischen als auch im cachoeiranischen Haus eine Art Vorsitz innezuhaben schien, gilt Ludovina Pessoa (ebd.: 176); wie auch die Gründerinnen der *Casa Branca* eine Afrikanerin.

Als Gründerfigur der als solche institutionalisierten *nação angola* gilt die in Brasilien 1885 geborene Maria Neném, die vermutlich Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts initiiert wurde durch einen Roberto Barros Reis, von dem es heißt, er sei Afrikaner gewesen (siehe Afonso 2010: 21ff). Wieweit Roberto Barros Reis über eine Art von *candomblé*-Haus verfügte, oder eher in der Tradition der *calundeiros* arbeitete, lässt sich nicht belegen. Maria Neném gilt insofern als Matriarchin der *nação angola*, dass aus ihrem Haus die beiden noch immer bestehenden Tochterhäuser *Bate Folha* und *Tumba Junçara* hervorgingen, auf die ein Großteil der brasilianischen Häuser der *nação angola* sich zurückführen. Das *Tumba Junçara* wurde 1919 in Acupe, Santo Amaro, durch Pai Ciriaco begründet, und später nach Salvador da Bahia verlegt.

Obwohl die Religiosität der Bantuvölker sich mit großer Sicherheit als erste in Brasilien verbreitete, scheint der *candomblé congo-angola* sich erst nach der Gründung großer *nagô-ketu*- und *jeje*-Häuser vergleichbar institutionalisiert zu haben. Auffällig ist, dass seine Gründerfigur im Unterschied zu den Gründerfiguren der anderen *nações* keine Afrikanerin, sondern eine Afrobrasilianerin ist.

Die Frage nach der Nationalität der Gründerfigur wird insbesondere in Diskursen um Purifizierung und Re-Afrikanisierung des *candomblé* bedeutsam. Lässt man den *candomblé* erst mit der Gründung der großen Häuser der *nações nagô-ketu* und *jeje* in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts beginnen und geht davon aus, ihre Gründerfiguren wären Afrikaner gewesen, oder setzt man sie schon früher, bei eher bantureligiösen Phänomenen wie dem *calundu* an? Die Frage nach einer Re-Afrikanisierung des *candomblé* impliziert, der *candomblé* sei eine afrikanische Religion – dafür spräche eine Gründung der ersten großen Häuser durch Afrikaner, dagegen ein langsames Entstehen vorrangig durch Afrobrasilianer und bereits christianisierte Afrikaner auf brasilianischem Boden. Auch wenn man von einer Gründung der ersten großen Häuser durch Afrikaner ausgeht, bleibt zu bedenken, dass eine *candomblé*-Religion in ihrer brasilianischen Form auf afrikanischem Boden nie bestand. Auch wenn die Gründerinnen der *Casa Branca* Afrikanerinnen waren, transportierten sie yorubanische Glaubensinhalte in ein brasilianisches Modell (zur Frage nach der Afrikanizität *versus* Brasilianität des *candomblé* siehe vor allem III:1 und III:2).

1.2 Verhältnis der *nações* zueinander

Die *nação nagô-ketu* verehrt *orixás*, die *nação angola* *inquices*, die *nação jeje* *voduns*, also jeweils unterschiedliche *sets* afrikanischer Entitäten. Auch die Art der Verehrung differiert bezüglich der Lieder, Trommelrhythmen, Gebete, Speisen und Opfergaben und Paraphernalia und so weiter in mehr oder weniger hohem Maße. Das Grundmuster eines *candomblé*-Hauses und seiner initiatorischen und anderen Aktivitäten, wie es in den Folgenden Kapiteln beschrieben werden wird, bildete sich aber als solches erst in Brasilien heraus – und zwar vermutlich unter wechselseitiger Beeinflussung von Elementen der drei genann-

ten afrikanischen religiösen Wurzeln. So gibt es auf der einen Seite Entitäten, Rituale, Vorgänge, die sich klar auf teils noch immer bestehende religiöse Systeme einer bestimmten Ethnie in Afrika zurückführen lassen; auf der anderen Seite solche, deren Ursprung sich nur mit aufwendigen religionsgeschichtlichen Recherchen zurückverfolgen ließe, die bisweilen aber auch in verschiedene Richtungen zugleich führen können. Solcherlei Archäologien führen zudem leicht in Bereiche, in denen ob mangelnder Dokumente nurmehr gemutmaßt werden kann.

Schon auf afrikanischem Boden beziehungsweise schon im Versuch, afrikanischen Boden zu rekonstruieren, vermischen sich die Dinge miteinander. In Brasilien setzte sich eine solche Vermischung fort, und steht im Kontrast zu verschiedenen Entmischungs-, also Purifizierungsbestrebungen, wie sie in späteren Teilen dieser Arbeit (vor allem III:2) besprochen werden. Den verschiedenen *nações* wird ein unterschiedlicher Grad der Vermischung untereinander und mit nichtafrikanischen Einflüssen (wie dem Katholizismus oder dem Kardezismus) zugeschrieben. Unter den *nações* gilt der *candomblé angola* als am 'vermischtesten', der *candomblé nagô-ketu* als am 'unvermischtesten'. Der *candomblé jeje* wird von dieser Gegenüberstellung nicht erfasst. Das liegt unter anderem daran, dass er sich wissenschaftlicher Forschung und einer Öffnung zur Gesamtgesellschaft hin stärker entzog als die anderen beiden großen *nações*.

Ein Grundmodell von *candomblé*-Haus setzte sich durch die Gründung der genannten großen Häuser in Salvador und Cachoeira durch, und wurde vermutlich von dem angolanschen *candomblé* übernommen. Ein solches Grundmodell betrifft die Gründung einer religiösen Familie durch bestimmte initiatorische Vorgänge, die Verehrung verschiedener Entitäten innerhalb eines Hauses, die Zusammenführung andernorts getrennter Aufgaben in EINEM spirituellen Vorsteher, eine festgelegte Folge von rituellen Schritten bis zum Erwerb des Rechts, ein eigenes Haus als spiritueller Vorsteher zu gründen. Diese Grundstruktur hat sich weitestgehend durchgesetzt, auch wenn parallel eine weniger strukturierte Religiosität fortbesteht.

Innerhalb des genannten Grundmodells ist es der *candomblé ketu*, der zur bedingt funktionierenden Schablone geworden ist, an der sich (zumindest im baianischen Kontext) andere *terreiros* zu orientieren suchen, so sie nicht (was eher neuere Entwicklungen sind) sich bewusst in Abgrenzung zu dieser hegemonialen *nação* emanzipieren wollen. Aber selbst oder gerade in Bestrebungen einer Re-Bantuisierung (also einer Reinigung des *candomblé angola* unter anderem von yorubanischen Einflüssen) scheint eine Orientierung an der *nação ketu* fortzubestehen: in diesem Fall an ihrem Reinheitsideal und im Versuch, Elemente, die von der *nação ketu* übernommen scheinen, in bantukulturellen Kontexten als 'Eigenes' aufzuspüren.

1.3 *Candomblé angola* und *candomblé de caboclo*

Unter anderem wegen seiner scheinbar 'verspäteten' Institutionalisierung wird der *candomblé angola* oft als eine Art dritten Rades am Wagen des *nagô-jeje-candomblé*-Fahrzeuges verstanden beziehungsweise missverstanden. Beim frühen *candomblé*-Forscher Edison Carneiro etwa, der seine Forschungen mit Schwerpunkt im als ältestes *ketu*-Haus geltenden *terreiro Casa Branca* durchführte, heißt es: "Os negros de Angola e do Congo não tinham deuses próprios [...]": „Die Neger aus Angola und aus Congo hatten keine eigenen Götter“ (2008: 74). Er führt weiterhin aus, dass die *encantados* (die 'Verzauberten', ein portugiesisches Konzept) und die *caboclos* (Indianergeister, ein afrobrasilianisches Konzept), wie sie im *candomblé angola* verehrt würden, die selben (*os mesmos*) Götter der *nagô* und der *jeje* (hier als Völker verstanden) seien. Darin zeigt Carneiro eine fürderhin auch von seiner Kollegin und Gefährtin Ruth Landes übernommene Tendenz, den *candomblé angola* mit dem *candomblé de caboclo*, also einem auf die Verehrung von Indianergeistern fokussierten *candomblé*, gleichzusetzen (von der sonderbaren Gleichsetzung der *caboclos* mit *encantados* hier ganz abgesehen). In dieser Lesart wird (wie noch immer bei Christiane Pantke 2007: 65) eine im bantusprachigen Kulturraum als zentral geltende Ahnenverehrung in einer Linie mit der Aufnahme der brasilianischen *caboclo*-Geister in das bantureligiöse Weltbild verstanden. An Stelle der Ahnenverehrung sei, in dieser Lesart, die *caboclo*-Verehrung (also die Verehrung der *donos*, der 'Besitzer'; der Ahnen der Neuen Welt) getreten und an deren Stelle wiederum sei, durch Übernahme der 'Götter' der anderen, die Verehrung der yorubanischen *orixás* und der dahomeyanischen *voduns* getreten.

Eine Gleichsetzung des angolanischen *candomblé* mit dem *candomblé de caboclo* ist aller Rekonstruierbarkeit nach ein Irrtum. Wahrscheinlich scheint allerdings, dass der *candomblé de caboclo* sich aus bantureligiösen Komplexen heraus entwickelt hat und zu ähnlicher Zeit, zu der die ersten großen *ketu*- und *jeje*-Häuser entstanden, als eigenständige Form afrobrasilianischer Religiosität fassbar wurde. Erste schriftliche Erwähnungen finden sich Teles dos Santos zufolge jedoch erst in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts (1995: 10). Die frühen *ketu*-Häuser lehnten die Inkorporierung dieser brasilianischstämmigen Indianergeister ab (vgl. Landes 1994), und der *candomblé jeje* verehrt sie meines Wissens bis heute (zumindest: eigentlich) nicht. In Santo Amaro allerdings ist mir nicht ein einziges Haus (ganz gleich welcher *nação*) bekannt, dessen religiöser Vorsteher nicht auch einen *caboclo*-Geist inkorporieren würde.

1.4 *Umbanda* und Kardezismus

Der Legende nach war es auch ein solcher *caboclo*-Geist, der sich 1908 in Rio de Janeiro inkorporierte und der *umbanda* ihren Namen gab (Orphanake 1990: 15ff), die sich seitdem brasilienweit als eine Art Alternative zum *candomblé* ausbreitete. Im Unterschied zum

candomblé de caboclo, der in Santo Amaro in mehr oder weniger hohem Maße Teil eines jeden *terreiro* macht, jedoch nicht (möglicherweise nicht mehr) als eigenständige, also von der Verehrung afrikanischer Entitäten getrennte Schule vorkommt, gibt es verschiedene Häuser, die sich als der *umbanda* zugehörig klassifizieren. Diese santamarensische *umbanda* hat allerdings nur bedingt mit der in Rio de Janeiro entstandenen zu tun, die deswegen hier und im Folgenden als 'BRASILIANISCHE *umbanda*' von der santamarensischen abgegrenzt sei.

1888 unterzeichnete Princesa Isabel das *lei áurea*, das offiziell die Sklaverei in Brasilien beendete. Von 1870 an begann um São Paulo herum der Kaffee-*boom* (siehe Prutsch o.J.: 26). Unter anderem diese Umstände führten zu einer verstärkten Arbeitsmigration aus dem Nordosten des Landes nach den Regionen um São Paulo und Rio de Janeiro. Während sich im Nordosten, insbesondere in Bahia, die yorubanische Religiosität durchgesetzt und in *terreiros* bereits institutionalisiert hatte, war Rio de Janeiro zu jener Zeit von einer eher wenig organisierten, bisweilen unter dem eher pejorativen Begriff *macumba* zusammengefassten Bantureligiosität bestimmt. Durch die Arbeitsmigration kamen nun Inhalte des *candomblé* aus dem Nordosten mit eben jener Bantureligiosität und zudem auch mit dem französischstämmigen Kardezismus zusammen, wie er sich seit mehreren Jahrzehnten bereits vor allem in der (eher eurodeszendenten) brasilianischen Mittelschicht stark verbreitet hatte. Aus dem Zusammenkommen von eher yorubanischem *candomblé*, in Synkretismus mit dem Katholizismus befindlicher Bantureligiosität und dem Kardezismus bildete sich die *umbanda*, die sich fürderhin auch mit weiteren Religionen ganz anderer Weltgegenden und Kulturen wie der indischen zu fusionieren suchte (siehe bspw. Freitas und Silva Pinto 1970).

Der Kardezismus (siehe Kardec 2007, 2009), der sich selbst mehr als Wissenschaft denn als Religion versteht, ist eine Wiedergeburtstheorie mit streng progressivem Charakter: Durch zahlreiche Inkarnationen hindurch lernt der Mensch, Gott näher zu kommen. Im Rahmen von Seancen helfen (bereits Erdenleben durchlebt habende) derzeit Desinkarnierte den derzeit Inkarnierten auf diesem Weg; auch *vice versa* können diese Desinkarnierten, so sie denn aufgrund falsch geführten Lebens durch Finsternisse irren, von Inkarnierten Hilfe und Beistand erfahren. Medialität findet hauptsächlich schriftlich mittels spiritueller *écriture automatique* statt. Das grundsätzlich progressive Programm des Kardezismus nahm in der *umbanda* die zahlreichen afrikanischen und afrobrasilianischen Geistwesen des *candomblé* auf und brachte sie in verschiedene Ordnungssysteme mit teils sehr bürokratischem Charakter. Das Motto der brasilianischen Nation – *Ordem e Progresso*, Ordnung und Fortschritt – findet in einer kardezismusnahen *umbanda* also sein spirituelles *pendant*.

Ist eine *umbanda* ihrer Wurzel im Kardezismus sehr nah, spricht man auch von der *linha branca*, der 'weißen Linie'. Die *umbanda* befindet sich in einem Kontinuum zwischen eher europäischer (kardezistischer) und eher afrikanischer beziehungsweise afrobrasilianischer (candomblezistischer) Ausrichtung. Von einem *umbanda*-nahen Kardezismus ist bisweilen

als *espiritismo* die Rede. Der *espiritismo* (im Sinne eines solchen Sprachgebrauchs; *espiritismo* kann auch 'Spiritismus' genau im Sinne Kardecs bezeichnen) in Brasilien verhält sich ähnlich zur *umbanda* wie die *umbanda* zum *candomblé*. Ein von einem europäischen zu einem afrikanischem Pol reichendes Spektrum sähe wie folgt aus:

Kardezismus, Katholizismus – *espiritismo* – *umbanda* – *candomblé* – afrikanische Religionen.

Ein 'reiner' Kardezismus lehnt dabei in ähnlichem Maße Einflüsse der *umbanda* ab, wie ein 'reiner' *candomblé ketu*.

Rituell gesehen unterscheidet sich die *umbanda* von den *candomblés* der drei *nações* am grundsätzlichen dadurch, dass sie während des Initiierungsprozesses keine *raspada*, keine Rasur des Kopfes des Initianden vornehmen¹⁶.

Desweiteren werden christlich-katholische Inhalte meist deutlich stärker betont als in den Häusern der afrikanischen *nações* und, die Verehrung von *caboclo* steht oft stärker im Mittelpunkt. Zu erwähnen ist an dieser Stelle auch ein über *caboclo* und *boiadeiro* hinausgehendes Repertoire von Entitäten, die sich als 'brasilianische Geistwesen' (Leuschner 2011) zusammenfassen lassen und sich vorrangig im Umfeld umbandistischer Strömungen entwickelten. Insbesondere handelt es sich hierbei um die zahlreichen *escravos* und *escravas*, 'Sklaven' und 'Sklavinnen', die sich aus der Trickster-Figur Exú heraus entwickelten. Hinzu kommen die *marujos* und *marinheiros* (Seemänner und Matrosen) und die *pretos velhos*, die 'Alten Schwarzen', welche (wenn auch weniger häufig) ebenfalls in Santo Amaro inkorporiert werden. All diese Entitäten werden in der Regel (die auch hier nicht ohne Ausnahme ist) klar von den afrikanischen Entitäten getrennt und als eine Art Zwischenkategorie zwischen *egum* und *orixá* verstanden (mehr zu den brasilianischen Geistwesen siehe **I:2.6**).

1.5 *Culto aos eguns*

Bereits angesprochen wurde die Frage nach der Ahnenverehrung. Schon in yorubanischer Religiosität und vielleicht noch deutlicher in Brasilien kann man eine Zweiteilung außermenschlicher Entitäten in a) ein Reich deifizierter und b) ein Reich nicht deifizierter Ahnen feststellen. Deifizierte Ahnen zählen neben personifizierten Naturkräften und Schöpfungsfiguren zu den *orixás*; nicht-deifizierte Ahnen sind entweder *eguns* oder *baba*.

Der *culto aos eguns* und das Wissen um die *baba*, eine Art Sonderform von *egum*, ist in

¹⁶ Die sonderbare Wortbildung 'am grundsätzlichen' ist hier gewählt, da man kaum etwas wirklich 'Grundsätzlichem' im Umfeld des *candomblé* begegnet. Auch die *nações* kennen Fälle, in denen keine Rasur vorgenommen wird. Einiges deutet darauf hin, dass diese mittlerweile als Ausnahmen gehandelten Fälle früher deutlich häufiger waren; die Rasur des Kopfes also keineswegs (wie heute weitgehend der Fall) 'schon immer' obligat war, sondern (und möglicherweise auch als Distinktionsmerkmal zu umbandistischen Strömungen) im Laufe der Zeit erst obligat wurde (siehe **I:8.7**).

Brasilien auf der in der Bahia de Todos os Santos gelegenen Ilha de Itaparica beheimatet. Das dort gepflegte Ritual ist zwar auch ein yorubanisches, als solches aber weitgehend eigenständig und im Vergleich zum *candomblé* der *orixás* ethnologisch deutlich weniger beforscht. Die *eguns* inkorporieren sich nicht in Medien, sondern in ihnen zugehörigen Kleidungen: Im Rahmen entsprechender Zeremonien sollen diese Kleidungen sich ohne äußere Einflüsse bewegen, in der Luft schweben, tanzen, und auch Stimmen, sagt man, kämen aus ihnen hervor.

Das Personal der traditionellen *terreiros* des *culto aos eguns* ist ein vorrangig männliches, und vorrangig handelt es sich um eine Art von *ogãs* in dem Sinne, dass es sich um nicht-inkorporierende Männer handelt. Durch einen mit einer dazu befähigenden Gabe ausgestatteten Übersetzer soll ein direktes Gespräch auch mit den eigenen Ahnen möglich sein. Eine von manchen als solche verstandene Art Sonderform des *egum* ist der *baba*: die ihm zugeordneten funeralen Riten wurden korrekt durchgeführt, was bei vielen *eguns* nicht der Fall ist. *Baba* wird in Zusammenhang mit Oxalá (einem weisen, friedvollen *orixá*) gedacht; *nos caminhos de Oxalá*, auf den Wegen von Oxalá. *Baba* wird in Santo Amaro von vielen als eine Art guter *egum* im Unterschied zu den eher ambivalenten *eguns* als Totengeistern verstanden. Möglicherweise liegt hier, zumindest im populären Verständnis, auch ein kardezistischer Einfluss vor. So gelesen wäre der *baba* ein *egum de luz*, ein Totengeist, der zum Licht gefunden hat.

Neben dem vorrangig auf der Ilha de Itaparica praktizierten *culto aos eguns* verehren auch manche, aber bei weitem nicht alle *terreiros*, die vorrangig mit *orixás* oder brasilianischen Geistwesen arbeiten, *eguns* oder *baba*. Von *ter egum*, *ter baba assentado* (*egum*, *baba* 'gesetzt' haben) ist die Rede. Während Pai Zau etwa meint, die Arbeit mit *egum* sei unerlässliches Fundament eines jeden *candomblé*-Hauses, meinen andere, wie Pai António in Acupe, Totengeister gehörten 'auf den Friedhof und nicht ins Haus'. Wieder andere glauben, insbesondere manipulierende, eher magische Arbeiten würden schneller gelingen, wenn sie von Totengeistern im Sinne der *eguns* unterstützt würden. Gelten *eguns* als etwas mehr oder weniger frei verfügbares, was bei Kenntnis der entsprechenden Rituale im Haus verankert werden kann, heißt es von *baba*, er selbst sei es, der sich ein *terreiro* aussuche.

Die Trennung zwischen einer Verehrung der *eguns* und der Verehrung der *orixás* ist eine yorubanisch-afrikanische. Auch dort waren und sind Dinge der *egungun* (der yorubanischen Matrize der *eguns*) eine von der Verehrung der *orixá* separierte Angelegenheit mit eigens dafür zuständigem Personal (siehe Beier 1999: 85ff). Die Aufnahme von *eguns* in vorrangig mit *orixás* arbeitende *terreiros* entspricht einer Tendenz der Verehrung mehrerer ursprünglich getrennt verehrter Entitäten unter einem Dach, wie auch der Befähigung zu mehreren religiösen Aufgaben (so der Inkorporierung und der Wahrsagung) in einer Person (nämlich der des religiösen Vorstehers).

1.6 Nações und umbanda in Santo Amaro

In Santo Amaro zeichnet sich, soweit eine historische Tiefe einsehbar ist, eine ähnliche Entwicklung der verschiedenen *nações* ab, wie sie *grosso modo* im Sinne einer zunehmenden Institutionalisierung und darauf folgenden zunehmenden Ketuisierung für den baianischen *candomblé* im Allgemeinen gilt. Die Grundlage des santamarensischen *candomblé* waren verschiedene Häuser, über deren Zugehörigkeit zu einer bestimmten *nação* und über die spirituelle Deszendenz ihrer spirituellen Vorsteher keine klaren Angaben vorliegen, und die vermutlich aus weniger institutionalisierten, eher angolanischen Traditionen kamen. Eine Institutionalisierung des santamarensischen *candomblé* im Sinne des geschilderten Grundmodells erfolgte durch personellen Einfluss (Hilfe bei Initiierungen) vor allem des *jeje*-Hauses *Bogum* in Salvador, das in engem Kontakt sowohl mit anderen cachoeiranischen *jeje*-Häusern, als auch mit den großen *ketu*-Häusern in Salvador stand. Trotz einer durch die Gründung des *Tumba Junçara* in Acupe starken auch institutionalisierten angolanischen Wurzel, ging der Trend des santamarensischen *candomblé* immer stärker in Richtung eines *candomblé ketu*, der auch die angolanischen Häuser (meist Filiationen des *Tumba Junçara*) beeinflusste (siehe auch **II:4.2**). Ein reines *jeje*-Haus scheint sich in Santo Amaro nie gegründet zu haben; nur sehr wenige Häuser berufen sich auf die Tradition *jeje-nagô* beziehungsweise *nagô-vodun*. Heutzutage bestehen neben einer überwiegenden Anzahl von Häusern, die sich als der *nação ketu* zugehörig betrachten, einige Häuser der *nação angola* und einige Häuser, die sich als *da umbanda*, 'von der *umbanda*' bezeichnen. Kleinere *nações* wie *cassarangongo* bestanden in Santo Amaro, verschwanden jedoch mittlerweile. Derzeit ist die einzige Vertreterin einer 'Ausnahme-*nação*' in Santo Amaro Mãe Satú als Vertreterin von *arí dëndê* (siehe **II:3.5**). Sowohl im *candomblé angola* als auch im *candomblé ketu* von Santo Amaro finden sich zudem noch immer Spuren und einzelne Elemente der *nação jeje*.

Spricht man von der *umbanda* in Santo Amaro, dann muss man eine oft unklare Distinktion der Begriffe bedenken. *Umbanda* bezeichnet sowohl die in Rio de Janeiro entstandene synkretistische Schule, als auch (hier der Verwendung des Begriffs *macumba* nahe) bisweilen eine Art prä-*candomblé*, der sich noch nicht in die verschiedenen etablierten *nações* differenziert hat. Eine solche Art der *umbanda* wird dann bisweilen auch mit dem Namen von *nações*, von denen die Akteure nichts oder wenig wissen, in Zusammenhang gebracht: mit *jeje*, mit *congo* oder *malé*, oder auch 'exotischen' Schulen wie *cassarangongo* oder *arí dëndê*.

Von der santamarensischen *umbanda* kann man sagen, dass sie dem *candomblé* der *nações angola* und *ketu* näher ist als der *umbanda* nach cariokischem (Rio de Janeiro zugehörigem) Muster. Zwar gibt es Beeinflussungen durch die cariokische *umbanda*, die von mir rückverfolgten Deszendenzen (spirituellen Elternschaften) der santamarensischen *umbanda* reichen jedoch nicht über Bahia hinaus. Es scheint nicht unwahrscheinlich, dass es

sich dabei um von der cariokischen *umbanda* weitestgehend unabhängige Mutterhäuser handelte, deren Filiationen sich dann entweder selbst als *umbanda* bezeichneten oder von anderen als *umbanda* bezeichnet wurden, obgleich sie eher in einem wenig institutionalisierten *candomblé angola* wurzelten.

Das Etikett, das sich ein Haus in Santo Amaro gibt (*ketu, angola, umbanda*), gibt in der Regel eine Tendenz des Hauses in Richtung eines Schwerpunktes an, schließt jedoch Praktiken und theologische Versatzstücke der anderen Traditionslinien nicht aus. Die *umbanda* bedient sich dabei sehr frei der Elemente der beiden genannten *nações*. *Ketu* und *angola* scheiden sich voneinander durch ein eigentlich jeweils eigenständiges Repertoire von Ritualsprache, Liedern, Gebeten, Trommelrhythmen und auch Alimentierungen von *orixás*. Bezüglich der Organisation des *terreiro* und der religiösen Karriere orientiert sich der *candomblé angola* jedoch, zumindest im santamarensischen Kontext, stark an einem durch die *nação ketu* vorgegebenen Modell, und auch die Bezeichnungen der eigentlich angolanschen *inquices* werden oft schon durch die der yorubanischen *orixás* ersetzt. Verschiedene Häuser geben auch an, den beiden Nationen zuzugehören und beinahe jedes Haus, auch wenn es sich als *ketu* versteht, bestätigt, schon durch die Verehrung von *caboclo*, eine *folha de angola* (ein Blatt, einen Einfluss der *nação angola*) in sich zu haben.

1.7 Traditionslinien und *bricolage*

Das Etikett, das ein *candomblé*-Haus sich gibt, sagt also nur bedingt etwas über seine tatsächliche religiöse Praxis und deren Hintergründe aus. Entscheidender als die Zugehörigkeit zu einer der großen *nações* ist erst einmal die Zugehörigkeit zu einer konkreten, personell rückverfolgbaren spirituellen Familie und deren Tradition. Was man in diesem Sinne als Traditionslinien bezeichnen kann (etwa die des eigenen spirituellen Elternhauses, und dessen weitere Deszendenzen), ist dabei allerdings nicht nur ausnahmsweise, sondern nahezu in der Regel etwas Verschlungenes und einander Durchdringendes. Nicht unüblich ist und war die Initiierung einer Person durch religiöse Vorsteher verschiedener Häuser, die auch verschiedenen Nationen angehören können. Für die Konstruktion der eigenen religiösen Biographie (und die Praxis des möglicherweise eines Tages zu gründenden eigenen Hauses) öffnen sich dann zahlreiche Optionen. Auch ist der Fall zu bedenken, dass die Initiierung durch ein Haus vorgenommen wurde, die Berechtigung zur Eröffnung eigenen Hauses aber durch ein ganz anderes Haus, möglicherweise ganz anderer *nação*, erfolgen kann.

Hinzu kommt, auch unabhängig von solcherlei Traditionslinien, ein Mechanismus der *bricolage*. Insbesondere im Falle junger Häuser wird oft aus verschiedenen Einflüssen ein 'Eigenes' zusammengesetzt, dem dann eine mehr oder weniger weitreichende Traditionslinie zugeschrieben wird. Eine Ideologie der Erneuerung rechtfertigt hierbei Abweichungen auch vom direkten Elternhaus; das Mitziehen in 'Moden' wird zwar von den Alten oftmals

kritisiert, von den anderen Jungen aber häufig anerkannt. Josemí etwa, der trotz noch nicht abgeschlossenen formalreligiösen *procedere* (siehe das Kapitel zur religiösen Karriere **I:9**) bereits als *pai de santo* im eigenen *terreiro* arbeitet, macht die *curiosidade* (Neugier), ganz entgegen dem traditionell auf Unterweisung wartenden Lern- und Verhaltenskodex im *candomblé*, zum Imperativ: *Tem de ser curioso*, du musst neugierig sein, sagt er. *Pegar de Pai Pote, pegar de Pai Gilson, pegar de Mãe Iara: juntando as peças criar o nosso*: Von Pai Pote, von Pai Gilson, von Mãe Iara [Vorsteher großer santamarensischer Häuser] etwas nehmend: die Stücke zusammenfügend das Unsere schaffen.

Eine (in Bezug zum eigenen Elternhaus) erfolgte Erneuerung kann dann in der folgenden Generation schon als Tradition verstanden werden.

Pai Duda etwa, der junge Vorsteher eines cachoeiranischen *terreiro*, weigert sich, in seinem *barracão* (Festsaal) Fliesen zu legen – er belässt den Zementboden, da seine *mãe de santo* (spirituelle Mutter) auch keine Notwendigkeit sah, Fliesen zu legen. Dass wiederum deren *mãe de santo* vermutlich nichtmals über einen Zementboden verfügte, sondern die Feste auf festgestampfter Erde stattfanden, ist dabei durch die Neuerung von Pai Dudas *mãe de santo* aus der Traditionslinie schon verschwunden. Auch die katholischen Heiligenfiguren, die seit den Zeiten seiner *mãe de santo* im *barracão* vorhanden sind, belässt er. Er setzt mit seinem Traditionsbegriff also bei seiner *mãe de santo* an. Andere Vertreter des heutigen *candomblé* neigen dazu, sich über die nahe Deszendenz hinwegzusetzen und die eigene Traditionslinie in einem aufgrund mangelnder Quellen mehr oder weniger imaginären Ursprünglichen zu verorten. Wenn dann beispielsweise die eigene *mãe de santo* noch die katholischen *imagens* (Heiligenbilder und -Statuetten) verehrte, ordnet man dies als eine vom Afrikanisch-Eigentlichen abweichende, durch eine historische Situation bedingte Neuerung ein, und fühlt sich durch die Anbindung an noch tieferreichende Tradition legitimiert, mit der rezenteren Tradition zu brechen. Dies, freilich, führt zu zahlreichen theologischen Konflikten zwischen den Alten und den Jungen und Aushandlungen darum, was der *candomblé* denn nun eigentlich sei, wie sie an verschiedenen Stellen dieser Arbeit noch auftauchen werden (siehe vor allem **III:5**)

2 Die Anderswelt

Ayé und *orun* bezeichnen in yorubanischer Tradition jeweils Hier- und Anderswelt, wobei erstere aus letzterer hervorgehend verstanden wird. Die Kommunikation zwischen den beiden Welten ist für Anhänger der *candomblé*-Religion alltäglich. Über *orun* wissen die Akteure des *candomblé* dennoch wenig, im Unterschied zu solchen wanderschamanischen Kulturen etwa, die regelrechte Karten der Anderswelt anzufertigen wissen. Jenseitsreisen sind dem *candomblé* weitestgehend unbekannt: Mehr als dass Akteure der Hierwelt Betätigungsfeld in Anderswelt fänden, manifestiert sich die Anderswelt in der Hierwelt. Sei es in

konkreten Inkorporierungen oder schon durch den *dono da cabeça* (Besitzer des Kopfes, einem Individuum zugehöriger *orixá*) und die mit ihm zusammenhängenden *odus* (eine Art Schicksalswege, siehe III:2.10), die den Weg eines Menschen bestimmen. *Orun* scheint in dieser Hinsicht bisweilen wie ein wenig bestimmter *pool* von Möglichkeiten, der sich in Hierwelt verwirklicht. Was im *ayé* vergeht, geht allerdings in den *pool* von *orun* ein, und kann, von dort dann kommend, weiterhin die Hierwelt mitbestimmen.

Orun ist ein stark personifizierter Bereich. Seine bisweilen in Erzählungen über die *orixás* auftauchende Topographie ist, von Schöpfungstopographien abgesehen, eine Abbildung, beziehungsweise (religiös verstanden) Vorbild der hierweltlichen Topographie: afrikanischer Landschaften, historischer und teils noch bestehender afrikanischer Städte. Mehr als aus Topographien besteht *orun* aus seinen Bewohnern. Die Art ihrer Handlungen (bittet man sie etwa um Hilfe) liegen dem menschlichen Verständnis weitgehend im Dunkel; man erkennt sie lediglich an ihren Wirkungen, die sich wiederum in Hierwelt manifestieren.

Die Bewohner der Anderswelt lassen sich als eine Art Ordnungssystem von Hierwelt (und auch von Köpfen in Hierwelt, siehe I:3.6) lesen, und sind als solches, verändert sich die Hierwelt, flexibel: Alte außermenschliche Entitäten können aus dem religiösen Bewusstsein weitgehend verschwinden (wie zahlreiche eher lokale *orixás* aus dem Yorubaland nicht in die Neue Welt transferiert wurden) oder sich zu aus verschiedenen Entitäten zusammenkonzipierten Entitäten vereinen; neue außermenschliche Entitäten können im menschlichen Bewusstsein auftauchen.

In einem groben Modell lassen sich drei Arten von außermenschlichen Entitäten unterscheiden:

- 1) Afrikanische Entitäten: *orixás*, *inquices* und *voduns*.
- 2) Ahnengeister: *eguns* und *baba*.
- 3) Brasilianische Geistwesen.

2.1 *Orixás*

Spricht man von afrikanischen Entitäten im *candomblé*, dann spricht man ersteinmal und vereinfachend von den *orixás*, also yorubanischen Entitäten¹⁷.

Im Yorubaland gibt es unzählige *orixás*, von denen nur wenige in die Neue Welt transportiert wurden. Die folgende Listung gibt das im *candomblé* übliche Pantheon beziehungsweise *pattern* von *orixás* nebst einigen Notizen zu ihrer Zuständigkeit oder Zuordnung wieder:

¹⁷ Dieser (wenn auch gewissermaßen schlechten) santamarensischen Angewohnheit werde ich auch in dieser Arbeit, wo es um afrikanische Entitäten geht, folgen. An vielen Stellen, an denen von „*orixá*“ die Rede ist, müsste eigentlich von „*orixá* (beziehungsweise *inquice*, beziehungsweise *vodun*)“ die Rede sein.

Olorum – Vorsteher der Schöpfung (der sich weder inkorporiert noch als *dono da cabeça* vorkommt).

Oxalá – großer Vater; als Jesus-Gestalt auch Sohn und bisweilen wie Heiliger Geist.

Nanã – große Mutter, Erde, Lehm.

Iemanjá – Mütterlicher *orixá*; *orixá* des Meeres.

Oxumarê – halb Schlange, halb Mensch; Regenbogen.

Omolu beziehungsweise Obaluaê – Erde, Krankheiten, Pocken; Omolu der Ältere, Obaluaê der Jüngere.

Irokô – Zeit, Wind, Ordnung; nahe dem bantustämmigen Komplex von Tempo.

Ogum – Krieg, Eisen.

Xangô – Justiz, Gerechtigkeit, Helden- und Königtum, Feuer, und sein manchmal als eigener *orixá* verhandelter Aspekt Airá.

Oxóssi – Jagd, Wälder.

Logunedê – von manchen als Sohn von Oxum und Oxóssi und entsprechende Merkmalskombination verstanden.

Ossaim – Kräuter, Wälder.

Obá – neben Oxum und Iansã eine der weiteren Frauen von Xangô.

Iansã – Wind, Stürme, Ungewitter, Blitz.

Euá – Schlange, Verbindung zum Tod.

Oxum – Schönheit, auch Eitelkeit, Süßgewässer.

Exú – Mittler und Türsteher zwischen *orixá*- und Menschenwelt.

Das gelistete Pantheon ist ein vereinfachtes Pantheon der *nação ketu*, das man heutzutage in den meisten santamarensischen *candomblé*-Häusern antrifft. Schon innerhalb dieses vereinfachten Pantheons (eine weitere Reduktion der Anzahl der *orixás* auf etwa zwölf findet häufig in der brasilianischen *umbanda* statt) dürfen einige *orixá* als 'modisch' in dem Sinne gelten, dass sie in Erzählungen über die Geschichte des *candomblé* in Santo Amaro kaum auftauchen, in den letzten Jahren aber vermehrt als *dono da cabeça* ermittelt werden (beispielsweise Euá und Obá (siehe **II:6.6...Entitäten und Initiierung** und **III:2.9**). Im Detail mag das Schema von Haus zu Haus leicht variieren, größere Abweichungen kommen aber im santamarensischen Kontext nicht vor.

Diese *orixás*, deren Beschreibung hier nur stichworthaft erfolgt, da sie in zahlreichen Veröffentlichungen (beispielsweise Carneiro 2008: 65ff, oder auch Becker 1995: 103ff) und auch in zahlreichen Internetquellen bereits hinreichend geleistet ist, stehen in Familienverhältnissen zueinander, die von verschiedenen Quellen unterschiedlich beschrieben werden (für eine der populären Aufstellungen siehe Pinto 1991: 167).

Bezüglich der yorubanischen *orishas*, aus denen sich die brasilianischen *orixás* rekrutieren, schlägt J. Omosade Awolalu eine Dreiteilung zu ihrer Klassifizierung vor (1979: 20ff):

- 1) Primordial divinities.
- 2) Historical figures who have been deified.
- 3) Personifications of natural forces and phenomena.

Das System ist auch im brasilianischen Kontext durchaus dienlich, wobei zu beachten ist, dass viele der *orixás* mehreren der von Awolalu aufgestellten Kategorien zugleich zugehörig sind; insbesondere, was die *primordial divinities* betrifft. Xangô beispielsweise ist gleichzeitig personifizierte Naturkraft als Feuer, und auch ein historischer oder historisch gedachter König der heute nigerianischen Stadt Oyó. Seine Linie setzt sich bis in heutige Politik hinein fort; der derzeitige König von Oyó (also Erbe von Xangô) besuchte 2014 Brasilien. Iansã, Obá und Oxum gelten als drei der Frauen von Xangô; in anderen Erzählungen allerdings auch als Frauen anderer *orixás*. Oxum, ehemals Personifizierung eines bestimmten Flusses, wurde für Süßwasser im Allgemeinen zuständig und ist als Frau Xangôs auch in ein historisches System eingebunden. Bezüglich der *primordial divinities* unterscheidet sich die Zuordnung bestimmter *orixás* zu dieser Gruppe durch divergierende theologische Ansätze und Schöpfungsgeschichten.

Weder die yorubanische Theologie, noch die Theologie des *candomblé* ist eine abgeschlossene. Das oben gelistete Pantheon ist ein gewissermaßen provisorisches, aus historischen Zufälligkeiten, sich einbürgernden Gewohnheiten und dem Wechselspiel mit anderen afrikanischen Ethnien sowohl auf brasilianischem, als auch schon auf afrikanischem Boden entstandenes.

2.2 *Marcas*

Die *nação ketu* kennt darüber hinaus verschiedene sogenannte *marcas* oder *qualidades* (Markenzeichen, Qualitäten) eines jeden *orixá*, in denen er sich weiterhin ausdifferenziert. Von diesen *marcas* liegen diverse Listungen vor, wobei wieder zwischen aus verschiedenen Listungen kompilierten Listungen und solchen, die in einem konkreten *terreiro* erhoben wurden, zu unterscheiden ist. Kenntnisse über *marcas* der *orixás* variieren in Santo Amaro von *terreiro* zu *terreiro*, und so auch die Wichtigkeit ihrer Ermittlung.

Marca von *orixá* kann verschiedenes bedeuten. Oft stellt sie eine Art Mischform zwischen zwei *orixás* dar, wie es (zumindest in einer populären Interpretation) der Fall ist mit Ogum Xoroque, der als jeweils ein halbes Jahr Ogum und ein halbes Jahr Exú gilt, oder mit Oxum Ópará, *Oxum que anda com Iansã*, Oxum, die mit Iansã geht. *Marca* kann sich auch auf den Lebensabschnitt eines *orixá* beziehen, in diesem Zusammenhang spricht man auch von *fase*, Phase. In dieser Hinsicht verbreitet ist die Unterscheidung zwischen Oxaguian als dem jungen und Oxalufan als dem alten Oxalá. Desweiteren kann *marca* aber auch eine in den *lendas dos orixás* (Erzählungen von den *orixás*, wie sie vor allem von

Pierre Verger kompiliert wurden) vorkommende Gestalt sein, die als eine Art Manifestation eines ihr übergeordneten *orixá* verstanden wird. Xangó Airá beispielsweise verstehen manche als *marca* von Xangó, andere als eigenständigen *orixá*. Gleiches gilt für Obá, die von manchen als *marca* von Iansã verstanden wird.

Über einen *orixá* und seine jeweilige *marca* hinaus existiert noch ein weiterer Name eines jeden *orixá*, der im *dar o nome*, dem Höhepunkt einer Initiierung öffentlich gegeben wird. Dieser dritte Name benennt exakt einen *orixá*, der sich exakt in einem Kopf manifestiert, jedoch als solcher als Erbe nach dem Ableben seines Mediums sich einen anderen Kopf etwa unter dessen Nachfahren suchen kann (aber nicht muss). Dieser Name kann, wie es auch unzählige Zé und Maria in der brasilianischen Menschenwelt gibt, wiederholt auftauchen, steht aber, sozusagen, für ein Individuum unter den *orixás*. Er ist 'halb geheim': Zwar muss er laut und öffentlich geäußert werden, darf aber im Verständnis vieler Häuser nicht dokumentiert werden und es heißt, dass viele Besucher des *dar o nome* sich den genannten Namen nicht merken können. Er wird gehütet, könnten andere doch möglicherweise die Kenntnis dieses Namens zu Schadensarbeiten missbrauchen.

2.3 *Inquices* und *voduns*

Orixá bezeichnet eine Entität mit Wurzeln in der Yorubakultur, die *inquices* entstammen den weite Regionen bewohnenden bantusprachigen Kulturen und von *voduns* spricht man im Zusammenhang mit den Entitäten, die eine Wurzel in den Gebieten der Ewe, Fon und weiterer Ethnien vor allem im historischen Königreich Dahomey haben.

Die *inquices* der *nação angola* werden, so sie überhaupt bekannt sind, in vielen Fällen zu den *orixás* der *nação ketu* in Beziehung gesetzt; gleiches gilt manchmal auch für die (allerdings allgemein (noch) weniger bekannten) *voduns* der *nação jeje*. Das führt dazu, dass auch in den wenigen der mir bekannten *angola*-Häuser in Santo Amaro weitgehend die Nomenklatur der *orixás*, und nur in Ausnahmefällen die Nomenklatur der *nação angola* verwandt wird. So gilt beispielsweise Pai Celino, einer der ältesten *angoleiros* in Santo Amaro, als Medium von Iansã, also einer *ketu*-Entität. Die weitere Differenzierung in *marcas* nimmt er als *angoleiro* nicht vor, und alle seine mir bekannten *filhos de santo* (spirituellen Kinder) ordnen sich ebenfalls nach yorubanischer Nomenklatur benannten Entitäten zu. Ähnliches galt für das kleine ebenfalls angolansische Haus der mittlerweile verstorbenen Mãe Lurdes. Wie es sich im Haus von Pai Paulo verhält, der wie Pai Celino der großen angolansischen Familie *Tumba Junçara* angehört, weiß ich nicht zu sagen. Sheila, eine *filha de santo* von ihm, die bereits ein eigenes *candomblé*-Haus führt, überraschte mich als eine meiner wenigen Gesprächspartnerinnen durch den Gebrauch von bantustämmiger Terminologie.

Manchmal ist die Rede von einem *Oxóssi angoleiro*, den jemand habe, von einem angolansischen Oxóssi. Dabei sind im santamarensischen Kontext zumindest zwei angolansische

inquices bekannt, die in hohem Maße das selbe Konnotationsfeld bewohnen wie der yorubanische Oxóssi. Es handelt sich um Mutalambo und Gongobira, wobei letzterer als jünger gilt, und deswegen von einigen eher in die Nähe von Logunedê gerückt wird. Bezüglich der wenigen angolanischen *inquices*, die namentlich bekannt sind, gibt es im santamaren-sischen *candomblé* eine Tendenz, sie als eine Art *marca* der yorubanischen *orixás* zu betrachten: Von Oxóssi Mutalambó ist dann etwa die Rede, als handle es sich um einen Xangô Airá. Mit dem Süßwasser-*orixá* Oxum wird bisweilen Dandalunga, ein *inquire* der Fruchtbarkeit aus dem bantusprachigen Bereich, in Beziehung gesetzt. Insgesamt ist die Kenntnis von angolanischer Theologie und mit ihr einhergehender Nomenklatur in aller Regel schwach ausgeprägt und weitgehend vom yorubanischen *ketu*-Universum überlagert¹⁸.

Auch zu Verwechslungen mit Versatzstücken aus der *nação jeje* kommt es, etwa im Fall von Oxumarê, einer mit dem Schlangenhaften verbundenen Entität, die sich in ähnlicher Form als Bessem in der *nação jeje* und als Angorô in der *nação angola* findet. Beide Namen, Bessem und Angorô, sind im santamaren-sischen Kontext bisweilen im Gebrauch, jedoch oft in Unsicherheit betreffs ihrer Zugehörigkeit zu einer *nação*. Es scheint, als würde Bessem oft fälschlich als angolanisches *pendant* zu Oxumarê verstanden. In diesem Zusammenhang sind sowohl Berührungen bantukultureller und dahomeyanischer Traditionen zu bedenken, als auch eine santamaren-sische Tendenz, Dinge, die sich am Rande oder außerhalb des eigenen religiösen Verständnisses, aber noch innerhalb des *candomblé* befinden, der *nação jeje* zuzuordnen.

Es liegen also eigentlich zumindest drei *sets* afrikanischer außermenschlicher Entitäten vor, die *orixás*, die *inquices* und die *voduns*. Diese drei teils schon auf afrikanischem Boden miteinander durchmischten *sets* sind, sowohl in ihrer jeweiligen Kompilierung, in der Kenntnis von vollzogenen Kompilierungen, als auch in ihren afrikanischen Ursprüngen offen (also nicht konsensual geschlossen), und lassen sich nun in mehr oder weniger großem Maße miteinander korrelieren und synkretisieren (wie sie teils schon in sich Synkretisierungen verschiedener Entitäten eines Kulturraumes sind): Das mutet oft wie eine Art theologisches Glasperlenspiel an; mal mehr, mal weniger elegant¹⁹. Zudem existieren Mischfor-

18 Zudem sieht das Initiierungsprocedere die Möglichkeit vor, eine afrikanische Entität von einer *nação* in die andere überführen (*trazer*) zu können; beispielsweise also eine als angolanisch oder der *nação jeje* zugehörig erkannte Entität in die *nação ketu* hinein zu initiieren. Unterschieden wird diesbetreffs zwischen dem verborgenen Geschehen in der Initiandenkammer (dem *roncô*) und den rituellen Ausgängen (*saidas*) aus dieser in den Festsaal (*barracão*). Einige sagen nun, im Falle der Überführung afrikanischer Entität von einer *nação* in die andere würde das verborgene Initiierungsgeschehen der eigentlichen *nação* der afrikanischen Entität gemäß durchgeführt und die *saidas* würden der *nação*, in die er gebracht wird, gemäß durchgeführt. Andere sagen, es verhielte sich genau umgekehrt.

19 Nimmt man diese durchaus üblichen Synkretismen zwischen den Entitäten verschiedener *nações* nicht vor, wird auch ihre scheinbare (und als solche den meisten Diskursen genügende) Überblickbarkeit gefährdet. Ich erinnere, wie ich eines Nachmittags bei einer *mãe de santo* zu Besuch war, und sie mir einen Ausdruck aus dem Internet zeigte. Es handelte sich um eine Liste der *inquices* der *nação angola*, über die, wie erwähnt, in Santo Amaro eher bruchstückhafte orale Kenntnisse vorhanden sind. Ich wies sie darauf hin, dass es sich

men zwischen diesen afrikanischstämmigen Entitäten und zwei anderen, in Brasilien eigentlich von ihnen getrennten Bereichen von andersartigen Entitäten, den brasilianischen Geistwesen und den *eguns* (dazu weiter unten).

2.4 Santos – europäische Geistwesen

Als eine Art viertes *set* außermenschlicher Entitäten kann man die katholischen Heiligen (*santos*) verstehen, wie sie den *orixás* zugeordnet werden. Art und Ausmaß eines solchen Zuordnungen zugrundeliegenden Synkretismus wird an späteren Stellen (vor allem **III:1.5**) diskutiert werden. Einige der gebräuchlichsten Zuordnungen sind:

Oxalá – Nosso Senhor do Bonfim

Ogum – Santo António

Oxóssi – São Jorge

Omolu, Obaluaê – São Roque, São Lazaro

Iansã – Santa Barbara

Nanã – Nossa Senhora Santana

Bisweilen sind die Zuordnungen schon innerhalb einer Region unklar. So ordnen in Santo Amaro manche Xangô São Jerónimo zu, andere ordnen ihm São João zu. In verschiedenen Regionen varriieren sie bisweilen stark: So ist in São Paulo Oxóssi São Sebastião, und São Jorge wird mit Ogum synkretisiert. In Santo Amaro findet man in São Jorge den Jäger-Aspekt von Oxóssi wieder – in São Paulo den Krieger-Aspekt von Ogum. Die Pfeile, die São Sebastião durchbohren, werden in São Paulo mit denen assoziiert, die von Oxóssi verschossen werden.

Ogleich der Ursprung des Christentums im Grunde an der Schnittstelle dreier Kontinente (des asiatischen, afrikanischen, europäischen) lag, wird der Katholizismus als europäisch, und werden meist auch die *santos* (ungeachtet ihrer tatsächlichen nationalen Zugehörigkeit) als europäisch kategorisiert.

bei den in ihrem Ausdruck liegenden Namen um deutlich mehr als sechzehn handelt und befragte sie darum, wieweit es in der *nação angola* demzufolge Entitäten gäbe, die die *nação ketu* nicht kennt. Der von mir benannte Umstand schien sie in ein Dilemma zu bringen, ein neues Wissen mit einem Gewohnheitswissen in Übereinstimmung zu bringen. Die Möglichkeit des Bestehens von *inquices* außerhalb der für gewöhnlich gesetzten Zahl von etwa sechzehn und ihrer Identität mit ihren *pendants* der *nação ketu* wollte sie ausschließen und bestand, die anderes sagende Wissensquelle in der Hand, auf der ihr gewohnten Sechzehnzahl. Andere allerdings räumen das Bestehen angolanscher Entitäten, die der *nação ketu* unbekannt sind, ohne ideologische Bedenken oder Blockaden ein.

2.5 Ahnengeister

Als Ahnengeister im engeren Sinne gelten die *eguns* und *baba*²⁰.

IM ENGEREN SINNE, weil nach spiritistisch beeinflusstem Verständnis jegliche außermenschliche Entität als eine Art von Ahnengeist verstanden werden kann. Eine Unterscheidung zwischen *egum* und *baba* wird von vielen meiner Gesprächspartner in Santo Amaro nicht vorgenommen. Auch der Unterschied zwischen *egum* und *exú* als brasilianischem Geistwesen (siehe unten) und anderen brasilianischen Geistwesen wie dem *egum*-nah gedachten *boiadeiro* wird oft nicht klar gesetzt. Eine eigenständige Theologie des *baba* ist in vielen Häusern unbekannt und wurde mir auch von den Häusern, die ihn vornehmen, bislang noch nicht schlüssig erklärt: Möglicherweise hängt das mit einem ungenauen oder auch Nicht-Wissen zusammen, möglicherweise auch mit einem *fundamento* (hier: eine geheime Lehre), über das man nicht spricht. Wer *baba* hat, grenzt ihn allerdings meist klar von *eguns*, die er meist auch hat, ab. Schon *eguns assentados* (gesetzt), also nicht *despachados* (vom *terreiro* weggeschickt) sondern innerhalb des Gebiets des *terreiro* (nicht innerhalb des *terreiro* selbst, sondern außerhalb, im Garten) verehrte und alimentierte *eguns* werden unterschiedlich verstanden. Manche sagen, es handle sich dabei um die Ahnengeister von Personen, die dem *terreiro* oder Mitgliedern des *terreiro* nahestanden; andere sagen, bestimmte *orixás* brächten *eguns* mit sich, oder *eguns* wären etwas, was gewissermaßen frei verfügbar ist.

Viele meiner Gesprächspartner geben an, mit *eguns* nicht in dieser Art arbeiten zu wollen – in ihrer Vision scheint durch die Arbeit mit den *eguns* eine Art düstere Seite des *candomblé* betreten zu werden. Generell gilt, dass ein Haus, das über *eguns assentados* verfügt, insbesondere manipulative Arbeiten (den Liebes-, Berufs-, auch Schadensbereich betreffend) durch deren Hilfe schneller und effizienter durchführen könne. Auf der anderen Seite würde ein *terreiro* aber auch *mais pesado*, schwerer, weswegen der Umgang mit *eguns* nicht jedermanns Sache ist.

Einem solchen Verständnis entgegen versteht Pai Zau die Arbeit mit den *eguns* als Grundlage der Arbeit im *candomblé*; als *fundamento* keineswegs nur der manipulativen Arbeiten (denen er eher ablehnend gegenübersteht). Die *eguns* als Anzestralität im Allgemeinen verstehend und den *baba* als eine Art besonders wohlwollender, orientierender Anzestralität, kann der ganze *candomblé* von ihm her lesbar werden. Zau hat neben *eguns* auch einen *baba assentado*. *Baba*, so Zau, sei eine Sache, die eines Tages käme oder nicht – das *terreiro* suche keinen *baba*, *baba* suche im Zweifelsfalle ein *terreiro*. Er könne sich durch eine weiße Taube oder ähnliches ankündigen, was auf seine Verbindung mit Oxalá hinweist

²⁰ Im Fall *egum* – *eguns* ist eine Pluralbildung nach portugiesischem Muster üblich; bezüglich *baba* nicht: das Konzept scheint näher an der yorubanischen Vorlage, die eine solche Art der Pluralbildung nicht kennt. Dort hieße es *àwọn* (Plural-Marker des Yoruba, nach Antonia Yétundé Fọlárín Schleicher 2008: 25) *baba*. Yorubanische Pluralbildung wird in Santo Amaro meines Wissens allerdings nicht vorgenommen; die Umgangssprache neigt aber ohnehin dazu, die Pluralbildung am Nomen zu vernachlässigen und nur über den Artikel anzuzeigen: *os baba* (die *baba*) ist genau so möglich wie *os egum* (die *eguns*).

(zu dessen Zeichen die Taube gehört, worin manche eine Verbindung zum Heiligen Geist sehen, andere nicht). Mir sind nur sehr wenige *terreiros* in Santo Amaro bekannt, die angeben, über *baba* zu verfügen. Douglas in Acupe gehört dazu, und auch Mãe Jandira, die ihren *baba* verborgen im vergitterten Veranda-Bereich ihres *terreiro* 'gesetzt' hat. In ihrem Fall ist der *baba* auch eine Art Wächter. Über ein Wochenende habe sie sich in Salvador aufgehalten und vergessen, das Portal zu verschließen: Niemand sei in die Räumlichkeiten eingedrungen, was sie der schützenden Funktion des *baba* zuschreibt. Pai Zau berichtet, wie sich der Ehemann einer seiner *filhas de santo* um ein Pferd einzuholen einmal unzulässig nahe der Hütte des *baba* genähert habe: Der *baba* sei in einem halbmanifestierten Zustand hervorgekommen, habe auf den Mann eingeschlagen und ihn bis in das ein oder zwei Kilometer entfernte Zentrum von Acupe verfolgt.

Die Theologie um *egum* und *baba* knüpft in Santo Amaro auch an andere theologische Konzepte an: Exú und *exús*, brasilianische Geistwesen, bestimmte *orixás* wie Iansã de Balé, *Nana*, möglicherweise an die *Iamí* (eine Gruppe bestimmter *marcas* verschiedener weiblicher *orixás*); auch an *abiku*, der in gewissen Aspekten als eine Art lebender *egum* verstanden werden kann (siehe **I:8.8**).

2.6 Brasilianische Geistwesen

Brasilianische Entitäten sind solche, die keine oder nur sehr entfernte afrikanische Vorbilder haben und erst auf brasilianischem Boden entstanden sind.

Einige Häuser der brasilianischen *umbanda*, wie sie sich vor allem in den Städten Rio de Janeiro und São Paulo finden, beherbergen eine unüberschaubare Anzahl nicht nur brasilianischer, sondern auch internationaler Entitäten wie den deutschen Doktor Fritz oder indische Brahmanen. Sich in einer dem Kardezismus nahen *umbanda* inkorporierende Entitäten sind oft stark individualisiert. Um so mehr sich eine *umbanda* dem candomblezistischen Pol nähert, um so kategorisierter werden in der Tendenz die Entitäten, mit denen sie arbeitet.

In Santo Amaro treten folgende Kategorien brasilianischer Entitäten in Erscheinung:

- 1) *caboclos* ('Indianer') und
- 2) *boiadeiros* ('Viehhirten'),
- 3) *preto velhos* ('Alte Schwarze'),
- 4) *marujos* und, seltener, *marinheiros* (Seemänner und Matrosen),
- 5) *ciganas* (Zigeunerinnen) und dann, gleichzeitig einen *orixá* und eine Kategorie brasilianischer Geistwesen darstellend:
- 6) Exú beziehungsweise *exús* und *exuas*, beziehungsweise *escravos* und *escravas*, beziehungsweise in weiblicher Form auch *pombagiras* und oftmals im Übergang zur *cigana padilhas* und

7) Ibeji beziehungsweise *erês*: die Kindgeister.

In einer bereits erschienenen Monographie stellte ich diese verschiedenen Gruppen von Geistwesen ausführlich vor und erstellte eine Liste der mit ihnen verbundenen ethnischen Zuordnungen (hier mit kleinen Änderungen nach Leuschner 2011: 115):

- 1) *caboclo*: brasilianischer Indigener.
- 2) *boiadeiro*: Mestiz.
- 3) *preto velho*: Afrobrasilianer.
- 4) *marinheiro*, *marujo*: *marinheiro* eher Eurobrasilianer, *marujo* eher Afrobrasilianer.
- 5) *cigana*: Roma oder Calon.
- 6) *Exú*: Afrobrasilianer.

Marinheiro und *marujo* wird von den Akteuren weniger klar ethnisch zugeordnet als die anderen Gruppen von Entitäten. Die betonte Hellhäutigkeit bildlicher Darstellungen von *marinheiro* und seine Verbundenheit mit dem Meer legen es nah, ihn als eurodeszendente zu deuten. Der *marujo*, der eher den Landurlauben zugehörig scheint, wird afrobrasilianischer und den *exús* näher gedacht. Die *erês* werden im Unterschied zu den anderen Entitäten nicht als ethnische, sondern als Alters-Gruppe verstanden.

Diese brasilianischen Entitäten stellen im Allgemeinen eine Art Zwischenkategorie zwischen *orixás* und *eguns* dar. In einem spiritistisch-umbandistischen Verständnis handelt es sich um *eguns da luz*, Totengeister vom Licht. Dabei gilt in der Tendenz *caboclo* als besonders *orixá*-nah und *egum*-fern, *boiadeiro* schon als *egum*-näher. *Marujo*, *cigana* und *exú* nähern sich in dieser Reihenfolge zunehmend der Kategorie der Totengeister an, die in diesem Zusammenhang kardezistisch als eine finstere (*sinistre*) als Gegenpol zur lichten Seite der *orixás* verstanden wird.

Caboclo ist eine Art Bilderbuchindianer, häufig auch mit Kopfschmuck. *Boiadeiro* als Viehhirte bevorzugt Lederhüte. Der Schürzenjäger und meist stark alkoholisierte *marujo* hat sein *braves pendant* im zivilisierteren *marinheiro*. Ähnlich ist *preto velho* oft eine Art gutgesonnene *Uncle Tom*-Figur, wohingegen die *exús* und *exuas* als sehr ambivalente Wesen gelten. Im Verständnis der *umbanda* handelt es sich bei ihnen oft um die Seelen von Mördern, Zuhältern, und im Falle der *exuas* meist um Prostituiertengeister. Die Begriffe *pombagira* und *padilha* werden oft synonym verwandt, obgleich der generische Name Maria Padilha eigentlich einen deutlichen Bezug zu den (ohnehin den *exuas* meist sehr nahen) *cigana*-Geistern herstellt und sich daher vom noch allgemeineren *pombagira* unterscheidet²¹.

21 Die Bezeichnung *pombagira* entstand vermutlich als eine korrumpierte Form von Mpemba Njila, einem *Exú*-artigen Wesen aus dem bantusprachigen Bereich (siehe Pessoa de Castro 2005: 317), kann aber, durchaus treffenderweise, auch als 'sich drehende Vulva' gelesen werden von *girar* (drehen) und *pomba* (Taube, Slang hier für weibliches, andernorts aber auch für männliches Geschlechtsorgan).

Die Verehrung dieser Entitäten findet in keinem santamarensischen Haus ausschließlich statt, sondern sowohl in den sich als *umbanda*, als auch in den sich als Teil einer *nação* klassifizierenden Häusern vor dem Hintergrund der Verehrung der *orixás*. Mir ist kein religiöser Vorsteher bekannt, der nicht *caboclo* oder *boiadeiro* inkorporieren würde, und oft hat dieses Geistwesen eine sehr zentrale Position im jeweiligen Haus. Werden die männlichen *escravos* eher zu Arbeiten 'ausgeschickt', spielt in manchen Häusern die Inkorporierung von *escrava*, also weiblichem *exú*-Wesen eine ähnlich zentrale Rolle wie die von *caboclo* (siehe hierzu auch **I:6.2** und **III:6.4...Pombagira**).

Preto velho als sich inkorporierende Entität ist in Santo Amaro mittlerweile ausgesprochen selten. Sehr häufig sind aber noch immer Darstellungen eines Pfeife-rauchenden *preto velho* in Form von reproduzierten Ölgemälden, auch in Form von Statuetten: möglicherweise Überbleibsel einer vormals aktiveren Verehrung und auch Inkorporierung. Erzählungen einer Dame aus Teixeira de Freitas im Süden Bahias, die in Acupe wohnt, deuten auf das Bestehen einer auf die Verehrung von *pretos velhos* fokussierten, ansonsten eher der *umbanda* ähnlichen Tradition in ihrer Heimatstadt hin, die man möglicherweise analog einem *candomblé de caboclo* als *candomblé de preto velho* auslegen könnte. Neben Mãe Tonha, in deren *terreiro* die *preta velha* Vovó Joana eine zentrale Rolle einnimmt, ist mir in Santo Amaro als Medium von *preto velho* nur Mãe Dalva bekannt, in der sich, wie sie sagt, alle sieben Jahre eine *preta velha* inkorporiert. Durch diese *preta velha*, so Dalva, sei ihr auch die Gabe und Kunst des Gesundbetens gegeben. Auch in Pai António in Acupe soll sich einmal im Jahr (zum 13. Mai, zu dem auch Mãe Tonha ein großes Fest für ihre *preta velha* gibt) eine *preta velha* inkorporieren.

Auch *marujo* ist selten und scheint eine aus Santo Amaro nach und nach verschwindende Entität, vielleicht in einem ähnlichem Prozess wie jenem, in dem *preto velho* schon weitgehend verschwunden ist. Lediglich Ney, die wie er in der *umbanda* aktive Ehefrau von Pai Tonho (I)²², gibt jährlich ein Fest für ihren *marujo*. Von anderen Häusern (wie dem von Pai Celino) weiß ich, dass sie früher solche Feste gaben.

Interessanterweise sind die wenigen mir bekannten Medien von *marujo* vorrangig Frauen, wobei es sich möglicherweise als Teil einer karnevalesken Schürzenjägerei lesen lässt, wenn *marujo* weibliche Körper zu seiner Inkorporierung bevorzugt.

Die eingangs eingeführte Kategorisierung der andersweltlichen Entitäten in 1) Afrikanische Entitäten: *orixás*, *inquices* und *voduns*, 2) Ahnengeister: *eguns* und *baba* und 3) Brasilianische Geistwesen und damit zusammenhängende Trennung dreier Bereiche wird grundsätzlich zwar vorgenommen, ist aber an verschiedenen Stellen durchlässig. Die brasilianischen Entitäten nehmen eine Zwischenstellung zwischen Ahnengeistern und

22 Zwei religiöse Vorsteher in Santo Amaro tragen den Namen Tonho. Tonho (I) steht einem *umbanda*-Haus vor; Tonho (II) ist *filho de santo* von Mãe Tonha und wechselte nach Anfängen in der *umbanda* zur *nação ketu*.

orixás ein, gelten weder ganz als das eine, noch ganz als das andere. Sie sind eine Art ahnengleich in den *candomblé* eingefügte Fremdgeister im Prozess der Deifizierung; kardezistisch gesprochen in mehr oder weniger großer Nähe zum Licht (das kardezistisch gelesen für Gott steht), was candomblezistisch ausgelegt eine größere Entfernung von den *eguns* und eine größere Nähe zu den *orixás* bedeutet.

Verschiedene Entitäten können dabei zwischen den Kategorien oszillieren. Das ist bezüglich *orixá* und brasilianischem Geistwesen der Fall mit dem *caboclo* von Mãe Iara, bei dem es sich um einen Caboclo Oxóssi handelt: *caboclo* und Oxóssi in Personalunion, theologisch ungetrennt brasilianisches Geistwesen und *orixá* in einer Entität. Ein Beispiel für mögliche Nähen zwischen *eguns* und *orixás* ist die *marca* 'de Balé' von Iansã, von der es heißt, sie sei *orixá* mit einem starkem *lado* (einer starken 'Seite', einem hohen Anteil) *egum*: Friedhöfe gehören zu ihrem Gebiet, sie gilt als sehr alt. Ähnliches gilt für verschiedene *marcas* von Nanã, deren Element vor allem der Lehm ist (zu Nanã siehe auch I:8.9). Wie stark die Entitätengruppen innerhalb eines bestimmten Hauses voneinander unterschieden und während religiöser Vorgänge voneinander getrennt gehalten werden, variiert. Vor allem die vielgestaltige Figur Exú zeigt eine starke Tendenz, die Grenzen zwischen den Kategorien aufzulösen.

2.7 Exú

Eine der klassischen und oft zitierten yorubanischen Geschichten über Eshu (yorubanische Schreibweise) handelt (hier nach Verger 1957: 112) von zwei Freunden, die unglücklicherweise versäumten, dem zwar humorvollen, aber auch empfindsamen Eshu zu opfern. Als sie eines Tages einträchtig, aber jeder auf einer Seite des Feldes miteinander arbeiten, reitet ein Herr zu Pferde zwischen den beiden hindurch über das Feld. In der Mittagspause sprechen die Freunde über das Ereignis. Dass jemand über das Feld ritt haben beide gesehen, aber der eine besteht darauf, der Hut des Reiters sei weiß, der andere, der Hut des Reiters sei rot (in anderen Versionen: schwarz) gewesen. Die Frage wird zur Streitfrage, und die Freunde geraten dermaßen in Rage, dass der eine den anderen schließlich erschlägt. Daraufhin stellt er sich dem Richter (auch einem *orisha*) Olofin und gesteht das Verbrechen an seinem Freund. Eshu, denn um keinen anderen hat es sich bei dem Reiter gehandelt, kommt hinzu und klärt die Situation auf: Beide Freunde und keiner von ihnen hatte recht, denn sein Hut ist auf der einen Seite weiß, auf der anderen Seite schwarz²³.

Fragt man im santamarensischen Kontext nach Exú, so hat sein Hut nicht nur zwei Seiten, sondern Exú trägt (dem carollischen *mad hatter* ähnlich) zumindest acht recht unterschiedliche Hüte zur selben Zeit:

23 In einer Variante der Erzählung trägt Eshu eine Pfeife im Mund, und eine andere an seinem Hinterkopf befestigt, so dass die Freunde darüber in Streit gerieten, ob der sonderbare Mann vor- oder rückwärtsgewandt über das Feld gelaufen sei.

- 1) Exú als Grundlage jeglicher Kommunikation; Personifizierung des *axé*.
- 2) Exú als *orixá*; als solcher auch familiär ins Pantheon eingebunden und möglicher *dono da cabeça* einer Person.
- 3) Exú, ähnlich den *erês*, als eine jedweden *orixá* begleitende *exú*-Form²⁴ des jeweiligen *orixás*.
- 4) Exú, in manchen Traditionen als Paar begleitet von Exua, als einem jedweden menschlichen Individuum jeweils individuell zugehörige Entität.
- 5) Exú in verschiedenen Funktionsaspekten; sei es als Wächter, sei es als Arbeitnehmer in spirituellen Arbeiten. Entweder von Mensch, oder von *orixá* beauftragt.
- 6) Exú als *escravos* und *escravas*; ein eher umbandistisches Figurenrepertoire.
- 7) Exú in Fusion mit *orixá* oder anderen Geistwesen.
- 8) Exú als christlicher Teufel.

Zu 1) Wenn zwei oder drei beisammen sind, könnte man sagen, ist Exú mit ihnen, und wenn zwei zusammenkommen: Entsteht er als Drittes. In einem Ursprungsmythos der Yoruba (nach Gates 1988: 36) waren vor Eshu nur Luft (Olorun) und Wasser (Orisanla). Durch ihre Interaktion oder Vermählung entstand Schlamm, und in diesem Schlamm eine mundähnliche Form, die Oloruns Interesse und Wohlgefallen erweckte: Er blies dem Mund seinen Atem, Leben (vermutlich eine Form von *axé*) ein, und Eshu, und mit ihm das Prinzip der Individualität als Differenzierung, erwachte zum Leben. Jegliche Form der Kommunikation, des Austausches oder der Transformation von Information oder Energie hängt mit ihm zusammen. Dies umfasst sowohl die Kommunikation zwischen Hier- und Anderswelt, als auch die vielfältigen Kommunikationen der Menschen untereinander, sei es im Handel, sei es in der Sexualität. Die Grund- und Lebensenergie, die in all diesen Übertragungen umgesetzt wird, heißt im Universum des *candomblé axé*, und Exú wird oft, mit Kalbassen behängt, als eine Art Bewahrer und freigiebiger Spender dieser Energie verstanden. In yorubanischen Zusammenhängen (und bezüglich seines dahomeyanischen Äquivalents Legba auch im heutigen Benin) sind seine Altäre oft aus leicht anthromorphisierter Lehmmasse gebildet; ein Modell, das sich teilweise auch in baianischen Kontexten erhielt oder wieder aufgegriffen wurde (siehe beispielsweise die Abbildung eines Exú im Hause von Pai Balbino in Thompson 1993: 175). Dies deutet auf seinen umfassenden Charakter ersteinmal als Ursubstanz, *materia prima* hin. Ihre Formung zu Unterscheidbarem, zu Individualitäten wird jedoch gleichermaßen Exú zugeschrieben, als wolle sie dadurch in ewigem Spiel mit sich selbst in Kommunikation treten.

²⁴ Orthographisch stellt Exú vor Probleme. Wenn von Exú-*orixá* die Rede ist, wird er im Folgenden (als Eigenname) wie Iansã oder Xangô mit Majuskel und ohne Kursivsetzung geschrieben. Ist von den eher umbandistischen *exús* die Rede, werden sie vergleichbar der Kategorie der *caboclos* kursiv und mit Minuskel geschrieben. Diese tendenzielle Regel kann aber nicht auf alle Erscheinungsformen von Exú angewandt werden, von denen einige nahelegen würden, sie innerhalb der hier beschriebenen Regel gleichzeitig mit Majuskel und Minuskel, gleichzeitig kursiv und nicht-kursiv zu schreiben.

Zu 2) Exú als *orixá* ist, worauf die einführende Geschichte schon hindeutete, eine eher ambivalente Mittlerfigur; eine Art Hermes als Götterbote, eine Art Loki in seinem Bezug zum übrigen Pantheon. Sowohl die dahomeyanischen als auch die bantusprachigen Kulturen verfügen über jeweils analoge Gestalten. Im zuvor geschilderten Mythos einer der ersten (genauer: der dritte) Akteur im Schöpfungsspiel, gilt Exú als *orixá* als Sohn der die Schöpfung bereits bewohnenden mütterlichen, dem Meer zugeordneten Iemanjá. An Loki erinnert er darin, dass er eine Figur der steten Auflösung von Ordnung ist und auch durch einen Zweifel, der bleibt, ob er wirklich den *orixás* zuzurechnen ist (wie auch Loki in der nordischen Mythologie auf einer Ebene von Erzählungen Ase, auf einer anderen ein von Riesen Geborener ist, vgl. Jens 1981: 149). Pai Zau grenzt Exú begrifflich als *orisá* von den *orixás* ab.

Einige Häuser schließen es aus, dass Exú *dono da cabeça* eines Mediums sein könne. Wo er sich überhaupt inkorporiere, inkorporiere er sich in Form eines *escravo*, was allerdings auch in einem Haus einer der großen *nações* eigentlich nicht vorkommen dürfe. Andere, wie beispielsweise Pai Gilson, halten Exú in dieser Hinsicht für einen *orixá* wie die anderen auch (siehe auch **I:3.2**).

Zu 3) Die Yoruba (nach Gates 1988: 30) erzählen, dass jeder der rund 400 *orisha* an Eshu ein Stück seines Mundes gab, um dessen Mund zu formen: So spricht er alle Sprachen. Wie jeder *orixá* seine Kindform (seinen *erê*) mit sich bringt, werden ihm auch ein Exú oder mehrere *exús* zugeordnet, was sich, wie auch sein *erê*, auf einen bestimmten Aspekt seiner möglichen Manifestationen beziehen lässt. Die Rede ist hier häufig vom *escravo*, Sklaven eines *orixás*: darin schwingt die Assoziation mit, wenn um eine Arbeit gebeten wird, sei es nicht *orixá* selbst, der aktiv würde, sondern eben sein *escravo* oder einer seiner *escravos*: An dieser Stelle dockt auch ein guter Teil des eigentlich vermutlich eher im Umfeld oder carionischem Hintergrund der *umbanda* entstandenen Exú-Personals an den baianischen *candomblé* an. Man kann die Übertragung von Arbeit an *escravo* aber auch dahingehend lesen, dass *orixá*, wenn er aktiv wird, als *escravo* aktiv wird (aus jenem Stück Mund also spricht, das er einst an Eshu gab).

Zu 4) Viele sagen, dass ein jeder Mensch von einem Paar aus Exú und Exua begleitet wird. Die Setzung dieses Paares macht entsprechend Teil des Initiierungsrituals, wenn jemand eines Tages dem *candomblé* beitrifft. Exú und Exua in dieser Hinsicht sind lebensweltnahe Kräfte und haben zu tun mit dem individuellen Weg, den ein Mensch beschreitet und mit seinen insbesondere hierweltlichen Wünschen.

Zu 5) Es gibt auch *exús*, die *do terreiro*, also dem jeweiligen *candomblé*-Haus zugehörig sind. Sie haben im Rahmen des *terreiro* bestimmte Wächterfunktionen, welche sie, entsprechend 'gesetzt', auch in Privathäusern erfüllen können. Für die meisten magischen Ar-

beiten werden *exús* bemüht, wobei oft unklar bleibt, um welchen *exú* oder was für eine Art Exú es sich jeweils handelt.

Zu 6) Als *escravos* bildet Exú im Plural als *exús* eine Art recht bunter Dämonenwelt mit Namen wie Tranca Rua (Schließt die Straße), Caverinha (Grabstättchen), Gira Mundo (Dreht die Welt, auch Bezeichnung eines alten Folterinstrumentes) oder Lasca Fogo (Splittert das Feuer). Auch der cariokische Ganove Zé Pelintra gehört zu dieser Schar. So sie sich inkorporieren, sind sie dem *cachaça* zugeneigt und dem Flirt. Interessanterweise scheinen sich heutzutage zumindest im santamarensischen Kontext eher *padilhas* oder *pombagiras*, ihr weibliches Äquivalent, denn männliche *exús* zu inkorporieren. Dies hängt möglicherweise auch mit Tendenzen einer (Re-)Afrikanisierung zusammen, in deren Rahmen Exú als regelrechter *orixá* wieder eingesetzt werden soll, und deswegen in seiner eher umbandistischen Form gemieden wird, wovon seine weibliche Ausformung weniger betroffen ist, da diese sich nur indirekt über Exú zu ihrem Ursprung als *orixá* zurückverfolgen lässt.

Diese *exús* und *exuas* eher umbandistischer Provenienz werden von manchen in Abgrenzung zum Exú-*orixá* als *pagão*, als 'heidnisch' bezeichnet. Einige Häuser verstehen Exú oder Exua zweifach: Einmal als eher dem umbandistischen Bereich zugeordnete brasilianische Entität, *escravo* oder *escrava*, und dann als afrikanische Entität des *candomblé*, Exú, Exua, Legbá, Legbara. Die materielle Darstellung als *escrava* oder *escravo* erfolgt dann in Form einer den katholischen *imagens* (Heiligenfiguren) nachempfundenen handelsüblichen Statuette, die im Rahmen des *candomblé* in Form eines *ferramento* (einer Eisenskulptur).

Zu 7) Ähnlich wie den brasilianischen Geistwesen ein unterschiedlicher Grad an *egum*-Sein zugesprochen wird, wird vielen von ihnen auch ein jeweils variierender Grad an *exú*-Sein zugesprochen. So gibt es *caboclos* und *boiadeiros*, die als sehr *exú*-haft gelten und insbesondere *marujo* scheint ihm häufig sehr eng verbunden; so auch die *cigana* seinem weiblichen Aspekt *pombagira*. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang auch Ogum Xoroque, von dem es heißt, er sei halb Ogum und halb Exú. Einiges deutet darauf hin, dass dieser *orixá* eine Art Strategie darstellt, Exú als Besitzer eines Kopfes zu ermöglichen, obwohl es der eigenen Ideologie (durch die Synkretisierung mit dem christlichen Teufel) widerspricht. So sagen einige, dass Ogum Xoroque eine reine Erfindung sei – in Wahrheit handle es sich um Exú selbst.

Zu 8) Die Deutung des oft in seiner Darstellung phallisch betonten Exú als Teufel durch die frühen christlichen Missionare lag nah. Der diffamierende Aspekt dieser Zuordnung ist mittlerweile offensichtlich. Man kann sich allerdings durchaus fragen, wieweit der Teufel als Luzifer, Lichtbringer, nicht schon in christlichen Kulturen diffamiert wurde und in seinem Synkretismus mit Exú die Möglichkeit hat, statt weiterer Diffamierung eine Art

Rehabilitierung zu erfahren. Von dieser Seite her gedacht ließe sich der Zuordnung, obgleich diffamierend gemeint, mittlerweile Positives abgewinnen. Durch seine ihn oft noch immer wo nicht bezeichnende, so doch konnotierende Gleichsetzung mit dem 'ewigen Widersacher' war es freilich schwierig, Exú wie die übrigen *orixás* in Zusammenhang mit einem der katholischen Heiligen zu bringen, auch wenn es Traditionen in der brasilianischen *umbanda* (siehe Ortiz 1978: 118) und auch in Santo Amaro Hinweise darauf gibt, dass ihm São Pedro (als ein Herr der Schlüssel) zugeordnet wird .

2.8 *Erês*

Exú wurde hier in einiger Ausführlichkeit dargestellt, da er ein gutes Beispiel dafür gibt, in welchem hohem Maße auch Kernkonzepte des *candomblé* sich einer Festlegung entziehen. Auch vermag er auf jene sonderbare Dialektik hinzuweisen, dass jeglicher Ordnungsversuch letztlich eine neue Um- und dadurch weitere Unordnung schafft, und möglicherweise nur im trennungslos ineinander übergehenden Lehm tatsächlich Ordnung zu finden ist. In seinem kommunikativen Aspekt hält und bringt er jedoch, wie ungeordnet sie auch sein mag, die Welt und die Welten zusammen. Die Funktion, die Exú in Welt und zwischen Welten dadurch erfüllt, erfüllen die *erês* gewissermaßen im Kopf.

Erê in seiner greifbarsten Form ist Kindgeist; inkorporiert er sich, dann benimmt er sich wie ein Kind: Er liebt Süßigkeiten, hat ein sehr eigensinniges Verständnis von Mathematik, ist zu allerlei Späßen und auch Streitereien mit anderen *erês*, menschlichen Kindern und auch Erwachsenen aufgelegt. Diese wiederum verwickeln *erê* oft in kleine *routines*, die zu allgemeinem Gelächter führen, indem man mit deren kindlicher Logik ein Spiel eingeht. Im Rahmen dieser Erscheinungen drangen auch umbandistisch-kardezistische Einflüsse in manche Häuser, die *erê* als Geist eines Kindes verstehen, das tatsächlich kurzes Leben auf Erden geführt hat.

Erê wird auch als *beiji* bezeichnet, von Ibeji, dem Namen eines yorubanischen Zwillings-*orixá*. In der *nação angola* ist von *vanji* die Rede, im *candomblé jeje* (neben anderen Bezeichnungen) von *hoho*. Sein katholisches *pendant* ist das Geschwisterpaar Cosme e Damiano, Zwillinge aus dem Assyrischen, die gemeinsam als Ärzte arbeiteten. Bisweilen ist auch von Crispin und Crispina die Rede, um auch den weiblichen *erês* (*ereas*) gerecht zu werden. Populäre Bezeichnungen sind desweiteren *dois-dois* (zwei-zwei) oder auch *doum*, eine Verbindung von *dois* (zwei) und *um* (eins). *Erê* ist also als Zwilling, einer und zwei zur gleichen Zeit, und einiges deutet darauf hin, dass er auch eine Art Hebel im Kopf des Initianden darstellt, um zwei (*orixá* und Mensch) in eins (den Vorgang der Inkorporierung) zu bringen.

In der Initiierungslogik des *candomblé* ist *erê* eher eine kindliche Erscheinungsform von *orixá*, und darüber hinaus eine Art Schnittstelle zwischen ihm und seinem Medium. Während der Initiierungszeit im *roncô* (der Initiandenkammer) befindet sich das Medium die

meiste Zeit über im *estado de erê*, im Zustand von *erê*. Nur freitags, heißt es, lässt *erê* sein Medium zu menschlichem Bewusstsein kommen. Der Großteil der Unterweisungen, was die Tänze, Lieder, Gebete, Verhaltensregeln betrifft, müssen also vom *erê* an zwei Stellen weitervermittelt werden: an das menschliche Medium und an den *orixá*²⁵.

Erê hat im *roncó* also die Funktion eines Lernenden, der jedoch das Gelernte weitgehend weitergibt: *Erê* selbst bleibt Kind und als solches vom Heranwachsen des menschlichen Mediums innerhalb der Religion unbeeinflusst. Fürderhin hat *erê* dann in vielen Häusern die Funktion einer Art Schaltstelle. Nachdem *orixá* sich inkorporiert hat, lässt er seinen *erê* kommen, und erst der *erê* lässt dann nach einiger Zeit das menschliche Medium wieder zu Bewusstsein kommen. In einigen Häusern lässt auch *caboclo*, bevor menschliches Bewusstsein zurückkehrt, *erê* zurück. Dies wird von einigen scharf kritisiert, da *erê* nichts mit *caboclo* zu tun habe, sondern nur mit *orixá*: In der Vorstellung mancher dürfen *caboclo*-Geister und *erês* nichtmals zur gleichen Zeit im *barracão* befindlich sein, was vermutlich mit der Trennung eines hier als *egum*-nah verstandenen Bereiches der *caboclos* von dem der *orixás* zu tun hat.

Die Inkorporierung von *erê* gilt manchen als mit einem leichteren Trancezustand verbundene als die von *orixá*, als sei die Durchlässigkeit zwischen Mensch und außermenschlicher Entität höher, was zu der mittelnden Position von *erê* durchaus passen würde. An manchen Stellen ist auch von *erê* die Rede, wenn eigentlich ein eher unbestimmter Zwischenzustand der Fall zu sein scheint. Schon das Verhalten von im *barracão* zum Ausklang von Festen spielendem *erê* unterscheidet sich von dem, was er während mit der Initiierung zusammenhängender Rituale zeigt. Auch betreffs der *cansanção*, einer Art bestrafendem oder maßregelndem Zustand (siehe I:4.5), sagen manche, würde *erê* gerufen.

25 Es ist hier die Rede von 'Initiierungslogik' und nicht von 'Initiierungsgeschehen', da einiges darauf hindeutet, dass ein permanenter *estado de erê* im *roncó* zumindest heutzutage eher die Ausnahme darstellt. Im Prinzip sollte der Initiand nur freitags zu menschlichem Bewusstsein kommen – es sei dahingestellt, ob dies in der Praxis immer gegeben ist. Viele Häuser bestehen (was Teil eines Bestehens auf eine Hundertprozentigkeit von Inkorporierung macht, siehe hierzu I:4.6) auf diese Anwesenheit von *erê* und fühlen sich in ihren *fundamentos* bedroht, wenn man hier nachfragt. Pai Zau hingegen meint, es seien eher bestimmte Strecken des Initiierungsgeschehens, in denen *erê* anwesend ist – behaupte einer dessen permanente Anwesenheit, dann sei dies ein eher ideologisches Argument, um sich gegen mögliche Vorwürfen der Scharlatanerie abzusichern.

3 Besitzer des Kopfes

Todo mundo tem orixá – ein Jeder hat *orixá*, heißt es oft.

'*Orixá* haben' bedeutet hier eigentlich, dass '*orixá* einen hat': als *dono da cabeça*, Besitzer des Kopfes: also im Sinne einer Art Regentenschaft über das Leben eines Menschen, als eine andersweltliche Kraft, die das hierweltliche Leben in hohem Maße (mit)bestimmt. Der *dono da cabeça* wird als *na frente*, vorne verstanden, und ihm wird ein zweiter *orixá nas costas* (hinten) zugeordnet: der *juntó*, ein 'Zugefügter'. So ist jemand beispielsweise *de Iansã com Oxóssi*, von Iansã mit Oxóssi. Der *juntó* wird oft als eine den *dono da cabeça* ergänzende, ausgleichende Kraft verstanden. Meist handelt es sich bei *dono* und *juntó* um ein *casal* (ein Paar) unterschiedlichen Geschlechts. Nicht immer bekannt, und meist von geringerer Bedeutung ist *o terceiro*, ein dritter *orixá*, auch *conjuntó* ('Mitzugefügter') genannt. In Einzelfällen werden weitere *orixás* (oder auch brasilianische Entitäten) aus spirituellen oder biologischen Familienzusammenhängen geerbt; sie gehörten einem Vorfahren zu, und gehen auf einen Nachfahren über.

Jedem dieser zwei oder drei *orixás* gehört ein *erê* zu, wobei die *erês* von *juntó* und *conjuntó* oft nicht bekannt sind. In einigen Traditionen gehört auch jedem dieser *orixás* ein Exú beziehungsweise einer der *exús* zu.

Desweiteren ist jedem Menschen, oder zumindest jedem *candomblecista*, ein *casal* aus Exú und Exua zugeordnet. Die meisten haben zudem einen oder mehrere *caboclos* und / oder *boiadeiros*. Weitere Entitäten können hinzukommen: *preto velho*, *marujo*, *cigana* und Exú beziehungsweise Exua in ihrer Form als brasilianische Geistwesen, also *escravo* oder *escrava*. Es liegt also nach Meinung einiger seit der Geburt vor, oder ergibt sich nach Meinung anderer im Laufe eines religiösen Lebens: eine Auswahl und bestimmte Konstellation außermenschlicher Entitäten, mit denen ein Medium in reziproken Beziehungen steht, und die sich teils in ihm inkorporieren; eine Art religiöser Ordnung seines Kopfes.

3.1 Geschlechterfragen

Das Geschlecht des *dono da cabeça* und des ihm zugehörigen Menschen sind in baianischer Tradition unabhängig voneinander, und das Geschlecht seines *dono da cabeça* steht in keinem Zusammenhang mit der sexuellen Orientierung des Menschen. Aus Forschungen in paulistischen *umbanda*-Häusern ist mir bekannt, dass sich dort das Geschlecht des *dono da cabeça* nach dem des Menschen richtet: Ein Mann hat einen männlichen, eine Frau einen weiblichen *orixá* zum *dono da cabeça*. Unterscheidet sich das Geschlecht, fürchtet man, der Mensch würde dadurch homosexuell. Unter anderem daraus resultiert wohl das in São Paulo anzutreffende Vorurteil, der baianische *candomblé* sei ein *candomblé* der Homosexuellen (wozu er, allerdings wohl eher aus anderen Gründen, tatsächlich starke Tendenzen zeigt, siehe **III:6**). In Rio de Janeiro scheinen ähnliche Vorstellungen zu bestehen. Pai

Iba etwa, ein junger santamarensischer *pai de santo*, wurde dort initiiert. Obwohl die Wurzeln des *terreiro* seiner dortigen *mãe de santo* in Bahia liegen, war sie der Auffassung, ein weiblicher *orixá* mache sein Medium homosexuell. Statt Iba für Iemanjá zu initiieren (die er als 'eigentlichen' Besitzer seines Kopfes betrachtet), initiierte sie ihn für Oxóssi. Homosexuell war er allerdings bereits oder wurde er dennoch, und betreffs seiner spirituellen Konstellation entstand eine Art *orímeji*, eine 'Zweiköpfigkeit' (siehe unten).

Erst seit jüngerer Zeit (zumindest in Santo Amaro erst seit jüngerer Zeit) scheint sich als eine Art Ausnahme durchzusetzen, dass der *orixá* Nanã NICHT *dono da cabeça* eines Mannes sein könne. Nanã gilt als die älteste der Mutter-*orixás*, und eine yorubanische Erzählung berichtet von einem Streit zwischen ihr und Ogum, der als besonders männlicher *orixá* gilt. Dadurch sei sie in *quizila* (siehe unten, hier im Sinne eines Zerwürfnisses) mit Männern im Allgemeinen. Die Regel, Männer nicht für Nanã zu initiieren, ist (soweit ein Rückblick möglich ist) neu. Mir sind männliche Medien und auch männliche religiöse Vorsteher *de Nanã* (von Nanã) bekannt. Befragungen weisen darauf hin, dass tendenziell eher die jüngere Generation davon ausgeht, Nanã sei geschlechtsgebunden, die alte Generation dies jedoch für eine Neuerung hält. Teils hat auch diese ältere Generation allerdings bestimmte Regeln, was eine Initiierung für Nanã betrifft (siehe **I:8.9**). Auch von Euá und bisweilen von Obá sagt man, nur Frauen könnten für sie initiiert werden. Beide *orixás* kommen in den älteren Häusern Santo Amaros kaum einmal als *dono da cabeça* vor, und scheinen erst vor nicht lange zurückliegender Zeit in das in Santo Amaro geläufige *set* von *orixás* aufgenommen worden zu sein. Sie fügten sich vermutlich durch diese relative Neuheit als solche, die eben nur in Frauen initiiert werden, unproblematischer ein, ohne, dass dadurch anderweitig bestehende Konventionen in Frage gestellt wurden wie im Falle von Nanã. Von Euá heißt es zudem, nur Jungfrauen könnten für sie initiiert werden – diesbetreff sind allerdings verschiedene Ausnahmen bekannt.

In diesem Zusammenhang erwähnenswert ist auch der Trend, verschiedene *orixás* als zweigeschlechtlich und / oder auch bisexuell zu verstehen. Oft handelt es sich dabei um Logunedê (der von manchen als eine Art Kombination aus Oxóssi und Oxum verstanden wird), dann aber auch um Ossaim (beziehungsweise in weiblicher Form: Ossanya) und Oxumarê (dem, in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise, der Regenbogen zugeordnet wird). Es gibt eine gewisse Tendenz in homosexueller Szene, sich, wo nicht weibliche, da solche bisexuell oder androgyn gedachten *orixás* zum *dono da cabeça* zu wünschen, wobei der Wunsch freilich nichts mit der (spirituellen) Realität zu tun haben muss (und nach Meinung der meisten: keinesfalls darf, siehe unten). Wieweit es soetwas wie bisexuelle *orixás* gibt, ist umstritten – Pai Zau als Vertreter eines eher orthodoxen *candomblé*, dem die zweigeschlechtliche Ordnung auch religiöses Fundament ist, hält sie für eine Erfindung eben jener homosexuellen Szene, die zunehmend in den *candomblé* dringt. Auf der anderen Seite gibt es durchaus afrikanische Vorbilder für Bisexualitäten in der Götterwelt, die sich möglicherweise in solchen Interpretationen erhalten haben.

3.2 Darf Exú sich inkorporieren?

Innerhalb des geschilderten *set* von Entitäten, die einen Menschen bewohnen und begleiten, ist (so es denn einem Medium zugehörig ist) zu unterscheiden zwischen solchen, die sich inkorporieren und solchen, die sich nicht inkorporieren. Der *dono da cabeça* ist grundsätzlich eine sich inkorporierende Entität, der *juntó* inkorporiert sich oft deutlich seltener oder auch gar nicht; noch seltener und häufig gar nicht der dritte *orixá* (*conjuntó*). In einigen Schulen geht man davon aus, die erstmalige Inkorporierung des *juntó* hänge zusammen mit der Ableistung einer *obrigação dos tres anos* (einem Ritual innerhalb religiösen Lebenslaufes, siehe I:9.1). Bezüglich der *erês* inkorporiert sich häufig nur der *erê* des *dono da cabeça*. *Caboclos* und weitere brasilianische Geistwesen kann man sowohl solche haben, die sich inkorporieren, als auch solche, die sich nicht inkorporieren. Auch über zwei sich inkorporierende *caboclo* zu verfügen ist nicht selten.

Die unterschiedlichen Häuser des *candomblé* unterscheiden sich stark in der Frage, wie weit Exú als *dono da cabeça* für möglich gehalten wird und wieweit Inkorporierungen von Aspekten von Exú als zulässig gelten. Wenn Exú *dono da cabeça* einer Person ist, dann inkorporiert er sich auch in dieser Person. So gibt es Häuser und gab es auch außerhalb Santo Amaros seit jeher Häuser, die Medien für Exú wie für jeden anderen *orixá* auch initiieren. Andere Häuser schließen Exú als *dono da cabeça* einer Person aus, folglich inkorporiert er sich auch nicht auf für ihn oder andere *orixás* gegebenen Festen. In Ausnahmefällen mag der Ausschluss von Exú als *dono da cabeça* mit einem bestimmten Verständnis afrikanischer Theologien zusammenhängen (die ihn eher als übergeordnetes Prinzip denn als eine personifizierte Entität verstehen), in der Regel wurzelt ein solcher Ausschluss allerdings in der historischen Synkretisierung von Exú und christlichem Teufel. Diese Gleichsetzung ist noch immer wirksam, und obgleich die entsprechenden Häuser freilich in vielerlei Zusammenhängen mit Exú als *orixá* arbeiten, halten sie eine Inkorporierung von Exú (dann als Inkorporierung des Teufels verstanden) für etwas, was innerhalb eines *candomblé*-Hauses nicht sein dürfe.

Die Frage nach Exú als *dono da cabeça* und seinen Inkorporierungen als solchem ist zu trennen sowohl von der Frage nach der Inkorporierung brasilianischer *escravos* und *escravas*, als auch von der Frage nach der Inkorporierung jenes *casal* aus Exú und Exua, das einem jedem Menschen zugeschrieben wird. Dieses *casal* selbst inkorporiert sich eher nicht – kann sich allerdings inkorporieren, wenn es mit *escravos* beziehungsweise *escravas* in Eins konzipiert wird, wozu die meisten Häuser neigen. Es bleibt also die Frage: Darf *escravo*, darf *escrava* sich inkorporieren? Einige Häuser arbeiten ganz selbstverständlich mit solchen Entitäten und geben ihnen auch Feste. Andere meinen, die Inkorporierung von Exú und Exua gehöre eher der *umbanda*, beziehungsweise eher nicht nach den Regularien der *nações* initiierten Medien zu. So heißt es bisweilen, die Häufigkeit ihrer Inkorporierungen ginge nach einer Initiierung im *candomblé* zurück. Mãe Sonha etwa gibt an, ihre

pombagira (exua), mit der sie bereits vor ihrer *feitura* viel für *clientes*, Kunden gearbeitet habe, inkorporiere sich seit ihrer Initiierung immer seltener, und an ihrer Stelle erscheine immer häufiger *caboclo*. Ein interessantes Beispiel in dieser Hinsicht ist auch Mãe Rosy aus Acupe. Erst nach ihrer Initiierung begann ein *marujo*, eine sehr Exú-nah verstandene brasilianische Entität, sich in ihr zu inkorporieren, die ihrem *dono da cabeça* Oxum zugehörig ist. Ihre *mãe de santo* Silva rief dann ihren *caboclo*, sich in ihr zu inkorporieren: Der erwies sich als ihrem *juntó* Iansã zugehörig. *Caboclo* gilt unter den brasilianischen Geistwesen als den *orixás* am nächsten, als den *exús* in ihrer Nähe zu den *eguns* am fernsten. Im Fall von Mãe Rosy verdrängte der *caboclo* den *marujo*, der sich nun nicht mehr in ihr inkorporiert. Dies hängt auch mit einer Dynamik zwischen ihrem *dono da cabeça*, Oxum und ihrem *juntó*, Iansã zusammen: *Iansã sempre quis ir pra frente*, Iansã wollte immer nach vorne, also den Platz von Oxum als *dono da cabeça* einnehmen, meint sie. Auch die von ihr inkorporierte *erea* Nuvem Branca, 'Weiße Wolke', gehört nicht zu Oxum, sondern zu Iansã. Es handelt sich also, wie auch bei Iba, um eine zumindest tendenzielle 'Zweiköpfigkeit'.

3.3 Zur Ermittlung des *dono da cabeça*

Woher weiß jemand, um welchen *orixá* es sich beim Besitzer seines Kopfes handelt? In der Regel wird ein religiöser Spezialist (eine *mãe* oder ein *pai de santo*) die *búzios* (das Kaurischneckenorakel) dazu befragen, oder, mittlerweile seltener, eine vergleichbare Orakeltechnik einsetzen. In Ausnahmefällen gibt sich der *orixá* selbst als bestimmter *orixá* zu erkennen, was jedoch auch in solchem Falle durch den Wurf der *búzios* verifiziert werden muss, da eine uninitiierte Person als ungeschützt gegenüber zahlreichen Einflüssen gilt und leicht eine Entität, die nicht der wirkliche *dono da cabeça* ist, oder möglicherweise nichtmals *orixá* ist, von ihr Besitz ergreifen kann.

Der Wurf der *búzios* bedeutet ein Lesen in Anderswelt, die als spirituelle, als solche von den Menschen in ihrer Gegebenheit unbeeinflussbare Realität gesetzt wird. Der *dono da cabeça* einer Person ist gegeben – er wird nicht ausgesucht. Dennoch ist seine Ermittlung eine Frage von Lesefähigkeit und dann auch von Deutungshoheit. Bspw. mich betreffend bildeten sich in Santo Amaro zwei Fraktionen: Die eine gibt mir *Oxóssi com Oxum*, die andere gibt mir *Oxaguian com Oxóssi*. Der jeweils übriggebliebene *orixá* wird mir bisweilen als *conjuntó* gegeben, sodass zumindest eine (wenn auch verdrehte) Kombination der drei aufrecht erhalten wird. Eine kleinere, dritte Fraktion gibt mir Ogum, möglicherweise gar Ogum Xoroque als *dono da cabeça*. Es scheint dabei, als verrate die Bestimmung der *orixás* viel darüber, wie eine Person von anderen gesehen wird oder welche Eigenschaften bei ihr wahrgenommen werden oder gewünscht werden. In vielen Fällen tritt auch der Mensch schon mit bestimmten Wünschen oder zumindest Vorannahmen an einen religiösen Spezialisten heran; geht also vor der Befragung der Anderswelt durch den entsprechen-

den Spezialisten schon davon aus, von diesem oder jenem *orixá* zu sein. In starker Kritik stehen solche religiösen Vorsteher, die solchen Wünschen entgegenkommen und dadurch, entgegen den eigentlichen (spirituellen) Gegebenheiten einen *santo errado* ('falschen Heiligen', will sagen: falschen *orixá*) initiieren.

Pai Zau meint, all diese verschiedenen Befragungen der *búzios* und häufig geäußerte persönliche Einschätzungen bezüglich des *dono da cabeça* einer Person hätten nichts zu besagen: Erst an einer bestimmten Stelle des Initiierungsgeschehens könne man wissen, wer denn tatsächlich *dono da cabeça* einer Person ist – bis dahin sei sie Einflüssen unterschiedlicher *orixás* geöffnet, so dass auch der Wurf der *búzios* in diesem Jahr Iansã, im nächsten Jahr Ogum als *dono da cabeça* zeigen mag. Dass die Neophyten bereits vor der Initiierung wissen, für wen sie initiiert werden (was in vielen santamarensischen Häusern als die Regel gelten darf), ist in Zaus Verständnis der initiatorischen Abläufe ausgeschlossen. Weiterhin erhalte *orixá* dann auch erst durch die Initiierung die Möglichkeit, sich überhaupt zu inkorporieren. Alles, was sich vorher in Medien inkorporiere, sei möglicherweise brasilianisches Geistwesen, möglicherweise *egum*, aber keinesfalls *orixá*; allenfalls ALS *ORIXÁ* SICH AUSGEBENDES brasilianisches Geistwesen oder *egum*.

3.4 Seit wann hat jemand *orixá*?

Pai Zau stellt dadurch unter anderem das Diktum in Frage, dass jeder Mensch *orixá* habe und wirft stattdessen die Frage auf: SEIT WANN hat jemand *orixá*?

Seine Antwort: nach Abschluss der Initiierung, und zwar einer Initiierung nach Regulium der *nações* (vor allem die *raspada* und die *catulagem* beinhaltend, siehe I:8.7) in Abgrenzung zur *umbanda*. *En passant* definiert er also, und ist sich dessen durchaus bewusst, dass im Rahmen der *umbanda* keine *orixás* inkorporiert werden. Seinem Verständnis entgegen steht ein weitverbreitetes Verständnis, demzufolge der *dono da cabeça* eines Menschen schon mit der Geburt käme, vergleichbar einem astrologischem Sternzeichen oder dem Schutzengel (*anjo da guarda*) in volkscatholischen Traditionen. Auch ein yorubanisches Verständnis des Zusammenhanges von *odu* und *orí* (einer Sammlung von Orakelsprüchen und dem Kopf) deutet auf eine solche vorherbestimmte Beziehung zwischen Mensch und *orixá* hin, wobei die Ermittlung der *odus* (als eine Art Wege) allerdings nach brasilianischem Verständnis den *orixá* einer Person nicht festlegt, sondern eher nur auf ihn hinweist. Vielleicht muss man, um Zau besser zu verstehen, das eigentlich einfache Wort 'ter', 'haben', relativieren: Als eine Art Begleiter mögen der *dono da cabeça* und auch weitere *orixás* Zaus Verständnis nach seit der Geburt vorhanden sein, allerdings nur als Möglichkeiten, die sich erst durch die Initiierung verwirklichen können.

Ihm entgegen meinen manche, die davon ausgehen, *orixá* begleite seit der Geburt, das Medium müsse sich keiner institutionalisierten Initiierung unterwerfen, um ihn zu realisieren. Dabei handelt es sich gewissermaßen um ein individuelleres Verständnis der

Beziehung Mensch-*orixá*. Einige meinen auch, durch eine bestimmte Art mit *orixá* geboren zu sein (wobei es sich meist um *abiku*-nahe Konzepte handelt, siehe **I:8.8**), in die Religion schon hineingeboren worden zu sein und dadurch initiatorische Schritte, die von anderen durchlaufen werden müssen, nicht durchlaufen zu müssen. Die meisten wählen, vielleicht auch im Rahmen einer weniger fertigen Theologie, als Zau sie entwirft, eher einen Mittelweg in ihrem Verständnis: Um den *dono da cabeça* könne man vor der Initiierung wissen, *orixá* könne sich auch vor der Initiierung und auch in Häusern der *umbanda* inkorporieren, käme jedoch durch eine Initiierung in einer der *nações* (und mit ihm sein Medium) erst an die 'richtige Stelle'; in eine dem Wachstum (des Mediums, seiner Beziehung zu seinem *orixá* und auch dem *orixá* selbst) angemessene und förderliche Umgebung.

3.5 Woher kommen die *caboclos*?

Die *orixás* sind also tendenziell vom Anfang dessen individueller Existenz an einem Menschen mitgegeben. Die *caboclos*, die der Neuen Welt zugehörig sind im Unterschied zur Alten, afrikanischen Welt, treten eher in das Leben der Menschen, als dass sie ihnen von vornherein zugehörig wären²⁶, und gleiches gilt für die übrigen brasilianischen Geistwesen. Der *caboclo* von Pai Gilson, Boca da Mata, erschien Gilson erst nachdem er schon längere Zeit initiiert war in einem Traum, bevor er sich kurze Zeit darauf zum ersten Mal inkorporierte. Im Unterschied zu den *orixás* können brasilianische Geistwesen hinzukommen, und in einigen Fällen auch wieder weggehen. Häufig sagt man von ihnen: *Não tem mãe nem pai*, sie haben weder Vater noch Mutter; sind also nicht in ein familiäres System eingebunden, das im *candomblé* stets auch Hierarchie und Verpflichtung bedeutet.

Weiter oben wurde bereits beschrieben, wie in Mãe Rosys Leben *marujo* von *caboclo* abgelöst wurde – in diesem Fall kam die eine Entität und ging die andere. Das Kommen- und Gehenkönnen der *caboclos* und kategoriell verwandter Wesen ist also prinzipiell möglich, ist aber im Rahmen einer individuellen religiösen Biographie ein eher seltenes Ereignis. In den meisten Fällen ergibt sich, wie auch bezüglich der *orixás*, eine überschaubare Anzahl brasilianischer Geistwesen in stabiler Beziehung zum Menschen. Insbesondere *caboclo* tritt oft sehr früh in das Leben seiner Medien, in vielen Erzählungen noch vor den ersten Inkorporierungen von *orixá*; bisweilen als Anzeichen dafür, dass dieser sich inkorporieren will. Nicht selten ist es *caboclo*, der das Medium zu einer Initiierung in den *candomblé* drängt, und die Vorsteher einiger Häuser geben an, ihr *caboclo* sei auch Motor für die Gründung eigenen Hauses gewesen. Manche führen ihren *caboclo* darauf zurück, dass

²⁶ Als Aspekt einer 'Brasilianisierung' des *candomblé* lässt es sich lesen, wenn *caboclo* beginnt, sich in Häusern von *nações* zu inkorporieren, die ein Arbeiten mit *caboclo* eigentlich als ihrer Tradition fremd ablehnen. Ein solcher Prozess darf zwar in Santo Amaro als weitgehend abgeschlossen gelten; einige ältere Vertreter des *candomblé* erzählen jedoch noch, wie in ihren Mutterhäusern die Inkorporierung von *caboclo* eigentlich nicht geduldet wurde und sich nur gegen starke Widerstände durchsetzen konnte.

sich brasilianische Indigene unter ihren Vorfahren befinden. Häufig wird von einer Ur- oder Ururgroßmutter erzählt, die von Jägern mit Hunden im Wald regelrecht gefangen wurde²⁷.

Eine gewisse Zentralität von *caboclo* innerhalb eines *candomblé*-Hauses wird in verschiedenen zeitgenössischen Fällen von *padilha* oder *pombagira* übernommen, beispielsweise im Fall von Mãe Ângela. Das Besondere in ihrem Fall ist, dass ihre *padilha* nicht zu ihr kam, sondern ihr von einer Feindin oder Konkurrentin im Rahmen einer magischen Arbeit, die ihr schaden sollte, 'geschickt' wurde. Ângela litt an ausgedehnten *fugues*, galt in ihrem Heimatsort (dem kleinen, in der Nähe von Santo Amaro Stadt gelegenen São Braz) als liederliche Person und wurde *prostituta* geschimpft ob des Verhaltens des sich unkontrolliert in ihr inkorporierenden Prostituiertengeistes. Durch Arbeiten, die in einem salvadorianischen *candomblé*-Haus durchgeführt wurden und schließlich zu ihrer Initiierung führten, integrierte Ângela die *padilha* in ihr privates und persönliches Leben und fand zu einer Koexistenz mit dem Geistwesen. Heute fungiert Padilha (von Freunden des Hauses Padi genannt) gemeinsam mit Mãe Ângela als Vorsteherin des in dieser Hinsicht gemeinsamen Hauses. Padilha erwirtschaftet den Großteil des Unterhaltes durch spirituelle Arbeiten und mischt sich auch beratend oder kritisierend in das Familienleben von Ângela.

3.6 Ordnungen des Kopfes

Ein kardezistisches Medium kann tatsächlich tausende, zehntausende verschiedener Geister im Laufe seines Lebens in Hierwelt 'übersetzen'. Mit einigen von ihnen mögen sich lange Phasen der Zusammenarbeit ergeben, aber es kommt zu keinem Besitzverhältnis: Besitzverhältnis wird im Kardezismus allenfalls durch lichtferne, irrende Geister angestrebt, die sich in Hierwelt als *obsessores* ('Besessen-Machende') zu inkorporieren suchen. Die Situation ist unerwünscht, sowohl Betroffener als auch Geist müssen nach kardezistischem Verständnis davon geheilt werden. Das kardezistische Medium ist Gastgeber, die sich durch ihn manifestierende Entität Gast. Dies wird unterstrichen dadurch, dass ein Kardezist (ganz im Unterschied zum *candomblecista*, siehe I:4.6) Wert darauf legt, auch während der Vermittlung andersweltlicher Inhalte neben der Zulassung von Fremdbewusstsein auch bei eigenem Bewusstsein zu bleiben.

Im Rahmen der brasilianischen *umbanda* inkorporieren sich in der Regel deutlich mehr und unterschiedlichere Entitäten in einem Medium als im *candomblé*. Viele Häuser haben einen Wochenplan: In der ersten Woche werden *caboclos* inkorporiert, in der zweiten *pretos velhos*, in der dritten *ciganos*, in der vierten *erês*, in der fünften dann *escravos* – dann beginnt der Zyklus mit den *caboclos* von Neuem. Alle anwesenden Medien werden im Rahmen der jeweiligen Veranstaltungen einen Vertreter der Entitätengruppe

27 Die Dramatik der Vorstellung knüpft dabei möglicherweise an eine Dramatik der Gefangennahme von Afrikanern zum Verkauf nach Übersee an.

inkorporieren, die gerade 'Thema' ist. In anderen Häusern wird auch die Inkorporierung über den eigenen *dono da cabeça* und dessen Begleiter hinausgehend weiterer *orixás* angestrebt. Umbandistische Medien in São Paulo sagten mir, um so erfahrener ein Medium sei, um so mehr verlöre es während solcher Inkorporierungen eigenes Bewusstsein – jedoch niemals vollständig.

Im *candomblé* schließlich legen die Medien Wert auf eine vollständige Ausschaltung eigenen Bewusstseins während der Inkorporierung. Das beschriebene *set* von mit ihnen verbundenen und nur teils in ihnen sich inkorporierenden Entitäten ist überschaubar; die Beziehung sehr eng und eine des gegenseitigen Besitztens. *Marcos é de Xangô*, Marcos ist von Xangô; Xangô ist der Besitzer seines Kopfes, aber auch: *Marcos tem Xangô*, *chegou o Xangô de Marcos*: Marcos hat Xangô, der Xangô von Marcos ist angekommen (hat sich inkorporiert). Es besteht also eine eigenwillige Übersetzbarkeit zwischen den Aussagen: "Marcos hat *orixá*" und "*orixá* hat Marcos": Besitzer und Besitz sind, zumindest grammatikalisch, austauschbar.

Im Kardezismus wird, übersetzt man dessen Vorstellungen in die Theologie des *candomblé*, mit *eguns* gearbeitet. Auch in der *umbanda* wird, Pai Zaus Verständnis der Dinge folgend, ausschließlich mit (wenn auch möglicherweise in gewisser Hinsicht transformierten) *eguns* gearbeitet. Ähnlich wie der Kardezismus solche Geister nicht zulassen will, die Besitz ergreifen wollen, will Zau (und mit ihm der gesamte *candomblé*) Inkorporierungen von *eguns* nicht zulassen: sie gelten, im Unterschied zur Inkorporierung von *orixás* oder auch brasilianischen Geistwesen als negativ²⁸.

Zau zufolge können sie sich dort inkorporieren, wo ein Kopf nicht geschlossen (*fechado*) ist und dort, wo ein Kopf leer ist, also unkontrollierte Vakanzen hat²⁹. Durch die Initiierung versteht er den Kopf als geschützt vor solchen Eindringlingen; und zwar geschützt unter anderem dadurch, dass er 'gefüllt' ist. In seiner Theorie sind es eine Art Leerstellen, die den Kopf (und damit den ganzen Organismus) für Störungen anfällig machen: Wo Es war, muss also *orixá* werden. Die Initiierung organisiert also einen Kopf und schließt ihn gegenüber unkontrollierbaren Einflüssen. Eine Ordnung des Kopfes wird hergestellt, vor allem durch das *assentar*, die 'Setzung' (Installation) des *dono da cabeça*,

Im Zusammenhang mit Zaus Logik kann man die Doktrin des *candomblé* offen psychologisch ausgedeutet dahingehend verstehen, dass ein Spektrum von Zuständen der Trance und ansatzweisen Herausbildung von Alter-Persönlichkeiten in eine kulturell akzeptierte Nomenklatur gebracht wird.

So kann man bisweilen Inkorporierungen beobachten, die weder dem Verhalten von *orixá* noch dem von brasilianischem Geistwesen entsprechen, und bei denen es sich, emisch ge-

28 Was nicht heißen muss, dass der *egum* AN SICH als negativ gilt.

29 Eine Parallele zum Kopf findet sich hier im Tisch der Spiritisten, an dem kein Stuhl leer bleiben darf, weil es sich der Kontrolle der anwesenden Medien entzöge, wer darauf Platz nehmen mag.

lesen, vermutlich um Inkorporierungen von einer Art unbestimmter *eguns* handelte. Treten solche Gestalten auf beziehungsweise ein, werden sie in aller Regel (zumindest, so solches im Rahmen öffentlicher Veranstaltungen vorkommt) möglichst bald wieder weggeschickt (*despachar*)³⁰.

Das Verhalten solcher in der Regel namensloser Entitäten scheint oft aus einem Leiden zu kommen; auch die Inkorporierung im Medium scheint oft wie ein Kampf, wie gegen Widerstände des Mediums stattzufinden. Das inkorporierte Verhalten kann dann durchaus aggressiv werden, sowohl gegen den gastgebenden Körper, als auch gegen andere. Im Rahmen einer raschen Folge verschiedener Inkorporierungen einer Freundin von Mãe Lina im Garten von Linas Haus inkorporierte sich einmal eine Entität, die schwankend vom Stuhl aufstand. Man bat mich, sie festzuhalten. Die Entität duldete die Sicherung eine Weile lang, und zerriss dann, während sie mich packen und wegstoßen wollte, mein Hemd. Es gelang, die Entität aus dem Körper des Mediums herauszurufen. Das Verhalten schien *egum*-artig; Mãe Lina interpretierte die Entität als einen *escravo*, der geschickt wurde um sie nicht nur spirituell, sondern auch körperlich anzugreifen.

Ein andermal war ich bei Mãe Deca zu Besuch, die den ganzen Vormittag über schon *de caboclo* (im Zustand des inkorporierten *caboclo*) gewesen war. Der *caboclo* ging, und man erwartete eigentlich einen zumindest kurzen Auftritt ihrer *erea*, die häufig einen Übergang von brasilianischem Geistwesen zu menschlichem Bewusstsein brückt. Stattdessen kam es zu einem kurzen Erscheinen unbestimmter Entität, die Ansätze machte, mir, der ich neben ihr auf einem Stuhl saß, in den Arm zu beißen: Dann erschien sehr plötzlich Deca, und begrüßte mich freundlich.

Wo solche Entitäten nicht als *escravos* oder *eguns* ausgedeutet werden, scheinen sie bisweilen auch *erê*-hafte Brücken zwischen zwei Zuständen herzustellen. Insbesondere im Inkorporierungsverhalten junger Medien bemerkt man häufiger Schwankungen und Unbestimmtheiten, die sich im Laufe der Zeit legen (oder auch sprunghaft durch eine Initiierung verschwinden) können, als würden sich unterschiedliche psychische Zustände zu einer Reihe benennbarer Gestalten verdichten.

3.7 Unordnungen der Ordnung – *orímejí, guerra dos orixás, Erbe*

Im nichtinitiierten Kopf ist, aus Sicht der Ordnung des *candomblé*, Unordnung also gewissermaßen der Normalzustand. Aber auch die vom *candomblé* geschaffene Ordnung kann in eine Art systembedingter Unordnung befindlich sein.

Eine große Frage an die Ordnung des *candomblé* ist der Begriff des *orímejí* (aus dem Yoruba *orí*, Kopf, und *mejí*, zwei: 'Zweikopf'). *Orímejí* ist unabhängig von dem sozusagen

³⁰ Um eine Entität zu *despachar* gibt es einige kleine Handlungen, die meist (wie auch viele lenkende Handlungen zur Herbeirufung einer Entität) mit bestimmten, tendenziell umgreifenden Berührungen des Kopfes zu tun haben. Auch ins Gesicht geworfenes oder geprustetes Wasser kann, wenn der Abgang einer Entität sich langwierig gestaltet, helfen.

'normalen' System, in dem einem Menschen *dono*, *juntó* und möglicherweise *conjuntó* zugeordnet werden. Bei *orímejí* geht es darum, dass zwei *orixás* gleichberechtigt den Ort *na frente* (vorne) einnehmen oder möglicherweise, worauf der von einigen synonym gebrauchte Ausdruck *guerra dos orixás* (Krieg der *orixás*) deutet, um diesen Ort konkurrieren. Einige vertreten die Meinung, ZWEI Besitzer EINES Kopfes könne es nicht geben. Selbst in den Statuten der FENACAB gibt es einen Passus, der diese theologische Möglichkeit untersagen will (siehe II:9.4). Trotzdem kommt sie vor. Eine Möglichkeit wäre es, eine solche Konstellation als konfliktfreien Zustand theologisch zu akzeptieren: Wenn es einen *dono da cabeça* gibt, warum soll es nicht zwei geben? Dieser Schritt wird allerdings emisch kaum einmal gemacht. Die *orixás* werden eher in Konkurrenz zueinander gesehen, und zwei Eigentümer derselben Sache (in diesem Falle eines Kopfes) sind schwer vorstellbar. So liegt der häufigen Weigerung, *orímejí* zu akzeptieren, wohl auch eine Angst vor Unordnung zugrunde.

Daher schließen viele ein tatsächliches *orímejí* aus, lassen aber Konstellationen gelten, die dann wie ein *orímejí* scheinen mögen. So spricht man in einigen Fällen davon, dass ein *orixá* dem anderen den Vortritt lasse, wie es bei Mãe Rosy zwischen Oxum und Iansã der Fall sein mag.

Auch kommt es vor, dass ein als Erbe empfangener *orixá* sich als von solcher Stärke erweist, dass er gleichberechtigt neben dem eigentlichen *dono da cabeça* besteht. Dies ist beispielsweise bei Pai Gilson der Fall: Gilson ist eigentlich Oxóssi zugehörig, erbte aber den Obaluaê eines Großonkels, der sich nach dessen Ableben in ihm zu inkorporieren begann. Obaluaê gewann in Gilsons *terreiro* und seinem spirituellen Leben eine solche Wichtigkeit, dass die Situation der von zwei gleichberechtigten Besitzern seines Kopfes nahekommt. Gilson selbst gab mir gegenüber an, die Leute würden in seinem Falle von *guerra dos orixá* sprechen, was sich allerdings in seinem Fall weitgehend konfliktfrei gestaltet.

3.8 *Santo errado*

Zahlreich sind die Berichte, denen zufolge *pai de santo*, sei es wissentlich oder unwissentlich, einen *santo errado* (den verkehrten *orixá*) initiierte oder, sei es des Geldes oder der Freundschaft wegen, einen *santo por vontade* (den gewünschten *orixá*) initiierte. Hier kommt der *orixá* nicht mehr mit dem Menschen oder sucht sich den Menschen aus, sondern wird vom Menschen ausgesucht. So der *pai de santo* unwissentlich, möglicherweise sogar eigenen Wünschen folgend einen *santo errado* macht, muss ihm nach allem emischen Verständnis Kompetenz abgesprochen werden – wobei zu beachten ist, dass die Ermittlung von *dono da cabeça* oft eine schwierige Angelegenheit ist, und auch (und vielleicht gerade) erfahrene religiöse Vorsteher sich die Ergebnisse ihrer Nachforschungen in den *búzios* von anderen religiösen Vorstehern nachprüfen lassen. Geschieht die Initiierung von *santo errado* wissentlich, ist die Moral des religiösen

Vorstehers in Frage zu stellen – manchmal ist es Freundschaft, oft Geld, was dazu führt, dass wider besseren Wissens den *orixá*-Wünschen des zukünftigen *filho de santo* gefolgt wird. So gibt es *orixás*, die sich besonderer Beliebtheit erfreuen – was Frauen betrifft insbesondere Iemanjá, was Männer betrifft häufig Oxóssi oder auch Logunedê. Auch Ogum und Iansã sind beliebt und vielvergeben. Pai Zau beschreibt, wie viele zu ihm kämen, die schon zu wissen vermeinen, von welchen *orixás* sie seien – da sie sich schon immer für diesen oder jenen *orixá* interessiert, sich ihm schon immer nahe gefühlt hätten.

3.9 Iemanjá weint viel – zum Verhältnis Medium-Entität

Kinder von Iemanjá, heißt es, weinen viel. Auch sollen sie dem Alkohol zugeneigt sein; jeglichen Wassern also. *Filhos* von Ossaim, dem *orixá* der heiligen Pflanzen, gelten als sehr anfällig für jegliche *vícios*, Drogenabhängigkeiten. *Filhos* von Oxalá meiden Streitereien und mögen keinen Alkohol, und teilen mit solchen von Xangô einen ausgeprägten Gerechtigkeitssinn. *Filhos* von Ogum mögen den Krieg und neigen zum Poltern; solche von Oxóssi sind listigere, abwartendere Krieger. *Filhos* von Oxum sind eitel, aber nicht nur oberflächlich – im Verborgenen ist Oxum eine mächtige Zauberin, die um die Herstellung der machtvollen *pemba*, Pulver weiß. Solche von Nanã sind mütterlich, noch mütterlicher als solche von Iemanjá. *Filhas* von Iansã sind *guerreiras*, Kriegerinnen, leicht aufbrausend und temperamentvoll und neigen zu zahlreichen Beziehungen; solche von Oxum zum Verrat innerhalb von Beziehungen. *Filho* von Logunedê ist nicht wirklich über den Weg zu trauen, solchen von Exú schon gar nicht: Sie sind verschlagen und versuchen aus allem den ihnen größtmöglichen Nutzen zu ziehen, sind darin aber auch von starkem Charakter und, wenn sie die Neigung dazu verspüren, großherzig. Und so weiter.

Die Zuschreibungen von verschiedenen Charaktereigenschaften und Merkmalen an die Medien bestimmter *orixás* erinnern in Stil, Allgemeinheit und dem Versuch, auch scheinbar eher wenig geliebten Zuschreibungen Positives abzugewinnen, an die Charakterisierung von Sternzeichen in neueren europäischen Traditionen. Zahlreiche solcher Zuschreibungen, die meist um ähnliche Zentren kreisen, lassen sich in insbesondere umbandistischer Literatur finden, im Internet oder auch in verschiedenen wissenschaftlichen Monographien (wie bei Becker 1995); sind aber auch im santamarensischen Alltag (woraus die genannten zitiert sind) gebräuchlich.

Auch körperliche Merkmale der Menschen werden mit bestimmten *orixás* assoziiert: Oxum ist selbstverständlich ausgesprochen schön, hat ein eher rundes Gesicht und macht weiche Bewegungen. Iansã hat in der Regel eine höhere Körperspannung, ist oft größer, weniger schwer. Ogum hat, wie Oxum, ein eher rundes Gesicht, neigt zum massigen Körperbau. So auch Nanã, aber eher zum weich-massigen, so auch Omolú: beide *orixás* neigen zur Faltenbildung. Gesichter von Oxóssi sind hingegen in der Regel eher schmal, mit glatter Haut, oft länglichen Augen. Xangô hat etwas ausgewogen römisch-kantiges im Gesicht;

neigt die Kantigkeit zur Asymmetrie, kann es gut ein *filho* von Exú oder Ogum Xoroque sein. Personen mit hellerer Haut werden bevorzugt Oxalá, Iemanjá oder auch Oxóssi; bisweilen auch Xangô zugesprochen. Regelrecht psychophysische Anthropologien tun sich hier auf, die in gewissem Maße auch von Vergers bikontinentalen Fotoarbeiten mitbestimmt sein mögen.

So ist es eine Art kleines spirituelles Gesellschaftsspiel, den *orixá* einer Person zu identifizieren. Wenn man sich ein wenig in die Ebene physiologischer und charakterlicher Zuschreibungen hineingefühlt hat, kommt man zu einer recht guten Trefferquote, die bisweilen auch den *juntó* umfasst oder, seltener, auch den *conjuntó*: *Juntó* lässt sich daher leichter bestimmen, da es sich meist um einen dem *dono da cabeça* gegengeschlechtlichen *orixá* handelt, und die Zahl möglicher Paare sowohl durch Abneigungen als auch durch Präferenzen, durch Freund- oder auch Partnerschaften bestimmter *orixás* zueinander überschaubar wird. Der *juntó* hat in dieser Hinsicht oft eine komplementäre, der *conjuntó* eher eine ergänzende Funktion.

Neben einer physiologischen und charakterlichen Ebene von *orixá* gibt es die Ebene der *quizilas* der *orixás*. *Quizila* kann eine Art Streit, Zerwürfnis oder auch Abneigung bedeuten; im Kontext der *quizilas*, die die *orixás* mit sich bringen, handelt es sich meist um eine Art permanenten *resguardo* (eine religiös vorgeschriebene Enthaltensamkeit) betreffs verschiedener Dinge (wie bestimmter Lebensmittel), was oft aus den Geschichten der *orixás* heraus erklärt wird. So hat Oxóssi eine Abneigung gegen Honig, da er einmal unangenehme Erfahrungen mit einem Bienenstock machte³¹.

Omolu, um ein anderes Beispiel zu nennen, da er selbst für Krankheiten und Heilungen zuständig ist, gewissermaßen ein Transformator von Krankheit zu Heilung und Ausdruck der Idee von Krankheit als Heilung darstellt, erträgt nach allgemeiner Meinung keine Impfungen und duldetet sie dementsprechend auch nicht für seine Medien. Von Oxalá gilt, dass er kein Freund von Alkohol, *pimenta* (scharfem Gewürz) und Kaffee sei, was sich allerdings, meinen Beobachtungen zufolge, selten in seinen Medien wiederfindet. Weitere *quizilas* können sich auf das Verhältnis eines *orixá* zu einem anderen beziehen, oder auch auf bestimmte Orte. Von Xangô etwa heisst es, er möge weder Friedhöfe noch Krankenhäuser; ein Beispiel, in dem schwer *quizila* und Eigenschaft voneinander zu trennen sind.

Welche *quizilas* bekannt sind, wieweit die dahinterliegenden Geschichten erzählt werden können, wieweit sie berücksichtigt werden, variiert von Haus zu Haus. Im Prinzip aber gilt, dass *quizilas* im Zweifelsfalle unabhängig von einer möglichen Identifizierung des Mediums mit seinem *orixá* bestehen.

Betreffs solcher Identifizierungen nämlich meinen viele, (vorgestellte) Physiologie und Charaktereigenschaften des *orixá* seien ganz unabhängig von seinem Medium – ein großer Weiberheld und Trunkenbold kann *de Oxalá*, ein feingliedriger Intellektueller *de Ogum*

31 Es gibt auch einen Tanz, in dem der Überfall der Bienen auf Oxóssi zum Ausdruck kommt – die Biene ist Oxum zugehörig, die wiederum zu Oxóssis Frauen zählt, sodass hier auf einer Ebene auch Geschlechterkampf stattfindet.

sein. Pai Gilson merkte einmal (allerdings eher scherzhaft) an, eine zu große charakterliche Ähnlichkeit zwischen *orixá* und Medium sei sogar bedenklich und verwies auf Pai Pote, der stark dem vorgestellten Ogum-Typus entspricht und tatsächlich zwei Ogum, eine *marca* als *dono da cabeça*, eine andere als *juntó* hat (eine Ausnahme, für die mir in Santo Amaro bislang kein weiteres Beispiel bekannt wäre). So kann *orixá* sowohl in einem Bezug von Identifikation, als auch in einem Bezug von Ausgleich zum Wesen seines Mediums, bis hin zur Opposition bestehen.

Spätestens, wenn es zu einer Inkorporierung des *orixá* kommt, wird ein klarer Unterschied geradezu eingefordert: Ähnelt das Verhalten des *orixá* oder einer anderen außermenschlichen Entität zu sehr dem seines Mediums, kommen leicht Zweifel an der Tatsächlichkeit der Inkorporierung auf.

4 Inkorporierungen

Nicht alle außermenschlichen Entitäten haben der religiösen Doktrin zufolge *o direito* (das Recht), sich innerhalb des *candomblé* zu inkorporieren. In aller Regel werden entweder *orixás* oder brasilianische Geistwesen inkorporiert – Inkorporierungen von *eguns* in Menschen sind unerwünscht; Inkorporierungen von Exú umstritten.

Nach candomblezistischem Verständnis hat nicht jeder Mensch die Gabe (*o dom*), außermenschliche Entitäten zu inkorporieren, und die Inkorporierung außermenschlicher Entitäten gilt als etwas, was nicht erlernbar ist. Dies schließt ersteinmal nicht aus, dass jeder Mensch über irgendeine Form irgendwie gearteter Medialität im spirituellen Sinne verfügt, beispielsweise eine Begabung, auch intuitiv (also nicht nur mathematisch) das Kaurischneckenorakel zu lesen. Dennoch werden auch solche Aspekte der Medialität von mehreren meiner Informanten an die Fähigkeit zur Inkorporierung als einer Art grundmedialer Gabe gebunden. In der religiösen Gemeinschaft und Familienbildung sind Medien, die inkorporieren (*rodante*, Drehende oder *iaó*, aus dem Yoruba 'Braut des *orixá*') unterschieden von den Nicht-inkorporierenden (*ogã* im Falle eines Mannes, *ekede* im Falle einer Frau).

Kommt es in einem Medium zur Inkorporierung, so wird eine Hundertprozentigkeit dieser Inkorporierung erwartet, was bedeutet, dass das menschliche Bewusstsein während der Anwesenheit außermenschlicher Entität vollständig abwesend ist. Dies bedeutet unter anderem eine komplette Amnesie des Mediums betreffs der Handlungen der von ihm inkorporierten Entität. Diese vollständige Abwesenheit in Frage zu stellen bedeutet, die Tatsächlichkeit der Anwesenheit außermenschlicher Entität in Frage zu stellen.

Für den Vorgang der Inkorporierung kennt der emische Sprachgebrauch verschiedene Begriffe; zu den gebräuchlichsten zählen:

Incorporar, o santo se incorpora, ele incorpora o santo: inkorporieren, der Heilige inkor-

poriert sich, er inkorporiert den Heiligen.

Rodar, rodar com o santo: kreisen, mit dem Heiligen kreisen.

Virar, virar no santo, estar virado: drehen, in den Heiligen drehen, gedreht sein.

O santo se manifesta, der Heilige manifestiert sich.

O santo pega, der Heilige klebt.

O santo monte seu cavalo, der *orixá* besteigt sein Pferd, im Falle von *escravo, escrava* manchmal: *o escravo monte seu burro*, besteigt seinen Esel.

Cair no santo, in den Heiligen Fallen.

O santo desce, der Heilige steigt herab, bisweilen im Fall brasilianischer Geistwesen: *caboclo sobe*, der *caboclo* steigt hinauf.

Ele está de orixá, de caboclo, er ist mit *orixá*, mit *caboclo*.

Ele tá no estado de santo, er ist im Zustand vom Heiligen.

Ele recebe o santo, er empfängt den Heiligen.

O santo chegou, der Heilige kam an³².

4.1 Situationen und Induktion der Inkorporierung

Auf den Festen und Seáncen (siehe **I:10**) folgen Inkorporierungen einem mehr oder weniger vorhersehbaren Muster. Es sind die Trommeln und Gesänge, in bestimmter Folge ausgeführt, und besondere Momente innerhalb des Rituals, die die *orixás* rufen, beziehungsweise Zeitpunkte für deren mögliches Erscheinen markieren. Von einer durch religiöse Techniken bewirkten Trance-Induktion kann dabei nur sehr bedingt die Rede sein. Der Hauptimpuls zur Inkorporierung scheint weniger von sinnlichen Reizen (seien sie fremd- oder selbstinduziert), sondern mehr von sozialen Momenten abhängig, die von solchen sinnlichen Momenten im Zweifelsfalle eher begleitet werden. In der Regel wird der Tanz im Zweifelsfalle erst wild, ekstatisch anmutend, NACHDEM sich *orixá* inkorporiert hat: Er inkorporiert sich nicht durch wilden, ekstatischen Tanz des Mediums. In dieser Hinsicht hat die Induktion von Inkorporierung im *candomblé* kaum zu tun mit klassischen Ekstase-Techniken wie dem Derwisch-Tanz oder den nordamerikanischen Sonnentänzen, in denen neurowissenschaftlich nachweislich durch Körpertechniken eine massive Manipulation des Botenstoffhaushaltes bewirkt wird.

Bisweilen wird die Herbeirufung eines *orixá*, beispielsweise im Rahmen von Festen, forciert: etwa durch das Schütteln der *adjá* (einer kleinen Metallglocke) nah am Ohr des Mediums. Bei brasilianischen Geistwesen kann man oft beobachten, wie eines das andere ruft: Auch hier wird meist der Kopf angesprochen, sei es, indem ein *caboclo* seinen eigenen Hut auf den Kopf eines Mediums setzt, sei es, indem er den Kopf eines solchen Mediums stark zwischen die eigenen Hände nimmt. Auch diese Momente scheinen allerdings eher einer sozialen Grammatik zu folgen und eine Art symbolischer Aufforderungen darzustellen, und

³² *Santo*, Heiliger, wird hier stets als synonym für *orixá* gebraucht.

weniger (etwa durch Überraschungseffekte, wie sie auch in der *instant*-Hypnose angewandt werden) direkt den Körper anzusprechen.

Neben diesen innerhalb religiösen Rahmens öffentlichen, meist festlichen Inkorporierungen und solchen, die im Rahmen der Initiierung oder Ableistung von *obrigações* (siehe **I:9.1**) stattfinden, bestehen die eher privaten Inkorporierungen. Seien es solche, in denen, meist brasilianisches Geistwesen, manchmal auch *orixá* sich gezielt zur Beratung eines *cliente* (Kunden) manifestiert, oder seien es solche, in denen Angelegenheiten des *terreiro* durch eine außermenschliche Entität geregelt werden.

Auch Familienangelegenheiten, insbesondere in solchen *terreiros*, in denen profane und sakrale Familie starke Schnittstellen aufweisen, können von außermenschlicher Entität geregelt werden. Im Haus von Mãe Ângela etwa ist es nicht unüblich, dass ihr *boiadeiro* sich inkorporiert, um sowohl Familien- als auch *terreiro*-Angehörigen Standpauken zu halten. Ihre *padilha* darf als eine Art Haushaltsvorstand gelten; auch durch den Umstand, dass sie das bei Weitem höchste Einkommen erwirtschaftet. Insbesondere brasilianische Geistwesen sind in der Lage, die unterschiedlichsten Aufgaben zu übernehmen. So wollte ich eines Sonntags Mãe Deca in Acupe besuchen und nahm an, sie in der kleinen Wirtschaft, die sie beruflich betreibt, zu treffen. Ihre Mutter meinte, sie sei im *terreiro*, *tomando uma*, ein Bier zu trinken. Dort traf ich nicht sie, sondern ihren *boiadeiro*. Er überwachte die Reinigung der *quartos de santos* (der Zimmer mit den 'Setzungen' der *orixás*, siehe **I:6.1...quarto de santo**) und kleine Maler-Arbeiten, die an den Räumen durchgeführt wurden. Zudem bereitete er ein Essen und beriet Besucher, die mit unterschiedlichen Problemen auftauchten.

Öffentliche Inkorporierungen außerhalb religiösen Rahmens dürfen als mittlerweile sehr selten gelten, und werden, wenn sie vorkommen, oft kritisiert. Etwa dann, wenn sich eine ganze Gruppe von *pombagiras*, deren Medien junge Homosexuelle sind, in einer Bar inkorporiert. Spontane Inkorporierungen insbesondere von *caboclo* können vorkommen, wenn Wald, also dessen Heimstatt, betreten wird, um Kräuter zu sammeln. Ein *caboclo*, der sich *na porta do bar* (an der Tür einer Bar) inkorporiert, wird jedoch in der Regel schon weniger als solcher ernst genommen. Früher soll es allerdings häufiger zu solchen spontanen Inkorporierungen gekommen sein. Pai Celino etwa erzählte einmal, wie er zu einem *caboclo*-Fest nicht habe gehen wollen, da er krank war. Er legte sich am Morgen zu Bett, und sein *caboclo* inkorporierte sich spontan und lief zum Fest, um den ganzen Nachmittag und die ganze Nacht zu tanzen, *e o binga dançou tambem*, und der 'Pimmel' tanzte mit, berichtete Pai Celino, wurde ihm berichtet, da der *caboclo* nur notdürftig in Celinos Schlafkleidung gehüllt war. Von seinem damaligen Freund Zelino, der auch als eine Art *pai de santo* arbeitete und später dem *candomblé* abschwor und zwei evangelikale Kirchen gründete, heißt es, er sei stets *meio de caboclo*, 'halb vom *caboclo*' und entsprechend auch *meio-fantasiado*, halb in dessen Kleidung, durch die Straßen gegangen.

Mãe Angelas *pombagira* geht bisweilen regelrecht aus, zum Marktplatz etwa, um in einer

Kneipe Bier zu trinken und Bekanntschaften anzuknüpfen. Früher habe sie sich auch von Männern einladen lassen, was sie mittlerweile vermeiden würde. Dieses Verhalten darf jedoch innerhalb santamarensischer Gewohnheiten als ungewöhnlich gelten, stand durchaus in Nachrede und scheint mittlerweile auch seltener vorzukommen.

Insbesondere *erês* werden zu verschiedenen Zwecken bisweilen vom religiösen Vorsteher bewusst in ihre jeweiligen Medien herbeigerufen (*chamar o erê*, den *erê* rufen). Oft geht es dabei darum, die Wahrheit über einen Tatbestand herauszufinden, desbetreff das Medium der Lüge verdächtigt wird. Früher wurde *erê* auch zu körperlicher Arbeit gerufen; heutzutage scheint *erê* in der Regel eher müßiggängerisch. Es ist zwar selten, kommt aber immer noch vor, das man ihn bei der Hausarbeit antrifft. Betreffs der Maßregelung kann *erê* auch als Schaltstelle fungieren, um eine *cansanção* herbeizuführen (siehe unten). Betreffs der Wahrheitsfindung gilt das Rufen von *erê* noch immer als gangbarer Weg, was eigentlich sonderbar ist, da insbesondere *erê* über große Künste der Verstellung verfügt.

4.2 Verstellungskünste I

Exú im Sinne von *escravo*, also totennah, verstellt sich manchmal zu *boiadeiro* oder *caboclo*, *orixá*-näheren Entitäten. Diesen wird allerdings ohnehin, mehr *boiadeiro* denn *caboclo*, ein *lado egum* oder ein *lado escravo* zugeschrieben: Die Verstellung basiert also auf einem wesenhaften Aspekt. Auch gibt es Entitäten, zwischen denen und ihrem Medium, vielleicht ob langer Jahre des Zusammenlebens, recht starke Ähnlichkeiten bestehen, die es manchmal schwer machen, beide auseinanderzuhalten. Da sie nicht identisch, nicht eine Person sein dürfen, betritt man leicht ein Fettnäpfchen, wenn man in solchen Fällen versehentlich *caboclo* als *pai de santo*, *pombagira* als *mãe de santo* begrüsst oder anspricht.

Erê, im Unterschied zu den eher als Schwerpunktverschiebungen innerhalb ihres Wesens zu verstehenden Auftritten von *escravo* als *caboclo* oder *boiadeiro*, verfügt über die Möglichkeit und findet, scheint es oft, einen spielerischen Spaß daran, so er einem religiösen Vorsteher zugehörig ist, dessen Rolle einzunehmen. Nilda beispielsweise, die außerhalb der Regularien der *nações* arbeitete (zu Nilda: **II:3.3**), berichtet, dass wenn ihr *caboclo* zu einer Arbeit außerhalb Santo Amaros, in den Sertão etwa gerufen wurde, die Reise weder von ihr noch von *caboclo*, sondern von ihrer *erea* durchgeführt wurde, der es am ehesten gelang, ein unauffälliges, menschenhaftes Verhalten zu bewahren. Pai Celino erzählt, wie sein *erê* einiges Geld erwirtschaftet hatte, um ein *caruru* (eine bestimmte Mahlzeit, siehe **I:10.8**) zu geben. Celino wollte das Geld auf ein Konto bringen, was sein *erê* nicht duldete. Auf dem Marktplatz inkorporierte er sich in Celino und gab das gesamte Geld für die Zutaten für das *caruru* aus, wobei er, wegen der unter den *erê* verbreiteten Rechenschwäche, einige Zutaten zu teuer bezahlte. Auch der *erê* seiner *mãe de santo*, erzählt Celino, habe

schon über die Kunst verfügt, als sie aufzutreten, und seine *mãe de santo* selbst sei es gewesen, die seinen *erê* in dieser Kunst unterwiesen habe. So zu tun, als sei er *pai* oder *mãe de santo*, ist meines Wissens ein *erê*-spezifisches Verhalten, das nocheinmal dessen Charakter als Schnittstelle zwischen verschiedenen Bewusstseinszuständen betont.

4.3 Vom Verhalten inkorporierter Entitäten

Was *orixá* und brasilianische Geistwesen betrifft, erwähnen einige Autoren als wichtige Unterscheidung, dass *orixá* nicht spräche, was ich nicht bestätigen kann. Auch *orixás* sprechen, wenn auch in der Regel wesentlich weniger als die brasilianischen Geistwesen. Bisweilen heißt es auch, *orixá* spräche in afrikanischer Sprache, brasilianisches Geistwesen hingegen (wenn auch häufig stark korrumpiert) Portugiesisch. Auch diese Unterscheidung, obwohl sie einigen Sinn machen würde, lässt sich anhand santamarensischer Realitäten nicht umfassend bestätigen. Die allgemeine Aussage „*orixá* spricht deutlich weniger und in der Tendenz eher sich in afrikanischen Sprachstücken bewegend als brasilianisches Geistwesen“ trifft weitgehend zu. Ein *orixá*, der in seinem Sprachverhalten *caboclo* zu sehr ähnelt, kann dadurch durchaus in Nachrede geraten.

Neben *orixás*, die afrikanische Sprachen sprechen, soll es auch *caboclos* geben, die Sprachen brasilianischer Indigener sprechen. In beiden Fällen bedarf es eines Dolmetsch, wobei es sich meist um *ogã* oder *ekede* (also nichtinkorporierende Mitglieder spiritueller Familie) handelt. Das Verständnis der jeweils von der Entität gesprochenen Sprache setzt jedoch kein Sprachstudium voraus, sondern wird als *dom*, als intuitive Fähigkeit verstanden.

Auf Festen spricht *orixá* tatsächlich kaum; *caboclo* oder *boiadeiro* sowohl auf seinen Festen als auch während seiner *sessões* durchaus. Sein Verhalten ist in der Tendenz deutlich menschlicher: Ist er nicht im Tanz aktiv, kann *caboclo* umherschlendern, mit einzelnen Besuchern sprechen, ein Bier trinken oder seine Zigarre rauchen, so er solches schätzt, wohingegen *orixá*, zumindest in den *candomblés* der *nações*, von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen, allenfalls ein wenig auf- und abgeht, in den meisten Fällen jedoch am Rande des Geschehens stehen bleibt, die Hände je nach seinem Alter hinter dem Rücken oder an die Seiten gelegt hat, und auf seinen Auftritt wartet.

Brasilianische Geistwesen haben die Augen geöffnet, *orixás* haben sie in aller Regel geschlossen, wobei es auch hier neben den sozusagen 'illegitimen' (wo die offenen Augen als Zeichen von Schwindelei gelten) sozusagen 'legitime' Ausnahmen zu geben scheint. *Orixá* wird in seinen Schritten tendenziell gelenkt: Die *ekedes* weisen ihm einen Standort im *barracão* (Festsaal) zu, führen ihn zum Tanz, führen ihn nach seinem Auftritt aus dem *barracão* hinaus. Nur wenige *orixás* verlassen eigenständig den *barracão*. Während des *tomar rum*, des Tanzes eines *orixá*, ist in der Regel ein Mensch an seiner Seite, der den *orixá* im Tanz begleitet, möglicherweise dadurch die Bewegungen ein Stück weit anleitet. Dies ist bei der Inkorporierung brasilianischer Geistwesen nicht der Fall.

Ein weiteres wichtiges Thema sind die Körperfunktionen. In aller Regel nimmt *orixá* keinerlei Nahrung oder Getränk zu sich. Brasilianische Geistwesen essen in einzelnen Fällen, wenn auch selten, eine Mahlzeit, wie sie auch Besuchern gereicht würde. Insbesondere *caboclos* bevorzugen oft Kürbis; einige (mittlerweile wenige) schlagen ihre Zähne in die Häuse noch lebender Hühner, um das frische Blut zu trinken. Trinken tun die meisten der brasilianischen Geistwesen eher Alkohol, und viele rauchen. Einige wenige nur sind in dieser Hinsicht enthaltsam, dies ist etwa mit Caboclo Oxóssi von Mãe Iara der Fall, und auch die beiden anderen *caboclos*, die sich meist auf ihren Seáncen inkorporieren, konsumieren weder Alkohol noch Tabak. Inkorporieren sich *caboclos* in Besuchern, dann scheinen sie dieser Regel zu folgen. Auch der *boiadeiro* von Mãe Terezinha trinkt und raucht nicht; für einen *marujo*, der sich einmal in einem Besucher ihrer Seáncen inkorporierte, wurde allerdings Bier herbeigeholt.

Obgleich die meisten der brasilianischen Geistwesen trinken, und oft viel trinken, urinieren sie nicht. Auch werden sie, mit Ausnahme möglicherweise des *marujo*, zu dessen Rollenverhalten schon eine gewisse Trunkenheit gehört, eigentlich nicht betrunken. Darüber hinaus lassen sie ihre Medien, auch nach reichlichem Alkoholgenuss, nüchtern zurück.

Wer nach Belieben essen und trinken darf (wenn auch keinen Alkohol), urinieren und auch defäkieren kann und darf, ist *erê*. So heißt es, dass aufmerksame *ekedes* das Trinkverhalten eines *caboclo* im Auge behielten und bei Gelegenheit den *erê* riefen um der *matéria*, dem Körper des Mediums, die Möglichkeit zur Erleichterung zu verschaffen³³.

Klassische Getränke der *caboclos* sind die *jurema*³⁴, bereitet aus Weißwein, einem Extrakt der gleichnamigen Pflanze und weiteren Ingredienzen, und die *aruá*, ein Getränk auf Mais-Basis. Manche *caboclos* bevorzugen *cachaça*, andere Rotwein, viele Bier. Dazu rauchen sie meist Zigarren, manchmal Zigaretten, selten Pfeife, die eher dem *preto velho* zugehört. *Escravos* und *marujos* sind den *boiadeiros* im Trink- und Rauchverhalten ähnlich. *Pombagira* mag oft schon lieber Produkte, die mit Luxus konnotiert werden: etwa die etwas teureren, gern mit Menthol versetzten nationalen Hollywood-Zigaretten und *champanha*, worunter viele sprudelnde Getränke bis hin zu alkoholfreiem Apfelcidre verstanden werden.

Exú, *pombagira* und *marujo* haben einen größeren Spielraum in ihrem Konsumverhalten als *caboclo*, da sie, ihre spiritistische Seite betreffend, oft jüngeren Traditionen angehören.

33 So denn ein Haus davon ausgeht, *erê* und *caboclo* können einander abwechseln.

34 *Jurema* (*mimosa hostilis*), getrunken, geraucht und auch als Salbe gebraucht, findet in indigen-brasilianischen Kulturen als bewusstseinsverändernde Droge Verwendung; eine solche Wirkung scheint allerdings mit der für die *caboclos* bereiteten und auch an die Besucher gereichten *jurema* des *candomblé* (zumindest eigener Konsumerfahrung nach) nicht verbunden zu sein. Christian Rátsch weist darauf hin, dass β -Carbolin notwendig seien, um das in *jurema* enthaltende psychoaktive DMT bei oraler Einnahme im menschlichen Körper zur Wirkung zu bringen (1998: 363). Diese seien nur möglicherweise in der Wurzelrinde enthalten. Yatra da Silveira Barbosa (1998) meint, verschiedene Kulturen hätten den Gebrauch einer mit *jurema* kombiniert eingenommenen β -Carbolin enthaltenden Pflanze vergessen oder verlernt und nähmen in ihren Riten deswegen reine *jurema*-Getränke ohne psychoaktive Wirkung ein.

Von *caboclo* allerdings galt früher klar, dass er sein Bier *quente*, heiß, also ungekühlt zu sich nimmt, so er denn überhaupt Bier, und nicht ohnehin nur *aruá* oder *jurema* trinkt. Der Wald als Heimstatt der Indianergeister ist gewissermaßen Brasiliens Ältestes, sein Vorgeschiehtliches. *Na mata dele não tem geladeira*, in seinem [des *caboclo*] Wald hat es keinen Kühlschrank, sagt man. So soll es früher vorgekommen sein, dass ein *caboclo* ein gekühltes Bier schimpfend ablehnte und nach einem warmen Bier verlangte – heutzutage kommt es immer häufiger zu Situationen, in denen der *caboclo*, und dadurch in den Augen vieler schon: der VERMEINTLICHE *caboclo*, ein warmes Bier ablehnt, und nach einem gekühlten verlangt.

4.4 Verstellungskünste II

Wie *erê* bisweilen *mãe de santo* spielt, wird auch dem Medium oft unterstellt, *orixá* oder *caboclo* nur zu spielen. So ist viel die Rede davon, dass vermeintliche *caboclos* doch urinieren, und dass solche vermeintlichen *caboclos* auch oft betrunkenere sind, als sie es eigentlich sein dürfen. Die Medien tauchen nicht immer ganz nüchtern aus der Trance wieder auf, und es kursieren auch Geschichten von vermeintlichen *caboclos*, die sich am Rande eines Festes übergeben haben sollen. An solchen Stellen wird emisch klar das *caboclo*-Sein des *caboclo* in Frage gestellt, und von einer Schauspielerei des Mediums ausgegangen. Von *marmortagem*, Schwindelei, vom *fingir*, fingieren ist die Rede. Zahlreiche Kritiker innerhalb des *candomblé*, insbesondere ältere Personen, meinen: Wenn auf einem Fest zehn *orixás* sind, ist nur einer von ihnen WIRKLICH *orixá*.

Es gibt es verschiedene Gründe, *caboclo* oder auch *orixá* zu fingieren. Früher ging es häufig darum, überhaupt am Biergenuss teilhaben zu können, auch wenn dies damals in aller Regel noch den Genuss warmen Bieres bedeutete. Pai Celino erzählt die Geschichte, wie er einmal auf einem *caboclo*-Fest zu Gast und durstig war, und deswegen tat, als habe *caboclo* sich inkorporiert, um mit den anderen *caboclos* trinken zu können. Dann aber inkorporierte sein *caboclo* sich tatsächlich: Er legte den vorherigen Betrug offen und beschimpfte sein Medium derb in aller Öffentlichkeit des Festes, bevor er den jungen Celino allein zurückließ. Er habe, sagt Celino, das *terreiro* durch die Hintertür verlassen und nie wieder betreten. Celino ist jemand, der sich sicher ist, einen *caboclo* zu haben, dessen Tatsächlichkeit ihm unter anderem durch solche Vorkommnisse bewiesen wird.

Auf *sessões* ist es auch heute noch bisweilen nur *caboclo*, der trinkt, auch wenn er bisweilen den Besuchern aus seiner Flasche oder seinem Becher anbietet. Auf den größeren Festen wird allerdings in aller Regel auch an die Besucher Bier ausgeschenkt, und meist in ausreichender Menge. Die Versorgung mit Bier ist also heutzutage weniger prekär, aber es bleiben scheinbar genug Gründe, bisweilen (wer nach emischem Verständnis tatsächlich *rodante* ist) oder grundsätzlich (wer nach emischem Verständnis über keine dergartige Medialität verfügt) eine Inkorporierung zu simulieren: sei es, um Anerkennung in der

Szene zu gewinnen, sei es um eine religiöse Karriere zu beginnen oder voranzutreiben. Im religiösen Alltag wird deswegen jedwede außermenschliche Entität durch kritische Beobachtung auf ihre Tatsächlichkeit geprüft, und es sind wohl nur sehr wenige, die eine solche Prüfung bei Anlage harter Kriterien bestehen würden.

Insbesondere Pai Zau verfügt desbetreff über ein breites Spektrum von Anekdoten. Beispielsweise ist da eine wohlhabende Dame, die schon verschiedene Häuser (insbesondere auch der *umbanda*) frequentierte, bevor sie auf ihn traf. Sie bat ihn, ein kleines Fest für ihren *erê* zu geben. Zau erklärte sich einverstanden. Er kaufte Eier und Honig und weitere Dinge, die *erês* in der Tradition seines Hauses zu sich nehmen. Am Tag des Festes kam die Dame mit dem Wagen vorgefahren, und hatte den Kofferraum voller Schokoladen, Dwayne-Yogurts und Limonaden: *Na minha roça, in meinem terreiro, meinte Zau, erê não come estas coisas*, isst *erê* solche Dinge nicht. Die Dame oder ihr *erê* hingegen wollte keine rohen Eier essen, und so kam das Fest nicht zustande³⁵.

Eine andere Anekdote Zaus bezieht sich auf Exú. Auf einem Fest für Exú habe er einen jungen Mann getroffen, der vorgeblich Exú inkorporiert hatte. Er saß auf einem Stuhl, schwang große Reden und trank gut gekühltes Bier. Zau habe die Sache beobachtet, der Sache misstraut, und für das nächste Fest einen *cachaça* vorbereitet, in den er ein Muskelrelaxans und ein Schlafmittel mischte. Unter entsprechendem Zeremoniell habe er die Flasche dem vorgeblichem Exú übergeben, der bald einschlief und dessen Medium, wie Zau gern berichtet, einige Stunden später 'völlig vollgekackt' (*todo cagado*) wieder aufwachte, um, wie solche Geschichten oft schließen, das *terreiro* nie wieder zu betreten. Wenn es wirklich Exú gewesen sei, so Zau, dann hätte der gewusst, dass die Flasche präpariert war.

Parallel zu dieser Geschichte erzählt er, wie sein eigener *pai de santo*, nachdem er ihm den *decá* gegeben hatte, seine Fähigkeit, ein eigenes Haus zu führen, testen wollte. Er habe sich zu einem Besuch angekündigt, und vor dem Besuch seines *pai de santo* habe Zau durch seinen Exú bereits erfahren, was geschehen würde. Als der *pai de santo* dann kam und sich auf den Ehrenplatz gesetzt hatte, legte Zau sich vor ihm zu Boden und meinte: *Bênção, meu pai, bote a pomba que preparou* – Den Segen, mein Vater, und wirf schon das Pulver, das du vorbereitet hast! Tatsächlich hatte der *pai de santo* ein *pomba de Exú*, ein gefährliches Pulver vorbereitet, um eben diese durch Exú gegebene Voraussicht zu prüfen.

Über ein bestimmtes Verhalten hinausgehend wird im Gegenüber dieser beiden Geschichte sozusagen spiritueller Beweis gefordert, ein über das dem Menschen gemeinhin mögliche hinausgehendes Wissen. Davon nocheinmal zu trennen ist der physische Beweis, der Beweis über das hierweltlich Übliche hinausgehender körperlicher Fähigkeiten. Solche Beweise haben oft schon zu tun mit dem sogenannten *grau*, dem 'Grad' von *orixá*, der wiederum mit der sogenannten *cansanção* zusammenhängt (siehe weiter unten).

35 In diesem Zusammenhang muss allerdings angemerkt werden, dass Zau ein bewusst traditionelles Verständnis von *erê* und dessen Verhalten pflegt. In vielen anderen Häusern gilt es als normal, dass *erê* nach den gleichen Dingen wie heutige Kinder verlangt, beispielsweise Limonade. In der Sprache der Entitäten hat sich für Limonade sogar ein scharfsinnig zutreffendes Wort entwickelt: *água suja*, schmutziges Wasser.

Eine weitere Anekdote von Zau betrifft eine im weiblichen Medium inkorporierte *pombagira*, die zu ihm gemeint habe: Du bist genau der Mann, den mein *cavalo* (Pferd, Medium) mag. Anekdoten dieser Art hört man zahlreiche: Oft mischen sich Geistwesen, vor allem *pombagiras*, in das Liebesleben ihrer Medien oder versuchen, wie hier, Beziehungen für ihre Medien anzubändeln. *Meu cavalo quer te ver depois*, mein Pferd will dich nachher sehen, hört man mitunter Entitäten den Liebespartnern ihrer Medien zurufen. Ein *filho de santo* von Pai Celino erzählte einmal traurig erheitert, wie er eine in einem jungen Homosexuellen inkorporierte *pombagira* an der Tür einer Bar in ihr Mobiltelefon mit einem Geliebten des Mediums sprechen hörte: *Tava fora de área*, ich war außerhalb des Gebiets beziehungsweise ohne Mobiltelefonempfang. *Tava fora de área mesmo*, die war wirklich außerhalb des Gebiets, war sein Kommentar³⁶.

In diesem Zusammenhang erinnere ich ein kleines *pombagira*-Fest, an dem ich in Acupe teilnahm. Neben der *pombagira* der *mãe de santo* des Hauses inkorporierte sich auch die *pombagira* eines am Fest teilnehmenden homosexuellen *pai de santo*. Beide *pombagiras* suchten über das mir bis dahin von ähnlichen Festen her bekannte Maß hinaus körperlichen Kontakt mit den Besuchern, insbesondere die *pombagira* des *pai de santo*. Die Situation erforderte einiges diplomatische Geschick, um alle Achtung vor dem Geistwesen zu bewahren, und dennoch freundlich das Angebot einer 'kompletten Behandlung' abzulehnen³⁷.

Im weiteren Verlauf des Festes rief mich eben diese *pombagira* an den Rand und meinte, ich müsse unbedingt mit ihrem Pferd, dem *pai de santo* sprechen. Er könne mir in meinen Studien sehr weiterhelfen. Dessen *ekede* notierte die Adresse und eine Telefonnummer für mich. Während dieses Besuchs, den ich einige Tage später abstattete, war auch die Rede von Homosexualität im *candomblé*. Der *pai de santo* wies auf die Wichtigkeit hin, Medium und inkorporierte Entität auseinanderzuhalten und rückte damit gewissermaßen das Verhalten seiner eigenen *pombagira* zurecht: Wenn die *pombagira* eines homosexuellen Mediums Berührung mit einem Besucher suche, habe das nichts mit eventuellen Wünschen ihres Mediums zu tun – es gäbe aber, leider, immer mehr Homosexuelle, die *pombagira* fingieren würden um erotische Beziehungen anzubändeln.

Eine Tatsächlichkeit von Inkorporierung lässt sich letztlich immer behaupten – und auch immer in Frage stellen. Dem Imperativ der hundertprozentigen Anwesenheit vermag bei strenger Prüfung kaum eine Entität standzuhalten, und es ist wohl auch eine Frage sozialer Aushandlungsprozesse, wie kritisch man ihr Medium dieser Frage aussetzt. Vieles bleibt

36 Genaugenommen öffnet sich hier freilich eine ähnliche Frage, wie sie sich auch bezüglich der von *erês* präferierten Speisen öffnet: Wie zeitgenössisch 'darf' eine Entität sein? Mãe Ângela etwa erzählt, dass ihre *pombagira* nach und nach gelernt habe, mit zeitgenössischem Geld umzugehen und auch versuche, das Telefonieren mit dem Mobiltelefon zu erlernen. Und nicht nur, wie modern sie sein darf, sondern auch und eben: In welchem Maße darf eine Entität neue Fähigkeiten lernen? Wieweit wird sie als gewissermaßen fertig, abgeschlossen, wieweit als veränderbar konzeptualisiert? Solche Fragen sind theologisch offen.

37 Dass eine solche 'komplette Behandlung' bei vorhandener Einwilligung zustande gekommen wäre, darf bezweifelt werden. Bislang hörte ich im santamarensischen Kontext nur ein einziges Mal, und auch jenes Mal nur gerüchteweise, von einem konkret sexuellen Akt, an dem angeblich eine inkorporierte Entität beteiligt gewesen sei, deren Tatsächlichkeit jedoch (als Teil des Gerüchts) in Frage gestellt wurde.

auch *per se* in einem vagen, unbestimmbaren Bereich. Das fängt schon bei der Frage an, welche der Besucher von den inkorporierten *orixás* umarmt werden, und welche nicht. Man kann eine sehr starke Tendenz beobachten, dass Sympathien des Mediums sich mit solchen seines *orixá* decken – seltenst wird man davon überrascht, dass ein *orixá* sich jemandem zuwendet, mit dem sein Medium keine nennenswerte oder sogar eine eher negative Beziehung hat. Das kann man als Hinweis auf eine Anwesenheit des Mediums lesen – oder aber auch als eine naheliegende Tatsache, die sich dadurch begründet, dass *orixá* schon in den Handlungen des Mediums, in dem Beziehungen-Knüpfen, Freundschaften-Eingehen des Mediums anwesend ist. Wie kritisch ist man in diesem Auslegungsspielraum wem gegenüber? Dies hat zu tun mit Freundschaften, Allianzen und Sympathien, die oft (wie auch in der Politik und vielen anderen Bereichen) über ein eigentliches Regularium, über soetwas wie allgemeine Maßstäbe gesetzt werden.

4.5 *Prova, grau und cansanção*

Ein heutzutage selten zu beobachtender, von früher jedoch oft berichteter Vorgang, der als starker Authentizitätsbeweis gilt, liegt dann vor, wenn eine inkorporierte Entität sich auf die eine oder andere Art gegen ihr Medium richtet. Das kann eine Meinungsverschiedenheit, eine Kritik des Mediums durch eine inkorporierte Entität (wie im Beispiel des *caboclo* von Pai Celino) sein, oder aber auch die oft körperliche Ebene des sogenannten *grau do orixá* berühren.

Grau, bisweilen auch *loco*, 'Verrücktes' des *orixá* genannt³⁸, hat zu tun mit zwei anderen Vorgängen, und nimmt in gewisser Hinsicht auch eine Art Mittelstellung zwischen ihnen ein:

prova – grau – cansanção.

Prova lässt sich ins Deutsche sowohl als 'Beweis' als auch als 'Prüfung' übersetzen, und trägt beide Bedeutungen in sich. Sie tendiert als Prüfung zum *grau*, wenn eben der *grau*, der Grad, die Stärke eines *orixá* innerhalb eines Rituals oder als Bestandteil des Rituals geprüft werden soll. Um *prova* im Sinne von Beweis handelt es sich eher, wenn ihre Durchführung von *orixá* oder anderer außermenschlicher Entität selbst ausgeht. Auffallend häufig haben diese *provas* mit Hitze und Feuer zu tun. In Öl entzündete Wattebäuschchen werden gegessen; auf glühenden Kohlen wird getanzt; kochende Speisen werden mit den Händen umgerührt. In einem ersten Schritt beweist die Entität eine Schmerzunempfindlichkeit, und in einem zweiten dann, wenn das Medium wieder zu sich kommt und unter keinen

38 Was in Santo Amaro als *grau* bezeichnet wird, steht wohl in Zusammenhang und wurzelt zumindest teilweise in dem, was im cachoeiranischem *candomblé jeje* als *gra do orixá* bezeichnet wird. Hierbei handelt es sich um einen mehrtägigen Aufenthalt eines Initianden im Wald, während dessen eine *erê*-artige Gestalt in ihm inkorporiert ist (vgl. Parés 2013: 328).

Verletzungen leidet, von denen eigentlich auszugehen gewesen wäre, eine nicht nur die geistigen, sondern auch körperlichen Fähigkeiten und Befindlichkeiten inzweisetzende, über ein materialistisch-wissenschaftliches Verständnis hinausgehende Fähigkeit (wie es auch schon der Fall ist, wenn ein *exú* zwei Liter *cachaça* trinkt und sein Medium nüchtern wieder zu sich kommen lässt).

Zum *grau*, der seinerseits schon zur *cansanção* tendieren kann, tendiert die *prova*, wenn sie verlangt wird. Sei es von einem Ritual, sei es von einem *ogã* oder einer *ekede*, die an der Tatsächlichkeit des *orixá* zweifeln. In einer solchen *prova* beweist der *orixá* dann, von außen aufgefordert oder genötigt, dass er tatsächlich einer ist; er stellt seinen 'Grad' unter Beweis. *Botar no grau*, in den Grad setzen, wird tendenziell schon synonym gebraucht mit der sogenannten *cansanção*.

Der Begriff *cansanção* ist wörtlich die Steigerungsform von *cansaço* (Erschöpfung) und bezeichnet im Pflanzenreich verschiedene brennesselartige Gewächse. Solche Gewächse kommen häufig im Rahmen einer *cansanção* zum Einsatz. So werden Kleider aus ihnen gefertigt, in welche die inkorporierte Entität sich hüllt, oder es wird der Boden des *barracão* mit solcher *cansanção* und weiteren brennenden, stechenden, dornigen Gewächsen ausgelegt. Dann werden Entitäten in ihre Medien herabgerufen und wälzen die Körper ihrer Medien über den derart bereiteten Boden. Von einigen *pai de santo* heißt es, sie würden einen Salat aus solcherlei Gewächsen bereiten, der inkorporierten Entitäten zu essen geboten würde: Auf solche Art ist die *cansanção* schon eine Art von außen geforderter Prüfung.

Cansanção hat in aller Regel einen scheinbar autoaggressiven, einen den eigenen (beziehungsweise von Medium und außermenschlicher Entität gemeinsam benutzten) Körper verletzenden Charakter. Eine interessante Frage ist, wer eigentlich verletzt wird – das menschliche Medium, der *orixá* oder dessen *erê*, der zumindest früher häufig zur *cansanção* gerufen wurde? Nach emischem Verständnis ist es nicht der Mensch sondern die außermenschliche Entität, die sich durch Brennesseln rollt, in Scherben wirft oder den Kopf gegen die Wand schlägt. Die *cansanção* im Sinne einer Bestrafung realisiert sich demnach erst im Wiederauskommen des Menschen, in den BLEIBENDEN Verletzungen, im Unterschied zu solchen der *prova* im Sinne des Beweises oder der Prüfung, die dadurch bedeutsam sind, dass sie NICHT bleibend sind.

Eine Bekannte erzählte mir von dem *caboclo* ihrer Großmutter, der grundsätzlich nur *de graça*, kostenfrei für die Rat- und Hilfesuchenden gearbeitet habe. Nach an ihm erfolgter Arbeit des *caboclo* fragte einer, wieviel er schuldig sei. Die Großmutter, selbst in finanziell prekärer Lage, habe einen kleinen Geldbetrag verlangt – und in dem Moment, wo sie nach der Münze greifen wollte, habe der *caboclo* sich erneut inkorporiert und nach einer *gilete*, einer Rasierklinge, und zwei weißen Tüchern verlangt. Er habe die nackten Arme und Beine seines Mediums mit Schnitten versehen und den Körper der Frau mit den weißen Tüchern bedeckt. *Diz ao meu cavalo*, habe er gesagt, *que o carro não anda em frente do boi*:

Sag meinem Medium, dass der Wagen nicht vor dem Ochsen fährt, der ihn zieht.

Solche Geschichten individueller Bestrafungen, die sich zwischen außermenschlicher Entität und seinem Medium aufgrund eines Fehlverhaltens des Mediums ergeben, kommen auch heutzutage noch gelegentlich vor. Pai Gilson etwa berichtet, wie er einmal auf einem Fest von Mãe Satú gewesen sei, und jemand eine spöttische Bemerkung darüber gemacht habe, dass deren *caboclo* sich kratzte, als Ameisen das Bein seines Mediums heraufkrabbelten. Gilson lachte über die Bemerkung, was seinem *caboclo* scheinbar schon zu viel der Missachtung seines Kollegen war: Er würde zur Bestrafung Gilsons Fuß brechen, äußerte er bei einer späteren Inkorporierung. Ein Jahr später, als Gilson in einer anderen Sache Mãe Satú besuchen wollte, brach er sich tatsächlich beim Ausstieg aus dem Wagen den Fuß. Der *caboclo* zeigte dann jedoch scheinbar Nachsicht, und ließ den Bruch über das Erwarten der Ärzte rasch verheilen³⁹.

Gilson weiß weitere Geschichten dieser Art zu erzählen, die meist mit seinem *caboclo* in Zusammenhang stehen. Bei anderer Gelegenheit soll der eine Zigarre auf der Brust von Gilson ausgedrückt haben, eine Begebenheit, die schon in einem Traum vorweggenommen worden war. In jenem Traum, der stattfand, kurz bevor der *caboclo* sich das erste Mal in Gilson inkorporierte, habe er ihn am anderen Ufer einer Seenlandschaft gesehen. Der *caboclo* habe über den See hinweg einen Speer in Gilsons Richtung geworfen, der neben ihm im Boden stecken blieb. Gilson warf den Speer zurück und er durchdrang die Brust des *caboclo*, jedoch ohne eine Verletzung zu hinterlassen. An genau jener Stelle, wo der von Gilson geworfene Speer durch den *caboclo* hindurch ging, habe der *caboclo* Gilson dann mit der Zigarre verbrannt⁴⁰.

Auch von einer seiner *filhas de santo* erzählt Gilson, dass deren *orixá* sie mehrere Male einer *cansanção* unterzogen, in den *grau* gesetzt habe. Ein Beispiel bezog sich darauf, wie sie Gilson gegenüber einer Verpflichtung nicht nachkam. Sie wohnte zu jener Zeit im Haus von Gilson und war von ihm in die Pflicht genommen worden, ihm frühmorgens bei Besorgungen auszuhelfen. Sie verschlief die Verabredung, was Gilson selbst als kein großes Fehlverhalten empfand, wohl aber ihr *orixá*. Gilson habe sie, wie er gegen Mittag nach seinem Haus zurückkehrte, vorgefunden, wie sie auf dem Boden saß und ihren schon blutigen Kopf wieder und wieder auf den Boden schlug.

Von einem mir unbekanntem *filho de santo* des *Viva Deus* (des ältesten *candomblé*-Hau-

39 Interessant an dieser Geschichte ist, dass sie von ihrer Logik her eine Tatsächlichkeit beweisen will, und eine andere Tatsächlichkeit dabei gleich mitbeweist: Beweisen will sie die Tatsächlichkeit von Pai Gilsons *caboclo*, der Gilson dafür bestrafte, sich über einen anderen *caboclo* (mit)mokierte, beziehungsweise dessen Tatsächlichkeit in Frage gestellt zu haben. In diesem Rahmen mit-beweist sie, nimmt man den Beweis bis dahin als solchen an, die Tatsächlichkeit von Mãe Satús *caboclo*: Wäre dieser nach Ansicht von Gilsons *caboclo* nicht tatsächlich gewesen, hätte Gilson ihn wohl nach Belieben kritisieren und verspotten dürfen.

40 Mit seinem *caboclo* fühlt Gilson sich auch allgemein wie in *quizila* befindlich, und äußert das Gefühl, der *caboclo* möge ihn nicht leiden und wolle ihn nach Möglichkeit bestrafen. Tatsächlich neigt *caboclo* mehr als andere Entitäten dazu, im inkorporierten Zustand die physischen Möglichkeiten des Körpers des Mediums durch wilden Tanz an die Grenzen zu treiben, und nicht selten kommt Gilson nach einer solchen Inkorporierung wieder zu sich, wie ein geschlagener Boxer aus dem Ring steigen mag.

ses in Santo Amaro) erzählte mir eine Bekannte ähnliche Geschichten. Schon nach einer gutgemeinten, aber ein wenig respektlosen Bemerkung gegenüber einem älteren Mitglied des Hauses habe sein *orixá* ihn gegriffen und gegen die Wand geworfen, bei anderer Gelegenheit in einen Scherbenhaufen, bei anderer Gelegenheit habe er ihn auf allen Vieren durch Geröll auf- und abkriechen lassen. Jene Bekannte, eine *ekede* des verstorbenen Pai Tidu, erzählte diese Begebenheiten anerkennend: *Aí é orixá*, dort ist ein *orixá*!

Die FENACAB habe, heißt es, den *grau* im Sinne der *cansanção* verboten (siehe II:9.4). Die FENACAB allerdings hätte es zu einem solchen Gebot eigentlich wohl gar nicht gebraucht, handelt es sich bei der *cansanção* doch um Praktiken, die teils schon durch allgemeines Strafgesetz bezüglich körperlicher Unversehrtheit genaugenommen verboten sind. Der hier und auch an anderen Stellen, beispielsweise bezüglich der Initiierung, angesprochene Komplex von Leiden, Strafen, einer sehr ernsten und gefährlichen Ebene im *candomblé*, scheint allgemein rückläufig. Früher, meinte Mãe Rosy einmal, sei kein *filho de santo* zu seinem *pai de santo* gegangen und habe ihm gesagt: *É feio*, du bist häßlich, aus Angst vor den Konsequenzen. Mit dem Schwinden der *cansanção*, insbesondere auch durch das Verbot der durch *pai de santo* angeordneten *cansanção*, habe, im Verständnis vieler alter *candomblecistas*, die *marmortagem*, die Betrugerei ihren Einzug in die religiöse Welt gehalten. Viele wünschen sich einen autoritäreren, strengeren, dadurch in ihrem Verständnis auch echteren *candomblé* zurück.

4.6 Zur Hundertprozentigkeit und Unlernbarkeit von Inkorporierung

Pai Zau ist mein einziger Gesprächspartner in Santo Amaro, der auf sich selbst bezogen den Imperativ der Hundertprozentigkeit von Inkorporierung relativiert. Bisweilen, sagt er, könne er durchaus, so der *orixá* dies zuliebe, einige Dinge erinnern, die während der Anwesenheit des *orixá* stattfanden. Die Tatsächlichkeit seines *orixá* sieht er durch diesen Umstand nicht in Frage gestellt.

Die Aussage Zaus gibt die Möglichkeit, eine Inkorporierung als ein Mehr oder Weniger zu verstehen, wie es in dem Kompositum Besessenheits-Trance treffend umfasst ist: mehr oder weniger starke Anwesenheit außermenschlicher Entität (Besessenheit) bei mehr oder weniger starker Abwesenheit menschlichen Bewusstseins (Trance). So gesehen würde das Inkorporierungsgeschehen im *candomblé* nicht nur kompatibel mit zahlreichen anderen religiösen und auch psychologischen Systemen, sondern auch befreit von dem ständigen Verdacht der Simulation.

Es bestehen im santamarensischen *candomblé* zumindest zwei Konzepte, die in die Richtung eines wie eben geschilderten 'Mehr oder Weniger' deuten und aus dem Gegensatz Inkorporierung *versus* Nicht-Inkorporierung ein Kontinuum machen: *encostar* (sich

anlehnen) und *enradiar* (umgeben). Beide bedeuten eine starke Nähe und Beeinflussung eines Mediums durch eine außermenschliche Entität, ohne, dass diese sich hundertprozentig inkorporiert. Sie schaffen gewissermaßen einen Übergangsraum, einen Annäherungsraum zwischen Mensch und außermenschlicher Entität auf einer Art Prozentenskala.

In der brasilianischen *umbanda*, wie ich sie in zwei paulistischen Häusern kennenlernen konnte, wird die Inkorporierung grundsätzlich als ein solches mehr oder weniger-Vorhandensein von außermenschlicher Entität verstanden, das die 99-Prozent-Marke nicht übersteigt: Eine hundertprozentige Inkorporierung, wie sie vom santamarensischen *candomblé* gefordert wird, würde in dortigem Verständnis das Verschwinden des Menschen bedeuten, der doch als Medium bleiben muss. Die brasilianische *umbanda* der mir in São Paulo bekannten Häuser akzeptiert zudem einen anfänglichen Anteil Schauspielerei, und zwar als einen Weg hin zu tatsächlicher Inkorporierung. Ethisch betrachtet ist es eine interessante Frage, wieweit diese bewusste Schauspielerei in einer dem *method acting* vergleichbaren Praxis durch fortgesetzte Praxis in eine unbewusste Schauspielerei bis hin zur Ausbildung von Alter-Persönlichkeiten führen kann, die untereinander in verschiedenem Maße amnestisch sind. Emissch wäre es eine interessante Frage, wieweit diese Schauspielerei parallel läuft zu einem *encostar* der verschiedenen Entitäten: Wer sich wie *pombagira* verhält, zieht *pombagira* an, wer sich wie *caboclo* verhält, zieht *caboclo* an. So könnte es auch durch Schauspielerei, konform mit emisscher Vorstellung, eines Tages zu einem *turning point* kommen, in dem außermenschliche Entität sich auf einmal tatsächlich inkorporiert. So gibt es in der brasilianischen *umbanda* eine Tendenz, alle drei Prozesse als parallel und möglicherweise auch ineinanderlaufend zu verstehen: Schauspielerei führt zum *encostar* führt zur Inkorporierung.

Jemand mit dem Wunsch, Zugang zum Milieu des *candomblé* zu finden oder gar eine religiöse Karriere darin zu verfolgen, weiß, dass die Inkorporierung von außermenschlicher Entität im *candomblé* zentral ist. So wird er also, ist ihm diese Fähigkeit nicht bereits gegeben, lernen wollen, sich in Besessenheitstrance zu begeben. Das ist stimmig, und ethisch ist nichts dagegen einzuwenden – aus emisscher Perspektive darf solches aber nicht sein. *Orixá* oder brasilianisches Geistwesen zu inkorporieren gilt nicht als etwas, was man lernen kann, sondern als eine Gabe, über die man verfügt oder nicht verfügt.

Auf dieser Unlernbarkeit von Inkorporierung beharrt auch Pai Zau und macht sich über umbandistisch orientierte Schulen in Salvador lustig, die *erê*- und *caboclo*-Kurse geben. Es sind zwar viele Fälle bekannt, in denen jemand als *ogã* (also als jemand, der nicht inkorporiert) erst konfirmiert wurde, und später dann doch *orixá* inkorporierte und ein weiteres Mal als *rodante* initiiert wurde. Dennoch werden diese Fälle emissch keinesfalls als Lern-, sondern als Aufdeckungsprozess verstanden (beziehungsweise mehr oder weniger konsensual eingeordnet): als etwas, was im Willen des *orixá*, und nicht im Willen

des Menschen liegt⁴¹.

Die Frage bleibt, warum die religiöse Kultur des *candomblé* Inkorporierung trotz der mit einem solchen Verständnis verbundenen Schwierigkeiten auf diese Art verstehen 'will'. Ich vermute, dass das Beharren auf die Hundertprozentigkeit einer Inkorporierung mit einer Art Gewaltentrennung zu tun hat. Die große und beherrschende Macht, die den *orixás* zugeschrieben wird, darf keinem Menschen zugeschrieben werden; ähnlich, wie die hierarchische Struktur innerhalb des *terreiro* (zumindest idealiter) von jedwedem Status außerhalb des *terreiro* entkoppelt ist. Wäre die Inkorporierung nun etwas Erlernbares, kann man weiterhin vermuten, könnte sie in Verdacht geraten, doch mehr Menschen- denn *orixá*-Werk zu sein: Deswegen muss diese Möglichkeit ausgeschlossen werden. Ein möglicherweise christlicher, möglicherweise teils auch aus einer Art Sklavereikomplex herrührender, emisch immer wieder beschworener Konsens bleibt somit gewahrt: *Ninguém é melhor do que ninguém*, niemand ist besser als irgendwer anders, und dennoch lassen sich (aber nicht durch Menschen, sondern durch *orixá*) klare Machtstrukturen etablieren. Der Preis dafür ist eben jene Doppelbödigkeit, dass die Macht des *orixá* stets dem Verdacht ausgesetzt ist, möglicherweise eben doch eine menschliche zu sein, und dann, eigentlich, gar keine als solche anerkannte mehr.

5 Familien

Die *familia de santo* ('Familie vom Heiligen') ist eine religiöse Familie, der man durch die Initiierung beitrifft. Sie ist unabhängig von der biologischen Familie, und darf sich an einigen Stellen ausdrücklich nicht mit ihr überschneiden: Die Initiierung eigener leiblicher Kinder ist untersagt, auch die Initiierung anderer Familienangehöriger wird eher kritisch gesehen. Ehepartner dürfen nicht Teil der selben *familia de santo* sein und Liebesbeziehungen zwischen religiösen Geschwistern sind eigentlich auch untersagt.

Familia de santo baut sich weitgehend analog zur biologischen Familie auf. Im Unterschied zur biologischen Familie gibt es allerdings nur ein Elternteil (*mãe* oder *pai de santo*, Mutter oder Vater)⁴².

Mãe oder *pai de santo* initiiert spirituelle Kinder. Das biologische Geschlecht (weiterreichende *gender*-Theorien hier ausgespart) betreffend sind diese *filha* (Tochter) oder *filho*

41 *Vice versa* sind mir auch verschiedene Personen bekannt, die ihre *orixás*, ihre Fähigkeit zur Inkorporierung von *orixá*, durch ein Ritual scheinbar erfolgreich 'suspendieren' ließen. So kann das Nichtinkorporieren von *orixá* Entscheidung von Mensch sein – über seine Inkorporierung allerdings entscheidet *orixá*.

42 In früheren baianischen Kontexten war es möglicherweise weniger unüblich, dass ein Paar aus Mann und Frau gemeinsam ein *terreiro* leitete. In Santo Amaro existiert eine solche Konstellation heutzutage nicht. Mãe Satú ist meine einzige Gesprächspartnerin in Santo Amaro, die vor etwa siebzig Jahren (allerdings in der Nähe von Cachoeira) durch ein Paar aus *mãe* und *pai de santo* initiiert wurde.

(Sohn) eines religiösen Elternteils; ihre Gesamtheit wird also im romanischen Plural (der auch bei einem Mann und zehn Frauen die männliche Form wählt) meist als die *filhos de santo* eines *terreiro* bezeichnet. Diese haben dann *avô* (Großvater) oder *avó* (Großmutter) *de santo*, *tios* (Onkel) und *tias* (Tanten) *de santo*, und bescheren ihrem religiösen Elternteil möglicherweise eines Tages *netos* (Enkel) *de santo*. Von der Initiation her hat ein *filho de santo* in aller Regel *padrinho* (Patenonkel) und *madrinha* (Patentante); von anderen auch *mãe* bzw. *pai pequeno* (Kleine Mutter, Kleiner Vater) genannt⁴³.

Innerhalb einer *família de santo* existieren drei 'religiöse Geschlechter': *iaó*, *ogã* und *ekede*. *iaó* ist ein Inkorporierungs-Medium, unabhängig, ob Mann oder Frau. *Ogã* ist ein Mann, der nicht inkorporiert, und *ekede* ist eine Frau, die nicht inkorporiert⁴⁴.

iaó kann (nach Ableistung bestimmter religiöser Verpflichtungen) eines Tages *ebomí* (Ältere innerhalb eines *terreiro*) oder auch selbst *mãe* beziehungsweise *pai de santo* mit eigenem Haus werden. *Ogã* und *ekede* gelten innerhalb des *terreiro* als *mãe* beziehungsweise *pai*, haben aber nicht die Möglichkeit, den *decá* zu empfangen (eine religiöse Würde, die dazu berechtigt, ein eigenes Haus zu eröffnen).

Über die Beziehung des religiösen Elternteils zu seinen religiösen Kindern und die Teilung in drei religiöse Geschlechter hinaus besteht ein System weiterer Ämter (*cargos*) die teils nur an *iaó*, teils nur an *ogã* oder *ekede* vergeben werden können. Teils können sie auch an Nichtinitiierte vergeben werden. Dieses System von *cargos* ist von Haus zu Haus mehr oder weniger elaboriert, und orientiert sich im Zweifelsfalle meist an den im Rahmen der großen salvadorianischen Häusern üblichen Ämtern.

Die *família de santo* ist streng hierarchisch organisiert – ein Jeder hat (bis in die Mikrostruktur einer gemeinsam initiierten Gruppe hinein) seinen Ort in einer Struktur von autoritären Über- und Unterordnungen. Demokratische Mechanismen gibt es, religiös gesehen, nicht. Der Status innerhalb der religiösen Familie ist durch das spirituelle Alter (von der Initiierung an gerechnet) und die Ableistung religiöser Verpflichtungen (*obrigações*) bestimmt.

43 Wie oft werden Begriffe hier mehrfach und teils unterschiedlich gebraucht. Als *mãe pequena* wird bisweilen auch bezeichnet, was im brasilianischen Yoruba *iakekere* (in der Übersetzung ebenfalls: Kleine Mutter) genannt wird. Kleine Mutter im Sinne von *iakekere* ist allerdings nicht einem Initianden, sondern einem Haus als eine Art 'Rechte Hand' der *mãe de santo* zugeordnet. Ihr Aufgabengebiet überschneidet sich oft mit dem, was als Aufgabengebiet einer *ialaxé* verstanden wird – einer 'Mutter des *axé*', die als diejenige gilt, die im Falle des Ablebens des religiösen Vorstehers das Haus fortführen wird. Auch die Begriffe *iakekere* und *ialaxé* werden bisweilen synonym behandelt und bisweilen zwar getrennt verstanden, aber von *terreiro* zu *terreiro* unterschiedlich gebraucht. Sprechen die einen im Falle von *mãe pequena* von der einem Initianden zugeordneten kleinen Mutter, sprechen die anderen von *madrinha*: *Madrinha*, im Sprachgebrauch anderer (wie auch das *pendant padrinho*) bezeichnet wiederum nicht 'Kleine Mutter', sondern diejenige, die während des *dar o nome* den Namen des *orixá* erfragt.

44 Die Bindung von *ogã* und *ekede* an dual festgelegtes biologisches Geschlecht ist bislang weitestgehend ungebrochen – obgleich mir vom Fall eines Transvestiten erzählt wurde, der als *ekede* initiiert werden wollte.

5.1 Mutter und Vater

Mãe oder *pai de santo* soll die oberste menschliche Autorität im *terreiro* sein, und ist es auch meist noch. Unter anderem wird diese religiöse Autorität durch eine mehr oder weniger bewusste Wissenspolitik im *terreiro* aufrechterhalten. Trotz des allgemein anerkannten Diktums, der *candomblé* sei eine Schule, sind viele der derzeitigen jungen Initiierten erstaunlich uninformiert über die eigene Religion. Berührt eine Frage religiöse Bereiche, wird schnell auf den *pai de santo* als zuständige Autorität verwiesen. Von der Gültigkeit von dessen Wissen ist der Befragte in aller Regel überzeugt. Das macht es übrigens oft auch schwer, mit *filhos de santo* Interviews zu religiösen Fragen und Abläufen zu führen. Der Verweis auf den *pai de santo* mag seinen Grund sowohl in Respekt als auch in Unwissenheit haben. Lehrmeinungen des *pai de santo*, soweit sie von ihm weitergegeben wurden, werden in der Regel weitgehend unhinterfragt anerkannt, und im Zweifelsfalle als solche weitergegeben⁴⁵.

Pai Rogério meinte einmal: Wenn er morgen das *terreiro* schließen und eine evangelikale Kirche eröffnen würde, würde ein guter Teil seiner spirituellen Familie bleiben: Ihr *fé*, ihren Glauben, würden viele von ihnen weniger in das spirituelle Vokabular der *umbanda* setzen, die mit *orixás* und *caboclos* arbeitet, sondern vielmehr in einen spirituellen Raum, den er in seinem Hause schaffe und anbiete. Über seinen religiösen Status und sein religiöses Wissen hinaus ist der religiöse Vorsteher auch eine charismatische Figur. In früheren Zeiten wurde er oft geradezu gefürchtet, heute wird er eher geliebt und bewundert, moralisch oft auch überhöht. In Santo Amaro lässt sich beobachten, dass männliche Vorsteher in dieser Rolle stärker aufgehen als weibliche. Es scheint, als sei *mãe de santo* etwas, was man schlicht habe – *pai de santo* mehr etwas, woran man sich aktiv orientiert. *Mãe de santo* scheint gegeben, *pai de santo* wird eher gesucht. Das mag mit der auch in biologischen Familien meist wie selbstverständlichen Anwesenheit von Mutter, und der oft ebenso selbstverständlich scheinenden Abwesenheit von Vater zusammenhängen. Dass der spirituelle Vater oftmals homosexuell ist, mag insbesondere für weibliche spirituelle Kinder einen sowohl vor sexuellen Übergriffen, als auch vor möglichen Konkurrenzen beschützten Raum schaffen (siehe auch **II:6.5...zur Rolle des *pai de santo***).

45 Eine solche Wissens-Autorität des religiösen Vorstehers wird in jüngerer Zeit allerdings vor allem durch das Internet in Frage gestellt, ein Trend, der sich wohl noch deutlich verstärken wird. Von *Pai Google de Oxalá* ist die Rede, der oft mehr über den *candomblé* zu wissen scheint als der 'leibliche' *pai de santo*. Das Internet führt in dieser Hinsicht zu einer Demokratisierung des Wissens über den *candomblé*, wobei es sich allerdings um die Demokratisierung eines Wissens handelt, das in seiner Demokratisierung gewissermaßen wertlos wird: Zu jedwedem Sachverhalt im *candomblé* gibt das Internet hundert Antworten, und nur der tatsächliche *pai de santo* weiß (freilich innerhalb seiner Familie) zu entscheiden, welche die richtige ist; ihr also Wert zu geben Kraft seiner Tradition.

5.2 Eltern und Kinder

Galt die Beziehung zwischen *filho* und *pai de santo* früher als lebenslange, mehren sich mittlerweile die Fälle, wo sie sich als eine auswechselbare erweist; vom *mudar de casa*, 'Wechseln des Hauses' ist die Rede. Insbesondere ältere Häuser werden, bisweilen von *filhos de santo*, die jahrelang im Haus aktiv waren, zugunsten anderer, oft jüngerer, 'modernerer' Häuser verlassen. Auch ein Zerwürfnis mit dem ehemaligen *pai de santo* kann der Grund sein, sich einen neuen *pai de santo* zu suchen. Idealerweise erhält, wer danach strebt, das Recht zur Eröffnung eines eigenen *candomblé*-Hauses durch das eigene religiöse Elternteil – sehr häufig sind aber die Fälle, in denen die *mãe de santo* der Initiierung eine, aber die *mãe de santo*, die *decá* gibt, eine ganz andere ist. Die Verbindlichkeiten innerhalb religiöser Familie haben sich deutlich gelockert.

Dies wird zum einen damit zusammenhängen, dass die *candomblé*-Szene in der Tendenz öffentlicher wird und die Auswahlmöglichkeiten sich erweitern. An Stelle von Tradition und Verpflichtung tritt Option und Suche, womit eine Unabhängigkeit des *filho de santo* von seinem *pai de santo* verstärkt wird, die so im hierarchischen Plan des *candomblé* nur bedingt vorgesehen war. Schon die Frage, wie weit *filhos de santo* eines Hauses andere Häuser besuchen; dort an Festen, dort am *xirê* teilzunehmen und somit möglicherweise in anderem Haus *orixá* zu empfangen legitimiert sind, wird unterschiedlich entschieden. Betreffs Seancen und Festen für *caboclo* scheint ein größerer Freiraum gegeben. Insgesamt ist der personelle Austausch zwischen den Häusern jedoch recht hoch; ganz anders als etwa in der *umbanda* in São Paulo, wo ein *filho de santo* oft nur das eigene *umbanda*-Zentrum kennt, und nur wenig oder kein Kontakt zu anderen Zentren besteht. Zumindest bis zu einem gewissen Alter *de santo* nach der Initiierung war es auch in Santo Amaro üblich, dass der neue *filho de santo* allenfalls in Begleitung seines Elternteils die Feste anderer Häuser aufsuchte.

5.3 Patchwork-Familie

In einer 'traditionellen' *familia de santo* gibt es ein religiöses Elternteil und eine Anzahl religiöser Kinder, die durch dieses religiöse Elternteil initiiert wurden und möglicherweise eines Tages *decá* durch es erhalten werden. Elternteil und Kinder gehören einem Haus und somit auch einer *nação* des *candomblé* an. *De facto* finden sich in vielen Häusern jedoch neben spirituellen Kindern, die tatsächlich vom *pai de santo* des Hauses für das eigene Haus gemacht wurden (die in der Regel noch immer die Mehrzahl bilden), solche:

1) ... die von einem anderen *pai de santo* für das entsprechende Haus gemacht wurden. Eine solche Situation liegt bisweilen in jungen Häusern vor, deren Vorsteher noch keinen *decá* (und damit die Möglichkeit, selbst neue Kinder zu initiieren) erhielten, aber (durch

ihr religiöses Elternteil) bereits das Recht, ein eigenes Haus zu gründen: Dieses religiöse Elternteil kann dann für das eigene Tochterhaus bereits *filhos de santo* initiieren.

2) ... die ihr Mutterhaus verließen und ihre religiösen Verpflichtungen im neuen Haus fortführen; also das Haus wechselten (*mudar de casa*). Ein *mudar de casa* beinhaltet oft eine Mitnahme des *assentamento* (der physischen 'Setzung' des *orixá*), aber nur in stark kritisierten Ausnahmefällen eine erneute Initiierung.

3) ... die, ohne ihr Mutterhaus formell verlassen zu haben, eher an den Aktivitäten eines anderen Hauses teilnehmen, sei es, da ihr Mutterhaus nur bedingt in Funktion ist.

4) ... deren *pai de santo* verstarb, und die (möglicherweise nach einem *tirar mão fria*, einem 'Ziehen der kalten Hand', ihr religiöses Leben im neuen Haus fortführen.

5) ... die in einem Haus initiiert wurden, aber in einem anderen Haus *decá* empfangen.

Diese aufgenommenen, wie auch schon die eigenen *filhos de santo* können unterschiedlichen *nações* des *candomblé* zugehören: Es ist keineswegs unüblich, dass ein *filho de santo* eines *ketu*-Hauses *angoleiro* ist oder umgekehrt einem *angola*-Haus ein *filho de santo* der *nação ketu* zugehört.

Auch wenn ein *filho de santo* in einem *terreiro* initiiert wurde und das Haus nicht wechselte, kann er sich oft auf verschiedene spirituelle Elternteile berufen. Dies hängt damit zusammen, dass am Initiierungsprozess mehrere Personen unterschiedlicher Häuser beteiligt sein können; zudem wird bisweilen der *pai pequeno* oder die *mãe pequena*, so es sich bei ihnen um religiöse Würdenträger handelt, auch als *pai* oder *mãe* verstanden. Innerhalb solcher schon bestehender Mutter- oder Vaterschaften kann das Haus auf Ebene der Selbstpositionierung, also subtiler als durch ein *mudar de casa*, gewechselt werden: Wenn Mãe X bei meiner Initiierung durch Pai Y aushalf, kann ich mich (abhängig beispielsweise vom Status der beiden möglichen Elternteile) als Sohn des einen oder der anderen positionieren; auch einem gegenüber als Sohn von Mãe X, und einem anderen gegenüber als Sohn von Pai Y, je nachdem, wie deren Beziehung zu Mãe X oder Pai Y aussieht. Die Beweglichkeit betreffs solcher Positionierungen erhöht sich freilich, wenn das *assentamento* des eigenen *orixá* im eigenen Haus verwahrt wird (sei es das eigene religiöse, oder auch das eigene private Haus).

Durch solche *patchwork*-Beziehungen kann die *candomblé*-Geschichte (nicht nur in Santo Amaro) je nachdem, wie man sie verstehen will, durch die Erstellung verschiedener Deszendenzen ganz unterschiedlich gelesen werden.

5.4 Kinderreichtum - Qualität contra Quantität

Die Lockerung der religiös-familiären Bindungen mag auch darin gründen, dass die einzelnen Häuser tendenziell mehr und mehr *filhos de santo* initiieren, was die Verbindlichkeit zwischen einem Einzelnen von ihnen und seinem *pai de santo* leicht schwächen kann.

Qualidade contra quantidade: Qualität der eigenen *familia de santo* versus deren Quantität ist ein Topos, der in santamarensischen Diskursen immer einmal wieder angesprochen wird, und wer den Topos berührt, will freilich sagen: Ich will Qualität, keine Quantität. So sind es auch in aller Regel die kleinen Häuser, die über keine große Quantität an *filhos de santo* verfügen, die den Topos berühren. Eine geringere Quantität ist zwar nicht unbedingt mit einer höheren Qualität verbunden, es können jedoch im Rahmen kleiner *familias de santo* eher enge und dadurch verlässlichere Beziehungen hergestellt werden.

Schwerlich wird man einen *pai de santo* sagen hören, dass Qualität bei der Bildung seiner *familia de santo* an zweiter Stelle stand und es ihm vor allem um Quantität ging. Dennoch scheint es in verschiedenen *terreiros* einen Trend in diese Richtung zu geben, eine gewisse Lust an der Masse, fast, als handle es sich bei *filhos de santo* um ein kostenfrei erhältliches Gut: Wer es nimmt, erhält es, und eher will man es selbst nehmen, als es den anderen zu lassen, wo man es nicht sogar anderen bewusst nimmt (siehe **IV:5.1**).

Von diesem Trend sind nicht nur größere Häuser mit ohnehin bereits über fünfzig, gar über hundert *filhos de santo* betroffen; auch bislang noch kleinere Häuser, die lange Zeit auf ihre eher kleine Art existierten und jüngere Häuser, die erst zu wachsen beginnen, scheinen sich einem allgemeinen Wunsch nach Vergrößerung der eigenen *familia de santo* anzuschließen und ebenfalls nach Möglichkeit nicht nur ein, sondern gleich mehrere *barcos* (Initiandengruppe) im Jahr besorgen zu wollen.

Initiierung in den *candomblé*, worin vielleicht ein Grund für diese gewissermaßen inflationäre Erscheinung liegt, ist zwar noch immer mit einigen Ausgaben und einiger Arbeit verbunden, der Prozess hat sich jedoch deutlich vereinfacht, und die Zahl der möglichen Anwärter auf Familienmitgliedschaft ist gestiegen. Die gesellschaftliche Akzeptanz ist gestiegen, und der Eintritt in den *candomblé* ist 'barrierefreier' geworden. Hinzu kommt der Umstand: Um so größer ein *terreiro* bereits ist, über um so mehr personelle und räumliche Kapazitäten es verfügt, um so mehr Routine es bereits in der Durchführung von Initiierungen hat, um so leichter und auch kostengünstiger geht die Initiierung neuer Mitglieder vonstatten. Zudem neigen viele Anwärter auf religiöse Familienmitgliedschaft zu eben jenen großen, bekannten, in steter Funktion befindlichen *terreiros*, so dass dort auch ein höherer potentieller Zulauf zu verzeichnen ist.

Es sieht also danach aus, als würden in erster Linie dermaßen viele Initiierungen vorgenommen, weil dermaßen viele Initiierungen vorgenommen werden können. In zweiter Linie handelt es sich freilich um Akkumulierungen von Kapital: einmal von Sozialkapital, das vor allem in Bezug auf die anderen *terreiros*, aber auch in politischen Fragen übergeordneter Ebenen eine Rolle spielt, und dann auch, ganz religiös gedacht: um eine Akkumulierung von *axé*, jener Grundenergie des *candomblé* selbst, die sich durch jeden einzelnen *orixá*, der durch sein Medium Teil der *familia de santo* wird, erhöht. Die Tatsächlichkeit solcher weitreichender Akkumulierung von *axé* wird jedoch betreffs eines quantitativen Denkens in Frage gestellt. Viele ältere Gesprächspartner gaben mir gegenüber an: Von

zehn *orixá*, die heutzutage auf einem Fest tanzen, sind vielleicht zwei tatsächlich *orixá*, die übrigen also, streng gelesen: mehr oder weniger gute Tänzer und Schauspieler. Solche, freilich, mögen zum sozialen und kulturellen Kapital eines *terreiro* beitragen, nicht jedoch zu dessen *axé*, dem sie, emisch gesehen, sogar eher abträglich sein können (hierzu VI:2.2).

Zu unterscheiden betrifft der Verfügbarkeit von potenziellen *filhos de santo* ist allerdings betrifft der religiösen Funktion, die ihnen im *terreiro* zugedacht ist. An potenziellen *iaó* mangelt es dabei in der Tendenz weniger als an *ogã* oder *ekede*.

5.5 *Ogã* und *ekede*, *iaó*

Ogã und *ekede* auf der einen, *iaó* auf der anderen Seite, sind getrennte Sphären. Mãe Ângela meint, man könne sie zwar zur gleichen Zeit initiieren, es blieben aber zwei getrennte *barcos* (Initiandengruppen), auch wenn sie zur gleichen Zeit in Klausur gingen: Es wird einen *dofona*, eine *dofonitinha* etc. der *iaós*, und gleichermaßen einen *dofono*, einen *dofonitinho* etc. der *ogãs* geben (eine Mikrohierarchisierung, die innerhalb einer Initiandengruppe vorgenommen wird). Die *saidas* (rituelle Übergänge aus der Initiandenkammer in den *barracão*) sind getrennt voneinander durchzuführen, wobei die der *ogã* als erste erfolgt, da *ogã sempre em frente*, immer an erster Stelle komme.

Ogã é pai, ekede é mãe – im Unterschied zu einer *iaó*, die als Kind in die Welt des *candomblé* kommt, kommt *ogã* und kommt *ekede* schon mit einem *cargo*, einem Amt, mit einer gesellschaftlich verantwortungsvollen Position in den *candomblé*. Von beiden sagt man: *Já nasce com sete anos*, wird schon mit sieben Jahren geboren, was jedoch getrennt von der entsprechenden *obrigação* (siehe I:9.1) zu lesen ist: Die *obrigações* werden von *iaó*, *ogã* und *ekede* gleichermaßen abgeleistet, obgleich *ogã* und *ekede* eine Art Statusvorsprung haben, der erst durch die Ableistung der *obrigação dos sete anos* oder durch die Übernahme von *cargo* durch *iaó* in Frage gestellt werden kann. Deutlich machen kann man das anhand der Regeln zum *tomar bênção*, der Bitte um Segen, wie Mãe Ângela sie mir erklärte: *Iaó* bittet stets *ogã* um *bênção*. Der *ogã* kann jüngst eingetreten sein, die *iaó* bereits zwanzig Jahre *de santo* haben und die *obrigação dos tres anos* abgeleistet haben, trotzdem wird sie den jungen *ogã* um *bênção* bitten, da er als *pai*, Vater gilt. Erst durch Übernahme eines religiösen Amtes, das auch die *iaó* in eine Art Mutter-Zustand versetzt, ändert sich dieses hierarchische Verhältnis.

Betreffs des Verständnisses von *ogã*, *ekede* als *pai* beziehungsweise *mãe* gibt Pai Zau allerdings zu bedenken, dass diese Vater- beziehungsweise Mutterrolle sich auf den *orixá*, für den die entsprechende Person konfirmiert wurde, nicht aber auf die *filhos de santo* des *terreiro* beziehe: denen gegenüber seien Inhaber der durch die Yoruba-Begriffe *ia* (Mutter) und *baba* (Vater) ausgezeichneten Ämter hierarchisch übergeordnet, und vor allen Dingen auch *pai pequeno* beziehungsweise *mãe pequena*, die als eine Art erzieherische Orientierungspersonen (*orientadores*) fungieren können.

Betreffs des *ogã* sind zwei Ausprägungen voneinander zu unterscheiden:

- 1) Der *ogã* als allgemeiner Förderer und Beschützer des *terreiro* und
- 2) der *ogã*, der innerhalb des *terreiro* für bestimmte Aufgaben verantwortlich ist, die von *iaó* oder von Frauen nicht oder nur bedingt übernommen werden können.

Zu 1) *ogã* wird oft verstanden als ein Mittler zwischen religiösem und profanem Bereich, wobei sein Amt dazu tendiert, eine Art Ehrenamt zu sein, wie es die salvadorianische Mãe Aninha in ihrem *terreiro* Opô Afonjá mit den *Ministros de Xangô* (den 'Ministern' von Xangô) schuf. Dieses 'Ministerium' versteht sich als Nachbildung yorubanischer Strukturen in Brasilien und gibt ein schönes Beispiel für eine erfundene Tradition. Einige Berühmtheiten des brasilianischen Kultur- und Geistesleben, beispielsweise der Schriftsteller Jorge Amado, gehörten diesem Ministerium an. Ein solcher Minister (wie auch mancher *ogã*) durchläuft eine weniger strenge Initiierung denn eine *iaó*, und nimmt eine hohe Stellung im *terreiro* ein, ist aber nur bedingt am religiösen Alltag beteiligt. In seiner jeweiligen nicht vorrangig religiösen Einflussphäre, sei es im politischen oder akademischen Bereich, protegert er das *terreiro* und dient dessen Interessen.

Minister von Xangô gibt es in Santo Amaro nicht, wohl aber ein starkes Desiderat nach einem solchem Typ von *ogã*: wohlhabend und einflussreich. Auch Pai Celino meinte, jedoch in einem eher ironischen Modus: Wenn er nun noch neue *filhos de santo* initiieren würde, dann nur Richter, Anwälte, Ärzte – *povo com condições*, Leute mit finanziellen Möglichkeiten. Solche Leute (die man allenfalls sehr selten in Celinos Haus antrifft) müssen aber nicht unbedingt die Rolle eines *ogã* einnehmen – diese tendenzielle Rollenzuweisung ist gewissermaßen überholt. Auch Vertreter der Mittel- und Oberschicht, so sie sich in den *candomblé* begeben, tun dies, und tun dies zunehmend, als *rodantes*. Eine Grenze, die früher tendenziell die Inkorporierung von Entitäten den Afrobrasilianern aus finanziell prekären Verhältnissen zurechnete, löste sich zunehmend auf. In Santo Amaro haben allerdings nur wenige Häuser ausreichenden Kontakt zu deutlich einkommensstärkeren Gesellschaftsschichten, um tatsächlich neue Familienmitglieder aus ihnen zu rekrutieren.

Früher soll *ogã* auch häufig konkret physischer Beschützer des *terreiro* gewesen sein; ein verbreitetes Narrativ über afrokulturelle Brüderlichkeit erzählt von einem ehemals engem Anschluss der Szene der *capoeiristas* an die *terreiros* (siehe auch **V:4.2**). Ein solcher *ogã*, da eine gewaltsame Verfolgung des *candomblé* glücklicherweise kaum noch vorkommt, ist für das Funktionieren eines *terreiro* nicht mehr notwendig.

Zu 2) Häufiger als solcherlei ehrenamtlichartige *ogãs* nach der Art der Minister von Xangô trifft man in Santo Amaro *ogãs*, die eine bestimmte Aufgabe im praktisch-religiösen Bereich übernehmen; zumeist solche Aufgaben, die aus theologischen Gründen weder von

Frauen (*ekede*) noch von solchen, die außermenschliche Entität inkorporieren (*iaó*) erfüllt werden dürfen. Dabei handelt es sich vor allem (a) um das Schlagen der *atabaques* (Trommeln) und (b) das Darbringen von Tieropfern, wie auch (c) das *despachar* ('wegschicken', hier im Sinne von 'entsorgen') von mit bestimmten Arbeiten und Ritualen verbundenen Opfern an entsprechenden Stellen außerhalb des *terreiro*. Auch schwerere körperliche Arbeiten im Allgemeinen werden häufig von *ogã* vorgenommen; die Küche allerdings ist den *ekede*, den Frauen, die nicht inkorporieren, vorbehalten.

Neben Arbeiten in der Küche und anderen häuslichen Arbeiten im *terreiro* ist *ekede* vorrangig für die Sorge um sich inkorporierende und inkorporierte *orixás* zuständig. Sie kleidet die *orixás* an, gibt ihnen im *barracão* verschiedene Hilfestellungen, rückt ihre Kleidung zurecht und wischt ihnen den Schweiß aus dem Gesicht. Ihr Status scheint in der Tendenz bisweilen als ein geringerer denn der von *ogã* aufgefasst zu werden; und im Unterschied zu *ogã* (siehe **IV:2.1**) ist mir kein Fall bekannt, in dem sie für ihre Dienste vergütet würde. Pai Zau erklärt das damit, dass die Arbeit von *ogã* tatsächlich *braçal*, schwere, körperliche Arbeit sei⁴⁶.

5.6 Spirituelle und profane Familie

Der Wunsch, die eigenen leiblichen Kinder innerhalb des *candomblé* zu wissen, scheint sich gegenüber früher zu verbreiten. Man versteht den *candomblé* als eine Art Schule, auf die man die Kinder möglichst früh schicken will; auch, um sie vor Gefahren zu bewahren: seien es Drogen, die vielerwähnte (aber meines Wissens in Santo Amaro als Profession kaum existente) Prostitution oder ein Übertritt in eine evangelikale Kirche. Es mag hierbei auch eine Rolle spielen, es als offiziell als solche anerkannte Religion dem noch immer vorherrschenden Katholizismus gleichzutun zu können. Es sind tendenziell eher die Alten im *candomblé*, die den Jungen davon abraten und wünschen, es tauche keine Notwendigkeit auf, in den *candomblé* einzutreten (siehe auch **I:7** und **III:5.1**).

Betreffs der Initiierung besteht im santamarensischen *candomblé* jedoch eine Art Exogamie-Gebot, das eine Gleichzeitigkeit biologischer und spiritueller Familie verhindert: Man darf seine biologischen Kinder nicht als spirituelle Kinder initiieren. In unterschiedlichem Maße erstreckt sich dieses Verbot auch auf Geschwister und Enkel; Neffen und Cousins gelten in aller Regel schon als hinreichend entfernt. Kein Problem wird darin gesehen, Kinder, die man nicht zeugte, aber großzog, zu initiieren. Außerhalb von Santo Amaro sind mir *terreiros* bekannt, in deren Regularium eine solche Regel nicht existiert. Innerhalb Santo Amaros gibt es verschiedene Möglichkeiten, die Regel zu umgehen. Am häufigsten,

46 Körperliche Arbeit wird als dienende Arbeit verstanden, als Sklaven- in Abgrenzung zur Herrenarbeit (vgl. Luz 2011: 20). Das Bestehen auf eine Vergütung solcher Dienste kann also auch im Zusammenhang mit einem Bestehen auf die eigene Freiheit gelesen werden. Es bezeichnet freilich eine machistische Ebene, dass weiblich konnotierte Arbeiten davon ausgenommen werden.

will man ein eigenes biologisches Kind für das eigene Haus initiieren, bittet man einen befreundeten *pai de santo*, die Initiierung im eigenen Hause vorzunehmen: Als wessen *terreiro* zugehörig der *filho de santo* dann gilt, ist eine Frage, die Spielräume öffnet und *patchwork* schaffen kann.

Die aus derart eingehaltenem Exogamie-Gebot herrührenden Konstellationen sind vielfältig. Mãe Lina beispielsweise, *filha de santo* von Mãe Iara, hat eine Tochter, die *filha do santo* im *terreiro* von Pai Gilson ist, und dort bereits *decá* (also das Recht, ein eigenes Haus zu eröffnen) erhielt. Zwei von deren Töchtern sind ebenfalls initiiert, eine durch einen *pai de santo* außerhalb von Santo Amaro, in Belo Horizonte, und die andere in einer Zusammenarbeit zwischen Mãe Lina und Pai Gilson. Die in Belo Horizonte initiierte Enkelin nahm lange Zeit eine Art *ekede*-Rolle in Mãe Linas *terreiro* ein. Die weiteren Enkel, Kinder und Urenkel von Mãe Lina zeigen bislang keine Intention, dem *candomblé* beizutreten. Ein anderes Beispiel ist Pai Deni: sowohl seine Frau, als *ekede*, als auch seine beiden aus der Ehe mit ihr hervorgegangenen Söhne sind *filhos de santo* von Pai Gilson.

Diese Unterbringung eigener Kinder in den Häusern anderer führt zu einer starken Vernetzung der Szene und teils zu Konglomeratsbildungen biologischer und spiritueller Verwandtschaft, wodurch soziale Felder und Wege zwischen den Häusern und Familien geschaffen werden, auf denen auch ein Wissenstransfer stattfinden kann, der, emisch negativ ausgelegt, auch zu einer Verwässerung jeweils eigentlich eigenständiger Traditionen führen kann. Bisweilen sind auch schwierige Konflikte auszuhalten, wenn etwa ein *pai de santo* mit dem Haus, in dem seine biologischen Kinder initiiert wurden, in Konflikt gerät.

6 Das *terreiro*: eine von Entitäten bewohnte Entität

Ein *candomblé*-Haus, ein *terreiro*, ist ein äußerst komplexes Gebilde. Erstermal handelt es sich um einen physischen, als solchen architektonischen und geographisch situierten Ort mit einer architektonischen Infrastruktur, die sich an Blaupausen eines idealen *terreiro* orientiert. Bewohnt wird dieser Ort von außermenschlichen Entitäten und möglicherweise auch von Menschen. Er ist Schnittstelle zwischen Hier- und Anderswelt und dient verschiedenen Ritualen und Arbeiten der Vermittlung zwischen den beiden Welten. Desweiteren besteht ein *terreiro* aus der *família de santo*, die diese Vermittlungen durchführt, aber in der (zumindest santamarensischen) Regel außerhalb des *terreiro* wohnt. Darüber hinaus ist das *terreiro*, wenn *clientes* (Kunden für spirituelle Arbeiten) kommen oder öffentliche Feste gegeben werden in bestimmten Teilen seiner Architektur auch Schnittstelle zwischen Angehörigen des *terreiro* und nicht dem *terreiro* Angehörigen, seien sie Initiierte anderer Häuser oder Nichtinitiierte.

Religiöser Vorsteher und *família de santo* und auch nichtinitiierte Besucher des *terreiro*

müssen sich in und mit dem Ort organisieren, sowohl mit seiner physischen als auch mit seiner metaphysischen Infrastruktur. Auf der Organisationsebene wird das *terreiro* also desweiteren zu einem sozialen Ort, in vielen Fällen zu einem ökonomischen Ort, zunehmend zu einem politischen Ort. Die Organisation des *terreiro* hat auch eine verwaltungsrechtliche Dimension und erstreckt sich in vielen Fällen auf Mitgliedschaften in Dachorganisationen wie der FENACAB (siehe II:9). Zudem ist ein *terreiro* oft über seine religiöszentrierte Funktion und die damit verbundenen Organisationen hinaus multifunktionaler Ort: sei es, dass es als Wohnzimmer genutzt wird, als Ort profangesellschaftlicher Feste (beispielsweise Geburtstage) oder als Probenraum für Musikgruppen. In diesem Kapitel soll es um seine konkret bauliche Gestalt beziehungsweise Zusammensetzung gehen.

6.1 Das *terreiro* als Baukasten

Die Ausführung der verschiedenen funktionellen Bestandteile eines *terreiro* muss sich in vielen Fällen nach den vorhandenen räumlichen Möglichkeiten richten. Ein *terreiro* von Grund auf neu zu konstruieren ist eine kostspielige und langwierige Angelegenheit. Mir sind etwa zehn *terreiros* in Santo Amaro bekannt, die seit Jahren in Konstruktion sind. Ihre Fertigstellung ist in den meisten Fällen nicht abzusehen. Einige religiöse Vorsteher nutzen Privaträume oder führen ihre Feste in den Häusern anderer religiöser Vorsteher durch.

Ein sozusagen 'fertiges' und als solches anerkanntes *terreiro* setzt sich in einer Art Baukastenprinzip zusammen, und beinhaltet vor allem folgende Elemente:

- 1) Einen *barracão*, eine Art Festsaal, worin unter anderem öffentliche Feste des *candomblé* abgehalten werden.
- 2) Die *camarinha*, das Zimmerchen, auch *roncó*: der Raum, in dem die Neophyten während der Initiationszeit in Klausur sind.
- 3) Das *quarto de santo*, in dem die *assentamentos* der *orixás*, bisweilen auch Kleider und weitere Paraphernalien aufbewahrt werden.
- 4) Die *casa de Exú*, das Haus von Exú, für gewöhnlich ein vom übrigen *terreiro* abgetrenntes Häuschen, bisweilen ein Zimmer.
- 5) Das *assentamento* von Tempo, im Freien, verbunden mit der weißen Fahne, die jedes *candomblé*-Haus kennzeichnet.
- 6) Ein Schrein für die *caboclos* des Hauses;
- 7) Möglicherweise ein Ort für die *assentamentos* von *eguns* oder von *baba*.

... *assentamentos*

Assentamentos sind wörtlich "Setzungen", ihrer Funktion nach eine Art Verankerung außermenschlicher Entitäten an einem physischen Ort durch ein bestimmtes Arrangement

von Gegenständen. *Ibá* heißt das im Rahmen einer Initiierung installierte *assentamento* eines neuen *filho de santo*. Vasen und Teller bilden in der Regel seine Grundlage (in weitreichenden Analogien zum Kopf; zur Küche und zum Essen auch). Diese Installation ist beweglich: Der *filho de santo* kann sie in sein eigenes Haus verlegen, oder ein *pai de santo* kann von vornherein einen Initianden in einem anderen Haus, und dadurch gewissermaßen für ein anderes Haus machen. Neben dem *ibá* wird in der Regel auch ein Exú 'gesetzt', in vielen Häusern grundsätzlich ein *casal*, ein Paar: Exú und Exua. In einigen Fällen ist das *assentamento* ein *ferramento*, eine Art Eisenskulptur. *Ferramento* von Exú oder Exua bildet meist abstrakt-figürliche Darstellungen, während *ferramento* von *orixá* meist Nachbildungen von mit ihm verbundenen Paraphernalien zusammenfügt.

... *barracão*

Innerhalb des *barracão* existiert meist ein *fundamento*, eine gekennzeichnete Stelle am Boden in der Mitte des *barracão*, und eine darüberliegende *cumeeira* (lexikalisch: Dachbalken, längsseitig). Die *cumeeira* ist eine Art *assentamento* des *orixá da casa*. Es gibt eine Tradition, in der einem jeden *candomblé*-Haus analog einem Menschen zwei oder drei *orixás* zugeordnet werden: das *fundamento*, die *cumeeira* und der *caminho*, der Weg eines Hauses. Das Haus selbst wird somit zu einer Art Entität in Analogie zum Kopf eines Menschen.

Einige schmücken das *fundamento* aus. Im Haus von Pai Gilson steht an der Stelle des *fundamento* ein oft blumengeschmückter Zierbrunnen mit einer Statue von Iemanjá in der Mitte. Zwischen *fundamento* und *cumeeira* existiert eine imaginäre Achse, wie sie im *poteau mitan* des haitianischen *voodoo* materiell als zentrale Säule errichtet wird (vgl. Métraux 1994). In Santo Amaro ist mir eine tatsächliche Säule nur aus den Häusern von Pai Rogério und in Mãe Iaras *terreiro* bekannt. In ihrem Fall hängt die Säule damit zusammen, dass ihr *barracão* unüblicherweise nicht im Erdgeschoss, sondern im ersten Stock gelegen ist. Die Säule soll den Festsaal also erden: Ich ließ mir sagen, dass Erde auch in das blockförmige Fundament der Säule eingearbeitet sei.

So ein Haus *sessão* gibt, wird im *barracão* meist auch ein Tisch aufbewahrt; darauf oft auch eine Ansammlung von Statuetten katholischer Heiliger.

Manche *terreiros* schmücken ihre Wände. Sehr schöne Malereien der *orixás* gab es im *terreiro* der Mãe Tonha; sie ließ diese allerdings übermalen: Die Leute hätten ob der Malereien geredet, ihr Haus sei noch immer *da umbanda*, denn der *candomblé ketu* mache so etwas nicht (zu Mãe Tonha siehe II:3.4). Auf der anderen Seite neigen auch *ketu*-Häuser zum Schmuck. Mãe Lina etwa ließ eine große tanzende Oxum an ihre Wand malen, und auch Pai Gilson hängt bisweilen Bilder von *orixás* oder auch Fotos von sich selbst an die Wände des *barracão*⁴⁷.

47 Die Frage nach Malereien im *barracão* berührt eine Art Bilderstreit, an dem auch die *evangélicos* und die

... *atabaques*

Desweiteren werden im *barracão* die drei Fasstrommeln aufbewahrt, die *rum*, *rumpi* und *lé*. Dieses *set* von drei Trommeln unterschiedlicher Größe hat sich gegenüber historischen abweichenden Modellen (die teils weitere Trommeln, teils weniger Trommeln vorsahen) durchgesetzt. Neben diesen drei Trommeln ist es vor allem die Aufschlagglocke *agôgô*, auf der eine Art *timeline* vorgegeben wird. Im der *nação ketu* zugehörigem Repertoire von Trommelrhythmen (*toques*) kommen Schlegel, die *agdavi* zum Einsatz, während das angolische und das den *caboclos* zugehörige Repertoire mit den Händen gespielt wird. Im Fall des *ketu*-Repertoire werden die beiden kleineren Trommeln mit zwei Schlegeln, die große Trommel *rum* mit einem Schlegel und einer Hand bespielt. Während auf *rumpi* und *lé* ein weitgehend gleicher Rhythmus geschlagen wird, ist das Spiel der *rum* freier. Teils reagiert das Spiel der *rum* auf Situationen im *barracão*, wie die Ankunft eines religiösen Würdenträgers, und auch zwischen dem Spiel der *rum* und inkorporierten *orixás* scheinen sich bisweilen regelrechte Dialoge zu entwickeln (zur musikalischen Ebene des *candomblé* siehe Oliveira Pinto 1991; speziell zum Repertoire der *caboclos* Chada 2006).

... *quarto de santo*

Das *quarto de santo* kann auch in Form mehrerer *quartos de santo* bestehen, in diesem Fall handelt es sich meist um eine Reihe kleiner Häuser, die jeweils einem *orixá* oder einer zusammengehörigen Gruppe von *orixás* zugehörig sind. Nur wenige santamarensische *terreiros* haben jedoch ausreichend Platz für eine solche Anlage. Pai Pote, der über ein recht großes Grundstück verfügt, richtete, wie man sagt, sein *terreiro* auf dem Gelände eines ehemaligen Bordells ein. Bis heute wagte ich nicht zu fragen, ob seine kleinen *quartos de santo* die Architektur der ehemaligen 'Verrichtungskammern' nutzen. Andere *terreiros* außerhalb von Santo Amaro, wie das in Aracá gelegene *terreiro* von Pai Gel, verteilen diese *quartos de santo* (die im Falle von Pai Potes *terreiro* mehr in einer Linie liegen) über das Gelände des *terreiro*, wodurch eine dörfliche Struktur assoziiert wird.

... *casa de Exú*

Die *casa de Exú*, wie bereits erwähnt, wird in der Regel als außerhalb der sonstigen Infrastruktur liegende Baueinheit errichtet. In einigen Fällen lässt die Gestalt des *terreiro* dies nicht zu, und die *casa de Exú* wird als *quarto de Exú* (Zimmer von Exú) innerhalb des übrigen *terreiro* untergebracht. Im *quarto de Exú* werden bestimmte Arbeiten mit ihm durch-

Katholiken beteiligt sind. Die *evangélicos* werfen sowohl den *candomblecistas* als auch den Katholiken Bilderverehrung vor; einige *candomblecistas* haben die Neigung, ähnlich wie die *evangélicos*, ebenfalls den Katholiken Bilderverehrung vorzuwerfen, in einer Art, in der der Vorwurf des Götzendienstes umgedreht wird. Die *umbanda* darf in der Tendenz als deutlich bilderfreundlicher als der *candomblé* gelten.

geführt und werden die *assentamentos* der *exús* sowohl der *família de santo* als auch des religiösen Vorstehers und des Hauses aufbewahrt. Die meisten Häuser haben zudem einen Exú vor der Tür oder im Inneren des *terreiro* neben der Tür des Hauses plaziert, der als eine Art Wächter gilt.

... a bandeira de Tempo

Das *assentamento de Tempo* wird jährlich mit Opfergaben alimentiert, und eine neue weiße Fahne wird aufgezogen; man spricht vom *Leventar a Bandeira de Tempo*. Tempo hat stets mit Bäumen und Pflanzen zu tun; wo er mit dem yorubanischem *orixá* Iroko verbunden gedacht wird insbesondere mit dem Gameleira-Baum. Tempo selbst ist einmal angolischer *inquice*, wird dann aber auch in seiner Wortbedeutung als Zeit oder Wetter als eine Art Rhythmus, als Prinzip spiritueller und als solche von der profanen getrennter Zeit des *terreiro* verstanden.

... weitere Schreine

Der Schrein der *caboclos*, ebenfalls nach Möglichkeit außerhalb gelegen, ist oft mit handelsüblichen Statuetten ausgestattet. Gleiches gilt, so vorhanden, für einen Schrein für *marujos*. So das *terreiro* entsprechende Entitäten gesetzt hat, muss weiterhin ein Ort für die *eguns* oder möglicherweise auch *baba* eingerichtet werden.

6.2 Der Besitzer des Hauses

Wie bereits erwähnt, wird das *terreiro*, ganz wie der Kopf eines Menschen, als besessen (im Besitz) von verschiedenen außermenschlichen Entitäten verstanden. Neben den drei analog zu den Besitzern menschlichen Kopfes genannten, können das auch weitere *orixás* als Erbe sein, also solche, die bereits verstorbenen religiösen Vorstehern zugehörten. Teils inkorporieren sich solche dann auch in dem nachfolgenden Vorsteher.

Für die mehr weltlichen Aspekte des Hauses, sei es für seinen Unterhalt, ist oft nicht *orixá*, sondern ein hierweltlicheres brasilianisches Geistwesen verantwortlich. Traditionell handelt es sich dabei meist um einen *caboclo*-Geist. Ein solcher *caboclo* nimmt sich dann häufig nicht nur organisatorischer Belange des Hauses, sondern auch möglicher Probleme innerhalb der *família de santo* an. Manchmal gerät er als spiritueller Vorstand des Hauses auch in Konflikte mit dem menschlichen Vorstand.

Ein interessanter Umstand ist es, dass diese Zentralität von *caboclo* als brasilianischem Geistwesen, das einem Hause neben oder mit dem menschlichen Vorsteher gemeinsam vorsteht, heutzutage oft von dem Prostituierten-Geist *pombagira* besetzt wird – die für gewöhnlich nicht als *dono da terra*, Besitzer des Landes, wie der *caboclo*, sondern als *dona*

do cabaret (Besitzerin des Bordells) gilt. Vier junge spirituelle Vorsteher sind mir bekannt, für deren Einstieg und derzeitige Arbeit im *candomblé pombagira* zentral war und ist – Pai Iba, Douglas, Josemí und Jean-Paulo; gleiches gilt für den etwas älteren Pai Cosmiu. Von Mãe Ângela und davon, wie ihre Padilha ihr 'geschickt' wurde, war bereits die Rede. In Tanhas spiritueller Biographie ist ein den *pombagiras* verwandter Zigeunerinnengeist zentral; auch für Mãe Gracinha und Mãe Zilda, die lange Zeit über eng befreundet waren, spielt die Arbeit mit ihrer jeweiligen *pombagira* eine wichtige Rolle. Gracinha gab einmal an, sie und Tanha wären es gewesen, die die ersten Feste für *pombagira* in Santo Amaro gegeben hätten. Auffällig ist, dass es mittlerweile vor allem jüngere männliche *candomblé*-Anhänger sind, deren spirituellen Karrieren von *pombagira* vorangetrieben und unterstützt werden – die genannten Frauen gehören eher der mittleren Generation an, und für die spirituelle Arbeit junger Frauen scheint *pombagira* weniger zentral zu sein. Auf das Thema wird (siehe **III:6.5...Pombagira**) zurückzukommen sein.

6.3 Wohnen im *terreiro*

Das *terreiro* selbst, mit seiner Geschichte und den drei ihm zugehörigen *orixás*, lässt sich als eine Art Entität lesen, ein Raum mit Gedächtnis und bestimmter Macht. Diese Entität wird bewohnt in erster Linie von außermenschlichen Entitäten, die innerhalb ihrer Räume und Strukturen gesetzt sind: Mensch ist eher Besucher, Aufsucher von diesen Kräften. Obgleich mir zahlreiche Häuser bekannt sind, in denen Wohnhaus und *terreiro* ineinander kombiniert sind, heißt es oft, Wohnhaus und *terreiro* müssten eigentlich baulich klar getrennte Bereiche sein.

Menschliche Aktivitäten, insbesondere Vergnügungen wie Sexualverkehr oder Drogenkonsum, sind innerhalb des *axé* und im Rahmen spiritueller Aktivitäten (deren Rahmen meist zeitlich über die konkrete Umsetzung hinausgeht) oft per *resguardo* (eine Art temporärer Enthaltensamkeit) untersagt: Interhumane Kommunikationen werden von transhumanen Kommunikationen getrennt gehalten, um eine Vermischung der beiden Bereiche zu vermeiden. Pai Gilson gibt an, eine Weile lang in seinem *terreiro* übernachtet zu haben – bis sein *caboclo* es ihm in einer Erscheinung untersagte. Pai Zau betont, dass, so er in seinem *terreiro* übernachtete, seine Frau in einem anderen Zimmer als er schlafe. Was solche Gefahren betrifft, wird eine Ausnahme gemacht, was Personen betrifft, die durch ihr Alter bereits Sexualleben hinter sich ließen: In diesem Falle wäre auch ein Wohnen im *terreiro* kein Problem; das Alter scheint der Welt der *orixás* näher zu bringen.

Nur wenige wie Mãe Iara, Mãe Zilda oder Pai Zau haben klar voneinander getrennte, in diesen Fällen in einiger Entfernung voneinander befindliche *terreiros* und Wohnhäuser. Pai Gilson wohnt in einem Haus vor seinem *terreiro*, Pai Pote wohnt in einem Haus neben seinem *terreiro*. Andere wie Mãe Nilzete, Mãe Lina, Pai Celino oder Mãe Zenade fanden eine Lösung, in der ein (meist der vordere) Teil des Hauses Wohnhaus ist, an den sich zwar in

baulicher Einheit, aber klar als anderes Gebiet markiert *barracão* anschließt. Wieweit eine solche Lösung nach strengen Kriterien legitim ist, mag dahingestellt sein; oft sind es mangelnde finanzielle Möglichkeiten, die die Errichtung eines klar vom Wohnhaus getrennten *terreiro* nicht erlauben.

Die Entfernung zwischen Wohnhaus und *terreiro* hat freilich auch zu tun mit Möglichkeiten, Arbeit im *candomblé* von einem Leben außerhalb der Religion zu trennen. Ist der *barracão* klar vom Wohnhaus getrennt, dann lässt er sich zu bestimmten Stunden aufsuchen und verlassen; die Arbeit im *axé* lässt sich zeitlich und räumlich von einem Leben außerhalb dieser Arbeit abgrenzen. Im Falle einer Kombination der beiden Häuser ist die Sache schwieriger; Leben als religiöser Vorsteher und Leben als Privatperson lassen sich kaum voneinander trennen. So sind es oft Personen, die eine Einkommensquelle außerhalb des *axé* haben, die die Möglichkeit haben, diese verschiedenen Bereiche ihres Lebens klar voneinander zu trennen.

7 Durch Liebe oder durch Schmerz: in den *candomblé* eintreten

Entrar no candomblé – in den *candomblé* eintreten, den *candomblé* betreten. Ein altes Diktum spricht von zwei Gründen, dem *candomblé* beizutreten: *pelo amor ou pela dor*, durch Liebe oder durch Schmerz⁴⁸.

Ein anderer Beitrittsgrund, der oft genannt wird, und wohl eher mit der Seite des Schmerzes verbunden ist, ist die Notwendigkeit: *por necessidade*. Das ältere Personal des *candomblé*, Liebe zum *candomblé* mag hineingespielt haben oder hinzugekommen sein, trat fast ausschließlich *pela dor*, durch eine Krankheit, also *pela necessidade*, durch Notwendigkeit ein. Viele sagen, ohne Notwendigkeit wären sie dem *candomblé* nie beigetreten. Interessanterweise war es in verschiedenen Fällen ein *médico* (schulwissenschaftlich arbeitender Arzt), der eine Krankheit als spirituell bedingt diagnostizierte und auf spirituelle Heilungsorte verwies, wobei manchmal eine Art Umweg über die (sozioökonomisch dominanten Gesellschaftsschichten nähere) *umbanda* genommen wurde.

Mãe Belinha, Vorsteherin dritter Generation des ältesten *terreiro* in Santo Amaro, trat dem *candomblé* durch Empfehlung eines Arztes bei, der ihr damaliges Leiden als spirituell erkannte. Auch Janice, der leiblichen Tochter von Mãe Zilda, wurde von einem Arzt zum Beitritt geraten – wobei anzumerken ist, dass besagter Arzt selbst *filho de santo* eines *ter-*

48 Interessanterweise wird dieses Modell auch von den *evangélicos* aufgegriffen. Senivalda Meneses, eine salvadorianische Sängerin aus einschlägig evangelikaler Szene, hatte einigen Erfolg mit dem Titel *Jesus me chamou*. Das Lied handelt von einem Traum (einer Vision im Schlaf) vom Königreich Christi, aus dem die Erzählerin erwacht, ohne sich zu Jesus zu bekennen: *Jesus me chamou, eu não atendi*, Jesus rief mich, ich antwortete nicht. Später wird sie Opfer eines Überfalls, beinahe stirbt sie: Erst durch ihre Errettung vor dem Tode bekennt sie sich. Die wiederholte Botschaft: *Quem não vem por amor vem pela dor*, wer nicht durch Liebe kommt, kommt durch Schmerz. Das Diktum ist also im evangelikalen Kontext insofern forciert, dass es davon ausgeht, früher oder später kämen alle.

reiro war. Im *terreiro* von Pai Agenó (im Santo Amaro benachbarten Saubara) traf ich eine Dame aus Salvador, die mir von ihrem Beitritt erzählte: Ihr Sohn litt an einer ausgeprägten Sprachstörung, die Ärzte wussten nicht zu helfen, und einer von ihnen empfahl, ein Zentrum der *umbanda* aufzusuchen. Auch in dem *umbanda*-Zentrum konnte man dem Sohn nicht helfen, aber dort traf sie eine *filha de santo* von Agenó, die den Kontakt mit dessen *terreiro* herstellte. Drei Tage, nachdem Agenó eine *limpeza* (Reinigung) und ein *borí* (ein auf die Beruhigung des Kopfes ausgerichtetes Ritual) durchgeführt und eine *oferenda* (ein Opfer) an den *caboclo* des Jungen gegeben hatte, habe der normal gesprochen. Der Junge, in diesem Fall, trat dem *candomblé* nicht bei, wohl aber die Mutter (als *ekede*), um sich um die *quartilha* (eine kleine Vase als rudimentäres *assentamento*) ihres Sohnes zu kümmern, und so mittlerweile auch ihre anderen beiden Kinder.

Pai Celino erzählt, dass er von vielfachen Leiden geplagt war und sein Haus 'wie eine Apotheke aussah', bis er einen *pai de santo* um ein *trabalho* bat, das den Beginn eines Weges bis zu einer Initiierung in einem anderen *terreiro* markierte. In Mãe Satú begannen sich, schon als sie fünf, sechs Jahre alt war, verschiedene Entitäten zu inkorporieren – sie litt an spirituellen *fugues*, verschwand für mehrere Tage in die Wälder, ohne sich im Anschluss an das Geschehen erinnern zu können. Auch Mãe Iara gibt an, bereits mit sieben Jahren im Zusammenhang mit gesundheitlichen Krisen ihren Caboclo Oxóssi inkorporiert zu haben: Initiiert wurde sie erst mit 17 Jahren, und bis dahin verbrachte sie einige Jahre in einer Klosterschule. Auch Pai Iba, 1990 geboren und somit klar einer sehr jungen Generation des *candomblé* in Santo Amaro zugehörig, litt seit jeher an epileptischen Anfällen und Schlaflosigkeit, bis er per Initiierung Heilung beziehungsweise Linderung, eine Erklärung und gewisse Kontrollierbarkeit dieser Erscheinungen fand.

7.1 Aus Liebe und ähnlichen Gründen

Pai Iba ist unter den jüngeren und sehr jungen Vertretern des *candomblé* nicht unbedingt eine Ausnahme, aber auch keinesfalls mehr der Regelfall. Es lässt sich ein deutlicher Trend beobachten, dass zunehmend *pelo amor*, also weniger aus Zwangslage und mehr aus freier Entscheidung dem *candomblé* beigetreten wird.

Sowohl Pai Pote als auch Pai Gilson, 1965 und 1970 geboren und Vorsteher der beiden prosperierendsten Häuser in Santo Amaro, geben an, nicht *pela doença*, sondern *pelo amor* beigetreten zu sein. In den älteren Generationen ist ein solcher Beitritt Ausnahme; als einziger mir bekannter älterer religiöser Vorsteher gibt Pai Pedro (geboren 1952) an, in den siebziger Jahren ohne Notwendigkeit beigetreten zu sein. Pai Pote, nach den Gründen seines Beitritts befragt, spricht von *herança* und *ancestralidade* (Erbe und Anzestralität), vom Fortführen einer letztlich in Afrika wurzelnden familiären Spiritualität. Schon als Kind sei er (obgleich seine Eltern und nähere Verwandtschaft nicht im *candomblé* initiiert waren) stark vom *candomblé* angezogen gewesen, und habe sowohl die santamarensischen als

auch die großen alten *terreiros* in Salvador besucht. Schon damals habe man ihm eine Zukunft als einflussreicher *pai de santo* vorausgesagt. Pai Gilson wurde eine der ersten männlichen *iaó* von Mãe Lídia, die als älteste *mãe de santo* in Santo Amaro gilt. Vor seiner Initiierung war er als chemischer Laborassistent beschäftigt gewesen; seine *mãe de santo* habe ihm dann geraten, den Beruf aufzugeben, um gleichermaßen für den wie von dem *candomblé* leben zu können.

Unter den jüngeren *filhos de santo*, auch betreffs der Initiierungen, die ich während meines Aufenthalts begleiten konnte, finden sich mehr und mehr, die (wie Pai Pote und Pai Gilson schon) nicht durch eine physisch-psychisch-spirituelle Leidenserfahrung, sondern aus freier sozialer Entscheidung dem *candomblé* beitreten; die eine Identität als *candomblecista* annehmen als Teil von frei gewählter Identitätssuche und Identitätsbildung⁴⁹.

Ein Beitritt *pelo amor* hat freilich auch zu tun mit der Schönheit der Musiken, Kleidungen, Rituale, und wohl auch mit einer Liebe zum *povo de santo*, zu denen, die den *candomblé* machen. *Black* gilt zunehmend als *beautiful*; um die afro-brasilianische Kultur werden viele und große Worte gemacht. Junge Leute fühlen sich durch die Schönheit (*boniteza*) des *candomblé* angezogen oder fühlen sich in der (oft stark homosexuell besetzten) *candomblé*-Szene sozial wohl. Als junger Mensch in Santo Amaro wird man zunehmend Freunde haben, die bereits dem *candomblé* beitraten, und sich infolgedessen mit einer gewissen Exklusivität kleiden, sich einen bestimmten Soziolekt aneignen, was auch den sozialen Ausschluss von Nichtinitiierten implizieren kann.

Auch der Wunsch, sozialen Status, Macht zu erlangen kann eine Rolle spielen, oder das Bestreben danach, durch Arbeit im *candomblé* ein Einkommen zu erwirtschaften. Viele dieser (von der religiösen Gemeinschaft wahrgenommenen und benannten und konsensual als fraglich gewerteten) Motivationen sind neuerer Natur, da das soziale Feld des *candomblé* in früheren Zeiten weniger geeignet war, die dahinter stehenden Wünsche zu erfüllen. Der soziale Status, der mit dem *candomblé* verbunden war, war bis zur sogenannten 'Reafrikanisierung', die in den 70er Jahren einsetzte, ein eher geringer (und ist es von manchen gesellschaftlichen Gruppen her gesehen auch heute noch). Geld wurde, von Ausnahmen abgesehen, wenig generiert und wer Geld generierte, sprach weniger darüber. Die homosexuelle Szene war nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im *candomblé* in höherem Maße diskriminiert und ausgeschlossen.

Insgesamt gesehen scheint heutzutage mit einem Beitritt zum *candomblé* oft die Idee verbunden, man gewinne dadurch auf die eine oder andere Art – wobei Vertreter der jungen Generation oft die Pflichten und Ernsthaftigkeiten der Religion, die Gefahren und Strengen im Vorfeld übersehen und als Mitglieder des *candomblé* diese dann oft auch nicht hinlänglich beachten. Dieser Umstand einer gewissen Inflation innerhalb des *candomblé* (steigen-

⁴⁹ So meinte eine *ekede* von Pai Gilson, erst durch ihren Beitritt in das *candomblé*-Haus ihres *pai de santo* habe sie Identität erhalten. Wer sei sie früher gewesen? Jetzt sei sie *filha de santo de Pai Gilson*, und wenn sie jemand frage, wer sie sei: habe sie Antwort.

de Beitritte bei gleichzeitiger Entwertung der spirituellen Werte, siehe VI:2.2) wird allgemein beobachtet – und scheinbar hingenommen. Eine große *família de santo* zu haben gibt Gewicht in der Szene, auch in politischer Hinsicht und auch in finanzieller Hinsicht, zieht doch ein vielberedetes Haus sowohl *clientes* als auch potenzielle *filhos de santo* mit finanziellen Konditionen über dem Durchschnitt an.

7.2 Anzestralität

Man kann also eine gewisse Verlagerung der Beitrittsgründe von einem durch Krankheit und außerhalb des religiösen Rituals scheinbar nicht lösbaren Problemen forcierten Beitritt hin zu einem Beitritt aus freier sozialer Entscheidung, sei es *pelo amor*, sei es aus anderen Gründen, beobachten. Ein weiteres Schema im Hintergrund vieler Beitritte, mal mehr, mal weniger betont, mal mehr, mal weniger konstruiert, ist die *ancestralidade*, eines der großen Worte, das ob seines schönen Klanges und seiner tiefen Implikationen derzeit jedoch auch eine gewisse Inflation erfährt.

Der *candomblé* arbeitet mit spirituellen Wurzeln der Welt, seien es eher energetisch verstandene Wurzeln (den *orixás*), deren Leben in phantastischen Legenden und Mythen erzählt wird, sei es mit konkret menschlichen Ahnen (den *eguns* und *baba*) oder sei es mit jener Zwischenkategorie der brasilianischen Geistwesen (*caboclos*, *marujos* etc.), die zum guten Teil aus einem erneuten Zusammentreffen afrikanischer und europäischer Theologien entstanden sind. Eine interessante Frage ist, wieweit diese Wurzeln innerhalb biologischer Familienbildung verortet werden, wozu es zwar deutliche Tendenzen, aber kein erkennbares Gesetz gibt. Einige der Akteure des *candomblé* kommen aus regelrechten *candomblé*-Familien, innerhalb derer seit mehreren Generationen zahlreiche Familienmitglieder im *candomblé* initiiert wurden oder auch leitende Funktionen einnahmen, aber bei weitem nicht alle. Viele, gerade der Älteren, kommen aus katholischen Familien, katholisch zumindest insofern, wie bis zum Auftauchen der *evangélicos* eigentlich alle brasilianischen Familien katholisch waren. Sowohl ein Sympathisieren der Eltern mit dem *candomblé*, als auch deutliche *ressentiments* der übrigen Familie kamen und kommen vor.

Ein afrikanisches Ur- oder Urur-Großeltern teil findet sich in nahezu jeder baianischen Familie (und auch in den meisten brasilianischen); und dreht man das 'Ur' ein gutes Stück weiter zurück, findet es sich gemäß derzeitigem anthropologischen Erkenntnisstand in absolut jeder Familie weltweit. Damit lässt sich zugunsten einer Universalität des *candomblé* argumentieren. Bisweilen wird die Inkorporierung eines *caboclo*-Geistes auf eine brasilianisch-indigene Wurzel in der biologischen Familienhistorie zurückgeführt, bisweilen wird das Inkorporieren eines Zigeuner-Geistes ebenfalls durch eine blutsverwandtschaftliche Verbindung erklärt. Die *cadeia genética espiritual* (der spirituelle Genstrang, wie Pai Zau es einmal ausdrückte) ist also eine mehr oder weniger dichte, die jedoch ausnahmslos alle Menschen erreichen kann. Eine nähere Anbindung an afrikanische Wurzeln bedeutet nicht

zwangsläufig eine größere Nähe zum *candomblé*; der Umstand, *candomblecistas* in der näheren Verwandtschaft zu haben führt nicht zwangsläufig zu einem Beitritt, und *vice versa* hindert das Fehlen von *candomblé*-Angehörigen in näherer Verwandtschaft keinen Beitritt. Mir sind zahlreiche Familien bekannt, in denen sich sowohl Katholiken als auch *evangélicos* als auch *candomblecistas* finden, und die trotzdem als Familienzusammenhänge ohne interne Glaubenskriege oder übermäßige Missionsübergriffe funktionieren. Ein schönes Beispiel von liberalem Pragmatismus in dieser Hinsicht ist die Tochter einer mir bekannten *mãe de santo*, die, obgleich Mitglied einer evangelikalen Kirche in Salvador, die Mutter um Leistung einer spirituellen Arbeit im *candomblé* bat, um einen neuen Arbeitsplatz zu finden.

7.3 Wege zur Initiierung

Wer sich, aus welchen Gründen auch immer, zum *candomblé* hingezogen fühlt, wird den *candomblé* suchen oder der *candomblé* wird ihn suchen oder beide Bewegungen finden in einem jeweiligen Mehr oder Weniger gleichzeitig statt. Sucht der *candomblé* eine Person, so findet dies oft in der Art einer regelrechten Heimsuchung statt: Manche versuchen ihm, bis in die evangelikalen Kirchen hinein, zu fliehen, und es kursieren diverse Geschichten, wie *orixá* sich in seinem Medium innerhalb katholischer oder freikirchlicher Kontexte inkorporierte, um seine Macht zu demonstrieren. Das Medium leidet, um einen Begriff aus dem Umfeld der Lebenswelten multipler Persönlichkeiten zu entlehnen, an unkontrolliert 'verlorener Zeit': Es findet sich erinnerungslos betreffs seines Hineingeratenseins in fremden Kontexten wieder, stößt oft auf Missverständnis seitens der Familie. Eine derartige 'Heimsuchung' durch *orixá* beginnt oft schon im Kindesalter und geht oft mit den bereits erwähnten, oft lebensbedrohlichen, schulmedizinisch nicht erklär- und heilbaren Krankheitssymptomen einher. Erhält die betroffene Person Hinweise darauf, dass es sich um ein spirituelles Problem handelt, das innerhalb des *candomblé* gelöst werden kann, kann es dem *candomblé* fliehen oder den *candomblé* aufsuchen.

Das Aufsuchen des *candomblé* kann auch weniger dramatisch und weniger forciert stattfinden, etwa aus einem eher allgemeinen Unbehagen oder auch aus Neugierde, Gefallen heraus. In Ausnahmefällen (der *candomblé* versteht sich als eine und ist auch weitgehend eine Religion, die nicht direkt missioniert) mag ein Akteur des *candomblé* an jemanden herantreten und eine Initiierung nahelegen oder zur Initiierung einladen. Im Grunde gibt es zwei Möglichkeiten des Zuganges zum *candomblé* für Nichtinitiierte, nämlich a) den Besuch eines öffentlichen Festes oder einer öffentlichen *sessão* und b) die Bitte um *consulta*, Beratung. Auf einer *sessão* mag es vorkommen, dass eines der inkorporierten Geistwesen zu einer spirituellen Arbeit oder zur Bitte um Beratung oder auch gleich zum Eintritt in den *candomblé* rät.

7.4 Bolar

Handelt es sich bei der den *candomblé* suchenden Person um *rodante*, kann es sowohl im Rahmen eines Festes, als auch im Rahmen einer *sessão* zu einem *bolar* (wörtlich: eine Kugel anstoßen) kommen: Plötzlich und stark ergreift eine Wesenheit vom Menschen Besitz. Meist taumelt die betroffene Person, Gleichgewicht suchend und sich an andere zu klammern versuchend, eine Weile durch den Raum, was auch in heftige, schnelle Bewegungen umschlagen kann. Wird nicht in diesem Stadium bereits durch entsprechende Handlungen das Bewusstsein der Person zurückgeführt, wird die Person früher oder später zu Boden gehen und dort gleich still, oder erst stark zitternd und nach einer Weile erst still, liegen bleiben. Sie wird mit einem weißen Tuch bedeckt. Oft wird dann (an einer Stelle, wo es sich in den übrigen Ablauf der Veranstaltung integrieren lässt) ein Ritual durchgeführt, das darin besteht, dass die betroffene Person von mehreren Personen aufgehoben und in verschiedene Richtungen und zu verschiedenen religiös bedeutsamen Stellen innerhalb des *barracão* geschwenkt wird. Es existieren unterschiedliche Lesekunden des *bolar*, die sich darauf beziehen, in welcher Richtung die Füße der betroffenen Person nach dem Fall liegenbleiben. Nach siebenmaligem *bolar* in einem Haus, heißt es in aller Regel, müsse man sich dort initiieren lassen. Die Trance-Bewegungs-Sprache des *bolar* in ihrer bisweilen unkontrollierten Heftigkeit unterscheidet sich stark von dem meist eher sanfteren Übergang, in dessen Rahmen *orixá* den Körper bereits initiiert Medien übernimmt. Sie erinnert dadurch eher an Manifestierungsprozesse brasilianischer Geistwesen oder auch Besessenheitsvorgänge im Rahmen exorzistisch arbeitender christlicher Kirchen, mit dem Unterschied, dass die sich im Rahmen eines *bolar* manifestierende Entität nicht spricht; der *choc* also ein ganz vorrangig motorischer ist.

Früher soll es nicht selten vorgekommen sein, dass eine Person aus ihrem *bolar*, möglicherweise nach Ablauf einiger Tage, erst im *roncô*, also innerhalb eines bereits begonnen habenden Initiierungsprozesses, wieder zu sich kam. Zumindest jedoch war es üblich, dass in dem Haus, in dem das *bolar* stattfand, auch die Initiierung durchgeführt wurde. Heutzutage gibt es viele, die in verschiedenen *terreiros* ein *bolar* erleben oder auch schon *orixá* inkorporieren, bevor es (nach einer bisweilen jahrelangen Suche nach dem 'richtigen' *terreiro*, wie man Wohnung oder Arbeit suchen mag) zu einer Initiierung in einem *terreiro* kommt⁵⁰.

⁵⁰ Pai Zau zufolge, der davon ausgeht, *orixá* inkorporiere sich erst nach der Initiierung, findet das *bolar* nicht durch *orixá*, sondern durch *obsessor* statt: Er liest es in dieser Hinsicht als Hinweis auf die Notwendigkeit einer Initiierung.

7.5 *suspense*

Wer kein *orixá* inkorporierendes Medium ist, wird (vorerst) kein *bolar* erfahren⁵¹. Ihm wird, möglicherweise, durch die *búzios* eine Initiierung nahegelegt beziehungsweise ein dafür offener Weg angezeigt. Im Rahmen eines Festes oder einer *sessão* kann es dann zu einem *suspense* (*por em suspense*) kommen. *Suspense*, eine Art Anwartschaft, wird heutzutage verschieden verstanden, was seine Verbindlichkeit betrifft. Allgemein ist *suspense* eine Einladung, sich in einem *candomblé*-Haus als *ogã* oder *ekede* initiieren zu lassen, die von einer inkorporierten Entität ausgeht (das kann *orixá*, kann aber auch brasilianisches Geistwesen sein), für welche die entsprechende Person dann als *ogã* oder *ekede* tätig werden soll. Früher, ließ ich mir sagen, wurde eine direkte Frage an die betreffende Person gestellt: Willst du dich für mich bestätigen lassen? Wurde die Frage mit 'Ja' beantwortet, galt die Anwartschaft als verbindlich: Es wurde zwar kein Datum festgelegt, jemand konnte auch ein Leben lang *em suspense* bleiben ohne sich bestätigen zu lassen; die Bestätigung durch andere Entität in einem anderen Haus jedoch galt als Wortbruch. *Por em suspense*, wie ich es beobachten konnte und auch in einem santamarensischen Haus selbst erfuhr, kam ohne diese Frage aus, wodurch ihre Verbindlichkeit eine geringere ist: Mehr handelt es sich um Einladung und Angebot, das keine Verpflichtung bedeutet. Die so *em suspense* 'gesetzte' Person kann sich auch in einem anderen Hause bestätigen lassen. Konkret besteht ein *por em suspense* darin, dass die inkorporierte Entität sich bei einer Person unterhakt, und einige Runden um den *barracão* herum mit ihr tanzt. An verschiedenen Stellen wird innegehalten. Vor den *atabaques* wird ein Stuhl aufgestellt, auf den sich die Person nach dreimal angedeutetem Setzen tatsächlich setzt. Eine Reihe bereits initiiertes *filhos de santo* des Hauses begrüßt den Anwärter mit *bênção* (dem Austausch von Segen). Auch ein solches *suspense* wird als eine Art von Mitgliedschaft in einem Haus verstanden: Trotz der Unverbindlichkeit des Rituals macht der Anwärter, auf schwebende Art, Teil der religiösen Familie.

8 Initiierung

Die *feitura*, die 'Machung' eines neuen *filho de santo* gilt als *novo nascimento*, als neue Geburt und als in höchstem Maße einschneidendes Ereignis im Leben eines Individuums. Die *camarinha* (das Bettchen), auch *roncó*, ein abgetrennter Bereich im Inneren des *terreiro*, wo der Initiand in Klausur geht, kann in dieser Hinsicht als Mutterleib gelesen werden: Innerhalb dieses Mutterleibes wächst (im Falle einer *iaó*) gewissermaßen *orixá* heran, wird, besser gesagt, in Hierwelt hinein gezogen. Der religiöse Vorsteher des *terreiro* und weitere

51 'Vorerst', weil es Fälle gibt, in denen ein *bolar* und *rodar com orixá* erst später im Rahmen als *ogã* oder *ekede* bereits begonnener spiritueller Karriere stattfindet (siehe I:9.3).

Personen, etwa die speziell hierfür zuständige *mãe criadora* ('Aufziehende Mutter') sorgen sich um den Initianden; bringen Gebete, Tänze, Lieder bei.

Initiierungsprozess unterscheidet sich grundsätzlich abhängig davon, ob es sich um *iaó* (jemanden, der *orixá* inkorporiert) oder um *ogã*, *ekede* (Mann oder Frau, der beziehungsweise die nicht *orixá* inkorporiert) handelt. Im Falle von *ogã* und *ekede* ist auch von *confirmação*, 'Konfirmierung' die Rede. Auch, welcher *orixá dono da cabeça* des Initianden ist, hat Einfluss auf das Initiierungsritual. Eine weitere bedeutsame Frage ist, ob es sich bei dem Initianden möglicherweise um *abiku* (siehe unten) handelt. Diese wie auch weitere Fragen werden von den verschiedenen *terreiros* (man ist geneigt zu sagen: grundsätzlich) unterschiedlich behandelt. Die Theologie und daraus folgende Praxis der Initiierung variiert stark, abhängig von der jeweils individuellen Tradition und Historie eines Hauses und weiterhin aufgenommenem Wissen um Besonderheiten bestimmter *orixás*.

Das Grundmuster einer Initiierung bleibt sich jedoch weitgehend gleich. Es ist eher selten der Fall, dass eine einzelne Person initiiert wird – meist handelt es sich um ein sogenanntes *barco*, ein Schiff, eine kleine Gruppe von zwei bis fünf oder sechs Personen (größere *barcos* sind selten aber auch möglich), die gemeinsam in den *roncô* gehen. Bisweilen wird die *feitura* einer einzelnen Person oder eines *barco* verbunden mit einer *obrigação* eines bereits initiierten Mitglieds des Hauses, das im Rahmen einer solchen *obrigação* ebenfalls eine Zeit lang im *roncô* verbringen muss.

8.1 *Borí*

Borí kann in direktem Vorfeld einer Initiierung oder auch unabhängig von einer Initiierung durchgeführt werden; manche verstehen das *borí* als eine Art von Vor-Initiierung. *Borí* (das auf verschiedene Weise, etwa mit oder ohne Tieropfer, auch ein erstes Mal mit, ein zweites Mal dann ohne Tieropfer durchgeführt werden kann) ist ein Ritual der Reinigung, Beruhigung, Vorbereitung des Kopfes. In seinem Rahmen kann bereits eine Art rudimentäres *assentamento* gesetzt werden, meist in Form einer *quartinha* (einer kleinen Vase), das dann auch als Verankerung der einem *borí* unterzogenen Person im jeweiligen *terreiro* gelten kann. Wer *borí* erfuhr, gilt als *aborizado* (analog zum Getauft-Sein, *estar batizado*). Was für die *terreiros* der *nações* (*ketu*, *angola*) eine Vorbereitung und mögliche Vorstufe ist, ist in der *umbanda* (von weiteren Ritualen begleitet und eingerahmt) bereits Initiierungsprozess. Wer im Rahmen eines *terreiro* der *nações borí* erfährt, gilt der Allgemeinheit (der religiöse Vorsteher mag das anders auslegen) noch nicht als *filho de santo* dieses *terreiro*; erfuhr er *borí* in einem *umbanda*-Haus und wurde ein damit verbundenes *assentamento* gesetzt, gilt er als *filho de santo* des entsprechenden Hauses. Auch, wer zwar schon Vorsteher eines *candomblé*-Hauses ist, aber selbst noch keinen *decá* erhalten hat, kann bereits *borí* durchführen – so bilden sich bisweilen eine Art Prä-*famílias de santo* aus solchen, die bereits *aborizados* sind, ehe sie (nachdem der religiöse Vorsteher *decá* erhält) der Initiie-

rungsprozedur unterzogen werden. Zentrales Element dieser Prozedur und wichtigstes Distinktionsmerkmal zur *umbanda* in Santo Amaro ist die *raspada* (Rasierung des Haupthaars) und die damit verbundene *catulagem* (Durchführung von rituellen Einschnitten an verschiedenen Kopf- und anderen Körperstellen).

8.2 Zur Dauer der Initiierung

Ursprünglich sollen Initiierungen ein halbes Jahr, ein Jahr, bis zu zwei Jahren gedauert haben. Die meisten der mir bekannten älteren Vertreter des *candomblé* blieben etwa drei Monate im *roncó*, worauf weitere Monate im *terreiro* des religiösen Vorstehers, aber außerhalb des *roncó*, folgen konnten. Die Monate wurden in den meisten *candomblé*-Häusern mittlerweile zu Wochen; drei Wochen im *roncó* können als Durchschnitt gelten, und in manchen Fällen werden Initiierungen noch rascher durchgeführt. Zudem gibt es die Möglichkeit, in ein bereits bestehendes *barco* später einzusteigen, was die Zeit im *roncó* für den Zusteiger verkürzt.

Die Alten fragen: *O que se aprende em tres semana*, was lernt man in drei Wochen, und erwarten die Antwort: *Nada*, nichts. In dieser Hinsicht ist jedoch zu bedenken, dass ein Initiand heutzutage meist mit einem deutlich größeren Vorwissen seinen Initiierungsprozess beginnt, als dies früher der Fall war. In vielen Fällen frequentierte er den *candomblé* bereits als *simpatisante*, lernte einige Lieder, Tänze, Trommelrhythmen, und hat einen Begriff von der Weltanschauung des *candomblé* im Allgemeinen, wohingegen früher (sei es ob einer überraschend aufgetauchten Notwendigkeit) öfter Personen ohne jegliches Vorwissen initiiert wurden⁵².

Spezifischeres Wissen, wie das Erlernen der langen und komplizierten afrikanischen Gebete, die gegenüber Außenstehenden geheim gehalten werden, oder auch das Wissen um die *folhas*, Pflanzen und Kräuter, die im *candomblé* verwendet werden, droht allerdings tatsächlich aus der persönlichen Vermittlung zu verschwinden. Vor allem ist es wohl aber ein moralischer Erziehungsprozess, der ausbleibt. Die Initiierungszeit ist eine Zeit ritueller Demut, eine Zeit des Ablegens alter *persona* und eines sich Einordnens (im Falle einer *iaó* vorerst an unterster Stelle) in eine andere, religiöse Welt. In vieler Hinsicht handelt es sich um eine zweite Kindheit, um ein zweites Heranwachsen, dem durch die deutliche Verkürzung der Initiierungsdauer der Raum genommen wird.

Von 'Modernisten' im *candomblé* wird argumentiert, eine Initiierung dermaßener Dauer wie früher sei schlicht nicht mehr zeitgemäß, und auch in ein heutiges Leben nicht mehr integrierbar. Die Leute würden arbeiten, ihren Berufen nachgehen, und einen Urlaub über drei Wochen hinaus könne kaum jemand nehmen. Das Argument trifft auf einige – bei wei-

52 Mãe Lina pflegt der intensiven Schulung, die im *roncó* erfolgt, sogar eine Art Vorschule voranzustellen: Einige Wochen vor dem Eintritt in den *roncó* beginnt sie, die Neophyten zu einem regelmäßigen Termin ins *terreiro* zu laden, um ihnen die Tänze und bestimmte rituelle Abläufe, wie die verschiedenen Formen der Bitte um *bênção*, beizubringen.

tem aber nicht auf alle Initianden des *candomblé* zu. Viele der jungen Leute in Santo Amaro sind arbeitslos oder allenfalls in der Schattenökonomie beschäftigt, ein daraus folgender Lebensrhythmus würde durchaus das Herausnehmen größerer Zeiträume erlauben. Anders mag es sich in der Regel bei aus der (oft in anderen Städten beheimateten) Mittelschicht in den *candomblé* kommenden Personen verhalten, die tatsächlich beruflich gebunden sind.

8.3 *No roncó*

Was im einzelnen während einer *iniciação* geschieht, das Geschehen innerhalb des *roncô*, gilt weitestgehend als *fundamento* in dem Sinne, dass außerhalb der religiösen Gemeinschaften (also mit Nichtinitiierten) eigentlich nicht, bestenfalls: GAR NICHT darüber gesprochen wird. Auch zwischen den verschiedenen *nações* besteht nicht unbedingt Austausch über solcherlei *fundamentos*, und auch innerhalb von Häusern gleicher *nação* werden bisweilen Geheimnisse gehütet (zum Konzept des *fundamento* und seiner Dehnbarkeit siehe **I:12**).

Geht eine Gruppe gemeinsam in Klausur (als *barco*), dann werden die Initianden einem der *nação jeje* entlehntem System gemäß gezählt als *dofono* (erster), *dofonitinho* (zweiter), *famo* (dritter), *famozinho* (vierter), *gamo* (fünfter), *gamotinho* (sechster) und so weiter. Dies schafft eine Mikrohierarchie unter ihnen; *dofono* gilt tendenziell als innerhalb des *roncô* für *dofonitinho* verantwortlich. In manchen Fällen wird die Position im *roncô* fürderhin zum Rufnamen der Person, oft in Verbindung mit dem *orixá*, für den sie gemacht wurde; beispielsweise: *Dofonitinho de Iemanjá!* Oder: *Famo de Omolu!*

So er ein Inkorporierungsmedium ist, wird der Initiand über die längste Zeit der Initiierung abwesend sein – es ist sein *erê* beziehungsweise der *erê* seines *orixá*, mit dem im *roncô* gearbeitet wird. Nur am Freitag, dem Tag von Oxalá, kommt das Medium zu menschlichem Bewusstsein. Während der Dauer der Initiierung sind verschiedene Arbeiten und Rituale durchzuführen – etwa eine Anzahl von 7, 14 oder 21 *ebós* (mit Reinigungsarbeiten verbundene Opfer) oder verschiedene mit Kräutermischungen bereitete Bäder zu bestimmten Stunden. Zudem ist der *roncô* ein konzentrierter Schulungsraum, in dem Tänze, Gebete, Lieder beigebracht werden, insbesondere solche, die dem Bereich des *fundamento* zugerechnet werden. Der Initiand wird betreffs des Lernprozesses gewissermaßen zur Trinität: Wer konkret unterrichtet wird, ist vor allem sein *erê*, der in gewissem Maße das gewonnene Wissen sowohl an das Medium als auch an den *orixá* transferiert. In welchem Maße dieser Transfer von einer Entität zur anderen stattfindet, wird von Haus zu Haus unterschiedlich gesehen und mag auch (möglicherweise entgegen der Meinung eines Hauses) von Medium zu Medium unterschiedlich sein. Bisweilen heißt es, *orixá* tanze wunderbar und sein Medium könne nicht tanzen oder *vice versa*. Bisweilen erinnert nicht das Medium, wohl aber sein *erê* komplizierte Gebete.

Im Falle von *ogã* oder *ekede* spricht man betreffs der *feitura* von *confirmação*. In vielen Häusern ist *confirmação* ein rascherer Vorgang als die Initiierung von *iaó* – wer *iaó* drei Wochen im *roncó* lässt, lässt *ogã* oft nur eine Woche im *roncó*. Andere lassen *iaó* drei Monate, *ogã* drei Wochen. Wieweit *ogã* oder *ekede* betreffend eine *raspada* durchgeführt und wieweit ihnen eine *kelê* (eine zur Einhaltung bestimmter Beschränkungen verpflichtende Kette) umgelegt wird, variiert von Haus zu Haus und bisweilen auch von *ogã* zu *ogã* (abhängig von dessen *odus*, von dessen *dono da cabeça* und möglicherweise weiteren Faktoren). Da *ogã* nicht inkorporiert, wird im *roncó* ausschließlich mit der entsprechenden Person gearbeitet.

Ogã wie auch *ekede* wird stets für die Entität eines anderen initiiert – etwa für den *orixá* oder auch für einen *caboclo* des religiösen Vorstehers des entsprechenden Hauses, je nachdem, wer die Person *em suspenso* gesetzt hat. Manche sagen, früher wäre *ogã* oder *ekede* kein eigener *dono da cabeça* zugeschrieben worden – sie wurden für die Entität eines anderen gemacht; für sie wurden keine eigenen *assentamentos* angelegt. Mittlerweile ist es die Regel, für *ogã* und *ekede* *assentamentos* anzulegen, sowohl von *orixás* als auch im Zweifelsfalle von *Exú* beziehungsweise einem *casal Exú / Exua*⁵³.

8.4 Weiteres *procedere*

Nach einer variablen Zeit von Wochen oder auch Monaten im *roncó* beginnt eine Woche der *saidas*, Ausgänge. Dabei handelt es sich um ein Verlassen des *roncó* und ein Betreten des *barracão*, der hier als Schnittstelle zwischen *dentro* (innerhalb, *roncó*) und *fora* (außerhalb, hin zur Stadt) dient. Bastmatten, auf denen ein Medium im Zustand des *erê* verschiedenen Stellen im *barracão* seine Reverenz erweist und um *bênção* bittet, spielen eine große Rolle. Auch *orixás* inkorporieren sich bei diesen *saidas*. Die meisten dieser *saidas* finden sozusagen privat und in kleinem Rahmen statt, grundsätzlich ist es jedoch meines Wissens nicht untersagt, dass Nichtinitiierte als Besucher anwesend sind. Die *saidas* folgen bestimmten Programmen; bestimmte Arbeiten und Liedzyklen sind mit ihnen verbunden.

Ein oft großes Fest ist die siebte *saida*, die mit dem *dar o nome* (dem Geben des Namens) verbunden ist. Dieses Fest ist grundsätzlich öffentlich, und ein soziales Ereignis in der Welt des *axé*. Das *dar o nome* markiert den öffentlichen Eintritt in die Welt des *can-domblé*. Das kleine Ritual scheint von europäischem Zeremoniell inspiriert. Im Falle einer *iaó*, wird *madrinha* oder *padrinho*, meist jemand mit hohem religiösen Status, den inkorporierten *orixá* untergehakt begleiten und mit ihm ein wenig im *barracão* auf- und abgehen. Meist wird eine kleine Ansprache gehalten, eine Art formeller, kleiner Vortrag. *Ma-*

53 Zudem kommt es mittlerweile nicht selten vor, dass ein konfirmierter *ogã* doch eines Tages inkorporiert und ein weiteres Mal gemacht wird, so er nicht gleich, diese Möglichkeit schon einkalkulierend, in der Art einer *iaó* gemacht wurde. Auch wenn ein Haus normalerweise keine *raspada* an *ogã* oder *ekede* durchführt, wird rasiert, da man sagt: *Ele tem caminho*, er hat einen Weg, was in diesem Zusammenhang bedeutet, dass es zu einem unbestimmbaren Zeitpunkt zu einer Inkorporierung kommen kann. Die bis dahin als *ogã* oder *ekede* geleisteten *obrigações* sind dann 'karrieretechnisch' nicht verloren).

drinha oder *padrinho* tuschelt mit dem *orixá*, fragt ihn nach seinem Namen, und fragt dann laut die Anwesenden: *Ouviu, gente*, habt Ihr gehört, Leute? Niemand hat etwas gehört. Das wiederholt sich, und erst beim dritten Mal ruft der *orixá* laut seinen Namen. An dieser bedeutsamen Stelle des Ablaufs inkorporieren sich zahlreiche *orixás*. Das *dar o nome* gilt als kraftvoller Moment: der Name selbst gilt fürderhin als geheim, da durch seine Kenntnis möglicherweise Macht über Medium und *orixá* ausgeübt werden kann⁵⁴.

Im Falle von *ogã* oder *ekede* gibt der *orixá*, von dem die betreffende Person *em suspenso* gesetzt wurde, dessen Namen.

Nach dem *dar o nome* und den damit verbundenen Festlichkeiten im *barracão* kann es zu einer ganzen Reihe weiterer Abläufe und Rituale kommen, die von den unterschiedlichen *terreiros* in unterschiedlichem Maße verwirklicht werden. Viele Häuser meinen, der erste Gang einer neuen *iaó* müsse zur *Igreja de Nosso Senhor do Bonfim* (Kirche unseres Herrn vom Guten Ende) stattfinden, also dem Katholizismus eine deutliche Reverenz erweisen. Infolge war früher oft ein Gang durch die verschiedenen in der Stadt bestehenden Häuser vorgesehen, um für die Neunitiierten den *bênção* und einige Belehrungen von den anderen *mãe* und *pai de santo* zu erbitten.

Zudem wird der Neunitiierte noch einige Wochen oder Monate *de kelê*, möglicherweise auch darüber hinaus eine noch längere Zeit in weniger strengem *resguardo* bleiben.

8.5 Ketten, Enthaltensamkeiten und Eitelkeiten

Die *kelê* ist eine Kette, als solche strenge und enge Bindung, die einem Neunitiierten umgelegt wird. Man kann sie als eine Art Fessel an Anderswelt verstehen. Während der Zeit *de kelê* ist der jüngst Initiierte einem strengen *resguardo* unterworfen. Früher stärker als heute war er auch in seiner Bewegungsfreiheit deutlich eingeschränkt, weswegen die Zeit *de kelê* meist *na roça*, im *terreiro* verbracht wurde.

Resguardo bezeichnet eine Abstinenz von Hierweltlichem und die Meidung gefährlicher Orte und Zeiten. Alkohol, Tabak, bestimmte Speisen dürfen nicht zu sich genommen werden; sexuelle Enthaltensamkeit ist vorgeschrieben. Zu bestimmten Stunden (vor allem sechs Uhr abends und mitternachts) darf man sich nicht auf der Straße aufhalten, Friedhöfe dürfen nicht betreten, Straßenkreuzungen nicht überschritten werden. *Kelê* mahnt diese Bindungen an: Trinkt ein Neu-Initiiertes trotz umgelegter *kelê* ein Glas Bier, soll es schon vorgekommen sein, dass die *kelê* zersprang. Schon der Gedanke an den Bruch des *resguardo* soll dazu führen können, dass die *kelê* sich um den Hals herum verengt. Die *tirada de kelê* (die 'Ziehung der *kelê*') ist ein in bestimmten Abstand auf die Initiierung folgendes Ereignis.

⁵⁴ Dieses Geheimnis des *nome de santo* ist ein inkonsequentes. Das *dar o nome* erfolgt öffentlich, wer die entsprechende Mühe darauf verwendet, kann sich den Namen (wenn auch oft undeutlich geäußert) merken und dann nach Belieben verbreiten. Wenn ich *saidas* mit der Kamera dokumentierte, wurde ich von einigen Häusern gebeten, während des *dar o nome* die Kamera auszuschalten – mit von der Kamera befreitem Blick sah ich zwei oder drei Personen am Eingang, die den *nome* per Mobiltelefon aufzeichneten.

nis. Auf sie kann eine weitere Form abgeschwächten *resguardo* folgen, oder sie markiert das Ende des initiierungsspezifischen *resguardo*⁵⁵.

Die *kelê* ist Symbol und Mittel (ein handlungsfähiges Symbol) der Bindung an Anderswelt, aber auch der Bindung an das religiöse Elternteil: Die Fesselung an Anderswelt findet durch den religiösen Vorsteher vermittelt statt, und es liegt im Rahmen seiner Autorität, den Zeitpunkt der Lösung zu ermitteln (durch Befragung der Anderswelt), was den Spielraum öffnet, diesen Zeitpunkt abhängig vom Verhältnis zum jeweiligen Initianden zu bestimmen.

So heißt es vom Vorsteher eines der größeren Häuser in Santo Amaro, er nehme in der Regel zwar kein Geld für eine Initiierung (was auch unüblich wäre, beziehungsweise sein sollte, siehe **IV:2**), wohl aber für die Ziehung der *kelê*. Von einem *filho de santo* von ihm (der sich mittlerweile vom Haus distanziert hat) erfuhr ich, dass er (der seinerzeit wegen einer anderen Geschichte in einem Konflikt mit jenem *pai de santo* war) weit über die Zeit *de kelê* gelassen wurde, bis Freunde von ihm das Geld aufbrachten, seine *kelê* ziehen zu lassen⁵⁶.

Neben der *kelê* bedienen sich manche Häuser im Rahmen der Initiierung auch einer Art Fußfesseln. Douglas führte diese in symbolischer und mnemotischer Hinsicht direkt auf die Fußfesseln der versklavten Afrikaner zurück, umgedeutet zu einem Symbol der Befreiung. Manche Häuser würden sie geschlossen verwenden und erst nach dem *dar o nome* (welches das Ende der Zeit im *roncô* markiert) öffnen, andere von vornherein geöffnete Fußfesseln benutzen.

Eine weitere Kette, die während der Initiierung benutzt wird, ist das aus Strohfasern geflochtene *contra-egum* ('Gegen-Totengeist'), das vor totenweltlichen, negativ-andersweltlichen Einflüssen schützen soll. Es wird auch bei *obrigações* und in manchen anderen spirituell gefährlichen Momenten umgelegt. Pai Pedro erwähnte eine Art aus Stroh geflochte-

55 Hier ist die Rede von initiierungsspezifischem *resguardo*, da *resguardo* ein Modus ist, der im Laufe eines religiösen Lebens und einer religiösen Karriere immer wieder eine Rolle spielen wird: sei es im Umfeld von *obrigação*, sei es vor und nach Leistung einer religiösen Arbeit oder Durchführung einer religiösen Handlung, wie der Darbringung einer Opfertieres oder auch dem Schlagen der Trommeln zu religiösen Anlässen. Strenggenommen sind auch die Tage der Woche, die dem eigenen *orixá* oder dem *orixá* der eigenen *mãe de santo* zugehören, grundsätzlich Tage *de resguardo*, wobei die Strenge des *resguardo* variiert: In diesem Fall etwa ist das Überschreiten von Straßenkreuzungen vom *resguardo* ausgenommen.

Dass *resguardo*, heutzutage, oft vernachlässigt wird, gibt Anlass zu vielen Klagen insbesondere des älteren Personals des *candomblé*. Im Rahmen eines strengen und traditionellen *candomblé* werden furchtbare, das ganze *terreiro* und die Leben seiner Mitglieder bedrohende Folgen gefürchtet, wenn *resguardo* um eine religiöse Handlung herum vernachlässigt wurde.

56 Hier ein Prinzip, das wohl nicht nur im *candomblé*, sondern in den meisten Religionen immer wieder eine Rolle spielt und damit zusammenhängt, wie ein religiöser Machtapparat von einem sozialen durchdrungen ist. *Pai de santo* wird sagen: Dein *orixá* will, dass du weitere drei Wochen mit der *kelê* verbringst. Danach werde ich wieder die *búzios* werfen. Die Frage, wieweit es wirklich *orixá* ist, der dies will, oder wieweit es sich um eine hierweltlich verbundene Machtausübung des *pai de santo* handelt, ist eine gewissermaßen verbotene. Die Frage stellt a) die religiöse Legitimität eines *pai de santo* und damit seines ganzen Hauses in Frage und b) die Aufrichtigkeit eines Systems, das sich der Macht der *orixá* unterordnet und sorgsam (etwa durch das Beharren auf eine Hundertprozentigkeit der Inkorporierung, siehe **I:4.6**) auf eine Trennung der Machtsphären von religiösen Spezialisten und außerweltlichen Entitäten achtet.

nen und mit Muscheln besetzten Armreif, der *senzala* genannt wird (wie ehemals die Unterkünfte der Plantagensklaven (zu einer Art Sklavereikomplex im *candomblé* siehe III:1.6).

Ketten, wie auch *resguardo*, begleiten einen *candomblecista* durch sein religiöses Leben. Es ist üblich, eine Kette in der Farbe des eigenen *orixá* zu tragen, die man auch vor Sexualverkehr oder Alkoholenuss in der Regel ablegt. Weitere Ketten von *juntó*, möglicherweise auch von *conjuntó*, von für das eigene Haus bedeutsamen *orixá* oder, letztlich: allen möglichen *orixás*, werden bisweilen auf Festen oder zu entsprechenden Anlässen umgelegt. Dabei wird das Verhältnis zwischen religiöser Notwendigkeit und menschlicher Lust an Schmuck, hier insbesondere im Fall religiös junger Anhänger des *candomblé*, oft kritisch kommentiert, hieß es doch früher, nur Oxum (*orixá* der Süßwässer) habe Lust an Schmuck und Luxus; die übrigen *orixás* seien *humildes* (demütig), *da senzala* (aus der Sklavenhütte) und nicht aus der *casa grande* (dem Herrenhaus).

Auch Junginitiierte kleiden sich oft schon, wie es heißt, wie *pai de santo*, und auch der Auftritt mancher *pais de santo* wird bisweilen als *overdressed* empfunden. Insbesondere der *Bembé do Mercado* (siehe V:3) *virou show de moda*, wurde eine Modenschau, wie verschiedentlich angemerkt wird.

8.6 Die Spiele der *erês*

In einigen Häusern kam es früher zu verschiedenen insbesondere mit den *erês* verbundenen Ritualen im Anschluss an eine Initiierung, die jedoch heutzutage nur noch selten durchgeführt werden. Lediglich im Anschluss an die Vergabe eines *decá* im *terreiro* der Mãe Iara konnte ich an einer sogenannten *comida fria* ('Kaltes Essen') teilnehmen, wobei es sich um eine Art Picknick der *erês* im *barracão* handelte. Früher wurden im Anschluss an Initiierungen zwei andere Rituale vorgenommen: *kitanda* und *casamento de erê*.

Casamento de erê bedeutet die Verheiratung eines Kindgeistes mit einem menschlichem Partner, eine Art Kinderhochzeit, die gegeben wird. Es ist aufgrund weniger Informationen schwer zu sagen, wieweit es sich dabei um eine karnevaleske Spielerei und wieweit es sich um ein schwerwiegendes Ritual religiöser Familienbindung handelt. Allgemein ist man mit solcherlei Verbindungen zur Anderswelt vorsichtig. Mãe Lina führt ihr Unglück in verschiedenen Ehen und Partnerschaften darauf zurück, dass sie sich vor langer Zeit mit einem *erê* verheiratete und die Bindung nie löste. Ein *filho de santo* von Pai Gilson gab einmal einer *pombagira* sein Ja-Wort – auch er erklärt daraus das Scheitern verschiedener Partnerschaften. Meines Wissens wird *erê* heutzutage in Santo Amaro nicht mehr verheiratet, eine Art Partnerschaften können jedoch übernommen werden. Solche scheinen sich spielerisch aus Kommunikationen mit *erê* zu ergeben und berühren möglicherweise (spielerisch eingegangen) Ebenen von *fundamento*, die vermutlich auch den meisten Akteuren schwer überblickbar sind.

Eine deutlich karnevaleske Ebene hat ein Ritual, das *Kitanda* heißt, und von dem mir so-

wohl von Mãe Lina als auch von Pai Celino erzählt wurde. Während eines *kitanda* werden die inkorporierten *erês* zu *barraqueiros*, Markthändlern, die Früchte an die Besucher verkaufen. Es gehört zum Spiel dazu, zu versuchen, die *erês*, die mit Mathematik nicht recht umzugehen wissen, erst zu betrügen, und im späteren Verlauf dann zu bestehlen. In einer dritten Phase übernehmen die *ogãs* des *terreiro* die Rolle von Polizisten, die Ordnung in die Angelegenheit bringen wollen, und die Unordnung dabei nur noch weiter steigern.

Páres (2013: 331) erwähnt *kitanda* als ein den *nações angola* und *jeje* zugehöriges Ritual in Abgrenzung zum *panã* der *nação ketu*, das er als ein rituelles Wiedererlernen alltäglicher Handlungen beschreibt. In Santo Amaro wird *kitanda* manchmal auch dem umbandistischen Bereich zugeordnet, was auf dessen Verwurzelung im angolanischem *candomblé* deutet. Mãe Edna etwa gibt an, dass nach ihrer Initiierung im Haus von Mãe Tonha zu deren *umbanda*-Zeiten noch *kitanda* durchgeführt wurde – sie selbst, die den Wechsel Mãe Tonhas in die *nação ketu* mitmachte, führe aber kein *kitanda* mehr durch, wenn sie *iaós* initiere.

8.7 Die *raspada*

Zentrales Ereignis der Initiierung innerhalb der *nações* ist die *raspada*, die Rasur des Kopfes, und die Beifügung der *cura*; rituelle Öffnungen des Körpers und Einfügung bestimmter *pemba* (Pulver) und Kräutermischungen⁵⁷. Letzterer Vorgang wird in Santo Amaro auch als *catulagem* bezeichnet und muss keine vollständige Rasur bedeuten⁵⁸. Auf diese Art wird der *orixá* innerhalb des Kopfes installiert, analog zu seiner Installierung als *assentamento* außerhalb des Kopfes.

Es ist eine der in den verschiedenen Häusern sehr unterschiedlich beschiedenen Fragen, mit wem eine *raspada* durchzuführen ist, wer nur eine *catulagem* erfährt, und wessen Kopf möglicherweise keine dieser Behandlungen erfährt. Dies wird ersteinmal in verschiedener Weise in Abhängigkeit davon gesetzt, ob es sich bei dem Initianden beziehungsweise Konfirmanden um *iaó*, *ogã* oder *ekede* handelt. Grob kann man sagen: *Iaó* wird von den meisten Häusern rasiert, *ogã* von vielen und *ekede* seltener.

Es gibt mehrere Häuser, die *iaó* ausnahmelos rasieren: Das sind allerdings eher die jüngeren als die älteren Häuser. Ältere Häuser machen insbesondere bezüglich des *abiku-*

57 Es gibt, neben der initiatorischen, zwei weitere Arten von *cura*: a) die der initiatorischen in manchen Punkten ähnelnde *cura*, die Karfreitag von einigen *terreiros* gegeben wird (siehe **I:10.10**) und b) die *cura* der *caboclos*. a) bedeutet in manchen *terreiros* die Wiederöffnung von während der Initiierung vorgenommenen Inzisionen, in anderen die Einnahme eines mit *pemba* bereiteten Trankes und die Aufzeichnung von Kreuzen auf den Körper. Bei b), der *cura* der *caboclos*, handelt es sich um die in ein Fest für die *caboclos* eingebundene Einnahme des *jurema*-Trankes.

58 Der Begriff *catular* wird von Yeda Pessoa de Castro (etymologisch untermauert) anders übersetzt als: "[...] raspar a cabeça do noviço durante a feitura-de-santo": „[...] den Kopf des Novizen während der *feitura-de-santo* rasieren“ (Castro 2005: 206); also als (bantustämmiges) Äquivalent zum portugiesischen *raspar*. In Santo Amaro werden diese Begriffe nicht synonym gebraucht, auch wenn die *catulagem* rein technisch der Freilegung einiger Stellen des Kopfes bedarf, um die *cura* beizubringen.

Komplexen Ausnahmen, dem in mancherlei Hinsicht auch der *orixá* Nanã zugehört (siehe unten). Aus dem zeitgenössischen *candomblé* lässt sich allerdings eine deutliche Tendenz zur *raspada*, zur Rasur herauslesen, die nicht von gestern ist, sondern einige Jahrzehnte schon zurückreicht.

Pai Zau merkt ganz richtig an, dass viele Religionen einen mit Initiierung zusammenhängenden Ritus der Rasur kennen, und legt ihn als eine Art Demutsritual aus⁵⁹. Er setzt die *raspada* als ein *condicio sine qua non* des *candomblé*: Wer keine *raspada* erfahren habe, mache nicht Teil des *candomblé* und inkorporiere auch nicht *orixá*⁶⁰.

Dabei handelt es sich um eine Definition, die der Einfügung der *umbanda* als eine Art vierter großer *nação* in das *candomblé*-Universum zuwiderläuft. Da die *umbanda* nicht rasiert, ist sie Zau zufolge kein *candomblé*: Sie mag glauben, die gleichen Entitäten wie der *candomblé* zu inkorporieren, tut es aber nicht.

Dem entgegen stehen verschiedene Hinweise darauf, dass die *raspada* als obligatorisches Moment einer Initiierung sich erst historisch durchsetzen musste. Vermutlich steht ihre Normierung mit einer Nagôisierung beziehungsweise Ketuisierung des *candomblé* im Zusammenhang, die seit den 70er Jahren (also in Folge der Reafrikanisierungsbewegung in Salvador, siehe **III:2.1**) recôncavo-weit zu greifen begann.

Vom weiten Bereich der *umbanda* abgesehen ist in diesem Zusammenhang auch die Rede von verschiedenen *nações*, die bis in die 80er Jahre hinein in Santo Amaro eine Rolle spielten, und von denen man teils nicht einmal weiß, ob sie eine *raspada* durchführten oder nicht: Von *cassaragongo* etwa ist die Rede; von *nações* wie *congo* oder *malê* ist die Rede und auch der *candomblé de caboclo* funktionierte möglicherweise als eine Art selbstständige *nação*. Es gibt verschiedene Personen in Santo Amaro, deren Initiierung vierzig, fünfzig Jahre zurückreicht: Ob eine *raspada* durchgeführt wurde oder lediglich ein *borí*, ist oft eine ungeklärte und bisweilen umstrittene Frage. Verschiedene Personen arbeiteten und arbeiten zum Teil noch immer im *candomblé* und führen ihre Legitimation nicht auf ein bestimmtes Haus (und die mit diesem Haus verbundene Anzestralität) zurück, sondern auf eine *força* (Kraft), die sie direkt von den sich in ihnen inkorporierenden Wesenheiten erhalten würden.

In dieser Hinsicht scheint die ganze Organisation des *candomblé* in verschiedene Häuser, zu denen man Zutritt findet durch die *raspada*, ein Instrument der Ordnung und Institutionalisierung. Ein deutlicher Kontrapunkt zu Pai Zaus Logik ist Mãe Satús Meinung zur *raspada*. Mãe Satú gehört der (in Santo Amaro sonst nicht vorhandenen) *nação ari dëndê* an, einer *nação*, die nicht rasiert. Spricht sie von ihren *filhos de santo*, so spricht sie von solchen, an denen sie ein *borí* durchführte. Ihrer Meinung nach handelt es sich bei der *raspa-*

59 Ein interessanter Fall für Strukturalisten wäre es, die *skinhead*-Szene darauf hin zu untersuchen.

60 Interessanterweise definiert Mãe Bilina, deren Haus im Zentrum der Forschungen von Beatriz Góis Dantas im Bundesstaat Sergipe stand, ihre 'pure' *nagô*-Religion in Abgrenzung zu *toré*-Häusern ('durchmischten' Häusern) ganz entgegengesetzt eben durch die NICHT-Durchführung von *raspada* (Dantas 2009: 54f). Die Rasur als Teil des Initiierungsrituals hält sie für eine der Tradition zuwiderlaufende Neuerung.

da um etwas, was die Kraft des *orixá* menschlicher Ordnung unterwerfen will, und dadurch diminuiert würde: *Se raspa pra tirar a força*, man rasiert, um die Kraft zu ziehen, sagt sie.

Tatsächlich hat der Initiierungsvorgang eine Ebene der Domestizierung von Kräften. Deutlich wird dies auch in der Arbeit mit brasilianischen Geistwesen. Verschiedentlich hörte ich von *caboclos*, die in ihren ersten Inkorporierungen regelrechte Gefahren für ihre Medien und die anderen darstellten. Neben Verletzungen, die sie ihrem Medium zufügten, bisßen sie auch Hunde und sogar Kinder, die man deswegen dem *barracão* fernhielt. Solcherlei Kräfte werden in einer Art Erziehungsprozess gebändigt: die Anderswelt muss lernen, sich der Hierwelt adäquat zu verhalten.

Diese Sichtweise scheint teils (wenn auch missbilligend) von den *raspados* (Rasierten) durchaus verstanden zu werden. In diesem Zusammenhang interessant ist ein Kommentar, den Pai Pote zu Pai Tonho (I), einem *pai de santo* der *umbanda*, gab: *Não quer se submeter*, er will sich nicht unterwerfen.

Nur bedingt unterscheidbar ist hier die Unterwerfung von außermenschlicher Entität von der ihres Mediums. Trotzdem ist *raspada* wohl als eine eher hier- denn als eine andersweltliche Unterwerfung zu lesen, denn niemand würde sich unterstehen, *orixá* unterwerfen zu wollen. Die *raspada* und auf sie folgende Prozesse (von *obrigações* und möglichem Empfang des *decá*, siehe hierzu das folgende Kapitel) stellen zugleich eine Bürokratisierung des *candomblé* und religiöser Autorität dar. In der *raspada* spielen zwei teils gegenläufige Momente eine wichtige Rolle: Demut und Macht. Unabhängig von biologischem Alter und hierweltlichen Status begibt sich der *orixá* inkorporierende Initiand (nicht ganz ungleich dem Ethnologen im Feld) in die Situation eines Kindes und auf die unterste Stufe von religiösem Status, hat aber von dort ausgehend die Möglichkeit, bis ins höchste Amt des *candomblé* (dem eines *pai* oder einer *mãe de santo*) zu gelangen.

8.8 *Abiku*

Mãe Satú ist *abiku*, und sie erklärte mir *abiku* als: *quem não é pra raspar*, als eine Person, die nicht rasiert werden soll. In ihrer *nação arí dëndê*, gab sie weiterhin an, wird grundsätzlich keine *raspada* durchgeführt⁶¹.

Auch in anderen Häusern muss vor einer *raspada* bedacht werden, ob es sich bei dem Initianden um *abiku* handeln könnte. *Abiku* kommt aus dem Yoruba, *abi*, Leben und *ku*, Tod:

61 Ob alle Mitglieder ihrer *nação* folgerichtig *abiku* sind, wollte ich von ihr wissen. Die Frage führte in eine Leer- oder Undeutlichkeitsstelle ihres theologischen Konzepts, wie man es während Forschungen zum *candomblé* (zumindest in kleineren Häusern, wohl auch im Zusammenhang mit einer mehr oder weniger starken Nähe zu einem Akademisierungsprozess des *candomblé*) immer wieder erfahren kann. Durch eine starke Praxisbindung des *candomblé* ist diese Inkohärenz und Undeutlichkeit hinter der Praxis liegender Theologie selten problematisch, und bisweilen, ob des Spielraumes den die Undeutlichkeit öffnet, vielleicht sogar hilfreich.

Ein 'lebender Toter', auch ein 'Lebendtod' könnte man vielleicht zu übersetzen versuchen. In Yoruba-Traditionen gibt es eine Mythologie, die *abiku* erklärt, die allerdings in Santo Amaro kaum bekannt zu sein scheint. B. Akintúndé Oyètádé (2004: 97ff) zufolge bilden die *abiku* eine Art andersweltlichen Geheimbund ewigkindlicher Wesenheiten, die bisweilen Vertreter in die Hierwelt entsenden: Diese Vertreter werden schnell von Heimweh geplagt, weswegen viele als *abiku* erkannte Kinder früh sterben. Es gibt eine Reihe von Namen, die Kindern gegeben werden, die als *abiku* gelten, um einem solchen frühen Tod entgegenzuwirken.

In Santo Amaro erkennt man *abiku* an einigen Anzeichen, die mit vorgeburtlichen und Geburts-Vorgängen zusammenhängen. Weint ein Kind im Bauch der Mutter, kann es gut sein, dass es sich um *abiku* handelt. Kommt es mit einer Besonderheit, etwa einer um ihn geschlungenen Nabelschnur, oder mit einem weiteren Fingerglied oder einer dritten Brustwarze zur Welt, kann es *abiku* sein. Manche meinen, *abiku* käme an Stelle eines anderen: *abi* an Stelle von *ku*, also als ein 'Lebenfürtod' auf die Welt. Ereignet sich zur Stunde der Geburt ein Todesfall im engeren Umkreis der Familie des Neankömmlings, kann es sich also ebenfalls um *abiku* handeln. Bisweilen wird auch der Umstand, dass eine Mutter während ihrer Schwangerschaft initiiert wurde, als *abiku*-Qualität des Kindes ausgelegt⁶². Die Vielzahl der möglichen Hinweise auf *abiku* deutet darauf hin: Wer *abiku* sein WILL, kann eine Geschichte konstruieren oder auch erfinden, warum er es ist.

Warum sollte jemand *abiku* sein WOLLEN? *Abiku*, sagen einige: *já nasce feito*, kommt schon (im *candomblé*) gemacht auf die Welt. Ihm wird eine besondere, wenn auch schwere, drückende (*pesado*) und schwierige, komplizierte (*complicado*) Macht zugeschrieben, die aus seiner Nähe zur Totenwelt resultiert. Bisweilen wird *abiku* so erklärt, dass er bereits ein Leben als *candomblecista*, oft als Vorsteher eines *candomblé*-Hauses, auf Erden hatte. Ein möglicherweise im Kardezismus wurzelnder Aspekt von Wiedergeburtenlehre dringt an solcher Stelle über die Ausnahme *abiku* in den *candomblé*, der in der Regel Ahnen Ahnen sein lässt und allenfalls als *eguns*, *baba* oder andere sich in Lebenden oder Kleidern inkorporierende Entitäten zurückkehren glaubt. Tatsächlich geben erstaunlich viele Vorsteher von *candomblé*-Häusern an, *abiku* zu sein. Manche sprechen ganz offen darüber, andere eher wie über eine Eigenschaft, über die man eigentlich besser nicht sprechen sollte. Einige baten mich, geheim zu halten, dass es sich bei ihnen um *abiku* handelt.

Da *abiku já feito* ist, meinen also einige, müsse man ihn nicht erneut rasieren, dürfe ihn auch nicht erneut rasieren, und es würde sich um einen hochgefährlichen Akt handeln, ihn trotzdem erneut rasieren zu wollen⁶³. Verschiedene Geschichten über Unglücks-, Krank-

⁶² Dies trifft beispielsweise auf Mãe Rosys Tochter zu, und Rosy spricht daher von ihrer Tochter als einem *abiku legítimo*, einem 'legitimen' *abiku*. Ob ein Kind, dessen mit ihm schwangere Mutter im *roncó* war, automatisch als *abiku* zu gelten hat, oder eigentlich ein ganz anderer Fall ist, der lediglich darin, dass er als *já feito*, schon im Sinne des *candomblé* 'gemacht', gilt, eine Eigenschaft von *abiku* teilt, lässt sich hier nicht beantworten und gehört zu Fragen, die in Diskussionen und Befragungen tendenziell offen bleiben, wohl auch, da sie für die religiöse Praxis weitgehend belanglos sind.

⁶³ Es gibt zudem einige, die meinen, *abiku* dürfe nicht nur nicht rasiert werden, sondern er dürfe auch

heits- und auch Todesfälle im Zusammenhang mit der willentlichen oder unwissentlichen Rasur von *abiku* kursieren. Ist die Rasur von *abiku* unwissentlich erfolgt, muss der durchführende *pai de santo* als unprofessionell, so nicht als Scharlatan gelten. Erfolgte die Rasur wissentlich, also willentlich, so scheint der *pai de santo*, der *abiku* rasieren will, in diesem Zusammenhang überheblich: Er will seine Macht demonstrieren und besser sein als ein Wissen, das größer ist als er. Andere sagen, *abiku* könne zwar nicht vollständig rasiert, wohl aber der *catulagem* unterzogen werden. Auch sonst liefen einige Dinge während der *feitura* ein wenig anders ab, das Prinzip einer Initiierung im Sinne der *nações* sei aber erfüllt, und müsse auch als solches verwirklicht werden. Die Tendenz geht klar dahin, auch *abiku* zu rasieren. Pai Pedro spricht in diesem Zusammenhang von einem Wissen darum, wie *abiku* rasiert werden könne, das erst vor einigen Jahrzehnten in den santamarensischen *candomblé* gedrungen sei.

8.9 Nanã

Nanã gilt, neben den jüngeren *orixás* Iemanjá und Oxum, als die wichtigste und erste Mutter unter den *orixás*. Ihr Element ist der Lehm, und so sehr sie für das Werden steht, steht sie auch für das Vergehen. Nanã ist die große Mutter, aus der hervorgeht und in die wieder eingeht. Manche bringen sie mit *abiku* in Zusammenhang durch die selbe Beziehung zwischen *abi*, Leben und *ku*, Tod. In ihrer Urgründigkeit hat Nanã viel zu tun mit den *iamí*, den alten Zauberinnen, zu denen auch andere weibliche *orixás* (Oxum, Iansã etc.) gezählt werden.

Es heißt, dass sie sich der Vorherrschaft des (betont männlichen) Eisen-*orixá* Ogum über jegliches Opfer für die *orixás* nicht beugen wollte: Dies bedeutete eine *quizila*, ein Zerwürfnis zwischen den beiden *orixás*, und wer um diese Geschichte weiß, weiß auch, dass die Opfertiere für Nanã nicht mit Eisen geschnitten werden dürfen (vgl. Vallado 2010: 113). Nanã ist zwar kein der santamarensischen Szene neuer *orixá*, wohl aber ist der Umgang mit ihr, insbesondere die Frage, wieweit an ihren Medien der gewöhnliche Initiierungsprozess durchgeführt werden kann und die Frage, wieweit sie *dono da cabeça* eines Mannes, oder nur von Frauen sein kann, sind in jüngerer Zeit zu einem vieldiskutierten Thema geworden.

Die beiden Fragen werden oft unabhängig voneinander gesehen – einige meinen, Nanã könne man zwar rasieren, aber nicht in einem Mann. Andere meinen, Nanã könne zwar *dono da cabeça* eines Mannes sein, dürfe aber nicht rasiert werden. Andere meinen: es gäbe *qualidades* von Nanã, die man rasieren könne, und andere, die man nicht rasieren könne, ganz, wie auch die *abiku* von manchen in solche und solche unterschieden werden – die Ansicht betreffs Nanã korrespondiert aber nicht unbedingt mit der Frage, ob man *abiku* rasieren kann: Es gibt solche, die meinen, *abiku* könne nicht rasiert werden, Nanã aber

seinerseits nicht rasieren.

schon, und *vice versa*.

Eine Verbindung von Nanã und *abiku* scheint dann nicht hergestellt. Einige meinen auch, Nanã könne nur auf bestimmte Weise rasiert werden – was bestimmte Weisen der Rasur betrifft, betritt man allerdings Bereiche von *fundamento*, die oft nur angedeutet werden. Eine *mãe de santo*, die selbst noch keine Nanã rasiert hat, meinte, man habe ihr gesagt, Nanã rasiere man nicht mit *navalha* (stählerner Rasierklinge), sondern mit Glas: Wenn sie für die ihren Obaluaê begleitende Nanã Opfergaben darbringe, tue sie das bereits mit Glas. Andere meinen: Nanã würde nahezu rasiert, eine dünne Schicht Haar würde aber gelassen. Andere wieder lassen einen Spielraum zwischen solchen *qualidades* von Nanã, die vollständig rasiert werden und solchen, die überhaupt nicht rasiert werden.

Es scheint eine gewisse Tendenz zu geben, die mit *abiku* verbundenen Merkmale auf solche zu übertragen, die Nanã als *dono da cabeça* haben. Eine andere, wie erwähnt, von der *abiku*-Frage meines Wissens bislang entkoppelte Frage ist die *gender*-Frage betreffs Nanã. Die Meinung hierzu ist in nahezu allen Fällen klar, lässt die Frage doch wenig Spielraum: Kann Nanã *dono da cabeça* eines Mannes sein? Es sind, sowohl innerhalb Santo Amaros als auch außerhalb, zahlreiche Fälle bekannt, in denen Nanã *dono da cabeça* eines Mannes ist, sowohl von *rodante*, als auch von *ogã*. Wer meint, das sei nicht möglich, muss all diese Fälle für *santo errado* (irrtümlich als solchen bestimmten *dono da cabeça*) erklären.

Ditinho, ein *filho de santo* von Pai Gilson, meinte einmal, ursprünglich habe man Nanã nicht in einem Mann rasieren wollen, da es sich um ein *fundamento* handle, das der seinerzeit von Frauen dominierte *candomblé* (was für den *candomblé ketu* in Salvador durchaus zutreffen mag) vor den Männern hüten und als exklusiv weibliches Wissen bewahren wollte, ohne, dass es einen theologischen Grund dafür gegeben habe. Er versteht die Frage nach der Rasur von Nanã in einem Mann also als Teil einer theologischen *gender*-Machtpolitik. Es scheint sich dann, zumindest in vielen Häusern, normalisiert zu haben, auch Männer für Nanã zu rasieren – wobei zu bedenken ist, dass Nanã insgesamt ein eher seltener *orixá* ist, verglichen mit Ogum, Iansã oder Xangó etwa. In jüngerer Zeit scheint nun die Frage nach Nanã neu bedacht zu werden, und viele scheinen sich noch unsicher zu sein, was denn nun die konsensuale 'Wahrheit' betreffs der 'Machung' von Nanã in einem Mann ist, um sich ihr gegebenenfalls anzuschließen, um nicht als *arrogante* (unwissend) zu gelten. Es handelt sich hier um ein Wissen, bei dem man nur schwer sagen kann, ob es sich um eine Erfindung handelt, um eine Wiederentdeckung verlorenen Wissens oder um eine Wiederentdeckung in der Vergangenheit erfundenen Wissens – solche Unsicherheiten bestehen häufig in der Aushandlung der Theologie des *candomblé*.

Die drei hier berührten Fragen, die nach der Rasur von *abiku*, die nach der Rasur von *Nanã* und die nach der Initiierung von Nanã in einem Mann sind ersteinmal theologische, haben aber auch mit sozialen Tendenzen im *candomblé* zu tun. Die Frage nach *abiku* berührt die Frage der Unterordnung unter ein sozioreligiöses System. Es scheint eine gewisse Neigung

zu geben, ehemals mit *abiku* verbundene Vorschriften auf Nanã zu übertragen – *abiku* wird dann zwar rasiert, die Sonderrolle einer Entität, die nicht rasiert wird, aber in Nanã beibehalten. Ähnlich scheint es eine Tendenz zu geben, in dem *orixá* Nanã gewissermaßen ein Exil für die Weiblichkeit im *candomblé* einzurichten – in Abwehr eines allgemein eher weiblich konnotierten *candomblé* wird Nanã auf solche Art den Frauen gelassen, der übrige *candomblé* aber den Männern geöffnet. Es wird also eine monogeschlechtliche Ausnahme geschaffen, um die *gender*-demokratische Regel zu bestätigen.

9 Religiöse Karriere

Obrigações (Obligationen, Verpflichtungen) sind Stärkungen der Bindung an den *dono da cabeça* und bilden die Stufenleiter religiöser Karriere. Die wichtigsten *obrigações* sind die *obrigação de um ano*, *de tres anos* und *de sete anos*: von einem Jahr, von drei Jahren und von sieben Jahren⁶⁴.

Manche vertreten die Ansicht, dass die Initiierung keineswegs mit dem *dar o nome* und möglicherweise weiteren darauf folgenden *resguardos*, sondern erst mit Ableistung der *obrigação de sete anos* abgeschlossen sei. Nach der *obrigação de sete anos* ist es möglich, den *decá* zu erhalten. Weitere *obrigações* in Siebenerschritten können geleistet werden: *de quatorze anos*, *de vinteum anos*, *de vinteoito anos* und so weiter. Wer *decá* erhält, gilt nach *ketu*-Terminologie als *ialorixá* beziehungsweise *babalorixá*, *mãe* oder *pai de santo*. Wer (als *iaó*) *obrigação de sete anos* geleistet hat aber (noch) keinen *decá* erhalten hat, ist *ebomi*, eine Art 'Ältere' im *candomblé*⁶⁵.

9.1 *Obrigações*

Eine *obrigação* funktioniert in mancherlei Hinsicht wie eine kleine Wiederholung von *feitura*: Eine Zeit im *roncô* ist damit verbunden, die von *iaó* zu großen Teilen im *estado de erê* verbracht wird. Eine Anzahl von *saidas*, Ausgängen aus dem *roncô* ist damit verbunden, und wieder werden Ketten getragen, wie sie auch während der Initiierung umgelegt werden müssen, und wieder gilt es verschiedene *resguardos* einzuhalten.

Obrigações, wie auch schon Initiierung und viele andere religiöse Komplexe, ist in recht

⁶⁴ Einige wenige Häuser variieren hier, und statt der *obrigação de tres anos* wird eine *obrigação de cinco anos* (nach fünf Jahren) durchgeführt.

⁶⁵ Als *ebomi* werden in einigen Häusern die ersten *filho de santo* eines Hauses bezeichnet. Hier wie an anderen Stellen zeigt sich eine emische Unsicherheit im Umgang mit einem *ketu*-Vokabular, das oft nicht von dem eigenen religiösen Elternteil gelehrt, sondern im Laufe spiritueller Karriere in irgendeinem anderen Hause aufgegriffen wurde. So werden mit einem Begriff bisweilen völlig unterschiedliche Konzepte gefasst. Verbunden mit dem Begriff von *ebomi* als erster *iaó* eines Hauses vertritt zumindest einer meiner Informanten auch die Ansicht, eine solche *iaó* nähme gewissermaßen an dem *decá* des religiösen Elternteils teil und könne bereits *filhos de santo* initiieren, ohne eigenen *decá* erhalten zu haben.

hohem Maße variabel und von einer notwendigen Basis her rituell ausdehnbar. Insbesondere die *obrigação de um ano* wird von einigen Häusern wie eine Art nachgelagerter Ergänzung der *feitura* betrachtet, die in sehr kleinem Rahmen und ohne große Opfertiere (solche die *quadro pé*, Vierfüßige also im Unterschied zu Zweifüßigen, Hühnern und ähnlichem) durchgeführt wird. Mãe Dalva beispielsweise lässt zu einer *obrigação de um ano* keine Trommeln schlagen: Der Ritus wird bei ihr schlicht mit einigen Gesängen im *quarto de santo* durchgeführt.

Auch Kombinationen der *obrigações* mehrerer *filhos de santo* eines *terreiro* oder von *obrigações* und anderen Festen, Initiierungen und so weiter, sind möglich. Früher soll es oft vorgekommen sein, dass ein gemeinsam initiiertes *barco* auch gemeinsam *obrigação* ableistete, was meines Wissens nicht mehr üblich ist. Eine *obrigação* ist, auch wenn sie schlicht gehalten wird, wie beinahe jede Arbeit im *candomblé* mit Ausgaben verbunden, die sich einmal auf das benötigte Material, dann auf eine Vergütung der Arbeit des durchführenden *pai de santo* und möglicherweise auch der beteiligten *ogãs* beziehen; die Realisierung hängt also auch von den finanziellen Möglichkeiten des *filho de santo* ab, wobei im Falle der gemeinsamen *obrigação* eines *barco* die Kosten in einer Art solidarischen Ökonomie gemeinsam getragen worden sein sollen.

Was eine Vergütung von *pai de santo* betrifft, heißt es in der Regel, Initiierung und Konfirmierung müssen kostenfrei geleistet werden – manche Häuser meinen, dies träfe nur auf das erste *barco* eines Hauses zu. *Obrigações* können berechnet werden, müssen aber nicht berechnet werden: An dieser Stelle lässt sich vielleicht ablesen, wieweit ein monetarisiertes Verhältnis zu den eigenen *filhos de santo* besteht. *Decá*, und das gilt auch in den Häusern, die *obrigações* in aller Regel kostenfrei leisten, *deve ser pago*: muss bezahlt werden.

Die Kosten von *decá* variieren: Mir sind Summen zwischen fünf- und fünfzehntausend Reais bekannt, die an den durchführenden *pai de santo* gingen, unabhängig von den Materialkosten (siehe auch IV.2). Soweit es mir bekannt ist, ähnelt der Erhalt des *decá* im Grundmuster der Durchführung von *obrigação*. Der Erhalt von *decá* bedeutet das strukturell höchste Amt im *candomblé*. Als Gegenstand ist er eine Art Kalebasse, die ein *fundamento* enthält: das Besteck, um selbst Initiierungen und damit verbundene Rasuren vornehmen zu können.

9.2 Karrierismus

Es gibt einen gewissen Trend, den Erhalt von *decá* als Konsequenz der Ableistung von einer *obrigação de sete anos* zu verstehen. Dabei handelt es sich um eine Art karrieristischen Denkens, worauf wohl unter anderem die zunehmenden Neugründungen von *candomblé*-Häusern zurückzuführen ist und auch die Existenz zahlreicher Häuser, die teils seit Jahren in einem Aufbau befindlich sind, der (vor allem aufgrund finanzieller Schwierigkeiten) nur stockend vorankommt. Der Erhalt des *decá* ist erst nach einer *obrigação dos sete anos*

möglich, aber weder nötig noch allgemein nahegelegt⁶⁶.

Ein ähnlich karrieristisches Denken findet auch betreffs der *obrigações* statt. Die Ableistung der *obrigações* ist in Santo Amaro eigentlich meist nur lose an die *idade de santo*, das Initiierungsalter, gebunden; sie bedeutet also eine dritte Zeitzählung neben der des biologischen und der des spirituellen Alters. Meist werden die *obrigações*, wenn Gelegenheit, Zeit und das notwendige finanzielle Kapital vorhanden sind, gemessen am spirituellen Alter, eher nachgeholt. Dieses Nachholen von *obrigações* darf als normal gelten, zahlreiche *filhos de santo* haben bereits fünf, zehn, fünfzehn Jahre *de santo*, ohne eine entsprechende *obrigação dos sete* oder auch ohne eine *obrigação dos tres anos* geleistet zu haben.

In dieser Hinsicht scheint es ein Ausdruck neuerer Denkungsart im *candomblé*, wenn Pai Iba vor dem Erhalt seines *decá* (2013) meinte: mit seinen elf *anos de santo* sei er betreffs der *obrigação dos sete anos* bereits im Verzug. In Anbetracht seines religiösen Werdeganges kann Pai Iba (geboren 1990) tatsächlich als Karrierist gelten: Innerhalb des ersten Jahres nach Erhalt seines *decá*, der mit der *obrigação de sete anos* kombiniert von Pai Pote durchgeführt wurde, initiierte er fünf *barcos*, wodurch sich 13 weitere Mitglieder einer bereits vor dem Erhalt des *decá* gegründeten *família de santo* anschlossen.

Über die recht rasche Durchschreitung der Stationen hinaus kommt es bisweilen sogar zu Verkürzungen religiöser Karrierewege, ganz abgesehen von der seit langem schon deutlich verkürzten ursprünglichen Initiierungsdauer. Vom *candomblé* in Feira de Santana sagt man, dass es heutzutage nicht unüblich wäre, dass ein junger Mann ein Jahr nach seiner *feitura* in den *roncó* geht, kombiniert in kurzer Zeit die drei *obrigações* ableistet und bei der darauf folgenden *saida* den *decá* erhält. In Salvador, berichtete man mir, habe jemand innerhalb dreier Tage die *feitura* und die drei *obrigações* abgeleistet und den *roncó* mit seinem *decá* in Händen verlassen – für 20.000 Reais, was im Vergleich zum herkömmlichen langen Wege sogar als recht günstig gelten darf. Bei den genannten (recht extremen) Beispielen mag es sich um Einzelfälle handeln, aber auch aus Santo Amaro ist mir zumindest ein Fall bekannt, in dem (innerhalb eines großen, gut organisierten Hauses) *decá* an einen *filho de santo* mit nur drei *anos de santo* vergeben wurde.

⁶⁶ Neben jenen, die um Aufbau von eigenem *terreiro* bemüht sind, sind mir verschiedene Personen bekannt, die zwar *decá* erhielten, aber keine Intention haben, ein eigenes Haus zu gründen: Sie bleiben im Mutterhaus, wo sie teilweise eigene spirituelle Familien als Binnenfamilien innerhalb der bereits bestehenden Familie gründen. Das scheint vielen falsch und unsinnig, liegt doch der Sinn des *decá* eben darin, ein eigenes Haus zu gründen, oder ein bestehendes Haus nach Ableben des *pai de santo* weiterzuführen (wobei es sich um einen etwas anderen, im Grunde aber ähnlichen Prozess handelt. Man spricht vom *passar o cargo*, das Amt weitergeben). Besteht dazu keine Veranlassung (beziehungsweise spirituelle Notwendigkeit), wird kein *decá* verliehen. Wer *decá* erhält, muss dieser Logik folgend das Elternhaus verlassen. Wer im Elternhaus zu bleiben gedenkt, der hat keinen Grund, *decá* zu empfangen.

9.3 *Todo mundo quer ser pai de santo*

Hoje em dia, heisst es, *todo mundo quer ser pai de santo*: Heutzutage will jedermann *pai de santo* sein. Dieser Umstand, von vielen *pai* und *mãe de santo* beobachtet und ausgedrückt, kontrastiert mit dem Prinzip der Notwendigkeit, und rückt den Willen des *orixá*, der eigentlich über die Übernahme eines solch zentralen und verantwortungsschweren religiösen Amtes entscheidet, in den Hintergrund.

Davon abgesehen bedarf es eigentlich, um *pai de santo* zu werden, *iaó* gewesen zu sein: also zu denen zu gehören, die inkorporieren. Die Grenze zwischen Inkorporierenden und Nichtinkorporierenden, wie sie von den Alten noch stark gesetzt wird, scheint sich allerdings in der Praxis bereits seit einigen Jahrzehnten zunehmend aufzuweichen.

Ein nicht ganz neuer, aber von einigen noch immer als Unmöglichkeit aufgefasster Vorgang ist das spätere *bolar* eines als *ogã* oder *ekede* gemachten *filho de santo*. So waren schon zwei der herausragenden Vertreter santamarensischer *candomblé*-Geschichte, Pai Tidu und Pai Nônô, genannt *da Macumba*, ursprünglich *irmões de santo* und *ogãs* im gleichen *terreiro* (einer *mãe de santo* in Cachoeira) gewesen (zu ihnen siehe auch **II:4.1**). Im Laufe ihres Werdegangs erfuhren beide ein *bolar* und ließen sich erneut, in anderen Häusern, als *iaó* 'machen'. Vom neuen Status aus durchliefen sie dann die notwendigen religiösen *obrigações* und wurden schließlich einflussreiche *pais de santo*. Auch Pai Pote wurde ursprünglich als *ogã* im *Viva Deus* konfirmiert, und erfuhr sein *bolar* erst nach einigen Jahren als *ogã*: Heute leitet er als *pai de santo* das wohl prosperierendste *candomblé*-Haus in Santo Amaro, und dürfte der überregional bekannteste Vertreter des santamarensischen *candomblé* sein. *Orixá*, sagt Pote gern, *pode tudo*: Der *orixá* kann alles.

Von einer anderen Seite wird die Trennung zwischen *rodante* und nicht-*rodante* in Frage gestellt, wenn *ogã* oder *ekede* in Bereichen arbeiten, die von vielen als außerhalb ihrer eigentlichen Kompetenzen liegend verstanden werden.

Mãe Sereia, die ein *terreiro* in Acupe unterhält, ist *ekede* und *mãe de santo* mit *decá*, also etwas, was im Allgemeinen santamarensischen Verständnis als unmöglich gilt (aber, offenbar, dennoch möglich ist). Sie wurde 1992 durch den mittlerweile verstorbenen Pai Justiniano, eine Größe der acupensischen *candomblé*-Szene, der zahlreiche *filhos de santo* auch mit *decá* hinterließ, initiiert. Es kam zu einem Zerwürfnis zwischen ihr und Justiniano, der zu jener Zeit nach Feira de Santana übersiedelte, und sein *terreiro* in den Händen eines (mittlerweile ebenfalls verstorbenen) Pai João ließ, mit dem Mãe Sereia sich ebenfalls überwarf. Ihr *assentamento* besteht bis heute im *terreiro* fort, das mittlerweile von Pai Antonio geleitet wird, zu dem sie auch kein gutes Verhältnis hat (siehe auch **II:3.6**).

Mãe Sereia erhielt ihren *decá* durch Pai José Carlos, einen ihrer *irmões de santo* (also ebenfalls *filho de santo* von Pai Justiniano) in Feira de Santana. Sie ließ zwar Fotografien

von der Übergabe des *decá* anfertigen, lud das *povo de santo* (das 'candomblé-Volk') von Acupe aber angeblich nicht zu der Zeremonie ein: Unter anderem aus diesem Grunde (im Hintergrund jedoch eher aus theologischen Gründen) wird die Rechtsgültigkeit ihres *decá* von einigen in Acupe angezweifelt.

Die *familia de santo* von Mãe Sereia ist klein, und besteht zum größten Teil aus Verwandten. Wieweit sie bei der Durchführung von *iniciações* und *obrigações* auf die Mitarbeit von anderen religiösen Vorstehern, die im Unterschied zu ihr *orixá* inkorporieren, angewiesen ist, blieb im Gespräch etwas unklar. Man kann ihre *familia de santo* also möglicherweise als eine von anderen in ihrem Hause und für ihr Haus gemachte lesen.

Es ist in diesem Zusammenhang noch Pai Bairra zu erwähnen, ein *ogã*, der allgemein als *pai de santo* verstanden wird. Er ist leiblicher Sohn von Mãe Dada, die 2014 noch um eine Legitimierung ihrer religiösen Position bemüht war. Gemeinsam konstruieren sie ein *terreiro* im eingemeindeten Ort Sítio de Camaçari. Beide sind gut befreundet mit Pai Pedro. Pai Bairra selbst arbeitet mehr außerhalb als innerhalb Santo Amaros. Bei Initiierungen, die er vornimmt, hilft Pai Pedro.

Die Grenzen zwischen *rodante* und nicht-*rodante* sind also an vielen Stellen schwächer, als sie es nach Meinung vieler im Prinzip sein sollten. Man kann diese Frage auch in Zusammenhang mit einer Machtfrage lesen: Nur, wer sich dem demütigen Prozess des Heranwachsens als *iaó* unterwarf, darf in die Lage geraten, die Unterwerfung anderer zu vermitteln. Ein *ogã* als *pai de santo*, eine *ekede* als *mãe de santo* führt zwei Machtsphären zusammen, die aufgrund einer Art Gewaltentrennung in einer vorherrschenden Tendenz getrennt voneinander zu halten sind. Geht man in der Geschichte des *candomblé* weiter zurück, handelt es sich tendenziell um die Trennung einer eher religiösen (*iaó*) von einer eher weltlichen (*ogã* und *ekede*) Macht.

10 Feste und Seáncen

Die Feste (*festas*) und Seáncen (*sessões*) stellen den sozusagen öffentlichen Part des *candomblé* dar. Sowohl Nichtinitiierte als auch in anderen Häusern Initiierte können sie besuchen, was nur eingeschränkt für die Vorgänge gilt, deren öffentlicher Teil oder Abschluss eine *feira* darstellt. Sowohl *feitura*, Ableistung von *obrigação*, als auch Erhalt von *decá* sind mit einer *feira* verbunden, wobei mehrere *festas* in einer zusammengefasst werden können. Beispielsweise findet eine *feira* statt, weil jemand den *decá* erhielt, und zur gleichen Zeit wird der Name eines *ogãs* gegeben; oder einige *iaós* geben ihre Namen, und gleichzeitig leisten andere *filhos de santo* ihre jeweiligen *obrigações* ab, und das Fest wird gemeinsam begangen. In all diesen Fällen handelt es sich um Vorgänge der *saida*: des Ausgangs aus dem *roncô* in den *barracão*.

Feste in diesem Sinne berücksichtigen grundsätzlich alle *orixás* und insbesondere die, die Besitzer des Kopfes der *filhos de santo* sind, deren religiöser Status sich verändert. Solche Feste können wiederum integriert werden in die *funções*, die 'Funktionen' eines Hauses. Die *funções* sind Verpflichtungen, die das Haus und dessen *pai de santo* gegenüber der Anderswelt haben. Es handelt sich um eine Reihe von Festen (und den Festen vorausgegangene Rituale und Opfergaben) für verschiedene *orixás*, die im Laufe eines Jahres gegeben werden. Dieser Festkalender kann sich von Jahr zu Jahr unterscheiden; teils lehnt er sich an den katholischen Jahreskreis und Heiligenkalender an.

Neben den *festas* für *orixás* werden von den meisten Häusern auch *festas* für brasilianische Geistwesen, insbesondere für *caboclos* gegeben, die sich in den Kalender der *funções* einfügen. Feste für *orixás* finden beinahe ausschließlich nachts statt, für brasilianische Geistwesen werden die Feste meist tagsüber gegeben. Für brasilianische Geistwesen wird zudem von verschiedenen Häusern ein- oder zweiwöchentlich, von anderen nur gelegentlich, eine *sessão* gegeben, die wiederum meist abends stattfindet. *Sessão* ist ein deutlich weniger aufwendiger Vorgang als *festa*, und setzt keine Opfergaben voraus. Obwohl *sessão* klar aus dem eher kardezistisch-umbandistischen Bereich kommt, wird sie auch von Häusern der *nações* gegeben, ganz so, wie Häuser, die sich der *umbanda* zurechnen, *festas* für *orixás* geben.

Ein anderer im weiteren Sinne festlicher Vorgang ist das *axêxê*, die funeralen Riten, die auf das Ableben eines *candomblé*-Vorstehers (und auch Riten geringeren Umfanges, die auf das Ableben eines *filho de santo*) folgen. Es handelt sich im Grunde um eine großangelegte Verabschiedung des Verstorbenen und Reinigung der Hinterbliebenen, die nach traditionellem Muster mit sieben nächtlichen Festen (im Sinne halböffentlicher Trommeln) und weiteren Ritualen verbunden ist. Ich hatte in Santo Amaro zweimal die Gelegenheit, an *axêxê* teilzunehmen – einmal fand es nur eine Nacht, das andere Mal drei Nächte lang statt. Schon die perkussiven Instrumente, und dann der ganze Ablauf von *axêxê* unterscheiden sich erheblich von dem Muster, nachdem Feste für *orixás* gegeben werden⁶⁷.

10.1 Feste für *orixás*

Ein Fest für *orixás* funktioniert nach einem Grundmuster, das sich, je nach Haus und Lesart, in zwei, drei oder vier Teile zerlegen lässt. Das vierteilige Grundmuster sieht wie folgt aus:

1) *Padê* für Exú. Eine kleine Gabe aus Mehl und Wasser wird für Exú aus dem *barracão* heraus (auf Straße oder Hof) gegeben, es wird für ihn gesungen, getrommelt und getanzt.

⁶⁷ Eine nähere Beschreibung von *axêxê* sei im Folgenden ausgeklammert, aus Platzgründen und auch, weil es eigentlich eigenständig fokussierter Untersuchung bedürfte, die vermutlich über Santo Amaro hinaus nach der in der Bahia de Todos os Santos gelegenen Ilha de Itaparica führen würde, und schwerlich aus dem bei nur zwei Anlässen erhobenen Material heraus geleistet werden kann.

Man bittet ihn, je nach Lesart, die Wege für das Fest zu öffnen und / oder das Fest nicht zu stören.

2) *Xirê*: In einer bestimmten Ordnung, die jedoch von Haus zu Haus und abhängig vom Anlass des Festes leicht variieren und betreffs des musikalischen Materials unterschiedlich ausgestaltet werden kann, wird für alle *orixás* gesungen und getrommelt und in einem Kreis, an dem auch *ogãs* und *ekedes* beteiligt sein können, getanzt. Während des *xirê* kommt es in aller Regel zu ersten Inkorporierungen; zu Abschluss des *xirê* werden einige speziell die Inkorporierung begünstigende *toques* (Trommelrhythmen) geschlagen.

3) Nach Abschluss des *xirê* (also einer Reise von Exú zu Oxalá) kommt es in den meisten Häusern zu einer Art Intervall: Einige *orixás*, noch uncostümiert, bleiben im *barracão* und tanzen uncostümiert, während andere *orixás* in die entsprechenden Räumlichkeiten geführt und dort costümiert werden. Man kann von einem *tomar rum* der uncostümierten *orixás* sprechen. Im Fall eines *dar o nome* wird an dieser Stelle der Name gegeben.

4) *Tomar rum* der costümierten *orixás*. Die costümierten *orixás* werden in den *barracão* geführt und nehmen nach bestimmter Ordnung nacheinander, bisweilen in kleinen Gruppen gemeinsam *rum* (*tomar rum*), was bedeutet: tanzen zu ihnen zugehörigen Rhythmen und Liedern.

Von einem zwei-, drei oder vierteiligen Grundmuster muss die Rede sein, da es eine Frage der Interpretation ist, wieweit man das *padê* als eigenständige Einheit betrachtet oder zum *xirê* rechnet. In den meisten mir bekannten Häusern wird das *padê* recht rasch, wie ein kleines Vorspiel zum *xirê* durchgeführt. In traditionellen Häusern der *nação ketu* handelt es sich um einen recht umfangreichen Vorgang, desbetreff spezialisierte Ämter innerhalb des Hauses bestehen. In Santo Amaro kenne ich nur aus dem *terreiro* von Pai Pote Ansätze, *padê* in dieser umfangreichen Art durchzuführen.

Wie man das *padê* als Teil des *xirê* lesen kann, kann man das *tomar rum* der uncostümierten *orixás* als eine Einheit (lediglich organisatorisch durch die Costümierung geschieden) mit dem *tomar rum* der costümierten *orixás* lesen. Führt man beide Zurechnungen durch, kommt man zu einem nurmehr zweiteiligen Grundmuster:

1) *Xirê*: Die *orixás* inkorporieren sich.

2) *Tomar rum*: Die *orixás* tanzen.

Dabei ist anzumerken, dass es auch während des *tomar rum* einzelner *orixás* noch zu weiteren Inkorporierungen von *orixás* in solchen Medien, die bis dahin noch nicht inkorporierten, kommen kann. Auch ein *bolar* ist zu jedem Zeitpunkt eines Festes möglich. Ein Fest funktioniert auf organisatorischer Ebene wie nach einem rituell mehr oder weniger festgelegten Skript, aber wer auf dem Fest auftaucht, wer möglicherweise ein *bolar* erleidet, wie sich die Kommunikationen zwischen Menschen und außermenschlichen Entitäten gestalten

und entwickeln, das lässt sich nicht vorhersagen. Den Akteuren, menschlichen wie außermenschlichen, wird im *barracão* ein Spielfeld mit ihm zugehörigen Regeln gegeben, die aber von Haus zu Haus variieren können.

Während des *tomar rum* der inkorporierten *orixás* wird im *barracão* als einer Art sakralen Theaterraum eine Art zweiter Theaterraum geöffnet: Einzelne oder nach bestimmten (sich an den Erzählungen von den *orixás* orientierenden) Regeln zusammengestellte Gruppen von *orixás* tanzen zu ihnen zugehörigen Liedern und Trommelrhythmen. Diese Tänze der *orixás* spielen zum Teil wiederum die mit ihnen verbundenen afrikanischen Geschichten durch ein spezifisches Bewegungsrepertoire nach, man kann also von einer Art mehr oder weniger symbolistischem, mehr oder weniger programmatischem Tanztheater sprechen. Ein Zusammenhang zwischen einzelnen Geschichten und einzelnen Tanzbewegungen ist den Beteiligten und Besuchern dabei mehr oder weniger herstellbar; auch Moden (Neuerungen, von den Festen anderer abgeschauten Tanzbewegungen und Tanzabläufe) spielen in diesen Bereich hinein.

10.2 *Funções*

Zu Festen für *orixás* kommt es neben solchen, die den *obrigações* (hier auch die *feitura* und der Erhalt von *decá* als *obrigações* verstanden) zuzurechnen sind, vor allem im Rahmen der sogenannten *funções* (Funktionen) eines Hauses, bei denen es sich letztlich auch um *obrigações* handelt, aber um solche, die eher das gesamte Haus als einzelne Mitglieder betreffen. Dabei handelt es sich beispielsweise um umfangreiche Alimentierungen der *orixás da casa* (dem Haus, nicht einer einzelnen Person, zugehörige *orixás*) oder der *exús da casa*. Oft werden diesen wiederum Feste zugeordnet, die Teil der *obrigações* des religiösen Vorstehers sind. In den Rahmen dieser *funções* lassen sich nun auch *feituras* neuer Familienmitglieder und *obrigações* bereits initiierteter Familienmitglieder integrieren: Die Rituale des *candomblé* lassen sich in hohem Maße einem Baukastenprinzip folgend miteinander kombinieren.

Die *funções* eines Hauses können sich mehr oder weniger umfangreich gestalten, und werden oft mit beträchtlichem Vorlauf geplant. Die Ausgestaltung der *funções* kann von Jahr zu Jahr variieren. Auch die *funções* funktionieren, wie ein einzelnes, ihnen zugehöriges Fest, nach einem Baukastenprinzip. Die Auswahl richtet sich in diesem Falle nach diversen Zyklen (etwa den von Jahr zu Jahr seltener werdenden *obrigações* des *pai de santo*), nach Häufigkeit eines bestimmten *orixá* innerhalb der *família de santo* oder nach besonderen Anlässen (wenn etwa aus bestimmten Gründen einem bestimmten *orixá* gedankt oder seine Schirmherrschaft betont werden soll). Bisweilen werden innerhalb der *funções* Gruppen von *orixás* zusammengefasst; dies gilt insbesondere für die *mulheres santas* (die 'Heiligen Frauen'), also vor allem Oxum, Iemanjá und Iansã. Auch für Oxóssi und Oxum kann ein gemeinsames Fest gegeben werden, das dann in aller Regel Logunedê

einschließt, der in manchen Traditionen als Sohn von Oxum und Oxóssi gilt. Obaluaê, Nanã und Oxalá; auch Xangó haben meist eigene Feste. Oxalá und Obaluaê, und auch die *santas mulheres* fehlen selten im Rahmen der Leistung von *funções*; auch Xangô wird häufig mit einem Fest bedacht.

Die *santas mulheres* werden darüber hinaus, vielleicht in dieser Hinsicht Exú vergleichbar, in nahezu jedem Fest bedacht, indem ihnen zum Abschluss eines Festes oder Zyklus von Festen ein *presente*, ein Geschenk dargereicht wird. Je nach Art des vorausgegangenen Festes wird dieses in *água salgada* (ins Meer, eher Iemanjá zugehörig) oder in *água doce* (Süßwasser, häufig in Form eines Wasserfalls, eher Oxum zugehörig) gebracht, bisweilen auch an einem Zusammenfluss von Süß- und Salzwasser.

Tempo (seltener: Iroko) stellt (unabhängig von möglicherweise ihm zugehörigen *filhos de santo* innerhalb der jeweiligen *família de santo*) ein jedem Haus zugehöriges *fundamento* dar, das jährlich erneuert wird. Er hat sein *assentamento* außerhalb des Hauses, und mit seinem *assentamento* verbunden ist die weiße Fahne, die ein jedes *candomblé*-Haus kennzeichnet. Man spricht von *Levantar a Bandeira de Tempo* ('Heraufziehen der Flagge von Tempo'), wobei es sich meist um eine kleine, eher geschlossene Zeremonie handelt, die mit keinem großen Fest verbunden ist.

10.3 Sonderformen von Festen für *orixás*

Für manche *orixás* haben sich Sonderformen von Festen entwickelt oder wurden möglicherweise erfunden oder wiederentdeckt. Dies betrifft insbesondere Oxalá und Obaluaê, in gewissem Maße auch Xangô und Ogum. Vergleichbare Sonderformen von Festen für andere *orixás* innerhalb Santo Amaros sind mir nicht bekannt geworden. Für Oxóssi beispielsweise gibt man eine *festa pra Oxóssi*, wie man eine *festa pra Iemanjá* oder *pra Oxum* gibt.

Bei den erwähnten Sonderformen von Festen hingegen handelt es sich um solche, die zu geben man lernen kann (die man also nicht unbedingt aus gewöhnlicher religiöser Karriere heraus zu geben weiß), und die im santamarensischen Kontext Teil einer Art sich herausarbeitenden Kanons darzustellen scheinen. Ob man sie geben kann, hängt neben dem Wissen um ihren Ablauf und den notwendigen finanziellen Ressourcen auch davon ab, ob man die in ihnen verehrten *orixás* als *donos da cabeça* von *filhos de santo* im eigenen Hause initiiert hat. Die meisten der mir bekannten Häuser streben an, diese Feste geben zu können, vor allen Dingen die *Águas de Oxalá* und das *Olubajé*. *Amalá de Xangô* scheint weniger vom bekannten Muster von *orixá*-Festen abzuweichen als *Águas de Oxalá* oder *Olubajé*.

Amalá bezeichnet eine Xangô zugehörige Speise. In manchen *terreiros* wird, während des *tomar rum* der kostümierten *orixás*, eine Art Feuerprobe gegeben: Ein inkorporierter Xangô tanzt mit einem mit brennendem Öl gefüllten Gefäß durch den *barracão*. Im Juni, verbunden mit dem Namenstag von São João, gibt es zudem die Tradition der sogenannten *Fogueira de Xangô* (eines Feuers für Xangô), das meines Wissens allerdings in Santo

Amaro (noch) nicht durchgeführt wird.

Feijouada de Ogum nimmt insofern eine Sonderstellung ein, dass es als weniger afrikanisch, und mehr brasilianisch gilt. Es handelt sich um eine Tradition, der manche insbesondere der jungen Häuser aus eben diesem Grunde eher ablehnend gegenüber stehen (mehr zu *Feijouada de Ogum* weiter unten).

Im Falle eines Festes für Oxalá, das sich ohnehin schon in drei Feste für die drei bekanntesten Erscheinungsformen und Lebensalter Oxalás auffalten kann, wird von zumindest zwei santamarensischen Häusern (Pai Pote und Pai Gilson) ein Ritual vorangestellt, das sich *Águas de Oxalá* nennt. Zu einem *Águas de Oxalá*, wie es im Haus von Pai Gilson gegeben wurde, kommen die *filhos de santo* an einem Freitag Abend nach Einbruch der Nacht in den *barracão* und bereiten sich dort Lager. Sie ruhen, bis sie nach Mitternacht vom *pai de santo* geweckt werden. *Quartinhas*, Tonvasen, wie sie auch im Rahmen von *lavagens* (rituellen Waschungen von Gebäuden) verwendet werden, werden ausgeteilt. Es bildet sich eine Kette, die streng nach der spirituellen Hierarchie des *terreiro* geordnet ist. Diese Kette unternimmt nun drei Wege, *viagens*, Reisen genannt, zu einer nahegelegenen Quelle, aus der Wasser geschöpft wird. Diese *viagens* werden barfuß unternommen, und das Gefäß muss auf dem Kopf transportiert werden. Wie zu jeglicher Oxalá zugehörigen Angelegenheit ist Weiß die vorgeschriebene Farbe der Kleidung. Im Hof des *barracão* wird eine Art Zelt aufgebaut, innerhalb dessen sich ein *fundamento* für Oxalá befindet, zu dem das Wasser gebracht wird. All dies hat in mönchischer Stille stattzufinden. Nach Abschluss der drei *viagens* setzt sich das Ritual im *barracão* fort: Es bildet sich ein *xirê*, es kommt zu Inkorporierungen, die Trommeln werden geschlagen. *Bênção* wird in hohem Maße erbeten und gegeben. Einige der *ogãs* erhalten Stäbe, mit denen in der Hand sie sich wie Wächterfiguren aufstellen (ein Element, das auch während eines *axêxê* zu beobachten ist). Die Zeremonie der *Águas de Oxalá* im *terreiro* von Pai Gilson endete gegen vier Uhr morgens; zieht aber, eigentlich, einen bis drei Wochen währenden *resguardo* nach sich. Das *terreiro* wurde mit weißen Tüchern geschmückt; es darf nur in Weiß betreten werden. Kaffee-, Alkohol und Tabakgenuss; auch sexuelle Handlungen sind den *filhos de santo* während solchem *resguardo* untersagt.

Das *Olubajé*, ein Fest, das für Obaluaê durchgeführt wird, wurde nach Mãe Linas Aussage von ihrer *mãe de santo* Iara nach Santo Amaro gebracht, und wird mittlerweile in verschiedenen Häusern (beispielsweise Pai Gilson, Pai Kikito, Pai Pote) durchgeführt. Es beinhaltet, im Grundablauf zwischem dem Intervall und dem *tomar rum* der kostümierten *orixás*, die Austeilung eines in Bananenblättern gereichten Essens an die *filhos de santo* und an die Besucher des Festes.

Einem solchen Fest für Obaluaê geht oft eine Art von Kollekte voraus, durch die das Fest finanziert wird. Einige Tage lang wird ein als Omolu kostümierter *filho de santo* in Begleitung eines weiteren mit einem Gefäß voller *popcorn* auf die Straßen geschickt, um Geld für das anstehende Fest zu sammeln. Diese mit einer Kollekte verbundene Gabe von *pipo-*

ca scheint mehr oder weniger eine Erfindung des salvadorianischen Tourismus zu sein (vgl. Santos 2005: 136), ist jedoch heutzutage aus der Ästhetik des *candomblé* nur schwer wegzudenken.

Als eine ähnliche Form von Kollekte wird bisweilen, in Santo Amaro allerdings mittlerweile kaum noch, ein sogenanntes *lindramô* gegeben. An einem *lindramô* sind zahlreiche Personen des *terreiro* beteiligt; es handelt sich um eine Art kleinen *samba*-Zug, der durch die Straßen zieht und in die Häuser geht, um einen *samba* zu geben. Das *lindramô* verfügt über ein eigenes Musikrepertoire und das von ihm gesammelte Geld dient meist der Gabe eines großen, den *orixá*-Festen vergleichbaren Festes für die *caboclos* (vgl. Oliveira Pinto 1991: 151ff).

10.4 Feste für brasilianische Geistwesen

Feste für brasilianische Geistwesen sind meist *caboclo*-Feste, gelegentlich Feste für *pombagira* und nur sehr selten solche für *preto velho* oder *marujo*. Sie orientieren sich in der Regel von ihrem Grundablauf her an solchen, die für *orixás* gegeben werden. Auch ihnen liegt ein (im Vorfeld, nicht öffentlich dargebrachtes) Opfer für die zu feiernde Entität zugrunde. Auch in ihrem Rahmen wird ein *padê* durchgeführt, und in aller Regel ein *xirê* getanzt. Inkorporieren sich im Rahmen dieses *xirê orixás*, werden ihre Medien allerdings beiseite genommen und wieder zu sich gebracht. Im Anschluss an diesen für die *orixá* geleiteten *xirê* ändern sich die gespielten Rhythmen und die gesungenen Lieder in Richtung des Repertoires, das dem jeweiligen brasilianischen Geistwesen zugehörig ist. Im Falle eines Festes für *caboclo* wird oft nach dem *xirê* die sogenannte *cura* ausgeteilt; Bestandteile der *jurema*-Pflanze, die an die *filhos de santo* des Hauses und (in manchen Häusern) auch an nichtinitiierte Besucher ausgegeben werden. Die Ausgabe ist begleitet vom Absingen zahlreicher, oft auch christliche Elemente beinhaltender Gebete, und kann gut eine Stunde in Anspruch nehmen; in manchen Häusern wird dann später eine ähnlich lange Strecke gesungener Gebete den Abschied des *caboclo* begleiten. Die jeweiligen brasilianischen Geistwesen können sich im Falle von *caboclo* während der Ausgabe der *cura* manifestieren; tun es sonst meist während des im Anschluss an den den *orixás* zgedachten *xirê*.

Auf diesen Part, der analog zu Festen für *orixás* die Möglichkeit zur Inkorporierung öffnet, folgt das Geschehen mit den inkorporierten Geistwesen, das sich in aller Regel deutlich von dem während eines Festes für *orixás* unterscheidet. In Bezug auf die *assistência* (Besucher des festgebenden Hauses) lässt sich feststellen, dass diese in aller Regel im Rahmen von Festen für brasilianische Geistwesen in deutlich höherem Maße involviert sind, als während der Feste für *orixás*. *Orixá* spricht in aller Regel kaum in der Öffentlichkeit des *barracão*, und wenn, dann meist in einer als afrikanisch verstandenen Sprache, die nur wenigen Personen (etwa einem für ihn konfirmierten *ogã*) verständlich ist. Brasilianische Geistwesen hingegen bieten ausführliches portugiesischsprachiges Gespräch an, und wer-

den zu solchem auch während der zu ihren Ehren gegebenen Feste gezielt aufgesucht. Einige, insbesondere *exús* und *pombagiras*, suchen ihrerseits aktiv Kontakt zur *assistência*, flirten oder fordern zum Tanz auf. Die Interaktion zwischen *assistência* und Geistwesen ist also eine sehr starke. Zudem werden auf Festen für die meisten *orixás* Speisen und Getränke erst nach der Phase ihrer Anwesenheit gereicht - auf Festen für brasilianische Geistwesen wird oftmals mit den Geistwesen gemeinsam getrunken und während ihrer Anwesenheit gegessen.

10.5 Exú und die Frage nach der Vermischung

Für Exú, der ohnehin in jedem Fest anwesend ist und geehrt wird, wird in den allermeisten Häusern eine jährliche, für ihn bestimmte *obrigação* geleistet, die sich den *funções* zurechnen lässt. Regelrechte *festas pra Exú* sind davon nocheinmal zu trennen. Sie sind häufiger in Häusern der *umbanda*, da insbesondere ältere *candomblé*-Häuser oft davon ausgehen, Exú als *dono da cabeça* gäbe es nicht und *escravo* inkorporiere sich allenfalls in solchen, die noch nicht initiiert wurden (siehe I:3.2). Auch in Häusern, die (wie beispielsweise Pai Gilson) Exú als *dono da cabeça* rasieren, ist Exú nicht häufig als *dono da cabeça* vertreten.

In Häusern der *umbanda* finden Feste für Exú im Grunde wie Feste für andere brasilianische Geistwesen statt. In *ketu*-Häusern werden im Zweifelsfalle eher Feste für *pombagiras* gegeben, die sich, ähnlich den *caboclos*, klarer dem Bereich brasilianischer Geistwesen zuordnen und somit von Festen für *orixás* trennen lassen, als solche für Exú. Tatsächlich habe ich bislang in Santo Amaro erst EIN Fest für Exú innerhalb eines *ketu*-Hauses (bei Pai Gilson) besucht. Die Angelegenheit war theologisch gesehen ausgesprochen interessant: Inkorporiert war ein Exú-*orixá*, und desweiteren zahlreiche *pombagiras*, in deren Mitte Exú-*orixá* tanzte. Dabei handelt es sich um eine Mischung der *egum*-nah gedachten brasilianischen Geistwesen mit den eher als primordiale Kräfte verstandenen *orixás*, wie sie von vielen voneinander getrennt zu halten versucht werden und im Falle von Pai Gilson in aller Regel auch deutlich getrennt sind.

Inbesondere auf *sessões*, die im Folgenden behandelt werden, kommt es jedoch sehr häufig zu einer Vermischung der andernorts getrennt gehaltenen Bereiche von *orixás*, brasilianischen Geistwesen und *eguns*.

10.6 Sessões

Viele der mir in Santo Amaro bekannten Häuser geben regelmäßig, die meisten der anderen zumindest gelegentlich *sessão*. Im Unterschied zu den *orixá*-Fest-nahen *festas* für brasilianische Geistwesen, orientieren sich die *sessões* eher an christlichen und kardezistisch-umbandistischen Vorbildern. Wie allerdings Häuser, die sich der *umbanda* zuordnen, meist mit einiger Selbstverständlichkeit Feste für *orixá* geben, geben die meisten sich der *nação*

ketu beispielsweise zugehörig fühlenden Häuser mit gleicher Selbstverständlichkeit *sessões*; die Gabe vom einem oder vom anderen kann also keineswegs als Distinktionsmerkmal für die schulische Zugehörigkeit eines Hauses herangezogen werden. An *sessões* teilnehmen konnte ich wiederholte Male in den Häusern von Mãe Iara (*ketu*), Mãe Lina (*ketu*), Mãe Satú (*ari dëndê*), Mãe Terezinha (*umbanda*), Pai Rogério (*umbanda*) und Pai Tonho (*umbanda*); desweiteren an einer der (mittlerweile) seltenen *sessões* von Pai Celino (*angola*) und von Pai Gilson (*ketu*). Im Zentrum von *sessão* steht meist die Inkorporierung von *caboclo* oder *boiadeiro*: Caboclo Oxóssi der Mãe Iara, Boiadeiro Mineiro der Mãe Lina, Boiadeiro von Mãe Terezinha, Caboclo Pena Verte von Pai Rogério, Caboclo Mata Virgem von Pai Tonho und Caboclo Boca da Mata von Pai Gilson. Eine Ausnahme in dieser Listung stellt Mãe Satú dar: Im Rahmen ihrer *sessões* sind es vor allen Dingen zwei *erês*, die sich in ihr inkorporieren: eine *erea* von Nanã und ein *erê* von Ogum. Neben diesen im Mittelpunkt der *sessão* stehenden Entitäten des jeweiligen religiösen Vorstehers kann es zu weiteren Inkorporierungen in der spirituellen Familie aber auch in Besuchern kommen. Dabei kann es sich, je nach Haus, sowohl um brasilianische Geistwesen, als auch um *orixás* oder *erês* handeln, und auch, wenn auch eigentlich unerwünscht, um Totengeister.

Im Zentrum einer jeder dieser *sessões* steht die dem Spiritismus entlehnte *mesa branca*, der 'Weiße Tisch'. Auf ihm werden Kerzen, Blumen und Wassergläser als unverzichtbare Elemente arrangiert, eine Reihe von Heiligenfiguren und möglicherweise Gebetsbüchern kann hinzukommen. Der engere Kreis der Teilnehmer setzt sich auf Stühlen um den Tisch, wobei es als gefährlich und unbedingt zu vermeiden gilt, einen leeren Stuhl zu lassen, da eine unerwünschte Entität diesen Platz beziehen und die *sessão* stören oder negativ beeinflussen könnte. Besucher sitzen auf Bänken oder Stühlen, die meist an den Wänden des Raumes entlang aufgestellt sind.

In der Beschreibung des Ablaufes von *sessão* muss bereits je nach Haus differenziert werden. Pai Rogério und Pai Tonho beginnen ihre jeweils wöchentlich (Donnerstag und Mittwoch) abgehaltenen *sessões* mit einer langen Reihe von Ansprachen, Gebeten und Fürbitten und gemeinsamen Liedern. Auf ihren *mesas* finden sich Gebetsbücher, aus denen gelesen und gesungen wird. Die Inhalte bleiben geraume Zeit rein christlich, und nehmen nach und nach synkretistische Elemente und solche des *candomblé* auf. Es findet ein langsamer Übergang von der eher katholisch-europäischen zur eher afrobrasilianischen Seite der Sitzung statt.

Der Übergang von einer religiösen Sprache in die andere geschieht auch durch das langsame Hinzuziehen von Instrumenten. Die Lieder werden rhythmischer, es wird dazu in die Hände geklatscht, ein *caxixi* (eine Rassel) kommt hinzu, leise wird eine der Trommeln geschlagen. Ein klarer zweiter Teil setzt mit dem Erscheinen des *caboclo* des religiösen Vorstehers ein. Jenen ersten Teil, der in zwei ineinander übergehenden Phasen infolge einer Annäherung an die Manifestation geschieht, kann man gewissermaßen als den *xirê* einer

sessão verstehen. Etwas spielerisch kann man diese Teilung in zwei Phasen auch in Analogie zu dem Wortgottesdienst und dem eucharistischen Part einer katholischen Messe verstehen. Der erste Teil, der 'Wortgottesdienst', wird sowohl von Rogério als auch von Tonho unter anderem genutzt, um organisatorische Fragen des *terreiro* zu klären, auf Veranstaltungen hinzuweisen oder auch Konflikte innerhalb des *terreiro* anzusprechen. Solcherlei Themen können dann im zweiten Teil, der mit dem Erscheinen des *caboclo* einsetzt, von der außermenschlichen Entität noch einmal aufgegriffen werden.

Insbesondere Häuser der *umbanda* nehmen sich in unterschiedlichem Maße die Freiheit, *orixás* und brasilianische Entitäten im Rahmen der selben Veranstaltung zuzulassen, wo die meisten *candomblé*-Häuser um eine klare Abgrenzung bemüht sind. Im Falle Tonhos und Rogerios erscheinen häufig auch *orixás*, die in der Regel jedoch nicht lange bleiben: Sie kündigen sich durch ihre markanten Rufe an, bleiben eine Zeit lang in einer Art Wartezustand, und lassen dann brasilianischen Geistwesen, die eher der *sessão* zugehörig sind, Raum. Es kommt leicht vor, dass sich zwischen diese Mischungen aus *orixás* und brasilianischen Geistwesen auch *eguns* begeben: Ich erinnere eine *sessão* im Haus von Pai Rogério zu einer Zeit, während der das *terreiro* aufgrund häßlicher Gerüchte in einer schwierigen Lage war. Mehrere *filhas de santo* am Tisch inkorporierten eine Art leidender und aggressiver Kreaturen, die davon abgehalten werden mussten, ihre Medien oder sogar andere zu verletzen. Dies kontrastierte stark mit einer in der Regel unbeschwerten, spielerischen Stimmung, wie sie im Haus von Pai Rogério für gewöhnlich vorherrscht.

Neben dem *caboclo* des religiösen Vorstehers sind es vor allen Dingen andere *caboclos*, die sich inkorporieren. Sie veranstalten, wenn der zweite Teil eröffnet ist und die Trommeln geschlagen werden, eine Art kleiner *feira de caboclo*: Sie tanzen, trinken ihre bevorzugten Getränke, rauchen ihre bevorzugten Rauchwaren und kommunizieren untereinander und mit den Besuchern. Bisweilen wird den Besuchern aus den diversen Schnapsflaschen, manchmal auch von den Rauchwaren angeboten; bisweilen werden Besucher darum gebeten, eine kleine *oferenda* (Gabe) in Form des jeweils bevorzugten Getränks zur nächsten *sessão* mitzubringen.

In aller Regel nimmt ein *caboclo* oder nehmen auch mehrere *caboclos* reihum Reinigungshandlungen an den Besuchern vor. Dieses kleine Ritual kann unterschiedlich ausgestaltet werden. Meist handelt es sich um ein Abstreifen mit Blättern; ein Anblasen mit Zigarrenrauch und eine Art Ausziehen der Finger und Zehen kann hinzukommen. Die Reinigung wird oft eingeleitet durch eine Begrüßung, wobei es je nach *caboclo* unterschiedliche Arten des Austauschs von *bênção* gibt: Umarmungen, der Kuss auf den Handrücken, ein Berühren erst des Bodens und dann der Stirn mit der Hand.

Ein weiteres Element, das in manchen Häusern festen Bestandteil einer *sessão* bildet, ist eine Prüfung der Medialität der Besucher: Dem *caboclo* werden die ausgestreckten Arme hingehalten, und er zieht sie mit einem ruckartigen Schwung ein, zwei oder mehrere Male zu Boden. Daraufhin schubst er den Besucher zu einer mehrmaligen Drehung um die eige-

ne Achse. Nicht selten kommt es in diesem Zusammenhang zu Ansätzen einer Inkorporierung, die zu einem *bolar* des Besuchers führen können. Der *boiadeiro* von Mãe Terezinha hat eine eigenartige Weise, diese Prüfung durchzuführen. Die Drehung des Körpers wird nicht über die Seite angestoßen, sondern von seiner an die Stirn des Besuchers gehaltenen Hand, wodurch zusätzlich zur Drehung des Körpers eine bestimmte Windung auch des Kopfes veranlasst wird.

Mãe Terezinhas *sessão* findet jeden Sonntag Nachmittag statt und weist verschiedene Unterschiede zu den sich stark ähnelnden *sessões* von Rogério und Tonho auf. Im Unterschied zu allen weiteren *sessões*, die ich bisher besuchte, wird kein Tisch im *barracão* aufgestellt; die ersten Lieder bis zur Inkorporierung erster Entitäten werden stehend gesungen. Der Teil christlichen Gebets ist im Vergleich zu Tonho und Rogério verkürzt; er besteht nur aus einer kurzen Lesung aus einem Gebetsbuch. Danach findet schon ein Übergang eher christlicher zu eher umbandistischen Liedern statt. Getrommelt wird an keiner Stelle der *sessão*, was eine größere Entfernung zum *candomblé* markiert, als sie bei Tonho und Rogério gegeben ist. Der *boiadeiro* von Mãe Terezinha begrüßt nach seiner Inkorporierung die Besucher und führt die genannte Prüfung auf ihre Medialität durch, und zieht sich dann schon bald in ein ihm zugehöriges Zimmerchen zurück, wo er für private Konsultationen zur Verfügung steht. Im *barracão* bleiben die Entitäten anderer Medien, die an der *sessão* teilnehmen, wobei sich sowohl weitere *caboclos*, als auch *orixás* und *erês* inkorporieren.

Im Haus von Mãe Satú sind es zwei sich in ihr inkorporierende *erês*, die im Zentrum der *sessão* stehen: Estrelinha de Nanã und Bugarinho de Ogum. Bugarinho de Ogum bezeichnet sie als einen *macumbeiro do azeite* (einen Zauberer von der Seite des *dêndê*-Öls), der auch mit *pemba* (oft gefährlichen Pulvermischungen) zu hantieren und ambivalente Arbeiten durchzuführen wisse; Estrelinha beschreibt sie als eher den Wohltätigkeiten, der *caridade* zugehörig. Die zentrale Rolle von *erês* im Rahmen von *sessão* ist für Santo Amaro ungewöhnlich. Im Haus von Mãe Satú wird ein Tisch aufgestellt, und die *sessão* beginnt mit Gebeten und christlichen Liedern, die aus Büchern abgelesen werden. Es findet jedoch keine lange, unterschiedliche Formate umfassende Einführung wie in den Häusern von Tonho und Rogério statt. Das Repertoire beschreibt jedoch den gleichen Übergang hin zum Umbandistischen, bis Mãe Satú schließlich inkorporiert.

Mãe Linas *terreiro* ist ein Tochterhaus von Mãe Iaras *terreiro*. Lina arbeitete jedoch schon vor ihrer Initiierung durch Iara sowohl im *candomblé* als auch mit der *mesa branca*, an der sie ihre spirituelle Karriere als junge Frau begann. Der Ablauf von *sessão* in den beiden Häusern ähnelt sich. In beiden Fällen wird die *mesa branca* aufgestellt, in beiden Fällen kommen im Laufe der *sessão* verstärkt die Trommeln zum Einsatz. Gesprochen wird kaum, die *sessão* beginnt mit Liedern.

Im Haus von Iara wird vor Beginn der *sessão* ein kleines Ritual durchgeführt, in dessen Rahmen die Mitglieder des Hauses und manche der Besucher aus ihren Händen eine Kerze empfangen, die auf dem blockförmigen Fundament um den Mittelpfeiler an einer bereits entzündeten Kerze entzündet und aufgestellt wird. Sie nahm zudem (ich kenne ihre *sessão* auch noch ohne dieses Element) die Angewohnheit auf, eine Art Fürbitten-Gebet von den an der *mesa* präsenten Personen reihum durchführen zu lassen. Der weitere Ablauf gleicht sich in den beiden Häusern und mündet an bestimmter Stelle in der Inkorporierung des vorstehenden Caboclo Oxóssi im Haus von Iara beziehungsweise Boiadeiro Mineiro im Haus von Lina.

Iaras Caboclo Oxóssi ist eine theologisch sonderbare Angelegenheit, eint er doch schon in seinem Namen brasilianisches Geistwesen mit afrikanischem *orixá*. Darum befragt, gibt Iara nur zur Auskunft, so sei es eben: *caboclo* UND Oxóssi gleich Caboclo Oxóssi. Auf Iaras *sessões* kommt es gelegentlich auch zu Inkorporierungen von *orixás*, die dann jedoch in der Regel an der *mesa* sitzen bleiben und bald anderen Entitäten Raum geben; in aller Regel ausschließlich *caboclos* und *boiadeiros*. Eine Sonderheit von Iaras *sessões* ist, dass viele der auf ihren *sessões* sich inkorporierenden *caboclos* nach ihrem Abgang *erês* zurücklassen. Das führt dazu, dass die *sessão de caboclo* in ihrem Haus meist in einer *brincadeira* (einem Spaß) der *erês* ausklingt. Dabei kommt es vor, dass einzelne *caboclos* noch inkorporiert sind, während die ersten *erês* bereits aufgetaucht sind. Oft reicht Iara zu Ende der *sessão* hin auch ein kleines Essen oder einen *mingal* (eine süße Maissuppe), was dann im Zusammensein mit den *erês* verzehrt wird. Manche Vorsteher des *candomblé* sehen darin eine theologische Unmöglichkeit: *Erê* gehört in ihrem Verständnis klar *orixá* zu, und keinesfalls *caboclo*. So handelt es sich auch bei den sich in Iaras Haus inkorporierenden *erês* keineswegs um solche von *caboclos* (ein Konzept, dass ein *caboclo orixá* vergleichbar seine eigene Kindversion mitbringt, begegnete mir bislang noch nirgends), sondern um solche der *orixás*, die *donos da cabeça* der entsprechenden Medien sind.

Auch in Linas Haus kommt es vor, dass *caboclo erê* lässt. Desweiteren kommt es auch zu Inkorporierungen von *orixás*, und bisweilen zu Inkorporierungen nicht klar bestimmbarer Entitäten. Die Stimmung im Allgemeinen ist eine weniger zeremonielle als im Haus von Iara; Boiadeiro Mineiro neigt zum wilden und ausladenden Tanz und lädt, was bei Iara nicht vorkommt, auch die Besucher zum *samba*.

Bisweilen scheint es, als fände desweiteren im Rahmen der *sessões* von Lina eine gewisse Schulung von dem Haus verbundenen *simpatisantes* und jungen *iaós* statt. Sie erleben häufig wechselnde Inkorporierungen, und sogar Formen der *cansanção* konnte ich im Rahmen der *sessões* von Lina an einem Abend beobachten: Zwei ihrer *filhas de santo* saßen am Rande des Geschehens am Boden und schlugen in monotonem Rhythmus erst ihre Handflächen, dann auch ihre Stirnen zu Boden.

Bemerkenswert bezüglich der *sessões* von Pai Celino ist, dass sich stets aufeinanderfol-

gend zwei sehr verschiedene *caboclos* in ihm inkorporieren. Erst kommt der sanfte Tupinamba Menino, der sehr leise spricht und ruhige Reinigungsarbeiten an den Besuchern durchführt, der den Klang der Trommeln nicht leidet. Er bleibt nicht lange und gibt Caboclo Eru Platz: Caboclo Eru tanzt, trinkt und raucht dann bis zum Morgengrauen. Vermutlich auch wegen Celinos fortgeschrittenem Alter und gesundheitlichem Zustand, der von den Eskapaden dieses zweiten *caboclo* durchaus in Mitleidenschaft gezogen werden kann, inkorporiert dies Gespann sich aber nur noch sehr selten.

Gilsons Caboclo Boca da Mata nimmt weniger Rücksicht auf sein Medium, und Gilson meint, der *caboclo* möge ihn nicht besonders, würde ihn also möglicherweise sogar absichtlich überfordern. Dennoch gibt er ihm ein-, manchmal zweimal im Jahr ein größeres Fest, und der *caboclo* ist eine wichtige Figur in seinem *terreiro*, der von vielen von Gilsons *filhos de santo* sehr geliebt wird. Auch *sessão* gibt Gilson gelegentlich, aber sehr unregelmäßig und scheinbar eher widerwillig.

10.7 Katholischer Kalender

Die *funções* eines *terreiro* zeigen, oft auch dann, wenn es sich als betont antisynkretistisch versteht, auffällige Parallelen zum christlichen Kalender, insbesondere zu Heiligtagen und zum katholischen Jahreskreis. Betreffs der Heiligtage werden oft Feste für mit den entsprechenden Heiligen assoziierte *orixás* auf den entsprechenden Tag oder zumindest in den entsprechenden Monat gelegt, sodass es zu zahlreichen Festen für Iansã (Santa Barbara) im Dezember, für Obaluaê (São Roque) im August und für die *erês* (Cosme e Damião) im September kommt. Der 23. April ist der Jahrestag von São Jorge, der in Bahia mit Oxóssi assoziiert wird. Dieser Anlass wird von verschiedenen *terreiros* genutzt, eine Art von *rezar* (Beten) für São Jorge durchzuführen, das sich auch in Richtung einer *sessão* ausweiten kann. Dies wohl durch die Nähe des *orixá* Oxóssi zu den *caboclos*, für deren Feste sich eigentlich eher am Jahrestag der baianischen Unabhängigkeit (zweite Juli [1823]) orientiert wird. Eine enge Beziehung besteht in Santo Amaro auch zwischen der Patronin der Hauptkirche, Nossa Senhora da Purificação, und Iemanjá. Alljährlich wird Ende Januar, Anfang Februar eine mit einem großen Fest verbundene *lavagem* (rituelle Waschung) der Kirche durchgeführt. Mit dem Monat Juni und den darinliegenden Tagen von Santo Antônio und São João sind Ogum und Xangô verbunden.

Manche Häuser leiten Feste für *orixás*, die in zeitlicher Nähe zum Jahrestag des mit ihnen verbundenen Heiligen liegen, auch durch Prozessionen ein. Bisweilen begleitet von Marsch und *swing* einer *xaranga* (kleiner Bläserzug) werden blumengeschmückte Heiligenstatuen (*imagens*) zum *terreiro* getragen, wo die *xaranga* dann nach einer gewissen Zeit von den *atabaques* des *candomblé* abgelöst wird und der *xirê* beginnt. Pai Celino beginnt seine jährlichen Feste für Iansã auf diese Weise, und das *Viva Deus* gibt traditionell im August ein Fest für Omolu, das mit einer Prozession beginnt, die jedes Jahr in einem anderen

Haus ihren Ausgangspunkt nimmt.

Abgesehen von den Heiligentagen, sind es vor allem die Osterwoche und Allerseelen, nach denen sich die *funções* vieler *terreiros* noch immer richten. Im Folgenden seien beispielhaft für Aktivitäten, die innerhalb der *terreiros* mit Bezug zum Katholizismus bestehen, die Gabe von *caruru*, Aktivitäten im Umfeld von Santo António und die 'Ruhezeiten' *mes dos mortos* und *semana santa* vorgestellt. Die *lavagem* von Nossa Senhora da Purificação und nach gleichem Muster ablaufende kleinere *lavagens* seien hier ausgenommen, da es sich eher um Stadtfeste handelt, bei denen die *candomblé*-Gemeinden durch Absprachen mit der Stadtverwaltung und mit der Kirche eingebunden werden.

10.8 *Dar um caruru*

Von wenigen Häusern werden den *erês* eigene Feste gegeben. Das einzige regelmäßige Fest, und als solches eine Art Teil seiner *funções* bildende Fest für *erês* ist mir von Pai Rogério bekannt, der jedes Jahr im September ein Fest für die *erês* und gleichzeitig für die Kinder des Viertels, in dem sein *terreiro* liegt, veranstaltet. Auf der Straße gibt er verschiedene Attraktionen; unter anderem baut er eine *piñada*⁶⁸ auf, und Spiele wie Eierlauf werden durchgeführt. Es werden zahlreiche Bonbons und andere Süßigkeiten in die Kindermenge geworfen, und statt Bier wird Limonade ausgeschenkt. Das Fest findet tagsüber statt.

Eine festliche Handlung für die *erês*, die aber keine Inkorporierungen beinhalten muss, ist die Gabe eines *caruru*⁶⁹. *Caruru* bezeichnet im kulinarisch engeren Sinne einen Okraschotenschleim; im weiteren Sinn eine Speisenkomposition, deren zentraler Teil eben jener Okraschotenschleim ist. Hinzu kommt meist ein Stück Huhn, etwas Reis, hartgekochtes Ei, möglicherweise *vatapá* (ein Brei aus *farinha* und *camarões*, einer Art Trocken-*shrimps*) und teils weitere Bestandteile wie verschiedene *farrofas* (grobkörnige Maniok-Mehle). *Caruru* wird mit dem heiligen Zwillingbrüderpaar Cosme e Damião assoziiert, und meist während des September, der als *mes das crianças*, Monat der Kinder gilt, gegeben. Sowohl *terreiros* als auch bürgerliche Privathaushalte geben *caruru*. Für São Cosme e Damião besteht ein eigenes Liederrepertoire. Bevor das *caruru* an die Besucher ausgeteilt wird, wird es von sieben Kindern gegessen: Sie sitzen am Boden, essen mit den Händen, und aßen ursprünglich aus einer gemeinsamen Schale, was mittlerweile in den meisten Häusern geändert wurde. Bisweilen wird ihnen Besteck gegeben, bisweilen sitzen sie sogar an einem Tisch, und in aller Regel erhält jedes Kind seine eigene Schale, insbesondere, wenn ein *caruru* von eher *candomblé*-fernen Häusern ausgerichtet wird.

68 Eine eigentlich eher aus den mexikanischen Weihnachtsbräuchen bekannte Tradition, in der bei verbundenen Augen versucht wird, mit einem Stock einen aufgehängten Papiersack mit Süßigkeiten aufzuschlagen.

69 *Dar um caruru*, ein *caruru* geben, wird im derzeitigen Sprachgebrauch der santamarensischen Szene a) auch für jedwedes andere *candomblé*-Fest b) für jedwede Arbeit im *candomblé* gebraucht; als Euphemismus auch für Schadensarbeiten. Dies ist insofern bezeichnend, dass es in gewisser Hinsicht an eine ältere Kultur (umbandistisch-angolanisch) anknüpft, in der nicht nur für die *erês*, sondern häufig auch für Santa Barbara beziehungsweise Iansã und weitere *orixás caruru* gegeben wurde.

Carurus finden sowohl in *candomblé*-Häusern, als auch in den weiten Randbereichen und Ausläufern des *candomblé* statt, bis in die bürgerlich-katholische Gesellschaft hinein. *Caruru* ist nicht selten Erfüllung einer *promessa*: eines Versprechens, das für den Fall, dass ein Heiliger in bestimmter Angelegenheit hilft, eingehalten, oft jährlich wiederholt wird; oder auch als ein Dank für eine Situation, in der jemand im Nachhinein (oder während der Situation) einen Heiligen für sich arbeiten sah. In *candomblé*-Häusern kann *caruru* mit einer Art *festa de erês* verbunden sein, muss es aber nicht. *Carurus* können als in Wechselwirkung zwischen *candomblé* und Katholizismus entstandenes Element brasilianischer Volkskultur gelten.

Mestre Ivan erzählte einmal die schöne Anekdote, wie er als Kind bei einem *caruru* zu Gast war und sich (nachdem die sieben Teller am Boden bereits leergegessen worden waren) zum dritten Mal in die Schlange stellte, um einen weiteren Teller zu erhalten. Die Gastgeberin trat auf ihn zu und fragte, ob er hungrig sei. Er bejahte. Ob er noch nicht gegessen habe? Er bejahte. Ich weiß, habe sie daraufhin angehoben, wie dein Name ist und wer dein Vater ist und wo du wohnst und ich weiß, dass du schon zum dritten Mal in der Schlange stehst. Er sei gegangen und habe das Haus niemals wieder betreten, schloss Mestre Ivan die Anekdote.

Im Unterschied zum jungen Mestre Ivan scheinen die meisten Kinder mittlerweile Geschmack am *caruru* verloren zu haben, und nicht selten steht ein Haus vor dem (im kinderreichen Brasilien wahrlich sonderbaren) Problem, sieben Kinder für die Eröffnung eines *caruru* zusammenzubekommen. Neben der steigenden Zahl von *evangélicos* mag dies auch in einer Änderung der Esskultur wurzeln, in deren Folge viele Kinder *hamburger* oder *cachorro quente* (*hot dog*) den Vorzug vor Okraschotenschleim geben. Mãe Nena berichtete, sie habe bereits *erês* in ihre *filhos de santo* rufen müssen, um die sieben Kinder zu vervollständigen.

10.9 Bohneneintopf von Ogum und Beten für Santo António

Ein *Feijouada de Ogum* (Bohneneintopf von Ogum) kann unabhängig von oder auch kombiniert mit für Ogum gegebenen Festen gegeben werden. Es unterscheidet sich unter anderem darin von einer *festa pra Ogum*, dass es tagsüber gegeben wird. Wie auch im Falle eines *Olubajé* findet die Ausgabe des Essens, in diesem Falle in Schalen, aus denen mit den Händen gegessen wird, im Übergang des *tomar rum* der unkostümierten zum *tomar rum* der kostümierten *orixás* statt.

Mãe Deja, befragt, ob sie in ihrem *terreiro Feijouada de Ogum* gäbe, antwortete klar: *Feijouada é pra gente comer, a comida dele é outra – feijouada* essen wir, er [Ogum] isst etwas anderes. Im Unterschied zu den meisten anderen Häusern in Santo Amaro nahm sie also offensichtlich den Brauch zumindest gelegentlicher Gabe einer *Feijouada de Ogum* nicht an. *Feijouada de Ogum* kann man in manchen Teilen als ein *caruru* für Erwachsene

verstehen. Es wird ein *padê* durchgeführt; ein kleiner *xirê* wird getrommelt, und die *feijouada* nebst Beilagen, etwa Reis, Salat, *farinha*, wird in den *barracão* gebracht und auf einem weißen Tuch arrangiert. Parallel zu den sieben Kindern, die ein *caruru* beginnen, beginnen sieben Männer, die *feijouada* zu essen – im Unterschied zu den Kindern des *caruru* nicht im Sitzen, sondern im Stehen, aber unbedingt auch mit den Händen. Einige Häuser reichen hierzu ein warmes Bier. Nachdem die sieben Männer gegessen haben, wird die *feijouada* auch an die übrigen Besucher ausgeteilt. Nachdem oder noch während gegessen wird, wird der *xirê* wieder aufgenommen, und es kommt zu einem *candomblé*-Fest mit *tomar rum* der verschiedenen inkorporierten *orixás*.

Ein Fall ist mir bekannt, in dem *Feijouada de Ogum* von einer einem *terreiro* gut befreundeten, aber nicht initiierten jungen Frau ausgerichtet, also finanziert und mit Hilfe der *mãe de santo* des *terreiro* organisiert wurde. In diesem Fall war die *Feijouada de Ogum* eine Art Bitte an den *orixá*, ihre berufliche Situation zu verbessern – mit Erfolg, wie die *mãe de santo* mir später mitteilte.

Feijouada de Ogum wird häufig im Monat Juni gegeben, der im baianischen Kulturkalender eine besondere Rolle spielt. Verbunden mit einer Abfolge der Tage in Brasilien bedeutsamer Heiliger (Santo António, São João, São Pedro und São Paulo) werden von vielen Gemeinden des Nordostens die *Festas Juninas*, die Juni-Feste gegeben. Neben São João, der von einigen mit Xangô assoziiert wird, spielt für die *candomblé*-Gemeinden vorrangig Santo António eine Rolle, der stark mit *Ogum* assoziiert wird.

Mit Santo António ist traditionell ein sogenanntes *rezar pra* (Beten für) *Santo António* verbunden, das sowohl in katholischen Haushalten, als auch in vielen *candomblé*-Häusern durchgeführt wird. In *candomblé*-Häusern wird es nur ausnahmsweise im *barracão*, in der Regel an einem im Wohnbereich installierten Altar durchgeführt. Ein *rezar pra Santo António* hebt an mit einigen Vaterunser und Ave Maria, und setzt sich dann zusammen aus einer Reihe von Liedern für den Heiligen (es liegt ein spezifisches Repertoire vor) und einer Reihe von Fürbitten. An einer bestimmten Stelle des Ablaufes wird der Schrein von Santo António mit einer Räuchermischung ausgeräuchert. Ein *rezar pra Santo António* dauert etwa eine halbe bis dreiviertel Stunde, und schließt mit einem zumindest angedeuteten *samba* und *Viva Santo António!*-Rufen. Im Anschluss wird unbedingt eine Verköstigung an die Teilnehmer gereicht: vor allen Dingen auf *cachaça*-Basis angesetzte Liköre und traditionelle kleine *snacks* wie in der Schale gekochte Erdnüsse, Orangen, Kuchenstückchen oder auch *pãozinhos de queijo*.

Das *rezar pra Santo António* ist eine sehr bewegliche Angelegenheit, vielleicht, weil der Heilige selbst (geboren in Lisboa, Missionar in Afrika, verschieden in Padua) ein Reisender war. Wer einen guten Ruf als *rezador* oder *rezadora* (Gebetskundiger) hat, wird häufig in die Häuser der anderen geladen, um dort zu beten. Pai Celino beispielsweise, der im eigenen Hause alljährlich dreizehn Nächte lang betet, wurde 2014 zudem in drei andere Häu-

ser geladen, jeweils drei Nächte lang dort zu beten. Hinzu kamen drei Personen, die sich die Erlaubnis erbaten, in seinem Hause für Santo António beten zu dürfen. Neben solchen Austausch innerhalb des Freundes- und Bekanntenkreises gibt es auch professionelle Beter, in diesem Fall meist Frauen, *rezadoras*, die teils in drei, vier oder mehr Häusern an einem Tag beten. Einige von ihnen sind alte Frauen, deren Gebetskünste sich auch auf das Gesundbeten verschiedener Leiden erstrecken, andere entstammen einem jüngeren, bisweilen auch charismatischen katholischen Spektrum.

Eine andere Form des *rezar* betont noch stärker den itineranten Charakter des Heiligen. Im *bairro* Sacramento etwa ist es Pai Roque, der alljährlich ein großes *rezar* durchführt. Dabei ist die Heiligenstatue von Santo António auf einer Bahre befestigt, die in einer Prozession durch die Straßen getragen wird. Jede Nacht übernachtet der Heilige in einem anderen Haus, und bevor er bei seiner Unterkunft für die kommende Nacht eintrifft, besucht er ein auf dem Weg liegendes Haus, wo ebenfalls ein *rezar* abgehalten wird.

Auch solche religiösen Vorsteher, die sich ideologisch stark von katholischen Elementen abzugrenzen suchen, sind darin betreffs Santo António nur bedingt erfolgreich.

2013 verbrachte ich einige Tage im *terreiro* von Pai Alejandro in Salvador, einem *filho de santo* von Pai Gilson, der bereits *decá* erhielt. An einem Tag erklärte mir Pai Alejandro noch aus klar antisynkretistischer Haltung den Unterschied zwischen *orixás* und *santos*: Iansã hat eine Geschichte, Santa Barbara eine andere, *não se pode misturar*, das darf man nicht vermischen. Am Abend des nächsten Tages betete Gilson, der dafür nach Salvador gereist war, für Santo António im *terreiro* von Alejandro – neben einem *rezar de Santo António* bei Pai Gilson selbst die bisher einzige Gelegenheit, bei der ich an einem solchen *rezar* direkt im *terreiro* teilnahm. Vermutlich auch durch den Ort bedingt, inkorporierten sich (wie auch schon bei Gilson) im Anschluss an das Beten einige *orixás* und umarmten die Besucher.

Auch Pai Zau hält eine Vermischung katholischer Elemente mit solchen des *candomblé* für eine historische Last, die mit dem eigentlichen *candomblé* nichts zu tun habe. Als ich ihn an einem Junitag 2014 in seinem *terreiro* besuchte, waren noch einige weitere Besucher zu Gast, und er wuchtete einen schweren Topf mit *fejouada* auf den Tisch, die mit den Händen gegessen werden sollte. Vor dem Essen hatte er auf meine (schon lächelnd gestellte) Frage, ob er viel für Santo António gebetet habe, geantwortet, davon halte er nichts. Er sei *candomblecista*, kein Katholik. Seine Frau teilte im Anschluss an die *fejouada* Papier und Stifte aus, um darauf Wünsche an Ogum zu schreiben. In einer kleinen Prozession, gefolgt von seiner Frau und zwei *filhas de santo*, brachte Zau diese Zettel nebst einigen kleinen *oferendas*, dabei *candomblé*-Lieder singend, zum Häuschen von Ogum. Ob er diese Dinge für Ogum denn aus reinem Zufall zu eben dieser Zeit mache, fragte ich ihn, worauf er meinte: der Juni sei der Monat der Saat, Ogum der *orixá* des Eisens, die Landwirtschaft sei auf Eisengeräte angewiesen und deswegen sei der Juni ein guter Monat, sich an

Ogum zu wenden. *Tem nada ver com Santo António*, das habe nichts mit Santo António zu tun.

10.10 Ruhezeiten: *mes dos mortos* und *semana santa*

Vom zweiten November (Allerseelen) ausgehend, wird von vielen Häusern der ganze Monat November zum *mes dos mortos*, zum Monat der Toten erklärt. Entsprechend orientierte Häuser werden zu dieser Zeit Arbeiten mit den und Feste für die *orixás* vermeiden, und sich im Zweifelsfalle auf Arbeit mit *eguns* oder brasilianischen Entitäten konzentrieren: Feste für Exú werden gegeben, und einige verstehen auch *caboclo*-Geister als den Totengeistern nahe genug, um jegliche Art von *sessão* geben zu können. Davon abgesehen gelten viele Häuser zu dieser Zeit als *fechado* (geschlossen).

Am zweiten November selbst wird von einigen wenigen Häusern ein sogenanntes *solene*, eine gedenkende Feierlichkeit gegeben. Bisläng konnte ich nur einmal im Haus von Pai Tonho, also im Rahmen der *umbanda*, daran teilnehmen. *Solene* dient dem Kontakt mit Verstorbenen; in den Erzählungen darüber wird angedeutet, es käme auch zu Inkorporierungen von Verstorbenen in den Medien. Im Rahmen des *solene* in Pai Tonhos Haus allerdings handelte es sich vorrangig um eine Abfolge von Gebeten und Fürbitten (wie in *umbanda*-Häusern üblich sehr christlich orientiert), was in eine feierliche Entzündung zahlreicher Kerzen eingebunden und von Gesängen begleitet wurde. Gegen Ende der Veranstaltung inkorporierte sich auch sein *caboclo* Mata Virgem. Die Besucher brachten kleine Münzen und Kerzen mit, und im Laufe der Veranstaltung wurde ein *despacho* (eine Sammlung von Gaben, die im Laufe der Veranstaltung mit möglicherweise negativen Energien der Toten assoziiert und dann an einen abgelegenen Ort gebracht werden) bereitet und fortgebracht.

Neben der Einhaltung einer Art Totenruhe im Monat November sehr verbreitet ist die *fecha*, die Schließung eines *candomblé*-Hauses während der *semana santa*, also von Palmsonntag bis Ostersonntag, manchmal auch darüber hinaus einen Teil der vorösterlichen Fastenzeit schon umfassend. Im Unterschied zum Monat November findet im Rahmen solcher Häuser, von denen die *semana santa* eingehalten wird, ein öffentliches Ritual (also eine Art Fest) statt, um das Haus zu schließen, und möglicherweise ein weiteres, um es wieder zu öffnen. Beide Feste können allerdings auch in kleinem Rahmen durch eine Reihe von Gebeten (nicht christlicher Art, sondern *candomblé*-Gebete) ersetzt werden. Die Schließung eines Hauses wird dadurch erklärt, dass die *orixás* in den Krieg ziehen, aus dem sie nach der *semana santa* wieder zurückkehren. Ein jeder *orixá* trägt einen Beutel um den Hals, in dem er die ihm zugehörigen Speisen verwahrt, um sich während der Kriegswoche zu ernähren. Während einer mehrmaligen Durchquerung des Hauses (so räumlich möglich: das Haus durch die Hintertür verlassend und durch die Vordertür wieder betre-

tend) teilt er diese Lebensmittel mit den Besuchern des Festes. Auch Palmzweige, zu Waffen der *orixás* umgedeutet, spielen eine Rolle. Als weiterer Bezug zum Katholizismus kann die Gabe der sogenannten *cura* am Karfreitag gelten, wobei es sich um die Anbringung kleiner Einschnitte, meist an den Oberarmen, bisweilen an anderen Stellen des Körpers, handeln kann; oft aber auch nur um die Anbringung von mit *pemba* (Pulver) *de Oxalá* gezeichneten Kreuzen und / oder die Darreichung eines mit *pemba* angesetzten Getränks.

In Häusern, die die *semana santa* einhalten, werden während dieser Zeit die *atabaques* und weitere Gegenstände des *candomblé*, analog zur Verhüllung der Kreuze und Altarbilder in der katholischen Kirche, mit Tüchern verhängt. Verschiedene Häuser lehnen die Einhaltung der *semana santa* aus antisynkretistischen Gründen heraus ab. Ökonomisch verschafft ihnen dies einen gewissen Vorteil gegenüber solchen Häusern, die die *semana santa* einhalten: Bedeutet doch eine eine Woche oder länger währende Schließung des Hauses, abgesehen vom finanziellen Aufwand, ihre rituelle Schließung durchzuführen, einen Verlust von Einnahmen durch Arbeit mit *clientes*, die während dieser Zeit ebenfalls nicht geleistet werden darf. Die Motivation, die *semana santa* nicht einzuhalten, wird also im Falle mancher Häuser hinterfragt. Im Allgemeinen scheint die *semana santa* weniger geachtet zu werden, als es früher der Fall war, bezüglich mancher jüngerer Häuser allerdings wird die *semana santa* dennoch eingehalten: nicht aus synkretistischen Gründen, sondern aus einem Respekt für die andere Religion, wie von einigen argumentiert wird.

11 Beratungen und Arbeiten

Die religiöse Arbeit eines *terreiro* findet in drei großen Bereichen statt: 1) Initiierung, Großziehung und Pflege der *família de santo*, 2) den teils damit verbundenen Festen und 3) in spirituellen Beratungen (*consultas*) und meist daraus folgenden Arbeiten (*trabalhos*), wie sie für *clientes* (Kunden, oft Nichtinitiierte) und auch für eigene *filhos de santo* oder (wenn auch eigentlich nicht legitim) für *filhos de santos* anderer Häuser geleistet werden.

Beratung findet in der Regel entweder per Wurf der *búzios* (Kaurischneckenorakel) oder durch eine im religiösen Vorsteher (beziehungsweise hier: Dienstleister) inkorporierte außermenschliche Entität statt. Im Rahmen der Beratung zeigt sich oft die Notwendigkeit eines *trabalho* (einer spirituellen Arbeit) oder auch (zumindest erster Schritte in Richtung) einer Initiierung⁷⁰.

⁷⁰ Hier ist die Rede von einer spirituellen Arbeit, was bedeutet: ein sich auf Anderswelt und, durch diese vermittelt, dann wieder auf Hierwelt beziehender Vorgang. In manchen Fällen ist man geneigt, solche Arbeiten eher als religiöse, in anderen Fällen, sie eher als magische Arbeiten zu bezeichnen: Die Initiierung in den *candomblé* würde man kaum als magische Arbeit bezeichnen wollen – eine Gabe an *pombagira*, um eine bestimmte Frau ins Bett zu bekommen, kaum als religiöse. Im Folgenden sei im Zweifelsfalle einem solchen Alltagsverstand der beiden außerhalb von solchem Alltagsverstand sehr schwer abgrenzbaren Kategorien Religion *versus* Magie gefolgt.

11.1 Der Wurf der *búzios*

Die *búzios*, von der Inkorporierung von andersweltlichen Entitäten abgesehen, sind das mittel *par excellence* in der Kommunikation mit Anderswelt. Es handelt sich um 16 Kaurischneckenhäuser, die mit der Sechzehnzahl der meistverehrten *orixás* in Brasilien korrelieren. Man spricht vom *ifá*-Orakel, und *Ifá* ist selbst ein *orixá*, der sich jedoch heutzutage in keinem mir bekannten Medium inkorporiert (und auch in der Sechzehnzahl der *orixás* nicht vorkommt). Als spiritueller *dono*, Besitzer des Spieles, gilt einer von Pai Zau referierten Erzählung zufolge Oxum, die es durch einen Trick von *Ifá* selbst erhalten habe: Dann wiederum habe Exú getrickst, um ein Mitrecht von Oxum zu erhalten, wie es seiner Funktion als Vermittler zwischen Hier- und Anderswelt, *ayé* und *orun*, gemäß ist.

Die *búzios* ('Schnecken') werden innerhalb eines Kreises von den verschiedenen *orixás* zugehörigen Ketten geworfen, an dessen innerem Rand zudem oft Steine, kleine Figuren oder auch aus anderen spirituellen Schulen stammende Gegenständchen (Pentagramme, Freimaurerzeichen) arrangiert sind. Beim Wurf der *búzios* handelt es sich um eine Fähigkeit, die kein spezialisiertes Amt innerhalb des *terreiro* darstellt, sondern Teil der Fähigkeiten nahezu jedes *pai*, jeder *mãe de santo* (und ausnahmsweise auch anderer Personen) darstellt. Pai Celino und andere meinen, für gewöhnlich empfangen man die Unterweisung, wie die *búzios* zu werfen und zu lesen sind, gemeinsam mit dem *decá*, der spirituellen Würde, die zum *pai*, zur *mãe de santo* macht. Sowohl Nicht-*rodante*, als auch Nicht-*decá*-Inhaber sind diesem Verständnis nach vom *jogo* (Spiel) der *búzios* ausgeschlossen⁷¹.

De facto allerdings liegt häufig eine, oder liegen auch beide Voraussetzungen nicht vor. Verschiedene *ogãs*, und zahlreiche *candomblecistas* ohne *decá* arbeiten mit den *búzios*. Auch Pai Celino selbst gab das Wissen um den Wurf der *búzios* an eine Dame weiter, die in Feira de Santana wohnt: Er kümmert sich (*cuidar*) um deren *orixá* und hilft ihr bei der Durchführung von *obrigações*, führte aber niemals eine *feitura* an ihr durch: *Orixá dela nao é pra raspar*, ihr *orixá* muss nicht im Sinne der *nações* gemacht werden, meint Celino⁷².

71 Ein sonderbarer Ausschluss, wenn man bedenkt, dass es in yorubanischen Zusammenhängen und auch in der früheren *candomblé*-Geschichte Brasiliens eigentlich eher männliche, nichtinkorporierende Spezialisten waren, die für die Orakeltechniken verantwortlich sind. Eine solche Aufgabenverteilung erhielt sich weitgehend in der cubanischen *santeria* (siehe Reuter 2003: 70/71). Erklärbar wird der Wechsel betreffs der Zuständigkeit für die *búzios* vielleicht durch eine erfolgte Verschiebung von eher mathematischer (an die *odus* gebundener), als solcher männlich konnotierter Lesekunst zu mehr intuitiver, als solcher mediumistisch-weiblich konnotierter Lesekunst.

72 Sie war Mitglied eines *umbanda*-Hauses, bevor sie auf Celino traf. Es ist eigentlich sonderbar, dass Celino, der dem Ritual des *raspar* höchste Wichtigkeit gerade in Abgrenzung zur *umbanda* beimisst, eine solche Adoptiv-Elternschaft für ein *umbanda*-Medium übernimmt und in deren Rahmen Wissen seiner *nação* vermittelt. Solche Ausnahmen sind jedoch häufig. Der Verstand der Dinge funktioniert nicht so bürokratisch, wie es dem Wunsch nach klaren Kategorien entgegenkäme, sondern oft im Bruch von Regel, der dann oft nur intuitiv (und Fakten schaffend) sich rechtfertigt.

Der Wurf der *búzios* ist ein mitunter dramatisches Ereignis, eine lebendige Kommunikation, eine interaktive Lektüre. Regelrechte *novelas* (brasilianische Seifenopern) können nach und nach ermittelt werden: Liebesdramen, Besessenheiten durch Totengeister, Konflikte, in denen Hier- und Anderswelt ineinander übergehen. So kann ein Ehe-Konflikt sich als Konflikt zwischen Oxóssi und Oxum erweisen, ein Verwandter *de Oxalá* könnte helfen, aber der *egum*, der eine Rivalin der Ehefrau heimsucht, stört das System. Eine solche Geschichte wird nach und nach aus den *búzios* herausgelesen, begleitet von Gebeten, Bitten um Erlaubnis (*agô, Iansã!*), und begleitenden Kommentaren (*é isso, é isso mesmo*, das ist es, ja...). Die Art des Wurfes variiert: Manchmal wird dem Ratsuchenden eine Muschel an den Kopf gehalten, bevor der *pai de santo* sie wirft, manchmal wird der Ratsuchende selbst aufgefordert, eine oder zwei Muscheln in den Kreis zu werfen. Aus dem Gesamtbild der sechzehn geworfenen Muscheln werden manchmal einige wenige ausgewählt, um eine kleinere Frage zu spezifizieren, ein Detail nachzulesen.

Die psychotherapeutische Ebene besteht dabei in teils ausgiebigen Beratungsgesprächen. Der *pai de santo* ist meist mit der familiären, beruflichen Situation, auch mit dem Liebesleben des Ratsuchenden mehr oder weniger vertraut und wird darum bemüht sein, auf Grundlage religiöser Grammatik entsprechende Ratschläge zu geben. Du musst ein Opfer an deine *pombagira* geben, mag er zu einer jungen Frau sagen, die sich durch Promiskuität in Probleme begibt: ein solches Opfer mag dann mit einem *resguardo* verbunden sein, der ihr für geraume Zeit den Besuch von Kneipen untersagt.

11.2 *Odus und cabala*

Was verraten die *búzios*? Oft ist es unter anderem das Anliegen einer *consulta*, den *dono da cabeça*, den *juntó* und *conjuntó* einer Person und weitere ihn begleitende Entitäten, auf sie wirkende Einflüsse zu ermitteln. Das Bild der Konstellation, die von diesen Entitäten und Einflüssen gebildet wird, ist oft (etwa, wenn *eguns*, Totengeister darin vorkommen) schon problematisch, und bedarf in der Vision des *candomblé* eines *trabalho*, um Wege zu öffnen oder den Körper gegen negative Einflüsse zu schließen, wo es nicht möglicherweise gleich einen Eintritt in den *candomblé* nahelegt. Von zunehmender Bedeutung in diesem Zusammenhang ist das System der *odus*, oft (bezüglich der Vokabel völlig willkürlich) von den Akteuren (systemisch durchaus zutreffend) als 'Wege' (*caminhos*) übersetzt. Diese Wege (und ist von Wegen die Rede, ist stets auch von *Exú* die Rede) wiederum sind auch eine Art Entitäten, können *orixás* oder Ahnengeister, oder diesen zugehörig sein.

Im yorubanischen Hintergrund leitet sich die Bezeichnung *odù* von dem Namen einer Frau des Schöpfungs-*orisha* Òrunmilà (ein insbesondere für Weisheit und Wissen zuständiger *orisha*) ab, und bezieht sich auf einen Korpus von insgesamt 16 mal 16 bestimmten Wurfkombinationen zugehöriger Verse und deren Auslegungen, als deren Stifter (nach Hödel 2003: 18) Òrunmilà gilt. Was in Santo Amaro als *odus* verstanden wird, greift oft nur

Teile und bisweilen nur den Namen dieser yorubanischen Tradition auf, die seit den 1950er Jahren verstärkt in den *candomblé* (aber noch nicht besonders stark in den santamarensischen *candomblé*) dringt (zu den *odus* siehe **III:2.10**).

Oft wird auch eine Kunst geübt, die *cabala* genannt wird: es handelt sich um die Herauslesung der einem Menschen zugehörigen Entitäten oder *odus* aus dem Geburtsdatum einer Person. Der hebräischen Kabala scheint die Technik nur den Namen entliehen zu haben – auch die hebräische Kabala hat in Brasilien (seit jeher jedweder spirituellen Schule gegenüber aufgeschlossen) ihre Anhänger, ist in Santo Amaro jedoch kaum bekannt⁷³.

Kabala im Sinne des santamarensischen *candomblé* scheint eine sowohl intuitive als auch mathematische Seite zu haben. Im Internet finden sich Anleitungen zur mathematischen Berechnung des *dono da cabeça* aus dem Geburtsdatum, und auch Programme, die solche Berechnungen automatisch durchführen. In meinem Falle kommen die automatischen Berechnungen allerdings zu anderen Ergebnissen als jene Personen, die in Santo Amaro Rechnungen mit meinem Namen oder Geburtsdatum anstellten, wohingegen meine händisch durchgeführten Berechnungen denen dieser Personen weitgehend entsprechen.

Janice, biologische Tochter von Mãe Zilda und *iakekere* in deren terreiro, gibt an, den Anstoß zu Arbeiten mit der *cabala* von einem Bekannten erhalten, und sich dann selbstständig vertieft zu haben. Auch wenn zwei mit dem gleichen Namen zu ihr kämen, die am gleichen Tag geboren wurden, könne sie doch unterschiedliche Schicksale herausrechnen: Es scheint sich also um eine Art intuitiver Mathematik zu handeln, wobei die Rechenschritte möglicherweise von Vision gelenkt werden, bis sie zu einem Ergebnis kommen. Dabei kann es sich, über die eine Person begleitenden *orixás* hinaus, auch um weitere Dinge handeln, worum man für gewöhnlich die *búzios* befragt. Auch Mãe Lina verfügt über diese Gabe, und meint, allein aus dem Namen die *orixás* herauslesen zu können.

Auch mit den *odus* wird diese Art der *cabala* häufig in Zusammenhang gebracht, vom *tirar os odus* (wörtlich 'Ziehen', im Sinne von 'Herauslesen' der *odus*) ist die Rede. Viele führen eine solche 'Ziehung' der *odus* als eine Art Vorbereitung des Wurfes der *búzios* durch. Analog zur Handlesekunst beziehen sich die *odus* auf die linke, gegebene Hand – auf der rechten zeichnet sich deren veränderbare Realisierung ab, für die eher die *búzios* zuständig scheinen.

Freilich ist es eine sonderbare Angelegenheit, einem yorubanischen Orakelsystem wie den *odus* an so zentraler Stelle einen christlichen Kalender zugrunde zu legen. Das Ergebnis ist auf der einen Seite ähnlich willkürlich wie die Bestimmung des Sternzeichens (des astrologischen *dono da cabeça*, sozusagen) anhand christlichen Geburtsdatums, zumal sich die astronomischen Konstellationen seit Entstehung der astrologischen Lesekunst bekanntermaßen völlig verschoben haben. Auf der anderen Seite ist es oft erstaunlich

73 Ausnahme ist hier Pai Zau: Er erzählte mir, während einer Zeit, in der er in São Paulo lebte, bis zu einem gewissen Grad an einer Art esoterischem Lehrgang teilgenommen zu haben, in dessen Rahmen eine Kabala gelehrt wurde. Was er mir davon erzählte klang nach einer Mischung aus historisch kabalistischen Motiven, Neo-Kabala und neurolinguistischem Programmieren.

sinnvoll, wie es ja auch in der Astrologie viele persönliche, und einige statistische Übereinstimmungen (siehe Sachs 1999) in der Zuordnung gibt.

11.3 Weitere Verfahren

Seltener als die *búzios* kommt das Kolanussorakel (*obi*) zur Anwendung, bei dem die Nuss in vier Teile zerlegt und geworfen wird. Der Wurf der Kolanuss findet oft statt im Rahmen von Befragungen an Exú statt, die innerhalb von dessen Häuschen durchgeführt werden. Auch während eines *descarrego* (der 'Entsorgung' von negativen spirituellen Energien kontaminierter Materialien) oder des *axêxê* kommt diese Orakeltechnik zum Einsatz.

Neben den *búzios* und der Kolanuss kommen, weitaus seltener, weitere divinatorische Techniken als *interface* zur Anderswelt zum Einsatz, etwa ein Satz Karten, eine Kristallkugel oder ein Wasserglas mit einem Stein darin. Karten und Kristallkugel werden der Welt der Zigeuner zugeschrieben, und so ist es meist eine entsprechende Entität (*cigana* oder *pombagira cigana*), die solche Befragungen durchführt oder Wissen und Vision, solche Befragungen durchzuführen, an ihr Medium vermittelt. Eher den *caboclos*, auch den *pretos velhos* zugehörig ist die Befragung mittels eines Glases mit Wasser, in dem ein Stein versenkt ist.

11.4 Beratung durch inkorporierte Entität

Sowohl *consulta* als auch darauf meist folgendes *trabalho* können sowohl durch den religiösen Spezialisten, als auch durch eine in ihm inkorporierte Entität durchgeführt werden. Ist es der religiöse Spezialist, der Beratung und Arbeit durchführt, so wird er (soweit er kein Scharlatan ist) im allgemeinen Verständnis durch irgendeine Form der Vision, von andersweltlichen Entitäten in seinem Tun beraten und gelenkt.

Der Tatsächlichkeit solcher Vision misstrauen einige eher, als dass sie einer inkorporierten Entität misstrauen. So argumentierte Mãe Nena einmal, sie misstraue dem Wurf der *búzios*, da ein *pai de santo* anhand der *búzios* sagen könne, was er wolle. Sie hingegen konzentriert sich auf ein Wasserglas, und Ogum manifestiert sich in ihr. Durch die gesetzte Legitimität der Inkorporierung wird die Beratung legitimiert, der Wurf der *búzios*, deren Lesung irgendwo zwischen Wissen (gelerntem und Erfahrungswissen) und Intuition liegt, ist aus ihrer Sicht für Manipulationen anfälliger. Die Infragestellung der Tatsächlichkeit von Inkorporierung enthebelt hier freilich Mãe Nenas Argumentation.

Im Allgemeinen scheint, Mãe Nenas Meinung entgegen, der Wurf der *búzios* populärer als die Beratung durch inkorporierte Entität. Vermutlich ist der Wurf der *búzios* in Santo Amaro das neuere Verfahren der Beratung, und durch seinen yorubanischen Hintergrund liegt es eher auf der Linie zunehmender Afrikanisierung des *candomblé*. In der Regel neigen die heutigen *nações ketu* und *angola* eher zu einer Beratung durch die *búzios*, die Häu-

ser der *umbanda* eher zu einer Beratung durch inkorporierte Entitäten (siehe **II:6.6...Beratungsarbeit**).

11.5 *Trabalhos*

Die Anderswelt, in der Vision des *candomblé*, ist stets der Hierwelt ganz nah, stets bereit, sich zu inkorporieren oder zumindest 'anzulehnen', ihre Präsenz spürbar zu machen und Handlung und Haltung einer Person zu verändern, ohne, dass es zu einer regelrechten Besserenheit käme. So sind auch alle denkbaren Alltagsgeschäfte – Gesundheit, Liebe, Beruf, Politik, Rechtsstreitigkeiten – durch spirituelle Arbeiten beeinflussbar.

Hat ein religiöser Vorsteher nicht das Glück, wohlhabende *filhos de santo* zu gewinnen, die das *terreiro* finanziell unterstützen, dann sind die *trabalhos* für *clientes*, für nicht zum *terreiro* gehörige Auftragsgeber, in vielen Fällen eine der Haupteinnahmequellen für den Unterhalt des *terreiro*. Unter anderem aus finanziellen Gründen haben die meisten religiösen Vorsteher also durchaus ein Eigeninteresse daran, spirituelle Arbeiten durchzuführen. Der Preis einer Beratung liegt in Santo Amaro meist zwischen 50 und 150 Reais; der Preis eines aufwendigeren *trabalho* kann leicht einige hundert bis auch einige tausend Reais betragen.

Ein *trabalho* ist eine vielschichtige Angelegenheit, an die verschiedene Fragen anzulegen sind: Wer führt das *trabalho* durch und mit wessen Hilfe? Für wen, oder gegen wen, und möglicherweise: mit wem wird es durchgeführt? Die Frage nach dem 'wer' beginnt schon vor der Durchführung des *trabalho*: Will jemand ein *trabalho*, oder wird jemandem ein *trabalho* empfohlen? Von wem? Bisweilen ist es eine im Rahmen einer *sessão* inkorporierte Entität, der während einer kurzen Reinigungshandlung, die oftmals an allen anwesenden Personen durchgeführt wird, ein negativer Einfluss, die spirituelle Verunreinigung einer Person auffällt, die sich durch das Abstreifen mit Blättern allein nicht beheben lässt. Die Entität wird in diesem Falle entweder direkt mit der betroffenen Person sprechen, einer *ekede* des *terreiro* eine Nachricht hinterlassen, was zu tun ist, oder der betroffenen Person raten, sie oder den sie inkorporierenden *pai de santo* ein andermal zwecks einer *consulta*, Beratung, aufzusuchen⁷⁴.

⁷⁴ So sah mich der *caboclo* einer *sessão*, die ich öfters besuchte, eines Abends ernst an, wandte sich ab und redete etwas mit einer anwesenden *ekede*. Die *ekede* meinte, ich solle die *mãe de santo* aufsuchen – dem *caboclo* sei etwas aufgefallen. Der Tage schaute ich bei der entsprechenden *mãe de santo* vorbei, die mir ein weder besonders teures noch besonders günstiges Bad empfahl, das ich zu Reinigungszwecken nehmen solle, und das sie mir bereiten könne. Ich meinte, ich würde mir die Sache durch den Kopf gehen lassen – bei der nächsten *sessão* im gleichen Hause schien der *caboclo* nichts Negatives mehr zu bemerken, und hielt in der kleinen Behandlung meiner Person nicht inne, wie beim vorigen Mal. *Caboclo*, *mãe de santo* und ich beließen es vorerst dabei. Auch der *boiadeiro* von Mãe Terezinha sah mich einmal ernst an und meinte: Es ist oft schwer, oder? Du bist von Schlangen umgeben. Der *boiadeiro* von Terezinha gibt persönliche Beratungen grundsätzlich in einem kleinen Raum abseits des *barracão*, wo er mir explizierte, dass nun, da meine Arbeit voranginge, viel Neid gegen mich entstünde – auch er riet mir zu einem Bad und diktierte mir eine Liste von Zutaten, woraus ich selbst es zusammenstellen könne. Schon einige Monate zuvor riet er mir, ein kleines *presente* (Geschenk) in die Wasser zu geben – auch in diesem Fall gab er bloß die Anleitung, und überließ die

Um eine *consulta* bittet man also entweder aus eigenem Antrieb, oder, da es einem nahegelegt wurde. Zu einer *consulta* geht man entweder mit einem konkreten Anliegen, einem konkreten Wunsch oder einem konkreten Problem, oder mit einem allgemeinen Unbehagen, einem allgemeinen Gefühl, Dinge seien auf oder per spiritueller Ebene blockiert oder gestört.

Kommt jemand mit einem konkreten Anliegen (schade diesem oder jenem, gib mir diese oder jene Frau, entferne diese oder jene Frau von meinem Mann), dann liegt es im Ermessen des *pai de santo* oder der in ihm inkorporierten Entität, ob er oder sie zur Leistung entsprechender Arbeit bereit ist. Handelt es sich um ein vorerst unbestimmteres Anliegen, dann werden die *búzios* geworfen, um herauszufinden, worum es sich handelt. Für oder gegen wen soll ein *trabalho* durchgeführt werden? Im häufigsten Fall einer Heilungs- oder Reinigungsarbeit für den Ratsuchenden, bisweilen jedoch auch für Familienangehörige des Ratsuchenden oder ihm anderweitig nahe Personen. Insbesondere Probleme mit *eguns* werden oft als familiensystemische Probleme gesehen und behandelt. So hörte ich von dem Fall einer Tochter, die ein *trabalho* für ihre schwer kranke Mutter erbat, die jedoch persönlich nicht ins *terreiro* kommen konnte, da die übrigen Familienmitglieder Anhänger evangelikaler Kirchen waren. Ein gebrauchtes Kleidungsstück der Mutter reichte aus, ein entsprechendes *trabalho* durchzuführen. In einem anderen *terreiro* bekam ich mit, wie ein solches Kleidungsstück per Post zugestellt wurde.

Die Wirksamkeit solcher *trabalhos* stellt die Frage nach dem *fé*, dem Glauben, der von vielen Akteuren des *candomblé* als notwendige Voraussetzung für das Gelingen eines *trabalho* angesehen wird. Handelt es sich um eine Arbeit für oder gegen jemand anderen, der möglicherweise gar nicht darum weiß, von jenem *trabalho* betroffen zu sein, scheint allerdings, emisch verstanden, schon der Glaube der beauftragenden und/oder der ausführenden Person hinreichend, eine gewisse Wirksamkeit zu erzielen – hier eine Stelle, wo rein psychologische Erklärungen der Wirksamkeit von *trabalhos* sich am emischen Verständnis brechen können.

Ist klar, für oder gegen wen ein *trabalho* gemacht werden soll, bleibt noch immer die Frage offen, wer es durchführt und mit wessen Hilfe. Wer, das ist in aller Regel der religiöse Spezialist oder eine von ihm inkorporierte Entität. Mit wessen Hilfe, das hängt stark von Art der Arbeit ab. In einigen *trabalhos* helfen die *orixás*, insbesondere natürlich in solchen, in denen sich direkt mit Opfern an sie gewandt wird. In Fällen von Arbeiten zum Öffnen der Wege, geschäftlichen oder juristischen Angelegenheiten ist es oft Exú oder einer der *exús*, der die Arbeit auf spiritueller Ebene besorgen wird, so auch in Liebesangelegenheiten, wo nicht sein weibliches *pendant*, *pombagira*, hier wirkt. Oft handelt es sich dabei um solche *exús*, die den *orixás* als *escravos* zugeordnet sind – letztlich also um eine Art spirituelles *outsourcing*. In Fragen der Abwehr von negativen Einflüssen ist es oft *caboclo*,

Ausführung mir.

der auf spiritueller Ebene agiert, oder auch (in Santo Amaro sehr selten) *preto velho*.

Von den Vorgängen auf spiritueller Ebene besteht wenig konkrete Vorstellung – sie werden durch die entsprechenden Rituale in Gang gesetzt, und die Ergebnisse werden abgewartet. *Exú vai lá e faz a capoeira dele*, Exú geht dorthin und macht seine *capoeira*, drückte Mãe Satú es einmal aus. Exú, und wohl auch *egum*, lässt sich auch jemandem (als eine Schadensarbeit) direkt ('an den Halse') schicken (*mandar um exú*) – er wird die entsprechende Person begleiten, sich anlehnen, möglicherweise inkorporieren.

Im Folgenden seien, zumindest beispiels- und ausschnittsweise, einige der im Rahmen der *candomblé*-Häuser vorgenommenen Arbeiten vorgestellt; mit Schwerpunkt auf solchen der Heilung und Reinigung. Die Diskussion in Bezug auf diese Arbeiten kann nicht erschöpfend sein, und weite Abteilungen des spirituellen Dienstleistungsbereiches, zum Beispiel Politik, Juristerei und Dinge der Liebe, werden hier aus Platzgründen ausgelassen.

11.6 Heilungs- und Reinigungsarbeiten

Wenn auch des Umstands eingedenk, dass die Durchführung von Schadensarbeiten ein verschwiegenerer Bereich ist als der der Durchführung von Heilungsarbeiten, gewinnt man doch den Eindruck, dass Heilungsarbeiten die hauptsächlich und tagtäglich vorgenommenen Arbeiten im *candomblé* sind. Heilungsarbeit kann schon anfangen bei der Entzündung einer Kerze für eine bestimmte Entität, dem mit einer kleinen Bitte verbundenen Fallenlassen einer brennenden Zigarette an einer Straßenkreuzung, oder der Anwendung eines handelsüblichen Kräuterbades an drei aufeinanderfolgenden Tagen. Solcherlei Mikroarbeiten werden oft als Angelegenheit des eigenen *fé*, des eigenen Glaubens, ohne unbedingte Hinzuziehung eines religiösen Spezialisten durchgeführt.

Eine sozusagen zweite Stufe, was den Umfang einer Heilungsarbeit betrifft, sind Arbeiten, die durch einen religiösen Spezialisten oder unter Anleitung eines religiösen Spezialisten durchgeführt werden müssen. Solche Arbeiten können bis in den Bereich von *borí* oder gar Initiierung, hier die Initiierung als umfangreiche und verschiedene *obrigações* nach sich ziehende Heilungsarbeit sozusagen dritten Grades verstanden, reichen. Im Folgenden seien die zwischen den erwähnten kleinen, sozusagen privaten Arbeiten und großen, in das religiöse System eingliedernden Arbeiten liegenden Arbeiten mittleren Umfanges behandelt⁷⁵.

⁷⁵ Interessant in dieser Hinsicht ist die *candomblé*-Waren-Handlung von Pai Roque und seiner Schwester. Soweit ich Interaktionen im Geschäft beobachten konnte, wird sie teils wie eine Apotheke aufgesucht. Meist ist es Roques Schwester, die im Laden bedient. Hast du etwas gegen *mal olhar* (den bösen Blick)? Dieses neue *corre-atras-de-mim* ('Renn-hinter-mir-her', ein Liebespräparat) funktioniert gut? Roques Schwester als Verkäuferin fungiert als eine Art Apothekerin als Vorstufe zum Arzt, wobei Roque mir gegenüber angab, dass häufig Kunden der 'Apotheke', so es sich um schwerwiegendere Probleme handelt, von seiner Schwester vermittelt Kunden des Arztes, also seine, des *pai de santo* Kunden werden, was sich bis zu einer Initiierung (als sozusagen dritter Stufe) fortsetzen kann.

Wegen einer Erkältung sucht man nicht unbedingt einen *pai de santo* auf, auch nicht wegen jeden Fiebers oder Hustens. Religiöse Vorsteher, die aufgrund eines Kräuterwissens, das nur bedingt *candomblé*-spezifisch ist, in solchen Fällen eine gute Alternative zum Arzt oder Apotheker darstellen, sind selten. Mãe Dalva, die durchaus noch mit Kräutern zu hantieren weiß, rät im Falle vieler Kinderkrankheiten etwa von einem *chá*, einem Kräuteraufguss aus der Volksmedizin, eher ab: der würde die Symptome eher lindern als an der Wurzel heilen, es wäre besser, erst ein starkes *remédio do médico* (Medikament vom Arzt) zu nehmen, um erst im Anschluss mit den sanfteren Verfahren der Naturmedizin zu operieren. Mãe Satú hingegen meint, *remédio* vom *médico* habe bei ihr nie angeschlagen, und vertraut mehr in die von ihr selbst applizierten Tränke. Das Vertrauen in *remédio do médico* ist aber meist groß, die Kenntnis über den rechten Umgang mit traditionellen Heilpflanzen schwindet, und auch das Vertrauen darauf.

In manchen Fällen wird, wo solche denn noch verwandt werden, die Wirkung solcher traditionellen *remédios* gegen physische Erkrankungen durch Ritual und *resguardo* unterstützt. Das kann bei der Stunde beginnen, zu der eine bestimmte Pflanze geerntet werden darf; wird möglicherweise von während der Ernte gesprochenen Worten unterstützt. Eine mittags geerntete Pflanze kann eine ganz andere Wirkung haben als die gleiche Pflanze, die mittenachts geerntet wurde. Grundsätzlich gilt es, den Wald zu bezahlen, eine kleine Münze zu werfen, bevor man den Wald betritt, um Pflanzen zu holen. Neben Ernte und Präparierung der Pflanzen, kann auch die Einnahme des daraus bereiteten Medikaments mit weiteren Ge- und Verboten verbunden sein.

... Diagnose

Wird ein Problem, etwa im Rahmen einer *consulta*, als spirituelles erkannt, dann wird nach seinem Grund gesucht. Grundsätzlich unterschieden werden können a) gegebene, b) entstandene oder aufgegriffene und c) geschickte Probleme.

Zu a) Als gegeben kann ein Problem gelten, wenn es als seit deren Geburt in der betroffenen Person angelegtes verstanden wird. Das mag bei vielen *abiku* der Fall sein, das mag eine kritische Konstellation von *odus* sein oder auch eine Entität, die etwas von der Person fordert. Nanã oder Obaluaê etwa, als *dono da cabeça* einer Person, gelten oft als schwierig, und werden oft im Zusammenhang mit Krankheiten gelesen, unter denen eine Person leidet. *Filhos* von Ossaim, dem *orixá* der Kräuter, gelten als anfällig für Abhängigkeitserkrankungen. Gegebene Probleme können auch geerbte Entitäten oder *eguns* aus Familiensammenhängen sein, die eine Person seit der Geburt begleiten. Vor solchen Problemen und damit zusammenhängenden Notwendigkeiten wird oft eine lange Zeit geflohen, bis es möglicherweise zur Krise, einem derart angewachsenem Leidensdruck kommt, dass Behandlung gesucht wird. Ist ein Problem in dieser Art gegeben, wird der Weg der Behand-

lung oft in Richtung einer Initiierung führen.

Zu b) Wenn spirituelle Probleme im Laufe des Lebens einer Person entstehen, werden diese meist auf den Einfluss von *eguns* während des Lebens einer Person verstorbener Ehepartner, Kinder oder Familienangehöriger zurückgeführt, die ihre Hinterbliebenen heimsuchen. Diese Heimsuchung kann in Form einer physischen oder psychischen Krankheits-symptomatik auftreten; kann aber auch Visionen (bis hin zu taktilen Empfindungen) bedeuten oder gar Inkorporierungen des Verstorbenen in den Hinterbliebenen. Das *tirar*, das 'Ziehen' solcher *eguns* ist ein klassischer Arbeitsbereich des *candomblé*, und im Rahmen der sogenannten '*desobsessão*' ('Entbesessenheitung') auch des brasilianischen Kardezismus. Auch im Rahmen des *candomblé* werden solcherlei Entitäten mitunter als *obsessores* bezeichnet. 'Zieht' man einen solchen *egum* aus einer Person, kommt es oft vor, dass er sein Treiben in einem anderen Familienangehörigen fortsetzt.

Als andere Art entstandener Probleme sind solche zu nennen, die aus fehlerhaften Arbeiten im *candomblé* selbst herrühren. Sei es, dass anstelle des eigentlich einer Person zugehörigen *orixá* deren Kopf für einen anderen *orixá* rasiert wurde, sei es, dass ein Bad gegeben wurde, mit dessen Ingredienzen eine Entität der Person, ohne, dass der durchführende *pai de santo* darum wusste, in *quizila* ist.

Probleme können auch aus einem Umgang mit Orten oder Personen entstehen, die, möglicherweise ohne Wissen der betroffenen Person, problematisch sind. Um ein aufgegriffenes Problem handelt es sich beispielsweise dann, wenn es auf die unbeabsichtigte oder gar beabsichtigte Berührung eines *ebó* zurückgeführt werden kann. *Ebós* sind mit religiösen Handlungen zusammenhängende Opfer, die, oft für *exús*, bevorzugt an Straßenkreuzungen platziert werden. Pai Zau erzählte die Geschichte eines *ebó* für *pombagira*, das er an die Straße vor seinem *terreiro* gelegt hatte, und das unter anderem ein Weinglas beinhaltete. Eine Frau kam vorbei und wollte das Weinglas an sich nehmen, wovon er ihr abriet: Da sie es trotzdem nahm, sei sie verrückt geworden⁷⁶.

Zu c) Entstandene Probleme sind also solche, die nicht seit der Geburt vorhanden und ohne den gezielten Willen einer menschlichen Person in Bezug auf eine andere entstanden sind. Geschickte Probleme hingegen hängen mit bewusst gegen eine Person durchgeführten spirituellen Handlungen zusammen, wie sie im entsprechenden Absatz zu Schadensarbeiten beschrieben werden.

⁷⁶ Auf der anderen Seite erzählte mir jemand, den ich in einer Kneipe traf, er habe als Heranwachsender zahlreiche Schnapsflaschen aus *ebós* genommen um sie mit seinen Freunden zu trinken. Er habe schon gewusst, an welche Stellen bevorzugt *ebós* gelegt wurden und diese bewusst aufgesucht. Die Schwester einer *mãe de santo* erzählte, sie habe als Kind solche (seinerzeit oft noch verschlossenen, mittlerweile meist schon geöffneten) Flaschen entwendet, um sie in einem Geschäft gegen Süßigkeiten einzutauschen. Beide scheinen von daher rührenden Schäden verschont.

... Behandlung

Was die Behandlung eines konstatierten und begründeten Problems betrifft, findet sie meist kombiniert a) an der Person und b) außerhalb der Person statt. An der Person wird in den meisten Fällen eine mehr oder weniger umfangreiche *limpeza* (Reinigung) durchgeführt⁷⁷: Verschiedene Gegenstände, Lebensmittel, in vielen Fällen auch vierfüßige Tiere werden mit ihrem Körper in Kontakt gebracht, nach Möglichkeit gebrochen oder geöffnet oder auch getötet, und dann (so die *limpeza* in einem Innenraum stattfindet) in einem Tuch gesammelt, das im Anschluss als *despacho* ('Entsorgtes') an einen geeigneten Ort gebracht wird.

Nur mehr oder weniger klar unterschieden wird in diesem Zusammenhang zwischen *despacho*, *ebó* und *oferenda*. *Despacho* ist das Produkt der Übertragung von (meist negativ wirksamer) Energie auf Gegenstände. Von einem *despacho* oder *descarrego* spricht man auch im Zusammenhang mit der Entsorgung spiritueller Gegenstände eines *candomblecista* nach dessen Tod. *Ebó* kann sowohl zu Zwecken der Heilung oder des Öffnens der eigenen Wege bereitet werden, als auch mit einer Arbeit gegen jemand anderen in Zusammenhang stehen. In beiden Fällen ist *ebó* als eine Art bezahlende oder bittende Gabe zu verstehen; *oferenda* eher eine Darbringung aus Dankbarkeit oder zur Festigung eines offener reziproken Verhältnisses zur Anderswelt. In der Tendenz wird *ebó* eher für *exús* und brasilianische Geistwesen; *oferenda* eher für *orixás* gebracht. Die Ebenen können sich freilich vermischen; sei es in der üblichen Bittformel, das Schlechte zu nehmen und das Gute zu bringen. Während einer *limpeza* wird ein enger Körperkontakt zu dem verwandten Material hergestellt: Körner- und Hülsenfrüchte werden über den Körper geworfen; Eier werden möglicherweise am Körper aufgeschlagen; mit einem Huhn oder Hahn wird der Körper abgestrichen, ehe man den Vogel tötet. Im Falle eines *ebó* oder einer *oferenda* wird der Kontakt oft subtiler, etwa durch das Schwenken von Gegenständen über dem Kopf der behandelten Person hergestellt. *Ebós* und *oferendas* kann eine Person in vielen Fällen für sich selbst durchführen, wenn auch mit verschiedenen Einschränkungen, die beispielsweise mit dem konkreten Ziel, dem Geschlecht der Person oder auch deren *dono da cabeça* zusammenhängen. *Despacho* hingegen braucht einen Zweiten, bisweilen neben dem Durchführenden auch einen Dritten, der die Dinge entsorgt.

Eine besondere Form der *limpeza* ist die *limpeza nas águas* (in den Wassern), meist im Meer, die bestenfalls bei einsetzender Ebbe begonnen wird. Die zu behandelnde Person begibt sich ins Wasser und wird wie beschrieben mit den verschiedenen Gegenständen und möglicherweise Opfertieren in engen Kontakt gebracht. Die Ebbe soll nun das an den Dingen haftende Schlechte mit sich nehmen, und die Flut Gutes bringen. Das *despacho* hat

⁷⁷ Zu Reinigungshandlungen kommt es oft auch durch inkorporierte Entitäten im Rahmen einer *sessão*, insbesondere durch *caboclos*, und auch im Rahmen von heilenden Gebetsritualen eher christlicher Tradition, wobei in beiden Fällen Sträucher oder Pflanzenzweige dem Abstreifen oder Abklopfen des Körpers dienen.

hier also gleichzeitig eine Ebene von *oferenda*, wie sie eindeutiger an den *presente*, Geschenken, die man den *águas* und ihren *orixás* darbringt, gegeben ist.

Sowohl für *despacho*, als auch für *oferenda* und *ebó* werden, meist durch den Wurf der *búzios* ermittelt, bisweilen aus Erfahrungswissen, möglicherweise auch geträumt oder in einer Vision gesehen, Rezepte zusammengestellt, die dann auch eine Art Einkaufslisten darstellen. In dieser Hinsicht kann man solche Formen der Gabe als eine Art externalisiertes Medikament lesen, wird es doch nicht vom Behandelten eingenommen, sondern den Entitäten gegeben, mit denen er einen energetischen Austausch oder Ausgleich anstrebt.

Auf die Durchführung einer solchen, mit einem *despacho* und möglicherweise *ebó* und / oder *oferenda* verbundenen *limpeza* folgt in der Regel noch die Anwendung verschiedener Bäder, die sich über mehrere Tage strecken kann. Mit dieser Zeit ist dann meist auch die Einhaltung eines *resguardo* verbunden, wobei es unterschiedliche Konzepte gibt, für wen der *resguardo* gilt. Mir wurde von einem *pai de santo* erzählt, der nur in Ausnahmefällen seinen *clientes resguardo* vorschreibt, sich selbst aber streng an die spirituelle Handlungen einrahmende *resguardos* hält.

... *lavagem* und *sacudimento*

Reinigung, *limpeza* kann nicht nur an Person, sondern auch an Ort durchgeführt werden. In diesem Fall spricht man von *sacudimento*; 'Ausschüttlung'. Ein *sacudimento* lässt sich parallel zum *despacho* lesen, und dieser Lesart folgend läge am anderen Ende eines gewissen Kontinuums (wie es zwischen *despacho* und *oferenda* besteht) die eher allgemeine und weniger zielgerichtete *lavagem*. Dabei kann man sowohl die *lavagem* als Art *sacudimento*, als auch das *sacudimento* als eine Art *lavagem* verstehen, was für *despacho* und *oferenda* jedoch nur in eingeschränkterem Maße gilt. *Lavagem* wird vorrangig an öffentlichen und halböffentlichen Gebäuden durchgeführt; ihre Tradition wurzelt in der Waschung von Kirchenbauten, die traditionell an den Stufen zu der Kirchentür durchgeführt wird. Es gibt eine neuere Tradition, auch profane Gebäude, wie etwa Kneipen, einer *lavagem* zu unterziehen, die sich dann meist auch auf den Innenraum erstreckt. Es geht das Gerücht, der amtierende *padre* der Mutterkirche Nossa Senhora da Purificação hätte die Durchführung von *lavagens* an Kneipen verboten – meines Wissens werden sie jedoch dennoch weiterhin durchgeführt⁷⁸.

Sacudimento ist zielgerichteter: Es geht hierbei um die Reinigung eines Ortes, an dem spirituelle Probleme festgestellt wurden, oder der durch seine Funktionen grundsätzlich als anfällig für die Akkumulation auch negativer Energien gilt. *Sacudimento* wird durch einige Gesänge eingeleitet, und findet dann vorrangig durch das Abschlagen der Wände eines Ortes mit Blätterbündeln statt. Auch *pontos riscados*, kleine Haufen von Schießpulver, wer-

⁷⁸ Dieses Gerücht öffnet unter anderem dann auch die interessante Frage, wieweit *lavagens* eher in den Zuständigkeitsbereich des *candomblé* oder des Katholizismus fallen.

den gezündet und eine Ausräucherung mit Kräutermischung findet statt. Solche *sacudimentos* werden sowohl in Privathaushalten, in Geschäften oder auch im Rahmen bestimmter Abläufe (etwa nach einem *axêxê*) in *terreiros* durchgeführt. Wird ein *sacudimento* in einem Geschäft durchgeführt, kann es auch über die bloße Reinigung hinaus den Charakter einer Bitte annehmen, die Geschäfte des Geschäftes zu verbessern.

... tirar cachaça

Als ein Spezialgebiet der Heiligungsarbeiten darf das Ziehen von *cachaça*, das *tirar cachaça* gelten. Es handelt sich um ein *trabalho*, nach dem große Nachfrage besteht, das jedoch nur von wenigen wirklich beherrscht zu werden scheint. Pai Celino etwa gab offen zu, diese Kunst nicht zu beherrschen, als ihn eine Dame wegen ihres Schwiegersohnes um ein solches *trabalho* anging. Der Sohn seiner eigenen *mãe de santo*, erklärte er mir, sei am *cachaça* zugrunde gegangen – wie hätte er von ihr eine solche Arbeit lernen können? Andere, wie mir erzählt wurde, führen solche *trabalhos* durch, ohne sie zu beherrschen. Pai Zau erzählte die Geschichte einer salvadorianischen *mãe de santo*, die gemeint habe, die Sache sei ganz einfach – es müsste bloß dies und das um Mitternacht für Exú an die Straßenkreuzung gelegt werden, verbunden mit den entsprechenden Bitten, und das Problem sei gelöst. Zaus Erzählung zufolge löste sich das Problem derart, dass der Sohn, für den die Mutter dieses *trabalho* durchführt hatte, zehn Tage nach Ablage des *ebó* bei einer Schießerei ums Leben kam.

Im Zusammenhang mit solchen *trabalhos* gegen Alkoholismus stellt sich häufig dezidiert die Frage, worin sie begründet liegen – in der Person selbst, oder in einer in ihr wirksamen oder ihr geschickten Entität? Die mittlerweile verstorbene Mãe Lurdes erzählte mir von einem *tirar cachaça*, das sie erfolgreich an einer Dame mittleren Alters vorgenommen habe. Die Familie sei davon ausgegangen, es handle sich um einen persönlichen Alkoholismus – Lurdes jedoch hatte erkannt, dass ein der Dame aufgrund einer Streiterei geschickter Exú oder *egum* die Ursache war (da Exú und *egum* insbesondere im *escravo* ineinander übergehen können, wird hier oft nicht klar unterschieden). Sie schien sich in der Durchführung des *trabalho* an dem *Livro de São Cipriano* zu orientieren (siehe weiter unten), das einen ähnlichen Vorgang beschreibt, wie sie ihn mir beschrieb. Das *trabalho* beschrieb sie mir als *pesado*, schwer; es war verbunden mit der Darbringung eines Gemisches von Dingen auf einem Friedhof, worin möglicherweise auch die eher ältere Tradition der *garrafada* noch nachwirkt.

... garrafada

Garrafada, eine Flaschenfüllung, kann dem Begriff nach die Füllung einer Flasche mit beliebigem Trank, also auch mit einem Schadens- oder Liebestrank etwa, sein. Mãe Satú al-

lerdings, die auch über sehr linkshändige Arbeiten offen mit mir sprach, sprach von *garrafada* fast ausschließlich in Heilungszusammenhängen, und zwar in den meisten Fällen, um eine oral aufgenommene Schadensarbeit aus dem Körper zu entfernen. *Garrafada* hat eine homöopathische Ebene. Sie wird aus verschiedenen Kräutern bereitet und aus verschiedenen Dingen, die auch Inhalt eines gemutmaßten Schadenszaubers bilden oder, im Falle einer *garrafada* als eine Art Breitbandantibiotikum, mit allen möglichen Dingen, die Inhalt des einen oder anderen Schadenszaubers hätten bilden können. Die *garrafada* wird dem Kunden verabreicht, und in den mir von Satú geschilderten Fällen kam es daraufhin zu bisweilen starken körperlichen Krisen, die darauf zielten, ein Schlechtes auszuschleiden: Wer die *garrafada* einnimmt leidet unter starken Magenkrämpfen, übergibt sich, oft auch blutig, und bisweilen kommt (auch wenn sie vor langer Zeit verabreicht wurde) noch in ihrem ursprünglichen Zustand die Nahrung zum Vorschein, die das Problem, zu dessen Lösung die *garrafada* eingenommen wurde, verursacht hatte.

In Satús Erzählungen von verschiedenen Behandlungen mit *garrafada* (auf früheren Reisen durch den Sertão hat sie bis zu dreißig fertige *garrafadas*, und das Material zur Herstellung von weiteren dreißig mit sich geführt), die sie durchgeführt hat, taucht interessanter Weise mehrmals das Motiv des *susto*, des Erschreckens auf, wie es neben der *nervos* (Nerven) genannten Symptomatik als panlateinamerikanisches Krankheitskonzept gelten darf (siehe Weller et. al.: 2002). Im Fall der erfolgreichen Verabreichung von *garrafada* schien es sich dadurch insbesondere um einen bereits in Kindheit erlittenen *susto* gehandelt zu haben, der wiederum mit der Aufnahme mit Essen und oft mit den seinerzeit recht brachialen Erziehungsmethoden zu tun hatte. Ein Beispiel handelte von einem Kind, das nicht essen wollte, und unter Androhung von Schlägen dazu gezwungen wurde; ein anderes von einem Kind, das ein ihm vom Vater verbotenes Bohnengericht aß und mit heftigen Schlägen dafür bestraft wurde. In beiden Fällen seien noch viele Jahre nach dem Vorfall, im Erwachsenenalter, im Rahmen der Behandlung mit *garrafada* damals zu sich genommene Bohnen ausgespien worden⁷⁹.

11.7 Trocar de cabeça

An einer Schnittstelle zwischen Heilungs- und Schadensarbeiten lässt sich das *trocar de cabeça*, das 'Auswechseln des Kopfes' verorten. Es illustriert die an anderen Stellen durchaus in Frage zu stellende Aussage einer *filha de santo* des verstorbenen Pai Tidu: Wer für das Gute des einen arbeitet, arbeitet für das Schlechte des anderen. *Trocar de cabeça* wurde mir als eine Arbeit beschrieben, die angewandt werden kann, wenn man im Falle des Vor-

⁷⁹ Mãe Satú sprach undifferenziert von gezielter *macumba* (in diesem Fall der vorsätzlichen Präparierung eines Essens, siehe unten) und solchen Begebenheiten in Kindheit. In diesem Zusammenhang taucht die Frage auf, wieweit man nicht vielerlei *macumba* als eine Art Labutieren mit und bewusstes Herstellen von einer Situation von *susto* (durch plötzliche Überraschung, wie sie auch in einer *instant*-Hypnose zum Beispiel angewandt wird) oder *nervos* (durch stetige, andauernde Belastung) lesen kann, und *susto* oder *nervos*, wie in ihren Beispielen geschildert, als eine Art fahrlässige *macumba*.

liegens einer schweren Krankheit mit den üblichen *ebós* und *limpezas* nicht mehr weiter kommt. Das Ritual im Falle des *trocar de cabeça* zielt darauf, die Krankheit einer Person gezielt auf eine andere Person zu übertragen⁸⁰.

11.8 Schadensarbeiten

Es wird viel von Schadensarbeiten gesprochen, vor allem von solchen, die durch andere durchgeführt werden, aber weniger davon, wie sie durchgeführt werden. Der Großteil meiner Informanten gab an, nur *para o bem*, keineswegs *para o mal* (also nur für das Gute, nicht für das Böse) zu arbeiten; allenfalls *para o mal* gearbeitet zu haben, sich aber mittlerweile davon distanziert zu haben.

Ein großer Teil der Schadensarbeiten findet per *egum* oder *exú* statt: *mandar um exú*, *mandar um egum pra atrapalhar uma pessoa*, man schickt einen *exú* oder *egum*, um eine Person zu belästigen. Diese Belästigung kann verschiedene Formen annehmen: Sie kann sich in psychischer oder physischer Krankheit äußern, in Verhaltensänderungen, im Gefühl, verfolgt zu werden, in allgemeinem Unglück im Leben; kann aber auch zu starken Anlehnungen bis hin zu Inkorporierungen der jeweiligen Entität reichen.

Wie eine solche Schickung von *exú* oder *egum* konkret rituell stattfindet, weiß ich nicht zu sagen. Verbunden ist sie in der Regel mit der Platzierung eines *ebó*, bevorzugt nahe des Hauses des Opfers. Wieweit die Herstellung eines physischen Kontaktes notwendig ist, etwa des Opfers mit dem *ebó* oder auch die Einarbeitung eines Teils des Opfers (Haar, Gegenstand, Essensrest) in ein derart präpariertes *ebó*, scheint zu variieren.

Ein direkter Weg der Schadensarbeit ist die Präparierung eines Essens, das dem Opfer zugebracht wird. Bei einem solchen präparierten Essen (oder Getränk) stellt sich freilich die Frage, wieweit die Präparierung eine spirituelle ist, die spirituell als wirksam angenommene Substanzen beinhaltet, oder wieweit konkret auch vom *candomblé* unabhängige Gifte zum Einsatz kommen. Die Präparierung von Getränken und Lebensmitteln, das *botar coisa na comida* oder *na bebida* (eine Sache in das Getränk oder Essen legen) ist ein starker Topos im santamarensischen Alltagsleben; auch in profanen Zusammenhängen (betrifft KO-Tropfen und ähnlichem). Mir sind zahlreiche Personen bekannt, die grundsätzlich in *candomblé*-Häusern keine Nahrung und kein Getränk annehmen, und manche, die grundsätzlich nicht in anderem als dem eigenem Haus bereitete Speisen zu sich nehmen.

Ich erinnere in diesem Zusammenhang eine Dame, die einmal gegen Abend bei Pai Celino zu Gast war. Sie erzählte eine lange Geschichte im Zusammenhang mit ihrer Schwiegermutter und einer zerbrechenden Ehe. In ihrer Erzählung war es die Schwiegermutter, die sie systematisch auszurauben suchte. Die in einem zuvor mit dem Ehemann gemeinsam

⁸⁰ Eine solche Übertragung kann auch ungezielt geschehen, wenn etwa Münzen oder andere Gegenstände, die im Rahmen eines *ebó* auf die Straße gebracht worden sind, aufgenommen werden. Denkbar sind in dieser Hinsicht regelrechte spirituelle Fallen, also derart platzierte Gegenstände oder Gegenstände solchen Wertes, dass sie zur Mitnahme verführen.

bewohnten Haus vorhandenen Haushaltsgegenstände habe die Schwiegermutter sich zu eigen gemacht, und verschiedentlich größere Geldbeträge im Rahmen von einigen hundert Reais von ihr geliehen, und nie zurückgegeben. Eben jene Schwiegermutter habe ihr dann eines Tages eine reife, glänzende Mango-Frucht zum Geschenk gegeben. Diese Mango, meinte sie, habe sie nichtmals mit ins Haus genommen, sondern gleich entsorgt.

Ein andermal kam, ebenfalls im Haus von Pai Celino, eine Frau an das Gitter zur Veranda und übergab eine Tüte voller Danone-Yogurts als Geschenk für Dalva de Iemanjá, eine *filha de santo* von Pai Celino und selbst *mãe de santo*, die mit ihm im Haus vor dem *terreiro* wohnt. Die Frau, die das Geschenk brachte, war eine Verwandte einer anderen *filha de santo* von Pai Celino, die seit Jahren mit Dalva in einem Streit liegt – die Yogurts wurden sogleich weggeworfen.

Ein noch direkterer Übertragungsweg für eine Schadensarbeit ist der Einsatz von *pemba*, Pulver, wie es bisweilen auch präparierten Essen untergemischt wird. Einem jeden *orixá* ist ein ihm entsprechendes *pemba* zugeordnet. Zu Beginn eines Festes für jedweden *orixá* wird in der Regel das weiße *pemba de Oxalá* verwandt, um den *barracão* damit auszuspusten, die Trommeln zu bepulvern und manchmal auch Schutzkreuze auf die Körper der Besucher zu zeichnen. Im Falle von Schadensarbeiten kommt freilich nicht das *pemba de Oxalá*, sondern ein (schwarzes) *pemba de Exú* zum Einsatz. Ein solches Pulver, sagt man, beinhaltet mindestens 21 Ingredienzen, Bestandteile von in aller Regel als gefährlich oder unangenehm geltenden Tieren oder Dingen. Ein solches Pulver kann auf verschiedene Weisen direkt appliziert werden: sei es von der Hand an den Kopf einer Person geblasen, oder auch unter einem Fingernagel bewahrt, mit dem man das Opfer (etwa während einer Umarmung) in die Haut ritzt. Auch von der Einbringung eines solchen Pulvers in den Wassertank eines Hauses hörte ich reden. Die Wirkung ist der eines präparierten Essens ähnlich.

Eine meines Wissens mittlerweile selten angewandte, früher jedoch verbreitete Kunst ist die Präparierung einer Kröte. Eine solche Kröte bekommt einen Zettel mit dem Namen des Opfers in den Mund gelegt, der ihr daraufhin zugenäht wird. In einer Version solcher Arbeit mit Kröte erleidet das Tier weitere Misshandlungen und wird schließlich in einen Kasten gesperrt, welcher entweder in der *casa de Exú* aufbewahrt oder, in einer weiteren möglichen Ausgestaltung der Arbeit, in einen Ameisenhaufen gelegt wird. In einer anderen Version wird die Kröte regelrecht auf das Opfer angesetzt: Sie wird das Opfer suchen und verfolgen. Mir wurde viel von Arbeiten mit Kröten in der Vergangenheit erzählt; heutzutage scheint die Kröte aber weitgehend außer Gebrauch geraten zu sein. Eine Bekannte allerdings, die in einer Schule arbeitete, erzählte, dass dort eine Kröte mit zugenähtem Mund in die Aula gekommen sei. Die Leute blieben mit Furcht vor der Kröte, und es ist ein interessanter Dreh, dass schließlich eine Lehrerin, die *evangélica*, Angehörige einer evangelikalen Kirche ist, den Mund der Kröte öffnete, da sie sich durch die Macht Jesu vor der Macht des Zaubers geschützt fühlte.

11.9 Das *Livro de São Cipriano*

Das bereits erwähnte *Livro de São Cipriano* ist ein katholisches beziehungsweise dem ihm zugehörigen Satanismus zugehöriges Artefakt. Im Umfeld magischer Arbeiten, insbesondere solcher, die als *pesado*, schwer und moralisch fraglich gelten, spielt es eine große Rolle. Es findet sich in vielen *terreiros*. Es handelt sich um eine Sammlung von Gebeten und rituellen Anweisungen iberischen Ursprungs, deren Autorenschaft eben jenem São Cipriano zugeschrieben wird: der habe einen Pakt mit Satan geschlossen und lange Zeit im Sinne der Dämonen gewirkt, sich schließlich aber zu Gott bekannt. Das Buch lässt sich in dieser Hinsicht wie eine Art Dämonenpredigt verstehen, die das sagt und schildert, was eben zu vermeiden ist (ähnlich der Pädagogik von Lautreamonts *Maldoror*). Es gibt Anleitungen und *orações* (Gebete, hier im Übergang zur magischen Formel) zur Durchführung verschiedener Liebes- und Schadenszauber, und beinhaltet unter anderem auch ein langes Kapitel zur Auffindung verborgener Schätze (vorrangig in Spanien vergraben). Es liegen zahlreiche verkürzte und angeblich vollständige Editionen auf dem brasilianischen Buchmarkt vor; die im *candomblé* heutzutage meist verwandte dürfte die des cariokischen Verlages *Pallas* sein. Dieser gibt das Buch im *hardcover* in zwei Varianten heraus: *de aço* und *de capa preta*, mit silbernem und mit schwarzem Umschlag. Das *Livro de São Cipriano de capa preta* gilt als wirkmächtiger als das *de aço*. Häuser des *candomblé*, die mit dem Buch arbeiten, verleihen es sich regelrecht ein: Es wird, um wirksam zu werden, eine Zeit lang in der Erde vergraben und im Anschluss in der *casa de Exú* aufbewahrt, um es mit den Energien des ambivalenten Trickster-*orixá* zu verbinden.

11.10 Und die Moral? Von Gut und Böse

Barbara, eine *filha de santo* des verstorbenen Pai Tidu, meinte einmal: Im *candomblé* kann man nicht für das Gute arbeiten, ohne für das Böse zu arbeiten. Ihr *pai de santo* war bekannt für die Durchführung heftiger Schadensarbeiten bis hin zum religiösen Auftragsmord; viele soll er in den Wahnsinn getrieben haben. Als *perverso*, pervers haben ihn viele in Erinnerung, wobei das Wort durchaus respektvoll konnotiert sein kann (siehe VII:10). Habe er im Auftrag eines anderen jemandem Schaden zugefügt, meinte Barbara, läge keinerlei Verantwortung dafür bei ihm – sei er doch nur Vermittler für die anderen, und liefere doch immer der Wunsch des einen Gefahr, dem anderen zu schaden.

Eine gern verwandte Unterscheidung zwischen *trabalhos para o bem* und *trabalhos para o mal*, Arbeiten für das Gute und solchen für das Böse, scheitert oft an den religiösen innerhalb von sozialen Realitäten. Der *candomblé* ist eine sehr hierweltliche Religion; die Arbeiten zielen nicht auf jenseitige Belohnung, sondern auf diesseitige Zufriedenheit, und zwar in einer Welt, die im sozialen Alltag als eine Welt begrenzter Ressourcen erfahren wird. Ich fragte Pai Zau einmal, wie sich denn ein *trocar de cabeça* mit einer oft zitierten

Ethik des *candomblé* vereinbaren ließe – das käme, meinte er, darauf an, wer durch die Handlung gerettet würde. Schon in weniger dramatischen Fällen stellt sich die Frage, wie das Gute ohne das Böse machbar ist: Will jemand durch eine spirituelle Arbeit eine Anstellung bekommen, wird ein anderer sie nicht bekommen. Will ein Politiker Bürgermeister werden, wird ein anderer es nicht werden; ganz abgesehen von den zahlreichen Arbeiten, die Anknüpfung oder Trennung von Liebeshändeln betreffen. So ist der Umgang mit dem Guten wie mit dem Bösen oft pragmatisch: Die Welt wird als ambivalent angenommen, Wünsche, anderen zu schaden um sich selbst zu verbessern, machen Teil davon, und zwar einen gewissermaßen essenziellen Teil: Sich dem zu widersetzen, scheint in diesem Zusammenhang dann geradezu Pose zu sein.

In der aus der Spieltheorie bekannten Möglichkeit von *win-win*-Situationen wird wenig gedacht – vermutlich auch, weil die Alltagserfahrung eher darin besteht, dass einer etwas bekommt, was der andere nicht bekommt. In einem historischen Rückblick darf man auch nicht vergessen, dass die verschiedenen Schulen des *candomblé* von Vertretern von Ethnien begründet wurden, die einander in die Sklaverei nach Brasilien verkauften – wo diesem Prinzip eine panafrobrasilianische Einheit entgegengesetzt wird, fand wohl schon eine neuweltliche Transformation der Mentalität statt.

11.11 Zum *lado branco*

Pai Gilson allerdings meinte einmal, heutzutage würde weniger *macumba* (im Sinne von manipulierenden *trabalhos*) als zu Zeiten von Pai Tidu gemacht – heute mache man mehr Initiierungen, Vorbereitungen, Lehre, pflege die Bräuche, bereite die Speisen der *orixás* (*oferendas*), kümmere sich um die Erziehung der *iaós*. Betreffs seines eigenen religiösen Werdegangs gesteht er, früher viel mit dem *Livro de São Cipriano* gearbeitet zu haben – heute allerdings arbeite er nur noch mit den *orixás*, und betreffs Exú nur mit dessen *lado branco* (dessen weißer Seite), *pra abrir os caminhos*, um die Wege zu öffnen. Die Aussage unterstreicht ein gewisses Ideal des zeitgenössischen *candomblé*, das auch mit der sogenannten Reafrikanisierung des *candomblé* und einer damit oft einhergehenden Folklorisierung zusammengelesen werden kann. Den Bereich der sogenannten *macumba* als magische Seite möchte man von dem afrikanisch-religiösen Bereich trennen, abkoppeln. Interessanterweise kann man im *terreiro* von Pai Gilson beobachten, dass oft (wie an Stelle eines *trabalho*) recht schnell ein initiatorischer Schritt nahegelegt wird, um ein Problem zu lösen – ein Trend geht hier also dahin, die den *filho de santo* einbindende Initiierung an die Stelle einer als Dienstleistung für ihn ausgeführten *macumba* zu rücken.

12 Fragen nach dem *fundamento*

Fundamento, wird einem bisweilen erklärt, ist so weniges (der Zeigefinger rollt sich auf Handflächenseite den Daumen entlang ein und bildet ein winziges Fensterchen) und so vieles (und die Arme strecken sich, die Hände öffnen sich in unübersehbar großen Raum).

Auf der einen Seite ist alles, was mit dem *candomblé* zu tun hat, *fundamento* des *candomblé*: die *orixás*, die *caboclos*, die *erês*, die Trommeln, die Rhythmen, die Lieder, das *terreiro*, der *roncó*, das *quarto de santo*, die Kleider, die Speisen, die Ketten, die Kerzen, die entzündet, die Feste, die gegeben, die Gebete, die gesprochen werden und so weiter.

Auf der anderen Seite ist ein exoterisches *fundamento*, von dem man spricht und das man zeigt, zu unterscheiden von einem esoterischem *fundamento*, einem verborgenem *fundamento*, das als geheim gilt: Nichtinitiierten gegenüber darf es nicht enthüllt, ihnen nicht gezeigt, ihnen nicht davon gesprochen werden. Und auch, wer dem *candomblé* beitrifft, sich initiieren lässt, wird nur stufenweise Zugang zu diesem *fundamento* im engeren Sinne erhalten. Es heißt, dass manche religiöse Würdenträger so sehr mit dem Geheimnis gezeigt hätten, dass große Teile für die Lebenden schon verloren seien, da mittlerweile Verstorbene zu niemandem genug Vertrauen hatten, ihm ein seltenes *fundamento* anzuvertrauen.

Die Grenzen dieses *fundamento* im engeren Sinne sind allerdings keineswegs klar gesteckt, sie befinden sich, wie so vieles, in einem steten Aushandlungsprozess. Dieser Aushandlungsprozess findet einmal innerhalb eines Hauses, im Rahmen der Konsolidierung seiner Regeln statt, und findet dann mit Besuchern des Hauses (also auch mit Ethnologen beispielsweise) statt, bisweilen aber auch mit anderen Häusern, mit anderen *candomblecistas*. Von Haus zu Haus werden die Grenzen des *fundamento* unterschiedlich gesetzt, und oft kann man innerhalb eines Hauses eine Unsicherheit wahrnehmen, was denn nun als *fundamento* im engeren Sinne geheimzuhalten ist, und worüber gesprochen, was gezeigt werden kann.

Dass Nichtinitiierte an öffentlichen Festen des *candomblé* teilnehmen dürfen, gilt in aller Regel. Solche öffentlichen Feste machen bereits eine große Menge von Informationen öffentlich – man kann erfahren, welche *orixás* es in einem Haus gibt, welche Lieder und Rhythmen welchen *orixás* zugehörig sind, was für Speisen diese *orixás* zu sich nehmen, wie sie sich kleiden, was für Farben ihre Medien tragen, wie für sie getanzt wird, und wie sie tanzen; auch Fragen der Hierarchie wird ein aufmerksamer, analytischer Beobachter zu einem großen Teil enträtseln können. Aber:

Darf ein solches Fest dokumentiert werden?

Darf Nichtinitiiierter an *matança* (der Tötung der Opfertiere) teilnehmen?

Darf *matança* dokumentiert werden?

Welche Lieder, Trommelrhythmen darf ein Nichtinitiiierter hören, welche nicht?

Welche darf er lernen, welche nicht?

Welche darf er dokumentieren, welche nicht?

Sind alle *folhas*, Pflanzen, die im *candomblé* verwandt werden *fundamento*, über das nicht gesprochen werden darf? Oder sind nur einige *folhas* des *candomblé fundamento*, über das nicht gesprochen werden darf? Welche? Ist die Art, eine bestimmte Pflanze zu pflücken, *fundamento*, über das nicht gesprochen werden darf?

Darf ein Nichtinitiiertes das *quarto de santo*, die *casa de Exú* betreten?

Kann ein Nichtinitiiertes *pai pequeno* eines Initianden sein, und darf er als solcher den *roncó* betreten?

In welchem Maße darf man einem Nichtinitiierten von dem Initiierungsprozess sprechen?

Darf ein Nichtinitiiertes wissen, was *abiku* ist?

Darf ein Nichtinitiiertes wissen, wer *abiku* ist?

(Darf irgendwer wissen, wer *abiku* ist?

(Weiß es irgendwer?))

Und, vielleicht vor allen Dingen: Darf ein Nichtinitiiertes Fragen stellen?

Und wenn: Worüber und in welchem Maße darf ein Nichtinitiiertes Fragen stellen?

Die hier gelisteten Fragen berühren beispielhaft einige Themen – betreffs beinahe jeder Information, die in den vorausgegangenen Kapiteln gegeben wurde, lässt sich genaugenommen die Frage stellen: Darf, wer nicht in die Religion initiiert ist, davon wissen? Und beinahe niemals lässt sich, obgleich sich einige Tendenzen abzeichnen, eine dieser Fragen für den *candomblé* im Allgemeinen beantworten.

Hier ist von Nichtinitiierten die Rede, da dies die Position ist, aus der ich mehr oder weniger zu solchen Bereichen von *fundamento* zugelassen wurde; gleichermaßen ist jedoch betreffs vieler Gebiete zu fragen: Darf *iaó* vor der *obrigação de um, de tres, de sete anos*, vor dem Erhalt des *decá* davon wissen? Daran teilhaben? Darf ein Mitglied eines anderen *candomblé*-Hauses davon wissen? Darf ein Mitglied einer anderen *nação* des *candomblé* davon wissen? Darf überhaupt irgendwer außer der biologischen Mutter und der *mãe de santo* des Betroffenen davon wissen, dass jemand beispielsweise *abiku* ist? Und wie sein *nome de santo* ist? Und: Wieweit wissen die Akteure, wer was wissen darf, und bisweilen: Wieweit wissen sie selbst überhaupt, was beispielsweise *abiku* ist, und wieweit zutrifft, was sie darüber zu wissen glauben?

12.1 Die Frage nach *abiku*

Die Frage nach *abiku* führt häufig in ein schwer bestimmbares Gebiet von Wissen und Nichtwissen und Unsicherheit darüber, wieweit dieses Wissen geheim ist, sowohl als allgemeines als auch als ein die eigene Person betreffendes.

Eine *mãe de santo* bat mich ausdrücklich, nicht darüber zu sprechen, dass sie *abiku* ist, und zeigte sich gleichzeitig interessiert daran, welche anderen religiösen Würdenträger denn *abiku* seien. Einige Wochen später nahm ich an einem Gespräch einer Gruppe religiöser Würdenträger teil, an dem auch sie beteiligt war, und wo sie offen über ihr *abiku*-Sein sprach. Sie vertrat die Meinung, *abiku* dürfe nicht rasiert werden, folglich hätte sie eigentlich nicht rasiert werden dürfen, und vertrat darüber hinaus die Auffassung, *abiku* seinerseits dürfe bestimmte Schritte einer *raspada* nicht durchführen. *Abiku raspa*, *abiku* wird rasiert, teilte man ihr mit, man müsse bloß eben wissen, wie. Und das *abiku* nicht rasieren dürfe: *Não existe isso*, das gibt es nicht... Einige Ältere hingegen definieren *abiku* noch immer darüber, dass er nicht rasiert werden darf.

Pai Celino hat wenig Bezug zum Konzept von *abiku* und gibt an, in seinem *terreiro* gäbe es keine *abiku*. Freilich fragte ich mich: Handelt es sich möglicherweise um ein Konzept der *nação ketu*, das in der *nação* Angola eine allenfalls übernommene Rolle spielt? Im santamarensischen Kontext gibt es nicht viele Gesprächspartner mit hohem spirituellen Alter, die sich als *angoleiros* verstehen. Pai Zé da Paixão betreibt sein *terreiro* in Feira de Santana, ist jedoch gebürtiger *santamarense* und wurde durch eine salvadorianische Filiation der in Santo Amaro wurzelnden spirituellen Großfamilie *Tumba Junçara* initiiert, der auch Celino angehört. Auf *abiku* angesprochen sprach er von legitimen und illegitimen *abikus* und zeigte einen spielerischen Unwillen, an dieser Stelle weiterzusprechen. Da mir diese Unterscheidung bislang noch nicht untergekommen war, brachte ich ein Wissensstückchen ins Gespräch: Wer im Bauch der Mutter geweint habe, sei also zum Beispiel... Legitim, meinte er, und fragte: *Quem deu esta aula? Quanto pagou?* Wer gab dir diese Unterrichtsstunde, wieviel hast du dafür bezahlt? Ein Wissen über einige Merkmale, die in Santo Amaro als Indizien für *abiku* verstanden werden und mir als solche von verschiedenen Personen ohne irgendgeartete Geheimhaltung beschrieben wurden, waren ihm also bereits *fundamento*, über das eigentlich nicht gesprochen werden darf, und über das allenfalls im Rahmen von Fehlverhalten doch gesprochen wird.

12.2 Die Frage nach dem *quarto de santo*

Eine andere Frage, die sehr unterschiedlich entschieden wird, ist die, wieweit Nichtinitiierte oder auch einer anderen religiösen Familie angehörige Personen das *quarto de santo* oder die *casa de Exú* eines *terreiro* betreten dürfen. Pai Zau etwa behandelt diese Frage sehr streng: Sowohl sein *quarto de santo* als auch seine *casa de Exú* machen klar Teil des

für Außenseiter nicht betretbaren *fundamento* seines Hauses. Eine Bekannte erzählt ähnliches von ihrem Neffen, einem jungen *pai de Santo* in Cachoeira. Er habe sie nur einmal, überraschend, in sein *quarto de santo* gerufen, um ihm einen Gegenstand aus einem anderen Raum zu bringen. Dieser Ruf scheint entgegen allen Regeln unterlaufen zu sein: Nie zuvor, nie danach habe sie den Raum betreten, und sie könne sich daran, wie er aussah, nicht erinnern, und wolle sich auch nicht daran erinnern.

Ich selbst wurde vielfach eingeladen, mir *casas de Exú* und *quartos de santo* anzusehen; in vielen Fällen machten diese Betretungen Teil eines kleinen Rundganges durch das *terreiro*, wie man einem Besucher die eigene Wohnung zeigen mag. In anderen Fällen fanden sie im Rahmen kleinerer Rituale oder alltäglicher Handlungen statt, bei denen ich aushalf. Auch nahm ich an kleineren Ritualen in diesen Räumen teil, etwa an der Darbringung eines *bicho de quadro pé* in der *casa de Exú*; trank bereits *cachaça* in einer anderen *casa de Exú* und begleitete auch einmal eine *mãe de santo* zur Bereitung eines *pemba* in ihre *casa de Exú*. In allen Fällen handelte es sich um Einladungen, nie bat ich darum, Einblick in solche Räume nehmen zu dürfen. Sie wurden gern gezeigt und man hörte gern und mit Besitzerstolz, dass sie schön eingerichtet seien. Freilich habe ich diese Einladungen nie abgelehnt, teilte aber oft, ehrlich gesagt, möglicherweise mit der erwähnten Bekannten eine gewisse Irritation darüber, ob solche Bereiche denn (entgegen dem, was viele Alte sagen) so ohne Weiteres betretbar sein dürfen. Auch das Ausziehen von Schuhen, bevor man ein *quarto de santo* betritt, wird in vielen *terreiros* mittlerweile eher nachlässig gehandhabt, und es wird selten dazu aufgefordert.

Im *terreiro* von Mãe Deca war einmal eine ihrer biologischen Schwestern zu Gast und meinte, sie sei im *quarto de Ogum* gewesen, um den *orixá* um etwas zu bitten. Da die *mãe de santo* ihre Schwester sei, ließe sie dies zu – eigentlich sei es untersagt. In Salvador allerdings, wo sie wohne, würde mancher *pai de santo* für sein *quarto de santo* einen finanziellen Eintritt berechnen. Eingedenk starker Kommerzialisierung des *candomblé* macht die Idee durchaus Sinn, aus *quartos de santo* eine Art spiritueller Kabinen (man verzeihe die Assoziation) zu machen; eine solche Mode begegnete mir in Santo Amaro aber bislang noch nicht. Vielmehr handelt es sich dort in den meisten Fällen um mit viel Liebe gestaltete Räume, deren eher unbedenkliche Öffnung für Besucher sich tendenziell durchzusetzen scheint – vielleicht auch im Rahmen einer Entheimlichung durchaus sag- und zeigbarer Dinge.

12.3 Zur Frage nach dem *pai pequeno*

Mehrere Male wurde ich in Santo Amaro bereits von verschiedenen Häusern aufgefordert, die Rolle eines *pai pequeno* zu übernehmen, die mit einer finanziellen Kontribution verbunden ist und eine bestimmte, angesehene Position innerhalb des Respektnetzes des *candomblé* bedeutet. Ein *pai de santo* (eines keineswegs kleinen Hauses) meinte: Dann kannst

du auch in den *roncó* gehen, deinen *filho pequeno* dort sehen. Eine andere *mãe de santo* sprach insbesondere von der Möglichkeit formalreligiöser Einbindung, ohne selbst Initiierung zu durchlaufen. Eine weitere *mãe de santo*, die mich aufforderte, sprach konkreter vom Aspekt finanzieller Hilfe, derer sie schlicht bedurfte, um das *barco* realisieren zu können.

In einem der Fälle handelte es sich um drei männliche *rodante*, die ein *barco* bilden würde; es standen also die Posten von jeweils drei *mães pequena* und *pais pequeno* zur Disposition. Die *mãe de santo* setzte die Initiierungskosten vergleichsweise sehr gering an; die finanzielle Verantwortlichkeit des *pai pequeno* beschränkte sie auf die *bichos*, die notwendigen Opfertiere (bestehend aus einem Ziegenbock, einem Hahn, einer Taube und einer *galinha de Angola*), die seinerzeit zusammengenommen zu etwa 250 Reais gehandelt wurden. Ich sagte (wie auch im Fall der anderen *mãe de santo*), da das Haus mir gut bekannt und befreundet war, eine Hilfe zu. Da einer der Initianden mir gut bekannt war, hätte ich die Hilfe bevorzugt seiner Seite zukommen sehen, überließ das jedoch der Entscheidung der *mãe de santo*; so auch die Frage, wieweit mit der finanziellen Hilfe überhaupt die Übernahme einer Rolle im Prozess verbunden sein würde. Schließlich schien es ihr gelungen zu sein, für alle drei Initianden jeweils einen *pai pequeno* aufzutreiben, und sie nutzte den von mir gegebenen Betrag für mit dem *barco* im Allgemeinen verbundene Ausgaben. Im Fall der anderen genannten *mãe de santo* blieb es bei einem ähnlich hohen Beitrag, der ebenfalls nicht mit einem offiziellen Status als *pai pequeno* verbunden war (worauf ich, aus verschiedenen Gründen, auch keinen Wert legte).

Neben Einblicken in einen gewissen Postenhandel⁸¹ schloss ich aus den Vorkommnissen, dass, wenn auch nicht unbedingt ein damit verbundener Einblick in den *roncó* (siehe unten), so doch die Übernahme der Rolle von *pai pequeno* durch Nichtinitiierte als allgemein legitim gilt. Mãe Rosy in Acupe widersprach: Nur Initiierte können nach ihrer Meinung diese Rolle übernehmen, und auch solche nur, wenn sie bereits ein *cargo* in ihrem *terreiro* erfüllen. Dies gilt für *ogã* und *ekede* bereits durch die Konfirmierung, für *iaó* in der Regel erst, wenn sie durch die *obrigação dos sete anos* zu *ebomi* geworden sind. Nichtinitiierte seien für diesen Posten grundsätzlich nicht zugelassen. Auch Pai Zau besetzt diese Posten grundsätzlich durch Initiierte, und bevorzugt durch solche des eigenen *terreiro*: Ob man zur Erziehung der eigenen Kinder Fremde rufen würde?

Auf der einen Seite scheint es, als handle es sich bei der möglichen Zulassung von Nichtinitiierten zu diesen Posten um eine Auflockerung von Regeln. Auf der anderen Seite wurde bereits die weit zurückreichende Position des *ogã* als Beschützer und Förderer eines *terreiro* besprochen, die sich auch in der Rolle eines *pai pequeno* erfüllen ließe. Insbesondere salvadorianische Häuser, heißt es, erfänden Titel, um sie an wohlhabende oder einflussreiche Personen vergeben zu können, derer Freundschaft und Eingebundenheit man

81 Recht günstig (für 250 Reais) wurden hier Ehrenpositionen gewissermaßen gehandelt, die in einem größeren Haus leicht 1000 Reais oder mehr 'kosten' können.

sich ohne eine regelrechte Initiierung versichern will.

12.4 Zur Frage nach dem *roncó*

Das Betreten von *roncó*, das mir in einem der genannten Fälle in Aussicht gestellt wurde, darf wohl als Ausnahme gelten. Die Frage, ob ein Betreten des *roncó* möglich ist, stellt sich nicht nur gegenüber Nichtinitiierten, sondern wird auch betreffs der nach Ritus der *umbanda* Initiierten unterschiedlich entschieden. Einige meinen, dass jemand, der selbst nicht rasiert sei, auch nicht in die Nähe des Rasierungsgeschehens an anderen dürfe. Der unbewohnte *roncó*, ein schlichtes Zimmerchen ohne jegliche Einrichtung, wurde mir vielfach gezeigt. Ist ein *barco*, eine Initianden-Gruppe in ihm klausiert, wird er jedoch zu einem der sensibelsten Orte des *candomblé* überhaupt, wird hier doch direkt am und im *orí*, dem Kopf (als vorrangig spirituelles Konzept) operiert, werden doch hier die Kanäle zwischen Hier- und Anderswelt, Mensch und *orixá* eingerichtet; das *fundamento* der Inkorporierung als zentralem Geschehen im *candomblé* gelegt. Dieser Prozess gilt als hochsensibel und sehr störungsanfällig, und ist mit viel Geheimhaltung verbunden. *Roncó* ist in der Topographie eines *terreiro* am meisten 'dentro', das 'Innerste', zumindest bezüglich der Hierwelt. Der Kopf öffnet sich, während der Klausur, ins Zimmerchen. So sagen viele, etwa angesichts aufwendig gestalteter *orixá*-Feste: *Pois*, schön und gut, *mas o candomblé tá lá dentro*: Aber der *candomblé* selbst findet dort drinnen statt.

12.5 Noch mehr Fragen

Betreffs der Lieder und Trommelrhythmen werden solche, die *do fundamento* sind, von anderen unterschieden. Erstere sind (zumindest mittlerweile, vielleicht gehörten sie früher auch *fundamento* im engeren Sinne zu) ohne weiteres lern- und dokumentierbar; sie drangen teils auch in andere Musikstile, beispielsweise in die *afoxé*-Musiken des *carnaval* oder die sogenannte *axé*-Musik. Wieweit eine klare Abgrenzung zu solchen *do fundamento* besteht, ist wohl wieder eine Frage nicht nur von bewusster Grenzsetzung, sondern auch von Wissen. So soll es mittlerweile vielfach vorkommen, dass während eines *xirê* Lieder gesungen werden, die eigentlich exklusiv dem *axêxê*, den funeralen Ritualen des *candomblé* zugeordnet sind und, in anderen Kontexten gesungen, als hochgefährlich gelten. Der rhythmisch sehr monotone *toque adarum* dient dem forcierten Herbeirufen von *orixás*, sich in ihren Medien zu inkorporieren. Darob wird er teils als dem *fundamento* zugehörig klassifiziert – sei aber, in Wahrheit, *do salão* (Kammermusik), meint Pai Zau. Um jemanden tatsächlich auf seine Medialität im Sinne der Inkorporierung hin zu prüfen habe es ganz andere Rhythmen, die tatsächlich dem *fundamento* zugehören würden. Ähnlich verhält es sich mit den *rezas*, den Gebeten des *candomblé*, die bisweilen in einem Modus zwischen Aufsaugung und Gesang gebetet werden, und auch mit den *folhas sagradas*, den heiligen Pflan-

zen. Die Grenze zwischen *fundamento* im weiten und *fundamento* im engeren Sinne scheint meist eine unklare, oft durchlässige.

12.6 Zur Frage der Frage

In ihrer kleinen Schrift *Meu tempo é agora* (1993) schreibt Mãe Stella, Vorsteherin des großen *nagô-ketu*-Hauses *Ilê Axé Opô Afonjá*:

"Our religion is so strong and so mysterious that it raises the curiosity of those who are outside. They seem to think that a host of curious questions, sometimes even impertinent ones, is synonymous with knowledge. But I tell you; those ways are dangerous, leading into veritable labyrinths, and with dire results. I therefore advise visitors and friends of the Axe: don't ask questions, just observe!" (nach van der Port 2011: 13).

Der kleine Text macht den Ethnologen schaudern. Auf der einen Seite scheint er den *candomblé*, der oft genug als eine sehr pragmatische, bodenständige Religion scheint, in einen düsteren Film, in eine labyrinthische, gefährliche *interzone* zwischen *ayé* und *orun* zu verwandeln. Auf der anderen Seite mag der Ethnologe berufspragmatisch schaudern: Soll er doch hier, offensichtlich, mit seiner Befragung auflaufen und reiner Beobachter bleiben, und Teilnehmer nur im kompletten *going native* werden können - und als solcher, naturalisiert, noch immer (zumindest sieben Jahre lang) von geschlossenen Mündern umgeben den Mund halten. *Deus é mais!* - Da sei Gott vor, wie der Brasilianer bisweilen ausruft.

Der Text impliziert eine Geschlossenheit und Exklusivität des *candomblé* und seiner Hierarchien, die sehr elitär anmutet. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass das *Opô Afonjá* eines jener großen salvadorianischen Häuser ist, die sich im Laufe des vergangenen Jahrhunderts in eine starke, vergleichsweise geschlossene Tradition hineinentwickelten und -erfanden, mit einem in sich relativ stimmigen, oft auch schriftlich abgesicherten nahezu dogmatischen Wissens- und Ritualkomplex. Dass sich dieses nun als exklusiv verstandene und Fragetabus unterworfenen Wissenssystem in enger Zusammenarbeit mit Ethnologen als solches kanonisierte, die fragten, dachten und publizierten, ist eine interessante Ironie im Hintergrund von Mãe Stellas Warnung.

Mãe Stellas Haltung darf als extrem gelten, und findet sich in Santo Amaro kaum. Es sind sehr wenige religiöse Vorsteher, die einem Gespräch auswichen oder in einem Gespräch klarstellten, dass sie eigentlich gar nicht sprechen wollen. Pai Zau grenzt den *candomblé* eben dadurch von anderen Religionen ab, dass er eine Religion sei, die sich erklärt und Antwort gibt, solange sie dabei nicht ihr *fundamento* im engeren Sinne preisgibt. In diesem Sinne gingen die meisten meiner Gesprächspartner in ihren Erklärungen in aller Regel freiwillig und freigiebig soweit, wie die von dem jeweiligen Haus gesetzte Grenze von *fundamento* es erlaubte.

Interessant in dieser Hinsicht bleibt allerdings eine einfache kleine Frage, die Barbara, *ekede* des verstorbenen Pai Tidu, einmal aufwarf. Sie empfing zu jener Zeit gelegentliche Besuche von einer Zeugin Jehovas, jedoch meines Wissens ohne konkrete Pläne, sich etwa vom *candomblé* abzuwenden. Die *crentes* ('Gläubigen', hier Zeugen Jehovas und Angehörige anderer nicht-katholischer christlicher Kirchen), meinte sie, würden alles sagen, was sie über Gott wissen oder zu wissen glauben: Warum macht es der *candomblé* nicht auch so, warum bewahrt der *candomblé* so viele Geheimnisse⁸²?

Ich versuchte einige Zeit, mit Barbaras Frage hausieren zu gehen und stellte sie verschiedenen religiösen Würdenträgern: Warum bewahrt der *candomblé* Geheimnisse? Oder auch: Warum muss der *candomblé* Geheimnisse bewahren? Obwohl ich die Frage für eine gute, konzentrierte Frage halte, brachte sie kaum Antworten ein. Bisweilen war die Rede von Ritualen und Vorgängen, die gefährlich seien, wenn jemand, der unzureichend vorbereitet sei, sie durchführen wolle – an Anleitungen zu solcherlei mangelt es allerdings im Internet nicht. Auch geht man davon aus, dass betreffs vieler solcher Rituale bei mangelnder Vorbereitung keine Katastrophe, sondern schlicht gar nichts geschähe. Nur, wer bereits *dentro*, drinnen, also überhaupt in der Lage dazu ist, kann schwerwiegende Fehler machen.

Dennoch wird das Geheimnis als solches nicht nur als naturgemäßes Geheimnis verstanden, zu dem nur Zugang erhält, wer es erfährt, sondern auch als gesetztes Geheimnis gehalten; in verschiedenen Informationspolitiken ausgehandelt, und bisweilen auch gegen Geld gehandelt (mehr hierzu siehe IV:4).

12.7 Zur Frage nach der Dokumentation

Wieweit Angelegenheiten des *candomblé fundamento* im engeren Sinne sind, bestimmt erst einmal, wieweit sie gesagt und gezeigt werden dürfen, dann auch, wieweit sie dokumentiert werden dürfen, sei es schriftlich, auditiv, visuell oder audiovisuell und dann, wieweit solche Dokumente öffentlich gemacht werden dürfen. So kam es vor, dass mir Informatio-

⁸² Bezüglich der *evangélicos* ist hier zu differenzieren: Von vielen der brasilianischen evangelikalen *igrejas* heißt es, dass sie sehr wohl Geheimnisse bewahren, vielleicht sogar in gewisser Weise besser als der *candomblé*, da es sich oft um ihrer offiziellen Theologie zuwiderlaufende Geheimnisse zu handeln scheint. Von verschiedenen Kongregationen wurde mir erzählt, es würden in verborgenen Ritualen Tieropfer vorgenommen. Vom großen Tempel der *Igreja Universal* in Salvador heißt es, in seinen vielen Räumen sei ein Altar für Exú verborgen. Die Zubereitung der Öle und Bädermischungen, die im Rahmen der *Igreja Universal* vielfach verkauft werden, ist in gewisser Weise geheimer als die vieler Bäder des *candomblé*, die zum großen Teil schon industriell bereitete werden (so die Rezepturen nicht, wer weiß, ohnehin die selben sind). Freilich hat man es hierbei in erster Linie mit Gerüchten, bestenfalls mit Informationen aus zweiter Hand zu tun, die ähnlich gegenüber den Freimaurern oder auch der katholischen Kirche im Umlauf sind. Christliche Kirchen wie die Mormonen, die im santamarensischen Kontext zwar (wie auch die Zeugen Jehovas) zu den *evangélicos* gezählt werden, differenzieren sich in verschiedenen Punkten von der verbreiteten Vorstellung der *evangélicos* im brasilianischen Sinne. So sind beispielsweise die Mormonen als Anhänger einer sehr initiatischen Religion, die lange Zeit über sogar ihre Gottesdienste für Nichtmitglieder schloss und in den USA allgemein bekannt ist für ihre religiöse Unterbekleidung (populäre, aber eher pejorative Bezeichnung: *magical underwear*), die wohl als ein in mehrerlei Hinsicht als gegenüber *outsidern* geheimes *fundamento* gelten darf, in mancherlei Hinsicht durchaus geheimniskrämerisch. Angesichts der offiziellen Theologie der *evangélicos* brasilianischer Art macht Barbaras Vergleich dennoch Sinn.

nen gegeben wurden, ich sie aber nicht veröffentlichen oder erst gar nicht mitschreiben sollte, wozwischen bisweilen noch einmal ein Unterschied gemacht wurde, da man sich an mein dauerndes Mitschreiben schon gewöhnt hatte. Auch audiovisuelle Dokumente können angefertigt werden, aber dennoch unveröffentlicht bleiben.

In dieser Hinsicht ist zu unterscheiden zwischen Dingen, die naturgemäß keine Dokumentation im Allgemeinen oder einer bestimmten Art leiden und solchen, die zwar ihrer Art nach dokumentiert werden könnten, aber eben nicht öffentlich gemacht werden sollen oder dürfen. So geschah es manchmal, dass ich während eines Gesprächs gebeten wurde, eine bestimmte Angelegenheit nicht mitzuschreiben, was oft zu einer Unsicherheit führte, wann denn mit der Mitschrift dann wieder fortgefahren werden durfte.

Im Rahmen des *candomblé* stellt sich vor allen Dingen die Frage nach der visuellen oder audiovisuellen Dokumentierbarkeit von Ereignissen, Festen, Ritualen. Mattijs van der Port schreibt von großen Problemen, in salvadorianischen Häusern eine Erlaubnis zum Filmen zu erhalten: eine starke Tendenz salvadorianischer Öffentlichkeitspolitik des *candomblé* scheint das Filmen, zumindest zu wissenschaftlichen Zwecken, untersagen zu wollen, obgleich zahlreiche Dokumentationen audiovisueller Art bereits bestehen, und auch noch immer (meist Amateure) bezahlt werden, um für den internen Gebrauch bestimmte Erinnerungsvideos anzufertigen (Port 2013: 222ff).

In Santo Amaro ist der Umgang mit audiovisuellen Aufzeichnungen noch immer recht liberal, in der Tendenz aber strenger geworden. Im santamarensischen Kontext lassen sich einige wenige Faustregeln aufstellen:

- 1) Feste für *orixás* und brasilianische Geistwesen, auch *sessões*, dürfen gefilmt werden. Im Falle eines *dar o nome* darf der gegebene Name nicht gefilmt werden.
- 2) Dinge der *erês* dürfen mit Vorbehalt gefilmt werden.
- 3) *Matança* darf nicht gefilmt werden.
- 4) Geschehen innerhalb des *roncó* darf nicht gefilmt werden.

Während meiner Aufenthalte 2009 und 2010 war es in den meisten mir bekannten Häusern kein Problem, öffentliche Feste zu filmen. Lediglich ein *pai de santo*, obgleich zahlreiche junge Leute das Geschehen während der Feste mit Mobiltelefonkameras festhielten, gab mir keine Erlaubnis, in seinem Haus zu filmen⁸³.

Nach jeweils dreimonatigen Aufenthalten 2009 und 2010 kehrte ich erst 2013 nach Santo

⁸³ Bedenkt man die intensive unkontrollierte Dokumentation, scheint eine Untersagung filmischer Aufzeichnung weder seinem religiösen Verständnis noch einer Abneigung der sich in seinem Hause inkorporierenden Entitäten zuzuschreiben, sondern stellte wohl eher einen Versuch dar, Verfügung über Information zu demonstrieren, der allerdings nicht verfiel: Die Wichtigkeit audiovisueller Aufzeichnungen für den Ethnologen wird im regionalen Kontext leicht überschätzt, möglicherweise, da die Videokamera oft als eine Art Ausdruck akademischer *macumba* verstanden wird, und viele davon ausgehen, mit der audiovisuellen Aufzeichnung von *candomblé*-Festen ließe sich im Ausland zu Geld kommen (obgleich *youtube* schon seit geraumer Zeit solche Aufzeichnungen in kaum überschaubarer Fülle ganz kostenlos anbietet).

Amaro zurück, und die Politiken bezüglich des Filmens schienen sich geändert zu haben. Pai Pote hatte (wie er meinte, als erster) Schilder in seinem *terreiro* angebracht, die das Filmen untersagten, und die zahlreichen Mobiltelefonkameras blieben auf seinen Festen nun ausgeschaltet. Verschiedene andere Häuser waren seinem Beispiel gefolgt. Pai Kikito, in dessen Haus das Filmen kein Problem gewesen war, untersagte es *terreiro*-fremden Personen nun. Stattdessen nahm bei zumindest einer Gelegenheit ein dem *terreiro* zugehöriger *ogã* ein Fest auf. Pai Tonho, der bei zumindest einer Gelegenheit in den Vorjahren jemanden engagiert hatte, Videoaufnahmen zu machen, brachte ebenfalls Schilder an, die den Mitschnitt verbieten. Pai Pote meinte dazu: Seinem Beispiel folgend würde nun kein santamarenisches *terreiro* mehr seine Feste filmen lassen. Die allgemeine Erklärung dieser vermeintlichen Tendenz hatte mit *facebook* zu tun: Die Leute würden Feste aufnehmen, in der *footage* nach Missgeschicken suchen, oder das Material sogar manipulieren und es in ihre *facebook-accounts* einspeisen. Mit 'die Leute' waren hier sowohl *candomblecistas* gemeint, die einem anderen Haus schaden wollen, als auch *evangélicos* zum Beispiel, die der *candomblé*-Religion im Allgemeinen schaden wollen.

Facebook, kurz *face* genannt, hatte sich stark durchgesetzt. Pai Pote war meines Wissens der erste *pai de santo* gewesen, der sich einen *account* zugelegt hatte, im Laufe meiner Anwesenheit folgten weitere. Konkrete Fälle von Bildmaterialmissbrauch waren während meiner Anwesenheit allerdings nie Thema von Diskussionen. Entgegen einer von Pai Pote behaupteten allgemeinen Tendenz waren es so auch eher Ausnahmen unter den *terreiros*, die das Filmen von Veranstaltungen allgemein untersagten, und in den meisten Häusern stellte es nach wie vor kein Problem dar und wurde häufig ausdrücklich gewünscht, was keineswegs verwunderlich ist. Es gibt nur ausgesprochen wenige Möglichkeiten für ein Medium, der von ihm inkorporierten Entität zu begegnen – selten, und innerhalb des *candomblé* als religiösem Komplex eher am Rande des Üblichen findet dieses in Träumen oder Visionen statt, und theologisch gesehen gibt es im Verständnis mancher meiner Gesprächspartner bezüglich bestimmter Entitäten die Möglichkeit, nicht nur die gleiche, sondern die selbe Entität in anderen Medien inkorporiert zu erleben, was aber als noch größere Ausnahme gelten darf. Hinzu kommt ein allgemeiner Wunsch nach Dokumentation, wie man auch einen Geburtstag oder eine Hochzeit gern dokumentiert hat. Ein dritter Aspekt ist der des Dokumentes als Beweis für den Fall, dass ein erfolgter religiöser Akt, etwa die erfolgte Initiierung von neuen religiösen Familienmitgliedern oder der Erhalt eines *decá* eines Tages angezweifelt werden könnte.

So ließ Mãe Dalva beispielsweise von ihrem Erhalt des *decá* ein Video anfertigen, und hinterfragte, dieser Absicherung eigener Legitimität bewusst, die Vergabe des *decá* an andere Personen: Sie sei nicht dabei gewesen, es gäbe keine Aufzeichnung, genaugenommen wisse niemand, ob dieser oder jener *decá* tatsächlich gegeben worden sei. Nachdem sie 2014 ein kleines *barco* aus zwei *iaó* initiiert hatte, kam bald nach dem Fest des *dar o nome* eine kleine *fofoca* (ein Gerücht) auf, einer der *iaó* habe keinen Namen gegeben, was als fa-

taler Hinweis darauf verstanden wird, dass sich kein *orixá* in der *iaó* inkorporiert habe. In diesem Fall war ich auf dem Fest anwesend, hörte den Namen und zeichnete den größten Teil des Festes auch auf, die Gabe des *nome de santo* allerdings nicht.

Der Name eines *orixá* ist *fundamento*, und als solcher geheim: Prinzipiell sogar sehr geheim, da auch dem eigenen Hause fremde *candomblecistas* ihn nicht wissen dürfen und er auch jüngeren Mitgliedern des eigenen Hauses nur auf hinreichender Vertrauensbasis anvertraut wird. Der *nome de santo* ist ein interessanter Fall: Er muss einmal öffentlich geäußert werden, und gilt fürderhin als geheim. Es heißt, wenn er öffentlich geäußert würde, könne kaum jemand ihn sich merken, wodurch seine Transformation von Öffentlichkeit in Geheimheit funktioniere. Eine audiovisuelle Aufzeichnung bricht dieses System, abgesehen von dem Umstand, dass der Vorgang des *dar do nome* als intensive Manifestation von *fundamento* verstanden wird.

Aus diesem Grund wurde es für mich üblich, wenn ich eine Aufzeichnung einer solchen *saida dos iaó* angefertige, während des *dar o nome* die Kamera auszuschalten. Ich erinnere in diesem Zusammenhang eine *saida* im Haus von Mãe Lina, während derer ich die Kamera an entsprechender Stelle ausschaltete. Ich blickte mich um und bemerkte zwei oder drei in die Höhe gehaltene Mobiltelefone, was von niemandem untersagt wurde. Nun ist es keinesfalls unbekannt dass über längere Zeit in die Höhe gehaltene Mobiltelefone in aller Regel audiovisuelle Aufzeichnungen anfertigen, und die Konzentration auf das religiöse Geschehen ist zwar bisweilen stark, war aber mit einiger Sicherheit nicht so stark, dass keine der verantwortlichen Personen die Mobiltelefone bemerkte. Sollte hinter der Duldung gar ein verkappter Wunsch gestanden haben, eine Sache, die nicht aufgezeichnet werden soll, doch aufzeichnen zu lassen? Oder handelte es sich eher um eine gewisse Gleichgültigkeit, in der ein Wissen darum, dass etwas eigentlich nicht aufgezeichnet werden darf, einer praktischen Erfahrung entgegensteht, dass die dennoch erfolgende Aufzeichnung keine negativen Konsequenzen zu zeitigen scheint?

Das *dar o nome* darf also eigentlich, da es als *fundamento* im engeren Sinne und zudem auch als intern geheim gilt, nicht gefilmt werden, obwohl es öffentlich ist. Dinge, die *erês* betreffen, dürfen nur manchmal gefilmt werden. Dies hängt zum einen damit zusammen, in welchem Rahmen *erê* an sich als vor allem dem Initiationsgeschehen zugehöriges *fundamento* gilt. Zum anderen gibt es insbesondere unter den *erês* solche, die Kameras nicht dulden oder Angst vor ihnen haben, und möglicherweise auch einige Medien, die nicht im Zustand des *erê* gefilmt werden wollen, da sie dessen kindliches Verhalten im erwachsenen Körper als peinlich empfinden.

Matança, die Darbringung von Opfertieren, darf in aller Regel nicht gefilmt werden – wohl wieder nicht nur aus einem Grund. Blut ist ein besonderes *fundamento*, das auch und insbesondere mit dem Initiationsprozess zusammenhängt: *Todo nascimento no candomblé envolve sangue*, jede Geburt im *candomblé* hat mit Blut zu tun, sagt Pai Gilson. Desweiteren ist das Tieropfer freilich eine Angelegenheit, die von außen oft als eine Art düste-

rer Seite des *candomblé* empfunden und von der umgebenden Gesellschaft oft negativ konnotiert wird, sei es im Sinne einer Rückständigkeit, einer 'Primitivität' der Religion, sei es im Sinne einer schwarzmagischen Gefährlichkeit. Damit mag zusammenhängen, dass man Rituale der *matança* auch außerhalb von Initiierungsgeschehen nicht dokumentiert wissen will, um Missverständnisse über deren Bedeutung zu vermeiden. Wieweit ein Nichtinitiiertes überhaupt während *matança* anwesend sein darf, wird wieder von verschiedenen Häusern unterschiedlich entschieden.

Neben der Frage, wieweit es sich um ein *fundamento* handelt, das als solches nicht gefilmt werden darf, obliegt die Entscheidung, ob ein religiöses Ereignis aufgezeichnet werden darf, zwei verschiedenen Instanzen: dem religiösen Vorsteher seitens der Hierwelt und denen sich in ihm, aber auch in anderen Personen inkorporierenden Entitäten seitens der Anderswelt. Dass der religiöse Vorsteher gegen eine Aufzeichnung ist, andersweltliche Entität diese jedoch wünscht, kommt kaum vor. Dass andersweltliche Entität gegenüber Kamera gleichgültig ist, religiöser Vorsteher das Filmen jedoch aus Gründen, die nicht unbedingt in erster Linie mit *fundamento* zu tun haben, verbietet, darf als häufigerer Fall gelten. Es gibt jedoch durchaus Entitäten, die die Kamera nicht leiden – insbesondere unter den *caboclos*, aber auch Mãe Nilzetes Xangô etwa duldet keine Aufzeichnungen, die Mãe Nilzete selbst zulassen würde. Ich erinnere Videoaufnahmen, die ich von einer *sessão* mit Mãe Linas Boiadeiro Mineiro anfertigte: Er zog den Hut tiefer als üblich ins Gesicht und versuchte nach Möglichkeit, der Kamera den Rücken zuzukehren. Von Pai Gilsons *caboclo* Boca da Mata heißt es, er dulde keine Blitzlichtaufnahmen – verständlich, bedeutet der *flash* doch einen aggressiven Moment, der an das Abfeuern einer Waffe erinnern kann. Einmal soll Boca da Mata einem Fotografierenden die Kamera entrissen und sie zerstört haben. Eine lichtlos arbeitende Videoamera allerdings ist ihm gleichgültig; in seinem Fall ist also die Video-Aufzeichnung problemlos möglich. Auf einem seiner Feste war es allerdings ein anderer, in einem jungen Mann inkorporierter *caboclo*, der sich die Aufzeichnung verbat. Auch der *boiadeiro* von Mãe Rosy verweigerte sich vor einigen Jahren einer Aufnahme, für die sie einen jungen Mann engagiert hatte. Dieser hatte einen Kollegen dabei, der mit Scheinwerfer den *barracão* zusätzlich ausleuchtete. Der *boiadeiro* reagierte, sei es auf die Kamera, sei es auf das Licht, zwar nicht aggressiv, aber mit Rückzug: Er betrat nicht den *barracão*, sondern blieb im der Öffentlichkeit verschlossenen Teil des *terreiro* und tauchte folglich auf dem Filmmaterial nicht auf.

Eine Verweigerung der Entitäten kann, muss aber nicht unbedingt als Beweis von deren eigenständigem Willen gelesen werden. Freilich kann ein solcher Authentizitätsbeweis auch kritisch als ein weniger von der dann vermeintlich inkorporierten Entität, sondern als von ihrem Medium gewollter gelesen werden. Nach üblichem Verständnis des technischen Wissenshorizontes von *caboclos* und *boiadeiros* ist eigentlich davon auszugehen, dass sie angesichts einer Videokamera schlicht nicht wissen, worum es sich dabei handelt: Boca da

Matas Attitüde, den bedrohlichen *flash* nicht zu dulden, sich gegenüber Videoaufnahmen jedoch gleichgültig zu verhalten, macht also Sinn. Auf der anderen Seite kann solcherlei Geistwesen freilich ein x-ter Sinn zugesprochen werden, der ihnen (trotz Unkenntnis der technischen Abläufe) vermittelt, dass eine Aufzeichnung von etwas im Gange ist, was ihrem Willen nach nicht aufgezeichnet werden darf.

Auf der anderen Seite gibt es Entitäten, die es durchaus mögen oder sogar ausdrücklich darum bitten, dass Videoaufnahmen oder Fotos von ihnen angefertigt werden. Mitunter kommt es sogar vor, dass eine Entität mit einem Besucher Pose einnimmt, und ein dergestaltetes Erinnerungsfoto an das Fest geknipst wird. Ein solches Verhalten wird allerdings von einem Großteil der Szene scharf kritisiert.

Teil II

Die Szene in Santo Amaro

1 Akteure

Wer sind die Akteure des *candomblé* in Santo Amaro?

Als aktiv und somit Akteur im *candomblé* soll hier gelten, wer sich darum wissend und dies wollend auf die eine oder andere Art innerhalb der religiösen Welt des *candomblé* bewegt, und dadurch Bewegung in die religiöse Welt des *candomblé* bringt, nicht, wer ihr von außen Bewegungen ermöglicht oder aufzwingen will (wie beispielsweise Anhänger anderer Religionen oder der evangelikalischen Kirchen). Innerhalb einer solchen Gruppe von Akteuren des *candomblé* sind drei Untervgruppen zu unterscheiden:

- 1) *candomblecistas*
- 2) *simpatisantes*
- 3) *clientes*

1.1 *Candomblecistas*

Candomblecista ist, wer im *candomblé* 'gemacht' ist; wer eine *feitura* durchlaufen hat. Es sei allerdings in diesem Zusammenhang an einige Aspekte erinnert, die das Kriterium verunklaren. Zum einen ist eine regelrechte *feitura* (regelrecht nach den durch die dominanten *nações* aufgestellten Kriterien) Sache der *nações ketu* und *angola*, und innerhalb dieser *nações* in der Regel mit einer *raspada*, der Rasierung des Kopfes, verbunden. *Umbanda não raspa*, die *umbanda* rasiert den Kopf nicht – *umbanda aboriza*, führt ein *borí* durch, was den Häusern der *nações* als eine Art Vorstufe der regelrechten *feitura* gilt. In der *umbanda* gilt bereits, wer ein *borí* empfing, als Mitglied der *família de santo* der *mãe de santo*, die das *borí* durchführte.

Wie erwähnt führen auch die meisten Häuser der *nações* ein *borí* durch, und einige verstehen schon das Durchlaufen eines *borí* als Anschluss an die religiöse Familie. Ein weiterer Vorgang, der sowohl in den *nações* als auch in der *umbanda* bereits als Zugehörigkeit zu religiöser Familie ausgelegt werden kann, ist das *por em suspenso* (die 'Suspendierung') durch *orixá*; das Angebot außermenschlicher Entität an einen Besucher, der *família de santo* des entsprechenden Hauses beizutreten. Zudem kann ein *candomblé*-Haus, auch wenn es selten vorkommt, *cargos*, bestimmte, ritualisierte Aufgaben innerhalb des Hauses, an Personen vergeben, die auf keine der genannten Weisen im *candomblé* 'gemacht' wur-

den.

1.2 *Simpatizantes*

Simpatizantes, Sympathisanten oder Freunde des *candomblé*, bilden eine zweite große Gruppe in oft nur unklarer Abgrenzung zur ersten Gruppe der *candomblecistas*, da viele von ihnen bereits in einem Haus *em suspenso* gesetzt wurden, bereits *borí* erfahren, in ein Haus einzutreten wünschen (bisweilen noch auf der Suche nach dem richtigen Haus sind) oder ihnen von einem Haus angeboten oder aus spirituellen Gründen nahegelegt wird, dem *candomblé* beizutreten. Eine solche Freundschaft zum *candomblé* kann durch Freundschaften im Viertel, durch Mitglieder biologischer Familie, die im *candomblé* aktiv sind, durch zugeneigte Neugierde begründet sein. *Simpatizante* lässt sich vielleicht insofern vom *candomblecista* abgrenzen, dass er *sem obrigação* – ohne Verpflichtung im religiösen Sinne ist. Verpflichtung bezieht sich sowohl auf ein Haus (und dessen *mãe de santo*, der gegenüber Loyalität geboten ist) als auch auf die *orixás*, die den eigenen Kopf bewohnen. Das Spektrum der *simpatizantes* ist weit. Es gibt jene, die wissen, *que tem um refrigerante, uma comida, uma cerveja na festa* (Zitat Pai Gilson), dass es eine Limonade, ein Bier, ein Essen auf den *candomblé*-Festen gibt und schön getanzt wird, und die den *candomblé* als eine Art Abendunterhaltung nehmen. Es gibt die, die mit großem Ernst und nicht ohne Angst zu einem Fest gehen, oder endlich einmal zu einem Fest gehen wollen, da sie sich schon länger zum *candomblé* hingezogen fühlen, eine körperliche Veränderung merken, ein Fallen fürchten, wenn sie die Trommeln hören. Es gibt die, die den gelegentlichen Besuch von *candomblé*-Festen als Teil ihrer sozialen Verbindlichkeiten verstehen, wie man zu einer Hochzeit, einer Taufe, einem Geburtstag geht. Es gibt, wenn auch in Santo Amaro schwach vertreten, die Gruppe der sozusagen Professionellen, von Politikern, Vertretern des *movimento negro*, auch Wissenschaftlern (etwa Ethnologen), die sich mit ihren Bewegungen im *candomblé* zwischen Arbeit und persönlicher Angezogenheit befinden. Hier ist auch die Schwulen- und Lesbenszene von Santo Amaro zu nennen, die derzeit in hohem Maße die religiöse Szene durchdringt.

Ein eindrückliches Beispiel eines *simpatizante* ist ein junger Mann, Mabaso, der seit seiner Kindheit das Haus von Pai Celino frequentiert, und dem *candomblé* mit seltener Emotionalität zugeneigt ist: Alles, was mit *candomblé* zu tun hat, macht ihm Freude, seien es die Tänze, die Lieder, die Feste. Trotzdem besucht er, sonderbar, kein anderes Haus als das von Pai Celino. Einmal im Jahr gibt er im Haus seiner Mutter in Itaberaba, etwa vier Stunden von Santo Amaro im Sertão gelegen, ein *caruru*. Ein *caruru* (die Speise der *erés*, der Kindgeister) im engeren Sinne ist dabei nur Teil des Festes; auch für andere *orixá* wird getrommelt, werden Opfer gebracht. Er bittet (und vergütet dafür wohl auch in gewissem Maße) Pai Celino, die spirituelle Durchführung dieses Festes zu leisten, das für ihn mit großen Ausgaben verbunden ist. So kontraktierte er im Jahr 2013 einen Minibus, um etwa

zwanzig Freunde aus Santo Amaro zu dem Fest einzuladen. Der Reiz für ihn, der nicht *orixá* inkorporiert, scheint unter anderem darin zu liegen, wenn auch von Pai Celino darin gestützt, gewissermaßen *pai de santo* zu spielen, als *pai de santo* zu agieren, ein Fest im Haus der eigenen Familie, das sich während des Festes in ein *terreiro* verwandelt, geben zu können. Warum Mabaso, Ende zwanzig, trotz Fehlen jeglicher Vorbehalte sich noch nicht initiieren ließ, weiß ich nicht zu sagen.

Mabaso gegenübergestellt sei Nicinha do Samba, die mit ihrer *samba*-Gruppe *Samba de Nicinha Raiz de Santo Amaro* als *grande dame* des *samba* in Santo Amaro gelten darf. Nicinha erfuhr vor vielen Jahren ein *borí* durch Mãe Lídia, hatte jedoch nie den Wunsch, sich als *ekede* (Nicinha inkorporiert nicht) an das Haus zu binden. Auch ihr Sohn Guegueo, ebenfalls im *samba* aktiv, Anfang vierzig, wurde schon um seine Geburt herum von der Entität einer mittlerweile bald achtzigjährigen Dame, die seinerzeit ein eigenes Haus eröffnen wollte, für dieses Haus *em suspenso* gesetzt. Er trat aber bis heute, trotz zahlreicher auch anderer Angebote, keinem Haus als *ogã* bei. Nicinha hat zahlreiche Freundschaften in den *candomblé* hinein, deren wichtigste wohl die zu Pai Pote ist. Auch zu anderen *terreiros*, etwa dem von Pai Gilson, pflegt Nicinha Freundschaft (trotz Rivalitäten zwischen Pote und Gilson, siehe **II:3.1...die drei Jungen Häuser**). Besucht sie ein Fest, dann signalisiert es Respekt, Verbundenheit. So wird sie auch in allen Häusern, in denen ich sie auf einem Fest traf, als eine Art Ehrengast behandelt. Teils dienen ihre Verbindungen in den *candomblé* auch ökonomischen und politischen Zielen: politischen Zielen soweit die afrobrasilianische Kultur als Zusammenspiel betroffen ist, von dem *samba* wie auch *candomblé* Teil sind, ökonomisch auf längere Sicht dadurch schon und konkret, wenn es etwa um Kontraktierung von einer *samba*-Gruppe für Veranstaltungen, die von der *candomblé*-Szene mitorganisiert werden, geht. Nicinha mag auf der einen Seite den *candomblé* und fühlt sich zuhause in dessen Welten, kann aber gleichermaßen auf kritische und sehr pragmatische Distanz dazu gehen, und versteht sich vorrangig als Teil anderer afrobrasilianischer Subkultur.

Auch ich, als Ethnologe, um ein drittes Beispiel zu geben, bin wohl am ehesten der Gruppe der *simpatisantes* zuzuordnen. Ich bewege mich frei zwischen den verschiedenen Häusern. Fühle ich die Verpflichtung, an der Veranstaltung eines bestimmten Hauses teilzunehmen, ist sie persönlicher oder fachlicher, nicht spiritueller Natur. Ich schätze den *candomblé* hoch, er fasziniert, ich habe Achtung vor seinen Ritualen und Verpflichtungen, bewege mich aber ungebunden darin. Demgegenüber würde das Durchlaufen einer *feitura* Verpflichtung (*obrigação*) mit sich bringen – ein Weg, den allerdings viele Ethnologen wie selbstverständlich eingeschlagen haben und einschlagen (siehe Seeber-Tegethoff 2005). Dabei ist die Idee eines Beitritts durchaus verführerisch. Dies gar nicht in erster Linie wissenschaftlich begründet. Was als *fundamento* im *candomblé* verhandelt wird, ist, soweit es sich schriftlich oder audiovisuell dokumentieren lässt, heutzutage ganz weitgehend auch Nichtinitiierten zugänglich; zudem lag der Schwerpunkt meiner Forschungen nicht in den

Details der Rituale. Mehr ginge es um eine Art sozialen, auch politischen Status innerhalb der afrobrasilianischen Szene, in der ich mich in Brasilien bewege, und auch außerhalb Brasiliens könnte der Verweis auf eine religiöse Karriere im *candomblé* vielleicht an verschiedenen Stellen durchaus beeindruckend sein. Davon abgesehen reizt es natürlich, zu erfahren: Ist es dort 'drinnen' wirklich anders? Auf der anderen Seite geht es in meiner Arbeit darum, den *candomblé* zu verstehen, und zumindest ein großer Teil der älteren Generation gibt deutlich zu verstehen: Wenn keine Notwendigkeit vorliegt, dann ist es besser, sich nicht initiieren zu lassen.

1.3 *Clientes*

Cliente, Kunde, ist, wer spirituelle Dienstleistung des *candomblé* in Anspruch nimmt und dafür bezahlt. *Clientes* sind eine Art finanzielle Basis vieler *terreiros*, da die Mitglieder der eigenen *familia de santo* oft eher ein Kostenfaktor sind, der in der mehr oder weniger solidarischen Ökonomie des *terreiro* berücksichtigt werden muss. Ihnen gegenüber ist *mãe de santo patrona* (Patronin), *clientes* gegenüber eher Dienstleisterin. *Clientes* sind oft verkappte Anhänger des *candomblé*, viele von ihnen nehmen solcherlei Dienstleistung nur insgeheim in Anspruch. Pai Rogério konstatierte mir gegenüber einmal wenig Kundschaft in seinem *terreiro*, und führte dies darauf zurück, dass sein *terreiro*, an dessen Außenwand groß der Name steht und Malereien von *caboclo*-Geistern zu sehen sind, zu offensichtlich als *terreiro* gekennzeichnet sei, und dadurch solche Kunden abhiele, die im Geheimen um Arbeiten bitten wollen. Bittet wer um spirituelle Arbeit, dann betritt er schon Anderswelt. Er vertraut sich einem System an, das neben dem Alltäglichen besteht, und zwar oft mit dem Wunsch, im Alltäglichen verborgene oder scheinbar unangemessene, möglicherweise der eigenen näheren Umgebung konträre Wünsche verwirklicht zu sehen. Das *terreiro* bietet also in mancherlei Hinsicht auch die Möglichkeit, sonst Verborgenes spirituell zu externalisieren.

Gerade bei älteren *clientes* mag es zudem noch immer eine Scheu geben, sich zu einem Segment lange Zeit diskriminierter afrobrasilianischer Gesellschaft zu bekennen. Mittlerweile, trotz insbesondere durch die *evangélicos* fortbestehender Diskriminierung, wird der *candomblé* allerdings mehr und mehr gesellschaftsfähig, auch in Mittel- und Oberschicht beliebt und bisweilen, scheint es, geradezu modisch. Für ältere Generationen mag ihm aber noch immer die Idee des '*preto, pobre, burro*' ('schwarz, arm, Esel') anhaften. So produzierte Pai Gilson einmal eine Art kleiner filmischer *hommage* an seine *mãe de santo* Lídia, in der verschiedene Freunde, Bekannte, *filhos de santo* und in Santo Amaro und Salvador bekannte Persönlichkeiten zu Wort kommen, unter ihnen die mittlerweile verstorbene Dona Kanô, die Mutter der international bekannten Sänger Caetano Veloso und Maria Bethania. Zum Zeitpunkt des Interviews war sie schon weitgehend bettlägrig und hatte, wie Gilson mir erzählte, Schwierigkeiten, ihre Gedanken zu fassen. Nach Mãe Lídia befragt, sprach

Dona Kanô von einem großem Respekt, den diese in Santo Amaro genieße – gab aber an, sie persönlich leider nicht weiter zu kennen. Dies, obgleich sie ihr regelmäßig begegnete, und Mãe Lídia verschiedentlich, und auch zur Durchführung *candomblé*-naher Aktivitäten, im Haus der Velosos zu Gast war.

Clientes kommen aus allen Gesellschaftsschichten und Berufsständen, bis in die Politik hinein. Spirituelle Arbeiten sollen schon diverse Wahlen in Bahia und Brasilien beeinflusst haben. Der Wunsch, sich zu verbessern, ein Problem, das als ein Problem spiritueller Natur erkannt wird, ein Liebeshandel oder gar ein Tötungswunsch kann Anlass sein, eine *mãe de santo* um eine entsprechende Arbeit anzugehen.

Nicht selten legt dann die Lösung eines Problems, mit dem *cliente* sich an *mãe de santo* wendet, die Durchführung verpflichtender Rituale bis hin zu regelrechter *feitura* nahe. Sowohl *cliente* als auch *simpatisante* befinden sich also in einer Situation, die einen Beitritt zum *candomblé* nahelegt oder als bereits begonnener Eintritt interpretiert werden kann. Das macht es, insbesondere in Häusern der *umbanda*, schwer, die tatsächliche Zahl von *filhos de santo* eines Hauses zu erfragen, da leicht ein jeder, mit dem im Rahmen irgendeiner Arbeit *bori* durchgeführt wurde, dazugezählt wird. Dem entgegen steht das vielzitierte Diktum: *Quem tá dentro tá dentro e não sai, quem tá fora tá fora e não entra*: Wer drinnen ist ist drinnen und kommt nicht raus, wer draußen ist ist draußen und kommt nicht rein. Diese Formel entspricht nicht der in Santo Amaro beobachtbaren Realität, vielmehr gibt es Übergänge und ist durchaus möglich, 'ein bißchen' drinnen oder 'eher draußen' zu sein.

Wenn im Folgenden von den Akteuren des *candomblé* die Rede ist, dann ist dennoch vorrangig von den *candomblecistas*, und weniger von den *simpatisantes* und *clientes* die Rede. Und was die *candomblecistas* betrifft, so wird vorrangig von den *mães* und *pais de santo*, den religiösen Vorstehern also, die Rede sein, und weniger von den *iaós*, *ogãs* und *ekedes*, von denen die spirituelle Kinderschaft eines Hauses gebildet wird. Meine Forschungen finden also mehr mit den Eltern als mit den Kindern statt. Dies ergibt sich daraus, dass ein Fokus meiner Forschungen auf ökonomischen und politischen Bewegungen der *candomblé*-Häuser liegt, worin ganz vorrangig *mãe de santo* agiert. In früheren Zeiten soll diese Vertretung des *terreiro* gegenüber Außenwelt in den Händen der *ogãs* gelegen haben, was in Santo Amaro nur ausnahmsweise der Fall ist. Hinzu kommt der Umstand, dass die *filhos de santo* eines Hauses sich oft nicht legitimiert fühlen oder auch schlicht das Wissen nicht haben, um das jeweilige *terreiro* betreffende Fragen zu beantworten. *Mãe* oder *pai de santo* hingegen ist oftmals nahezu synonym mit dem Haus: Statt "*Tou na casa do Pai Gilson*", "Ich bin in Pai Gilsons Haus", sagt man schlicht: "*Tou no Gilson*", "Ich bin in Gilson", und durch die auf zahlreichen Ebenen enge Verbindung des Hauses mit seinem Vorsteher funktioniert es oft wie die Expansion einer Person. Die Sache verhielte sich anders, wäre ein *candomblé*-Haus, was es *de jure* bisweilen ist, auch tatsächlich wie ein Verein organisiert, in dem Verantwortlichkeiten, Ausgaben und Gewinne geteilt würden. Das aber ist in kei-

nem mir bekannten Haus der Fall, was dazu führt, dass von Pai Gilson zu sprechen weitgehend bedeutet, von seinem *terreiro* zu sprechen, und *vice versa* von seinem *terreiro* zu sprechen weitgehend bedeutet, von Pai Gilson zu sprechen.

2 Die untersuchten *terreiros*

Tabelle 1 gibt eine Liste der *terreiros*, mit denen ich während meiner Forschungen in persönlichem Kontakt stand. Von wenigen Ausnahmen abgesehen waren die Häuser meinen Forschungen gegenüber sehr aufgeschlossen; viele von ihnen konnte ich mehrfach zu Interviews, weniger formellen Gesprächen und religiösen Anlässen besuchen.

In der Liste fehlen Mãe Jandira de Obaluaê, Mãe Lurdes de Bessem, Mãe Elza de Iansã, Mãe Dominga de Ogum, Pai Nal de Deus Menino de Pragua und Pai João Mangô de Obaluaê. Auch Pai Zé da Paixão de Gongobila (Feira de Santana) und Pai Aléz de Iansã (Amélia Rodrigues) gehören zu den religiösen Vorstehern, die ich noch kennenlernen durfte, die jedoch im Laufe meiner Forschungen oder zwischen meinen Forschungen ins *orun* (die Welt der Ahnen und *orixás*) gingen. Ihnen sei an dieser Stelle eine Kerze entzündet.

In der Liste fehlen Häuser der Eingemeindungen Barra Vermelho, Ponto do Carvão, Oliveira de Campinhos und Nova Conquista. In jedem dieser Orte besteht meines Wissens mindestens ein *terreiro*, eine Kontaktaufnahme mit diesen Häusern war jedoch aus verschiedenen Gründen nicht möglich. Diese Häuser und ihre Vorsteher sind auch den meisten santamarensischen und acupensischen Akteuren unbekannt. Das braucht nicht zu überraschen, wenn man weiß, dass schon die Kontakte zwischen Santo Amaro und dem nahegelegenen Acupe auffällig schwach sind.

Eine vollständige Liste der santamarensischen *terreiros* beziehungsweise religiösen Vorsteher zu geben ist nicht nur MIR aus diesen, sondern auch aus allgemeinen Gründen nicht möglich, da letztlich keine klaren konsensualen Kriterien vorliegen, nach denen sich eine solche Liste erstellen ließe (siehe II:8). Die religiösen Vorsteher lassen sich allerdings nach tendenziellen Kriterien in einen ersten, zweiten und dritten Kreis des *candomblé* in Santo Amaro einordnen, bei vom ersten zum dritten Kreis abnehmender allgemeiner Anerkennung (siehe das folgende Kapitel). Klar der ersten Kategorie zuordenbare Häuser sind meines Wissens in der folgenden Listung betreffs Santo Amaro Stadt, Acupe, São Braz und Vitória, und somit des größten Teils des *municípios*, vollständig erfasst; ebenso die innerhalb der Szene bekannteren und auch von Vorstehern der Häuser ersten Kreises besuchten Häuser zweiten Kreises. Vorsteher von Häusern zwischen zweitem und drittem Kreis wurden nur ausnahmsweise aufgenommen. Nähme man solche (die oft mir und auch der etablierten Szene weitgehend unbekannt sind) ebenfalls auf, ergäbe sich schätzungsweise eine Liste von an zweihundert Vorstehern. Für die aktive *candomblé*-Szene darf die vorliegende

Listung also nicht als vollständig, aber als in ausreichendem Maße repräsentativ gelten.

In **Tabelle 1** sind 69 Namen verzeichnet und, soweit sie mir vorliegen, folgende Angaben:

1) **Name**

2) **g**: Geschlecht, f (feminin) oder m (maskulin).

3) **ddc**: *dono da cabeça* (Besitzer des Kopfes).

4) **bairro**: Stadtviertel bzw. Eingemeindung, worin das *terreiro* liegt.

5) **nação**: Selbstzuschreibung zu einer religiösen Schule.

6) **Geburtstag**: Geburtsdatum.

7) **Initiierung**: Initiierung, Datum der Initiierung

8) **d?**: *decá*, religiöse Würde, die innerhalb der *nações* zur eigenständigen Gründung einer *família de santo* berechtigt, in der *umbanda* und in der *nação* Arí Dêndê allerdings nicht vergeben wird. **0** (kein *decá*); **1** (*decá*); **X** (*decá* existiert in der entsprechenden *nação* nicht); **S** (Sonderfall, wenn eine Art von *decá* angegeben wurde, der nicht dem Üblichen entspricht). Es ist dabei möglich, dass Personen, die zum Zeitpunkt meiner Befragung noch nicht über *decá* verfügten, mittlerweile über *decá* verfügen.

9) **fds**: *filhos de santo* (Kinder vom Heiligen); Anzahl der religiösen Kinder.

Im Falle zweier Initiierungsdaten (etwa erst in die *umbanda*, dann in den *candomblé*) werden beide angegeben, zuerst das ältere. Wo *orimeji* (aus dem Yorubanischen: 'Zweikopf'; zwei gleichberechtigte Besitzer eines Kopfes) oder eine ähnliche Konstellation vorliegt, sind beide *orixás* genannt. Bei den seltenen Fällen, wo ein *inquice* (*angola*) oder *vodun* (*jeje*) mit dem eigentlich seiner *nação* entsprechenden Namen angegeben wurde, wird als Hilfe sein yorubanisches Äquivalent in Klammern angegeben. Wo Daten mir nur unsicher gegeben wurden, sind sie grau unterlegt. Teils sind sie über Angaben der Art "Es ist etwa X Jahre her, dass..." rückgerechnet. Zu den grau hinterlegten Daten zählen auch Fälle nicht tagesgenauer Daten, wo ich die entsprechende Mitte von Monat oder Jahr einfügte. Wo Daten fehlen, fügte ich ein Fragezeichen ein. Zu Zwecken späterer Kohortenbildung nahm ich dann Schätzungen der Kohortenzugehörigkeit vor. Bei der Anzahl der *filhos de santo* ist zu bedenken, dass es sich im Falle der *umbanda* und der *nação arí dêndê* nicht um solche handelt, die im Sinne der anderen *nações feitas*, gemacht sind. Betreffs der *nações* werden allerdings hier nur solche *filhos de santo* gezählt, die im Rahmen des Regulariums der entsprechenden *nação* 'gemacht' sind. Eine Ausnahme von dieser Regel ist Pai Raimundo: Er bezeichnet seine *nação* als *angola*, führt aber keine *raspada* durch. In seinem Fall ist trotz Zugehörigkeit zur *nação angola* die Zahl derjenigen, die durch ihn *borí* erfuhren, angegeben. Um so höher die genannte Anzahl der *filhos de santo* ist, um so eher handelt es sich um eine vom religiösen Vorsteher geschätzte Angabe, die mir jedoch in keinem der Fälle übertrieben vorkam. Zweifel sind vermutlich eher in einigen Fällen sehr weit zurückreichender Initiierungsdaten angebracht, wobei sich hier auch die Frage stellt, was für ein Ab-

lauf jeweils als Initiierung ausgelegt wird.

Tabelle 1: Liste der religiösen Vorsteher in Santo Amaro								
Name	g	ddc	bairro	nação	Geburtstag	Initiierung	d?	fds
Antônio	m	Ogum	Acupe	<i>angola, ketu</i>	01.04.52	30.06.67	1	30
Jandira	f	Ogum	Acupe	<i>ketu misturado com angola</i>	22.08.48	01.07.70	1	2
Silva	f	Iansã	Acupe	<i>ketu-Ilhexá</i>	21.04.49	20.05.73	1	35
Deja	f	Logunedé	Acupe	<i>ketu Ilhexá</i>	15.04.60	03.05.77	1	6
Arí	m	Oxum	Acupe	<i>ketu Ilhexá</i>	03.09.58	29.01.82	1	20
Deca	f	Ogum	Acupe	<i>ketu</i>	30.01.71	05.03.87	1	14
Zau	m	Obaluaê	Acupe	<i>jeje-nagô</i>	30.08.71	27.12.87	1	12
Nino	m	Oxum	Acupe	<i>ketu</i>	25.10.70	30.06.88	1	15
Rosy	f	Oxum	Acupe	<i>ketu-ilhexá</i>	18.07.66	25.05.90	1	10
Sereia	f	Ogum	Acupe	<i>ketu</i>	30.09.51	10.10.92	1	6
Douglas	m	Iansã	Acupe	<i>ketu</i>	21.05.91	01.07.98	0	5
						16.08.07		
Edvalda	f	Angorô (Oxumarê)	Acupe	<i>angola</i>	16.01.66	13.07.02	0	0
Sheila	f	Kavungu (Omolu)	Acupe	<i>angola</i>	21.06.75	14.02.09	0	1
Paulo	m	?	Acupe	<i>angola</i>	?	?	1	?
Hilda	f	Omolu	Alto do Polivalente	<i>ketu</i>	27.06.45	20.05.07	0	2
Zeni	f	Oxum	Alto de São Francisco	<i>ketu, angola</i>	23.07.59	26.08.99	1	18
Aldo	m	Oxum	Alto de São Francisco	<i>ketu</i>	08.03.83	27.03.04	0	0
Josemi	m	Iansã	Alto de São Francisco	<i>ketu</i>	25.10.84	02.08.04	0	0
Zenaide	f	Ogum	Bonfim	<i>umbanda</i>	05.06.48	01.07.67	X	20
Julieta	f	Ogum	Bonfim	<i>umbanda</i>	18.05.35	13.06.69	S	50
Aléx	m	Xangô	Bonfim	<i>ketu</i>	?	01.07.80	0	5
Mocinha	f	Ogum	Bonfim	<i>ketu</i>	01.07.41	15.12.88	1	30
Sérgio	m	Airá	Bonfim	<i>ketu</i>	21.12.84	01.07.00	1	15
Nairá	f	Xangô	Bonfim	<i>ketu</i>	02.10.84	28.12.03	1	0
Lídia	f	Oxaguian	Bonfim	<i>nagô-vodun</i>	31.07.36	20.07.53	1	300
Tonha	f	Oxumarê	Caixa d'Água	<i>ketu com águas de angola</i>	20.02.41	01.07.58	1	34
						17.02.01		
Gracinha	f	Iansã	Caixa d'Água	<i>umbanda</i>	04.05.53	15.12.76	0	8
Kikito	m	Iansã	Caixa d'Água	<i>ketu</i>	18.09.73	09.02.90	1	100

Tonho II⁸⁴	m	Ogum	Caixa d'Água	<i>ketu</i>	12.06.74	01.07.94	S	7
						15.08.08		
Dalva	f	Nanã	Candolândia	<i>ketu</i>	01.04.60	17.11.79	1	22
Renato	m	Oxóssi	Candolândia	<i>angola</i>	26.10.52	22.01.82	1	5
Iba	m	Oxóssi, Iemanjá	Candolândia		04.04.91	22.01.04	1	16
Pequeno	m	Iansã	Candolândia	<i>ketu</i>	?	?	1	?
Pretinho	m	Oxalá	Candolândia	<i>ketu</i>	?	?	0	?
Celino	m	Iansã	Centro	<i>angola</i>	04.12.42	19.07.65	1	37
Dada	f	Oxóssi	Derba	<i>angola</i>	05.03.43	01.07.50	0	2
Pote	m	Ogum	Derba	<i>ketu</i>	26.09.65	26.12.86	1	150
Gilson	m	Oxóssi, Obaluaê	Derba	<i>ketu</i>	24.02.70	26.10.97	1	170
Raimundo	m	Ogum	Derba	<i>angola</i>	26.03.50	28.10.66	0	49
Docamo	f	Bessem (Oxumarê)	Entrada da Pedra	<i>angola</i>	01.07.48	01.07.65	0	0
Edna	f	Oxum	Entrada da Pedra	<i>ketu</i>	23.09.56	15.12.81	1	12
						06.07.08		
Sonha	f	Iansã	Ilha do Dêndê	<i>ketu</i>	01.07.63	26.06.04	1	0
Satú	f	Ogum	Nova Santo Amaro	<i>arí dêndê</i>	29.11.34	15.08.43	X	50
Tanha	f	Iansã	Nova Santo Amaro	<i>angola</i>	29.07.66	01.06.94	0	0
Belinha	f	Ogum	Pilar	<i>ketu</i>	01.07.44	01.07.65	1	?
Donália	f	Xangô	Pilar	<i>ketu</i>	26.10.45	09.02.70	1	33
Terezinha	f	Nanã	Pitinga	<i>Umbanda</i>	07.01.48	01.07.60	X	100
Cosmiu	m	Ogum	Pitinga	<i>ketu</i>	22.09.70	03.06.90	S	5
Nilzete	f	Xangô	Sacramento	<i>ketu, de matriz jeje</i>	29.09.35	05.04.53	0	1
Deni	m	Oxóssi	Sacramento	<i>ketu</i>	23.06.54	14.11.69	1	10
						14.11.91		
Angela	f	Nanã	Sacramento	<i>ketu</i>	28.06.71	07.09.94	1	25
Roque	m	Omolu	Sacramento	<i>ketu</i>	01.01.75	01.07.00	0	2
Tonho I	m	Ogum	Sacramento	<i>umbanda</i>	22.06.81	01.07.01	0	30
Piu	m	Xangô	Sacramento	<i>Ketu, giro de caboclo</i>	10.08.89	29.11.05	0	0
Tereza	f	Iansã	Sacramento	<i>umbanda, oração, ketu</i>	02.04.64	?	X	0
Nilza	f	?	Sacramento	<i>umbanda</i>	?	?	X	?
Nini	f	Oxum	Sacramento	<i>umbanda</i>	?	?	X	?
Rogério	m	Oxóssi	Sacramento	<i>umbanda</i>	?	?	X	40
Zilda	f	Iansã	Sacramento	<i>ketu</i>	19.02.58	19.09.91	1	6
Maria de Fátima	f	Nanã	São Braz	<i>angola</i>	02.07.56	04.12.75	0	0
Jean-Paulo	m	Oxum	São Braz	<i>ketu</i>	19.02.91	18.01.07	0	0
Pedro	m	Oxóssi	Tanque de	<i>angola</i>	26.04.52	02.12.79	1	32

84 Tonho I und Tonho II bezeichnen zwei unterschiedliche *pais de santo* mit dem gleichen Namen.

			Senzala					
Nena	f	Ogum	Trapiche	<i>umbanda</i>	10.12.43	01.07.51	X	30
Iara	f	Iansa	Trapiche	<i>ketu</i>	26.05.42	01.07.55	1	113
Lina	f	Oxum	Trapiche	<i>ketu-ilhexá, angola, sessão de giro</i>	23.09.43	01.07.57	1	13
						08.03.73		
Rute	f	Obaluaê	Trapiche	<i>angola</i>	23.07.56	01.01.77	0	0
Údine	m	Oxumarê	Trapiche	<i>ketu</i>	28.06.87	16.01.01	0	1
Julinha	f	Ogum	Vitória	<i>angola</i>	09.01.49	01.07.63	1	2
						07.06.08		
Lainho	m	Ogum	Vitória	<i>umbanda</i>	13.06.73	13.05.97	X	18

3 Kreise

Wie im vorangegangenen Kapitel bereits erwähnt, kann man die Szene des santamarensischen *candomblé* in eine Folge von drei konzentrischen Kreisen teilen. Vom innersten zum äußersten Kreis nehmen sowohl die Legitimität anhand weitgehend konsensualer Kriterien, als auch die allgemeine Bekanntheit der ihm zugehörigen Häuser ab. Im Zentrum eines solchen Modells liegen die großen, allgemein anerkannten Häuser der *nações ketu* und *angola*, über deren Legitimität im allgemeinen Konsens kein Zweifel besteht. Im zweiten Kreis liegen meist solche Häuser, in denen eine Person im Rahmen einer der *nações* bereits aktiv arbeitet, ohne jedoch den eigentlich erst dazu berechtigenden *decá* bereits erhalten zu haben. Im dritten Kreis schließlich finden sich zahlreiche sehr kleine, oft eher der *umbanda* zugehörige Häuser. Häuser der *umbanda* finden sich, was ihre Bekanntheit und Anerkennung betrifft, auch im ersten und zweiten Kreis. Sie seien jedoch, da ihre Legitimation von weniger klaren Kriterien als die eines Hauses einer der *nações* abhängt, separat vorgestellt. Auch die Szene des eingemeindeten Acupe, die weitgehend autonom von der Szene in Santo Amaro Stadt besteht, wird gesondert vorgestellt werden.

3.1 Erster Kreis

Insbesondere sechs Häuser heben sich durch ihre Größe und Bekanntheit in Santo Amaro hervor; es handelt sich um drei alte Häuser und um drei junge Häuser. Den drei alten Häusern stehen *mães de santo* vor, den drei jungen Häusern *pais de santo*.

... die drei alten Häuser

Die drei alten Häuser sind das *Viva Deus* unter derzeitiger Leitung von Mãe Belinha, das *terreiro* von Mãe Lídia und das *terreiro* von Mãe Iara.

Das *Viva Deus*, gegründet Ende des neunzehnten Jahrhunderts durch Pai Pifanius Santa

Rita, gilt als ältestes *terreiro* in Santo Amaro. Es wird in mittlerweile dritter Generation von Mãe Belinha geleitet, die aus gesundheitlichen Gründen nicht in Santo Amaro, sondern im etwa eine Busstunde entfernten Feira de Santana lebt. Es gilt mittlerweile als *ketu*-Haus, aber auch Angehörige anderer *nações* gingen aus ihm hervor. Seine ursprüngliche *nação* kennt man nicht, und spricht dementsprechend oft von *nagô-vodun* oder auch *jeje*. Man weiß nicht, wer der spirituelle Vater oder die spirituelle Mutter des Gründers Pifanius Santa Rita war; es ist die Rede von Personen aus Cachoeira, was tatsächlich auf einen *jeje*-Ursprung deuten könnte. Das *Viva Deus* ist, obgleich ein großes, ein sehr stilles Haus. Für eine kleine Reihe von Festen und religiösen Verpflichtungen reist Belinha aus Feira de Santana an, die meiste Zeit allerdings bleibt das Haus weitgehend geschlossen, und einige in Santo Amaro lebende Kinder des Hauses sehen ab und an nach dem Rechten. Neue Initiierungen im *Viva Deus* scheinen sehr selten. Die Zahl der *filhos de santo* des *Viva Deus* lässt sich schwer schätzen, dürfte aber auf zweihundert oder mehr veranschlagt werden. Verschiedene *filhos de santo* des *Viva Deus* taten und tun sich mit eigenen *terreiros* hervor; was die heutige Szene betrifft, sind vor allem Pai Pote und Pai Pedro zu nennen.

Mãe Lídias Haus wird bisweilen als *nagô-vodun* bezeichnet, und ist, von Mãe Lídias Geschichte her gedacht, ein *angola*-, *jeje*-, *ketu*-Haus in dieser Reihenfolge. Ursprünglich wurde Lídia (woher auch ihr alter Name 'Banda' rührt, mit dem sie noch immer von einigen referiert wird) für die *nação angola* initiiert; von Problemen ist die Rede, die dann zu einer Art 'Uminitiierung' unter Anleitung von Vertretern des salvadorianischen Hauses *Bogum* führten, das der *jeje*-Tradition zugerechnet wird. Heutzutage scheint Lídias Haus vorrangig als *ketu*-Haus zu funktionieren: Mãe Dalva, Pai Gilson und Pai Sérgio, um drei spirituelle Kinder von Mãe Lídia zu nennen, die selbst als spirituelle Vorsteher arbeiten, verstehen sich alle als *ketu*. Lidia erhielt das *cargo*, also Amt, ihr Haus zu führen als ein Erbe von ihrer *mãe de santo* Valéra, die in den 1970er Jahren verstarb. Sie führt das Haus also in zweiter Generation, auch wenn Valera gar nicht über ein eigenes Haus verfügte: Sie gab ihre Feste und führte ihre Rituale durch an verschiedenen, gemieteten Orten. Mãe Lídia gilt als *matriarca* ('Matriarchin') des *candomblé* in Santo Amaro; sowohl ihr biologisches Alter als auch ihr spirituelles Alter werden, obgleich ohnehin recht hoch, oft nocheinmal überschätzt. Seit 2013 steht sie offiziell dem *Bembé do Mercado* vor, einem großen öffentlichen Fest der *candomblé*-Gemeinden (siehe V:3). Mãe Lídia war recht gut mit Dona Kanô bekannt, was ihr in gewissem Maße Zugänge in die kleine santamarensische *upper class* öffnete. Es gab eine Zeit, zu der kleine Gruppen von Spaniern anreisten, die sie um spirituelle Arbeiten baten und sich von ihr betreuen ließen; zumindest einer aus jener Gruppe wurde auch von ihr initiiert, und besucht bisweilen noch ihr *terreiro*, um spirituellen Verpflichtungen nachzukommen. Ausländische *filhos de santo* zu haben bedeutet Prestige, und oft auch finanzielle Zuwendungen. Einer von Lídias *ogãs* war in der Lokalpolitik aktiv und plante 2014 eine Art *comeback*, möglicherweise mit einer Kandidatur um das Bürgermeisteramt.

Trotz dieser gesellschaftlichen Anerkennungen und Zugänge begegnet Mãe Lídia im persönlichen Gespräch als Anhängerin alter, eher verborgener, sehr strenger und genauer Schule, die von den Veränderungen in der *candomblé*-Szene teils überfordert scheint, teils auch vor ihnen zu resignieren scheint. Einige stellen in Frage, wieweit sie im eigenen Haus überhaupt noch das Sagen habe. Ihre Strenge in der Religion bricht sich an einer Lockerheit und oft auch Respektlosigkeit, mit der die ihr folgenden Generationen oft mit dem *candomblé* umgehen.

Im Unterschied zu Mãe Belinha und Mãe Lídia, die beide *santamarenses* sind und in santamarensischen *candomblé*-Häusern initiiert wurden, kommt Mãe Iara aus Salvador und wurde in der Tradition eines dortigen *ketu*-Hauses initiiert. Sie kam in den frühen siebziger Jahren mit ihrem mittlerweile verstorbenen Ehemann nach Santo Amaro, und öffnete bald schon ihr *terreiro*. Sie ist seit Ende der 1990er Jahre Beauftragte der FENACAB (siehe **II:9**) in Santo Amaro. In Santo Amaro gab sie bis 2015 den *decá* nur an eine ihrer spirituellen Töchter, an Mãe Lina, die ganz in der Nähe von Mãe Iara ein kleineres *terreiro* betreibt. Zwei von Iaras spirituellen Söhnen – Josemí und Aldo – arbeiten bereits als spirituelle Vorsteher, ohne bislang *decá* erhalten zu haben. Mãe Iara hat zwar meines Wissens keine ausländischen *filhos de santo*, wohl aber solche aus ganz Brasilien. Sie gibt zweiwöchentlich eine *sessão* für ihren Caboclo Oxóssi, wodurch ihr Haus auch über die Zeiten größerer Feste hinaus in Funktion bleibt. Sie ist, obwohl hinzugezogen, als Teil der santamarensischen *candomblé*-Szene allgemein anerkannt.

... die drei jungen Häuser

Die drei jungen großen Häuser in Santo Amaro sind die Häuser von Pai Pote, Pai Gilson und Pai Kikito. Pai Pote ist *filho de santo* von Mãe Belinha, Pai Gilson von Mãe Lídia; jeweils eines der großen alten Häuser setzt sich also gewissermaßen in ihnen fort. Pai Kikito ist zwar, wie auch Pote und Gilson, gebürtiger *santamarense*, wurde aber von einem *pai de santo* aus Cachoeira initiiert. Alle drei Häuser verstehen sich als der *nação ketu* zugehörig.

Pai Pote darf als eine Art *star* der santamarensischen *candomblé*-Szene gelten; sein *terreiro* ist auch überregional bekannt und sein Name ein Begriff. Er hat sowohl brasilienweit als auch im Ausland mehrere *filhos de santo*, darunter auch aus der oberen Mittelschicht. Jedes Jahr reist er nach Frankreich, um gemeinsam mit seinem Bruder, der seit vielen Jahren als Tänzer in Paris lebt, die rituelle Waschung der Kirche *La Madeleine* vorzunehmen; auch Deutschland hat er schon besucht. Er hat gute Kontakte in die Politik und Freunde, die ihm beispielsweise bei der Beantragung kultureller Projekte helfen. Seine größeren *candomblé*-Feste sind Ereignisse, zu denen viele Besucher auch von außerhalb kommen. Er ist nicht nur mit der baianischen, sondern darüber hinaus mit der gesamtbrasilianischen *can-*

domblé-Szene gut vernetzt. Pote erzählt, dass er schon seit frühester Kindheit durch die *candomblés*, auch durch die großen Häuser in Salvador gezogen sei, und dass ihm der Lebensweg eines großen *pai de santo* schon in die Wiege gelegt gewesen sei. Interessanterweise wurde er (wie schon andere Größen des santamarensischen *candomblé* vor ihm) erst als *ogã* konfirmiert, und begann erst zu einem späteren Zeitpunkt seines religiösen Werdeganges, *orixá* zu inkorporieren, was ihm dann die Karriere als *pai de santo* ermöglichte. Pai Pequeno ist einer seiner *filhos de santo*, die in Santo Amaro bereits eigenes Haus eröffnet haben; weitere sind mit schwerer bestimmbarem Status ebenfalls in der Szene sehr aktiv. Sowohl Pai Iba in Candolândia, als auch Mãe Deca in Acupe erhielten ihren *decá* durch Pai Pote, wurden aber nicht durch ihn initiiert. Die Meinungen zu Pai Pote und seinen Verdiensten um den santamarensischen *candomblé* sind gespalten; um eine gewisse Anerkennung seiner Person kommt aber kaum jemand umhin. Bis zum Jahr 2013 stand Pote mehrere Jahre lang dem *Bembé do Mercado* vor, dessen offizieller Vorsitz dann an Mãe Lídia ging. *De facto* war es allerdings deren *filho de santo* Pai Gilson, der die Hauptverantwortung für die Durchführung des *Bembé* übernommen, in Potes Verständnis: an sich gerissen hatte. Spätestens seitdem herrscht eine gewisse Spaltung in der santamarensischen Szene, wer im Zweifelsfalle eher auf Gilsons, und wer im Zweifelsfalle eher auf Potes Seite steht.

Das *terreiro* von Gilson liegt bloß einige Häuser von dem von Pote entfernt. Pote ist etwa fünf Lebens-, und etwa zehn Initiierungsjahre älter als Gilson. Er ist *pai pequeno* von Gilson. Beide geben das Jahr 1998 als Eröffnungsdatum ihres *terreiro* an. Insbesondere in seinen Anfängen verbrachte Gilson, seiner eigenen Aussage zufolge, eine Art längerer Lehrzeit im damals auch noch immer jungen *terreiro* von Pai Pote. Eine Entzweigung soll sich angebahnt haben durch eine Konkurrenzsituation um einen ausländischen *filho de santo*. Es liegt nicht fern, zu vermuten, dass Pote allgemein in Gilson den jüngeren Aufsteiger als mögliche Konkurrenz fürchtet. Pai Pote ist auf seine Art ein begnadeter Schauspieler, der seine Geschichten und Meinungen gestikulierend, im Zimmer auf und abgehend vorträgt, und gut vor Kameras und in Öffentlichkeit funktioniert. Pai Gilsons Umgangsformen sind weniger polternd; er tritt als höflicher und diplomatischer Mensch auf, der jedoch im Hintergrund sehr machtbewusst seine Pläne verfolgt. In öffentlicher Rede ist er befängener als Pote. Gilson ist ein guter Freund des seit 2013 im Amt befindlichen Bürgermeisters Ricardo Machado, zu dem Pote sich eher in Opposition befindet, und es ist eine offene Frage, wie sich die Situation von Gilson nach Ablauf des Mandats von Machado (2016) gestalten wird. Pote hat im Allgemeinen mehr Erfahrung, sich in politischen Zusammenhängen zu bewegen, als er. Neben letztlich über Mãe Lídia entstandenen Kontakten nach Spanien ist es vor allem eine Gruppe salvadorianischer *filhos de santo* aus der oberen Mittelschicht, die Pai Gilsons *terreiro* auch finanziell unterstützen können.

Das dritte große junge *terreiro* ist das von Pai Kikito; von Pote und Gilson her gesehen am

anderen Ende der Stadt gelegen, nahe dem Haus von Mãe Lídia. Bevor er dort sein *terreiro* errichtete, gab Kikito seine Feste in einem kleineren *terreiro* im eingemeindeten Vitória. Kikito soll eine Zeit lang in den internen *candomblé*-Politiken, unter anderem durch Kontakte zur salvadorianischen Organisation AcBantu (siehe II:10), eine gewisse Führungsrolle eingenommen haben, hält sich mittlerweile jedoch aus größeren Querelen und Machtaushandlungen weitgehend heraus. Sein *terreiro* ist in hoher Aktivität und, wie auch die Häuser von Pote und Gilson, trotz bereits sehr großer *família de santo* noch immer in personeller Expansion. Kikitos *pai de santo* kommt aus Cachoeira, er knüpft also nicht wie Gilson und Pote an eine der beiden großen santamarensischen Traditionen an. Ausländische *filhos de santo* wären mir von Kikito nicht bekannt, insgesamt scheint seine *família de santo* eher regional lokalisiert. Pai Iba frequentierte lange sein *terreiro*, es kam jedoch zu einem Zerwürfnis, weswegen Iba seinen *decá* nicht durch ihn, sondern durch Pote erhielt. Mãe Ângela wurde zwar nicht durch Kikito initiiert, erhielt aber durch ihn *decá*. Nairá, eine junge *mãe de santo*, wurde durch ihn initiiert, nahm aber *decá* durch einen anderen *pai de santo* entgegen.

... *angola*

Alle bisher beschriebenen Häuser sind, zumindest heutzutage, schwerpunktmäßig Häuser der *nação ketu*. Der *candomblé angola*, obwohl vermutlich die geschichtlich älteste Schule in Santo Amaro, ist insgesamt deutlich schwächer vertreten. Neben dem *terreiro* von Pai Renato, der von einem *pai de santo* von außerhalb initiiert wurde, sind Santo Amaro Stadt betreffend als Vertreter eines *candomblé angola* vorrangig Pai Celino und Pai Pedro zu nennen.

Pai Celinos Haus gehört, 1969 eröffnet, fraglos zu den alten Häusern in Santo Amaro. So die mir vorliegenden Daten korrekt sind, ist es älter als das Haus von Mãe Lídia und älter als das Haus von Mãe Iara. Früher soll es auch ausgesprochen *en vogue* gewesen sein, voller *filhos de santo*, Besuchern und Vorstehern anderer Häuser. Verschiedene interne Konflikte führten jedoch dazu, dass Pai Celino und ein großer Teil seiner *filhos de santo* mittlerweile eher distanziert voneinander sind; andere Familienmitglieder sind bereits verstorben. Pai Celino gibt deutlich weniger Feste, als er es früher getan hat, und die regelmäßige Gabe von *sessões* für seinen *caboclo* hat er schon länger eingestellt. Er ist ein Meister im Schimpfen über die heutige *candomblé*-Szene, und man trifft ihn kaum einmal auf den Festen der anderen. Dennoch ist sein Haus durchaus in Funktion, wenn auch die selten von ihm gegebenen Feste nicht übermäßig besucht werden. Gelegentlich nimmt er an die Politiken des *candomblé* betreffenden Veranstaltungen teil, bleibt aber auch dort eher in einem heiter-verächtlichen Modus. Er ist *filho de santo* der vor längerem verstorbenen Mãe Diami, deren *pai de santo* Pai Bendito de Gamoiassa, dessen *pai de santo* Pai Ciriaco war,

der Gründer der großen angolischen *Tumba Junçara*-Familie, zu der somit auch Pai Celino gehört. Celino wohnt in einem seinem *terreiro* vorgelagerten Wohnhaus gemeinsam mit Dalva de Iemanjá, einer seiner *filhas de santo*, der er bereits *decá* gab. Zwei andere *filhos de santo* von ihm, Pai Aléx und Pai João Mangô, denen er ebenfalls *decá* gab, sind bereits verstorben.

Celino ist ein guter Freund von Pai Pedro, einem *filho de santo* des *Viva Deus*, der, wie auch dessen derzeitige Vorsteherin Mãe Belinha, von Mãe Almerinda initiiert wurde, allerdings für die *nação angola*. In der *nação ketu* kennt er sich gleichermaßen aus. Pai Pedro arbeitet, scheint es, weniger in seinem eigenem *terreiro*, als in den *terreiros* der anderen. Zahlreiche religiöse Vorsteher bitten ihn um seine Hilfe bei der Durchführung von Festen, *obrigações*, Initiierungen. Dass er über ein eigenes *terreiro* überhaupt verfügt, bezweifeln manche, und auch ich habe noch an keinem von ihm im eigenen Hause durchgeführten Fest teilgenommen. Insbesondere im Haus von Mãe Tonha und zwei aus ihm hervorgegangenen Tochterhäusern, dem von Mãe Edna und dem von Mãe Julinha, ist er aktiv, dann aber auch im Haus von Mãe Donália und in kleineren Häusern wie denen von Cosmíu und Pretinho, die beide noch keinen anerkannten *decá* erhielten. Er selbst spricht angesichts dieser Personen, von denen allerdings keine direkt von ihm initiiert wurde, von einer *família* (siehe II:5.4). Auch auf Celinos Festen ist er fast immer präsent. Man kann Pedro in fast allen Häusern antreffen, wobei er Machtpolitiken oder Stellungnahmen für dieses oder jenes Lager zu meiden sucht.

Es blieben noch verschiedene weitere Häuser, die zu einem ersten Kreis gezählt werden können, zu beschreiben; aus Platzgründen sei es bei den wenigen Beispielen belassen. In Bezug auf einen zweiten Kreis der Szene sei angemerkt, dass die Konstruktion eines solchen zweiten Kreises mit dem Regularium der *nações* zusammenhängt – der *decá* wurde noch nicht vergeben, trotzdem wird bereits ein Haus geführt. Die *umbanda* kennt einen solchen *decá* nicht, ein erster von einem zweiten Kreis ließe sich also allenfalls über Größe und Bekanntheit der Häuser voneinander abgrenzen, es sei denn, man wolle die gesamte *umbanda* einem zweiten Kreis zuordnen (was manche Vertreter der *nações* vermutlich für richtig halten würden).

3.2 Zweiter Kreis

Genaugenommen sind einem solchen zweiten Kreis alle Häuser zuzuordnen, die auf der obenstehenden Liste als *nação* nicht *umbanda* angeben, aber noch über keinen *decá* verfügen. Das sind 19 von 57 Häusern, also genau ein Drittel. Zwei weitere (Cosmíu und Tonho II) sind Sonderfälle, da sie jeweils angeben, über eine Art von *decá* zu verfügen, der aber in beiden Fällen aus theologischen Ausnahmesituationen herrührt, und nicht allgemein als

solcher anerkannt ist.

Josemí ist ein gutes Beispiel für ein in recht hohem Maße anerkanntes, genaugenommen allerdings 'clandestin' bestehendes Haus. Clandestin einmal deswegen, weil er noch keinen *decá* empfing und dann (nach Anschauung vieler), da er sein Haus noch nicht bei der FENACAB registrierte, obwohl seine eigene *mãe de santo* (Mãe Iara) deren Vertreterin in Santo Amaro ist. Josemí, etwa dreißig Jahre alt, arbeitete einige Zeit auch außerhalb des *axé* in einer der wenigen in Santo Amaro noch nicht geschlossenen Fabriken. Dadurch und wohl auch durch spirituelle Arbeiten mit *clientes* konnte er die Konstruktion eines geräumig angelegten *terreiro* im Viertel Alto de São Francisco beginnen. Josemí arbeitet viel mit seiner *pombagira*, die sich seit seinem siebzehnten Lebensjahr in ihm inkorporiert und ihm mitteilen ließ, dass er sich dem *candomblé* anschließen müsse. Seine *família de santo* bestand, als ich ihn 2014 kennenlernte, aus solchen, an denen er ein *borí* durchgeführt hatte und biologisch Verwandten, die die Arbeit seines *terreiro* unterstützten. Er hatte vor, 2015 die Arbeiten an seinem *barracão* abzuschließen und Mãe Iara um den *decá* zu bitten. Seine *sessões* sind jedoch schon gut besucht, und er scheint allgemein in der Szene gut aufgenommen zu werden.

Beispielhaft auch für andere jüngere religiöse Vorsteher sind insbesondere zwei betreffs Josemí erwähnte Punkte: Einmal die *pombagira* als Entität, die sich als erste inkorporierte und die weitere religiöse Karriere vorantrieb. Das ist ganz ähnlich bei Jean-Paulo aus São Braz und bei Douglas aus Acupe der Fall; auch für Pai Iba ist die Arbeit mit dem Prostituiertengeist zentral. Ein anderer Punkt ist das Vorgehen, ersteinmal das *terreiro* zu konstruieren, um dann in den eigenen, bereits gut eingerichteten Räumen *decá* zu empfangen. Das zeigt in seinem Fall eine gewisse Gelassenheit, was die Legitimierung der eigenen Arbeit durch *decá* betrifft⁸⁵.

Auch die Arbeit ohne *decá* ist oft allgemein anerkannt; und gerade die finanziell einträgliche Arbeit mit *clientes* ist vom *decá* weitgehend unabhängig. Vorrangig ist es die Gründung eigener *família de santo*, die des *decá* bedarf, wobei es auch hier Mittel und Wege gibt, schon vor Erhalt des *decá* eine eigene spirituelle Familie zu gründen. Verzögerungen betreffs des Erhalt von *decá* können schließlich auch in Vorbehalten des eigenen religiösen Elternteils gründen: *Decá* gilt als große Würde, die nicht ohne weiteres vergeben wird. Zudem handelt es sich um ein Ritual, für das *mãe* oder *pai de santo* fast immer bezahlt wird, und bisweilen ist es vermutlich auch die Erwirtschaftung des notwendigen Betrages, der den Erhalt verzögert.

Wenige Häuser von Josemí entfernt wohnt sein Freund und spiritueller Bruder Aldo, ebenfalls *filho de santo* von Mãe Iara. Auch Aldo plant, den *decá* zu erhalten; auch Aldo gibt bereits, allerdings in seinem Wohnhaus, *sessões*. Er scheint jedoch vorerst eine eher

⁸⁵ In anderen Fällen (siehe I:9.2) wird der *decá* als zentraler Schritt auf der religiösen Karriereleiter möglichst früh erwünscht.

itinerante Karriere vor Augen zu haben. Als ich ihn 2014 traf, hatte er zwar vor, im Folgejahr *decá* zu erhalten, wollte aber auch für mehrere Jahre nach Italien gehen, wo er einige persönliche Kontakte hat und schon mehrere Monate verbracht hatte. Neben der Arbeit in diversen Jobs führte er dort auch spirituelle Arbeiten durch.

Ein weiteres Beispiel für den zweiten Kreis ist Tanha, die nahe der *rodoviária* innerhalb ihres Wohnhauses ein kleines *terreiro* eingerichtet hat. Sie arbeitet vorrangig mit ihrer *cigana* Sete Saia, wobei sie darauf besteht, dass es sich um keine *pombagira*, *diaba* (Teufelin) handele, sondern um eine Entität, die *luz*, Licht habe, und für das Gute arbeite. Die Konzentration auf die Arbeit mit brasilianischer Entität und die Zuschreibung von *luz* (ein Terminus aus der *umbanda*, der mit der spirituellen Entwicklungsleiter kardezistischer Vision zusammenhängt) an diese Entität scheinen einem eher umbandistischen Universum zu entstammen.

Dennoch unternahm Tanha schon verschiedentlich Versuche, ihre Arbeit im Sinne der *nações* zu legitimieren, womit sie jedoch nie recht Fuß fasste. Ihre verschiedenen Ansätze, sich in einer der *nações* initiieren zu lassen, um die entsprechende religiöse Karriere durchlaufen zu können, verliefen bislang nicht gut und endeten in den mir bekannten Fällen in übler Nachrede von beiden Seiten. Tanha verlor 2014 ihre Anstellung in der Papierfabrik, und *clientes* ihrer *cigana* verließen sie; wurden ihr, wie sie sagt, von anderen weggenommen. Eine finanzielle Stütze ist ihr Ehemann, der, wie viele *santamarenses*, in Recife, Pernambuco eine Anstellung hat. Trotz in diesem Sinne schwerer Zeiten gab Tanha 2014 im Garten der *casa do samba* ein großes Fest für ihre *cigana*, das allgemein gut aufgenommen wurde. Es ließ sich allerdings beobachten, dass nur wenige Würdenträger des *candomblé* anwesend waren; ein guter Teil der Besucher, vielleicht auch wegen des Ortes, waren Nichtinitiierte.

Nocheinmal anders gelagert ist der Fall von Mãe Nilzete. Sie wurde 1935 geboren und 1953 in Santo Amaro initiiert durch eine Mãe Maria Ines Ferreira Silva, deren *mãe de santo* wiederum aus Salvador war. Den *candomblé* beider beschreibt Nilzete als *jeje*; ihr eigenes Haus allerdings als *ketu de matriz jeje*, *ketu* auf Grundlage von *jeje*. Wieweit, was Nilzete aus den fünfziger Jahren als *candomblé jeje* erinnert, tatsächlich *candomblé jeje* war, lässt sich schwer rekonstruieren. Ihr eigenes Haus öffnete sie erst 2005, also gut fünfzig Jahre nach ihrer Initiierung. *Decá* hat sie noch nicht erhalten, was gemutmaßt auch damit zusammenhängen mag, dass die Art ihrer *feitura* in Frage gestellt werden könnte.

Genau dies war der Fall mit Mãe Dada, die angibt, 1950 im Alter von nur sieben Jahren durch einen *filho de santo* von Pai Ciriaco gemacht worden zu sein. Wie sie, von dieser *feitura* ausgehend, vor einigen Jahren den *decá* erhalten wollte, wurde die Tatsächlichkeit ihrer *feitura* angezweifelt, da sie keine Zeugen beibringen konnte. Auch sie gehört dadurch zu den religiösen Vorsteherinnen mit schwer bestimmbarem Status.

Mãe Nilzete gibt an, eigentlich kein Interesse an der Gründung eigener *familia de santo* zu haben. Bei verschiedenen ihrer Feste hilft Pai Tonho, der ein nahegelegenes Haus der *umbanda* betreibt (siehe unten), mit seinen *ogãs de atabaque* (Trommlern) aus. So scheint Nilzete in ihrer Situation durchaus eingerichtet und es ist fraglich, wieweit sie einen *decá* überhaupt anstreben wird. Manchmal erweckt es den Eindruck, als halte sie ihn als Statussymbol religiöser Karriere für eher nebensächlich.

3.3 Dritter Kreis: der Rand der Szene

Am sozusagen zweiten Rand der Szene, außerhalb des Zentrums allgemein als solcher anerkannter *candomblé*-Häuser und auch außerhalb des Kreises halbanerkannter Häuser, finden sich nocheinmal zahlreiche Einzelpersonen, die auf die eine oder andere Art, teils mit einer rudimentären religiösen Architektur in ihren Privathäusern, in aller Regel jedoch ohne *barracão* und ohne größere Feste zu geben, im *candomblé* arbeiten. Freilich gibt es hier Übergänge aus dem zweiten in den dritten Kreis; Aldo beispielsweise, der eher wegen seines Vorsatzes, *decá* zu erhalten und einer bislang auch dahingehend verfolgten religiösen Karriere dem zweiten Kreis zugerechnet wurde. Auch in obengenannter Liste nicht erwähnte Akteure wie Duda, einen *filho de santo* des *Viva Deus*, der meines Wissens schon *decá* erhielt, in der Szene sehr aktiv ist, aber dennoch keine Pläne hat, eigenes Haus zu öffnen, oder Manuela, eine *filha de santo* von Pai Pote und meines Wissens in ähnlicher Situation, ließen sich unter einem dritten Kreis im Sinne einer schwer bestimmbareren Ausnahmeposition zurechnen. Zwei Beispiele für Vertreter eines solchen dritten Kreises seien hier gegeben.

1) Nilda lernte ich erst nach ihrer aktiven Zeit im *candomblé* kennen. Ihre Familie kommt aus Cachoeira, sie wuchs aber in Santo Amaro auf. Ihre Familie hat starke Wurzeln im *axé*, die Großmutter war *mãe de santo* und gehörte der *Irmadade da Boa Morte an*, einer sehr bekannten synkretistischen Schwesternschaft. Der Vater von Nilda war *ogã*, und ihre Mutter war, wenn auch eher informell, ebenfalls im *axé* involviert. Ein Neffe von Nilda, Pai Duda, erbte den Vorsitz über ein großes traditionelles *terreiro* in Cachoeira. Nilda verfügt zwar über zahlreiche Beziehungen in den *candomblé* und sucht bisweilen einen *pai de santo* auf, um die *búzios* für sich werfen zu lassen, blieb aber stets außerhalb religiöser Karriere im Sinne der *nações*.

Nilda, deren *dono da cabeça* Oxum ist, inkorporierte verschiedene Entitäten (*caboclo*, *erê*, *padilha*) und begann während einer Zeit, in der sie in Salvador lebte, mit *clientes* zu arbeiten. Sie konstruierte zu dieser Zeit ein kleines Haus in Santo Amaro, in dem sie mittlerweile lebt. Sie führte ihre Arbeiten im *axé*, vorrangig mit *clientes*, allein durch; verfügte also über keine *ekedes* oder *ogãs*, die ihr zur Seite gestanden hätten. Ein ritueller Rahmen, der die Inkorporierungen von *orixá* und anderen Entitäten reguliert, fehlte also. Das führte

dazu, dass Nilda selbst begann, sich in verlorenen Zeiten zu verlieren. Es kamen Leute zu ihrem Haus, die sie kaum kannte, und brachten Zigarren für ihren *caboclo*, Süßigkeiten für ihren *erê*. Dein *Caboclo* war gestern im Sertão, sagte man ihr, ohne, dass sie Kontrolle über solche Exkursionen gehabt hätte. Es war nur selten sie, und meist eine der Entitäten, die mit *clientes* Arbeiten durchführte, Termine vereinbarte. Mit den *búzios*, deren Handhabung mit den Wissenswelten der institutionalisierten *nações* zusammenhängt, arbeitete sie nie: Ihre *visão* kam durch ein *copo de água*, sie arbeitete mit dem Wasserglas. Ein zunehmender Verlust von Kontrolle über die Inkorporierungen der verschiedenen Entitäten führte schließlich dazu, dass Nilda einen befreundeten *pai de santo* bat, ihre Fähigkeit zur Inkorporierung zu 'suspendieren' (*suspender*, hier im auch deutschen Sinne des Wortes). Nilda ist vor geraumer Zeit von Salvador nach Santo Amaro zurückgekehrt. Einmal im Jahr gibt sie ein großes Fest zum Geburtstag eines bekannten brasilianischen Sängers, Roberto Carlos, zu dem sie eine sehr intime Beziehung als Fan hat. Nicht nur mir fiel auf, dass dieses Fest für Roberto Carlos (der zwar nicht *feito* ist, von dem aber gesagt wird, er sei *de Iemanjá mais Xangô*) in mancherlei Hinsicht als ein verkapptes *candomblé*-Fest verstanden werden kann. Sie selbst scheint dieser Interpretation keineswegs abgeneigt: Es handelt sich um eine Art *obrigação*, die sie jährlich durchführt.

2) Ein weiteres Beispiel ist eine Bekannte, die als Reinigungskraft für die Stadtverwaltung arbeitet. Sie habe längere Zeit das *terreiro* von Pai Rogério (siehe unten) besucht, sich aber, ohne bestimmten Anlass, distanziert, gab sie an. Nun bete sie, jeden Abend, jeden Morgen auch. Sie verfüge über ein *dom*, eine Gabe: Sie wisse, wann und wo sie sterben würde, und sähe bisweilen Dinge in Visionen, sowohl auf der Straße, als auch im Wasserglas voraus. Ihre Prävision beziehe sich jedoch nur auf Dinge *de Deus*, von Gott – Fußballspiele oder das *jogo de bichos* (eine populäre Lotterie) könne sie zwar auch sehen, diese Bereiche lägen jedoch außerhalb von Gottes Ordnung, weswegen sie sich nicht weiter dafür interessiere. Ihre spirituelle Deszendenz konstruiert sie nach einem ihr eigenem System, das nicht den üblichen Zuordnungen folgt. Ihre '*mãe grande*' ('große Mutter'), eine *mãe de santo* aus Salvador, sei verstorben. An ihre Stelle sei ihr ehemaliger '*pai pequeno*' gerückt, Pai Pedro, der nun ihr '*pai grande*' sei. Neben ihm habe sie noch eine '*mãe pequena*'. Sie versteht sich als *abiku* – und liefert erstaunlicherweise eine Erklärung von *abiku*, die dem nigerianischen Konzept sehr nahe kommt, und wie ich sie sonst von niemandem in Santo Amaro erhielt. Sie spricht von einer Gruppe von Entitäten, die an einem schönen Ort lebe; ein *povo bonito, agradável*, ein schönes, liebenswertes Volk, von dem sie Teil sei. Dieses Volk mache sogar *candomblé*, und sie könne es nachts und in Visionen besuchen. Ich fragte sie, wer ihr das *povo dos abiku* erklärt habe, und sie meinte, es sei ein verstorbener Cousin gewesen, der selbst zwar kein *abiku* sei, sie aber zu denen geführt habe. Sie arbeitet nicht mit *clientes*, scheint aber neben ihrer Arbeit im Gebet auch in einer Art Beraterrolle für viele Freunde und Bekannte zu sein.

3.4 Umbanda

Ein Überblick über die Häuser der *umbanda* sei hier getrennt von den vorausgegangenen Beschreibungen betreffs eines ersten, zweiten und dritten Kreises gegeben, da das Modell auf sie nur bedingt anwendbar ist. Die santamarensische *umbanda* wurzelt in einer Zeit, zu der noch keine so klaren Legitimationskriterien, wie sie heute zumindest theoretisch bestehen, bestanden haben. Wie im Kapitel zu den *nações* bereits angesprochen, hat das, was in Santo Amaro als *umbanda* bezeichnet wird, nur sehr bedingt mit der gleichnamigen Schule im Süden des Landes zu tun. Vielmehr scheinen die Matrizen der santamarensischen *umbanda* (darin Mãe Satús *nação arí dëndê* ähnlich) in einem noch weitgehend undifferenzierten *pool* afrobrasilianischer Religiosität zu liegen, worin verschiedene Elemente vorrangig bantukulturellen und dann auch dahomeyanischen Ursprungs sich mit volkskatholischen Elementen verknüpften; fernerhin dann auch mit solchen der sich hegemonialisierenden *nação ketu*. Trotz der im Folgenden zu besprechenden jungen Häuser von Pai Tonho und Pai Rogério, scheint die *umbanda* als 'undifferenziertere' *nação* im starken Rückgang; aus Gründen des Status' und allgemein anerkannter Legitimation geht der Trend stark in Richtung der etablierten *nações*, vorzugsweise noch immer *ketu*, wobei eine *angola*-Renaissance eines Tages nicht auszuschließen ist.

Es würde einige Fragen vereinfachen, schlosse man die *umbanda*-Häuser aus der vorliegenden Arbeit aus. Ein redliches Vorgehen wäre das allerdings nicht. Es würde sowohl an einer tatsächlichen Szene vorbeiziehen, in der die *umbanda* meist klar als Teil der *candomblé*-Szene mitverhandelt wird, und auch an einer historischen Situation, derbetreff vermutlich ein guter Teil der Grundlage des santamarensischen *candomblé* mehr oder weniger aus dem Selben hervorging wie das, was heute als *umbanda* bezeichnet wird.

Es ist auffällig, dass auch betreffs der *umbanda* die beiden jungen großen Häuser von *pais*, nicht von *mães de santo* geleitet werden. Es handelt sich um die *terreiros* von Pai Tonho und Pai Rogério, beide zur Zeit meiner Forschung erst Anfang dreißig und jeweils seit etwa zehn Jahren in der *umbanda* mit eigenen Häusern aktiv. Bei beiden steht ein *caboclo* im Zentrum des Hauses – Mata Virgem (Jungfräulicher Wald) im Fall von Tonho, Pena Verde (Grüne Feder) im Fall von Rogério. Beide Häuser liegen, nicht weit voneinander entfernt, im Stadtviertel Sacramento. Rogério ist, trotz nahezu identischem Alter, biologischer Onkel von Tonho. Initiiert wurden sie in unterschiedlichen Häusern: Rogérios *mãe de santo* ist bereits verstorben; Tonho wurde durch seine leibliche Großmutter, Mãe Nilsa initiiert. Sie ist noch am Leben und auch ihr Haus besteht noch, ist aber kaum noch in Funktion. Betreffs der *famílias de santo* der beiden besteht eine weitere Ähnlichkeit: Beide sind von einem kleinen Kreis biologisch älterer spiritueller Kinder umgeben, und ziehen darüber hinaus eine eher junge Anhängerschaft an. Beide sind Teil der Kommission des *Bembé do Mercado* (siehe V:3). Ihr Verhältnis zueinander ist eher distanziert. Rogério bleibt eher am

Rand der Szene und besucht eher selten die Feste der anderen, Tonho scheint durch ein weites Netz von Freundschaften aktiver. Bisweilen unterstützt er mit seiner *família de santo* Feste in Häusern, in denen zu wenige Personen initiiert sind, als dass ein Fest mit dem eigenem Personal durchgeführt werden könnte. Beide geben wöchentlich *sessão*, und recht häufig Feste für andere brasilianische Geistwesen und *orixás*. Im Allgemeinen ist die Aktivität beider sehr hoch.

Die Vorsteherinnen der großen alten Häuser der *umbanda* sind ausschließlich weiblich, und um ihre Häuser ist es deutlich stiller. Mãe Nilsas *terreiro* ist kaum noch in Funktion, und Madrinha Julieta⁸⁶, die eines der ältesten *umbanda*-Häuser in Santo Amaro leitet, ist kaum noch bekannt. Wenn ich mich nicht täusche, sind beide im Übrigen von der gleichen spirituellen Mutter initiiert worden: Esté, deren *terreiro* im Santo Amaro nahelegenem Flecken Terra Dura lag (oder sogar noch liegen mag).

Mãe Nena gab mir gegenüber an, zuerst in die *nação angola*, und nach dem Tod ihres *pai de santo* in die *umbanda* initiiert worden zu sein. Beide unterhielten *terreiros* außerhalb von Santo Amaro. Nenas *terreiro* in Trapiche war 2015 noch immer im Prozess vor mehreren Jahren begonnener, sehr langsam fortschreitender Renovierungsarbeiten, weswegen sie kaum noch Feste gab. Viele *filhos de santo*, meint sie, hätten sie verlassen: sei es, dass sie *evangélicos* geworden seien, sei es, dass sie sich jüngeren Häusern angeschlossen haben.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch Mãe Terezinha, die gemeinsam mit ihrer Schwester im Viertel Pitinga wohnt und ihr *terreiro* unterhält. Sie gibt wöchentlich eine *sessão*, die aber meist nur von einer Handvoll Leute besucht wird.

Ein großes altes Haus der *umbanda*, wenn nicht das größte und älteste Haus der *umbanda* in Santo Amaro, war das bereits 1956 gegründete Haus von Mãe Tonha. Vor einigen Jahren kam es zu einem Konflikt, angeblich, da Mãe Tonha, obwohl *da umbanda*, eine *filha de santo* rasieren, also einen Ritus der *nações* durchführen wollte. Ein *pai de santo* denunzierte sie bei der FENACAB (siehe II:9), und die *raspada* wurde ihr untersagt. Infolge dieser Geschichte reiste Mãe Tonha 2001 nach Rio de Janeiro, ließ (offensichtlich durch die lange Zeit in der *umbanda* stark verkürzt) die notwendigen *obrigações* durchführen, und erhielt den *decá* der *nação ketu*. Infolge dessen ließ sich ein Teil ihrer umfangreichen *família de santo* ebenfalls *no ketu* machen, ein anderer Teil blieb *na umbanda*. Wie in vielen Häusern ist es Pai Pedro, der bei den *ketu*-Ritualen behilflich ist. Mãe Tonha selbst scheint den Wechsel bisweilen zu bedauern – zu *umbanda*-Zeiten, sagt sie, hätte es eine Wärme in der *família de santo* gegeben, die so nicht mehr vorhanden sei. Als ich das erste Mal (2008) ein

⁸⁶ Julieta wird, ihrer Selbstbezeichnung folgend, die Bezeichnung *madrinha* (Gevatterin) im Unterschied zum heutzutage auch in der santamarensischen *umbanda* gebräuchlichen *mãe* (Mutter) vorangestellt. In der Aufstellung der mit ihr zusammengehörenden spirituellen Familie (siehe II:5.6) wird die Bezeichnung *madrinha* für sie und auch für ihre spirituelle Mutter Esté (dort mit einem Fragezeichen versehen) beibehalten werden.

Fest in ihrem *barracão* besuchte, waren die Wände noch mit Malereien verschiedener *orixás* und ihrer *preta velha*, Vovó Joana, bedeckt. Als ich den *barracão* 2013 wieder besuchte, waren die Wände mit Ausnahme der Zeichnungen von Oxumarê (ihrem *dono da cabeça*) und Vovó Joana übermalt. Die Leute, erklärte Mãe Tonha, hätten gemeint, solcherlei Malereien seien *da umbanda* – um Gerede zu vermeiden, habe sie sie entfernen lassen.

Darin, aus der *umbanda* in eine der *nações* zu wechseln, ist Tonha kein Einzelfall. Auch die mittlerweile verstorbene Mãe Elza, die ein kleines, in ihr Wohnhaus integriertes *umbanda*-Haus betrieb, ließ sich zu einem späten Zeitpunkt ihres religiösen Lebenslaufes in der *nação ketu* initiieren. Pai Deni vollzog den Wechsel schon vor 15 Jahren, nachdem er bereits zwanzig Jahre (als *filho de santo* von Mãe Tonha) in der *umbanda* verbracht hatte. In seinem Fall kommen zudem zwei Unterbrechungen seines Lebenslaufes in den afrobrasilianischen Religionen hinzu, während derer er Mitglied einer Baptistengemeinde war.

3.5 Mãe Satú: *arí dëndê*

Mãe Satú, die mehr als siebzig *anos de santo* in ihrer *nação* hat, lässt sich in vielerlei Hinsicht als eine große Frage an die santamarensische *candomblé*-Szene lesen.

Ihre *nação* ist *arí dëndê*. Mãe Satú ist keine gebürtige *santamarense*; sie kam erst Mitte der 80er Jahre aus Cachoeira nach Santo Amaro. Geboren wurde sie 1934 im Hinterland von Cachoeira, und gibt an, seit jüngsten Jahren im *candomblé* gelebt zu haben. Als Mädchen von 4, 5 Jahren rief sie ihre Brüder: *Embora, vamos procurar doente pra curar*, los jetzt, lasst uns Kranke suchen, um sie zu heilen! Sie inkorporierte bereits verschiedene Entitäten, ohne, dass ihr oder ihrem engeren familiären Umfeld bewusst gewesen wäre, worum es sich handelte. Auch zu ausgedehnten *fugues* kam es, während derer sie mehrere Tage, die meiste Zeit im Zustand einer inkorporierten Entität, in der Natur verbrachte. Eine Tante mütterlicherseits, zu der die Mutter kaum Kontakt hatte, machte schließlich den Kontakt mit einem *terreiro* besagter *nação arí dëndê*, wo sie mit sieben Jahren durch ein *borí* initiiert wurde. Das *terreiro* wurde von einem Ehepaar geleitet, und der Mann war (wie man im *candomblé* einen *orixá* zum *dono da cabeça* hat) *de Peixe e Marinho*, 'von Fisch und Matrose (?)': Ausdeutbarkeiten dieser Zugehörigkeit sowohl in Richtung Iemanjá (als Regentin salzwasserlicher Sphären) als auch in Richtung *marinheiro* (*marinho* möglicherweise für *marinheiro*, Matrose) bieten sich an, aber letztlich (so wie die Information vorliegt) öffnet *Peixe e Marinho* als *dono da cabeça* ein weites Feld von Bedeutungsmöglichkeiten, das sich der Uniformierung eines Systems von sechzehn *orixás* widersetzt und jemanden vorstellbar macht, der *de Borboleta e Flor*, der von Schmetterling und Blume ist⁸⁷.

⁸⁷ Es handelt sich so gesehen also um eine religiöse Realität innerhalb des weiten Bereichs von *candomblé* als brasilianischer Religion, der sich einer Einfügung in Uniformierungen, die in dessen Zentrum gerückt sind, und mit durchaus kulturimperialistischem Impetus in dessen Zentrum rücken wollen, widersetzt.

Einen *decá* kennt die *nação arí dëndê* nicht. Mãe Satú wurde von einer *mãe de santo* in Santo Amaro einmal darauf angesprochen, ob sie sich nicht rasieren lassen und somit 'legitimieren' wolle. Warum, fragte Mãe Satú. Damit, soll jene *mãe de santo* gesagt haben, dein *orixá* vernünftig essen kann. Was heißt das, vernünftig essen? *De quadro pé*, habe die *mãe de santo* gemeint, etwas Vierbeiniges. *Bode, boi?* Ziegenbock, Rind, fragte Mãe Satú. In Cachoeira habe sie bereits sieben Rinder für ihren *orixá* gegeben, und in Santo Amaro weitere fünf: Was macht das? Zwölf Rinder. Jene *mãe de santo*, in Satús Erzählung, zog ihren Einwand daraufhin zurück. *Ela quer*, gab Satú an, *que todos são iguais*: Sie will alle gleichmachen. In Mãe Satús Konzept ist die Rasur ein Vorgang, der die Kraft des *orixá* der Kraft eines *pai de santo* und eines durch Menschen gemachten Systems unterwirft, und dem widersetzt sie sich. Viele Leute in Santo Amaro, meint sie, hätten Angst vor ihr, da ihnen durch sie eine religiöse Kraft und ein Wissenshintergrund begegnen, die der santamarensischen Szene weitgehend fremd sind. Einen *decá* hat sie, da er in ihrer religiösen Schule keine Rolle spielt, nie angestrebt.

Interessant im Zusammenhang mit Mãe Satú ist die Fremdzuschreibung von *nação*. Eine Verwechslung mit der *umbanda* liegt nahe, da sie nicht rasiert ist und nicht rasiert, und weil die *orixás* in ihrem Haus mehr und verständlicher sprechen, als es in den anderen *nações* üblich ist. Worum es sich bei *arí dëndê* handelt, weiß keiner (auch sie nicht recht) zu sagen (sie jedoch: zu praktizieren). Solche, die Mãe Satú nicht in die *umbanda* einordnen, ihre *nação* aber auch nicht als eigenständige zu erklären verstehen, meinen teilweise, sie mache *jeje*. Ähnlich wird von einigen die *nação cassarangongo* der verstorbenen Mãe Filú eingeordnet, die im Übrigen zu Lebzeiten eine gute Freundin und enge Vertraute von Mãe Satú war. Die Zuordnung hat mit mehreren Ebenen zu tun: Zum einen 1) kommt Mãe Satú aus Cachoeira, und die Stadt gilt als *terra de jeje*, als Land eben jener *nação*. In Santo Amaro 2) geht man davon aus, dass es (durch frühe Wechselbeziehungen mit Cachoeira) eine Wurzel der *nação jeje* gibt, die in einigen Liedern und *marcas* von *orixás* fortbesteht, ohne, dass man sie immer klar zuordnen kann: Wie auch die Person Mãe Satú wird die *nação jeje* mit a) Altem und b) Fremdem in Zusammenhang gebracht. Daraus entsteht 3) eine Neigung, was sich nicht recht dem System einordnen lässt, aber auch nicht als Mode diskreditieren lässt (weil neu, wie die brasilianische *umbanda*), als *jeje* zu klassifizieren.

Mãe Satú lässt sich also in vielerlei Hinsicht als Protagonistin einer *resistência*, eines Widerstandes gegen die Uniformierung von *candomblé* und religiösen Konzepten lesen.

3.6 Acupe

Die Kontakte zwischen der santamarensischen und der acupensischen *candomblé*-Szene sind relativ schwach, was eine getrennte Einführung in die acupensische Szene nahelegt.

In Acupe existiert kein einziges Haus, das sich der *umbanda* zurechnen würde. Von Pai Zau, auf den später näher eingegangen sei, abgesehen, verstehen die acupensischen Häuser

sich entweder als *ketu* oder als *angola*. Bezüglich der *angola*-Häuser ist insbesondere Pai Paulo zu nennen, der sich allerdings mit einiger Konsequenz über zwei Jahre einer Befragung durch stete Verschiebung auf ein andermal zu entziehen wusste. Paulo ist schätzungsweise Anfang bis Mitte vierzig, und spiritueller Spross der durch Pai Ciriaco begründeten *Tumba Junçara*-Familie. Er ist *pai de santo* von Sheila und Edvalda, die jeweils über kleine *terreiros* verfügen, aber noch keinen *decá* empfangen haben.

Paulos *terreiro* kann als großes junges Haus in Acupe gelten. Ein noch immer bestehendes großes älteres Haus ist das von Mãe Silva. Sie wurde 1973 durch einen salvadorianischen *pai de santo* der *nação ketu-ilhexá* initiiert, dessen spirituelle Deszendenz im großen salvadorianischen *jeje*-Haus *Bogum* liegt, dessen Personal auch auf den *candomblé* in Santo Amaro Stadt schon einigen Einfluss hatte. Ihr Haus hat Mãe Silva nach eigenen Angaben schon vor ihrer Initiierung in den späten 60er Jahren eröffnet. Silva unterhält zwar ihr *terreiro* in Acupe, wohnt aber in Salvador. In Acupe leben zwei *filhos de santo* von ihr, die in nebeneinander liegenden Häusern bereits jeweils ein eigenes *terreiro* eröffnet haben: Pai Arí und Mãe Rosy. Arí seinerseits hat Douglas initiiert, einen jungen Mann, der, ohne bislang *decá* empfangen zu haben, im *candomblé* arbeitet und auch schon eine Art spiritueller Familie gegründet hat. Die Beziehung zwischen Arí und Douglas ist eher distanziert und es scheint unwahrscheinlich, dass Arí Douglas eines Tages den *decá* geben wird. Douglas arbeitet viel mit seiner *pombagira* und versteht sein Haus als ein dezidiert junges Haus, was die *família de santo* betrifft. Auf der anderen Seite hat er ein auffälliges Sammelbedürfnis für alte Dinge und Überreste aufgebener *terreiros*, die als gefährlich gelten und nach dem Verständnis der meisten eigentlich spirituell 'entsorgt' werden sollten. Er neigt stark zur Reafrikanisierung des *candomblé*, wohingegen sein *pai de santo* Arí eine eher traditionelle (und darin dem Katholizismus nahe) Schule vertritt.

Als ich Anfang 2015 mit Douglas sprach, bekundete er große Sympathien für das Haus von Pai António, die mich etwas überraschten, da António auch einen sehr traditionellen *candomblé* vertritt und die derzeitigen Entwicklungen im *candomblé* eher kritisch betrachtet. António gibt an, *filho de santo* von Bendito de Gamoiasse, einem *filho de santo* von Pai Ciriaco zu sein⁸⁸. Seine *nação* wäre daher *angola*; allerdings erhielt er den *decá* durch den verstorbenen Pai João, der zwar durch einen salvadorianischen *pai de santo* initiiert wurde, aber seinen *decá* durch Pai Justiniano erhielt, der seinerseits sein acupensisches *terreiro* in den Händen von Pai João gelassen hatte, um einige Jahre vor seinem Tod ein neues *terreiro* in Feira de Santana zu eröffnen. Pai João wiederum ließ das von Justiniano geerbte *terreiro* in António's Händen, so dass dieser es nun in dritter Generation führt. Justiniano selbst wurde in einem salvadorianischem Haus der *nação ketu* initiiert, und darf neben Mãe Silva und der *Tumba Junçara*-Familie als dritte wichtige Quelle des zeitgenössischen

⁸⁸ Sonderbarerweise gibt er selbst als spirituelles Elternteil von Bendito de Gamoiasse Mãe Valera, also die *mãe de santo* von Mãe Lídia, an. Vielleicht irrt sich eine meiner Quellen, vielleicht war Mãe Valera tatsächlich an der Initiierung von Bendito de Gamoiasse beteiligt. Mehr zu solchen Deszendenzen im folgenden Kapitel.

acupensischen *candomblé* gelten. Seine Nation wird mit *ketu* oder auch *ketu-ilhexá* angegeben. Er initiierte Mãe Deca, die den *decá* schließlich durch Pai Pote in Santo Amaro erhielt, und auch Mãe Sereia, die sich später mit ihm überwarf und durch einen anderen *filho de santo* von ihm, der ein Haus in Feira de Santana gegründet hatte, *decá* erhielt. Auch Mãe Deja wurde durch eine *filha de santo* von Justiniano initiiert, die ein Haus in São Francisco de Conde eröffnet hatte. Nach deren Tod half Mãe Aurinha bei Dejas *obrigações*, eine recht bekannte *mãe de santo* aus São Francisco de Conde. Wer eine sehr aktive Rolle bei der nach längerer Renovierung Anfang 2015 erfolgten Wiedereröffnung von Mãe Dejas *terreiro* spielte, war überraschenderweise Douglas, obgleich er selbst noch über keinen *decá* verfügt.

Im Zentrum von Acupe befinden sich nur zwei weitere Häuser, die nicht diesen drei größeren Familienzusammenhängen zugeordnet werden können: Mãe Jandira und Pai Nino. Nino hat erst jüngst ein kleines *terreiro* in Acupe eröffnet und arbeitet parallel in Feira de Santana und Salvador. Jandira wurde durch einen salvadorianischen *pai de santo* initiiert und wohnt seit geraumer Zeit in Salvador.

3.7 Pai Zau

Pai Zaus *terreiro* liegt an der Straße zwischen Acupe und Itapema; somit zwischen Santo Amaro und der *sede* des gleichnamigen Nachbar-*município* Saubara, gehört offiziell aber noch zu Acupe. Er ist sowohl vom acupensischen, als auch vom gesamt-santamarensischen *candomblé* her gesehen eine Ausnahmerecheinung. Zau, 1971 in Minas Gerais geboren, wurde 1987 durch Pai Carlos initiiert, der sein *terreiro* auf der Salvador vorgelagerten Insel Itaparica unterhält. Der *pai de santo* von Carlos unterhielt sein *terreiro* in Salvador; dessen Wurzeln wiederum verortet Zau im cachoeiranischen *candomblé jeje*. Zau versteht sich als Vertreter eines *candomblé jeje-nagô*. Zau lebte in verschiedenen Bundesstaaten Brasiliens und unternahm im Rahmen verschiedener Berufe, die er ausübte, auch Reisen ins Ausland, bis nach Indien (von wo er einen Handel mit Räucherstäbchen und ähnlichem nach São Paulo aufbauen wollte). 2004 kam er mit dem Vorhaben, einen Alteisenhandel aufzubauen nach Acupe, und 2006 eröffnete er sein *terreiro*. Den Alteisenhandel gab er mittlerweile auf, er beschäftigt sich bisweilen mit Arbeiten im politischen Bereich oder Hilfe bei Projektentwicklungen. Zau unterhält nahezu keine Kontakte zur santamarensischen oder acupensischen *candomblé*-Szene. In Acupe scheint es mit einigen Angehörigen dortiger Szene zu Konflikten gekommen zu sein, die jedoch nicht mehr aktuell sind. Man kennt ihn in Acupe dem Namen nach, es kommt aber zu keinen gegenseitigen Besuchen. In Santo Amaro kennt man ihn kaum dem Namen nach; lediglich zwischen Mãe Ângela und ihm hat sich, teils durch mich vermittelt, relativ rezent ein Kontakt hergestellt. Zau empfängt jedwede Besucher freundlich und respektvoll, bemüht sich aber nicht aktiv um weitere Kontakte. Die meisten seiner *filhos de santo* leben in Salvador und reisen zu seinen nicht

besonders häufigen Festen von dort an. Insbesondere am Samstag empfängt er häufig spirituelle Kinder, Freunde und Bekannte seines Hauses und führt bisweilen auch kleinere spirituelle Arbeiten mit ihnen durch oder vereinbart Termine für solche, die mehrere Tage brauchen werden. Er legt Wert darauf, nicht vom *candomblé* leben zu müssen, sondern seinen Unterhalt aus anderen Quellen zu beziehen, was nur auf wenige religiöse Vorsteher zutrifft. Er hat sehr weitreichende Pläne, was sein *terreiro* betrifft. Neben der religiösen Arbeit im engeren Sinne möchte er ein *centro de orientação espiritual* (ein Zentrum spiritueller Orientierung) eröffnen, in dessen Rahmen er auch Vorträge, Workshops, Diskussionsrunden und ähnliches veranstalten möchte.

4 Anmerkungen zur Geschichtlichkeit des *candomblé* in Santo Amaro

Die *terreiros*, von Ausnahmen abgesehen, existierten lange Zeit, insbesondere im Hinterland, in vielerlei Hinsicht am Rande der Gesellschaft; als koexistierende Subgesellschaft mit eher indirekten Verbindungen zur umgebenden Gesamtgesellschaft. Es gab Zeiten des Verbotes, der Verfolgung von *terreiros*, und es gab Ansätze der organisierten Erfassung, sei sie polizeilich, sei sie durch die noch immer aktive ehemalige *Federação dos Cultos Afrobrasileiros*, heute FENACAB (*Federação Nacional dos Cultos Afrobrasileiros*).

Staatlich oder mehr oder weniger selbstorganisatorisch gelenkte Maßnahmen trafen jedoch, soweit es sich rekonstruieren lässt, im santamarensischen Kontext auf eine weniger greifbare, weniger organisierte, und dadurch verborgene Szene, als sie heutzutage besteht: Die *obrigações*-Folge und der *decá*-Erhalt waren weniger bürokratisiert, eine Trennung zwischen legitimen und clandestinen Häusern, wie sie vermutlich erst durch die FENACAB entstand, bestand in dieser Form noch nicht. Häufig wurden Feste in gemieteten Räumen gegeben, und es gab, aller Wahrscheinlichkeit nach, weniger 'hauptberufliche' *pai de santo*, als es sie heute gibt.

Durch die auf das Ende der Militärdiktatur (1985) folgende (Re-)Demokratisierung des Landes rückten die *terreiros* nach und nach und rücken noch immer, als anderen Interessengruppen und Verbänden gleichberechtigte politische Entitäten, in die mehr oder weniger demokratisch organisierte politische Öffentlichkeit. Die Reorganisierung des Landes bedeutete, neben einer Liberalisierung der Aktivitäten der *terreiros*, auch die Notwendigkeit einer neuen Organisation der *terreiros*, um in den veränderten politischen Realitäten agieren zu können. Diese Organisation ist noch immer im Gange, noch immer in Aushandlung, und die mit ihr verbundenen Anforderungen sind bei weitem nicht allen religiösen Vorstehern bekannt, bewusst, verständlich: Eine wieder Neue Welt tat sich auf, in der viele, insbesondere der Älteren, noch nicht angekommen sind.

4.1 Die drei Welten des *candomblé* in Santo Amaro

Bisweilen ist von vier zeitlichen Welten des *candomblé* in Santo Amaro die Rede; es wird also eine grobe Kohorten-Bildung vorgenommen, die davon ausgeht, heutzutage befände man sich in der dritten Welt und die vierte sei im Kommen; die zweite und die erste Welt bilden die Grundlage. Das Modell ist reizvoll, lassen sich doch viele Häuser schlüssig dar- einordnen. Pai Pote, Pai Gilson, Pai Kikito, die heute großen und sehr aktiven Häuser, ge- hören alle der dritten Welt an. Ein sowohl an biologischen als auch an religiösen Jahren verhältnismäßig junger *pai de santo* wie Pai Iba, und mehrere andere junge Männer (viel mehr als junge Frauen), die oftmals ohne über den eigentlich notwendigen *decá* zu verfü- gen schon *candomblé*-Häuser öffnen, bestimmen die kommende vierte Welt. Seit der drit- ten Welt scheint ein verstärktes Eindringen homosexueller Szene in den *candomblé* stattzu- finden.

Die Erinnerung an die Zeiten der zweiten Welt ist in der kollektiven Erinnerung vorran- gig von heterosexuellen Männerfiguren bestimmt: Pai Tidu, Pai Rafael, Pai Nônô da Ma- cumba, Noca de Jacó. Zwar besteht das Haus von Pai Tidu unter Leitung einer *filha de santo* von ihm, Mãe Donália, noch fort, und es gründete zumindest einer seiner *filhos de santo*, Pai Deni, ein eigenes *terreiro*, aber die Zeiten von Pai Tidu gelten als vergangen. Das *terreiro* von Pai Nônô hörte zu bestehen auf, es wird von einer seiner Töchter be- wohnt, die zu jenen *simpatisantes* gehört, die ihrem Wissen nach eigentlich klar *candom- blecistas* sind, sich aber (aus welchen Gründen auch immer) nie regelrecht machen ließen. Sie wiederum stand seinerzeit Pai Rafael nahe, dessen *familia de santo* zu großen Teilen heute das *terreiro* von Mãe Lina frequentiert, die mehrere Jahre mit Pai Rafael zusammen- lebte. Noca de Jacó war *ogã* und hinterließ als solcher keine religiösen Nachkommen.

Aber auch die alten noch bestehenden Häuser kann man dieser zweiten Welt zuordnen, sie lebt also in die dritte und vierte hinein fort: Mãe Belinha mit dem *Viva Deus*, Mãe Lídia, Pai Celino. Mãe Satú und Mãe Iara haben zwar auch viele Initiierungsjahre, stießen aber von außerhalb zum santamarensischen *candomblé*.

Alles Ältere verliert sich in den Tiefen einer ersten Welt. Die Figur des Pai João Obá etwa ist weitgehend legendär: Man sagt von ihm, dass er den *Bembé do Mercado* begrün- det habe; es bleibt aber ein Zweifel, ob er tatsächlich ein *pai de santo*, oder eher der frühen Szene des *maculelê* (einer traditionellen santamarensischen Stockkampfkunst) zuzurech- nen ist. Religiöse Nachkommen von ihm gibt es nicht mehr, und was für einer *nação* er an- gehört haben könnte, weiß niemand zu sagen. Auch von Pifanius Santa Rita, dem Begrün- der des *Viva Deus*, wusste mir niemand zu sagen, wer ihn in den *candomblé* initiiert hat.

4.2 Zu den Wurzeln des santamarensischen *candomblé*

Schon die zweite Welt, Wurzel der dritten, ist oft schwer durchschaubar. Wer von wem in

welcher *nação* gemacht wurde, lässt sich oft nicht klar sagen; auch oft nicht, nach welchem Ritus die *feitura* tatsächlich durchgeführt wurde. Über das eigene spirituelle Großeltern teil hinaus wissen nur wenige Name und *nação* ihrer religiösen Deszendenz zu nennen. Die Traditionslinien verlieren sich bald im Unbekannten oder an einer Art Undeutlichkeitsstellen, seien es gewollte oder ungewollte. An solchen Stellen setzt dann auch leicht Manipulation der eigenen Geschichte, der eigenen Deszendenz an. Von der Gemeinschaft kritisch gewertete Vorgänge wie nichterfolgte Rasierung oder mehrfach erfolgte Initiierung versuchen auch die älteren Akteure zu kaschieren. Fragt man nach den *nações* der Alten, wird gern von *nagô-vodun* oder ähnlichem gesprochen: Damit fühlt man sich auf der sicheren Seite, und wie weit es sich tatsächlich um eher angolanisch-umbandistische Schulen handelte, ist kaum nachprüfbar, zumal solche vermutlich nicht in dem Maße von yorubanischen und dahomeyanischen Schulen diskriminiert wurden, wie sie es heutzutage oft werden.

In Hinblick auf die *raspada*, die mittlerweile als weitgehend obligatorisch gilt, sei angemerkt, dass sie sich vermutlich vor einigen Jahrzehnten erst als grundlegende Legitimierung von Arbeit im *candomblé* in Santo Amaro durchgesetzt hat. Von vielen alten, bereits verstorbenen Vertretern des *candomblé* in Santo Amaro weiß niemand recht zu sagen, ob, und wenn, von wem sie rasiert, also im heutigen Sinne der *nações* regelrecht gemacht wurden. Einiges deutet darauf hin, dass die ursprünglich Santo Amaro dominierenden angolanischen Traditionen nur bedingt mit einem System der *raspada* arbeiteten. Vermutlich waren es Vertreter der *nação jeje* (vor allem des salvadorianischen *jeje*-Hauses *Bogum*), von denen der santamarensische *candomblé* eine dahingehend obligatorische Struktur übernahm. Das eher umbandistisch-angolanische Santo Amaro wäre somit ein bantu-dahomeyanisches Santo Amaro geworden. In einem weiteren Schritt hätte es sich (dem bahia-, wo nicht brasilienweiten Trend folgend) zunehmend an der *nação nagô-ketu* orientiert und wäre dadurch das heutige, sich eher yorubanische verstehende Santo Amaro geworden, mit darunterliegenden kulturellen Schichten aus *candomblé jeje* und *angola*. Eine solche Geschichte ist einigen Akteuren mehr oder weniger bewusst. Da die *raspada* aber mittlerweile als nahezu unbedingt notwendig betreffs der religiösen Legitimität gilt, heißt es, dass schon einige der Alten, noch nicht rasierten Generation ihre *raspada* mehr oder weniger erfanden, oder zum mehr oder weniger großen Geheimnis machten, wann und wo sie (möglicherweise: vorgeblich) rasiert wurden. Ähnliches, sagt man, gilt für ältere Akteure, die nun aktiv, etwa durch die Errichtung ihres eigenen *barracão*, in die Szene einsteigen wollen: Auch wenn sie seinerzeit nicht rasiert wurden, würden sie heutzutage eine erfolgte Rasur behaupten, die teils von den Jüngeren ob Mangels an Zeugen angezweifelt wird.

Der *candomblé nagô-ketu* ist also der jüngste große Einfluss auf den santamarensischen *candomblé*. Für Wurzeln in einem eher angolanischem *candomblé* spricht auch der Umstand, dass eine der bekanntesten baianischen Familien dieser *nação*, die *Tumba Junçara*-Familie, im Santo Amaro eingemeindeten Acupe entstand. Das Eindringen der *nação ketu*

in den santamarensischen *candomblé* kann man insofern als eine Art Neuerung lesen – allerdings als eine weit zurückreichende Neuerung, die beispielsweise auch von Pai Celinos *mãe de santo* Diamí in verschiedenen Aspekten schon aufgegriffen worden zu sein scheint: gab sie doch seiner Auskunft zufolge schon *Águas de Oxalá*, ein klar der *nação ketu* zuzurechnendes Fest und Ritual, trotz ihrer Verwurzelung in der einflussreichen *angola*-Großfamilie des *Tumba Junçara*.

Wissen um die Rituale der *nação jeje* besteht heutzutage in Santo Amaro nur in geringem Maße; die meisten Häuser stellen vorrangig eine Mischform der *nações ketu* und *angola* dar, und haben zudem in mehr oder weniger hohem Maße Elemente weiterer Schulen wie der *umbanda* aufgenommen. Mãe Zeni etwa wurde in einem *ketu*-Haus initiiert, erhielt ihren *decá* aber schließlich von einem angolanschen *pai de santo*, Zé da Paixão. Wie viele, so nicht die meisten der religiösen Vorsteher in Santo Amaro verfügt sie also über *duas linhas*, zwei Linien, und in gewissem Maße über Kenntnisse dieser beiden Linien.

Auch von *caminho*, Weg ist die Rede. Der Umstand, über den Weg einer *nação* zu verfügen, lässt sich wohl am ehesten daran festmachen, dass jemand einen *orixá* in die entsprechende *nação* hinein zu initiieren weiß. In dieser Hinsicht muss der *caminho* der *nação jeje*, meines Wissens und allgemeiner Auskunft nach, in Santo Amaro als verloren gelten: Zwar bestehen Wissensstücke über Lieder, Rhythmen und auch die *voduns* dieser *nação*; Initiierungen in den *candomblé jeje* hinein, die dem Initiierten die Möglichkeit geben würden, eines Tages ein *jeje*-Haus zu öffnen, werden von santamarensischen religiösen Vorstehern jedoch nicht vorgenommen. Wird der *orixá* eines Initianden als der *nação jeje* zugehörig erkannt, überträgt man ihn in eine der beiden anderen *nações* (*trazer pra ketu* beziehungsweise *angola*).

5 Großfamilien

Die überwiegende Zahl santamarensischer religiöser Vorsteher wurde in santamarensischen Häusern initiiert (siehe **Tabelle 2**).

<u>Tabelle 2: Geographische Verteilung spiritueller Deszendenzen</u>						
<u>Initiiert in:</u>	Santo Amaro	Salvador	Cachoeira / São Felix	Anderer Ort in Bahia	Außerhalb Bahias	gesamt
<u>Anzahl</u>	44	7	4	12	2	69
<u>Prozent</u>	ca. 64%	ca. 10%	ca. 6%	ca. 17%	ca. 3%	100 %

Dieser Tabelle wurde die jeweils erste *feitura* zugrundegelegt, ungeachtet weiterer religi-

öser Karriere. Unter 'Anderer Ort in Bahia' sind zusammengefasst: Arací (1), Camaçari (1), Candeias (1), Feira de Santana (2), Ilha de Itaparica (1), Jequiê (1), São Francisco de Conde (3), São Gonzales dos Campos (1) und São Sebastião (1). Von religiösen Würdenträgern von außerhalb Bahias wurden nur zwei religiöse Vorsteher erstmalig initiiert: Mãe Moinha durch einen *pai de santo* aus Belo Horizonte und Pai Iba durch eine *mãe de santo* aus Rio de Janeiro.

Nimmt man neben der *feitura* auch die Gabe von *decá* als konstituierendes Element spiritueller Deszendenz, dann sind es 71% der religiösen Vorsteher, die lokalen spirituellen Familienzusammenhängen angehören. Die meisten davon lassen sich einer Reihe von spirituellen Großfamilien zuordnen, die im Folgenden aufgestellt und kurz kommentiert seien. Personen sind darin nur soweit erfasst, wie sie noch am Leben sind und ein *candomblé*-Haus im *município* Santo Amaro führen. Die Namen solcher, die zur direkten Deszendenz solcher Personen gehören, ohne die beiden vorgenannten Kriterien zu erfüllen, sind grau unterlegt. Ist eine Person bereits verstorben, folgt ihrem Namen ein Kreuz. Wenn ich nicht weiß, ob jemand bereits verstorben ist, steht ein Fragezeichen hinter seinem Namen. Die Spalten trennen die spirituellen Generationen, die Listung der *filhos de santo* eines Vorstehers beginnt im Feld rechts von ihm und wird nach unten fortgeführt, bis der Name eines anderen Vorstehers links folgt. Ein Pfeil verweist auf in einer anderen Tabelle dargestellte Zusammenhänge.

5.1 Die Ciriaco-Familie

Tabelle 3: Die Ciriaco-Familie				
I	II	III	IV	
Pai Ciriaco (+)	Mãe Docamo			
	Pai Manuel Cosme dos Reis (+)	Mãe Dada		
	Mãe Valera (+)	→ Valera-Familie		
	Pai Bendito de Gamoiasse (+)	Mãe Rute		
		Pai Raimundo		
		Pai António		
		Mãe Diamí		Pai Celino
		Pai Paulo		Edvalda
			Sheila	

Die Ciriaco-Familie (**Tabelle 3**) in Santo Amaro wird von zehn religiösen Vorstehern gebildet. Pai Ciriaco ist nicht nur eine wichtige Wurzel santamarensischer, sondern der ganzen brasilianischen *candomblé*-Geschichte. Er ist *filho de santo* von Mãe Maria Nenê, die als

'Matriarchin' des *candomblé angola* in Brasilien gilt (siehe Adolfo 2010: 21ff). Neben dem 1895 durch Pai Ciriaco und einen *irmão de santo* von ihm gegründeten *Tumba Junçara* führt auch die Deszendenz-Linie der zweiten brasilienweiten Großfamilie des *candomblé angola*, des *Bate Folha*, zu ihr zurück. Das Mutterhaus der *Tumba Junçara*-Familie wurde noch zu Ciriacos Lebzeiten (er starb 1965) nach der Hauptstadt Salvador da Bahia verlegt, wo es noch immer besteht. Einer seiner *filhos de santo*, Pai Bendito de Gamoiasse, ist der *pai de santo* verschiedener santamarensischer Vorsteher und *avô de santo* von Pai Celino. Betreffs Pai Paulo kann ich nicht mit Sicherheit angeben, ob er *filho de santo* oder *neto de santo* von Pai Bendito de Gamoiasse ist; eventuell müsste er in die vierte Generation und seine *filhas de santo* Edvalda und Sheila entsprechend in eine fünfte verschoben werden. Alle aufgeführten Personen sind Vertreter des *candomblé angola*; bezüglich Mãe Valera heißt es jedoch, dass schon Vertreter des salvadorianischen *jeje*-Hauses *Bogum* an ihrer Initiierung beteiligt gewesen seien.

5.2 Die Valera-Familie

Tabelle 4: Die Valera-Familie			
II	III	IV	V
Mãe Valera (+)	Mãe Belinha	→ Viva-Deus-Familie	
	Mãe Lídia	Mãe Dalva	
		Mãe Ambrosina (?)	Pai Sérgio
		Pai Gilson	Mãe Sonha
			Hilda
			Piu
			Údine

Die Valera-Familie (**Tabelle 4**) in Santo Amaro wird von acht (rechnet man Mãe Belinha dazu, von neun) religiösen Vorstehern gebildet. Mãe Valera ist die spirituelle Mutter von Mãe Lídia, die als an Initiierungsjahren älteste *mãe de santo* in Santo Amaro gilt⁸⁹.

Mãe Lídia wurde erst in die *nação* Angola initiiert, woher ihr Name 'Banda' rührt, mit dem von älteren Personen des *candomblé* noch immer auf sie referiert wird. Es kam dann jedoch zu einer Art Neu- oder Uminitiierung, angeleitet von Vertretern des *Bogum* in Salvador, die nach Angaben Einiger auch schon bei der Initiierung von Mãe Valera mitgewirkt haben sollen. Vermutlich im Zusammenhang damit wurde die ursprünglich angolansische

⁸⁹ Tatsächlich verhält es sich meines Wissens so, dass sie die an Initiierungsjahren älteste *mãe de santo* in Santo Amaro ist, DIE ÜBER *DECÁ* VERFÜGT - Mãe Satú, Mãe Dada, Mãe Nena und auch Mãe Nilzete geben weiter zurückreichende Initiierungsdaten an.

Valera-Familie zu einer *ketu*-Familie⁹⁰.

Von Mãe Dalvas *filhos de santo* hat noch niemand ein eigenes Haus geöffnet. Unter den *filhos de santo* von Pai Gilson finden sich verschiedene, wobei meines Wissens erst Mãe Sonha *decá* von ihm erhielt. Pai Sérgio erhielt 2007 bereits *decá*, nutzt aber den *barracão* von Mãe Lídia, um Feste zu geben oder Rituale durchzuführen. Seine 'offizielle' *mãe de santo* ist eine Mãe Ambrosina, *filha de santo* von Mãe Lídia, die außerhalb Santo Amaros einen *barracão* unterhält oder unterhielt: Ich kann nicht mit Sicherheit sagen, ob ihre *nação ketu* ist oder war.

Mãe Belinha, von ihrer *feitura* her dem *Viva Deus* zugehörig, erhielt nach eigener Aussage den *decá* durch Mãe Valera, da ihre eigene *mãe de santo* (Mãe Almerinda) seinerzeit noch keinen *decá* vergeben habe, wodurch zwei große Familien miteinander verbunden wurden.

5.3 Die *Viva Deus*-Familie

Tabelle 5: Die <i>Viva Deus</i>-Familie					
I	II	III	IV	V	
Pai Pifanius Santa Rita (+)	Mãe Almerinda (+)	Pai Pedro	→ Pedro-Familie		
		Pai Tidu (+)	Pai Deni		
		Mãe Belinha	Mãe Donália	→ Pedro-Familie	
			Pai Pote	Pai Pequeno	
				Mãe Deca	
				Pai Iba	

Die santamarensische *Viva Deus*-Familie (**Tabelle 5**) im engeren Sinne besteht aus acht Personen, rechnet man die Pedro-Familie (siehe unten) hinzu, sind es etwa fünfzehn Personen. Das *Viva Deus*, zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts durch Pai Pifanius Santa Rita begründet, gilt als ältestes santamarensisches Haus (es befindet sich allerdings nicht mehr dort, wo es gegründet wurde). Mãe Almerinda war in engem Kontakt mit Mãe Valera. Dass Mãe Belinha durch Mãe Valera den *decá* erhielt, spricht für die Möglichkeit, dass die Einflüsse des salvadorianischen Hauses *Bogum* auch das *Viva Deus* erreichten. Von Pifanius Santa Rita sagen einige, sie hätten gehört, er sei von der *nação nagô-vodun* gewesen, und seine spirituellen Wurzeln lägen in der Stadt Cachoeira, aber eigentlich weiß niemand mehr etwas über sein Herkommen. Pai Tidu wurde bereits erwähnt. Seit seinem Tod wird

⁹⁰ Ganz zu Recht fragt man sich hier: Warum nicht zu einer *jeje*-Familie? Meine Vermutung geht dahin, dass die *nação jeje* seinerzeit als eine Art Vermittler zwischen den *nações ketu* und *angola* funktionierte, also eine Seite *jeje-angola* hatte, und eine andere Seite *jeje-nagô*, was auch mit der Folge der Zyklen des Sklavenhandels korrespondieren würde (siehe **I:1**). So hätte ein der *nação jeje* zugerechnetes Haus Wissen von einer Seite (*ketu*) zur anderen (*angola*) transportiert.

sein *terreiro* von Mãe Donália weitergeführt, die als *filha de santo* sowohl von ihm, als auch von Mãe Belinha gilt. Pai Potes *terreiro* ist das größte Tochterhaus des *Viva Deus* in Santo Amaro. Er gab in Santo Amaro den *decá* an seinen *filho de santo* Pai Pequeno; zumindest ein weiterer *filho de santo* von ihm begann ein kleines Haus zu etablieren, das in dem dieser Arbeit zugrundeliegenden Datenmaterial allerdings nicht erfasst werden konnte. Pai Pote gab *decá* an Pai Iba, der durch eine cariokische *mãe de santo* initiiert wurde und an Mãe Deca, *filha de santo* von Pai Justiniano (siehe die entsprechende acupensische Familie).

5.4 Die Pedro-Familie

<u>Tabelle 6: Die Pedro-Familie</u>			
Pai Pedro	Mãe Nilzete		
	Mãe Dada		
	Mãe Donália		
	Mãe Tonha	Pai Tonho II	
		Mãe Edna	
		Mãe Julinha	
		(Mãe Zenaide)	
		(Mãe Gracinha)	
(Pai Lainho)			

Die Pedro-Familie (**Tabelle 6**) lässt sich nicht, wie die im Vorausgegangenen dargestellten Großfamilien, in Generationen teilen, da sie mehr nach einem Prinzip des *cuidar* ('sich sorgen um' im religiösen Sinne) als nach Deszendenz durch Initiierung oder *decá* aufgebaut ist. In den Häusern von Mãe Nilzete, Mãe Dada (von ihrer Deszendenz her der Ciriaco-Familie zugehörig), seiner *soubrinha de santo* (Nichte) Mãe Donália und auch, vielleicht vor allen Dingen, im Haus von Mãe Tonha ist Pai Pedro in hohem Maße präsent; hilft bei der Vorbereitung und Durchführung von Festen und Initiierungen. Pai Pedro ist *angoleiro*, weiß aber gleichermaßen in der *nação ketu* zu arbeiten. Die Pedro-Familie gehört verschiedenen *nações* an. Als Standort seines eigenen *terreiro* gibt Pedro einen Ort im Nachbarmunicípio Amélia Rodrigues an, wobei es sich jedoch um einen auch von anderen Personen genutzten *barracão* handelt. Viele wissen nicht, dass Pai Pedro über seine Arbeit in den *terreiros* anderer hinaus überhaupt über ein eigenes *terreiro* verfügt, und auch ich hatte nie Gelegenheit, an einem Fest dort teilzunehmen. Innerhalb der Pedro-Familie befindet sich nocheinmal die Tonha-Familie. Mãe Tonha wurde bereits erwähnt. Spätestens seit ihrem Wechsel aus der *umbanda* in den *candomblé* hilft Pai Pedro in vielen

Angelegenheiten in ihrem *barracão* aus, und so auch in den Tochterhäusern des *terreiro* von Mãe Tonha, die ebenfalls den Wechsel in eine der *nações* vollzogen haben. Zu den *terreiros*, die in der *umbanda* blieben, hat er weniger Kontakt (sie sind in der Tabelle in Klammern gesetzt, da sie zwar Teil der Tonha-Familie, nicht aber der Pedro-Familie machen). Auch im Haus von Pai Celino hilft Pedro oft bei Festen aus; Celino macht aber dadurch nicht Teil der Pedro-Familie, die sich auch untereinander durch eine hohe Frequenz von Besuchen auszeichnet, woran Celino nicht beteiligt ist.

Die Pedro-Familie ist ein gutes Beispiel dafür, wie schwer religiöse Familienzusammenhänge sich rein anhand von Kriterien der Deszendenz beschreiben lassen, und wie viele Faktoren in die Konstruktion religiöser Familien hineinspielen. So sind die Kontakte innerhalb der eher wahlverwandtschaftlich gebildeten Pedro-Familie enger, als in den zuvor beschriebenen Deszendenz-Familien. Ob seiner Mithilfe bei Initiierungen ist es durchaus denkbar, dass Pai Pedro nach Verstreichen einiger weiterer Generationen eine Art Gründerrolle einer dann anzestral verstandenen Pedro-Familie zugeschrieben werden wird.

5.5 Iara-Familie und Kikito-Familie

Man kann auch von einer Iara- und von einer Kikito-Familie sprechen, die allerdings jeweils noch nicht über die zweite Generation hinausgewachsen sind. Mãe Iara wurde in Salvador initiiert, Pai Kikito in Cachoeira: beide gehören der *nação ketu* an. Drei *filhos de santo* von Mãe Iara arbeiten bereits eigenständig: 1) Mãe Lina, 2) Josemí und 3) Aldo.

Bei der Kikito-Familie handelt es sich um vier mit ihm verbundene Personen: 1) Jean-Paulo, 2) Mãe Nairá (die durch ihn initiiert wurde, aber durch einen anderen pai de santo *decá* erhielt), 3) Pretinho (der durch ihn initiiert wurde, sich aber derzeit eher an der Pedro-Familie orientiert) und 4) Mãe Ângela, die durch einen salvadorianischen *pai de santo* initiiert wurde, aber durch Kikito *decá* erhielt.

5.6 Umbanda-Familie

Betreffs der *umbanda* zeichnen sich zwei Familien ab, wobei die geringe Anzahl ihrer Vertreter zu bedenken ist. Einmal handelt es sich um die Tonha-Familie, die im Zusammenhang mit der Pedro-Familie schon beschrieben wurde und zu einem guten Teil aus der *umbanda* in eine der *nações* wechselte.

Dann handelt es sich um die Esté-Familie (**Tabelle 7**).

<u>Tabelle 7: Die Esté-Familie</u>			
I	II	III	IV
Madrinha (?) Esté (?)	Madrinha Julieta		
	Mãe Nilsa	Pai Tonho I	Mãe Nini

Von Madrinha (?) Esté weiß ich nicht mit Sicherheit zu sagen, ob sie bereits verstorben oder noch am Leben ist. Madrinha Julieta ist bereits achzig Jahre alt, und ihr Haus ist nicht besonders aktiv. Mãe Nilsa ist die leibliche Großmutter von Pai Tonho I, ihr Haus gilt als kaum noch in Funktion. Von Pai Tonho (I) war bereits die Rede als von dem Vorsteher eines der großen, jungen *umbanda*-Häuser. Mãe Nini, über die ich kaum etwas sagen kann, gilt als seine *filha de santo*, war aber bereits vor ihrem Anschluss an das Haus von Tonho in der *umbanda* aktiv.

Außerhalb dieser beiden Familienzusammenhänge befinden sich Mãe Nena, Mãe Teresinha und Pai Rogério.

5.7 Familien in Acupe

In Acupe bestehen neben den Vertretern der auch in Santo Amaro bestehenden Ciriaco-Familie zwei größere Familienzusammenhänge, die Justiniano-Familie (**Tabelle 8**) mit fünf Vertretern und die Silva-Familie (**Tabelle 9**) mit vier Vertretern.

<u>Tabelle 8: Justiniano-Familie</u>		
I	II	III
Pai Justiniano (+)	Mãe Deca	
	Mãe Sereia	
	Pai José Carlos	Mãe Sereia
	Pai António	Maria de Fátima
	Mãe Carlita (?)	Maria de Fátima

<u>Tabelle 9: Silva-Familie</u>		
I	II	III
Mãe Silva	Mãe Rosy	
	Pai Arí	Douglas

Beide Familien sind *ketu*-Familien, und sowohl Pai Justiniano, als auch Mãe Silva wurden

in Salvador initiiert.

Mãe Deca wurde von Pai Justiniano initiiert, erhielt ihren *decá* aber durch Pai Pote, was sie zu einem Mitglied auch der *Viva Deus*-Familie macht. Pai António wurde durch Pai Bendito de Gamoiasse (Ciriaco-Familie) initiiert, erhielt seinen *decá* aber durch Pai Justiniano. Auch er gehört also zwei Familien an. Mãe Sereia verwarf sich sowohl mit ihrem *pai de santo* Pai Justiniano als auch mit Pai António, der nach dessen Tod das *terreiro* weiterführte. Ihren *decá* erhielt sie durch einen *irmão de santo*, Pai José Carlos, der ein *terreiro* in Feira de Santana unterhält. Maria de Fatima, initiiert durch eine *filha de santo* von Pai Justiniano in São Francisco de Conde, begab sich in die spirituelle Obhut von Pai António. Mãe Carlita wechselte während ihrer spirituellen Laufbahn, ein in dieser Richtung eher ungewöhnlicher Vorgang, aus der *nação ketu* in die *nação angola*. Auch Maria de Fatima ist *angoleira*; so auch Pai António, von seiner *feitura* durch Bendito de Gamoiasse her, obwohl die Justiniano-Familie eigentlich eine *ketu*-Familie ist.

Die Silva-Familie ist *ketu-ilhexá*, also weitgehend *ketu*, und recht überschaubar. Douglas, initiiert durch Pai Arí, ist gegenüber seinem *pai de santo* eher unabhängig. Silva, Arí und Rosy sind in engem Kontakt miteinander.

5.8 Santamarensischer *candomblé*

Die ausgeprägten lokalen Verbindungen zwischen den religiösen Vorstehern deuten auf eine weitgehende Autonomie der lokalen Szene: Religiöses Kapital als ein Wissen um die Rituale des *candomblé* liegt in solchem Maße vor, dass es nicht aus anderen Szenen – etwa der salvadorianischen – 'importiert' werden muss. In der Vergangenheit scheint es allerdings in recht hohem Maße zu solchen Importen gekommen zu sein. Heutzutage ist der santamarensische *candomblé* selbst ein 'Exportprodukt', das durch brasilienweite und in Ausnahmefällen auch weltweite Initiierungen gehandelt wird (siehe auch III:3).

6 Statistiken

Bevor im Folgenden einige Statistiken zum santamarensischen *candomblé* aufgestellt werden, sei, wie in der Einleitung bereits angekündigt, nocheinmal auf einige damit verbundene Probleme eingegangen.

Exkurs: Quantitative Erhebungen – Eine Problematisierung

Im letzten Viertel meines Forschungsaufenthaltes in Santo Amaro führte ich eine Umfrage per Fragebogen durch, um möglichst klar quantifizierbare Daten zu erheben. Von einer

Ausnahme abgesehen war ich bei der Ausfüllung des Bogens anwesend, um Verständnisschwierigkeiten gleich klären und bei Bedarf weitere Erklärungen einholen zu können. In den meisten Fällen füllte ich selbst den Fragebogen mit den mir gegebenen Antworten aus. Der Fragebogen wandte sich an religiöse Vorsteher, und von einem *pattern* von 80 Personen, das ich per Fragebogen erfassen wollte, war die Erfassung von gut 50 Personen möglich. Der Fragebogen bestand aus drei Teilen. Ein erster Teil betraf eine Reihe von Basisinformationen zum Haus und seinem Vorsteher, die ich teilweise in schon erfolgten offeneren Befragungen bereits erhoben hatte. Ein zweiter Teil bestand aus einer Reihe Ja-Nein-Fragen betreffs bestimmter religiöser Traditionen und Vorgänge, die unter anderem darauf zielten, die grobe Trennung der *nações* differenzieren und möglicherweise davon unabhängige Schulbildungen ersehen zu können. In einem dritten Teil ging es um die Beziehungsdichte der *terreiros* untereinander.

Dass die Durchführung nicht in den 80 vorgesehenen Häusern möglich war, hatte verschiedene Gründe: In einigen Fällen ließ sich schlicht kein Termin vereinbaren; in einigen wenigen Fällen schien man mir die Durchführung des Fragebogens, aus welchen Gründen auch immer, verweigern zu wollen⁹¹.

Diese quantitativen Erhebungen hatte ich bereits in meinem Forschungsdesign eher ergänzend, im besten Falle komplementär zu den vorrangigen und für meine Arbeit basisbildenden qualitativen Erhebungen konzipiert. In dieser Hinsicht gibt auch ein *pattern* von 50 Personen und den ihnen zugehörigen Häusern ein hinreichendes Datenmaterial, um verschiedene aussagekräftige Zählungen, Kohortenbildungen und Korrelationen vorzunehmen.

Es zeigte sich allerdings auch (für mich nicht unerwartet), dass das quantifizierbare Datenmaterial nur nach sorgfältiger Prüfung mittels durch qualitative Erhebungen gewonnener Erkenntnisse eingeschätzt und verwendet werden kann. Es liegt eine ganze Reihe prinzipieller Probleme vor, die die Validität standardisiert erhobener Daten stark relativiert: Neben einer Neigung zur Ungenauigkeit und teils bewussten Vagheit oder auch sehr selektiver Erinnerung der Befragten, die zu wenig exakten Angaben betreffs Geburts-, Initiierungs- und ähnlichen Daten führt, entziehen sich einige kulturelle Konzepte ob der ihnen inhärenten Mehrgestaltigkeit *per se* einer Quantifizierbarkeit. Der gleiche religiöse Terminus kann bei einem Befragten ein ganz anderes Konzept als beim nächsten bedeuten. Diese Vagheit und Unabgeschlossenheit als Eigenschaft des theologisch noch immer in starker Aushandlung begriffenen *candomblé* lässt sich allerdings gerade am (dann gewinnbringen-

91 Was nicht unbedingt an dem amtlich wirkenden Format eines Fragebogens lag. Ich erinnere eine *mãe de santo*, die ich bereits längere Zeit kannte und die über viele Wochen meiner Bitte um eine Verabredung auswich. Schließlich konnte ich sie überreden, einander zu treffen. War sie dem Treffen gegenüber erst sehr abgeneigt, hellte sich ihre Stimmung während der Durchführung des Fragebogens zunehmend auf, und als ich sie schließlich fragte, ob es sehr öde gewesen sei, meinte sie zufrieden: Nein, ganz im Gegenteil, es sei ihr ein großes Vergnügen gewesen. Bei so einem Fragebogen wisse man doch, worum es gehe, das sei nicht so wie meine sonderbaren Fragen [offenen Interviews zu verschiedenen Themen], bei denen sie nie so recht gewusst habe, worauf ich eigentlich hinauswolle.

den) Scheitern quantifizierender Instrumente gut darlegen, weswegen im Folgenden einige der bei der Erhebung des Fragebogens sich zeigenden, und über die Erhebung des Fragebogens hinaus bezeichnenden Probleme erläutert seien.

... Ungenauigkeit der Angaben und fehlende Angaben

Insgesamt gewinnt man leicht den Eindruck, dass exakte Daten oft schwer erinnert und bisweilen auch ungern gegeben werden. Manchmal ist schon die Nennung des exakten Geburtsdatums schwierig. In einigen Fällen mag dies durch Eitelkeiten bedingt gewesen sein, in anderen Fällen dadurch, dass das Geburtsdatum in manchen religiösen Zusammenhängen genutzt werden kann, um Personen zu schaden. In seltenen Fällen bestanden auch Zweifel über das Geburtsdatum oder zwei verschiedene Angaben, da der Vater beispielsweise das Kind erst später meldete (zu einer Zeit, wo mit der Meldung eines Kindes eine finanzielle Zuwendung verbunden worden war).

Oft werden, insbesondere betreffs des Datums der Initiierung und der Öffnung des eigenen Hauses, seltener auch bezüglich des Datums des Erhalts von *decá*, nur ungenaue Angaben getroffen: Das ist lange her, das war vor vielen Jahren, das ist schon fünfzehn Jahre, nein, schon länger her...

Es ist in vielen Fällen schwer zu sagen, ob tatsächlich kein genaueres Datum erinnert werden KANN, oder kein genaueres Datum erinnert werden WILL. Hohes Initiierungsalter bedeutet in der religiösen Szene hohen Status, so dass es einen Trend gibt, es möglichst hoch erscheinen lassen zu wollen. Möchte man das Initiierungsalter höher scheinen lassen, als es ist, kann man es (anstatt ein falsches zu erfinden) in eine nicht näher bestimmbare weit zurückliegende Zeit versetzen, was dann mehr als die tatsächlichen zehn, zwanzig oder dreißig Jahre implizieren kann.

Die Öffnung des eigenen *candomblé*-Hauses betreffend verhält es sich ähnlich. Zumal ist hier zu fragen, was unter einem *candomblé*-Haus und was unter seiner Eröffnung zu verstehen ist. Wenn jemand im Garten seines Wohnhauses bisweilen für die *caboclos* trommelt oder in seinem Wohnzimmer zur Durchführung von *sessões* ein weißes Tuch über seinen Tisch wirft, verfügt er gewissermaßen schon über ein geöffnetes Haus. Andere sagen, Wohnhaus und *terreiro* müssten baulich getrennt sein, was allerdings auch in verschiedenen Fällen allgemein als solcher anerkannter *candomblé*-Häuser nicht der Fall ist. Ein anderes Problem der vergleichenden Erfassung stellt sich, wenn ein Haus mehrere Male umgezogen ist oder als Erbe von einem anderen religiösen Vorsteher übernommen wurde.

... Rückkehr zum qualitativen Datum durch Differenzierung

Damit wird schon ein anderes grundsätzliches Problem berührt. Auch die Frage nach der Gründung eines Hauses kann schon eine so vielgestaltige Antwort erhalten, dass sie zur

Vergleichbarkeit angelegte Listen sprengt. Das *terreiro* von Mãe Donália etwa ging in den neunziger Jahren als Erbe des verstorbenen Pai Tidu an sie. Pai Tidu hatte das *terreiro* vermutlich in den 1960er Jahren begründet, und einige Jahre vor seinem Tod war das *terreiro* umgezogen. Um zu sagen, wann Mãe Donália ihr *terreiro* eröffnete, bräuchte es also eigentlich schon drei Angaben mit jeweils erklärendem Kommentar. Auch Mãe Lídia wurde, schon Mitte der 1970er Jahre, Erbin der Tradition eines Hauses, aber keines architektonisch bestehenden Hauses. Ein solches wurde erst durch sie eingerichtet. Ihre *mãe de santo* hatte nie ein eigenes Haus erworben, sondern ihre Feste und Rituale an verschiedenen Orten durchgeführt. Würde man nun aber sagen oder in einer Liste nebeneinander stellen, das Haus von Mãe Donália wurde in den 1960er Jahren, das von Mãe Lídia in den 1970er Jahren eröffnet, wäre die Information verkehrt: Eine Vergleichbarkeit ist über das Datum der Öffnung des Hauses nicht gegeben. Ähnliches gilt auch für Häuser mit rezenteren Traditionen: Mãe Ângela etwa hatte erst ein Haus in São Braz, ehe sie ihr *terreiro* in Santo Amaro eröffnete. Pai Raimundo arbeitete mehrere Jahre in Acupe. Mãe Satú hatte lange Zeit ein Haus in Cachoeira und arbeitete viel, gewissermaßen ambulant, auf Reisen durch den Sertão.

Nicht nur im komplizierten Falle der Öffnung eines Hauses, auch betreffs anderer Fragen droht eine notwendige Differenzierung die Anlage schon von Liste, um so mehr dann von statistischer Untersuchung, zu sprengen. Das ist etwa die Frage, ob Exú oder Exua sich im religiösen Vorsteher inkorporieren. Die Antwort kann ein klares „ja“ oder „nein“ sein, es gibt aber auch Antworten wie: *Só pra comer*, nur um zu essen, also nur zu den seltenen Gelegenheiten, zu denen bestimmte Verpflichtungen des Hauses erfüllt werden, womit schon eine dritte Kategorie neben der Nicht- und der sozusagen normalen Inkorporierung von Exú zu berücksichtigen wäre. Andere gaben mir gegenüber an, nur ein-, zwei- oder dreimal Exú in Extremsituationen inkorporiert zu haben – sind sie dadurch als Exú-inkorporierende Medien zu verstehen und ihr Haus als ein solches, das eine Tradition der Inkorporierung von Exú pflegt? In einem anderen *item* fragte ich danach, ob am Karfreitag *cura* gegeben wird – nun kann *cura* allerdings eine Wiederöffnung der Initiierungsnarben, die Anbringung davon unabhängiger Einschnitte oder auch die Anbringung eines Pulvers in Form von Kreuzen auf dem Körper oder ein Pulver als Getränk bedeuten: Das *item* differenziert sich in vier Unter-*items* (wobei in diesem Falle allerdings eine wertvolle Aussage über den Grad einer Bezogenheit auf den Katholizismus schon durch den Bezug zum Karfreitag gegeben ist).

Auf die Frage, ob jemand einen *filho de santo* von Obá in seiner Familie hat, gibt es erst einmal eine klare Antwort – „ja“ oder „nein“. In zumindest einem Fall gab es allerdings zwar eine *filha de santo* von Obá innerhalb der Familie, sie wurde aber nicht von der religiösen Vorsteherin selbst, sondern von einem anderen *pai de santo* für ihr Haus initiiert.

Eigentlich müsste also hinzugefragt werden: Durch wen wurde das Familienmitglied *de Obá* initiiert? Das betrifft auch schon die Initiierung vom religiösen Vorsteher selbst, an der

verschiedene Personen beteiligt gewesen sein können, wodurch religiös eigentlich unilateral konzipierte Deszendenzlinien in verschiedenen Fällen aufgefächert werden. Eine Schwierigkeit in diesem Zusammenhang stellen insbesondere auch die Initiierung in die *umbanda* dar und weit zurückliegende Initiierungen, die in ihrer Legitimität bisweilen von der Gemeinschaft in Frage gestellt werden. Wer zum Beispiel vor dem Eintritt in eine der *nações* längere Zeit in einem *umbanda*-Haus verbrachte, soll dessen Initiierungsdatum in die *umbanda*, oder in die entsprechende *nacção* als Datum der Initiierung gewertet werden? Ein ähnliches Problem stellt sich hier, wie schon erwähnt, bezüglich der Anzahl der *filhos de santo*: In den *nações* gilt in der Regel nur, wer rasiert wurde, als *filho de santo*, in der *umbanda* aber bereits, wer *borí* erfuhr. Sonderfälle wie Nichtinitiierte mit religiösem Amt müssten bei einer genauen Erfassung berücksichtigt werden und ebenso solche, die in den Häusern anderer oder von anderen Personen im eigenen Haus initiiert wurden.

Ein Datum, das man als quantifizierbares erheben wollte, wird also durch notwendige Differenzierungen oft wieder zu einem eigentlich nur qualitativ erfassbaren.

... Unterschiedliche Konzepte

Was für die Initiierung gilt, die in der *umbanda* einen anderen Prozess als in den *nações* bedeutet, gilt auch für andere Konzepte: Stellt man zwei unterschiedlichen Personen die gleiche Frage, fragt man bisweilen nach nach zwei ganz unterschiedlichen Dingen. Manchmal sind die Konzepte auch den Akteuren selbst eher unklar oder wenig bekannt, was etwa für *abiku* gilt, ein Konzept, das zudem von religiösen Vorstehern oft sehr unterschiedlich ausgelegt wird. Gleiches gilt für *eguns* und *baba*: Viele setzten einen Unterschied, der von anderen vorgenommen wird, nicht. Wer also mit *egum* arbeitet aber nicht mit *baba* gibt möglicherweise trotzdem an, mit *baba* zu arbeiten, weil er eine Differenzierung an dieser Stelle nicht vornimmt.

Unter anderem fragte ich, ob bestimmte Feste und Rituale durchgeführt wurden, die meinem (sowohl vor Ort als auch durch Literatur erworbenen) Wissen nach mit bestimmten *nações* verbunden sind. Die Erhebung zielte auf eine mögliche Darstellung der Durchdringung der verschiedenen *nações*. In dieser Hinsicht darf die Gabe von *Águas de Oxalá* etwa als ein Fest und Ritual der *nação ketu* gelten, das schon seit längerem auch von vielen Angola-Häusern durchgeführt wird. Auch Mãe Terezinha, die ein *umbanda*-Haus betreibt, gibt an, *Águas de Oxalá* durchzuführen – dabei handelt es sich jedoch bei ihr um eine Art Reinigung, die sie mit den Wassern verschiedener *milagres* (mit dem Katholizismus verbundenen Quellen) in ihrem *terreiro* durchführt. Douglas hingegen, der ein *ketu*-Haus leitet, führt kein *Águas de Oxalá* durch. In seinem Fall deswegen nicht, weil er ein vom allgemeinen abweichendes Verständnis des Rituals als einer Art sehr schweren und gefährlichen Vorganges hat, den man nur bei allergrößter Notwendigkeit durchführen müsse, keinesfalls aber im Rahmen gewöhnlicher *funções* durchführen solle, wie verschiedene Häuser es tun.

Nicht nur für die umbandistische Mãe Terezinha, auch für ihn ist also *Águas de Oxalá* etwas anderes als für viele andere in der Szene. Hinzu kommt der Umstand, dass religiöse Vorsteher zwar nicht aufgrund ihrer religiösen Schule, sondern ob anderer Gründe *Águas de Oxalá* nicht durchführen – diese Gründe wiederum, zum Beispiel keinen *filho de Oxalá* im *terreiro* initiiert zu haben, oder das Fehlen einer nahegelegenen natürlichen Quelle, sind wieder den einen Häusern Grund, das Ritual zu unterlassen, anderen hingegen kein Hindernis.

Interessant hinsichtlich bestimmter religiöser Rituale ist auch die Frage nach *kitanda*: Einige verneinen, *kitanda* durchzuführen oder durchgeführt zu haben, da es als der *umbanda* zugehörig verstanden wird; andere verstehen es als ein Ritual der *nação jeje*, andere wieder als ein Ritual der *nação angola*, und verhalten sich aus jeweils unterschiedlichen Gründen entsprechend dazu.

Es stellt sich also heraus, dass viele der Konzepte *per se* so vielgestaltig sind, dass zwar ein sorgfältiger Vergleich zwischen zwei Häusern durchgeführt werden kann, Vergleiche zwischen Häusern der *nação ketu* und solchen der *nação angola* oder anderen konstruierten Gruppen (etwa Altersgruppen) jedoch leicht daran scheitern können, dass in vielen Fällen die individuellen Unterschiede betreffs bestimmter Konzeptualisierungen oft größer sind als die Gruppenunterschiede.

Auch außerhalb religiöser *items* im engeren Sinne können Konzepte verschiedene sein. So nahm ich die Frage auf, ob jemand Diskriminierung erfährt a) wegen seiner Hautfarbe und b) wegen seiner Religion. Von Diskriminierung ist in Politik und Alltag viel die Rede, aber es stellte sich heraus, dass viele der Befragten keinen klaren Begriff von 'Diskriminierung' hatten. Einige antworteten, sie erlitten religiöse Diskriminierung, verstanden darunter aber ein Leiden, das ihr *orixá* ihnen in Form von Proben oder auch Bestrafungen auferlegt habe. Andere gaben an, Diskriminierung in Form von übler Nachrede innerhalb der eigenen Religion zu erfahren.

... Zur Freiheit der Antworten

Fragen kann man alles, antworten kann man auch alles, gegebenenfalls auch nichts. Dass meine Interviewpartner Antwort auf bestimmte Fragen verweigerten, war allerdings die Ausnahme, auch wenn einige der Fragen dem *fundamento* im engeren Sinne nahe Bereiche berührten. Bisweilen, etwa die *raspada* von Nanã betreffend (siehe **I:8.9**), wurde zugestanden, selbst noch im Unklaren über das angemessene Vorgehen zu sein.

Gelegentlich erhielt ich Antworten, von denen ich wusste, dass sie nicht unbedingt konsensuale Realität wiedergaben, etwa, was ein Initiierungsdatum oder andere Aspekte von religiösem Lebenslauf betrifft. Solange solche möglicherweise strittigen Selbstangaben keine grobe Verzerrung in die Darstellung der Szene bringen, übernahm ich sie: Ich verstehe es nicht als Teil meiner Rolle, mich in szeninterne Legitimitätsdiskurse einzubringen,

auch wenn solches mittlerweile im Umfeld afrobrasilianischer Religionen von Ethnologen bisweilen durchaus erwartet wird. Fiskalisierende, korrigierende Übergriffe in die persönliche Historie wären an den meisten Stellen nicht nur übergriffig und unhöflich (mit einem Fichte-Wort: ohne 'Grazie') gewesen, sondern oftmals auch nur durch umfangreiche lokalhistorische Recherchen zu rechtfertigen gewesen. Biographien sind grundsätzlich narrativ, und wo sie dramatisch bearbeitet wurden, macht auch diese dramatische Bearbeitung Teil der Realität. Meine grundsätzliche Haltung war also die einer Achtung vor der Selbsteinschätzung meiner Gesprächspartner, auch, wenn diese Selbsteinschätzung in manchen Fällen von anderen in Frage gestellt wurde.

Einige Antwortschemen enthielten Widersprüche, die sich insbesondere an einer Art von Kontrollfragen zeigten, die ich einbaute. So folgt auf die Frage: *São Jorge é Oxóssi*, also: Der Heilige São Jorge ist dasselbe wie der *orixá* Oxóssi? Die Frage: *O candomblé tem a ver com o catolicismo*, der *candomblé* hat mit dem Katholizismus zu tun? Nur einer der *pai de santo*, den ich um Angaben zum Fragebogen bat, bestand darauf, ihn selbstständig auszufüllen und bejahte die Personalunion von São Jorge und Oxóssi, gab aber dem widersprechend an, *candomblé* und Katholizismus hätten nichts miteinander zu tun. Hier scheint es wahrscheinlich, dass er die Frage nach São Jorge und Oxóssi sozusagen intellektuell verstand: Wird von denen, die glauben, der *candomblé* hätte mit dem Katholizismus zu tun, São Jorge mit Oxóssi gleichgesetzt? Um solche Missverständnisse betreffs des Konzeptes meiner Fragen zu vermeiden, war ich mit Ausnahme dieses einen Bogens stets anwesend, wenn die Bögen beantwortet wurden. Aber auch Widersprüche, die nicht als Missverständnisse ausgelegt werden können, ergaben sich anhand des *items*. Etwa bei denen, die angaben, Katholizismus und *candomblé* hätten nichts miteinander zu tun, aber trotzdem während der *semana santa* (der Osterwoche) ihre Häuser schließen, oder am Karfreitag die schon erwähnte *cura* geben. Ähnliche Widersprüche in den Antwortschemen bestanden oft gemessen an der Beantwortung der Frage, ob der *candomblé* eine afrikanische, afrobrasilianische oder brasilianische Religion sei. An solchen Stellen werden sowohl Widersprüche innerhalb der Religion deutlich, als auch (vermutlich) Widersprüche zwischen dem, was Einzelne glauben und was nicht, und dem, was Einzelne für opportun halten zu glauben, und was nicht.

Bei solchen Fragen war mir bewusst, dass die Antwort oft mehr von dem bestimmt sein würde, was man einem bestimmten Diskurs gemäß zu antworten haben glaubt, als von dem, was der persönlichen, mit anderen persönlichen Realitäten vergleichbaren Realität entsprochen hätte. So gehen einige gewissermaßen aus politischer Überzeugung davon aus, als deutlich erkennbare afrodeszendente Brasilianer diskriminiert zu werden – andere aus einer anderen politischen Überzeugung hingegen davon, eben nicht wegen ihrer Hautfarbe diskriminiert zu werden. *De facto* mag der erste weniger allgemein als solche nachvollziehbare Diskriminierung in seinem Leben erfahren haben als der andere, wobei zudem na-

türlich die persönliche Empfindlichkeit für Diskriminierung stark variiert und auch das gesamtgesellschaftliche Maß sich verändert. Eine Auffächerung in mehrere konkretere *items* wäre hier natürlich hilfreich gewesen.

Gewinnbringend war es aber allemal schon, zu erfahren, in welchem Maße ein in zeitgenössischen Diskursen so zentrales Konzept wie das der 'Diskriminierung' vielen Akteuren eigentlich ein völlig ungewohntes Konzept ist, das sonderbare Wertigkeiten erfahren kann: auch durchaus positive, da zahlreiche politische Initiativen, die der *candomblé*-Szene oder den *negros* zugute kommen sollen, ausdrücklich eine Diskriminierung bekämpfen, einer Diskriminierung entgegenwirken wollen. Dass man diskriminiert wird, ist also offensichtlich die Grundlage, um von solchen Programmen zu profitieren – was auch immer das dann bedeuten mag, wenn man dafür Geld bekommt, ist man es gern (siehe auch **V:9.1**).

Trotz der hier beschriebenen Probleme seien im Folgenden, in aller Vorsicht und ihres relativen Aussagewertes eingedenk, einige statistische Auswertungen anhand der per Fragebogen erhobenen Daten durchgeführt.

6.1 Auszählungen

Durch einfache, an der vorliegenden Liste (**Tabelle 1** in **II:2**) vorgenommene Auszählung lässt sich Folgendes feststellen:

- 1) Mit 38:31 überwiegen noch immer die weiblichen religiösen Vorsteher.
- 2) Bei der Benennung des *dono da cabeça* überwiegt deutlich der Gebrauch einer yorubanischen Terminologie, auch wenn das Haus eigentlich einer anderen *nação* angehört. Die häufigsten *donos da cabeça* sind: Ogum (16), Iansã (12), Oxum (9), Oxóssi (7) und Xangô (6; ebenfalls 7, wenn man den ihn eng verwandten Airá nicht als eigenständigen *orixá*, sondern als Erscheinungsform von Xangô versteht).
- 3) Die Verteilung der *candomblé*-Häuser über die santamarensischen Viertel zeigt leichte Schwerpunkte in Sacramento (11 Häuser) und, wenn man das ihm angeschlossene Caixa d'Água hinzuzählt, Bonfim (11 Häuser). Im als solchem verstandenen Zentrum Santo Amaros gibt es kein *candomblé*-Haus. Pai Celinos Haus gehört zwar offiziell zum Stadtviertel Centro, liegt aber *de facto* direkt am Beginn des Viertels Candolândia. Auch das Alto de São Francisco und das Alto do Polivalente gehören offiziell zum Stadtviertel Centro, bilden aber *de facto* eher eigenständige Viertel.
- 4) Bezüglich der Zugehörigkeit zu einer der *nações* überwiegt deutlich *ketu* mit 31 Nennungen; zählt man *ketu-ilhexá* und Mehrfachnennungen, bei denen *ketu* an erster Stelle steht, hinzu, sind es 41. *Angola* wird 13 mal genannt und einmal an erster Stelle einer Mehrfachnennung, was 14 ergibt. 10 Häuser verstehen sich als *da umbanda*; Terezas Haus lässt sich hier nur bedingt hinzuzählen, da sie keinerlei Deszendenzbeziehung zu einer spi-

rituellen Familie hat. Es bleiben die beiden Nennungen *jeje-nagô* und *nagô-vodun*, die (siehe das Kapitel zu den *nações*) einander (als bloße Benennungen zumindest) weitgehend entsprechen. *Ari dëndê* ist nur einmal durch Mãe Satú vertreten.

4) 36, also etwas über die Hälfte der erfassten religiösen Vorsteher verfügt über den *decá*, eine spirituelle Würde, die im orthodoxen *candomblé* eigentlich erst dazu berechtigt, ein eigenes Haus zu öffnen.

5) Zusammengezählt sind es etwa 1700 *filhos de santo*, wobei Angaben auch großer (Mãe Belinha) und größerer (Pai Paulo) Häuser fehlen. Eine Aufrundung auf 2000 oder mehr scheint angemessen, wobei eine Art engerer Kern der *candomblé*-Szene, nämlich der im Selbstverständnis und Verständnis ihres religiösen Elternteils Initiierten, grob gezählt ist⁹².

6.2 Durchschnittsalter und Kohorten

Das biologische Durchschnittsalter (bei sieben fehlenden Angaben) ist (Stand 2015) mit etwa 55 Jahren relativ hoch; das spirituelle Durchschnittsalter liegt bei rund 33 Jahren: im Schnitt traten die religiösen Vorsteher also mit 22 Jahren dem *candomblé* oder der *umbanda* bei.

Für einige der nun folgenden Abgleichungen nahm ich Kohortenbildungen in jeweils drei Kohorten betreffs dreier Merkmale vor: a) biologisches Alter, b) Initiierungsalter und c) Alter des geöffneten Hauses (**Tabelle 10**). Für die sieben bei der Berechnung der Altersdurchschnitte fehlenden Angaben schätzte ich die jeweilige Kohortenzugehörigkeit. Die Anzahl der in einer Kohorte zusammengefassten Personen schwankt in den folgenden Kapiteln, da nicht von allen Personen Antworten auf alle Fragen erhoben werden konnten.

<u>Tabelle 10: Durchschnittsalter und Kohorten</u>			
<u>Kohorte</u>	<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>
<u>Biologisches Alter</u>	1934-1953 (28 Personen)	1954-1972 (23 Personen)	1971-1991 (18 Personen)
<u>Initiierungsalter</u>	1943-1969 (20 Personen)	1970-1989 (19 Personen)	1990-2009 (30 Personen)
<u>Öffnung des Hauses</u>	Bis 1984 (13 Häuser)	1985-2000 (18 Häuser)	2001-2014 (38 Häuser)

Die personell hohe Besetzung der ersten Kohorte biologischen Alters hängt mit dem insgesamt recht hohen Durchschnittsalter zusammen. Betreffs des Initiierungsalters hingegen scheint der Trend dahin zu gehen, eher in früheren Lebensjahren bereits initiiert zu werden – die ähnlich erhöhte Anzahl der hier der dritten Kohorte zugerechneten Personen weist

⁹² *Simpatizantes* und regelmäßig wiederkehrende *clientes* hinzugezählt, dürfte die Zahl der Akteure meiner Schätzung nach bei über 5000 liegen.

darauf hin. Bezüglich der Öffnung neuer Häuser deuten die Zahlen auf zahlreiche Neuöffnungen seit der Jahrtausendwende hin, wobei man bedenken muss, dass Häuser, die vor meinen Forschungen bereits geschlossen waren oder während meiner Forschungen geschlossen wurden, hier nicht berücksichtigt sind. Es wurden also mit Sicherheit bis 1984 mehr als 13 Häuser, und auch zwischen 1985 und 2000 mehr als 18 Häuser eröffnet – soweit sie seitdem aber auch schon wieder geschlossen wurden, finden sie in den hier vorliegenden Zahlen keine Berücksichtigung.

6.3 Zur Farbe

Die Antwort auf die Frage „Qual a sua cor?“ (Was ist deine Farbe?) liegt mir von 52 Personen vor, wovon nur eine Person mit „Não importa“ (Das hat keine Wichtigkeit) antwortete (was nicht ausschließt, dass andere der Angabe ebenfalls keine Wichtigkeit beimessen). Die übrigen Antworten verteilen sich auf drei Gruppen: *cor preta*, *cor negra* und *cor parda* oder *morena*. *Preto* bedeutet „schwarz“ und wird, als Personenbezeichnung, ähnlich wie das deutsche 'Neger', meist eher abwertend gebraucht. *Negro* bedeutet ebenfalls „schwarz“, kann aber auch *cor parda* und *morena* umfassen. Es handelt sich um ein eher positiv gewertetes, in mancherlei Hinsicht eher 'ethnisches' als 'rassisches' Konzept. *Parda* und *morena* bezeichnen Mischungen von eher afrikanischem und eher europäischem Phänotyp (für eine ausführliche Diskussion der Farb-Konzepte siehe V:8). Die Angaben verteilen sich wie in **Tabelle 11** dargestellt auf die Alterskohorten.

Tabelle 11: Zur Farbe				
Alters-Kohorte	1	2	3	Gesamt
<i>preta</i>	2 (ca. 9,5%)	1 (ca. 5,6%)	0 (0%)	3 (ca. 6%)
<i>negra</i>	6 (ca. 28,6%)	10 (ca. 55,6%)	9 (75%)	25 (ca. 49%)
<i>Parda oder morena</i>	13 (61,9%)	7 (ca. 38,9%)	3 (25%)	23 (ca. 45%)

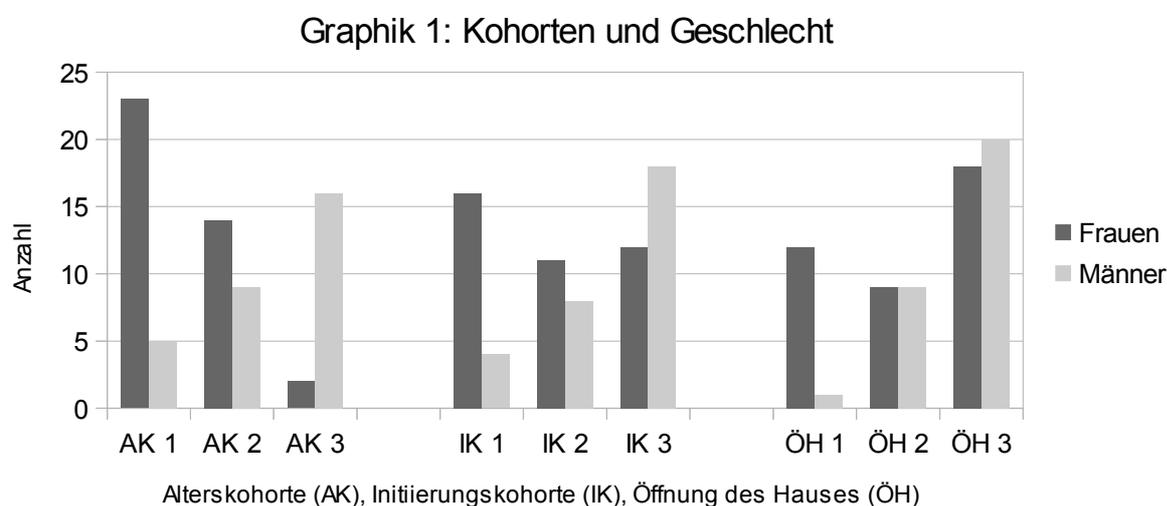
Man kann aus der Tabelle ersehen, dass der Anteil der Selbsteinschätzung als *de cor preta* insgesamt sehr niedrig ist und zu den jüngeren Generationen hin bis auf Null zurückgeht. Der Anteil der Selbsteinschätzung als *de cor negra* erhöht sich (großzügig gesagt) fast um das selbe Maß, in dem die Selbsteinschätzung als *de cor parda* oder *morena* sich vermindert. Nur eine meiner Gesprächspartnerinnen hätte sich, und auch nur widerwillig, als *branca* ('Weiße') klassifiziert. Ein Vertreter des religiösen *movimento negro* habe ihr gesagt, es gäbe nur *negros* und *brancos*, und als *negra* könne sie sich, ihrer vergleichsweise hellen Haut und ihrer glatten Haare wegen, nicht klassifizieren. Als ich meinte, dass diese politische Regel für meine Erhebungen keine Gültigkeit habe, wählte sie *morena clara*. Dies ist ein anekdotischer Hinweis darauf, dass die Selbsteinschätzung der Hautfarbe ein

eher politischer und sozialer denn phänotypischer Faktor ist. Eine andere Person gab mir gegenüber bei einer ersten Befragung *preto*, bei mehrere Monate danach wiederholter Befragung *negro* an; bisweilen wurde, wenn andere Personen anwesend waren, die Antwort kurz ausdiskutiert. Nahezu alle der genannten Personen hätten sich statt als *de cor preta* oder *de cor negra* als *de cor parda* oder *morena* definieren können⁹³.

Die Veränderungen von Alterskohorte zu Alterskohorte sind also weniger darauf zurückzuführen, dass die religiösen Vorsteher von ihrer Hautfarbe her dunkler geworden wären, sondern sind mehr als Hinweis darauf zu lesen, dass *negro* zu einem zunehmend positiv gehandelten Begriff geworden ist.

6.4 Zum Geschlecht

Wie bereits erwähnt überwiegen mit 38 zu 31 (also rund 55 Prozent) noch immer die weiblichen Vorsteher. Von 'noch' ist die Rede, da sich, betrachtet man die Geschlechterverteilung anhand der aufgestellten Kohorten, ein relativ deutlicher Trend zu männlichen religiösen Vorstehern abzuzeichnen scheint, wie er von lokalen Diskursen auch immer wieder zum Ausdruck gebracht wird. Um so jünger eine Alters- oder Initiierungskohorte und um so rezenter die Öffnung eines Hauses ist, um so stärker überwiegen männliche religiöse Vorsteher.



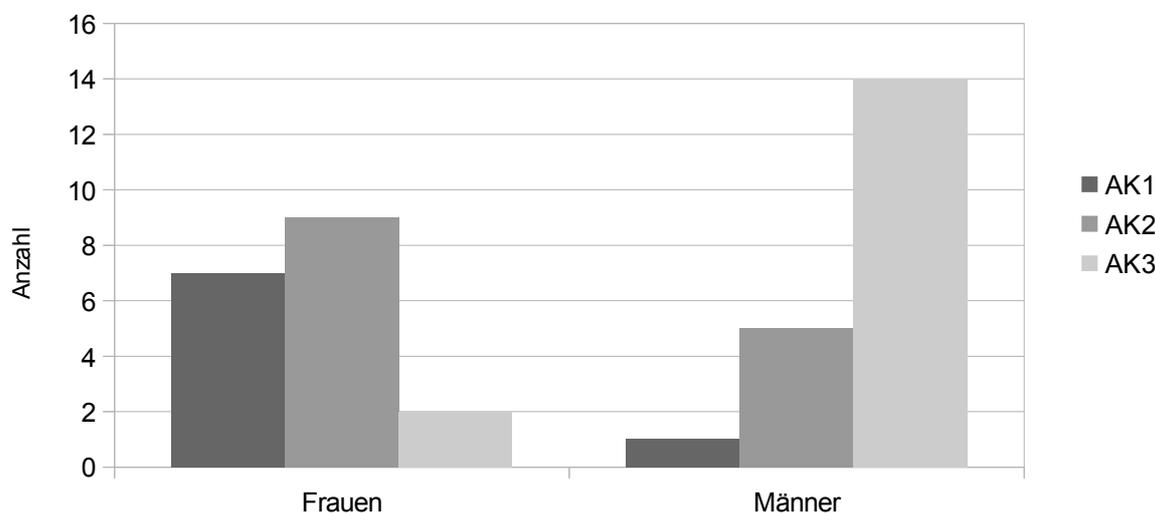
Graphik 1 zeigt die deutlichste Änderung der Geschlechterverhältnisse bezüglich des bio-

⁹³ Um dies tatsächlich zu belegen, hätte ich neben der Selbst- auch eine Fremdeinschätzung einholen oder mir die entsprechende Qualifikation in physischer Anthropologie aneignen und sie selbst vornehmen müssen. Man möge meiner eher allgemeinen Einschätzung hier trauen.

logischen Alters; bezüglich der Öffnung neuer Häuser ist der Trend am wenigsten deutlich. Es muss noch einmal betont werden, dass die historische Tiefe der Erhebungen nur von den lebenden Vorstehern und geöffneten Häusern ausgeht – religiöse Vorsteher, die bereits verstorben sind und Häuser, die bereits geschlossen sind, werden in den hier aufgearbeiteten Daten nicht berücksichtigt. So kann eine allgemein höhere Lebenserwartung der Frauen möglicherweise zur Erklärung ihres deutlichen Übergewichts in der ersten Alters- und dann auch Initiierungskohorte beitragen – vermag aber nicht das ähnlich deutliche Übergewicht von Männern in der dritten Alters- und, wenn auch schwächer, ebenfalls Initiierungskohorte zu erklären. Bei den Öffnungen der Häuser ist der Unterschied wohl unter anderem deswegen geringer, da viele ältere religiöse Vorsteherinnen, die schon lange allgemein in der Szene bekannt waren, sich in jüngerer Vergangenheit zur Öffnung eigener Häuser, also gewissermaßen zur Institutionalisierung ihrer zuvor eher informellen Arbeit entschlossen⁹⁴.

JUNGE Frauen, die seit 2001 eigenes Haus öffneten, sind im Unterschied zu jungen Männern, wie **Graphik 2** zeigt, sehr selten. Hier sind nur die seit 2001 geöffneten Häuser berücksichtigt: zwei davon wurden durch der jüngsten Alterskohorte angehörende Frauen, 14 durch der jüngsten Alterskohorte angehörende Männer gegründet. Dies kann man als starken Hinweis auf eine tatsächlich erfolgende Maskulinisierung des santamarensischen *can-domblé* lesen.

Graphik 2: Öffnung von Häusern seit 2001, Geschlecht und Alterskohorten

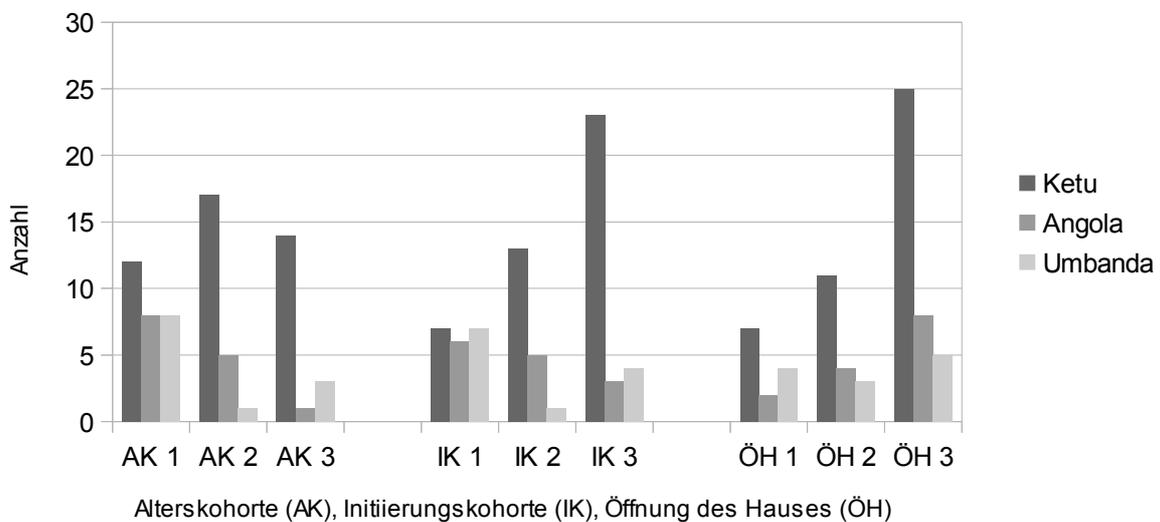


⁹⁴ Was möglicherweise mit einer Zunahme affirmativer staatlicher Politiken um diese Zeit zusammenhängt (siehe V:5); ähnlich, wie die Ernennung des *samba de roda* zum internationalen Weltkulturerbe zur Gründung zahlreicher neuer *samba*-Gruppen geführt haben soll (siehe IV:6.1).

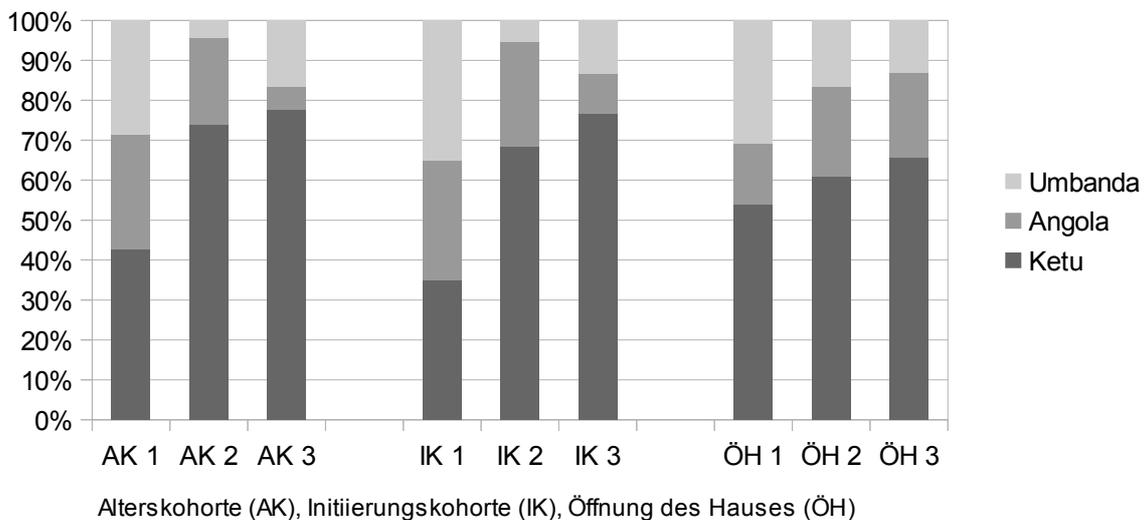
6.5 Nationen

Eine tendenzielle Ketuisierung lässt sich ähnlich wie eine tendenzielle Maskulinisierung an den erhobenen Daten durchaus ablesen. Zwei Graphiken geben die Zugehörigkeiten zu den *nações* gemessen an den drei aufgestellten Kohorten, einmal in absoluten Zahlen (**Graphik 3**), und dann in Prozentzahlen (**Graphik 4**). Die Häuser von Mãe Lídia und Pai Zau (*jeje-nagô*) wurden hierbei der *nação ketu*, das Haus von Tereza und das Haus von Mãe Satú der *umbanda* zugerechnet. Gezeigt wird die Anzahl der den drei Nationen zugehöriger Akteure getrennt nach den jeweiligen Kohorten.

Graphik 3: Dynamik der Nationen (in Zahlen)



Graphik 4: Dynamik der Nationen (in Prozenten)



Die prozentualen Anteile des *candomblé ketu* steigen beständig; bezüglich der Alters- und Initiierungskohorten ist insbesondere ein Anstieg von der jeweils ersten zur jeweils zweiten Kohorte zu verzeichnen (also ab den Geburtsjahrgängen 1954 und ab den Initiierungsjahrgängen 1970). Das deutet darauf, dass eine Ketuisierung des santamarensischen *candomblé* zeitlich synchron mit einer Forcierung von Reafrikanisierungsbewegungen in der Landeshauptstadt Salvador da Bahia (siehe **III:2.1**) während der 70er Jahre stattgefunden hat. Was die Eröffnung von Häusern der *nações angola* und der *umbanda* betrifft, ist den Diagrammen zwar ein prozentualer, aber kein absoluter Rückgang abzulesen, wobei man bei solchen Rückschlüssen bedenken muss, dass die absolute Zahl der aufgenommenen *angola*- und *umbanda*-Häuser, verglichen mit der Anzahl der *ketu*-Häuser, eher gering ist.

6.6 Zur Unterscheidung der Schulen beziehungsweise *nações*

In den Fragebogen für die religiösen Vorsteher habe ich Fragen nach einigen Elementen religiöser Praxis aufgenommen. Ihre Auswertung kann sowohl einige Hinweise darauf geben, in welchem Maße die drei aufgestellten Schulen des *candomblé* sich tatsächlich voneinander unterscheiden, als auch den Verbreitungsgrad bestimmter religiöser Elemente einschätzen helfen.

... Beratungsarbeit

In der Beratungsarbeit, die mit spirituellen Kunden durchgeführt wird, kommen vor allem vier Techniken zum Einsatz: 1) die Beratung durch eine inkorporierte Entität, 2) der Wurf der *búzios*, 3) Arbeit mit den *odus* (einem yorubanischen Orakelsystem, siehe **III:2.10** und 4) die *cabala*, eine Berechnung anhand des Geburtsdatums. Zu der Frage nach der Anwendung der verschiedenen Beratungstechniken liegen mir Antworten von 50 religiösen Vorstehern vor, die sich bezüglich der Zugehörigkeit zu einer der *nações* wie in **Tabelle 12** dargestellt verteilen.

<u>Tabelle 12: Bevorzugte Arten der Beratung und nação</u>				
<u>Technik / nação</u>	<i>ketu</i>	<i>angola</i>	<i>umbanda</i>	gesamt
durch Entität	21 von 32 (ca. 66%)	6 von 10 (60%)	8 von 8 (100%)	35 von 50 (70%)
Wurf der <i>búzios</i>	32 von 32 (100%)	10 von 10 (100%)	3 von 8 (ca. 37%)	43 von 50 (86 %)
<i>odus</i>	30 von 32 (ca. 94%)	6 von 10 (60%)	3 von 8 (ca. 37%)	39 von 50 (78%)
<i>cabala</i>	29 von 32 (ca. 91%)	4 von 10 (40%)	3 von 8 (ca. 37%)	36 von 50 (72%)

Bezüglich der Verbreitung des Wurfes der *búzios* in der *nação* Angola wurden zwei Vorsteherinnen, die noch nicht mit den *búzios* arbeiten, da ihr religiöses Elternteil sie noch nicht

dazu legitimierte, aber vorhaben, mit den *búzios* zu arbeiten, zu denen hinzugezählt, die mit den *búzios* arbeiten. So deuten die Ergebnisse (zu Recht) darauf hin, dass sowohl in der *nação ketu*, als auch in der *nação angola* sämtliche religiöse Vorsteher mit den ursprünglich yorubanischen *búzios* arbeiten – im Unterschied zu der *umbanda*, wo die Arbeit mit den *búzios* weniger der Norm entspricht. Betreffs der *odus* muss angemerkt werden, dass es sich kaum sagen lässt, was der einzelne religiöse Vorsteher darunter eigentlich versteht – die Zahlen bilden aber (was die Zahlen zum Wurf der *búzios* nicht (mehr?) tun) recht deutlich ab, dass es sich um ein Element der *nação ketu* handelt. Auch unter *cabala* kann Verschiedenes verstanden werden. Trotzdem kann hier der hohe Anteil von *ketu*-Vorstehern und der niedrige Anteil von *angola*- und *umbanda*-Vorstehern überraschen – ist die *cabala* doch keineswegs ein *yorubanisches*, sondern ein (dem Namen nach an jüdische Zahlenmystik angelehntes) brasilianisches Konzept. Insgesamt ist sie, wenn auch nur durch eine Person von dem Gebrauch der *odus* unterschieden, das seltenste Element – den Zahlen nach würde man sie also, analog den *odus*, der *nação ketu* zurechnen. Was die Beratung durch Entität betrifft, stellt sie sich als Königsweg der Beratung durch die *umbanda* dar – Vorsteher der *nação ketu* bieten diese Art der Beratung unwesentlich häufiger als solche der *nação angola* an. Hierbei ist anzumerken, dass die Inkorporierung von *caboclos* und anderen Geistwesen, durch die in aller Regel Beratung durchgeführt wird, lange Zeit von einem sich als pur verstehenden *candomblé* der *nação nagô-ketu* abgelehnt wurde – hier fand also eine Übernahme angolanscher, umbandistischer oder aus dem *candomblé de caboclo* kommender Traditionen durch Vertreter der *nação ketu* statt, oder solche Traditionen wurden von Akteuren, die aus einer anderen *nação* in die *nação ketu* wechselten, beibehalten.

Bezüglich der Geschlechterverteilung (in Tabelle 12 nicht erfasst) ist bemerkenswert, dass die fünf spirituellen Vorsteher, die nicht mit den *búzios* arbeiten, ausschließlich Frauen sind – und auch unter den 11, die nicht mit den *odus* arbeiten, befindet sich nur ein Mann. Von den 13 Vorstehern, die keine *cabala* verwenden, sind 3 Männer – wobei der insgesamt hohe Frauenanteil in der *umbanda* die Anzahl der Frauen hier hebt. Dennoch deutet es möglicherweise auf eine bevorzugt eher intuitive Arbeit durch Frauen im Unterschied zu einer bevorzugt eher technischen Arbeit durch Männer hin – ein solcher geschlechtlicher Zusammenhang wäre schon darin vorgebildet gewesen, dass in yorubanischer Kultur der Wurf der *búzios* und ihre Lesung mittels des Systems der *odus* ein Amt vorwiegend männlicher Spezialisten war.

... Entitäten und Initiierung

Ich fragte betreffs dreier *orixás*, ob sie in der spirituellen Nachkommenschaft des Vorstehers vertreten sind: Obá, Euá und Logunedê. Obá und Euá scheinen sich erst seit jüngerer Zeit im santamarensischen *candomblé* auszubreiten (siehe III:2.9), Logunedê wird bereits

seit längerer Zeit verehrt. Logunedê wird von manchen mit dem angolischen Odê in Zusammenhang gebracht; weder Obá noch Euá haben Entsprechungen in der *nação angola*. Hierzu befragt wurden 35 Häuser (das kleinere *pattern* ergibt sich dadurch, dass nicht alle der untersuchten Häuser bereits eine eigenständige *família de santo* gegründet haben).

Neun der Vorsteher haben Obá in ihrer *família de santo*, ebenfalls neun haben Euá in ihrer Familie (vier Überschneidungen). Alle diese *terreiros* gehören der *nação ketu* an. Logunedê ist insgesamt 22 mal vertreten – überwiegend in *ketu*-Häusern, aber auch in zwei *angola*- und sogar in drei *umbanda*-Häusern. Die einzigen bezüglich dieser drei Fragen erfassten *pai de santo*, die sowohl Obá, als auch Euá, als auch Logunedê in ihrer *família de santo* haben, sind die der drei bereits genannten jungen, großen *terreiros* – Pai Pote, Pai Gilson und Pai Kikito. Dass Mãe Sereia in ihrer insgesamt sehr kleinen *família de santo* von 6 Personen als vierte Person sowohl Euá als auch Obá in ihrer *família de santo* hat, ist vermutlich eher ein sonderbarer Zufall; im Fall der drei genannten *pais de santo* mit jeweils 150, 170 und 100 *filhos de santo* überrascht es weniger.

Bezüglich der *raspada* von *abiku* (siehe **I:8.8**) geben 9 der 35 Befragten an, dass sie *abiku* rasieren – unter ihnen ein Vertreter der *nação angola* und ein Vertreter der *nação jeje-nagô*; die übrigen sind Vorsteher von *ketu*-Häusern. Die Auszählung kann auf eine Tendenz hinweisen, eher in der *nação ketu*, als in der *nação angola* *abiku* zu rasieren – die Antworten auf die Frage waren jedoch oft eher unklar oder gaben an, dass es sich von *abiku* zu *abiku* unterschiedlich verhalte. Betreffs Nanã geben sechzehn Häuser an, sie zu rasieren – unter ihnen fünf Häuser der *nação angola*. Das Nanã *dono da cabeça* eines Mannes sein kann, finden nur fünf von 32 Vertretern der *nação ketu*, aber vier von neun Vertretern der *nação angola* und drei von sechs Vertretern der *umbanda*. Das deutet auf den Ursprung der Vorschrift, Nanã nicht als *dono da cabeça* eines Mannes zu initiieren, in der *nação ketu*, aber auch hier sind die unentschiedenen Antworten ausgesprochen häufig und weisen vorrangig auf eine der Stellen im *candomblé*, an denen sich noch keine konsensuale Theologie herausgearbeitet hat.

6.7 Synkretismus

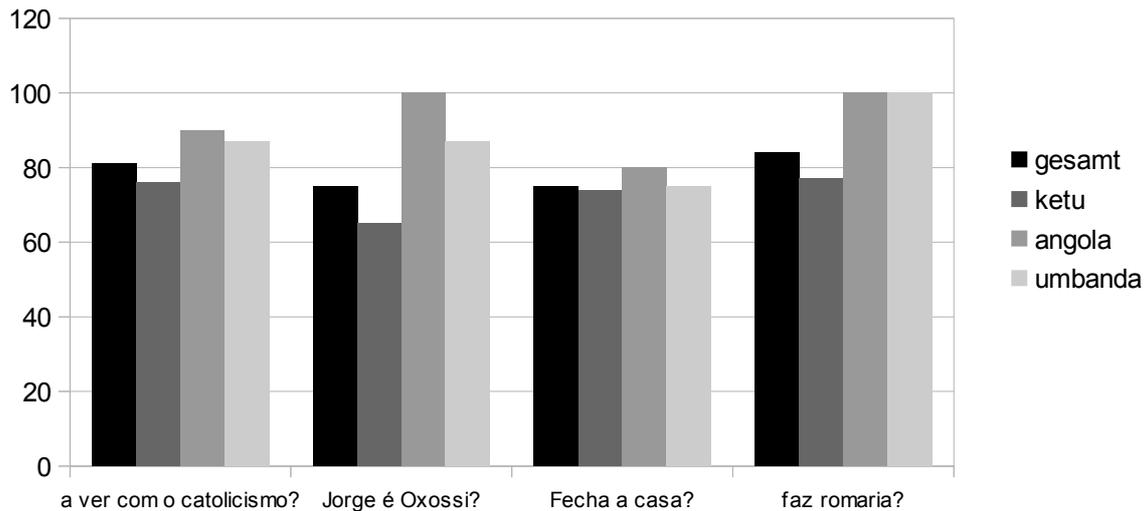
In den Fragebogen nahm ich die vier folgenden Fragen nach einem Synkretismus zwischen dem *candomblé* und dem Katholizismus auf:

- 1) *Candomblé tem a ver com o catolicismo*, der *candomblé* hat mit dem Katholizismus zu tun?
- 2) *São Jorge é Oxóssi*, São Jorge IST Oxóssi? (siehe **III:1.5**).
- 3) *Fecha a casa durante a semana santa*, schließt du das Haus während der Heiligen Woche? (siehe **I:10.10**).

4) *Faz romaria para as igreja*, machst du die Wallfahrt nach den Kirchen⁹⁵?

Auf die ersten drei Fragen liegen mir Antworten von 52 *terreiros* vor, auf die vierte Frage von 44 *terreiros*. **Graphik 5** zeigt die bejahenden Antworten in Prozent, erst gemessen an der jeweiligen Gesamtzahl, dann gemessen an der Gesamtzahl der Vertreter der jeweiligen *nação*.

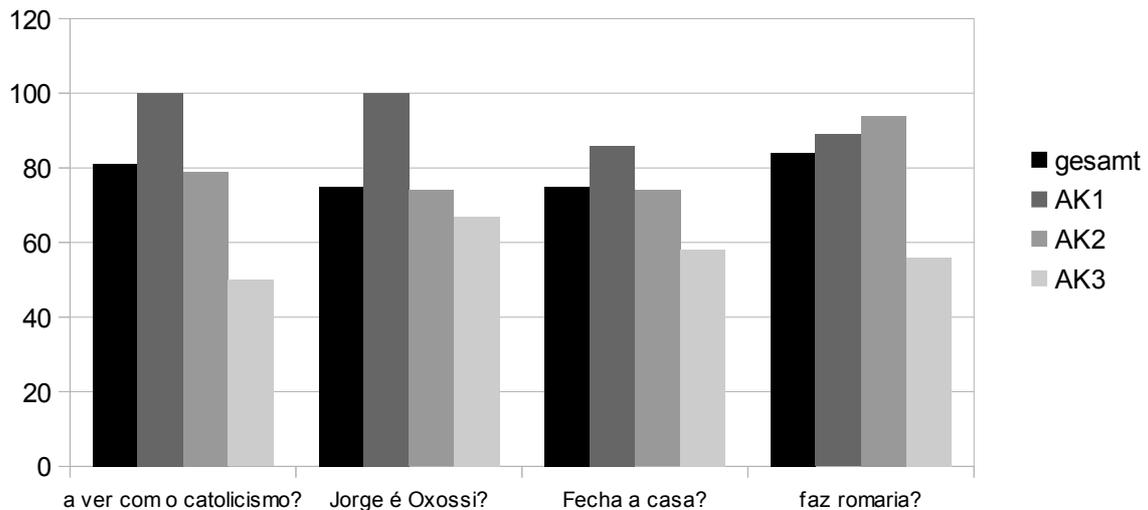
Graphik 5: Synkretismus nach *nações*



Alle vier Fragen wurden von jeweils etwa 4/5 der religiösen Vorsteher positiv beantwortet. Nur drei religiöse Vorsteher gaben auf alle vier Fragen negative Antworten: Pai Zau, Pai Kikito und Aldo. Ein tendenzieller Synkretismus mit dem Katholizismus darf demzufolge als in hohem Maße noch immer bestehend gelten. In der *nação ketu* wird er, wie das Diagramm zeigt, etwas weniger vertreten als in der *nação angola* oder in der *umbanda*. Wenn man die Antworten statt mit den *nações* mit den Alterskohorten korreliert, sieht man eine deutlichere Tendenz (**Graphik 6**).

⁹⁵ *Romaria* bezeichnet den Besuch verschiedener katholischer Kirchen im direkten Anschluss an eine Initiierung.

Graphik 6: Synkretismus nach Alterskohorten



Es sind offensichtlich die Jungen, die nach einer Entkoppelung von *candomblé* und Katholizismus streben; lediglich die Anzahl derjenigen, die die *romaria* durchführen, verzeichnet einen kleinen Anstieg von der ersten zur zweiten Alterskohorte, sinkt aber, wie auch die Zahlen betreffs der anderen katholischen Elemente, deutlich von der ersten zur dritten Kohorte.

7 Zur Beziehungsdichte

Der dritte Teil des von mir erhobenen Fragebogens bezog sich auf die Dichte der Beziehung eines religiösen Vorstehers zu den anderen *terreiros*. Dazu lege ich eine Liste der mir bekannten und als solche weitgehend anerkannten *terreiros* vor und fragte die darin erfassten religiösen Vorsteher nach der Häufigkeit ihrer Besuche von festlichen Veranstaltungen in den Häusern der anderen. Die Antwort war nach folgender Staffe lung möglich:

muito, häufig,
de vez em quando, ab und an,
pouco, selten,
nunca, nie,
não conheço, kenne ich nicht.

Zudem ließ der Bogen die Möglichkeit, zwischen 'früher' und 'heute' zu unterscheiden. In der weiteren Bearbeitung der Daten verzichtete ich jedoch darauf, diesen Unterschied zu

berücksichtigen. Die meisten der genannten Unterschiede zwischen 'früher' und 'heute' beruhten auf mehr oder weniger rezenter Querelen, denen ein meist intensiver gegenseitiger Kontakt vorausging. Diese in diesem gründende (wenn auch als solche nicht mehr aktuelle) Nähe zweier *terreiros* würde durch die Berücksichtigung rezenter Querelen das Gesamtbild eher verfälschen und einige wichtige Bezüge verschleiern.

Die Liste umfasste rund 70 *terreiros*, die Durchführung des Bogens war mit 48 religiösen Vorstehern möglich, aus deren Angaben sich eine Matrix der gegenseitigen Besuchshäufigkeiten erstellen lässt. Teils widersprachen die Angaben meinen Beobachtungen, was darauf hinweist, dass es sich zu einem Teil nicht um faktische, sondern an anderen Faktoren orientierte Angaben handelt: seien es intendierte Beziehungen oder solche, die man für ratsam oder opportun hält. Selbst meine bekannten oder gemutmaßten Sympathien für bestimmte *terreiros*, als deren Freund man sich dann aus Höflichkeit mir gegenüber ebenfalls positionieren wollte, mögen einige Antworten beeinflusst haben. Der Datensatz ist also eine nicht unterscheidbare Mischung aus tatsächlichen und intendierten Beziehungen.

Davon abgesehen mag ein jeder an die angebotenen Kategorien *muito*, *de vez em quando*, *pouco* einen anderen Maßstab anlegen – dem einen ist schon 'viel', was dem anderen 'ab und an' ist. Hier stattdessen nach einer konkreten Häufigkeit zu fragen, wäre mit verschiedenen anderen Problemen verbunden gewesen. Einmal mit dem Umstand, dass nur unregelmäßig und von den verschiedenen *terreiros* mit sehr unterschiedlicher Häufigkeit überhaupt Veranstaltungen (Feste, *sessões*) durchgeführt werden: Wenn Pai X nur zwei Feste gab und ich auf beiden war, Pai Y aber zehn Feste gab, von denen ich vier besuchte, müsste man einen weiteren, und, wie auch immer gestalteten, als solchen nur sehr bedingt stichhaltigen Rechenschritt einführen, um auf eine Dichte meiner Beziehung zu Pai X oder zu Pai Y zu schließen. Ein weiteres Problem eines solchen Frage-Verfahrens wäre auch die allgemeine Schwierigkeit gewesen, konkrete Zahlenangaben zu erhalten: Die Informanten zu bitten, 69 Vorsteher betreffend zu erinnern und durchzuzählen, wie oft sie in den letzten fünf Jahren deren Feste besucht haben, wäre praktisch nicht durchführbar gewesen.

Zur Darstellung der Daten wandelte ich die Angaben *muito*, *pouco*, *de vez em quando* und *nunca* in die Werte 3, 2, 1 und 0 um, was einen weiteren (sehr groben) mathematischen Schritt darstellt. Diese Umwandlung erlaubt es, die Matrix zu wichten. Die derart gewichteten Daten speiste ich in ein Programm zur graphischen Visualisierung von Netzwerken (*Gephi*, vgl. Bastian et. al.: 2009) ein. Das Ergebnis ist, ob der genannten Probleme und Einschränkungen, ein in Bezug auf einen anderweitig, durch Teilnahme, Beobachtung, Befragung gewonnenen Überblick über die Szene ein eher illustratives, als solches aber trotz der genannten Probleme und Einschränkungen durchaus aufschlußreich.

7.1 Netzwerke

Graphik 7 gibt das Gesamtnetzwerk der Beziehungsdichten von Santo Amaro und Acupe

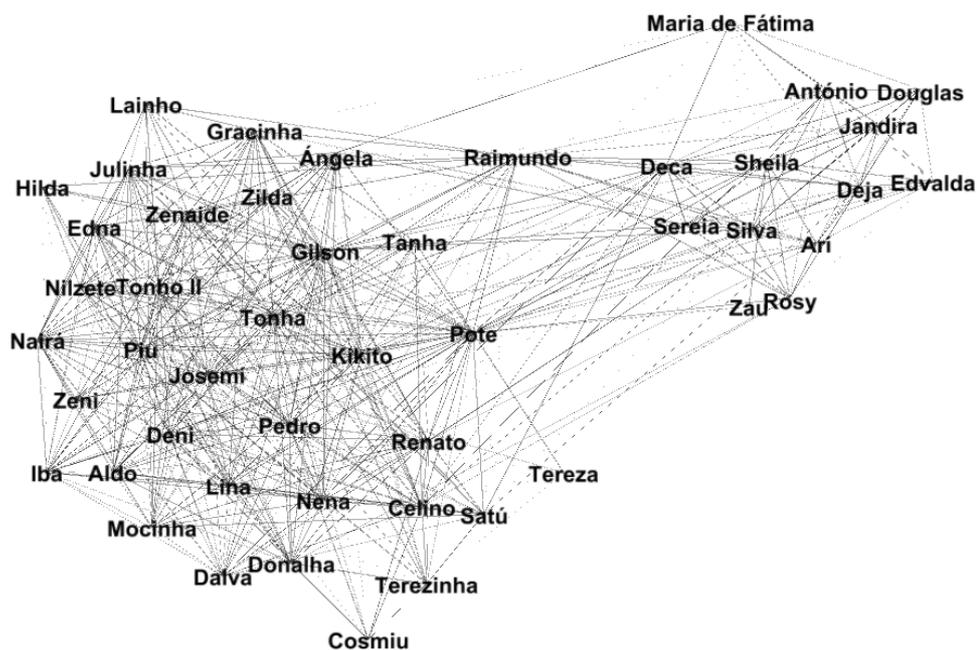
als ein gerichtetes Netzwerk, das unabhängig von der Erwidierung einer Beziehung alle Beziehungswerte über 0 fasst (zu Grundlagen der Netzwerkanalyse vgl. Schnegg und Lang: 2002). Aus einer mehr oder weniger hohen Gewichtung der Beziehung resultiert durch die Rechenschritte des Programms eine mehr oder weniger große Nähe der *nodes* der Personen zueinander in der graphischen Darstellung. Deutlich zeigt sich ein Gegenüber der santamarensischen und der acupensischen Szene, und die Positionierung Pai Raimundos zwischen den Szenen: Er wohnte einige Jahrzehnte, bevor er nach Santo Amaro Stadt zog, in Acupe und unterhielt dort ein *terreiro*. Die auffällige Lage von Maria de Fátima ergibt sich daraus, dass ihr *terreiro* in São Braz liegt, einem Ort, zu dem man gelangt, indem man über eine von Santo Amaro Stadt nach Acupe führende Straße abbiegt. Aus den Zeiten, da auch Mãe Ângela, die erst Mitte der 2000er Jahre nach Santo Amaro zog, ihr *terreiro* noch in São Braz unterhielt, kommt die Verbindung nach Santo Amaro Stadt. An die acupensische Szene ist Maria de Fátima durch Pai António angeschlossen.

Die Aufnahme jeglicher auch einseitiger Beziehungen führt zu einer Darstellung, deren Informationsgehalt über eine tendenzielle Trennung in zwei Komponenten (Santo Amaro und Acupe) hinaus eher gering ist. Für die Berechnung einer anderen Darstellung (**Graphik 8**) wurden nur starke gegenseitige Beziehungen aufgenommen, was rechnerisch solche bedeutet, in denen die gegenseitige Besuchshäufigkeit zweier religiöser Vorsteher einen Wert von fünf oder sechs ergibt – also beide einander viel besuchen oder viele Besuche des einen zumindest von ab und an erfolgenden Besuchen des anderen erwidert werden. Es ergibt sich ein Netzwerk starker gegenseitiger Beziehungen.

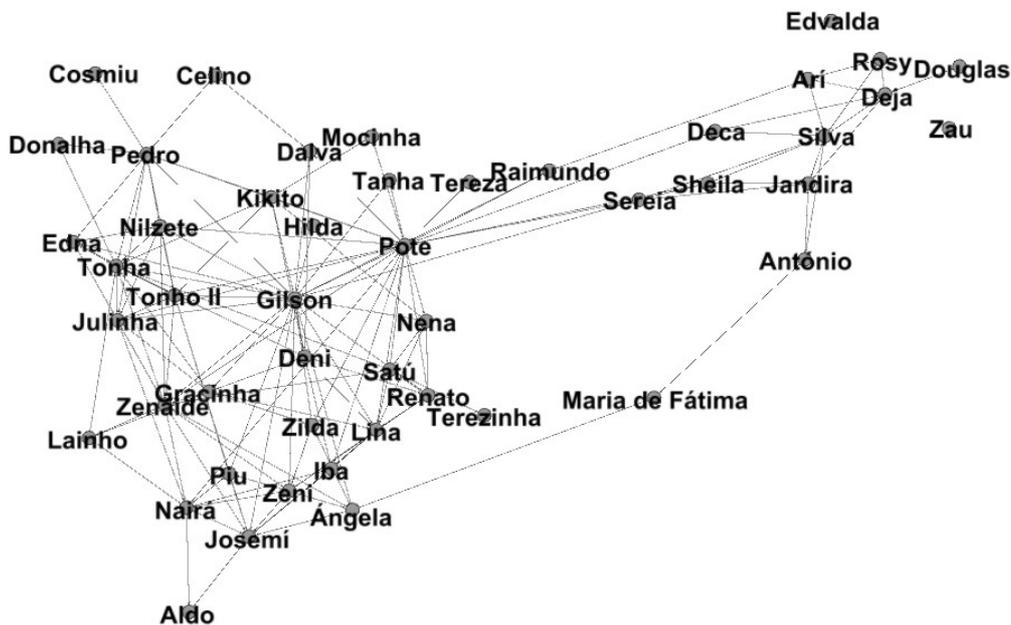
Da weder Edvalda noch Zau starke gegenseitige Besuchsbeziehungen zu einem der anderen in der Graphik erfassten religiösen Vorsteher unterhalten, wurden sie von der durch das Programm durchgeführten Berechnung weit abgerückt, und ich habe sie händisch dem acupensischen Segment näher gerückt, damit sie auf der Seite bleiben können, ohne, dass man die graphische Darstellung deutlich verkleinern müsste. Die Erfassung nur der starken gegenseitigen Beziehungen führt zu einer treffenden Abbildung einiger Zusammenhänge; vor allem die Pedro-Familie (siehe **II:5.4**) ist von links oben bis links Mitte gut zu erkennen. Unterhalb der Pedro-Familie bilden Gracinha, Zenaide und Lainho eine Art kleines *umbanda-cluster*, das durchaus zutreffend in direkter Nachbarschaft zum Tonha-Kreis der Pedro-Familie liegt, der zum größten Teil aus der *umbanda* in den *candomblé* ging. Links unten zeichnet sich ein kleines Konglomerat junger religiöser Vorsteher ab: die Freunde Aldo und Josemí und Mãe Zenaides Tochter Mãe Nairá, desweiteren Piu, ein *filho de santo* von Pai Gilson. Durch starke Verbindungen zu verschiedenen der genannten Akteure ist auch der ebenfalls sehr junge Pai Ibá in dieses Konglomerat eingebunden, so auch Mãe Ângela und Mãe Zeni als jeweils etwas ältere Vertreterinnen. Pai Gilson ist sehr in die Mitte gerückt, was seinem Haus als einem der großen jungen Häuser entspricht. Im Vergleich dazu ist allerdings die eher randständige Position von Pai Pote irreführend. Sie resultiert in der vorliegenden Darstellung aus seinen starken Kontakten auch nach Acupe. Am rechten

Rand der Santo Amaro-Komponente unterhalb von Pai Pote liegen mehr oder weniger in einer Reihe die auch geographisch einander naheliegenden terreiros von Mãe Nena, Mãe Lina und Mãe Satú. Pai Renato wohnt in einem anderen Stadtteil, unterhält aber starke Beziehungen zu den Häusern der drei *mães de santo*. Terezinha, deren *terreiro* im Santo Amaro etwas vorgelagerten Stadtteil Pitinga liegt, ist durch eine starke Beziehung zu Mãe Satú hier angebunden. Außer der eher informell gebundenen Pedro-Familie lassen sich die im vorausgegangenen Kapitel dargelegten großfamiliären Zusammenhänge nur schwer aus der graphischen Darstellung herauslesen. Das liegt vermutlich vor allem daran, dass eine Durchführung des Beziehungsfragebogens aus organisatorischen Gründen trotz eigentlichen gutem Kontakt weder mit Mãe Lídia, noch mit Mãe Belinha, noch mit Mãe Iara, also mit keiner der drei Vorsteherinnen der drei großen alten Häuser in Santo Amaro durchgeführt werden konnte, und sie somit in der Matrix nicht erfasst sind. In Acupe fehlt an ähnlich zentraler Stelle ein Datensatz von Pai Paulo, der leider einer Befragung über zwei Jahre hinweg auszuweichen schien.

Graphik 7: Gesamtnetzwerk unter Einbeziehung aller Besuchsbeziehungen



Graphik 8: Gesamtnetzwerk starker gegenseitiger Beziehungen



7.2 Zur Zentralität der Häuser

Einen Eindruck von der Zentralität der dargestellten *terreiros* und der Umtriebigkeit ihrer jeweiligen Vorsteher vermitteln die *degree*-Werte. Der *degree*-Wert addiert *in-degree* und *out-degree*. *Indegree* bedeutet die Anzahl eingehender, *outdegree* die Anzahl ausgehender Bezüge. Der *weighted in-* und *outdegree* summieren die jeweils ein- und ausgehenden Beziehungsstärken. Tabelle 13 gibt die an *indegree* und gewichtetem *indegree* stärksten religiösen Vorsteher.

Tabelle 13: Indegree							
Person	<i>indegree</i>	<i>outdegree</i>	<i>degree</i>	Person	<i>indegree weighted</i>	<i>outdegree weighted</i>	<i>degree weighted</i>
Pote	42	35	77	Pote	102	82	184
Gilson	37	31	68	Tonha	94	36	130
Tonha	37	17	54	Gilson	88	84	172
Kikito	34	25	59	Kikito	76	49	125
Raimundo	33	16	49	Celino	72	15	87

Eine Listung geordnet nach dem jeweils höchsten *out-degree* (**Tabelle 14**) sieht schon anders aus.

<u>Tabelle 14: Outdegree</u>							
<u>Person</u>	<u>outdegree</u>	<u>indegree</u>	<u>degree</u>	<u>Person</u>	<u>outdegree weighted</u>	<u>indegree weighted</u>	<u>degree weighted</u>
Pote	35	42	77	Gilson	84	88	172
Zenaide	34	20	54	Pote	82	102	184
Gilson	31	37	68	Piu	80	15	95
Piu	31	6	37	Zenaide	78	48	126
Josemí	29	14	43	Josemí	69	36	105

Die Werte sind allerdings mit großer Vorsicht zu betrachten, da sich der *outdegree*-Wert jeweils auf die Angabe nur einer Person stützt (die eine Selbstauskunft ist), also stark von dessen Maßstab für die Häufigkeiten und rein von dessen Selbsteinschätzung abhängt. Hingegen die *indegree*-Werte ergeben sich aus den Angaben der 48 anderen an der Durchführung des Beziehungsdichte-Fragebogens beteiligten Personen.

So gibt es verschiedene Personen, die mindestens in dem gleichen Maße wenn nicht in höherem Maße die Feste verschiedener Häuser mit großer Häufigkeit besuchen. Meinen Beobachtungen entspricht es beispielsweise, der hier vorliegenden Liste zuwider, dass Pai Gilson in höherem Maße die Feste der anderen besucht als Pai Pote. Bezüglich der Zentralitätswerte decken sich die entstandenen Listen weitgehend mit meinen Beobachtungen. Lediglich die Zentralität von Pai Raimundo bezüglich des *indegree* und die von Pai Celino bezüglich des gewichteten *indegree* überrascht in beiden Fällen ein wenig, auch ob des Umstandes, dass beide im Laufe eines Jahres nur sehr wenige Feste geben. In beiden Fällen waren also vermutlich die Angaben in mehreren Fällen mehr Ausdruck von Sympathie, als dass sie in tatsächlich häufig erfolgenden Besuchen gründeten.

Als Anhaltspunkt für die Zentralität seien in Tabelle 15 noch die gewichteten und ungewichteten *indegree*-Werte der drei großen alten Häuser von Mãe Lídia, Mãe Belinha und Mãe Iara genannt. Sie brechen die Matrix insofern, dass von den drei genannten Personen ausgehende Gegenbesuche in ihr nicht erfasst sind.

Tabelle 15: Indegree der drei großen alten Häuser

Person	<i>indegree</i>	<i>indegree weighted</i>
Mãe Lídia	39	98
Mãe Belinha	34	82
Mãe Iara	35	79

Auf einer Listung nach *indegree* würde diesen Werten folgend also Mãe Lídia gleich nach Pai Pote auf Platz zwei einrücken, und Mãe Iara nach Mãe Tonha auf Platz vier. Bezüglich des gewichteten *indegree* würde Mãe Lídia wieder nach Pai Pote auf Platz zwei einrücken, Mãe Belinha auf Platz vier und Mãe Iara auf Platz fünf.

Diese, wenn auch aufgrund der Brechung der Matrix genaugenommen unzulässige Rechnung, zeigt im Ergebnis also eine den *indegree* betreffend vergleichbar hohe Zentralität der drei großen alten und der drei großen jungen Häuser. Betreffs des *outdegree*, also der Aktivität des jeweiligen religiösen Vorstehers, wären betreffs der drei *mães de santo* allerdings meinen Beobachtungen nach deutlich geringere Werte zu erwarten (eine Vermutung, die für eine eher geringe Verzerrung betreffs ihrer hier aufgeführten *indegree*-Werte und der daraus abgeleiteten Positionen im *ranking* spricht, da sich die *indegree*-Werte der übrigen aufgeführten Personen durch die Angaben der drei *mães de santo* vermutlich nur geringfügig verändert hätten).

8 Listen und Organisationen

Wie bereits erwähnt, ist es im Grunde unmöglich, eine vollständige Liste der *candomblé*-Häuser von Santo Amaro zu geben, unter anderem auch deswegen, weil innerhalb der lokalen Kultur nur ein bedingter Konsens darüber besteht, wessen Haus als *candomblé*-Haus gelten darf, und wessen nicht. Annäherungsweise Konsens darüber, was im Idealfall ein *terreiro* ausmacht, besteht betreffs dreier Kriterien:

- a) Der spirituelle Vorsteher hat bereits *decá* erhalten, oder auf eine allgemein anerkannte und nachvollziehbare Art im Rahmen der *umbanda* ein vergleichbares '*cargo*'.
- b) Es besteht ein physisches *terreiro* mit einer hinreichenden Infrastruktur, das getrennt vom Wohnhaus des spirituellen Vorstehers errichtet ist.
- c) Es besteht eine gemäß dem Ritual der jeweiligen *nação* initiierte religiöse Familie.

Betreffs aller drei Kriterien gibt es allerdings zahlreiche Ausnahmen, und zwar sowohl solche, die deswegen von einem Großteil der Szene nicht als *terreiro* anerkannt werden, als

auch solche, die trotzdem von einem Großteil der Szene als *terreiro* anerkannt werden. Was a) betrifft, sind zahlreiche *iaós* mit *casa aberta* (offenem Haus) zu nennen, also solche, die einer der *nações* zugehörig sind, aber ohne bislang den eigentlich erst dazu berechtigenden *decá* erhalten zu haben bereits in einem eigenen *candomblé*-Haus arbeiten. Bezüglich b) ist es oft eine finanzielle Frage, wieweit ein baulich eigenständiges *terreiro* errichtet werden kann, und dann eine Ermessenssache, was 'getrennt vom Wohnhaus' bedeutet und auch, was 'hinreichende Infrastruktur' bedeutet. Zudem sind in manchen Fällen Doppelnutzungen von Räumlichkeiten zu bedenken: Pai Sérgio beispielsweise nutzt das *terreiro* seiner Ziehmutter Mãe Lídia; Mãe Nairá das ihrer biologischen Mutter Mãe Zenaide. Betreffs c) gibt es einige religiöse Vorsteher, die bislang noch keine *família de santo* gegründet haben und auch solche, die auf die Gründung einer *família de santo* keinen Wert legen. Zudem ist zu bedenken, dass die Kriterien zur Herstellung einer Familienzugehörigkeit, wie auch die Voraussetzungen zur Gründung eigenen *candomblé*-Häuses, im Rahmen der *umbanda* andere, theoretisch weniger strenge sind, als innerhalb der *nações*. 'Theoretisch', weil auch die Häuser der *nações* einen recht großen Spielraum haben: Sowohl, wie streng sie die eigenen Regeln auslegen als auch, wie streng sie diese dann im Einzelfall anwenden.

Problematisch wird das Fehlen klarer Kriterien dort, wo über Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit eines Hauses oder einer Person zur *candomblé*-Szene im organisatorischen Bereich entschieden werden muss. Das ist etwa der Fall beim jährlich veranstalteten *Bembé do Mercado*, einem großen öffentlichen Fest der *candomblé*-Gemeinden, in dessen Rahmen die offiziell daran teilnehmenden *terreiros* von der Kommune eine finanzielle Zuwendung erhalten. Das ist auch der Fall bezüglich des Erhalts der *cesta básica*, einem Paket mit Lebensmitteln, das von den *terreiros* an bedürftige Familien weiterverteilt werden soll. Auch im Rahmen anderer Erfassungen von politischer Seite (etwa der SEPROMI, siehe V:6), die im Rahmen laufender oder geplanter Projekte Zuwendungen an *terreiros* in Aussicht stellen, fragt sich, wer als *terreiro* gelten darf, und wer nicht. Vermutlich wichtiger als diese Erfassung für staatliche Projekte, die ohnehin häufig nicht verwirklicht werden, wäre für die *terreiros* eine eigenständige Organisation, um auf verschiedenen politischen Ebenen als starker Verhandlungspartner auftreten zu können.

8.1 Listungen

Es bestehen, neben der von mir vorgelegten (siehe II:2), folgende mehr oder weniger stark voneinander abweichende Listungen der santamarensischen *candomblé*-Szene:

- 1) Die Mitgliederliste der FENACAB.
- 2) Eine von AcBantu im Zusammenhang mit der Distribuierung der *cesta básica* durchgeführte Katastrierung.

- 3) Die Liste der offiziell am *Bembé do Mercado* teilnehmenden *terreiros*, die von der lokalen Kulturbehörde auch für andere die *terreiros* involvierende Aktivitäten zugrundegelegt wird.
- 4) Das *mapeamento* der Behörde SEPRONI, der bundesstaatlichen Behörde für ethnische Gleichberechtigung.
- 5) In Planung war (Anfang 2015) eine Erfassung durch die lokale Behörde für ethnische Gleichberechtigung.

Die Trennung in legitime und clandestine Häuser wird von Teilen der Szene anhand der Zugehörigkeit zur FENACAB bestimmt, auf die im folgenden Kapitel näher eingegangen wird. Soviel sei vorweggenommen, dass ihr Einfluss ein tendenziell schwindender ist und keine der mir bekannten weiteren Listungs- oder Assoziierungsversuche der santamarensischen *terreiros* auf einer Zugehörigkeit zur FENACAB gründen, die trotz hoher Ansprüche an die eigene Rolle keinen allgemein anerkannten Dachverband der *candomblé*-Häuser mehr darstellt (und auch nur sehr bedingt jemals dargestellt hat). Die Liste von AcBantu (näheres im übernächsten Kapitel) ergab sich als pragmatische Liste, bei deren Erstellung nicht auf eine durch die FENACAB vorliegende Erfassung zurückgegriffen wurde, obwohl der Präsident der Organisation AcBantu eine Zeit lang als Koordinator für die FENACAB beschäftigt war.

Die Liste des *Bembé do Mercado* ist eine Aushandlungsfrage zwischen dominanten Teilen der Szene und der lokalen Kulturbehörde. Sie fasst 41 *terreiros*; beziehungsweise Namen von Personen, denn verschiedene der genannten Personen verfügen über kein eigenes *terreiro*, obgleich für den Listungszweck der Name eines (als solchen nicht existenten) *terreiro* genannt wird. In einer kleinen Broschüre, die nach dem *Bembé do Mercado* 2013 von der *prefeitura* herausgegeben wurde, sind bereits 51 Namen beziehungsweise *terreiros* verzeichnet – diese erweiterte Listung hatte aber offensichtlich keinen Einfluss auf die dem *Bembé do Mercado* 2014 zugrundeliegende Liste offiziell (und dadurch: mit dem Empfang eines Geldbetrages bedachter!) Beteiligter, die wieder 41 Namen fasste. Soweit ich es nachvollziehen kann (die Liste 2014 liegt mir nicht vor), muss es zu geringen Änderungen auf der Liste gekommen sein, unter anderem, da zumindest ein darauf befindlich gewesenes *terreiro* nach dem Tod seiner Vorsteherin geschlossen wurde, und mehrere mittlerweile entstandene *terreiros* den Wunsch hatten, nachzurücken. Bei den Namen, hinter denen kein *terreiro* besteht, handelt es sich weitgehend um solche, die in recht hohem Maße innerhalb der Szene oder zumindest von Teilen der Szene als Bestandteil der Szene anerkannt werden, also um eine Aufnahme *por consideraçã*o und *pela amizade*, durch Achtung und Freundschaft, die freilich eine konglomerierte Freundschaft im Umfeld derer betrifft, die im Kontakt mit der *prefeitura* stehen und dadurch Einfluss auf die Zusammensetzung der Liste nehmen können.

Der lokalen Kulturbehörde selbst fehlen weitgehend Kenntnis und Verständnis der Ange-

legenheit, um in irgendeiner Art korrigierenden Einfluss auf die Liste zu nehmen. Die Zusammenstellung wird, im Prinzip ganz richtig, den Akteuren überlassen, aber eben nicht den Akteuren als Gesamtgemeinschaft, sondern letztlich den Binnenpolitiken einzelner Akteure.

Die selbe Liste gibt, im Übrigen, die Grundlage für eine Listung, die in den *plano municipal da cultura* übernommen wurde (siehe V:2.4) und vermutlich ähnlich in den *plano municipal do turismo* übernommen werden wird). Dabei handelt es sich jedoch eher um nominelle Listungen, mit denen keine unmittelbaren Auswirkungen für die *terreiros* verbunden sein werden. Ansätze, die Liste des *Bembé do Mercado* zu erneuern, beziehungsweise auf eine demokratischere Grundlage zu stellen, sind meist verbunden mit Ansätzen, die *terreiros* betreffs des *Bembé do Mercado* (und darüber hinaus) im Rahmen einer *municipalen associação* zu organisieren (siehe unten).

Die Liste des *Bembé do Mercado* korrespondierte vielleicht einmal, korrespondiert jedoch zumindest heutzutage nicht mehr mit Einträgen bei der FENACAB, und keineswegs mit der von SEPRMI durchgeführten Kartierung. Die SEPRMI ist auf organisatorischer Ebene die Mutterbehörde der lokalen Behörde für ethnische Gleichberechtigung, und trotz dieser Beziehung versucht die lokale Behörde eine eigene Katastrierung der Szene vorzunehmen, in der sie weder die von der SEPRMI durchgeführte Erfassung, noch die Mitgliederliste der FENACAB, noch die Liste der Kulturbehörde, noch die Erfassung durch AcBantu zur Grundlage nimmt. Die verschiedenen vorliegenden Listungen sind also weitgehend unabhängig voneinander und verzeichnen jeweils eine verschiedene Anzahl und mehr oder weniger verschiedene Auswahl von *candomblé*-Häusern, die nach unterschiedlichen Kriterien als solche erfasst wurden.

8.2 Assoziierungen

Immer einmal wieder gibt es Überlegungen und Vorstöße, die *candomblé*-Häuser von Santo Amaro in einer lokalen, selbstverwalteten Assoziation zusammenzuschließen. Während meines Aufenthaltes im Feld waren drei Modelle solcher Organisation im Gespräch:

- 1) Eine *associação* der *terreiros* von Saubara und Acupe.
- 3) Eine *associação* des *Bembé do Mercado*.
- 2) Eine *associação* der *mães de santo*.

Eine *associação* der *terreiros* von Saubara und Acupe zu gründen war eine Idee, die Pai Zau eine Zeit lang verfolgte. Die geographische Eingrenzung der geplanten *associação* richtete sich dabei weitgehend nach dem Standort seines eigenen *terreiro*, das offiziell noch zu Acupe gehört, aber nahe der Grenze zum Nachbar-*município* und der gleichnamigen Stadt Saubara liegt. Zau unterhält neben seinem *terreiro* ein Wohnhaus in Saubara, und

er hat mehr Bezug zur dortigen *candomblé*-Szene und zu der von Acupe, denn zu der von Santo Amaro Stadt. Durch die vorgesehene Eingrenzung hätte Zau es auch vermieden, zum Akteur ohnehin schwieriger Machtaushandlungen in Santo Amaro Stadt zu werden. Wäre seine *associação* gut angelaufen, hätte er Pläne gehabt, den Beitritt auch santamarensischen *terreiros* anzubieten. 2014 arbeitete Zau für einen Kandidaten im Wahlkampf (siehe V:7.1), weswegen er die Gründung der *associação* aufschob. Bis Anfang 2015 griff er die Idee nicht wieder auf.

Eine *associação* des *Bembé do Mercado* würde, folgt man dem allgemeinen Verständnis des *Bembé do Mercado* als Fest der santamarensischen *candomblé*-Gemeinden, gleichzeitig eine *associação* der santamarensischen *terreiros* im Allgemeinen bedeuten. Die offiziellen Teilnehmer könnten den Mitgliedern einer solchen *associação* entsprechen oder aus ihren Reihen gewählt werden. Ana Rita Machado, eine Historikerin, die seit mehreren Jahren die Politiken des *Bembé do Mercado* begleitet, unternahm im Jahr 2014 Ansätze, die *candomblé*-Szene dazu zu bewegen, sich im Rahmen einer *associação* oder als ONG (*Organização não governamental*, NGO) zu organisieren, um den verschiedenen Regierungsorganen gegenüber als geeinter und dadurch stärkerer Partner auftreten zu können. Innerhalb eines von ihr vorgeschlagenen Organisationsmodells sind auch für Fischer, *capoeiristas* und Vertreter weiterer dem *candomblé* benachbarter Felder lokaler Kultur beratende Posten vorgesehen. Der von ihr angestoßene Prozess erwies sich jedoch als sehr schwergängig. Er stellte einen Versuch demokratischen Eingriffs in traditionell eher hierarchische Machtstrukturen dar, was von einigen Akteuren (nicht explizit, aber in einem Verhalten ihren Plänen gegenüber) eher abgelehnt wurde. Machado machte schon 2013 einen ähnlichen Vorstoß, der allerdings von ihr selbst nicht weiterverfolgt wurde. Auch regelmäßige Treffen, wie sie sie 2014 zwecks Gründung einer solchen *associação* ankündigte, fanden nicht statt.

Eine dritte *associação*, die gegründet werden sollte, ist eine *associação* der *mães de santo*, also exklusiv der religiösen VorsteherINNEN. Die Idee bestand vor einigen Jahren bereits, hat sich jedoch, vor allem aufgrund von Machtkämpfen, in denen die beteiligten Akteure sich entzweiten, nicht verwirklicht. 2014 wurde der Ansatz von Mãe Zilda wieder aufgegriffen. Sie erfuhr darin eine starke Unterstützung und Orientierung durch Flávia, der Sekretärin der lokalen Behörde für ethnische und geschlechtliche Gleichberechtigung (siehe V:5.7). Es fanden mehrere Treffen statt, auf denen versucht wurde, grundlegende Parameter einer solchen *associação* festzulegen. Eine wichtige Frage war, ob nur religiöse Vorsteherinnen, oder auch weibliche *iaós* und *ekedes* aufgenommen werden sollten. Eine teils damit gekoppelte Frage war die, mit wem bestimmte Stellen (Präsidentin, Vizepräsidentin, Sekretärin, Schatzmeisterin und so weiter) in der formalen Struktur der *associação* zu besetzen wären. Die Fragen koppelten sich insofern, dass sich unter den *ekedes* und *iaós* vermutlich mehr Personen gefunden hätten, die in der Lage wären, solche Stellen mit Vorkenntnissen (in der Büroarbeit, im Umgang mit Behörden beispielsweise) auszufüllen als unter den *mães de santo* selbst – dagegen sprach, dass man die Stellen als Machtstellen

verstand und der Ansatz, die *associação* analog den *terreiros* aufzubauen, verbot, ein spirituelles Kind hierarchisch über ein spirituelles Elternteil zu setzen. Auch, ob und auf welche Art man männlichen Vorstehern eine Art in ihren Rechten eingeschränkter Mitgliedschaft ermöglichen wolle, war Teil der Diskussionen. Die Idee dieser *associação* war es einmal, durchaus im Sinne der von Flávia neben den ethnischen auch vertretenen Geschlechter-Politiken, der tendenziellen Dominanz der Männer im *candomblé* etwas entgegenzusetzen zu können. Auf der anderen Seite ging es natürlich auch darum, als geeinte Interessengruppe Vorteile, vor allem staatliche Hilfsleistungen, für die lokale Szene requirieren zu können. Aber auch diese *associação* schien, zumindest bis ich Anfang 2015 Santo Amaro verließ, nicht recht zustande zu kommen: Die Treffen wurden seltener, einzelne Akteure fühlten sich gekränkt und übergangen. Man rechnete allgemein nicht mehr mit der Gründung der *associação*, und vertraute nicht mehr darauf, dass sie tatsächlich Vorteile bringen würde.

Die drei beschriebenen Ansätze scheiterten also vorerst noch VOR der Stelle, wo man sich dann darauf hätte verständigen müssen, wer sich überhaupt assoziieren könne, also: Durch Anlage welcher Kriterien es sich *per definitionem* um ein *candomblé*-Haus handelt, und wann nicht. Den in die Zeit meines Aufenthaltes fallenden Assoziierungsansätzen gingen andere voraus, die bis *dato* nie zu einem tragenden Ergebnis kamen: Eigeninteresse und die Pflege partikularer Freundschaftsnetze scheinen immer wieder gegen eine Organisation nach demokratischem Modell gewirkt zu haben. Es kann sich die Frage stellen, wie weit ein solches den hierarchischen politischen Binnenstrukturen der *candomblé*-Häuser überhaupt gerecht werden kann.

9 FENACAB

Die ehemalige *Federação Baiana de Culto Afro Brasileiro*, seit 2002 *Federação Nacional de Culto Afro Brasileiro*, ist ein sehr, sehr sonderbares Organ. Gegründet wurde sie 1946 mit universitärer Unterstützung als Instrument der Legalisierung von *candomblé*-Häusern - bis dahin oblagen die *terreiros* polizeilicher Kontrolle. Kurz nach ihrer Gründung, 1949, änderten sich die Politiken und die *Federação* geriet außer Funktion, bis sie 1976 aufgrund abermaligen Wandels staatlicher Politiken wieder ihre Arbeit aufnahm, die sie bis heute fortführt. Nach Eigenangaben sind der *Federação* über 6000 *terreiros* assoziiert – was eine durchaus realistische Zahl sein mag, sind es doch aus dem kleinen (wenn auch *candomblé*-starken) *município* Santo Amaro schon etwa 40. Die *Federação* ist also eine innerhalb der *candomblé*-Szene sehr bedeutsame Organisation; trotzdem findet man in der Literatur kaum über oberflächliche Bezugnahmen oder kurze historische Einordnungen hinausge-

hende Informationen.

Was ist die Arbeit der *Federação*? Vom Prozess her, der zu ihrer Gründung führte, ist es die Übernahme bis dahin polizeilicher Aufgaben: Vor allem die Gewährung oder Verweigerung der Erlaubnis, ein *candomblé*-Haus zu führen und innerhalb des *candomblé*-Hauses religiöse Rituale durchzuführen, sei es die Gabe von Festen, sei es die Initiierung neuer Familienmitglieder, sei es die Übergabe des *decá* - wobei *decá*-Vergabe und Initiierungsgeschehen sich polizeilicher Überwachung entzog, also ein Geschehen ist, dessen Kontrolle sich die *Federação*, und zwar über den Bereich der bis zu ihrer Gründung waltenden polizeilichen Kontrolle hinaus, zu bemächtigen strebte.

Antoniél, ein strenger, aber freundlicher Herr von über achtzig Jahren, und seit der Wiederaufnahme der Arbeit erster Sekretär der *Federação*, fasst deren Aufgaben wie folgt zusammen: *fiscalisar, disciplinar, orientar*: überprüfen, disziplinieren [und gegebenenfalls Disziplinarstrafen verhängen] und orientieren. Er gibt an, die *Federação* habe mittlerweile etwa 6000 Mitglieder im Sinne registrierter *terreiros* – vorrangig in Salvador, dann in Bahia, dann aber auch landesweit und international: Dependancen der nationalen Föderation gründeten sich in Portugal, in der Schweiz und in Argentinien. Die Mitgliedschaft in der *Federação* ist seiner Meinung nach unabdingbar – wer nicht Mitglied ist, ist clandestin, und wer als Mitglied die Direktionen der *Federação* überschreitet „*sai do setor religioso ao setor policial*“, gerät aus dem religiösen in den polizeilichen Bereich.

Die Registrierung eines *terreiro* bei der *Federação* ist (Stand 2013) mit einer Gebühr von 500 Reais verbunden – zudem ist eine jährliche Gebühr von 170 Reais zu entrichten, wobei diese Angaben schwanken können, je nachdem, wen man danach fragt.

Als *terreiro* werden dabei Häuser des *candomblé*, der *umbanda* und auch des *candomblé de caboclo* registriert. Die Registrierung eines neuen Familienmitgliedes kostet einmalig 50 Reais. Auch etwas über 2000 *baianas*, die *acarajé*⁹⁶ verkaufen, sind Antoniél zufolge als weiteres Segment afrobrasilianischer Kultur in der *Federação* registriert – für sie gilt die gleiche Anmeldegebühr; wieweit eine weitere jährliche Gebühr für sie anfällt, entzieht sich meiner Kenntnis.

Der *Código Nacional de Ética e Disciplina Litúrgica da Religião Afro-Brasileira* (Das 'Nationale Regelwerk der liturgischen Ethik und Disziplin der Afrobrasilianischen Religion', siehe weiter unten) sieht darüber hinaus die Assoziierung von Verkäufern von *mingau*⁹⁷ und von *afoxé*-Gruppen⁹⁸ vor (Artikel 27).

Um die Anmeldung durchzuführen, müssen im Fall eines *candomblé*-Hauses die religiöse Deszendenz nachgewiesen werden, die korrekt erfolgte Ableistung der drei auf die Initiierung folgenden *obrigações* und der darauf folgende Erhalt des *decá*. Wie hier im Falle

96 Frittierte Bohnenbällchen, gefüllt mit *caruru* und weiteren Zutaten; verbunden mit einer bestimmten Kultur der sie verkaufenden Frauen.

97 Eine süße Suppe; meist auf Basis einer Kombination von verschiedenen Milch- und Getreideprodukten.

98 Mit dem *carnaval* verbundene Musikkultur.

der *umbanda* und des *candomblé de caboclo* verfahren wird, entzieht sich meiner Kenntnis.

Auf lokaler Ebene sind in verschiedenen *municípios* Koordinatoren eingesetzt, denen im Prinzip eben die von Antoniel genannten Aufgaben – *fiscalisar, disciplinar, orientar* – und darüber hinaus die Eintreibung der jährlichen Gebühren obliegt. Der Begriff *coordenador* macht dabei schon Teil einer neuen Sprachregelung – früher war, und im santamarensischen Kontext ist in aller Regel auch immer noch, die Rede von *delegado*, Delegierter, was einen stärker polizeilichen Anklang hat. In Santo Amaro ist seit etwa 2000 Mãe Iara als *coordenadora* eingesetzt.

Was die Aufgabe der Fiskalisierung betrifft, macht sie es sich tendenziell zur Politik, die *Federação* nach Möglichkeit nicht mit Problemen zu behelligen. Interessanterweise geht sie also davon aus, eine gute Arbeit zu machen, wenn sie die Arbeit, gewissermaßen, möglichst wenig macht. Sieht sie Verstöße gegen die Regeln der *Federação*, meldet sie diese in der Regel nicht – würde sie diese melden und würde die *Federação* ihre theoretischen Regeln in die Praxis umsetzen, würde wohl ein Großteil der santamarensischen Häuser geschlossen: Wieweit die *Federação* allerdings Handhabe hätte, die Schließung eines Hauses zu verfügen, darf als höchst fraglich gelten (siehe unten). Für die Denunzierung bei Regelverstößen ist allerdings nicht nur der *coordenador* zuständig, sondern jedes Mitglied ist dazu aufgerufen, die anderen zu überwachen und gegebenenfalls bei der *Federação* anzuzeigen. Zu diesem Mittel wird keineswegs häufig gegriffen (wohl auch, da wer im Glashaus sitzt besser nicht mit Steinen wirft). Zumindest drei Fälle von Denunzierungen, die auch Konsequenzen nach sich zogen, sind mir allerdings aus Santo Amaro bekannt. In zwei Fällen war der Anlass eine Initiierung, die innerhalb von *umbanda*-Häusern nach Art von *ketu*-Häusern vollzogen werden sollte – in einem der Fälle führte dies dazu, dass sich die bis dahin in der *umbanda* beheimatete *mãe de santo* außerhalb von Santo Amaro nach *ketu*-Ritus machen ließ um ihr Haus (sozusagen auf höherer Stufe) zu legitimieren. In dem dritten mir bekannten Fall wollte eine (von vielen aufgrund ihres hohen Initiierungsalters als solche bereits anerkannte) *mãe de santo* den *decá* empfangen, um ihren Status im Sinne der *nações* zu legitimieren – ihre *feitura* wurde jedoch angezweifelt und konnte, da fast fünfzig Jahre zurückliegend, nicht mehr nachgewiesen werden. In allen drei Fällen handelte es sich also interessanterweise um Angelegenheiten der religiösen Legitimität, die außerhalb von Überwachungsmöglichkeiten (und auch: Interesse) staatlicher Polizei gelegen hätten.

Die *Federação* unterhält ein physisches Büro im Pelourinho in Salvador, und hat daselbst Öffnungs- und Sprechzeiten. Eine Internet-Präsenz soll es einmal geben oder hat es möglicherweise einmal gegeben – seitdem ich 2008 das erste Mal von der *Federação* reden hörte, verliefen jedoch sämtliche meiner Internetrecherchen nach ihr ins Leere; auf nicht mehr existierende oder auf über Jahre hinweg angeblich im Aufbau befindliche Seiten. Wer über

einen recht gut organisierten Internetauftritt verfügt ist die der *Federação* angeschlossene *Coordenação Internacional – Portugal*. Auf deren Internetseite (wie auch auf der von Mãe Barbara, die Koordinatorin für verschiedene Städte der baianischen Region Baixo Sul ist und den Seiten weiterer lokaler Koordinatoren) findet sich der *Código Nacional de Ética e Disciplina Litúrgica da Religião Afro-Brasileira*, der als ein verpflichtendes Regularium nicht nur für die der *Federação* assoziierten *terreiros*, sondern für den *candomblé* im Allgemeinen verstanden werden will. Gezeichnet ist er durch Aristides Oliveira Mascarenhas (*pai de santo* und Präsident der *Federação* seit 2000) während seiner Legislatur 2004 bis 2008 und den Vize-Präsidenten Marcos Antônio Penna. Über diesen *Código* hinaus lassen sich im Internet kaum Informationen über die *Federação* finden, und auch die Kommunikation zwischen der *Federação* und ihren Mitgliedern ist ausgesprochen schwach, wie weiter unten noch zu besprechen sein wird.

9.1 Der *Código Nacional de Ética e Disciplina Litúrgica da Religião Afro-Brasileira*

Das etwa zwanzigseitige Dokument gliedert sich in 96 Artikel, von denen einige sich etwas genauer anzuschauen einige Aufschlüsse über das Funktionieren und Nichtfunktionieren der *Federação* geben wird.

... Ethnien

In Artikel 1 werden unter dem Sammelbegriff '*cargos máximos reconhecidos dentro da liturgia da Religião Afro-Brasileira*' ('höchste Ämter anerkannt innerhalb der Liturgie der afrobrasilianischen Religion') einige Synonyme für *pai* beziehungsweise *mãe de santo* aufgeführt. Interessant schon an dieser Stelle ist, dass von '*DA Religião Afro-Brasileira*', und nicht von '*DAS religiões Afro-Brasileiras*' die Rede ist; die *candomblés*, *centros de umbanda* und *candomblés de caboclo* und weitere also in einen Singular gebracht werden (zu der Frage nach dem *candomblé* als EINER Religion siehe auch III:4).

§1 des Artikels besagt: "Os Orisas [sic] são cultuados pela etnia Ketu, Ifon, Ijesa, Nagô, Igbo, Xambá e Xangô; os Mukisi ou Nkisi são cultuados pela etnia Baiu [sic] ou Congo; os Voduns são cultuados pela etnia Jeje; encantados pela etnia Juremeira (Catimbó), Umbanda e Espíritas, denominados a partir de agora entidades“.

Der Paragraph ordnet verschiedene Gruppen von außermenschlichen Entitäten verschiedenen Richtungen des *candomblé* zu, die in seinem Rahmen als '*etnias*', 'Ethnien' bezeichnet werden. Die *orixás*⁹⁹ ordnet er so den 'Ethnien' *Ketu, Ifon, Ijesa, Nagô, Igbo, Xambá*

⁹⁹ Die '*Orisas*' im Text sind ein Beispiel dafür, was geschehen kann, wenn man statt der portugiesischen eine afrikanische Schreibweise gebrauchen will. In der seit Mitte der 60er Jahre üblichen Orthographie des Yoruba wird das Diakritikum einer vertikalen Linie unter dem s verwendet, um die Aussprache [ʃ] von [s] zu unterscheiden. 's' mit vertikaler Linie entspricht dem 'x' im Portugiesischen oder dem Deutschen 'sch', ein 's' ohne die entsprechende Linie eben einem einfachen 's'. 'Orisa' ohne vertikale Linie allerdings bezeichnet nicht *orixá*, sondern grenzt in manchen Traditionen den dann eben NICHT-*orixá* Exú als *orisá* von den *orixás*

und *Xangô* zu. Bei *Ketu*, *Ifon* (vermutlich: *efon*, was aus der Literatur bekannt ist) und *Ijesa* (vermutlich *ilhexá*) handelt es sich um Bezeichnungen yorubanischer Stadtkönigtümer, die sich in Brasilien als eine Art Sub-*nações* der *nação nagô* verstehen. *Nagô* wiederum ist ein Begriff, der im Rahmen des transatlantischen Sklavenhandels entstand, und mittlerweile mehr oder weniger synonym für Vertreter der Yorubakultur beziehungsweise deren Erben gebraucht wird. Igbo bezeichnet (zumindest in Nigeria) eine von den Yoruba sprachlich und kulturell stark unterschiedene Ethnie, die im Südosten Nigerias ihr Hauptsiedlungsgebiet hat. *Xangô* ist der im Namen des entsprechenden *orixá* gründende Überbegriff für den pernambucanischen *candomblé*, der dem in Bahia als *nagô* bekannten *candomblé* stark ähnelt (vgl. Lins 2004). *Xambá* ist eine sehr seltene *nação*, die in Olinda (nahe der pernambucanischen Hauptstadt Recife) ein recht bekanntes *terreiro* unterhält, und ebenfalls dem weiten Spektrum des sogenannten *candomblé nagô* zugeordnet werden kann.

Die *Nkisi* (in brasilianischer Schreibweise: *inquices*) werden den 'Ethnien' *Baiu* und *Congo* zugeordnet. Die Bezeichnung *Baiu* ist mit großer Sicherheit unbeabsichtigt und will eigentlich heißen: *Bantu*. Gemeint ist ein *candomblé*-Komplex, der üblicherweise als *angola* oder auch *congo-angola* bezeichnet wird. *Bantu* bezeichnet die umfangreiche Sprachgruppe, worin der *candomblé congo-angola* wurzelt.

Die *voduns* werden der 'Ethnie' *jeje* zugeordnet – der Begriff '*jeje*' etablierte sich parallel zum Begriff '*nagô*' als ein Sammelbegriff für verschiedene Völker im Umkreis des historischen Königreichs Dahomey. Im Falle von *jeje* wird, im Unterschied zu *nagô*, darauf verzichtet, Sub-*nações* aufzuführen.

'*Encantados*' schließlich werden den 'Ethnien' *Juremeira* (*Catimbó*), *Umbanda* und *Espiritas* zugeordnet. *Encantados* (verzauberte Wesen) haben meines Wissens tatsächlich am ehesten mit Religionen um die *sagrada jurema* (vgl. Salles 2010) oder den *santo daimé* zu tun, deren weitem Umkreis wohl auch die *cachimbó*-Religion zugeordnet werden kann. All diese Religionen sind zudem in einiger Nähe zu dem, was man als *umbanda* bezeichnet. Die *umbanda* allerdings geht, zumindest im santamarensischen Kontext, nicht davon aus, *encantados* zu verehren – sie verehrt *orixás* und neben ihnen verschiedene brasilianische Geistwesen wie *caboclos*, *boiadeiros* und so weiter, für die keine im emischen Sprachgebrauch verbreitete Oberkategorie (allenfalls '*caboclos*') gebräuchlich ist. *Espiritas* wiederum, selbst wenn es sehr *umbanda*-nahe *espiritas* sind, haben noch weniger mit dem zu tun, was in jenem der *umbanda* nahen Bereich als *encantados* verstanden wird: In ihren Seancen vermitteln sich *almas*, Seelen, meist von *desincarnados* (Desinkarnierten); solchen also, die im *candomblé nagô* als *eguns* oder möglicherweise *baba* bezeichnet würden.

Namen von Städten, brasilianischen *nações* des *candomblé*, anderen afrobrasilianischen

sprachlich ab. Diakritische Zeichen des Yoruba sind ein orthographisches Problem, da nur wenige digitalisierte Schriftarten mit ihnen umgehen können. Ob dieses Problems wird hier der ganze *nagô*-Komplex, mit Schalk gelesen, als solcher definiert, dem der Kult um Exú in Abgrenzung zu den von anderen 'Ethnien' verehrten *inquices* und *voduns* obliegt.

Religionen, Ländern, Sprachen und in Brasilien gebildeten, oft unklaren Oberbegriffen werden also hier als 'Ethnien' bezeichnet – ich vermute, da man die Bezeichnung '*nações*' vermeiden wollte. Weitgehend korrekt wäre 'religiöse Schulen' gewesen, was freilich den in Artikel 1 gesetzten Singular in Frage gestellt hätte. Den Begriff '*nações*' wollte man vermutlich vermeiden, um die *umbanda* nicht auf gleicher Ebene wie etwa den *candomblé ketu* als *nação* zu definieren. Aus diesen oder ähnlichen Gründen kam es vermutlich zu der Setzung von verschiedenen 'Ethnien' innerhalb einer 'Afro-Brasilianischen Religion', was in dieser Form hanebüchen ist. Wenn man die Listung in gebräuchlichere Termini übersetzt und dadurch etwas verkürzt, dann sieht sie wie folgt aus: *ketu* (beziehungsweise *nagô*)¹⁰⁰, *angola*, *jeje*, *umbanda*' – und zwar in deutlich abfallender Richtung, zunehmend knapp, uninteressiert und fälschlich und in den Aussagen mündend: die *umbanda* verehrt keine *orixás* (und auch keine *inquices* und auch keine *voduns*), und die *espíritas* verehren *encantados*.

... Dogmen

§ 2 legt fest, dass die Priester ('*sacerdotes*', deren Bezeichnungen innerhalb des *candomblé* in Artikel 1 festgelegt wurden) die Macht (*o poder*) haben "[...] de administrares [sic] dogmas da iniciação, da entrega de cargos, do casamento, do batismo e do asese [sic]". Sie sind also legitimiert, Initiierungen, Übergabe von Ämtern, Heiraten, Taufen und *axêxê*, die funeralen Riten des *candomblé* durchzuführen. Man merke schon hier wieder bei zumindest zwei Worten auf: *dogma* und *axêxê*.

Wo hier von '*dogma*' die Rede ist, wäre im allgemeinen portugiesischstämmigen Sprachgebrauch des *candomblé* von '*fundamento*' die Rede: '*Dogma*' ist ein klar der katholischen Kirche entliehener Begriff, dessen Gebrauch für die Bestimmung von Grundlagen (*fundamentos* eben) des *candomblé* wenig geeignet ist. Dogmen im Sinne der katholischen Kirche kennt der *candomblé* nicht: Es wird hier also fälschlich gesetzt, er verfüge über solche, die, *nota bene*, im Katholizismus vom Papst, also von dessen höchster religiöser Autorität festgelegt werden (wozu ihn wiederum eines der wenigen Dogmen, nämlich das seiner Unfehlbarkeit, legitimiert). Der Gebrauch des Wortes *dogma* (schon im Einleitungstext) deutet also auf eine Tendenz der *Federação*, die, was noch deutlicher werden wird, eine Grundtendenz von deren *Código* darstellt: sich zu einer Art päpstlichen Autorität des *candomblé* machen zu wollen.

Ebenfalls aufmerken kann man bei dem Wort '*asese*' (*axêxê*): werden bis dorthin (teils wohl auch mangels geeigneter Synonyme) portugiesische Worte für die verschiedenen Grundtätigkeiten des *candomblé*-Vorstehers genannt, wird hier ein klar der *nação nagô*-

¹⁰⁰ Es ist bemerkenswert: wie die im allgemeinen Sprachgebrauch als Unter-*nação* dem Nationen-Gebilde *nagô* angehörende *nação ketu* vor dem Begriff *nagô* und als erste 'Ethnie' der Listung überhaupt genannt wird.

ketu entstammender Begriff anstatt des möglichen '*ritos funerais*' (funerale Riten) gebraucht, dass auch die entsprechenden Rituale der anderen *nações* umfassen würde. *Axéxe* ist ein geläufiger Begriff, die Setzung mag hier unterlaufen sein, unterstreicht jedoch eine weitere Tendenz des Dokumentes: eine Nagôisierung; im engeren Sinne: Ketuisierung des *candomblé*.

... Entitäten

Artikel 70: "As etnias reconhecidas em todo território nacional e pela FENACAB, [sic] são: Ketu, Igbo, Jjesa [sic], Nagô, Ifon que fazem iniciação para os Orisa [sic]; Bantu e Congo que fazem iniciação para os Mukisi e Nkisi, e Jeje que faz iniciação para os Voduns; estas etnias só podem fazer iniciação para as Entidades por elas reconhecidas, sendo vedado uma etnia iniciar ou dar obrigação em Entidades de outra etnia". In leicht veränderter Form werden wieder die verschiedenen Entitäten den verschiedenen *nações* zugeschrieben, allerdings hier in Hinsicht auf die Legitimation, Initiierungen durchzuführen. Zusammengefasst läuft es darauf hinaus: *Nagô* macht Initiierungen von *orixás*, *angola* macht Initiierungen von *inquices*, *jeje* macht Initiierungen von *voduns*. Dann allerdings: „[...] diese Ethnien können nur Initiierungen durchführen für die Entitäten, die von ihnen anerkannt sind, wobei untersagt wird, dass eine Ethnie eine Entität einer anderen Ethnie initiiert oder eine *obrigação* mit ihr durchführt“.

Grammatisch betrachtet ist die Formulierung "por elas [as *nações*] reconhecidas" noch offen – kann ich doch, demnach, als Vertreter der 'Ethnie' *umbanda* innerhalb meiner Religion beispielsweise Xangô als 'durch mich anerkannte Entität' initiieren. Xangô allerdings entstammt klar yorubanischen Traditionen, also dem *nagô*-Komplex, und hierin insbesondere der *nação ketu* (obgleich Xangô König von Oyó war, siehe Capone 2009: 267/68). Die Weiterführung des Passus' (*sende vedado...*) macht dann aber klar, dass es eigentlich darum geht, allen nicht dem *nagô*-Komplex zugehörigen *nações* und Religionen zu untersagen, mit *orixás* zu arbeiten.

Das muss als über alle Maßen praxisfern gelten. Das Problem beginnt schon dort, wo die im Kontext des transatlantischen Sklavenhandels geprägten Völker- und Nationenbegriffe sich nur sehr bedingt mit damaligen Realitäten subsaharischer Geographie decken. Aus erfundenen Geographien hervorgegangenen Meta-Ethnien (siehe I:1) werden nun Entitätengruppen exklusiv zugesprochen. Hinzu kommt, dass bereits in afrikanischen Kontexten, und dann nocheinmal verstärkt in brasilianischen Kontexten, die von verschiedenen Völkern verehrten Entitäten ineinander übergangen oder auch durch eine Ethnie von der anderen übernommen wurden. Auch umfangreiche historische Bedeutungsarchäologien können nur in manchen Fällen entschlüsseln, wo eine bestimmte Entität denn nun tatsächlich ihren ethnischen Ursprung hat, zumal es sich bisweilen um polyethnische Ursprünge handelt. Von dieser überaus vagen Basis abgesehen, greift die klare Zuordnung einer Entität zu ei-

ner *nação* auch auf zeitgenössisch brasilianischer Ebene nicht: Zwar ist die Nachverfolgung von Transferwegen einzelner Entitäten durch den deutlich kürzeren Zeitraum afrobrasilianischer im Vergleich zu afrikanischer Geschichte vereinfacht; ein imaginäres, nicht dem historischen afrikanischen entsprechendes ethnisches Raster legte sich jedoch darüber, das mit Begriffen operiert, die auch in dem Dokument der *Federação* verwandt werden: *jeje, ketu, bantu* und so weiter.

Die *Federação* verlangt hier, genaugenommen, einen Afrikanismus auch im Sinne der Purifizierung der *nações*, aber ohne Berücksichtigung afrikanischer Geschichte. Das funktioniert nicht, und ist, wenn man so sagen darf, 'nichtmals' Afrikanismus. Eventuell kann man die Angelegenheit treffend als 'Brasilafrikanismus' bezeichnen, also ein dogmatisierendes Verständnis der *candomblé*-Religion anhand eines in Brasilien erfundenen Afrikas.

In der santamarensischen Realität lässt sich a) kein mir bekanntes Haus klar nur einer der *nações* zuordnen. b) ist es durchaus üblich, *orixás* (oder eben *voduns*, oder eben *inquices*) einer *nação* in eine andere *nação* zu bringen (*trazer*), also im Rahmen einer anderen *nação feita* von ihnen durchzuführen. c) ist es keineswegs unüblich, dass ein vorrangig der *nação ketu* zugehöriges Haus einen angolanischen *inquire* initiiert – oder ein angolanisches Haus einen *orixá*. Darüber hinaus sind mir d) verschiedene Individuen bekannt, die meinen, ihr *dono da cabeça* gehöre einer, ihr *juntó* schon einer anderen *nação* an. e) gibt es zudem verbreitete Mischformen verschiedener *nações*, etwa *nagô-vodun* (auch *jeje-nagô*), die teils darauf fußen, dass bereits in afrikanischen Kontexten eine Ethnie (tatsächlich ethnisch im Sinne der Ethnologie) religiöse Synkretismen mit einer anderen einging, und, im brasilianischen *candomblé*, weit zurückreichende Einflüsse einer afrobrasilianischen *nação* auf die andere.

So muss der in Artikel 70 gebotenen Regel zu folgen als nahezu unmöglich gelten, von sehr wenigen Ausnahmen stark afrikanisierter Häuser abgesehen, die einen religiösen Nachbau ethnologischen afrikanischen Modells unter dem Namen einer der afrobrasilianischen *nações* anstreben.

... Ämter

Artikel 70 beschreibt also eine abstrakte und in sich falsche Diskriminierung der *nações* untereinander. Artikel 71 betrifft die religiösen afrobrasilianischen Schulen, die von dem *Código* der *Federação* zwar auch an anderer Stelle als 'Ethnien', im allgemeinen Verständnis aber nicht als afrobrasilianische *nações* (wo nicht: einer *nação brasileira*) verstanden werden: vor allem die *umbanda*. Nicht leicht verständlich und, allem Anschein nach, grammatisch und / oder auch logisch fehlerhaft, wird dort formuliert: „Caboclos e boiadeiros são denominações de Umbanda, as etnias não; reconhecem tais entidades, os mesmos não podem conceder cargos conforme os descritos no Art. 2“. Das sagt, in möglichst wörtlich versuchter Übersetzung: „*Caboclos* und *boiadeiros* sind Benennungen von

umbanda, die Ethnien nicht; [die Ethnien] anerkennen solche Entitäten, die gleichen können keine Ämter erhalten wie sie in Artikel 2 beschrieben sind“.

Besagter Artikel 2 listet 115 '*cargos concedidos pelos sacerdotes*', durch die *sacerdotes* gewährte Ämter, wobei undifferenziert Begrifflichkeiten der verschiedenen *nações* aufeinanderfolgen.

Was will das sagen? Grammatische und / oder logische Fehler im Artikel erlauben keine klare Antwort auf diese Frage. Dass 'die Ethnien keine Benennung der *umbanda* ist', ergibt keinerlei Sinn. Vermutlich soll es also heißen: „[...] DAS etnias não“, bezogen auf die *caboclos* und *boiadeiros*: Es soll demnach gesagt werden, dass diese keine Entitäten der '*etnias*' (hier dann offensichtlich gleich *nações*) sind, aber von denen anerkannt werden. 'Die gleichen' allerdings (wohl die *caboclos* und *boiadeiros*, darüber hinaus hier vermutlich synonym mit den sie empfangenden Medien) können aber 'keine wie in Artikel 2 beschriebenen Ämter erhalten'. Soweit eine Logik sich hier im Zusammenhang mit den grammatisch verständlicheren Absätzen, die bereits besprochen wurden, herausarbeiten lässt, läuft es darauf hinaus: Wer nicht einer der afrikanisch-stämmigen *nações* angehört, empfängt als solcher keine *orixás* (oder eben *inquices* oder eben *voduns*), und darf solche auch nicht empfangen, und darf sich nicht der im Rahmen der *nações* etablierten Titel bedienen.

Für diese Lesart spricht auch der Umstand, dass zwei der mir bekannten erfolgreichen Denunzierungen von santamarensischen Häusern bei der *Federação* eben damit zu tun hatten, dass Häuser der *umbanda ogãs* konfirmieren wollten. Zwar fehlt erstaunlicherweise in der in Kapitel 2 gegebenen Auflistung das Amt des *ogã*, was aber durchaus (wie vieles in dem Dokument) schlicht unterlaufen sein kann. Ich war bis zur Einsichtnahme in das Dokument der *Federação* davon ausgegangen, die Denunzierungen hätten sich auf die Art der Konfirmierung bezogen, es wären also beispielsweise *raspada* und *catulagem* durchgeführt wurden, deren Nichtdurchführung die santamarensische *umbanda* vorrangig vom santamarensischen *candomblé* unterscheidet. Ich vermute noch immer, dass solches der Fall war: sprechen doch sämtliche mir bekannten *umbanda*-Häuser ohne Umschweife von ihren *ogãs*, ihren *ekedes*, ihren *iaós* und nennen sich ihre Vorsteher oft *ialorixá* oder *babalorixá*, und niemand versucht, es ihnen zu untersagen.

... Meldepflicht

In Artikel 71 scheint der *Código* möglicherweise dennoch bedingt mit einer Realität zu tun zu haben: Bestimmte Handlungen und / oder das Führen bestimmter Titel kann den als solchen verstandenen afrobrasilianischen *nações* zugehörigen afrobrasilianischen Häusern, so sie denn der *Federação* assoziiert sind, untersagt werden. Und wenn sie der *Federação* gar nicht zugehörig sind? Das berührt eine Kardinalfrage betreffs dem Wirken und Wesen der *Federação*: Ist eine Mitgliedschaft in der *Federação* für die *terreiros* tatsächlich obligat? Artikel 19 in Zusammenspiel mit seinen Paragraphen behauptet eben dies:

„Fica a Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro FENACAB como órgão principal e mantenedor de registro, cadastro, fiscalização dos Templos, Terreiros, Casas de Umbanda, Casas de Caboclo, Egungun, Sociedades de Ifá, de Folhas, da Boa Morte, Centros Espíritas, Tendas, Iles Ases [sic]; Inzos, Cabanas ou quaisquer outras denominações ligadas à Religião Afro-Brasileira, bem como o registro dos sacerdotes e dos cargos previstos no Art. 2.“ - „Es bleibt die *Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro* FENACAB als höchstes Organ und Amtsinhaber der Registrierung, Katastrierung, Fiskalisierung der Tempel, *terreiros*, *umbanda*-Häuser, *caboclo*-Häuser, 'Egungun' [gemeint sind wohl die dem *culto aos egun* zugehörigen Häuser], 'Ifá-Assoziationen' [wohl Gemeinschaften, die vorrangig mit dem *ifá*-Orakel arbeiten, möglicherweise unter der Leitung eines in Afrika als solchen 'ausgebildeten' *babalawo*], [Assoziationen] von Pflanzen [was immer das sein mag], da Boa Morte [vom Guten Tod, es ist wohl die synkretistische Schwesternschaft in Cachoeira gemeint], Spiritistische Zentren, 'Tendas' [Zelte, vermutlich eine Art *candomblé de caboclo*], 'Iles Ases' [ungewöhnliche Pluralbildung von Ilê Axé, ansatzweise afrikanisiert und mit fehlenden diakritischen Zeichen; gemeint sind: *terreiros* yorubanischer Tradition], Inzos [*terreiros* des *candomblé angola*], 'Cabanas' [Laubhütten, wieder mit dem *candomblé de caboclo* im Zusammenhang] oder was für anderer Benennungen auch immer angeschlossen an die afrobrasilianische Religion, wie auch die Registrierung der *sacerdotes* und der vorgestellten Ämter in Artikel 2“.

§1 expliziert: „Para o exercício do sacerdócio ou dos cargos previstos no Art. 2 impõe-se a inscrição na FENACAB“ – „Für die Ausübung des Priesteramtes oder der in Artikel 2 genannten Ämter ist die Einschreibung in der FENACAB vorgeschrieben“. § 2 fordert dann die Mitglieder zur Denunziation möglicher Regelüberschreitungen auf. § 3 gibt an, dass die letztliche Fiskalisierung dem *Conselho Federal* und dessen regionalen Repräsentationen der FENACAB unterliegt. § 4 behauptet: „Os infratores do presente Código sujeitar-se-ão às penas disciplinares previstas em Lei“: „Wer diesen *Código* verletzt, unterwirft sich den vom Gesetz vorgesehenen Disziplinarstrafen“.

Um was für ein Gesetz es sich dabei handelt: bleibt offen. So das Wort 'Gesetz' sich hier nicht auf das Regularium der *Federação* selbst bezieht oder als reines Zauberwort gebraucht wird, scheint es in der Vorstellung der *Federação* wie folgt auszusehen: Wer die Regeln der *Federação* überschreitet, wird der staatlichen Polizei überantwortet. Die *Federação* wäre also ein theokratisches, von Regierungsseite als solches legitimes Organ innerhalb eines demokratischen Staates mit verfassungsmäßig garantierter Religionsfreiheit. Soetwas kann es nicht geben, zumindest nicht mit dem Anspruch, eine gesamte, als solche gesetzte afrobrasilianische Religion zu umfassen. Was die *Federação* verfügen kann: ist ein Ausschluss aus der *Federação*, nicht den Ausschluss aus der Gesellschaft. Artikel 31 im Übrigen relativiert, vielleicht ohne es zu wollen, den in Artikel 19 und dessen § 1 gesetzten Anspruch:

Unter der Überschrift 'Constitui infração disciplinar' ('Stellt eine Disziplinverletzung dar')

findet sich gleich als römisch eins: "- exercer a profissão religiosa, quando impedido de fazê-lo, ou facilitar por qualquer meio, o seu exercício, aos não registrados, proibidos ou impedidos" - „die religiöse Profession auszuüben, wenn es untersagt ist, dies zu tun, oder auf irgendeine Art deren Ausübung zu erleichtern durch Nichtregistrierte, Verbotene oder Untersagte“: Die Logik des Satzes impliziert, dass nur solchen, die innerhalb der *Federação* sind, die Ausübung verboten oder untersagt werden kann – Nichtregistrierte zumindest sind nicht *per se* Verbotene oder Untersagte, sonst sie nicht neben diesen beiden Gruppen aufgeführt werden müssten, da sie bereits von diesen eingeschlossen wären. Es sieht ganz danach aus, als sei die *Federação* selbst sich ihres rechtlichen Status alles andere als sicher.

Alles deutet also darauf hin: ist der *Código* bis hierhin oft realitätsfern, schlecht durchdacht und bisweilen schlicht fehlerhaft – so wird er hier, und mit ihm dann die ganze Basis der FENACAB, zu einem Phantasieschloss. So sind mir neben vielen kleinen, mehr oder weniger organisierten *candomblé*-Häusern auch verschiedene große Häuser, oft mit weit zurückreichenden Traditionen bekannt, die niemals Mitglied der *Federação* waren. Ihre Institutionalisierung erfolgte ggf. durch die Bildung einer Assoziation innerhalb des *terreiro*, und der Anforderung einer Nummer im *Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica* (CNPJ, Nationale Registrierung einer Juristischen Person) für diese Assoziation. Sollte es zu Beschwerden ob der Gabe von Festen etwa kommen, dann können diese (wie jegliche andere größere Veranstaltung auch) bei der 'weltlichen' Polizei angemeldet werden.

Wer die Eigenbemächtigung der *Federação* als eine Art religiöser Polizeimacht, die im Zweifelsfalle weltlicher Polizeimacht überantworten kann, anerkennt, tut dies aus Unkenntnis und aufgrund einer Mischung aus Propaganda und, zum größeren Teil, Vorenthalt von Informationen (siehe hierzu auch weiter unten). Man stelle sich vor: Die Polizei schließt ein *umbanda*-Haus, weil der *pai de santo* Ogum inkorporiert. Die Polizei schließt ein *ketu*-Haus, weil der *pai de santo* einen Gongonbira (eines der Oxóssi-Äquivalente in der *nação angola*) initiiert. Das wäre ein sehr orwellisches Szenario, und kaum ein *terreiro* bliebe in Funktion.

... Geistiges Eigentum

Der Anspruch der *Federação* geht jedoch über die von ihr als solche gesetzte 'Afro-Brasilianische Religion' noch hinaus. Artikel 21 trägt die Überschrift: „São considerados como Valores Religiosos as imagens e os seguintes ícones nominativos“ - „Es sind anerkannt als Religiöse Werte die *imagens* [Bilder; gebräuchlicher Begriff auch für Heiligenbilder, -statuen und -statuetten] und die folgenden nominalen Ikonen“. Darauf folgt eine 21 römische Ziffern umfassende Auflistung von Entitätengruppen, meist Zusammenstellungen von jeweils bis zu etwa fünf Namen, die eine ähnlich konnotierte Entität in den verschiedenen *nações* bezeichnet. Das liest sich beispielsweise wie folgt:

„XII – Logunedê., [sic] Logun Ode, Telekompenso, Hoho, e suas denominações [und ihre Benennungen, womit wohl weitere Namen oder *marcas* gemeint sind]“. Als letzter der 21 Posten sind in großer Zusammenfassung *pretos velhos*, *caboclos*, *boiadeiros* und so weiter bis hin zu '*Espíritos Infantis (crianças)*' ('Kindliche Geister (Kinder)') genannt, die dem weiten Feld der brasilianischen Geistwesen zugeschrieben werden können.

Artikel 22 schließlich, in Bezug auf die zuvor gegebene Liste: "O Conselho Federal e a FENACAB, ficarão com a incumbência da fiscalização e da liberação do uso dos nomes e imagens dos Valores Religiosos" - „Der *Conselho Federal* [Nationalrat] und die FENACAB werden bleiben mit der Pflicht der Fiskalisierung und der Erlaubnis des Gebrauchs der Namen und Bilder [*imagens*] der Religiösen Werte“. Eventuell ist die Futurform '*ficarão*' im Unterchied zum Präsens '*fica*', das an anderen kritischen Stellen (wie Artikel 70) eingesetzt wird, nicht unterlaufen sondern bewusst. So gelesen erfindet der Artikel zwar nicht, fordert allerdings eine Art kulturelles *copyright* für sämtliche (wo sie nicht vorerst aufzulisten vergessen wurden) Entitäten der afrobrasilianischen Religionen. Denkt man im Sinne der *Federação* einen kleinen Schritt weiter, sind beträchtliche Einnahmen durch Lizenzierung von *merchandising*-Produkten zu erwarten. Nimmt man den Paragraphen juristisch ernst, dann sind, neben zahlreichen nationalen Querelen, auch erhebliche transatlantische Urheberrechtsstreitigkeiten mit den Ältestenräten hunderter afrikanischer Ethnien zu erwarten.

9.2 Mitgliedsbeiträge

Geht man von 6000 assoziierten *terreiros* aus und davon, ein Jahresbeitrag von 170 Reais würde regelmäßig gezahlt, dann wären allein durch diesen schon jährliche Einnahmen von rund einer Million Reais zu erwarten. Wenn jedes dieser *terreiros* pro Jahr fünf *filhos de santo* initiieren und anmelden würde, kämen nocheinmal eineinhalb Millionen Reais hinzu; zusammengenommen beliefen sich die Jahreseinnahmen also auf rund zweieinhalb Millionen Reais, was eine stattliche (zudem steuerfreie, siehe Artikel 41 § 5) Summe für eine brasilianische Organisation bedeuten würde, die einige kleine Büroräume im Pelourinho und einen sehr überschaubaren Mitarbeiterstaat von vielleicht zehn Personen unterhält. Ein *salário mínimo* (Mindestgehalt) lag 2014 bei 724 Reais – an 300 mit einem *salário mínimo* oder rund 100 nach brasilianischen Verhältnissen recht gut entlohnte Stellen ließen sich also, um einen anschaulichen Vergleich aufzumachen, von solchen Einnahmen schaffen. Die geringen Kosten, die für Büromaterial und die Ausstellung von Mitgliedsausweisen, Spesen und ähnliches anfallen, können hier vernachlässigt werden, da sie mit der Gebühr für Neuanmeldungen von *terreiros* (und darauf folgende weitere Jahresgebühren) verrechnet werden könnten und vermutlich in dieser Rechnung noch ein Haben ließen.

Diese Rechnung ist jedoch, wie die *Federação*, auf die sie sich bezieht, weitgehend

Phantasie. Weder den mir bekannten *terreiros* noch einer mir bekannten weiteren Öffentlichkeit sind Rechenschaftsberichte der *Federação* zugänglich.

Von den etwa 40 in Santo Amaro bei der *Federação* angemeldeten *terreiros* entrichten nicht alle ihren Mitgliedsbeitrag, und auch, wieweit neue *filhos de santo* offiziell angemeldet werden, darf als fraglich gelten. Wie dies andernorts aussieht, entzieht sich meiner Kenntnis. Auch lässt sich schwer bestimmen, wieweit die regionalen Koordinatoren eine Entschädigung für ihre Arbeit erhalten – so gab Antoniel mir gegenüber an, ein bestimmter Prozentsatz der erhobenen Gebühren bliebe für den Koordinator; Pai Carlinhos allerdings, *coordenador* für das Santo Amaro benachbarte *município* Saubara, gab an, er habe keinerlei Einnahmen durch sein Amt; sei lediglich von der jährlichen Gebühr und Anmeldegebühren für neue Familienmitglieder befreit.

Von anderen Koordinatoren heißt es, sie behielten teils eingezogene Mitgliedsbeiträge vollständig für sich, möglicherweise, indem schon eine erfolgte Anmeldung gar nicht an die *Federação* weitergeleitet würde. Auch die Gabe eines Festes soll, offiziell, beim jeweils zuständigen *coordenador* angemeldet werden – auch in Santo Amaro ging zumindest früher das Gerücht, eigentlich müsse dafür eine Gebühr von 50 Reais entrichtet werden (was jedoch in Santo Amaro meines Wissens niemals jemand tat): Antoniel zufolge handelt es sich dabei jedoch lediglich um eine verbreitete Masche der Koordinatoren, in die eigene Tasche zu wirtschaften: Feste sollen zwar angemeldet werden, diese Anmeldung sei jedoch kostenfrei.

9.3 Die *Federação* in Santo Amaro

Das große Problem der *Federação* in Santo Amaro besteht aus zwei großen Problemen: ihrer weitgehenden Unsichtbarkeit und dann, wo sie denn sichtbar wird, ihrer Undurchschaubarkeit. Auf organisationaler Ebene ist, wie in vielen vergleichbaren Institutionalisierungsansätzen, vor allem ein Mangel an transparenter Information und entsprechender Kommunikation eklatant – dieser, auch sollte eine solche gewollt sein, verunmöglicht eine Demokratisierung der *Federação* und macht sie zu einem mehr oder weniger willkürlichen Instrument in den Händen Weniger.

Wie bereits erwähnt, ist dennoch der größte Teil der größeren und in Funktion befindlichen santamarensischen Häuser bei der *Federação* angemeldet. Ein Teil der *terreiros* zahlt bei der lokalen *coordenadora*, ein anderer Teil direkt im salvadorianischen Büro der *Federação* seine Mitgliedsbeiträge, ein großer Teil zahlt sie gar nicht. Die *Federação* gibt laut ihrem *Boletim Informativo* von 2013 das *Jornal Axé Bahia* und, allerdings durch die dort sogenannte *FENACAB Internacional*, also ihren vorrangig portugiesischen Ableger, die *Revista Povo de Santo e Axé* heraus. Keine der beiden Zeitschriften, deren Erhalt im Übrigen an ein zahlungspflichtiges *abonnement* gebunden ist, habe ich in Santo Amaro jemals gesehen – im Übrigen auch niemals den aus fünf

aneinandergetackerten A4-Seiten bestehenden *Boletim Informativo* 2013, den ich bei meinem Besuch in den Büros der *Federação* erhielt, oder gar den im vorausgegangenen vorgestellten *Código*. Das deutet darauf hin, dass beide Publikationen vermutlich an die santamarensischen Mitglieder nicht ausgeteilt wurden. Es besteht also nahezu keine Kommunikation zwischen den teils zahlenden *terreiros* und der FENACAB, und nahezu alle meine Gesprächspartner geben an, ob sie den Beitrag nun zahlen oder nicht, keinerlei Vorteil von ihrer Mitgliedschaft in der FENACAB zu haben oder irgendeine Gegenleistung zu beziehen, und meines Wissens trifft eben dies in den allermeisten Fällen auch zu. Die Sache ist kafkaesk: Man scheint dennoch in der *Federação* zu bleiben, weil man davon ausgeht, man müsse. Warum man davon ausgeht, mag mit einer mehr oder weniger von der *Federação* erfundenen Unterscheidung zwischen legitimen und clandestinen Häusern zu tun haben und mit der Vorstellung, wer nicht in der *Federação* sei, sei clandestin. Darin liegt in Santo Amaro vielleicht ohnehin die wichtigste Eigenschaft der *Federação*: eine Abgrenzung legitimer von clandestinen Häusern zu ermöglichen. Wer austräte würde somit fürchten, eine Legitimität zu verlieren, die in dieser Art eine von der *Federação* erfundene ist. Hinzu kommt möglicherweise eine Furcht vor tatsächlichen Repressionen, die die *Federação* allerdings allenfalls gegen ihre Mitglieder zu verhängen in der vereinsrechtlichen Lage wäre.

9.4 Die *Federação* sagt...

Auf schwer nachzeigbaren Wegen scheint es dann doch eine Kommunikation zwischen dem santamarensischen *povo de santo* und der *Federação* zu geben, die jedoch weitgehend auf *disse-me-disse* ('er sagte, der sagte mir...') zu beruhen scheint, das seinen Ursprung in *boletins* vergangener Jahre, seltenen Einblicken in den *Código* oder persönlichen Gesprächen in den salvadorianischen Büroräumen haben mag, teils auch mehr oder weniger frei erfunden sein mag. Diese meist verzerrten Informationen betreffen oft innerreligiöse Angelegenheiten, in die man sich eigentlich jeglichen Eingriff der *Federação* prinzipiell untersagt (häufiges Zitat: *Quem manda na minha casa é ainda eu*, wer in meinem Haus das Sagen hat, das bin immer noch ich!), trotzdem man mit den Ge- und Verboten der *Federação* immer einmal wieder argumentiert. Die häufigsten dürften die Folgenden sein:

Die *Federação* sagt, eine Initiierung darf nicht länger als drei Wochen dauern.

Die *Federação* hat die *cansação* verboten.

Die *Federação* will das *banho de menga* verbieten.

Die *Federação* gebietet, dass auch *abikus* rasiert werden.

Es gibt es eine Sektion im *Código*, die *Código Litúrgico da Religião Afro-Brasileira*

übertitelt ist, und in der sich verschiedene Artikel finden, die sich tatsächlich mit solcherlei innerreligiösen Fragen im Sinne des Entwurfs einer Dogmatik beschäftigen. Artikel 71 etwa hält fest, dass keine *iniciação errada* (keine irrtümliche Initiierung) besteht, Artikel 74 allerdings, dass auch keine *iniciação de dois keles* bestehe: der *dono da cabeça* müsse einwandfrei festgestellt werden, was die Möglichkeit eines *orimeji* ('Zweikopf') ausschliesse. Bezüglich der Dauer der Initiierung gibt es Artikel 79, der allerdings drei Wochen als Minimal-Dauer, und ein Jahr als Maximaldauer einer Initiierung festlegt. Die zitierte Aussage ist also tatsächlich eine Polemik, die eine verbreitete Praxis immer kürzer werdender (und oft genug auch unter die per *Federação* vorgeschriebene Dreiwochengrenze fallende) Initiierung hier fälschlich der *Federação* anlastet. Bezüglich der Initiierung druckst die *Federação* in zwei Artikeln (76 und 78) in schwierigen Formulierungen um ein Thema herum, auf das sie auch keine rechte Antwort zu finden weiß: Sie scheint in ähnlicher Unsicherheit wie das santamarensische *povo de santo* darüber zu sein, ob *abiku* denn nun rasiert werden darf oder muss oder nicht. Das damit zusammenhängende bürokratische Problem ist, dass *abiku* nach einem bestimmten Verständnis *já feito*, schon gemacht zur Welt kommt. Demzufolge könnte er theoretisch, ohne sich religiöser Hierarchie zu unterwerfen, religiöser Vorsteher werden. Er entzöge sich also dem in den *nações* bestehenden Regularium, das die *Federação* in eine Reihe von Dogmen zu verwandeln sucht. Anhänger der umfassenden *raspada* stimmen ihr hierin zu: *Todo mundo quer ser abiku*, alle wollen *abiku* sein, um schneller religiöse Karriere zu machen, meinen manche. Gegner des 'Dogma' der *raspada* (die tendenziell die drei großen *nações* von anderen afrobrasilianischen Religionen abgrenzt) sehen hier einen gefährlichen Missgriff der *Federação*.

Bezüglich der *cansanção* (siehe **I:4.5**) findet sich kein Passus: Es ist jedoch davon auszugehen, dass sie (zumindest, soweit sie von einem religiösen Vorsteher angeordnet wird) genaugenommen ohnehin schon durch brasilianisches Strafgesetz verboten ist, worauf die *Federação* vielleicht einmal hinwies, wodurch sie als Urheber eines schon per Strafgesetzbuch bestehenden Gesetzes interpretiert wurde. Bezüglich des *banho de menga* (einer Überschüttung mit Opferblut an einer bestimmten Stelle der Initiierung) findet sich ebenfalls kein Passus – vermutlich rührt die Diskussion um solche Verbote aus Hygienediskursen her. Bezüglich der *faca*, des Messers, das früher für die rituelle Rasur benutzt wurde, heißt es ebenfalls von der *Federação*: sie habe es verboten, und die *gilete*, also Einmal-Rasierklinge an seiner Stelle geboten, was tatsächlich im Rahmen etwa einer Aidsaufklärung erfolgt sein mag, im *Código* aber nicht weiter festgehalten ist. In diesem Zusammenhang meinte Pai Carlinhos aus Cabuçu, die *Federação* habe auch aus hygienischen Gründen vorgeschrieben, Fliesen im *barracão* zu legen, um dessen Reinigung zu erleichtern.

Man kann sehen: Viele Fragen, derbetreff behauptet wird, die *Federação* habe etwas entschieden, werden von allgemeinem Gesetz reguliert: etwa im Rahmen von

Persönlichkeitsschutz und Unversehrtheit der Person, dann auch bezüglich Hygienevorschriften und Umweltschutz, wenn es etwa in Artikel 96 um eine Listung von Dingen gibt, die nicht als Bestandteil von Opfern in die Natur gebracht werden dürfen. Andere Fragen sind teils möglicherweise eher persönliche Meinungen, denen durch Bezugnahme auf die *Federação* mehr Gewicht gegeben werden soll. Wieder andere lasten der *Federação* als solche empfundene Missstände an. In Fragen des *decá* behauptet die *Federação* eine recht strenge Linie, sowohl was die erforderliche Ableistung von *obrigações* betrifft, als auch bezüglich solcher, die erst als *ekede* oder *ogã* initiiert wurden. Diesbetreff wird die *Federação* jedoch kaum einmal zitiert, möglicherweise wieder wegen des sprichwörtlichen Glashauses.

9.5 Die andere *Federação*

Cadê a Federação, wo ist die *Federação*, wird immer einmal wieder polemisch ausgerufen, wenn irgendetwas im *axé* im Argen liegt: sei es eine lokale Diskriminierung, sei es der Vorstoß eines Politikers mit evangelikalem Hintergrund gegen Tieropfer oder den Status des *candomblé* als Religion. *Só cobra e faz nada*, nimmt unser Geld und macht nichts, heißt es oft. Die Kritiker der *Federação* sind zahlreich, Befürworter hat sie sehr wenige, und es gibt durchaus Konkurrenz.

Als rezentere und eher indirekte Konkurrenz kann man AcBantu verstehen, eine salvadorianische Organisation, die im folgenden Kapitel näher besprochen werden wird. Hier noch erwähnt werden soll die in Feira de Santana ansässige *Federação de Umbanda e Candomblé dos Cultos Afro-Brasileiro* (Föderation von *umbanda* und *candomblé* der afrobrasilianischen 'Kulte'). Ihr derzeitiger Präsident ist Pai Braulino, Vorsteher eines *angola-terreiro*¹⁰¹. Er übernahm das zuvor von seinem biologischen Vater vertretene Amt im Jahr 2007. Das Büro der feirensischen *Federação* befindet sich in einem zum Gebäudekomplex von Braulinos *terreiro* gehörenden Haus. Seinen Angaben zufolge besteht die feirensische *Federação* seit 1955 und verfügt über etwa 6500 Mitglieder auf bundesstaatlicher, nationaler und auch internationaler Ebene. Er selbst habe durch sein Amt als Präsident keine Einkünfte, vier Mitarbeiterinnen würden aber bezahlt. Sein Geld verdiene er mit dem Transport chemischer Produkte. Braulino positioniert 'seine' *Federação* bewusst in Abgrenzung und als Alternative zur salvadorianischen. Einmal, was eine tatsächliche Nähe zu den Mitgliedern betrifft, mit denen Braulino nach Möglichkeit auch den persönlichen Kontakt sucht. Dann durch eine ganze Reihe von Leistungen, die den Mitgliedern zur Verfügung stehen. Vorrangig handelt es sich dabei um eine Art privater (Zusatz-)Krankenversicherung, darüber hinaus um juristische Leistungen und Hilfen im Todesfall betreffs Beerdigungskosten. Das Angebot entspricht in dieser Hinsicht einer mehrere Bereiche koppeln-

101 Was man als ein, wenn auch möglicherweise eher zufälliges, Distinktionsmerkmal von der eher ketuzen-trischen salvadorianischen *Federação* verstehen kann.

den privaten Versicherung, deren Einschränkungen und Bedingungen mir allerdings nicht einsichtig waren.

Die Registrierung in der feirensischen *Federação* kostet seiner Auskunft nach für salvadorianische *terreiros* 500 Reais, für santamarensische *terreiros* 800 Reais aufwärts und in São Paulo noch mehr: Abgesehen von dem Preis für Salvador, der sich offensichtlich an dem der salvadorianischen *Federação* orientiert, scheint der Preis also Verhandlungssache zu sein. Die monatliche Gebühr gab er mit 35 Reais an, was auf einen Jahresbetrag von 420 Reais hinauslief, also mehr als das Doppelte, was die salvadorianische *Federação* verlangt. Sollten die vorgesehenen Leistungen tatsächlich in nennenswertem Maße erfüllt werden, wären sie die höheren Gebühren sicher wert.

Betreffs der Mitglieder gibt Braulino an, vor jeder Neumitgliedschaft von mindestens fünf Personen Informationen über den Anwärter einzuholen: Sollte gegen den etwas vorliegen, würde er ihn in seiner *Federação* nicht akzeptieren. Auch hierin positioniert er sich in Abgrenzung zur *Federação* in Salvador, die auch Mitglieder von fraglicher religiöser Legitimität und fraglichem Charakter aufnehmen würde.

In Santo Amaro ist diese alternative *Federação* nur sehr wenigen bekannt. Von einer *Federação em Feira de Santana* ist zwar manchmal die Rede, die meisten verstehen darunter jedoch die lokale Verwaltung der salvadorianischen *Federação*. Dabei verfügt Santo Amaro sogar über einen *delegado* (hier noch keine Änderung der Sprachregelung) der feirensischen *Federação*: Údine, einen *filho de santo* von Pai Gilson, der bereits eigenständig im *candomblé* arbeitet und mit der Eröffnung seines eigenen *terreiro* beschäftigt ist. Neben dem von Údine gibt es dessen und Braulinos Angabe zufolge weitere sechs oder sieben santamarensische *terreiros*, die in der feirensischen anstelle der salvadorianischen *Federação* registriert sind – es handelte sich jedoch meist um sehr kleine Häuser, die mir und den meisten der mir bekannten Häuser unbekannt sind. Údine gab mir gegenüber an, die Registrierung würde 1200 Reais kosten, und der monatliche Beitrag läge etwas über 20 Reais. Er als *delegado* erhalte einen Anteil von der Anmeldegebühr (auch hier herrscht also die Finanzen betreffend nicht wirklich Klarheit).

Eine gute Bekannte von Braulino in der santamarensischen Szene ist Mãe Nena, in deren Haus ich Braulino auch kennenlernte (und so, nach bald zwei Jahren im Feld, erstmals von der feirensischen als EIGENSTÄNDIGER *Federação* überhaupt erfuhr). Sie sei, meint Údine, nur deswegen nicht zur feirensischen *Federação* gewechselt, da die salvadorianische FENACAB eine geheime Versammlung einberufen und das Gerücht in die Welt gesetzt habe, wer die *Federação* wechsele verliere sein *direito*, sein Recht – vermutlich war ein Recht auf Legitimität und möglicherweise auch ein Recht auf Verrentung über im *candomblé* erfolgte Arbeit gemeint, das zwar immer einmal wieder im Gespräch ist, bis *dato* aber juristisch nicht errungen werden konnte.

10 AcBantu und die *cesta básica*

AcBantu, das will heißen: *Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu*, 'Nationale Kulturelle Assoziation zur Bewahrung des Bantu-Erbes', und spricht sich (da der Brasilianer hier die Aussprache der aufeinanderfolgenden Konsonanten durch Einfügung eines Vokals glättet) 'Akibantu'. *Kibantu* wiederum benennt die große *bantu*-Sprachgruppe, in einigen derer verschiedener Ethnien der Komplex des landläufig *congo-angola* genannten *candomblé* wurzelt. AcBantu wurde 2000 gegründet, und 2004 wurde ihr *A Rede* (das Netz) *Kodya* angeschlossen: 'Kodya' ist eine etwas unschlüssige Abkürzung von *Comunidades Organizadas da Diáspora Africana pelo Direito Humano à Alimentação*, 'Organisierte Gemeinschaften Afrikanischer Diaspora für das Menschenrecht auf Ernährung'. Enge Zusammenarbeit scheint auch mit einem *Bankoma* genannten edukativen Kulturprojekt in Lauro de Freitas, nahe Salvador, zu bestehen, welches wiederum (ohne darauf hier näher eingehen zu können) innerhalb eines *ponto cultural* (eines Kulturzentrums) innerhalb einer *associação cultural* innerhalb des *terreiro São Jorge Filho da Goméia* funktioniert. Dreizehn weitere *parceiros* (Partner) werden auf der Internetseite von AcBantu genannt und verlinkt; unter ihnen: IPAC (die bundesstaatliche Denkmalbehörde Bahias), die *Fundação Pedro Calmon*, das Regierungsprogramm *Fome Zero* (Null Hunger), die *Fundação Cultural Palmares*, und die bundesstaatlichen Sekretariate Bahias für a) urbane Entwicklung und für b) soziale Entwicklung und Kampf gegen die Armut, sowie das föderale Ministerium, ebenfalls für soziale Entwicklung und Kampf gegen den Hunger. Das Netz der politischen Bezüge von AcBantu kann und soll hier nicht ausführlich dargestellt werden. Es ist, zumindest nominal, weitreichend, wobei die Frage, wie konkret und umfassend die jeweiligen 'Partnerschaften' tatsächlich sind, hier offen bleiben muss. Ähnlich beeindruckend wie die Liste seiner Partner ist die Liste von etwa 20 Projekten und Aktivitäten, die AcBantu in seinem Internetauftritt nennt. Sie beziehen sich auf sehr unterschiedliche Bereiche, seien es soziale Projekte, Bildungsprojekte oder Aktivitäten, die Landwirtschaft und Ernährung betreffen. Assoziiert sind dem Netz nach eigener Angabe mehr als 3800 '*povos de terreiros de várias étnias*' (Völker von *terreiros* verschiedener Ethnien), 48 baianische Gemeinschaften von *quilombolas* und weitere zahlenmäßig nicht spezifizierte oder auch nur einmalig als solche existente Gruppierungen, die dem afrobrasilianischen Spektrum zugerechnet werden.

10.1 Mission

Das unter dem Menüpunkt '*missão*' (Mission) gegebene Programm der Assoziation sei hier, da es deren recht umfassenden Anspruch noch einmal verdeutlicht, in Gänze gegeben:

"A Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu - AcBantu, foi criada no dia

08 de dezembro de 2000, com o objetivo principal de aglutinar pessoas e grupos a fim de dar visibilidade à história da Civilização Negra Brasileira, resgatando as tradições, promovendo e incentivando ações culturais, visando a defesa e fomento da cidadania, buscando garantir que os Povos e Comunidades Tradicionais Afrodescendentes gozem, de fato, dos direitos civis e políticos inerentes a nação brasileira, nas áreas de terra, educação, saúde, cultura, respeito religioso, trabalho, segurança alimentar e nutricional, entre outros." : „Die kulturelle Assoziation zur Bewahrung des Bantu-Kulturerbes – AcBantu wurde am 8. Dezember 2000 gegründet mit dem vorrangigen Ziel Gruppen und Personen zusammenzuführen um die Geschichte der Brasilianischen Schwarzen Zivilisation¹⁰² sichtbar zu machen, die Traditionen der Vergessenheit entreißend, kulturelle Aktionen fördernd und entwickelnd, abzielend auf die Verteidigung und Belebung der Bürgerrechte, zu garantieren suchend, dass die Traditionellen Afrodeszendenten Gemeinschaften¹⁰³ und Völker tatsächlich die bürgerlichen und politischen Rechte, die der brasilianischen Nation inhärent sind, nutzen in den Bereichen von Land, Bildung, Gesundheit, Kultur, religiösem Respekt, Arbeit, Sicherstellung von Ernährung und anderen.“

AcBantu macht, was schon in diesem Zitat deutlich wird, von seiner Entstehung und noch immer gültigen Namensgebung herkommend, zumindest ideologisch, zwei große Schritte: einen aus der Bantukultur in die afrobrasilianische Kultur im Allgemeinen, und einen weiteren aus der Kultur in die Bürgerrechte im Allgemeinen. Und tendenziell fand wohl schon ein weiterer kleinerer Schritt aus einem vorrangig religiösen Verständnis von Bantukultur in ein allgemeineres Kulturverständnis (das auch Bewirtschaftungsformen etwa umfasst) statt.

Ein dritter großer Schritt scheint derzeit kulturpolitisch nahegelegt, aber ideologisch noch in Arbeit: die Entgrenzung der hier postulierten 'Afrodeszendenten Traditionellen Völker' zu den 'Traditionellen Völkern' (*povos tradicionais*), wie er von der zeitgenössischen landesweiten Politik nahegelegt wird. Dieser Begriff fasst neben Gruppen, die sich eher über Wirtschaftsformen denn über gemeinsame kontinentale Deszendenzen fassen lassen, auch die *ciganos* ('Zigeuner', vorrangig Roma und Calon) und die *indigenas*.

Soweit es mir möglich ist, AcBantu einzuschätzen, handelt es sich um eine vorerst eher kleine Organisation mit hohen Ansprüchen, und einem mittlerweile angesichts dieser An-

102 Im Original mit Majuskel, also wie ein feststehender Begriff gebraucht, und nicht als Beschreibung. 'Negra' habe ich an dieser Stelle mit schwarz übersetzt, was lexikalisch nicht ganz falsch ist, das Konnotierte aber nur sehr bedingt trifft. 'Afrobrasilianisch' wäre etisch korrekter, würde aber an der emisch intendierten Stärke des Begriffs vorbeiziehen. Das Adjektiv 'negroid' käme der Sache lexikalisch näher, erfuhr aber im deutschen Sprachraum noch keine Um- beziehungsweise positive Aufwertung, die es für die Lösung der hier gestellten Übersetzungsaufgabe qualifizieren würde. Zum schwer übersetzbaren Begriff 'negro' und der damit zusammenhängenden *cultura negra* und des damit zusammenhängenden *movimento negro* siehe V:8).

103 '*Povos e Comunidades Tradicionais Afrodescendentes*' – wieder Majuskeln, die auf einen feststehenden Begriff deuten, der hier in Anlehnung an die politisch geprägte Rede von den *povos tradicionais* (siehe V:5.1) entwickelt scheint.

sprüche eigentlich nicht mehr dienlichem Namen. Es scheint allerdings ein vorerst tragfähiges Netz politischer Freundschaften zu bestehen, das AcBantu zu einer gewissen Machtstellung verhilft.

In kultureller und religiöser Hinsicht entstand AcBantu unter anderem aus dem Wunsch heraus, die im Allgemeinen tatsächlich weniger beachtete afrobrasilianische Kultur eher bantukultureller Matrize gegenüber der hegemonialen Yoruba-Kultur zu stärken. Damit ging AcBantu auch in eine gewisse Opposition zur FENACAB, deren tendenzielle *nagô*-Lastigkeit im vorausgegangenen Kapitel anhand ihres *Código* herausgearbeitet wurde. Raimundo Nonato da Silva, mit religiösem Namen Taata Lubitu Konmannanjy (im Folgenden als Konmannanjy referiert), seit Entstehung der *associação* Präsident von AcBantu, hat (wir mir mitgeteilt wurde) als *coordenador* für die *Federação* gearbeitet, bevor er sich mit AcBantu gewissermaßen selbstständig machte. Die beiden Seiten sprechen diplomatisch voneinander, aber Konmannanjy stellt entgegen dem Wunsch der *Federação* fest: dass eine Anmeldung dort keineswegs mehr obligatorisch ist. Antoniel von der *Federação*, im Gegenzug, schien die Aktivitäten von AcBantu nicht wirklich ernst nehmen zu wollen, und erinnerte sich im Gespräch darüber in einer rhetorischen Figur eher schwach an 'jene Assoziation, die Bohnen verteilt'.

Über die tatsächliche Mitgliederzahl von AcBantu, die eine weitere Opposition zur *Federação* bedeuten könnte, würde sie als ein alternativer Weg der Legitimierung etwa verstanden, lässt sich schwer eine Aussage treffen, da unklar bleibt, ob es sich bei den genannten über 3800 *povos de terreiros* um registrierte Mitglieder handelt oder um solche, die die durch AcBantu verteilte *cesta básica* empfangen.

10.2 *Cesta básica*

Es würde den Rahmen dieses Kapitels sprengen (und eine politisch-investigative Forschung bis hin zur föderalen Ebene voraussetzen), die nationale Position oder auch nur die baianische Position von AcBantu bestimmen zu wollen. Auf sie rückfolgern kann man aber in gewissem Maße ausgehend von der Rolle, die AcBantu in der santamarensischen *candomblé*-Szene spielt. Diese Rolle hängt tatsächlich in erster Linie mit der Distribuierung von Bohnen zusammen, wobei diese Distribuierung von Bohnen vermutlich zur Zeit meiner Feldforschung eine größere Rolle im santamarensischen *candomblé* spielte, als vage im Diskurs befindliche Ge- und Verbote der *Federação*.

Genaugenommen scheint die Distribuierung von Bohnen und weiteren Grundnahrungsmitteln in Form der *cesta básica* verwaltungstechnisch nicht von AcBantu selbst, sondern von dem ihr eng assoziierten *A Rede Kodya* durchgeführt zu werden, was in diesem Zusammenhang allerdings vernachlässigt werden kann, da die beiden Organisationen nicht ohne Weiteres voneinander zu trennen sind, und gleichermaßen von Konmannanjy bevorstandet zu sein scheinen.

Die *cesta básica* hängt zusammen mit dem föderalen Regierungsprogramm *Zero Fome*, in dessen Rahmen AcBantu 2007 offiziell als Partner registriert wurde. 2004, wie sich der *homepage* entnehmen lässt, kam es schon zur ersten Distribuierung von Nahrungsmitteln durch AcBantu: Dabei handelte es sich tatsächlich um große Mengen Trockenbohnen. Mittlerweile besteht die *cesta básica* aus einer (von Lieferung zu Lieferung leicht differierenden) Zusammenstellung von etwa zwanzig Kilogramm Grundnahrungsmitteln – darunter nicht nur Bohnen, sondern auch Pflanzenöl, Zucker, Trockenmilchpulver, *farinha*, Reis, Nudeln und ähnliches. Eine Zusammenstellung dieser Grundnahrungsmittel wird in größeren Säcken zusammengefasst, von denen es heißt, sie dürften nicht geöffnet werden, um den Inhalt an verschiedene Empfänger zu verteilen. Dies betrifft den gegenwärtigen Stand der *cesta básica*: früher sollen die Nahrungsmittel in Säcken gekommen sein, die dann vor Ort portioniert wurden. *Cesta básica* wird von AcBantu nicht nur in Santo Amaro distribuiert – in erster Linie obliegt der Organisation die Austeilung in Salvador, und wohl auch in weiteren *municípios*. Eine Aufstellung des Verantwortungsbereiches oder konkrete Zahlen finden sich allerdings auf der *homepage* von AcBantu nicht; lediglich die Kooperation mit *Fome Zero* wird erwähnt und von der Mitarbeit in Notfallprogrammen ist die Rede. Auch die Information, dass Santo Amaro *cesta básica* durch AcBantu erhält, ist im Internetauftritt nicht enthalten.

Wann die erste *cesta básica* oder Vorform der *cesta básica* in Santo Amaro ankam, entzieht sich meiner Kenntnis. Auch, wer für deren Verteilung zuständig war und wer für deren Empfang zuständig war. Es scheint in den Anfängen Überlagerungen gegeben zu haben mit einem Programm der Austeilung von *cesta básica*, das für das *povo de chumbo* bestimmt war, das 'Volk vom Blei': damit sind die gemeint, die unter den Folgen und Spätfolgen der Ende der 80er Jahre geschlossenen multinationalen Munitionsfabrik in Santo Amaro leiden. Dies betrifft, je nach Untersuchung, einen sehr kleinen Bevölkerungsanteil oder nahezu alle *santamarenses*. Die Logik sei dann die gewesen, dass eher die Randbereiche der Stadt denn das Zentrum unter der Fabrik gelitten hätten. Während das Zentrum in der Tendenz eher von der Mittelschicht bewohnt wird, finden sich in den Randbereichen die *pescadores* und *marisqueiras*, die kleinen Agrikultoren, und eben auch die *terreiros*: Denen sei, da an den entsprechenden Orten physisch und sozial installiert, die Distribuierung überantwortet worden¹⁰⁴.

104 Sollte dem tatsächlich so gewesen sein, hat man es hier mit einem trefflichen Beispiel einer Politik der Segmentierung zu tun: Die Verwaltung eines ursprünglich weiten Bevölkerungsbereiches zustehenden Gutes wird aus einem offiziellen Regierungsprogramm ausgelagert und einer kleinen Nichtregierungsorganisation übertragen. Die Regierung verschwindet als Verantwortliche; verantwortlich wird die kleine Organisation. Diese Organisation hat partikulare Interessen: in diesem Fall vorrangig innerhalb der afrobrasilianischen Religion, sie wird also EIN Bevölkerungssegment begünstigen. Ein Gut, das innerhalb offizieller Politiken allen zugestanden hätte, steht nun einer Minderheit zu. Die Minderheitenorganisation rühmt sich dessen als Erfolg. Die Minderheiten verteidigen ihre Bevorzugung gegenüber anderen. Aus einer mehrheitlich leidenden Bevölkerung werden leidende Minderheiten, die miteinander in Konkurrenz stehen. Aus demokratischen Politiken für die Allgemeinheit werden von partikularen Organisationen vertretene Politiken für Minderheiten (siehe V:5.6).

Die Distribuierung an wen? Ursprünglich, möglicherweise, an jedwede bedürftige Familie, ungeachtet von deren religiöser oder kultureller Verortung. Als ich mich 2009 und 2010 in Santo Amaro aufhielt, nahm ich die Distribuierung der *cesta básica* nur am Rande wahr. Die offizielle Richtlinie war, die *cesta básica* solle vom religiösen Vorsteher an die Familienmitglieder seines Hauses ausgeteilt werden. Für die Koordinierung der Austeilung und die Erfassung der zu Begünstigten war zu jener Zeit Pai Kikito zuständig. Der schematische Distribuierungsweg der *cesta básica* sah also wie folgt aus:

Fome Zero -> AcBantu -> lokaler Koordinator -> einzelne *terreiros* -> Mitglieder der einzelnen *terreiros*.

Über die damals ausgeteilten Mengen liegen mir keine Zahlen vor. Es waren weniger *terreiros* an dem Programm beteiligt, als es heutzutage der Fall ist, und in der kollektiven Erinnerung war die *cesta* großzügiger: Über hundert *cestas básicas* sollen in einem einzelnen *terreiro* angekommen sein, wobei sich aufgrund mangelnder konkreter Zahlen unmöglich auseinanderdividieren lässt, ob nur die Zahl der Distributoren anstieg oder sich auch die Zahl der in Santo Amaro ankommenden *cestas básicas* verminderte.

Schon seinerzeit kursierten zahlreiche Gerüchte und üble Nachreden, was Pai X und Mãe Y tatsächlich mit der *cesta básica* getan hätten, statt sie an die berechtigten, und als solche seinerzeit schon katastrierten, Empfänger weiterzuleiten. Der eine soll schlecht gewordene Bohnen, warum auch immer, in den Fluss geworfen haben. Eine andere soll die *cesta básica* im Ladenlokal ihres Ehemannes verkauft haben, wieder eine andere durch Freunde außerhalb Santo Amaros im Hinterland. Viele sollen die *cesta básica*, statt sie an ihre *filhos de santo* auszuteilen, für die Gabe größerer Feste gehortet haben; andere sollen sie nicht an spirituelle, sondern biologische Familienangehörige gegeben haben, wieder andere zwar an ihre *filhos de santo* oder auch andere Personen, aber nur gegen Bezahlung.

10.3 *Reuniões* der *cesta básica*

Die Liste der Denunzierungen ist lang. Wie man mir erzählte, wurde Santo Amaro aufgrund dieser zahlreichen Denunzierungen einige Zeit lang aus dem Programm ausgeschlossen. Im März 2013 wurde ein Treffen zur Wiedereinführung der *cesta básica* einberufen. Es fand, wie auch das am im April darauf folgende, in einem seinerzeit leerstehenden Ladenlokal bei einer Tankstelle statt. Alle darauf folgenden *reuniões* (Treffen) der *cesta básica* fanden (zumindest bis Anfang 2015) in den Räumlichkeiten der *casa do samba* statt.

Konmannanjy als Präsident und seine ebenfalls für AcBantu arbeitende Ehefrau waren aus Salvador angereist. Als lokaler Koordinator war nicht mehr Pai Kikito, sondern mittlerweile Pai Pote eingesetzt. Neben den zahlreich vertretenen *terreiros* waren auch Vertreter der *pescadores* (Fischer) und *ciganos* ('Zigeuner') anwesend. Die Frau von Konmannanjy

machte einige Fotos; auch Tina, eine *ekede* und Art Sekretärin von Pai Pote, fotografierte.

Ich machte ebenfalls einige Fotos und gedachte, die Einführung in die Veranstaltung (mit der Fotokamera) auch filmisch festzuhalten. Zuvor hatte ich, wie stets zu solchen Anlässen, befreundete religiöse Vorsteher um Erlaubnis gebeten. Solche Aufzeichnungen sind in vielen Fällen (siehe **I:12.7**) sogar ausdrücklich erwünscht. Vielleicht bezeichnend für die Arbeitsweise von AcBantu allerdings ist, dass Konmannanjy sich eine Aufzeichnung des Treffens verbat, und zwar mit dem interessanten Argument: Es handle sich um eine religiöse Veranstaltung. Das trifft genaugenommen nicht zu. Zwar werden die Treffen der *cesta básica* stets von einleitenden und abschließenden kurzen Gesängen religiöser Art umrahmt, *de facto* jedoch handelt es sich um die organisationelle Abwicklung eines staatlichen (also: politischen) Programms sozialer Art durch eine kulturelle Organisation. Einige wie Pai Arí (der schließlich aus dem Programm ausstieg) lehnen das einleitende Singen sogar ab, da es 'nada ver'; nichts zu tun habe mit der *cesta básica*.

Das Argument war also ein eher vorgeschobenes, und darüber, warum Konmannanjy keine Aufzeichnung wünschte, lässt sich nur spekulieren. Von den anwesenden religiösen Würdenträgern, die ich zum größten Teil bereits persönlich kannte, wurde die Untersagung der Aufzeichnung durch Konmannanjy zwar nicht in der öffentlichen Situation, aber im privaten Gespräch im Nachhinein verschiedentlich kritisiert. Einige mutmaßten rasch, er würde in irgendeiner Art einen Teil der Santo Amaro zustehenden Güter für sich behalten, und deswegen eine Aufzeichnung seiner Worte (als möglicher späterer Beweis von Widersprüchen) ablehnen. Andere, insbesondere *mães de santo*, vermuteten, der Grund sei die grobe Redeweise, derer Konmannanjy sich zwar in der santamarensischen Provinz, nicht aber auf für ihn wichtigen Veranstaltungen in Salvador bediene.

Unhöflichkeiten seitens Konmannanjy werden durchaus wahrgenommen, aber hingegenommen, wie auch seine nicht dem Verkehr, sondern einem ausgiebigen Mittagessen geschuldeten Verspätungen, während derer die religiösen Vorsteher bisweilen ein oder zwei Stunden auf ihn warten müssen. *Com quem traz tonelada de feijão pra Santo Amaro não se briga*, mit dem, der tonnenweise Bohnen nach Santo Amaro bringt, streitet man nicht, kommentierte ein *pai de santo*, und weiterhin: *A gente vai ah!*, man macht so!, und duckte sich und streckte etwas den Hintern heraus.

Die Anwesenheit von Konmannanjy auf dieser *reunião* (und auch allen folgenden *reuniões* der *cesta básica*, an denen ich teilnehmen konnte) ist ein erwähnenswertes Faktum. Zum einen gibt es Hinweis auf eine vermutlich nicht übermäßige Größe der Organisation AcBantu, da Konmannanjy sich offensichtlich persönlich für solcherlei *reuniões* im Kleinstädtischen disponibel machen kann, obgleich er es nicht besonders gern zu tun scheint. Dann deutet es darauf hin, dass die regionale, von einem *coordenador* betreute Struktur als nicht selbstständig funktionsfähig angesehen wird. Zu jeder Lieferung von *cesta básica*, zu der es etwa zweimal im Halbjahr kommt, wird erneut eine *reunião* einberufen, der Konmannanjy erneut persönlich vorsteht. Auf der *website* heißt es zu

solchen Treffen: "Em cada distribuição de alimentos ocorre a realização de reuniões nas quais são tratados assuntos envolvendo a mobilização para o acesso pleno à cidadania e aos direitos da pessoa humana" - „Bei jeder Distribuierung von Lebensmitteln erfolgt die Realisierung von Treffen, in denen Angelegenheiten behandelt werden, die die Mobilisierung von vollständigem Zugang zu Bürgerrechten und Menschenrechten involvieren". Tatsächlich geht es auf den allermeisten Sitzungen um eine Abstimmung darüber, ob neue Distributoren beitreten dürfen und um eine Auslosung, welche der in zwei Gebiete geteilten Begünstigten vor den anderen die *cesta* abholen dürfen.

10.4 Für wen ist die *cesta básica*?

Weiterhin bemerkenswert schon an der ersten *reunião* der *cesta básica* ist die Anwesenheit von einigen *pescadores* und einer größeren Gruppe *ciganos*. Diese Anwesenheiten haben mit der schon berührten Frage zu tun: Wer soll die *cesta básica* erhalten, und an wen soll er sie verteilen? Verschiedene Antworten scheinen sich in der Realität zu überlagern:

- a) Die *cesta básica* ist für das *povo de chumbo*, darin enthalten die *terreiros* und deren *famílias de santo*.
- b) Die *cesta básica* ist für die *terreiros* und deren *famílias de santo*
- c) Die *cesta básica* soll durch die *terreiros* an notleidende Familien ungeachtet deren religiöser oder ethnischer Situation verteilt werden.
- d) Die *cesta básica* ist für die *povos tradicionais*.

a) Darf als mögliche, aber, so einmal gegeben gewesene, mittlerweile weitgehend überholte 'historische' Wurzel der *cesta básica* gelten. Sie schliesse, wie schon erwähnt, in bestimmter Lesart nahezu gesamt Santo Amaro ein, und würde die Frage nach der Distribuierung von den *terreiros* ganz unabhängig stellen. Die Entscheidung zwischen b) und c) scheint weitgehend den *terreiros* überlassen zu werden.

Pai Zau meint, die *cesta básica* sei etwas, das im Rahmen der Politiken für *povos tradicionais* über die vorrangig für die *quilombola* zuständige Organisation *Palmares* angefordert werden könne, die demzufolge eine nocheinmal AcBantu übergeordnete oder parallele Partnerschaft mit *Fome Zero* unterhält. Die einem *terreiro* zustehende Anzahl von *cestas* entspräche der Anzahl der eigenen *filhos de santo*. Würde Konmannanjy NICHT so verfahren, dann würde er vermutlich dem santamarensischen *povo de santo* ihm zustehende *cestas* vorenthalten; möglicherweise an andere Orte lenken, um dort seine regionale Stellung zu stärken. Zau, im übrigen, bezog zum Zeitpunkt unserer Gespräche keine *cesta básica*: Er habe bei Konmannanjy angefragt, der habe ihn jedoch mit dem (unzutreffenden) Argument, sein *terreiro* gehöre nicht zum *município* Santo Amaro, zu dem Programm nicht zugelassen.

In der Praxis lässt sich beobachten, dass betreffs der Weiterverteilung der *cesta básica* nur bedingt der eigenen *familia de santo* der Vorzug gegeben wird. Dies hängt freilich auch mit der jeweiligen Größe des *terreiro* und der Mitgliederzahl zusammen, und mit in den jeweiligen Stadtvierteln eingegangenen sozialen Beziehungen mit der umgebenden Gesellschaft. Dies abgesehen von dem Umstand, dass zahlreiche als *terreiro* zur Distribuierung der *cesta básica* gemeldete Personen über kein eigenes *terreiro* verfügten, sondern auf irgendeine Art dem *candomblé* assoziierte Einzelpersonen waren.

Lediglich Option d) erklärt die Anwesenheit der *pescadores* und *ciganos*: Offensichtlich hat sich eine politische Direktive in den Verteilungsprozess gemengt, welche die *cesta básica* als den *povos tradicionais* zustehende versteht. Sollte dem so der Fall sein, ist die Direktive nicht konsequent in die Praxis umgesetzt. Die offizielle Liste der *povos tradicionais* (siehe V:5.1) fasst neben den *povos de terreiro*, *ciganos* und *pescadores* und *marisqueiras* auch, beispielsweise, *quilombola*: Letztgenannte Gruppe ist zwar im *município*, nicht aber im von Konmannanjy organisierten Programm der *cesta básica* präsent. Gleiches gilt für die *sem terra*, Landlose mit Ansprüchen auf Land, die in einigen Listen von *povos tradicionais* ebenfalls auftauchen. Angesichts der *quilombola* und *pescadores* und *marisqueiras* kommt der Umstand hinzu, dass diese in der santamarensischen Realität oftmals nicht auseinanderzuhalten sind, jemand also gleichermaßen zwei oder mehr Gruppen angehören kann.

Im für den entsprechenden Bürger idealen Falle wird er demnach Nutznießer zweier oder gar dreier Programme. Im für den Bürger weniger idealen Falle werden Verantwortlichkeiten dem jeweils für die andere Gruppe zuständigen Organ zugeschoben, und er erhält dadurch weder als *quilombola* noch als *pescador* noch als *do terreiro* die vorgesehene Zuwendung.

AcBantu ist nicht die einzige für die *cesta básica* zuständige Stelle – die *quilombola* etwa wenden sich, meines Wissens, direkt an die *Fundação Palmares*. Für die *pescadores* allerdings scheint, ebenso für die *ciganos*, kein solcher Weg vorgesehen. Möglicherweise ist AcBantu also, bezüglich seines politischen Auftrags, im regionalen Kontext von Santo Amaro zuständig für eben solche Gruppen der *povos tradicionais*, die über keinen anderen offiziellen Weg den Erhalt einer *cesta básica* beantragen können.

Die Gesamtzahl der *cestas básicas*, die durch AcBantu organisiert in Santo Amaro ankommt, beläuft sich auf rund 3000. Das ist nicht allzuwenig. Das *município* hat etwa 60.000 Einwohner, was, entsprechende Verteilung vorausgesetzt, eine *cesta* pro zwanzig Einwohner bedeutet. Wenn *cesta* nominell an einen Einwohner geht, dann geht sie *de facto* doch meist an dessen jeweilige häusliche Gemeinschaft. Setzt man deren Durchschnittsgröße auf geschätzte fünf Personen, wird rein rechnerisch jeder vierte Haushalt in Santo Amaro mit einer *cesta básica* bedacht. Wieviele Haushalte tatsächlich einer *cesta básica* bedürftig wären, ist schon eine andere Frage. Bedürftigkeit wird in der Regel daran gemes-

sen, ob einer Hausgemeinschaft weniger als ein *salário mínimo* (2014: 724 Reais) monatlich zur Verfügung steht. Die Listung der Bedürftigen und als solche zu Begünstigten obliegt mit der Direktive, bedürftige Familien auszuwählen, dem jeweils distribuierenden *terreiro*. Dabei darf gemutmaßt und kann beobachtet werden, dass bisweilen Freundschaft und Familienbande über Bedürftigkeit gestellt werden. Eine zumindest mehr oder weniger große Bedürftigkeit darf allerdings in den meisten Fällen vorausgesetzt werden, und auch ein Haushalt, der von zwei *salários* lebt, begrüßt die *cesta básica* durchaus.

Die Frage nach dem Empfänger wird also eher dort kompliziert, wo sie ihm überhaupt nicht zukommt oder nur gegen einen für das distribuierende *terreiro* deutlich eine Rekompensierung der eigenen Ausgaben überschreitenden Betrag zukommt. Einen kleinen Betrag zwischen fünf und zehn Reais, der oftmals auch erlassen wird, erheben die meisten *terreiros* ohnehin, um eigene Ausgaben zu decken. Meist lagert die *cesta básica* vor ihrer Austeilung eine Weile in Santo Amaro, wofür ein Wächter angestellt werden muss. Dann obliegt es den *terreiros*, die *cesta* vom zentralen Depot auf eigene Kosten in ihre *terreiros* befördern zu lassen. Dies ganz abgesehen von einem erheblichen zeitlichen und auch nervlichen Aufwand, der in die Vergütungsrechnung gar nicht einbezogen wird.

10.5 Wer distribuiert die *cesta básica*?

Komplizierter zu entscheiden als die Frage, wer berechtigt ist, *cesta básica* zu empfangen, scheint die Frage: Wer ist berechtigt, *cesta básica* zu distribuieren? An die (aus welchen Gründen auch immer miteinbezogenen) *pescadores* und *ciganos* geht ein eher geringer Teil von meines Wissens nichtmals 100 der etwa 3000 *cestas*. Die übrigen *cestas* wurden infolge der ersten beiden *reuniões* an 78 *terreiros* verteilt, was auf etwa vierzig *cestas* pro *terreiro* hinauslief. Bei jeder *reunião* erhöhte sich die Zahl der teilnehmenden *terreiros* (und auch Personen, die über kein regelrechtes *terreiro* verfügten), um bei der Austeilung im August 2014 bereits bei über 120 angelangt zu sein, was etwas über 20 *cestas* pro *terreiro* bedeutete. Das große Problem nahezu aller teilnehmenden *terreiros* war nun, dass bei jeder Lieferung der *cesta* zuvor durch *cesta* Begünstigte von der Liste genommen werden mussten. Die meisten behelfen sich damit, die *cesta*, trotz eindeutiger Weisung, dies zu unterlassen, dennoch zwischen verschiedenen Familien aufzuteilen. Trotzdem blieben stets und in nahezu allen mir bekannten Häusern viele, die an der Tür um *cesta* klopfen und keine *cesta* mehr erhielten. Solche erhöhen freilich nicht das Sozialkapital des *terreiro*, sondern mindern es; wird dem religiösen Vorsteher doch vorgeworfen, den einen zu bevorzugen, und den anderen zu benachteiligen. Ein weiteres Problem sind die zahlreichen Gerüchte um Missbrauch der *cesta*, wie sie angeblich bereits in der Vergangenheit zur zeitweiligen Aussetzung des Programms geführt haben.

Von den über 120 *terreiros* war vermutlich etwa die Hälfte *de facto* NICHT *terreiro* – es handelte sich um *ekedes*, *ogãs*, *iaós* oder sogar Nichtinitiierte, die keineswegs ein eigenes

geöffnetes *candomblé*-Haus führen und auch über keine eigene *familia de santo* verfügen. Deren Teilnahme am Programm war allgemein bekannt und wurde allgemein kritisiert, wurde aber dennoch allgemein hingenommen. Auf jeder der *reuniões*, an denen ich teilnehmen konnte, wurde über erneute Beitritte weiterer Distributoren abgestimmt – und trotz allgemeiner Kritik nie zu deren Ungunsten. Bezeichnend für die dahinterstehende Logik ist der Fall eines *pai de santo*, der stets sehr über die Diminuirung der Anzahl der in seinem *terreiro* eintreffenden *cestas* schimpfte, aber dennoch auf einem der Treffen für die Aufnahme einiger weiterer *terreiros* stimmte. Die Abstimmung verlief etwas konfus und ich hatte den Verdacht, er habe vermeint, gegen die Aufnahme gestimmt zu haben, worin ich mich jedoch täuschte: Einer seiner *filhos de santo* war unter den Neuaufgenommenen, und er meinte: Wenn Pai X (ein anderer *pai de santo*) seine Leute in die *cesta* bringt, dann will ich meine Leute auch in die *cesta* bringen! Eine andere *filha de santo* von ihm, die an dem Programm bereits teilnahm, stimmte übrigens gegen die Neuaufnahme ihres spirituellen Geschwisters, weil es (ganz wie sie selbst allerdings auch) über kein eigenes *terreiro* verfügte.

Das Problem berührt die bereits aufgeworfene Frage danach, wessen Haus als *terreiro* gilt, und wessen nicht. Eine pragmatische (dadurch keineswegs gute) Lösung wäre es gewesen, sich betreffs der Austeilung von *cesta básica* an einer Mitgliedschaft in der *Federação* zu orientieren – mit eben dieser Organisation scheint AcBantu jedoch, wie bereits erwähnt, in einiger Konkurrenz zu stehen, vielleicht unter anderem, da eben AcBantu, und nicht die *Federação* den Zuschlag zur Organisation des Programmes erhielt. AcBantu wollte also seine eigene, von der *Federação* unabhängige Bestimmung von *terreiro* treffen. Diese allerdings stützte sich lediglich auf die über den zuständigen Koordinator vermittelten, und durch ihn gewissermaßen beglaubigten Selbstdefinitionen als *terreiro*, ohne jedwelche weiteren Kriterien anzulegen.

Ende 2014, nach Durchführung einer Wahlveranstaltung für Konmannanjys Kandidaten Gilmar Santiago und nach Abschluss der Wahlen, wurden etwa 40 (zum Teil eben als solche auch gar nicht existente) *terreiros* von der *cesta básica* ausgeschlossen. Diesem Ausschluss war eine Überprüfung vorausgegangen, in deren Rahmen Konmannanjy jemanden beauftragt hatte, von Tür zu Tür der angegebenen Adressen zu gehen und zu überprüfen, ob tatsächlich ein *terreiro* besteht. Einige, die über kein *terreiro* verfügen, blieben trotz der Überprüfung im Programm, einige, die tatsächlich über ein *terreiro* verfügten, sollten ausgeschlossen werden. Offensichtlich wurde nicht für alle der gleiche Maßstab angelegt. Pai Sérgio, der selbst seine Feste in seinem Mutter-*terreiro* der Mãe Lídia durchführt, wies in diesem Zusammenhang ganz richtig darauf hin, dass das Problem auch in der Definition von *terreiro* läge: Jedermann könne einen kleinen Unterstand in seinem Garten anlegen, einige Vasen in eine Ecke stellen und sagen, das sei nun sein *terreiro*. Der plötzliche und angekündigte Ausschluss vieler kurz nach den Wahlen (also nachdem Konmannanjy nicht mehr auf breite Sympathien für sich, seine Organisation, seinen Kandidaten angewiesen

war) rief einigen Unmut hervor, wurde aber letztlich hingenommen.

10.6 Zum Wert der *cesta básica*

Es bleibt an dieser Stelle die Frage, warum der Teilnahme an dem Programm, also der Möglichkeit, *cesta básica* distribuieren zu können, seitens der *terreiros* und verschiedener Einzelpersonen überhaupt solcher Wert beigemessen wird¹⁰⁵.

Meinen Beobachtungen zufolge werden die erhaltenen *cestas básicas* von den *terreiros* in aller Regel so korrekt, wie es ihnen möglich ist, weiter distribuiert – entgegen zahlreicher Verleumdungen wird allenfalls in Ausnahmefällen Gewinn aus ihnen geschlagen, der, gemessen an dem Verlust von Sozialprestige, der mit einem solchen Schachern verbunden ist, kaum lohnt. Für die *terreiros* bedeutet die Weiterverteilung also vorrangig eine freiwillige soziale Arbeit: Ein Prestigegewinn im eigenen Viertel, der damit zusammenhängen mag, wird gemindert durch einen Prestige-Verlust, der dadurch entsteht, dass die *cesta* Mangelware ist, und nur an einige, nicht an alle der Bedürftigen ausgeteilt werden kann.

Pai Arís Entscheidung, anstatt mit den anderen *terreiros* um die *cestas* zu konkurrieren einfach aus dem Programm auszusteigen, ist nachvollziehbar – warum entscheiden sich nicht mehr Akteure wie Arí zu einem solchen Schritt? Ich vermute, dass dies auch mit einem emotionalen Wert zusammenhängt, den die *cesta básica* dadurch gewinnt, dass sie kostenlos ist – *por graça*, aus Gnade, um den portugiesischen Begriff zu gebrauchen, der auf eine durchaus theologische Ebene des Kostenlosen hindeutet. Die *cesta básica* wird als ein Geschenk verstanden, und unter anderem schon deswegen, dass die anderen es erhalten, will man es auch erhalten, da man auf eine Gerechtigkeit besteht und es als Ungerechtigkeit empfindet, würde man davon ausgeschlossen. Ähnliche Mechanismen zeigen sich auch an anderen Stellen lokaler Kultur (siehe **IV:6.1**; in **VII:1** wird auf den Komplex des Kostenlosen und einige seiner politischen Implikationen im Allgemeinen eingegangen werden).

¹⁰⁵ Ganz abgesehen vom Wert, der einer einzelnen *cesta básica* von den Personen, die sie letztlich empfangen, beigemessen wird.

Teil III

Zur Aushandlung des religiösen Feldes

1 Der *candomblé* als afrobrasilianische Religion

Der *candomblé* ist eine afrobrasilianische Religion in jedem Fall in dem Sinne, dass er erst in Brasilien (und auch erst hier unter der Bezeichnung '*candomblé*') sich als solcher zu formieren begann. Ein *terreiro* im brasilianischen Sinne, mit einer *família de santo* im brasilianischen Sinne, die den brasilianischen Vorschriften gemäß initiiert wurde und deren Mitglieder den brasilianischen Vorschriften gemäß religiöse *obrigações* ableisten, existiert in afrikanischen Traditionen nicht. Was in afrikanischen Traditionen besteht, sind zahlreiche Elemente, die als Einflüsse und Bausteine zur Formierung des 'brasilianischen Ritus' beitragen und noch immer beitragen¹⁰⁶.

Die Frage ist aber: Handelt es sich tatsächlich um eine afro-BRASILIANISCHE Religion in dem Sinne, dass auch in der Neuen Welt angetroffene Elemente seine Formierung essenziell beeinflussten, oder handelt es sich um eine afrikanische Religion in der Diaspora, die von neuweltlichen Elementen allenfalls verunklart wurde und, zumindest potentiell, davon wieder 'gereinigt' werden kann?

Das stellt die Frage danach, wieweit der *candomblé* eine synkretistische Religion ist, und von welcher Basis aus er in Synkretismus mit welchen anderen religiösen Kulturen oder existenziellen Erfahrungen, die zur Formierung einer Religion beitragen können, geriet. Zu unterscheiden sind dreierlei Ebenen, auf denen es zu synkretistischen Prozessen kommen kann:

- 1) Synkretismen, die bereits auf afrikanischem Boden entstanden,
- 2) Synkretismen, die auf brasilianischem Boden entstanden und
- 3) Einflüsse, die von transnationalen Akteuren vermittelt wurden und werden: sei es durch befreite brasilianische Sklaven, die eine Zeit in Afrika lebten und zurückkehrten, sei es durch frei geborene Afrikaner, die nach Brasilien auswanderten, oder sei es durch Ethnologen verschiedenster Herkunftsländer, die auf mehreren Kontinenten arbeiteten.

Synkretismen, die bereits auf afrikanischem Boden entstanden, betreffen beispielsweise den *nagô-vodun*-Komplex, wie er im Kapitel zu den *nações* bereits erwähnt wurde. Religiöse Rituale und außermenschliche Entitäten verschiedener afrikanischer Ethnien

¹⁰⁶ Wobei seit geraumer Zeit auch *vice versa* der *candomblé* schon afrikanische Religionen beeinflusst. Dieser *flux e reflux* ist jedoch nicht Teil dieser Untersuchung.

wachsen zu mehr oder weniger formierten gemeinsamen religiösen Kulturkomplexen zusammen. Solche interafrikanischen Synkretismen entwickelten sich teils auch erst auf brasilianischem Boden; beispielsweise in der Begegnung dahomeyanischer mit bantukultureller Religiosität. Ist die Rede von Synkretismen auf brasilianischem Boden, dann sind auch Einflüsse zu bedenken von Kulturen, die nicht afrikanisch sind: etwa brasilianisch-indigene und, vorrangig, europäische katholische, dann auch kardezistische Einflüsse. Eher in jüngerer Zeit und eher in der brasilianischen *umbanda* kommen weitere, etwa indisch-hinduistische hinzu. Europäisch-katholische Einflüsse gab es, wie auch nordafrikanisch-islamische, insbesondere in späteren Phasen des transnationalen Sklavenhandels auch schon auf afrikanischem Boden.

Von transnationalen Akteuren vermittelte Einflüsse reichen weit zurück und dauern noch immer an. So wurden die ältesten als solche historisch belegbaren institutionalisierten Häuser sowohl der *nação nagô* als auch der *nação jeje* vermutlich nicht von Afrobrasilianern, sondern von Afrikanern begründet¹⁰⁷. Zu diesen Gründungen kam es allerdings erst in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts; also im Umfeld bereits bestehender afrobrasilianischer Religiosität. Mit diesem bereits bestehenden Umfeld gerieten dann auch diese Häuser in mittlerweile bald zweihundert Jahre währende Wechselwirkungen. Diese großen Mutterhäuser werden oft (auch von Seiten der Ethnologie) als Matrizen des zeitgenössischen *candomblé* angenommen, und letztlich ist es eine Frage der Forschungshaltung, wieweit man sie oder das bereits bestehende Umfeld, auf das sie trafen, als Matrize versteht. Viele Vertreter der klassischen Ethnologie des *candomblé* (Pierre Verger, Roger Bastide und andere) forcierten in ihren Schriften eine Rückbindung an afrikanische Traditionen: Als eine solche Rückbindung ist, von einer bereits bestehenden Matrize afrobrasilianischer Religiosität ausgehend, auch die Gründung der großen *nagô*- und *jeje*-Häuser zu verstehen.

Für die ethnische Positionierung der Akteure des *candomblé* laufen diese (hier sehr verknüpft wiedergegebenen) historischen Gegebenheiten und Diskussionen auf die Frage hinaus: Ist der *candomblé* eine afrikanische, oder ist er eine afrobrasilianische Religion? So er als afrikanische Religion verstanden wird, ist zu fragen: Wieweit ist er eine interafrikanisch-synkretistische Religion? So er als afrobrasilianische Religion verstanden wird, ist zu fragen: Wieweit ist er eine brasilianisch-synkretistische Religion?

Ist von auf brasilianischem Boden entstandenen Synkretismen die Rede, dann ist in aller Regel von einem Synkretismus mit dem Katholizismus die Rede. Einen anderen Aspekt von synkretistischen Prozessen mit neuweltlichen Elementen stellen der *candomblé de caboclo* dar und die Verehrung weiterer brasilianischer Geistwesen. Was im *candomblé de caboclo* gemacht wird, hat allerdings über einige Exotismen und den Gebrauch von (nicht

107 Von 'vermutlich' ist die Rede, da solche Gründungsprozesse nicht klar dokumentiert wurden, und es in Erzählungen und Wiedererzählungen und Niederschriften solcher Anfänge einen deutlichen Trend zur Afrikanisierung von Gründungsgeschichten gibt.

psychoaktiv wirksamen) Bestandteilen der *jurema*-Pflanze hinaus meist wenig mehr mit indigenen Kulturen zu tun, als ein entsprechend verkleideter Karnevalszug es hätte. Der *candomblé de caboclo* gehört eher einer Öffnung afrikanischer Traditionen von Ahnenverehrung für Fremdgeister zu, die vermutlich schon vor der Ankunft des Kardezismus in Brasilien bestand, sich aber seit deren Auftauchen in Brasilien zunehmend an europäisch-kardezistischen und daraus hervorgegangen brasilianisch-umbandistischen Systemen orientiert. Wie auch in der Gesamtkultur des Landes, die sich ideologisch als das Ineinander dreier Kontinente verstehen will, ist auch der *candomblé* eher das Ineinander zweier, denn dreier Kontinente: nämlich des afrikanischen und des (bezüglich der Religion: vordergründig) europäischen. Ähnliches schwach wie die brasilianisch-indigenen Einflüsse sind, zumindest mittlerweile, islamische, oder, was auch denkbar wäre, jüdische Einflüsse.

Alle mir in Santo Amaro bekannten *candomblé*-Häuser arbeiten mit brasilianischen Geistwesen, und sind auch insofern schon keine 'rein afrikanischen' oder nur EINER der etablierten *nações* zugehörige Häuser. Diese Aufnahme von brasilianischen Geistwesen insbesondere in *ketu*-Häuser war ein umstrittener und langwieriger Prozess, sowohl im salvadorianischen als auch teilweise (zumindest im von diesem beeinflussten Teil des) santamarensischen *candomblé*, wobei es vor allem um Abgrenzungsfragen einmal zwischen den *nações ketu* und *angola*, und dann zwischen diesen *nações* als '*candomblé*' und der brasilianischen *umbanda* ging. Die Frage nach der Verehrung brasilianischer Geistwesen ist trotzdem strukturell eine der Frage nach afrikanischen Synkretismen vergleichbare Frage, da sie in ein als afrikanische Matrize bereits bestehendes System aufgenommen; vom *candomblé* gewissermaßen assimiliert werden konnten. Dadurch sind sie ein gleichzeitig inhärenter, aber auch theologisch abkoppelbarer Teil des *candomblé*: Ein *candomblé*-Haus kann ein solches sein, ohne dass in seinem Rahmen mit *caboclos* gearbeitet wird, genau so, wie es eines sein kann, ohne dass zu seiner Familie ein *filho de santo* von Omolu oder Euá gehört. Diese Frage nach der optionellen Eingliederung stellt sich bezüglich des Katholizismus anders.

1.1 Synkretismus - Antisynkretismus

Wenn im Folgenden von Synkretismus die Rede ist, wird vorrangig davon die Rede sein, was auch von den santamarensischen Akteuren als Synkretismus verstanden wird: Von einem Synkretismus zwischen afrikanischer Religiosität und Katholizismus, und der Frage danach, wieweit dieser Synkretismus a) den afrobrasilianischen *candomblé* überhaupt erst konstituiert, also Teil des *fundamento* macht oder b) eine Verfälschung der eigentlich afrikanischen Religion bedeutet. Von der einen Seite, den *antisincetista* (ein Wort, das in Santo Amaro bisweilen gebraucht wird), wird dabei die Übernahme katholischer Elemente als der eigentlichen Religion fremd verstanden, von der anderen Seite wird die mit einem

Antisynkretismus einhergehende Afrikanisierung oder Reafrikanisierung als Bruch mit der Tradition, bisweilen als eine Art der Folklorisierung verstanden. Meist decken sich die jeweiligen Haltungen mit der Einschätzung des *candomblé* als entweder afrikanische (*antisincretista*) oder brasilianische (*sincretista*) Religion. Eine Ausnahme in dieser Hinsicht ist Pai Zau: Er versteht den *candomblé* als eine klar brasilianische Religion (die als solche in Afrika nie bestanden hat), lehnt aber jeglichen Synkretismus mit dem Katholizismus ab. Obgleich diese Haltung sinnvoll und nachvollziehbar ist, kommt es in aller Regel zu der beschriebenen Durchmischung von antisynkretistischer Haltung und Verständnis des *candomblé* als afrikanischer im Sinne von 'in Afrika entstandener' Religion.

1.2 Katholische Elemente

Wie in dem Kapitel zu den Festen und Seáncen bereits erwähnt, richtet sich der religiöse Kalender der meisten Häuser in gewissem Maße am katholischen Jahreskreis und in recht hohem Maße an den Heiligentagen aus. Den Jahreskreis betreffend ist es vor allen Dingen die *quaresma*, die österliche Fastenzeit, darin insbesondere die Karwoche, die Bestandteil auch des *candomblé*-Kalenders wurde. Am Karfreitag versehen viele religiöse Vorsteher ihre Anhänger mit einer Art rituellem Schutz, der *cura*. Diese Art der *cura* (es gibt andere, siehe I:8.7) bedeutet die Applizierung eines *pemba de Oxalá* (eines dem *orixá* Oxalá zugehörigen Pulvers) entweder äußerlich, in Form eines Trankes oder auch in zu diesem Zweck jährlich wiedergeöffnete religiöse Skarifizierungen (*catulagem*). Mit einem speziellen Fest wird das Haus dann zumindest die folgende Woche über geschlossen (*a fecha da casa*, die Schließung des Hauses); die *orixás*, heißt es, zögen in den Krieg. Ein weiteres Fest öffnet das Haus nach Ablauf der Karwoche wieder. Während der Karwoche werden die Trommeln und weitere religiöse Gegenstände, analog dem katholischen Ritus, verhüllt. Auch während des Monats November, mit Allerseelen beginnend, stellen viele *terreiros* ihre Aktivitäten ganz ein oder arbeiten lediglich mit dem Monat zugehörigen Totengeistern, nicht aber mit den *orixás*. Weihnachten und das dem christlichen Kalender zugehörige Neujahr werden häufig mit kleineren Reinigungsritualen verknüpft.

Stärker noch als der Jahreskreis sind es die Heiligentage, die den Kalender vieler *terreiros* bestimmen, da sich viele *orixá*-Feste nach ihnen richten. Die afrikanischen Entitäten wurden in ein System der Korrespondenz mit katholischen Heiligen gebracht: Santa Barbara ist Iansã (ein kriegerischer *orixá* der Sturmwinde); São Jorge ist Oxóssi (der *orixá* des Waldes und der Jagd); Santo António ist Ogum (der *orixá* des Eisens) und so weiter. Viele Häuser versuchen, das Fest des entsprechenden *orixá* auf den Jahrestag des mit ihm assoziierten Heiligen zu legen. Jedem *orixá* ist auch ein Tag in der Woche zugehörig gedacht; dem mit Jesus Christus assoziierten Oxalá der Freitag. Oxalá, heißt es, mag keinen Lärm, und so wird alter Schule gemäß an Freitagen nicht getrommelt. Oxalá liebt die Farbe Weiß,

weshalb man sich an Freitagen nach Möglichkeit weiß kleidet. In direktem Bezug zum Christentum wird traditionell Fisch gegessen, kein Fleisch. Während des Initiierungsgeschehens einer *iaó* ist der Freitag der einzige Tag, an dem der *erê* (Kindgeist) den Initianden zu Bewusstsein kommen lässt. Viele *terreiros* pflegen die sogenannte *romaria* (Wallfahrt); den Besuch verschiedener (traditionell von sieben) Kirchen mit den Neunitiierten zum Abschluss des Initiierungsgeschehens (worauf dann als eine Art zweiter Teil der *romaria* der Besuch verschiedener *terreiros* folgen kann).

Auch *sessões* für brasilianische Geistwesen zeigen meist starke katholische Einflüsse, und viele der Geistwesen selbst sind gute Katholiken, die oft den Namen (christlichen) Gottes im Munde führen, und deren Liederrepertoire oft stark von christlichen Motiven durchsetzt ist. *Fazer caridade*, also: *caritas* auszuüben, ist vielen von ihnen ein Anliegen; in den Geschichten der Alten oft auch im Interessenkonflikt mit ihren Medien, die gerne Geld für die Leistungen der von ihnen inkorporierten Entitäten berechnet hätten.

Eine Reihe öffentlicher, mehr und mehr den Charakter von Volksfesten annehmender Feste sind ein weiteres Beispiel der Durchdringung von *candomblé* und Katholizismus. Vor allen Dingen sind hier die vor allem zu Beginn des Jahres bahiaweit stattfindenden *lavagens*, Waschungen, vornehmlich von Eingangsstufen von Kirchengebäuden zu nennen. Die bekannteste von ihnen ist die *Lavagem de Bonfim* (der Kirche des Herrn vom Guten Ende in Salvador da Bahia), die auch ein *highlight* im touristischen Jahreskalender der Hauptstadt darstellt. In Santo Amaro erfolgt alljährlich die *Lavagem da Nossa Senhora da Purificação* (der Kirche Unserer Frau der Reinigung), der Hauptkirche der Stadt; ebenfalls ein großes Ereignis, zu dem zahlreiche Besucher auch von außerhalb kommen.

1.3 Bireligiosität

Die Frage, die oft gestellt wird, bezieht sich darauf, in welchem Maße ein solcher Synkretismus tatsächlich organisch, oder aber eher oberflächlich ist, beziehungsweise eine schlecht und recht ausgehandelte, oft verkappte 'Bireligiosität' darstellt.

Axêxê beispielsweise ist ein weitestgehend auf afrikanischer Matrize beruhender Vorgang; es finden sich kaum synkretistische Anteile bezüglich des Katholizismus – mit dessen Ritual wird er im Zweifelsfalle eher zeitlich verzahnt, indem man die Termine von Aufbahrung, Begräbnis und Lesen von Messen auf das *axêxê* abstimmt. Auch die Feste für *orixás* haben, ähnlich dem *axêxê*, eine ganz überwiegend afrikanische Matrize, wobei es Formen und Anlässe gibt, wo sich auch hier Hinweise auf einen möglicherweise organisch gewordenen Zusammenhang mit dem Katholizismus zeigen (zum Beispiel im Fall der *fecha* eines Hauses).

Ein umfassender Synkretismus aber ist, auch wo er befürwortet wird, zwar zwischen verschiedenen afrikanischen Religionen durchaus, zwischen den afrikanischen Religionen und dem Katholizismus aufgrund (trotz vieler Gemeinsamkeiten) auch deutlicher struktu-

reller Unterschiede jedoch grundsätzlich nur mehr oder weniger möglich. Eine Art höchstes Wesen beispielsweise sehen zwar auch viele traditionelle afrikanische Religionen vor, es wird aber häufig eher deistisch gedacht, also vorrangig von seiner Schöpfungsleistung her: Mögliche Eingriffe in die bestehende Schöpfung unterliegen dann eher (von solcher Schöpfung her gedacht: untergeordneten) Instanzen wie den *orixás*. Auch der teleologische Impetus des Christentums lässt sich nur schwer mit den eher zyklischen Vorstellungen der meisten afrikanischen Religionen organisch vereinbaren¹⁰⁸.

Diese Gemeinsamkeiten und Unterschiede legen es nahe, einen tendenziell organischen Synkretismus von einer Art Bireligiosität zu unterscheiden. In ihrem Rahmen fühlen sich einzelne Personen sowohl dem Katholizismus als auch, mehr oder weniger getrennt davon, dem *candomblé* zugehörig. Mögliche Widersprüche werden (wie von jedem gläubigen Christen solche zwischen Altem und Neuem Testament) entweder ausgehalten oder pragmatisch gelöst. Ein interessantes Beispiel ist Madrinha Julieta, Vorsteherin eines *umbanda*-Hauses. Sie versteht sich gleichermaßen als Katholikin und *umbandista*, nimmt jedoch (da sie im Rahmen ihrer *umbanda* bereits Tieropfer darbringt) das Abendmahl nicht zu sich, da der Opferteil gewissermaßen im Rahmen ihrer umbandistischen Religionspraxis auf anderem Wege bereits verwirklicht ist. Wer bireligiös ist, muss der Logik nach nicht zwangsläufig synkretistisch sein: mir wäre jedoch in Santo Amaro niemand bekannt, der zwar bireligiös, aber nicht synkretistisch ist. Die meisten verstehen also die beiden Religionen gleichzeitig ein Stück weit zusammengehend und ein Stück weit getrennt voneinander.

1.4 Camouflage

Sowohl unter Akademikern als auch unter Religionsanhängern (und natürlich solchen, die beides zugleich sind) nahezu ein Standard scheint heutzutage die *camouflage*-Theorie, die in ihrer Einfachheit deutlich den Wunsch verrät, Brasilien Brasilien (und als solches europäisch dominiert) und Afrika Afrika (und ein Afrika in Brasilien) sein zu lassen. Der aus Santo Amaro gebürtige frühe Folklorist Manuel Querino hielt schon fest: "O africano já trazia a seita religiosa de sua terra; aqui era obrigado, por lei, a adotar a religião católica. Habitado naquela e obrigado por esta, ficou com as duas" (Querino 1938, nach Gomes Consorte 2010: 206): „Der Afrikaner brachte schon die Religion seines Landes; hier wurde er per Gesetz verpflichtet, die katholische anzunehmen. Gewöhnt an die eine und verpflichtet zu der anderen, blieb er mit den Beiden“. Die Vorstellung geht nun dahin, dass die versklavten Afrikaner die von ihnen verehrten Entitäten hinter den katholischen Heiligen versteckten; sowohl praktisch, indem man sie durch die katholischen *imagens* (Heiligenfi-

¹⁰⁸ Möglich wäre ein hundertprozentiger Synkretismus wohl nur durch eine vollständige Unterordnung des einen unter das andere System, wodurch eines der beiden Systeme jedoch zum Verschwinden gebracht würde oder, aus Sicht der Anhänger eines solchen Systems, gebracht werden sollte. Ein konkretes Beispiel für diesen ersteinmal unwahrscheinlichen Fall geben verschiedene evangelikale Kirchen. Sie nehmen zwar die im Rahmen des *candomblé* inkorporierten Entitäten für wahr und provozieren deren Inkorporierung auch in eigenen Kirchenräumen; verstehen sie jedoch als Dämonen, die es auszutreiben gilt.

guren und -Bilder) hindurch verehrte, als auch ideologisch, indem man sich solcherlei Tarnungen bediente, um die eigene Religion gegen eine aufgezwungene, fremde zu behaupten. Ging Nina Rodrigues, den rassistischen Denkmodellen seiner Zeit gemäß, noch davon aus, die katholische Theologie sei für einen afrikanischen Geist schlicht zu komplex, als dass er sie würde verstehen und entsprechend in die eigene einfügen können (ebd.: 206), neigen die heutigen Vertreter einer solchen *camouflage*-Theorie dazu, eher einen Akt des bewussten Widerstandes in solchem Versteckspiel und scheinbarer Annahme der Fremdreligion zu sehen. Bastide prägte in diesem Zusammenhang das Wort vom *château intérieur*, vom 'Inneren Schloss' des schwarzen Mannes (2003: 79). Auch Pierre Vergers sowohl fotografische als auch ethnologische Arbeiten suchten nach einem möglichst reinen Afrika in Brasilien. Was sie und zahlreiche weitere Forscher am *candomblé* interessiert, ist das Afrikanische – das Katholische gilt ihnen in der Tendenz als historischer Ballast, als unnötig gewordene Verstellung.

Auch Vertreter des *movimento negro* neigen dazu, den Synkretismus als eine zu revidierende Unterordnung afrikanischer Religionen unter den Katholizismus zu verstehen. Anders herum gedacht, gelang es dem *candomblé* in solchem Maße, sich den Katholizismus einzuverleiben, ihn ins eigene System zu integrieren, dass er, zumindest in der Volksfrömmigkeit, auch in der brasilianischen Gesamtgesellschaft teilweise nur schwer vom *candomblé* zu trennen ist: etwa betreffs der *carurus* für São Cosme und Damião, oder auch der unter dem Patronat der jeweiligen Kirchen stattfindenden *lavagens*. Sowohl in den Augen der *evangélicos*, denen beide Religionen als Dämonenkulte und die *santos*, den Synkretismus aufgreifend, als *orixás*, und als solche als Dämonen gelten, als auch in den Augen mancher *candomblecistas* sind die beiden Religionen, Zitat Pai Arí: *Quasi iguais*, fast gleich.

Solcherlei Durchdringungen mögen sich historisch unter anderem aus Mechanismen einer anfänglichen *camouflage* ergeben haben: Versteck und Verstecktes wären dann im Laufe der Zeit ineinander übergegangen. Zu belegen ist die *camouflage*-Theorie aufgrund mangelnder Quellen kaum, und heute geführte Interviews sprechen eher dagegen. Zumindest parallel zu möglicherweise erfolgten Mechanismen der *camouflage* lässt sich das Eindringen des Katholizismus auch über einen Mechanismus der Aufnahme von Fremdgeistern erklären (zu Fremdgeistern im afrikanischen Kontext siehe Kramer 1987). Wie schon die Yoruba und die dahomeyanischen Völker einander ihre Entitäten entliehen, so diese stark und wirkmächtig schienen, wollte man sich möglicherweise auch die leicht analog den *orixás* als 'Pantheon der Europäer' interpretierbaren katholischen Heiligen und deren Verehrung zu eigen machen.

Weiterhin der Herausbildung eines Synkretismus zuträglich war mit Sicherheit die von Obrigkeit und Kirche unterstützte Bildung afrobrasilianischer Bruder- und Schwesternschaften (siehe Bastide 2007: 52ff). Diese *irmandades* waren neben ihrer Funktion als religiöse Gemeinschaften auch für eine soziale Grundsicherung verantwortlich, die von der

Obrigkeit nicht geleistet wurde. Es handelte sich um eine erlaubte, sogar geförderte Organisation von sowohl freien als auch (im städtischen Kontext) noch unfreien Afrikanern und Afrobrasilianern. Unter anderem dienten diese *irmandades* auch der Sammlung von Geld, um noch unfreie Sklaven freizukaufen, oder waren an einem Netz zur Unterstützung entlaufener Sklaven beteiligt; können also auch als sonderbarerweise akzeptierte und legalisierte subversive Elemente gelten. Aus ihnen heraus kam es auch zur Bildung von *candomblé*-Häusern oder betont synkretistischen Mischformen, als eines derer bekanntesten Beispiele wohl die noch immer bestehende *Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte* in Cachoeira gelten darf.

1.5 Santa Barbara ist nicht Iansã

Die Frage nach Art und Grad eines Synkretismus zwischen afrikanischer Religion und katholischem Christentum ist, wo sie gestellt wird, eine gleichermaßen politische wie religiöse, die bisweilen politisch auf die eine, religiös aber dann doch auf eine andere Art entschieden wird.

Eine politische Frage deswegen, weil der Katholizismus als *religião dos brancos*, Religion der Weißen von vielen, insbesondere jüngeren Vertretern des *candomblé* als Gegenpol zu einer als von ihnen dem *candomblé* inhärent verstandenen *negritude* verstanden wird (siehe V:8). Markstein einer solchen antisynkretistischen Entwicklung war ein 1983 veröffentlichtes Dokument, das von den Vorsteherinnen der bekanntesten salvadorianischen *candomblé*-Häuser wie der *Casa Branca*, dem *Opô Anfonjá*, dem *Alaketu* oder dem *Bogum* gezeichnet wurde. In ihm hieß es recht deutlich: "[...] rejeitamos o sincretismo como fruto de nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão, a qual foram submetidos nossos antepassados", „[...] wir weisen den Synkretismus als Frucht [Teil] unserer Religion zurück, da er durch die Sklaverei entstand, der unsere Vorfahren unterworfen waren“ (nach Gomes Consorte 2010: 198). Dass der *candomblé* auch schon als Zusammenführung verschiedener afrikanischer Religionen und durch die Herausbildung einer spezifischen Institutionalisierung, wie sie als solche in Afrika nie bestand, *nolens volens* historisch ein Produkt des transatlantischen Sklavenhandels darstellt, wird in dieser Sichtweise nicht berücksichtigt.

... São Jorge ist Oxóssi

So bildete sich, oft begleitet und gefördert von verschiedenen Forschern und Intellektuellen, ein Imperativ der Afrikanizität heraus, der jedoch an den Realitäten oft vorbeizieht. Interessanterweise sind es, zumindest in Santo Amaro, in der Tendenz die jungen Vertreter des *candomblé*, die wissen wollen, wie der *candomblé* 'eigentlich' (also jenseits katholischer Beeinflussung) ist. Dieses oftmals eher vermeintliche Wissen erlangen

sie entweder vermittelt über die großen salvadorianischen Häuser oder über das Internet, eher selten über die eigenen religiösen Elternteile, die meist noch einer eher synkretistischen Schule angehören: Für nahezu alle meiner älteren Gesprächspartner in Santo Amaro ist der Synkretismus eine Selbstverständlichkeit (siehe auch die Statistik in **II:6.7**). Wenn sie eine Kerze für São Jorge anzünden, gehen sie davon aus, zur selben Zeit eine Kerze für Oxóssi anzuzünden.

Über Unklarheiten und Offenheiten in den Zuordnungen *santo-orixá* ist man sich dabei weitgehend bewusst. Von Oxóssi etwa weiß fast jeder zu erwähnen, dass er in Rio de Janeiro nicht mit São Jorge, sondern (ob der Pfeile) mit dem pfeildurchschossenen São Sebastião assoziiert wird. São Jorge, als Krieger auf einem Pferd, ist dort Ogum. Bezüglich Xangô bestehen ebenfalls Unklarheiten. Es gibt eine starke Assoziation zu São João und den ihm zugehörigen Tagen innerhalb der *Festas Juninas*; auf der anderen Seite wird häufig São Jerônimo als ihm zugehöriger Heiliger erwähnt. Insbesondere betreffs der weiblichen *orixás* wird, wohl weil in der Alltagspraxis weniger üblich, eine Zuordnung oft nicht erinnert oder grob in den Bereich all der unzähligen *Nossas Senhoras*, die Katholizismus und Brasilien zu bieten haben, verlegt. Trotz einer gewissen Offenheit und bisweilen scheinbaren Auswechselbarkeit der Zuordnungen sind sie, wo sie denn vorgenommen werden, sehr stark.

Der Aussage "São Jorge é Oxóssi", "São Jorge ist Oxóssi", stimmte im von mir durchgeführten Fragebogen ein Großteil der Befragten zu. Die Frage nahm ich stellvertretend für weitere in Santo Amaro üblichen Synkretisierungen von afrikanischen Entitäten und katholischen *santos* auf. Wer sagt, „São Jorge ist Oxóssi“, der sagt in aller Regel auch: „Santo Antônio é Ogum“, „São Roque é Omolu“, „Santa Barbara é Iansã“, „Iemanjá é Nossa Senhora da Purificação“, und so weiter.

Darüber ist man sich also weitgehend einig, auch wenn es sich manchmal um ein wenig hinterfragtes und leicht in Frage zu stellendes Gewohnheitswissen zu handeln scheint. Ich erinnere in diesem Zusammenhang, wie ich einmal mit einer *mãe de santo* und ihrer ebenfalls anwesenden Tochter das Gespräch auf den Synkretismus brachte. *Pra Senhora, Oxóssi é São Jorge*, fragte ich, nach Meinung der Senhora: Oxóssi ist São Jorge? *É*, das ist so, meinte sie, Oxóssi ist ein Jäger und hat ein Pferd, und São Jorge hat auch ein Pferd, *Oxóssi é das matas*, ist von den Wäldern, und... an dieser Stelle meldete ihre Tochter Zweifel: *E São Jorge? Nunca ouvi falar, que São Jorge é das matas*. Und São Jorge? Ich habe nie gehört, er käme aus den Wäldern. *É não*, dem ist nicht so? *Pois, pra mim Oxóssi sempre foi São Jorge*. Wie auch immer, für mich war Oxóssi immer São Jorge. Infolge einer gewissen Politisierung, die diese *mãe de santo* erfuhr, und die von verschiedenen Fraktionen wohl als Aufklärung verstanden würde, hatte sie jedoch ihre Meinung schon geändert, als ich den Fragebogen mit ihr durchführte: Weder sei São Jorge Oxóssi, noch habe der *candomblé* mit dem Katholizismus zu tun, gab sie an.

Um klar zu machen, dass meine Frage nicht auf ein intellektuelles, sondern auf ein ge-

glaubtes Wissen zielt, explizierte ich sie wie folgt: Wenn du eine Kerze für Oxóssi anzündest, zündest du sie gleichzeitig für São Jorge an? Mãe Deja beispielsweise machte von dort aus noch einen weiteren Brückenschlag: Nicht nur, wenn sie eine Kerze für São Jorge anzündet, sondern auch, wenn irgendein Katholik irgendwo auf der Erde eine Kerze für São Jorge anzündet, dann zündet er gleichermaßen eine Kerze für Oxóssi an, ob er nun darüber weiß oder nicht. Das dreht den von vielen Puristen und Vertretern des religiösen *movimento negro* vertretenen Ansatz, der Synkretismus ordne den *candomblé* dem Katholizismus unter, um: Der Katholizismus wird hier gewissermaßen zum verkappten *candomblé*.

Todo santo, sagte Mãe Satú einmal, *tem protetor*, jeder Heilige hat einen Beschützer. In dieser Hinsicht kann man den katholischen Heiligen, was der Synkretismusdebatte ebenfalls einen bislang wenig diskutierten emischen Impuls geben könnte, durchaus als eine Art *baba* lesen: *São Jorge é Oxóssi*, São Jorge IST Oxóssi würde somit zu einem: *São Jorge era de Oxóssi*, São Jorge WAR VON Oxóssi, und São Jorge würde zu einer Art (insbesondere im 'Ahnenkult' der katholischen Kirche) verehrten *baba*, durch den noch immer die Energie seines *dono da cabeça* sich manifestieren kann.

... Santa Barbara ist doch Iansã?

Nun mag man meinen, der santamarensische *candomblé* hinke schlicht den hauptstädtischen Entwicklungen hinterher. Josildeth Gomes Consorte führte, geraume Zeit nach dem Erscheinen des salvadorianischen Manifests, Interviews in den Häusern, die es unterzeichnet hatten. Trotz der ausdrücklichen Ablehnung eines solchen Synkretismus, ließ man im *Gantois* noch immer christliche Messen in zeitlicher Abstimmung mit dem *candomblé*-eigenen funeralen Ritual *axêxê* lesen (2010: 214), und Mãe Olga vom *terreiro Alaketu* bestand darauf: Wer in den *candomblé* eintreten will, "*precisa ser batizado*", muss (christlich) getauft sein (2010: 222).

Auch in Santo Amaro wird in vielen Häusern, auch in solchen, die einen Synkretismus eigentlich ablehnen (wollen), eine bereits erfolgte christliche Taufe vorausgesetzt, um in den *candomblé* initiiert zu werden. So wurde mir unter anderem von dem Fall eines jungen Mannes erzählt, der zwar christlich noch nicht getauft, aber schon in den *roncó*, die Initiatandenkammer des *candomblé*, eingetreten war. Mitglieder des *terreiro*, von einem katholischen Priester im Vorfeld entsprechend instruiert, nahmen innerhalb des *terreiro* eine christliche Taufe an ihm vor (die, da ist die katholische Theologie erstaunlich offen, sogar von Nicht-Christen vollzogen werden könnte), bevor der Initiierungsprozess im *candomblé* seinen Fortgang nahm.

Eine Orientierung an christlich-kirchlichen Strukturen, auch und gerade, wo ein Synkretismus mit katholischer Religion verneint wird, kann man in einer anderorts bestehenden Ersetzung der Lebensrituale Taufe, Heirat, Beerdigung sehen. Die funeralen Riten werden meist bireligiös zelebriert; es wird also sowohl ein europäisch-christlicher, als auch ein

afrikanischstämmiger Ritus, das im Rahmen der *nação ketu* sogenannte *axêxê* abgehalten. Zwischen den beiden Ritualen kommt es zu Berührungen, wenn sich etwa während des Betretens des Friedhofes im Trauerzug *orixás* inkorporieren. Eine Taufe im Sinne der katholischen kennt der *candomblé* eigentlich nicht, man kann jedoch eine Tendenz dahin beobachten, schon sehr junge Kinder zu initiieren, bei denen die tatsächliche Notwendigkeit einer Initiierung häufig in Frage gestellt wird. Verschiedene Fälle von Eheschließung innerhalb des *candomblé* sind mir bekannt geworden. Ästhetisch sind sie an ein kirchliches Hochzeitsritual angelehnt; die Rolle des Priesters allerdings wird von einer inkorporierten Entität, meist jedoch nicht afrikanischem, sondern brasilianischem Geistwesen (meist *caboclo* oder *boiadeiro*) übernommen.

1.6 Sklaverei

Das weite Feld afrobrasilianischer Religiositäten und der aus ihm hervorgegangene *candomblé* sind ein Resultat des transatlantischen Sklavenhandels; auch eine Christianisierung der Afrikaner auf brasilianischem Boden, die zu einer Durchdringung des *candomblé* mit christlichen Elementen führte, war Folge dieses Handels. Es lassen sich, auch von der Beeinflussung durch den Katholizismus abgesehen, verschiedene strukturelle und auch mentale Elemente des *candomblé* als eine Aufarbeitung der historisch-existenziellen Situation der Gefangennahme, Verschleppung in die Neue Welt, Versklavung lesen¹⁰⁹.

Cativo, barco, senzala – Gefangenschaft, Schiff und Sklavenhütte sind als Konzepte gebrauchte Begriffe und bilden eine metaphorische Welt, die insbesondere das Initiierungsgeschehen eng umgibt. Das *entrar pela dor*, also das Eintreten in den *candomblé* durch eine Krankheit oder ähnliches, was als Wille des *orixá* ausgelegt wird, wird von verschiedenen meiner Gesprächspartner als *cativo pelo orixá*, Gefangenschaft durch den *orixá*, bezeichnet. *Orixá pega* – der *orixá* greift sich sein Medium. Er wird zum *dono da cabeça*, zum Besitzer des Kopfes¹¹⁰.

Eine Initiandengruppe von solchen, die in die Gefangenschaft des *orixá* gerieten, bildet ein *barco* – ein Schiff, mit dem – analog zur *middle passage* – eine Überfahrt in Neue Welt, nun eben in die religiöse Welt des *candomblé*, stattfindet. Die Zeit *no roncó*, dem Schiffsbauch, der auch Mutterleib ist, wird großteils in einer Art von *trance* verbracht, und ist mit verschiedenen Leiden verbunden: Jeglicher vorherige Status wird abgelegt; keinerlei Luxus ist vorhanden. Der Neophyt schläft viele Nächte auf dem Boden oder dünnen Bastmatten, hält Kälte aus und kalte Bäder in der Morgendämmerung¹¹¹. Er hat keine Fra-

109 Zugleich passen die Abläufe selbstverständlich weitgehend auch in ein wie von Arnold van Gennep (1986) entwickeltes Modell der Übergangsriten – Übereinstimmungen in dieser Hinsicht versprechen jedoch keinen insbesondere den *candomblé* betreffenden Erkenntnisgewinn und liegen m.E. zu sehr auf der Hand, als dass man sie hier durchzudeklinieren bräuchte.

110 Nicht nur Köpfe werden besessen, *tudo tem o seu dono*, alles hat seinen Besitzer, sagt man. Auch Steine, Bäume, Naturerscheinungen werden in einem Besitzverhältnis außermenschlichen Entitäten zugerechnet.

111 Frühere religiöse Vorsteher sollen Wert darauf gelegt haben, diesen Umstand tatsächlich möglichst un-

gen zu stellen, sondern sich nur an Anweisungen zu halten.

Durch den Beitritt zum *candomblé* tritt er, wie schon der afrikanische Sklave, in einen neuen nationalen Zusammenhang – er ist nicht mehr Brasilianer (oder früher Angehöriger dieser oder jener afrikanischen Ethnie), sondern von nun an Zugehöriger einer der nur in Brasilien als solchen bestehenden und letztlich aus einer Ordnung der Sklavenhändler entstandenen *nações*. Wie die frühen Sklaven erhält er einen neuen Namen, die *adjinha*. An dieser Stelle wird freilich deutlich, dass die Reise gewissermaßen das Nachspiel des erzwungenen Auszugs als Weg der Rückkehr nimmt: Der neue Name ist ein afrikanischer, einer gewissen Logik folgend also kein neuer Name, sondern der alte Name, der wieder angenommen wird. Dennoch setzt sich ein Nachspiel der historischen Situation fort in einer Situation der *senzala*, der Sklavenhütte. Die jüngst initiierte *iaó* hat den niedrigsten Status innerhalb des *terreiro*. Alle religiös Älteren (auch wenn diese an biologischem Alter jünger sein mögen) muss sie um den Segen bitten; stets darauf achten, niedriger zu sitzen als die anderen, erst auf dem Boden und dann auf einem Schemel, das Sitzen auf einem Stuhl innerhalb des *terreiro* wird ihr erst später erlaubt werden. Die junge *iaó* soll nach einem traditionellen Verständnis nicht fragen, sondern auf Unterweisung warten.

Schloss sich, wie früher üblich, ein längerer Aufenthalt im *terreiro* an, war die *iaó* zudem zur Arbeit angehalten, was teils auch als eine Abgeltung der Initiierungskosten verstanden wurde, und soweit gehen konnte, dass ein *terreiro iaós* an ein anderes *terreiro* entlieh. Auch der *erê* einer Person lässt sich zur Arbeit rufen, und soll früher hart gearbeitet haben. Auch teils drakonisch anmutende Bestrafungen sind möglich; seien sie durch den *orixá* selbst oder durch das religiöse Elternteil veranlasst (siehe hierzu das Kapitel zur *cansanção* **I:4.5**).

In einer möglichen Lesart ist diese Zeit *na senzala* (in der Sklavenhütte) noch Teil des Initiierungsablaufes, der durch das *dar o nome* keineswegs abgeschlossen sei. Erst nach Ableistung dreier weiterer Rituale (der *obrigações*, siehe **I:9.1**) wird aus der *iaó* eine *ebomi*, eine Ältere. Diese *ebomi* wiederum hat die Möglichkeit, den *decá* zu erhalten, die religiöse Würde, die dazu berechtigt, ein eigenes Haus zu eröffnen. Während es heißt, Initiierung muss kostenfrei geleistet werden und die darauf folgenden *obrigações* können berechnet werden, müssen aber nicht, sagen die meisten, und auch solche, die die *obrigações* nicht berechnen: *Decá deve ser pago*, der *decá* muss bezahlt werden. Hierin kann man eine Parallele zu der Summe ziehen, mit der ein Sklave seinerzeit den Freibrief erkaufen konnte: Der Freibrief *decá* ermöglicht so gelesen den Auszug aus der *senzala* und den Aufbau einer eigenen *casa grande* (eines eigenen Herrenhauses).

Auch das *lei do ventre livre*, das 1871 verabschiedete 'Gesetz des Freien Bauches', findet eine Parallele im religiösen Regularium. Es gestand zu einem Zeitpunkt, zu dem der transatlantische Sklavenhandel bereits international geächtet war, also *de jure* keine neuen

angenehm zu gestalten – mittlerweile wird etwas nachsichtiger mit Initianten umgegangen. Infolge einer Verbürgerlichung und auch Kommerzialisierung des *candomblé* sollen einige erfolgreiche salvadorianische *terreiros* ihren *roncó* sogar wie eine Art Pension mit Moskitonetzen und Ventilatoren ausgestattet haben.

Sklassen mehr eingeführt werden durften, von Unfreien Geborenen die Freiheit zu. Eine Parallele findet man im *já nascer feito*, 'schon gemacht geboren werden': War die Mutter während ihrer Initiierung mit ihm schwanger, dann gilt das Kind manchen Traditionen zufolge bereits mit seiner Geburt als initiiert.

Der Weg in die Sklaverei wird, so gelesen, nachgespielt, um ihn in eine Rückkehr in ein freilich mittlerweile imaginäres Afrika und einen Weg in eine Art von Freiheit zu transformieren. Von einer Art von Freiheit ist die Rede, da ein System der Subordination dem *candomblé* inhärent bleibt und auch, wer den *decá* als Freibrief erwarb, noch immer seinem *dono da cabeça* untersteht, dem Besitzer seines Kopfes. Daran erinnern ihn zahlreiche Ketten, die er zu verschiedenen Anlässen trägt und verschiedene *resguardos*, die er einhalten muss. In Pai Zaus Interpretation dieser eher paradoxen Freiheit handelt es sich bei dieser Unterordnung des menschlichen Willens unter den Willen des *orixás* jedoch nicht wirklich um Verpflichtungen (*obrigações*, ein Wort, das er eher ablehnt), sondern um die letztlich von einem selbst gewählte Übernahme von Verantwortung.

1.7 Katholizismus und Sklaverei und Nelson Mandela

Meines Erachtens möglicherweise wichtiger als die weiter oben beschriebenen rituellen Beeinflussungen und Übernahmen ist die Übernahme einiger christlicher Denkmuster, von Stücken christlicher Moral und Ideologie in den *candomblé*, verbunden mit einem Kontext von Sklaverei, innerhalb dessen sie transferiert wurden. Demut etwa, *humildade*, gilt im Allgemeinen in der *candomblé*-Szene als wichtiger Wert, der auch den *orixás* zugeschrieben wird: *Orixá é humildade, orixá é da senzala*: *Orixá* ist Demut, *orixá* kommt aus der Sklavenhütte. Das Bild kontrastiert freilich mit den stolzen Kriegern und eitlen Frauen, als welche die *orixás* gleichzeitig gelten - es korrespondiert aber mit dem Prinzip der Initiandenkammer, in der keinerlei in äußerer Welt erlangter Status von Bedeutung ist. *Ninguém é melhor do que ninguém*, keiner ist besser als irgendein anderer, heißt es oft. Innerhalb des *terreiro* zählt eine religiöse Hierarchie, die für alle Beteiligten dieselbe ist.

Ideologisch bedenklich ist der Begriff der Demut freilich dadurch, dass, spricht man von der Demut der Sklavenhütte, von einer erzwungenen Demut auch vor dem menschlichen Herrn die Rede ist, während es in christlichem Sprachgebrauch eher um die verstandene, gewählte Demut vor Gott geht. Auch die *caridade*, Mildtätigkeit, ist ein zentraler Begriff. Muten die afrikanischen Religionen und ihre Geschichten von Kriegen und Rachen eher alttestamentarisch an, wurden sie im *candomblé* in gewissem Sinne ideologisch evangelisiert. Die Erfahrung von Leid ist sicher eine dem *candomblé* zutiefst zugrunde liegende, und die Sklavenschiffe lassen sich im Rahmen dieses Komplexes als Passion der Afrikaner lesen; der entstehende *candomblé* als eine Art neuer, und als solcher auf afrikanischem Boden nie geschlossener Bund zwischen zahlreichen, vormals in Kriegen miteinander verwickelten Ethnien.

Passion, Leiden, kann zu unterschiedlichen Reaktionen führen. Zwei mögliche Antworten auf Leiderfahrungen liegen typologisch im Repertoire der brasilianischen Geistwesen vor: der *escravo* und der *preto velho*. *Escravo* als brasilianisches Geistwesen ist zutiefst ambivalent. Hinter seiner umbandistischen Schicht als *malandro* oder *vagabundo* (Bösewicht, Verbrecher) liegt eine Schicht, in der seine Bezeichnung wörtlich zu nehmen ist als Sklave; als Seele eines Sklaven im kardezistischen Sinne, die mit dem erlittenen Leid keinen Frieden schließen konnte. Schon zu Zeiten der Sklaverei war das Leben der Plantagenbesitzer als Täter ein ständig von (nachvollziehbaren) Rachewünschen der versklavten Afrikaner bedrohtes, und wo sich ein solcher Wunsch nicht erfüllen konnte, lebt er in der Gestalt verschiedener *escravos* fort. Es sind wohl solche, die insbesondere für Schadensarbeiten (siehe **I:11.8**) auch eingesetzt werden.

Gegenbild des *escravo* in diesem Sinne ist der *preto velho*, der Alte Schwarze. *Preto Velho* hat seinen Frieden gemacht, kardezistisch gesprochen: zum Licht gefunden. Er ist der *Uncle Tom* unter den imaginierten Vorfahren. Er ist väterlicher Freund und Berater, heilkundig, wohlgesonnen. Wo *escravo cachaça*, Zuckerrohrschnaps trinkt, trinkt er Kaffee; manche der *pretos velhos* wissen auch um die Kunst, im Kaffee die Zukunft zu lesen (*o dom do café*, die Gabe des Kaffee). Vielleicht bezeichnenderweise ist dieser wohlwollende, aber auch durch eine europäische herrschende Schicht domestizierte Sklave in der brasilianischen *umbanda* verbreiteter als im santamarensischen *candomblé*. Die eher eurodeszendenten Mitglieder paulistischer *umbanda*-Häuser arbeiten viel mit *preto velho*; im santamarensischen Kontext ist er ausgesprochen selten, viel häufiger die Arbeit mit *escravo* als seinem weniger domestizierten *pendant*.

Nun kann sowohl der Friede des *preto velho*, als auch der Krieg des *escravo* ein falscher sein. Beide können ideologisch instrumentalisiert werden. Haltungen, die durch die beiden Figuren verkörpert werden, finden sich auch im Verhältnis der *candomblé*-Szene zur Gesamtgesellschaft: Auf der einen Seite wollen die Akteure den *candomblé* als *resistência*, *militância* (Widerstand, Militanz) gegen die herrschende, eher eurodeszendente brasilianische Gesellschaftsordnung verstehen; auf der anderen Seite ist die Bereitschaft zum Pakt mit eben jener Gesellschaft groß, wenn im Rahmen eines gemeinsam und aus gemeinsamen Interessen geschaffenen Bildes vom *candomblé* politische und finanzielle Bündnisse möglich sind (siehe vor allem Teil V).

Ende 2013 verstarb Nelson Mandela, und in einem mir gut erinnerlichen Gespräch mit Pai Zau ging es um den im Vorangegangenen geschilderten Komplex. Auch Nelson Mandela durchlitt seine Passion, und hatte die Wahl zwischen zwei möglichen Antworten auf das erlittene Leid: Waffen oder Verhandlungen. Die weiteren Entwicklungen in Südafrika sind bekannt. Das Gespräch mit Zau lief darauf hinaus, dass dem *candomblé*, historisch in die Rolle eines Jesus Christus gezwungen, zu wünschen sei, sich zu einem Nelson Mandela zu entwickeln.

2 Der *candomblé* als afrikanische Religion – Reafrikanisierung?

Man kann den *candomblé* auf grundsätzlich dreierlei Art als eine afrikanische Religion verstehen:

- 1) Als verschiedene in sich kohärente und geschlossene und in Afrika vorgebildete religiöse Systeme, die auf brasilianischem Boden eine jeweils neue Struktur fanden.
- 2) Als eine Zusammenführung verschiedener afrikanischer religiöser Systeme in einer neuen Struktur auf brasilianischem Boden.
- 3) Als ein religiöses System, das, dominiert durch ein oder verschiedene afrikanische religiöse Systeme und unter Wechselwirkungen mit nichtafrikanischen religiösen Systemen, auf brasilianischem Boden entstand (und als solches noch immer im fortwährenden Entstehen ist).

Das dritte Verständnis geht also von einer Beeinflussung durch nichtafrikanische Glaubensinhalte aus, wie sie allerdings auch auf afrikanischem Boden schon gegeben sein kann. Das zweite Verständnis schließt die Möglichkeit innerafrikanischer Synkretismen ein, wie sie zwischen den *nagô* (Yoruba) und *jeje* (um das Königreich Dahomey) und an anderen Stellen gegeben waren. Das erste Verständnis geht von einer Abgeschlossenheit der verschiedenen afrikanischen Religionen zueinander aus. Wer will, kann alle drei Verständnisarten betreffend einwenden: Wo sich die Struktur erst auf brasilianischem Boden, durch eine historisch entstandene Situation afrikanischer Völker in Brasilien entwickelt hat, kann nicht mehr von (rein) afrikanisch, sondern muss von afrobrasilianisch die Rede sein. Von der ersten Verständnisart zur dritten würde dann 'brasilianisch' immer ein wenig größer geschrieben werden; das 'afro' im Kompositum kann aber in allen Verständnisarten größer und deutlich größer geschrieben bleiben als seine weitere Bestimmung '-brasilianisch'¹¹².

Als eine rein afrikanische Religion, sowohl seine Inhalte betreffend, als auch seine Strukturen, mittels derer die Inhalte gelehrt und gelebt werden, kann niemand den *candomblé* argumentativ überzeugend behaupten: Findet sich doch die Struktur, die er in Brasilien fand, in Afrika nicht. Die ersten beiden Verständnisse neigen allerdings dazu, die Inhalte als rein afrikanische zu verstehen, zu behaupten, oder verstehen und behaupten zu wollen. Ein *candomblé*-Haus, das mit ausschließlich afrikanischen, also von nichtafrikanischen Inhalten unbeeinflussten Inhalten arbeitet, ist allerdings durchaus denkbar: Dann handelt es sich um ein afrikanisches oder, wo es solches ohne noch am Ziel angelangt zu sein anstrebt, um ein sich re-afrikanisierendes oder afrikanisierendes Haus.

Wieweit die großen Gründerhäuser der *nações ketu* und *jeje* in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in dieser Hinsicht, da durch Afrikaner gegründet, 'rein' afrika-

¹¹² Es wäre dann wohl auch erst die brasilianische *umbanda*, in der die beiden Teile möglicherweise zu Recht in gleich großen Lettern geschrieben würden.

nisch waren, kann man mutmaßen oder behaupten – nachweisen lässt es sich nicht, ob nicht auch die afrikanische Gründer schon von christlichem Gedankengut beispielsweise beeinflusst waren. Sollten sie dies nicht gewesen sein, sind ihre Nachfolger es bald geworden – so weit zurückreichend wie die religiöse Praxis der betreffenden Häuser dokumentiert ist, mögen die afrikanischen Inhalte zwar deutlich vorherrschen – aber auch nicht-afrikanische, insbesondere katholische, spielen hinein.

Die hier sehr technisch und kleinlich vorgenommenen Vorüberlegungen zur Afrikanizität des *candomblé* sind notwendig, um von ihnen ausgehend zu versuchen, den Begriff der *reafricanização* in seiner Bedeutung einschätzen und gegebenenfalls fragen zu können:

Handelt es sich um eine Re-Afrikanisierung, oder um eine Afrikanisierung? Und:

Auf was für ein Afrika referiert sie?

2.1 Reafrikanisierung (in Salvador)

Der Prozess oder die Idee einer *reafricanização* ist hauptstädtisch; salvadorianisch. Auch in den *candomblé*-Szenen anderer Metropolen (Rio de Janeiro, São Paulo) gibt es Reafrikanisierungen, bisweilen mit dem zusätzlichen Element, sich sich reafrikanisierend vom baianischen *candomblé*, aus dem sie meist hervorgegangen sind, emanzipieren zu wollen. Die paulistischen oder cariokischen Reafrikanisierungsbewegungen seien im Folgenden von der Diskussion ausgenommen. Auch die salvadorianische Reafrikanisierungsbewegung wird nur in ihren Grundzügen und einigen wenigen ihrer Aspekte beschrieben werden¹¹³; so weit, um zu verstehen, was schließlich als reafrikanisierende Bewegung auch in den santamarensischen *candomblé* dringt, und was man dort wiederum über die Reafrikanisierung, möglicherweise dann auch in Salvador, lernen kann.

Reafrikanisierenden Bewegungen liegt ein afrikanisches Verständnis des *candomblé* zu Grunde: Ein solches Verständnis ist seit den ersten Forschungen zum *candomblé* seit Ende des neunzehnten Jahrhunderts betreffs verschiedener Akteure belegt, und wurde auch von vielen der frühen Forscher vertreten. Zudem galten der frühen *candomblé*-Forschung die einen als afrikanischer als die anderen – der als solcher konstruierte *candomblé nagô-jeje* als afrikanischer als der *candomblé angola*, wobei anzumerken ist, dass die frühen Forschungen fast ausschließlich in *ketu*-Häusern stattfanden (*Casa Branca*, *Gantois*, *Opô Afonjá*), und Forschungen in den als verschlossener geltenden *jeje*-Häusern erst deutlich später einsetzten. Nina Rodrigues und Arthur Ramos waren ihrer Ausbildung nach forensische Psychologen, und verfolgten ihre Forschungen zum *candomblé* noch von einer Art 'sozialhygienischem' Standpunkt aus. Edison Carneiro war ausgebildeter Jurist, arbeitete

113 Für eine gesamtbrasilianische Betrachtung der Reafrikanisierung siehe Capone (2009); für Salvador da Bahia Pinho (2010) und Santos (2005).

journalistisch und entwickelte sich zunehmend zum Volkskundler und Folkloreforscher. Alle drei waren dem *candomblé* gegenüber nicht negativ, eher positiv eingestellt, ordneten ihn aber als eine Art faszinierenden Anachronismus ein, der im Zuge der Modernisierung brasilianischer Gesellschaft überwunden werden würde.

Edison Carneiro nahm sich in den späten dreißiger Jahren der US-amerikanischen Ethnologin Ruth Landes an, die von 1938-1939 Forschungen in Salvador durchführte. Ihr daraus entstandener Bericht *The City of Women* nimmt, dabei allerdings schon von Vorsteherinnen der großen Häuser geäußerten Meinungen folgend, eine Trennung zwischen authentischen und weniger authentischen Häusern vor. Vor allem das Eindringen meist homosexueller männlicher *pai de santo* in die religiöse Szene und die Ausbreitung des wenig orthodoxen *candomblé de caboclo* werden von ihr gegen die Traditionen der großen alten Häuser gehalten. Der traditionelle *candomblé*, folgt man Landes und dann auch Carneiro, ist weiblich und afrikanisch: der diese Tradition brechende *candomblé* ist männlich (meist homosexuell) und brasilianisch.

In den folgenden Jahren wurde die Afrikanizität des *candomblé* zunehmend zu einem positiv besetzten Wert. Es waren vor allem zwei französische Forscher, die an einer solchen Aufwertung beteiligt waren: Der Sozialwissenschaftler Roger Bastide, der von 1937-1954 an der Universität von São Paulo arbeitete und der Fotograf Pierre Verger, der 1946 nach Salvador da Bahia kam, und bis zu seinem Tod 1946 dort blieb. Die Tendenz von Roger Bastides zahlreichen Arbeiten über den *candomblé* ging dahin, ihn als ein unbeschädetes System afrikanischer Religiosität und Mentalität zu verstehen, und dessen philosophische Aspekte auch als eine Alternative zu einem 'westlichen' Denken herauszuarbeiten – andere, oft wieder Ausländer, wie Juana Elbein dos Santos und auch Giselle Binon-Cossard sollten ihm darin folgen. Elbein dos Santos und Binon-Cossard wurden als *iaó* initiiert (erstere in einem *ketu*-, letztere in einem *angola*-Haus), und auch Bastide war *ogã*. *Africanus sum*, ich bin Afrikaner, bekannte er und Afrikaner wurde er: durch den *candomblé* (auf die Verwandlung des Europäers in einen Afrikaner wird zurückzukommen sein, siehe VI:1.2). Auch Pierre Verger war (durch Mãe Meninina) als *ogã* im *Gantois* konfirmiert worden. Zudem vermittelte er aktiv zwischen dem brasilianischen *candomblé* und afrikanischen Kulturen, in denen seine Wurzeln liegen, indem er zahlreiche mehrmonatige Reisen vor allem in Teile des Yoruba-Landes im heutigen Benin unternahm. Dort wurde er auch zum *babalawo*, zum Deuter des Kaurischneckenorakels, ausgebildet. Ähnlich wie bei Bastide, mit dem ihn eine Freundschaft verband, zielten seine Forschungen und auch seine vergleichenden fotografischen Arbeiten darauf, ein möglichst reines Afrika in Brasilien zu finden, wo nicht: wieder herzustellen.

1934 hatte der erste *Congresso Afro-Brasileiro* (afrobrasilianische Kongress), unter Vorsitz des Sozialwissenschaftlers Gilberto Freyre in Recife, Pernambuco stattgefunden. Der zweite folgte 1937 in Salvador, Bahia. Diese Kongresse kann man als ein Initial verstehen,

Akademiker und religiöse Würdenträger in einen dem Ideal nach gleichberechtigten Dialog miteinander zu bringen. Bis 1946 war die *candomblé*-Religion als solche zwar nicht verboten, durch verschiedene Paragraphen (Scharlatanerie-Verbot beispielsweise) aber von polizeilicher Verfolgung bedroht. 1946 wurde bereits die *Federação Baiana do Culto Afrobrasileiro* (die heutige FENACAB) begründet; bis 1976 aber oblagen die *terreiros* noch der Meldepflicht bei der *Delegacia de Jogos e Costumes*, der gleichen Behörde, die für Glücksspiel und Nachtlokale zuständig war. Seit 1976 konnten die *terreiros* sich alternativ bei der von der Szene selbst verwalteten *Federação* melden.

1972 war die *Bahiatursa* begründet worden, ein staatliches Organ, das in Zusammenarbeit mit verschiedenen Segmenten der Wirtschaft den Tourismus in Bahia fördern sollte, wobei die afro-brasilianische Kultur als besondere Ressource verstanden wurde – der Wunsch, vom *candomblé* in touristischer Hinsicht zu profitieren, hat mit Sicherheit zu dessen fortschreitender Entkriminalisierung beigetragen. Der Dialog und Austausch mit der Akademie wurde zunehmend um einen Dialog und Austausch mit der Politik bereichert, und auch von Seiten der Politik wurde der Afrikanizität des *candomblé* hoher Wert beigemessen: einmal als exotistischer Anreiz, der Touristen ins Land holen sollte und dann auch, um sich den sich dekolonialisierenden afrikanischen Ländern als eine Art Mittler zwischen weißer und schwarzer, afrikanischer und europäischer Welt auf lateinamerikanischem Boden darstellen und anbieten zu können.

Waren es früher eher einzelne Akademiker und Intellektuelle, Künstler und Schriftsteller, die sich dem *candomblé* angeschlossen hatten, wurde es nun zunehmend *chic*, mit dem *candomblé* zu sympathisieren oder sich gar initiieren zu lassen. Das fünfzigjährige Initiationsjubiläum von Mãe Meninina wurde als großes, öffentliches Fest zelebriert, zu dem auch zahlreiche politische Würdenträger erschienen, um ihre Aufwartung zu machen. Die großen *terreiros* insbesondere Salvadors wurden zu zunehmend wichtigen Orten des gesellschaftlichen Lebens, wobei es sich um einen Prozess handelt, der bis heute andauert.

Von diesen 1970er Jahren an ist auch die Rede von einer von Salvador ausgehenden Reafrikanisierung der afrobrasilianischen Kultur, insbesondere des *candomblé*. Ihr vorausgehend fand, wie im Vorausgegangenen kurz skizziert, eine zunehmende Aufwertung afrikanischer Elemente insbesondere in Bezug auf den *candomblé* statt, die jedoch gewissermaßen von außerhalb kam. Auch wenn einige der Wissenschaftler, Politiker, Intellektuellen, die eine solche Aufwertung vorangetrieben hatten, konfirmiert oder initiiert waren, wurzelte ihre Autorität doch außerhalb der *candomblé*-Szene im engeren Sinne. Was als *reafricanização* verschlagwortet wird, unterscheidet sich vielleicht darin von einer vorausgegangenen Afrikanisierung von außen, dass die religiöse Szene selbst nun verstärkt eine Art aktiver Kulturpolitik zu betreiben begann. Wurden bis dahin die afrikanischen Wurzeln im *candomblé* von außen gesucht, sucht nun die Szene selbst (in recht hohem Maße sicher als Antwort auf deren offensichtlich hohen Wert auf

verschiedenen Märkten) nach diesen Wurzeln und, wo sie gelockert scheinen, nach einer Art von Wiederverwurzelung.

Wo nach innen eine religiöse, kulturelle Politisierung sich verstärkte, verstärkte sich nach außen, zur Gesamtgesellschaft hin, eine ethnisch begründete Politisierung, in einem durchaus paradox anmutenden Zusammenspiel mit einem zunehmenden Dringen eher eurodeszendenter Mittel- und Oberschicht in den afrikanischen, afro-brasilianischen *candomblé* (siehe III:3). Eine Bewegung, die parallel zur Reafrikanisierung und teils im Wechselspiel mit einer Reafrikanisierung in den 70er Jahren gründet, ist die Neuformierung des *movimento negro*, der afrobrasilianischen Bürgerrechtsbewegung, die 1978 in der Gründung der bis heute aktiven Organisation MNU (*Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial*, Vereinigte Schwarze Bürgerrechtsbewegung Gegen Rassistische Diskriminierung) mündete (zum Verhältnis von *movimento negro* und *candomblé* siehe V:8.8).

2.2 Re-Afrikanisierung oder Afrikanisierung?

Der Begriff der Re-Afrikanisierung geht davon aus, etwas, was ursprünglich afrikanisch gewesen sei, könne nun wieder afrikanisch gemacht werden. Ein Begriff von Afrikanisierung kommt ohne diese Annahme aus: Auch wo ursprünglich ein afrikanisches Element nicht vorhanden war, kann man afrikanisieren.

Ein frühes Beispiel für einen solchen Vorgang der Afrikanisierung sind die *Obá de Xangô*, auch: *Ministros de Xangô*, die Minister von Xangô (vgl. Capone 2009: 281ff), die als Institution in den 1930er Jahren durch Mãe Aninha in das *Opô Afonjá* eingeführt wurden. Auf einer Erzählung über Xangô beruhend und sich Namen aus der yorubanischen Geschichtsschreibung bedienend, wurden 12 Ehrenämter im *terreiro* eingeführt, sechs Minister zu Xangôs rechter, sechs zu seiner linken Seite. Als Mãe Aninha 1938 starb, musste sich die Nachfolge aushandeln. Mit der Übernahme des Amtes durch Mãe Senhora waren nicht alle Familienmitglieder einverstanden – unter anderem, um das Machtgefüge im *terreiro* zu ihren Gunsten zu verändern, verdreifachte Mãe Senhora die Anzahl der Minister, indem sie einem jedem der Vertreter zwei weitere Vertreter, jeweils einen zur Linken und einen zur Rechten beistellte. Die ersten dieser Minister wurden noch aus den bereits im Haus konfirmierten *ogãs* ausgewählt – zunehmend wurden die Posten dann aber durch einflussreiche Personen aus Politik und Kunst besetzt, die nicht unbedingt in den *candomblé* initiiert sein mussten.

In einem Gespräch mit dem Soziologen Donald Pierson sagte Mãe Aninha betreffs ihrer *Ministros de Xangô*: „Minha seita é puramente nagô, como o Engenho Velho. Mas eu tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Eles tem uma cerimônia para os doze ministros de Xangô? Não! Mas eu tenho!“ (Oliveira e Costa Lima 1987: 53, nach Capone 2009: 284): „Meine Sekte [mein

candomblé] ist rein *nagô*, wie das *Engenho Velho* [anderer Name für die *Casa Branca*]. Aber ich habe große Teile der afrikanischen Tradition wiedererlangt, die selbst das *Engenho Velho* vergessen hat. Haben die eine Zeremonie für die zwölf Minister von Xangô? Nein! Aber ich schon!“ Es ist interessant, wie Mãe Aninha in dieser Aussage das erst 1910 gegründete, und somit jüngste der drei großen salvadorianischen *nagô-ketu*-Häuser, als traditioneller als sein Mutterhaus (die *Casa Branca*) positionieren will. Dabei handelt es sich um einen Trend, den man auch an anderen Stellen beobachten kann: In der Tendenz sind es meist die Jungen, die auf eine Traditionalität zurückgreifen wollen, die über die der im brasilianischen Kontext Älteren hinausreicht. Dazu kommt die Frage, von wo und wie eine Tradition aufgegriffen wurde. Schon die zwölf *Minister de Xangô* sind, wie Capone ausführt, eine *bricolage* mit afrikanischen Elementen, um so mehr ihre Verdreifachung. Zudem verhält es sich so, dass die Gründerinnen der *Casa Branca* (also des Mutterhauses auch des *Opô Afonjá*) mitnichten aus der Stadt Oyó des Königs Xangô, sondern aus der Stadt Ketu kamen: Der Einsetzung von *Obá de Xangô* in einem Haus der *nação ketu* entspräche also im Grunde der Nachgestaltung bayrischen Königtums in einer Exilgemeinschaft von Preußen.

Die Einführung und fürderhin Erweiterung der *Obá de Xangô* war also keine Re-Afrikanisierung, die auf einen früheren Zustand der *candomblé*-Religion in Brasilien zurückgegriffen hätte, sondern eine Afrikanisierung in dem Sinne, dass sie afrikanische Elemente in den *candomblé* einfügte, und sie dabei sogar: brasilianisierte, indem sie sie für die brasilianische Situation des *terreiro* zurecht-'bastelte'. Auch die Frage danach, auf welche afrikanische Tradition denn zurückgegriffen werden soll, an was für einem Afrika man sich im Rahmen von Afrikanisierungen oder Reafrikanisierungen orientiert, ist durch die *Obá de Xangô* bezüglich der verschiedenen Königtümer der Yoruba schon angerissen.

2.3 Was für ein Afrika?

Die verschiedenen Königtümer der Yoruba betreffend kann hier keine Diskussion yorubanischer Historie erfolgen, sie ist auch für den brasilianischen *candomblé* von nicht übermäßiger Bedeutung: fassten sich doch in Brasilien verschiedene yorubanische Völker unter dem Begriff *nagô* zusammen, wobei es sich um eine Entwicklung handelt, die ähnlich seit Ende des 19. Jahrhunderts in Nigeria stattfand, wo sich ein panyorubanisches Selbstverständnis der Angehörigen der yorubanischen Kultur entwickelte, die sich als solche zu jener Zeit erst konstituierte (zu nationalistischen Bewegungen der Yoruba siehe Ajala 2009). Etwas allgemeiner bleibt aber dennoch zu fragen: Auf was für ein Afrika bezieht sich Afrikanisierung, Re-Afrikanisierung und ein oft mit solchen Bewegungen zusammengehender Wunsch nach einer Purifizierung?

Ersteinmal ist hier zu unterscheiden zwischen den drei großen *nações*, die sich in Brasilien herausbildeten: *nagô-ketu*, *jeje*, *angola*, und möglicherweise dann zwischen

weiteren Sub-*nações*, was die Frage nach der Afrikanizität des *candomblé* nocheinmal erweitern kann: Ist der *candomblé* eine afrikanische Religion – und, wenn ja: wieviele?

Der *candomblé* im Allgemeinen unterliegt, wie verschiedentlich bereits angesprochen, einer starken Nagô- oder Ketuisierung. Insbesondere Häuser der *nação angola* sind davon (stärker als solche des in sich abgeschlosseneren *candomblé jeje*) betroffen. In Bezug auf den *candomblé angola* zeichnet sich, als mögliche Spielart einer Re-Afrikanisierung, eine Tendenz zur Re-Bantuisierung der durch yorubanische Strukturen und Inhalte überlagerten religiösen Praxen ab.

Sérgio Paulo Adolfo führt desbetreff in einer schönen sprachspirituellen Argumentation aus, wie während einer Initiierung im *candomblé* aus vorerst weniger bestimmten Energien – Energien der Natur, der Anzestralität – durch Sprache Entitäten geformt werden: in seiner Schilderung der *dono da cabeça* einer Person (2010: 54). Der Absatz findet sich in Adolfos Buch über den *candomblé angola*, einer der wenigen Publikationen, die man zu dieser *nação* findet. Adolfo ist Linguist und will mit seinem Buch den *terreiros* der *nação* Angola helfen, die eigene *nação* besser zu verstehen, und zwar vor allem durch ihre Sprache besser zu verstehen. Er grenzt solche Häuser des *candomblé angola*, die sich auf die Suche nach den Wurzeln der 'eigenen', bantustämmigen Spiritualität begeben von solchen ab, die er *milongado* nennt, was vermischt (*misturado*), in Synkretismus befindlich bedeutet; sowohl mit dem Katholizismus, als auch mit der *nação ketu*. Würde nun in einem Haus, das sich als *angola* versteht, ein *inquice* mit dem Namen eines *orixá* bedacht, würden für ihn gar Lieder aus dem *ketu*-Repertoire gesungen, würde sich, statt eines *inquice*, eben ein *orixá* formen: Auf diesem Weg übernahme der *candomblé ketu* sozusagen von innen heraus die spirituelle Kontrolle über die verschiedenen Häuser ehemals anderer *nações*¹¹⁴.

Reafrikanisierung kann also für die eine *nação* des *candomblé* etwas anderes als für eine andere bedeuten. An solcher Stelle scheiden sich dann auch Afrikanisierungs- von Purifizierungsprozessen, die bis hierhin oft Hand in Hand gehen. Das 'Pure', was angestrebt wird, bezieht sich auf letztlich unterschiedliche Wurzeln, und darüber hinaus ist ein 'pures *nagô*', wie Mãe Aninha es für sich in Anspruch nahm und andere es noch immer für sich beanspruchen oder anstreben, ein ähnlich konstruiertes Produkt, wie ein 'purer' *candomblé angola* es wäre: Fassen doch beide Bezeichnungen schon unterschiedliche Traditionen in einem Zusammenspiel unter sich zusammen.

Ein gemeinsamer Bezugspunkt ergibt sich allerdings im Rahmen panafrikanischer Ideologien, in denen eine die verschiedenen afrikanischen Kulturen durchdringende allgemeine

114 Bezüglich einer Re-Bantuisierung des *candomblé* versteht sich AcBantu als Protagonist einer eben solchen Bewegung. Laut Konmannanjy, dem Präsidenten der Assoziierung, kam es in Salvador zur Durchführung von Sprachkursen für Angehörige der entsprechenden *terreiros*. In Santo Amaro ist Konmannanjy allerdings vorrangig durch die Distribuierung der *cesta básica* präsent, und kaum mit bantuspezifischen Themen. Es scheint jedoch über die Wahrnehmung Konmannanjys als mächtigem Akteur eine gewisse Aufwertung der *nação angola* in Santo Amaro zu erfolgen; es gibt Ansätze, sich auf Santo Amaro als *terra de Angola*, 'Land von *angola*' zu besinnen.

Afrikanizität konstruiert wird, deren Bereich von einigen auch über das subsaharische Afrika auf die Länder Nordafrikas ausgedehnt gedacht wird. In einem solchem Bezugsrahmen, der parallel zu einem lokalen bestehen kann, geht es weniger um das bestimmte Ritual, weniger um etymologische Diskussionen um die Herkunft einer bestimmten Entität, sondern um eine als solche angenommene allgemein afrikanische Religiosität und Mentalität: Eine solche wiederum wurde bereits von verschiedenen Afrikanisten insbesondere den Yoruba unter den afrikanischen Völkern zugesprochen, und dann von verschiedenen *candomblé*-Forschern der *nação nagô* unter den verschiedenen *nações* des *candomblé*, als wäre die Kultur und religiöse Überlieferung der Yoruba ein Königsweg zu einer solchen panafrikanischen Mentalität.

2.4 Afrika als Atlantis

Ganz davon abgesehen, welche religiöse Überlieferung den präferierten Weg dahin bietet, sei hier die Frage zumindest angerissen: Was zeichnet eine solche Afrikanizität aus, und im Unterschied wozu?

Die Frage wird ähnlich nocheinmal auftauchen, wenn es um die Besprechung des brasilianischen 'negro' (Afrobrasilianer) im Vergleich zum 'branco' (Eurobrasilianer) gehen wird (siehe V:8). Die Afrikanizität des *candomblé* betreffend ist im Grunde nocheinmal zu unterscheiden zwischen einer historischen Afrikanizität (also den Wurzeln des *candomblé*) und einer Afrikanizität in der Diaspora (also der Frage, wie sich Vertreter einer solchen Afrikanizität in Brasilien verhalten).

Das Verhältnis der *candomblé*-Anhänger als Wahrer einer Afrikanizität zu Brasilien wird sowohl in lokalen als auch in politischen Diskursen oft vor allem mit zwei Begriffen charakterisiert und behauptet: *resistência* und *militância*, Widerstand und Militanz, in deren Licht dann auch versucht wird, die *candomblé*-Geschichte zu lesen. Ein militanter, also zumindest aktiver Widerstand gegen eine politisch, religiös und kulturell unterdrückende Kultur herrschender Eurobrasilianer wird postuliert und geschichtlich rückprojiziert. Die Kraft für solchen Widerstand will man aus der *ancestralidade*, der Anzestralität im Allgemeinen und insbesondere auch der eigenen Religion beziehen: *A nossa religião tem mais do que cinco mil anos*, unsere Religion ist älter als 5000 Jahre, hört man immer wieder sagen, sie sei also viel älter als das Christentum. Woher sich die Zahl von 5000 Jahren schöpft bleibt dabei fraglich; sie deutet allerdings auf ein (auch wissenschaftlich mittlerweile kaum umstrittenes) Urahnentum Afrikas für die Weltbevölkerung, welches allerdings noch einige zehntausend Jahre weiter zurückliegt.

Das Afrika, auf das man sich in den entsprechenden Diskursen des *candomblé* bezieht, ist ein weitgehend mythisches, und die mit ihm verbundenen Ideale ausnehmend positiv: Verbundenheit mit der Natur statt Raubbau an ihr, Gemeinschaftlichkeit statt Vereinzelung, eine jedem seinen Standort zuweisende, andersweltlich geregelte Ordnung anstelle

ungerechter, unterdrückerischer Unordnung. Alles in diesem Afrika des *candomblé* ist wahr und gut und schön. Dabei sind sich einige Akteure des Unterschieds eines solchen Afrika zum zeitgenössisch bestehenden Afrika durchaus bewusst – dieses reale Afrika ist aber, zumindest von der santamarensischen Szene, weit entfernt. Und auch wenn es näher rückt, können die zwischen ihm und dem Afrika des *candomblé* bestehenden Widersprüche auf die Korrumpierung durch die Europäer zurückgeführt werden: Der *candomblé* würde somit zum Bewahrer eines paradiesischen Afrika, das es so in Afrika nicht mehr gibt, eines untergegangenen Atlantis. In einer solchen Rolle sieht sich *der candomblé* insofern bestätigt, dass es tatsächlich einzelne Elemente von Ritual gibt, die von Afrika nach Brasilien transportiert wurden, und in Afrika mittlerweile vergessen sind.

Africanus sum – ich bin Afrikaner, meinte Roger Bastide, und man ist geneigt zu fragen: *So what?* Die Ideale einer solchen Afrikanizität scheinen allgemein menschliche, wo nicht sogar in hohem Maße von spezifisch europäischen Mentalitäten geprägt (etwa bezüglich eines Begriffes von Demut, siehe III:1.7); das mytische Afrika des *candomblé* stellt, so gesehen, eine exotistische, an ferne Strände hin imaginierte Utopie unter anderen dar. Ein spezifisch 'Afrikanisches' lässt sich in einem solchen zumindest im offiziellen Diskurs behaupteten, eher abstrakten Afrika kaum finden: Allenfalls in der Betonung in andersweltliche Hierarchien eingebundener Ordnung, wie sie einem europäischen Verständnis individueller Freiheit bisweilen eher beängstigend zuwiderlaufen mag.

2.5 Salvadorianisierung in Santo Amaro

Reafrikanisierungen oder Afrikanisierungen, die im santamarensischen *candomblé* stattfinden, wurzeln zum größten Teil in Strömungen der salvadorianischen Szene – sind also durch eine Salvadorianisierung vermittelte. Diese salvadorianische Vermittlung lässt sich theoretisch umgehen durch Bücher, die sich allerdings betreffs des *candomblé* auch meist auf die salvadorianische Szene beziehen, und meines Wissens eher selten konsultiert werden. Eine wichtigere Informationsquelle als Printmedien ist schon heute das Internet, ein Trend, der sich sicher verstärken wird, und theoretisch Zugang auch zu weniger salvadorianisch orientierten Quellen bietet. Wieweit diese dann auch gesucht, genützt, Erkenntnisse aus ihnen in die religiöse Praxis implementiert würden, lässt sich noch nicht absehen.

Ein großer Teil des Informationstransfers aus der Hauptstadt nach Santo Amaro findet noch immer persönlich statt: sei es durch Besuche großstädtischer Häuser, sei es durch Filiationsbeziehungen zu großstädtischen Häusern. In direkter (also elterlicher) spiritueller Deszendenz von salvadorianischen Häusern stehen nur wenige religiöse Vorsteher in Santo Amaro:

Mãe Tonha, *umbanda*, später *ketu*

Pai Aléz, *ketu*

Mãe Iara, *ketu*
Mãe Zilda, *ketu*
Mãe Ângela, *ketu*
Mãe Silva, *ketu-Ilhexá*;
Mãe Jandira, *ketu misturado com Angola*

Mãe Tonha, die nur betreffs der *umbanda* in Salvador initiiert wurde und später von einer cariokischen *mãe de santo* in die *nação ketu*, spielt im Zusammenhang einer Salvadorianisierung santamarensischer Szene keine Rolle. Zu Aléx weiß ich wenig zu sagen. Zum Zeitpunkt eines kurzen Gesprächs mit ihm (2013) verfügte er noch über keinen *decá*, und sein eher kleines Haus scheint keinen großen Einfluss auf die santamarensische Szene zu haben. Sein *pai de santo* ist Pai Regilton aus Salvador, dessen möglicher Einfluss sich im Zweifelsfalle wohl eher durch Pai Gilson, mit dem er sehr gut befreundet ist, vermittelt. Mãe Iara ist eine wichtige Vertreterin des santamarensischen *candomblé*; sowohl Mãe Lina als auch Aldo und Josemí, beide bislang noch ohne *decá*, also drei weitere Häuser in Santo Amaro, können als Filiationen von ihr gelten. Weder von Mãe Zildas, noch von Mãe Ângelas Haus ausgehend bestehen Tochterhäuser. Mãe Silva gilt als Matriarchin des acupensischen *candomblé*; Pai Arí und Mãe Rosy wurden durch sie initiiert und führen mittlerweile eigene Häuser. Mãe Jandira ist eher am Rand der acupensischen Szene situati-

niert. Die genannten Vertreter und ihre Filiationen zeichnen sich nicht durch einen besonders afrikanisierten *candomblé* aus, mit Ausnahme von Aldo und Josemí, beide Anfang der 80er Jahre geboren. Sie vertreten einen *candomblé*, den sie als antisynkretistisch in Bezug auf den Katholizismus verstehen, was sich aber nicht auf eine ihnen durch Mãe Iara vermittelte religiöse Schule zurückführen lässt. Eine Deszendenz in Salvador bedeutet also keineswegs automatisch einen afrikanischeren *candomblé* – obgleich die Bewegung der Reafrikanisierung in Salvador wurzelt, betrifft sie nur einen Teil der dortigen Szene. Bemerkenswert ist allerdings, dass sowohl Mãe Silva, als auch ihre *filha de santo* Mãe Rosy jeweils eine *filha de santo de Obá* in ihrer Familie haben – ein *orixá*, der vermutlich in Santo Amaro zwischenzeitig in Vergessenheit geriet oder erst relativ rezent gewissermaßen eingeführt wurde.

Wichtiger als diese direkten Filiationen scheinen weniger formelle Einflüsse zu sein. Historisch ist in diesem Zusammenhang unbedingt der Einfluss des salvadorianischen Hauses *Bogum* auf das heute von Mãe Lídia geführte Haus und auch auf das *Viva Deus* zu nennen (siehe **II:3.1...die drei alten Häuser**), also auf zwei Häuser, die heutzutage bereits Grundlage dessen bilden, was als SANTAMARENSISCHER *candomblé* verstanden werden kann. Jüngere Vertreter des *candomblé*, die in regem Austausch mit der salvadorianischen Szene stehen, sind in Santo Amaro vor allem Pai Pote und Pai Gilson und Vorsteher von noch jüngeren Häusern, die in Beziehung zu den beiden genannten stehen. Auch Pai Kikito beschreibt

seinen *candomblé* als nichtsynkretistisch, wobei seine Wurzeln nicht in der salvadorianischen, sondern cachoeirensischen Szene liegen. Insgesamt sind Bestrebungen hin zu einer Afrikanisierung oder Reafrikanisierung recht klar den jüngeren Generationen zuzuordnen – es handelt sich ganz vorrangig um eine Angelegenheit der dritten und vierten Welt des *candomblé* in Santo Amaro (siehe II:4.1).

Im Folgenden seien einige Aspekte besprochen, in denen sich der *candomblé* in Santo Amaro betreffs seiner Afrikanizität aushandelt.

2.6 Sprachregelungen

Ein schönes Beispiel für Afrikanisierung der Sprache im santamarensischen *candomblé* sind die Toiletten im *terreiro* von Pai Rogério, *umbandista*. Über den Türen steht nicht *homem* und *mulher*, sondern *obinrin* und *okunrin*, Männlein und Weiblein auf Yoruba, und es sei dahingestellt, wieviele seiner *filhos de santo* und Besucher die yorubanischen Vokabeln unterscheiden können und korrekt das ihnen zugedachte Örtlein aufsuchen. Pai Rogérios Toiletten sind ein Kuriosum; Sprachregelungen im *candomblé* jedoch ein durchaus aktuelles Themenfeld. Diese Sprachregelungen sind, wie so viele Elemente im santamarensischen *candomblé*, vorrangig von einem yorubanischen Sprachgebrauch bestimmt, und haben die Tendenz, portugiesische Begriffe, die sich eingebürgert haben, wieder durch afrikanische, vorrangig yorubanische, zu ersetzen. In vielen Fällen stehen die gebräuchlichen portugiesischen Begriffe in einem Zusammenhang mit dem Katholizismus, wodurch sie tatsächlich ganz andere Bedeutungsfelder öffnen können, als sie mit den afrikanischen Begriffen gemeint sind. In anderen Beispielen können portugiesische Begriffe als eine Art *lingua franca* des *candomblé* verstanden werden, als ein sprachliches System, in dem man *nações*-übergreifend über den *candomblé* sprechen kann.

In diesem Zusammenhang erinnere ich eine lange Diskussion um die Benennung einer Assoziation der *candomblé*-Vorsteherinnen in Santo Amaro (siehe II:8.2). Anwesend waren neben Mãe Zilda, *nação ketu*, verschiedene *candomblé*-Vorsteherinnen anderer *nações*, unter anderen Mãe Docamo (*angola*) und Mãe Satú (*ari dëndê*); desweiteren da Luz, die in der *Secretaria da Promoção da Igualdade Racial* arbeitet (siehe V:5.7) und selbst monatlich eine *sessão* für ihren *caboclo* gibt. Eigentlich ging es um die Frage, wieweit a) eine Mitgliedschaft, b) die Übernahme von Amt im Vorstand und c) das Wahlrecht für die Ämter im Vorstand nur Vorsteherinnen, oder auch hierarchisch darunter stehenden Mitgliedern von *candomblé*-Häusern möglich sein sollte, was sprachlich vor die Entscheidung stellte: Die Assoziation eine *associação das mulheres do axé* (eine Assoziation der Frauen des *axé*) zu nennen, was alle weiblichen *candomblé*-Angehörigen umfasst hätte, oder eine *associação das mães de santo*, Assoziation der Mütter vom Heiligen, was ausschließlich die religiösen Vorsteherinnen umfasst hätte. Diese Diskussion einer eigentlich inhaltlichen

Entscheidung wurde überlagert von einer ersteinmal eher formalen Diskussion, nämlich der: ob die Assoziation, so sich ihr Name denn auf die Vorsteherinnen beziehen soll, *Associação das mães de santo* oder *associação das ialorixá* genannt werden sollte. Eigentlich war auf dem vorausgegangenen Treffen schon entschieden worden, die Assoziation im Zweifelsfalle *associação das mães de santo* zu nennen, da dieser Begriff die religiösen Vorsteherinnen verschiedener *nações* gleichermaßen umfasst: die *ialorixá* der *nação ketu*, die *mametu nkisi* der *nação angola*, die *mãe de santo* (so sie sich nicht eher als *zeladora* oder *madrinha* versteht, was in Santo Amaro allerdings selten ist) der '*nação*' *umbanda*, und, sollte eines Tages ein *jeje-terreiro* in Santo Amaro eröffnet werden, auch deren je nach der Unter-*nação* unterschiedlich bezeichnete Vorsteherin. Die anwesenden *mães de santo* verstanden eine solche (von mir unterstützte) Argumentation vorerst, bis da Luz begann, dagegen zu polemisieren. Da Luz hatte offenbar einen Diskurs um neue Sprachregelungen im *candomblé* aufgegriffen, und war der Ansicht, *mãe de santo* dürfe es, da es sich um einen portugiesischen Begriff handle, nicht heißen. Sie hatte offensichtlich einen Purifizierungsdiskurs aufgegriffen und war der Ansicht, *santo* habe nichts mit *candomblé* zu tun, und ging in ihrer (sich hier durchaus verlierenden) Argumentation soweit, zu meinen, *mãe de santo* sei ein herabsetzender Begriff, analog zur *macumbeira* oder *feiticeira*. Es müsse unbedingt *associação das ialorixá* heißen, wobei da Luz übersah, dass sie durch diese Sprachregelung eine der Nationen des *candomblé* über die anderen erhob, und einer innerreligiösen Diskriminierung zuarbeitete. Es ergab sich nun das interessante Missverständnis, dass die anwesenden *mães de santo* anderer *nações* fürchteten, wenn sie keine *ialorixás* seien (was da Luz, als nicht religiöse, aber politische Autoritätsperson, nahelegte), dann auch gewissermaßen keine *mães de santo* seien, gewissermaßen also unterhalb der *ialorixás* stünden, was ein gutes Beispiel für sich bereits etabliert habende Herrschaft durch Sprache gibt.

Um den Begriff *mãe de santo* wird viel, auch innerhalb des Portugiesischen, herumübersetzt. 'Mutter DES Heiligen' wäre *mãe do santo*; 'Mutter DER Heiligen': *mãe dos santos*; beides Begriffe, die nahezu wörtlich der *ialorixá*, 'Mutter des/der *orixá/s*' oder der *mametu nkisi*, 'Mutter der / des *inquice/s*' entsprechen. Der Begriff *mãe de santo* lässt sich jedoch offener übersetzen, indem man das *santo* als substantiviertes Adjektiv nimmt: Mutter vom Heiligen beziehungsweise Mutter im Kontext des Heiligen, hier synonym verstanden mit dem Spirituellen. So existiert die *mãe de santo* als spirituelle Mutter analog zur *mãe biológica*, der biologischen Mutter, als eine Art *mãe espiritual*, was sie ja *de facto* auch ist. Man kann also das katholische Element aus dem Begriff *mãe de santo* herausübersetzen – historisch ist es jedoch durchaus darin verankert, und auch im Verständnis der meisten *mães de santo* ist die mit dem Begriff implizierte Verbindung zwischen Katholizismus und *candomblé*, entgegen zeitgenössischen Purifizierungstendenzen, vorhanden. Wie man auch immer zu dieser durch den Begriff implizierten Verbindung stehen mag, als Begriff einer *lingua*

franca ist er wichtig, will man nicht von *sacerdotisas das religiões da matriz africana*, Priesterinnen der Religionen afrikanischer Matrize sprechen, wie es 'amtlich korrekt' wäre. Der gleiche Fall, genaugenommen, liegt schon bei den *santos*, den Heiligen selbst vor. Man ist geneigt, bezüglich der afrikanischen Entitäten von *orixás* zu sprechen – ungeachtet der Frage, ob es sich tatsächlich um *orixás*, oder um *inquices* (bantu-stämmige Entitäten) oder *voduns* (Entitäten der *nação jeje*) handelt: *Santos*, trotz seiner katholischen Implikationen, gibt einen Überbegriff.

Die Sache beginnt sich anders zu verhalten, wenn es um spezifischere Dinge geht, zum Beispiel um Exú beziehungsweise Legba. Viele sprechen von ihm als *diabo* (Teufel), und hier werden tatsächlich zwei Bedeutungsfelder zusammengeführt, die nur sehr bedingt miteinander zu tun haben, und die Auffassung von Exú als *diabo* ist nachweislich eine christliche Interpretation, und in hohem Maße eine Fehlinterpretation des afrikanischen Trickster-Figuren-Komplexes. Als Oberbegriff für verschiedene Formen von Exú in verschiedenen *nações* taugt dieser Begriff also wenig, und es ist nachvollziehbar, wenn darauf hingewiesen wird, dass es unschön ist zu sagen: *Vou pra festa da diaba*, ich gehe zum Fest der Teufelin, wenn man ein Fest für *pombagira* besuchen will. Hierbei ist allerdings, genaugenommen, nocheinmal zwischen *escravo* und *escrava* zu unterscheiden, den 'paganen' Exú-Formen, die oft *egum-*, als Totengeist-nah gedacht werden und Legba und Legbara, die als *orixá* in die yorubanische Mythologie eingebunden sind. Ein ähnlicher Fall liegt vor, wenn man, wie noch immer sehr üblich, von *matança*, Schlachtung, betreffs der Darbringung von Opfertieren spricht – in der *nação ketu* gibt es die Vokabel *ouro*, wodurch eine deutliche Trennung zum ebenfalls *matãncas* vornehmenden Metzgerhandwerk markiert wird. Will aber ein *angola*-Haus von der Darbringung von Opfertieren sprechen, wäre es wieder ein Beispiel sprachlicher Dominanz der *nação ketu*, wenn dann von *ouro* die Rede wäre – auch, da sich die Durchführung eines Tieropfers betreffs der dazu gesungenen Lieder und so weiter von *nação* zu *nação* unterscheidet.

Betreffs der Sprachregelungen im *candomblé* wird also, wie auch an anderen Stellen, eine teils durchaus sinnvolle Afrikanisierung oft fehlpropagiert als Ketuisierung.

2.7 Kleider und Feste

Die Kleidung des *xirê*, also der noch nicht von außermenschlichen Entitäten ergriffenen Akteure war traditionell aus einfachem, weißem Stoff – dabei handelt es sich mittlerweile um eine Kleidernorm, die eher der brasilianischen *umbanda* in Abgrenzung zum *candomblé* zugeschrieben wird. Zwar gibt es immer noch Anlässe, die weiße Kleidung fordern, etwa Feste im Zusammenhang mit Oxalá, der Trend geht aber zu bunten, bedruckten Stoffen. Pai Gilson, allerdings in Bezug auf ein *caboclo*-Fest, meinte einmal ausdrücklich: *Quero ver ninguém em ropa branca, quero ver todos em ropa estampada*: Ich will niemanden in weißer Kleidung sehen, alle sollen mit bedruckten Stoffen kommen. Dies ganz im

Gegensatz zur alten Ethnologenregel, sich für jedwede *candomblé*-Veranstaltung irgendwie weiß zu kleiden. Bedruckte Stoffe gelten allgemein als schön, und gelten allgemein als afrikanisch: *ropa africana*, afrikanische Kleidung. Die Kleidernorm betreffend sind es eigentlich drei ineinanderspielende Strömungen, die die derzeitige Norm verändern: Ein Trend zur möglichst teuren und luxuriösen Kleidung, ein Trend zur Afrikanisierung, was Farben und Muster betrifft und dann auch ein Trend zur Überschreitung von Distinktionsmerkmalen religiöser Hierarchie, die durch Kleiderregelung ausgedrückt werden können. *Iaó que veste como pai de santo*, solche, die noch *iaó* sind, sich aber schon wie ein *pai de santo* kleiden, sind ein vielbeklagtes Phänomen. Auch (noch) Nichtinitiierte kleiden sich bisweilen, als glaubten sie durch eine entsprechend aufwendige Garderobe dem *candomblé* näherzukommen. Die Kleiderordnung demokratisiert sich im kapitalistischen Sinne dahingehend, dass sie weniger von religiösem Verdienst, und mehr von den finanziellen Möglichkeiten abhängt. *Tá virando uma show de moda*, es wird eine Moden-Show, sagen manche vom *Bembé do Mercado*: An mehreren Abenden oder auch während aufeinanderfolgender Jahre bei diesem Ereignis die gleiche Kleidung zu tragen, das gilt als *fauxpas*, über den schlecht gesprochen wird.

Was die Durchführung von Festen betrifft lassen sich am ehesten im Haus von Pai Pote Beispiele dafür finden, was man als eine Salvadorianisierung verstehen kann. Sein Haus ist das einzige, in dem ich ein ausführliches *padê* für Exú vor dem Beginn eines *xirê* beobachten konnte, das sich über eine halbe Stunde oder länger ziehen kann und mit entsprechend darauf spezialisierten Ämtern verbunden ist, wohingegen es in sämtlichen anderen mir bekannten Häusern eher beiläufig und mit kleinerem Ritus abgehandelt wird. Pai Pote ist meines Wissens auch der einzige, der nicht nur *Águas de Oxalá*, sondern drei aufeinanderfolgende Feste für drei verschiedene Qualitäten von Oxalá gibt, bei denen zudem Details im Ritual berücksichtigt werden, wie sie den meisten anderen Häusern vermutlich schlicht unbekannt sind. Es kommen zu Potes Festen immer wieder Besucher aus Salvador und anderen Städten, und Pote versucht, ein entsprechendes 'Niveau' zu bieten. Dazu gehört es wohl auch, dass er bisweilen zum Ausklang von Festen ein *buffet* aufbaut, anstatt, wie eigentlich üblich, gefüllte Teller austeilern zu lassen: Kritiker sprechen eher abwertend von einem *candomblé de buffet*, von einem *buffet-candomblé*, den er machen würde.

Es ist eine schwierige Aufgabe, eine Salvadorianisierung in der Gabe von Festen zu belegen, da sich ein Ursprüngliches von einem Salvadorianisierten nur noch schwer trennen lässt. So war ich beispielsweise überrascht, zu erfahren, dass schon Pai Celinos angolansische *mãe de santo Águas de Oxalá* gegeben habe – ein eigentlich klar mit der *nação ketu* verbundenes Fest, das aber für Pai Celino dadurch, dass seine *mãe de santo* es gab, schon Teil eigener Tradition macht. Begibt man sich heutzutage auf die Suche nach Salvadorianisierungen, dann sind es meist die Elemente, in denen ein Haus um einen Ablauf weiß, um den die anderen nicht wissen. Tut es sich damit dann hervor, dauert es meist nicht lange,

bis viele der anderen Häuser es übernehmen.

2.8 Von alten und neuen Liedern

Bezüglich des Liederrepertoires, der *rezas* (Gebete) und der Tänze wären entsprechend darauf fokussierte Untersuchungen notwendig, um Wandlungen, Vergessen, Wiederfindungen und Erfindungen als solche nachzuzeichnen. So erwähnte Pai Deni einmal, ein Gebet, das er als Oxum zugehörig gelernt habe, würde heutzutage gesungen, während man eine Taube opfert – *todo tá mudando*, alles ändert sich, kommentierte er. Der *candomblé* seines Sohnes, den er in einem befreundeten Haus initiieren ließ, das Wissen seines Sohnes um den *candomblé*, sei schon ein anderes, als seines, das er von seinem *pai de santo* gelernt hatte.

Peter, ein *ogã* von Mãe Iara und auch andere (etwa Pai Zau) merkten mir gegenüber an, dass mittlerweile in einigen Häusern während des *xirê* Lieder gesungen würden, die eigentlich exklusiv dem *axêxê*, dem funeralen Ritus des *candomblé*, zugehören: Nach emischem Verständnis ist das nicht nur sehr falsch, sondern auch sehr gefährlich. Ein solches Verlieren von Wissen oder auch unwissendes Kopieren hat wohl vor allem auch mit der raschen Ausbreitung des *candomblé*, der Verkürzung des Initiierungsprozesses, dem Wandern von Haus zu Haus zu tun. Betreffs der Lieder merkte Peter aber auch etwas anderes an: Die Leute, und zwar häufig gerade die Alten des *candomblé*, hielten bisweilen ein Lied für eine Erneuerung, bei dem es sich in Wirklichkeit um ein wiederentdecktes, dem aktuellen Wissen nahezu verloren gegangenes, altes Lied handelt. Was den einen eine Wiederentdeckung von Wissen ist, ist den anderen eine Erfindung von Wissen.

In diesem Zusammenhang erinnere ich, wie Solange, eine enge Freundin von Pai Celino, eines Abends davon erzählte, sie habe gehört, die Alten hätten seinerzeit von einem Santo Amaro *na frente* (einem vorderen Santo Amaro, der Stadt selbst) und einem Santo Amaro *atrás* (dem hinteren Santo Amaro, womit die mittlerweile eingemeindete Siedlung Entrada da Pedra gemeint gewesen sei) gesprochen, und somit auch von zwei Heiligen, die Santo Amaro schützten. Pai Celino, 71 Jahre alt, hatte davon noch nie gehört und ging davon aus, wenn es sich um ein altes Wissen handle, müsse er davon wissen. *O povo inventa coisa*, das Volk erfindet Sachen, meinte er: *Santo Amaro atrás fica no cu*, das hintere Santo Amaro liegt im Arsch. Das Beispiel deutet auf eine Attitüde von Vertretern, Inhabern alten Wissens, ein neues Wissen (wenn auch möglicherweise irrtümlich als solches klassifiziert), das sich oft als eine Art Archäologie von Tradition versteht, als Erfindung zu betrachten. Sowohl die Betrachtung alten Wissens als Aberglaube, als auch die Betrachtung neuen Wissens als Erfindung sind letztlich Grenzsatzungsprozesse, die der Formung Haus- oder familieneigener, teils auch gruppen- oder *nação*-eigener Theologie dienen.

2.9 Entitäten

Ähnlich wie mit manchen *cantigas* mag es sich mit manchen *orixás* verhalten. *Orixás*, mag man meinen, kommen und gehen – und möglicherweise entstehen sie auch. Was das breite Spektrum der Entitäten der *umbanda* betrifft, wie es teils in den *candomblé* drang, so sind viele von ihnen in Brasilien entstanden, in einer spielerischen Alchemie, in der Phantasien über brasilianische Indigene, Vorfahren aus den Zeiten der Sklaverei und großstädtische Vagabunden sich mit den afrikanischen *orixás* fusionierten, auf Bühnen für die Inkorporierung von Phantasien, kulturellen Neu- und Immer-wieder-Neu-Orientierungen, die häufig auch ein Stück weit Schaubühnen, Marktstände auf spirituellem Markt schon waren.

Was das Spektrum der dem *candomblé* im engeren Sinne, im Sinne der drei großen *nações angola, jeje, ketu* zugehörigen *orixás* betrifft, ist es schwieriger, von der Entstehung von Entitäten in Brasilien oder in jüngerer Zeit zu sprechen: gilt eine Referenz zu afrikanischer Matrize, häufig anhand eines letztlich von Historikern und Ethnologen erarbeiteten Wissenskorpus, doch als notwendiges legitimierendes Merkmal, um sie, beispielsweise, eben von solchen umbandistischen Entitäten abzugrenzen. Das Reservoir von Entitäten im afrikanischen Raum ist allerdings nahezu unbegrenzt. Eine Aushandlung solchen Reservoirs in Brasilien findet dort statt, wo man *orixás* von *marcas, qualidades* von *orixás* unterscheidet. So galt vielen etwa Airá als eine *marca*, eine *fase* (ein Lebensalter) von Xangô, und mittlerweile gibt es Tendenzen, ihn als eigenständigen *orixá* zu begreifen – der seinerseits wieder in unterschiedlichen *marcas, qualidades* vorkommen kann (das System der *qualidades* des *candomblé* kommt hier der begrifflich ans Militärwesen angelehnten Bürokratisierung der *entidades* in verschiedene *falanges* der *umbanda* nahe). Ähnlich gab es Tendenzen, Obá, eine der Frauen von Xangô, als eine *qualidade* von Iansã zu verstehen – mittlerweile wird Obá in den *terreiros*, die um sie als solchen wissen, in aller Regel als eigenständiger *orixá* verstanden und verehrt. Bei Euá, Obá und Airá handelt es sich um drei recht klar der yorubanischen *orixá*-Lehre entstammende *orixás*, die, soweit es sich rekonstruieren lässt, vermutlich erst über salvadorianische Quellen in den santamarensischen *candomblé* gelangten.

Für diese *orixás* werden selten Feste im Rahmen der *funções* (siehe **I:10.2**) gegeben; sie finden sich auch meines Wissens nicht als einem Haus analog dem Kopf eines Mediums zugehörige *orixás* (siehe **I:6.1...barracão**). Auch als *donos da cabeça* sind sie seltener als sehr verbreitete Entitäten wie Iansã oder Ogum, wobei sich allerdings eine steigende Zahl von *filhas de santo* (fast ausschließlich Frauen) *de Euá* beobachten lässt. Pai Pote, in einem Diskurs, den er mit einigen *mãe de santo* über die Änderungen im *candomblé* führte, meinte: Er sei es gewesen, der *Obá* nach Santo Amaro gebracht habe, will heißen: die Kenntnis über diesen *orixá*, die er vermutlich in einem der salvadorianischen Häuser erhielt. Auch habe vor ihm niemand *Ogum* in Grün, sondern stets nur in Blau gekleidet, was eine Frage der jeweiligen *marca* von *Ogum* ist (und im übrigen häufig zu Verwechslungen mit Oxóssi

führen kann, dem in vielen Traditionen grün, mittlerweile auch oft blau zugeordnet wird).

Zu einem in Santo Amaro neueren Wissen gehört auch das Wissen um die *iamí*, die großen Mütter, zu denen Aspekte verschiedener weiblicher *orixás* (Oxum, Iemanjá, Nanã, Euá und weitere) gezählt werden. Elbein dos Santos in ihrer einflussreichen Philosophie des *candomblé nagô Os Nãgô e a morte* diskutiert ihren positiv-ancestralen *versus* ihren negativ-ancestralen Aspekt (2012: 120 ff): Sie gelten als große, gefährliche Zauberinnen und als behütende Mütter. Teils dringt ein Wissen um diesen von Elbein dos Santos akademisch erarbeiteten Komplex auch in die jüngeren Häuser des santamarensischen *candomblé*; vielen älteren Vorstehern hingegen ist dieses mehrere weibliche *orixás* zusammenfassende Konzept unbekannt, wie auch schon eine Unterscheidung zwischen *baba* und *egum*. Zu einem solchen Komplex der Anzestralität gehören auch Diskussionen um den *abiku*-Status und um den *orixá* Nanã als Besitzerin des Kopfes (siehe **I:8.9**), in denen sich ebenfalls ältere Wissensschichten gegen neuere auszuhandeln scheinen.

Auch Iroko und Ossaim sind, obzwar allgemein bekannt, eher seltene *orixás*. Pai Iba führt die Seltenheit solcher *orixás* auf die Gespräche zwischen Mãe Menenina und Pierre Verger zurück: Diese habe zwar (gegen Bezahlung) viele Geheimnisse an den Fotografen weitergegeben, über einige *orixás* jedoch geschwiegen. Diese *orixás* fanden dadurch weniger Eingang in den sich im Wechselspiel mit Pierre Verger und anderen Wissenschaftlern erarbeitenden Kanon des *candomblé ketu*, wie er sich brasilienweit nur ausnahmsweise über direkte Deszendenz der von den Anthropologen beforschten Häuser, und stärker über Medien und Informationen aus zweiter oder dritter Hand verbreitete. So würden fortlaufende Veröffentlichungen über den *candomblé* auch eine fortlaufende Veröffentlichung der *fundamentos* des *candomblé* bedeuten, als deren Folge bis dahin wenig bekannte Aspekte der Religion auch in der santamarensischen Szene bekannt würden.

2.10 *Odus*

Die *odus* wurden im Zusammenhang mit Arbeiten und Beratungen im *candomblé* bereits angesprochen. Wie Capone ausführt, fanden erste Kurse zu der mit ihnen verbundenen yorubanischen Divinationskunst in den siebziger Jahren in Rio de Janeiro statt. Sie wurden häufig von Nigerianern durchgeführt, die aber nicht immer innerhalb afrikanischer Kontexte legitimierte Bewahrer der von ihnen in Brasilien vermittelten Tradition waren (Capone 2009: 304).

Pai Zau erwähnte in diesem Zusammenhang einen noch immer, wo nicht verstärkt bestehenden Trend unter sowohl baianischen als auch paulistischen *pais de santo*, nach Nigeria zu reisen, um dort in Lagos an einer Art Fortbildung im Werfen der *búzios* teilzunehmen, wofür auch ein Diplom ausgestellt würde. Er nennt solche diplomierten Muschelwerfer mit einem Wortspiel *babalovo* ('Eierpapas', in Abwandlung von *babalawo*, 'Vater vom Geheimnis').

Die *odus* als kanonisiertes System einer Lesung des Kaurischneckenorakels stehen gegen eine Tradition der eher intuitiven Lesung, wie es sich in Brasilien herausbildete. In vielen afrikanischen Kulturen sind Orakeltechniken wie die *búzios* weitgehend nichtinkorporierenden Männern vorbehalten, während die Inkorporierung von Entitäten eher dem weiblichen Bereich zugerechnet wird; ein System, wie es sich in der cubanischen *santeria* etwa weitgehend erhalten hat. In Brasilien bemächtigten sich die Frauen gewissermaßen der *búzios* und überführten sie tendenziell aus dem System einer spirituellen Mathematik der *odus* in ein System der Intuition, das mit Mediumität in Zusammenhang gebracht und entsprechend an die *rodante* (Inkorporierenden) gekoppelt wurde. Mediumität wurde erst eher den Frauen, dann eher homosexuelle Männer, dann schließlich dann auch Männern unabhängig von ihrer sexuellen Ausrichtung zugeschrieben und zugebilligt. Mediumität wurde im Laufe der Entwicklung des brasilianischen *candomblé* also gewissermaßen demokratisiert: sowohl, was das Geschlecht als dann auch, was den ethnischen Hintergrund betrifft. Diese eher mediale Lesung der *búzios* bestand längere Zeit parallel zu einzelnen männlichen, nichtinkorporierenden Spezialisten, wobei die *odus* und die mit ihnen verbundenen *itan* (Sinnsprüche) weitgehend in Vergessenheit gerieten, bis man sich, von den 1970er Jahren ausgehend, zunehmend wieder darauf besann. Es entstand die Tendenz einer Re-Mathematisierung durch den Import des *odu*-Systems durch mehr oder weniger damit vertraute Nigerianer und dadurch auch die Möglichkeit der Wiederanbindung der Orakelkunst an nichtinkorporierende *ogãs* als Spezialisten.

In Santo Amaro sind die *odus* vielen unbekannt; die eher intuitive Lesung darf als noch immer vorherrschend gelten. Erstaunlich oft wird der Begriff der '*odu*' mit der Durchführung einer *cabala*, der Lesung bestimmter Aspekte aus dem Geburtsdatum einer Person heraus in Zusammenhang gebracht, wobei es sich interessanter Weise um zwei gleichermaßen entfremdete Konzepte handelt: eine *cabala*, die kaum etwas mit jüdischer Tradition zu tun hat, wird in ein gemeinsames System mit *odus* gebracht, die kaum noch etwas mit afrikanischer Tradition zu tun haben.

3 Der *candomblé* als Weltreligion

Der *candomblé* expandiert; er breitet sich zunehmend aus über Grenzen verschiedener Art hinweg. Dabei kann man unterscheiden zwischen kartographischen Grenzen, ethnischen Grenzen und sozioökonomischen Grenzen, wobei man feststellen kann, dass diese drei Ausbreitungswege in vielen Fällen in eins gehen¹¹⁵.

115 Unbeachtet der scheinbar steigenden Zahl von *candomblé*-Anhängern in Santo Amaro, lässt sich an prozentualen Zahlen betreffs der brasilianischen Gesamtbevölkerung eine zunehmende Ausbreitung des *candomblé* in Brasilien allerdings nicht ablesen. Der Zensus des IGBE von 1980 verzeichnet 0,6% der Gesamtbevölkerung als von afrobrasilianischer Religiosität (Bohn 2004: 291); 2000 und 2010 dann gleichbleibend nur noch 0,3% (IBGE 2012: 92). Das verwundert sehr angesichts der in den 1980er Jahren sich forcierenden

Fragt man, von wem und für wen der *candomblé* im Laufe der Zeiten gemacht wurde, lassen sich vier Phasen schematisch unterscheiden:

- 1) Der *candomblé* als afrikanische Religion, von Afrikanern (seien es verschleppte Sklaven, seien es Freie) für andere Afrikaner und Afrobrasilianer.
- 2) Der *candomblé* als eine sich durch ihr Stattfinden in der Diaspora zu einer afrobrasilianischen Religion verändernde Religion, die zunehmend von Afrobrasilianern für Afrobrasilianer gemacht wird. Einzelne Eurobrasilianer nehmen daran teil.
- 3) Der *candomblé* entwickelt auseinanderstrebende Ausrichtungen, die eine eher afrikanisch (Purifizierungstendenzen in den *nações*), die andere eher brasilianisch (*umbanda* und Umbandisierung der *nações*). Die *umbanda* hat ihre Anhänger zunehmend unter Eurobrasilianern. Der *candomblé* ist, zumindest in seiner afrikanischen Ausrichtung, noch immer vorrangig eine Religion der Afrobrasilianer für Afrobrasilianer; Eurobrasilianer schließen sich aber deutlich zunehmend an.
- 4) Durch das zunehmende Eindringen von Eurobrasilianern in den *candomblé* wird der *candomblé* zunehmend zur Weltreligion einer Welt, die von Afrika her gedacht wird. Die Frage, von wem und für wen er gemacht wird, entkoppelt sich von ethnischen Konnotationen.

Die ersten drei aufgestellten Phasen haben als solche stattgefunden, und die zweite und dritte (und, wenn auch eher ausnahmsweise, die erste) bestehen, gewissermaßen parallel zueinander, noch immer: Es handelt sich also nicht um die Ablösung einer Phase durch die andere, sondern mehr um eine Entfaltung von Möglichkeiten. Die gegenwärtige Situation entspricht vorwiegend der als dritte Phase geschilderten und zeigt deutliche Tendenzen in Richtung der beschriebenen vierten Phase, die nur zu einem Teil bereits Realität, zu einem anderen Teil Prognose ist.

Reafrikanisierungsbestrebungen und damit einhergehender zunehmender gesamtgesellschaftlicher Aufwertung afrobrasilianischer Religiosität. Den IBGE-Angaben ist zwar, wie am Beispiel Santo Amaro gezeigt, mit Vorsicht zu begegnen. Trotzdem überrascht die prozentuale Halbierung.

Der Anteil der Anhänger pfingstlerischer Kirchen, der 1980 noch bei 3,2% lag (Bohn 2004: 291), lag 2000 bei 10,4% und 2010 bei 13,3% (IGBE 2012: 92). Es ist stark anzunehmen, dass die Abnahme der im Zensus erfassten *candomblé*-Anhänger mit dieser krassen Zunahme von Anhängern pfingstlerischer Kirchen in Zusammenhang steht, die wiederum mit Veränderungen innerhalb des pfingstlerischen Spektrums seit Ende der 1970er Jahre zusammenhängt (vor allem mit der Gründung der *Igreja Universal do Reino de Deus* und der bald darauf folgenden Abspaltung der *Igreja Internacional da Graça de Deus*, zwei prominenten Beispielen der mit ihnen einsetzenden 'dritten Welle' der Gründung pfingstlerischer Kirchen in Brasilien; zum Wellenmodell siehe Freston 1994).

Eine nähere Untersuchung solcher Zusammenhänge muss anderen Arbeiten vorbehalten bleiben. Aufgrund der eben referierten Zahlen sei allerdings betont, dass es im Folgenden, ist die Rede von einer Expansion, eher von einer, wie oben gelistet, kartographischen, ethnischen und sozioökonomischen, und als solcher eher von einer qualitativen, denn von einer quantitativen Expansion die Rede ist.

Davon abgesehen, was aber auch an dieser Stelle nur erwähnt werden kann, bedienen sich die pfingstlerischen Kirchen rezenteren Gründungsdatums wie die *Igreja Universal* in hohem Maße bei Elementen afrobrasilianischer, insbesondere umbandistischer religiöser Praxis – in mancherlei Hinsicht ließen sie sich also als eine Art sehr verkappter Fortführung (und dann auch quantitativ bemerkenswerte Expansion) afrobrasilianischer Religiosität lesen.

Die Einstellung, der *candomblé* sei eine Weltreligion, darf allerdings als schon weit verbreitet gelten – wobei sie in ihrer Auslegung dieser Weltreligion ebenfalls die zwei für die dritte Phase beschriebenen Tendenzen zeigen kann: Entweder sie betont das brasilianische, das Ineinander vieler Kulturen, das im *candomblé* möglich ist, oder sie sucht nach einer häufig noch immer aus ethnischen Modellen gefolgerten Reinheit und Unvermischung. Das zweite Modell, also eine zunehmende Afrikanisierung, die noch immer weitgehend als Ethnisierung funktioniert, scheint dabei erfolgreicher und führt zu einer bemerkenswerten Korrelation: Um so mehr sich der *candomblé* globalisiert (zur Weltreligion wird), um so mehr lokalisiert er sich in einer (wenn auch teils als solcher erfundenen) ethnisch verwurzelten Tradition in Abgrenzung zu anderen Traditionen.

3.1 Expansion

Eine Expansion findet von einem Innen nach einem Außen, von einem Wir zu den Anderen statt, auch wenn das Innen verschiedene Zentren haben mag und das Wir ein in hohem Maße heterogenes sein mag. Die Expansion des *candomblé* sei hier vom Wir der *candomblecistas* in Santo Amaro her betrachtet. Andere Zentren bisweilen anderer Formen afrobrasilianischer Religiosität (*xangô* in Pernambuco, *santo daimé*, *tambor de mina* in Maranhão, *macumba* und *umbanda* aus Rio de Janeiro und so weiter) wären gesondert zu untersuchen, wie auch Stellen, an denen verschiedene kulturelle Expansionen aneinandergeschnitten¹¹⁶.

Der *candomblé* zumindest yorubanischer Matrize darf als vornehmlich baianischer gelten; der *candomblé jeje* und der *candomblé angola* ebenfalls; zumindest in ihren baianischen Ausrichtungen, die aus einem engem Wechselspiel mit der *nação nagô-ketu* entstanden. Innerhalb Bahias wiederum können die Hauptstadt Salvador und der Recôncavo Baiano, das Umland der Bahia de Todos os Santos, als Entstehungszentrum gelten. Spricht man von einem *candomblé*, der sich von Santo Amaro aus exportiert, ist zu bedenken, dass der heutige santamarensische *candomblé* in hohem Maße einer ist, der in kulturellen Expansionsbewegungen anderer Zentren wurzelt: Vor allem im yorubanischen *candomblé nagô-ketu*, der sein Zentrum in der Hauptstadt Salvador da Bahia hat und in den eher dahomeyanischen *candomblés* der *nação jeje* der Stadt Cachoeira. Die afrobrasilianische religiöse Grundlage Santo Amaros gehört, soweit es sich rekonstruieren lässt, dem mittlerweile eher wenig vertretenen *candomblé angola* zu.

In Santo Amaro wird ein Unterschied gemacht zwischen solchen, die in Santo Amaro initiiert wurden und jenen, deren spirituelle Deszendenz an anderen Orten liegt. Man weiß

116 Beispielsweise im Zuge der arbeitsmigratorisch (Epoche des Kaffee) bedingten Ankunft zahlreicher Nordostbrasilianer in und um Rio de Janeiro und São Paulo. Dies hatte unter anderem starken Einfluss auf die Entstehung der *umbanda* und führte zu einer Yorubanisierung der eher bantustämmigen afrobrasilianischen Kulturen der Region. Die in Rio de Janeiro entstandene *umbanda* wiederum übte dann fürderhin starken Einfluss auf den baianischen *candomblé* aus: ein innerbrasilianischer *flux e reflux*.

um die genannten Wurzeln des santamarensischen *candomblé* in Cachoeira und Salvador, betreffs des übrigen Brasiliens geht man in der Tendenz von einer eher umbandistischen Landschaft aus. Von Rio de Janeiro etwa heißt es oft: *Lá só trabalha com exú*, dort arbeitet man nur mit *exú* im Sinne der umbandistischen *exús*. Der *candomblé* der *orixás* wird, als an die *raspada* und *catulagem* gebundener, als baianischer verstanden und als ein baianisches Gut, das im übrigen Brasilien gelehrt und verhandelt werden kann.

So sind santamarensische Würdenträger durchaus Exporteure von *candomblé*, auf regionaler Ebene in die Nachbar-*municípios*, brasilienweit nach São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, und dann auch weltweit. Santamarensische *terreiros* haben *filhos de Santo* in Frankreich, Spanien, Portugal; auch in Finnland und in der Schweiz¹¹⁷.

Was Filiationen auf regionaler Ebene betrifft, den Recôncavo, die Ilha de Itaparica, die Metropolregion Salvador umfassend, bleibt man sozusagen daheim; viele Einflüsse aus der Region wirkten und wirken im Wechselspiel auch auf den santamarensischen *candomblé* ein. Das *município* und die ihn umgebende Region verfügen in etwa gleichermaßen über zwei eng miteinander verbundene Kapitalien: ethnisches und religiöses. Bei der estadaualen und brasilienweiten Expansion dringt der santamarensische *candomblé* in zunehmend weniger afrodeszendente Bereiche oder in solche, die zwar (wie im Fall Rio de Janeiro) möglicherweise über ein ähnlich deutliches ethnisches Kapital, aber über keinen als *da raiz* (von der Wurzel kommend) verstandenen *candomblé* als religiöses Kapital verfügen¹¹⁸.

Die Überschreitung geographischer Grenzen ist also tendenziell, aber nicht unbedingt, mit einer Überschreitung ethnischer Grenzen verbunden. Ethnische Grenzen lassen sich wie eine (wenn auch verschwommene) parallele Landkarte lesen, die über eine geographische gelegt werden kann. Eine dritte Landkarte, eher mit der ethnischen als mit der geographischen in Übereinstimmung, sind sozioökonomische Grenzen, über die hinaus der *candomblé* sich ausbreitet.

117 Tochter-*terreiros* santamarensischer Matrize gründeten sich allerdings im Ausland noch nicht. Auch auf den *candomblé* im Allgemeinen bezogen scheinen weltweite Filiationen eher selten. In Deutschland beispielsweise besteht meines Wissens neben kleineren umbandistischen Zusammenschlüssen nur ein einziges *candomblé*-Haus, das *Ilé Obá Sileké* von Pai Murah in Berlin (vgl. Montoya Bonilla 2011). In den meisten europäischen Kontexten ist das Verbot von Tieropfern für religiöse Zwecke ein schwerwiegendes Problem und möglicherweise auch Hindernis für eine entsprechende Expansion. Das *terreiro* von Pai Murah nimmt (zumindest offiziell) keine Tieropfer vor, ob es aber ohne solche Opfer nach baianischen Maßstäben tatsächlich als *candomblé*-Haus gelten darf, muss dahingestellt bleiben.

118 Auch auf dieser Ebene sind jedoch schon Rückwirkungen zu bedenken, etwa, wenn jemand in Santo Amaro von einem cariokischen Haus den *decá* erhielt (zum Beispiel Mãe Tonha), oder von einem *pai de santo* aus Belo Horizonte gemacht wurde (zum Beispiel Mãe Mocinha). Solche *pais de santo*, die auf den baianischen *candomblé* von außerhalb wirken, haben jedoch ihre Wurzeln dann meist ebenfalls im baianischen, regionalen, bisweilen sogar santamarensischen *candomblé*. Was die weltweite Expansion betrifft, findet sie in Bereiche statt, die in aller Regel nicht afrobrasilianisch sind – Sonderfälle stellen der (sozusagen:) 'Reimport' nach Afrika dar (wo ethnisches Kapital in höherem Maße vorhanden ist), der Export in afrobrasilianische Diasporen (etwa in Portugal) und der Export in andere afroamerikanische Kontexte (etwa in die USA), derbetreff mir allerdings aus Santo Amaro kaum Fälle bekannt sind. Einzig Pai Raimundo erzählte mir einmal von Kontakten, die er zu einer kleinen afrobrasilianischen Diaspora in Indonesien unterhalten habe.

3.2 *Filhos de santo com condições*

Filhos de santo com condições, spirituelle Kinder mit finanziellen Möglichkeiten zu gewinnen, ist ein Ziel vieler Häuser. Eine gewisse Umwerbung von Mittel- und Oberschicht findet statt, wenn auch erschwert, da man eine solche in Santo Amaro nur bedingt findet, und, wer ihr angehört, meist noch immer grundsätzlich katholisch ist; Dienste des *candomblé* also im Zweifelsfalle eher punktuell als *cliente* in Anspruch nimmt. Innerhalb der kleinen Welt der Mittel- und Oberschicht in Santo Amaro finden sich (bislang noch?) kaum *candomblecistas*, auch kaum *evangélicos*. Man trifft sie eher in der katholischen Messe oder bisweilen in kardezistischen Zentren wie dem *Irmão Lucas*.

Die beiden bekanntesten Kinder der Stadt, Caetano Veloso und Maria Bethania, sind zwar meines Wissens initiiert, allerdings in der *Casa Branca*; einem der ältesten *terreiros* Salvadors, das dafür bekannt ist, Künstler und Intellektuelle anzuziehen. Auch vom derzeitigen Bürgermeister von Santo Amaro heißt es, er habe enge Bindungen an ein *terreiro* – allerdings ebenfalls an ein salvadorianisches.

Das hängt vermutlich mit dem vergleichsweise höheren Prestige der salvadorianischen Häuser zusammen; mag aber auch mit einer Tendenz derer zusammenhängen, die die Möglichkeit dazu haben, ihr privates und berufliches Leben räumlich von ihrem spirituellen Leben zu trennen.

Hat ein *terreiro filhos de santo* aus der Mittel- oder Oberschicht in seiner Familie, handelt es sich also in der Regel um Personen von außerhalb: von außerhalb Santo Amaros, außerhalb Bahias oder sogar außerhalb Brasiliens. Solche *filhos de santo* können finanzielle Stützen des *terreiro* sein, abgesehen davon, dass sie bisweilen über politische Kontakte und Einflussmöglichkeiten verfügen, und dem *terreiro* zusätzlich vermittelte Vorteile zukommen lassen können. In Pai Gilsons *terreiro* etwa spielt eine untereinander familiär verbundene Gruppe aus Salvador eine große Rolle; Mãe Lídia hat einen sehr wohlhabenden *filho de santo* in Spanien, und war der Mutter von Caetano Veloso und Maria Bethania, Dona Kanô, vertraut. Auch Pai Raimundo verfügt über Verbindungen zur Veloso-Familie. Pai Pote verfügt über verschiedene personelle Verbindungen in politische Bereiche, über die er allerdings nicht gern zu sprechen scheint.

Filhos de santo com condições waren früher in der Regel *ogãs*, sind heute aber häufig auch als *iaó* initiiert. Ihr Status innerhalb des *terreiro* ist oft ein distinguiertes: Ihre Zeit ist knapp bemessen, eine daraus resultierende Sonderbehandlung wird von den übrigen *filhos de santo*, die darin einen Zweiklassen-*candomblé* sehen, kritisiert. Zumal ist die Mittel- und Oberschicht, aus der sich solcherlei *filhos de santo* rekrutieren lassen, in der Tendenz noch immer deutlich hellhäutiger als die einkommensschwächeren Schichten. So kommt man, hier mehr aufgrund eines rassistischen Erbes denn eines akuten Rassismus (zur Unterscheidung zwischen einem rassistischen Erbe und einem akuten Rassismus siehe **V:9.1**),

schwer umhin, auch eine Ebene ethnischen Konfliktes darin zu sehen¹¹⁹.

3.3 Wer ist *negro*?

Negros im Sinne von welchen, die eine menscheitsgeschichtliche Wurzel in kontinental-afrikanischer Erde haben, sind wir (heutigem Wissensstand zufolge) alle. Ich, du, Henry, João und Chen-Li. Den Afrobrasilianer zeichnet menscheitsgeschichtlich aus, dass seine afrikanische Wurzel eine deutlich rezentere als die von Chen-Li ist. Dadurch kann er als der afrikanische Urgründe berührenden Wurzel des *candomblé* näher verstanden werden als der Chinese. Setzt man die afrikanische Wurzel nicht menscheitsgeschichtlich, sondern zu Beginn des transatlantischen Sklavenhandels vor etwa fünfhundert Jahren an, und sagt: Der *candomblé* ist eine Religion der *negros*, dann bleiben Chen-Li, Henry und ich tendenziell ausgeschlossen; entgegen dem Fakt, dass mehr und mehr eine vorerst brasilianische, aber auch eher euro- denn afrobrasilianische Mittelschicht in den *candomblé* dringt und auch Ausländer (vor allem Portugiesen, dann auch Spanier, US-Amerikaner) mit (oft: über Jahrhunderte) rezent europäischen Wurzeln dem *candomblé* beitreten.

Haben diese *orixá*, oder erhalten diese durch den *candomblé* (als einer Art Beitritt zu Afrika) *orixá*? Die Frage ist emisch, und wird in aller Regel zugunsten der Beitrittswilligen entschieden.

Diese Überlegungen berühren die Frage, wieweit der *candomblé* exklusiv verstanden wird oder inklusiv; wieweit er als eine Weltreligion (mit einem dem Christentum ähnlichem inklusiven Potential, dann möglicherweise auch Anspruch) verstanden wird oder als eine Religion der *negros*, in diesem Falle auf Brasilien beschränkt, oder über Brasilien hinaus die afrikanische (zumindest subsaharisch afrikanische, in Ursprungsmythen der Yoruba allerdings auch durch eine angenommene Herkunft aus Ägypten den nordafrikanischen Raum umfassende (siehe Agai 2014)) und weitere afrikanische Diasporen umfassende Religion verstanden wird.

Innerhalb des *candomblé* lassen sich desbetreff ein eher expansionistischer, und ein eher separationistischer Pol ausmachen. Die Expansionisten befürworten das Diktum "Jeder Mensch hat *orixá*", und wenn er an die richtigen Leute (nämlich solche des *candomblé*) gerät, kann er darüber Kenntnis gewinnen und damit zu arbeiten beginnen. Die Separationisten verstehen den *candomblé* als Religion der (ersteinmal) Afrikaner und dann Afrobrasilianer, als welcher er faktisch entstanden ist. Sie verwundern sich über den zunehmenden Beitritt von Eurobrasilianern und Ausländern, nehmen diesen aber in der Regel als Teil des Wandels der Zeiten hin. Wie überhaupt in Brasilien die Gegensatzpaare arm – reich und *preto (negro)* – *branco* im Allgemeinverständnis Rassen- zu Klassengrenzen hin auflösen

119 Ethnisch? Hier kommt man schwer umhin, das emische Wort 'rassisch' zu gebrauchen. Beide Worte sind an dieser Stelle verkehrt, es müsste heißen: Zu einem Konflikt zwischen eher hellhäutigen und eher dunkelhäutigen Brasilianern, der emisch als ein rassischer ausgelegt wird, und möglicherweise auch eine ethnische Ebene hat.

(ein reicher *preto* dazu tendiert, in der Selbst- und teils auch in der Fremdeinschätzung ein *branco* zu werden), sind mit dem Eindringen eurodeszendenter Mittelschicht in den *candomblé* meist eher Probleme verbunden, die Klassencharakter haben, als solche, die tatsächlich als 'rassen'-ideologische Probleme identifiziert werden könnten.

4 Ist der *candomblé* eine RELIGION? - Ist der *candomblé* EINE Religion?

Es soll es in diesem Kapitel um zwei eigentlich sehr unterschiedliche, dennoch an verschiedenen Stellen durchaus zusammenhängende Fragen gehen: Einmal darum, ob der *candomblé* eine RELIGION ist, wie das Christentum, sei es das katholische, sei es das evangelikale, als eine Religion empfunden wird, und dann um die Frage, wieweit die verschiedenen Schulen es zulassen, von EINER Religion zu sprechen, oder ob von verschiedenen Religionen afrikanischer Matrize die Rede sein muss.

Es soll nun keineswegs darum gehen, aus religionsethnologischer Sicht eine dieser Fragen zu entscheiden, zumal auch die Religionsethnologie auf die ins Metakommunikative gewandte Gretchen-Frage, was Religion denn nun eigentlich sei, mit keiner umfassenden Definition antworten kann. Roland Mischung stellt treffend fest: „Religion hat also auch in der fachwissenschaftlichen Forschung den Status einer Alltagskategorie.“ (2003: 200), gekennzeichnet durch Prototypenbildung und Unschärfe (*fuzzyness*) (ebd.). Aber auch meine fachwissenschaftliche Alltagskategorie soll nicht als Ausgangspunkt für die gestellten Fragen gelten. Vielmehr soll hier wie auch an anderen Stellen dieser Arbeit, eher eine Herausarbeitung emischer Kategorien vorgenommen werden, und, damit verbunden, der Versuch, statt eine Diskussion von außen heranzutragen, eine Diskussion im Inneren der Szene zu beschreiben, beziehungsweise aus dem Material heraus zu entwickeln.

4.1 Ist der *candomblé* eine RELIGION?

Im April 2014 lief eine Anzeige gegen von der *Igreja Universal* auf *YouTube* gestellte Videos mit den *candomblé* und die *umbanda* diskriminierenden Inhalten. Der Staatswalt Eugenio Rosa de Araújo lehnte die Anzeige ab, mit der Begründung, die afrobrasilianischen Religionen wären keine Religionen, da ihnen dafür notwendige Eigenschaften fehlen würden: ein grundlegender Text (wie die Bibel oder der Koran), eine hierarchische Struktur und ein (EIN) Gott, der verehrt würde. Verständlicherweise wurden diese Ausführungen von der Szene als in hohem Maße diskriminierend empfunden; zielten sie doch darauf ab, dem *candomblé* einen nach langen Jahren auch polizeilicher Verfolgung in der öffentlichen Wahrnehmung erlangten Status als Religion wieder zu entziehen. Entsprechend war das Echo auf die Aussagen des Staatsanwaltes, der sie bald darauf auch zu relativieren und zurückzuziehen suchte.

Die von Araújo genannten Kriterien sind offensichtlich an den Religionen mosaischen Ursprungs orientiert und, zurückhaltend ausgedrückt: naiv – dennoch wurden sie von vielen der Stellungnahmen gegen den Staatsanwalt aufgegriffen. Viele der Antworten stellten nicht in erster Linie Araújo's Kriterien in Frage, sondern den Vorwurf, der *candomblé* würde sie nicht erfüllen. So hat das Beharren auf einen dem christlichen vergleichbaren höchsten Gott eine Geschichte, die bis in die Missionierung Westafrikas zurückreicht – wieweit ein solches, dem christlichen Konzept vergleichbares Konzept in den afrikanischen Matrizen tatsächlich existiert, darf jedoch als fraglich gelten, ohne, dass dadurch deren Status als Religion in Gefahr geriete. Die Frage nach der hierarchischen Struktur des *candomblé* wäre auf zweierlei Ebenen zu bedenken – der Mikroebene des einzelnen Hauses und seiner religiösen Deszendenz, wo sie fraglos in hohem Maße vorhanden ist, und dann in einer Zusammenschau der gesamten Szene, wo sie (trotz fraglichen Tendenzen, eine solche zu implizieren) fehlt. Gleiches gilt allerdings, streng genommen, auch für die unterschiedlichen christlichen Kirchen. Die Frage nach dem grundlegenden Text ist schwieriger zu parieren. Auch wenn man einen Text nicht als Buchstabentext, sondern als wie auch immer medial vermittelten konsensualen kulturellen Text versteht, führt die Frage nach dem 'Grundsätzlichen' im *candomblé* leicht zu der anderen Frage, die weiter unten besprochen werden wird: Ist der *candomblé* EINE Religion? Dem Staatsanwalt wurde desbetreff erst einmal damit geantwortet, dass der *candomblé* über zahlreiche, auch außerschriftliche Texte verfüge, also durchaus über eine eigenständige Theologie, wenn auch über keine zentrale Offenbarungsschrift.

Araújo's Argumentationen sind kaum ernst zu nehmen, noch stellen sie eine wirkliche Bedrohung der von der Politik im Allgemeinen derzeit eher hofierten *candomblé*-Religion dar (siehe auch das Kapitel zur Diskriminierung V:9). Interessanter an dieser Stelle ist, dass seine mosaischen Kriterien offensichtlich von weiten Teilen der Szene geteilt werden. Zudem ist die Frage, ob der *candomblé* eine Religion ist - oder auch: ob der *candomblé* eine Religion sein soll - eine auch innerhalb der Szene nicht ganz klar entschiedene. Es scheint ersteinmal ein gewisser Konsens zwischen den meisten der Akteure darüber zu bestehen, dass der *candomblé* eine Religion ist, und dann auch zwischen mir als Ethnologen und den Akteuren darüber, dass ich unter ihnen RELIGIONS-Ethnologie betreibe in dem Versuch, ihre Religion zu verstehen. Die, die vor mir Religionsethnologie unter den Anhängern des *candomblé* betrieben haben, haben allerdings vermutlich in einigem Maße dazu beigetragen, dass dieser weitreichende Konsens heutzutage besteht, wenn auch nicht ganz ungebrochen.

Eine allgemein anerkannte *mãe de santo*, mit großer Familie und vielen spirituellen Lebensjahren, stellte fest: *Candomblé não é religião*, der *candomblé* ist keine Religion: Die *evangélicos*, die Katholiken würden Religionen angehören, aber der *candomblé* sei eine *coisa negra*, sei *negro*. *Ninguém sabe o fundamento, que estamos fazendo*: Niemand weiß das Fundament von dem, was wir machen. In den *candomblé* einzutreten sei schlecht, und

aus dem *candomblé* auszutreten, das sei auch schlecht. Bei dieser Stellungnahme handelte es sich vom Vortrag her nicht um eine Schimpftirade auf die eigene Religion, wie man sie von verschiedenen spirituellen Würdenträgern immer einmal wieder hört, sondern um eine kategorielle Abgrenzung: Auch die *espíritas*, meinte sie später, würden einer Religion angehören¹²⁰: Der *candomblé* sei aber etwas anderes. In ihrer kurzen Rede konnotierte sie dies 'andere' eher negativ; unter anderem auch durch einen abwertenden Gebrauch des Begriffs *negro* (als Farbe / Rasse gab sie selbst *morena* an, zeigte aber keinerlei Tendenz zu einer irgend geartet rassistischen Einstellung gegenüber Dunkelhäutigeren).

Über die Negativ-Abgrenzung hinaus geht es möglicherweise, worauf die Rede vom *entrar* und *sair* deuten mag, um eine mangelnde Freiwilligkeit, die mit dem *candomblé* älterer Generationen meist verbunden ist: Viele suchten sich nicht aus, dem *candomblé* beizutreten (wie es meist bei den *evangélicos* üblich ist), und viele bekamen ihn auch nicht über die Eltern vermittelt (wie es bei dem Katholizismus in Brasilien meist üblich ist). Auch den *espíritas*, der dritten Gruppe, die von ihr bezeichnet wurde, schließen sich zwar einige akut hilfesuchend an; die mir bekannte Tendenz in Santo Amaro geht allerdings auch eher in Richtung eines freiwillig-interessierten Beitritts.

So klar gegen die Kategorisierung des *candomblé* als Religion äußerte sich sonst keiner meiner Gesprächspartner, aber auch andere sahen den Begriff kritisch. Pai Zé da Paixão etwa leitete längere Bemerkungen zu einer gewissen Dekadenz, eine Aufweichung der Regeln, einen Verlust von Strenge im *candomblé* mit den Worten ein: *Hoje que é religião*: Heute, da der *candomblé* eine Religion ist... Ganz, als würde dieser Status dem, worum es eigentlich im *candomblé* ginge, nicht wirklich gerecht. Sprachlich ähnlich verhält sich Pai Arí, wenn er konsequent von *seita* (wörtlich: Sekte) spricht, wenn er davon sprechen will, was er unter *candomblé* versteht: eben jenen, den er früher von seiner *mãe de santo* gelernt hat. Ein wenig anders gelagert ist Pai Celinos Kommentar zu einem Fernsehbeitrag über die Äußerungen von Araújo: Das Volk rede schlecht über den *candomblé*, aber er könne eigentlich nicht widersprechen: Heute sei der *candomblé* ein Kostümfest, weiter nichts. Celino hat also, zumindest auf sprachlicher Ebene, den Begriff der Religion als positiven angenommen und somit als einen, der eigentlich auf den *candomblé* zutreffen sollte – wenn dieser denn noch wäre, wie er einmal gewesen sei. Die eingangs zitierte *mãe de santo* hat einen wahrscheinlich neutralen Begriff von Religion oder zumindest einen mit einer Wertung verbundenen, die ihre Zuordnungen nicht beeinflusst – sonst wäre es unwahrscheinlich, dass sie Katholiken, *espíritas* und *evangélicos* der gleichen positiven oder negativen Kategorie zurechnen wollte. Zé da Paixão und Arí allerdings haben einen eher kritischen Begriff von Religion, als würde mit dem Begriff etwas an den *candomblé* heran-

120 Dies, im übrigen, entgegen dem Selbstverständnis der *espíritas* in kardezistischer Tradition, die den Kardezismus in erster Linie nicht als Religion, sondern als Wissenschaft und Philosophie verstehen. An solchen Stellen, an denen der Kardezismus dann eine sehr christliche Philosophie und darin nahezu doch eine Religion wird, gehen die Kardezisten davon aus, dass er eine auf empirisch-wissenschaftlichem Wege ergründete Religion sei.

getragen, was ihm nicht unbedingt adäquat ist. Auch Pai Zau lehnt eigentlich den Religionsbegriff ab, und spricht lieber von einer *espiritualidade* beziehungsweise einer *orientação espiritual*. Zaus Sprachgebrauch ist in dieser Hinsicht ein tendenziell intellektualistischer, der sich bewusst vom Religionsverständnis der katholischen Kirche emanzipieren möchte: Religion ist ihm tendenziell etwas, was Herrschaft ausüben will, und Spiritualität steht in seinem Verständnis eher für die bewusste Übernahme von Verantwortung. Seine Unterscheidung beruht also auf einem recht elaborierten und nicht ganz unangreifbaren Verständnis vom Verhältnis Freiheit/Verantwortung im *candomblé* im Verhältnis zu anderen Religionen.

Bei der eingangs zitierten *mãe de santo*, Zé da Paixão und Ari scheint mir eher ein Unbehagen gegenüber der Kategorie an sich vorzuliegen, das möglicherweise auf einen Graben zwischen verschiedenen Alltagskonzeptualisierungen von Religion hindeutet. Gesetzt das Konzept von Religion orientiert sich an Prototypen, stellt sich hier vielleicht die Frage: An was für einem Prototyp von Religion orientiert sich der Religionswissenschaftler, und an welchem Prototyp orientieren sich die Akteure? Es ist vermutlich nicht zu weitgegangen, zu vermuten, dass Religion in Brasilien in erster Linie als der katholischen Religion vergleichbare konzipiert ist. Dass die öffentliche Meinung dahingeht, auch den *candomblé* als Religion zu begreifen, darf als neueres Phänomen gelten – er zählt also wahrscheinlich für das Alltagskonzept eines *candomblé*-Anhängers weniger selbstverständlich zu den Religionen, als für einen Religionsethnologen, der es gewohnt ist, sehr heterogene Erscheinungen unter diesen Begriff zu fassen¹²¹. In aller Regel wurde der Begriff dann allerdings weitgehend widerstandslos angenommen, bezeichnete er doch offensichtlich etwas Positives und brachte er doch offensichtlich Vorteile oder verminderte zumindest Nachteile. In Frage zu stellen, dass es sich beim *candomblé* um eine Religion handelt, darf mittlerweile – wie der Fall des cariokischen Staatsanwaltes bewies – als eigentlich *tabu* gelten. Trotzdem schienen manche meiner Gesprächspartner mit dem Verständnis des *candomblé* als Religion durchaus zu hadern – von ihnen als negativ empfundene Veränderungen in der Szene wurden teils mit der Anerkennung beziehungsweise Verhandlung als Religion in Zusammenhang gebracht. Früher war der *candomblé* streng, wirksam, so und so – *mas hoje já é religião*, heute ist er schon eine Religion: als würde dieses *label* die Sache an sich eher schwächen, an einer Stelle einordnen, außerhalb derer er eine Kraft (und von solcherlei Definitionen freie Kraft) gehabt habe, die durch die Labelung als Religion domestiziert und dadurch gewissermaßen diminuiert würde.

121 Wieweit in den afrikanischen Matrizen Religion begriffsmäßig als solche kategorisiert wird im Unterschied zu anderen Praktiken, in deren Rahmen Menschen mit Umwelt und Anderswelt und Mitmenschen interagieren; wieweit dort ein natürliches von einem übernatürlichem geschieden, und letzteres als religiös, ersteres als profan oder wissenschaftlich eingeordnet wird, kann hier nicht weiter verfolgt werden, hängt aber natürlich eng mit dem hier angerissenen Komplex zusammen: Wieweit die Religion also überhaupt universell als Kategorie konzipiert wird ist noch einmal unabhängig von der Frage, wieweit sie sich, wenn ja, dann eingrenzen ließe.

Bei anderen mag auch noch immer eine übernommene, tendenziell rassistische Einstellung mitschwingen, die den *candomblé* als *coisa do negro* im Unterschied zum Katholizismus als positiv einer der weißen Seite, dem *branco* zugeordneten Bereich versteht. So oder so motiviert, lassen sich vielleicht auch einige der vielen Bireligiositäten in dieser Hinsicht lesen, dass es sich gar nicht um Bireligiositäten handelt, sondern um ein kategoriales Denken, dass sich einer Vereinheitlichung in einem Religionsbegriff, der Katholizismus und *candomblé* gleichermaßen fasst, entzieht. So kann jemand religiös katholisch sein, und *do candomblé* – seine Religion ist der Katholizismus, und sein *candomblé* etwas, das möglicherweise ganz anderer Kategorie oder auch nur begrenzt Kategorie überhaupt angehört: vielleicht für einige etwas viel Konkreteres und Pragmatischeres, als der Begriff 'Religion' es impliziert; etwa ein System in erster Linie von Krankheit und Heilung oder schlicht der Umgang mit etwas über einen Gekommenem (dem *orixá*), mit dem man – an von den Älteren bewahrten Regeln orientiert – Umgang lernen muss¹²².

4.2 Ist der *candomblé* EINE Religion?

... oder sind die *candomblés* eine Reihe von Schulen innerhalb des Spektrums afrobrasilianischer Religionen, von denen sie sich zudem möglicherweise nur bedingt als '*candomblés*' abgrenzen lassen?

Spricht man vom *candomblé*, dann spricht man ersteinmal vom *candomblé* der allgemein als solchen anerkannten *nações*, möglicherweise dann auch von ihren weiteren Auffäucherungen. *Angola*, *jeje* und *ketu* erscheinen als drei Schulen der *candomblé*-Religion, die sich in jeweils mehr oder weniger starker gegenwärtiger und historischer Kommunikation miteinander befinden. Dennoch zeichnet sich jede dieser Schulen eigentlich durch ein eigenes Repertoire von verehrten Entitäten, eine eigene Sprache, eigene Lieder und Trommelrhythmen, eigene Regeln, was die Alimentierung der verehrten Entitäten betrifft und so weiter aus – auch wenn diese Unterschiede an vielen Stellen in Auflösung begriffen sein mögen. Die Abgrenzung zu anderen afrobrasilianischen Religionen ist vorrangig eine institutionelle: Die Durchführung eines sich durch die Kernbestandteile *raspada* und *catulagem* ähnelnden Initiierungsvorganges, eine darauffolgende weitere Initiierung durch festgelegte *obrigações* hindurch und schließlich die Möglichkeit des Erhalts von *decá*, um selbst Initiierungen vornehmen und dadurch eigene *família de santo* gründen zu können. Diese ist nach bestimmten Regeln strukturiert, die eine Unterscheidung zwischen Inkorporierenden und Nichtinkorporierenden vornehmen und eine Rangordnung aufbauen, die sich zuerst nach der Ableistung von *obrigações*, und dann nach dem spirituellem Alter richtet.

122 Ein solcher Mechanismus könnte auch (neben einer Bireligiosität, bei der nur eine der beiden geglaubten Religionen angegeben würde) die niedrige Anzahl der *candomblé*-Anhänger im Zensus des IGBE erklären. André Droogers stellt ähnliche Überlegungen bezüglich der brasilianischen *umbanda* des Südens und deren schwachem Erscheinen im Zensus an (2012: 187) – wieweit die jeweils dahinter liegenden Mechanismen einander tatsächlich ähneln, das müsste allerdings sorgfältig geprüft werden.

Diese institutionellen Kernbestandteile sind solche, die sich in den großen Häusern der *nações ketu* und *jeje* während der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts herausbilden, und weitgehend innerhalb des zumindest baianischen *candomblé* und seiner Expansionen, vor allem in Rio de Janeiro und São Paulo, als Norm verstanden werden: Häuser, die nicht nach dieser Grundstruktur funktionieren, machen nach baianischem Verständnis keinen *candomblé* im engeren Sinne.

Der *candomblé* wäre demnach in drei Schulen aufzuteilen, oder, vergleichbar den drei großen mosaïschen Religionen Judentum, Christentum und Islam, in drei Religionen, wobei der Zusammenhang im Fall der mosaïschen Religionen in einer gemeinsamen Wurzel, im Fall der *candomblé*-Religionen eher in einer gemeinsamen Struktur läge. Betreffs einer gemeinsamen Wurzel ist sie im Fall der *nações ketu* und *jeje* gemeinsamer als im Fall der beiden genannten und *angola*, und es ist zu bedenken, dass aus gemeinsamer Wurzel auch solche Religionen sich entwickelt haben, die den oben dargelegten Kriterien für den *candomblé* nicht entsprechen.

Immer einmal wieder hört man Anhänger des *candomblé* sagen: *Nossa religião tem cinco mil anos* – unsere Religion ist fünftausend Jahre alt, oft im wertenden Vergleich zum Christentum, das 'nur' 2000 Jahre habe. Grenzt man den *candomblé* in Übereinstimmung mit vielen der den genannten *nações* angehörigen Akteuren auf oben genannte Kriterien ein, muss eher von zweihundert Jahren die Rede sein – ungeachtet dessen, dass die Wurzeln der *candomblé*-Religion mit Sicherheit, wie dann aber letztlich auch die der mosaïschen Religionen, über viel weitere Zeiträume zurückreichen.

Kritik an dem Kriterienbündel kommt von (anhand eben dieses Kriterienbündels als solche eingeordneten) Vertretern 'anderer' afrobrasilianischer Religionen wie der santamarensischen *umbanda* oder auch *ari dêndê*, also Schulen, die sich als Schulen des *candomblé* verstehen, aber beispielsweise Initiierungsrituale durchführen, die weder *raspada* noch *catulagem* beinhalten. Gerade bei diesen Vorgängen kann man beobachten, wie sie früher innerhalb des als *candomblé* verstandenen Bereiches weniger eindeutig waren, und im Laufe der Zeit, im Zusammenhang mit Einflüssen von außerhalb, zunehmend zum Ausschlusskriterium wurden.

Die Frage, wieweit die *umbanda* nun *candomblé* ist oder nicht, ist keine rein nominelle – sie hat viel zu tun mit Macht, sowohl innerhalb der Szene als auch betreffs der Kommunikation der Szene mit anderen Feldern. Innerhalb der Szene bestehen die *nações* auf einen religiösen Mechanismus der Eingliederung in streng geregelte Hierarchie, die in der santamarensischen *umbanda* tendenziell offener ist. Nach außerhalb verhandeln die *nações* ein Kapital von Afrikanizität, das den Vertretern der *umbanda* tendenziell abgesprochen wird, sowohl von den Vertretern der *nações*, als auch von einem großen Teil der umgebenden, etwa der akademischen Gesellschaft.

Diese Frage kann und soll hier nicht entschieden werden; wurde allerdings soweit implizit entschieden, dass es mir keine den santamarensischen Realitäten gerecht werdende Ent-

scheidung schien, die Häuser der *umbanda* von einer Beschreibung des santamarensischen *candomblé* auszuschließen, da mir die Gemeinsamkeiten und Übergänge zu intensiv scheinen, als dass ein solcher Ausschluß sich anhand eher nominaler Kriterien (dieses ist *umbanda*, jenes ist *candomblé*) rechtfertigen würde. Es ist allerdings zu vermuten, dass sich die Trennung zwischen *umbanda* und *candomblé* in den kommenden Jahren verdeutlichen wird; gleiches gilt, verschiedenen Afrikanisierungs- oder Reafrikanisierungsbestrebungen folgend, meiner Prognose nach für die Trennung der verschiedenen *nações* eines sich von der *umbanda* abgrenzenden *candomblé*. Meiner Prognose zuwider könnte es hier allerdings auch zu einer weiter fortschreitenden Ketuisierung auch der anderen *nações* kommen, was den *candomblé* dem Zustand, EINE Religion zu sein, gewissermaßen näher brächte.

4.3 Eine und EINE Religion

Wie hängen nun die beiden eingangs gestellten Fragen miteinander zusammen? Ersteinmal darin, dass die beiden Fragen letztlich nach Prozessen fragen, die an vielen Stellen parallel laufen. Der *candomblé* wird tendenziell als eine RELIGION in dem Maße wahrgenommen, in dem er EINE Religion wird, was damit zusammenhängt, ihn überhaupt als solche fassen zu können. Insbesondere der sich stark zu einer tendenziell hegemonialen Spielart des *candomblé* formiert habende *candomblé* der *nação ketu* trug viel zur allgemeinen Anerkennung des *candomblé* als Religion bei, und möglicherweise derzeit bis zu einer Stelle, an der die anderen *nações*, vor allem die *nação angola*, sich der *nação ketu* vergleichbar zu emanzipieren und zu autodefinieren beginnen. Man muss in diesem Zusammenhang das junge Alter des *candomblé* als institutionalisierte Religion auf brasilianischem Boden bedenken: Tendenziell ist der *candomblé* in hohem Maße noch immer und brasilienweit in einem Selbstaushandlungsprozess, in einem Formierungsprozess zu einer abgrenzbaren Gestalt begriffen. Prozesse, die damit wiederum zusammenhängen, werden von manchen in Zusammenhang mit einer Modernisierung des *candomblé* verstanden (siehe das folgende Kapitel): andere legen diese Modernisierung wiederum als eine Folklorisierung im eher negativen Sinne aus.

4.4 Folklorisierung

In der Einleitung seines 1948 erschienenen Bandes *Candomblés da Bahia* übertitelt Carneiro den neunten Part seines recht umfangreichen Einleitungstextes 'Folclorisação', und hebt an: "Essas crenças já se estão encaminhando parcialmente para o seu destino lógico – o folclore": „Diese Glaubensinhalte [des *candomblé*] befinden sich stückweise schon auf dem Weg zu ihrem folgerichtigen Ziel – der Folklore“ (2008: 26). Im Folgenden gibt er Beispiele, die vorrangig die Verwandlung ehemals *terreiro*-interner Feste und Rituale in öffentliche Veranstaltungen betreffen. Carneiro, als Vertreter der brasilianischen *candomblé*-

Forschung zweiter Generation, selbst *pardo*, also zwischen den fiktiven Polen eines weißen und schwarzen Brasilien, hat (trotz und neben aller Faszination und Zuneigung zum *candomblé*) noch immer ein szientizentrisch-kulturevolutionistisches Weltbild: Das Religiöse, das er letztlich als Aberglaube und Fehlinterpretation versteht (oder zu verstehen müssen glaubt), würde im Profanen, Kulturellen, Festlichen, Ästhetischen aufgehen, und zwar: 'logischerweise' durch den *progresso* (den Fortschritt) der Gesellschaft, als dessen Akteur er sich als Wissenschaftler versteht. Interessant an seiner Verwendung des Konzepts ist das Verständnis von Folklorisierung als einem Vorgang, der Folklore produziert, im Unterschied zu einem Verständnis, das die Folklorisierung und ihr folkloristisches Produkt als eine Art *houx* im Unterschied zur 'wahren' Folklore versteht.

Ein anderer Aspekt von Carneiros Folklore-Verständnis findet sich auch im Folklore-Verständnis der zeitgenössischen Akteure des *candomblé* wieder: *Candomblé virou folclore*, *candomblé* wurde Folklore, oder *candomblé tá virando folclore*, *candomblé* wird Folklore, klagen viele meiner Gesprächspartner. Folklorisierung wird von ihnen verstanden als Prozess der Umwandlung von etwas Religiösem oder besser: Spirituellem (da der Religionsbegriff, siehe oben, von einigen schon in Folklore-Verdacht ist) zu etwas Profanem (Spektakel, Fest, Modenshow). Dabei handelt es sich für die Akteure nicht, wie für Carneiro, um eine naturgemäß progressive Entwicklung des *candomblé*, sondern um etwas, das einem eigentlich gegebenen *candomblé* und seinen Traditionen zuwiderläuft: Jegliche Erneuerung, auch wenn sie von anderen als eine *renaissance*, als eine Wiedereinführung verstanden werden mag, ist dem Verdacht ausgesetzt, folkloristisch zu sein, beziehungsweise den *candomblé* zu folklorisieren.

In diesem Zusammenhang ist meines Erachtens auch der von Hobsbawm und Ranger (2015 [1983]) eingeführte Begriff der '*invented traditions*' interessant, obwohl Hobsbawm selbst ihn in seiner Einleitung der Sammelschrift noch von einer Forschung zu *customs* (Bräuchen) abgrenzt, wie sie eigentlich eher Gegenstand der Folklore-Forschung sind als *traditions* in Hobsbawms Sinne, und die er als dominant für „*so-called 'traditional' societies*“ setzt (2015: 2). Vielleicht markiert unter anderem die Erfindung von Traditionen (wie etwa die der *Ministros de Xangô*) einen Hobsbawms Unterscheidung folgenden Übergang von einer '*so-called 'traditional' society*' mit ihren Bräuchen in eine Art 'Moderne', und somit weniger 'traditionelle' Gesellschaft. So gelesen würde sich der *candomblé* durch (zumindest teilweise durchaus bewusste) Erfindung seiner Traditionen, ganz vergleichbar den Prozessen, die um die Bildung der Nationalstaaten herum stattfanden, modernisieren.

Die Kategorisierung des *candomblé* überhaupt als 'Religion' (was man geneigt wäre, dem Begriff des 'Profanen' gegenüberzustellen) kann in einem solchen Zusammenhang dann als Teil einer Folklorisierung empfunden werden: indem sie als Teil einer Modernisierung empfunden wird, die ihrerseits von verschiedenen Akteuren weitgehend als Teil einer Folklorisierung (im Sinne einer Profanisierung) gemessen an den eigenen Traditionslinien er-

fahren wird.

5 Früher und Heute - Modernisierung

In **Tabelle 16** seien einige Unterscheidungen zwischen dem von den santamarensischen Akteuren erinnerten früheren *candomblé* und dem *candomblé*, wie er heutzutage funktioniert, einander gegenübergestellt. Die berührten Komplexe wurden in den vorausgegangenen Kapiteln bereits diskutiert. Die Kategorie 'Früher' bezieht sich auf eine erinnerte Zeit bis etwa in die frühen 1990er Jahre hinein; während der 1990er Jahre begann dann gewissermaßen das 'Heute' zu beginnen, wobei sämtliche Wandlungen des *candomblé* fließend sind, und es sowohl im Früher als auch im Heute Ausnahmen von den beschriebenen Tendenzen gibt. Ich selbst kenne den santamarensischen *candomblé* erst seit 2008 aus eigener Felderfahrung, kann also aus eigenen Beobachtungen nur vom 'Heute' sprechen und auf das 'Früher' von Spuren im 'Heute' rückschließen und meine Rückschlüsse daran prüfen, was die Älteren des *candomblé* erinnern. Die Listung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit und erlaubt sich, zu verallgemeinern.

Tabelle 16: Candomblé Früher versus Heute

Früher	Heute
Eintritt unabhängig von eigenem Willen, oft gegen eigenen Willen.	Eintritt oft <i>por vontade</i> , durch eigenen Willen.
Oft unklare Zugehörigkeit zu einer <i>nação</i> , Vielfalt der <i>nações</i> .	Hegemonialität der sich noch immer formierenden Doktrin der <i>nação ketu</i> .
Nicht jeder wird rasiert; <i>abiku</i> zum Beispiel wird nicht rasiert.	Jeder wird rasiert; auch <i>abiku</i> zum Beispiel wird rasiert.
Dauer der Initiierung ein Jahr, ein halbes Jahr, drei Monate.	Dauer der Initiierung ein, zwei, drei Wochen.
Weniger <i>filhos de santo</i> , weniger neue Häuser.	Mehr <i>filhos de santos</i> , mehr neue Häuser.
<i>Decá</i> erst nach geleisteter <i>obrigação dos sete anos</i> ; nicht unbedingt nach <i>sete anos decá</i> und Öffnung eigenen Hauses.	<i>Decá</i> oft vor Vollendung von <i>sete anos</i> ; oftmals bald darauffolgende oder schon zuvor erfolgte Öffnung eigenen Hauses.
Wenige Vertreter eher eurodeszendenter Mittel- und Oberschicht.	Mehr Vertreter eher eurodeszendenter Mittel- und Oberschicht und Ausländer.
Wenige männliche <i>iaó</i> .	Viele männliche <i>iaó</i> .
Mehr <i>mãe de santo</i> als <i>pai de santo</i> .	Zunehmende Zahl homosexueller <i>pai de santo</i> .

Tendenziell Bleiben in einem Haus.	Häufigeres Wechseln von Haus.
Wissen aus eigener spiritueller Traditionslinie; oral und praktisch vermittelt.	Oft Wissen aus anderen Quellen: anderen Häusern, Büchern, Filmen, Internet.
Klare Geheimhaltung des esoterischen, tendenzielle Geheimhaltung des exoterischen Ritus und Rituals.	Weitgehende Kenntnis des esoterischen Ritus und Ritual durch Medien; weitgehende Öffentlichkeit des exoterischen.
Strenge und streng gehandhabte <i>resguardos</i> .	Weniger strenge und weniger streng gehandhabte <i>resguardos</i> .
Streng beachtete Hierarchie: Respekt.	Weniger streng geachtete Hierarchie: weniger Respekt.
Bisweilen Uneinigkeit zwischen Medium und Entität.	Meist Einigkeit zwischen Medium und Entität.
<i>Cansanção, provas</i> .	Sehr selten geworden; durch die <i>Federação</i> verboten, wie man sagt.
Betonung des Leidens innerhalb des <i>candomblé</i> .	Betonung der Schönheit des <i>candomblé</i> : Kleidung, Tänze, Lieder.
Verständnis des <i>candomblé</i> als eine Religion, die für das Gute wie für das Böse zu arbeiten weiß.	Verständnis des <i>candomblé</i> als eine Religion des Guten.
Afrobrasilianisch.	Afrikanisch.
Synkretismus.	Antisynkretismus.
<i>Seita</i> (wörtlich: Sekte).	<i>Religião</i> .
Recht starkes Vorurteil der umgebenden Gesamtgesellschaft.	Wachsendes Interesse der umgebenden Gesamtgesellschaft (mit Ausnahme der <i>evangélicos</i>).
Bisweilen Verfolgung durch die Polizei.	Anerkennung und völlig legaler Status als Religion.
Gründung der <i>Federação</i> , um die Häuser polizeilicher Kontrolle zu entziehen.	Oft noch immer Glauben an eine polizeiliche Rolle der <i>Federação</i> .

Anhand von **Tabelle 16** lassen sich einige Veränderungen in der religiösen Praxis und Szene herausstellen. Bezüglich des Beitritts zum *candomblé*, der religiösen Karriere und Gründung eigenen Hauses, lässt sich feststellen:

- a) Der Beitritt zum *candomblé* wird oft zu einer freien, individuellen Entscheidung.
- b) Er erfolgt zunehmend über das Ritual der *nação ketu*, und die *raspada* wird in Abgrenzung zu anderen *nações* und Traditionen als zunehmend obligatorisches Legitimationsmerkmal gewertet.
- c) Der Initiierungsprozess und der Weg bis zur Gründung eigenen Hauses hat sich be-

schleunigt.

d) Allgemein steigt die Anzahl initiiertes *candomblecistas* und neugegründeter Häuser.

Bezüglich Respekt, *resguardos* und *provas* durch die *orixás*:

e) Hierarchie wird weniger streng geachtet, im Extremfall klar gebrochen (durch Anschluss an ein anderes *candomblé*-Haus).

f) Spirituell begründete Einschränkungen des Privatlebens werden weniger streng auferlegt und weniger streng eingehalten.

g) Allgemein lässt sich eine zunehmende Einigkeit zwischen Wünschen und Zielen von Entität und Medium feststellen. Dies führt bisweilen dazu, dass die Tatsächlichkeit von Inkorporierung von Entität in Frage gestellt wird (siehe **I:4.4**).

Bezüglich des Wissenserwerbs:

h) Kam das Wissen früher aus eigener spiritueller Traditionslinie, wurde persönlich durch Praxis und orale Überweisung weitergegeben, so wird es heutzutage oft aus anderen Quellen geschöpft, was auch zu Entfremdung gegenüber der eigenen Traditionslinie führen kann.

Bezüglich des Personals des *candomblé*:

i) Verstärkt breitet sich der *candomblé* über Klassengrenzen, tendenzielle ethnische Grenzen (oft mit Klassengrenzen im Zusammenhang) und auch Ländergrenzen hinweg aus.

j) Verstärkt dringen Männer, insbesondere jüngere homosexuelle Männer, in religiöse Führungspositionen.

Bezüglich des Selbstverständnisses:

k) Betonung der positiven Aspekte; verstärkt afrikanisches Selbstverständnis.

Bezüglich der Situation in Gesellschaft:

l) Weitgehende Anerkennung als Religion; tendenziell positive Wertung.

5.1 Modernisierung: Dekadenz oder Entwicklung?

Die geschilderten Aspekte werden emisch oft als eine *modernização*, eine Modernisierung des *candomblé* bezeichnet. Es sei darauf hingewiesen, dass das Adjektiv *moderno* biswei-

len etwas herablassend für 'jung' gebraucht wird (wie auch *novo*, neu). In der Gesamtsicht scheint sich ein weniger strenger, weniger verbindlicher, aber auch offenerer, weniger belasteter *candomblé* herauszubilden, der von den einen als modern und zeitgemäß im positiven Sinne, von den anderen eher im negativen Sinne als eine Art *candomblé 'light'*, dem sein eigentliches *fundamento* verlorenging, verstanden wird.

Die einen, meist eher die Jüngeren, verstehen eine solche Modernisierung des *candomblé* als eine fortschrittliche Entwicklung: Weil der *candomblé* schön und stark ist, tritt man ihm aus Liebe und Interesse bei. Weil er gesellschaftlich endlich als Religion anerkannt und weniger als früher diskriminiert wird, treten ihm immer mehr Menchen und auch viele Eurobrasilianer und Ausländer bei. Weil er noch nie Vorurteile gegen Homosexuelle hatte, fühlen die sich im *candomblé* wohl. Weil man mittlerweile schon vieles wissen kann, bevor man die Initiandenkammer betritt, kann die Initiierungszeit verkürzt werden, was ohnehin notwendig ist, weil die meisten heutzutage arbeiten oder zur Schule gehen. Weil es nicht wirklich notwendig ist, bedeutet der *candomblé* heutzutage weniger Leiden und mehr Schönheit und Freude, und die *cansanção* ist ohnehin verboten. Weil die *iaós* keine Arbeitssklaven mehr sind sondern freie Menschen, können sie im Grunde tun, was sie wollen: Die Lehren des *candomblé* werden (ohne Zwang) Respekt und Verantwortungsbewusstsein in ihnen erzeugen. Weil dem allem so ist, spricht nichts dagegen, baldmöglichst dem *candomblé* beizutreten, um an seiner Modernisierung teilzuhaben.

Die anderen, meist eher die Älteren, sprechen von *decadência*, Verfall. Was lernt eine *iaó* in ein, zwei, drei Wochen, fragen sie – nichts, antworten sie. Statt wirklich zu lernen, glauben sie durch '*Pai Google de Oxalá*' die Dinge schon zu wissen. Respekt wird weder dem eigenen *pai de santo* noch dem eigenen *orixá* entgegengebracht. Vor, gar während religiöser Verpflichtungen trinken sie und haben sexuelle Begegnungen. Homosexuelle sind in dieser Hinsicht noch libertärer und verantwortungsloser als Heterosexuelle. *Candomblé vira um clube gay*, der *candomblé* wird ein Schwulenclub. Wo wegen all dem mangelnden *resguardo* und Respekt nicht Schlimmes passiert, verliert der *candomblé* schlicht seine Stärke: *Exú tá bebendo tanto que fica sem sede*, Exú trinkt soviel (ihm gebrachte Opfer), dass er keinen Durst mehr hat. *Candomblé tá virando folclore*, der *candomblé* wird Folklore, *candomblé tá virando negócio*, der *candomblé* wird ein Geschäft, hört man oft. Um dieses Geschäft am Laufen zu halten braucht es die gutverdienenden Eurobrasilianer und Ausländer. Weil dem allem so ist, wären viele, hätten sie gewusst, wie der *candomblé* sich entwickeln würde, ihm lieber niemals beigetreten.

Die hier geschilderten Positionen sind, wenn auch aus tatsächlich bestehenden Meinungen und Zitaten zusammengesetzt, konstruierte. Jemand mag einen Aspekt als fortschrittlich und einen anderen als dekadent empfinden, und bisweilen geben die Jüngeren sich noch strenger als die Älteren (wobei es wieder eine andere Frage ist, wieweit sie den eigenen Ansprüchen gerecht werden, was allerdings gleichermaßen die ältere Generation betrifft). Die Positionen sind polemisch zugespitzt, was sie allerdings auch in der Realität

meist werden. Beide Positionen sind zudem nicht ganz verkehrt – ihrer beider Argumente sind, auch wo sie gegenläufig sind, durchaus nachvollziehbar.

5.2 Modernisierung und (Re-)Afrikanisierung

Obgleich die Afrikanisierung oder Reafrikanisierung eine moderne im Sinne von zeitgenössischer Strömung ist, lässt sie sich schwerlich unter den Modernitätsbegriff fassen – scheinen darin doch Traditionen eher gelockert zu werden, wo man dort nach etwas Traditionellerem zu suchen scheint. Dennoch sind es in vielen Fällen nicht die traditionell etablierten Häuser, die sich forciert zu afrikanisieren suchen, sondern eher die jüngeren Häuser, die sich in anderen Bereichen, aus Sicht erstgenannter, eher von den eigentlichen Traditionen entfernen.

Ist Afrikanisierung modern?

Ist Afrikanisierung traditionell?

Den jungen, afrikanisierenden Vertretern des *candomblé* scheint ein Synkretismus mit dem Katholizismus zunehmend gestrig – aber nicht traditionell. Vielmehr wird er, will man weiterhin mit den Begriffen Moderne und Tradition argumentieren, als eine erfolgte Modernisierung des *candomblé* verstanden, in deren Hintergrund erst die tatsächliche Tradition, die zunehmend modern werdende Afrikanizität und ein mit ihr verbundener Antisynkretismus gefunden werden können. Mit dem Begriff der *resistência*, des Widerstandes, in dessen Licht die *candomblé*-Geschichte heute gern gelesen wird, lässt sich eine erfolgte Synkretisierung mit dem Katholizismus schwer in Einklang bringen. So wird entweder mit einem Narrativ der *camouflage* gearbeitet (siehe III:1.4), ein tatsächlich erfolgter Synkretismus also geleugnet. Oder man muss den Widerstand als stellenweise gescheiterten erklären, wenn man nicht die Option in Betracht ziehen möchte: dass Widerstand gegen den Katholizismus, aus wie richtigen oder falschen Gründen auch immer, oftmals gar nicht geleistet werden wollte, und die Bestrebung vielmehr dahin ging (wieder: aus wie richtigen oder falschen Gründen auch immer), sich den Katholizismus anzueignen, wie heutzutage viele eine Afrikanizität oder Zugehörigkeit zur *nação ketu* sich aneignen wollen. So gesehen mag die Synkretisierung des *candomblé* eine *modernização* gewesen sein, die allerdings mittlerweile Tradition geworden ist¹²³. Und wer sie gegen afrikanisierende Tendenzen aufrechterhält: leistet zunehmend *resistência*, Widerstand.

123 Ich erinnere ein Gespräch mit einer Mitarbeiterin der Behörde für ethnische Gleichberechtigung, das gut geeignet ist, diese Verdrehungen zu illustrieren. Es ging unter anderem aus von der Frage, ob denn der Begriff *ialorixá* (trotz seiner Ketuzentrik) oder *mãe de santo* (trotz seines katholischen Anklangs) geeignet wäre, das Amt einer Vorsteherin des *candomblé* allgemein zu bezeichnen. Meine Gesprächspartnerin zeigte sich überrascht, als ich ihr erklärte, dass es überwiegend die jüngeren Vertreter des *candomblé* sind, die einen Synkretismus ablehnen und die Älteren, die daran festhalten. Ihre Überraschung rührte wohl genau daher, dass sie die *de facto* oft eher einander widersprechenden Gleichungen 'Afrikanizität = Traditionalität' und weiterhin 'Die Alten des *candomblé* = Traditionalität = Afrikanizität' zusammendenken wollte.

5.3 Konkurrierende Traditionslinien

Afrikanisierung beziehungsweise Reafrikanisierung, Folklorisierung und auch Modernisierung beziehungsweise Erneuerung (*renovação* oder *reformação*) oder die davon schon abgegrenzte Neuerung (*inovação*) sind sowohl emisch als auch etisch anlegbare Kriterien beziehungsweise Lesarten, die sich trotz ihres weiten Spektrums auf den gleichen Fakt beziehen können. Dass an einer bestimmten Stelle eines Rituals ein bestimmtes Lied gesungen wird, versteht der eine als Re-Afrikanisierung (als ein Wissen, dass im *candomblé* bereits vorhanden war, und in bestimmten Traditionslinien zeitweise verlorenging), ein anderer als Afrikanisierung (als ein neuerdings aus einem afrikanischem Kontext in den *candomblé* Transportiertes). Der, in dessen Traditionslinie dieses Lied nicht gesungen wird, mag das Singen dieses Liedes als Teil einer Folklorisierung empfinden, als eine *inovação*, als eine Erfindung. Für einen anderen macht es Teil einer *renovação* oder *reformação*, gern gelesen als eine Art *renaissance* des *candomblé*, die sich einerseits auf ein oft bis ins Afrikanische hinein konstruiertes 'Früher' bezieht, sich andererseits auf einen *candomblé* bezieht, der heutzutage unter veränderten Bedingungen funktionieren will. Diese beiden Tendenzen einer a) Modernisierung und b) zumindest so verstandener Reafrikanisierung beziehungsweise Afrikanisierung haben eine starke Neigung, einen zusammenhängenden Komplex zu bilden: Häuser, die sich reafrikanisieren beziehungsweise afrikanisieren wollen, neigen oft auch dazu, einen den heutigen Zeiten angepassten *candomblé* zu suchen.

Wollte nun (was sie bisweilen will) eine akademische Wissenschaft kommen, und Ordnung zwischen diesen Dingen schaffen, diskriminieren: Das ist Reafrikanisierung, das ist Afrikanisierung, das ist erfunden, das ist wiedergefunden, so stünde sie (und steht im Zweifelsfalle) vor ähnlichen Problemen wie die Akteure und gerät ähnlich in eine Situation, wo sie tendenziell willkürlich werten würde. Dies hat mit dem Umstand zu tun, dass sich die Entstehung des *candomblé* einer historischen Einordnung entzieht, und jedes *candomblé*-Hauses über eine mehr oder weniger eigenständige Historie und ein daraus resultierendes kulturelles Erbe verfügt, das sich aus der Eltern- und, soweit erinnerbar, Großelterngeneration bezieht und Einflüssen, die das Haus während seiner Sozialisierung in die Szene hinein erfuhr. Wann begann der *candomblé*? Setzt man diesen Punkt nicht willkürlich (mit der Gründung der *Casa Branca* etwa), kann man nur sagen: Vermutlich begann er im weitesten Sinne mit der Ankunft der ersten afrikanischen Sklaven auf brasilianischem Boden. Was ist der *candomblé*? Ein fortwährender Dialog zwischen europäischen und afrikanischen Kulturen, Mentalitäten im vorrangig religiösen Feld auf brasilianischem Boden? Oder eine fortwährende Bewahrung und Wiederherstellung, Aufrechterhaltung afrikanischer Mentalitäten auf brasilianischem Boden?

Die Frage nach der Erneuerung des *candomblé* und ihrer Legitimität hat letztlich zu tun mit

einer Vielzahl von Linearitäten, die verschiedentlich miteinander konkurrieren. Was neu, was alt ist, hängt mit der Frage zusammen: Wo bestimmt man die Stelle, wo das Alte beginnt? In den traditionellen, älteren Häusern von Santo Amaro wird diese Stelle tendenziell von der eigenen Erinnerung bestimmt, weitgehend unbeeinflusst von Büchern, Internet und anderen neuen Medien. Jüngere Häuser setzen Linearitäten dagegen, die außerhalb des Lokalen beginnen: sei es in Salvador, sei es in Afrika selbst. Bisweilen dockt eine solche Linearität an andere, schon weniger verstandene Linearitäten an – etwa eine Linearität, die sich auf das *Opô Afonjá* zurückführt, das sich wiederum auf die *Casa Branca* zurückführt, die sich mittlerweile auf etwas anderes zurückführen mag, als sie sich zurückführte, als das *Opô Afonjá* sich von ihr löste.

Der Ausgangspunkt solcher Linearitäten wiederum ist bisweilen, soweit er sich überhaupt rekonstruieren lässt, ein sozusagen fiktiver – ein in einem phantastischen, in Brasilien geformten und nachgeformten Afrika verorteter oder auch ein in den Schriften der Ethnologen verorteter, wo nicht in neueren Angeboten des teils auf Brasilianer zugeschnittenen afrikanischen religiösen Marktes verorteter.

6 Matriarchat und Homosexualisierung

Die US-Amerikanerin Ruth Landes entwarf in ihrem Buch *The City of Women* ein Narrativ von der Geschlechterordnung im *candomblé*, das bis heute eine Grundlage sowohl für emische, als auch für etische Diskurse darstellt: Der *candomblé* ist weiblich, die Vorsteherinnen legitimer *candomblé*-Häuser (also der großen Häuser der *nação nagô-ketu*, die Ruth Landes in Begleitung von Edison Carneiro frequentierte) sind weiblich, und auch *iaós*, also solche, die eines Tages nach Durchlaufen entsprechender Karriere ein eigenes *candomblé*-Haus eröffnen könnten, sind weiblich. Die Inkorporierung von *orixá* ist eine weibliche Angelegenheit, und die Strukturen, die die Inkorporierung von *orixás* in Brasilien als *candomblé*-Religion institutionalisieren, sind weiblich. Wenn Männer *orixás* inkorporieren, handelt es sich um homosexuelle Männer, also in einem sehr verbreiteten baianischen Kategorien-Verständnis nur bedingt um Männer. Gründen sie als *pai de santo* eines Tages eigene Häuser, dann brechen sie mit der Tradition: Der *candomblé*, den sie machen, ist weniger legitim, wie auch ihre Männlichkeit gewissermaßen schon durch ihre Homosexualität eine weniger legitime ist. *Candomblé*, der von Männern gemacht wird, bringt Ruth Landes mit *candomblé de caboclo* und wenig traditionellen Formen des *candomblé angola* (der von Edison Carneiro im Übrigen nicht klar vom *candomblé de caboclo* unterschieden wurde) zusammen.

Die Vision von Landes ist keine reine Erfindung – sie traf auf Gesprächspartnerinnen, die eine solche Vision des *candomblé* vertraten. Zwar gab es zur Zeit von Ruth Landes Forschungen (1838-39) in Salvador da Bahia auch schon viele von *pais de santo* geleitete ter-

reiros, aber die großen Häuser *Casa Branca*, *Gantois* und *Opô Afonjá* wurden von Frauen geführt, und werden es bis heute. In diesen Häusern waren männliche *iaós* eine Ausnahme; Männer wurden als *ogãs* initiiert oder waren nach einer Tradition, die sich weitgehend verlieren sollte, als männliche Spezialisten für Orakeltechniken zuständig. Es gibt Hinweise darauf, dass insbesondere Häuser der *nação jeje* in Cachoeira möglicherweise traditionell von einem Paar aus *mãe* und *pai de santo* geleitet wurden, solche lernte Ruth Landes aber nicht kennen. Die von *pais de santo* geleiteten Häuser, die sie kennenlernte, gehörten anderen Nationen an als dem von ihr und Edison Carneiro als eigentlich und traditionell empfundenen *candomblé nagô-ketu*.

Auch heterosexuelle männliche *pais de santo* teilen oft die Ansicht, dass der *candomblé* in seiner Wurzel weiblich sei – und sich dann auf brasilianischem Boden sozusagen geschlechtlich demokratisierte. Im Rahmen einer solchen Demokratisierung wären ersteinmal als den Frauen näher eingeordnete homosexuelle Männer *iaós* geworden, nach und nach dann auch heterosexuelle Männer. Im Idealbild hätte der *candomblé* dadurch heutzutage, vergleichbar dem Ideal einer 'rassischen Demokratie' (*democracia racial*) auf staatlicher Ebene, eine 'geschlechtliche Demokratie' in der Religion erreicht: Viele verstehen den *candomblé* als eine Religion ohne Vorurteile betreffs sexueller Orientierung, und als einen Ort der Gleichberechtigung von Mann und Frau, wie er von den meisten anderen Religionen nicht vorgesehen sei. Beide Vorstellungen werden allerdings auch in Frage gestellt.

6.1 *Macho* und *viado*

Es war von homo- und heterosexuellen Männern die Rede, wobei es sich um eine Unterscheidung handelt, die im baianischen Verständnis nur bedingt getroffen wird. Betreffs männlicher Homosexualität ist es nicht an erster Stelle die Wahl des gleich- oder andersgeschlechtlichen Sexualpartners, sondern die Einnahme passiver *versus* aktiver Rolle, wodurch eine biologisch männliche Person sexuell typologisiert wird. Wer als Mann andere Männer penetriert, fällt nicht aus den Kategorien *homen*, Mann und *macho* (männliches Tier). Wer sich hingegen als Mann von anderen Männern penetrieren lässt, wird als *bicho* oder *bicha* (kleineres Tier, männlich oder weiblich) oder im (auch über den *candomblé* hinaus verbreiteten) Slang des *candomblé* als *viado*, als Passiv-Homosexueller kategorisiert¹²⁴.

124 J. Lorand Matory (2004: 161) kritisiert den Begriff der 'passiven Sexualität', und das sicher nicht zu Unrecht, aber es ist schwer, ein unkompliziertes Synonym zu finden (das er im Übrigen auch nicht anbietet). Die Kritik Matorys zielt wohl auch darauf, dass aus der Übersetzung umgangssprachlicher Termini in (in sich schon fragliche) sexualwissenschaftliche Konzepte verfälschende, möglicherweise auch diffamierende Konnotationen resultieren. 'In sich schon fragliche' Konzepte, da die Unterscheidung zwischen aktiv und passiv anhand des Penetrierens oder Penetriertwerdens natürlich schon eine kulturbedingte, und zwar eher patriarchalisch kulturbedingte ist, und als solche konkrete sexuelle Begegnungen nur bedingt zutreffend beschreiben kann, und oft auch ganz unzulässig einordnen mag. Im lokalen Sprachgebrauch ist die Rede von *comer* und *dar*, vom Essen und Geben, und, bezogen auf nach europäischem Verständnis homosexuelle Kontakte, vom *dar* und *comer cu* beziehungsweise *comer viado*, den 'Arsch' geben und den 'Arsch', beziehungsweise den *viado*, um dessen 'Arsch' es sich handelt, essen. 'Passiv-Homosexueller' bleibt angesichts dessen, meines Erachtens, als interkulturelle Übersetzung der adäquatere Begriff als 'Jemand, der seinen Arsch essen lässt'.

Quem come viado já é viado, wer *viado* isst, ist (ebenso) schon *viado* – dabei handelt es sich um einen Spruch, der erst seit jüngerer Zeit in Santo Amaro kursiert und als Hinweis auf einen möglichen Wandel der kulturellen aktiv / passiv-Konzeption deutet. Wie eindeutig diese in konkreten sexuellen Begegnungen tatsächlich umgesetzt wird, muss ohnehin an dieser Stelle offen bleiben und könnte allenfalls Thema eines sexualwissenschaftlichen Zugangs sein. In homosexuellen Kreisen aktive Bekannte informierten mich allerdings, dass dem geschilderten Konzept gemäß SOWOHL aktiv- ALS AUCH passiv-sexuell aktive Männer noch immer ausgesprochen selten seien, wie auch ein Konzept aktiven und passiven Part umfassender Bisexualität.

Viado wird, über seine sexuelle Orientierung hinaus, auch als eine Art sozialer und kultureller Typus verstanden, dem ein bestimmter Habitus und, im Zusammenhang damit, auch ein bestimmter Soziolekt zugesprochen wird. Der Habitus, der 'den' *viado* als soziokulturellen Typ umgibt, ist tendenziell feminin was Körpersprache und manchmal auch Stimmhöhe betrifft. Auch auf (wie sehr zu Unrecht auch immer:) sozial eher weiblich konnotierten Gebieten wie der Weitergabe von Gerüchten, der ausgiebigen Diskussion von anderer Leute Leben und dem Stiften von sexuellen Beziehungen zwischen anderen, gilt 'der' *viado* als wichtiger Akteur, und viele empfehlen, nicht zuletzt deswegen, sich seine Freundschaft zu sichern. Der Soziolekt eines solchen *viado* orientiert sich an verschiedenen Stellen am Soziolekt des *candomblé*, teils in sehr witzig persiflierender Weise. *Fazer um barco*, was im *candomblé* die Bildung einer Initiandengruppe bedeutet, steht hier für das Stiften einer amourösen Beziehung, was die Tabuisierung von Sexualität innerhalb spiritueller Familie persifliert.

Viele konsensual als solche kategorisierte *viados* orientieren sich am eben kurz skizzierten Soziotyp – was keineswegs bedeutet, dass alle Passiv-Homosexuellen sich in ihrem Habitus an diesem Modell orientieren würden. Jemand mag technisch ob seines Sexualverhaltens als *viado* kategorisiert werden, in seinem übrigen Sozialverhalten aber in hohem Maße *macho* sein mit allen damit verbundenen (wie sehr zu Unrecht auch immer:) sozial eher männlich konnotierten Verhaltensweisen wie öffentlichem Imponiergehabe, aggressivem Konkurrenzkampf, lautem und autoritärem Wesen und so weiter.

Was die weibliche Homosexualität betrifft, ist hier deutschem Sprachgebrauch parallel von *lésbica*, Lesbin die Rede. Ein Unterschied zwischen aktiver und passiver Rolle wird nicht unbedingt so grundlegend wie bei männlicher Homosexualität imaginiert oder unterstellt. Ist von betont maskulinen Frauen die Rede, wird eher pejorativ von *sapatona* gesprochen. *Bicha*, auf Frauen angewandt, bezeichnet eine weibliche *toughness*, die allerdings nicht unbedingt eine homosexuelle Ausrichtung impliziert. Zumindest im santamarensischen Kontext hat sich meinen Beobachtungen zufolge kein dem *viado* an Deutlichkeit ähnlicher Stereotyp weiblicher Homosexualität herausgebildet, was auch mit einer machistischen Tendenz zu tun haben mag, die Möglichkeit (als solcher vom Mann unabhän-

giger) weiblicher Homosexualität kulturell nicht integrieren zu wollen.

Exkurs: *Carnaval* und Kannibalismus

Die Grenze sexueller Orientierung mag streng gezogen scheinen, die Grenze genderspezifischen Verhaltens ist jedoch, von ihrer in verschiedene Richtungen hin möglichen Übertreibung abgesehen, eine eher unscharfe. So kann man die Übertreibungen geschlechterspezifischen Verhaltens (etwa das eines besonders machistischen *macho* oder eines besonders effeminierten *viado*) teils sicher auch als eine Art Überbetonung von Grenze verstehen, die eben ob einer eigentlich eher auffälligen Schwäche solcher Grenze notwendig scheint.

Karnevaleske Aspekte der Alltagskultur beginnen schon beim Slang, beispielsweise was Vögel und Geschlechtsorgane betrifft. *Passarinho*, Vögelchen im Allgemeinen, auch *pomba* (Tauben) und *piriquito* (Papagei) können gleichermaßen männliches als auch weibliches Genital bezeichnen. Beispielsweise im *pagode*-Klassiker *bicicletinha* (Fahrrädchen), worin es um eine Nachbarin geht, die auf ihrem 'Fahrrädchen' mit kurzem Rock unterwegs ist, aber die Stelle, an der ihr Höschen zu sehen wäre, verdeckt. In der Version von *Banda Caçamba* heißt es dann: „Me da um arrepio quando ela sai pedalando / Mas tem uma mão na frente que tá sempre atrapalhando / Mas acho que ela tem medo do piriquito voar / Por isso que ela não para de tampar“: „Es gibt mir eine Gänsehaut, wenn sie losradelt / Aber es gibt eine Hand vorn, die immer stört / Aber ich glaube, sie hat Angst, der Papagei flöge lös / deswegen will sie nicht aufhören, zu verdecken“ - der Papagei, der loszufliegen droht, verbirgt sich sowohl im Höschen der Nachbarin – als auch in der Hose des Sängers¹²⁵.

Das Aufziehen von im Wald gefangenen Vögelchen, *passarinhos*, ist eine weitverbreitete Praxis: Lernen sie viel und schön zu singen, lassen sie sich zu dreistelligen Reais-Beträgen auch verkaufen. Längere Zeit dachte ich, es wäre eine nur von Männern betriebene Praxis – Frauen züchten aber gleichermaßen Vögelchen, im Unterschied zu Männern lassen sie sie jedoch im hinter dem Haus gelegenen Garten, und tragen sie nicht in ihren Käfigen auf die Straße. Wie das Vögelchen, so sind auch verschiedene Musikinstrumente, teils je nach Anlaß, mehrgeschlechtlich konnotiert. Ein Instrument wie *machete*, *violão* oder *cavaquinho* etwa, unterschiedliche Saiteninstrumente, ist vom grammatischen Geschlecht her männlich, erhält von seinem Besitzer aber oftmals einen weiblichen Namen und es wird traditionell im eigenen Schlafzimmer aufbewahrt. Im *setting* eines *samba chula* wird es als ein Vermittler männlicher Sexualität wieder männlich, um als Schnittstelle mit den weiblichen Tanzkörpern zu kommunizieren (flirten) und zu interagieren.

Auch in der oft als frauenfeindlich verstandenen *pagode*-Musik, aus der auch zahlreiche Versionen des *bicicletinha*-Liedes kommen, haben die scheinbar so stereotypen Geschlech-

¹²⁵ Zu Ende des offiziellen Videos kommt es zudem zu einer weiteren 'Umdrehung': Sah man bisher die von den Sängern besungene junge Frau radeln, fliehen nun die Sänger selbst auf den Fahrrädern vor heiteren älteren Frauen, die zuvor schon mit Tanzeinlagen im *pagode*-Stil in dem *clip* zu sehen waren.

terverhältnisse eine starke Ebene von *persiflage*. Bei *pagode* handelt es sich um ein der weiten Familie des *samba* zugehöriges Musikgenre mit einem harten, oft monotonen Rhythmus und wenig zweideutigen sexuellen Bezügen sowohl in den Liedtexten als auch im dazu getanzten Bewegungsrepertoire. Zudem schuf der *pagode* ein soziales Stereotypen-Paar, die *piriguete* und den *putão*. *Putão*, Steigerungsform und gleichzeitig Maskulinisierung von *puta*, Hure, lässt sich schwer und stolpernd allenfalls als 'Oberhurerich' übersetzen: Es ist der *macho*, der Kerl, der es auf möglichst viele Frauen abgesehen hat. Seine aus einem pejorativen Begriff für eine Sexarbeiterin abgeleitete Bezeichnung öffnet dabei allerdings auch hier eine karnevaleske Ebene der Geschlechtermischung. *Piriguete* ist seine wechselnde und auswechselbare weibliche Partnerin, oft nach brasilianischem Strafrecht eigentlich zu jung, um legal sexuelle Beziehungen einzugehen. *Dinheiro na mão, calzinha no chão*: Geld in der Hand, das Höschen am Boden, heißt es von *piriguete*, und auch: *Piriguete gosta do dinheiro, quem gosta de homen é viado*: Piriguete mag das Geld, wer Männer mag, das sind die *viados*. Piriguete bezeichnet desweiteren auch eine kleine handelsübliche Bierdose von 235 ml Fassungsvermögen, die typischerweise in einem Angebot von *tres por dez*, drei Döschen zu fünf Reais, verkauft wird. Der menschlichen *piriguete* vergleichbar, erklärt der Volksmund, sei sie billig und in einem Schluck trinkbar. Im Ideal der *piriguete* findet eine tendenziell antiromantische Bejahung der Ökonomisierung der Sexualität ihren kulturellen Ausdruck – ob aber der *putão* tatsächlich die *piriguete* frisst, oder nicht doch vielmehr von der *piriguete* gefressen wird, bleibt letztlich offen (eine ausführliche Genreanalyse des *pagode* gibt Nascimento 2012).

6.2 Maskulinisierung und Homosexualisierung

Die Beobachtung, dass es mehr und mehr *pais de santo* im Unterschied zu weiblichen religiösen Vorstehern gibt, wird allgemein angestellt und häufig kommentiert: *Os homens toma conta*, die Männer kommen an die Macht, oder auch: *Os viado toma conta*, die Schwulen kommen an die Macht, heißt es oft, und häufig werden die beiden Aussagen als synonym verstanden. Dass zunehmend Männer in Führungspositionen des santamarenschen *candomblé* dringen, ist den Statistiken nach tatsächlich der Fall (siehe II:6.4). Dass all diese Männer schwul sind, entspricht allerdings nicht den Realitäten. Eine vorsichtig betrachtende Auszählung der mir bekannten männlichen religiösen Vorsteher ergibt etwa 15 homosexuelle Orientierungen bei etwa 30 Personen – demnach wäre also ziemlich genau die Hälfte der religiösen Vorsteher weitgehend homosexuell, die andere Hälfte weitgehend heterosexuell orientiert. Zählt man den 15 Homosexuellen 5 weitere hinzu, die es vermutlich sein mögen oder von denen gesagt wird, sie entwickelten sich in solche Richtung, dann wäre das Verhältnis zwei zu drei – das entspräche dann auch etwa meiner Einschätzung der Szene, ohne eine genauere Auszählung vornehmen zu wollen oder können. Auch eine homosexuelle Orientierung von der Hälfte der *pais de santo* wäre, am Bevölkerungs-

schnitt gemessen, bemerkenswert: Die häufig getroffene Feststellung, alle *pais de santo* seien schwul, trifft aber keineswegs zu.

Möglicherweise wurzelt eine solche Aussage noch immer in Ruth Landes' Narrativ, der *candomblé* sei eigentlich weiblich – wer als Mann darin aktiv sei, müsse also zumindest ein zum Weiblichen tendierender Mann sein. So würde eine normative Ordnung über eine vielgestaltige Realität projiziert. Geschichtlich, wie erwähnt, waren es vermutlich tatsächlich ursprünglich eher homosexuelle Männer, die dem *candomblé* als *iaós* beitraten, und noch heute scheint ein heterosexueller Mann, der *orixá* inkorporiert, zumindest ersteinmal, in seiner heterosexuellen Orientierung hinterfragt zu werden. Gegen eine klare Linie der Öffnung des *candomblé* (als einer ersteinmal weiblichen Angelegenheit) erst für homosexuelle Männer, dann auch für heterosexuelle Männer spricht zumindest im santamarensischen Kontext eine Generation männlich dominierten *candomblé* etwa von den 1960er bis in die 80er Jahre: Pai Tidu, Pai Rafael, Pai Nônô und auch der *ogã* Noca de Jacó werden alle als heterosexuell, und zumindest Pai Tidu auch als ausgesprochener Schürzenjäger erinnert. Möglicherweise ist also eine Maskulinisierung des santamarensischen *candomblé* (dessen erstes noch immer bestehendes Haus, das *Viva Deus*, gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts von einem Mann gegründet wurde) älter als eine von vielen heute festgestellte Homosexualisierung. Für eine Ablösung eher weiblicher durch eher männliche Dominanz in der Szene spricht der in dem Kapitel über die Kreise des *candomblé* in Santo Amaro (II:3) herausgestellte Umstand, dass die drei großen alten Häuser der *nações* ausschließlich von weiblichen, und die drei großen jungen Häusern ausschließlich von männlichen Vorstehern geführt werden; ähnlich verhält es sich dann auch mit der *umbanda*.

Auch homosexuell orientierte Frauen sind mir als religiöse Vorsteherinnen bekannt, allerdings eher als Ausnahmefälle und ausschließlich in der jüngeren Generation. Auf der jährlich durchgeführten *parada gay*, im Übrigen, kommt es regelmäßig zu einer '*homenagem de mãe de santo*', einer Ehrung von einer *mãe de santo*. 2013 kam es in diesem Rahmen zur Ehrung von einer *filha de santo* von Pai Pote, die sich zwar offen zu ihrer lesbischen Sexualität bekennt, aber meines Wissens über keinen *decá* verfügt, religiös gesehen also eigentlich nicht als *mãe de santo* gelten darf. Angesichts der Situation, dass im allgemeinen Empfinden tendenziell eine Dominanz heterosexueller Frauen im *candomblé* durch eine Dominanz homosexueller Männer abgelöst zu werden scheint, mutet die Ehrung ironisch an: Zumal gerade von Seiten älterer *mães de santo* nicht selten über die überhandnehmende '*viadagem*' im *candomblé* geschimpft wird. In dieser Hinsicht lässt sich die Ehrung auch als (wenn auch vermutlich wenig bewusste) *malícia* lesen: Von Seiten der nicht unbedingt zum *candomblé* gehörenden Akteure und Veranstalter der *parada gay* handelt es sich vermutlich schlicht um den Wunsch, einer als positiv empfundenen religiösen und auch weiblichen Kultur Respekt zu zollen.

6.3 *Viadagem*

Es lässt sich im santamarensischen Alltag kaum eine Diskriminierung Homosexueller beobachten, um so weniger, mag man meinen, unter den oftmals homosexuell orientierten Anhängern des *candomblé*, der von vielen seiner Anhänger gern als die einzige Religion verstanden wird, die keine Vorurteile habe – weder ethnische noch solche, die sich auf eine geschlechtliche Orientierung bezögen. Unter den älteren, insbesondere unter den älteren weiblichen Vorstehern finden sich aber durchaus noch solche Vorurteile; nicht selten wird die Meinung vertreten, eigentlich sollten Männer keine *iaós* sein – von den selben Vorsteherinnen wurden und werden allerdings dennoch Männer als *iaós* initiiert.

Zwei Unterschiede werden bei der Einschätzung des homosexuellen Anteils in der *candomblé*-Religion getroffen: einmal zwischen *homosexuais* und *viados*, und dann zwischen einem biologischen und einem religiösen Geschlecht. Verschiedene *mães de santo*, mit denen ich sprach, stellten klar, dass sie keine Vorurteile gegen Homosexuelle hätten – aber in der *viadagem* ('Schwulerei' oder 'Schwulenschaft'), die den *candomblé* heutzutage bestimmen würde, ein Problem sähen. Der abwertende Begriff *viadagem* bezieht sich auf ein Milieu, wie es vom für den Archetyp des *viado* als typisch geltenden Habitus gebildet wird. Verschiedene meiner Informanten (auch solche, die selbst homosexuell sind) sehen damit verbunden ein Problem darin, dass ein eigentlich religiöser Ort Tendenzen zeigt, zum sozialen Raum einer Szene zu werden, deren gemeinsames Merkmal, in diesem Fall ein sexuelles, eigentlich nichts zu tun haben sollte mit der Religion.

Draußen, meinte Mãe Zilda einmal, kann ein jeder sein, wer er will – drinnen (im *terreiro*) sei aber *homen homen* (Mann Mann) und *mulher mulher* (Frau Frau). Pai Zau argumentiert, dass insbesondere afrikanische Kulturen als Matrize des *candomblé* eine klare Trennung in zwei Geschlechter hätten (seine Ansicht sei hier nicht ethnologisch diskutiert), und diese Struktur auch für den *candomblé* grundlegend sei: Wo sie überschritten wird, sieht er die Religion in Gefahr. Er weist auf einen Widerspruch zwischen einem Verständnis des *candomblé* als eine zugleich afrikanische und keine Vorurteile gegenüber sexueller Orientierung beinhaltende Religion. Er ist nicht grundsätzlich gegen die Initiierung Homosexueller, beharrt aber sehr streng auf die auch von Zilda schon benannte Trennung von Drinnen und Draußen.

Die Anzahl homosexueller *iaós* lässt sich nicht angeben, noch weniger die Anzahl derer, die sich dann dem archetypischen Bild eines *viado* entsprechend verhalten. Tendenziell entspricht der prozentuale Anteil homosexuell orientierter *iaós* vermutlich in etwa dem bereits geschätzten Anteil homosexueller *pais de santo*.

6.4 *Candomblé* und Homosexualität – religiöse Ansätze

Es gibt verschiedene emische religiös fundierte Erklärungsansätze für die vergleichsweise starke Präsenz homosexueller Szene im *candomblé*, die im Folgenden kurz referiert seien. Die Prognose einer weiteren Zunahme dieser Präsenz lässt sich darauf aber eigentlich nicht gründen, und sie scheint eher mit einem Milieu zusammenzuhängen, das sich innerhalb der Szene herausgebildet hat, das aber nicht unbedingt mit der Religion, innerhalb derer es sich gebildet hat, im Zusammenhang gelesen werden muss (dazu weiter unten).

... Vorgang der Besessenheitstrance

Der Vorgang der Inkorporierung von außermenschlicher Entität, die Besessenheitstrance ist tendenziell weiblich konnotiert: *O orixá monta seu cavalo* (der *orixá* besteigt sein Pferd) ist ein allgemein üblicher Ausdruck für das Erfolgen einer Inkorporierung. *Montar*, 'besteigen von' oder 'steigen auf' etwas (bzw. jemanden), ist, wie auch im Deutschen, sexuell lesbar. Legt man die sexuelle Lesung über den religiösen Ausdruck, dann ist der *orixá* der aktive, eindringende, und das Medium der passive, empfangende Part. Es muss seine eigenen Bestrebungen zurücknehmen, zum Gefäß werden, dem *orixá* den eigenen Raum lassen.

Diese Beschreibung entspricht dem emischen Verständnis einer tatsächlichen Inkorporierung; wird ein eher dramatisches als religiöses Verständnis an den Vorgang angelegt, dann handelt es sich um einen ganz anderen Vorgang: Anstatt meditativ eine Trance bis zum Verschwinden herzustellen, wird aktiv eine Konzentration bis zu einem möglichen Übergang hergestellt, wo dann (über das emische Modell allerdings hinausgedacht) auch religiöse Tatsächlichkeit stattfinden könnte in einer Art *turning point*, wo das Theater zur Religion wird (siehe I:4.6): Es würde sich dabei mehr um eine Ekstase- denn um eine Trance-Technik handeln, und Ekstase-Techniken sind eher geschlechteroffen konnotiert, als die oft eher passiv-weiblich konnotierten Trance-Techniken.

... Verhältnis Medium und Entität

Denkt man, in vorerst unzulässiger Parallelisierung, das Eindringen des *orixá* als eine Art dem Geschlechtsakt vergleichbaren Akt, dann muss man auch berücksichtigen, dass seitens der *orixás* gleichermaßen männliche und weibliche Entitäten eindringen, also eine aus solchem Modell gedacht männlich-aktive Rolle einnehmen. Man könnte nun vermuten, dass homosexuelle Medien das Eindringen männlicher Entitäten in ihren Körper dem des Eindringens weiblicher Entitäten vorzögen – ein solcher Trend lässt sich aber an der Realität keineswegs ablesen.

Das hat vermutlich auch damit zu tun, dass das Besessen-Werden innerhalb des *candomblé* auch mit einem Werden zu tun hat, sowohl während der Inkorporierung (unterstellt

man, dass das Bewusstsein des Mediums nur bedingt, und nicht vollständig abwesend ist) als auch während des Lebens innerhalb der Religion, wobei wiederum das Leben der Religion folgen mag, oder die Religion dem Leben. Ersteres wäre, auf die Sexualität bezogen, der Fall, wenn die Inkorporierung von *orixá* oder anderer außermenschlicher Entität die sexuellen Präferenzen des Mediums ändern würde – letzteres, wenn das Medium aufgrund seiner sexuellen Präferenzen den *candomblé* aufsuchen würde. Sei es, um die Möglichkeit zu haben, seinen Körper spirituell weiblich zu machen durch die Inkorporierung eines weiblichen *orixá*.

In der *umbanda* des Südens heißt es oft, Männer könnten keinen weiblichen *orixá* als *dono da cabeça* haben, mit den Implikationen: wenn sie doch einen haben, wären sie homosexuell, und wenn sie doch für einen solchen gemacht werden, würden sie dadurch homosexuell werden¹²⁶. Unter anderem aus diesem Verständnis speist sich das in São Paulo verbreitete Vorurteil, ein Großteil der *candomblecistas* sei (im Unterschied zu den *umbandistas*) homosexuell. Im santamarensischen *candomblé* werden weibliche *orixá* als *dono da cabeça* von Männern nicht *per se* mit Homosexualität in Zusammenhang gebracht.

Es gibt allerdings einige *orixás*, die sich wegen ihrer (nach Meinung einiger: vermeintlichen) Zweigeschlechtlichkeit unter Homosexuellen besonderer Beliebtheit erfreuen. Hier sind vor allem Ossaim, Logunedê und Oxumarê zu nennen. Es scheint jedoch, wo solche Präferenzen vorliegen, eher darum zu gehen, sinnbildlich aus einem heteronormativen Universum auszusteigen, als darum, über den *santo* Weiblichkeit zu erlangen. Der Liste ist vielleicht Iansã hinzuzufügen, die unter homosexuellen Männern sehr häufig als *dono da cabeça* bestimmt wird, wie auch Xangô häufig *dono da cabeça* homosexueller Frauen zu sein scheint. Interessant an dieser Stelle ist, dass Iansã unter den weiblichen *orixá* einen besonderen Zugang ins Universum der männlichen *orixás* hat, indem sie sich durch eine List Zugang zu dem ehemals nur den Männern vorbehaltenen Kult der *eguns* verschaffte, und Xangô in mancherlei Hinsicht vielleicht als eine Art Metrosexueller im Unterschied zum stark maskulinen Ogum gelten kann. Diese Beobachtungen haben wieder damit zu tun, wie *orixá* im Verhältnis zu seinem Medium verstanden wird. Versteht man den *orixá* (inklusive der damit zusammenhängenden sexuellen Implikationen) als einen Reiter, der sein Pferd besteigt (*montar o cavalo*), dann würde der Wunsch eines passiv-homosexuellen nach einem weiblichen *orixá* eher überraschen. Die weibliche Homosexualität gestaltet sich dem heteronorm verstandenen Akt nach (und in der santamarensischen Tendenz auch der sozialen Rolle nach) weniger in einer Trennung von aktivem und passivem Part – so ist hier, als zum Männlichen tendierende *guerreira*, auch Iansã recht beliebt.

Freilich stellt sich bei all diesen Fragen die Frage nach Henne und Ei, die wieder mit dem

126 Von den 11 erfassten Häusern der *umbanda* in Santo Amaro werden nur drei von Männern geführt, die alle einen männlichen *dono da cabeça* haben. Das mag allerdings Zufall sein; seitens der acht Frauen deckt sich das Geschlecht des *orixás* nur etwa bei der Hälfte der Fälle mit dem des Mediums. Die Frage kann hier nicht beantwortet werden, ob es möglicherweise auch in der santamarensischen *umbanda* eine für Männer (ungeachtet ihrer sexuellen Orientierung) gültige Tendenz gibt, ihnen einen ihnen gleichgeschlechtlichen *dono da cabeça* zuzuordnen.

Verhältnis von Medium zu *orixá* zu tun hat: Implementieren bestimmte *orixás* homosexuelle Tendenzen in den Köpfen ihrer Medien, oder fühlen sich homosexuelle (seien es bis dahin latent homosexuelle) Medien insbesondere von bestimmten *orixás* angezogen? Der orthodoxe *candomblé*, das sei hier deutlich betont, verwirft jegliche solcher Überlegungen komplett: Die Sexualität eines Mediums hat nichts zu tun mit dem *orixá*, der sich in ihm inkorporiert, und homo- oder bisexuelle *orixás* gibt es nicht. Die Welt des orthodoxen *candomblé* ist heteronorm.

... Pombagira

Prostituiertengeister, sollte man meinen, gehörten eigentlich weniger dem orthodoxen *candomblé* und mehr der spiritistischen Figurenvielfalt der *umbanda* an. Interessanterweise sind es vornehmlich *ketu*-Häuser, deren Vorsteher *pombagira* inkorporieren, und nur ein Haus der *nação angola* (dessen Vorsteherin aus der *umbanda* in den *candomblé* kam)¹²⁷. Insgesamt sind es sieben Männer (und 11 Frauen, von 49 dazu befragten) der *nação ketu*, die angeben, *pombagira* zu inkorporieren, und in allen Fällen nimmt die Inkorporierung von *pombagira* im Lebenslauf im Allgemeinen, hin zum Beginn einer spirituellen Karriere und bis zur Gründung eigenen Hauses, eine zentrale Rolle ein.

Die Inkorporierung von *pombagira* wird, so sie sich in einem Mann inkorporiert, stark mit einer homosexuellen Ausrichtung des Mediums in Zusammenhang gebracht, und in den meisten mir bekannten Fällen liegt eine solche auch vor. Es ist bemerkenswert, dass *pombagira* in vielen dieser Fälle als eine Art Motor spiritueller Karriere funktioniert; ihr Medium also dazu antreibt, eine Karriere im *candomblé* zu verfolgen. Erste Inkorporierungen solcher *pombagiras* wurden mir häufig als etwas Unkontrollierbares, das eigene Leben in hohem Maße Beeinträchtigendes beschrieben.

Zieht man eine Ebene sozialen Rollenspiels neben der religiösen in Betracht, liegt der Reiz für junge Homosexuelle tendenziell effeminierter Spielart, einen weiblichen Prostituiertengeist zu inkorporieren, auf der Hand. Religiös betrachtet liegt allerdings vielleicht auch der Reiz für eine *pombagira*, sich in einem jungen Homosexuellen zu inkorporieren, ganz ähnlich auf der Hand. Ist sie einmal religiös organisiert, kann eine solche Art der Beziehung zwischen Hier- und Anderswelt für beide Seiten harmonisch sein.

Auch hier sind wieder drei (von verschiedenen Akteuren vertretene) unterschiedliche Konzepte zu bedenken:

- 1) Pombagira hat nichts mit der Sexualität ihres Mediums zu tun.
- 2) Jemand inkorporiert *pombagira*, weil er homosexuell ist.

¹²⁷ Es gibt allerdings eine starke Tendenz, die eher umbandistisch konnotierte *pombagira* in einen weiblichen Aspekt von Exú, Exua oder (dahomeianischer Terminologie folgend:) Legbara zu übersetzen. Exua und Legbara gelten als orthodox, den *nações* zugehörig. Oft werden zwei kleine Altäre gefertigt: einer in Form eines der auch für Exú gebräuchlichen *ferramentos*, ein anderer in Form einer der eher in der *umbanda* üblichen Statuetten.

3) Jemand wird homosexuell, weil *pombagira* sich in ihm inkorporiert.

... *trocar de sexo*

Die dritte genannte Möglichkeit berührt das häufig vertretene Vorurteil, der *candomblé* könne – auf welche Art auch immer, ob nun willentlich oder naturgemäß – aus Heterosexuellen Homosexuelle machen. Von verschiedenen religiösen Würdeträgern wurde mir versichert, dass es tatsächlich ein Ritual gäbe, mittels dessen während der *feitura* die sexuelle Orientierung des Mediums umgedreht werden könne.

An entscheidenden Stellen des Initiierungsprozesses würde dabei ein bestimmtes Kraut ins Spiel gebracht und würden Opfer, die eigentlich für männliche *orixás* gebracht werden müssten, für weibliche gebracht oder *vice versa*. Natürlich geben meine Gesprächspartner an, selbst eine solche Manipulation des Rituals nicht vorgenommen zu haben, aber Fälle zu kennen, wo sie vorgenommen wurde.

Mãe Zilda erzählte mir, wie sie, bevor sie eine Initiandengruppe initiierte, die Eltern der Neophyten zu sich gerufen habe, um sie über die sexuelle Veranlagung ihrer Kinder aufzuklären. Dies, um zu vermeiden, dass ihr später eine Umdrehung von deren Sexualität vorgeworfen werden könnte.

6.5 Soziale Ansätze

Im Vorausgegangenen wurden einige Aspekte besprochen, die von der Religion her gedacht Attraktionen bieten oder sogar Gründe darstellen mögen für die zunehmende Etablierung eines homosexuellen Milieus innerhalb der religiösen Szene des *candomblé*. Die Offenheit und Vorurteilslosigkeit der Religion betreffs sexueller Orientierungen kann dabei allerdings (von der gemeinsamen Randseitigkeit angesichts hegemonialer Kultur abgesehen) als eine eher neuere Entwicklung verstanden werden: Von seinen Anfängen her ist der *candomblé*, wie die meisten Religionen und wie die meisten lateinamerikanischen Milieus, vermutlich eher heteronormativ. Es scheint, als wären mittlerweile soziologische Faktoren, die innerhalb des religiösen Milieus entstanden sind, wichtiger für ein zunehmendes Beitreten insbesondere homosexueller Männer, als die besprochenen religiösen Attraktoren. Kurz: Dem *candomblé* treten immer mehr Homosexuelle bei, weil ihm schon so viele Homosexuelle beigetreten sind.

Vor allem wird es sich betreffs solcher neuerer soziologischer Faktoren um eben jene weitgehende Vorurteilslosigkeit und Akzeptanz handeln, die mittlerweile in den meisten Häusern besteht. Pai Carlinhos aus dem Nachbar-*município* Saubara äußerte mir gegenüber einmal, er kenne viele Fälle junger Männer, die das Umfeld des *candomblé* aufsuchen würden, um ihre sexuelle Orientierung sich selbst und anderen gegenüber offenbaren zu können – und einige von ihnen würden, nachdem sie derart in ihre sexuelle Rolle gefunden

haben, den *candomblé* sogar wieder verlassen wollen.

Das stellt eine interessante Parallele dar zu jungen Frauen, die auf heterosexueller Partnersuche evangelikale Kirchen frequentieren. Ob einer Art 'Protestantischer Ethik' (Weber 2005) ist es bei den *evangélicos* vergleichsweise recht wahrscheinlich, einen heterosexuellen Mann zu finden, der nicht raucht, nicht trinkt, möglicherweise studiert, Arbeit hat und vielleicht sogar in Liebesdingen treu ist. Viele dieser jungen Frauen würden, ließ ich mir sagen, nachdem sie eine solche Bekanntschaft geschlossen haben, die Kirche wieder verlassen – viele der jungen Männer allerdings auch.

Ähnlich, wie die junge *evangélica* sich in der Kirche vom religiösen Umfeld bestimmte soziale Möglichkeiten verspricht, ginge es demnach verschiedenen jungen Männern im *candomblé*. Als Attraktor mag dabei auch die Betonung hierweltlicher Schönheit von Kleidung, Gesängen und Tänzen gelten, wie sie ersteinmal einem eher ästhetisch-weiblichen als rational-männlichen Universum zugeschrieben werden mögen.

... zur Rolle des *pai de santo*

Gefragt nach der zunehmenden Anzahl männlicher, insbesondere homosexueller *pais de santo* meinte eine *mãe de santo* einmal: *Eles tem mais dedicação*, sie brächten mehr aufmerksame Hingabe auf, als es die (in dieser Hinsicht pragmatischer verstandenen) Frauen täten.

Wieder andere führen Probleme an, eine spirituelle mit einer biologischen Familie zu vereinbaren, vor das heterosexuelle religiöse Vorsteher beiderlei Geschlechts gestellt seien, homosexuelle aber nicht. Hinzu käme der Umstand, dass der Mann oder Lebensgefährte von einer inkorporierenden Frau oft nicht wolle, dass die sich durch Gründung eines *candomblé*-Hauses gemeinsamer biologischer Familie entzöge. Das Argument scheint ersteinmal stimmig, kontrastiert allerdings damit, dass die meisten der mir bekannten *mães de santo* durchaus in der Lage sind, neben ihrer spirituellen auch eine biologische Familie großzuziehen. Besondere Schwierigkeiten mögen dabei aufgetaucht sein, wurden aber offensichtlich von vielen überwunden.

Pai Zau legte nah, auch die Rolle zu bedenken, die der religiöse Vorsteher gegenüber seiner spirituellen Familie einnimmt. Es entspricht meinen Beobachtungen, dass oft im männlichen spirituellen Vorsteher gleichermaßen vertrauter Berater und bester, väterlicher Freund gesucht zu werden scheint; insbesondere auch von weiblichen spirituellen Kindern. Ist der *pai de santo* nun homosexuell, dann befindet er sich gegenüber *filhas de santo* zudem in einer Art von Zölibat, was die Einnahme einer solchen Beraterrolle vielleicht zusätzlich nahelegt: Das soll, in den 80er Jahren etwa, noch ganz anders ausgesehen haben, wo viele der großen *pais de santo* als regelrechte *mulherengos*, Weiberhelden galten, von denen teils gesagt wird, es würde gesagt (man beachte die damit verbundene Vorsicht!), sie hätten (trotz strengen Verbotes) auch (als solche: inzestuöse) Beziehungen zu eigenen

filhas de santo gesucht. Ist ein *pai de santo* homosexuell, meint Zau, dann hätten sowohl Väter als auch Ehemänner weniger bedenken, ihre Töchter oder Frauen seiner Obhut anzuvertrauen¹²⁸.

... zur Rolle des *ogã*

Es war bislang von als *iaó* initiierten Männern die Rede, also solchen, die *pai de santo* geworden sind oder eines Tages *pai de santo* werden könnten. Eine Tendenz geht dahin, im Unterschied zur *iaó* für die Rolle des *ogã macho*, also klar heterosexuelle Männer auszuwählen. Paul Christopher Johnson (2002: 43ff) teilt, an Elbein dos Santos' strukturalistisches Vorgehen angelehnt, das Personal eines *candomblé*-Hauses in kalte und heiße Personen, wobei die kalten Personen die passiv-inkorporierenden umfassen und dem Häuslichen zugerechnet werden, die heißen Personen hingegen der Straße zugerechnet werden und das aktiv-organisierende Personal, vor allem die *ogãs* umfassen. Ruth Landes (1947) stellte die Beobachtung an, dass es eine starke Tendenz zu Beziehungen zwischen den männlichen *ogã* und den weiblichen *iaó* innerhalb der von ihr beforschten Häuser gäbe, was aber weder meinen zeitgenössischen Beobachtungen noch denen von Johnson (ebd.: 46) entspricht.

Beziehungen zwischen Mitgliedern einer *familia de santo* gelten als inzestuös, dürfen also eigentlich nicht sein. Aus Santo Amaro sind mir dennoch einige Paare bekannt, die sich entweder im gleichen Haus initiieren ließen oder auch, eher ausnahmsweise, innerhalb des Hauses, wo beide Teile bereits initiiert waren, zusammenkamen. Allgemein gilt solches als *errado*, falsch, und als der Beziehung sehr abträglich.

Obwohl solches also eigentlich nicht sein darf, war das von Landes beschriebene Arrangement für einen brasilianischen *macho* sicher attraktiv. Die Attraktivität des *candomblé*, zumindest betreffs vieler Häuser, für heterosexuelle Männer mag mittlerweile durch eine starke Überlagerung mit homosexueller Szene abgenommen haben: Zu dem offensichtlichen Umstand, dass ein recht großer Teil der *iaós* passiv-homosexuelle Männer sind, tritt der weniger offensichtliche, aber von vielen erwähnte Umstand, dass auch ein guter Teil des weiblichen Personals (seien es *iaós*, seien es *ekedes*) homosexuell, und dadurch wenig attraktiv für den heterosexuellen *ogã* sind (beziehungsweise der wenig attraktiv für sie ist). Wer sich als heterosexueller *ogã* im *candomblé* mit einer aktiven *gender*-Rolle geschlechtlich wohlfühlen will, ist also bestenfalls aktiv-homo- oder aktiv-bisexuell, ein Aktiv-Heterosexueller kann sich, zumindest in vielen Häusern, leicht bezüglich der Verhandlung sexuellen Kapitals 'auf der falschen Party' fühlen. Dies nicht nur in Bezug auf (eigentlich inner-

128 Freilich gibt es alle denkbaren Probleme auf der Welt. So kam mir ein Fall zu Ohren, in dem eine *filha de santo* eines *pai de santo* ein amouröses Verhältnis mit einem *irmão de santo* suchte. Ein solches Verhältnis, heißt es, kann ob seines inzestuösen Charakters das ganze Haus in Gefahr bringen, weswegen der *pai de santo* es untersagte. Die gekränkte *filha de santo* verbreitete darauf hin, der *pai de santo* selbst habe ein Verhältnis mit besagtem *irmão de santo* und wolle sie aus diesem Grunde von ihm entfernen. Auch Geschichten über Verhältnisse zwischen *pai de santo* und von ihm gemachten *ogãs* werden erzählt, in Ausnahmefällen sogar Geschichten von sexuellen Übergriffen, zu denen es während Initiierungen gekommen sei.

halb der eigenen religiösen Familie untersagte) tatsächliche sexuelle Beziehungen, sondern auch schon betreffs des sozialen Milieus, das betreten wird, den Möglichkeiten sozialen Spiels und sozialer Interaktionen außerhalb des Religiösen im engeren Sinne, die sich durch eine Zuwendung zum *candomblé* öffnen.

6.7 Homosexualisierung und Verbürgerlichung

Eine wie hier beschriebene Homosexualisierung des *candomblé*-Feldes besteht teils in einem interessanten Kontrast zu einer zunehmenden Verbürgerlichung des *candomblé* durch zunehmende Beitritte aus der brasilianischen Mittel- und Oberschicht, die Tendenzen zeigt, den *candomblé* ins sozioökonomische Zentrum der Gesellschaft zu transportieren, als eine allgemein akzeptable und wohlgeachtete Religion – also an einen Ort, an dem Homosexualität in höherem Maße als Marginalitätsmerkmal betrachtet wird, als es in der mittlerweile in dieser Hinsicht tatsächlich sehr vorurteilsfreien *candomblé*-Szene der Fall ist, und wo sich (vielleicht ähnlich, wie schon für den heterosexuellen potentiellen *ogã*) durchaus hemmend die Frage stellen mag, ob man als mittelständischer Familienvater mit einer von der einen umgebenden Gesellschaft als 'normal' gespiegelten heterosexuellen Ausrichtung einer Religion beitreten will, deren männliche Mitglieder als überwiegend homosexuell gelten. Es besteht also ein gewisses Risiko, dass die *candomblé*-Religion, die früher als *coisa dos negros*, also als eine Sache ethnisch Marginalisierter von großen Teilen der Gesamtgesellschaft wahrgenommen wurde, fürderhin als *coisa dos viados*, also eine Sache sexuell Marginalisierter, wahrgenommen werden könnte. Nicht ganz unähnlich, wie der *candomblé* derzeit seine ethnische Positionierung aushandelt, wird er vermutlich zunehmend in die Position geraten, auch seine sexuelle Positionierung aushandeln zu müssen, womit er natürlich (wie schon im Falle seiner ethnischen Positionierung) bestenfalls in der Lage sein wird, dem gesamtgesellschaftlichen Ordnungsgefüge wichtige Impulse aus als marginal geltenden Feldern zu geben.

Teil IV

Verhandlungen finanziellen Kapitals

1 Das *terreiro* als Firma – der *pai de santo* als Geschäftsmann

Ein *terreiro* ist ein je nach seiner Größe mehr oder weniger aufwendiger religiöser Betrieb, der sich, neben zahlreichenden laufenden Kosten für den Unterhalt, immer wieder mit größeren Ausgaben für Initiierungen, *obrigações* und Feste konfrontiert sieht.

Auf Binnenebene sind verschiedene *terreiros* parallel zu ihrer religiösen Struktur als Verein organisiert, in aller Regel als eine *associação cultural* oder als eine *associação cultural e religiosa*, die über einen CNPJ (*cadastro nacional de pessoa jurídica*) als juristische Person anerkannt ist. Eine solche Parallelorganisation ist Voraussetzung, um sich an staatlichen Ausschreibungen zu beteiligen.

Bei dieser vereinlichen Organisation handelt es sich allerdings weitgehend um eine Formalie, die an einer Grundstruktur bricht, die eben nicht vereinlich, sondern hierarchisch und tendenziell auf den religiösen Vorsteher konzentriert ist, und nicht auf eine Pluralität von Mitgliedern. Ein tatsächlich vereinliches Funktionieren ist die Ausnahme. Die innerhalb oder neben dem *terreiro* gegründete *associação* besetzt zwar auf dem Papier einen Schatzmeister, einen Sekretär und vor allem auch einen *fiscal*, der die Arbeit der anderen überprüfen soll; die Posten bestehen jedoch nur auf dem Papier. Ein *pai de santo*, der seiner *família* gegenüber die Finanzen des *terreiro* offenlegt, ist mir in Santo Amaro nicht bekannt.

In der Theorie und rechtlich gesehen bestehen also zwei oder mehr wirtschaftlich klar voneinander getrennten Entitäten, die sich in einem Haus vereinen: a) der religiösen Vorsteher mit seinem CPF (*cadastro de pessoa física*), b) das *terreiro* als Gemeinschaft, rechtlich meist organisiert als kulturelle und religiöse Assoziation, mit seinem CNPJ und c) möglicherweise eine weitere rechtliche Entität, etwa, wie im Fall Pai Potes, ein *ponto cultural* (ein kleines Kulturzentrum, das er im Rahmen eines staatlichen Programms installieren konnte), der rechtlich der innerhalb des *terreiro* bestehenden *associação cultural* zugeordnet wird.

In der Praxis werden Einnahmen und Ausgaben der drei rechtlich unterschiedenen Entitäten in allen mir bekannten Fällen, sei es durch die Zurhilfenahme der Künste eines *contador*, eines Steuerberaters, nicht klar voneinander geschieden: Als wirtschaftliche Person entspricht der religiöse Vorsteher weitestgehend seinem *terreiro*, und dies wird auch allgemein so hingenommen. Zudem lebt häufig der religiöse Vorsteher (und häufig auch sein näheres Umfeld) ökonomisch vorrangig oder ausschließlich vom *candomblé*. In diesem

Fall müssen die Einnahmen nicht nur die Ausgaben decken, sondern zudem ein Plus ergeben, von dem der Vorsteher und gegebenenfalls auch die Seinen leben können.

Ausgaben fallen vor allem in folgenden Bereichen an:

- a) Initiierung, Konfirmierung, *obrições, decá*.
- b) Feste, *funções* des Hauses, gegebenenfalls *axêxê*.
- c) Unterhalt des Hauses: Gas, Elektrizität, Wasser, Renovierungsmaßnahmen.
- d) Weitere Infrastruktur: beispielsweise Auto.
- e) Unterhalt des religiösen Vorstehers und dessen Angehöriger.

Einnahmen erwirtschaftet das *terreiro* durch Folgendes:

- a) Durchführung von *consultas* und *trabalhos*.
- b) Berechnung von Initiierungen, Konfirmierungen, *obrições* und *decá*, auch über die Materialkosten hinaus.
- c) Finanzielle Hilfen der *filhos de santo* oder von Freunden des *terreiro* zur Gabe von Festen.
- d) Teilnahme an *lavagens*, am *Bembé do Mercado* und ähnlichem.

Darüber hinaus möglicherweise auch:

- e) Durch Ernennung eines Hauses zum Kulturerbe.
- f) Teilnahme an staatlichen Programmen, sei es die *cesta básica*, sei es der *cadastro único* für *povos tradicionais* (siehe **V:5.12**).
- g) Initiierung eigener Projekte und Requirierung staatlicher Gelder zum Unterhalt dieser Projekte.
- h) Eigenständige wirtschaftliche Betätigung in Handel oder Dienstleistung.

Was die möglichen Einnahmequellen eines *terreiro* betrifft, bilden sich vier unterschiedliche Bereiche ab: a) ein religiöser Bereich (innerhalb dessen nocheinmal zwischen Einnahmen durch eigene *filhos de santo* und Einnahmen durch *terreiro*-fremde Personen unterschieden werden kann), b) ein Bereich, in dem die Gesamtgesellschaft vermittelt durch Regierungsorgane die *candomblé*-Gemeinschaften gegen eine Vergütung engagiert, c) ein Bereich, in dem das *terreiro* seine gesetzlich garantierten Rechte auf Güter und Begünstigungen wahrnimmt, einfordert oder auch erweitert und d) ein weiterer Bereich, in dem es sich, über religiöse Arbeit im engeren Sinne hinaus, eigenständig wirtschaftlich betätigt.

Im Allgemeinen kann man sagen, dass die meisten *terreiros* vorrangig Einnahmen aus dem ersten Bereich und zweiten Bereich beziehen. Zum baianischen Kulturerbe wurde

zwar der *Bembé do Mercado* ernannt (siehe V:3), aber noch kein einzelnes *terreiro*. Dem *terreiro* von Mãe Lídia wurde 2014 auf municipaler Ebene eine Art Denkmalstatus zuerkannt; wieweit dieser mit finanziellen Zuschüssen verbunden ist, weiß ich allerdings nicht zu sagen. Was die Ernennung zum Kulturerbe betrifft, sei an dieser Stelle schon angemerkt, dass die brasilianische Kulturpolitik derzeit ausgesprochen gern solche Ernennungen durchführt – eine möglicherweise kommende Welle der Ernennungen auch santamarensischer *terreiros* (worauf verschiedene Akteure hoffen) ist also nicht auszuschließen.

Vom dritten Bereich ist viel die Rede: Eine Unterstützung der Strom- und Wasserrechnung; Hilfe zur Renovierung des *terreiro*; Gelder, um soziale und kulturelle Veranstaltungen durchzuführen: All das soll es geben – bloß bekommt es kaum einer. Was bisweilen tatsächlich ankommt, sind Pakete mit Grundnahrungsmitteln (die *cesta básica*, siehe II:10). Dabei handelt es sich allerdings um eine Begünstigung, die im Prinzip nicht dem *terreiro* selbst, sondern bedürftigen Familien aus dessen Umkreis zukommt. Ähnlich verhält es sich mit der seltenen Requirierung staatlicher Gelder für den Unterhalt von Projekten, wie Pai Pote sie für den Aufbau und zumindest zeitweiligen Unterhalt eines *ponto de cultura* einwerben konnte.

Ein Beispiel für den vierten Bereich ist die *Agência das Baianas* von Pai Gilson. Die Kultur der *baianas*, einer auf bestimmte Art gekleideter Frauen, hängt sowohl mit dem traditionellen *samba*, als auch mit dem *candomblé* zusammen. Einen eigenständigen Bereich findet die Kultur der *baianas* im Verkauf von *acarajé*, gefüllten frittierten Bohnenbällchen: *Baianas de acarajé* sind typisch für das insbesondere salvadorianische Straßenbild und haben ihren eigenen, politisch nicht unbedeutenden Dachverband ABAM (*Associação das Baianas de Acarajé*). Für verschiedene Zwecke, vorrangig rituelle *lavagens*, leiht Gilson nun eine gewünschte Anzahl von *baianas* aus, die er sowohl aus seinem, als auch aus befreundeten *terreiros* rekrutiert. Die Agentur ist als eigenständige juristische Person unabhängig von seinem *terreiro* legalisiert. Das Geschäft läuft meines Wissens gut. Problematisch ist ein gewisses Spannungsverhältnis einmal zu den anderen *terreiros*, deren *baianas* früher unabhängig von der Vermittlung durch Gilson engagiert wurden, und auch zu ABAM in Salvador. Desweiteren betreibt Gilson einen Fachhandel für religiöse Utensilien im Zentrum der Stadt¹²⁹.

Die erwähnten Geschäftsmodelle sind in hohem Maße auf die religiöse Szene bezogen, indem sie andere *candomblecistas* oder *simpatisantes* als Käufer oder Mitarbeiter benötigen. Einige der *pais* und *mães de santo* haben neben der Arbeit im *axé* auch völlig davon unabhängige andere Erwerbsquellen, was es ihnen ermöglicht, ihr *terreiro* finanziell unabhängig zu betreiben – Pai Zau sieht darin einen großen Vorteil, da eine finanzielle Abhängigkeit von *clientes* und *filhos de santo*, die das hierarchische System des *candomblé* untergraben kann, somit vermieden wird. Andere, wie Pai Arí in Acupe, sind stolz darauf, glei-

129 Insgesamt vier solcher Geschäfte bestanden Anfang 2015; ein weiteres wurde von Pai Roque und seiner Schwester geführt (siehe II:1.3).

chermaßen FÜR den wie VON dem *candomblé* zu leben, und verstehen das auch ökonomische Aufgehobensein im *candomblé* als eine Form der Hingabe an die Religion.

1.1 Zur Arbeit mit *clientes*

Nilda (siehe II:3.3) beschrieb mir einmal die Arbeitsweise ihrer vor längerer Zeit verstorbener Großmutter in Cachoeira. Stell dir vor, du hast deinen Hut verloren, und du gehst zu ihr. Sie wird sagen: Ah, du Armer, du hast deinen Hut verloren. Wenn du kannst, bring mir eine Kerze, wenn es eine halbe Kerze ist, bring mir eine halbe Kerze. Und sei so gut: Wenn du deinen Hut wiedergefunden hast, komm zu mir und teil mir das mit, ja, vergiss das nicht! Mit der Arbeit habe sie dann erst aufgehört, wenn der Mann seinen Hut wiedergefunden hat, weswegen sie Wert auf die entsprechende Mitteilung gelegt habe.

Mestre Ivan erzählt, wie sein Vater Zelino (der, bevor er zwei evangelikale Kirchen gründete, *candomblecista* war) einmal einen Lepra-Kranken geheilt habe. Wie der mit einem Koffer voller Geld zurückkehrte, sich für die Heilung zu bedanken, habe Zelino erst vorgegeben, sich nicht mehr zu erinnern. Das Geld habe er, *puxa*, verdammt, meinte Mestre Ivan, nicht annehmen wollen.

Beide Geschichten liegen einige Jahrzehnte zurück. Mãe Zilda erzählt, aus jüngerer Zeit, wie sie einmal einen *irmão de santo* um einen Wurf der *búzios* bat. Er habe fünfzig Reais dafür haben wollen, eine Summe, die sie selbst an jemand anderen verliehen hatte. An dem Tag, für den sie die Beratung vereinbart hatte, hatte sie das Geld noch nicht zurückerhalten. Kein Problem, habe der *irmão de santo* gesagt, und sein Wahrsagebesteck wieder eingepackt: Sie solle sich einfach bei ihm melden, wenn sie das Geld habe...

Freilich wurde, seit der *candomblé* dokumentiert ist, Geld für Arbeiten verlangt – häufig waren aber auch solche Arbeiten, die *por caridade*, aus Mildtätigkeit und ohne finanzielle Gegenleistung, durchgeführt wurden. Einige religiöse Spezialisten, und vor allem verschiedene Entitäten, die durch sie arbeiteten, verboten sich sogar ausdrücklich eine Bezahlung ihrer Dienste. Eine derart antikapitalistische Attitüde ist sehr selten geworden. Am ehesten ist sie heutzutage im Bereich des *rezar*, des (Gesund-)Betens noch vorhanden, von dem es auch heißt: es dürfe gar nicht berechnet werden, von dem es aber auch heißt: viele würden mittlerweile sogar das Beten berechnen.

Bei Mãe Dalva etwa gibt es Tage, an denen fünf bis zehn unterschiedliche Personen auftauchen, oft Mütter mit ihren Kindern, und um eine Gesundbetung bitten. Obgleich das Beten sie stark belaste, da stets ein Teil der hinweggebeteten Krankheit in der Person des Beters haften bleibe, weist Dalva niemanden zurück: Geld erwirtschaftet sie keines damit, wohl aber ein gewisses Prestige und Sozialkapital.

Die Arbeit im Gebet ist allerdings schon ein Randbereich und ein Übergangsbereich zum Katholizismus innerhalb des Spektrums der Arbeiten, die in den *terreiros* durchgeführt werden. Ähnliches gilt, wenn auch in beiden Fällen umstritten, für die Arbeit mit den brasi-

lianischen Geistwesen. Beide Arbeitsbereiche sind miteinander verbunden: Wer den brasilianischen Geistwesen eine zentrale Rolle im *candomblé* zuweist, sie geradezu (wie etwa Mãe Dalva) als spirituellen Motor eines funktionierenden Hauses begreift, neigt meist auch zum Synkretismus mit dem Katholizismus: abgesehen davon, dass die meisten der brasilianischen Geistwesen, wie auch die meisten Brasilianer, katholisch sind.

Von dieser Nische abgesehen ist die Durchführung religiöser beziehungsweise magischer Arbeiten ein Markt geworden, worin um zahlungskräftige Kunden (*clientes*) auch Konkurrenzkampf besteht. *Clientes* kommen aus tatsächlich allen Gesellschaftsschichten und Berufsständen, bis in die Politik hinein: Spirituelle Arbeiten sollen schon verschiedene Wahlen in Bahia und Brasilien beeinflusst haben. Der Wunsch, sich zu verbessern, ein Problem, das als ein Problem spiritueller Natur erkannt wird, ein Liebeshandel oder gar ein Tötungswunsch kann Anlass sein, eine *mãe de santo* um entsprechende Arbeit anzugehen.

Was die Bezahlung einer religiösen Arbeit betrifft, so ist ein Geld für das benötigte Material zu unterscheiden von einem *dinheiro do chão*, dem 'Geld vom Boden'. Die Bezeichnung rührt daher, dass es dem religiösen Spezialisten als Entlohnung seiner Arbeitsleistung zu Füßen gelegt wird. Arbeiten im Rahmen des *candomblé* sind nicht besonders günstig, mit der von Nildas Großmutter erbetenen Kerze (und es konnte auch eine halbe nur sein, wenn keine ganze zu beschaffen war) ist es nur selten getan. Schon eine Beratung durch das Kaurischneckenorakel kostet in Santo Amaro bis zu 200 Reais – in den großen salvadorianischen Häusern wohl bis zu 500 Reais oder darüber hinaus. Ich selbst ließ von einem befreundeten *pai de santo* einmal eine Reinigung an mir durchführen. Ohne, dass er ein *dinheiro do chão* verlangt hätte, liefen die Materialkosten schon auf etwa vierhundert Reais hinaus, und ein *dinheiro do chão* hätte sich sicher nocheinmal auf den selben Betrag belaufen.

Pai Gilson erzählte mir, dass er früher seinen Kunden eine Liste mit dem Material, das er für eine Arbeit mit ihnen benötigte, ausgehändigt habe. Mittlerweile nähme er davon Abstand, da viele, um am *dinheiro do chão* zu sparen, mit den seiner Liste gemäß gekauften Materialien zu einem anderen Spezialisten gegangen wären, der ein günstigeres Angebot gemacht, oft aber auch eine inkompetente Arbeit durchgeführt habe. Wird das benötigte Material für den Kunden nicht nachvollziehbar aufgelistet, kann natürlich hier auch durch Angabe falscher Preise oder Mengen das *dinheiro do chão* nocheinmal aufgestockt werden. Der Gesamtpreis einer Arbeit liegt also meist bei einigen hundert, kann aber leicht auch einige tausend Reais erreichen. Da solche Arbeiten oft Haupteinnahmequelle der *terreiros* sind, wird allgemein davon ausgegangen, es würden viele völlig überflüssige Arbeiten geleistet, darunter auch solche, die (teils sehr gefährliche) Probleme überhaupt erst schaffen.

2 Das Geschäft der Initiierung

Pai Gilson wurde bereits dahingehend zitiert (siehe **I:11.11**), dass es innerhalb des *candomblé* immer weniger um die Leistung magischer Arbeiten, und immer mehr um die religiöse Arbeit der Initiierung und die Sorge um das spirituelle Wachstum der eigenen *familia de santo* ginge. Innerhalb eines Hauses stellt sich allerdings auch die Frage nach einer scheinbar zunehmenden Monetarisierung der Beziehung zwischen einem *pai de santo* und seinen *filhos de santo*.

Als wichtigste Schritte dieser Beziehung darf der Initiierungsprozess im weiteren Sinne gelten, also die Folge von:

Feitura – obrigação de um ano – obrigação de tres anos – obrigação de sete anos – decá (siehe **I:9**).

Von *iniciação* und *confirmação* gilt allgemein, sie dürften nicht berechnet werden. Hier muss unterschieden werden zwischen einer Berechnung, die sich auf eine Bezahlung des *pai de santo* bezieht und auf die Kosten, die betreffs Material und Unterhalt der Neophyten und des Hauses während der Initiierung anfallen. Eine Bezahlung des *pai de santo* für die Leistung einer Initiierung verbietet sich nach allgemeinem Verständnis – wird, meines Wissens, aber trotzdem in manchen Fällen gefordert und geleistet, gegebenenfalls in einer entsprechend präparierten Materialberechnung mehr oder weniger offensichtlich versteckt. Auch hörte ich von einem Fall, in dem ein *pai de santo* zwar nicht die Initiierung – wohl aber die Ziehung, Entfernung der *kelê*, die den Zeitraum eines sehr strengen *resguardo* bewacht, bezahlt haben wollte.

In großen salvadorianischen Häusern, so Pai Zau, könne eine Initiierung bis zu 50.000 Reais kosten, wobei freilich auch von einer aufwendigen Inszenierung des Festes um das *dar o nome*, teuren Kleidern und so weiter auszugehen ist. In Santo Amaro hörte ich von einer recht rasch durchgeführten Konfirmierung einer jungen Frau aus der salvadorianischen Oberschicht, die 10.000 Reais für den Vorgang bezahlt habe – die Materialkosten dürften in diesem Falle nicht übermäßig hoch gewesen sein.

Pai Zau veranschlagt in seinem Haus für eine korrekt durchgeführte Initiierung an die 5000 Reais, ohne als *pai de santo* einen Verdienst daraus zu ziehen. Andere wie Mãe Dalva meinen, für das Notwendigste mit 500 bis 1000 Reais auszukommen, was allerdings sehr niedrig angesetzt ist. Denn Initiierung ist in der Tat ein aufwendiger Vorgang, der mit verschiedenen Ausgaben verbunden ist:

a) *Ogã* oder *ekede* bleibt bisweilen nur eine Woche, *iaó* in der Regel 3 Wochen im *roncô*; sie essen und trinken während dieser Zeit. Möglicherweise ist darüber hinaus eine Zeit *na roça*, innerhalb des *terreiro* vorgesehen, während derer der Initiand weiterhin isst und

trinkt.

b) Zahlreiche Kräuterbäder werden dem Initianden gegeben: Die Pflanzen müssen bisweilen aus dem Handel, bisweilen aus dem Wald beschafft werden. Manche Pflanzen können nur von einer entsprechend präparierten Person geholt werden, die manchmal dafür bezahlt werden muss.

c) Während Initianden im *roncó* sind, gilt das Haus als *em função*; möglicherweise zahlreiche Beteiligte und auch Gäste sind zu bewirten. Auch steigende Strom-, Gas- und Wasserrechnungen sind zu bedenken.

d) Verschiedene Tieropfer sind mit dem Initiierungsgeschehen verbunden.

e) Verschiedene Kleidungen, vor allem auch ein tendenziell teures und aufwendiges Kostüm für den sich inkorporierenden *orixá*, müssen hergestellt oder erworben werden.

f) Zwei *assentamentos* müssen bereitet, damit verbundene *ferramentos* gekauft werden: eines für den *orixá*, ein anderes für Exú oder ein *casal* Exú / Exua. Die Bereitung von *assentamento* ist mit weiteren Opfern verbunden.

g) Ein aufwendigeres Fest, verbunden mit dem *dar o nome*, wird gegeben; die anwesenden Personen werden entsprechend bewirtet; möglicherweise auch die trommelnden *ogãs* bezahlt.

Kaum ein *pai de santo* hat die Möglichkeit, alle mit einer Initiierung verbundenen Ausgaben allein zu schultern. Manche geben an, dies dennoch weitgehend zu tun oder zumindest getan zu haben; die meisten versuchen, Teile der Initiierung über den Initianden selbst und spirituelle Paten zu finanzieren (*mãe pequena* und *pai pequeno*), und wieder andere (das betrifft Initiierungen mit einem 'Komplett-Preis') überlassen die Finanzierung dem Initianden, womit, wie erwähnt, bisweilen eine Bezahlung des *pai de santo* und möglicherweise weiterer Personen verbunden ist.

Eine noch immer fest verankerte Institution zur Übernahme eines Teils der Kosten ist die Beistellung eines *pai pequeno* und einer *mãe pequena*, einer Art spiritueller Paten, zu einer *iaó*. Es heißt, dass *pai pequeno* traditionell für die Bezahlung der nötigen Tieropfer; *mãe pequena* für die Bereitstellung der Kleidung zuständig ist. Bisweilen wird der finanzielle Verantwortungsbereich ausgeweitet. Die Punkte d) und e) wären damit zwar abgedeckt, die anderen aber bleiben.

a), b) und c) sind Kostenfaktoren, die sich in gewissem Maße regulieren lassen. Sie vermindern sich durch eine Verminderung der Initiationsdauer; und betreffs der Kosten für eine einzelne *iaó* auch durch die Größe eines *barco*: Das Haus für nur eine *iaó* in Funktion zu halten ist verhältnismäßig teurer, als das Haus für fünf *iaós* gleichzeitig in Funktion zu halten; gleiches gilt für g), die Gabe des Festes des *dar o nome*.

Es bleiben, trotz *mãe pequena* und *pai pequeno*, erhebliche Ausgaben. Das traditionelle Modell sah vor, dass der Initiand nicht nur deutlich länger im *roncó* bleibt (eine Zeit, die wohl unter anderem aus Kostengründen reduziert wurde), sondern auch deutlich länger

nach dem Verlassen des *roncó na roça* (im *terreiro*) bleibt, wo er (wie möglicherweise schon im *estado de erê* um die Zeit im *roncó* herum) die mit ihm verbunden gewesenen Ausgaben gewissermaßen abarbeitet. Es handelte sich also um einen der temporären Sklaverei nicht unähnlichen Dienst, in dessen Rahmen einigen Erzählungen zufolge *iaós* auch an andere *terreiros* ausgeliehen werden konnten. Es ist davon auszugehen, dass *iaós* während dieser Zeit nicht nur für den Unterhalt des *terreiro* im engeren Sinne notwendige häusliche Aufgaben übernahmen, sondern auch Arbeitskraft in verschiedene mikroökonomische Aktivitäten wie Bereitung und Verkauf von *acarajé* oder *cocada* investierten, deren Gewinn dem *pai de santo* und dessen Hause zukamen.

Von *obrigações* heißt es in der Regel: Sie können berechnet werden, müssen aber nicht berechnet werden. Im Sprachgebrauch der Szene spricht man oft vom *pagar*, vom bezahlen: *Já paguei a minha obrigação de tres*, ich habe meine *obrigação de tres anos* schon bezahlt. *Pagar* muss sich in diesem Sprachgebrauch allerdings nicht auf eine Bezahlung des durchführenden *pai de santo* beziehen. Es kann sich gleichermaßen auf eine Bezahlung auf religiöser Ebene, im Sinne der Einhaltung von Verbindlichkeiten gegenüber dem *orixá* beziehen, der durchaus in der Lage ist, bei Nichteinhaltung zu *cobrar*: zu verlangen, möglicherweise auch zu sanktionieren, wenn sein *filho* etwas schuldig bleibt.

Obrigação, insbesondere die frühe *obrigação de um ano*, wird in kleinen *terreiros* nicht aufwendig begangen und muss mit keinen hohen Kosten verbunden sein: von einigen wird sie als eine Art Ergänzung der *iniciação* verstanden. Mit der *obrigação de tres anos* wird in manchen Häusern die Alimentierung und möglicherweise auch Setzung (*assentamento*) des *conjuntó* (des zweiten *orixá* einer Person) verbunden. Dementsprechend aufwendiger gestaltet sich der Ablauf, und oft ist ein öffentliches Fest damit verbunden. Die *obrigação de sete anos* ist ein nocheinmal aufwendigerer Ablauf; wird die *iaó* in ihrem Rahmen doch gewissermaßen erwachsen, zur *ebomi*, aus der 'jüngsten Frau des *orixá*' eine 'Ältere', die dadurch die Möglichkeit bekommt, durch den Erwerb des *decá* zur Mutter (*mãe de santo*) zu werden. Diese Ableistung der *obrigação de sete anos* wird nicht selten direkt mit dem Erhalt des *decá* verbunden. All diese *obrigações* können in größere Ritualkomplexe und damit verbundene Feste eingebunden werden, die Teil der *funções* eines Hauses sein können: Oft werden *obrigações*, *feituras* und *funções* miteinander verbunden.

Solcherlei Zusammenlegungen machen es schwierig, finanzielle Verantwortlichkeiten einzelnen Akteuren zuzuweisen. Ein finanziell geschickter *pai de santo* ist in diesem Zusammenhang sicher in der Lage, verschiedene von seinem *terreiro* erbrachte Leistungen mehrfach zu berechnen, was bedeutet, dass solche Zusammenlegungen finanziell gesehen in der Regel ein kluger Zug sind.

Decá schließlich gilt als ein *cargo*, dessen Erhalt per weitestgehender religiöser Übereinkunft bezahlt werden MUSS – *Decá tem de ser pago*. In entsprechender Lesart ist es der

decá, der den Zyklus der Initiation im Sinne eines Erwachsenwerdens vollendet. Insbesondere in Hinsicht auf einen Sklavereikomplex gelesen (siehe **III:1.6**) macht die Bezahlung des *decá* Sinn: Es ist die Freikaufung aus dem Mutter-*terreiro*, in deren Zusammenhang (was im Prinzip allerdings auch früher schon erfolgt sein kann) die *assentamentos* aus dem Mutterhaus genommen und in das eigene Haus gebracht werden. Heutzutage kommt es vor, dass *decá* verliehen wird, der Empfänger aber trotzdem als *filho* im Mutter-*terreiro* bleibt: Dabei handelt es sich um einen Umstand, der emischem Verständnis des *decá* eigentlich zuwiderläuft.

Die Frage, wie teuer *decá* berechnet wird, ist freilich wieder eine andere. Pai Celino erzählte, wie ihn vor einigen Jahren eine *iaó* um *decá* anging. Er betont, Initiierungen nie, und auch *obrigações* in aller Regel nicht berechnet; oft seinerseits auch die Materialien beschafft zu haben. Dennoch wusste er, dass *decá* berechnet werden muss, und verlangte 700 Reais. Der *iaó* schien das eine übertriebene Summe, und auf einem Treffen mit Vertretern der *Federação*, das seinerzeit im *terreiro* von Celino abgehalten wurde, brachte sie dessen Forderung mit denunziatorischer Absicht zur Ansprache. 700 Reais?, habe man sie lachend gefragt. Der normale Preis (freilich der normale salvadorianische Preis, der etwas über dem santamarensischen gelegen haben mag) näherte sich schon damals den 5000 Reais. Soweit mir bekannt, liegt heutzutage der santamarensische Preis für einen *decá* zwischen etwa 4000 und 10.000 Reais, wobei bisweilen die notwendigen Materialien noch Aushandlungssache sein mögen.

Von einem großen salvadorianischen Haus wurde mir berichtet, dass ein bis dahin nichtinitiiert Gewesener innerhalb von drei Tagen initiiert wurde, *obrições* durchlief und das Haus mit *decá* verließ – zum 'Paketpreis' von 25.000 Reais, was als vergleichsweise günstig gelten darf. Das es bei einem derartigen Verkauf religiöser Würden zu einer Entkopplung von Würde, Verdienst und Wissen kommt, ist eine vielkritisierte Tendenz.

Aus einer gewissen Logik heraus macht die finanzielle Bezahlung des *decá* auch ökonomisch Sinn. Die Erziehung oder Aufzucht (*criação*) von *iaó* bis zum Erhalt des *decá* bedeutet in vielerlei Hinsicht Ausgaben für ein *terreiro*, und zwar tendenziell höhere Ausgaben, als sie mit der Konfirmierung eines *ogã* etwa verbunden sind.

Schon der Initiierungsvorgang, die *confirmação* eines *ogã* ist weniger zeit-, dadurch auch weniger kostenintensiv. Bleibt eine *iaó* heutzutage in der Regel drei Wochen *no roncó*, ist es im Falle eines *ogã* nur eine Woche. Zwar dreht sich die Veranstaltung einer *feira* beispielsweise weitgehend um die *iaós*, wird aber von den *ogãs* und *ekedes* organisiert: *Ogã* besorgt die notwendigen Pflanzen, *ogã* führt die Tieropfer durch, *ogã* bringt Opfer an die entsprechenden Stellen, *ogã* singt und trommelt auf den Festen. *Ekede* kümmert sich um die Medien vor, nach und während der Inkorporierung, besorgt die Küche, hält das *terreiro* sauber, und *iaó*: tanzt und inkorporiert. In der Tendenz ist es eher während der Zeit der Initiierung selbst, dass *iaó* im Haushalt des *terreiro* aushilft: Ihr Hauptbeitrag ist ihre Media-

lität, eine emisch gesehen eher passive als aktive Rolle.

So sind mir einige kleinere *terreiros* (beziehungsweise Personen, die über ein *terreiro* verfügen) bekannt, die anstreben, nach Möglichkeit keine *iaós* zu initiieren – allenfalls einige *ogãs* und *ekedes*, die in dieser Hinsicht auch als eine Art notwendiger Arbeitskräfte gelesen werden können. *Iaó só traz dor da cabeça*, *iaó* machen nur Kopfschmerzen, heißt es verschiedentlich.

Gegengelesen werden muss an dieser Stelle, dass es letztlich die durch die *iaó* in das Haus einziehenden *orixás* sind, die das spirituelle Kapital eines Hauses bedeuten (zum spirituellen Kapital siehe vor allem VI.2), das sich wiederum in verschiedene andere Kapitalien transformieren kann. *Todo mundo quer Oxumarê e Ossaim em sua casa*, alle wollen Oxumarê und Ossaim in ihrem Haus haben, meinte Pai Zau einmal, weil die Geld ins Haus bringen würden, also mit einem Anstieg konkret finanziellen Kapitals verbunden seien (aufgrund ihrer religiösen Eigenschaften).

An dieser Stelle ist die Ökonomie geglaubt; ist spirituell: Die Ausgaben, die Arbeit, die *iaó* bedeuten, lohnen sich insofern, dass eine jede *iaó* das spirituelle Kapital eines Hauses erhöht, das *axé* gewissermaßen vervollständigt: Sämtliche *orixás* in einem Haus vertreten zu haben mag dabei für manche ein durchaus leitendes Motiv sein.

2.1 Der *ogã* als Angestellter

Ogã, wie er bisweilen noch immer im Buche steht, als wohlhabender Förderer und zudem noch politisch einflussreicher Beschützer des *terreiro*, ist in Santo Amaro eine große Ausnahme. Häufiger ist der sozusagen funktionelle *ogã* (siehe I:5.5), sei er vorrangig für die Darbringung oder Entsorgung von Opfern, den musikalischen Part, das Sammeln von Kräutern oder andere Aufgaben im *terreiro* zuständig. Sein *cargo* ist meist ein spezifiziertes, in das er (im Rahmen seiner Konfirmierung) durch jene außermenschliche Entität (meist *orixá*, manchmal *caboclo* oder *boiadeiro*, seltener auch andere brasilianische Geistwesen) eingesetzt wird, die ihn schon *em suspenso* 'gesetzt' hat. Das mit ihm verbundene Kapital ist also in der Regel in erster Linie nicht ein symbolisches, soziales oder finanzielles, sondern ein kulturelles: seine erlernten Fähigkeiten innerhalb seines jeweiligen Aufgabenbereiches, und zudem oft ein direkt körperliches. *Ogã* ist sich in vielen Fällen dieses Kapitals durchaus bewusst, und im Unterschied zu den Leistungen von *iaó* und auch *ekede* gibt es verstärkte Tendenzen, ihm dieses in Arbeitsleistungen umgesetzte kulturelle und körperliche Kapital zu vergüten.

Es gibt einige Leistungen, für die *ogã* auch traditionell schon finanziell entlohnt wurde: etwa die Entsorgung von *ebós*, die im Zweifelsfalle meines Wissens auch von Nichtinitiierten besorgt werden kann. Mit einer solchen finanziellen Entlohnung ist die Übergabe einer Verantwortung verbunden, man kauft sich gewissermaßen von der Verantwortung für ein Bündel negativer Energien frei. Hält der Entsorgende sich nicht an die eigentlich notwendi-

gen *resguardos* oder fehlt auf eine andere Art, gehen die Auswirkungen im Zweifelsfalle zu seinen Lasten – das *terreiro* bleibt von entsprechenden negativen Folgen verschont¹³⁰.

Die Frage allerdings, ob *ogã* für sein Trommeln während esoterischer Rituale oder eines exoterischen Festes Anrecht auf Vergütung hat, ist sehr umstritten. Freilich muss daraufhin unterschieden werden, ob es sich um einen *ogã* handelt, der im eigenen *terreiro* trommelt, der in einem religiös verwandten *terreiro* trommelt oder der in einem religiös anderer Familie entstammenden *terreiro* trommelt. Die allgemeine Akzeptanz des Anspruchs auf eine Vergütung nimmt in dieser Liste entgegengesetzter Richtung ab. Verfügt ein *terreiro* über keine *ogãs* und muss *filhos* anderer *terreiros* rufen, um notwendige Aufgaben zu übernehmen, dann darf eine Entgütung als weitgehend normal gelten – auch wenn dies nicht unbedingt für eine Solidarität innerhalb der Szene spricht. Handelt es sich bei den gerufenen *ogãs* um *filhos* eines näher verwandten *terreiro*, etwa des Mutter-*terreiro* oder eines Schwester-*terreiro*, wird das Einfordern direkter finanzieller Reziprozität schon fragwürdiger und eher als unangemessen empfunden. Einige *pais de santo* berichteten mir missbilligend davon, dass ihre eigenen *ogãs*, also von ihnen gemachte *filhos de santo*, innerhalb des eigenen *terreiros* für ihre Dienste finanzielle Entschädigung erwarten – womit ein Punkt erreicht ist, an dem sich klar das Familiensystem von *candomblé*-Haus bricht¹³¹.

Was bewegt den *ogã* dazu, solche Ansprüche für legitim zu halten, obwohl sie seiner religiösen Erziehung zuwiderlaufen? Es kann sein, er hört, dass andere *ogãs* für ihre Dienste bezahlt werden, und will nun auch bezahlt werden aus Angst, jemand anderem gegenüber benachteiligt zu werden. Es kann sich aber auch um eine Reaktion auf einen zunehmend kapitalistisch orientierten *pai de santo* handeln: Der *ogã* merkt, dass sein *pai de santo* Geld mit ihm verdient, und will daran teilhaben. Beide Möglichkeiten führen dazu, dass der *ogã* zunehmend in einem Angestellten-Verhältnis, genauer: in einer Reihe von informellen Werkverträgen an das *terreiro* angeschlossen ist, was seine Bindung als *filho*, Sohn, Familienmitglied überlagern kann. Das Eindringen kapitalistischer Strukturen kann auch Domino-Effekte auslösen: So erzählte mir eine *mãe de santo*, dass früher die *ogãs* des *terreiros* ihrer spirituellen Mutter bei ihr im Hause ohne Anspruch auf Bezahlung getrommelt hätten, mittlerweile aber schon dafür bezahlt werden wollten. Sie ihrerseits habe früher *obrições* an ihre *filhos de santo* gegeben, ohne eine Vergütung zu erwarten: Das allerdings würde sich nun ändern: Da alle vom Bezahlen sprächen, würde auch sie Bezahlung für ihre Leistungen fordern wollen.

130 Im Falle der Darbringung einer *oferenda* verhält es sich anders, handelt es sich dabei doch um eine Reihe positiv aufgeladener Güter, deren unsachgemäße Darbringung dazu führen kann, dass sie nicht angenommen werden.

131 Wie es im Übrigen auch in profan-familiären Zusammenhängen zu beobachten ist. Verschiedene Mütter, unter ihnen auch solche, die noch immer nach Möglichkeit ihrerseits ihre erwachsenen Kinder unterstützen, berichten, dass diese trotzdem keinerlei Arbeit unentgeltlich für sie erbringen würden, auch wenn sie in einem Bereich (etwa Elektronik, Tischlerei, Zimmerei) Spezialisten sind, auf dessen Dienste die Mutter angewiesen ist. Hilfe, geben viele an, käme eher von Fremden denn aus eigener Familie. Ein Teil solcher Geschichten mag auf eine Lust zu klagen zurückgeführt werden, oftmals konnte ich jedoch die Tatsächlichkeit solcher Geschichten beobachten.

Eine Neigung dazu, Dienste von *ogã* im Unterschied zu solchen von *iaó* oder *ekede* zu entlohnen mag in einem historisch bedingten Verständnis körperlicher Arbeit in Brasilien wurzeln: Körperliche Arbeit (*trabalho braçal*) war historisch Sklavenarbeit, und für 'Herren' war es etwas Ehrwürdiges, sie zu leisten. Das Schlagen der Trommeln wird als körperliche Arbeit verstanden – das Rühren in den Töpfen durch die *ekedes* allerdings nicht, obwohl die baianische Küche noch immer eine arbeitsintensive ist, und vor der Einführung moderner Küchengeräte eine noch deutlich arbeitsintensivere war. Dennoch bleibt *ekede* außerhalb ökonomischer Diskussion – mir sind keine Fälle bekannt, in denen eine *ekede* für ihre Leistungen innerhalb des *terreiro* vergütet werden wollte. Was sie sich im Zweifelsfalle, wie auch *ogã*, erhofft, ist eine Verbesserung ihrer Lebensumstände durch Teilhabe am *axé* des Hauses und vom *pai de santo* angeleitete, durchgeführte Alimentierung ihres *orixá*, für die sie, wie alle Mitglieder spiritueller Familie, in mehr oder weniger großem Maße bezahlen wird. Möglicherweise hängt die von ökonomischen Verhandlungen fernere Stellung der *ekede* damit zusammen, dass sie letztlich eine ausgeprägt mütterliche Rolle im *terreiro* einnimmt, in mancherlei Hinsicht eine noch mütterlichere Rolle als *mãe de santo* selbst: Inkorporiert *mãe de santo orixá*, wird ihre mütterliche Funktion deaktiviert, und wer in mütterlicher Funktion bleibt, ist *ekede*. Und von der Mutter, in interessanter Analogie zur Welt und zu Gott, erwartet man die Dinge *por graça*: durch Gnade, so auch die Leistung ihr zugerechneter häuslicher Aufgaben. In dieser Hinsicht nimmt auch *mãe de santo* im Unterschied zur *ekede* oftmals eine eher väterliche Position ein – mit ihr wird verhandelt, von *ekede* wird erhalten.

3 Die Ökonomie des Festes

Candomblé hoje em dia, meinte Pai Zau einmal, *é clube*, der *candomblé* heutzutage ist eine Diskothek: Man tanzt, bis alle von *pombagira* besessen sind und der *pai de santo* betrunken einschläft. Die Worte sind hart, aber, insbesondere, was Feste für brasilianische Entitäten betrifft, nicht aus der Luft gegriffen. Alkoholkonsum spielt auf vielen Festen für brasilianische Geistwesen, und oftmals auch im Ausklang von Festen für *orixá*, eine große Rolle, und es kursieren viele Geschichten darüber, dass auch außermenschliche Entitäten (deren Tatsächlichkeit dadurch in Frage gestellt wird) in hohem Maße betrunken werden, urinieren oder sich sogar übergeben.

Abgesehen von (in Einzelfällen) über die Maßen alkoholauffinen Entitäten sind es die Besucher, die *ogãs* und *ekedes*, die Medien nach den Inkorporierungen, die trinken. Betreffs der Besucher brachte Pai Gilson es einmal auf den Punkt: *Muitos vem pra uma festa porque sabem quer tem uma comida, uma cerveja, um refrigerante*: Viele kommen zu einem Fest, weil sie wissen, dass es ein Essen, ein Bier, eine Limonade gibt... Zudem gibt es eine *show*, den *xirê* und insbesondere das *tomar rum* der kostümierten *orixás*, und einen

sozialen Ort, an dem man Freunde trifft, Gerüchte austauscht, Liebschaften anbändelt. Insbesondere für die homosexuelle Szene haben sich die Feste und *terreiros* des *candomblé* zu einem sozialen Treffpunkt entwickelt, der in den meisten Fällen heutzutage weitestgehend vorurteilsfrei funktioniert und dem Milieu Raum gibt.

Das *terreiro* als *clube* und sozialer Ort befriedigt dadurch durchaus einen Bedarf, denn: Was macht man abends in Santo Amaro?

In die Eckkneipe gehen vorrangig Katholiken, und zwar Katholiken, die es sich leisten können. Zwar ist der *cachaça* noch immer günstig (fünfzig *centavos* bis ein Real für eine *dose*, eine Dosis von guten 40 Milliliter), aber stark als Getränk der Säufer und Marginalen diskriminiert. Die sechshundert Milliliter-Flasche Bier kostet in der Regel schon zwischen drei und vier; der umstrittene *litão* (Liter) meist fünf, wo nicht sechs Reais¹³². Preise steigend. Das ist sehr viel und zuviel für viele Angehörige von *terreiros*, die oft nichtmals über zwei Reais verfügen um ein Päckchen günstigen Tabaks zu erwerben.

Den Katholiken in vielerlei Hinsicht entgegen stehen die *evangélicos*. Zu ihrer Doktrin gehört in der Regel die Untersagung von Alkoholkonsum; die Eckkneipe ist für sie *tabu*. Es gibt aber in den meisten *igrejas* so gut wie jeden Abend einen *culto*, Gottesdienst, der meist von etwa sieben bis zehn Uhr abends geht. Wer weder in die Kneipe noch zum *candomblé* noch zur *igreja* geht, kann *capoeira* machen: Die Unterrichtsstunden beginnen in der Regel ebenfalls gegen sieben Uhr abends, und die meisten Akademien erheben einen allenfalls geringen monatlichen Beitrag, der Schülern ohne finanzielle Möglichkeiten oft auch erlassen wird. Einige wenige, eher aus der Mittelschicht, suchen spirituelle Zentren kardezistischer Matrize auf, wenige, eher ältere Katholiken, und das, was in Santo Amaro einer oberen Mittelschicht ähnelt, verpflichtet sich nach Möglichkeit auch dem abendlichen katholischen Kirchgang.

Von diesen Möglichkeiten abgesehen, gibt es am santamarensischen Abend wenig zu tun; der Einbruch der Dunkelheit gilt zudem als Beginn der Stunde der *vagabundos*, sei es der organisierten *quadrilhas* (Drogenhändlerbanden) oder auch der (wohl als gefährlicher einzustufenden) *viciados*, der Abhängigen. Eine Ausgehkultur im europäischen Sinne existiert kaum, sowohl ob mangelnder finanzieller Möglichkeiten, als auch aufgrund mangelnder kultureller Infrastruktur. Ein Kino hat es angeblich einmal gegeben, es wurde aber vor längerer Zeit schon geschlossen. Im *Teatro Dona Kanô* wird kaum einmal Theater gegeben; selten kommt es zu folkloristischen Tanzaufführungen, häufiger zu politischen Veranstaltungen.

Das reguläre Ausgehangebot Santo Amaros ist also in erster Linie ein religiöses, und die Feste einiger *terreiros* werden von den insbesondere jungen *candomblecistas* und deren Freunden durchaus als Teil eines solchen Ausgehangebots verstanden und wahrgenommen. Ob er zum *caboclo*-Fest von Pai Tonho ginge, fragte ich einmal einen Bekannten, einen

132 'Umstritten', da es ein Gerücht gibt, in den übergroßen Flaschen würden Reste verschiedener Biersorten zusammengespanscht.

Nichtinitiierten aus der *capoeira*. *Vou tomar a minha cer-ve-ja lá*, ich werde dort mein BIER trinken, meinte er. Während eines *candomblé*, wie er zur Schließung (*fechar*) einer Hauses für die Zeit der *semana santa* (Osterwoche) gegeben wird, kommentierte der *ogã* eines Hauses: *Quero que pai de santo fecha a casa e abre a geladeira*, ich will, dass der *pai de santo* das Haus schließt (die Zeremonie zuende führt) und den Kühlschrank öffnet. *Ogãs*, die schon während der Leistung ihrer Aufgaben, des Trommelns zu einem Fest etwa, trinken, sind zwar allgemein Gegenstand von Kritik, aber keineswegs unüblich.

3.1 Gastgeber und Gast

Für viele, und nicht nur für solche von außerhalb der religiösen Szene, liegt der Reiz eines *candomblé*-Festes also, zumindest unter anderem, darin, dass es eine Art kostenloser Freizeit-Unterhaltung, damit verbunden oft genug auch Freibier bedeutet. Die Gewährleistung leiblichen und, insbesondere auf Festen für brasilianische Geistwesen, geistlichen Wohles der Besucher, gilt als Verpflichtung eines Hauses. Ein *candomblé*-Fest ist grundsätzlich öffentlich – wer nicht in eklatanter Weise den Ablauf stört, wird nicht abgewiesen, und prinzipiell wird auch jeder Gast bewirtet.

Erfolgt der Besuch eines Festes all zu offensichtlich eben wegen dieser Bewirtung, kann der Konsum der Besucher in gewissem Maße reguliert werden. So wird das Bier beispielsweise in der Regel aus großen Kannen ausgeschenkt, mit denen man wahlweise an Personen schlicht vorbeigehen kann. Der Preis für die Ersparnis wird dabei allerdings sein, dass die Übergangenen schlecht über einen reden werden. Gruppen Nichtinitiiertes, die aus Vergnügungszwecken *candomblé*-Feste besuchen, sind dabei meinen Beobachtungen nach allerdings auch kein großer Besucherfaktor – und wenn, dann handelt es sich meist um dem *terreiro* bekannte Personen. Im Großteil der Bevölkerung, die nicht näher in den *candomblé* involviert ist, hält sich, wo nichts teils noch regelrechtes Vorurteil, so doch ein gewisser furchtsamer Respekt: Wieweit der auf solchen Festen gereichten Nahrung, dem ausgeschenktem Getränk zu trauen ist, darüber besteht oft Unsicherheit.

Man mag nun vermuten, der Gast eines solchen Festes würde danken und sich zur irgendgearteten Gegengabe verpflichtet fühlen. Diese scheint jedoch im Allgemeinen durch die eigene Anwesenheit, durch den Besuch von Fest schon abgegolten. Eine Tendenz geht eher dahin, auf einer Reziprozitäts-Rechnung den Part des Besuchers als höherwertig zu veranschlagen als den des Gastgebers. Wer als Vorsteher eines Hauses andere Häuser besucht, von den dortigen Vorstehern aber nicht besucht wird, fühlt sich gekränkt und zieht sich häufig zurück; stellt seinerseits die Besuche in den Häusern der anderen ein. Nicht selten geben zwei, drei oder gar vier Häuser am gleichen Tag ein Fest, und man verpflichtet sich auf sozialer Rechnung das Haus, dessen Einladung man folgt. Diese Aushandlung zwischen Gast und Gastgeber führt oftmals zu sehr kritischen Gästen, die auch geschenktem Gaul sehr wohl ins Maul schauen: *O povo vai beber, vai comer, e ainda vai*

falar mal: Das Volk isst, trinkt und redet dann auch noch schlecht, wie eine Bekannte aus der *samba*-Szene einmal anmerkte.

3.2 Öffentlichkeitsarbeit

Für das *terreiro* bedeutet die Gabe eines größeren Festes hohe Ausgaben: Opfer werden im Vorfeld gebracht, Getränke in großen Mengen gekauft, Speisen zubereitet; bisweilen wird, etwa auf den Wunsch eines wichtigen *caboclo*-Geistes hin, auch eine *samba*-Band engagiert. Fünf- bis zehntausend Reais und mehr, die vom *pai de santo* oder seiner *família de santo* getragen werden müssen, kommen leicht zusammen.

Direkte Einnahmen erzielt ein *terreiro* durch die Gabe solcher Feste nicht. Eintrittsgelder werden nicht genommen, der Gegenbesuch ist, wie erwähnt, eher Verpflichtung denn Gewinn, und eine finanzielle Unterstützung für Feste aus anderen Quellen, etwa politischen, besteht in Santo Amaro, zumindest bis dato, nicht. Dennoch werden, auch über die religiösen Notwendigkeiten hinaus, zahlreiche und (wie es mir und vielen meiner Gesprächspartner scheint) mehr und mehr Feste gegeben.

Mãe Dalva sieht in einem drohenden Weggang von *filhos de santo* einen der Gründe, warum in vielen Häusern mehr Feste als notwendig gegeben werden: Es handle sich um eine Art Unterhaltung der eigenen *filhos de santo*, damit diese nicht zu einem Haus wechseln, das stärkere Aktivität zeigt. Barbara, eine *filha de santo* des verstorbenen Pai Tidu, betont ebenfalls den Aspekt der Unterhaltung eigener Familie. In solchem Zusammenhang kann man das Fest als eine Art Dividende verstehen, die als Belohnung für die kontinuierliche Arbeit im *terreiro* ausgeschüttet und in einer Art *potlach* umgesetzt wird.

Aber nicht nur dem Erhalt bestehender Familie, auch deren Erweiterung ist das Fest als eine Art Öffentlichkeitsarbeit des *candomblé* dienlich. Als Folge der weitgehenden gesamtgesellschaftlichen Akzeptanz des *candomblé* wird der Erfolg, die Stärke eines Hauses oft an ihrem durch die Feste vermittelten Öffentlichkeitscharakter bemessen, und die *fama* (der Ruhm) geht über die religiöse Szene im engeren Sinne hinaus. So lässt sich unschwer ein gewisser Zirkel von Prosperität im finanziellen Sinne beobachten, in den ein *terreiro*, das eine gut funktionierende Öffentlichkeitsarbeit betreibt, gerät: Das Haus ist groß, es trommelt viel, es kommen mehr Besucher, es werden mehr *barcos* gemacht, es wird mehr über das Haus gesprochen, Leute von außerhalb werden auf das Haus aufmerksam, es wird zu politischen und pseudo-politischen Veranstaltungen geladen, auf denen sich weitere Kontakte, zunehmend auch über *facebook*, knüpfen lassen. Im deutlich über das Lokale hinaus erweiterten Raum solcher Bekanntheit können *filhos de santo com condições* gemacht, wohlhabende *clientes* gewonnen oder Kontakte zu interessierten Politikern geknüpft werden, und so weiter. Um dem Bekanntheitsgrad gerecht zu werden und um ihn nach Möglichkeit noch zu steigern, muss man (etwa durch Leistung aufwendiger Feste) im Gespräch bleiben, was wiederum Ausgaben bedeutet, die durch entsprechende Kontakte

oder Durchführung teurer Arbeiten gedeckt werden müssen.

Eine große und sich erweiternde *familia de santo* bedeutet Requirierung von Kapital auf verschiedenen Ebenen. Es besteht das Gerücht, ein santamarensischer *pai de santo* habe sogar Personen dafür bezahlt, auf seinen Festen zu *bolar* – also zu simulieren, das erste Mal von *orixá* ergriffen zu werden. Da die Beitritte zum *candomblé* in der schon beschriebenen Tendenz immer weniger aus Krankheit oder Notwendigkeit, und immer häufiger *pelo amor* oder wegen der Schönheit des *candomblé* stattfinden (siehe I:7), kann man die Feste in dieser Hinsicht auch als eine Art Propagandaveranstaltungen lesen. Sehr erheitert erzählte mir Mãe Ângela einmal von dem *caboclo* eines jungen Mannes, der auf einem ihrer Feste erschienen war. Er habe in Form eines Liedes sein eigenes Fest beworben, das einige Wochen darauf stattfinden sollte.

4 Vom Handel mit dem *fundamento*

Von den Arbeiten für Kunden, dem Geschäft der Initiierung und der Ökonomie des Festes war bereits die Rede. Hier soll ein Blick darauf geworfen werden, wieweit das Wissen um den *candomblé* im Allgemeinen und insbesondere um die *fundamentos* des *candomblé* als Ware, als (im deutlichsten Falle: gegen Geld) handelbare Information verstanden wird. Dies sowohl gegenüber 'outsidern', beispielsweise Ethnologen, dann aber auch gegenüber 'insidern', initiierten *candomblecistas*, seien sie dem eigenen Hause oder einem anderen Hause zugehörig.

Ein Verständnis von Wissen um den *candomblé* als Ware steht im Spannungsverhältnis zu einem Verständnis von diesem Wissen als Geheimnis. Verhandelt man ein solches Wissen, ist also dort, wo *fundamento* im engeren Sinne gesetzt wird, eine Scheide: zwischen Handel mit erlaubter und Handel mit verbotener Ware.

Als verbotene Ware *per excellance* kann das Geschehen innerhalb des *roncó* gelten. In seinem Film *iaó* von 1976 zeigt der Regisseur Geraldo Sarno nun genau dieses: Die Dreharbeiten fanden in den siebziger Jahren in einem *terreiro* in Cachoeira statt. Einige der Akteure in Santo Amaro haben von dem Film gehört, und es heißt, die *mãe de santo* des *terreiro* sei mittlerweile verstorben und ihr *terreiro* geschlossen. Die verbotene Ware wurde mit einiger Sicherheit bezahlt, und wurde, durch ihre Transformation zu einem Dokumentarfilm durch den Regisseur, zu einem völlig legalen und öffentlichen Dokument.

Ein interessantes Nachspiel dieser Geheimnisüberschreitung fand 2009 in Santo Amaro statt. Ein mir bekannter *pai de santo* meinte, er sei an Videoaufnahmen gekommen, die für meine Arbeit von Interesse seien. Er führte mir Teile des Films *iaó* vor und erklärte, der Film sei unveröffentlicht und dürfe per Gerichtsbeschluss auch nicht veröffentlicht werden. Er würde mir, eine entsprechende Hilfe für sein *terreiro* vorausgesetzt, die Kopie überlassen. Das Verhalten des *pai de santo* war freilich in mehrerlei Hinsicht fraglich: durch den

Versuch, ein solches Material überhaupt verkaufen zu wollen, durch den Versuch, ein veröffentlichtes Material als unveröffentlichtes zu verkaufen (wobei er möglicherweise selbst der Geschichte von etwas Unveröffentlichtem aufsaß), durch den Versuch, etwas zu verkaufen, das seiner eigenen Vision des *candomblé* nach nicht hätte angefertigt werden dürfen, und durch die damit verbundene Inkaufnahme weiterer Zirkulation eines Solchen.

4.1 Inflation der Information

Die 'Ware' *fundamento*, wo es denn als solche verstanden wird, leidet unter einer recht starken Inflation, die dem Ethnologen vermutlich überschaubarer ist, als den meisten Akteuren. Bis in den *roncó* hinein reicht die audiovisuelle Dokumentation des *candomblé*, und die Literatur ist eine ohnehin schon sehr reiche, und noch immer stets sich fortschreibende. Es ist wohl nicht übertrieben, zu mutmaßen, dass ein in der Arbeit mit den entsprechenden Quellen versierter Wissenschaftler, dem die entsprechende Lektüre zur Verfügung steht, sich in überschaubarem Zeitraum, die meisten von deren Bereichen betreffend ein größeres Wissen über die *candomblé*-Religion anlesen kann, als die meisten religiösen Würdenträger es im klassischen Modell erhalten können; also nach und nach durch mündliche Lektionen. Diese Ware ist, von Ausgaben, die mit Benutzung von Bibliotheken und Internet verbunden sind abgesehen, zum größten Teil kostenlos.

Das Wissen um diese Quellen und die Benutzung solcher Quellen dringt freilich nach und nach, insbesondere durch die Verbreitung von Internetanschlüssen, auch in die lokalen Szenen. Über eigenen Internetanschluss verfügt jedoch bislang noch immer erst nur ein kleiner Teil der religiösen Würdenträger, und Bücher werden nach wie vor oft als rare, besondere, verborgene Ware verstanden. So heißt es von einem *pai de santo*, der selbst kaum lesen kann, er hüte eifersüchtig ein Buch über die *folhas sagradas* von Pierre Verger, vermutlich eine populäre (und gekürzte) Ausgabe; mit Illustrationen von Carybé versehen, wie man mir sagte. Zugang zu Büchern ist freilich in Santo Amaro, verglichen mit europäischen Kontexten oder auch einer brasilianischen Großstadt, erschwert. Auch der Buchhandel funktioniert weniger reibungslos; auch zahlreiche Klassiker sind vergriffen und nicht ohne Weiteres erhältlich.

Betreffs ethnologischer Forschung verlagert sich, wohl auch ob der guten Literaturlage betreffs religionsethnologischer Untersuchungen im engeren Sinne, oft schon das Interesse der Ethnologen (wie tendenziell auch in dieser Arbeit) aus der Religionsethnologie im engeren Sinne heraus hin zu sozialen, ökonomischen, psychologischen Ebenen. Der Schritt, auch Informationen über solche Bereiche als Ware zu verstehen, wäre nocheinmal ein weiterer, der bislang von den Akteuren kaum gemacht wird.

4.2 Außerhalb von Santo Amaro

In Salvador, meinte Pai Pote einmal, könne ich eine Forschung, wie ich sie in Santo Amaro durchführe, wohl kaum machen. Dort würden die *terreiros* entweder ihre Türen überhaupt schließen, oder nur gegen Geld öffnen. Persönlich kenne ich die salvadorianische Szene über die entsprechende Literatur und wenige Besuchen in kleineren *terreiros* hinaus, zu denen bereits persönliche Kontakte bestanden, kaum: In diesen kleinen *terreiros* wurde ich stets gut empfangen. Potes Aussage lässt sich also an dieser Stelle nicht überprüfen; interessant bleibt dennoch seine Einschätzung: Santo Amaro sei gegenüber ethnologischer Forschung noch immer in einem recht hohen Maße offen, und zwar ohne, oder allenfalls mit Ansätzen von, *interesse* (Interesse). *Interesse* ist ein in der Tendenz negativ konnotierter Begriff, der sich auf persönliche Bereicherung bezieht (siehe VII:2). In Salvador, kurz, zahle der Ethnologe für Informationen: Selbst wenn es sich nicht so verhalten sollte, hat der Diskurs darüber (sei es auch ein erfundener oder missverstehender Diskurs) schon gewisse Wirkung in der lokalen Szene, zumindest auf Pai Potes Einstellung zu ethnologischer Forschung: Wäre er ein salvadorianischer *pai de santo*, mit welcher Vorstellung freilich auch ein größeres Interesse an seinem *terreiro* und häufigere Besuchen von Ethnologen verbunden wären, dann wäre es normal, für Gespräche, Informationen und Einblicke eine finanzielle Gegenleistung zu erwarten.

Dabei ist auch Pai Pote (und zwar durch eine gewisse Weltläufigkeit in größerer Deutlichkeit, als den meisten anderen in Santo Amaro) bewusst, dass die Erwähnung in einer wissenschaftlichen oder auch journalistischen Arbeit oder die Produktion eines Dokumentarfilms, worin das *terreiro* auftaucht, durchaus schon eine Form der Gegenleistung darstellt: steigert solches doch die *fama*, den guten Ruf des *terreiro*, zieht möglicherweise wohlhabende *clientes* oder gar potenzielle *filhos de santo com condições* an, und lässt sich zudem auf eine Liste setzen, die bei Projektanträgen und ähnlichem mitgereicht werden muss. Das bisweilen (auch von akademischer Seite) anklagend beschworene Stereotyp, der Wissenschaftler käme, mache seine Arbeit, mache daraus seine akademische Karriere und bliebe darin in einem einseitig exploitativen Verhältnis zu seinen Informanten, ist also durch einen dergestalteten Pakt, gewissermaßen eine *win-win*-Situation, zumindest schon aufgeweicht.

Pai Zé da Paixão erzählte, bisweilen kämen Forschergruppen mit Auto bei ihm vorgefahren, um Forschung zu betreiben. (Es muss offen bleiben, um was für Personen es sich dabei tatsächlich handelt, und wie häufig solche Besuche tatsächlich sind.) Diese würden dann weiter nach Cachoeira fahren, oder er würde sie gar weiter nach Cachoeira schicken: Die dortigen Häuser würden sie angezogen betreten, und nackt wieder verlassen, sagt er, und weinend: In der Vorstellung von Zé da Paixãos ist der cachoeiranische *candomblé* also einer, der klar Auskünfte und Informationen gegen Geld verhandelt, was Zé da Paixão, im Übrigen, gleichermaßen komisch und tragisch zu finden scheint.

Ich selbst führte ein sonderbares Telefonat mit einer Verwandten von Mãe Preta in Cachoeira, die ich einige Tage zuvor getroffen hatte und mit der ich verabredet war, einen Anruf zu machen, um einen Termin zu vereinbaren. Die Verbindung war nicht besonders gut und ich glaubte, mich verfehlt zu haben, als die Verwandte meinte, ja, man würde mir das *terreiro* zeigen und so weiter, aber ich sollte doch eine *ajuda*, eine Hilfe dortlassen. Ich fragte zweimal nach und verstand zweimal ähnliches als Antwort. Ich versuchte klarzustellen, dass es weder meine Arbeitsweise sei noch im Rahmen meiner finanziellen Möglichkeit läge, Besuche in *terreiros* oder Gespräche in *terreiros* finanziell zu vergüten – man verblieb dabei, um Missverständnisse zu vermeiden, besser persönlich zu sprechen. Zu dem vereinbarten Termin stand ich vor der Tür des *terreiro* von Mãe Preta, sie war allerdings, sagte man mir, von einer Reise noch nicht zurückgekehrt. Neben ihrem *terreiro* stand ein großes Bauschild, das darauf hinwies, dass kürzlich erst beinahe 100.000 Reais von staatlicher Seite in eine Reform ihres *terreiros* investiert wurden. Ob ein solches Bauschild ohne eine weit zurückreichende (wenn auch moralisch sicher nicht immer einwandfreie) Partnerschaft zwischen Akademie und *candomblé* dort gestanden hätte, sei dahingestellt.

Pai Pote, im Übrigen ein guter Bekannter von Mãe Preta, betonte zwar keine Ebene, auf der in cachoeiranischen *terreiros* für Informationen finanzielle Gegenleistung erwartet würde, erwähnte aber eine Art *fraude*, die dort geläufig sei: Ein vorgeblicher *pai de santo* spräche sich mit Kriminellen ab, sein *terreiro* gerade zu dem Zeitpunkt zu überfallen, zu dem Besucher anwesend sind. Wieweit es sich dabei um eine Art kleiner *urban legend* handelt, oder tatsächlich gehäuft solche Fälle vorkommen, habe ich bislang nicht weiter recherchieren können. Interessant ist wieder eine Vorstellung von Zuständen außerhalb von Santo Amaro. Pai Zau wies mich an, mit Einladungen in salvadorianische *terreiros* aufgrund möglicher Risiken sehr bedacht umzugehen.

5 Konkurrenzen

Ein *pai de santo* sagte einmal über einen anderen: *Gosto dele, mais ele muda, quando falar em dinheiro*: Ich mag ihn, aber er wird anders, wenn von Geld die Rede ist. *Bem*, fügte er hinzu, *isso é normal*: Gut, das ist normal, und fügte dann nocheinmal hinzu: *...pelo menos no Brasil*, zumindest in Brasilien.

A farinha é pouca – primeiro pirão o meu, das Mehl ist knapp, der erste Mehlbrei ist meiner: Diesem Diktum gemäß verhalten sich die *terreiros* in der Regel auch untereinander. Entgegen einer vielbeschworenen und, wo nicht beschworenen, da laut geforderten Solidarität zwischen den *terreiros*, kann man vielfach ein Ringen um partikuläre Vorteile beobachten. In manchen Fällen handelt es sich dabei um konkret finanzielle Vorteile oder Teilhabe an Projekten politischer Natur, von denen man sich möglichst direkte finanzielle Vor-

teile erhofft. Im Zusammenhang mit solchen Projekten lässt sich oftmals eine Taktik des Informationsvorenthaltes beobachten: Wer eine Quelle aufgetan hat, von der er sich finanzielle Vorteile verspricht, neigt dazu, sie geheimzuhalten. Wer den Dreh herausgefunden hat oder über die nötigen Kontakte verfügt, seinerseits Projektgelder für das eigene *terreiro* einzuwerben, wird diese *arte* (Kunst) in aller Regel für sich behalten wollen: Schließlich ist das Mehl knapp. Ein Verständnis dafür, dass durch einen Zusammenschluss mehr Gelder für alle erlangt werden könnten, als sie durch solcherlei egoistisches Taktieren an Einzelne gelangen, ist eher theoretisch vorhanden: Ihm steht auch ein ausgeprägtes Misstrauen entgegen (zum Misstrauen siehe **VII:3**).

Scheinbare Freundschaften zwischen Häusern sind oft eher Komplizenschaften, und können leicht wieder auseinandergehen. Umfangreichere Hilfen untereinander, was etwa die Organisation eines größeren Festes betrifft, werden meist berechnet. So auch Arbeiten, die ein *pai de santo* für einen anderen durchführt, entgegen einem angeblich bestehenden Kodex, dass diese kostenfrei durchgeführt werden sollten.

Früher soll eine tatsächlich hohe Solidarität zwischen den Häusern bestanden haben, eine allgemeine Einigkeit innerhalb der Szene, auch über Santo Amaro hinaus. Was die erste und zweite Welt des *candomblé* betrifft (siehe **II:4.1**), lässt sich dies noch heute an oft schwer bestimmbareren *nações*- und Familienzugehörigkeiten ablesen. Das *botar* eines *barco* scheint oft eine Art Zusammenarbeit zwischen mehreren Häusern, auch von außerhalb, gewesen sein. Für einen ehemals, noch in der zweiten Welt bestanden habenden höheren Grad an Freundschaft zwischen den *terreiros* sprechen auch die zahlreichen ehemalsigen Freundschaften, von denen mir gesprochen wurde: Viele der älteren *mães* und *pais de santo* kannten einander früher gut, halfen einander aus und sind teils noch immer durch zahlreiche wechselseitige Übernahmen spiritueller Patenschaften wahlfamiliär miteinander verbunden: Viele dieser früher geknüpften, aus Erzählungen noch nachvollziehbaren Freundschaften sind aber mittlerweile entzweigegangen.

Die Situation des Überganges der dritten in die vierte Welt des *candomblé* in Santo Amaro ist in der Tendenz eher von einem Konkurrenzdenken beherrscht, ganz so, als begegneten sich konkurrierende spirituelle Firmen auf spirituellem Markt. Dies lässt sich möglicherweise darauf zurückführen, dass ein spiritueller Markt als solcher, zumindest in Santo Amaro, eine relativ rezente Erscheinung ist. Begünstigungen etwa durch staatliche Projekte stellen ein heute umkämpftes Gut dar, das früher nicht oder nur in weit geringerem Maße vorhanden war.

So geriet 2014 der Vorsteher eines gut laufenden *candomblé*-Hauses in Kontakt mit einer Organisation, die eine recht große Hilfe zur Etablierung einer solidarischen Ökonomie bereitstellen wollte. Er wurde aufgefordert, vier weitere *terreiros* zu nennen, um ein entsprechendes Netz zu formen. Seine Auswahl überraschte, und kann auch positiv gelesen werden: Es handelte sich um kleinere, eher bescheidene *terreiros*, die nicht unbedingt zu seinen engen Freunden innerhalb der Szene gerechnet werden konnten. Wollte er den weniger

prosperierenden *terreiros* ein *benefício*, eine Wohltat zukommen lassen? Auf der anderen Seite handelte es sich um *terreiros*, deren Vorsteher in politischen und finanziellen Dingen wenig bewandert sind; um *terreiros*, die er nicht fürchtet: Über die Umsetzung des Projektes (soweit es denn überhaupt realisiert werden wird) und die damit zusammenhängende tatsächliche Verteilung eingehender Gelder wird also ER die Kontrolle haben, was, hätte er in solcher Hinsicht stärkere und mit Projekten erfahrenere Kollegen hinzugerufen, anders aussähe.

Die Konkurrenz untereinander scheint dabei härter als die zu alternativen religiösen Angeboten wie den spiritistischen Zentren oder den evangelikalen Kirchen. Zudem findet ein solcher Konkurrenzkampf erstaunlicherweise weniger um *clientes*, spirituelle Kunden statt, sondern scheinbar mehr, wo nicht hauptsächlich, um potenzielle *filhos de santo*, mögliche Anwärter auf spirituelle Familienmitgliedschaft.

5.1 *Tirar os filhos dos outros*

Es mag nicht einfach sein, einen wirklich guten *ogã* oder eine wirklich verlässliche *ekede* aufzutreiben – an *iaós* scheint jedoch kein Mangel zu bestehen. So scheint es nachvollziehbar, dass um einen potentiellen *ogã*, der möglicherweise noch nicht initiiert ist, aber bereits *andado* (bewandert) ist in den *terreiros*, eine Konkurrenzsituation besteht oder auch der Wunsch, einen guten, bereits bestätigten *ogã* einem anderen *terreiro* gewissermaßen abzuwerben. Die Verletzung bereits bestehender Verbindungen und die damit verbundene Kränkung wird dann (sowohl vom *ogã*, als auch von dem Vorsteher seines neuen Hauses) in Kauf genommen. Im Falle der Abwerbung oder des *tirar* (Ziehen) von *iaós* allerdings scheint die Inkaufnahme einer Verletzung manchmal, darüber hinausgehend, auch eine als solche gewollte Machtdemonstration gegenüber den anderen zu sein.

Ich erinnere in diesem Zusammenhang eine scheinbare Freundschaft zwischen einer mir gutbekannten acupensischen *mãe de santo* und einem *pai de santo* aus dem Nachbarmunicípio Saubara. Auf einer Reihe von *festas* – für *padilha*, *Feijouada de Ogum*, *Levar a Bandeira de Tempo* – war dieser *pai de santo* anwesend und half bei den Vorbereitungen und der Durchführung aus. Ich lernte ihn in diesem Zusammenhang kennen und besuchte ihn zweimal in seinem eigenem *terreiro*, wo ich stets gut empfangen wurde. Ich freute mich über die Freundschaft zwischen den beiden *terreiros*. Der erste Besuch war mit einem ausführlicheren Interview verbunden, der zweite Besuch fiel in die letzten Vorbereitungsstage vor der Durchführung eines *Olubajé* in seinem Haus. Ich war überrascht, in seinem *terreiro* auf eine Frau (X) zu treffen, die ich als häufige Besucherin aus dem *terreiro* der acupensischen *mãe de santo* kannte. Ich blieb ein, zwei Stunden und wollte mich dann auf dem Weg machen, um auf dem Rückweg nach Santo Amaro noch in Acupe einen Halt einzulegen, um der dortigen *mãe de santo* eine Videoaufnahme ihres letzten Festes zu übergeben. Als ich aufbrach, bat mich der *pai de santo*, die Anwesenheit von X in seinem Haus

nicht zu kommentieren. Durch all diese *terreiros* gehend sieht man vieles, was man nicht kommentiert, und so verwunderte ich mich zwar etwas, ging aber davon aus, es handle sich um eine *consulta*, irgendein kleines *trabalho*, das X durch eine andere Person durchführen lassen wollte, ohne, dass die acupensische *mãe de santo* davon wissen sollte. In Acupe angekommen übergab ich das Video, man plauderte etwas, und schließlich fragte mich die *mãe de santo*: Hast Du nicht X dort in Saubara gesehen? Ich versuchte der Frage auszuweichen, wollte aber nicht lügen, und bestätigte schließlich, dass ich X dort gesehen hatte. Es vergingen etwa drei Wochen, bis ich wieder Gelegenheit hatte, nach Acupe zu kommen und die *mãe de santo* zu besuchen. Am Tag des *Olubajé*, berichtete sie, habe der *pai de santo* aus Saubara nicht nur X, sondern auch vier weitere Personen, die überlegten, sich in ihrem Hause zu initiieren, in seinen *roncó* gesetzt, ein *barco de cinco* (eine Initiandengruppe aus fünf Personen) also, die zum *povo* (Volk; den Anhängern) der acupensischen *mãe de santo* gehört hatten. Dies, ohne in irgendeiner Art mit ihr darüber zu kommunizieren. Zudem hatte er sie sogar zu seinem Fest eingeladen: Hatte es also, offensichtlich, auf eine Art öffentliche Demütigung ihrer Person abgesehen. Die acupensische *mãe de santo* führte die Eingebung, einen Vorwand zu erfinden, um nicht auf das Fest zu gehen, auf ihren Schutzengel zurück. Vielleicht, da sie nicht auf dem Fest erschien, sei der *pai de santo* aus Saubara seinerseits in Acupe erschienen und habe *briga*, Streit gesucht: Aus welchem Motiv, das ließ sich nicht in Erfahrung bringen. Die Geschichte, welche Details in den Motivationen auch immer sich mir vorenthalten mögen, illustriert, dass ein recht umfassendes Misstrauen innerhalb der Szene, leider, oftmals keineswegs unberechtigt scheint. Wirst du noch einen Teller Essen von ihm annehmen?, fragte sie mich.

Dem Beispiel ließen sich zahlreiche weitere, auch innerhalb Santo Amaros, hinzufügen. Sowohl von Personen, die bereits regelrecht initiiert sind, bisweilen mit vielen *anos de santo*, und das *terreiro* wechseln, als auch von solchen, die vorhaben, sich in einem *terreiro* initiieren zu lassen, und ohne weitere Erklärung, oft in sozusagen letzter Minute, die *roça* wechseln (zu einem anderen *terreiro* gehen, wie im eben geschilderten Fall). Bei bereits initiierten Personen wird dadurch eine religiöse Bindung verletzt; der Fall muss also als problematisch gelten. Ähnlich verhält sich der Fall schon bei einem korrekt durchgeführten *por em suspenso*, das die ausdrückliche Zustimmung des Anwärters beinhaltet, sich in einem bestimmten *terreiro* confirmieren zu lassen (siehe **I:7.5**). Im Falle informeller Anwärterschaft besteht noch keine religiöse Bindung, wohl aber eine persönliche. Wird diese respektiert, kann ein solcher Wechsel ohne Gesichtsverlust verlaufen. Ich erinnere in diesem Zusammenhang einen jungen Mann, der über Wochen stets im *terreiro* von Mãe Dalva anzutreffen war, sie seit Jahren kannte und den festen Vorsatz verkündete, sich dort initiieren zu lassen. Ohne seinerseits mit ihr zu kommunizieren wandte er sich dann an Pai Pote um Initiierung. Dieser führte die Initiierung auch durch, rief jedoch zuvor bei Mãe Dalva an, um die Sache mit ihr abzusprechen. Meines Wissens erklärte sie sich sogar bereit, *mãe pequena* des Jungen zu werden.

6 Monetarisierung

Viele Anhänger des *candomblé* klagen: *O candomblé virou mercado, virou negócio*, der *candomblé* wurde zum Marktplatz, wurde zum Geschäft: Nicht mehr die gute Arbeit für das Gute, sondern jedwede Arbeit für das Geld würde gemacht; eine Initiierung nicht mehr dort, wo sie notwendig wäre, sondern dort, wo sie Rendite verspricht, vorgenommen. Tatsächlich kann man, wie im Vorausgegangenen beschrieben, auf drei Ebenen ein stark 'kapitalistisches' Verhalten im Sinne der tendenziell um ein Gemeinwohl wenig besorgten Mehrung eigenen, oft konkret finanziellen Kapitals beobachten: 1) Nach außen, mit Kunden und gegebenenfalls auch anderen Personen wie Wissenschaftlern oder Politikern, 2) zwischen den *terreiros* in Form von Konkurrenzverhalten und auch 3) innerhalb der *terreiros*, innerhalb der *família de santo*.

Dabei lässt sich die Einschätzung vieler Akteure, dass es sich dabei um eine jüngere Entwicklung des *candomblé* handle, der früher altruistischer gewesen sei, nur schwer belegen. Vermutlich ist der *candomblé*, zumindest für einige Vertreter, in dem Maße schon immer Geschäft gewesen, wie sich mit ihm Geschäfte machen ließen. Dann haben sich die Möglichkeiten, mit dem *candomblé* Geschäfte zu machen, haben durch seine zunehmende gesamtgesellschaftliche Akzeptanz erweitert, was einen Markt dann auch für eine größere Anzahl solcher öffnet, die den *candomblé* eher als Beruf, denn als Berufung betreiben.

6.1 Samba und capoeira

Eine ähnliche Monetarisierung lässt sich in benachbarten Feldern afrobrasilianischer Kultur beobachten. *Samba*, zitiert Pinto (1991: 106) nach Ralph Waddey mit einem seinerzeit geläufigen Diktum, *é apenas coisa que neginho faz na esquina da rua* – *samba* ist eine Sache, die 'das Negerchen' an der Straßenecke macht. Was an den Straßenecken bisweilen von jungen Leuten heute noch gemacht wird, sind Bewegungen zu *pagode* (immerhin noch eine Art *samba*) oder *funk*-Musik aus Rio de Janeiro; der spontane *samba* ist eine äußerst seltene Erscheinung geworden. Das hängt mit verschiedenen Gründen zusammen: Der Musikgeschmack, die kulturellen *codes* der jungen Generation sind andere geworden, die Straße als öffentlicher Ort hat sich verändert; dabei möglicherweise einen Teil ihres ehemals fließenderen Übergangs zum privaten Ort verloren.

Ein anderer Grund mag jedoch in einem zunehmenden Verständnis kulturellen Kapitals als verhandelbarer Wert gelten: Wer *samba* zu tanzen oder zu spielen versteht, versteht diese Fähigkeit mittlerweile zunehmend als Kapital, das er zunehmend in andere Kapitalien umsetzen will. Tendenzen der Exploitation touristischen Potentials afrobrasilianischer Kultur reichen mehrere Jahrzehnte zurück, auch wenn sie sich vorrangig auf die Hauptstadt Salvador beziehen (siehe Pantke: 1997): Es scheint, als griffen dort entstandene Verständnisse mittlerweile auch auf das Hinterland über, auch wenn der konkrete Tourist

als Gegenüber in Santo Amaro eine sehr seltene Erscheinung ist (was in Cachoeira schon anders aussieht).

Einfach ausgedrückt: Wer sieht, dass sich mit dem Machen eines *samba* Geld verdienen lässt, will auch Geld damit verdienen. Freilich wollte mit dem Machen eines *samba*, funktionalistisch gesehen, schon immer etwas gewonnen werden: Sei es die reine Freude am *samba* selbst, sei es sozialer Status im Allgemeinen oder auch erotische Beziehungen im Besonderen; jedoch Dinge, die in allenfalls offenen und weiten Reziprozitäten, nahe der scheinbaren Zwecklosigkeit anzusiedeln sind. Ein Verständnis des *samba* als künstlerisch-körperliche Arbeit, die als Lohnarbeit monetäre Entlohnung erwartet, muss diesem frei-lustlichen Charakter nicht entgegenstehen – steht ihm jedoch dort entgegen, wo der *samba* nicht mehr gegeben werden will, wo er nicht bezahlt wird.

Nicinha, seit Jahrzehnten mit ihrer *samba*-Gruppe *Nicinha Raiz de Santo Amaro* auch international aktiv, spricht von einer regelrechten Welle der Neugründungen von *samba*-Gruppen in Santo Amaro, als sich die Kenntnis oder Erkenntnis verbreitete, dass man mit Kultur Geld machen kann – insbesondere also seit der Ernennung des *samba de roda* zum immateriellen Weltkulturerbe (2005) und der damit verbundenen verstärkten Aufmerksamkeit der Medien. Wenn eine *samba*-Gruppe nun auf einem Fest von der Kulturbehörde beispielsweise Geld dafür bekommt, aufzutreten – wird eine andere am nächsten Tag ohne Geld auftreten? Nein. Von zwei Auftritten, die zustande gekommen wären, kommt auf diese Art nur noch einer zustande. Die Lust am *samba* tritt hinter der Kränkung zurück, keine finanzielle Entschädigung zu erhalten: Ein lustvolles Spiel läuft Gefahr, zu einem zu entschädigenden Aufwand zu werden.

Mit der *capoeira* verhält es sich ähnlich: Waren früher kleinere oder größere *rodas* auf offener Straße durchaus üblich und Alltag, zieht sich heutzutage das Spiel zunehmend in die Akademien zurück. Wo öffentliche *rodas* stattfinden, handelt es sich meist um Teil des Programms eines größeren Treffens mit anderen *capoeira*-Gruppen aus anderen Regionen, betreffs der *capoeira regional* oft im Zusammenhang mit einem *batismo*, der Übergabe der *cordões* (der Kordeln, den Gurten des Karate vergleichbar) an den Nachwuchs. Eine *capoeira* in der Öffentlichkeit wird zunehmend, dem *samba* vergleichbar, nicht als eine private Angelegenheit, die potenziell für jedermann offen ist, sondern als eine öffentliche Veranstaltung, und somit als eine Leistung für die Öffentlichkeit verstanden. Verschiedene *capoeiristas*, mit denen ich sprach, bedauern dies, oder empfinden es gar als Teil eines Niederganges der *capoeira* – aber sollen sie umsonst auf einem Stadtfest auftreten, wenn die anderen dafür bezahlt werden?

6.2 Von kapitalistischer Denkweise

Es scheint also, nicht nur in den *candomblé*, sondern (zumindest im Empfinden ihrer Akteure) in die Welt afrobrasilianischer Kultur im Allgemeinen zunehmend eine Denk- und

Handlungsweise zu dringen, die als 'kapitalistisch' zu verschlagworten man geneigt ist, um auch auf ihre politische Ebene hinzuweisen. Möglicherweise steht sie im Zusammenhang mit einem neoliberalistischen Trend der Gesamtwirtschaft des Landes, der nach dem offiziellen Ende der Militärdiktatur 1986 einsetzte und noch immer anhält.

Tudo é pago, nichts ist umsonst. Ich erinnere in diesem Zusammenhang eine kleine DVD-Edition von Videoaufnahmen, die ich vom *Bembé do Mercado* 2013 angefertigt hatte. Gemeinsam mit Pai Gilson ließ ich sie von einer Firma in Feira de Santana in hundert Exemplaren brennen und mit Hülle und Cover versehen, um sie zum Selbstkostenpreis an die *terreiros* auszuteilen. Die Firma wurde (wie viele kleinere Geschäfte solcher Art) von *evangélicos* geführt, und es kam zu einigen überflüssigen Verzögerungen wegen einiger scheinbar nicht ganz unbeabsichtigter Fehler des Graphikdesigners; am Ende kam aber ein gutes Produkt zu einem realen Preis heraus. Gruege, ein *filho de santo* und Ziehsohn von Gilson, reklamierte nun, dass die Firma ihr eigenes Logo zu Werbezwecken in eine der Ecken des *covers* gesetzt hatte: Sie hätten vorher fragen müssen, und als Preis für diese Eigenwerbung hätte er eine Vergünstigung von ihnen gefordert. Obgleich das *cover* uns vorgelegen hatte, und von Gilson und von mir inklusive des Logos der Firma akzeptiert worden war, wollte Gruege die bereits ausgelieferten DVDs zurückbringen und auf einen Neudruck des *covers* bestehen, wovon ich ihn letztlich abbringen konnte. Der (ohnehin allenfalls sehr geringe) Vorteil, den die Firma sich durch die kostenlose Werbung verschaffte, ging nicht zu Lasten des gelieferten Produktes – was Gregue reklamierte war, dass sich jemand einen UNBEZAHLTEN Vorteil verschafft hatte.

Eben diese DVD brachte ich eines Tages bei Mãe Belinha vorbei, der Vorsteherin des *Viva Deus*. Wieviel es kosten würde, fragte sie mich, nachdem sie die DVD betrachtet hatte. Ich hatte ihr bereits angekündigt, dass ich ihr ein Exemplar als Geschenk bringen würde, und wiederholte nun, dass es sich um ein Geschenk handle. Aber was verdienst du damit, wollte sie wissen. Ich machte kein Geheimnis daraus, dass ich für die Durchführung meiner ethnologischen Forschungen ein Stipendium erhielt und somit für meine Arbeit im Allgemeinen gewissermaßen bezahlt wurde, gab aber wahrheitsgemäß an, dass ich mit der Herausgabe dieser DVD überhaupt keinen Gewinn machen würde. Das schien Belinha sehr zu verwundern, was eigentlich sehr verwunderlich ist: Ich war schon verschiedentlich in ihrem *terreiro* zu Festen zu Gast gewesen, und auch in ihrem Wohnhaus war ich bereits zum zweiten Mal. Ich wurde stets willkommen geheißen, zum Essen eingeladen, mit Zeit und Erklärungen bedacht, ohne, dass irgendeine Gegenleistung dafür gefordert worden wäre. Warum war sie ihrerseits nun überrascht, ein kleines Geschenk zu erhalten?

Mãe Belinha ist nicht das einzige Beispiel in dieser Hinsicht. Auch Mãe Deca, bei der ich immer wieder zu Gast war, fragte mich noch oft, wieviel es denn kosten würde, wenn ich eine Videoaufzeichnung eines ihrer Feste anfertigte. Pai Celino, den ich meist zwei- bis dreimal in der Woche besuchte, bestand einmal darauf, mir fünf Reais für den Kauf von Rohmedien zu geben, als er mich um eine weitere Kopie der Aufzeichnung eines Festes in

seinem *barracão* bat.

Es scheint also, als habe eine zunehmend zur Norm werdende kapitalistische Denkungsart aus ganz anderen Normen herrührende Handlungspraxen noch nicht vereinnahmt. Die Bewirtung von Fremden etwa hat mit Normen von Solidarität und Gastfreundschaft zu tun, also solchen, die viel offener reziprok sind bis hin zur (zumindest scheinbaren) Selbstlosigkeit. Eine kapitalistische Denkungsart ist also eine den Akteuren mögliche, auf verschiedene Bereiche übergreifende Denkungsart unter anderen, aber nach wie vor werden verschiedene Bereiche ganz verschieden bedacht. Im Fall von Mãe Belinha gehörte die DVD einem kapitalistisch zu bedenkenden Bereich an – die Gabe eines Essens an mich allerdings gehörte noch zu einem Bereich der Gastfreundschaft. Hätte hier die Forderung einer Gegenleistung die Norm verletzt, wurde sie dort durch das Ausbleiben einer solchen Forderung überrascht.

Ein sich wandelnde Mentalitäten sehr schön illustrierender Witz (auch wenn er vermutlich international ist, scheint er sehr brasilianisch) wurde mir von Mestre Ivan erzählt. Ein Sohn wird von seinem Vater ans Sterbebett gerufen; der Vater holt eine goldene Uhr hervor. Siehst du diese Uhr, mein Sohn? Ja, Vater. Dein Ururgroßvater hat sie an deinen Urgroßvater gegeben. Ja, Vater. Dein Urgroßvater hat sie an deinen Großvater gegeben. Dein Großvater hat sie an mich gegeben. Ja, Vater. Erwartungsvolles Schweigen; dann der Vater: Und? Willst du sie kaufen?

Spricht man mit den oben zitierten Akteuren von einer Monetarisierung des *candomblé*, dann spricht man also davon, eine solche kapitalistische Denkungsart dringe in Bereiche, die von anderen Normen bestimmt sein MÜSSEN (weil die *orixás* es so wollen) oder SOLLEN (weil die Menschen es so wollen). Dabei kann man beobachten, dass eine Monetarisierung von Beziehungen nicht unbedingt aus einem Verfolgen persönlicher Vorteile herrühren muss. Als einmal die Auszahlung einer Summe Geldes, die für gewöhnlich an die am *Bembé do Mercado* beteiligten *terreiros* erfolgt, in Frage stand, äußerten sich verschiedene Akteure dahingehend: Selbstverständlich würden sie den *Bembé do Mercado* auch aus Liebe und Verpflichtung, ohne jegliche finanzielle Gegenleistung machen – aber nicht, wenn irgendwer anders daran verdiene, sie selbst aber nicht. Ein Freiraum, der durch Interesslosigkeit möglich wäre, wird also von partikularen Interessen oder auch schon durch die Mutmaßung partikularer Interessen der anderen (ein relativ grundsätzliches Misstrauen, siehe VII:3) gestört. Oft kann man beobachten (wie es im Abschnitt zu *samba* und *capoeira* bereits anklang): Mehr, als dass jemand einen Gewinn erstreben will, will er eine Ungleichheit vermeiden, die durch einen Gewinn anderer, von dem er ausgeschlossen ist, entstehen könnte.

6.3 Kommunitäres Denken und Programme der *evangélicos*

Soweit auf Feldern afrobrasilianischer Kultur in Santo Amaro kapitalistisch gedacht wird, scheint also gewissermaßen ungerne oder unfertig kapitalistisch gedacht zu werden: Der Glaube an unbegrenzte Wachstumsmöglichkeiten, der einen Kapitalismus als Meritokratie moralisch rechtfertigen könnte, ist kaum gegeben. Stattdessen bedroht eine kapitalistische Denkungsart ein sehr ambivalentes Konzept von Gleichheit mit Ungleichheit.

Der Gleichheitsgedanke ist ein starkes ideologisches Motiv in der *candomblé*-Szene: *Ninguém é melhor do que ninguém*, niemand ist besser als irgendwer, heißt es oft. Ich vermute, dass unter anderem aus einer solchen unbedingten Behauptung von Gleichheit auch die Tabuisierung jedweden Verbleibens menschlichen Bewusstseins während der Inkorporierung von außermenschlicher Entität herrührt – wäre doch sonst die überlegene Macht des *orixá* nicht mehr von der seines Mediums, das den anderen gleich bleiben muss, zu trennen. So ist auch die religiöse Hierarchie innerhalb des *terreiro* von einer profanen Hierarchie außerhalb des *terreiro* idealiter komplett getrennt.

Diese Forderung nach Gleichheit kann man unterschiedlich erklären und auslegen. Die Forderung von Gleichheit ist ein Verbot von Ungleichheit. Für westafrikanische Kulturen führt David Signer (2004) aus, wie Übertretungen des Gleichheitsgebotes mit Hexerei geahndet werden. Aspekte eines solchen, auch magisch untermauerten Neid-Systems finden sich auch in Santo Amaro. Zudem werden christlich-katholische Motive hineinspielen, insbesondere in barocken Auslegungen, die sich auf eine Gleichheit angesichts des Todes beziehen. Auch mit einem historisch vielen Aspekten brasilianischer Kultur zugrundeliegendem Sklavereikomplex würde ich die Forderung nach Gleichheit in Zusammenhang bringen. Gleich nämlich waren die versklavten Afrikaner – ihnen ungleich die europäischen Herrschaften.

Freilich handelte es sich bei der Gleichheit der Sklaven um eine erzwungene Gleichheit, wie auch (keineswegs immer, aber sicher auch nicht selten) bei ihrer Christianisierung um eine erzwungene Christianisierung. Der Kapitalismus, die Freiheit zum eigenen Wirtschaften, die Freiheit, sich zum Herrn zu machen, wäre so gelesen, unter anderem, auch ein Weg der Befreiung aus der Sklaverei: allerdings einer, auf dem man sich dem herrschenden Europäer gleichmacht als einem, der besser ist als die anderen.

Ein Ideal der Gleichheit steht somit häufig dem Wunsch nach persönlicher Verbesserung entgegen, der stets dem Verdacht ausgesetzt ist, sich auf Kosten anderer verbessern zu wollen. Dadurch werden kapitalistische Entwicklungen innerhalb des *candomblé* gewissermaßen ideologisch blockiert. Auf der einen Seite will er sich, als kommunitäre Gemeinschaft, einen Ort des Widerstandes gegen die Herren, die Kapitalisten wurden, behaupten, und auf der anderen Seite, um nicht in einer von ihnen bestimmten Rolle zu verbleiben, bei deren Spiel mitspielen. Der Zustand einer egalitären Gemeinschaft war ein von der historischen Situation erzwungener, und das von ihm verbliebene Ideal bricht sich an neoliberalen Rea-

litäten.

Die Evangelikalen haben es in dieser Hinsicht einfacher, was vermutlich auch einen Teil der Attraktivität ihrer Kirchen ausmacht. Wohlstand des Einzelnen wird, zumindest ideologisch, nicht als etwas empfunden, was die Gemeinschaft bedrohen würde. Vielmehr gehen die Anhänger vieler evangelikaler Kirchen unter dem Zeichen eines Wohlstandsevangeliums (*Prosperity Gospel, teologia da prosperidade*) davon aus, dass man sich der Rechtfchaffenheit des eigenen Gottgerechten und -gefälligen Lebenswandel schon hienieden auch durch ökonomische Erfolge vergewissern kann¹³³.

Da die Haupteinnahmequelle der Kirche der Zehnte und spontane Spenden der Gemeindeglieder sind, hat der einer Kirche vorstehende *pastor* oder die einer Kirche zugrundeliegende Struktur auch ein sozioökonomisches Interesse an der finanziellen Verbesserung ihrer Mitglieder. Mechanismen der Verschwendung, wie sie an Stellen des *candomblé* implementiert sind, gibt es kaum: Die Bestrebungen sind progressiv, zielgerichtet, und nicht auf einen Ausgleich hin konstruiert. Die Religion funktioniert, im Unterschied zum *candomblé*, auch ideologisch kapitalistisch. Das Programm der Evangelikalen scheint an einigen Stellen durchaus aufzugehen – ein guter Teil des santamarensischen Kleinhandels liegt in evangelikalen Händen, eine Elterngeneration erwirtschaftet ein Einkommen, das es ihr ermöglichen wird, die Kinder auf private Schulen zu schicken und so weiter. Das revolutionäre Moment hierbei angesichts brasilianischer Realitäten liegt im Aufbau einer Mittelschicht, wie er in den USA vergleichbar in hohem Maße durch die Puritaner vorangetrieben wurde. Das Interesse des Einzelnen zu einem positiven Wert zu machen, bildet eine der ideologischen Grundlagen für diesen Prozess, der leider oft mit einer aggressiven Abgrenzung gegenüber anderen Orientierungen einhergeht – *Deus pra mim e o diabo para os outros*, Gott für mich, und der Teufel für die anderen. Der Kapitalismus der Evangelikalen hat bedrohlich imperialistische Züge.

6.4 Mãe Maras Einladung

Mãe Mara, eine gut situierte *mãe de santo*, die ein recht luxuriöses *terreiro* in der Nähe der Stadt Cruz das Almas unterhält, gab als Einladung zu ihrem 40. spirituellen Geburtstag eine aufwendig gestaltete Broschüre heraus. Unter anderem den Umstand, dass sich viele Politiker unter ihren *clientes* befinden, betonte sie darin als Hinweis auf Erfolg und Stärke ihres *terreiro*.

Die Einladungsbroschüre gibt einige Hinweise darauf, was aus dem *candomblé* werden

133 Im Zusammenhang damit drangen auch viele Elemente der *Word of Faith*-Bewegung in den brasilianischen Evangelikalismus. Dieser Komplex ist hochinteressant; die Dynamiken der Wechselkurse zwischen spirituellem und finanziellem Kapital in solchen Theologien zu analysieren würde an dieser Stelle aber zu weit führen, und muss einer fokussierten Untersuchung des evangelikalen Feldes in Santo Amaro und dessen Kapitalien vorbehalten bleiben.

kann, wenn er sozial nicht mehr als Religion der *pretos* und *pobres* diskriminiert wird. Interessant sind vor allem zwei einander entgegenlaufende Tendenzen: Die starke Betonung von Bescheidenheit und Demut, die sich Mãe Mara trotz ihres großen Erfolges bewahrt haben will auf der einen Seite, und auf der anderen Seite schon das Vorhandensein des Schriftstückes, in dem diese Demut behauptet wird: Eine 16seitige, *hardcover*-gebundene Broschüre über die eigene Person, mit ausfaltbarem Poster in der Mitte als Geburtstagseinladung zu verschicken, das zeugt nicht unbedingt von Bescheidenheit, von einer inhaltlichen Analyse hier ganz abgesehen.

Trotzdem, und das ist eigentlich überraschend, wurde die an verschiedene santamarensische *terreiros* gesandte Einladung im Allgemeinen gut aufgenommen; ihre Form wurde als etwas sehr Schönes bestaunt, und der darin gelieferten Selbstdarstellung vorerst durchaus Glauben geschenkt. Weder Neid noch Misstrauen konnte ich als spontane Reaktionen beobachten, was vielleicht auch daran liegen mag, dass viele sich den *candomblé* letztlich eben genau so wünschen, wie er in Mãe Maras Selbstdarstellung erscheint: als eine Religion der Reichen, der gleichermaßen reichen *negros* und *brancos*, und trotzdem Guten (zu Zusammenhängen zwischen Geld, Moral und Hautfarbe siehe **V:7** und **V:8**).

Teil V

Aus- und Verhandlungen kulturellen und ethnischen Kapitals

1 Lokale Kultur

Wenn hier und im Folgenden von lokaler Kultur die Rede ist, dann ist vornehmlich von afrobrasilianischer Kultur die Rede. Es bestehen auch drei philharmonische Orchester, die jedoch außerhalb großer städtischer Feste kaum einmal auftreten. Es bestehen verschiedene *xarangas*, kleine Bläsergruppen, die gegebenenfalls ebenfalls engagiert werden. Es gibt einige Einzelpersonen, die im Bereich bildender Kunst, Literatur, Theater arbeiten, aber kaum öffentliche Auftritte oder Ausstellungen haben. Ordnet man den *candomblé*, wie es in der Regel erfolgt, nicht nur dem religiösen Leben, sondern auch dem Kulturleben zu, dann könnte man auch Aktivitäten im Rahmen anderer Religionen diesem zuordnen. Ein kardezistisches Zentrum verfügt über eine Theatergruppe, die sehr selten auftritt. Verschiedene evangelikale Kirchen verfügen ebenfalls über Theater- und, häufiger noch, eine Art Ausdruckstanz-Gruppen, die bisweilen im Rahmen der *cultos* (Gottesdienste) auftreten. Die katholische Kirche ist, über die Gottesdienste und mit dem Jahreskreis verbundene Aktivitäten hinaus vorrangig im Rahmen der *lavagem* der Hauptkirche beteiligt.

Der afrobrasilianischen Kultur sind vorrangig drei große Segmente zuzurechnen: *samba*, *capoeira* und *candomblé*. Daneben bestehen zahlreiche kleinere Manifestationen und Traditionen wie *nego fugido*, *bumba meu boi*, *os reis* oder auch *as redes* (siehe Carneiro 2008 b) und c)), die hier aus Platzgründen nicht weiter behandelt werden können. Der *capoeira* ist der *maculelê* zur Seite zu stellen – eine Art des Stockkampfes, als deren Traditionsstifter der santamarensische Mestre Pôpô gilt. Die Tradition wurde über seine Söhne – Vivi und Vava – weitergegeben und besteht noch immer fort (zur Geschichte des *maculelê* siehe Paim 1999: 17ff.). Einige verstehen *maculelê* als eine Art 'Vorschule' der *capoeira*; verschiedene Akademien der *capoeira* nehmen *maculelê*-Übungen in ihre Unterrichtsstunden auf. Im Zusammenhang dieser Arbeit interessant sind die Kategorien, denen die großen Bereiche afrobrasilianischer Kultur (*capoeira* im Folgenden *maculelê* umfassend) zugerechnet werden:

candomblé: religiöse, kulturelle Kategorie

capoeira: sportliche, kulturelle Kategorie

samba: kulturelle Kategorie

Zudem können alle drei Bereiche auch einer ethnischen Kategorie zugeordnet werden:

afrobrasilianisch, und im Falle des *candomblé* darüber hinaus: afrikanisch (siehe III:2). Wie sich in der Besprechung der Gleichberechtigungspolitiken zeigen wird, wird die ethnische Zuordnung bezüglich des *candomblé* stärker als betreffs der beiden anderen Bereiche vorgenommen: von *povos de terreiro* ('Völkern' vom *terreiro*), aber nicht von *povos de academia* ('Völkern' der [*capoeira*-]Akademien) oder *povos de samba* ('Völkern' vom *samba*) ist dort die Rede. Das mag auch damit zusammenhängen, dass der *samba* und die *capoeira* schon früher ideologisch einer allgemeinen *brasilidade* (der Idee einer brasilianischen Nationalkultur) einverleibt wurden, als der *candomblé*.

1.1 *Samba*

Der brasilianische *samba* hat nahezu nichts mit dem gleichnamigen europäischen Standard-Latein-Tanz zu tun, und der baianische *samba* nur sehr wenig mit den Choreographien, die sich in den großen *samba*-Schulen von Rio de Janeiro herausbildeten. Die Wurzel dieses cariokischen *samba* allerdings liegt im baianischen *samba*, der zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts im Rahmen nationaler Arbeitsmigrationen (im gleichen Zuge, wie verschiedene Elemente des baianischen *candomblé*) weiter in den Süden transportiert wurde. Sinnbildlich für Brasilien wurde ersteinmal dieser cariokische *samba*, und mit ihm natürlich die cariokische *samba*-Tänzerin. Als es um das Jahr 2000 herum darum ging, den brasilianischen *samba* seitens der UNESCO zum Weltkulturerbe zu erklären, stellte sich die Frage: Welchen *samba*? Erst hatten die Verantwortlichen den cariokischen *samba* im Sinn, verfolgten seine Spuren (also das, dessen Erbe er war) aber recht bald in die parallel ebenfalls noch sehr lebendige *samba*-Kultur des Recôncavo zurück. Im Recôncavo stellte sich abermals die Frage, welchen der zahlreichen *samba*-Stile man mit dem Titel auszeichnen sollte, waren doch hier zahlreiche Formen wie der *samba chula*, der *samba de viola* oder der *samba de roda* zu unterscheiden. Letzterer, der *samba de roda*, erhielt den Zuschlag, und zum Zentrum seines Verbreitungsgebiets wurde Santo Amaro erklärt – sehr zum Leidwesen des sonst kulturtouristisch ohnehin schon recht erfolgreichen nahen Städtchens Cachoeira.

Samba de roda ist kein Paartanz wie der europäische *samba*, und auch kein Karnevalstanz wie der cariokische. *Samba de roda* findet in der *roda*, also in einem von den Teilnehmern gebildeten Kreis statt, in dessen Mitte stets eine, nur in Ausnahmefällen zwei Personen treten. Die Ablösung findet traditionell durch die sogenannte *umbigada* statt, ein Vorstoßen von Bauch und Becken auf die Person hin, die als nächstes in die Mitte des Kreises treten soll. Unter anderem diese *umbigada* deutet auf den Ursprung des *samba* in mit Partnerwahl und Fruchtbarkeit verbundenen Tänzen von Völkern aus dem weiten Raum der bantusprachigen Kulturen. Der *samba*-Tanz kennt einige spielerische Schrittformen wie *corta-jaca*, *sapara-o-visgo* und *apanha-o-bago*, die das Aufschneiden einer *jaca*-Frucht nachspielen (vergleiche Pinto 1991: 156), ist aber insgesamt recht frei. Es hängt

vom individuellen Temperament ab, wie sehr mit der Hüfte gearbeitet, wie hoch die Füße genommen werden, oder wieweit sich auch anderer Bewegungsrepertoires bedient wird, etwa Elemente der *capoeira* oder solche des Tanzes inkorporierter Indianer-Geister aufgenommen werden. Zur musikalischen Begleitung reicht im Grunde das Klatschen der Umstehenden, das durch verschiedene Instrumente (Gitarre, *viola de machete*, Trommeln, *reco-reco*) erweitert werden kann.

Mit der Ernennung dieses *samba de roda* zum immateriellen Weltkulturerbe (2005) war die Implementierung einer Reihe von *casas do samba*, Häusern des *samba* im ganzen Recôncavo verbunden, deren Mutterhaus in Santo Amaro eingerichtet wurde. Um die Struktur dieser Häuser herum gründete sich auch die *Associação de Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia* (ASSEBA). Zudem gründeten sich, wie Nicinha, die seit mehreren Jahrzehnten mit ihrer Gruppe *Nicinha Raiz de Santo Amaro* auch internationale Auftritte hat, sich erinnert, auch zahlreiche neue *samba*-Gruppen, einige wohl auch deswegen, weil viel von finanziellen Hilfen für solche Gruppen die Rede war.

Der Betrieb der *casa do samba* ist mittlerweile eher schleppend – wie eigentlich überall werden fehlende Gelder bemängelt, was allerdings manchmal auch eine Art vorgeschobenes Argument scheint. Die recht weitläufigen Räumlichkeiten in einer Villa aus der Zeit der Zuckerbarone werden für unterschiedliche Veranstaltungen genutzt: manchmal für politische Treffen, manchmal für private Veranstaltungen wie Hochzeiten, Geburtstage, manchmal tatsächlich für Treffen der *samba*-Szene des Recôncavo. Einer der Hauptkritikpunkte an der *casa do samba* ist, dass zwar immer wieder sporadische Veranstaltungen darin stattfinden, aber kaum etwas Kontinuierliches, wie Kurse zum Instrumentenbau oder ähnliches. Letztlich gewinnt man leicht den Eindruck, dass die *casa do samba* auch an einem Mangel an Interesse der lokalen Bevölkerung darbt. Auch Góes, der seit langen Jahren in die Verwaltung der *casa do samba* involviert ist, bedauert dieses Desinteresse und stellt fest, dass die Angebote der *casa do samba* mehr von Besuchern von außerhalb genutzt würden, denn von den *santamarenses* selbst.

1.2 Capoeira

Betreffs der *capoeira* stand die Aufnahme in die brasilianische Nationalkultur in Zusammenhang mit der Entwicklung der 'regional' genannten *capoeira* durch Mestre Bimba in den 1930er Jahren. In der öffentlichen Wahrnehmung wurde aus einer Technik des Straßenkampfes, die unter das Strafgesetz fiel, eine landesweit und bis in Militär und Polizeiakademien hinein verbreitete Kampfsportschule und Körperschulung (vgl. dos Santos 2005: 117). Was früher einfach *capoeira* hieß, wird fürderhin als *capoeira angola* von der *capoeira regional* abgegrenzt.

Wie auch im *samba de roda*, wie auch im *xirê* des *candomblé* gibt der Kreis eine Grundordnung der *capoeira*, die *roda de capoeira*. Diese *roda* bildet sich, ganz wie im *samba*,

aus den Zuschauern, die jederzeit als Akteure einsteigen können, und den Instrumentalisten. Die Zuschauer singen und klatschen die Rhythmen. Was das Instrumentarium betrifft, sind vor allem der Musikbogen *berimbau*, eine Faßtrommel (*atabaque*) und das *reco-reco* (ein Schrabinstrument) zu nennen. Der Grundmodus der *capoeira* ist der nach hinten ausgeführte Wechsel von Spiel- und Standbein bei lockerer Körperhaltung, die *ginga*. Die verschiedenen Rhythmen und Lieder geben verschiedene Stile von Kampf vor; bestimmen die Geschwindigkeit des Spieles, die Weitung oder Verengung der *roda* und anderes.

Im emischen Sprachgebrauch ist betreffs der *capoeira* weder von Kampfsport, noch von Kampftanz die Rede, auch nicht von Kampftanzsport, wie man, die verschiedenen Aspekte zusammenfassend, zu klassifizieren geneigt ist, sondern schlicht von *jogo*: Spiel. Dieses Spiel beinhaltet nicht nur die genannten Elemente von Tanz, Kampf und Sport, sondern auch Kenntnisse um den Bau und das Spiel der die Kämpfe begleitenden Instrumente und, wenn auch eher am Rande der *capoeira* im engeren Sinne, so doch von manchen Akteuren wie Mestre Ivan hinzugezählt, ein Wissen um Heilpflanzen und in gewissem Maße auch um angrenzende Bereiche afrobrasilianischer Kultur wie den *candomblé*. Dies weist auf den ganzheitlichen Anspruch der *capoeira* als eine Art Lebensschule, in deren philosophischem Zentrum das Konzept der schwer übersetzbaren *malícia* steht. Im Kampf selbst ist die *malícia* Täuschung, Bruch von Erwartungshaltung; als Lebenshaltung im Allgemeinen hat sie Aspekte eines überlegenen *understatement*: Solange es nicht notwendig ist, wird das eigene Können nicht offenbart.

Die *capoeira regional* verband Elemente der *capoeira* mit solchen anderer Kampfkünste wie dem Karate und entwickelte ein System von Akademien, Gurten, Wettkämpfen. Kritiker aus den Reihen der *capoeira angola* meinen, dass im gleichen Maße, wie die *capoeira regional* gesamtgesellschaftliche Anerkennung errungen, sie ihre eigentlichen Wurzeln verloren habe. Das Spiel der *capoeira regional* findet tatsächlich mehr in der Höhe statt, als das sich stets bodennah haltende Spiel der *capoeira angola*; akrobatische Elemente werden wichtiger als solche der Täuschung. Zudem, sagen Kritiker, würde ein Wissen um Instrumentenbau, Kenntnis des Repertoires von Liedern und Rhythmen und teils komplizierte Routinen und Eröffnungen innerhalb der Kämpfe von der *capoeira regional* weniger gepflegt, denn von der *capoeira angola*. Die *capoeira regional* scheint tatsächlich den sportlichen Aspekt stärker zu betonen als den kulturellen, wobei die Frage hier offenbleiben muss, ob die *capoeira angola* sich nicht weitgehend erst nach Erscheinen der *capoeira regional* als davon abgegrenzte 'kulturelle' *capoeira* zu erfinden begann. Gemeinsam ist diesen beiden großen Schulen der *capoeira* ein stark pädagogischer Impuls: *Criar cidadões do bem*, gute Bürger zu erziehen¹³⁴.

Ihren pädagogischen Anspruch vermag die *capoeira* tatsächlich in vielen Fällen einzulö-

134 Wie sich die Erziehung guter Bürger zur Philosophie der *malícia* verhält wäre eine interessante Frage, der an dieser Stelle allerdings nicht nachgegangen werden kann.

sen: Junge Leute werden von der Straße geholt, Werte wie Disziplin und Fairness werden vermittelt. Zudem bietet die *capoeira* durch ihre internationale Verbreitung (nicht nur in den meisten europäischen Ländern, insbesondere in Frankreich, sondern auch in Japan beispielsweise gibt es eine rege *capoeira*-Szene) noch immer vielen die Möglichkeit, als Lehrer eine Zeit im Ausland zu verbringen; also einen Weg, die oft stark lokale Erfahrungswelt zu erweitern.

Die *capoeira regional* wurde in Santo Amaro zur klar vorherrschenden *capoeira*. Neben schätzungsweise zehn bis fünfzehn Akademien der *capoeira regional* bestehen lediglich zwei Orte, um *capoeira angola* zu lernen: einmal in der Akademie von Mestre Adó, der nach einigen Jahren in der *capoeira regional* zur *capoeira angola* zurückkehrte, und dann in der Akademie von Professor Biririu¹³⁵, einem Schüler von Mestre Ivan. Ivan selbst führt derzeit keine geöffnete Akademie; vor allem aus Enttäuschung über das mangelnde Interesse der jungen Leute seines Viertels (Sacramento). Mestre Filipe, der wohl älteste *capoeirista* der *angola*-Schule in Santo Amaro, hat nie eine eigene Akademie eröffnet.

Die Bezeichnung *capoeira angola* deutet auf ihren Ursprung im bantukulturellen Bereich, in dem auch die Wurzeln des *samba* liegen. Interessanterweise ähnelt das Verhältnis der *capoeira angola* zur *capoeira regional* dem des *candomblé angola* zum *candomblé ketu*. In beiden Fällen scheint eine neuere Schule ältere Traditionen zu überlagern; der Rhythmus ist ein anderer. Wie auch in der *capoeira angola*, wird auch im *candomblé angola* eher langsam getrommelt und gesungen, im Vergleich zu den tendenziell schnelleren und härteren Rhythmen in der *capoeira regional* beziehungsweise dem *candomblé ketu*. Auch eine Qualität des Bodennahen im übertragenen Sinne zeichnet beide angolanschen Schulen aus. Pai Pote sprach einmal von den Vorzügen seiner *nação ketu*: Sie sei Luxus, Überfluss, Schönheit – im Unterschied zur eher demütigen, introvertierten *nação angola*. Ähnlich kann man vielleicht die eher akrobatischen Elemente des *capoeira regional* im Gegenschnitt zu einem *understatement* angolanscher Tradition sehen.

1.3 *Candomblé* als Kultur – Fragen nach dem kulturellen Kapital

Es ist bemerkenswert, in welchem Maße der *candomblé* als ein Teil des Kulturlebens von Santo Amaro verstanden wird im Unterschied zu anderen in Santo Amaro bestehenden Religionen. Geben die *evangélicos* beispielsweise ihr Fest der Stiftshütte (*feira do tabernáculo*), dann kommen Requisiten zum Einsatz, es wird ins Horn geblasen, eine Art Ausdruckstanz kommt zur Aufführung: Dennoch wird die Angelegenheit als religiöses Ereignis rezipiert (was auch immer man davon halten mag); ähnliches gilt für den Gottesdienst der Katholiken: Man mag ein Orgelkonzert in der Kirche als kulturelles Ereignis verstehen, die

135 Im Unterschied zum elaborierten Gurtesystem der *capoeira regional* kennt die *capoeira angola* nur zwei Titel: *professor* und *mestre*. Zum *professor* kann man durch den jeweils eigenen *mestre* ernannt werden, zum *mestre* nur durch die Anerkennung als solcher sowohl durch die *capoeira*-Szene, als auch durch die Bewohner des eigenen Viertels.

Religion selbst bleibt allerdings Religion als eine bestimmte Qualität von Kultur, die sich von Theater, bildender Kunst, Literatur abgrenzt.

Wichtigster Ansprech- und Verhandlungspartner des *candomblé* in der Stadtverwaltung war über lange Jahre die Kulturbehörde (siehe das folgende Kapitel), der erst seit jüngerer Zeit die Behörde für ethnische Gleichberechtigung (siehe V:5.7) zur Seite trat. Das macht insofern Sinn, dass von einem laizistischen Staat im Rahmen affirmativer Politiken der kulturelle und der ethnische Aspekt einer Religion auch finanziell unterstützt werden können – der religiöse selbst allerdings eigentlich nicht oder zumindest nur bedingt dort, wo er sich einem der anderen Aspekte unterordnen lässt.

In einem späteren Kapitel werden landesweite Politiken der ethnischen Gleichberechtigung behandelt werden (siehe V:5), in denen die *candomblecistas* als *povos de terreiro*, 'Völker vom *terreiro*' berücksichtigt sind, als wären sie gleichermaßen eine ethnische wie religiöse Gemeinschaft. Zwar ist in der brasilianischen Umgangssprache auch vom *povo dos evangélicos* (Volk der Evangelikalen) die Rede, es ist aber keine ethnische Konnotation damit verbunden: 'Povo' wird hier eher im Sinne von 'gente' (Leute) gebraucht. Von einem *povo dos católicos* hingegen ist auch in der Umgangssprache nicht die Rede.

Im Zusammenhang mit der Kapitaliendiskussion, die in dieser Arbeit verfolgt wird, ist diese Zuordnung des *candomblé* zu drei Kategorien (ethnisch, religiös, kulturell) aufschlussreich. Sie deutet darauf hin, dass sowohl das, was man als ein religiöses Kapital, als auch das, was man als ein ethnisches Kapital verstehen kann, sich letztlich als Aspekte einer weitgefassten Kategorie kulturellen Kapitals unterordnen lassen. Freilich lässt sich gleichermaßen die Religion der Katholiken, die Religion der *evangélicos* kulturell lesen, als kulturelles Kapital und dessen mögliche Transformationen in andere Kapitalarten verstehen - bloß entfernt man sich in solcher Lesart weiter vom *common sense*. Dass der *candomblé* in eine Position geriet, in der sein kulturelles Kapital als von seinem religiösen abgrenzbares Kapital (etwa im touristischen Sinne) deutlich wurde, hat mit historischen Entwicklungen, *patronage* und Protektion zu tun, die ihn teils auch (wie im Fall des *Bembé do Mercado*, siehe V:3) in eine seinem Selbstverständnis eigentlich nicht entsprechende Abhängigkeit von staatlicher Macht brachten¹³⁶.

Eine weitverbreitete Annahme der Kulturanthropologie, dass alles (*the complex whole*) Kultur ist, bestätigt sich hier scheinbar billig. Das, was man als ethnische Kategorie als Unterkategorie einer kulturellen Kategorie verstehen mag, kann sich allerdings auch (und tut es in der Regel immer noch) über konkret körperliche Merkmale konstituieren, deren Wahrnehmung zwar kulturell bedingt ist, deren zumindest vorläufige Gegebenheit jedoch ersteinmal kulturunabhängig ist – von Manipulierungen solcher Merkmale im Verlauf des

136 Im Unterschied zu den Katholiken, die eine staatsgleiche Macht darstellen und den *evangélicos*, die gewissermaßen die staatliche Macht zu unterwandern suchen.

Lebens hier einmal abgesehen. Und auch das, was man analog der ethnischen als religiöse Unterkategorie einer kulturellen aufstellen könnte, wird von etwas beeinflusst, was über das Kulturelle hinausgeht – vom Spirituellen, den Glauben als (versuchsweise formuliert:) Essenz religiösen und durch ihn religiösen, und nicht 'nur' kulturellen und sozialen Lebens (siehe auch Kapitel VI zu körperlichem und spirituellem Kapital).

2 Kulturpolitiken

SECULT, die *Secretaria de Cultura e Turismo*, ist die Behörde der Stadtverwaltung, der über lange Zeit vorrangig die Kommunikation mit den *terreiros* der Stadt oblag. Zwischen *terreiros* und Gesundheits- oder Erziehungssekretariat sind mir kaum Verbindungen bekannt, und auch die Sozialbehörde knüpfte erst in jüngerer Zeit durch die ihr 2012 erst angegliederte, dann 2014 eigenständig gewordene *Promoção da Igualdade Racial e Género* Kontakte zu den *terreiros* (siehe V:5.10). Neben sporadischen Anliegen oder kleineren *events*, sind es vor allem zwei Großereignisse des santamarensischen Festkalenders, ob derer es zu einer Zusammenarbeit von SECULT und den *terreiros* kommt: der *Bembé do Mercado* und die *Lavagem da Igreja da Nossa Senhora da Purificação*.

2.1 Zweierlei Kulturen

Seit einigen Jahren ist Rodrigo Veloso, ein Bruder der bekannten Sänger Caetano Veloso und Maria Bethania, *secretário* der SECULT. Das ist bezeichnend, da er als solcher gewissermaßen als Bindeglied funktioniert zur großen, mit großen Geldern verbundenen Kultur, die nur sehr bedingt mit der eigentlich 'lokalen' Kultur zusammenhängt. Die Veloso-Familie ist fragohne die bekannteste santamarensische Familie – vor allem durch Caetano Veloso und Maria Bethania und die Mutter der Familie, die 2012 in hohem Alter verstorbene Dona Kanô. Rodrigo ist der einzige Spross der Familie, der in Santo Amaro geblieben ist – Caetano und zwei weitere Kinder der Dona Kanô wohnen in Salvador, Maria Bethania zwischen Portugal und Rio de Janeiro. Bis zu ihrem Tod 2012 wurde jedes Jahr in großem Maßstab der Geburtstag von Dona Kanô gefeiert, was auch für ihre prominenten Kinder Anlass gab, nach Santo Amaro zu kommen. Mittlerweile, heißt es, kämen sie kaum noch.

Bisweilen tauchen im Zusammenhang mit größeren Festen auch Personen auf, die sich als Freunde der Familie Veloso vorstellen – dabei handelt es sich um Vertreter von Milieus, wie sie dem santamarensischen Alltag eher fremd sind: gut verdienende, oft international orientierte Künstler verschiedener Sparten oder andere Vertreter oberer brasilianischer Mittelschicht im Kreativ-Bereich. Zu den Freunden der Familie Veloso, beziehungsweise zu deren Soziosphäre, ist auch der vor allem als Komponist bekannt gewordene Roberto Mendez zu zählen, der im innerhalb der Grenzen des *município* liegenden Ort Pedra ein

Anwesen unterhält; desweiteren Jorge Portugal, ein Schriftsteller und Literaturprofessor mit eigenem TV-Format und der bildende Künstler und Schriftsteller Emanuel Araujo, Gründer und amtierender Leiter des *Museo de Cultura Afrobrasileira* in São Paulo.

Was die genannten, national und auch international prominenten Vertreter santamarensischer Kultur in den Augen vieler Kritiker zu einer Gruppe macht, ist der Umstand, dass sie Santo Amaro verlassen, und sich auch der lokalen Kultur, immerhin auch ihrer kulturellen Basis, weitgehend entzogen, wo nicht sogar in gewissem Maße entfremdet haben.

Ich erinnere in diesem Zusammenhang eine *conferência da cultura* auf lokaler Ebene (zum System der *conferências* siehe V:5.13), in deren Zusammenhang auch Roberto Mendez als Redner geladen war. In erster Linie, meinte er, verstehe er sich als *santamarense*: erst dann als *baiano* und erst dann als *brasileiro*. Er überschritt deutlich die ihm zugemessene Redezeit: Es kam zu Zwischenrufen aus dem Publikum, er habe schon geredet! Was auf der Bühne von den Exporteuren santamarensischer Kultur geredet wurde, schien weit entfernt von der santamarensischen kulturellen Alltagsrealität, deren Vertreter im Publikum saßen, und sich zum guten Teil der dieser Position impliziten Hierarchie durchaus bewusst waren.

Im Vorfeld des *Bembé do Mercado* 2014 reiste Manoel Araujo aus São Paulo an, und eine Veranstaltung im *Teatro Dona Kanô* wurde zu seinen Ehren anberaumt. Araujo ist ein ruhiger älterer Herr mit einer beeindruckenden natürlichen Autorität. Er erzählte von seinem Werdegang, seinem Heranwachsen in Santo Amaro, seinem Kunststudium in Salvador, seinem Wechsel nach São Paulo. Was Kritiken an der derzeitigen Kulturpolitik betrifft, in deren Rahmen er zweifelsohne ein sehr erfolgreicher Akteur ist, widersprach er ihnen nicht: Es sei allerdings die Jugend, die rebellisch sein, die Welt ändern müsse, was implizierte: In seiner Position und in seinem Alter, obgleich durch Position und Alter an einem Schalthebel, müsse er diesen nicht mehr bedienen. Im Unterschied zu Roberto Mendez (der immerhin noch innerhalb der Grenzen des *município* seinen Wohnsitz unterhält) äußerte er den vielsagenden Gedanken: Vielleicht sei es eben so, dass man Bahia verlassen müsse, um tatsächlich *baiano* zu werden – gefragt, ob er sich vorstellen könne, nach Bahia zurückzukehren, verneinte er. Man mache sich einen Moment klar, wie eine solche ohne Umschweife vorgetragene Philosophie auf die im täglichen Kampf um geringe Ressourcen stehenden lokalen Kulturakteure wohl wirkt: Jemand verlässt das *município*, verlässt den Bundesstaat, kappt weitgehend die Verbindungen zu den lokalen Kulturakteuren, deren Arbeit er jedoch auf für ihn persönlich auch finanziell gewinnbringender Ebene weiterverhandelt, ist gut in der oberen Mittelschicht wo nicht unteren Oberschicht angekommen und trägt dann den Gedanken vor: dadurch mehr *baiano* zu sein als die Zurückgebliebenen, die im Publikum sitzen.

2.2 Zweierlei Santo Amaro

Ausdruck einer derart saturierten Betrachtung der Situation war auch die Rede von Jorge Portugal, die er im Rahmen einer Reihe von Eröffnungsvorlesungen an die Studenten des ersten Studienganges der 2013 eröffneten Fakultät richtete.

Es handelte sich um 30 Studenten des *bachelor*-Studiums '*publicidade e propaganda*', von denen einer aus Santo Amaro selbst, alle übrigen von außerhalb des *município* kamen. In einer wohlfeilen, humorvollen und kollegialen Rede stimmte Jorge Portugal die jungen Leute auf das Leben in Santo Amaro ein: In der Stadt Santo António de Jesus (einem regionalen Handelszentrum, in dem schon seit längerer Zeit universitäre Strukturen bestehen) würden um acht Uhr abends die Bürgersteige hochgeklappt, in Santo Amaro ginge das Leben bis fünf Uhr morgens. Die Bar *Chapel de Palha*, an der *Praça da Nossa Senhora da Purificação* gelegen, sei immer gut, um die neusten Gerüchte zu erfahren – Santo Amaro, desbetreff, sei ein *facebook*. Vom *samba*, insbesondere in Pedra, war die Rede: vom Sänger, der ein wenig sänge, dann ein wenig flirte, dann wieder ein wenig sänge. Historische Anekdoten mischte er in seine Rede; zitierte Textzeilen von Caetano Veloso, insbesondere natürlich den immer wieder beliebten Part aus einem Lied über Santo Amaro, in dem es um die Stelle geht, „... onde o imperador fez xixi“, eine Straßenecke, an der Dom Pedro sich erleichtert haben soll. In seiner Rede schuf Jorge Portugal ein sehr baianisches, sehr freies, zu Recht in sich selbst verliebtes Santo Amaro der langen Nächte (apropos Caetano Veloso: *Noites de Junho*), des *passar* (spazieren) und *namorar* (verlieben), inmitten herrlicher Natur (von den vielen Wasserfällen, die es im *município* gibt, war auch die Rede). Auch der *cachaça* darf freilich nicht fehlen: insbesondere in Form des *incomperável* (des Unvergleichbaren) im *Tote*, einer anderen Bar nahe der *praça*. Die Rede war wirklich schön gehalten, hatte bloß leider nahezu nichts mit dem heutigen Santo Amaro zu tun: In diesem Sinne war sie sicher geeignet, in einen Studiengang zu 'Publizität und Propaganda' einzuführen.

Die *Ilha do Dêndê*, ein Viertel, in das aus Sicherheitsgründen keine Autos von außen mehr fahren, die *invasão*, ein recht weites Viertel, das betreffs des Drogenhandels in Konkurrenz mit der *Ilha* liegt und *Derba*, das dazwischenliegende Viertel, kamen in Jorge Portugals Rede schlicht nicht vor: Sein Santo Amaro ist ein Santo Amaro *da praça*, das mit der Lebenswirklichkeit der meisten *santamarenses* wenig zu tun hat. Auch die *praça* ist leider nicht wirklich das, was Jorge Portugal daraus macht. Was ein Nachtleben bis fünf Uhr morgens betrifft, lässt sich korrigieren, dass kaum noch jemand nach zehn Uhr abends allein durch die Straßen geht – die Bars an der *praça* bleiben tatsächlich etwas länger geöffnet, tendenziell ist Santo Amaro gegen elf Uhr abends allerdings wie leergeräumt aus Angst vor Überfällen oder Schießereien, seien sie zwischen Kriminellen oder zwischen Kriminellen und der Polizei, in die man nicht hineingeraten will. Zumal: Selbst könnte man, was die Sicherheitslage betrifft, noch auf eine Art flanieren, wie Jorge Portugal sie

beschreibt, bliebe es der geringste Teil der *santamarenses*, der die finanziellen Möglichkeiten hat, die Getränke im *Chapel de Palha* und in *Tote* zu bezahlen. Jenes studentisch-künstlerische Milieu, das er heraufbeschwört, findet sich wohl am ehesten wieder im Umkreis der Veloso-Familie, also auch geographisch im Umfeld der *praça*, wo nicht, häufiger, allenfalls als sporadischer Besuch von außerhalb.

Die Angelegenheit hat durch die zahlreichen Referenzen betreffs Santo Amaro einen nahezu exploitativen Charakter: Ein Phantasie-Santo Amaro wird beschrieben und besungen, Geld wird damit gemacht, und das reale Santo Amaro wird sich selbst überlassen, obwohl es den internationalen Künstlern und Intellektuellen, die aus ihm hervorgingen, durchaus möglich wäre, die Konditionen vor Ort durch gezielte Hilfen zu verbessern. Caetano Veloso, Maria Bethania werden als tief in baianischer, und dann insbesondere auch santamarensischer Kultur verwurzelte Künstler wahrgenommen – Caetano zitiert (wie der ganze *tropicalismo*) immer wieder Motive afrobrasilianischer Kultur, Maria Bethania verortet sich (auch durch barfüßige Bühnenauftritte) sehr stark im *axé*¹³⁷.

Man hat es also an dieser Stelle mit zwei unterschiedlichen Santo Amaros zu tun: einem exportierten, zum großen Teil in künstlerisch verwerteten Diaspora-Phantasien entwickelten, das sich an eine überregionale Öffentlichkeit richtet, und mit einem tatsächlichen Santo Amaro, das mit jenem erstgenannten kaum etwas zu tun hat. Auch die lokale Kulturarbeit hat wenig mit Caetano Veloso, Maria Bethania, Roberto Mendez zu tun, sondern mehr mit den tatsächlichen lokalen Akteuren.

2.3 Eventpolitik

Was die lokale behördliche Kulturarbeit betrifft, handelt es sich in erster Linie um eine *event*-Politik. Der santamarensische Jahreskalender verzeichnet in seinem *Calendário de Eventos* (*event*-Kalender) von 2013 27 Feste, deren Ausrichtung zumindest zum größten Teil in den Verantwortungsbereich der Kulturbehörde fällt. Die prominentesten und größten sind die *Lavagem da Nossa Senhora da Purificação* Anfang Februar, der *Bembé do Mercado* um den dreizehnten Mai herum, und die Festlichkeiten um *São João* im Juni. Hinzu kommen, um nur einige Beispiele zu nennen, der Tag der Baianischen Unabhängigkeit (2. Juli), der Tag der Brasilianischen Unabhängigkeit (7. September), der Schwarze Monat (November, *mes da consciência negra*, Monat des 'schwarzen Bewusstseins'), der Rosane Monat (der Frauen, im Oktober), der Monat der Folklore (August). Größere Ereignisse sind auch das *autonatal* (eine Art Krippenspiel) um Weihnachten herum, die von Rodrigo Veloso gegebenen *reis* (Eine Tradition um die drei Könige aus dem Morgenland) und die Schwulenparade, die *parada gay*. Die meisten Feiertage, derer es zahlreiche gibt, werden gefeiert, und auch zu nationalen oder internationalen Ehrentagen – sei es der

137 Vgl. eine sehr enthusiastische Masterarbeit mit dem Titel *Oyá-Bethânia: Os Mitos de um Orixá nos Ritos de uma Estrela*; Oyá-Bethânia: Die Mythen eines *orixá* in den Riten eines Stars (Vieira Passos: 2008).

capoeira, sei es des *samba*, sei es der Motorradfahrer, sei es der Lehrer – wird häufig irgendeine Form der Veranstaltung vorbereitet. Lehrer haben am Tag des Lehrers frei.

Die Festlichkeiten beschränken sich nicht nur auf Santo Amaro Stadt, auch in kleineren Ortschaften werden Feste implementiert: seien es *lavagens* (etwa in São Braz, Acupe, Oliveira de Campinhos), seien es *carretas* (eine Art Maskenumzüge) oder ein als Fest begangenes *Santo António*, wie es 2014 in Oliveira de Campinhos gegeben wurde: Ein Großteil der dortigen Bürger habe, hieß es, den derzeitigen Bürgermeister gewählt, und der habe sich mit diesem Fest bei ihnen bedanken wollen.

Der größte Teil der Arbeit der Kulturbehörde dreht sich nun um die Durchführung all dieser Feste, deren schnelle Taktung ein regelrechtes Hamsterrad bildet. Von der *prefeitura* und auch von der übergeordneten Politik wird diese *event*-Kultur offensichtlich begünstigt: an vielen Stellen (insbesondere des oft beschworenen Kanons von Gesundheit, Bildung, Sicherheit) fehlt es an Geldern, dennoch wird in hohem Maße und mit großen Ausgaben gefeiert.

Ein solcher Mechanismus wird gefördert von dem sogenannten *Lei Rouanet*, einem Gesetz von 1991. Dieses Gesetz erlaubt es juristischen Personen, einen Teil der Steuergelder, die anfallen würden, für kulturelle Zwecke zu spenden: Dabei handelt es sich nicht wie im deutschen Modell um die Möglichkeit, Ausgaben von der Steuer abzusetzen, sondern um eine Umlenkung von errechneten Steuerbeträgen in kulturelle Ereignisse und Projekte. Interessanterweise ist dieses Gesetz exklusiv für kulturelle Zwecke gültig – ein vergleichbarer, aber weniger bekannter und weniger breit genutzter Mechanismus existiert lediglich für sportliche Veranstaltungen. Für den Gesundheits- oder Erziehungsbereich kann nicht in dieser Form gespendet werden. Der Spender vergibt sich nichts – anstatt ein Geld als Steuer abzuführen, wird er mit dem selben Geld und ohne weitere Ausgaben zum Förderer von Kultur, was dem öffentlichen *image* dienlich ist. Dass solche Gelder an anderen öffentlichen Stellen fehlen könnten, ist das eigentlich offensichtliche Problem des Gesetzes.

Ein Hamsterrad ist nicht nur die Veranstaltung dieser *events* – auch der Bürger gerät in ein tendenzielles Hamsterrad aus Brot und Spielen, in dem ein Fest auf das nächste folgt. Freilich könnte der Bürger sich durch Verweigerung der Maschinerie entziehen. Dem entgegen steht wohl eine gewisse kulturelle Konditionierung (ich bin *baiano*, also feiere ich) und vielleicht auch ein gewisser *ennui*, der um diese *events* herum das kulturelle Alltagsleben von Santo Amaro (von religiösen Veranstaltungen abgesehen) bestimmt. Ein geöffnetes Museum existiert nicht. Ein Kino gab es einmal, gibt es aber nicht mehr. Neben seltenen Laiendarbietungen oder Tanz-Shows wird das Teatro Dona Kanô vorrangig für politische Veranstaltungen genutzt. Die *flarmónicas* der Region bereiten sich vorrangig auf Paraden vor; Aufführungen klassischer Musik im Konzertrahmen existieren meines Wissens nicht.

Wer sich der Maschinerie der Feste in recht hohem Maße entzieht, wenn auch aufgrund in Frage zu stellender Motive, sind die *evangélicos*. Ihnen gelten solcherlei *festas de largo*

(Feste auf dem Platz) als tendenziell teuflisch: sei es wegen des Alkoholkonsums, der oft gespielten *pagode*-Musik, der oft katholischen oder afrobrasilianisch-religiösen Grundlage. In puritanischer Tradition wird der Besuch solcher Veranstaltungen also tendenziell geächtet; Kirchbesuch, Arbeit und Studium als sinnvoller Nutzung von Zeit entgegengestellt.

Ein Großteil der übrigen Bürger läuft mehr oder weniger mit im Festkalender, wenn auch dabei oft von einem *ennui* in den anderen wechselnd: von dem des Alltags in den des Feiertags. Zudem gibt es eine Tendenz, auch das Feiern als tendenzielle Anstrengung zu empfinden, die einen darum liegenden Freiraum betreffs jedwelcher anderer Aktivitäten fordert. Schon eine Woche, wo nicht zwei Wochen vor größeren Festen wie der *Lavagem* oder dem *Bembé* hört man oft, wenn die Vereinbarung irgendeines Termins etwa ansteht: *Deixe pra depois a lavagem*, lass das nach der *lavagem* machen – und nach der *lavagem* braucht es dann oft noch eine Woche, bis man sich von der *lavagem* erholt hat, und das nächste Fest nähert sich freilich schon.

Anstehende Erledigungen werden also aufgeschoben (was sie ohnehin gern werden), und Kontinuitäten werden unterbrochen. Während der *Festas Juninas* etwa schließt der größte Teil der *capoeira*-Akademien nahezu einen Monat lang das reguläre Training. Auch über großzügig bemessene Weihnachtswochen werden Akademien geschlossen, und wenn ein großes Fußballspiel ansteht. Die Schulen richteten während der Weltmeisterschaft 2014 Sonderferien zur Zeit der Spiele ein, die allerdings (schwer nachvollziehbar und von Region zu Region unterschiedlich) durch Abzug von Tagen regulärer Ferien gegengehandelt wurden. Ein neben *Publicidade e Propaganda* zweiter Studiengang, *Cultura, Linguagem e Técnicas Aplicativas* sollte zum Mai 2014 in Santo Amaro einsetzen. Erst streikten die Professoren, dann gab es die *Festas Juninas* und die Weltmeisterschaft, und obgleich zahlreiche der neunzig Studenten, zum großen Teil bereits von außerhalb nach Santo Amaro gezogen, vor Ort waren, begann das Studium schließlich erst Anfang September.

Sowohl von außen wie auch von innen gibt es eine Tendenz, die Feierfreudigkeit der *baianos* (von außen oft mit einer der Brasilianer im Allgemeinen verwechselt) als kulturell positiven Zug zu werten, eine Art *savoir vivre* – die Realität sieht, was zumindest die Bevölkerung durchaus weiß, anders aus. Arbeit und Studium werden vernachlässigt, Geld, das eigentlich fehlt, für teures Bier ausgegeben. Oft kommt es während der Feste zu Gewalt, bis hin zu Messerstechereien oder sogar Schießereien in der Menge. Um die Veranstaltungsorte der Feste herum scheint die nächtliche Stadt noch dunkler und stiller als sonst; die Zahl der Überfälle steigt, zumal auch Kriminelle von außerhalb bevorzugt zu großen Festen in die Stadt kommen.

Auch der volkswirtschaftliche Nutzen solcher Feste muss zumindest auf lange Sicht in Frage gestellt werden, und kurzfristig fällt er zu Lasten zumindest der lokalen Bevölkerung aus. Zwar werden meist auch einige lokale Akteure engagiert, seien es *sambeiros*, seien es *capoeirista*, aber die Vergütung ist knapp bemessen; liegt für eine ganze Gruppe meist unter 500 Reais. Die (immerhin international aktive) Gruppe *Nicinha Raiz de Santo Amaro*

tritt auf kleineren Veranstaltungen mitunter für 300 bis 600 Reais auf, eine Summe, die dann unter zwölf Beteiligten geteilt werden muss: Es bleiben 25 bis 50 Reais pro Kopf, und die Freigabe der Summe lässt zudem oft Wochen, wo nicht Monate auf sich warten. Größere Gelder der oft durchaus großzügigen Budgets gehen an bekannte Gruppen neuerer populärer Genres wie *pagode*; meist an Gruppen von außerhalb: Hier werden auch fünfstellige Beträge gezahlt, die sich allerdings der regionalen Wirtschaft entziehen, da die großen Gruppen meist aus Rio de Janeiro, São Paulo oder anderen Metropolen anderer Bundesstaaten kommen. Ein Teil der lokalen Bevölkerung hat die Möglichkeit, durch ökonomische Mikroaktivitäten ein Geld zu verdienen – sei es der Verkauf von Bier, *pipóca*, *acarajé* oder ähnlichem, oder auch durch das Einsammeln von leeren Bierdosen, die sich 2014 zu drei Reais pro hundert Stück verkaufen ließen. Die übrige Bevölkerung gibt ein Geld eher aus, als dass sie es einnimmt.

Auch das touristische Potenzial solcher Feste ist in Frage zu stellen. Der brasilianische Tourismus im Allgemeinen ist im internationalen Vergleich eher schwach, und die Infrastruktur in Santo Amaro, von der Sicherheitslage einmal abgesehen (die ist in Salvador noch prekärer), kaum geeignet, internationale Touristen aufzunehmen. So besteht ein internationaler Tourismus nahezu nicht in Santo Amaro; ein brasilianischer oder regionaler Tourismus existiert in geringem Maße, wobei es sich meist um Freunde und Verwandte handelt, die Freunde und Verwandte besuchen: Dadurch füllt sich keine Stadtkasse. Bezogen auf die municipale wirtschaftliche Realität kann die fortlaufende Gabe Geld und Energien kostender Feste also tatsächlich weitgehend als eine Verschwendung von Geldern, die an anderen Stellen auch existenziell mangeln, verstanden werden.

2.4 Übergeordnete Kulturpolitiken und der *plano municipal de cultura*

Die municipale Kulturpolitik ist aufgehoben in der bundesstaatlichen und in der föderalen, wobei es derzeit starke Tendenzen gibt, eine direkte Kommunikation zwischen municipaler und föderaler Ebene zu verstärken, wohingegen die bundesstaatliche Politik eine Tendenz zeigt, eher parallel zu laufen. Aktivitäten der lokalen SECULT beziehen sich eher auf föderale Programme denn auf bundesstaatliche.

Insbesondere zu nennen ist hier der Versuch einer landesweiten Umstellung der Kulturpolitiken auf den von Gilberto Gil initiierten und 2010 rechtlich implementierten *Plano Nacional de Cultura*, verbunden mit dem *Fundo Nacional de Cultura* und der *conselho*-Politik. Dieses Modell folgt einer politischen Tendenz zu Zentralisierungen, die in anderen Bereichen bereits vorgenommen wurden; vor allem betreffs der Gesundheit im SUS, dem *Sistema Único de Saude* (gesundheitlichem Einheitssystem). Betreffs des Erziehungssektors ist für 2020 der Abschluss der Umsetzung eines vergleichbaren Planes vorgesehen. Im Rahmen des *Plano Nacional de Cultura* wurde ein *Fundo Nacional de Cultura* angelegt, eine Abstellung von Haushaltsmitteln, die von verschiedenen Ebenen und Akteuren her be-

antragt werden können. Mit dem *Plano Nacional de Cultura* zusammenhängend wurden (und werden noch immer) *Planos Estaduais* und *Planos Municipais de Cultura* erarbeitet. Der santamarensische *Plano Municipal de Cultura* wurde nach mehrjähriger Bearbeitungszeit Mitte 2014 an die Instanzen gegeben (er durchläuft die santamarensische Judikative und den Schreibtisch des Bürgermeisters, bevor er nach Brasilia weitergeleitet wird) und liegt mir in einer vorläufigen Form vor. Neben einer Beschreibung von Schönheit und Historie des *município* und Daten zu Klima, Geographie und Bevölkerungsstruktur, liefert er vorrangig Listen von kulturellen Instanzen verschiedener Bereiche: Neben einer Liste der *capoeira*-Gruppen, der *samba*-Gruppen, der *filarmônicas* und der *terreiros* gibt es auch kleine Listen von Hotels und Restaurants.

Neben diesem, sei es in Prosa, sei es in Listen, beschreibenden Teil, ist der *Plano Municipal* auch Vehikel für eine Reihe von Vorschlägen beziehungsweise Forderungen beziehungsweise Bitten bezüglich der Implementierung oder des Ausbaus von kulturellen Institutionen auf municipaler Ebene. Diese wurden im Rahmen des *Conselho de Cultura* (Kulturrat) der Stadt erarbeitet. Der Kulturrat (wieder bestehen parallele *conselhos* für andere Bereiche wie Gesundheit, Verkehr etc.) ist ein – im Falle Santo Amaros: beratender – Zusammenschluss von Bürgervertretern und Vertretern des öffentlichen Sektors; in anderen *municípios* wird ihm auch Entscheidungsgewalt übertragen. Das Vorhandensein einer eigenständigen *Secretaria de Cultura* und die bereits erfolgte Implementierung eines solchen *conselho* ist Voraussetzung, um einen *Plano Municipal de Cultura* zu erarbeiten und mit diesem am *Plano Nacional* teilzunehmen.

Ich konnte an einigen Sitzungen des Kulturrates, insbesondere im Vorfeld der Abgabe des *Plano Municipal*, teilnehmen. Interessanterweise findet sich unter den zivilen Mitgliedern weder ein Vertreter des *candomblé* noch des *samba*, die *capoeira* allerdings ist mit zwei *mestres* vertreten. Oben war die Rede von Vorschlägen, Forderungen, Bitten – was sich auf den Treffen zeigte, war, dass diese Kategorien von den Mitgliedern des *conselho* nicht klar auseinandergehalten wurden. Das hängt wohl auch zusammen mit einer Art Sprachregelung in populären Politiken, der Bevölkerung nahezubringen, sie wäre nicht in der Position, um etwas bitten zu müssen (*pedir*), sondern habe das Recht, ihre (durch die Verfassung und verschiedene Gesetze zugestandenen) Rechte einzufordern (*cobrar*). Die Gewährung eines Gutes bleibt allerdings davon, ob um sie gebeten oder ob sie gefordert wird, in der Praxis weitgehend unbeeinflusst.

Es scheint ein interessanter Doppelglaube zu existieren an die Macht und Machtlosigkeit des Papiers, und gleichermaßen der *leis*, der Gesetze: Wenn man etwas auf einem offiziellen Papier wie dem des *Plano Municipal* festhält, dann muss es doch wirken! Dies entgegen der oft wiederholten Erfahrung, dass auf dem Papier Festgesetztes oft der Realität ganz weitgehend Entkoppeltes ist. Unter den Vorschlägen (*propostas*, wovon der Einfachheit halber im Folgenden betreffs der Vorschläge, Forderungen, Bitten die Rede sei) steht wohl an erster Stelle das Desiderat einer *Centro de Referência de Cultura*, eines municipalen

Kulturzentrums, in dem die verschiedenen kulturellen Aktivitäten des *município* eine gemeinsame räumliche Plattform fänden, sei es zur Gabe von Kursen, zum Verkauf von Kunsthandwerk, als touristische Attraktion oder zur Gabe von Vorstellungen. Neben einem solchen umfassenden Projekt fasst die Liste eine ganze Reihe sehr unterschiedlicher Vorschläge: Etwa die Implementierung eines jährlichen *Festival das Filarmónicas*, die Wiedereröffnung der municipalen Bibliothek und weiteres. Auf einer der Sitzungen kam es auch zu dem (betreffs des Glaubens an Gesetze bezeichnenden) Vorschlag, es solle ein Gesetz vorgeschlagen werden, das die Umsetzung des Gesetzes zur Implementierung afrikanischer, afrobrasilianischer und indigener Geschichte in die Lehrpläne der Schulen fordert, ein Gesetz zur Umsetzung eines Gesetzes also, ein Mechanismus, der der Idee eines Gesetzes *ad absurdum* führt. Auch ein Gesetz gegen die religiöse Diskriminierung aufzunehmen wurde vorgeschlagen – davon gibt es nun allerdings bereits so viele, dass auf die Forderung eines weiteren dann doch verzichtet wurde. Ebenfalls bezeichnend ist, dass es auf einer der letzten Sitzungen vor der Abschluss-Redaktion des Plans zu einer Diskussion darum kam, ob man für die Erfüllung der Vorschläge Zeitangaben machen sollte, bei deren Nichteinhaltung man dann *cobrar* – deren Einhaltung verlangen könne. Bezeichnend ist dies einmal in der Hinsicht, dass diese doch recht grundsätzliche Frage nach mehrjähriger Erarbeitungszeit wenige Wochen vor Abgabe des Planes erst diskutiert wurde. Zudem in der Hinsicht, dass es auf eine Unsicherheit sehr nahe einem Nicht-Wissen darüber weist, in welcher Art und Form sich Vorgeschlagenes realisiert, eben, wieweit es sich um Bitten, wieweit es sich um Forderungen handelt. Entsprechend vage waren viele der Vorschläge auch formuliert, so auch der an erster Stelle stehende der Einrichtung eines *Centro de Referência de Cultura*: Die Größe eines solchen, die von ihm bereitzustellende Infrastruktur, die zu dessen Erhalt und Funktion erforderlichen Mittel wurden nicht näher diskutiert.

Der *Plano Municipal de Cultura* soll in die Lage versetzen, unter Umgehung estadualer Behörden direkt föderale Haushaltsmittel beantragen zu können, also solche aus dem *Fundo Nacional de Cultura*. Dieser *Fundo Nacional* ist nicht nur für *estados* und *municípios* zugänglich, sondern auch für darunter liegende Ebenen: juristische Personen und sogar Privatpersonen. Über eine zentrale Internet-Plattform können auf zweierlei Wegen Gelder für jedwedes kulturelle Projekt eingeworben werden: Entweder über vorgefertigte Masken zu bestimmten Themen, also im Rahmen einer Art inhaltlich vorbestimmter staatlicher Ausschreibungen (*editais*) mit einer bestimmten Anzahl von Bewilligungen pro Jahr, oder in freierer Form (was Projektinhalt und -Gestaltung betrifft), die allerdings, obgleich im selben *sistema único* aufgenommen, den *Fundo Nacional* verlässt, und in das System des *Lei Rouanet* führt: In aller Regel werden hier im Vorfeld wirtschaftliche Entitäten um Patronisierung eines kulturellen Projektes angegangen, und fertigen im Zweifelsfalle ein Empfehlungs- und Zusageschreiben aus, welches dann mit den übrigen Unterlagen zusammen eingereicht wird. Dem Staat bleibt die Überprüfung des Projektes; die Finanzierung wird (aus dadurch nicht zu zahlenden Steuergeldern) von der Privatwirtschaft übernom-

men.

Durch solche großangelegten Umstellungen auf zentralisierte Systeme geht der Einfluss estadualer Politiken auf die einzelnen *municípios* tendenziell zurück. In Bahia orientieren sich die regionalen Vertretungen estadualer Politik an einem System der *territórios de identidade* (Identitäts-Territorien), derer 27 im Bundesstaat implementiert wurden. Das *município* Santo Amaro macht Teil des *território de identidade Recôncavo* und beherbergt, in den Räumen des *Teatro Dona Kanô* installiert, die für das *território de identidade* zuständige estadual Vertretung, deren Arbeit man sich als die einer Art stillen Parallel-Kulturbehörde vorstellen kann, die vorrangig eben für die Kommunikation zwischen municipaler und estadualer Ebene zuständig ist.

Größere Programme lassen sich oft nicht klar einer Ebene zuordnen, und so verhält es sich auch mit dem *edital Pontos de Cultura da Bahia* (Kulturpunkte in Bahia) oder anderen, teils jüngeren, wie 2014 in der Implementierungsphase befindlichen Programmen der *economia solidária* (solidarische Ökonomie). Bisweilen übernimmt das bundesstaatliche Büro in der *casa do samba* die Vermittlung und lokale Organisation solcher *editais*.

2.5 Ausschreibungen und Projekte

An *editais* scheint es keineswegs zu mangeln, und im Zusammenhang mit der Implementierung des *Sistema Único de Cultura* gibt es Pläne, auch Gelder des *município* über ein System von *editais* zugänglich zu machen. Obgleich von *editais* viel die Rede ist, sind es in Santo Amaro nur wenige Akteure des *candomblé*, die tatsächlich Zugang zu diesen Angeboten haben – vor allem wäre hier Pai Pote zu nennen, der neben seinem *terreiro* mittels staatlicher Gelder einen *ponto de cultura*, eine Art kleines, auf das Stadtviertel bezogenes Kulturzentrum aufbauen konnte.

In Santo Amaro existieren zwei weitere *pontos de cultura*: einer angegliedert an die *Associação de Capoeira Arte e Recreação Berimbau de Ouro* ('Capoeira-Assoziation Kunst und Freizeit goldenes Berimbau', ACARBO) von Mestre Macaco, ein anderer im Rahmen der *Sociedade Filamônica Filhos de Apolo*. Die *pontos de cultura* waren ein ehemals föderal gelenktes Programm, dessen Abwicklung dann estadualen Behörden übertragen wurde, bei fortlaufender Finanzierung aus vornehmlich föderalen Quellen. Letztlich ist es ein Projekt zur Stärkung der Stadtviertel-Kulturarbeit: Im Rahmen der eingerichteten *pontos* sollen verschiedene Kurse angeboten werden, Sprachkurse, Sportkurse; auch Kinderbetreuung und ähnliches. Die in Santo Amaro bestehenden *pontos de cultura* spielen allerdings eine allenfalls sehr geringe Rolle im lokalen Sozial- und Kulturleben, was auch daran liegen mag, dass von keiner Stelle eine Überprüfung tatsächlicher Aktivität vorgenommen wird.

Der bürokratische Aufwand, um ein *edital* zu erhalten ist, verglichen mit anderen bürokratischen Aufwänden, nicht übermäßig, setzt aber einige Kenntnis und Behördengänge

voraus. Die übliche Plattform für die Beantragung von *editais* ist internetgestützt, auch hier sind also zumindest Basiskenntnisse erforderlich. Die in die Masken gegebenen Daten und Angaben durchlaufen ein System, das zu einer Punkte-Evaluierung des vorgeschlagenen Projekts führt. Der Evaluierungsschlüssel ist öffentlich zugänglich.

Ein Grundproblem der *editais*-Struktur berührt die Frage nach einem innerhalb eines demokratischen Denkens solidarischen Denken. Zwar gibt es Möglichkeiten innerhalb der *editais* persönliche Einnahmen zu erwirtschaften – etwa durch die durch ein *edital* finanzierte Herausgabe eines Mediums (Buch, CD, DVD), in welchem Falle unter bestimmten Umständen die Einnahmen durch den Verkauf behalten werden dürfen. Die allermeisten *editais*, die die *candomblé*-Szene erreichen oder innerhalb der *candomblé*-Szene im Gespräch sind, schließen jedoch, zumindest in ihrer Theorie, eine persönliche Bereicherung aus: Es handelt sich um an nichtgewinnorientierte soziokulturelle Arbeit gebundene Mittel. Solche Mittel gehen nun im Falle der erfolgreichen Beantragung eines solchen *edital* in der Regel an eine Struktur, die sich vielleicht einer russischen Puppe vergleichen lässt: Der *pai de santo* kleidet sich in sein *terreiro*, das *terreiro* kleidet sich in eine *associação cultural*, die *associação cultural* kleidet sich möglicherweise nocheinmal in einen *ponto de cultura* oder ein temporäreres Projekt. In der Theorie sollen weder *pai de santo* noch *terreiro* (da einmal private, dann religiöse Entität) von dem erworbenen *edital* profitieren, sondern die Nutznießer der Zielgruppe des Projekts selbst und möglicherweise, als solche Projekte tragende Struktur, die *associação cultural*. Diese *associação* wurde allerdings in vielen Fällen mit dem vorrangigen Ziel gegründet, über sie Mittel beantragen zu können. Und diese Mittel werden oft gerade dort gebraucht, wo sie nicht verbraucht werden sollen: bezüglich der Person des *pai de santo*, seines näheren Umkreises und der Funktion des *terreiro*.

Da an diese Stellen keine direkten Gelder gehen, bleibt der Umweg, wie er von der großen Politik oft genug beispielhaft vorgeführt wird: Man sucht einen *jeito*, einen Dreh, eigentlich anderen Zwecken zuge dachte Gelder zu *comer*, zu essen. Hilfreich an dieser Stelle ist ein findiger *contador*, Steuerberater, der die Kommunikation mit den abrechnenden Behörden besorgt. Der sozioökonomische Freiraum, die eigenen Notwendigkeiten hinter denen anderer zurückzustellen, ist oft nicht gegeben – niemandem ist zu verdenken, wenn er ein in seinem biologischen oder spirituellen Familienzusammenhang notwendiges Medikament kauft, anstatt einen Fotografiekurs zu geben.

2.6 Denkmalschutz-Politiken

Im Rahmen eines Postgraduierten-Symposiums an der UNEB (*Universidade do Estado da Bahia*), *Campus Santo Antônio de Jesus* (2013), gab es unter anderem eine Reihe von Vorträgen zu didaktischen Fragen. Die von Schülern (welcher Altersgruppe auch immer) angefertigten Arbeiten, meinte einer der Vortragenden, solle man in jedem Falle bewahren, handle es sich doch um ein *patrimônio cultural da escola* – ein Kulturerbe der Schule: Der

Vorschlag wurde mit großem Ernst vorgetragen und illustriert die Patrimonisierungswelle, die durch die brasilianische Kulturlandschaft rollt. Patrimonisierung kann wieder auf unterschiedlichen Ebenen stattfinden, also municipal, estadual und föderal. Hinzu kommt im Falle der Patrimonisierungen auch die Möglichkeit, über die nationale Ebene heraus einen Titel als Weltkulturerbe zu erlangen, wie im Fall des *samba de roda*.

Auf estadualer Ebene ist IPAC, das *Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia*, auf nationaler Ebene IPHAN, *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* für Ernennungen zuständig. Seitdem 1986 die *Casa Branca* als erstes *candomblé*-Haus patrimonisiert wurde, folgten im Laufe der Jahrzehnte verschiedene weitere Häuser landesweit, Bahia betreffend vor allem in der Hauptstadt Salvador, auf der Insel Itaparica und in Cachoeira – in Santo Amaro wurde bislang noch kein *candomblé*-Haus zum Kulurerbe erklärt, obgleich die Möglichkeit eines solchen *tombamento* immer einmal wieder Gesprächsgegenstand ist. Was die Akteure sich von einer Ernennung vor allen Dingen erhoffen, ist eine Unterstützung bei der Renovierung, wo nicht beim noch im Prozess befindlichen Aufbau ihres *terreiro*.

Dabei ist zu bedenken, dass die Patrimonisierungspolitik das *tombamento* vom *registro* unterscheidet, wobei sich das *tombamento* auf materielles, der *registro* auf immaterielles Kulturerbe bezieht. Dementsprechend unterscheiden sich auch die Zuwendungen, deren Erhalt im Falle der Zuerkennung eines entsprechenden Titels möglich wird. Was ein *tombamento* betrifft, haben die santamarensischen *terreiros* wegen ihres geringen baulichen Alters wenig Chancen auf eine entsprechende Ernennung: eine architektonische Kontinuität reicht in keinem mir bekannten Fall über wenige Jahrzehnte hinaus.

2014 wurde in Salvador in einer Zusammenarbeit verschiedener Organe, unter ihnen IPAC und SEPROMI, eine Diskussionsreihe initiiert, in deren Rahmen über die Implementierung eines '*registro especial*', einer speziellen Eintragung für *candomblé*-Häuser debattiert wurde, die deren Sonderstatus zwischen materiellem und immateriellem Kulturerbe gerecht werden könnte. Genaugenommen scheint ein *registro* allerdings für ein *terreiro* der beinahe wünschenswertere Status – verspricht er doch nicht nur punktuelle bauliche Reformen wie ein *tombamento*, sondern seinem Sinn nach die Aufrechterhaltung kultureller Performanzen: Konsequenterweise könnte also ein derart 'registriertes' *terreiro* die Ausgaben für die Leistung seiner jährlichen *funções* von der jeweils zuständigen Denkmalsbehörde finanzieren lassen.

Auch zu einem solchen *registro* einzelner *terreiros* kam es in Santo Amaro bislang nicht. Wohl aber wurde der *Bembé do Mercado* von dem IPAC zum bundesstaatlichen immateriellen Kulturerbe erklärt, so dass die entsprechende Stelle theoretisch für dessen Durchführung und Erhalt finanziell verantwortlich ist.

3 *Bembé do Mercado*

Der *Bembé do Mercado*, die alljährlichen Feierlichkeiten um den Jahrestag der Abolition am 13. Mai 1888, sind nach der *lavagem* der Hauptkirche *Nossa Senhora da Purificação* das wichtigste Datum im santamarensischen Festkalender. An eben jenem Tag, so will es die in Santo Amaro allgemein bekannte Geschichte, gab ein João Obá den ersten *Bembé do Mercado*, um die Abschaffung der Sklaverei zu feiern. Mit wem und wie er sie feierte, das weiß eigentlich niemand. Obgleich auch viele religiöse Vorsteher es mittlerweile in Frage stellen, existiert noch immer die Vorstellung, jener João Obá sei ein *pai de santo* gewesen, demnach vermutlich Pai João de Obá, wobei es sich bei Obá um einen während längerer Zeit in Santo Amaro kaum verehrten, in jüngerer Zeit wieder vorkommenden *orixá* handeln würde; eine der Frauen von Xangô¹³⁸.

So João Obá ein *pai de santo* war, ist niemanden etwas über sein *terreiro* bekannt, noch wüsste man von spirituellen Nachfahren. Es gibt eine orale Tradition, die João Obá eher dem frühen *maculelê* im Umfeld von dessen Gründerfigur Mestre Popô zurechnet – demzufolge der erste *Bembé do Mercado* wohl eher ein *Lêle do Mercado* gewesen wäre. *Bembé* wird allgemein als Korruptele von *candomblé* gelesen – der *Bembé do Mercado* also ein 'candomblé auf dem Marktplatz', wobei nicht auszuschließen ist, dass der Begriff *Bembé* schlicht als synonym für verschiedene afrobrasilianische kulturelle Manifestationen verwandt wurde. Wäre João Obá *pai de santo* gewesen, könnte man davon ausgehen, er wäre mit seiner *família de santo* zum Marktplatz gezogen, und andere hätten sich ihm dann möglicherweise angeschlossen. War er ein *mestre de maculelê*, mag er als solcher mit seinen Schülern zum Marktplatz gezogen sein, und andere schlossen sich ihm an, worunter gutmöglich auch Mitglieder damals bereits existierende *terreiros* gewesen sein mögen, beispielsweise des etwa um diese Zeit gegründeten *Viva Deus*. Aus dieser Zeit existieren, außer flüchtigen Erwähnungen von Feierlichkeiten in Santo Amaro anlässlich der Abolition, kaum schriftliche Quellen. Schriftliche Quellen von Personen wie Zilda Paim, die die Möglichkeit hatten oder gehabt hätten, in den 50er oder 60er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts etwa mit Augenzeugen von einigen siebzig Jahren aufwärts zu sprechen, sind leider eher knapp und oberflächlich – und fixierten einige Narrative, wie jenes um João Obá. Die Geschichte des *Bembé* liegt also weitgehend, wo nicht im Dämmerlicht historischer Phantasien, im Dunkeln.

Die neuere, noch heute von Augenzeugen erzählbare Geschichte des *Bembé* scheint während der 40er Jahre zu beginnen – kann also erzählt werden von heute über Siebzigjährigen. Auch was man aus diesen Erzählungen weiß, ist nicht viel – wird heute vom *Bembé* gesprochen, spricht man hauptsächlich von dem *Bembé*, der seit den siebziger Jahren bis zu dessen Tod 1993 von Pai Tidu ausgerichtet wurde, bisweilen in konfliktbeladener Part-

138 Obá kann allerdings auch bei portugiesisch gleicher Aussprache etwas wie Herrscher, König bedeuten, da die Tonalitäten zweier in der Yoruba-Sprache anderslautender Worte sich in Brasilien nicht bewahrten.

nerschaft mit der Lokalhistorikerin Zilda Paim. Vieles deutet darauf hin, dass der *Bembé* unter Tidu in etwa die Form gewann, die er noch heute hat – eine letztlich dreiteilige Form, die den Ablauf eines typischen *candomblé*-Festes im großen Maßstabe reproduziert: Ein *fundamento* wird gelegt, die damit verbundenen Opfer werden gebracht (der Teil, von dem die Öffentlichkeit ausgeschlossen ist), ein großes, mittlerweile mehrtägiges öffentliches Fest im *barracão* findet statt und zum Abschluss wird ein *presente para as águas*, ein Geschenk an die Wasser gegeben. Bei dem *barracão* handelt es sich um einen provisorisch auf dem Marktplatz errichteten. Inkorporierungen der *orixás* sind während des *Bembé* nicht vorgesehen, der rituelle Ablauf stellt also eine Art sehr langgezogenen *xiré* (siehe **I:10.1**) von bis zu drei Stunden Dauer dar, in dessen Verlauf zahlreiche Musiken, vorrangig der *nações ketu* und *angola*, getrommelt und gesungen werden.

Der *Bembé* in dieser Form gilt als etwas in erster Linie den *terreiros* Zugehöriges, als ein von den *terreiros* gegebenes Fest, zu welchem auch Akteure anderer afrobrasilianischer kultureller Manifestationen (*capoeira*, *samba*, *maculelê*, auch *nego fugido* und so weiter) geladen werden. Die Fischer, *pescadores*, scheinen im zeitgenössischen *Bembé* nurmehr eine marginale Rolle zu spielen, obwohl sie es vermutlich waren, die die Tradition des *Bembé* über mehrere Jahrzehnte (seit den dreißiger Jahren bis zur Organisation des *Bembé* seit den siebziger Jahren bis in die neunziger Jahre durch Pai Tidu) als vorrangige Akteure fortführten.

Zwischen 1917 und 1937 konstatiert die Historikerin Ana Rita Machado, die neben einer Reihe von Interviews auch eine ausgiebige Archivarbeit zum *Bembé* durchführte, ein Ausbleiben von Erwähnungen des *Bembé* in den von ihr untersuchten Zeitungen (2009: 23). Auch davor beziehen sich die von ihr zitierten Zeitungsquellen eher allgemein auf das Stattfinden einer Feier zur Abolition, bisweilen verbunden mit einem *presente às águas* (einer Opfergabe an die Wasser und mit ihnen verbundene *orixás*), und geben keine detaillierteren Informationen zu Ablauf oder Akteuren des Festes. Die Quellenlage, wie sie von Machado aufbereitet wird, verbietet keineswegs die Überlegung, dass im heutigen *Bembé* zwei unterschiedliche Traditionen zusammenfließen: eine von wem auch immer begründete Feier der Abolition am dreizehnten Mai und ein in Santo Amaro (wie auch an vielen anderen Orten) jährlich von den Fischern mit Unterstützung der *terreiros* an Iemanjá gegebenes Geschenk. Diese Deutung wird dadurch gestützt, dass alle meine Gesprächspartner, die sich an den *Bembé* vor Pai Tidus Zeiten erinnern, von den Fischern als damals hauptsächlichen Akteuren sprechen: Diese seien durch die Stadt gezogen und hätten in den Geschäften Geld gesammelt, um das *presente* auszurichten.

3.1 Chronologie

Als Überblick sei eine grobe Chronologie des *Bembé do Mercado* gegeben, die die wichtigsten Phasen zu erfassen versucht, wobei teils Unsicherheiten bestehen: Die von der Pu-

blikation des IPAC (siehe unten) gegebene Zeitleiste beispielsweise gibt Pai Pote betreffend an, er habe 2006 und zwei weitere Jahre, demnach also nur bis einschließlich 2008 dem *Bembé* vorgestanden (2014: 91) – meines Wissens stand er dem *Bembé* aber bis einschließlich 2012 vor, also weitere vier Jahre, über die die Publikation von IPAC keine Angabe macht.

- 1) Eine weitgehend unbekannte Zeit von seiner Entstehung (mutmaßlich oder symbolisch am dreizehnten Mai 1889) bis in die 1920er Jahre hinein.
- 2) Die Zeit der Fischer von den 1920er Jahren bis 1960.
- 3) Die Zeit von Pai Tidu von den 1960er bis in die 1990er Jahre.
- 4) Die jüngere Zeit von den 90er Jahren bis heute, wobei nocheinmal zu unterteilen ist in:

1) Die Jahre, in denen Mãe Donália, Erbin des *terreiro* von Pai Tidu, und verschiedene andere religiöse Vorsteher dem *Bembé* vorstanden, unter anderen auch Mãe Lídia und Pai Celino.

2) Die Zeit von Pai Pote, der von 2006 bis 2013 (?) dem *Bembé* vorstand.

3) Die jüngste Zeit seit dem Wechsel 2013, in dessen Rahmen Pai Pote den Vorstand über den *Bembé* abgeben musste.

3.2 Literatur zum *Bembé do Mercado*

Neben der Arbeit *Bembé do Largo do Mercado: Memória sobre o 13 de mayo* von Ana Rita Machado, der ersten ausführlicheren Veröffentlichung zum *Bembé*, besteht eine Publikation von Luzia Moraes (2009), die jedoch mit überreicher Bebilderung und wenig textlichem Inhalt eher dem Genre des *coffee table book* zuzurechnen ist, und ein wenig umfangreiches Kapitel in *Relicário Popular* (1999), einer volkskundlichen Zusammenstellung santamarensischer Traditionen, von Zilda Paim. 2012 wurde der *Bembé do Mercado* als baianisches Kulturerbe anerkannt, und Ende 2014 ist das entsprechende *caderno* (Heft, recht umfangreiche und vollfarbige A4-Publikation) der bundesstaatlichen Denkmalsbehörde IPAC mit beiliegender DVD erschienen. Es wurde von Machado als Autorin mit dem längsten Beitrag maßgeblich mitgestaltet, wobei sie sich hauptsächlich zusammengefasster Ausschnitte ihrer bis dahin nur *online* als *pdf* verfügbaren Arbeit bediente.

Machado begann ihre Datenerhebungen zum *Bembé* in den späten 90er Jahren, ihre *online* publizierte Arbeit datiert auf 2009. Bedingt durch die Verfügbarkeit schriftlicher und mündlicher Quellen, erfährt man in Machados Arbeit kaum etwas über die Zeit vor den 1940er Jahren, ein wenig von der Zeit der Fischer, mehr von der Zeit von Pai Tidu und vorrangig von der Zeit seit den 90er Jahren, mit deutlichem Schwerpunkt auf der Zeit von Pai Pote: Der von ihm gegebene *Bembé do Mercado* bietet dann auch das Modell zu einer ethnographischen Beschreibung des derzeitigen Ablaufs.

Machado ist gebürtige *santamarense*, unterhält einen Wohnsitz in der Hauptstadt Salvador und arbeitet an der geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Universität von Santo António de Jesus. Trotz stellenweise enger persönlicher Kontakte zu Akteuren des *candomblé* ließ sie sich nicht initiieren oder konfirmieren, was sie als grundlegenden Teil ihrer wissenschaftlichen und auch (durch die Vermeidung der Bindung an ein bestimmtes Haus) szeneeinternen Neutralität versteht.

Die von ihr vorgelegte Arbeit muss trotzdem in zweierlei Hinsicht als politisch positioniert gelten: Einmal ob der von ihr begleiteten und voran gebrachten Denkmalspolitiken und dann (religiöse Politiken betreffend) durch die Fokussierung auf Pai Pote als hauptsächlichen Informanten und *doorkeeper* zur *candomblé*-Szene. Da Pote zur Zeit der Intensivierung ihrer Forschungen den Vorsitz innehatte, ist ein intensiver Einbezug seiner Person selbstverständlich gewesen. Auffällig ist jedoch beispielsweise, dass Machado zwar die Frage nach der religiösen Legitimität von Pai Tidu diskutiert: Der war, wie allgemein bekannt, erst *ogã* und wurde erst im späteren Verlauf seiner religiösen Karriere *rodante* und als solcher einer der seinerzeit einflussreichsten *pai de santo* von Santo Amaro. Obzwar es sich um eine interessante Parallele handelt, wird nichtmals erwähnt, dass auch Pai Pote (was ebenfalls allgemein bekannt ist) erst als *ogã* konfirmiert wurde, bevor er *rodante* und als solcher *pai de santo* wurde. Etwas sonderbar mutet auch die aus der IPAC-Publikation stammende Angabe an, das *terreiro* von Pote sei 1988 gegründet worden – er selbst gab mir gegenüber 1998 als Gründungsdatum an. Auch liest sich, ohne, dass dieser Umstand weiter reflektiert würde, die ethnographische Beschreibung des *Bembé* wie die Beschreibung eines *candomblé ketu* – wobei zu bedenken ist, dass es sich bei Pai Pote trotz seines relativ jungen spirituellen Alters um einen der wichtigsten Protagonisten einer Ketuisierung des santamarensischen *candomblé* handelt).

Dann ist die Arbeit Machados eine politische im Rahmen der Denkmalspolitiken, in denen sie noch immer aktiv ist. Im Rahmen solcher Politiken geht es freilich darum, aus möglicherweise unklaren, stellenweise widersprüchlichen Traditionen eine Art Produkt zu formen, das sich auf politischer Ebene entsprechend verhandeln lässt: Um den *Bembé do Mercado* zum Kulturerbe zu erklären muss man wissen, was dieser *Bembé* überhaupt ist, und fokussiert die Stellen, an denen man es nicht weiß weniger, als es in einer wissenschaftlichen Arbeit vielleicht eigentlich zu erwarten wäre. Deutlich lässt sich im Rahmen der ihn betreffenden Kulturpolitiken der Trend herauslesen, den *Bembé* zu einer Angelegenheit in erster Linie des *candomblé* zu machen – und erst in zweiter Linie zu einer der Fischer, der *capoeirista* und *maculelê*-Leute und weiterer afrobrasilianischer Segmente.

3.3 Lokale Politiken 2013

Im Rahmen meiner Forschungen 2013, 2014 konnte ich den Prozess der Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung des *Bembé do Mercado* sehr nah mitverfolgen. Anfang

März 2013 kam ich in Santo Amaro an, und der *Bembé* war schon im Gespräch. Pai Gilson erzählte mir von einer Entzweiung, zu der es zwischen ihm und Pai Pote gekommen sei, und von Potes Befürchtungen, er wolle ihm die Präsidentschaft über den *Bembé* streitig machen, was gar nicht in seinem Interesse läge. Pote seinerseits polterte bisweilen schon von *preto que rouba preto* (dem Schwarzen, der den Schwarzen ausraubt) und einem Brasilien, das *pior do que Hitler* (schlimmer als Hitler) ist. Es war mir in den folgenden Wochen möglich, nicht nur an den zwei großen Treffen (zu denen alle *terreiros* geladen wurden), sondern auch an den auf das erste große Treffen folgenden internen Treffen einer Kommission, die sich herausgebildet hatte, teilzunehmen.

Die Planung des *Bembé* ist ersteinmal ein Aushandlungsprozess zwischen zwei Gruppen – Vertreter der *terreiros* auf der einen Seite, und Vertreter der *prefeitura* auf der anderen Seite, da seit den Zeiten von Pai Tidu die Durchführung des *Bembé* von der *prefeitura* finanziert wird. Innerhalb der *prefeitura* ist traditionell die *Secretaria de Cultura* Hauptansprechpartner. Diese wieder ist abhängig von höheren Stellen in der Municipalverwaltung, was die Freigabe von Geldern und ähnliches betrifft. Im Jahr 2013 kamen zudem Flávia als Vertreterin der in Santo Amaro neubegründeten *Promoção da Igualdade Racial e Gênero* (siehe V:5.7) und ihre Kolleginnen ins Spiel: Ihnen war eine Art Mittlerrolle zwischen den *terreiros* und der *Secretaria de Cultura* zgedacht. Die Organisation des *Bembé* musste also sowohl intern (unter den *terreiros*) als auch extern (mit den Vertretern der *prefeitura*) ausgehandelt werden.

Es existiert eine Listung der am *Bembé* beteiligten *terreiros*, die im Jahr 2013 41 *terreiros* listete. Nicht alle der gelisteten *terreiros* existieren als solche, teilweise handelt es sich um Einzelpersonen, die aus Freundschaft oder wegen ihres allgemein anerkannten Status innerhalb der *candomblé*-Szene aufgenommen wurden. Einige *terreiros*, die tatsächlich *terreiros* sind, fehlen auf der Liste. Die Liste ist insofern ein Politikum, dass nur, wer auf dieser Liste gelistet ist, für die Teilnahme am *Bembé* einen gewissen, jeden Jahrs aufs Neue erst mit der *prefeitura* und dann unter den *terreiros* auszuhandelnden Geldbetrag erhält (dazu weiter unten).

Das erste große Treffen, zu dem alle *terreiros* geladen worden waren, verlief recht konfus und sehr emotional. Offensichtlich fand ein Machtkampf zwischen Pai Pote und Pai Gilson statt, in dem Flávia vorsichtig zu moderieren versuchte, während der Vertreter der *Secretaria de Cultura* den Blick stoisch auf in seinem Mobiltelefon eingehende Textnachrichten gerichtet hielt. Es kam zu dem Entschluss, dass der offizielle Vorsitz über den *Bembé* Mãe Lídia als ältester *mãe de santo* von Santo Amaro übertragen werden solle, darin unterstützt von einer zu bildenden Kommission. Diese Kommission bildete sich recht informell: Die Stunde des Mittagessens war schon überschritten, und es darf davon ausgegangen werden, dass den Abläufen von einem Großteil der Anwesenden keine Aufmerksamkeit mehr geschenkt wurde. Es wurde gefragt, wer an der Kommission beteiligt sein wolle, einige traten

vor und ihnen wurde, schon im Getümmel des ersehnten Aufbruchs, Zustimmung erteilt. Die Kommission setzte sich aus folgenden Personen zusammen:

Mãe Lídia als Vorstand

Pai Gilson, *filho de santo* von Mãe Lídia

Pai Sérgio, dem Haus von Mãe Lídia zugehörig

Tonho de Oxalá, *filho de santo* von Mãe Lídia

Lia, *filha de santo* von Mãe Lídia

Pai Pote, *filho de santo* von Mãe Belinha

Tina, *filha de santo* von Pai Pote

Berto, *filho de santo* von Pai Pote

Mãe Zilda

Pai Kikito

Pai Tonho, *umbanda*

Pai Rogério, *umbanda*

Wie ersichtlich, handelt es sich vorrangig um eine Gruppe von Personen, die Mãe Lídia zugehörig sind, und um eine andere Gruppe, die Pai Pote zugehörig ist. Hinzu kommt Mãe Zilda, *filha de santo* einer *mãe de santo* aus Salvador, Pai Kikito, *filho de santo* eines *pai de santo* aus Cachoeira und zwei *pais de santo* mit *umbanda*-Häusern. Betreffs der Loyalitäten ist eine enge Freundschaft zwischen Pai Sérgio und Pai Pote anzumerken. Lia, eine *ekede* von Mãe Lídia, nahm nur an wenigen der vorbereitenden Treffen teil, gleiches gilt für Tina. Auch Pai Pote selbst fehlte bei den meisten Treffen der Kommission. Die aktive Kommission rekrutierte sich also neben Pai Rogério und Pai Tonho als Vertretern der *umbanda* und Pai Kikito vorrangig aus der Gruppe von Mãe Lídia. Mãe Zilda war die einzige Frau, die regelmäßig an den Treffen der eher männerlastigen Kommission teilnahm. Mãe Lídia, obzwar offiziell mit der Präsidentschaft betraut, nahm (vorrangig aufgrund ihres fortgeschrittenen Alters) an kaum einem der Treffen der Kommission teil, und *de facto* war es Pai Gilson, der die Rolle eines Vorsitzenden der Kommission und somit über die Durchführung des *Bembé* einnahm. Der *Bembé* 2013 galt im allgemeinen Verständnis als *SEIN Bembé do Mercado*.

Die vorbereitenden Treffen fanden teils unter Teilnahme von Vertretern der *Secretaria de Cultura* und der *Promoção da Igualdade Racial* in den Interim-Büroräumen der *Igualdade Racial* statt. Weitere Treffen fanden informeller, ohne Teilnahme der Behördenvertreter, einmal im *terreiro* von Pai Tonho, ein andermal im *terreiro* von Mãe Lídia statt. Vorrangig ging es bei diesen Treffen um Details und Aufgabenverteilung betreffs der Umsetzung eines von vorhergegangenen *Bembés* bekannten Musters. Ersteinmal das Datum musste festgelegt werden, wobei Unsicherheit darüber bestand, ob das *presente para às águas* traditionell am 13. Mai gegeben werden müsse, oder der gesamte Ablauf am oder vor dem,

dann aber den 13. Mai umfassend, beginnen müsse. Man musste sich auf einen Kandidaten für die offizielle Ehrung einigen, wobei die Wahl auf den mittlerweile verstorbenen João Mangô fiel, einen betagten *capoeirista*, *filho de santo* von Pai Celino, der vor einigen Jahren den *decá* erhalten hatte und vorhatte, in hohem Alter noch ein *terreiro* zu eröffnen. Es wurde diskutiert, wer für den *lanche* (einen Snack während der Abende, an denen der *xirê* gegeben wird) zuständig sei, wer für das gemeinsame Essen nach der Rückkehr vom *presente* zuständig sei. Auch der große Kuchen, ebenfalls am Tag des *presente* verteilt und die Herrichtung des *barracão* auf dem Marktplatz wurden diskutiert. Die *atrações* als eine Art Begleitprogramm des religiösen Teils wurden nur teils von den *terreiros* bestimmt. Bei den *atrações* handelt es sich einmal um Musikgruppen, die während der Abende auftreten, an denen kein *xirê* durchgeführt wird, und dann um die kleineren *atrações*, meist Darbietungen von anderen Segmenten afrobrasilianischer Kultur (*samba*, *capoeira*, *nego fugido*) am frühen Abend vor dem *xirê* oder vor dem Auftritt der Musikgruppen. Außerhalb des Parts, der von den *terreiros* zumindest mitbestimmt wurde, wurde in den Bembé do Mercado 2013 auch die *Conferência da Promoção da Igualdade Racial* auf municipaler Ebene eingebunden (zu den *conferências* siehe **V:5.13**). Auch die sogenannte *mesa*, der Tisch, an dem verschiedene (vorrangig politische) Persönlichkeiten Reden zum dreizehnten Mai halten, wurde von Seiten der *prefeitura* organisiert.

3.4 Geld

Die meisten der Diskussionen, die innerhalb der Kommission geführt wurden, hatten auch damit zu tun, wieviel Geld die *prefeitura* für die Umsetzung geben würde, insbesondere für die Durchführung der das *fundamento* des Bembé legenden Darbringung von Tieropfern, die Mãe Lídia obliegen würde. Dafür wurde ein Betrag von 10.000 Reais ausgehandelt, wobei darauf hingewiesen sei, dass ein Ziegenbock zu jener Zeit wohl an die 200 Reais gekostet haben mag, das Geld also für 50 Ziegenböcke hingereicht hätte. Die gelegentlich aufgekommene Forderung der *prefeitura* nach einer Liste der tatsächlich notwendigen Opfertiere wurde als illegitime Überschreitung der Grenzen von religiösem *fundamento* zurückgewiesen.

Der in den internen Diskussionen wichtigste Posten war der Geldbetrag, der nach der Durchführung des Bembé an die beteiligten *terreiros* gehen würde. Die Auszahlung dieses Betrags ist nach Aussagen von Behördenvertretern ein komplizierter Punkt, da Brasilien laizistisch ist und aus diesem Grund keine Gelder für religiöse Zwecke oder Entitäten geben dürfe – das gleiche Problem stellt sich also, eigentlich, wo nicht schon beim Bembé als Ganzem, so doch klar bei der Finanzierung von Opfertieren schon. Die Lösung des Problems (betreffs aller drei Fragen) ist an Stellen und könnte an anderen Stellen sein, die (zumindest offizielle) Verwandlung eines religiösen Ereignisses in ein kulturelles: So gilt der Bembé als ganzer bereits als kulturelles Ereignis, die Darbringung der Tieropfer allerdings

auf politischer Ebene noch nicht als kulturelle *performance* und auch die beteiligten *candomblecistas* nicht als kontraktierte Künstler, Tänzer und Musiker, vergleichbar den unkomplizierter engagierbaren *sambeiros*.

Es wird von Seiten der *prefeitura* darauf hingewiesen, dass das Geld für die Durchführung des *Bembé* zu einem Teil von *patrocínios*, Stiftungen wie der *Fundação Palmares* oder auch privatwirtschaftlichen Entitäten käme und ein anderer Teil aus dem Haushalt des *município* selbst: Nur von jenem letzten Teil könnten die *terreiros* entschädigt und die Darbringung der Opfertiere finanziert werden. In welcher Höhe die *prefeitura* Mittel von dritten Stellen empfängt, wird den *terreiros* gegenüber nicht verbindlich offengelegt. Es kursierte der Ausdruck eines Rechenschaftsberichts aus einer staatlichen Internetseite, der eine Summe von drei Millionen Reais nannte, die die *prefeitura* 2011 für die Durchführung des *Bembé* empfangen habe - sehr viel Geld gemessen an den etwa 100.000 Reais, mit denen (einer viel angestellten Milchmädchenrechnung folgend) die *terreiros* den religiösen Part des *Bembé* einschließlich der Kontraktierung einiger *atrações* leisten könnten. Die hohe Summe wurde mir verschiedentlich bestätigt – eine öffentliche Diskussion darum, ob dieser Betrag tatsächlich zutrifft und wohin Gelder in solcher Höhe letztlich gegangen seien, fand jedoch nie statt.

Einer der Gründe dafür wird darin gelegen haben, dass auch die *terreiros* die genaue Höhe einiger Posten lieber im Dunkel lassen, und insbesondere betreffs der 'Aufwandsentschädigung' für die gelisteten *terreiros* interne Machtkämpfe ausgetragen werden. Eine Einigung der *candomblé*-Szene, die derart geeinigt der *prefeitura* als starker Verhandlungspartner entgegentreten könnte, ist also kaum gegeben.

Von Seiten der *prefeitura* wurden 1000 Reais pro offiziell teilnehmendem *terreiro* beschlossen, also 41.000 Reais für diesen Posten abgestellt. Im Vorfeld wurde von Seiten der Kommission beschlossen, einer Reihe der offiziell beteiligten *terreiros* nur die Hälfte dieses Betrags zukommen zu lassen, und entsprechend die Summe, die den übrigen *terreiros* zukäme, zu erhöhen. Diese Entscheidung wurde kommissionsintern gefällt und nicht allgemein zur Diskussion gestellt. Es war die Kommission, die die vorliegende Teilnehmerliste daraufhin durchsah und diskutierte, wer tatsächlich zum *Bembé* erscheine und ob er viele Vertreter seiner *família de santo* mit sich bringe. Nur mit 500 Reais sollte bedacht werden, wer kaum selbst erscheine und kaum *filhos de santo* mitbringe. Die meisten der derart eingeordneten zeigten tatsächlich kaum Präsenz – andere jedoch, die ebenfalls kaum Präsenz zeigten oder über gar keine *família de santo* verfügten, die sie hätten mitbringen könnten, sollten (letztlich ob Freundschaft zur Kommission) mit den üblichen 1000 Reais bedacht werden, zusätzlich der Erhöhung um etwa 250 Reais, die durch die Diminuirung der Entschädigung einiger anderer entstanden war.

Diese Politik der Kommission verursachte einige Bitterkeit, wurde doch deutlich gemacht, wer als Freund der Kommission gelten darf, und wer nicht; wer als wichtig genug anerkannt wurde, den vollen Betrag zu erhalten, und wer nicht. Zudem folgte die Auszah-

lung der Beträge nicht dem scheinbar klaren Muster – die Summen, die tatsächlich an die Akteure ausgezahlt wurden, schwankten zwischen 500 und 1250 Reais, wobei einige auch 600, 700, 1000 Reais oder ähnliche Beträge erhielten. Dies führte zu weiteren Mutmaßungen darüber, wie denn nun das Geld hin- und hergeschachert worden sei.

Selbst wenn die Kommission, worauf die deutlichsten Kritiken freilich hinauslaufen, die eigenen Bezüge auf Kosten der anderen erhöht hätte, kann es sich von 41.000 Reais ausgehend rein rechnerisch nicht um große Beträge gehandelt haben, allenfalls um 200 oder 300 Reais, die jedes Mitglied der Kommission sich selbst zusätzlich hätte zugute kommen lassen, was meines Wissens nichtmals der Fall war. Ein konkret finanzielles Interesse der Kommission wäre also kleinlich gewesen, und die Verbitterung eines nicht unbeträchtlichen Teils der Szene ein hoher Preis. Die undurchsichtige Politik, wie sie sich im Folgejahr 2014 (siehe unten) wiederholen würde, scheint also ökonomisch nicht rational zu sein. Auch andere Kapitalien werden eher allgemein geschädigt als gewonnen. Was letztlich eine Rolle gespielt zu haben scheint, war eine schlichte Lust an der Macht – ein Muskelspiel, wie man es auch an anderen Stellen, etwa dem *tirar* (ziehen) von *filhos de santo* der anderen (siehe **IV:5.1**), bisweilen beobachten kann.

3.5 2014

Die Diskussionen um den *Bembé do Mercado*, um die mehr oder weniger gerechte Verteilung des Geldes und die Frage nach seiner Präsidentschaft schwanden nach und nach aus den täglichen Gesprächen. Die *Festas Juninas* wollten gefeiert werden, Tage der Unabhängigkeit waren zu begehen, *conferências* zu besuchen, es gab den *outubro rosa* und den *novembro negro*, dann Weihnachten, *autonatal* und *reis*, und Anfang Februar dann die große *Lavagem de Nossa Senhora da Purificação*. Einige Tage nach der *lavagem* begann ich ab und an nachzufragen, wie es denn mit dem sich nun wieder näherndem *Bembé* aussähe, wann eine Zusammenkunft der *terreiros* wohl anstünde, fürchtend, zu Beginn der Planungen in Deutschland zu sein, wo ich den März 2014 verbringen wollte.

Wie ich Anfang April zurückkehrte, zeichnete sich noch immer kein Treffen der *terreiros* ab. Flávia gab mir die Auskunft, die *Igualdade Racial* würde dieses Jahr keine Mittlerrolle wie im letzten Jahr übernehmen – wer für den *Bembé* von Seiten der *prefeitura* zuständig sei, sei also die *Secretaria de Cultura*. Dort war erst die Rede von einem Treffen aller *terreiros*, das man einberufen wolle, dann aber davon, ein solches Treffen sei nicht nötig: Schließlich bestünde noch immer die Präsidentschaft von Mãe Lídia und die Kommission, zwischen der und der *Secretaria* alles Nötige würde geregelt werden könne. Von den *terreiros*, deren Vorsteher nicht Mitglied der Kommission waren, wusste keines über diese Regelung Bescheid. Im Vorjahr war nicht die Rede davon gewesen, dass jene in einem eher provisorischen Modus eingesetzte Kommission auch für den *Bembé* des Folgejahres zuständig bleiben würde, was jedoch sowohl von den Mitgliedern der Kommission, als auch

von den Vertretern der *prefeitura* wie eine Selbstverständlichkeit behandelt wurde. Die Mitglieder der Kommission, freilich, hatten ein Interesse daran, in der erlangten Machtstellung zu bleiben. Die *prefeitura* hatte ein Interesse daran, weitere, möglicherweise komplizierte Aushandlungen innerhalb der Szene und darauf folgende Verhandlungen mit neugewählten Vertretern zu vermeiden. Der Fortbestand der Kommission von 2013 ist ein treffliches Beispiel für eine zwischen Vertretern des *candomblé* und der *prefeitura* konsensual erzeugte Intransparenz.

Zur Einberufung eines Treffens aller *terreiros* kam es erst etwa eine Woche vor dem geplanten Beginn des *Bembé*, und auch von diesem Treffen wussten bei weitem nicht alle *terreiros*. Ich selbst erfuhr nur zufällig davon, da ich Mãe Dalva besuchen wollte, die kurz vor Beginn des Treffens einen Anruf erhalten hatte, dass ein solches Treffen stattfinden würde. Pai Celino, den ich auf dem Weg zum Ort des Treffens mitnahm, bereitete sich mit Gelächter auf die anstehende Veranstaltung vor.

Die Kommission stellte auf diesem Treffen ersteinmal vor die vollendete Tatsache, dass sie als solche noch existiert und bereits mehrere Treffen abgehalten hatte. Ein wappenartiges Logo war entworfen worden; im Jahr 2014 sollte der *Bembé* unter dem Zeichen von Xangô stehen. Geehrt würden Mãe Donália und Mãe Nilzete, beide *de Xangô*. Das große Problem, das aufgetaucht schien, war, dass der Bürgermeister kein Geld für die Durchführung des *Bembé* geben würde. Ein Betrag für die Tieropfer, für die Ausschmückung des *barracão* und die Besorgung allgemeiner Infrastruktur sei wohl zu erlangen, aber insbesondere das Geld für die teilnehmenden *terreiros* schien unsicher.

Der Fortbestand der Kommission war zwar niemandem bewusst gewesen, wurde aber allgemein hingenommen – auch wenn man sich bewusst war, dass die Angelegenheit eigentlich verkehrt war, lag dieser Umstand im Bereich des Normalen alltäglich zu erfahrender Mikro- und Makropolitik. Es stellte sich mehr die Frage, ob man den *Bembé* auch ohne Gelder für die teilnehmenden *terreiros* geben wolle, was eigentlich keine Frage war. Alle beteiligten Akteure wissen, einige aus persönlicher Erinnerung, um die Explosion, die sich 1956 ereignete, als der *Bembé* ausblieb und auch um die große Überflutung, die ein andermal auf die Nichterfüllung dieser *obrigação* der ganzen Stadt folgte¹³⁹. Zudem sind sich die meisten Akteure bewusst, dass der *Bembé* eigentlich nicht davon abhängen sollte, ob die Akteure für ihre Teilnahme daran bezahlt werden oder nicht. Deutlich zeichnete sich eine Denkungsart auf, wie sie schon aus anderen Kontexten geschildert wurde (siehe **IV:6**): Eigentlich hat die Sache nichts mit Geld zu tun, aber wenn es Geld gibt, wird die Sache zu einer Sache des Geldes. So äußerte eine *mãe de santo*: Freilich würde sie auch ohne eine Bezahlung zum *Bembé* gehen, aber nicht, wenn Mãe Lídia 15.000 Reais für die Durchführung der Opfer erhielt. Ein anderer *pai de santo*, der im Vorjahr an allen Tagen

139 Auch wenn der Zusammenhang dieser Katastrophen mit einem Ausbleiben des *Bembé* teils in Frage gestellt werden, ist die davon ausgehende Bedrohung wirksam: Der *Bembé do Mercado* muss abgehalten werden, sonst geschieht der Stadt etwas sehr Schlimmes.

teilgenommen hatte ohne auf der Liste der offiziell beteiligten *terreiros* zu stehen, gab an, aus Liebe und Verpflichtung am *Bembé* teilgenommen zu haben: Das würde er aber nicht wieder tun, sollte er abermals kein Geld erhalten, die anderen aber doch. In diesem Fall kam hinzu, dass er sich gewissermaßen weigerte, das Bestehen einer Liste, auf der er vorhanden sein kann oder nicht, zu akzeptieren: Er hatte teilgenommen, die anderen hatten teilgenommen, die anderen hatten Geld erhalten, er nicht: Das stimmte nicht, und das war verkehrt. Mit der Kommission sprechen, warum er sich nicht auf der Liste befände, wollte er nicht.

Einige Tage nach dem geschilderten Treffen, drei Tage vor dem festgelegten Beginn, wurde ein erneutes Treffen einberufen. Der Bürgermeister, hieß es, würde das Notwendige bezahlen, wohl auch die üblich gewordenen 1000 Reais pro *terreiro*, aber das würde man dann schon sehen: Ersteinmal ginge es nun darum, den *Bembé* zu machen.

Der *Bembé* wurde gemacht, und die Verteilung der Gelder, wieder einige Wochen nach dessen Durchführung, fand in ähnlicher Undurchsichtigkeit und, nach Meinung vieler, Ungerechtigkeit statt, wie im Jahr zuvor. Ob die Finanzierung des *Bembé do Mercado* tatsächlich in Frage stand, sei hier leise angezweifelt: 2014 war Wahljahr für das Präsidenschaftsamt und für zahlreiche Abgeordnete auf estadualer und föderaler Ebene, und es wäre ausgesprochen dumm von Seiten des Bürgermeisters gewesen, es sich wenige Monate vor Beginn der Kampagnen (im Juli) ob einer für den Haushalt der *prefeitura* letztlich geringen Summe von etwa 100.000 Reais mit dem *povo de santo* als möglichen Wählern für von ihm präferierte Kandidaten zu verscherzen. Was für Hinterzimmerpolitiken und Muskelspiele dafür verantwortlich waren, dass die Durchführung des *Bembé* 2014 vier Tage lang in Frage stand, kann jedoch allenfalls gemutmaßt werden. Er fand, etwas bescheidener als im Vorjahr, statt, und weder Explosion noch Überflutung suchten Santo Amaro heim.

3.6 Kritiken

Die meisten Akteure des *Bembé do Mercado* sind sich, die eigene Person meist ausgenommen, darüber einig: Gäbe es kein Geld dafür, ginge niemand mehr hin. Wo nicht betreffs des *Bembé* von einer *show de moda* (Modenshow, ob all der teuren afrikanisierenden Kleidung) oder einer *parada gay* (Schwulenparade, ob des hohen Anteils homosexueller *pais de santo*) die Rede ist, ist doch meist die Rede von einer *folclore*, einer Folklore im eher abwertenden und dem Religiösen entgegengesetzter Bedeutung, wozu der *Bembé do Mercado* geworden sei. Insbesondere der Vorwurf der Folklorisierung deutet auf eine gewisse Gratwanderung, was die Verhandlung der eigenen Religion als eine Art volkstümlicher Kunstgattung betrifft. Für Santo Amaro und seine *prefeitura* ist der *Bembé* trotzdem, oder gerade deswegen, nach der *Lavagem de Nossa Senhora da Purificação* (und möglicherweise den *Festas Juninas*, die aber weniger spezifisch für die Stadt sind und mit

den parallelen Feierlichkeiten zahlreicher anderer *municípios* konkurrieren müssen) das wichtigste Fest im santamarensischen Festkalender, von dessen Gabe man sich die Ankunft vieler zahlungskräftiger Touristen und eine allgemeine Aufwertung der Stadt verspricht. Meinen Beobachtungen zufolge blieben zumindest 2013 und 2014 Besucher von außerhalb Brasiliens weitestgehend aus, und auch ein brasilianischer Tourismus schien mir, im Vergleich zu der *lavagem* oder auch den *juninas*, im eher geringem Maße gegeben.

Den Kritiken folgend kann der heutige *Bembé* als eine Manifestation zweier oder dreier Tendenzen des zeitgenössischen *candomblé* gelesen werden, die von vielen Akteuren konstatiert und von den meisten als negativ, wo nicht den *candomblé* essenziell bedrohend empfunden werden: einer Monetarisierung, einer Folklorisierung und (wenn auch eher am Rande) einer Maskulinisierung, wo nicht, zugespitzt: Homosexualisierung.

Ungeachtet dessen wird er jedoch nach wie vor als eine jährlich abzuleistende *obrigação*, eine Verpflichtung verstanden, und sein klar religiöses *fundamento* wird nach wie vor gelegt. Ein religiöser und ein folkloristischer Anteil werden miteinander ausgehandelt, und das Ergebnis dieser Aushandlung muss wiederum mit der *prefeitura* ausgehandelt werden. Neben dieser folkloristischen und religiösen Dimension hat der *Bembé* auch, und wohl zunehmend, eine politische Dimension oder wird zumindest zur Projektionsfläche politischer Ideen.

3.7 Politische Dimension

Betreffs dieser politischen Dimension des *Bembé do Mercado* lässt sich eine gewisse Transformation, oder zumindest der Versuch einer Transformation erkennen: Der Trend geht klar gegen das Verständnis des *Bembé* als einer Feier von Princesa Isabel. In diesem Zusammenhang erinnere ich Jurandí Afro, einen international agierenden Vertreter des *movimento negro* aus Santo Amaro, der im Rahmen der *mesa* zum *Bembé do Mercado* 2013 doch noch ein Lied auf Princesa Isabel anstimmte – höflich aber bestimmt wurde er darauf hingewiesen, dass er damit 'weiße' Geschichtsschreibung bediene. Von Princesa Isabel (und wohl zu Recht) will keiner mehr etwas wissen, an ihre Stelle trat die Idee einer Feier der *resistência* (des Widerstandes), wo nicht einer *militância* (einer Militanz) der *negros* gegen die *brancos*. Der *Bembé* wird zunehmend verstanden als eine Feier eben jener politischen, und in diesem Fall 'rassischen' Opposition einer afrobrasilianischen Bevölkerung gegen eine eurobrasilianische Herrschaft und Unterdrückung, als hätten die Afrobrasilianer durch jahrhundertelangen Kampf zu eben jenem Datum die Abolition errungen – die leider (zumindest vorrangig) weder eurodeszendentes Gutmenschentum noch afrodeszendentes Widerstand zu verdanken war, sondern weitgehend von ökonomischen Bedingungen bestimmt war.

Eine gewisse Ironie liegt darin, eine Feier, die sich als Feier des erfolgreichen Widerstandes gegen die Herrschenden versteht, in starker Abhängigkeit von der *prefeitura*

und zunehmend auch der bundesstaatlichen Denkmalsbehörde abzuhalten, die beide im hier vorliegenden Verständnis klar dem weißen Brasilien zugeordnet werden können, gegen das doch im geschilderten Verständnis eigentlich Widerstand geleistet wurde und fortwährend geleistet wird.

Ein solcher Widerspruch wird nicht nur bei der Durchführung des *Bembé* ausgehalten. Pai Pote versucht seit einigen Jahren, jährlich eine *caminhada*, einen Marsch durch die Stadt zum Tag der *consciência negra* (des 'schwarzen Bewusstseins') durchzuführen. 2014 gelang es ihm, Mittel für die Durchführung des Marsches einzuwerben, wovon unter anderem ein Lastwagen mit aufgebauten Lautsprechern gemietet wurde. Scheinbar war es der Preis für diese Mittel, dass alle Viertelstunde der Bürgermeister, zu dem Pai Pote eigentlich eher in Opposition steht, durch eben diese Lautsprecher gepriesen wurde. Das kontrastierte durchaus mit den Reden von *resistência* und *militância* (Widerstand und Militanz im Sinne von politischem Aktivismus) und der Anprangerung des noch immer herrschenden Rassismus. Ein stillerer Umzug hätte das Anliegen vielleicht deutlicher gemacht.

4 Der *candomblé* als afrobrasilianische Leitkultur?

Man weiß um Verbindungen der *samba*-Musik insbesondere mit dem *candomblé de caboclo*; man weiß auch, dass die Kommunikation der Fischer mit der sie schirmenden und schützenden Iemanjá oft über die *terreiros* vermittelt wurde. Man kann allerdings auch die Beobachtung machen, dass solche Zusammenhänge (zumindest heutzutage) im Allgemeinen eher ein stellenweise kooperierendes Nebeneinander, denn ein intensives Ineinander sind. Wer *capoeira* macht, macht in erster Linie *capoeira* – nebenher hat er mehr oder weniger enge Beziehungen zum *candomblé* oder zum *samba*. Wer Fischer ist, mag in erster Linie Katholik sein – über einen Synkretismus von Nossa Senhora da Purificação und Iemanjá wird er aber auch das seine zum *presente* beitragen.

Auch in Familienzusammenhängen lassen sich solche Arten des gegebenenfalls kooperierenden Nebeneinander beobachten: Guegueo beispielsweise, ein Sohn von Nicinha, versteht sich vorrangig als Akteur des *samba*. Er beherrscht *capoeira* und wurde schon zu seiner Geburt von einer *mãe de santo em suspenso* 'gesetzt', allerdings für ein *terreiro*, dass dann doch nicht geöffnet wurde. Sein Halbbruder Mestre Ventilador ist *capoeirista*: mit den *terreiros* hat er eher lose Beziehungen. Die Geschwister Mestre Góes, Mestre Adó und Mãe Edna teilten sich geradezu für die verschiedenen Segmente auf: Góes ist für den *samba*, Adó für die *capoeira* und Edna für den *candomblé* 'zuständig'. Sowohl Góes als auch Adó helfen bisweilen in Dingen, für die *ogã* zuständig wäre, in *terreiros* aus – ließen sich jedoch, beide mittlerweile um die 60 Jahre alt, nicht konfirmieren. Nach Ansicht einiger *candomblecistas* hat man es hier mit ehemals enger verbundenen Kultursegmenten zu tun,

die erst im Laufe der Jahrzehnte in ein Nebeneinander gerieten. Schon Erinnerungen an die 50er Jahre des neunzehnten Jahrhunderts, wie man sie heutzutage von verschiedenen Personen noch erfragen kann, schwanken, und schwanken bisweilen zwischen Extremen:

Früher waren die *capoeiristas* meist *ogã* und eine Art Beschützer der *terreiros*, heute muss diese Verbindung wieder aufgebaut werden? Erst Heutzutage ist es Mode unter den *capoeiristas* geworden, sich in *terreiros* initiieren zu lassen oder gar als *rodante* außermenschliche Entitäten zu inkorporieren? Man weiß es nicht. Auch die von Machado gegebenen Zitate zu solchen Fragen betreffs des *Bembé* zeigen ein solches Schwanken.

4.1 Afrobrasilianische Kultur und der *Bembé do Mercado*

Mestre Felipe etwa (Machado 2009: 38), spricht von '*nos pescadores*', 'uns Fischern', die gemeinsam mit dem *candomblé* den 13. Mai zelebriert hätten, einschließlich der *capoeiristas* und der *maculelê*-Leute. Er setzt den *candomblé* an erster Stelle mit der Begründung „[...] pois trate se [...] uma seita, uma obrigação [...]“, also: „[...] weil es sich um eine Sekte, um eine Verpflichtung handelt...“ Er gibt dann erst an, der *Bembé* könne auch ohne *capoeira*, auch ohne *maculelê* gegeben werden, um dann im gleichen kurzen Absatz doch wieder zu betonen: „Mas sempre são os tres: candomblé, a capoeira e o maculelê que faz a festa“: „Aber immer sind es die drei: *candomblé*, die *capoeira* und der *maculelê*, die das Fest machen“ (ohne die Fischer ein weiteres Mal erwähnt zu haben).

Pai Celino wird bei Machado wie folgt zitiert: „[...] Esse candomblé do mercado era feito pelos pescadores, é um candomblé mesmo. Só que ele tem origem com os pescadores, e esses pescadores eram filhos de santo, alguns podiam até frequentar alguns terreiros, e muitos não eram de terreiro nenhum [...]“: 'Dieser *candomblé do mercado* wurde von den Fischern gemacht, und es ist wirklich ein *candomblé*. Nur, dass er seinen Ursprung bei den Fischern hat, und diese Fischer waren *filhos de santo*, einige mögen sogar *terreiros* frequentiert haben, und viele gehörten gehörten gar keinem *terreiro* an' (2009: 44). Im Grunde gehören die Fischer in Pai Celinos Erinnerung also im Laufe eines einzigen Satzes immer weniger den *terreiros* an: Erst sind sie *filhos de santo*, dann frequentierten einige von ihnen den *candomblé*, dann hatten viele von ihnen gar nichts mit dem *candomblé* zu tun.

Aussagen dieser Art sind keineswegs unüblich. Ein historisches Bewusstsein und Erinnerungsvermögen funktioniert oft nicht, wie der Ethnologe oder stärker noch der Historiker es sich vielleicht wünschen mag. Mein persönlicher Eindruck war, dass es sich bei Fragen der Art: „Wieweit gehörten *capoeiristas*, wieweit gehörten *pescadores* vor 50, 60 Jahren dem *candomblé* an?“ um, zum Beispiel, für Pai Celino weitgehend irrelevante Fragen handelt. Wo er Erinnerungen daran hat, sind es eher spezielle denn allgemeine: Und als höflicher Mensch mag er freilich auch Tendenzen zeigen, nach Möglichkeit seinem Gesprächspartner entgegenzukommen, insbesondere vielleicht, wo es sich um für ihn letztlich irrelevante Gegenstände handelt.

Die Frage nach dem Zusammenfluss zweier oder möglicherweise noch weiterer Traditionen, des *presente às águas* durch die *pescadores* und der Gabe eines öffentlichen *candomblé*-Festes auf dem Marktplatz als Feier der Abolition, die möglicherweise ursprünglich durch einen Meister des *maculelê* initiiert wurde, zum heutigen *Bembé do Mercado* öffnet die Frage danach, in welchem Maße die Akteure unterschiedlicher Segmente afrobrasilianischer Kultur seinerzeit eine gemeinsame kulturelle Welt bildeten, und öffnet auch die Frage nach einer Art 'Leitkultur' in einem solchen Kulturkomplex. Das nicht alle *candomblecistas capoeiristas* waren, auch nicht alle Fischer und auch nicht alle *sambeiros*, darüber besteht Einigkeit. Es wird jedoch die Frage gestellt: Waren alle *capoeiristas* und *maculelê*-Leute, alle Fischer und alle *sambeiros candomblecistas*? Gehörten also alle als solche vorrangig afrobrasilianischen Bevölkerungssegmente im mehr oder weniger hohem Maße dem *candomblé* an, wodurch dessen religiöse Kultur als eine Art verbindendes Leitelement afrobrasilianischer Kultur verstanden werden könnte? Die Stimmen und Befunde öffnen ein Für und Wider.

Innerhalb des religiösen *movimento negro* gibt es eine starke Tendenz, jegliche afrobrasilianische Kultur dem *terreiro* zuzurechnen, wobei das *terreiro* als einer Art religiöses *quilombo*: ein kontrakultureller Widerstandsort gegen 'weiße' Ausbeutung und 'weißen' Katholizismus verstanden wird. Auf einem politisierten Treffen (von der *Promoção da Igualdade Racial e Genero* ausgerichtet) verschiedener Vertreter der sogenannten *povos tradicionais* kam es von Seiten eines *pai de santo*, der aus Camaçari (einer größeren Stadt in der Nähe der Hauptstadt Salvador) angereist war, um den lokalen Prozess zu begleiten, zu dem Vorschlag, jegliche Manifestation afrobrasilianischer Kultur, die von Seiten der *prefeitura* im Rahmen eines Festes etwa kontraktiert würde, müsse auch die *terreiros* berücksichtigen. *Capoeira é dos terreiros, samba é dos terreiros: Capoeira, samba, das gehört zum terreiro, geht aus vom terreiro*, hieß es. Mit dem Vorschlag stieß er auf allgemeine Zustimmung unter den *candomblecistas*; viele *sambeiros* und *capoeiristas* würden sich einer solchen Vereinnahmung allerdings deutlich widersetzen.

4.2 *Capoeira* und *candomblé*

Unter den mir bekannten *capoeiristas* gibt es zahlreiche, die den *candomblé* als eine kulturelle Manifestation afrobrasilianischer Kultur unter anderen verstehen und einen entsprechenden Respekt für diese Religion haben, ohne sich aber weiter in ihn zu involvieren. Viele von ihnen, wie auch viele *sambeiros*, verstehen sich in erster Linie als Katholiken: Katholik in Brasilien zu sein hat zwar oft damit zu tun, *um pé no dândê* zu haben (einen Fuß im Dândê-Öl, im *candomblé* also), aber das gilt vermutlich für die gesamte baianische Gesellschaft.

Es gibt Beispiele von *capoeiristas*, die *ogãs* waren: etwa der schon erwähnte Noca de Jacó, oder auch Mestre Ferreirinha, der *mestre* von Mestre Ivan, der laut Ivan *ogã* von Mãe

Iara gewesen sei. Ivan selbst erfuhr durch seinen Vater, unterstützt von seiner Großmutter und Urgroßmutter, ein *fechar corpo*, einen spirituellen Schutz, der seiner Angabe (und Erfahrung) nach bis heute anhält, versteht sich aber nicht als *candomblecista*, und auch nicht in besonderem Maße als Katholik: die *capoeira* selbst, ihre *malicia* und ihr Rechtsbegriff, ist ihm vorrangige Weltanschauung.

Man weiß, dass zahlreiche *capoeiristas* Verbindungen zu den *terreiros* hatten, dass einige von ihnen vor einer bedeutenden *roda* einen spirituellen Schutz erbaten oder auch mit einem *corpo fechado*, einem gegen Verletzungen geschlossenen Körper versehen wurden¹⁴⁰.

Der Vater von Mestre Ivan, soviel ich über ihn in Erfahrung bringen konnte, erscheint als eine wahrlich romaneske Figur. Pai Celino, der seinerzeit mit ihm befreundet war, erzählte mir, dass der damalige Pai Zelino stets *meio-fantasiado*, *meio de caboclo* (immer halbkostümiert, halb im Zustand eines *caboclo*) durch die Straßen gegangen sei. Dessen *nação* oder spirituelle Deszendenz weiß er nicht anzugeben. Später wurde dieser Pai Zelino *evangélico* und gründete eine erste Kirche in Santo Amaro, später eine zweite auf der Insel Itaparica. Gegenüber der *capoeira* hatte er starke Vorurteile, da er sie für eine Sache der *vagabundagem* (des Vagabudentums) hielt, worin sie tatsächlich ursprünglich stark verwurzelt war. Er wollte seinen Sohn nicht eintreten lassen. Der wohnte bei der Mutter, die ihm schließlich erlaubte, an den Stunden von Mestre Ferreirinha teilzunehmen.

Pai Gilson ließ seinen Ziehnsohn Moreno eine Zeit lang an *capoeira*-Stunden teilnehmen, beschloss dann aber, ihn nicht weiter dorthin gehen zu lassen. *O meio*, das Umfeld, sei nicht gut für Kinder: zuviel *fofoca* (Gerüchte, üble Nachrede), zuviel Aggressivität. Er überlegte, ihn lieber Karate-Unterricht nehmen zu lassen (der weniger afrobrasilianisch, eher bürgerlich, als der Mittelschicht zugehörig verstanden wird).

Professor Biririu, ein Schüler von Mestre Ivan, frequentiert das nahe dem Haus von Ivan gelegene *terreiro* von Pai Rogério. Er ist *rodante*, sowohl *caboclo* als auch *exú* inkorporieren sich in ihm. Trotz gelegentlicher Ankündigungen, er würde sich aus dem *candomblé* (da *o meio*, das Umfeld, nicht gut sei) zurückziehen, und auf seine Arbeit (als Maurer) und die *capoeira* konzentrieren wollen, kehrte er bislang stets zum Haus von Pai Rogério zurück, um an den dortigen Festen teilzunehmen.

Weitere Beispiele ließen sich nennen, interessanterweise, soweit mir bekannt, eher *rodantes* als *ogãs*, die sowohl in der *capoeira*, als auch im *terreiro* aktiv sind. Von einer starken personellen Verknüpfung der beiden Bereiche kann jedoch zumindest heutzutage schwerlich die Rede sein. Insgesamt kann das Milieu der *capoeiristas* klar als eines, das der *candomblecistas* klar als ein anderes gelten. Schon zeitlich stellt eine gleichzeitige ak-

140 Eine prominente Figur in dieser Hinsicht ist Mestre Besouro, ein legendärer Held der baianischen *capoeira* und gebürtiger *santamarense*. Über ihn wurde vor einigen Jahren ein Film in der Art fernöstlicher *martial arts*-Filme gedreht (Tikhomiroff 2009); Ivan zufolge sollte er selbst für die Rolle des Vaters von Besouro gecastet werden, war aber mit den Konditionen nicht einverstanden. Er wirft dem Film vor, sehr unrealistisch zu sein; vor allem, die Fähigkeiten des Fliegens und des Verschwindens, die Besouro zugeschrieben wurden, zu wörtlich (und damit phantastisch) zu nehmen. Außerdem kritisiert er, dass die Herkunft Besouros aus Santo Amaro nichtmals erwähnt wird.

tive Zugehörigkeit ein Problem dar: muss der *candomblecista* doch für Feste, Arbeiten, möglicherweise regelmäßige *sessões* im *terreiro* zur Verfügung stehen, und muss der *capoeirista* doch regelmäßig zur *academia* gehen (sei es als Lehrer, sei es als Schüler) und zudem an überregionalen Treffen teilnehmen, die sich häufig über zwei oder drei Tage erstrecken und bevorzugt auf Wochenenden gelegt werden, wie auch die meisten der größeren Feste (und sich durch die vorausgehende Woche oder vorausgehenden Wochen ziehenden Vorbereitungen solcher Feste) des *candomblé*. So sind mir verschiedene Fälle bekannt, in denen die *capoeira* durch ein Geraten in den *candomblé* verlassen wurde, wie auch Fälle, in denen die *capoeira* durch ein Geraten in eine Pfingstkirche verlassen wurde, oder aber auch die Pfingstkirche verlassen wurde, da die *capoeira* wieder aufgenommen wurde.

Die Vision einer allgemeinen candomblezistischen Leitkultur innerhalb der afrobrasilianischen Kultur ist eine aufgrund der Quellenlage weder beleg- noch widerlegbares historisches Narrativ. Betreffs des *Bembé do Mercado* allerdings hat der *candomblé*, wenn auch möglicherweise erst seit Pai Tidu, eine solche leitende Stellung eingenommen. Die Publikation von Ana Rita Machado, die eng mit der Ernennung der *Bembé* zum immateriellen baianischen Kulturerbe verbunden war, zielt dabei durchaus programmatisch in eine Richtung, der mittlerweile bestehenden Dominanz des *candomblé* eine historische Tiefe zu geben, die sich nur bedingt belegen lässt. Das schmälert kaum den Wert ihrer guten Arbeit; gibt aber auch ein gutes Beispiel für die Verzahnung von wissenschaftlicher Arbeit und Kulturpolitik.

5 Gleichberechtigungspolitiken

Brasilien, meinte der damalige Kandidat für das Amt eines *deputado federal* Gilmar Santiago auf einer von AcBantu organisierten Wahlveranstaltung in Santo Amaro, schulde seiner afrobrasilianischen Bevölkerung – und seit der Regierung Lula würde es seine Schuld bezahlen. Von *reparação*, Reparationen, Entschädigung für das im Rahmen des transatlantischen Sklavenhandels erlittene Unrecht (und dessen noch immer akute Nachwirkungen) ist die Rede. Ähnlich äußerte sich Flávia von der santamarensischen *Secretaria da Promoção de Igualdade Racial e Gênero* im privaten Gespräch: Erst die Partei PT habe Politiken für *povos tradicionais*, traditionelle Völker (ein Begriff, der im Folgenden zu diskutieren sein wird) im großen Maße eingeführt.

Tatsächlich kam es unter Lulas Mandaten (2002-2006 und 2006-2010) zu einem breiten Ausbau einer unüberschaubaren Fülle von im weitesten Sinne ethnisch gebundenen Programmen, insbesondere, was die verschiedenen afrobrasilianischen Segmente betrifft. Neben anderen in zahlreiche Ministerien und Sekretariate eingebundenen Programmen und Räten auf verschiedenen Ebenen und bereits seit längerem bestehenden Einrichtungen wie der *Fundação Palmares* und der Indigenen-Behörde FUNAI (*Fundação Nacional do*

Índio) und der Eröffnung von Zentren und Verbänden für religiöse Toleranz und gegen Diskriminierung, durchzieht das wohl prominenteste und augenfälligste Instrument der verstärkten Gleichberechtigungspolitik nach folgendem Muster die drei Verwaltungsebenen:

SEPPIR, *Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial*, auf föderaler Ebene, SEPROMI, *Secretaria de Promoção de Igualdade Racial*, auf bundesstaatlicher Ebene (hier also: Bahia) und, ohne offizielle Abkürzung (leider): die *Secretaria de Promoção de Igualdade Racial e Gênero*, ehemals der *Assistência Social* untergeordnet und seit 2014 eigenständiges Sekretariat auf municipaler Ebene (hier also: Santo Amaro).

Im Falle der municipalen *secretaria* von Santo Amaro ist auch die Gleichberechtigungspolitik in *gender*-Fragen, in der Praxis vorrangig Frauenpolitiken, in den Zuständigkeitsbereich aufgenommen worden, wofür auf föderaler Ebene die SPM (*Secretaria de Políticas para as Mulheres*) und auf föderaler Ebene ein entsprechender Ableger zuständig sind.

5.1 Povos tradicionais

Die Arbeitsgrundlage der Politiken von SEPPIR aus abwärts gesehen ist eine Listung von als solchen verstandenen '*povos e comunidades tradicionais*', traditionellen Völkern und Gemeinschaften. Das erklärte Ziel ist es, diese sozioökonomisch oft benachteiligten Gruppen durch affirmative Projekte zu stärken und gleichberechtigt in die Gesellschaft einzubinden. Die folgende Liste entnehme ich der Broschüre *Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais*, wie sie 2013 von der SEPROMI verlegt und in Umlauf gebracht wurde:

- 1) *Povos indígenas*
- 2) *Povos de terreiro*
- 3) *Povos ciganos*
- 4) *Comunidades quilombolas*
- 5) *Comunidades de fundos e fechos de pasto*
- 6) *Comunidades de pescadores e marisqueiras*
- 7) *Comunidades de extrativistas*
- 8) *Comunidades de gerazeiros*

Gruppe 1) bezeichnet die indigenen Völker Brasiliens, zu denen sich laut IGBE-Zensus von 2010 beinahe 879.000 Bürger zählen. Zuzug einer Auswertung von FUNAI (o.J.), der *Fundação Nacional do Índio*, entfällt davon etwa ein Viertel auf die Region des Nordostens und darin wiederum etwa ein Viertel, in der Rechnung also etwa ein Achtel der gesam-

ten brasilianischen indigenen Population, auf den Bundesstaat Bahia.

Gruppe 2), die 'Völker vom *terreiro*', bezeichnet Gemeinschaften afrobrasilianischer Religionen, fasst also (in Bahia) vor allem die *candomblé*-Szene.

Gruppe 3), 'Zigeuner-Völker', vorrangig Calon und Roma. Schätzungen gehen von 800.000 bis einer Million Roma und Calon in Brasilien aus (vgl. Souza o.J.), eine Zahl, die in etwa sowohl der Größe der japanischen Diaspora, als auch der indigenen Bevölkerung entspricht. Die *ciganos* wurden bis zur forcierten Implikation multikultureller Politiken, beginnend um das Jahr 2000 herum, von öffentlichen Diskursen wenig beachtet und waren kaum ein Thema staatlicher Politiken.

Gruppe 4), *comunidades quilombolas*, bezieht sich auf überwiegend afrobrasilianische Gemeinschaften, die noch immer in als Fluchtdörfer entlaufener Sklaven gegründeten Siedlungen leben. Insbesondere die *Fundação Palmares* (benannt nach dem bekanntesten *quilombo* der brasilianischen Geschichte) ist für die Ernennung und Belange solcher Gemeinschaften zuständig. Die *quilombola* existieren freilich heutzutage als solche nicht: Die Sklaverei wurde 1888 abgeschafft, Fluchtdörfer entlaufener Sklaven dadurch auch. Wie an anderer Stelle korrekt benannt handelt es sich tatsächlich um *comunidades de remanescentes de quilombola*, also um Gemeinschaften von Nachfahren von *quilombola*, die zudem noch immer auf dem Gebiet ihrer Vorfahren leben. Es ist die Rede von einem *processo quilombola* (einem Quilombolisierungsprozess), was die Erfassung und Anerkennung solcher Gemeinschaften betrifft.

Die Gruppen 5), 6), 7) und 8) lassen sich genaugenommen unter der weiten und nur ungenau eingrenzbaaren Gruppe 7) zuordnen: *extrativistas*. Unter *extrativismo*, wörtlich Abbau oder auch Ausbeutung, werden im Kontext der *povos tradicionais* verschiedene Formen nachhaltiger, bisweilen kommunitär und meist nach traditionellen, seit langer Zeit übermittelten Methoden betriebene Verfahren in Ernte, Landwirtschaft, Fischfang und Viehzucht gefasst. Dies zeigt wenig Deckung mit der Verwendung des Begriffs *extrativism* oder auch des Begriffspaares *extrativism* und *neo-extrativism* in englischsprachigen Publikationen zum Abbau natürlicher Ressourcen in lateinamerikanischen Ländern im großen Maßstab. Folgt man jedoch der versuchten Umschreibung des Begriffs, wie er im Rahmen der *povos tradicionais* verwandt wird, lassen sich die Gruppen 5), 6) und 8) darunter zusammenfassen.

5) bezieht sich auf eine bestimmte Form kommunitärer Viehhaltung und Weidewirtschaft, deren Kommunen in vielen Fällen aus Familien ehemaliger *vaqueiros* (Viehhirten), die ein breites Spektrum ethnischer Deszendenz aufweisen, hervorgegangen sind. 6), *Pescadores e Marisqueiras*, Fischer und Meeresfrüchtesammlerinnen, gibt in der Wahl des einmal männlichen, dann weiblichen Genus' schon die herkömmlichen Geschlechterrollen innerhalb solcher Gemeinschaften wieder. *Pescadores e Marisqueiras* werden hier als *artesanal*, handwerklich verstanden, also als solche, die sich noch traditioneller Methoden des Fanges und der Sammlung bedienen und möglicherweise sogar noch eine mit solchen

Methoden zusammenhängende Kultur bewahren (Lieder, Tänze, Rezepte der Speisenzubereitung etc.). Die Fischer und Meeresfrüchtesammlerinnen sind schon seit geraumer Zeit in verschiedenen Verbänden vergleichsweise gut organisiert – neben international orientierten *paroquias* (Kirchgemeinden) unter katholischer Schirmherrschaft bestehen verschiedene Syndikate und weitere, meist lokale Assoziationen. 8), *gereazeiros*, bezeichnet im Norden des Bundesstaates Minas Gerais ansässige Gruppen, die eine bestimmte Form der kollektiven Gartenwirtschaft betreiben. Sie kommen also im höheren Maße als die bis dahin aufgeführten Gruppen geographisch eingrenzbar vor.

Die Aufführung einmal von *extrativistas* und dann von einer theoretisch beliebig erweiter- oder auch einschränkbarer Reihe von Beispielen solcher Gemeinschaften scheint im Rahmen einer grundlegenden Erfassung nicht adäquat, und mag durch jeweilige Machtstellungen entsprechender Lobby-Gruppen bedingt gewesen sein.

5.2 Land

Die meisten der genannten Gruppen bestehen in einem unmittelbaren Zusammenhang mit einem ihnen zugehörigen Land oder auch Wasser im Sinne von *território*, Territorium. Legale Ansprüche auf diese Territorien sind oft umstritten und von anderen Interessengruppen bedroht, wodurch ein großer Teil der diesen Bevölkerungsteilen zugedachten Politiken in Richtung der Legalisierung oder Bewahrung ihrer Rechtsansprüche zielt. Lediglich 2), die *povos de terreiro* und 3), die *povos ciganos* stellen in dieser Hinsicht Ausnahmen dar.

Abgesehen von einem bei vielen, aber bei weitem nicht mehr allen *ciganos* traditionellen Wander-, also nur temporären Wohnen, leben die *ciganos*, wie ihre Nachbarn welcher ethnischen Deszendenz auch immer, in meist im städtischen Kontext befindlichen Häusern.

Das *candomblé-terreiro* hat durchaus eine Verbindung zu einem bestimmten Ort und braucht nach einem gewissen Verständnis des *candomblé* auch diesen Ort: eine Quelle, bestimmte Bäume, die Möglichkeit, bestimmte Kräuter anzupflanzen. Hinzu kommt eine Ebene, auf der auch der architektonische, also von Menschenhand gefertigte Ort eine Alimentierung, in diesem Sinne eine Aufladung mit *axé* erfährt. Die *assentamentos* verschiedener Entitäten betreffend handelt es sich teils um eine nur schwer und nur mit deren Ein-stimmung unter großem rituellen Aufwand lösbare Fixierung.

In der vielfältigen religiösen Praxis zeichnet sich jedoch eine, in hohem Maße wohl auch von den Umständen erzwungene, Flexibilisierung dieser Ortsgebundenheit ab, die in vielen Aspekten mit einer Umformung des Konkreten zum Symbolischen einhergeht: Ist beispielsweise kein Grundstück mit Quelle vorhanden, wird für Oxum und Iemanjá ein kleines Wasserbecken in das *quarto de santo* beziehungsweise deren Ort darin eingebaut. Auf der einen Seite kann man darin eine von den Umständen erzwungene Abkehr von eigentlichen Traditionen (wie auch immer solche begründet werden) sehen, auf der anderen Seite eine Flexibilisierung, die der Religion in gewisser Weise naturgemäß (schon die Diaspora-

Situation zwang zur Improvisation) und möglicherweise ihrer Ausbreitung (auch in US-amerikanische, europäische Kontexte etwa) durchaus förderlich ist.

5.3 Völker

Es mutet sonderbar an, die Anhänger der *candomblé*-Religion in obenstehender Listung als '*povos de terreiro*', 'Völker vom *terreiro*' kategorisiert zu finden. Einmal stellt sich die Frage, wieweit die Anhänger der *candomblé*-Religion überhaupt eine geeignete Gruppe für ethnische Gleichberechtigungspolitiken darstellen. Zwar ist die *candomblé*-Religion noch immer ethnisch konnotiert (als afrobrasilianische oder von manchen als afrikanische Religion), aber nicht (wie beispielsweise Schulen des orthodoxen Judentums) ethnisch gebunden: *Candomblecista* zu sein bedeutet nicht zwangsläufig, Afrobrasilianer zu sein. Seit den Anfängen des *candomblé* (soweit sie dokumentiert sind) finden sich auch Eurobrasilianer unter den *candomblé*-Anhängern, und ihre Zahl steigt verbunden mit einem sich herausbildenden, durchaus legitimen Anspruch, eine ethnisch eben NICHT gebundene Weltreligion zu sein.

Die Listung macht also aus einer religiösen eine ethnische Kategorie, was dann sogar in gewissem Maße zulässig ist, wenn man sowohl das religiöse als auch das ethnische Feld als letztlich kulturelle Felder versteht. Im vorausgegangenen übersetzte ich '*racial*' als ethnisch, um der Ausrichtung der Behörde gerecht zu werden – wörtlich, dadurch aber ein wenig unzulässig konnotierend, müsste man '*igualdade racial*' als 'rassische Gleichberechtigung' übersetzen – in einen solchen Bezugsrahmen ließe sich die *candomblé*-Religion sicher nicht einfügen, genausowenig wie die Gruppen fünf bis acht – allenfalls die *ciganos*, die *quilombola* und die *indígenas* ließen sich (eingedenk dessen, dass der Begriff 'Rasse' im brasilianischen Portugiesisch viel weniger vom Begriff 'Ethnie' unterschieden wird, als im heutigen deutschen und europäischen Sprachgebrauch) darunter im Sinne von ihre Deszendenz betreffend weitgehend homogenen ethnischen Gruppen fassen.

Von der Frage, wie der *candomblé* sich überhaupt in eine solche Liste fügt, vorerst wieder abgesehen, bleibt die Frage, warum er als *povos*, Völker und nicht als *comunidades*, Gemeinschaften gelistet ist. Zwar kann der Begriff von '*povo*' auch 'Bevölkerungsgruppe' bedeuten, und wird umgangssprachlich noch einmal weiter gefasst ähnlich dem deutschen 'Leute' (*o povo de Nicinha*, Nicinhas Leute) gebraucht – aber warum dann GEMEINSCHAFTEN von Fischern und Meeresfrüchtesammlerinnen, *quilombo*-GEMEINSCHAFTEN und so weiter, aber: *terreiro*-VÖLKER? Sowohl der ethnisch homogene Aspekt als auch die Gebundenheit an ein bestimmtes Land (was die Verwendung des Begriffs *povo* nahelegen mag) sind insbesondere im Falle der *quilombola* in stärkerem Maße gegeben, aber dennoch ist hier von *comunidades* die Rede, was auf den *candomblé* bezogen im Zweifelsfalle wohl auch eher zuträfe. Die Verwendung von *povos* im Falle der *terreiros* wirkt wie eine Verstärkung der ohnehin fraglichen ethnischen Konnotation. Die et-

was sonderbar anmutende Konstruktion *povos de terreiro* (Völker vom *terreiro*) anstatt *povo dos terreiros* ('Volk von den *terreiros*') erklärt sich vermutlich daher, dass durch den Plural 'Völker' die verschiedenen *nações* des *candomblé* gefasst werden sollen, die allerdings, zumindest heutzutage, keineswegs ethnisch gebundene, sondern rein religiöse Kategorien darstellen, also schwerlich in einem den *povos indígenas* oder den *povos ciganos* analogen Plural konstruiert werden können.

Die Einfügung der *candomblé*-Gemeinschaften in die Politiken ethnischer Gleichberechtigung macht also, zumindest formal, den Eindruck einer eher unfertigen Verlegenheitslösung: Die Politik wünscht einen Pakt mit dem *candomblé*, weiß aber nicht so recht, wie.

5.4 *Para os africanos ver*

Die Suche nach einem solchen Pakt mag nicht nur innen-, sondern vielleicht stärker noch außenpolitische Gründe haben. Viele Länder des afrikanischen Kontinents sind weltwirtschaftlich umstritten, vorrangig zwischen einem Osten, der sich mittlerweile eher in China verortet und einem Westen, der nach wie vor Europa und die USA zusammenfasst. Auch Brasilien, in dieser politischen Ordnung noch und wieder Teil einer Art 'Dritte Welt', hat wirtschaftliche Interessen in den entsprechenden Ländern (zur geschichtlichen Entwicklung dieser Interessen siehe dos Santos 2005). Auf symbolischer Ebene lässt sich nun durch die afrodeszendente Bevölkerung des eigenen Landes eine Brüderlichkeit beschwören, die brasilianisch-außenpolitischen Interessen durchaus förderlich sein mag. So hat der brasilianische Staat ein Interesse daran, die in ihm beheimateten *terreiros* afrikanisch zu verstehen: Eine affirmative Politik für diese kulturellen Konzentrationen afrobrasilianischer Bevölkerung wäre in dieser Hinsicht also eine Politik *para os Africanos ver*, damit die Afrikaner es sehen, wie zu Zeiten des eigentlich schon verbotenen Sklavenhandels die Sklavenhändlerschiffe als Handelsschiffe getarnt wurden, *para os ingles ver* – damit die Engländer es sehen, ein noch immer gängiger Begriff für die oberflächliche Fälschung oder Schönfärbung. Auch innenpolitisch sind viele dieser Politiken eher trojanische Geschenke, lancieren sie doch als Minderheitenpolitik etwas, was Mehrheitspolitik sein müsste: Machen sie doch die Afrobrasilianer, oft mit deren kulturellem Einverständnis, in deren eigener Heimat (Brasilien) zu einer afrikanischen Diaspora.

5.5 Deutsche und Japaner

Von *povos* im Sinne von Völkern kann mit einiger Berechtigung also eigentlich nur betreffs der *índios* und *ciganos* die Rede sein. Hier müsste man dann allerdings, genauegenommen, auch von den *alemães* (den Deutschen), den *italianos* (Italienern) und den *japoneses* (den Japanern) eher im Süden des Landes als von traditionellen Völkern sprechen, die in einigen Fällen stärker umfassende kulturelle Diasporastrukturen (bis hin zum vorran-

gigen Gebrauch eigener Herkunftssprache und Empfinden des Portugiesischen als Zweitsprache) aufweisen, als viele der *ciganos* oder bereits weitgehend in Gesamtgesellschaft aufgegangenen indigenen Kulturen. Diese aus Europa oder Asien kommenden 'traditionellen Völker' bildeten ihre Traditionen allerdings im Unterschied zu den von der offiziellen Liste erfassten Gruppen bereits in ihren Heimatländern aus; es handelt sich also um europäische beziehungsweise fernöstliche Traditionen, im Unterschied zu in Brasilien entstandenen Traditionen (was wiederum auch bei den *ciganos* nur bedingt zutrifft). Das ist ein insoweit interessanter Aspekt, dass insbesondere bezüglich der '*povos de terreiro*' ein starker Trend insbesondere der politisch stimmächtigen großen *terreiros* dahin geht, eben jenen brasilianischen Bildungsprozess ihrer Religion abzulehnen und sich auf ein 'rein' afrikanisches Erbe beziehen zu wollen: Dadurch bleiben sie zwar traditionell, werden möglicherweise 'noch traditioneller', aber eben nicht mehr traditionell BRASILIANISCH, sondern würden (oder sind, nach Anschauung einiger) traditionell AFRIKANISCH, und ein *candomblé*-Fest entspräche in seiner Traditionalität der jährlichen Gabe eines großen Oktoberfestes der deutschstämmigen Gemeinden im südbrasilianischen Blumenau: In strenger Logik müßten dann beide Gruppen, oder eben beide Gruppen nicht, zu den *povos tradicionais* gezählt werden.

Nun muss man freilich den Begriff der *povos tradicionais* ins Nichtgeschriebene weiterlesen: Es handelt sich um solche *povos tradicionais*, die a) gemutmaßt ob politischer Lobbyarbeit und b) implizit ob der noch immer währenden sozialen Benachteiligung einer Großzahl ihrer Vertreter affirmativer Politiken bedürfen. b) unterscheidet sie von den im Vergleich recht gut situierten germano-, italo- und aus Japan deszendenten Brasilianern.

5.6 Segmentierungspolitiken

Interessant an dem Modell der *povos tradicionais* ist der Bruch, den es mit dem Mythos des dreirassigen Brasiliens vollzieht: eines Brasiliens, in dem Indigene, Europäer und Afrikaner, somit die Völker und Zivilisationen dreier Kontinente aufeinandertreffen. Implizit erweitern die Politiken für die *povos tradicionais* das triethnische Modell Brasiliens also in ein polyethnisches.

Bedenklich dabei ist der Trend, eine eigentliche Mehrheit des Landes (nämlich eine afrodeszendente Mehrheit) neben tatsächlich demographische Minderheiten zu stellen (*ciganos* und *povos indígenas*) und implizit als untereinander nocheinmal segmentierte Reihe von Minderheiten (*povos de terreiro, quilombola* etc.) zu konzipieren, als würde man die geringe, eurodeszendente Mittelschicht zur Mehrheit aufblasen, und aus der eigentlichen Mehrheit einzelne Segmente herausgreifen und ihnen als förderungswürdige Minderheiten wohlwollend angleichen wollen.

Neben der Fraglichkeit des Konstrukts einer Mehrheitsgesellschaft, von der sich einzelne *povos tradicionais* separieren ließen, ist die Segmentierung sozioökonomisch benachteilig-

ter Gruppen untereinander ein fraglicher Ansatz, gegen den weite Teile des *movimento negro* mit einem in schwarz-weiß gezeichnetem Brasilien Opposition beziehen (zu Farbfragen siehe V:8). Problematisch ist diese Segmentierung, da sie zu Konkurrenzen innerhalb von Bevölkerungsgruppen führen oder diese verstärken kann, wodurch die gemeinsame Position dieser Gruppen gegenüber einer herrschenden Oberschicht geschwächt, und ein möglicher solidarischer Zusammenschluss der vom System und historischem Erbe noch immer benachteiligten Bevölkerungsgruppen erschwert wird.

Ein pessimistischer Schalk mag darin Parallelen zur Förderung der Beibehaltung ethnischer Unterschiede zu Zeiten der Sklaverei sehen, die ein Mittel zur Verhinderung panafrikanischer Zusammenschlüsse und damit möglicherweise verbundener Aufstände waren. Interessant in dieser Hinsicht ist, dass die wenigen historischen Sklavenaufstände fast ausschließlich unter der Führung von *malê*, also islamisierten Schwarzafrikanern stattfanden, die durch ihre Religion über ethnische Grenzen hinweg geeint waren.

5.7 *Igualdade racial* in Santo Amaro

Die lokale Arbeit der *Secretaria de Promoção de Igualdade Racial e Gênero* (Sekretariat der Förderung der ethnischen und geschlechtlichen Gleichberechtigung; im Folgenden kurz: *Promoção*) in Santo Amaro ist durchaus engagiert und bemüht, wenn auch bisweilen etwas unbeholfen, was sicher auch mit einem fehlenden Zusammenhang oder einem fehlenden Ineinandergreifen mit übergeordneten Politiken zusammenhängt. Die eigenen Mittel der jungen *secretaria* sind ausgesprochen gering und die Zusammenarbeit mit übergeordneten Behörden müsste besser abgestimmt werden, um größere Projekte initiieren und ihnen Kontinuität geben zu können. Ein großer Teil der Arbeit besteht im Organisieren, wobei sich oft im Laufe des Organisierens oft verflüchtigt, was eigentlich organisiert werden sollte. Die *Promoção* nahm im Jahr 2013 eine Art Vermittlerrolle in der Planung des *Bembé do Mercado* ein, wurde aber 2014 aus diesem Prozess schon weitgehend wieder ausgeschlossen. Auch an der (meines Wissens noch immer nicht abgeschlossenen und vielleicht schwerlich abschließbaren) Durchführung des *cadastro único* (siehe weiter unten) nahm die *Promoção* teil. Der Prozess einer Vereinigung verschiedener weiblicher *candomblecistas* (die *associação das mães de santo*, siehe II:8.2) wurde von der *Promoção* mitinitiiert; kleinere Programme, wie das auch einige *terreiros* begünstigende PAA (*Programa de Aquisição de Alimentos*, ein Programm, das in Zusammenarbeit mit Kleinbetrieben Lebensmittel distribuiert) wurden über die *Promoção* in Santo Amaro eingeführt. Betreffs der geschlechtlichen Gleichberechtigungspolitik kam es immerhin zu der Gründung eines regelmäßig tagenden *Conselho de Mulheres* (einem Frauenrat, vergleichbar dem *Conselho de Cultura*) und der Einrichtung eines zentral gelegenen und recht gut ausgestatteten *Núcleo de Apoio Para as Mulheres* (NAM), einen Art Frauenhilfszentrum im Zusammenhang mit den Gesetzen und Politiken um das *Lei de Maria Penha* (einer Gesetzessamm-

lung zum Frauenschutz).

Politiken der *igualdade racial* betreffen in Santo Amaro verschiedene Gruppen, vor allem und im stärksten Maße wohl die als afrobrasilianisch verstandene (und in Santo Amaro tatsächlich weitgehend deutlich afrodeszendente) Gruppe der *candomblecistas*, gefolgt von den ebenfalls afrobrasilianischen *quilombola* und den weitestgehend ebenfalls der afrobrasilianischen Bevölkerung zuzurechnenden *pescadores* und *marisqueiras*. Als solche identifizierbare indigene Gruppen bestehen im *município* nicht; eine speziell auf über die genannten *pescadores e marisqueiras* hinausgehende Politik für bestimmte Wirtschaftsgruppen wäre mir unbekannt.

5.8 *Ciganos* in Santo Amaro

Zumindest zwei größere Gruppen beziehungsweise Familienzusammenhänge von *ciganos* bestehen in Santo Amaro: einer mit Schwerpunkt im Stadtviertel Sacramento, ein anderer im Stadtviertel Caixa d'Água. Angesichts der vorrangig afrobrasilianischen, also eher afrodenneurodeszendenten Mehrheitsbevölkerung von Santo Amaro nehmen die *ciganos* eine marginale Stellung in der Gesellschaft ein. Es bestehen relativ wenig Kontakte mit ihnen, sie gelten tendenziell als wenig vertrauenswürdig. Mehrere Bekannte berichteten mir, in Notfällen Geld von den teils recht wohlhabenden *ciganos* geliehen zu haben – bei sehr hohen Zinssätzen und unter großer Angst, der Rückzahlung nicht nachkommen zu können. Früher konnte man ab und an einer alten *cigano*-Frau begegnen, die Zähne (ich weiß nicht, wovon) als Talisman zu verkaufen suchte – mittlerweile geht sie nicht mehr durch die Straßen. Die *ciganos* bestehen weitgehend als Parallelgemeinschaft, über deren (dem Augenschein nach nicht zu knappe) wirtschaftliche Einkommensquellen, neben dem Zinsgeschäft, weitgehend Unklarheit besteht. Tendenziell sind die übrigen Bevölkerungsgruppen ihnen gegenüber eher negativ eingestellt. 2012 kam es sogar zu einer Art tätlichen Übergriff gegen ein von *ciganos* errichtetes Lager, wovon Videos auf *YouTube* kursieren, der aber meines Wissens als Einzelfall gelten darf. Die Regel scheint, von gelegentlichen Geldgeschäften abgesehen, eine recht klar geschiedene Koexistenz.

Recht offensichtlich erst durch föderal verordnete Politiken und ihre Kategorisierung als 'traditionelles Volk' werden die *ciganos* in jüngerer Zeit bewusst in verschiedene politische Programme aufgenommen – vor allem Dingen in die über den Umweg über AcBantu nach Santo Amaro kommende *cesta básica*, auch wenn der ihnen zugesprochene Anteil gering ist. Die *Promoção* ist sich bewusst, dass die Gruppen der *ciganos* durchaus in ihren Zuständigkeitsbereich fallen, hat jedoch meines Wissens bislang erst wenig Kontakte zu ihren Vertretern aufnehmen können.

5.9 *Quilombola, pescadores* und *marisqueiras* in Santo Amaro

Dank des landesweiten *processo quilombola* bestehen allein im *município* Santo Amaro heutzutage drei als solche offiziell anerkannte oder im Anerkennungsprozess befindliche *quilombos* (Caera, Acupe, São Braz).

Betreffs der Caera erklärt der Fischer Roque, Bewohner dieses kleinen, Trapiche zugehörigen Stadtteils von Santo Amaro, die Ernennung zum *quilombo* für unsinnig. Der Name leite sich von einer ehemals dort ansässigen *caeira* ab, einer Fabrik zur Gewinnung von *cal*, einer Deckfarbe beispielsweise für Wandanstriche, die aus Austernschalen gewonnen wird. Wenn es ein einer Gruppe zuordenbares Gebiet sei, dann sei es *área pescadora*, ein Gebiet der Fischer, was allerdings auch nicht mehr zuträfe: Anwälte, *candomblecistas*, *evangélicos*, Drogenhändler, Tischler, Maurer und Homosexuelle würden dort neben den *pescadores* und *marisqueiras* leben wie in jedem beliebigen Stadtteil. Das trifft gleichermaßen auf Acupe und São Braz zu. Dies deutet darauf hin, wie großzügig mit der Ernennung zum *quilombo* umgegangen wurde und wird, großzügig in einem Maße, das nicht weit entfernt davon ist, schlicht ganz Bahia oder gar den ganzen Nordosten zum *quilombo* zu erklären. Auch ist es ein gutes Beispiel dafür, wie sich zwei separat genannte Gruppen bis nahe der Deckungsgleichheit überschneiden können: Gruppe 4) der *quilombola* und Gruppe 6) der *comunidades de pescadores e marisqueiras*.

Sowohl mit den *pescadores* als auch mit den *quilombola* bestehen seitens der *Promoção* mehr Kontakte als mit den *ciganos*; die Zusammenarbeit mit den *quilombola* scheint dabei enger als die mit den *pescadores*, und die mit den *candomblecistas* enger als die mit den beiden genannten Gruppen. Dies lässt sich aus einem bereits Vorhandensein von Politiken und Institutionen insbesondere betreffs der *pescadores* und in geringerem Maße betreffs der *quilombola* erklären. Die *pescadores* sind in verschiedenerlei Hinsicht recht gut organisiert: sie werden vom *Ministério da Pesca* erfasst, verfügen über Syndikate, werden vom *Pastoral dos Pescadores* der katholischen Kirche gefasst und haben zudem eigenständige lokale Assoziationen gegründet wie AMAPESCA (*Asossiação das marisqueiras e pescadores da Caera*) in Caera oder *Outro Ouro do Mar* (das andere Gold des Meeres) in Acupe. Diese Institutionen gewährleisten einen vergleichsweise gut funktionierenden Zugang zu teils allgemeinen, teils direkt auf die *pescadores e marisqueiras* als *povo tradicional* zugeschnittenen Sozialleistungen – Verrentung, Schwangerschaftsgeld, Krankengeld und so weiter.

Für die *quilombola* ist traditionell die *Fundação Palmares* zuständig, wobei sich Zuständigkeiten zwischen dieser 1988 gegründeten Organisation und der Politiken der SEPPIR noch nicht klar ausgehandelt zu haben scheinen. Es entsteht der Eindruck, die Politiken der *Promoção* für die *quilombola* setzen dort ein, wo die Politiken von *Palmares* noch nicht greifen.

Betreffs der *terreiros*, im Unterschied zu den *pescadores* und den *quilombola*, genaue-

nommen ähnlich den *ciganos*, besteht keine staatliche Stelle als vorrangig zuständiger Ansprechpartner – vermutlich besteht daher, zumindest im *município* Santo Amaro und in der Region des Recôncavo, möglicherweise bahiaweit eine gewisse Konzentration der Arbeit der *Igualdade Racial* auf die religiös definierte Bevölkerungsgruppe der *povos de terreiro* innerhalb der afrobrasilianischen Bevölkerung.

5.10 Die *Promoção* und der *candomblé* in Santo Amaro

So sind in Santo Amaro auch Flávia, ihre Kollegin da Luz und ein kleiner, gelegentlich wechselnder Mitarbeiterinnenstaat sehr um die Kontaktaufnahme und Zusammenarbeit mit der lokalen *candomblé*-Szene bemüht; so war eine ihrer ersten Aufgaben die der Vermittlung zwischen der *Secretaria de Cultura* und den *terreiros* betreff des *Bembé do Mercado*. Flávia hat persönliches Interesse insbesondere am Spiritismus kardezistischer Prägung, Sympathien für die *candomblé*-Szene sind in hohem Maße vorhanden, aber wenig Kenntnisse. Von einer *sessão*, bei der sie als Kind in Rio de Janeiro zuschaute und dem öffentlichen *Bembé* abgesehen, hat sie nach eigener Angabe nie an einem *candomblé*-Fest teilgenommen. In Santo Amaro, trotz zahlreicher Einladungen, vermeidet sie es, um nicht den falschen Eindruck besonderer Sympathien für ein bestimmtes *terreiro* zu vermitteln. Ihre Kollegin da Luz hat ihren Hintergrund vor allem in der Frauenrechtsarbeit. Religiös gesehen ist da Luz *rodante*, inkorporiert also außermenschliche Entität, meines Wissens vor allem *pombagira* und *caboclo*. Im auf dem Weg nach Acupe gelegenen Bângala gibt sie monatlich *sessão*, allerdings eher in einem kleinen Rahmen. Nach dem Verständnis einer der *nações* initiiert ist sie nicht, versteht sich aber auch nicht als der *umbanda* zugehörig. Von Ritus und Hierarchie der *nações* scheint sie, erstaunlicherweise, eher geringe Kenntnisse zu haben, obgleich sie selbst als Akteurin der *candomblé*-Szene gelten darf. Auch am von AcBantu organisierten Programm der *cesta básica* nahm sie zumindest zeitweise teil.

Die *candomblé*-Szene hat ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten, ihre eigenen Politiken, an die die Politiken der *Promoção* von außen herantreten. Von Mãe Zilda, die von Flávia sehr aktiv eingebunden wird, abgesehen, verhalten sich die meisten *terreiros* der *Promoção* gegenüber eher abwartend, allerdings tendenziell wohlwollend. Im Konflikt zwischen Pai Pote und Pai Gilson gelang es der *Promoção*, trotz der Freundschaft Gilsons mit dem Bürgermeister, eine weitgehend neutrale Position zu bewahren – obgleich Pai Pote eher wenig Kontakte mit der *Promoção* hat und im Zweifelsfalle eher Gilson der Ansprechpartner ist. Durch den zweiten thematischen Schwerpunkt, die *gender*-Arbeit, werden zudem insbesondere Kontakte zu den *mães de santo* gesucht, die im lokalen Machtgefüge derzeit von männlichen Akteuren tendenziell dominiert werden.

Ein verbreitetes Misstrauen macht es Behördenvertretern im Allgemeinen schwer, mit der Szene in Kontakt zu kommen. Mangelnde Kenntnis der Szene und ihrer Gesetzmäßigkeiten erlauben es den Akteuren zudem, die Politiken in gewissem Maße zu ihren Gunsten zu

manipulieren. Da die *Promoção* jedoch bislang eher eine sporadische Vermittlerrolle hinsichtlich der *terreiros* spielt, ist sie kein besonders umkämpfter Verbündeter. Der wichtigere Ansprech- und gegebenenfalls Verhandlungspartner für die *terreiros* scheinen noch immer die *Secretaria de Cultura* oder Einzelpersonen aus der politischen Sphäre zu sein.

5.11 *Empoderamento*

Im politischen Kontext, auch und gerade von Seiten der etablierten Politiken, ist recht viel von *empoderamento* (Ermächtigung, in Macht-Setzung) die Rede, gedacht als ein Weg zur Emanzipierung der Bürger, letztlich also als ein Werkzeug der Demokratisierung.

Seit 2013 ist in Santo Amaro Mãe Zilda im Rahmen eines solchen *empoderamento* sehr aktiv, die innerhalb der santamarensischen Szene bis dahin keine besonders zentrale Rolle einnahm. Sie ist freundschaftlich mit Flávia, der Sekretärin der *Promoção*, verbunden, welche sich von der Förderung von ihr als Einzelperson einen Multiplikatoreneffekt innerhalb der Szene erhofft. Mãe Zilda ist, was sicher ein Vorteil, recht meinungsstark und im Zweifelsfalle kämpferisch veranlagt. Es sind, was Flávia durchaus bewusst ist, wohl vor allem zwei Dinge, die im Rahmen einer solchen politischen Bildung erst einmal dem Einzelnen als zukünftigem Multiplikator vermittelt werden müssen, um dem Ziel einer aktiven, demokratischen Bürgerbeteiligung auf breiter Ebene näherzukommen. Einmal handelt es sich um Sprach- und Umgangsregelungen auf politischer Ebene und eine zumindest grundsätzliche Kenntnis des Funktionierens politischer und bürokratischer Abläufe, dann aber auch um eine grundsätzlich demokratisch-solidarische Einstellung, der leider auch die öffentlichen Politiken, oft auch dort, wo sie vorgeben, eben dazu erziehen wollen, entgegenlaufen.

Wenn Flávia also, beispielsweise, Mãe Zilda *empoderar* möchte, verfolgt sie (geht man denn einmal davon aus) ganz demokratische Ziele: Über Zilda als Brücke will sie dem *povo do axé* Zugänge zu politischen Handlungswegen öffnen. Das funktioniert jedoch nur, wenn Zilda sich im Rahmen der Macht (politischen Kontakten, Wissen um politische Abläufe), die ihr von Flávia gegeben wird, tatsächlich als Multiplikatorin versteht – mehr als distribuierend denn als akkumulierend. An verschiedenen Stellen kann man bei ihr Schwierigkeiten beobachten, ein eben solches Verständnis zu erlangen. Ein Schwanken zwischen einem Erfahrungswert, dass in ökonomischen Fragen jeder erst einmal sich selbst der Nächste ist und den Verheißungen demokratisch organisierter Solidarität wirkt bei ihr oft noch unentschieden, wenn sie sich in ihren Plänen zu erklären versucht; beispielsweise im Kontext solidarischer Ökonomien bald schon davon spricht, andere für sich arbeiten zu lassen, wo es darum ginge, gemeinsam zu arbeiten.

Ein weiteres Problem besteht darin, dass durch solcherlei Vorgänge des *empoderamento* mehr oder weniger sensibel in ein bestehendes Machtgefüge eingegriffen werden muss. Dieses bestehende Machtgefüge ist ein einmal nach religiösen Kriterien organisiertes, dann ein durch Aushandlung verschiedener Kapitalien, vor allem sozialer in Hinsicht auf Verbin-

dungen innerhalb der Szene und auch über die Szene hinaus etwa in politische Sphären hinein, organisiertes. Mãe Zildas Stand in der *candomblé*-Szene war kein besonders einflussreicher, als Flávia sie durch Zuspiegelung verschiedener Zuwendungen und Einführung in verschiedene politische Veranstaltungen zu fördern begann. Die Erfolge und eine gewisse Wichtigkeit, die Zilda durch diese Förderung erlangt, werden nicht unbedingt als ihr eigenes Verdienst anerkannt, sondern eher, sei es an Stellen zu Recht, sei es an Stellen zu Unrecht, auf die Förderung durch Flávia zurückgeführt: Letztlich bleibt also in diesem Beispiel weitgehend eine Abhängigkeit von Vertretern der Regierung, wo eigentlich die Autonomie von Vertretern der Bevölkerung gestärkt werden sollte.

5.12 *Cadastro único*

Ende 2013 war die *Promoção* an der Durchführung eines föderalen Registrierungs-Programms beteiligt, das ein besonderes Augenmerk auf die sogenannten *povos tradicionais* legte: dem *cadastro único* (der einheitlichen Katastrierung). Der *cadastro único* wurde konzipiert, um verschiedene bereits bestehende Programme der Armut- und Hungerbekämpfung unter sich zu vereinen (wie die *bolsa família* (zur *bolsa família* siehe **V:7.Exkurs**), verschiedene mit *Zero Fome* zusammenhängende Distribuierungen und kleinere Programme, die beispielsweise Zuschüsse zu Elektrizitäts- und Wasserrechnungen gewähren). Er ist damit das sozusagen neueste Format einer Reihe labyrinthisch ineinander verwickelter, großangelegter Politiken der Armutsbekämpfung in Brasilien. In die Konzeptionalisierung des *cadastro único* spielte auch eine Politik für die *povos tradicionais* hinein, eine Unterabteilung des *cadastro único* für spezielle Bevölkerungsgruppen wurde geschaffen: einmal für *moradores da rua*, Obdachlose und ähnliche soziale Randgruppen und dann eben für die *povos tradicionais*, die im Rahmen des Programms ebenfalls als besonders vulnerable (*vulneráveis*) Bevölkerungsgruppen klassifiziert werden.

Dies führt zu einer Situation, in der prinzipiell eine Katastrierung für den *cadastro único* an den ehemals und noch immer für die parallel vorerst eigenständig weiterbestehende *bolsa família* bestehenden Stellen jederzeit von jedem entsprechend bedürftigen Bürger vorgenommen werden kann, und andererseits ein *cadastro ativo* (eine aktive Katastrierung) für den genannten Bereich von Sondergruppen vorgenommen wird in Form von Haus- beziehungsweise *terreiro*-Besuchen und öffentlichen Veranstaltungen. Für den *cadastro único* scheint weitgehend die schon für die *bolsa família* zuständige, mit der *ação social* eng zusammenarbeitende Stelle betraut – betreffs der Durchführung des *cadastro ativo* gab es zumindest Ansätze, die *Promoção* an dem Prozess zu beteiligen.

Ende 2013 war ursprünglich geplant, Informations- und Einschreibungstreffen speziell für das *povo de santo* in verschiedenen santamarensischen *terreiros* abzuhalten – man kam davon ab, und projektierte stattdessen ein öffentlicheres *event* auf dem zentralen Platz der

Stadt, das im November 2013 verwirklicht wurde. Neben der Möglichkeit, sich für den *cadastro único* einzuschreiben, wurde auch eine Reihe kleiner Buden aufgebaut, in denen man etwas über afrikanische Frisuren oder die Herstellung von Ketten für die *orixás* lernen konnte; eine andere Bude wurde dem *povo da reciclagem* (dem kreativen *recycling*), wieder eine andere einer *casa de farinha* (Mehlhaus, worunter diverse Mehl-Mahl und -Verarbeitungsmethoden gefasst werden) zur Verfügung gestellt. Auch Musik gab es, Reden wurden gehalten und ein Mittagessen ausgeteilt. Es entstand der Eindruck eines kleinen, mäßig besuchten Jahrmarktes. Die Veranstaltung wurde von der damals ohnehin noch an die *ação social* gekoppelten *Promoção da Igualdade Racial e Gênero* durchgeführt.

Zuvor schon war es mir möglich, eine Exkursion der für die *bolsa família* zuständigen Stelle nach Barra Vermelho, einem kleinen *povoado* (Besiedlung) im ländlichen Inneren des *município* zu begleiten. In Kilometern gemessen war die Entfernung gering, eine Eingebundenheit des Fleckens in bundesstaatliche oder auch nur municipale Politiken betreffend schien sie sehr weit. Das mobile Büro der *ação social* besucht den Flecken nur ein- oder zweimal im Jahr; die Anbindung an Santo Amaro Stadt mit öffentlichem Nahverkehr ist sehr schwach. Erst vor einigen Jahren erfuhr das *povoado*, dass es verwaltungstechnisch nicht zum Nachbarmunicípio São Gonzalo, wie es immer glaubte, sondern zu Santo Amaro gehört. Einige, ließ ich mir sagen, glauben immer noch nicht daran. Es sollte eine Informationsveranstaltung im *terreiro* einer in der santamarensischen Szene kaum bekannten *mãe de santo* abgehalten werden, zu der es aber nicht kam, da die *mãe de santo* in Feira de Santana im Krankenhaus lag. Ob das Treffen nachgeholt wurde, entzieht sich meiner Kenntnis.

Weitere größer angelegte Aktionen betreffs des *cadastro único* für *povos tradicionais* wären mir nicht bekannt; in den Alltagsgesprächen ist der neue *cadastro* kaum präsent, was auch daran liegen mag, dass einige möglicherweise eine Streichung derzeit mit nicht ganz korrekten Angaben bezogener *bolsa família* fürchten – dass sich ein *cadastramento* also als *fiscalização* herausstellen könnte. Auch scheint die insgesamt eher schwache Öffentlichkeitsarbeit für das Programm über die *bolsa família* hinausreichende Vorteile nicht hinreichend klar zu machen. Was zudem etwas befremdet, ist eben jene gesonderte Erfassung gesonderter Gruppen betreffs eines Programms, dessen Kriterien ersteinmal nichts mit religiöser oder ethnischer Situation zu tun haben. Etwas vage heißt es zum *cadastramento diferenciado* (der differenzierten Erfassung), das Teil des *cadastro ativo* macht: die Erfassung über Einkommen, Gesundheits- und Bildungs-Situation hinaus wäre notwendig, um auf die entsprechenden Gruppen zugeschnittene Programme entwerfen zu können – wobei der *cadastro único* selbst für alle der gleiche bleibt, und zur Erfassung bestimmter Gruppen, zumindest bezüglich des *candomblé*, bereits eine Erfassung durch andere Stelle, nämlich das *mapeamento* der SEPROMI (siehe das folgende Kapitel) durchgeführt wurde, und auch bezüglich *quilombola*, *pescadores* und so weiter bereits anderweitige Erfassungen existieren. Auch dieser Umstand macht die Akteure leicht misstrauisch.

Es entstand bei verschiedenen meiner Gesprächspartner der Eindruck, unter dem Deck-

mantel des *cadastro único* sollten Daten erhoben werden, die mit diesem nur bedingt zu tun haben – einige mutmaßten, es handle sich weniger um zur Implementierung von Hilfsprogrammen, sondern mehr um zur Durchführung von Wahlkämpfen benötigte Daten.

5.13 Conferências

Eine gestufte Brücke zwischen Bürgern, municipaler, estadualer und föderaler Ebene stellt die Politik der *conferências* dar, die unter der Regierung Lula ihren Aufschwung erfuhr und unter Dilma beibehalten wurde. *Conferências* werden, der Bildung von *conselhos* (siehe V:2.4) vergleichbar, analog zu den verschiedenen Zuständigkeitsgebieten der *secretarias* (beziehungsweise auf föderaler Ebene: Ministerien) in einem mehrjährigen Rhythmus in einer Reihe von Treffen veranstaltet. Dabei folgt auf die municipale *conferência* die estadualere und darauf die föderale, wobei zum Abschluss der Veranstaltungen auf municipaler und estadualer Ebene jeweils Vertreter gewählt werden, um in die darauf folgende Ebene aufzusteigen. Während der *conferências* werden, neben einem Vortragsprogramm, von verschiedenen Themen zugeordneten Arbeitsgruppen Vorschläge erarbeitet und abgestimmt, die dann von den Vertretern an die jeweils höhere Ebene weitergeleitet werden.

Neben diesen nach bestimmtem Muster organisierten *conferências* wird eine Vielzahl weiterer unterschiedlich kategorisierter politischer Treffen veranstaltet, sowohl auf municipaler, estadualer als auch föderaler Ebene. Sei es ein Treffen (*encontro*) zum *Dia Contra a Intolerância Religiosa* in Salvador, sei es ein *Encontro das Mulheres do Recôncavo* in Santo Amaro oder ein vom politischen Personal der SEPROMI 2014 scheinbar sehr spontan anberaumtes *Encontro dos Povos de Matriz Afro*, von dem niemand so richtig wusste, warum oder wozu dieses Treffen eigentlich stattfand¹⁴¹.

Eine große Ambivalenz des Konferenz-Systems hat, ähnlich wie die Politiken eines *empoderamento*, mit einem leicht manipulierbaren Komplex von Eitelkeit zu tun. Bürger, die meist der oberen Unter- bis unteren Mittelschicht angehören, werden in ihnen eher ungewohnte, finanziell sonst völlig unzugängliche Konferenzhotels geladen, und ihnen wird der Eindruck vermittelt, wichtige Zuträger, wo nicht Träger politischer Entscheidungen zu

141 Mir sind einzelne Vertreter verschiedener Segmente bekannt, die eine Art Konferenztourismus betreiben, indem sie versuchen, an möglichst vielen solcher Treffen teilzunehmen. Roque, ein Fischer aus der Caera, zeigte mir einmal eine Mappe mit zahlreichen Urkunden von solcherlei Treffen, an denen er einige Jahre lang intensiv teilgenommen hatte. Diese 'politischen' Lehrjahre führten zur von ihm initiierten Gründung der AMAPESCA, aus deren Vorstand er sich vor einigen Jahren unzufrieden zurückzog (wie insgesamt aus der Politik in das Familienleben, wie er betont). Unter leicht geänderten Namen besteht die Assoziation, wenn auch mittlerweile ohne seine Beteiligung, fort. Vom System Lula, zu dessen starken Befürwortern und bürgerlichen Aktivisten Roque gezählt werden konnte, distanziert er sich mittlerweile deutlich und gab während der Wahlen 2014 der Dilma-Kontrahentin Marina von dem PSB (*Partido Socialista Brasileiro*) den Vorzug. Bezeichnend ist die von ihm gern erzählte Geschichte, wie Lula während seines Wahlkampfes im *município* aufgetaucht sei und (*brilhando*, brillierend, wie Roque sagt) eine Million Reais für die *pescadores* versprach – das Geld kam tatsächlich, allerdings als *investment* in ein Forschungsprojekt zu einer Kreuzung zweier Fischarten, die in mit der Arbeit traditioneller Fischer in starker Konkurrenz stehenden Aquakulturen herangezogen werden sollten.

sein. Dabei wird leicht vergessen, dass es sich, bei den von den Konferenzteilnehmern erarbeiteten Vorschlägen (auch, wenn sie auf föderaler Ebene in Brasília angekommen erarbeitet werden) noch immer um Vorschläge handelt, deren tatsächliche Umsetzung eine von den abgehaltenen Konferenzen ganz unabhängige Frage ist. Zumal laufen die meisten im Rahmen solcher Konferenzen erarbeiteten Vorschläge auf die eine oder andere Art darauf hinaus, mehr staatliche Mittel für das jeweils vertretene Bevölkerungssegment einzufordern – ein Wunsch, der den staatlichen Stellen auch ohne ein aufwendiges System von *conferências* bekannt ist.

Die Teilnahme an solchen *conferências* wird staatlich finanziert, was Fahrtkosten, Unterbringung und Verpflegung am jeweiligen Veranstaltungsort (also Salvador da Bahia im Falle baianischer estadualer Ebene und oft Brasília für die *conferência federal*) betrifft. Am Ende wird eine Urkunde über die Teilnahme ausgestellt, die auch bei der Bewerbung um Stellen im öffentlichen Dienst einen nach einem bestimmten Schlüssel in Punkte umgelegten Bewerbungswert hat.

2013 konnte ich betreffs der *cultura* an der municipalen, betreffs der *Promoção da Igualdade Racial* sowohl an der municipalen als auch an der estadualen Konferenz als Beobachter teilnehmen. Betreffs der *conferência* der *Igualdade Racial* war die *candomblé*-Szene in hohem Maße vertreten gewesen, Vertreter anderer als *povos tradicionais* kategorisierten Bevölkerungsgruppen fehlten aber nahezu vollständig (wenn ich mich recht erinnere, behaupteten einige, einen einzelnen *cigano* auf der Veranstaltung gesehen zu haben). Obgleich auf der Konferenz um das Amt des Vertreters ein regelrechter kleiner Wahlkampf geführt wurde, sprang der letztlich als erster Vertreter gewählte *pai de santo* vor Beginn der *conferência* auf estadualer Ebene ab (übrigens mit dem Argument, dass er keine finanzielle Vergütung für die Reise erhalten würde). Auch auf estadualer Ebene überwogen bei weitem Vertreter der afrobrasilianischen Bevölkerung, und unter ihnen wiederum ein augenfällig starker Anteil von *candomblé*-Zugehörigen.

5.14 *Candomblé* auf der Bühne

Wie bereits erwähnt, scheint der *candomblé* insgesamt eine bevorzugte Stellung einzunehmen, was die Politiken für die *povos tradicionais* betrifft. Davon wird eine Tendenz verschiedener Vertreter des *candomblé* bestärkt, ihre Religion als eine Art afrobrasilianischer Leitkultur zu verstehen.

In diesem Zusammenhang kam es beispielsweise auf der municipalen Ebene der *conferência* der *Promoção da Igualdade Racial* in Santo Amaro zu einem bezeichnenden Vorgang. Die zahlenmäßige Dominanz des afrobrasilianischen Elements unter den Teilnehmern und innerhalb dessen wiederum der *candomblecistas* war sehr deutlich. Im Rahmen des Ablaufes der Konferenz wurden Arbeitsgruppen gebildet, die Vorschläge zur Weiterreichung an die nächsthöhere Ebene erarbeiten sollten. Auf Seiten der Vertreter des *candom-*

blé war auch Pai Ricardo, ein politisch sehr aktiver *pai de santo* aus der in der Nähe Salvadors gelegenen Industrie-Stadt Camaçari, angereist, um das politisch weniger erfahrene santamarensische *povo do axé* zu unterstützen. Flávia, auch aus Raummangel, regte an, die große Arbeitsgruppe des *candomblé* mit der kleinen Arbeitsgruppe der *quilombola* an einen gemeinsamen Tisch zu setzen. Pai Ricardo lehnte den Vorschlag (sich damit zum Sprecher der santamarensischen *candomblecistas* aufschwingend) vehement ab, interessanterweise mit einer eher gegenstandsfernen Argumentation: Es sei wenig Zeit, und die Zusammensetzung der beiden Gruppen wäre zeitraubend. Die Diskussion darum raubte fünfzehn Minuten der Konferenzzeit, und die beiden Gruppen blieben getrennt. Einer der vielsagendsten Vorschläge, von eben jenem Ricardo in die Diskussion gebracht, wurde bereits (siehe **V:4.1**) erwähnt und bezog sich auf eine vorherrschende Rolle der *terreiros* innerhalb der vielfältigen afrobrasilianischen Kultur: Jegliche von Seiten der *prefeitura* in Auftrag gegebene öffentliche Präsentation von *samba*, *capoeira*, *maculelê* und ähnlichen kulturellen Manifestationen müsse die *terreiros* einbeziehen, da all diese Manifestationen in den *terreiros* ihren Ursprung haben würden. Das *terreiro* wurde hier zu einer Art ideologisch erhöhtem Phantasiequilombo, dem Quell jeglicher afrikanischer Kulturelemente in Brasilien gemacht, was nicht nur bei den *sambeiros* und *capoeiristas* und *maculelê*-Leuten, sondern vermutlich (und vielleicht gerade auch) bei den Nachfahren historisch mehr oder weniger tatsächlicher *quilombola* Widerstände hervorgerufen hätte. Im konkreten Falle des (wenn auch möglicherweise entgegen historischen Fakten) als *quilombo* anerkannten Stadtviertels Caera etwa bildete sich auch eine *samba*-Gruppe und eine dazugehörige *samba mirim*-Gruppe (eine Kinder-*samba*-Gruppe). Ein *terreiro* gibt es in dem Stadtviertel nicht. Die Vertreter wären sicher wenig erfreut gewesen, zu erfahren, dass künftig Auftritte ihrer *samba*-Gruppe gemäß dem Wunsch der *candomblecistas* von der Stadtverwaltung erst mit den *terreiros* besprochen werden müssten, oder einer im Rahmen eines *terreiro* gegründeten *samba*-Gruppe im Zweifelsfalle der Vorzug gegeben würde.

Auch auf der estaduais *conferência* der *Promoção da Igualdade Racial* in Salvador, im August 2013, schienen die *povos de terreiro* zahlenmäßig andere Gruppen zu überwiegen und meinungsführend zu sein. *Índios* (obgleich ein Achtel der brasilianischen Indigenen dem Zensus von 2010 folgend in Bahia zu verorten sind) waren kaum vertreten; *ciganos*, wie man mir mitteilte, im Singular als EIN *cigano*. Der Großteil der Teilnehmer war mehr oder weniger afrobrasilianisch, und ein großer Teil davon *do terreiro*. Teils kam es innerhalb des afrobrasilianischen Spektrums zu Konflikten – etwa, als ein Vertreter afrobrasilianischer Bevölkerungsgruppen mit Hintergrund wohl eher im politischen *movimento negro* kritisierte, dass auf der großen Bühne im Vortragssaal des Kongress-Hotels *candomblé*-Lieder gesungen wurden. Tatsächlich wurde an dieser Stelle eine Grenze, die laizistische Politiken eigentlich gebieten, deutlich überschritten – man stelle sich den Aufschrei innerhalb der *candomblé*-Szene vor, wenn die *evangélicos* zum Abschluss einer solchen *conferência* für Jesus gesungen hätten.

Der Konflikt deutet wieder auf jene Vorstellung, jegliche afrobrasilianische Kultur (also auch *capoeira*, *samba*, *maculelê* etc.) wäre afrikanisch-religiös basiert. Eine Gleichsetzung derzeitiger afrobrasilianischer Kultur mit einer *candomblé*-Kultur geht schon in Anbetracht der Katholiken und auch der Evangelikalen keineswegs auf: angesichts der genannten religiösen Gruppen sind die *candomblecistas de facto* eher eine Minderheit.

6 Kartierung der SEPRONI

Mapemamento, Kartierung, bisweilen auch: *cadastro*, Katastrierung oder *registro*, Registrierung verschiedener, vor allem kultureller Entitäten wird derzeit auf staatlicher Ebene vielfach betrieben: Verschiedene Behörden nehmen auf allen drei staatlichen Ebenen, *federal*, *estadual*, *municipal*, bisweilen von einer höheren an eine tiefere Ebene delegiert, solche Erfassungen vor. Die Kommunikation der verschiedenen Organe untereinander ist dabei oft defizitär, wodurch viel Arbeit mehrfach geleistet wird. Die Durchführung von solcherlei Erfassungen muss auch in vielen Fällen als schlecht organisiert gelten, wodurch mit großem Arbeitsaufwand meist nur mangelhafte, wo nicht direkt fehlerhafte Ergebnisse entstehen: Die Mangel- und Fehlerhaftigkeit vorliegender Ergebnisse gibt dann allerdings anderer Behörde Anlass, eine erneute Katastrierung in Gang zu setzen. *Cadastro*, *mapemamento* lassen sich lesen als ein Ringen um eine organisierte Grundlage in weitgehend noch immer unorganisierter Kultur – und sie scheinen etwas Solides, grundsätzlich Gutes, verbunden mit dem antreibenden Glauben, seien die Dinge ersteinmal katastriert, könnten alle möglichen weiteren Schritte von dort aus unternommen werden. Dadurch bleibt bisweilen ein weiterer Grund der Erfassung (warum soll diese Erfassung durchgeführt werden?) vorerst ausgespart.

Ein gutes Beispiel für einen großangelegten und sicher kostspieligen Katastrierungsansatz ohne besonders wertvolles Ergebnis ist das von der SEPRONI durchgeführte *mapemamento* der *candomblé*-Häuser. Gut möglich, dass es in gewisser Parallele zur noch immer andauernden Quilombolisierung insbesondere des Nordostens Brasiliens implementiert wurde; für die Erfassung von Gemeinschaften von Nachfahren von *quilombola* ist die staatlich eingebundene Stelle *Palmares* verantwortlich. Für den Bereich des Recôncavo wird eine Erfassung der lokalen *samba*-Gruppen durch ASSEBA, aufgehoben im Netz der 16 im Recôncavo installierten *casas do samba*, geleistet (siehe **V:1.1**).

Die durch SEPRONI, die bundesstaatliche *Secretaria de Promoção da Igualdade Racial* durchgeführte Kartierung von 'Räumen von Religionen afrikanischer Matrize im Recôncavo' machte Teil eines 2008 durch SEPPPIR, die föderale *Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial* angestoßenen Großprojektes. Vergleichbare Kartierungen wurden im Bundesstaat Bahia in einem vorausgegangenem Projekt in der Metropolregion Sal-

vador und parallel in der Region des Baixo Sul, des unteren Südens Bahias, vorgenommen.

Außerhalb Bahias wurden ähnliche Projekte bereits in den Metropolregionen Belo Horizonte (Minas Gerais), Belém (Pará), Recife (Pernambuco) und Porto Alegre (Rio Grande do Sul) im Rahmen eines gemeinsamen Projektes, und im Rahmen eines separaten Projektes in Rio de Janeiro vorgenommen. Unter anderem in São Paulo (und vermutlich in weiteren Städten und Bundesstaaten) wird nach der Implementierung eines solchen Projekts für die eigene Region verlangt.

Die a) in Salvador und b) in Belo Horizonte, Belém, Recife und Porto Alegre erhobenen Daten sind teilweise im Internet zugänglich. Ein Menü erlaubt die Anwendung von Suchfunktionen und den Zugriff auf Hintergrundinformationen zum Projekt. Die Kartierungen von Rio de Janeiro, Baixo Sul und dem Recôncavo sind nicht vergleichbar *online* gestellt. Es wurden *print*-Publikationen verlegt, die teils im Netz als *pdf* auffindbar sind. Wieweit für die *online*-gestellten Kartierungsprojekte ebenfalls *print*-Versionen vorliegen, weiß ich nicht zu sagen.

Ein Nachteil digitaler Veröffentlichungen war vielleicht eine geringere Sichtbarkeit des Resultats für die Erfassten selbst, die in vielen Fällen noch nicht über Internetanschlüsse und zum Navigieren im Internet notwendige Kenntnisse verfügen. Eine flexibel, interaktiv angelegte Datenbank, die auf Veränderungen (Neugründungen, Schließungen) innerhalb der Szene reagieren kann, wurde meines Wissens für keines der durchgeführten Kartierungsprojekte angelegt.

Auch in São Paulo wurde ein Kartierungsprojekt zumindest initiiert, kam jedoch meines Wissens bislang zu keinem Abschluss. Während der Internetrecherche stieß ich auf ein Dokument auf der Internet-Seite des Ethnologen Reginaldo Prandi (2014), das gerade wegen seiner Einfachheit eine gangbare Alternative zumindest zu dem publizierten Part der in den Großprojekten erfolgten Datenerhebungen darstellt: ein 61 Seiten umfassendes *microsoft-word*-Dokument mit einer Liste der paulistischen *terreiros*. Die jeweils gegebenen Informationen entsprechen, davon abgesehen, dass keine Fotos beigefügt sind, denen, die im Vorstellungsteil der mir bekannten Groß-Kartierungs-Projekte gegeben werden.

Im Folgenden sei auf die *print*-Publikation *Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Recôncavo* und dann auf die darin zum *município* Santo Amaro enthaltene Abteilung mit den dort verzeichneten 60 *terreiros* gezoomed. Um sich die Detailschärfe dieses *zoom* zu verdeutlichen, sei kurz darauf hingewiesen: Brasilien besteht aus 26 Bundesstaaten und einem Bundesdistrikt; der Bundesstaat Bahia besteht aus 27 *territórios de identidade*, und das *território de identidade* Recôncavo fasst 20 *municípios*, von denen Santo Amaro nur eines ist.

6.1 Die Publikation

Die Publikation besteht aus 184 Farbdruck-Seiten A4, leimgeheftet mit Karton-Broschur: eine relativ hochwertige Ausführung, wie sie allerdings für Regierungspublikationen nicht unüblich ist. Erscheinungsdatum 2012; eine Angabe über die Auflagenhöhe findet sich nicht. Zumindest in Santo Amaro wurden Exemplare an die von der Kartierung erfassten *terreiros* verteilt; für den Buchmarkt war die Publikation nicht bestimmt. Wohin die übrigen Exemplare der mir unbekanntem Auflagenhöhe gingen, weiß ich nicht zu sagen; das mir vorliegende Exemplar wurde mir freundlicherweise von einer lokalen Behörde überlassen. Bekannte äußerten große Schwierigkeiten, ein Exemplar zur Einsicht in die Hände zu bekommen. Der flüchtig oder verborgen anmutende Status dieses Buches (in diesem Falle greifbarer und zugleich ungreifbarer als die verwandten digitalisierten Kartierungen aus Recife, Salvador, Rio de Janeiro) legt eine nähere Beschreibung nahe:

Nach einem einseitigen Einleitungstext, gezeichnet von Elias de Oliveira Sampaio, damals amtierendem Sekretär der SEPRMI, folgen drei Teile: 1) eine Einführung in das Projekt mit einigen statistischen Auswertungsdaten, etwa 25 Seiten. 2) Eine Darstellung der *terreiros* auf (wenig detaillierten) Karten der jeweiligen *municípios* und Tabellen, die a) den Namen des *terreiros*, b) seine *nação* und c) die Angabe enthalten, ob es 'urbano' (städtisch) oder *rural* (auf dem Land) gelegen ist, etwa 40 Seiten. Im umfassendsten Teil 3) (etwa 105 Seiten) werden, wieder nach Zugehörigkeit zu den *municípios* geordnet, sämtliche erfassten *terreiros* aufgeführt. Angaben werden über Name des *terreiros*, *nação*, Name des religiösen Vorstehers (*liderança*) und Adresse gemacht. In den meisten Fällen stehen diese Angaben neben einem Foto des *terreiro*, meist einer Fassadenansicht. Fehlt ein solches Foto, dann dient die Graphik einer Trommel als Platzhalter. Betreffs der religiösen Vorsteher wird stets der bürgerliche Name genannt¹⁴².

Der ganze Band ist reich bebildert und eher textarm. Sowohl Bebilderung als auch Text sind sehr großzügig auf den Seiten angeordnet.

Der Informationswert der beiden größeren Teile, des Karten- und des Listenteils, ist gering und zudem im Verhältnis der beiden Teile zueinander redundant. Der Informationswert entspricht dem eines Adressbuches nebst Angabe der *nação*. Den Fotos der Außenfassaden der *terreiros* kann beim besten Willen weder praktischer noch ästhetischer Wert abgewonnen werden. Ein genauerer Blick auf die Auflistung santamarensischer *terreiros*, die mit eigenen Daten abgeglichen und entsprechend kommentiert werden kann, erfolgt weiter unten.

Der Einleitungstext beschreibt das Ziel des Kartierungsprojektes (konform mit der Zielsetzung der weiteren mir bekannten Kartierungsprojekte) wie folgt: "[...] para o levantamento de dados e informações que subsidiem a formulação e implementação de políticas

142 Was die Identifizierung in vielen Fällen erschwerte, da meist ein religiös geprägter Rufname gebräuchlich, und der bürgerliche Name religiöser Vorsteher oft kaum bekannt ist.

públicas que favoreçam a preservação e valorização do patrimônio material e imaterial da cultura e religiosidade afro-brasileira no estado": „[...] für die Erhebung von Daten und Informationen, die die Formulierung und Implementierung von öffentlichen Politiken stützen, die der Bewahrung und Wertschätzung des materiellen und immateriellen Erbes der afro-brasilianischen Kultur und Religion im Bundesstaat dienen" (2012: 3).

Die Datenerhebung wurde von entsprechend eingeschulten '*pesquisadores de campo*' (Feldforschern) vermutlich 2010/11 durchgeführt; die Koordination der Feldforschung wurde, wie schon betreffs der salvadorianischen Kartierung, neben Paula Cristina da S. Barreto von Jocélio Teles dos Santos geleistet. Betreffs der salvadorianischen Kartierung waren es vorrangig an einem Stipendienprogramm beteiligte Studenten, von denen die Feldarbeit geleistet wurde. Vermutlich verhielt es sich mit der Kartierung des Recôncavo ähnlich. Dos Santos ist als Sozialanthropologe, Direktor der anthropologischen Fakultät der *Universidade Federal da Bahia* und des *Centro de Estudos Afro-Orientais* und Koordinator des Postgraduierten-Programms *Estudos Étnicos e Áfricos*. Einige seiner Publikationen werden in dieser Arbeit zitiert (siehe Literaturverzeichnis). Außerdem war er Betreuer der Arbeit von Ana Rita Machado zum *Bembé do Mercado* (siehe V:3.2). Er darf als einer der derzeit zentralen Akteure zwischen Akademie, *terreiro* und Politik in Bahia gelten. Paula Cristina da S. Barreto, Soziologin, ist mir nicht aus anderen Zusammenhängen bekannt.

6.2 Daten und Statistiken

Der Einführungstext gibt eine umfangreiche Liste von Daten, die erhoben werden sollten. Sie umfasst ambientale, soziale und religiöse Charakteristika und Aktivitäten der *terreiros* und verschiedene persönliche Angaben betreffs des religiösen Vorstehers. Sollten Daten erfolgreich in dem hier projizierten Ausmaße erhoben sein sollen, so floss ein großer Teil lediglich in die Statistiken und ein weiterer großer Teil überhaupt nicht in die Publikation ein. Dies kann teils Anonymisierungsgründen geschuldet sein (obgleich diese, siehe unten, bei der Angabe von Denunziationen nicht geleistet wurden) und teils auch methodologischen Problemen etwa betreffs der '*evasão e entrada de adeptos*' ('Flucht', vermutlich im Sinne von Austritt und Eintritt von 'Adepten'). Interessanterweise stellte die Frage nach Zugehörigkeit zu nicht-staatlichen Organisationen oder Assoziationen wie AcBantu oder der *Federação* der Auflistung zufolge kein *item* dar.

Im Rahmen der Kartierung des Recôncavo wurden insgesamt 420 *terreiros* erfasst, 19,2% davon *angola*, 34,1 % *ketu* und 15,4 % *umbanda*. *Jeje* ohne weitere Spezifizierung ist mit 2,2 % vertreten, die zahlreichen weiteren Eigenbezeichnungen sind ausnahmslos mit weniger als zwei Prozentpunkten vertreten; oft handelt es sich um nur einmalige Angaben. Die höchste absolute Zahl von *terreiros* wurde in Santo Amaro erfasst (60), gefolgt

von Cachoeira (48)¹⁴³.

Die Art der Aufarbeitung der Daten im ersten Teil bezieht sich grundsätzlich auf den Re-côncavo als *território de identidade* (und nicht auf einzelne *municípios*). Es werden Statistiken zu folgenden Bereichen geliefert:

Geschlecht des religiösen Vorstehers (55 % weiblich, 45 % männlich);

raça ou cor, Rasse beziehungsweise Farbe (55 % *preta*, 36 % *parda*, 6 % *branca*, 3 % *indígena*)¹⁴⁴;

Schulbildung (tendenziell gering);

Anzahl der Neueröffnungen von *terreiros* pro Jahr (seit den 1950er Jahren tendenziell ansteigend; mit gelegentlichen deutlichen *piques*).

Kurz wird die Teilnahme der *terreiros* an kommunitären Aktivitäten und staatlichen Programmen behandelt; es folgen statistische Angaben zur ambientalen Situation und legalen Situation der Grundstücke; dann zur beruflichen Situation der religiösen Vorsteher. Weiterhin wurde pro *município* erhoben, wieviele Personen in den *terreiros* leben (Gesamtzahl: 1257, also nur etwa 3 Personen pro *terreiro*); in zwei Tabellen werden Schulbildung und Geschlecht korreliert.

Es folgt eine nach *municípios* geordnete tabellarische Auflistung von *conflitos* (Konflikten), vorrangig Denunzierungen diskriminierender Übergriffe durch *evangélicos*. Neben diesen (meist, muss man sagen, eher harmlosen Vorkommnissen; zur Frage der Diskriminierung siehe auch V:9) tauchen gelegentlich auch Konflikte zwischen den *terreiros* auf. Im *Ilê Axé Ogum Bara Lonan* in Cruz das Almas etwa "Colocaram *pemba*, *saco de ebó* e *balaio* para o *terreiro*": „Die [vermutlich ein konkurrierendes *terreiro*] legten *pemba*, einen Sack mit einem *ebó* und ein *balaio* [ein Bastkorb mit weiteren rituellen Gaben] vor das *terreiro*“; vermutlich, um eine *macumba* zu machen. Bezüglich Santo Amaro findet sich dokumentiert eine Denunzierung des *Centro de Caboclo Boiadeiro* der 2013 verstorbenen Mãe Elza: "Briga com o Pai Pequeno porque ele quer tomar os clientes dela. Ele chama os clientes dela, contudo muitos não gostam dos serviços do mesmo e voltam para ela e ele não gosta": „Streit mit Pai Pequeno, weil der ihre *clientes* wegnehmen will. Er ruft ihre *clientes*, indes viele von denen dessen Arbeiten nicht mögen und zu ihr [Mãe Elza] zurückkehren, und das mag er [Pai Pequeno] nicht". Wieweit solcherlei Angaben, die durchaus übliche und alltägliche Vorkommnisse von Streit oder Konkurrenz zwischen den *terreiros* zum Ausdruck bringen, unkommentiert in eine Listung zu übernehmen Sinn macht, ist freilich mit einem Fragezeichen zu versehen. In dieser Hinsicht verwundert es auch sehr, dass betreffs Santo Amaro nur 13 'Konflikte' verzeichnet sind, wobei es sich schon um die umfangreichste Listung gemessen an den anderen *municípios* handelt.

143 In der Frage, welche der beiden Städte denn nun als *cidade da macumba* zu gelten habe, darf Santo Amaro demzufolge also einen Punktsieg vermelden! (*Axé!*)

144 Der hohe Anteil der Angabe '*cor preta*' kann in Hinblick auf einen rezenten Wechsel der Sprachregelungen gelesen werden. In meiner Umfrage in Santo Amaro gaben nur 6% '*cor preta*' an – aber 49% '*cor negra*', was addiert (sogar exakt:) den 55% '*cor preta*' im *mapeamento* der SEPRMI entspricht.

Die wenigen gegebenen statistischen Auswertungen einiger der erhobenen *items* lassen in der Regel von ihrer Aufarbeitung in der Publikation her keine Rückschlüsse auf einzelne *municípios* mehr zu, oder könnten betreff einiger *items* allenfalls eigenhändig nachvollzogen werden.

6.3 Häuser

Ein etwas genauerer Blick auf die Santo Amaro betreffende Abteilung wird hilfreich sein, um auf einige grundsätzliche Probleme nicht nur dieser Kartierung von *candomblé*-Gemeinschaften hinweisen zu können. Der Kartenteil gibt (analog zu der Erfassung der anderen *municípios*) eine Karte des *município* und verzeichnet mit einem kleinen *icon terreiros de candomblé* in Santo Amaro Stadt, Oliveira de Campinhos, São Braz, Acupe und (fälschlicherweise) Itapema. Darauf folgt, wie bereits erwähnt, eine Liste mit den Namen der *terreiros* und Angabe von *nação* und Angabe der Lokalisierung (urban oder rural): Von letzterer Angabe abgesehen werden die (von Flüchtigkeitsfehlern bei der Datenübertragung abgesehen) selben Angaben im dritten Teil erneut gegeben.

Der dritte Teil verzeichnet 60 *terreiros*, von drei Ausnahmen abgesehen stets mit Foto, und wie folgt lokalisiert:

Santo Amaro Stadt: 41

Acupe: 12 (13)

Itapema: 1 (fehlerhaft, es handelt sich um das *terreiro* von Pai Zau, das zu Acupe gehört)

São Braz: 2

Oliveira de Campinhos: 1

Nova Conquista (zu Oliveira de Campinhos gehörend): 2

Ponto do Carvão (an der Straße nach Cachoeira gelegen): 1

Die Publikation gibt keine Auskunft darüber, nach welchen Kriterien eine Lokalität als *terreiro* definiert und somit aufgenommen wurde. In seinem Aufsatz '*Os candomblés da Bahia no século XXI*', den Jocélio dos Santos (o.J.) begleitend zu dem *mapeamento* von Salvador da Bahia schrieb, wird das Problem der Bestimmung von *terreiros* erwähnt. Dazu heißt es: "[...] acordamos por uma definição de terreiro que envolvesse reconhecimento como tal pela liderança religiosa e pela comunidade onde está localizado, o tempo de existência, registro, bem como regularidade na estrutura religiosa como ciclo de festejos e número de iniciados." Folgende Kriterien werden also angelegt:

- a) Anerkennung durch den religiösen Vorsteher (also: Selbstverständnis).
- b) Anerkennung durch die Gemeinschaft, in der das *terreiro* lokalisiert ist.
- c) Alter des *terreiro*.

- d) Registrierung (wo auch immer; sowohl das Verfügen über CNPJ, die Teilnahme am Programm der *cesta básica* oder auch die Mitgliedschaft in der *Federação* könnten gemeint sein).
- e) Regelmäßigkeit in der religiösen Struktur,
- f) beispielsweise betreffs des Festzyklus
- g) und der Nummer der Initiierten.

Da Jocélio dos Santos auch für die Koordinierung des Forschungsteils des *mapeamento* in Santo Amaro verantwortlich zeichnet, darf man wohl davon ausgehen, dass Gleiches für die dortige Kartierung gelten sollte. Die Schwierigkeit einer Eingrenzung, die auch hier deutlich wird, liegt in der Natur der Sache: Lehnt man (zu Recht) die fragliche und an Mitgliedschaft gebundene Deutungshoheit der *Federação* als das ausschlaggebende Kriterium, als das es institutionalisiert wurde, ab, dann existiert schlicht keine allgemein gültige Definition von *terreiro*. Betreffs der von Santos gelieferten Kriterien lässt sich angesichts der erfassten *terreiros* rückfolgern, dass vordergründig Kriterium a) und b) angelegt wurden, zudem ein drittes, nicht erwähntes: Anerkennung durch andere religiöse Vorsteher. Die Zusammennahme dieser drei Kriterien entspricht dann auch dem naheliegendem Vorgehen der *pesquisadores*, das meinem anfänglichen Vorgehen in Santo Amaro keineswegs unähnlich ist, und wohl als allgemein ethnologisches gelten darf: Sind erste Kontakte geknüpft (a), wird nach weiteren *terreiros* gefragt (b), man sucht sie in dem entsprechenden Viertel (c) und nimmt sie schließlich auf (d). Die Zusammennahme der drei genannten Kriterien ergibt jedoch ein allenfalls sehr weiches Kriterienbündel. Von etwa 15 der 60 erfassten *terreiros* wird emisch in Frage gestellt, wieweit es sich um *terreiros* handelt: Einigen fehlt die religiöse Legitimation, andere sind seit Jahren außer Funktion, einige existieren als solche nicht. Die verbleibende Liste, im Übrigen, deckt sich weitgehend mit den als Mitglied in der *Federação* gemeldeten *terreiros*, was auf deren immer noch bestehende Anerkennung als maßgebliche Institution verweist (so wurde auch, zumindest Salvador betreffend, eine Zusammenarbeit sowohl mit der *Federação*, als auch mit AcBantu erwähnt).

Mehrere kleine Häuser, die der Anlegung sehr offener Kriterien zufolge gemessen an den Aufgenommenen durchaus hätten aufgenommen werden können, und zum Zeitpunkt der Registrierung bereits bestanden, fehlen in der Kartierung. Weitere Häuser, darunter auch solche, die härteren Kriterien standhalten würden, kamen seit der Durchführung der Kartierung 2010/11 hinzu. Von den erfassten *terreiros* sind mittlerweile drei wegen Tod ihres religiösen Vorstehers nicht mehr existent; eines zog um.

Diese Umstände verweisen auf einen steten Wandel, dem die *candomblé*-Landschaft unterworfen ist. Eine Zensus-Erfassung kann nur eine Momentaufnahme liefern, vor einem Jahr sahen die Dinge anders aus, und in einem weiteren Jahr werden die Dinge wieder anders aussehen. Ethnologisch lässt sich mit einer solchen Momentaufnahme in hohem Maße bewegter Szene durchaus (wenn auch mit entsprechenden Schwierigkeiten verbunden)

arbeiten – wieweit sie der Implementierung von politischen Programmen dienlich ist, muss jedoch stark in Frage gestellt werden.

6.4 Politiken auf Grundlage der Kartierung

Im Rahmen des Internetauftritts des ebenfalls unter Schirmherrschaft von SEPPIR stehenden Kartierungsprojektes in Recife, Belem, Porto Alegre und Belo Horizonte findet sich das vage Desiderat erwähnt, öffentliche Politiken für die Gemeinschaften der *terreiros* implementieren zu wollen; spezifiziert in Hinsicht auf eine Zuarbeit für das Programm SAN (*Segurança Alimentar e Nutricional*). Analog mag man vermuten, der in Santo Amaro durchgeführte Zensus könnte der Verteilung von *cesta básica* beispielsweise dienen, das ist aber nicht der Fall: Die Verteilung der *cesta básica* obliegt AcBantu und deren Liste von *terreiros*. Im Zusammenhang mit einem Projekt der *economia solidária*, das 2014 über Pai Pote an Santo Amaro herangetragen wurde, wurde auch ihm die Auswahl von (in diesem Fall nur 7 weiteren) zu beteiligenden *terreiros* übertragen, ohne auf die aufwendig durch SEPRMI erstellte Liste zurückzugreifen. Auch die *Secretaria de Promoção da Igualdade Racial e Gênero*, das municipale Tochterorgan der bundesstaatlichen SEPRMI, hat seit längerer Zeit vor, einen eigenen Zensus durchzuführen – der von der übergeordneten Behörde durchgeführte scheint also für die regionale politische Arbeit nicht zureichend, was er auch in vielerlei Hinsicht tatsächlich nicht ist. Auch die *Secretaria de Cultura e Turismo* arbeitet (etwa im Zusammenhang mit dem *Bembé do Mercado* oder der Erarbeitung des *Plano Municipal de Cultura*) nicht mit der von SEPRMI durchgeführten Kartierung.

Wieweit infolge der anderen Kartierungen bundesstaatliche Projekte auf deren Grundlage tatsächlich angestoßen wurden oder werden, entzieht sich meiner Kenntnis, wie auch die Frage, in welchen weiteren Formen das Datenmaterial a) überhaupt erhoben, b) ausgewertet und c) mit welchem Ziel es ausgewertet wurde.

Auf der sichtbaren und nachrecherchierbaren Ebene beschränkt sich das Ergebnis des aufwendigen Zensus also bislang auf eine, wie im vorausgegangenen gezeigt, durchaus fragliche Publikation. Die verschiedenen *terreiros* erinnern sich an die 2010/11 erfolgten Besuche der *pesquisadores* des Programms; es ist die Rede davon, es sei die Rede davon gewesen, verschiedene Projekte für die *terreiros* nach Santo Amaro zu bringen, finanzielle Unterstützungen vor allem betreffs der Renovierung der Häuser (um deren Notwendigkeit zu belegen möglicherweise die Fotos der Außenfassaden angefertigt wurden).

Fragt man die Vorsteher der *terreiros*, die an dem *mapeamento* teilnahmen, nach den Resultaten des Projektes, ist die Antwort in aller Regel: *Nada*, nichts. Der durchgeführte Zensus wird als weiteres Beispiel dafür genommen, dass staatlich angelegte Programme in aller Regel leere Versprechen sind. Diese Einstellung mag auch auf einer Differenz zwischen lokalem, vom Bürger und Akteur her gedachten Verständnis und behördlichem Verständnis solcher Projekte basieren: Erhofft sich der erste möglichst unmittelbare Vorteile,

implementiert die behördliche Seite eher strategische Programme mit zukünftigen, mittelbaren Resultaten. Beispiele, wo solche mittelbaren Resultate hätten greifen können, wurden im Vorausgegangenen gegeben – und sie griffen offensichtlich nicht. Dass sich anderorts konkrete Maßnahmen, die aus der Kartierung der *terreiros* in Santo Amaro resultieren, abzeichnen würden, entzöge sich meiner Kenntnis. Dies hat eben auch (selbst besten Willen vorausgesetzt) mit der Art der Kartierung selbst zu tun, die, wie sie durchgeführt wurde, der überaus dynamischen *candomblé*-Landschaft keineswegs gerecht wird.

6.5 Ethnographische Aspekte

Im Falle des Metropolregionenbündels wurde eine Strategie der Datenerhebung verfolgt, in der in einer *antropologia compartilhada* Studenten und Akteure der lokalen *candomblé*-Gemeinden Zweierteams von *pesquisadores* bildeten, zudem wurden allgemein anerkannte Persönlichkeiten der jeweiligen *candomblé*-Szenen als lokale Orientatoren eingesetzt: Methodisch wurde also durchaus interessant vorgegangen, was an dieser Stelle jedoch nicht weiter diskutiert werden kann (verwiesen sei auf einen Aufsatz von Torres et. al. (o.J.), der die Methodik diskutiert). Bezüglich Salvadors mündete das Kartierungsprojekt in einer, wenn auch verhältnismäßig knappen, so doch sehr aufschlußreichen kleinen ethnographischen Arbeit von Santos. Fußend auf einem in seinem Umfang überaus luxuriösen Datenmaterial verfasste er (als eine Art Vorwort und statistischer Einleitungsteil, ähnlich dem ersten Teil in der Publikation zur Kartierung der *terreiros* im Recôncavo) einen Aufsatz mit dem Titel *Os candomblés da Bahia no Século XXI* (o.J.).

Zwar verweist der Titel auf eine sehr fragliche Tendenz, die Hauptstadt und mit ihr verbundene Metropolregion Salvador da Bahia de Todos os Santos als stellvertretend für den gesamten Bundesstaat zu verstehen (ein Fehlverständnis, das auch auf politischen Konferenzen immer einmal wieder diskutiert wird). Dennoch handelt der Aufsatz in großer Dichte und gestützt auf das umfangreiche Datenmaterial einige sehr interessante Aspekte des salvadorianischen *candomblé* ab und zeigt Tendenzen auf, die in vielen Fällen auch der Entwicklung santamarensischer *candomblé*-Szene ablesbar sind. Etwa eine gewisse Maskulinisierung des *candomblé*, ein (vermutlich zumindest auch ideologisch bedingtes) *empretecimento* beziehungsweise *enegrecimento* (Verschwarzung analog zum *embranquecimento*, der Verweißung) und eine Vorherrschaft des *candomblé ketu* über die anderen *nações*.

7 Wahlen und Wahlprogramme

In die Zeit meiner Feldforschungen in Brasilien fiel nicht nur die Fußballweltmeisterschaft, sondern auch die Präsidentschaftswahl 2014, verbunden mit der Wahl von Abgeordneten für das bundesstaatliche und für das föderale Parlament. Die Wahlen begünstigten Beobachtungen, wie verschiedene Akteure des *candomblé* sich, abgesehen von ihren lokalpolitischen Positionierungen, zu größeren und großen Politiken verhalten.

Zwei *pais de santo* waren direkte Akteure von Wahlkampagnen: Pai Zau und Pai Pote.

Zau arbeitete bereits verschiedentlich in politischen Umfeldern und war eine Zeit lang auch Sekretär der *Secretária de Promoção da Igualdade Racial* im Nachbar-*município* Saubara, wo er, getrennt von seinem innerhalb des *município* Santo Amaro gelegenen *terreiro*, seine Privatwohnung unterhält. Die Partnerschaft zwischen ihm und dem amtierenden Bürgermeister, an dessen Wahlkampagne er maßgeblich beteiligt war, zerbrach: Er wurde von dem Sekretärsposten abgesetzt und die *secretaria* wurde als solche aufgelöst, das Büro neubesetzt und der Kulturbehörde untergeordnet. Während der Wahlen 2014 war er engagiert worden, die Kampagne für Elias Sampaio (als *deputado federal*) und Robinson (als *deputado estadual*) in Santo Amaro und Saubara zu koordinieren.

Pote ist schon seit mehreren Jahren Olívia Santana freundschaftlich verbunden, die für die Wahlen 2014 für das Amt einer *deputada estadual* kandidierte. Dementsprechend unterstützte er ihre Wahlkampagne auf lokaler Ebene: Sein *terreiro*, sein Wohnhaus und sein *ponto de cultura* waren mit zahlreichen Wahlplakaten versehen. Auch lud er zu einer Wahlveranstaltung mit Anwesenheit von Olívia in den Räumlichkeiten seines *terreiro*, zu der er (den politischen Hintergrund nicht spezifizierende) Einladungen an die anderen santamarensischen *terreiros* verschickte.

Pai Gilson unterstützte insbesondere in der Kampagne 2012 den amtierenden Bürgermeister Ricardo Machado; der Politiker und *pai de santo* sind einander freundschaftlich verbunden, was wohl auch die Politiken des *Bembé do Mercado* nicht unbeeinflusst ließ. Im Rahmen dieser Freundschaft trat Gilson auch der PT bei, dem *Partido Trabalhador*, der Arbeiterpartei von Ex-Präsident Lula und der amtierenden Präsidentin Dilma. Diese Freundschaft ließ wenig Spielraum, bezüglich der Abgeordneten-Kandidaten von 2014 anderer Meinung als der Bürgermeister zu sein. Allerdings stellte Gilson während der Wahlzeiten sein *terreiro* für ein Vorstellungstreffen von Vertretern der jüngst gegründeten PPLE zur Verfügung, *Partido Popular da Liberdade de Expressão* (Volkspartei der Ausdrucksfreiheit). Die Partei versteht sich als *candomblé*-Partei und ist noch im Prozess der juristischen Legalisierung. Pai Gilson kündigte Pläne an, der PT aus- und der PPLE beizutreten.

Ebenfalls in diesem Zusammenhang zu erwähnen ist eine Wahlveranstaltung für Gilmar Santiago, einem von Konmannanjy, dem Präsidenten von AcBantu unterstützen Kandidaten für das Amt eines *deputado federal*. Obgleich die Einladungen, die an die *terreiros* gingen, auf die Anwesenheit des Politikers hinwiesen, dachten viele der santamarensischen

mães und *pais de santo*, es handle sich um ein Treffen der *cesta básica*, was unter anderem wohl zu einem sehr zahlreichen Erscheinen führte.

7.1 Kandidaten und Wahlveranstaltungen

Elias Sampaio, von deutlich afrobrasilianischem Phänotyp, war bis zu den Wahlen Präsident der SEPROMI, der *Igualdade Racial* auf bundesstaatlicher Ebene, also zum Tragen von Gleichberechtigungspolitiken auf höhere politische Ebenen gut vorbereitet. Sein Compagnon Robinson war Vorsteher der recht jungen *Secretaria de Comunicação* auf ebenfalls estadualer Ebene, und als solcher für verschiedene Programme und Programmbündel verantwortlich, die insbesondere auch die afrobrasilianischen Bevölkerungsteile betrafen: Etwa das Programm *Juventude Viva* ('Lebendige Jugend', oder auch: 'Jugend am Leben'), in dessen Rahmen so verschiedene Projekte wie lokale Bürgerwehren, Kommunalradios und weiteres implementiert werden sollten. Pai Zau äußert immer wieder grundsätzliche Bedenken bezüglich des brasilianischen politischen Systems – seine Entscheidung, aktiv in einer Wahlkampagne mitzuwirken, hängt also zum einen mit der Wahl des seines Erachtens kleinsten Übels, und zudem wohl auch mit einer politischen und wirtschaftlichen Absicherung der eigenen Lage zusammen. Von Olívia Santana hält er wenig; die Politiken von Konmannanjy sieht er sehr kritisch. Den Ansatz der PPLE scheint er nicht grundsätzlich abzulehnen.

Olívia Santana war bis zu den Wahlen in der SETRE, der *Secretaria do Trabalho, Emprego, Renda e Esporte* beschäftigt. Dieser *secretaria* oblag unter anderem die Implementierung des großangelegten Programms der *economia solidária*, die über eine halb ausgelagerte Organisation in Cruz das Almas organisiert wurde. Pai Pote erhielt das Programm für sich und einige weitere *terreiros* in Santo Amaro; auch Mãe Zilda nimmt über einen von ABAM in Salvador gestellten Antrag daran teil.

Die Wahlveranstaltung für Olívia im *terreiro* von Pai Pote, an einem Dienstag Vormittag abgehalten, war trotz starken Regens recht gut besucht und gut organisiert: Nach einem reichhaltigen Frühstück wurden eine gute Stunde lang Reden gehalten, danach stapelweise *santinhos* (wörtlich 'kleine Heilige', Zettelchen mit dem Konterfei und Namen des Kandidaten auf der Vorder-, einem Vorschlag zur Ausfüllung des Stimmzettels auf der Rückseite) verteilt. Auch Händedruck oder kurzes Gespräch mit Olívia waren möglich. Wie auch Elias Sampaio von deutlich afrobrasilianischem Phänotyp, inszeniert sie sich zudem mit Rasta-Schöpfen gemäß dem *hair-code* der *negritude*. Was Olívias Rede betraf, waren vor allem zwei Themen dominant: die Arbeit der PT und die Politiken für die '*negros*', darin dann insbesondere für die '*negras*'.

Bezüglich der Arbeit der PT (die als Partei, noch immer vom Charisma Lulas erfüllt, oft populärer als die von ihr gestellten Kandidaten ist, was insbesondere auch auf die 2014

schließlich wiedergewählte Präsidentin Dilma Rousseff zutrifft) wurden die *bolsa familia* und die *cotas* (siehe unten) hervorgehoben.

Neben einer Wahlkampflinie, die sich letztlich auf die (fraglichen) Erfolge der hinter ihr stehenden Partei bezog, verfolgte Olívia eine zweite Linie, die eher in der eigenen Person wurzelte: Ihre Politiken seien *para os negros* und insbesondere *para as mulheres negras*. In der politischen Figur der *mulher negra*, der schwarzen Frau, kristallisiert der Gleichberechtigungsdiskurs Benachteiligungen ob ethnischer und geschlechtlicher Faktoren in einer Figur – wie auch, beispielsweise, in der entsprechenden santamarensischen *secretaria* die den beiden Gruppen zugeordneten affirmativen Politiken in einer Behörde vereinigt werden. Olívia, als Frau von deutlich afrodeszendendem Typus, verfügt also über ein notwendiges Maß an *credibility*, um sich zur Kämpferin sowohl für die Rechte der Afrobrasilianer, als auch für die Rechte der Frauen zu profilieren. Sie bezieht sich in ihrer Rhetorik auf ein sehr emotionales 'nos', auf ein 'wir'. 'Wir' in diesem Falle sind *preto*¹⁴⁵ und *pobre*, schwarz und arm, und arm sind wir, weil wir benachteiligt werden. Daraus, schwarz und arm zu sein folgt in einer im Umfeld afrobrasilianischer Politiken häufigen Logik, zumindest implizit, der Umstand, dass 'wir' als Arme den Reichen (implizit fast immer: den 'Weißen', *brancos*) moralisch überlegen, also gut sind – *preto, pobre e bem*. Explizit wird diese Logik sowohl bei Gilmar Santiago, als auch bei der Vorstellung der PPLE wieder auftauchen.

Nun ist Olívia eine Afrobrasilianerin, also innerhalb des Rahmens, in dem sie und andere das Wort benutzen, durchaus *preta*, eine Schwarze, aber arm ist sie als Inhaberin recht hoher Stelle in der bundesstaatlichen Politik sicher nicht – und wie weit sie gut ist, das sei offengelassen. Was an dieser Stelle interessiert, ist eine implizite Gleichung, auf die sie sich bezieht und mit der sie sich identifiziert, ohne sie mit einer über ihren afrobrasilianischen Hintergrund hinausgehenden *credibility* erfüllen zu können. Eine *mãe de santo*, die ebenfalls auf der Veranstaltung war, fragte mich, was ich davon gehalten hätte. *Políticas*, Politiken eben, gab ich eher ausweichend zur Antwort. *Ela falou algo sobre o povo do axé*, sie hat irgendetwas über das Volk des *axé* gesagt, fragte die *mãe de santo*; also über das 'nos', über das 'wir', das von Pai Pote und Olívia Santana geladen wurde. Ich glaubte mich zu erinnern, sie habe gesagt, sie würde das *povo do axé* unterstützen. *Ela falou nada, nada*, sie hat nichts gesagt, meinte die *mãe de santo*, nichts.

Ganz ähnlich der Wahlveranstaltung für Olívia verlief auch die Wahlveranstaltung für Gilmar Santiago, zu der Konmannanjy in der *Sede Guarani*, einer Art Sportclub, in dem bisweilen auch größere *capoeira*-Treffen abgehalten werden, lud. Häppchen wurden gereicht und Limonade; die Veranstaltung war gut besucht. Gilmar Santiago ist seit 2012 *vereador* in Salvador da Bahia; arbeitete zwei Jahre als Sekretär der SEMUR (*Secretaria Municipal da Reperação*) und kommt vorrangig aus der Gewerkschaftsarbeit des Syndikats

145 Ein Wort, das an Stellen noch immer stärker als *negro* wirkt, auch wenn *negro* den Vorteil hat, politisch mittlerweile korrekter und von seinem Bedeutungshof her umfassender zu sein.

Água e Esgoto, Wasser und Abwasser.

Die argumentativen Linien von Gilmar entsprachen ganz weitgehend denen von Olívia: auf der einen Seite PT, auf der anderen Seite Beschwörung eines 'nos'. Bezüglich der PT hieß es: Das Land würde den Afrobrasilianern schulden, und erst seit Lula würde begonnen, diese Schuld zu zahlen. Bezüglich des 'nos' wurde expliziter noch als bei Olívia eine moralische Überlegenheit beschworen: *Rico*, hieß es, *não tem vergonha, diferente de nos...* Der Reiche kennt keine Scham, anders als wir. Gilmar solle einmal, merkte ein kritischer *pai de santo* an, einen Tag mit der Schubkarre arbeiten, bevor er sich den *pobres* zurechnen könne. Viele *mães* und *pais de santo* fürchteten ob der konkurrierenden politischen Freundschaften von Pai Pote und Taata Konmannanjy um die Gewährleistung des weiteren Erhalts von *cesta básica* – das Programm wurde dann auch mehrfach während der Veranstaltung erwähnt.

7.2 PPLE – eine *candomblé*-Partei

Meines Wissens gehört keiner der drei erwähnten Kandidaten (von denen im Übrigen niemand das aspirierte Amt erhielt) dem *candomblé* an, es handelt sich also Nichtinitiierte, die einen politischen Pakt mit den *candomblecistas* als Segment afrobrasilianischer Bevölkerung suchen. Zudem sind sie tendenziell der Lebenswelt der von ihnen angesprochenen Wählerschicht sozioökonomisch eher fern, und somit zumindest dem Verdacht ausgeliefert, dadurch, nicht mehr *pobre* zu sein, auch nicht mehr *bem* zu sein, und dadurch, dass sie *rico* (also auch tendenziell schlecht) sind, gewissermaßen gleich *branco* zu werden: Vom *preto branco* ist bisweilen die Rede, wie auch Flávia gern *vice versa* betont, ihre Vorgesetzte, die Frau des Bürgermeisters und Sekretärin der Sozialbehörde, Alexandra, sei *a branca mais preta*, die schwärzeste Weiße, die sie kenne. Hier wird die Koppelung ethnischer an moralische Kategorien nocheinmal deutlich.

Anders verhält sich dies im Fall der PPLE, der bereits erwähnten *Partido Popular da Liberdade de Expressão*, die im Umfeld der Wahlen ein Vorstellungstreffen im *terreiro* von Pai Gilson gab. Die Idee zur Gründung der PPLE entstand bereits vor einigen Jahren unter politisch aktiven *candomblecistas* der Städte Salvador da Bahia und Rio de Janeiro, und die PPLE versteht sich nicht als Partei, die mit den *candomblecistas* sympathisiert, sondern als Partei des *candomblé*. Als juristische Person war die Partei zum Zeitpunkt ihres Auftretts im *terreiro* von Gilson bereits institutionalisiert, sammelte jedoch noch Unterschriften, um das passive Wahlrecht zu erwerben.

Ganz richtig wurde während dieser Veranstaltung festgestellt, dass der *candomblé* im Unterschied zu den evangelikalen Kirchen kaum über eine nennenswerte politische Organisation oder personelle Anwesenheiten in politischen Zusammenhängen verfügt, und das von evangelikalen Politiken gewisse Bedrohungen für den *candomblé* ausgehen. Von einer Lage, die schlimmer als früher wäre, was auch beschworen wurde, kann jedoch eigentlich

nicht die Rede sein: Angesichts der zahlreichen affirmativen staatlichen Politiken müsste eigentlich von einer betreffs der Politiken besseren Lage des *candomblé* die Rede sein, als sie je in Brasilien bestand.

Ebenfalls ganz richtig wurde aber darauf hingewiesen, dass diese affirmativen Politiken zur ethnischen Gleichberechtigung oft implizit wie Minderheitenpolitiken gehandelt würden – obgleich die als Minderheiten gehandelten eigentlich eher eine Mehrheit darstellen. Fraglich allerdings war eine recht deutliche Tendenz zur impliziten Gleichsetzung afrobrasilianischer Kultur mit der *candomblé*-Kultur, wie sie schon an anderen Stellen sichtbar wurde.

7.3 Ethik des *candomblé*

Sinceridade, honestidade, fieldade e amor, Ernsthaftigkeit, Ehrenhaftigkeit, Treue und Liebe wurden als traditionelle Werte dieser afrobrasilianisch-candomblezistischen Kultur als '*herança dos orixás*' ('Erbe der *orixás*'), aufgeführt – die Listung ist in etwa genau so zutreffend und unzutreffend, als würde man diese Werte aus den nordeuropäischen Mythen um Odin, Thor und Loki, oder aus den Geschichten um das altgriechische Pantheon schöpfen – das Faszinierende und Tiefe an den Geschichten der *orixás*, wie auch an denen um die eben genannten Entitätengruppen aus anderen traditionellen Zusammenhängen, ist, dass sie eben kein ideologisches Werteprogramm aufzeigen, sondern sich als Spiegel göttlicher wie menschlicher Befindlichkeit in unüberschaubarem Kontinuum möglicher Verhaltensweisen lesen lassen. Es handelt sich bei dem obenstehenden Wertekanon also um eine religiös-politische Phantasie, die implizit einem ungenannten Anderen entgegengesetzt wird, als wären bei diesem genannte Werte nicht vorhanden (apropos Gilmar: *Rico não tem vergonha*), oder zumindest nur in grundsätzlich geringerem Maße.

Als gern gebrauchtes Beispiel für die Ethik des *candomblé* wurde der Umstand zitiert, dass die im Rahmen eines *candomblé*-Festes bereiteten Speisen ungeachtet der jeweiligen Religionszugehörigkeit an alle Anwesenden verteilt würden – das behauptete Alleinstellungsmerkmal (*a unica religião, que da comida a todo mundo*) erhält die Religion dadurch jedoch nicht; aus verschiedenen anderen Religionen (indischen, amerindischen) sind solcherlei Mechanismen bekannt, und auch die Eucharistie beziehungsweise das Abendmahl (insbesondere in Form des Agape-Mahles) in christlichen Kontexten lässt sich in diese Richtung interpretieren – ganz abgesehen von oft weitreichenden und düsteren Bedeutungsimplicationen, die das Essen (und oft implizite: Gegessen-Werden) in den meisten der genannten Religionen um- beziehungsweise untergeben. Im Rahmen der Wahlveranstaltung Gilmars wurde zudem (um auf deren Doppelmoral hinzuweisen) erwähnt, dass auch Angehörige der Evangelikalen an den von *candomblecistas* gegebenen *carurus* teilnehmen würden – in Verkennung des Faktes, dass viele *candomblé*-Häuser mittlerweile große Schwierigkeiten haben, die sieben für die Einführung eines *caruru* notwendigen Kinder

beisammen zu bekommen, da Evangelikale ihre Kinder eben in aller Regel NICHT zu *carurus* gehen lassen. Dies abgesehen davon, dass die Gabe eines *caruru* zu den eindeutig nicht ohne katholische Beeinflussung in Brasilien entstandenen Bräuchen im Umfeld der *candomblé*-Szene zu zählen ist, und auch von sich als katholisch verstehenden Familien durchgeführt wird.

Im weiteren Verlauf der Veranstaltung war die Rede von einer zweifachen moralischen Fiskalisierung, die im Rahmen des *candomblé* bestünde: einmal durch die Gemeinschaft der Menschen, dann durch die Macht der *orixás*. Auch hier wurde ein ohnehin nur bedingt gegebenes Merkmal fälschlich als Alleinstellungsmerkmal dargestellt. Beispiele von Bestrafungen, *grau*, *cansanção* wurden genannt, wie sie in der *candomblé*-Szene gern erzählt werden, allerdings weniger und weniger vorzukommen scheinen (siehe I:4.5). Zum anderen kann ein jeder Katholik mit gleichem Recht aus seiner Religion her von einer zweifachen Fiskalisierung seiner Handlungen sprechen: Der katholische Gott ist für ihn außermenschliche (oder, genaugenommen im Fall Jesu Christi, zugleich ganz menschliche und ganz göttliche) moralische Instanz, wie es die *orixás* (und möglicherweise ein in verschiedenen Traditionen sie begründendes und nocheinmal auch über ihnen stehendes, 'höchstes Wesen') für die *candomblecistas* sind.

Die Kritik einer Ideologie des sich politisierenden *candomblé* wurde hier nicht deswegen mit einiger Strenge betrieben, um ihm ein hohes ethisches und moralisches Potential abzusprechen – darüber verfügt er bestimmt, und die Suche danach, es zu verwirklichen, verdient jegliche affirmative Unterstützung. Die Ideologisierung einer solchen Ethik und Moral, die Alleinstellungsmerkmale behauptet, wo sie nicht darüber verfügt, und tatsächlich bestehende Missstände in der Szene ausblendet, wo sie ihren Idealen widersprechen, halte ich jedoch auf lange Sicht auch und gerade betreffs einer angemessenen politischen Artikulation des *candomblé* für kontraproduktiv. Die Liebe zu großen Worten zielt hier, wie freilich oft in der Politik, an verbesserungsbedürftigen Realitäten weit vorbei.

7.4 Lokale Politiken aus den eigenen Reihen

Die PPLE ist ein Ansatz, wie die *evangélicos* es vormachen, große Politik direkt aus den eigenen Reihen her zu betreiben. Aber auch auf lokaler Ebene, möglicherweise angeheizt von drei Monaten des Fahneschwingens und der *carros de som* (Autos mit Lautsprecheranlage, die die Straßen durchfahren und den *song* des jeweiligen Kandidaten erschallen lassen), artikulierten sich verschiedentlich politische Ambitionen, vor allem in Hinblick auf das Amt eines *vereador* in der *câmara dos vereadores*, der lokalen Legislative.

Schon bei der *vereadores*-Wahl 2012 traten mehrere Akteure des *candomblé* an, unter ihnen Mãe Zilda, Pai Sérgio und Geru, ein *ogã* aus dem Haus von Mãe Lídia (deren Haus, trotz einiger Unklarheit, wer denn nun als dessen *mãe* oder *pai de santo* zu betrachten ist, auch Pai Sérgio zugerechnet wird). Keiner der Kandidaten konnte sich durchsetzen. Mãe

Zilda und andere führten dies darauf zurück, dass innerhalb der *candomblé*-Szene keine Einigkeit herrschte, wodurch die Stimmen nicht auf einen Kandidaten konzentriert werden konnten¹⁴⁶.

Im Umfeld der Wahlen 2014 wurde mehrfach geäußert, wenn sich der *candomblé* denn entsprechend zusammenschlüsse, könne man mühelos fünf, sechs *vereadores*-Posten besetzen. Pai Gilson kündete an, bei nächster Gelegenheit (2016 also) zu kandidieren, Pai Sérgio, Pai Pote und auch Pai Tonho sind als weitere mögliche Kandidaten im Gespräch. Geru, der als einziger mir bekannter Vertreter der Szene tatsächlich schon einmal einen *vereadores*-Posten bekleidete (allerdings bei den vorausgegangenen Wahlen nicht wieder gewählt wurde), dachte über eine Bürgermeister-Kandidatur nach.

Dass Geru aus dem Wahlkampf 2016 erfolgreich als Bürgermeister von Santo Amaro hervorgeht, darf meiner Einschätzung nach als sehr unwahrscheinlich gelten – wie auch, dass gleich fünf oder sechs *candomblecistas vereadores* werden. Die Stellung von einem oder zwei *vereadores* aus den Reihen der *candomblecistas* ist jedoch, eine entsprechende Einigung der verschiedenen Häuser auf bestimmte Kandidaten hin vorausgesetzt, durchaus möglich, und sicher auch sehr wünschenswert – auch würde so eine Basis gelegt, von der weitergedacht werden könnte. Basis für eine solche Basis jedoch wäre erwähnter Zusammenschluss der *candomblé*-Häuser, und der scheint leider nach wie vor in weiter Ferne.

Von der Frage danach, wie zutreffend die Selbsteinschätzung des eigenen politischen Potenzials sein mag, abgesehen, ist der Wunsch nach Gang in die Politik, die Motivation, in die Politik zu gehen und der Aufbau eines politischen Feldes; ist eine Politisierung der *candomblecistas* auf lokaler Ebene bemerkenswert. Bezüglich einiger anderer, von offiziellen Politiken als *povos tradicionais* gewerteter Völker spricht João Batista de Almeida Costa von ehemaligen 'Strategien der Unsichtbarmachung' (*invisibilidade*), die nach und nach in 'Strategien der Ununsichtbarmachung' (*desinvisibilidade*) transformiert würden (2011: 45).

Diese Ununsichtbarmachung des *candomblé* als politischer Akteur findet, wie auch auf anderen Feldern (zum Beispiel kulturellen, touristischen) hier auf politischem Feld statt. Von einer Politisierung des *candomblé* kann die Rede sein, die nichts ganz neues ist, jedoch mit der tendenziellen Transformation: Dass der *candomblé* bislang vorrangig politisiert wurde, und nun verstärkt beginnt, sich selbst zu politisieren. Wurden früher aus diesen oder jenen Gründen Politiken für oder wider den *candomblé* gemacht, will der *candomblé* nun selbst Politiken machen.

146 Diese Einigkeit scheint allerdings nicht nur in der *candomblé*-Szene zu mangeln. Die Statistiken erlauben es, zu erfahren, wieviele Personen in einem bestimmten Viertel für einen stimmten – in dem Viertel, in dem ihre beiden lieblichen Schwestern wohnen, erhielt Mãe Zilda nur eine einzige Stimme.

Auch Neid, *inveja* (siehe VII:8), Befürchtung, der andere könne sich in an der eigenen Person gemessen unangemessenem Maße verbessern, mag hier hineinspielen. Der Fischer Roque, der ebenfalls einmal als *vereador* antrat, berichtet, drei Stimmen aus seinem eigenen Viertel (Caera) und an die hundert Stimmen aus anderen Vierteln erhalten zu haben. Eine Cousine seiner Frau habe zu seiner Frau gesagt: Ich will, dass du im Schlamm bleibst, implizit also: wie wir, zu denen du gehörst!

Exkurs: Zum *Partido dos Trabalhadores*

Der PT gelang es, trotz hoher Fraglichkeit vieler von ihr durchgesetzter Programme, sich als Partei der Armen und Schwachen (*dos pobres e fracos*) darzustellen und sich mit diesem Profil tendenziell von den anderen Parteien abzuheben. In Santo Amaro fällt innerhalb der *candomblé*-Szene auf, dass kaum eine andere Partei überhaupt im Gespräch ist – der Diskurs ist in hohem Maße PT-lastig, vermutlich auch dadurch bedingt, dass sowohl der Bürgermeister von Santo Amaro, als auch der Gouverneur von Bahia, als auch die Präsidentin des Landes der PT angehören – Politik wird also leicht als synonym mit der Politik der PT wahrgenommen, die ein offensichtlich ausgesprochen gutes ideologisches *marketing* betreibt.

Vor allem zwei politische Instrumente, die *bolsa família* und die *cotas* sind häufig als Beispiele einer Politik für die benachteiligten Bevölkerungsschichten im Gespräch, und sollen hier einer kritischen Lesart unterzogen werden.

Mit der Schaffung der *bolsa família*, hieß es sinngemäß, habe die PT 35 Millionen Menschen aus der Armut gerettet. Die *bolsa família* war die Zusammenführung schon von der Vorgängerregierung eingeführter Programme, vor allem der *bolsa escolar*, deren Bindung an den Schulbesuch der Kinder von ihr begünstigter Familien grundsätzlich beibehalten wurde. Die Rede von der Rettung vieler Millionen aus der Armut bezieht sich darauf, dass in der *bolsa escolar* 'nur' knapp 15 Millionen Bürger registriert waren, im Programm der *bolsa família* (das, im Übrigen, schon durch den *cadastró único* in weiterer Transformation begriffen scheint, siehe V:5.12) jedoch mittlerweile fast 50 Millionen registriert sind. Die *bolsa família*, vereinfacht, bedeutet pro Kind einer Familie, die zusammen über weniger als (2015) 140 Reais pro Mitglied an Einkommen verfügt, etwa 60 Reais monatlich bis zu einem Maximalbetrag von etwa 300 Reais. Kommt das Kind ins schulfähige Alter, ist der weitere Erhalt der *bolsa família* vom regelmäßigen Besuch einer staatlichen Schule abhängig. Wer seinen Kindern eine etwas bessere Bildung an privater Schule zugute kommen lassen will, wird aus dem Programm ausgeschlossen: Schuluniform und Schulbücher, die für Schüler staatlicher Schulen kostenlos gestellt werden, muss er zudem aus eigener Tasche zahlen.

Wieweit das Almosen, das die *bolsa família* (auch gemessen an einem Mindestgehalt von etwas über 700 Reais) darstellt, tatsächlich aus Armut führt, darf als höchst fraglich gelten – von den impliziten Folgen einer solchen Politik ganz abgesehen ist der geringe Betrag angesichts der durch ein Kind für eine Familie entstehenden weiteren Kosten keineswegs deckend.

Die *cotas* (Quoten) wurden implementiert als ein Instrument des gesellschaftlichen Ausgleichs, der Bevölkerungsteilen den Zugang zu den öffentlichen Universitäten ermöglichen

sollte, die an dem regulären Zulassungsverfahren (dem jährlich durchgeführten *Enem*, *Exame Nacional do Ensino Médio*) mutmaßlich scheitern würden. Hohe Prozentsätze der Studienplätze landesweit sollen nicht mehr durch das reguläre Verfahren, sondern durch das Sonderverfahren der *cotas* vergeben werden: Es handelt sich um den gleichen Eignungstest, der im Rahmen des *Enem* angewandt wird, bloß die Konkurrenzsituation ändert sich durch die Herstellung eines geschützten Raumes. *Cotas* können sich auf verschiedene Gruppen beziehen, die aufgrund sozialer, ethnischer oder persönlicher (beispielsweise Menschen mit Behinderung) Merkmale gebildet werden. Hohe Prozentsätze solcher *cotas* sind ethnisch gebunden für den afrobrasilianischen Bevölkerungsanteil bestimmt. Sie richten sich dabei nicht an *pretos* und *pardos* ('Schwarze' und 'Gemischtrassige'), sondern an *negros*. Technisch fasst dieser Terminus die beiden farblich bestimmten Gruppen *preto* und *pardo* zusammen, und wandelt sie in ein eigentlich eher kulturelles denn farblisches Konzept um (mehr dazu **V:8.2**).

Verschiedene meiner Gesprächspartner meinen, der Umstand, dass vor der Einführung der *cotas* kaum *negros* an den öffentlichen Universitäten studierten (sondern allenfalls an den schlechteren, zudem zahlungspflichtigen privaten), sei ein Beispiel von institutionalisiertem Rassismus. Dem kann man entgegenhalten, dass im Zweifelsfalle eher die *cotas* ein Beispiel von, wenn auch möglicherweise gut gemeintem, so doch und eben von institutionalisiertem Rassismus sind. Der Zugang der *negros* zu den Universitäten per *Enem* war nicht gering, weil es sich um *negros* handelte und Bewerber mit hellerer Haut bevorzugt worden wären – er war gering, da die Bewerber mit dunklerer Haut, so sie sich überhaupt bewarben, meist schlechtere Ergebnisse im Test erzielten. Diese schlechteren Ergebnisse erzielten sie, da sie zum größten Teil aus Gesellschaftsschichten kommen, die über keine Mittel verfügen, ihre Kinder auf die etwas besseren privaten Schulen zu schicken, und folglich ihre Kinder auf die öffentlichen Schulen schicken müssen. Das Niveau an den öffentlichen Schulen gilt als ein sehr niedriges: Das bestätigt sich leicht in Gesprächen mit Schülern und Lehrern, mit einem Blick in die Schulbücher und auch durch den Umstand, dass ein Abschluss an öffentlicher Schule offensichtlich nur in wenigen Fällen dazu befähigt, dem offiziellen Konkurrenz-Verfahren um einem Studienplatz an öffentlicher Universität zu genügen. Aufgrund der derzeitigen demographischen Situation Brasiliens, die sich aus einer rassistischen Geschichte Brasiliens und einem auch mental noch immer nachwirkenden rassistischen Denken ergab, ist der Anteil Hellhäutigerer an den privaten Schulen deutlich größer als der Anteil Dunkelhäutigerer, ist, kurz gesagt, die Klassenschichtung in Brasilien eine noch immer stark mit der Hautfarbe korrelierende. Kein Zweifel, dass es sich dabei um einen Missstand handelt, der unbedingt zu beheben ist. Ob die *cotas* ein dafür geeignetes Mittel sind, sei jedoch deutlich in Frage gestellt. Die *cotas* wurden vielfach unter einem farblichen, 'rassistischen' Aspekt eingeführt: für die *negros*, und von zumindest einigen Universitäten wurden tatsächlich Kommissionen eingesetzt, die anhand eines Fotos und biometrischer Merkmale darüber entschieden, wer denn *negro* (und als solcher *cotas*-

berechtigt) sei, und wer nicht (siehe hierzu beispielsweise den Dokumentarfilm *Brazil in Black and White*, Stepan 2007).

Die Einführung der *cotas* für *negros* täuscht also darüber hinweg, dass es sich eigentlich um *cotas* handelte, die ob des niedrigen Niveaus der öffentlichen Schulen eingeführt wurden, wobei anzumerken ist, dass teils parallel auch *cotas* ausdrücklich für Abgänger öffentlicher Schulen eingeführt wurden. Solche würden vermutlich, da öffentliche Schulen vorrangig von dunkelhäutigeren und seltener von hellhäutigeren Brasilianern besucht werden, die meisten durch die *cotas* für *negros* an Universitäten gelangenden '*negros*' schon erfassen. Warum es also nicht dabei belassen?

Das Problem der *cotas*, wie sie oft umgesetzt werden, liegt in einer sehr unglücklichen Koppelung. Wer durch die *cotas* an die Universitäten kommt, ist weniger qualifiziert bezüglich schulischer Ausbildung, gehört den unteren sozialen Klassen an und ist *negro* – diese drei Dinge sollten nichts miteinander zu tun haben, es wird jedoch gewissermaßen institutionalisiert, dass sie miteinander zu tun haben, was weitgehend allerdings leider auch gesellschaftlichen Realitäten entspricht. Der Hebel, diese zu ändern, kann aber nicht darin liegen, die Universitäten systematisch für weniger qualifizierte Bewerber zu öffnen – vielmehr müsste er darin liegen, das Niveau an den öffentlichen Schulen anzuheben, wodurch sich eine rassistische Argumentation erübrigen würde: So denn vorrangig *negros* an öffentlichen Schulen gehen, käme ihnen, ohne dass man sie in diesem Rahmen als solche klassifizieren und die Farben ihrer Häute systematisieren müsste, die Verbesserung zu Gute.

Durch die *cotas* hingegen können die sozialen Unterschiede im schlimmsten Fall sogar noch vertieft werden. Von staatlichen Schulen schlecht ausgebildete Schüler kommen durch die *cotas* zu großen Teilen an bislang noch den privaten deutlich überlegene staatliche Universitäten – wenn das Niveau an staatlichen Universitäten dadurch nicht deutlich sinkt, darf das Programm als Erfolg gelten und die hier entwickelte Kritik daran als unzutreffend.

Bislang sind die privaten Universitäten (ganz im Unterschied zu den privaten Schulen) die Universitäten der Armen – aus denen, was einen gewissen Teufelskreis aufzeigt, zudem ein hoher Anteil der in der Regel schlecht bezahlten Lehrer öffentlicher Schulen rekrutiert wird. Sollte die Einführung der *cotas* zu einer Verschlechterung des Niveaus an staatlichen Universitäten führen, könnte dies zur Gründung anspruchsvoller privater Universitäten (analog zu den privaten Schulen) führen – der Zugang zu Bildung durch Geld würde sich also über den Besuch einer privaten Schule hinaus in den Besuch einer privaten Universität hinein fortsetzen. Eine ethnische Ungleichheit wäre scheinbar vermindert, eine Ungleichheit der sozialen Klassen aber faktisch verstärkt, und dadurch, unglücklicherweise, auch doch wieder eine systemische ethnische Ungleichheit.

Über die Gründe, warum statt einer Verbesserung staatlicher Schulen die *cotas* eingeführt wurden, und warum sie schwerpunktmäßig ausgerechnet für *negros* eingeführt wurden, kann nur gemutmaßt werden. Sicher wäre eine Anhebung des Niveaus staatlicher Schulen

ein aufwendigeres und auch kostenintensiveres Projekt – zudem würde man dessen positiven Effekt erst in zehn, vielleicht fünfzehn Jahren bemerken, und könnte sich nicht schon heute auf die Fahnen schreiben: 'So und so viel Prozent unserer Studenten sind *negros!*', was insbesondere im Nordosten des Landes überzeugt und Wählerstimmen gewinnt.

Einige meiner Gesprächspartner konstatieren, über eine solche populistisch motivierte Kurzsichtigkeit hinaus, sogar eine Art Bildungsverschwörung hinter solchen Politiken, die einen *analfabetismo funcional* (einen funktionalen Analphabetismus) über Umwege zu erhalten, wo nicht sogar zu fördern versuche, um bestehende Machtstrukturen in brasilianischer Gesellschaft auf lange Sicht aufrechtzuerhalten. Eine solche Politik hätte das Ziel, den Aufbau einer breiten Mittelschicht zu verhindern, wie sie dann ein ernstzunehmendes Gegengewicht zu der traditionell in Brasilien herrschenden kleinen Oberschicht bilden könnte.

8 Zur Frage nach der Farbe

Die Frage nach der Farbe ist auf brasilianischen Formularen, auch auf Teilnehmerlisten betont antirassistischer Veranstaltungen, noch immer eine alltägliche – meist in Form des doppelten *item cor / raça*, also 'Farbe / Rasse', was einen sonderbaren Bedeutungshof zwischen zwei Worten schafft, die auf eine verkappte Art als synonym und dann wieder doch nicht synonym verstanden zu werden scheinen. Letztlich sagt die Kombination aus, dass eine Klassifizierung verschiedener Rassen anhand der Hautfarbe vorgenommen werden soll, was, soweit man den Begriff 'Rasse' wertfrei verwendet, durchaus legitim und in gewissem Maße auch zumindest so sinnvoll sein kann, wie die Frage nach der Augenfarbe (anhand derer ebenfalls eine Unterteilung der Menschen in verschiedene Rassen rein dem Begriff nach möglich wäre; vgl. Trepl 2012). Rasse wird also anhand eines phänotypischen Merkmals bestimmt – und nicht anhand einer DNA-Analyse, wie sie heutzutage ebenfalls möglich wäre.

Kann die Antwort frei gewählt werden, öffnet sich eine hochdifferenzierte und auch hochideologisierte Skala von Farb- und damit verbundenen Bedeutungsabstufungen. Meist wird die mögliche Antwort jedoch auf ein einfaches Schema eingegrenzt: *branco, preto, pardo, indígena, amarelo*: Weiß, Schwarz, Weiß und Schwarz oder auch ein Gemisch anderer Farben, Rot, Gelb. Die Entschlüsselung der dazugehörigen 'Rassen' fällt ersteinmal nicht schwer: Die Weißen sind die Eurodeszendenten, die Schwarzen sind die Afrodeszendenten, die Indigenen sind die Indigenen, und die Gelben sind die in Brasilien mit ihrer weltweit größten Diaspora vertretenen Japaner und ihnen im Phänotyp ähnelnde weitere Asiaten. Um die Gelben und die Indigenen wird es im Folgenden kaum gehen – im baianischen Kontext spielen die Gelben kaum eine Rolle. Im baianischen Kontext spielen die Indigenen zwar eine Rolle, jedoch eine weitaus geringere (was landesweit gelten darf) als die

Schwarzen, und im Recôncavo spielen sie kaum eine Rolle und auch im *candomblé* (abgesehen von den *caboclos*, den indianischen Ahnengeistern, die man sich ihrer entlich) spielen sie kaum eine Rolle. Sie machen zwar (im Unterschied zu den Gelben) Teil der brasilienweit wahrnehmbaren *miscigenação* (Vermischung der 'Rassen'), aber einen rein zahlenmäßig weitaus geringeren als die euro- und afrodeszendenten Bevölkerungsgruppen. Auch an der kulturellen *miscigenação*, der Herausbildung jener mittlerweile als typisch 'brasilianisch' verstandenen Kultur muss ihr Einfluss (das Amazonas-Gebiet möglicherweise ausgenommen) als allgemein deutlich geringer gelten, als der der beiden dominanten, also der eher afro- und der eher eurodeszendenten Bevölkerungsgruppen. In offiziellen Zensi tauchen sie mit einem ähnlichen Bevölkerungsanteil auf wie die *ciganos* oder die Japaner, nämlich mit mehr oder weniger eine Million Vertretern angesichts einer Gesamtbevölkerung von rund 180 Millionen. So war die leidvolle Gründung Brasiliens zwar ein Aufeinandertreffen und Ineinandergehen dreier kultureller Großräume mit einer Bevölkerung recht klar anhand der Hautfarbe und weiteren Eigenschaften diskriminierbaren Phänotyps, das heutige Brasilien wird jedoch kulturell und betreffs der Bevölkerungszahlen vorrangig von den Nachkommen nurmehr zweier dieser Gruppen bestimmt. Die brasilianischen Indigenen sind zu einer deutlichen Minderheit im eigenen Land geworden.

Es war die Rede von eher afro- und eher eurodeszendenten Bevölkerungsgruppen. Der Begriff Rasse ist ein, wenn auch biologisch legitimes, so doch gesellschaftlich bestimmtes und hochgradig willkürliches Konstrukt. Spricht man statt von phänotypisch von durch die DNA unterschiedenen Rassen, dann kommt man naturwissenschaftlichen Realitäten näher – und zwar solchen, die gleichermaßen Realitäten, die sich auch in den Hautfarben wiederfinden, bestätigen, und ein Reden in Rassen *ad absurdum* führen, es sei denn, man wollte in einem noch immer groben Raster Brasilien in tausend anhand der Hautfarbe diskriminierte Rassen teilen, von den Nasen- und Stirnformen und so weiter ganz abgesehen.

Im landesweiten Zensus werden knapp über fünfzig Prozent der Brasilianer als *brancos* gezählt (Ventura Santos und Chor Maio 2008: 93), wodurch sie eine knappe Mehrheit darstellen würden. Eine 2000 veröffentlichte Studie deutet allerdings darauf hin, dass an die 60 Prozent dieser nurmehr 'scheinbaren' *brancos* matrilinear amerindischen oder afrikani-schen Ursprungs sind (ebd.: 97). Brasilien mag sich also aus noch immer phänotypisch mehr oder weniger als solchen unterscheidbaren eurodeszendenten und afrodeszendenten Vertretern zusammensetzen, die (rein) Afrodeszendenten und die (rein) Eurodeszendenten bilden jedoch Minderheiten. Brasiliens Bevölkerung setzt sich also vorrangig aus dem zusammen, was lange Zeit offiziell als *pardo* bezeichnet wurde: gemischt euro- und afrodeszendent, mit weiteren mögliche indigenen, nahöstlichen, fernöstlichen oder was für Einflüssen auch immer. Dem *pardo* jedoch droht es, assimiliert zu werden: und zwar nicht etwa, wie die Ideologen des *embranquecimento* es sich wünschten, vom *branco*, allerdings auch nicht vom *preto*, genaugenommen von keiner Farbe, vielleicht, weil er in sich schon

stets farbloser war, als etwa die *morena* (eine weniger offizielles Konzept, das oft ein Kontinuum von *morena clara* zu *morena escura*, von heller zu dunkler öffnet). Er geht auf in einer Kategorie, die zwei farbliche Kategorien zusammenfasst und selbst kaum noch eine ist: im *negro*, der von manchen dann doch wieder, und durchaus in Abgrenzung zur Farbe, als Rasse verstanden wird.

8.1 Zur Frage nach der Rasse

Die mittlerweile verstorbene Ebomi Cidália des bekannten salvadorianischen *candomblé*-Hauses *Gantois* erzählt in einem von Jaime Sodré herausgegebenen Abdruck von einem Podiumsgespräch, wie sie ihren Personalausweis erneuern wollte, und die Behörden-Angestellte beim als Farbe '*parda*' eingetragen hatte. Ebomi Cidália kehrte zum Schalter zurück und empörte sich: „[...] *Aí eu disse a ela, eu sou PARDA? [...] Não. Diga, NEGRA! [...] Não bote PRETA, não! Não bote PRETA não, que PRETA É COR, EU SOU RAÇA!*“ (Sodre 2013: 58; Majuskeln im Original): „Da sagte ich zu ihr, ich bin *PARDA*? Nein, sag: *NEGRA!* Sag nicht *SCHWARZE*, nein. Scheib nicht *SCHWARZE*, nein, denn *SCHWARZ IST FARBE, UND ICH BIN VON DER RASSE!*“

Ebomi Cidalias Aussage entspricht einem kämpferischen, selbstbewussten und stolzen Gebrauch des Begriffs *negro*, der sich auch an anderen Stellen, etwa auf Musikveranstaltungen oder in persönlichen *statements* in dem Satz konzentriert: *Sou negro, sou da raça!* Ich bin *negro*, ich bin von der Rasse!

Höre ich solche Ausrufe, komme ich schwer umhin, mir vorzustellen, ich selbst beträte die Bühne und rief: Ich bin Germane, oder auch: Ich bin Arier, ich bin von der Rasse! Das wäre nicht nur, was man rassistisch nennt, sondern das wäre auch ein krummes kulturelles und ein kaum haltbares biologisches Konstrukt, und zudem sehr albern. Noch alberner (wenn auch weniger rassistisch) wäre es wohl aber, rief ich: Ich bin im heutigen Deutschland geboren, meine Vorfahren mütterlicherseits kommen aus eher westlich davon gelegenen Ländern, meine Vorfahren väterlicherseits aus eher östlich davon gelegenen Ländern, woher diese wiederum kamen weiß ich nicht, vielleicht habe ich neben einem überwiegendem Anteil *homo sapiens*- noch ein wenig *homo neanderthalensis*-DNA in mir, ich bin von der Rasse!

Es fällt schwer zu werten, ob diese Polemik angemessen ist, oder nicht. Der Alltagsgebrauch des Begriffs 'Rasse' ist in Brasilien sicher ein anderer als in den meisten europäischen Ländern. Ich war geneigt, zu schreiben: ein weniger belasteter oder ein wertfreierer, aber beides trifft nicht zu: Belastet ist der Begriff 'Rasse' in Brasilien durchaus durch ein jahrhundertewährendes System der Sklaverei, das durch eine oftmals menschenverachtende rassistische Mentalität in Funktion gehalten wurde und das in heutigen sozialen Strukturen (Zugang zu Bildungsangeboten, Arbeitsmarkt etc.) noch immer deutlich nachwirkt. Wertfrei mag der Begriff zu sein versuchen, wenn er auf offiziellen Formularen gebraucht

wird – der zitierte Ausruf und das Zitat von Ebomi Cidália jedoch zeigen, wie er in hohem Maße eben mit Wert, hier mit positivem, aufgeladen wird.

Ein Denken in Rassen allerdings bedeutet nicht zwangsläufig einen Rassismus im negativen, andere als solche konstruierte Rassen abwertenden Sinne. Die hier geschilderte Rede von 'Rasse' seitens verschiedener Afrobrasilianer ist ersteinmal ein sozusagen affirmativer Rassismus, die Aneignung eines Begriffs mit ambivalenter Geschichte durch Umwandlung in ein betont positives Konzept: Darin ist sowohl dessen Belastung als auch eine starke Wertung aufgehoben, in einer Bewegung, in der man sich durch eine Umwertung von der Last zu befreien sucht: Das Bild der Sprengung von Ketten drängt sich auf, und wird frei-lich in diesem Zusammenhang auch oft verwandt. Von den Gefahren eines durchaus dann doch auch negativen Rassismus, die in diesem ersteinmal positiven Vorgang liegen, sei weiter unten die Rede. Im Folgenden soll es ersteinmal um eine nähere Betrachtung des Begriffes *negro* gehen, der gewissermaßen die Farben verlässt und etwas anderes bedeutet, was von manchen als 'Rasse' klassifiziert wird, obwohl *negro* ein sozio-kulturelles Konstrukt bezeichnet, das sich eigentlich in bemerkenswertem Maße von der im Begriff 'Rasse' mitverhandeltem phänotypischen Ebene löst – obwohl diese als eine Art ideologischer Vor-fahrenschaft gespenstisch präsent bleibt.

8.2 Farblehren

Im Grunde lassen sich vier oder fünf, in gewisser Weise historisch aufeinanderfolgende, in hohem Maße parallel bestehende ethnische Visionen Brasiliens unterscheiden:

- 1) Aus einer rassistisch geordneten Sklavengesellschaft und der, wo nicht zumindest impliziten Vernichtung, da Unterdrückung der Indigenen kommend:
- 2) das einer *democracia racial*, entstehend aus dem Zusammenkommen dreier Völker (Europäer, Afrikaner, Amerinder), dann:
- 3) eine mehr oder weniger pragmatische Aufteilung in *pretos*, *pardos*, *brancos*, desweiteren *indígenas* und *amarelos* als eine Art Minderheiten und, derzeit vorherrschend:
- 4) sowohl ein Brasilien, in dem *brancos* den *negros* gegenübergestellt werden, das sowohl vom *movimento negro* stark vertreten als auch von verschiedenen politischen Strömungen impliziert wird, als auch:
- 5) das Konzept einer Mehrheitsgesellschaft, innerhalb derer *povos tradicionais* als Minderheiten beheimatet wären.

Die Geschichte der brasilianischen Volkszählungen von 1872 bis 2000 verzeichnet unter 11 Zählungen nur drei, in deren Rahmen auf die Abfrage des *item raça / cor* verzichtet wurde: 1900, 1920 und 1970 (siehe Paixão und Carvano 2008: 40). 1900 und 1920 lautete die Begründung dafür, dass die Selbstzuordnung zu einer der farblichen Kategorien in einem

Maße willkürlich sei, dass sie keine statistisch wertvollen Daten erbrächte (ebd.: 38); ein Argument, dass durch die seitdem noch weiter fortgeschrittene *miscigenação* an Stärke gewonnen haben müsste. Aparecida Regueira weist zudem auf regionale Unterschiede sowohl der Selbst- als auch der Fremdeinschätzung hin: „Possivelmente o indivíduo considerado como pardo no Rio Grande do Sul, seria considerado branco na Bahia“ (nach Paixão und Carvano 2008: 39): „Möglicherweise würde ein in Rio Grande do Sul als *pardo* betrachtetes Individuum in Bahia als *branco* betrachtet“. Der Zensus von 1970, vermuten Paixão und Carvano, setzten das *item* jedoch eher aus politischen Gründen aus: zum einen, um den staatstragenden Mythos einer *democracia racial* zu betonen, und zum anderen aufgrund von Konflikten mit dem sich auch in Opposition zu der damals herrschenden Militärdiktatur formierenden *movimento negro* (ebd.: 39).

An erster Stelle sind es noch immer afrobrasilianische Bürgerrechtsaktivisten, Vertreter des als solchen zusammengefassten *movimento negro*, die gegen gelegentliche Einwände auf einen Fortbestand des *item* bestehen, und zwar aus einem guten Grund: schafft die Abfrage des *item* doch ein statistisches Instrument, auf noch immer bestehende Ungleichheiten in der Gesellschaft hinzuweisen, das durch ein Weglassen des *item* schlicht entzogen würde, wodurch noch immer bestehender Rassismus beziehungsweise noch immer deutliche Nachwirkungen rassistischer Geschichte verunsichtbart würden.

Damit wendet sich das *movimento negro* durch das Beharren auf Realitäten gegen die Vision der brasilianischen Moderne, wie sie von Gilberto Freyre und anderen entworfen wurde. In dieser ging es eigentlich um zweierlei, was nicht unbedingt in eins gehen muss: a) um eine *democracia racial*, eine 'rassische' (gemeint ist: 'rassisch' gleichberechtigte) Demokratie und b) um eine als wünschenswert verstandene *miscigenação*, Vermischung der verschiedenen Völker hin zu einem neuen Menschen, eben dem brasilianischen Menschen, desbetreff bisweilen auch die Rede von einer *nova raça*, einer neuen Rasse ist.

Das Konzept der *miscigenação* ist freilich auch für Manipulationen offen – in diesem Zusammenhang ist etwa an das planmäßige *embranquecimento* zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts zu denken. Man realisierte zwar den Vorgang einer *miscigenação*, sah darin jedoch mehr oder eben weniger wünschenswerte ethnische Elemente miteinander konkurrieren. Durch die begünstigte Einwanderung europäischer, insbesondere italienischer und deutscher Einwanderer sollte das europäische Element gestärkt, das afrikanische und indigene Element genetisch überfremdet werden¹⁴⁷.

Die *miscigenação* hat tatsächlich in weitem Maße stattgefunden – wohingegen eine *democracia racial*, also eine Gleichberechtigung von Vertretern tendenziell noch immer zu unterscheidender Phänotypen noch immer in Arbeit ist, eine Arbeit, der wohl auch die jüngeren Gleichberechtigungspolitiken als Instrument dienen sollen.

147 In diese Zeit fallen auch die ersten, teils noch immer zum Kanon gehörigen ethnographischen Forschungen zur afrobrasilianischen Kultur und dem *candomblé*, die in dieser Hinsicht wohl teils auch als eine Ethnographie im Modus der Bewahrung von etwas, dessen Verschwinden man absehen zu können vermeinte, zu lesen sind.

8.3 Zum Begriff *negro*

Der Begriff *negro* wird im brasilianischen Kontext zwar vielfach in einem rassistischen Sinne gebraucht, ist aber von seiner rezenteren Entstehung und von seinen derzeitigen Konnotationen her eigentlich weniger ein physiologisch-anthropologischer Begriff, und mehr ein kultureller und politischer Begriff. Die beiden sich auf den Phänotyp beziehenden Kategorien *preto* (Schwarzer) und *pardo* (weniger Schwarzer) wurden in ihm zusammengefasst, wobei die Gruppe der *pardos*, der weniger Schwarzen, keine klare Abgrenzung zu den weniger Weißen hat, und, dehnt man diese Abgrenzung zur Seite der weniger Schwarzen aus, den größten Teil der brasilianischen Gesamtgesellschaft umfasst. Politisch stellt sich also, ist von *negro* die Rede, die Frage: Ist eine Mehrheiten- oder eine Minderheitenpolitik mit ihm verbunden? Kulturell, und dann auch an der Stelle, wo Kultur klar Politik wird, hat der Begriff *negro* zu tun mit einer Heimat in Afrika, einer Heimat in einem viel verklärten, aber menschheitsgeschichtlich (allem heutigen Wissenstand nach) faktischen Sinne, und in menschheitsgeschichtlicher Perspektive einer Heimat: aller Menschen.

Negro ist eine kulturelle Kategorie mit farblichem beziehungsweise rassistischem Hintergrund, die sich unter anderem gegen die Setzung des *branco* als Unterdrückter und Widerpart definiert. Der kulturelle Reichtum des *negro* wird im baianischen Kontext vorrangig per afrobrasilianischer Kultur belegt – *samba*, *capoeira*, *candomblé*. Afrikanisch-kontinentale Kultur steht weniger im Vordergrund. Auch um ein farbliches Konzept handelt es sich, im Vergleich zum *preto*, eher von der Wurzel her – *negro* lässt sich zwar als Farbe, Schwarz, übersetzen, wird in diesem Sinne jedoch nicht gebraucht: Den Kaffee trinkt man im Zweifelsfalle *preto*, und auch die Farbe einer Sache ist *preta*, nicht etwa *negra* (wie es ja auch Ebomi Cidália zum Ausdruck brachte). Ruth Landes erwähnt (1994: 16), dass in den dreißiger Jahren in der Bezeichnung eines Individuums als *negro* von Seiten der Mittel- und Oberschichten etwas Abwertendes anhaftete – *preto* wurde ihr zu Folge als neutralerer Terminus gebraucht.

Es scheint dann ein Wandel stattgefunden zu haben, in dessen Verlauf das ehemals 'politisch korrektere' *preto* in Misskredit geriet, und der Begriff *negro* an seine Stelle rückte. Der *preto* lebt fort im *preto velho*, dem Ahnengeist eines afrikanischen, aber bereits in Brasilien versklavten Vorfahren, und als ein kräftiger, die Identität betonender emischer Ausdruck. Von Nichtafrobrasilianern verwendet haftet ihm etwas eher Abwertendes an. So übersetzen sich auch die US-amerikanischen *black panthers*, die freilich auch *negro panthers* hätten heißen können aber eben nicht heißen, im Brasilianischen in *pánteros negros* und nicht in *pánteros pretos*.

Negros sind farblich gesehen oder, besser gesagt, können farblich gesehen nun sein: alle bis zum *moreno claro* hin, und zumindest theoretisch auch solche, die farblich als *brancos* klassifiziert würden. In der Gegenüberstellung *negro versus branco* hat man es weniger mit

einem farblichen, sondern mehr mit einem kulturellen und moralischen Konzept zu tun, innerhalb dessen Rahmen sich der *branco* auf der 'dunklen (sic!) Seite der Macht' befindet. Dies Konzept, wie es im Folgenden weiter ausgeführt werden soll, ist vermutlich kein brasilienweit vorherrschendes, jedoch ein von den diskursangebenden Vertretern afrobrasilianischer Kultur stark vertretenes, wobei es sich bei solchen Vertretern durchaus, wenn auch eher im Ausnahmefalle, auch um deutlich hellhäutigere Brasilianer handeln kann.

Als moralische Kategorie sind die *negros* die Opfer: die Benachteiligten, die Unterdrückten, wo nicht die noch immer Versklavten. In krasser Rhetorik sind sie gar Opfer eines fortwährenden Genozids: Freunde von mir waren 2014 an einem 'Marsch gegen den Genozid an den *negros*' in Salvador da Bahia beteiligt. Der *negro*-Diskurs ist an vielen Stellen ein Viktimisierungsdiskurs: die *negros* als Opfer eines Systems der *brancos* (siehe V:9). Politisch ist die Rede von Politiken der *reparação*, der Entschädigung, die zugunsten der Afrobrasilianer implementiert werden müssten. Dass die rassistisch untermauerte Sklaverei ein historisches Verbrechen in großem Umfang war, und deren noch immer systemimmanente Nachwirkungen unbedingt zu beheben sind, steht außer Frage. Ob ein fortwährender Viktimisierung-Diskurs angesichts derzeitiger Situation die richtige Strategie zu deren Behebung ist, sei jedoch in Frage gestellt: Spätestens dort, wo es sich um einen Diskurs handelt, der der Eigenverantwortung enthebt. So fragte ich einmal eine im *movimento negro* aktive Freundin, ob denn der *pai de santo*, der einen anderen *pai de santo* um 500 Reais betröge und eine bis dahin bestehende Freundschaft diesem Geld opfere, auch Opfer des Systems der *brancos* sei – aber ja, meinte sie, und verdeutlichte damit eine implizite Logik umfassender Viktimisierung (was auch immer *negro* falsches tut, liegt nicht in seiner Verantwortung, sondern in der der *brancos*) und damit gleichsam ein implizites Gefängnis, ein *cativo*, dem der *negro* noch immer ausgeliefert sei: Letzteres trifft in gewissem Maße auf Machtstrukturen in Brasilien sogar zu, eine Strategie der Befreiung kann aber nicht darin bestehen, denen, die man als Gefängniswärter versteht, die Eigenverantwortung zu übertragen. So entsteht bisweilen der Eindruck einer Komfortzone, einer 'komfortablen Hölle' (André Gide) im Rahmen dieses Viktimisierungsdiskurses, wo beim Bier von Genozid gesprochen, und eine konkretere politische Auseinandersetzung mit greifbareren und realeren Missständen tendenziell eher gemieden wird, vielleicht auch aus Furcht vor ebenfalls realeren Repressionen, die damit dann verbunden sein könnten.

8.4 Zum Begriff *branco*

Der *branco*, als moralische Kategorie der Täter, wird im Unterschied zum *negro* noch immer mit einer gleichgebliebenen farblichen Kategorie bezeichnet. Als kulturelle Kategorie wird er weniger wahrgenommen als der *negro*, wohl aber als politische und ökonomische, tendenziell in einer Art, als seien Geld und Macht die Kultur der *brancos*. Schon Ruth Landes zitiert den jungen Edison Carneiro: „You Americans are so rich in goods – you

can't understand our poverty... But we have gold of a kind: we have the Negroes and the music of samba!“ (1994: 39).

In einem hübschen Vorlesungssaal der alten medizinischen Fakultät, inmitten des salvadorianischen Pelourinho, fand 2013 die salvadorianische Ausgabe (nach der kleineren santamarensischen Ausgabe) des alljährlich von AcBantu veranstalteten *Caboclo Camarada Amigo Meu* ('Indianerkamerad mein Freund') statt, einer sehr ideologisierten Podiumsveranstaltung, die unter dem Vorsatz der Begegnung von Afrobrasilianern mit brasilianischen Indigenen vorrangig Plattform für afrobrasilianisch-candomblezistische Politiken ist.

Der Ort ist nicht unwichtig: gingen doch von hier, unter dem forensischen Psychiater Nina Rodrigues, die ersten (wenn auch noch unter 'rassischem', 'sozialhygienischem' Gesichtspunkt durchgeführten) wissenschaftlichen Studien zum *candomblé* aus, und beherbergt er doch noch immer das 1982 für die Öffentlichkeit geöffnete, in den 1970er Jahren maßgeblich von Pierre Verger konzipierte MAFRO (*Museo Afro-Brasileiro*). Die medizinische Fakultät hat also, unter welchem Vorzeichen auch immer, eine Geschichte als Ort der Annäherung zwischen eurodeszendenter und afrodeszendenter Kultur.

Konmannanjy, Präsident von AcBantu, proklamierte von der Bühne: „Os brancos só vem pra roubar, destruir, escravizar!“, „Die Weißen kommen nur um zu rauben, zu zerstören, zu versklaven!“ „O Brasil“, hieß es weiterhin, „é terra dos negros e dos índios“, „Brasilien ist das Land der *negros* und Indianer“. Auf dem *Caboclo Camarada Amigo Meu* in Santo Amaro, das zehn Tage vorher im *Teatro Dona Kanô*, einem der bundesstaatlichen Kulturbehörde unterstellten Theaterbau stattfand, polemisierte Konmannanjy gegen den Katholizismus: „Não pode esforçar a ancestralidade dos brancos“, „Man soll nicht die Anzestralität der Weißen stärken“, womit die katholischen Heiligen, damit der ganze Katholizismus und auch der ganze Synkretismus gemeint waren.

Mit seiner recht derben Polemik gegen den Katholizismus eckte Konmannanjy bei vielen Vertretern des *candomblé* im Publikum an: Protest wurde allerdings nicht laut, eher im Nachhinein geäußert.

Sowohl mit der Aussage über den *branco*, 'der kommt' (*que vem*), als auch mit der sonderbaren Setzung, Brasilien sei das Land der *negros* und Indianer, nimmt er eine recht interessante Strukturierung der Welt vor: Einmal setzt er eine Brüderlichkeit zwischen *índios* und *negros* (die freilich schon Programm der Veranstaltung ist), und dann setzt er den Europäer als Außenseiter, als Hinzukommenden, als sei nicht nur der *índio*, sondern auch schon der *negro* in Brasilien beheimatet gewesen.

Die Rede vom *branco* neigt auch an anderen Stellen stark dazu, eine Rede von eher unbestimmtem Feindbild zu sein. Ich erinnere ein Gespräch mit einem Freund über die Politiken des *Bembé do Mercado* und den Versuch des *candomblé*, sich zum Vorstand sämtlicher afrobrasilianischer Kultur zu erklären. Sicher, das träfe historisch wahrscheinlich nicht zu – sei aber notwendig, da sonst die *brancos* sich des *Bembé* bemächtigen, und ihn zu einer

Feier der Princesa Isabel machen würden, meinte er. Dass eine solch *branco*-zentrische Geschichtsschreibung an den Akademien (zumindest weitgehend) überholt ist, und zahlreiche europäische, eurodeszendente und nordamerikanische Geschichtsschreiber an der Revision eben eines solchen *branco*-zentrischen Geschichtsbildes arbeiten, will scheinbar oft nicht wahrgenommen werden. Vielleicht, weil es eine gut überschaubare Bipolarität in ein kompliziertes Kontinuum überführen würde; in eine komplizierte Verschlingung von dunkler und heller Seite der Macht. So gibt es eine Neigung, die Akademien, die Universitäten und ihre Akteure zu imaginieren, als pflegten sie noch immer Ideologien und Mentalitäten des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts.

In dieser Hinsicht aufschlußreich ist auch ein Gespräch mit einer jungen Frau, akademisch gebildet, im *movimento negro* aktiv. Sie vertrat mir gegenüber die Einstellung, die Afrikaner selbst seien am Menschenhandel kaum beteiligt gewesen; die Europäer wären (den brasilianischen *bandeirantes* vielleicht vergleichbar) in großem Maße tief ins Innere Afrikas gezogen um eigenhändig Menschenraub zu betreiben – setzte ich vorsichtig historische Erkenntnisse entgegen und erwähnte Schwierigkeiten der Europäer, zu jener Zeit tief ins ihnen weitestgehend noch völlig unbekannte, für sie in hohem Maße lebensbedrohliche Afrika zu dringen, verstand sie das als Teil herrschender Geschichtsschreibung, die die Fakten zugunsten der Europäer zurechtrücken würde. Sollte die Geschichtsschreibung hier tatsächlich in Zweifel gezogen werden, hätte die Manipulation *nota bene* nichtmals zu Gunsten der Europäer (wird die Schuld des einen doch dadurch nicht geringer, dass der andere auch eine trägt) sondern, wenn man es denn so verstehen will, zu Ungunsten der Afrikaner stattgefunden – meines Erachtens eher zu deren Gunsten, werden sie doch nur in einer solchen Perspektive als gleichwertige, und gleichermaßen ambivalente Akteure wie die Europäer wahrgenommen.

8.5 Negros und brancos im movimento negro

Ausgehend von, seien sie auch nur ansatzweise vorliegend, phänotypischen Merkmalen (neben Hautfarbe vorrangig Art des Haares, Nasenform) werden zwei sozial und kulturell verstandene Gruppen gebildet, wobei es auf Seiten des *movimento negro* auch eine Art des Proselytismus gibt – wer etwa vom festem Haar abgesehen eigentlich eher einem europäischen denn afrikanischen Typus entspricht, soll sich dennoch zu seiner Identität als *negro* bekennen – wer es nicht tut, wird leicht als Opfer der Ideologie herrschenden Systems verstanden. Die Wurzel des brasilianischen *movimento negro* liegt im Kampf gegen eine behauptete *democracia racial*, die tatsächlich existierenden Rassismus kaschiert – insofern handelt es sich um eine notwendige dekonstruktivistische Bewegung, bisweilen mit dem expliziten Impetus, eine tatsächliche *democracia racial* schaffen zu wollen. Das Problem verschiedener Rhetoriken des *movimento negro* liegt im Aufbau einer übermäßigen Gegenideologie, die dazu neigt, das Kind mit dem Bade auszuschütten, nämlich eine

faktische *miscigenação* zu leugnen und durch ein oft sehr rassistisch anmutendes Verständnis eines zweirassigen Brasilien (wieder) ersetzen zu wollen, wenn auch (bisweilen) mit dem fernen Ziel, es zu überwinden. Eine im Prozess befindliche, schon viele Fortschritte errungen habende tatsächliche ethnische Gleichberechtigung wird, scheint es oft, eher ungern anerkannt; noch immer bestehende Nachwirkungen eines ehemals krass rassistischen Systems als zeitgenössischer Rassismus empfunden.

Exkurs: Zur Polizeigewalt

Im Zusammenhang mit der Rede von einem 'Genozid' an der afrobrasilianischen Bevölkerung wird oft zitiert, dass ein hoher Prozentanteil der von der Polizei getöteten Personen *negros* seien. Von Zahlen bis zu neunzig Prozent hörte ich reden, es war mir aber nicht möglich, Zahlen zur Überprüfung solcher Angaben zu finden. 2008 waren unter den *negros* (als solche alle, die nicht *brancos* sind, also eine Kategorie von 'coloured people') 127,6% mehr Opfer tödlicher Gewaltanwendung als unter den *brancos*; die Angabe fußt auf der *Mapa da Violência 2012 – A Cor dos Homicídios no Brasil*; herausgegeben von SEPPPIR (Waiselfisz 2012: 21) und stützt sich auf staatliche Statistiken. Statistiken zur ethnischen Verteilung der Opfer von Polizeieinsätzen konnte ich, trotz ausgiebiger Recherche, nicht finden; wohl aber (neben weiteren Artikeln ganz ähnlichen Inhalts) einen Artikel mit dem Titel *Pelo fim da violência policial contra os negros* (Für ein Ende der Polizeigewalt gegen die *negros*), worin es heißt: „Dados do Ministério da Saúde mostram que mais da metade (53,3%) dos mortos por homicídios em 2010 no Brasil eram jovens, dos quais 76,6% são negros. Existe um verdadeiro genocídio policial contra a juventude negra. Para os que duvidam do termo genocídio, é bom lembrar que, entre 2002 a 2010, foram registrados 272.422 assassinatos de negros. Mais do que em muitas guerras“ (Rizzo und Garcia: 2013) – „Daten des Gesundheitsministeriums zeigen, dass mehr als die Hälfte (53,3%) der 2010 gewaltsam Getöteten in Brasilien *jovens* [zwischen 15 und 24 Jahre alt] waren, von denen 76,6% *negros* sind. Es besteht ein wahrhaftiger polizeilicher Völkermord gegen die *negro*-Jugend. Für die, die den Begriff Völkermord anzweifeln, ist es gut, sich zu erinnern, dass zwischen 2002 und 2010 272.422 Morde an *negros* registriert wurden. Mehr als in vielen Kriegen“. Die Zahlen sind fragohne erschreckend, aber sie haben ersteinmal nichts mit einem angenommenen polizeilichen Völkermord zu tun – um einen solchen zu belegen, scheinen weder mir noch den Verfassern des Artikels Statistiken vorzuliegen, wenn auch, zumindest den Verfassern des Artikels, eine Anzahl von Beispielen, deren Repräsentativität mir durchaus nachvollziehbar scheint. Möglicherweise haben weder die Verfasser des Artikels noch ich wegen unzureichender Recherche solche Beispiele untermauernde Statistiken finden können, möglicherweise werden solche Statistiken (was ein zu behebender Missstand wäre) nicht erstellt oder nicht veröffentlicht. Man kann an dieser Stelle also nur annehmen und zahlreiche Hinweise daraufhin auslegen, dass sich unter den Opfern von

Polizeigewalt ähnlich, wenn nicht in noch deutlich höherem Maße überdurchschnittlich viele *negros* befinden, wie unter den Opfern von Homiziden im Allgemeinen. Das ließe sich, wie auch die zitierten Zahlen zu Homiziden im Allgemeinen, auf den Umstand zurückzuführen, dass sich unter den einkommensschwachen Schichten, den Bewohnern der *suburbs* und *favelas*, aus denen sich der Größtteil der Straßenkriminalität rekrutiert, der Gefahr läuft, in physische Auseinandersetzungen auch mit der Polizei zu geraten, deutlich weniger eurodeszendenterer und deutlich mehr afrodeszendenterer Typen befinden. Das hat historische Gründe, die dazu führten, dass die brasilianische Mittel- und Oberschicht noch immer weitgehend von eurodeszendenteren Typen gebildet wird, und die darunter liegenden sozialen Schichten noch immer vorrangig von afrodeszendenteren Typen. Die Bevölkerung verbleibt weitgehend in diesen Schichten aufgrund des Umstands, und hier muss meines Erachtens ein deutlicher Unterschied gemacht werden, dass FÜR DIESE SCHICHTEN, und nicht absichtlich für irgendwelche DIESE SCHICHTEN BILDENDEN RASSEN, die Politik weitgehend versagt, was Zugang zu Bildung, Arbeitsmarkt und funktionierendem Gesundheitssystem betrifft.

So scheint ein (möglicherweise unfreiwilliges) Zusammenspiel zwischen gewissen Politiken und bestimmten ideologischen Ausrichtungen des *movimento negro* manchmal darauf hinauszulaufen, dass, wo früher die Ideologie einer *democracia racial* eine faktische rassische Ungleichheit kaschieren sollte, heute eine Ideologie eines 'rassisch' bipolaren Brasiliens eine krasse Klassengesellschaft zu kaschieren droht.

Für die Regierung ist es einfacher, *cotas* für *negros* einzuführen, als grundsätzlich das Schulsystem zu verbessern. Die Regierungsprogramme um die Auflistung der *povos tradicionais* herum und mit ihnen verbundene, an ethnische Merkmale gebundene Zuwendungen sind, zumindest auf dem Papier, zahlreich: Wieweit sie wirklich in der Bevölkerung ankommen ist eine Frage, wieweit sie dort als eine tatsächliche Hilfe für letztlich gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge, oder eher als ein Almosen für einzelne ankommen, noch eine Frage.

8.6 *Todo mundo quer ser negro*

Einer der sehr wenigen Vertreter der Indigenen auf der *conferência* der SEPROMI 2013 äußerte am Frühstückstisch angesichts der derzeitigen Situation: *Hoje em dia todo mundo quer ser negro*, heutzutage wollen alle *negros* sein. *Todo mundo quer ser negro* – diese Aussage läuft Politiken, Ideologien des *embranquecimento* entgegen und auch dem Umstand, dass innerhalb des *movimento negro* noch immer stark davon ausgegangen wird, dass *todo mundo quer ser branco*, alle Welt weiß sein wolle. Sicher überwiegt gesamtgesellschaftlich noch immer die Zahl junger Frauen, die in aufwendiger Prozedur ihre Haare glätten, über die derjenigen, die in ähnlich aufwendigen Prozeduren (so sie sich die Sache nicht, was häufig der Fall sein soll, durch Kunsthaar vereinfachen), ein *cabelo afro* haben

wollen. Die Zahl letztgenannter allerdings steigt. Auch erinnere ich in diesem Zusammenhang einen kleinen Englischkurs, den ich gab, da Flávia von der *Igualdade Racial* mich darum gebeten hatte. Meine Schülerinnen waren zwischen 15 und 20 Jahren alt, weder im *candomblé*, noch im *movimento negro* aktiv, und wenig aufmerksam. In einem scherzhaften Modus versuchte ich ihnen das Englische über die damit verbundene Möglichkeit, sich einen reichen US-Amerikaner anzulachen, schmackhaft zu machen. Der *americano*, erfuhr ich, sei von gestern – heute wolle frau einen *negão*, Steigerungsform von *negro*. Eine Aufwertung afrobrasilianischer Identität und auch Körperkultur lässt sich also auch im weder politisch noch religiös bestimmten Alltag beobachten.

Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang freilich auch eine noch immer fortschreitende *miscigenação*, die im Rahmen sich seit jeher verschiebender Arbeitsmöglichkeiten weiterhin vorangeht: Afrodeszendenter *baianos* arbeiten in São Paulo, in Minas Gerais; Fachkräfte, insbesondere mit akademischem Hintergrund, kommen aus dem Süden in den Norden. Auch durch den, Unkenrufen zum Trotz, abnehmenden alltäglichen Rassismus wird es verstärkt zu Durchdringungen bislang in der Tendenz noch immer stark farbenbestimmter Klassen kommen: Man bedenke in diesem Zusammenhang auch die *negros*, die durch die *cotas* an die bis dato eher eurodeszendent bestimmten Universitäten zugelassen werden. Das rassistische Verständnis Brasiliens wird somit von Generation zu Generation ein immer forcierteres Konstrukt werden.

Im Zusammenhang mit der Konferenz geäußert, hat die Aussage, dass alle Welt *negro* sein wolle, auch zu tun mit gezielt an Vertreter afrobrasilianischer Bevölkerungssegmente gerichteten öffentlichen Politiken der *afirmação* und der *reparação*. *Afirmação* hat zu tun mit kultureller und sozialer Aufwertung, *reparação* kann direkt mit Geld zu tun haben.

So wurden auch die *cotas* vom *movimento negro* allgemein positiv als eine große Errungenschaft SEINES Kampfes um die Rechte der *negros* aufgenommen – ungeachtet des Faktes, dass es sich um ein von einer weitgehend aus eurodeszendenten Vertretern gebildeten Regierung implementiertes Programm handelt. Die *negros* haben nun, um es polemisch auszudrücken, trotz miserabler Schulbildung das Recht, an Universitäten zu studieren, und in einem Sonderverfahren für *negros* in solche aufgenommen zu werden. Letztlich, wie Pai Zau einmal anmerkte, bestärkt und bestätigt dies die Wahrnehmung der Afrobrasilianer als *pobres miseráveis*, arme Elende. Eine gewisse ideologische Schizophrenie, die man oft im Umfeld des *movimento negro* antrifft, liegt darin, einerseits die Rolle der als zu unrecht Unterdrückten, Benachteiligten einzunehmen, die von der Regierung (die als *branco* verstanden wird) Entschädigung, Sonderbehandlung, Hilfe erwarten, was letztlich ein von *branco* zu *negro* paternalistisches System perpetuiert. Andererseits will man sich in militanten Metaphern als kriegertisch, widerständig, stolz, autonom und schlimmstenfalls sogar überlegen verstehen. Vom selben symbolisch gesetzten *branco*, dem Konmannanjy vorwirft, nur zu kommen um zu rauben, zu morden, zu versklaven, nimmt er die *cesta básica* entgegen, um sie (dabei wohl auch seine eigenen Politiken verfolgend) an die *terreiros*

weiterzuverteilen. Es handelt sich hierbei mitnichten um eine Strategie der Befreiung, sondern eher um ein auf kurzfristige Erfolge angelegtes Taktieren in den Räumen der als 'andere' Ideologisierten. Und so will, scheint es, auch aus zwei Gründen alle Welt *negro* sein: einmal, um wahrer, moralisch überlegen und schöner, und dann: um gleichzeitig benachteiligt, und dadurch: im Recht zu sein.

8.7 Der *índio* auch ein *negro*?

Bei Konmannanjy klang es schon an: „Brasil é a terra dos negros e dos índios“; der Schulterchluss mit anderen Gruppen, die sich als in Opposition zum gesetzten *branco* befinden, wird gesucht. In Brasilien, sagt auch Pai Zau, gäbe es nur zwei Rassen – bevölkerungsmehrheitlich gesehen, all die zwischen hell- und dunkelhäutig liegenden Gruppen einem der beiden Pole zuordnend, trifft dies weitgehend zu. Nimmt man die beiden Rassen als moralische Begriffe, haben wir die Rasse der Unterdrücker und der Unterdrückten, und auch die *índios*, und auch die *ciganos* wären der Kategorie der *negros* zuzurechnen. Dass diese Unterdrückten innerhalb ihrer Möglichkeiten auch unterdrücken, weil sie leider nicht wirklich moralisch besser sind, sei hier außer Acht gelassen: Es geht um das Maße, in dem überhaupt unterdrückt werden kann, und in diesem Zusammenhang kann man unterdrückerrische Strukturen innerhalb der Sphäre der *negros* (als machtarme Mehrheit) tatsächlich als systemkonform innerhalb einer Politik der *brancos* (als machtreicher Minderheit) lesen.

Dieser Schulterchluss scheint jedoch nicht so recht zu funktionieren. Bei den *índios* und den *ciganos*, wie im übrigen auch bei den Japanern und Deutschen und Italienern, wo sie bis dato in ethnisch weitgehend homogenen Gemeinschaften blieben, handelt es sich demographisch gesehen tatsächlich um Minderheiten. Vergleicht man in diesem Zusammenhang die *índios* und *ciganos*, so handelt es sich bei ersteren um eine staatlich bevorzugte und sehr sichtbare, bei letzteren um eine staatlich eher benachteiligte und unsichtbare Minderheit. Auch was das Ansehen seitens der Bevölkerung betrifft, ist (zumindest in Santo Amaro) die Reputation des *índio* eine eher positive, die des *cigano* eine eher bis SEHR negative. Für die *índios* werden seit mehr als hundert Jahren affirmative Politiken betrieben – ganz abgesehen von der Frage, wie ehrlich und sinnvoll diese sein mögen; die *negros* ringen um solche Politiken (die sich, wie die *cotas*, leicht als Danaergeschenke erweisen könnten). Die *ciganos* befinden sich noch weitgehend außerhalb solcher Verhandlungen, in weitgehend gegenseitigem Misstrauen mit der Gesamtgesellschaft. Die partikularen Interessen von *negros* und *índios* scheinen zu weit voneinander entfernt, als dass ein Zusammenschluss über eine symbolische Ebene hinaus wirklich naheliegen würde.

Dennoch gibt es Tendenzen, sie unter dem moralischen Begriff der *negro* zu fassen – wie auch zumindest ideologisch, wenn auch praktisch kaum, die *irmões ciganos* (die Zigeunerbrüder). Weitere Unterdrückte, oder zumindest im Unterdrückungsverdacht stehende Gruppen werden ebenfalls zum Teil der guten *negro*-Welt gemacht: etwa die Frauen im Allge-

meinen, und bisweilen auch die Homosexuellen.

8.8 *Movimento negro* und *candomblé*

Innerhalb des *candomblé* gibt es die Tendenz, alle *negros* (streng genommen bis hin zu den *índios*) als eigentliche *candomblecistas* zu verstehen. Diese Dynamik, freilich, bildet nur einen kleinen Sektor afrobrasilianischer Gesellschaft ab – ethnische Positionierungen etwa der *evangélicos* wären gesondert zu untersuchen, und folgen sicher eigenen Dynamiken, so auch des vermutlich noch immer deutlich überwiegenden Part sich schlicht als katholisch verstehender Afrobrasilianer. Interessant in diesem Zusammenhang ist ein gelegentlicher Antagonismus zwischen dem nicht-religiösen oder auch katholischen *movimento negro* und dem candomblezistischen *movimento negro*: So protestierte auf bereits zitierter *conferência* ein Vertreter eben jenes religiös ungebundenen *movimento negro*, dass auf der Bühne religiöse Lieder gesungen wurden – ohne, dass von den veranstaltenden Autoritäten gegen diese tatsächliche Überschreitung laizistischer Grenzen vorgegangen worden wäre. Auf der anderen Seite erinnere ich beispielsweise Jurandi Afro, einen in Santo Amaro recht bekannten Vertreter des *movimento negro*, der seinen politischen Hintergrund in katholischer Jugendarbeit hat: Recht forciert versucht er, der, soweit ich ihn aus verschiedenen Gesprächen kenne, persönlich wenig mit dem *candomblé* anzufangen weiß, sich über Verwandtschaften trotz seines bestimmt katholischen Glaubens als Teil der *candomblé*-Gemeinschaft zu positionieren, um entsprechende Zusammenarbeiten zu ermöglichen.

Wobei sich sich Frage natürlich schon viel früher stellt: Wieweit identifiziert sich, setzt man ihn als als solchen existent und sich als solchen verstehenden voraus, 'der Afrobrasilianer' mit dem *movimento negro*? Und wieweit mit dem Segment des *movimento negro*, in dem dieses sich religiös den afrobrasilianischen Religionen zugehörig fühlt? Und wieweit identifiziert sich das brasilianische *movimento negro* überhaupt mit afrobrasilianischen Religionen? Von unten (kleineren Gruppen) nach oben (zu größeren Gruppen) hin gedacht und geblickt sieht es da möglicherweise oft ganz anders aus, denn von einem schwer bestimmbareren Oben nach unten geblickt. Der *candomblecista* fühlt sich an vorderster Front des *movimento negro* – und ist es möglicherweise gar nicht, oder möglicherweise nur als zeitweiser Bündnispartner. Religiosität im Allgemeinen ist in manchen Flügeln des *movimento negro* aufgrund eher kommunistischer Wurzeln eine schwierige Angelegenheit, in anderen (wie dem katholischen part des *movimento negro*) schlicht in anderer Religion basiert. Auch eine starke Vermischung des *candomblé* mit homosexueller Szene (und dem *movimento gay*) wird nicht unbedingt von allen Vertretern des *movimento negro* befürwortet.

Spricht man innerhalb dieses Kontextes von Afrobrasilianern, muss man auch bedenken, dass ein großer Teil dieser Afrobrasilianer mittlerweile evangelikalen Glaubens ist – unter ihnen mag es solche geben, die es vorziehen, sich als *branco* statt als *pardo* oder als *pardo*

statt als *preto* zu bezeichnen, aber sicher auch solche, die sich klar als *negro* verstehen, möglicherweise auch Ziele des *movimento negro* teilen, aber eine Assoziation mit einer zu ihrer an verschiedenen Stellen konträren Religionsgemeinschaft ablehnen. Der *evangélico* mag eher noch Ausnahme im *movimento negro* sein – vielleicht auch, da sich die evangelikale Christengemeinschaft als religiös fundiertes Volk versteht (*povo dos evangélicos*), und nicht als ethnisch fundiertes – wohingegen der *candomblé* zu jenem spannungsreichen Spagat neigt, sich gleichermaßen als Weltreligion als auch als Religion der *negros* zu begreifen.

9 Diskriminierung – Viktimisierung?

Viel ist die Rede von Diskriminierung, sei sie religiös, sei sie rassistisch orientiert, sei sie gegen Homosexuelle gerichtet – und auffällig frei scheint der santamarensische Alltag von solchen Diskriminierungen. Homosexualität, zumindest in ihrer effeminierten Spielart, wird offen ausgelebt; die jährliche *parada gay* ist ein großes Fest für die ganze Stadt. In religiöser Hinsicht gibt es eine Diskriminierung Andersgläubiger durch die Evangelikalen, wobei anzumerken ist, dass diese Diskriminierung *candomblecistas* und Katholiken in der Regel gleichermaßen betrifft: Darin synkretistischer Tradition folgend, halten viele Vertreter der Evangelikalen die *santos* tatsächlich für die *orixás* und allesamt für Dämonen, und die Verehrung der einen wie der anderen für einen gleichermaßen sicheren Weg in die Hölle. Die weniger fundamentalistischen Evangelikalen, wie auch die meisten der fundamentalistischen Evangelikalen, sind darüber hinaus nette Leute, die meist, von gelegentlichen Missionierungsbestrebungen abgesehen, nicht über die Norm hinaus schwierige Beziehungen zu Freunden und Familienangehörigen anderer Religionen, auch des *candomblé*, halten.

Was ein mögliches Spielfeld für rassistisch orientierte Diskriminierungen betrifft, muss man sich vor Augen halten, dass Santo Amaro eine ausgesprochen afrobrasilianische Stadt ist - die in Santo Amaro erfolgte *miscigenação* lässt kaum eine hinreichende Unterscheidung zwischen einer Gruppe von *brancos* und einer anderen von *negros* zu. Das verhält sich im übrigen bevölkerungsreichen küstennahen Gebiet Bahias ähnlich, mag allerdings in anderen Bundesstaaten, in denen Bevölkerungsgruppen sich klarer voneinander unterscheiden lassen, ganz anders aussehen; etwa im Süden des Landes, wo die Population insgesamt weniger afrodeszendent ist, und stark geprägt von rezenteren europäischen Einwanderungswellen (vorrangig aus Deutschland und Italien). Das *movimento negro* ist vielleicht auch deswegen in jenen Bundesstaaten eher als solches notwendig und aktiv, während in Bahia eher eine Art *negritude* wirksam ist, hier verstanden als eine eher kulturelle denn politische Bewegung.

Dennoch ist auch im santamarensischen Kontext immer wieder die Rede von *discrimi-*

nação, Diskriminierung, und *racismo*, Rassismus: Diskriminierung sowohl in religiöser Hinsicht als auch in rassistischer Hinsicht, und bisweilen auch von Rassismus, wenn jemand sich eigentlich auf einen Umstand beziehen will, der im Zweifelsfalle in das Feld religiöser Diskriminierung fiel: ein Bekannter berichtete einmal, ein Arbeitskollege habe gesagt, er solle doch den *candomblé* lassen und mit in die Pfingstkirche kommen – das sei doch Rassismus!

9.1 Die Frage nach der Diskriminierung

In dem Fragebogen, den ich unter religiösen Vorstehern durchführte, nahm ich die Frage danach auf, ob sie a) wegen ihrer Hautfarbe oder b) wegen ihrer Religion diskriminiert würden (siehe **II:6.Exkurs... Zur Freiheit der Antworten**). Wegen ihrer Hautfarbe diskriminiert zu werden gaben 12 von 52 Befragten an, also rund 23 Prozent. Wegen ihrer Religion diskriminiert zu werden gaben 29 von 52 Befragten an, also rund 56 Prozent, mehr als doppelt so viele. Alle Befragten, die angaben, aufgrund ihrer Hautfarbe diskriminiert zu werden gaben ebenfalls an, religiös diskriminiert zu werden. Bezüglich der Altersgruppen fühlen sich Vertreter der zweiten Alterskohorte (Geburtsjahrgänge 1954-1972) im Verhältnis etwas häufiger (sowohl ob ihrer Farbe, als auch ob ihrer Religion) diskriminiert als vor und nach ihnen Geborene, was allerdings durch die geringe Gesamtzahl der Befragten nicht ins Gewicht fällt.

Die ganze diesbetreffende Umfrage wird auch dadurch in Frage gestellt, dass viele meiner Gesprächspartner keinen vergleichbaren Begriff von '*discriminação pela religião*', Diskriminierung ob ihrer Religion, zu haben scheinen. Verschiedene der Befragten verstanden '*discriminação*' als eine Art Leiden im Allgemeinen und gaben an, unter Proben gelitten zu haben, denen sie durch ihre *orixás* ausgesetzt waren. Andere bezogen den Begriff auf Anfeindungen im Allgemeinen und gaben an, von anderen *candomblecistas* ob ihrer Art, *candomblé* zu machen, diskriminiert worden zu sein.

Zu bedenken ist betreffs religiöser Diskriminierung natürlich einmal die Frage, wo man sie ansetzt. Einer religiösen Diskriminierung durch die *evangélicos* ist der gesamte *candomblé* ausgesetzt, es findet also (wenn auch meist eher niedrigschwellig) eine permanente Diskriminierung statt. Nimmt man die öffentlichen und privaten Stellungnahmen der *evangélicos* als Diskriminierung ernst, überrascht das niedrige Ergebnis von nur 56 Prozent, die angeben, davon betroffen zu sein. Viele scheinen also Diskriminierungen durch die *evangélicos* als solche schlicht nicht ernstzunehmen. Weiterhin sind öffentliche Diskurse zu bedenken, die das Diskriminiert-Sein nahezu zur Norm machen. In entsprechend politisierten Gruppen scheint es sowohl als *negro* als auch als *candomblecista* zum Selbstverständnis zu gehören oder gehören zu sollen, als solcher diskriminiert zu werden – auch angesichts einer in dieser Hinsicht starken Beeinflussung der Diskurse durch Vertreter des *movimento negro*, des politisierten *candomblé* oder der affirmativen Politiken für 'Minder-

heiten', in denen *discriminação* ein immer wieder bemühter Missstand ist, überraschen auch 56 Prozent als eine niedrige Anzahl derer, die sich nach Selbstaussage ob ihrer Religion diskriminiert fühlen. Die meisten davon wiederum gaben auf Nachfrage an, dass erlittene Diskriminierungen tatsächlich vorrangig von den *evangélicos* ausgehen würden.

Das Empfinden, ob seiner Hautfarbe diskriminiert zu werden, wurde deutlich seltener angegeben. Neun von den Personen, die sich durch ihre Hautfarbe diskriminiert fühlen, gaben als Farbe *negra* an, jeweils eine Person *preta*, *parda* und *mulata*. Die innerhalb der kleinen Gruppe häufige Angabe von *negra* deutet weniger daraufhin, dass es sich um besonders dunkelhäutige Vertreter des *patterns* handeln würde, und mehr darauf, dass es sich um solche handelt, die bezüglich ihrer ethnischen Einordnung forciert Stellung beziehen wollen.

Auch hier überrascht die geringe Prozentzahl eher, als dass ein hoher Anteil erschrecken würde. Das mag in einigen Fällen, gerade unter den Älteren, an einer Leugnung liegen, die noch immer an die Idee einer tatsächlichen *democracia racial*, einer gleichberechtigten und vorurteilsfreien Demokratie der verschiedenen Ethnien in Brasilien glaubt; daran, dass die Antwort also vorrangig ideologisch bestimmt und als solche als gegeben betrachtet wird. In anderen Fällen wird es aber auch an dem erwähnten Umstand liegen, dass Santo Amaro in hohem Maße afrobrasilianisch geprägt ist, und vielleicht auch daran, dass die Ideologie einer *democracia racial* auch im positiven Sinne Mentalitäten prägen konnte.

Ich fragte, so denn angegeben wurde, man sei durch seine Hautfarbe diskriminiert, auf welche Art solche Diskriminierung stattfände. Ein *pai de santo* gab an, weil er *pardo* sei, glaubten die Leute, dass er zum *candomblé* gehöre und deswegen glaubten sie, er sei schwul, was er nicht sei. Ein anderer *pai de santo* (der sich als *negro* autoklassifiziert) gab an, innerhalb der *candomblé*-Szene würde er diskriminiert, da er von tendenziell hellerer Haut (tatsächlich wohl das, was man in Santo Amaro als *moreno claro* bezeichnen würde) und NICHT homosexuell ist; er konstatierte also eine tendenzielle Homonormativität innerhalb des *candomblé*, durch die er diskriminiert würde. Das eine Beispiel ist natürlich auf seine behauptete Gemeingültigkeit zu hinterfragen – dass alle *pardos* dem *candomblé*- und dadurch Homosexualitätsverdacht unterlägen, würde einen Großteil der Bevölkerung unter eben diesen Generalverdacht stellen, was sich zumindest in Santo Amaro nicht bestätigen lässt. Das andere Beispiel dreht die Dinge um: Nicht darob, schwarz und homosexuell zu sein, sondern darob, weiß und heterosexuell zu sein, fühlt sich jemand diskriminiert, der sich zudem nicht als Weißer autoklassifiziert.

Eine *mãe de santo* erzählte, wie sie beobachtet habe, dass in einem großen Supermarkt eine deutlich afrobrasilianische Frau von einem Ladendetektiv verfolgt wurde, obwohl sie sich nichts zu Schulden kommen ließ – eine andere, wie sie mit ihrer hellhäutigeren Schwester in einem Laden war und ein teures Kleidungsstück kaufen wollte: der Ladeninhaber sei davon ausgegangen, nicht sie, sondern ihre Schwester sei die Kundin. Eine einzige meiner Interviewpartnerinnen sprach von expliziten rassistischen Beschimpfungen.

9.2 Viktimisierung

Die gelisteten Vorurteile und Vorfälle sind sicher keine Bagatellen und weisen auf noch immer bestehende rassistische Probleme in brasilianischer Gesellschaft – auf der anderen Seite deuten sie kaum auf einen 'Genozid' an der afrobrasilianischen Bevölkerung, wie er von Vertretern eines *movimento negro* verschlagwortet wird. Tatsächlich noch immer bestehender Rassismus soll hier keineswegs geleugnet werden, noch weniger ein starkes Erbe ehemals viel stärker bestanden habenden Rassismus' in den sozialen Strukturen. Fragohne besteht Rassismus – bloß scheint er sich gut im System zu verstecken. Eine junge Frau, sehr aktiv im *movimento negro*, gab mir gegenüber an, in Santo Amaro rassistisch diskriminiert zu werden – ich bat sie um ein konkretes Beispiel für diese Diskriminierung, und sie konnte mir keines geben. Eine allgemeine Diskriminierung, deren Opfer auch sie sei, sah sie im *hair code* der bei der Stadtverwaltung – dem Beispiel der recht hellhäutigen Frau des Bürgermeisters und Vorsteherin der Sozialbehörde folgend, würden die in der Stadtverwaltung beschäftigten Frauen ihr Haar glätten und oft blond färben. Dadurch, dass sie eine afrikanische Frisur trüge, sähe man sie schon anders an, ordne man sie schon anders ein, ohne aber, dass es zu konkret benennbaren Anfeindungen oder Benachteiligungen käme.

Anhand solcher Beispiele kann der Eindruck entstehen, dass einige derjenigen, die eine Diskriminierung ob ihrer Hautfarbe empfinden, eine gewisse Neigung haben, diese Diskriminierung als schwerwiegender und umfassender zu empfinden und / oder darzustellen, als sie sich für Außenstehende (sowohl solche, die die Merkmale teilen, ob derer sich jemand diskriminiert fühlt als auch solche, die diese Merkmale nicht teilen) darstellt.

Die Argumentation an dieser Stelle ist so verklausuliert, weil der Bereich ein hochempfindlicher ist. Das letzte Wort in Gesprächen über Diskriminierung ist oft ein emotionales: Wer nicht in der Haut eines Afrobrasilianers stecke, der wisse nicht, wie es ist, und dürfe auch nichts dazu sagen. Dem muss man sich in gewisser Hinsicht als hellhäutiger Europäer beugen - dass es auch schwierig sein kann, in der Haut eines als solchen klassifizierten Weißen zu stecken, dass also tendenziell jeder Mensch von möglicher Diskriminierung bedroht ist, scheint dabei allerdings oft ausgeblendet zu werden (hierzu weiter unten).

Was im Vorausgegangenen besprochen wurde, war ein gewisser Kontrast zwischen empfundenem oder behauptetem Rassismus und beobachtbarem Rassismus, gemessen an meinen eigenen Beobachtungen und einem allgemeinen santamarensischen Empfinden dieses Bereichs, soweit es mir zugänglich ist – die Frage nach einem tatsächlichen Rassismus scheint mir nocheinmal anders verortet werden zu müssen. Möglicherweise ist es unter anderem eben die Betonung eines noch immer bestehenden Rassismus, die Annahme einer Opferrolle, also letztlich ein in den reparativen Politiken seit dem Machtantritt der PT verstärkter Diskurs um die 'Entschädigung Benachteiligter', wodurch ein rassistisches System, wenn auch oft mit dem eigentlichen Vorsatz, es zu bekämpfen, perpetuiert wird. Der Rassismus-Diskurs in Brasilien scheint zu großen Teilen ein Viktimisierungs-Diskurs – Vortei-

le werden dem in Aussicht gestellt, der sich als Opfer versteht und situationiert, und zwar Vorteile, die letztlich der zu gewähren weiß, der als Täter verstanden wird: der Täter wird somit zum Verbündeten des Opfers.

Die Strategie seitens des historisch tatsächlichen, ins Heute hinein zunehmend als solches konstruierten Opfers ist eine der Autoviktimisierung: Denn solange man ins Unrecht gesetzt wird, ist man im Recht. Daher vielleicht auch der Wunsch einiger Vertreter des *movimento negro*, mehr Vorurteil, mehr Rassismus in einer Gesellschaft zu behaupten, als er tatsächlich vorliegt, und eine Negierung des Rassismus wie eine Negierung der eigenen, im geschilderten Spannungsverhältnis konstruierten Identität zu fürchten. Ein gewisses Maß an Rassismus ist in diesem Zusammenhang wenig dienlich – ein stattfindender Völkermord erscheint als die stärkere Affirmation der eigenen Identität.

9.3 Gegen-Rassismus

Die Möglichkeit eines Gegen-Rassismus von *negros* gegen *brancos* wird oft geleugnet: eher akzeptiert man einen Rassismus innerhalb der *negros*, jedoch einen, der sich stets von hellerer gegen dunklere Hautfarbe richtet. Rassismus von *negros* gegen *brancos*, wo er durch schwer zu leugnende Beispiele belegt wird, wird als keinesfalls den *negros* zugehörig – vielmehr als etwas von den *brancos* übernommenes eingeordnet.

Rassistische Äußerungen gegenüber *brancos* werden so auch kaum als solche wahrgenommen. Mehrfach geschah es mir im Gespräch mit Freunden aus dem Bereich des *movimento negro*, dass ich einen Rassismus auch einiger Afrobrasilianer ansprach, eine Art Kontra-Rassismus, und dieser (wie in einer kognitiven Ausweichbewegung) als Rassismus der Afrobrasilianer untereinander missverstanden wurde: also als der Rassismus, den ein *pardo* gegenüber einem *preto* habe, letztlich also als ein noch immer 'weißer' Rassismus. Rassistische Vorurteile dunkelhäutigerer Menschen gegen hellhäutigere, wie sie auch im Alltag bisweilen bestehen, scheinen im Rahmen der lokalen Rassismus-Diskurse außerirdisch: Man besteht geradezu darauf, hellhäutigere Menschen würden nicht nur von anderen hellhäutigeren, sondern auch von dunkelhäutigeren besser behandelt – ein Missstand, der behoben werden sollte? In Bezug auf die dunkelhäutigeren: Sollen sie ihre dunkelhäutigeren Freunde genau so gut wie ihre hellhäutigeren behandeln, oder sollen sie schlicht die hellhäutigeren weniger gut als bislang, also: schlechter behandeln?

Bei einer Gelegenheit, nachdem ich einige subtilere Ebenen der Diskriminierung Hellhäutigerer durch Dunkelhäutigere darzulegen versucht hatte, gab ich zwei sehr explizite Beispiele: Einmal das einer Bekannten, Brasilianerin aus São Paulo, die eine *maculelê*-Schule in Bahia besuchte und hörte, wie eine Schülerin zur anderen sagte: *Olha, esta branquinha vai apanhar!* Sieh nur, das 'Weißchen' wird jetzt ordentlich einstecken! In einem anderen Beispiel zitierte ich eine mexikanische Bekannte, die seit einiger Zeit in Rio de Janeiro wohnt. Ein guter Freund von ihr, im *movimento negro* aktiv, hatte ein Zimmer in

seiner Wohnung frei, just, während sie auf Zimmer-Suche war. Er wollte ihr das Zimmer jedoch, trotz aller Freundschaft, nicht vermieten, da er grundsätzlich nur an einen *negro* vermieten wolle. Angesichts solcher Beispiele, die freilich zu seltensten Ausnahmen erklärt wurden (und denen gegenüber Diskriminierungen Dunkelhäutigerer durch Hellhäutigere sicher *de facto* bei Weitem überwiegen) öffnete sich der Diskurs soweit, dass, in solchen seltensten Ausnahmefällen, möglicherweise ein von den Weißen gelernter Rassismus derart zwar nicht inkorporiert, aber schlicht kopiert würde.

Exkurs: Schwarze Hebräer?

Ein guter Bekannter, Student an der jüngst in Santo Amaro gegründeten Universität, *can-doblecionista* und mit jahrelanger Erfahrung im *movimento negro*, erzählte mir begeistert von einer Sache, die er im Internet aufgetan habe – die Hebräer seien nicht, wie das europäische Geschichtsbild behaupten würde, *brancos*, sondern *negros*: Ich solle mir einmal vorstellen, was für einen Schmerz, was für eine Demütigung die von den *brancos* perpetuierte Farbenlüge betreffs des alten Testaments für die afrikanischen und afrobrasilianischen Christen etwa bedeuten würde.

Die existierenden Diskussionen über die Hautfarben und Phänotypen der Stämme Israels können an dieser Stelle nicht weiter behandelt werden – grundsätzlich darf wohl davon ausgegangen werden, dass es sich um jenen weiten Bereich zwischen hellerer und dunklerer Haut, dickerem und dünnerem Haar, solchem und solchem Nasen- und Lippentyps handelt, wie er demographisch die Gebiete des biblischen Geschehens bestimmt – Nordafrika, den nahen Osten, das alte Zweistromland. In der Vision meines Bekannten verlagerten die Europäer jedoch die biblische Geschichte nach Europa, was freilich so nie der Fall war¹⁴⁸.

Die Argumentationen auf der mir von jenem Freund bezeichneten Internetseite (Yashurun o.J.) sind überaus tendenziös: Die Brüder Josefs erkannten ihn unter den Ägyptern nicht wieder. Josef konnte also nicht ihre Hautfarbe haben. Wenn die Ägypter *negros* waren, war auch Josef ein *negro*: Als wäre das vorrangige und hier einzig mögliche Wieder- oder Nichtwiedererkennungsmerkmal die Hautfarbe, und diese klar in schwarz-weiß gezeichnet. Eine lange Diskussion über die Hautfarbe der alten Ägypter schließt sich an.

Für erwähnenswert halte ich an dieser Stelle die sofortige Bereitschaft, sich in eine mögliche Unterdrückung jedweder *negros* durch ein 'weißes' Geschichtsbild hineinzufühlen, ohne die Konsequenzen zu bedenken. Konsequenz ist etwa, die heutigen Juden klar den

148 Dass dieses Gebiet letztlich zwischen drei Kontinenten liegt, dem afrikanischen, dem europäischen und dem asiatischen, ist ein kulturpoetisch schöner Fakt, wenn von den Wurzeln des heutigen Abendlandes die Rede ist. Interessant ist der Umstand, dass ein Unterschied zwischen Nordafrika und dem subsaharischen Afrika in der Geographie meiner Gesprächspartner oft nicht vorgenommen wurde: Geschehnisse im phänotypisch ganz anders als das subsaharische Afrika bevölkerten Nordafrika stellt man sich vor wie solche in Nigeria oder Südafrika. Eine Freundin gab einmal an: Während ihrer Schulzeit habe man Ägypten wie ein Land Europas verhandelt. Sollte dem tatsächlich so gewesen sein, so treffen an dieser Stelle zwei imaginäre Kulturgeographien aufeinander: die eines europäischen, und die eines schwarzafrikanischen alten Ägyptens.

brancos zuzuordnen: Dass eine Theorie, sie seien gar nicht das auserwählte Volk Gottes, eine Demütigung ihrer Kultur bedeuten könnte, wurde ob der Möglichkeit einer Demütigung der *negros* gar nicht bedacht. Vom Leiden des hebräischen Volkes in jahrhundertelanger Diaspora, von Pogromen und dem Holocaust der Hitlerzeit macht man sich wenig Begriff¹⁴⁹.

Eine Gefahr liegt in weiteren Diskursen, an die ein solches ersteinmal subjektives und emotionales Auffassen der Dinge anknüpft. In antisemitischen Diskursen bestehen Narrative, welche die Juden zu den vorrangigen Akteuren des transatlantischen Sklavenhandels erklären, was sie aus afrobrasilianischer Sicht gewissermaßen zu dem Weißesten unter den Weißen machen würde. In diesem Zusammenhang werden von einigen (vorrangig nordamerikanischen) Vertretern solcher Rassenlehren dreirassige Weltbilder entworfen: zwischen einer *white supremacy* und einer *black supremacy* (wie sie in einigen Strömungen der *negritude* oder teils in der *Nation of Islam* etwa vertreten wird) werden die Juden, für meinen Bekannten noch Teil einer Art weißer Geschichtsverschwörung, als eine neben den 'Schwarzen' und 'Weißen' dritte 'Rasse' entworfen. Es ist interessant und beängstigend, wie scheinbar sehr heterogene narrative Körper und ihnen verbundene emotionale Befindlichkeiten, ideologische Verzerrungen an Stellen ineinander übergehen. Was ist ihr Gemeinsames? Vermutlich ein rassistisch argumentierender Versuch der Identitätsfindung unter Einsatz verschiedener aggressiver und diskriminierender ideologischer Instrumente.

Auf ein solches Konstrukt stieß ich in Santo Amaro nicht. Die Haltung gegenüber Israel in populären Diskursen afrobrasilianischer Szene ist allerdings (ohne, über nennenswertes Faktenwissen zu verfügen) eine eher ablehnende – möglicherweise eben über ein Verständnis der Palästinenser als *negros*, und der Israelis als *brancos*. Dadurch werden die Palästinenser zum leidenden Brudervolk, und die weißen Israelis zu den überlegenen Unterdrückern¹⁵⁰.

9.4 Verbot von Tieropfern

Religiöse Diskriminierungen gehen zum größten Teil von den noch immer wachsenden Gemeinschaften der *evangélicos* aus, von deren Seite es bisweilen tatsächlich zu religiös motivierten Übergriffen kommt, die jedoch in der Regel als harmlos einzustufen sind: Ein *cheiro de satanas* (ein Geruch von Satan) wird, an einem *terreiro* vorübergehend, bemerkt, oder es wird Salz vor ein *terreiro* gestreut, das dem Volksglauben gemäß Dämonen bannt. Destilliert man die Ideologie einiger evangelikaler Pastoren, so ist sie fraglos intolerant und diskriminiert andere Religionen – allerdings nicht nur den afrobrasilianischen *can-*

149 Hitler wird in vielen Alltags-Diskursen weniger als Juden-, sondern mehr als Schwarzen-Feind verstanden (was er, schon ob mangelnder afrodeutscher oder auch afroeuropäischer Bevölkerung zu jener Zeit, im Zweifelsfalle eher theoretisch war).

150 Es geht mir hier keineswegs darum, meinerseits irgendeine Art von Stellungnahme zum angesprochenen Konflikt zu beziehen. Es geht hier darum, wie sich Meinung generiert, nicht darum, wie zutreffend oder unzutreffend sie sein mag.

doblé, sondern ganz gleichermaßen den eurobrasilianischen Katholizismus. Zudem ist dieser destillierten Ideologie eine in der Regel viel weniger krasse Praxis entgegenzusetzen – *evangélicos* verkaufen *acarajé* (ohne es, wie oft aus Salvador berichtet, *bolinho de Jesus*, Küchlein von Jesus zu nennen), eine meiner Bekannten von der evangelikalen *Igreja Batista Semear* bereitete 2013 die *feijouada* für eine *Feijouada de Ogum* im *terreiro* von Mãe Lina, das sie früher bisweilen frequentierte, und dem sie noch immer freundschaftlich verbunden ist. Viele enge Familienzusammenhänge fassen Vertreter verschiedener Religionen – Katholiken, *candomblecistas*, *evangélicos*, und zerbrechen keineswegs daran.

Es kommt wohl bisweilen zu verbalen Übergriffen, die allerdings oft auch auf eine Art überempfindlich anmutende *zero tolerance* des *candomblé* treffen. Mir wurde der Fall berichtet, dass eine junge *filha de santo* es als religiöse Diskriminierung verstand, als die Inhaberin eines kleinen Ladens ihr sagte: *Jesus te ama*, Jesus liebt Dich. Zudem gibt es eine Tendenz, auch niedrigschwellige religiöse Diskriminierungen mit ethnischen zu konfundieren – ein Bekannter erwähnte einmal, wie ein befreundeter *evangélico* ihm geraten habe, den *candomblé* zu verlassen – das sei doch Rassismus, stellte er fest, was wiederum an eine Tendenz anknüpft, die Religion der *candomblecistas* als alle Afrobrasilianer umfassende, und somit diese Bevölkerungsgruppe geradezu definierende Kultur aufzufassen.

Jenseits lokaler Kultur, auf estadualer und föderaler Ebene, sind diskriminierende Vorstöße seitens evangelikaler Politiker bedenklicher. Bekannt, und auch in Santo Amaro stark diskutiert, ist, neben dem öffentlichen Räsonieren von Araújo darüber, ob der *candomblé* denn eine Religion sei (siehe **III:4.1**), ein Gesetzesentwurf, der religiöse Tieropfer verbieten soll.

Der Vorstoß, religiöse Tieropfer verbieten zu wollen, wird immer einmal wieder gewagt – oder eingesetzt, um eine Bühne für evangelikale Meinungen zu schaffen, die automatisch eine Gegenbühne für *candomblezistische* Meinungen schafft. Tieropfer und das damit zusammenhängende Blut sind dem *candomblé* ein unabdingbares *fundamento*; sie sind unter anderem ein Kriterium, das ihn von einer als *umbanda branca* bezeichneten, 'reinen' *umbanda* abgrenzt. *Todo nascimento no candomblé*, sagt Pai Gilson, *involve sangue*: Alles Entstehen, alle Geburten im *candomblé* haben mit Blut zu tun.

Verböte man dem *candomblé* das Tieropfer, entzöge man ihm also eine religiöse Grundlage. Der Diskurs seitens der Evangelikalen richtet sich in diesem Kontext auch gegen die 'Verschmutzung' der Städte durch *ebós*; die 'Entsorgung' von im Rahmen von vorrangig Reinigungsarbeiten gebrauchten Materials im öffentlichen Raum. Diese finden, genaue genommen, in einem halblegalen Bereich statt, und wurden früher von der Polizei geahndet – wurden *candomblecistas* von der Polizei bei der Anrichtung eines *ebó* an einer Straßenkreuzung entdeckt, sollen sie als abschreckende (und sadistische) Maßnahme gezwungen worden sein, die Bestandteile selbst zu verzehren. Wirklich legal ist, meines Wissens, die Darbringung von *ebó* im öffentlichen Raum noch immer nicht – sie findet nach Möglichkeit verborgen statt und in Furcht, von der (allerdings in Santo Amaro ausgesprochen sel-

ten patrouillierenden) Polizei entdeckt zu werden. Letztlich gerät hier eine in der Verfassung verankerte Religionsfreiheit (und das Recht, die eigene Religion ausüben zu können) mit anderen Gesetzgebungen (betreffs öffentlichen Raums, betreffs Hygiene etc.) in einen meines Wissens juristisch ungelösten Konflikt.

Im Diskurs um ein Verbot von religiösem Tieropfer vermengt sich also ein Diskurs über öffentlichen Raum mit einem Diskurs über letztlich privaten Raum, was Tieropfer innerhalb der *terreiros* betrifft (von denen jedoch Teile meist aus den *terreiros* herausgebracht werden müssen). Die Durchführung der Opfer im privaten Raum wird freilich in der evangelikalen Phantasie als eine sehr blutige und brutale Angelegenheit verhandelt, geradezu als eine diabolische Lust an der Tötung. Die *candomblecistas* halten dem die Spiritualität des Opfers entgegen, und auch dessen Ökonomie: gehen doch in der Regel die fleischreichsten parts des Opfertiers in den im Rahmen von Festen gegebenen Essen für die *familia de santo* und Besucher von außerhalb ein, und sind es die weniger fleischreichen Teile (wie Flügel, Füße, Geschlechtsteile, Kopf etc.), die direkt an die Entitäten gegeben werden. In der Gabe solcher Essen findet zudem eine Art Agape-Mahl statt – grundsätzlich jeder ist geladen, an dem Mahl teilzuhaben (vergleichbar einem Essen, das in hinduistischen Kontexten für Krishna etwa gegeben wird: Wer daran teilhat, pflegt automatisch auch sein Karma, da Krishna gewissermaßen durch ihn isst).

Brasilianische Gesetzgebung darf in der Hinsicht auf Tieropfer also als durchaus tolerant gelten. Das in europäischer Gesetzgebung verankerte Verbot von Tieropfern zu religiösen Zwecken darf als ein Faktor gelten, der einer möglichen Verbreitung des *candomblé* im europäischen Raum entgegensteht.

Wird ein vergleichbares Verbot von evangelikaler Seite für Brasilien gefordert, fühlt sich der *candomblé* nachvollziehbarerweise in seinen Fundamenten bedroht; ein solches Verbot wäre tatsächlich fatal. Auf der anderen Seite darf die tatsächliche Durchsetzung eines solchen Verbots angesichts der derzeit starken Tendenz zur Förderung Brasiliens ethnischer und kultureller Vielfalt als ausgesprochen unwahrscheinlich gelten – zumal hinter dieser Tendenz auch ein Interesse am Ausbau von Handelskontakten mit afrikanischen Ländern vermutet werden darf, wie es überhaupt seit jeher die innerbrasilianischen Politiken betreffs afrobrasilianischer Kultur mitbestimmte. Eine Diskussion um das Verbot von Tieropfern gibt in dieser Hinsicht meines Erachtens vorrangig den beiden antagonistischen Lagern eine hochemotionalisierte Kanzel, und ist (zumindest derzeit) weniger als realpolitische Möglichkeit zu betrachten. Durch eine Verstärkung evangelikalen Einflusses in der Politik könnte es jedoch durchaus in den Bereich realpolitischer Möglichkeiten geraten, zumal sich auch weite Teile der Katholiken für eine solche Initiative gewinnen lassen könnten. Dass sich weite Teile der Katholiken für eine Verstärkung evangelikalen Einflusses in der Politik gewinnen lassen, darf jedoch wieder als sehr unwahrscheinlich gelten, sie müssten vorerst 'evangelisiert' werden (als wären sie es noch nicht!). Die Frage nach dem Verbot von Tieropfer zu religiösen Zwecken hängt also eher mit einem Szenario von ver-

stärker demographischer Ausbreitung und damit verbundener Machtübernahme von Vertretern der evangelikalen Kirchen im Allgemeinen zusammen, denn mit einer akuten Bedrohung des *candomblé* im Besonderen.

Teil VI

Körperliches und spirituelles Kapital

1 Körperliches Kapital im *candomblé*

Ein Körper im *candomblé*, wie allorts, ist Träger und Quelle verschiedener Kapitalien, die sich als körperliche subsumieren lassen: Körperstärke, Muskelmasse, Fortpflanzungsfähigkeit, Schärfe von Augen und Gehör und so weiter, was hier nicht vorrangig von Interesse ist – obgleich natürlich solche Kapitalien auch innerhalb des *candomblé* Teil von Verhandlungen machen: Körperlich hinreichend stark zu sein, um beispielsweise Umbauarbeiten im *terreiro*, die Darbringung größerer Opfertiere oder stundenlange Trommelsessions leisten zu können, das sind durchaus erwünschte und gegebenenfalls auch auf die eine oder andere Art vergütete, also in verschiedene Verhandlungen eingehende Fähigkeiten. Wichtiger im Umfeld des *candomblé* sind aber Kapitalien, die einen körperlichen Aspekt haben, und sich in solchem Maße aus diesem und anderen Aspekten ergeben, dass sie sich nicht mehr auseinanderdividieren lassen – was die Stelle bezeichnet, an der von einer eigenen Kapitalienkategorie die Rede sein muss. Dies ist sowohl mit einem sexuellen, als auch mit einem ethnischen Kapital der Fall.

Was sexuell als Kapital gilt, ist natürlich in hohem Maße Kultur- und dann auch Subkulturabhängig. Betreffs der Verhandlung sexuellen Kapitals in der *candomblé*-Szene kann man beobachten, dass sich in recht hohem Maße aktive und passive männliche Sexualitäten unter Männern aushandeln (siehe **III:6**) – hinzu kommt eine noch immer währende, früher allerdings bestimmender gewesene Verhandlung weiblichen Körpers. Der weibliche Körper in *Trance*, insbesondere der schwarze weibliche Körper in *Trance*, trug sicher zum Bild der nordöstlichen *mulher brasileira* und dessen starker Sexualisierung bei, wie es unter anderem auch in Tourismus- und Kulturpolitiken geschaffen und verwertet wurde.

Auf vielen Festen des *candomblé* hat man aber heute den Eindruck, dass die anwesenden weiblichen Körper eher älter, die anwesenden männlichen Körper eher jünger sind – was auch damit zusammenhängen mag, dass einem jungen weiblichen Körper innerhalb der Verhandlung sexueller Kapitalien im Rahmen der *candomblé*-Religion als sozialem Ort durch eine zunehmende Maskulinisierung und Homosexualisierung weniger Wert beigelegt wird. Die Fähigkeit zur Inkorporierung, ehemals mit tendenzieller Exklusivität dem weiblichen Körper als Kapital zugesprochen, wurde schon und wird zunehmend über die Geschlechtergrenzen hinaus demokratisiert.

Wie das allgemein körperliche Kapital, so ist auch ein sexuelles Kapital keines, dessen

Aushandlung besonders *candomblé*-spezifisch wäre: Die Umsetzung körperlichen Kapitals in körperliche Arbeit (*trabalho braçal*) ließe sich andernorts zu gleichem Wert verhandeln, und die sexuelle Wertschätzung ist, wie im entsprechenden Kapitel besprochen, von einem vermutlich eher aus nicht-religiösen Gründen innerhalb des *candomblé* entstandenen Milieu abhängig.

Anders verhält es sich mit dem schon mehrfach diskutierten ethnischen Kapital, von dem im Folgenden, insbesondere in Bezug auf seinen körperlichen Aspekt, nocheinmal kurz die Rede sei. Überleitend zum Kapitel über das spirituelle Kapital sei dann nach dem Bezug zwischen körperlichem und spirituellem Kapital gefragt.

1.1 Ethnisches Kapital

Spricht man innerhalb des *candomblé* von ethnischen Kapital, dann kann man eine körperliche, phänotypische ('rassische') und eine kulturelle Ebene ethnischen Kapitals gesondert betrachten, wobei es sich um eine Unterscheidung handelt, die im brasilianischen Begriff *povo* (Volk) ganz ähnlich wie in der Ableitung 'völkisch' des deutschen Begriffs 'Volk' konfundiert wird: Das ethnische Kapital, wie es letztlich verhandelt wird, lässt sich dann aber weder als auf die eine, noch als auf die andere Ebene reduziert verstehen.

Die deszendente Beziehung zu einem bestimmten afrikanischen 'Volk' spielt kaum eine Rolle: Wer *candomblé ketu* macht, versteht sich nicht als Yoruba, wer *candomblé jeje* macht nicht als Fon – nur ausnahmsweise mag sich noch jemand auf eine yorubanische Urgroßmutter oder ähnliches berufen, eine Stammbaumdorschung findet allerdings meines Wissens kaum statt; ihr wären vermutlich auch relativ bald Grenzen durch mangelnde Verfügbarkeit von Quellen gesetzt. Die ethnische Abstammung, auf die man sich beruft, ist also im Zweifelsfalle eine afrikanische – bisweilen durchmischt mit einer brasilianisch-indigenen oder auch mit einer ziganischen, um die Inkorporierung entsprechender Entitäten parallel zur Inkorporierung afrikanischer Entitäten als Erbe zu legitimieren und zu verwurzeln.

Europäische Deszendenz und damit in Zusammenhang gebrachte phänotypische Merkmale sind, denkt man innerhalb des *candomblé* 'rassisch', ersteinmal Teil eines gegenüber dem positiv besetzten afrikanischen körperlichen Kapital eher negativen Kapitals. Die Legitimität und Geeignetheit weißen Körpers als Körper im *candomblé* wird in Frage gestellt: Die Frage, ob *branco* überhaupt *orixá* haben kann, oder ob der *candomblé* nicht exklusiv eine Religion *dos negros* ist, ist noch immer in Aushandlung; insbesondere dann, wenn der *candomblé* über Anzestralität gedacht wird (siehe I:7.2). Freilich wurzelt wohl die ganze Menschheit in Afrika, aber anhand des Phänotyps lässt sich eine immer weitere Entfernung von dieser Wurzel ablesen, was bedeutet: Um so schwärzer, um so näher der Wurzel.

Der 'weiße Körper' ist in dieser Logik also entwurzelter als der 'schwarze Körper'. Auf

der anderen Seite wird der 'weiße Körper' als Träger zahlreicher Kapitalien gesehen (kultureller, finanzieller, sozialer), die allgemein erwünscht sind. Innerhalb der Religion im engeren Sinne ist der 'weiße Körper' also benachteiligt, innerhalb der Aushandlung zahlreicher Kapitalien, die innerhalb des religiösen Feldes stattfindet, tendenziell ob seines noch immer bestehenden Vorteils in brasilianischer Gesellschaftsordnung auch hier bevorteilt.

An eher eurodeszendenten Akteuren innerhalb des *candomblé* wird eine solche Art offensichtlicher 'Wurzelferne' dennoch leicht als gewisser Makel wahrgenommen, und es gibt Wünsche, diesen Nachteil zu überwinden. Wenn Roger Bastide zur Kenntnis gibt: *africanus sum*, ich bin Afrikaner, dann handelt es sich um ein eher intellektuelles Bekenntnis, das sich dadurch legitimiert fühlt, dass Bastide sich als *ogã* einem *terreiro* angeschlossen hatte. Würde Roger Bastide heute als junger Mann leben, dann würde er sich möglicherweise eine *rasta*-Frisur zulegen, um diese Zugehörigkeit auch von seinem Erscheinungsbild her zu betonen – vielleicht würde er auch möglichst ausgedehnte Sonnenbäder nehmen, um seine Haut zu bräunen, oder entsprechende Produkte auftragen, analog zu denen, die von anderen zur Weißung der Haut verwandt werden, oder sich sogar einer Nasenoperation unterziehen wollen – vermutlich allerdings eher nicht, da sein Begriff '*africanus*' eben kein 'rassischer', sondern ein kultureller ist.

Dabei handelt es sich um eine Einstellung, die sich im *candomblé* verstärkt durchsetzt, aber bisweilen (und sicher häufig auch bei Bedarf) noch immer durch ein körperlich-'rassisches' Verständnis relativiert wird.

1.2 Körperliches und spirituelles Kapital

Was den *candomblé*-Körper eigentlich ausmacht ist nicht, wie 'schwarz' oder 'weiß' er ist, sondern jene besondere Befähigung, *orixá* zu inkorporieren. Wurde diese früher eher Frauen und eher und am ehesten 'schwarzen' Frauen zugeschrieben (also großen Bevölkerungsanteilen, die noch immer in brasilianischer Gesellschaft tendenziell sozial benachteiligt sind), ist es heute nicht unüblich (wenn auch noch immer vergleichsweise selten), dass ein weißer Mann *orixá* inkorporiert. Innerhalb brasilianischen Verständnisses hat er sich dadurch allerdings eine tendenziell den 'schwarzen' Frauen zugehörige Kulturtechnik angeeignet.

Überhaupt inkorporieren zu können, über eine solche Art von Medialität zu verfügen, liegt nach emischem Verständnis vor oder nicht vor – in dieser Hinsicht ließe sich also nicht von einem mehr oder weniger großen mediumistischen Kapital sprechen. Ist die Inkorporierung erfolgt, dann sind es nicht mehr die Ressourcen des Mediums, derer sich der Körper bedient – sondern die des *orixá* oder einer anderen außermenschlicher Entität, denen in gewissem Maße durch das körperliche Kapital des Mediums Einschränkungen auferlegt werden, die aber Kraft andersweltlicher Ressourcen in gewissem Maße auch überwunden werden können.

Das körperliche Kapital inkorporierter Entität ist, obwohl den scheinbar selben Körper betreffend, ein anderes – was eine Identität der beiden Körper in Frage stellt. Im Kapitel zu Inkorporierungen (I:4) wurden verschiedene Beispiele gegeben, wie der von außermenschlicher Entität bewohnte Körper sich von dem von dem Medium bewohnten Körper unterscheidet – große Mengen Alkohol haben keine Auswirkungen auf das Medium, Brandverletzungen, es sei denn, sie wurden aus disziplinarischen Gründen zugefügt, entstehen erst gar nicht oder bleiben über die Inkorporierung hinaus nicht bestehen; körperliche Leistungen werden erbracht, die die körperlichen Möglichkeiten des Mediums eigentlich überschreiten¹⁵¹.

Um *orixá* zu inkorporieren, sind keine besonderen Anstrengungen erforderlich. Es ist in dieser Hinsicht aufschlußreich, drei Kreise der afobrazilianischen Kultur kurz miteinander zu vergleichen: die *roda* des *samba*, die *roda* der *capoeira* und den *xirê* des *candomblé*.

Die *roda* (der Kreis) des *samba* wird von den möglichen *samba*-Tänzern gebildet – nach traditionellem Modell ist es immer nur einer der Körper, der in die Mitte des Kreises gerufen oder gelassen wird: er tanzt, die ihn Umstehenden klatschen, singen; möglicherweise sind auch Instrumentalisten unter ihnen. Der Körper in der Mitte des Kreises kann in mehr oder weniger hohem Maße als ekstatischer Körper verstanden werden – das Gefühl seiner eigenen Körperbewegungen steht im Mittelpunkt.

In der *roda* der *capoeira*, die im Grunde ganz genau so wie eine *roda* des *samba* gebildet wird, befinden sich zwei Körper im Mittelpunkt. Die beiden Körper müssen füreinander achtsam bleiben, in einem ekstatischen Zustand, wie er im *samba* möglich ist, würden sie drohen, einander zu verlieren – *samba* zu tanzen, statt *capoeira* zu spielen. Sie müssen sich also in gewissem Maße aufeinander konzentrieren, dürfen sich aber nicht zu sehr konzentrieren, da die Abläufe für das Treffen bewusster im Sinne durchdachter Entscheidungen zu schnell sind. So ist der Modus eines geübten *capoeirista* wohl am ehesten ein kontemplativer, vergleichbar verschiedenen Zen-Techniken, wie sie in unterschiedlichen Disziplinen (Bogenschießen, Klavierspiel) auch angewandt werden: 'Es spielt mich', allerdings bei Beibehaltung des Bewusstseins.

Der *xirê* des *candomblé* lässt, im Vergleich zu den beiden anderen Kreisen, die Mitte frei – in ihr ist die, oft imaginäre, Achse des *barracão* und in ihr wird, gewissermaßen, die außermenschliche Entität erwartet. Der Ablauf des *xirê* ist wenig körperbetont: Die Tanzschritte werden meist eher routiniert gesetzt, ein ausladendes, ekstatisch anmutendes Tanzen findet im Zweifelsfalle erst durch sich inkorporierende Entität statt. Der menschliche Körper gerät also nur soweit in den Mittelpunkt, wie er von außermenschlichem Körper ergriffen ist. Dessen Ressourcen sind dann nur bedingt im Rahmen körperlichen Kapitals zu verstehen – emisch gedacht ist der *orixá* gewissermaßen aus *axé*, er ist spirituelle Energie, spirituelles Kapital, das sich, soweit der Körper des Mediums es zulässt oder auch darüber

151 Dass sich, etisch gesehen, viele solcher Dinge auch außerhalb des religiösen Modells erklären lassen, versteht sich. Hier sei der emischen Lesart gefolgt.

hinaus, manifestiert.

Der Körper des Mediums im *candomblé* ist also gar nicht als solcher von zentraler Bedeutung (auch nicht für das Medium, das die Erfahrungen seines Körpers während der Inkorporierung nach emischem Ideal weder erlebt noch erinnert), sondern als Schnittstelle zu spirituellen Ressourcen, dem *axé* der *orixás*.

2 Spirituelles Kapital im *candomblé*: *axé* und *fé*

Orixá oder auch andere außermenschliche Entität kann man als eine Art Manifestation von spirituellem Kapital des Mediums verstehen. Es handelt sich dabei emisch gedacht um etwas, das man hat oder nicht hat – und das, eigentlich stärker noch, als dass man es hat, einen hat: *ter orixá*, *orixá* haben bedeutet auch: *ser do orixá*, vom *orixá* sein. Auch wenn andersweltlich gedacht der *orixá* von unteilbarer, unmessbarer Kraft ist, sich also einem Mehr oder Weniger von Kapitalendiskussionen entzieht, bedeutet seine Manifestation in Hierwelt ein mehr oder weniger hohes Maß an Erlebnis von *axé* für die Anwesenden – also an jener Grund- und Urenergie, die als spirituelles Kapital gelten kann, um dessen Erlebnis, um dessen Akkumulierung und Distribuierung es im *candomblé* geht.

Orixá kann man in dieser Hinsicht lesen als eine bestimmte Art der Verdichtung von *axé*, das auch in anderen Formen erlebbar und verfügbar sein kann – in der Natur, in Nahrung, in Worten. Zugang zu diesem *axé* hängt mit einer Fähigkeit zusammen, es überhaupt wahrzunehmen, oder auch in solchem Maße wahrzunehmen, dass es zu einer Inkorporierung kommt, die Wahrnehmung also den Wahrnehmenden überwältigt. *Axé* ist etwas, was wo ist und was etwas hat – weniger etwas, was man unvermittelt haben würde.

Ele tem muito axé, er hat viel *axé*, hört man selten – *axé* ist das Kapital von Anders-, nicht von Hierwelt; als solches allerdings Motor, Beseelung von Hierwelt auch. *O Ogum dele é forte* – sein Ogum ist stark, will sagen: Sein Ogum hat viel *axé*, die Manifestation seines Ogum bedeutet eine intensive Verdichtung von *axé*. Spricht jemand von Einigkeit, Frieden, Liebe oder der Stärke der *orixás*, mag jemand nickend beisteuern: *Axé, axé, axé*, weil die Worte *axé* berühren; durch die Worte *axé* vermittelt wird. *Oxóssi lhe protege* – Oxóssi schütze dich; auch auf einen solchen Wunsch kann respondiert werden: *Axé*, um eben jenes Kapital zu benennen, das sich in Oxóssi verdichtet; hier parallel zum *amém*, mit dem jemand respondieren würde, hätte die Formel gelautet: *Deus lhe protege*, Gott schütze dich!

Axé ist also etwas, wozu jemand mehr oder weniger viel Zugang hat (darin, in gewisser Weise, dem sozialen Kapital vergleichbar) – das in brasilianischen Kontexten benachbarte Konzept von *fé* ist etwas, worüber die eigene Person in mehr oder weniger hohem Maße verfügen kann. *Fé*, Glauben, ist zwar ersteinmal mit einer christlichen Art zu glauben

konnotiert, aber als Begriff gesamtgesellschaftlich und auch im *candomblé* in hohem Maße verbreitet. *Ele tem muita fé*, er hat viel Glaube, ist im Unterschied zu *ele tem muito axé* eine durchaus übliche Aussage. *Com fé em Deus*, mit Glaube an Gott, wird etwas schon gutgehen, gleichermaßen aber auch *com fé nos orixás*, mit Glaube an die *orixás*. *Fé* ist etwas, was man lenken kann: *Se bote a fé em alguma coisa*, man legt (aktiv) seinen Glauben in eine Sache, im Unterschied zum eher passiv wahrnehmbaren *axé*. *Axé* ist gegeben, offenbart sich – *fé* kann produziert werden, induziert werden, was im übrigen auch in den spirituellen Ökonomien der Evangelikalen eine große Rolle spielt: Das ihnen dann offenbarte *axé* ist dann allerdings nicht das mit den *orixás* verbundene *axé*, sondern die Anwesenheit des Heiligen Geistes.

Pai Gilson meinte einmal: Damit ein spirituelles *trabalho* wirksam werde, müsse man sein *fé* darein *botar* – seinen Glauben darein legen, womit er gewissermaßen (will man das *fé* psychologisierend lesen) eine Psychologie magischer Arbeiten bestätigt: Suggestionen und Autosuggestionen werden wirksam auf einem Feld geteilten Glaubens. *Axé*, womit dann letztlich gearbeitet wird, geht dann allerdings über die psychologisierende Ebene hinaus und kann nach emischer Ansicht wirksam werden auch betreffs solcher, die eigentlich nicht daran glauben.

Das Konzept von *fé* hat viel zu tun mit einem Kapital, wie es auch im *positive thinking* verhandelt wird, in dem Sinne, dass es weitgehend unbeeinflusst von der Aushandlung anderer Kapitalien akkumuliert werden kann. Es ist schwer möglich, *fé* (wie auch positives Denken) im Handel gegen andere Kapitalien zu erwerben – weder Geld, noch Bildung, noch eine gute Gesundheit können gegen Glauben oder positives Denken ausgetauscht werden. Das Verfügen über solche Güter erleichtert auch nur bedingt den Zugang zu Glaubensressourcen, und ihr Mangel verhindert keineswegs die Möglichkeit, mit einem solchen Glaubenskapital zu arbeiten. Wenn jemand glaubt (sein *fé* darein setzt), Gott oder auch Exú helfe ihm oder orientiere ihn, so tut er damit etwas auf, was weitgehend unabhängig von seinem sonstigen Verfügen über Kapitalien ist. *Fé* oder positives Denken (was hier als eine Form von *fé* verstanden sei) kann zudem im hohen Maße die Akkumulierung jeglicher anderer Kapitalien beeinflussen, und zwar ohne dabei (wie Geld, das man in eine Ausbildung investieren mag) verausgabt zu werden – im Optimalfall erhöht sich das *fé* sogar noch durch positive Rückkopplung. Vom Prinzip her gesehen kann positives Denken, *fé* somit als eine Art psychisches *perpetuum mobile* verstanden werden. Im Falle der *christian science* von Mary Baker Eddy kann ein solches *fé* nicht nur die Gesundheit verbessern, sondern sogar Knochenbrüche heilen.

Auf der anderen Seite kann *fé* natürlich auch Knochenbrüche, schwere Krankheiten und andere Leiden verursachen, etwa, wenn es in ein offensichtlich übelwollendes *ebó* investiert wird, das jemand vor seiner Haustür findet, oder in das Gerücht, jemand würde eine übelwollende Arbeit gegen einen ausführen wollen. In solchen Beispielen wird auch ein Glaubenskapital investiert, in Form von Angst (einer Art Negativen Denkens), dessen

pendant, die Furcht (bis hin zum *tremens*), wieder mehr mit einer Wahrnehmung zu tun hat (Gottesfurcht).

Von solchen, die Schnapsflaschen aus Gaben für Exú rauben (siehe **I:11.6... Diagnose**) wird es nicht investiert, und auch von der Evangelikalen, die den Namenszettel aus dem Maul der Kröte holte (siehe **I:11.8**) wurde es nicht in die Kröte und die von ihr transportierte *macumba* investiert. Hier ist *fé* Entscheidungssache. Wäre diese Evangelikale allerdings in dem Moment, wo sie den Zettel aus dem Maul der Kröte holte, von Exú beispielsweise ergriffen worden, dann wäre es keine Angelegenheit von ihrem *fé* – sondern von dem *axé* von Exú gewesen. So erzählten mir verschiedene Anhänger des *candomblé*, sie hätten bereits versucht, aus dem *candomblé* aus- und in eine Pfingstkirche einzusteigen – während der Gottesdienste der Evangelikalen habe sich aber ihr *orixá* inkorporiert, und das *fé* der Evangelikalen, ihn als Dämon zu verstehen und auszutreiben, habe sich als schwächer erwiesen als das *axé* des *orixá*.

Hier aber soll *fé* weniger als Rohstoff in interreligiösen Konflikten interessieren, sondern (innerhalb des *candomblé*) mehr als eine Art persönliches spirituelles Kapital, das Zugang zu einem überpersönlichen oder kollektiven spirituellen Kapital verschaffen kann, dem *axé*.

2.1 *Axé* als Ressource

Zugang zum *axé* als einer spirituellen Ressource erlangt man einmal durch ein persönliches spirituelles Kapital, den eigenen Glauben, das *fé*. Der persönliche Zugang zu *axé* wird ergänzt von einem institutionellen, religiösen Zugang, oder sogar von diesem Zugang abhängig gemacht. Nur, meinen manche, wer den Ritus einer Initiierung im Sinne der *nações* (*raspada, catulagem*) durchläuft, hat Zugang zur Inkorporierung der *orixás* und zu deren *axé*. Dabei ist nocheinmal hinzuweisen auf eine stark hierarchische Struktur des *candomblé*, die in vielerlei Hinsicht mit Unterwerfung zu tun hat: Wer zu dieser Unterwerfung nicht bereit ist, soll also in einer Tendenz von bestimmten spirituellen Ressourcen wie den *orixás* ausgeschlossen bleiben. In der santamarensischen Realität allerdings wird *pai* oder *mãe de santo* der *umbanda*, insbesondere, wenn er oder sie seit langer Zeit in die santamarensische *candomblé*-Szene integriert ist, kaum einmal der *orixá* abgesprochen. Das Argument hält sich jedoch gewissermaßen in der Hinterhand, und unabhängig von Status und Erfolg eines *umbanda*-Hauses kann, nach Bedarf, klargestellt werden: Der oder die ist nicht rasiert, dadurch nicht regelrecht initiiert, und dadurch von der allgemein anerkannten Handhabe von *axé* als spirituelles Kapital eigentlich ausgeschlossen.

Axé, wie bereits erwähnt, ist mehr etwas, was ist, als dass man es hat – was man hat, ist ein Zugang. Dabei ist es eine Frage, wieweit man einen solchen Zugang haben kann oder muss (etwa seit der Geburt oder seit einem bestimmten Erlebnis), oder wieweit man ihn

erwerben kann oder muss. Die brasilianische *umbanda* zeigt eine Tendenz, dass man ihn erlernen kann, der baianische *candomblé* dahin, dass man ihn ersteinmal haben muss, und dann, durch Einfügung in ein religiöses System und die Annahme von dessen Regeln, zusätzlich auch erwerben muss.

Hier gerät die Ordnung des *candomblé* als institutionalisierte Religion mit dem Begriff des *dom*, der Gabe, in Konkurrenz um Legitimität. Im vom *dom*, der Gabe her gedachten Idealfall ist auch das Wissen, das andere auf religiösem Wege (als im Rahmen institutionalisierter Religion) erwerben müssen, ein direkt von der Anderswelt erworbenes. Wie ein Schamane Wissen durch ein Krafttier erwerben mag, geben sowohl Mãe Satú, als auch Mãe Lina an, ihr Wissen um viele Heilpflanzen direkt durch ihren jeweiligen *caboclo* erworben zu haben. Im Traum oder auch, von einer weiteren Person begleitet, im inkorporierten Zustand, habe er die Pflanzen gezeigt und erklärt, wobei Wissen generiert worden sei, das der menschlichen (religiösen) Szene unbekannt gewesen sei.

In dieser Hinsicht darf die Institutionalisierung des *candomblé* als Religion als ein menschengemachtes Verwaltungssystem spiritueller Energien gelten zwischen Hier- und Anderswelt, das manchmal in Konkurrenz gerät mit weniger institutionalisierten Zugängen zu einem als das selbe empfundenen spirituellen Kapital.

Der *candomblé* hat also mittels persönlichem spirituellem Kapital (*fê*), körperlich-spirituellen Kapital (der Fähigkeit zur Inkorporierung) und religiös-institutionalisiertem Kapital (der Initiierung) Zugang zum *axé*. *Axé* wiederum ist eine Art von Kapital, das sowohl innerhalb der Szene als auch, insbesondere in Form spiritueller Arbeiten, mit der umgebenden Gesellschaft gehandelt wird. Wer allgemein anerkannt Zugang zu viel *axé* hat, wird dadurch auch an anderen Kapitalien gewinnen.

2.2 Inflation des *axé*

Verschiedene Kapitalien, die innerhalb der *candomblé*-Szene verhandelt werden, scheinen derzeit gesamtgesellschaftlich eine Wertsteigerung zu erfahren – das kulturelle und ethnische Kapital des *candomblé* etwa werden auf politischer Ebene recht hoch gehandelt, was für die Akteure einen tendenziellen Zugewinn an eigenem politischem Kapital, an sozialem Kapital, auch an finanziellem Kapital bedeutet, wenn sie etwa ob des in ihrer Religion verorteten ethnischen und kulturellen Kapitals zu Empfängern staatlicher Hilfsleistungen werden.

Parallel, wo nicht in Korrelation zu einem Anstieg der mit dem *candomblé* verbundenen Kapitalien auf einem gesamtgesellschaftlichen und politischen Feld beklagen jedoch viele der Akteure eine Wertminderung des eigentlich spirituellen Kapitals, des *axé*. Wenn heute zehn *orixás* auf einem Fest tanzen, handle es sich nur bei einem tatsächlich um *orixá*, sagen viele – die übrigen seien geschauspielert, Folklore, Scharlatanerie. Arbeiten von einer Heftigkeit und Schwere, wie sie von früheren Generationen des *candomblé* berichtet

werden, gelten als heutzutage kaum noch möglich. In Folge einer Expansion des *candomblé* scheint es also nach Meinung vieler seiner Akteure zu einer Art von Inflation des eigentlichsten, ihn erst zum *candomblé* als Religion machenden Kapitals gekommen zu sein: des *axé*, beziehungsweise des tatsächlichen Zugangs zum *axé*.

Die Frage nach einer Inflation des *axé* stellt sich auch betreffs der Expansion von *famílias de santo*, derbetreff die Frage nach Qualität *versus* Quantität bereits besprochen wurde (siehe I:5.4), und die Zunahme solcher, die eigenes *terreiro* öffnen wollen (siehe I:9). Beide Aspekte spielen zusammen mit einer allgemeinen Beschleunigung, tendenziellen Ruhelosigkeit innerhalb der Szene – *não pode parar*, man kann (im Sinne von darf) nicht anhalten, ist eine innerhalb der Szene üblich gewordene Floskel. Von meinen Aufenthalten 2009 und 2010 ist sie mir nicht in Erinnerung, wie ich 2013 ins Feld zurückkehrte, war sie stark verbreitet, und die Szene schien mir tatsächlich allgemein beschäftigter, ruheloser, *muito agitado*, sehr bewegt.

Warum ging dabei die Macht der frühen *macumba*, worüber man sich weitestgehend einig ist, verloren? Vor allem *por falta de respeito*, durch mangelnden Respekt, sagen viele, womit nicht nur eine Schwächung von *trabalhos*, sondern des *candomblé* im Allgemeinen erklärt wird. *Resguardos*, durch verschiedene Rituale vorgeschriebene Beschränkungen in der Lebensführung, werden nicht eingehalten. Vor der Durchführung wichtiger Rituale werden sexuelle Kontakte eingegangen, mit der *kelê* um den Hals werden alkoholische Getränke zu sich genommen – früher, sagte man, sei *kelê* gebrochen. Heute geschähe – nichts. *Cadê o orixá*, wo, fragt man sich, wo ist der *orixá*? Wer früher ein *trabalho pesado* durchführte, blieb eine Woche lang nackt, schlief auf dem Boden, konzentrierte und fokussierte seine Energien also durch ein aufwendiges Ritual, wie es sich vergleichbar in spirituellen Traditionen verschiedenster Völker findet, wobei es um die Arbeit mit Energien geht, die ihren Preis hat. Hingegen heutzutage, bringt ein *pai de santo* es auf einen Punkt, *o candomblé é um copo de suco* – ist der *candomblé* ein Glas Saft; er bricht durch mangelnde Strenge und Disziplin seine eigene Macht.

Zudem wird oftmals, wie auch im Zusammenhang mit Initiierungsvorgängen schon, die Notwendigkeit eines durchgeführten *trabalho* in Frage gestellt – durch entsprechende Herauslesung von Problemen aus dem Wurf der *búzios* kann eine Nachfrage konstruiert werden, die bei verantwortungsbewusstem und pragmatischem Umgang mit spirituellen Problemen nicht vorläge. Oftmals, sagt man, würden überflüssige *trabalhos* gemacht – *trabalhos*, die mehr dazu dienen, entsprechend berechnet zu werden, denn um ein spirituelles Problem zu lösen, das im Wurf der *búzios* eines anderen *pai de santo* womöglich gar nicht auftaucht. Auf der sozusagen harmlosen Seite handelt es sich dabei um eine Art von Scharlatanerie, die eine Inflation, somit auch eine Schwächung der tatsächlichen Stärke des *candomblé* bewirkt – auf der weniger harmlosen Seite können unangebrachte *trabalhos* sowohl den *cliente* als auch den durchführenden *pai de santo* in ernsthafte Gefahr bringen, sei es psychologisch, sei es spirituell, sei es körperlich durch im Rahmen eines *trabalho*

eingenommene Kräuter und Pflanzen.

Vom verstorbenen Pai Tidu heißt es, wenn er ein *trabalho* mit dem *Livro de São Cipriano* durchführte, er habe mehrere Tage lang strengen *resguardo* eingehalten und nackt auf dem Steinboden geschlafen, um die nötige Energie für die Arbeit zu akkumulieren. Sein ebenfalls bereits verstorbener Zeitgenosse Pai Nônô, genannt *da Macumba*, habe seine *exús* äußerst spärlich alimentiert (was Opfergaben in Form von Getränk, Nahrung, Opfertieren betrifft), um sie hungrig und durstig, und somit für die Durchführung von Arbeiten im hohem Maße potent zu erhalten. Früher habe man ihn beobachten können, wie er auf einem Schemel vor seinem Haus saß und Pfeife rauchte. Bisweilen habe er ein wenig von seinem *cachaça* genommen und auf die Straße vor seinem Haus geschüttet, um danach in aller Ruhe einen Streit zu beobachten, der sich mit großer Sicherheit bald darauf in der Nähe anbahnte.

Die Wirksamkeit von auf den Boden geschüttetem *cachaça* beruht auf der Vorstellung, der Boden sei ein stets aufnahmebereiter, essender, trinkender, und sein Essen und Trinken sei verbunden mit ihm verbundenen Entitäten. So wird auch in Privathaushalten verschüttete *pimenta*, eine zum Essen gereichte scharfe *chili-salsa*, sehr sorgfältig aufgewischt, und werden die entsprechenden Stellen alsbald mit Parfum behandelt, um keinen Streit entstehen zu lassen oder sonstiges Unglück herbeizurufen. Im Pelourinho in Salvador sei bereits soviel Blut geflossen, seien soviele Auspeitschungen durchgeführt, Morde verübt worden, dass er stets vorsichtshalber eine Münze auf den Boden werfe um sich die *exús* geneigt zu machen, wenn er dorthinginge, meint Pai Zau.

Einer solchen Sensibilität von Anderswelt steht die Vorstellung einer mittlerweile erfolgten Desensibilisierung entgegen. *Tem tanto viado botando cachaça nas encruzilhadas*, es hat soviele *viados*, die *cachaça* auf die Straßenkreuzungen schütten, meinte einmal eine Bekannte, *que Exú nem tem mais sede*: soviele, das Exú gar keinen Durst mehr hat. Ein zu satter Exú neigt nach allgemeiner Auffassung zur Trägheit in jedweder Arbeit. Ein emisches Erklärungsmodell für die größere Wirksamkeit von *trabalhos* in der Vergangenheit ist also tatsächlich, von der möglicherweise inkompetenten Durchführung abgesehen, eine tendenzielle Übersättigung der Entitäten.

Teil VII

Von Gnade und Misstrauen

(Aspekte einer santamarensischen Sozialpsychologie)

Der folgende Teil ordnet sich, ungleich den vorausgegangenen Teilen, nicht in Kapitel und Unterkapitel, sondern in pseudolexikalische Einträge. Eine lexikalische Struktur ist, auch einige Binnenverweise umfassend, angedeutet; die Beiträge sind aber nicht alphabetisch, sondern locker in der Art einer thematischen Abfolge geordnet.

Es handelt sich, wie in der Übertitelung angekündigt, um sozialpsychologische Aspekte; und zwar um solche Aspekte, die sich an verschiedenen Stellen in gewissen Kreisläufen (teils, will es scheinen, sprichwörtlichen Teufelskreisen) aufeinander beziehen und zueinander führen. Eine annähernde Gesamtheit solcher Kreisläufe in der Art eines Systems darzustellen, das kann und soll an dieser Stelle nicht geleistet werden. Um solche Aspekte, die aufgrund ihrer Bedeutsamkeit für das Funktionieren und Nichtfunktionieren des santamarensischen *candomblé* ausgewählt wurden, zu verdeutlichen, werde ich sowohl auf Erzählungen und Alltagsphilosophien verschiedener Freunde und Bekannte in Santo Amaro, als auch auf einige Erfahrungen, die ich selbst während ausgedehnter Feldforschungen machte, referieren.

SANTAMARENSISCHE Sozialpsychologie will zweierlei sagen: einmal, dass es sich um lokal beobachtete und erlebte Aspekte handelt. Ich vermute aufgrund andernorts gemachter Erfahrungen und eingeholter Informationen, dass viele der im Folgenden zu behandelnden Aspekte sich ganz ähnlich im Bundesstaat Bahia, möglicherweise in großen Teilen Brasiliens finden, wo dann aber ganz andere Aspekte von großer Wichtigkeit auch sein mögen, denen ich in Santo Amaro gar nicht begegnete. Zum anderen will SANTAMARENSISCH sagen, dass es in den folgenden Stichpunkten um keine Psychologisierung, geschweige denn eine Psychopathologisierung santamarensischer Bürger von außen oder mittels irgendeiner etischen sozialen oder psychologischen Theorie gehen soll. Vielmehr wird versucht, einen Einblick zu geben, wie die mir bekannten *santamarenses* (als Psychologen und Soziologen, wie ein jeder, auch ohne entsprechenden akademischen Grad, Soziologe und Psychologe ist) Santo Amaro verstehen, wobei ich mir zweierlei erlaube, was über das reine Referat hinausgeht: einmal, einige wenige Brücken zu schlagen, die auf emisch vielleicht nur bedingt bewusste Zusammenhänge deuten, und dann auch, einige eigene Erfahrungen einzubringen, die auf meiner Zeit als deutscher Ethnologe als santamarensischer Akteur beruhen: So werden persönliche Erlebnisse und mit ihnen verbundene Irritationen und damit wiederum verbundene Reflexionen gemäß Devereux' Anregung (1967) ebenfalls als Daten genutzt.

Ich war geneigt, diesen Teil ob seiner Heterogenität nicht als Teil VII, sondern als Anhang in die Arbeit einzufügen – eine Vorstellung des soziopsychologischen Spielfeldes der Akteure zu vermitteln ist jedoch, um die Art von ihrem Ver- und Aushandeln verschiedener Kapitalien zu verstehen, meines Erachtens auf eine Art unerlässlich, dass eine Verschiebung in den Anhang ihrem Gewicht innerhalb der Gesamtbetrachtung einer 'Ökonomie des *axé*' nicht gerecht geworden wäre.

Es handelt sich, wie man bald feststellen wird, bei den im Folgenden referierten Aspekten um vorrangig sehr problematische Aspekte, was leicht den Eindruck vermitteln kann, Santo Amaro wäre ein wenig liebenswerter Ort; wäre Schlangennest und Löwenhöhle. Dazu zweierlei: Einmal die, wo nicht auf Erfahrungen fußend, da hypothetische Annahme, dass wohl die meisten sozialen und geographischen Orte, werden sie entsprechend kritisch betrachtet, sich in ähnlichem Maße (wenn auch möglicherweise auf ganz andere Art und Weise) als Schlangennester und Löwenhöhlen verstehen lassen. Dann, dass ein großer Teil der Schönheit, der Freiheit, der Herzlichkeit Santo Amaros in einem 'Trotzdem' angesichts eines großen emischen Pessimismus' besteht; dass sich viele derjenigen, die mir um Himmels Willen davon abrietten, irgendwem außer Gott und der eigenen Mutter zu vertrauen, ihrer eigenen Rede entgegen als vertrauenswürdige, liebe und gute Freunde erwiesen.

1 *Por graça*

Die ersten Monate meines Aufenthaltes 2013 hatte ich ein Zimmer in dem seinem *terreiro* vorgelagerten Wohnhaus von Pai Gilson gemietet, und teilte in entsprechend hohem Maße den Alltag mit seinem *povo de santo*. Ein *ogã* von ihm, Anfang zwanzig, kräftig, Ziehsohn einer santamarensischen *mãe de santo*, die ökonomisch zumindest zur unteren Mittelschicht gerechnet werden kann, war zu dieser Zeit fast täglich im *terreiro* von Gilson präsent. Dieser *ogã* hatte die Angewohnheit, wann immer er mich sah, mich um einen *pacalho* (eine selbstgedrehte Zigarette) zu bitten; oft auch, wenn er selbst ein Päckchen Tabak und Blättchen in der Tasche hatte. Bisweilen bat er mich auch um zwei Reais, um ein 50-gramm Päckchen Tabak und Blättchen erwerben zu können. Der Bitte um eine Zigarette kam ich in aller Regel nach, bei der Bitte um Geldbeträge war ich eher auf die Setzung einer Grenze bedacht.

So wies ich die Bitte um diesen kleinsten der gedruckten Scheine für gewöhnlich ab. Eines Abends saß ich in einer Bar und trank ein Bier, und zufällig ging jener *ogã* am Eingang der Bar vorbei, sah mich und fragte um zwei Reais. Aus Disziplinlosigkeit und wohl auch, da das Bier, das ich trank, schon drei Reais und fünfzig Centavos kostete, gab ich ihm den Schein: Seine Freude darüber war sonderbar groß, als habe es sich nicht um einen Schein von zwei, sondern von hundert Reais gehandelt, den er nun endlich erhalten habe.

Zwar hat er meines Wissens nur geringe Schul- und keine weitere Ausbildung, aber als kräftiger junger Mann kann er beispielsweise als Gehilfe eines Maurers arbeiten, was 2014

mit einem Standardsatz von etwa fünf Reais pro Stunde vergütet wurde. So er Zugang zu einer Schubkarre hat, kann er für einen Transport von Einkäufen, unter ähnlichem Zeitaufwand, eine ähnliche Summe erwirtschaften. Das sind freilich keine großen Gelder, aber doch nach nur etwa einstündiger Arbeit das zweieinhalbfache davon, was er arbeitsintensiv erbeten und schließlich mit so großer Befriedigung erhalten hat. Es klafft ein Abgrund im Verständnis zwischen Geld und Erwirtschaftung von Geld.

In seinem Zusammenhang erinnerte ich eine Figur aus David Simon's ausgedehnter investigativer Polizeireportage *Homicide* (1991). Es handelt sich um einen gedienten Polizisten, der die Angewohnheit hat, von jüngeren Kollegen einen *quarter*, ein 25-cent Stück zu verlangen. Der scheinbare Tick wird schließlich über die mehr als 25 Dienstjahre erklärt, die der erfahrene Beamte bereits abgeleistet hat: Die will er von den jüngeren Kollegen per Münze anerkannt wissen. Es handelt sich also um eine Art der Würdigung in Form einer, wenn auch eher symbolischen, Bezahlung. Im Zusammenhang mit dem Beispiel des *ogã* ist freilich auf den ersten Blick keine Leistung zu erkennen, für die er Würdigung und Bezahlung verdient hätte. Vielmehr scheint der Wunsch nicht mit Entgeltung von Arbeit zu tun zu haben, sondern eben damit, dass etwas ohne Arbeit errungen wurde, und zwar ganz so: Als ob die Welt so sein müsse, dass eine Belohnung einem auch ohne Arbeit zustünde. Das mag utopisch und realitätsfern klingen, hat aber auch mit Politiken zu tun. Das Schulsystem etwa macht die Erringung eines Gutes ohne Arbeit vor: im Rahmen des *ensino básico* wurde an den öffentlichen Schulen die wiederholte Prüfung abgeschafft, was in der Praxis oft bedeutet: Unabhängig vom Gelernten und daraus folgender schulischer Leistung erhalten alle Schüler durch schlichte Anwesenheit eine Bescheinigung ihrer Schulbildung. In ähnliche Richtung zielen die Politiken der *bolsa família*, die durch unbedachtes (oder, schlecht gerechnet, sogar darauf hin bedachtes) Kinderbekommen erlangt werden kann. Die Infrastruktur in Santo Amaro, die erfolgte Schließung vieler der einst zahlreichen Fabriken, das vorherrschende Klientel-System bezüglich Stellen im öffentlichen Dienst bis ins Schulsystem hinein, machen es auch aktiv arbeitssuchenden *santamarenses* schwer, eine Arbeit zu finden. Wer nicht außerhalb arbeiten will, verharrt oft unfreiwillig in Arbeitslosigkeit; gehalten von den eher mageren, aber gerade ausreichenden staatlichen Hilfsystemen und privaten Sozialnetzen. Aus einer derart erlernten Passivität als Bürger kann durchaus die Vor- und Einstellung erwachsen, für ein solches, zum großen Teil systembedingtes Nichtstun Einkommen, Entschädigung zu verdienen.

Auch der Wunsch, *cesta básica* (siehe **II:10**) zu erhalten beziehungsweise zu distribuieren scheint neben mehr oder weniger (und oft eher weniger) konkreter Notwendigkeit noch eine andere Wurzel zu haben – ihre Kostenlosigkeit. Um dem emotionalen Wert von etwas Kostenlosem nachzuspüren, ist das Wort 'gratis' geeigneter, das im Portugiesischen seiner Wurzel noch näher ist: *por graça*, durch Gnade. Die *cesta básica* ist in dieser Lesart etwas Wünschenswertes, weil sie etwas scheinbar außerhalb der harten Regeln kapitalistischen Systems Geschenktes ist. Etwas ohne dafür geleistete Arbeit Erhaltenes, von dem es zudem

heißt: Es stünde einem zu. Neben dem Wunsch, Geschenk zu erhalten, mag es dann auch darum gehen, an Geschenk teilzuhaben: nicht die Ungerechtigkeit erleiden zu müssen, dass der andere Geschenk erhält, man selbst aber nicht (was wiederum → *inveja*, Neid verursachen kann). Der emotionale Wert des erhaltenen Geschenks kann in einer solchen Dynamik leicht eine Relativierung seines tatsächlichen verdrängen.

2 *Interesse*

Ter interesse, Interesse zu haben, ist im santamarensischen Sprachgebrauch nahezu synonym mit *ter ambição*, Ambition(en) zu haben. *Interessante*, interessant, kann eine Sache, vergleichbar wertfrei wie im Deutschen sein. Interessiert zu sein lässt sich in zwei Wörter übersetzen: *estar interessado* (interessiert sein in einem bestimmten Fall) oder *ser interess-eiro* (interessiert sein als Eigenschaft). Beiden haftet, der Eigenschaft mehr als dem Zustand angesichts eines bestimmten Falls, etwas Negatives an. Ähnlich verhält es sich mit der Ambition, *ambição*: *ter ambição*, selten: *estar ambicionado*, häufiger: *ser ambicioso*.

Interessiert und ambitioniert zu sein, Interesse und Ambition(en) zu haben, sind aus einem europäischen Verständnis heraus durchaus positive Eigenschaften. Wird im santamarensischen Sprachgebrauch eine Person entsprechend beschrieben, so heißt es, dass ihr nicht über den Weg zu trauen ist. *Interesse* und *ambição* bezeichnen Eigenschaften, durch die sich eine einzelne Person aus der Mehrheit entfernen will – oft durch die Akkumulierung von Geld; also einer vielseitig übersetzbaren Form von Macht. Jemand will *superior*, überlegen gegenüber den anderen sein – was diesen *inferior*, unterlegen macht. Diese Erhebung über die Gemeinschaft wird gelesen als Verrat an der Gemeinschaft und als Versuch, die Gemeinschaft zu berauben: *A farinha é pouca, o primeiro pirão o meu* – das Mehl ist wenig, der erste Mehlbrei ist meiner, sagt ein gern zitiertes Sprichwort, um eine letztlich grundsätzliche Haltung von *interesse* zu beschreiben.

Interesse und *ambição* werden also im Kontext einer Gemeinschaft gedacht, in der die Ressourcen als so knapp verstanden oder wahrgenommen werden, dass des einen Gewinn zu des anderen Verlust führt – in möglichen *win-win*-Situationen wird kaum einmal gedacht, auch selten in der Möglichkeit, dass einer schlicht gewinnen könnte, OHNE dass ein anderer verliert. Die Begriffe *interesseiro* und *ambicioso* beschreiben also ein Individuum, das sich auf der Suche nach persönlichem Vorteil aus der Gemeinschaft löst. Dadurch läuft es Gefahr, in eine Situation zu geraten, dass man ihm gegenüber neidisch wird; es kann um es herum der Wunsch entstehen, ihm die Güter, die ihn von der Gemeinschaft distinguieren, zu entwenden, oder zumindest der Wunsch, es möge sie verlieren.

3 *Disconfiança*

Ich wartete darauf, mir die Haare schneiden zu lassen, als mir eine für Santo Amaro ungewöhnlich pariserisch anmutende Komposition auffiel, die sich im Spiegel des kleinen Salons ergeben hatte: Stellte man sich an die Öffnung der Wand zur Straße hin, sah man die Friseurin mit dem Haar eines gutgekleideten Herren beschäftigt, und im Hintergrund des Salons, auf einem Stuhl, einen weiteren Herren in einer Zeitung lesen. Die durch den Spiegel sich ergebende Komposition war schön und selten, und entgegen meiner tendenziellen Abneigung, mehr als nötig mit der Kamera zu hantieren, wollte ich die Szene festhalten. *Da licença*, du erlaubst, fragte ich meine Friseurin, die Kamera schon in Ausrichtung bringend. Sie trat aus der Szene zurück.

Dass sie nicht fotografiert werden wollte, darf als selten gelten – die meisten Leute lassen sich gern fotografieren, bitten darum oder fordern dazu auf, fotografiert zu werden, und zwar in vielen Situationen unabhängig davon, ob es eine realistische Möglichkeit gibt, dass ein Abzug der Fotografie in ihre Hände gelangt. Der Akt des Fotografiertwerdens selbst scheint meist (insbesondere unter Kindern, aber auch unter vielen Erwachsenen) positiv besetzt. Eine mit dem Fotografiertwerden verbundene Vorstellung möglichen Raubes, wie man ihr in anderen magisch geprägten Alltagskulturen begegnen mag, scheint kaum verbreitet. Meine Friseurin, eine mir liebgewordene Bekannte, erklärte sich in einem entschuldigenden Modus. Sie habe Angst, ihr Foto könne auf *facebook* gelangen und dort manipuliert, etwa mit einem anderen Körper versehen werden. Sie wisse schon, dass ich keinerlei solche Sachen mit ihrem Abbild anstellen würde, aber es könne ja sein, dass mir die Kamera gestohlen würde, und der Dieb ihr Bild entsprechend manipuliert ins Internet stellen würde.

Es folgte die Geschichte von einer ehemals besten Freundin, in deren Zimmer meine Friseurin seinerzeit eine gegen sie gerichtete *macumba* entdeckt hatte: einige Kerzen, einige Opfergaben, und dazwischen Fotografien von ihr. Über den Vorfall habe sie mit der Freundin nie gesprochen, die Freundschaft aber beendet. Ich erinnerte in diesem Zusammenhang eine andere ihrer Erzählungen, die von einem Mann handelte, der in ihrem Salon die Kacheln an den Wänden gezählt habe, was für sie bedeutete, dass dieser sich ihren Salon und die ihn auskleidenden Kacheln anzueignen wünschte. *Só pode confiar em Deus e na sua mãe*, du kannst nur Gott und deiner Mutter vertrauen, sagte sie an anderer Stelle: Eine Einstellung, die unter gelegentlicher Auslassung der eigenen Mutter (oder, allerdings sehr selten, unter Einschluss auch des eigenen Vaters) von Vielen geteilt wird.

Gegenüber Umwelt und Mitmenschen herrscht, generell, ein starkes Misstrauen; in einigen Fällen bis hin zu einer regelrechten Paranoia. Ich erinnere, wie ich den von mir vorbereiteten Fragebogen betreffs der Beziehungen zu den anderen *terreiros* mit einer Person durchging, die sich stark aus der Szene zurückgezogen hatte. Von etwa zehn Personen auf der Liste gab sie an, die wollten sie töten – zahlreiche *ebós* wären gegen sie platziert wor-

den, Kröten seien ihr geschickt worden, *pemba de Exú* sei vor ihrer Tür platziert worden. Bevor ich ihre Wohnung betreten durfte, kreiste sie mit einem Wasser über meinem Kopf und schüttete es weg – für den Fall, dass ich an einem solchen *ebó* vorbeigegangen wäre, und dessen böse Absicht (ohne es zu wollen; als unschuldiger Träger) mit mir brächte.

Leider, muss man sagen, ist ein solches Misstrauen oft gerechtfertigt: Neben einer mentalen Sphäre, in der mit einer negativen Interessiertheit der anderen und entsprechenden Taktiken und Verhaltensweisen gerechnet wird, kommt es tatsächlich oft zu solchen Verhaltensweisen: Eine grundsätzliche Solidarität mit den über den engsten Umkreis hinausgehenden Anderen ist leider selten. Möglicherweise verhält es sich jedoch ähnlich, wie mit dem Komplex aus realer Gefahr und mentaler Angst, was Bewegung, insbesondere nachts, im öffentlichen Raum betrifft: Die reale Gefahr ist da, die Angst davor scheint jedoch deutlich größer (→ *medo*), und möglicherweise lässt sich sogar (zumindest im santamarensischen Kontext) betreffs der Wahrnehmung von Rassismus (siehe **V:9**) ein ähnlicher Effekt beobachten: Rassismus existiert noch immer real, aber um ein Vielfaches schlimmer in der Vorstellung solcher, die ihn mit einem starken konsensualen Glauben nähren.

Eine solche, grundsätzlich etwas paranoide Haltung kann durchaus ansteckend sein. Ich erinnere in diesem Zusammenhang, wie ich mit einer Mitarbeiterin der *Secretaria de Cultura*, mit der ich seit langer Zeit bekannt war und immer wieder im Dialog stand, die Frage nach den gesundheitlichen Schäden berührte, die durch die Bleifabrik verursacht wurden. *Ah*, meinte sie, *sua pesquisa é sobre o chumbo?* Deine Forschung ist über die Bleifabrik? Sie fragte, als sei ihr nicht klar, dass ich eine Forschung über afrobrasilianische Kultur insbesondere in den *terreiros* durchführe, worüber wir schon oft miteinander gesprochen hatten. Vermutlich handelte es sich um eine kleine Fehlleistung in Formulierung und Betonung, die ihr ganz ohne Schlechtheit (→ *maldade*) unterlaufen war, aber ich merkte in mir eine Reaktion von Misstrauen: Was, dachte ich, wenn jemand glaubt, meine Forschungen in den *terreiros* seien vorgeschoben, und was, wenn jemand die nette junge Frau instruiert hatte, ob ihres guten Kontaktes zu mir mehr über die tatsächlichen Ziele meiner Forschung herauszufinden? *Trust no one!*

Es ist also sehr schwierig, ein Vertrauen für die guten Absichten anderer herzustellen. Als Ausländer wird man bezüglich Vertrauen/Misstrauen etwas anders behandelt. Auf der einen Seite gibt es ausländerspezifische Misstrauenskomplexe, auf der anderen Seite ausländerspezifische Vertrauenskomplexe, die oft beide auf ähnlichen Vorurteilen (→ *já-saber*) beruhen. Ausländer (wobei das Ausland kategorisch schon in São Paulo beginnen kann) gelten in der Regel als reich, was dazu führen kann, dass ihr Wunsch, sich zu bereichern, als geringer eingeschätzt wird. Zwar gehen einige davon aus, mit Filmaufnahmen von *capoeira* oder *candomblé* könne man im Ausland viel Geld verdienen, aber viel Geld wird dem Ausländer ohnehin schon zugesprochen. Ausländer haben in diesem Vorstellungskomplex außerdem so viel Geld, dass sie uneigennützig Hilfsprojekte aufbauen können – wie etwa

vermittelt durch die deutsche Nationalmannschaft am Ort ihres Trainingslagers im baianischen Santo André. Zudem gelten Ausländer tendenziell als wenig *usado*, abgebrüht, als tendenziell naiv, wo nicht sogar als etwas dumm. Nicht wenige glauben, Schlechtheit (→ *maldade*) etwa sei ein Komplex, den es im Ausland nicht gebe.

Betreffs erotischer Beziehungen ist es noch immer ein kulturelles Stereotyp, einen *gringo* zu heiraten und somit (von jedweder romantischen Ebene hier abgesehen) am Reichtum von dessen Heimat teilhaben zu können. Um so mehr man als nicht reich und somit als *nego*¹⁵² im Unterschied zu *gringo* wahrgenommen wird, um so mehr verlässt man dieses kulturelle Spiel. Das misstrauische Gegennarrativ ist zwar nicht in Santo Amaro, wohl aber in Salvador verbreitet. Von den zurückgelassenen Karnevalskindern einmal abgesehen (Fällen, in denen der *gringo* sich nach lokalem Verständnis als *mais esperto*, aufgeweckter, als die *baiana* erwies) existiert auch die Vorstellung, es seien die Ausländer, die Aids in das Land brächten.

Eine bemerkenswerte Ausnahme macht das allgemeine Misstrauen, wenn von Schlechtem die Rede ist. So schwierig es auch fallen mag, in die *bondade*, 'Gutheit'; die Interessenlosigkeit, die solidarische Basis einer Handlung oder eines Verhaltens oder einer Rede zu vertrauen, so kritiklos offen wird oft üble Nachrede oder schlichte Erfindung von Intrigen, Falschheit, Verrat (→ *fofoca*) für bare Münze genommen (das Sprachbild deutet auf eine regelrechte Ökonomie der *fofoca*; die Lüge und üble Nachrede als soziale Ware). Der Bruch langjähriger Freundschaften kann durch die Lüge eines Dritten verursacht werden, die nie weiter hinterfragt wird.

Ich erinnere in diesem Zusammenhang meine Beziehung zu einer *mãe de santo*, die ich schon lange kenne und die mich gern als *filho* in ihre spirituelle Familie aufgenommen hätte. Dabei handelt es sich um ein Ansinnen und Angebot, das mir von verschiedenen Häusern entgegengebracht wurde und dem ich in aller Regel mit dem Verweis auf *orixá*, der solche Dinge wisse und entscheide (und nicht die Person), eher ausweichend begegnete. Dieser *mãe de santo* wurde nun hinterbracht, ich wolle mich in einem anderen Haus confirmieren lassen – ein Gerede, das seinen Ursprung in einem tatsächlich erfolgten, aber unverbindlichen *por em suspenso* hatte. Anstatt mich darauf anzusprechen oder in Erfahrung zu bringen zu versuchen, was es mit diesem Gerede auf sich habe, ging die *mãe de santo* davon aus, ich würde ihr meine Pläne bewusst nicht mitteilen, sie also betrügen (*enganar*), wo nicht verraten wollen (→ *traição*). Ich merkte, ohne wirklich wissen zu können, warum, dass die *mãe de santo* sich von mir distanzierte, kühler, mit einer gewissen Bitterkeit mit mir umging. Eine Enkelin von ihr erzählte mir letztlich, was man der *mãe de santo* erzählt hatte – ich klärte die Enkelin über die Fakten auf, die Enkelin klärte ihre Großmutter über die Fakten auf, und die Situation normalisierte sich.

152 Familiäre Korruptele von *negro*.

4 *Traição*

Bisweilen ist der Verrat, die *traição*, die Vorspiegelung falscher Tatsachen, falscher Freundschaft bis zum Bruch dieser Freundschaft, zur Erlangung eines Vorteils notwendig, oder wird als notwendig angenommen, um sich einen Vorteil zu verschaffen. Bisweilen scheint der Verrat aber auch aus regelrechter Lust am Verrat durchgeführt.

Oft geschieht es auch, wie aus einem Wunsch heraus, Opfer eines Verrats zu sein, dass ein solcher Verrat in eine Handlung hineingedacht oder aus möglicherweise eher beiläufigen, spielerisch gebrauchten Worten her antizipiert wird.

In diesem Zusammenhang erinnere ich die Freundschaft zwischen einem santamarensischen *pai de santo* (X) und einem *pai de santo* aus São Sebastião (Y), der früher oft im *terreiro* von X zu Besuch war, seine Besuche aber dann weitgehend einstellte. X erzählte mir von einem *caboclo*-Fest, das er im Haus seines Freundes Y besucht habe. Vor Mitternacht habe Y einen Wagen organisiert, um X und seine Begleiter zurück nach Santo Amaro zu bringen. Die Rückkehr nach einem Fest zum eigenen Haus ist ob der Gefahr im öffentlichen Raum und des schwachen Verkehrsnetzes stets eine Schwierigkeit, und in dieser Hinsicht kann man die Bereitstellung eines Wagens durch Y als sehr zuvorkommende Geste lesen. X las die Geste jedoch als einen Hinauswurf. In Verbindung damit erinnerte er sich daran, wie ihm hinterbracht wurde, Y habe einmal gegenüber einem jungen Mann, der intensiv das *terreiro* von X frequentiert, geäußert, der solle besser nicht in den *candomblé* eintreten und gegenüber einer seiner *filhas de santo*, er würde ihre nächste *obrigação* vornehmen wollen. In diese, möglicherweise eher beiläufig und scherzhaft von Y geäußerten Worte, interpretierte X nun Aspirationen, ihm *filhos de santo* wegzunehmen. Vielleicht liegt X mit seiner Interpretation ganz richtig, und die von mir ihm vorgeschlagenen alternativen Erklärungen waren naiv. Die Frage wird sich schwer entscheiden lassen, da X klarstellte, seinen ehemaligen Freund Y niemals darauf ansprechen zu wollen, um Klarheit zu erlangen. Vielmehr würde er mit dem umgehen wie immer, bloß nie wieder in dessen Haus gehen, im Zweifelsfalle eine Entschuldigung erfinden. Y würde also nie erfahren, dass X durchaus bemerkt hat, von ihm schlecht behandelt worden zu sein. Ein angenommenes Schon-Wissen (→ *já-saber*) will sich nicht in Hinterfragung begeben, zumal ein Verdacht, der sich als falsch erweist, die eigene Person ins Unrecht rücken könnte.

Dies ist der Fall in der Erzählung einer santamarensischen *mãe de santo* (X) über eine andere (Y), in deren *terreiro* sie häufig zu Besuch war und anlässlich eines größeren Festes einige Tage verbrachte. Ein *ogã* von Y arbeitete als Maurer, und wollte eine Arbeit für X durchführen. *Depois a festa vou pra sua casa pra arrumar a coisa*, nach dem Fest werde ich zu dir kommen, um die Sache klarzumachen, habe er beiläufig im Haus der das Fest durchführenden Y zu X gesagt. Die Gastgeberin habe das falsch verstanden als die Durchführung einer *obrigação*, die der *ogã* im Haus ihrer (dadurch vermeintlich gewordenen) Freundin leisten wolle. Anstatt Aufklärung zu suchen, sprach Y nicht mehr mit X. Der

Konflikt klärte sich auf, aber X, die mir die Geschichte erzählt hatte, meinte: Nach einem solchen Verdacht, nach einer solchen Behandlung würde sie das Haus von Y nicht mehr betreten.

Innerhalb der *candomblé*-Szene ist das Wegnehmen der *filhos de santos* der anderen ein häufiger Topos von Verrat (siehe **IV:5.1**), der zudem oft eng (betrifft des *filhos de santo*) mit einem Mechanismus der Undankbarkeit (→ *ingratidão*) zusammenhängt. Der Wechsel von einem *candomblé*-Haus in ein anderes, sei es als möglicherweise schon in *suspense* befindlicher Nichtinitiiertes, sei es zu einer der *obrigações* oder sei es, um einen *decá* zu erhalten, den das bisherige religiöse Elternteil nicht geben will, kam schon immer vor – kommt jedoch mittlerweile, durch eine deutliche Auflockerung der Respektstrukturen und durch deutlich geöffnetere Wissens- und somit auch Auswahlfelder, auf denen die Akteure sich bewegen, deutlich häufiger vor und wird oft wohl auch aus weniger schwerwiegenden Gründen vorgenommen, als es früher der Fall war. Zu einem solchen Wechsel gibt es unterschiedliche Einstellungen. Einige der Alten, die ein solches Vorgehen aus ihren Erinnerungen kaum oder nur als negative Ausnahme kennen, erklären es als eine der großen Verfallserscheinungen des heutigen *candomblé*, analog zu Verfallserscheinungen profan-familiärer Zusammenhänge: Mutter und Vater werden nicht mehr respektiert. Andere haben eine eher pragmatische Einstellung dazu: Wenn jemand das Haus wechseln will, soll er das Haus wechseln, die Verantwortung dafür wird er und wird möglicherweise sein neues Elternteil zu tragen und mit den *orixás* auszuhandeln haben.

Aus solcher Denkungsart heraus entstünde für verschiedene Akteure kein Konflikt, würde der andere Vorsteher, zu dem der *filho de santo* wechseln will, bei ihnen vorstellig; würde er die Situation erklären und gemeinsam zu klären versuchen, was in manchen Fällen auch tatsächlich vorkommt. In vielen anderen Fällen geschieht jedoch ein solcher Wechsel des Hauses, was die Kenntnisnahme des dadurch Verratenen betrifft, von einem Tag auf den anderen, ohne, dass der das Haus wechselnde *filho*, noch der ihn aufnehmende religiöse Vorsteher die Kommunikation darüber gesucht hätte. Verrat liegt vor. Begünstigt wird ein solches Klima stets möglichen Verrats, durch eine Tendenz, betreffs eigener Entscheidungen die anderen vor vollendete Tatsachen zu stellen.

5 Vollendete Tatsachen

Diese Neigung hat viel mit einem magischen Denken zu tun (das eine parallele Ebene in einem sozialen Denken hat), innerhalb dessen man fürchtet, sich durch die zu frühe Bekanntgabe von Entscheidung möglichen Störungen auszusetzen. Das betrifft beispielsweise auch anstehende Reisen, von denen man fürchtet, sie könnten von Neidern gefährdet werden: Es gibt eine Neigung, Abreise- und Wiederkehr-Datum geheim zu halten, um mögliche Störungen zu vermeiden.

Betreffs meiner Unterkunft in Santo Amaro stand ich 2013 dreimal vor Entscheidungen. Einmal, aus dem Motel, in dem ich die ersten drei, vier Wochen unterkam in ein Zimmer umzuziehen, das ich im Haus von Pai Gilson gemietet hatte. Dann vor der Entscheidung, aus dessen Haus auszuziehen, und innerhalb dieser Entscheidung vor der Entscheidung, entweder in eine Wohnung in einem Stadtteil, oder in ein kleines Haus in einem anderen Stadtteil zu ziehen. In allen Fällen riet mir eine gute Bekannte: Sprich nicht mit António (dem Besitzer des Motels), bis du tatsächlich umziehst. Sprich nicht mit Pai Gilson, bis du tatsächlich umziehst. Sprich nicht mit den Leuten des kleinen Hauses in einem anderen Stadtteil, dass du eine andere Wohnung beziehen wirst, bevor du dort eingezogen bist. Wäre ich den Ratschlägen gefolgt, hätten sich die jeweils betroffenen Leute leicht als Opfer meiner Undankbarkeit gefühlt.

6 *Ingratidão*

Undankbarkeit ist etwas, was häufig im Zusammenhang mit Verrat (→ *traição*) konstatiert, wo nicht schon an sich als eine Art von Verrat empfunden wird.

Angenommen, ich wäre den im vorausgegangenen beschriebenen Ratschlägen gefolgt. António etwa hatte überlegt, in das Zimmer, in dem ich bei ihm wohnte, ein kleines Regal zu bauen, auf das ich meine Sachen hätte legen können – ich habe, hätte er dann sagen können, mir all diese Mühe mit dem Regal gegeben, und von einem Tag auf den anderen, ohne mir davon zu sprechen, ist er ausgezogen. Pai Gilson hätte sagen können: Ich habe ihn immer gut behandelt, mit zu den Festen genommen, und ohne mir davon zu sprechen, ist er von einem auf den anderen Tag ausgezogen. Betreffs des kleinen Hauses in Trapiche: Es gab viele Leute, die das Haus mieten wollten, wir haben es für ihn freigehalten, er hat gesagt, er zieht hier ein, und dann hat er auf einmal seine Meinung geändert, ohne uns davon zu sprechen.

Undankbarkeit findet am ehesten dort statt, wo man Dankbarkeit erwartet – in Familie, sowohl in spiritueller, als auch in biologischer Familie. Von einem *filho de santo* etwa wird in der Regel Dankbarkeit erwartet für die Arbeiten, die *pai de santo* für ihn leistete. Wird diese Erwartung enttäuscht, indem ein neues religiöses Elternteil gesucht wird, liegt ein Verrat vor: Entweder aus Undankbarkeit oder gar mit der Implikation, das *axé* des bisherigen religiösen Elternteils sei unzureichend gewesen.

Insbesondere, wer sich in verbesserter Position findet, neigt dazu, zu vergessen, wer ihm dort hin half. Eine Kindheit etwa, Zeit, Geld und auch Liebe, die von den Eltern in Erziehung investiert wurden, wird von den meisten jungen Leuten als eine Selbstverständlichkeit, als ein Anrecht empfunden, aus dem sich keine Verpflichtungen ergeben. Eine solche Situation wird oft bis ins Erwachsenenalter hinein aufrechterhalten: Ich kenne viele junge Leute, die noch immer im Haus ihrer Eltern wohnen, trinken, schlafen, ohne, auch wenn sie über ein Einkommen verfügen, mit diesem dem Haushalt zu helfen.

Das Empfinden von Undankbarkeit erstreckt sich über solche familiären Zusammenhänge hinaus auch in die Politik etwa: Ein Politiker macht Versprechen und kauft sich über solche Versprechen Unterstützung während des Wahlkampfes, sei sie sozialer, sei sie spiritueller Art, und vergisst nach seiner Einsetzung ins Amt die Leute, die ihm halfen. Da man davon ausgeht, dass Versprechen in der Regel nicht gehalten werden, überrascht dies schon kaum noch jemanden. Trotzdem werden die Geschichten gern erzählt, und wird dadurch eine Welt konstruiert, in der Undankbarkeit geradezu die Norm ist: *Ninguem presta*, keiner taugt etwas, wie es oft heißt.

7 Gratidão

Kurz kontrastiert mit Mechanismen der Undankbarkeit sei hier ein recht häufiger Mechanismus von Dankbarkeit, der auf ein weitverbreitetes Missverständnis (und auf einen weit verbreiteten Missstand) in der santamarensischen Auffassung brasilianischer Demokratie hinweist. Freilich ist es zum Beispiel bezüglich der *cesta básica* nicht Konmannanjys, der 'tonnenweise Bohnen' nach Santo Amaro bringt (siehe **II:10.3**), und auch nicht AcBantu, sondern ein staatliches Hilfsprogramm, das weiterzuleiten Teil von Konmannanjys Arbeit ausmacht, aus der er (wenn auch möglicherweise auf Umwegen) vermutlich ein recht gutes Einkommen bezieht. Dennoch gehen die Akteure davon aus, es sei seine Entscheidung und letztlich abhängig von seiner Gunst, die *cesta básica* den santamarensischen *terreiros* zukommen zu lassen. Dabei handelt es sich um eine Auffassung, die er selbst bestärkt, wenn er etwa äußert, er könne die *cesta básica* nach Belieben auch den *evangélicos* zukommen lassen – was nicht zutrifft, da zumindest die letzte mir bekannte Lieferung 2014 per beigelegtem Zettel explizit für *povos tradicionais* (siehe **V:5.1**) bestimmt war, zu denen die *evangélicos* definitiv nicht gezählt werden. Die letztlich gleiche Absurdität besteht, wenn das Volk von Santo Amaro (beziehungsweise bestimmte politische Fraktionen oder Straßenanwohner dieses Volkes) dem *querido prefeito* (dem geliebten Bürgermeister) für die Asphaltierung einer Straße danken – nach europäischem Demokratieverständnis ist die Behebung infrastruktureller Mängel freilich Pflicht eines Bürgermeisters und nicht gelegentliches, dankenswertes Wohlwollen von dessen Seite. Das hier beschriebene Problem ist letztlich das Missverständnis eines Vertreters demokratischen Staates (oder, im Falle Konmannanjys, von demokratischem Staat beauftragter gemeinnütziger Organisation) als *big man*, der Kraft seiner Persönlichkeit und nicht per Verpflichtung seines Amtes wirken würde. Eine Einstellung, die sich dieser Lesart folgend darstellt, ist eine Einstellung, die letztlich auf Abhängigkeit basiert: Der Bürger versteht sich nicht als Teil seines Staates, sondern als mal von diesem Begünstigter, mal von diesem Bestrafter, also so oder so als dessen letzlicher Willkür weitgehend Ausgelieferter.

8 Inveja

Neid ist ein letztlich antisolidarischer Komplex – der interessanterweise oft damit einhergeht, dass der Neider dem Beneideten vorwirft, sich über die Gemeinschaft erheben zu wollen, und eine damit verbundene Undankbarkeit, auch eine Art Verrat, häufig schon antizipiert. Der Fischer Roque etwa trat einmal einen Wahlkampf zum *vereador* an; letztlich erhielt er einige wenige Stimmen aus seinem eigenem Viertel, und etwa hundert Stimmen aus anderen Teilen der Stadt. Eine Verwandte seiner Frau habe zu der gesagt: Ich stimme nicht für deinen Mann, denn ich will dich (wie mich) *na lama*, im Schlamm sehen, wo man die Meerestiere sucht. Man sah Roque also schon in seinem renovierten Haus mit einem Auto vor der Tür, und das wollte man nicht sehen.

Man kann eine theoretische Unterscheidung machen zwischen zweierlei Neid: einem Neid, der sich auf eine Ressource bezieht, von der man selbst ausgeschlossen ist und einen anderen Neid, der sich auf eine potenziell für alle verfügbare Ressource bezieht. Beide Arten von Neid wollen haben, was der andere hat, wobei die erste Art zudem mit dem Gedanken verbunden ist, der andere habe einem selbst etwas weggenommen.

Neid wird als etwas der baianischen Gesellschaft durchaus Substanzielles wahrgenommen. Ich erinnere, wie ein junger Mann mir einmal erzählte, er würde liebend gern einmal mit einer *gringa* schlafen, aber das sei sehr schwierig: Sollte er tatsächlich eine bekommen, dann würde er sogleich den Neid all der anderen auf sich ziehen, und man würde versuchen, ihm zu schaden. *No seu pais não existe inveja não, né*, in deinem Land gibt es keinen Neid, nicht wahr, fragte er, als sei Neid etwas spezifisch Baianisches.

Neid ist ein zutiefst unangenehmes Gefühl, setzt es doch die eigene Person herab, wird der Beneidete doch vom Neidenden als besser empfunden: eine solche Situation ist grundsätzlich ichdyston. Ein Ausweg ist die Vorstellung, das Gut, die Ressource des anderen sei eine der eigenen Person weggenommene. Das begründet den Neid als letztlich gerechtfertigte Empfindung und übersetzt ihn in etwas Ichsyntones, das auch durch einen Viktimisierungskomplex rationalisiert werden kann: Die eigene Person wird als eine der ihr eigentlich zustehenden Rechte beraubte empfunden.

9 Maldade

Maldade, Schlechtheit, wird ähnlich wie die *inveja* von vielen als etwas spezifisch Baianisches empfunden, was es andernorts nicht gibt, was man andernorts nicht kennt: Das Wissen um die *maldade* hat auch mit einem Wissen um die Welt zu tun. Wer es nicht hat, gilt als tendenziell glücklicher, aber auch als tendenziell dümmer. Zudem gibt es eine Tendenz, *maldade* ethnisch gebunden zu verstehen: *Coração do branco não tem maldade*, das Herz des Weißen hat keine Schlechtheit, sagt ein (unter älteren Afrobrasilianern verbreitetes) rassistisches Sprichwort. *Maldade* will dem anderen Schlechtes zufügen oder Gutes weg-

nehmen, sie kann also auch in Neid, sei es im Sinne von Frantz Fanon: verschobenem Neid wurzeln¹⁵³.

Spricht man im Zusammenhang mit der *maldade* vom *malandro*, dann wird die *maldade* schon zur Kunst: Sie berührt die *malícia* der *capoeira*, eine Art Verschlagenheit, die um die *maldade* der anderen weiß und sich in deren Antizipierung zu bewegen weiß: *Malícia* spielt mit der *maldade* der Welt; *malícia* ist gewissermaßen *maldade* ohne *maldade*. Ein weiterer Begriff im Umfeld der genannten Begriffe ist die Perversität (→ *perversidade*).

Maldade ist, bereits besprochenen Komplexen vergleichbar, etwas, was oft bereits antizipiert wird, bevor es zu einer sie beweisenden Handlung kommt. Mit Joca, einer guten Freundin, die seit einiger Zeit eine evangelikale Kirche frequentiert, kam das Gespräch einmal auf das Jesus-Wort "Wenn man dir auf die rechte Wange schlägt, dann halte auch die Linke hin". Trotz aller Liebe zu Jesus erklärte Joca das Konzept für nicht zeitgemäß, denn: Wenn mir jemand auf die rechte Wange schlägt und ich halte ihm die Linke hin, dann wird er denken, ich werde ihn am nächsten Tag töten wollen und wird versuchen, mir zuvorzukommen. In dieser Logik wird antizipiert, dass der andere eine *maldade* antizipieren wird.

Interessanterweise ist *maldade* ein Konzept, das sich auch, unzensiert durch andere Mechanismen, verselbstständigen kann. Ich erinnere in diesem Zusammenhang einen jungen Mann, der einige Wochen lang sehr häufig ein mir gut befreundetes *candomblé*-Haus besuchte und sehr die Freundschaft des *pai de santo* suchte. Ich hatte bereits ein gewisses, aber schwer bestimmbares Misstrauen gegen ihn gefasst, als ich ihn an der Tür eines anderen *candomblé*-Hauses (in dem seine damalige Lebensgefährtin als *ekede* konfirmiert wurde) traf. Er sprach in einem großartigen Gestus davon, wie er eines Tages mit dem *cargo* des *pai de santo*, dessen Freundschaft er suchte, bleiben würde, wie er dessen Ketten um seinen Hals legen würde, als sei dies alles schon ausgemacht, denn schließlich tue der *pai de santo* schon nichts mehr in seinem *terreiro* ohne ihn, und schließlich sei kein anderer möglicher Nachfolger in Sicht. Der junge Mann sprach als Nichtinitiiertes, der keinerlei *obrigações* im Haus des *pai de santo* durchgeführt hatte, und selbst wenn er der älteste *filho de santo* des Hauses gewesen wäre, hätte es sich verboten, solcherlei Spekulationen über das Ableben des *pai de santo* anzustellen. Sein Rede war also eine ausgeprägte *maldade*, und interessanterweise eine, die gleichzeitig jegliche *malícia* brach, wusste er doch um meine Freundschaft mit dem *pai de santo*, dessen *cargo* zu übernehmen er phantasierte, und hätte eigentlich damit rechnen können, dass ich seine Rede dem *pai de santo* (zumal er nicht im Vertrauen, sondern ganz öffentlich sprach) überbringen würde.

Die Antizipation von *maldade* verstärkt freilich einen Komplex von Misstrauen (→ *disconfiança*). Mir sind viele Personen, nicht nur aus dem *candomblé*, bekannt, die es nach Möglichkeit vermeiden, in den Häusern der anderen zu essen oder zu trinken, wobei Nah-

153 Eine solche Interpretation schliesse dann an Fanons Überlegungen zum kolonialistischen System an, in dem der Unterdrückte gezwungen wird, den Unterdrücker zu beneiden (2008: 30) und seine Aggressionen auf einer bestimmten Stufe gegen seinesgleichen richtet, bevor sie sich dem Unterdrücker gegenüber befreien (ebd.: 41-42).

rungsmitteln im Umkreis des *candomblé* besonders misstraut wird. *Botar coisa na comida*, eine Sache ins Essen zu tun oder auch ins Getränk, ist ein Element zahlreicher Erzählungen. In der Regel handelt es sich um besonders schöne Früchte, um besonders schmackhaft zubereitete Speisen, die als magisch oder auch grobstofflich vergiftet erachtet werden.

10 *Perversidade*

Als *perverso* zu gelten kann, zumindest im Umfeld des *candomblé*, eine gewisse Auszeichnung bedeuten. Insbesondere, wenn die Rede vom verstorbenen Pai Tidu ist, wird dieses Wort oft, und meist durchaus respektvoll, gebraucht. *Perverso* zu sein hat viel mit einer tatsächlichen Macht zu tun und dann mit einer Konsequenz und Strenge, mit der diese Macht gebraucht wird. Moralisch ist die *perversidade* tendenziell nietzeanisch (beziehungsweise einem populären, eher faschistischen Nietzsche-Verständnis folgend) 'jenseits von Gut und Böse' zu verorten. *Perverso* zu sein entfernt von den anderen und flösst Respekt ein.

11 *Malícia*

Perversidade ist allerdings ein meist einem unbestimmten 'Früher' zugeordneter Begriff. Auch die *malícia* ist ein weniger geläufiges Konzept, als man es vermuten könnte, und vermutlich auch eine tendenziell schwindende Kunst. Beobachtet man den Unterricht und die *rodas* der Schüler in den santamarensischen *academias*, stellt man bald fest, dass die meisten *jogos* sehr *pra frente*, nach vorne geführt werden: Die verschiedenen *quedas* (Fälle) und *negativas* (Ausweichbewegungen) werden meist auf ein einfaches Zurückweichen reduziert, und die Tendenz geht dahin, mit raschen Folgen möglichst wirbelnder Tritte im schnellen Spiel nach vorne zu spielen. Die enge Umtanzung mit dem Kontrahenten, langsame Verwicklungen und Umdrehungen um den Körper des anderen oder die *capoeira de bebo*, bei der (vergleichbar der Kung-Fu-Schule *drunken fist*) ein betrunkenen Zustand simuliert wird, scheinen heutzutage schon weniger gelehrt zu werden, und werden in der Regel eher der in Santo Amaro selten gewordenen *capoeira angola* als der mit zahlreichen Akademien vertretenen *capoeira regional* zugerechnet.

12 Konflikte: *xingar, brigar, esculhambar*

Das *xingar* (Schimpfen) ist durchaus eine Kunst, in manchen Alltagsformen ein tendenziell fast positiver Ausdruck, etwas, was mit Ironie und Vertrauen zu tun haben kann und mit einer autoritativen Ordnung von Welt aufgrund von Konsens. *Vai pra onde mora o diabo seu safado*, geh, wohin der Teufel wohnt, Herr Saftsack, hörte ich Pai Celino ins Telefon schimpfen, wie ich eines Tages an seinem Türgitter ankam. *Tá falando conmigo*, sprichst du mit mir, fragte ich. Das *xingar* konnte sogleich in ein Lachen gehen. Wie ich einmal an

die zwei Stunden über die vereinbarte Zeit auf einen Sohn von Nicinha wartete, der mich mit dem Auto zum Flughafen bringen wollte, meinte eine Nachbarin: *Eu xingaria ele tudo, não chamou ele de filho de puta não?* Ich würde ihn komplett ausschimpfen, hast Du ihn keinen Hurensohn genannt? Ich könne Nicinhas Sohn schwerlich einen Hurensohn nennen, meinte ich: *Pode sim*, und ob du kannst, meinte die Nachbarin und beschimpfte ihn an meiner Stelle, als er schließlich ankam.

Es passiert selten, kann aber passieren, dass *xingar* in ein *brigar*, Schimpfen in ein Streiten übergeht. In einem Streiten wird die Sache ernst, und ein Streiten wird oft vermieden. *Brigar* stellt sich Problem und Konflikt, der mit zwei Seiten zu tun hat. *Brigar* findet nicht nur über Sprache statt (wie *xingar*), sondern findet auch über Handlungen statt, findet, im Falle einer Schlägerei etwa, auch durch körperliche Übergriffe statt. *Brigar* ist konkret und hält die eigene Macht gegen die eines anderen. Entgegen einer allgemeinen Tendenz, *briga* (Streit) nach Möglichkeit zu vermeiden, scheint bisweilen eine regelrechte Lust am Streit zu packen, wie eine Art Irrsinn packt: Gesetze von Markt werden ausgehebelt, eigener Nachteil in hohem Maße in Kauf genommen. Meist richtet sich *briga*, muss man leider feststellen, gegen als schwächer Angenommene. Eine *briga* ging etwa von der Kommission des *Bembé do Mercado* aus, als sie entschloss, das von der *prefeitura* für die *terreiros* gegebene Geld ungleich zu verteilen; auch, als betreffs der Austeilung der *cesta básica* von einem Treffen zum anderen etwa die Hälfte der ehemals Empfangsberechtigten aus dem Programm genommen wurde.

In beiden Fällen erfolgte die Handlung ohne Absprache mit den Betroffenen; das *brigar* traf die Betroffenen also wie eine *esculhambação*¹⁵⁴. *Todu mundo é gente, ninguém é besta* – alle sind Menschen, keiner ist ein Tier, heißt es oft, und *esculhambação* wird da angesetzt, wo Mensch wie Hund behandelt wird.

Dieser Eindruck blieb bei den von den hier genannten Entscheidungen Betroffenen, und hätte durchaus (durch eine offene Absprache) abgedämpft, wo nicht vermieden werden können – sollte er aber offensichtlich nicht, was letztlich mit genannter Aushebelung von Marktgesetzen zu tun hat: Zähne wollten gebleckt, Macht wollte gezeigt werden.

13 Konfliktvermeidung

In vielen Fällen werden Konflikte nicht offen ausgetragen, sondern ein Umgang damit gesucht, der eben solche offene Auseinandersetzung (um *briga* zu vermeiden) meidet. Vermiedene Auseinandersetzungen lösen dabei nur in Ausnahmefällen Konflikte – meist bleiben sie, können unterdrückte *raiva*, Traurigkeit bis hin zur Depression verursachen. Auch Falschheit (→ *falsidade*) im Umgang miteinander folgt aus verschiedenen Modi der Kon-

154 Etymologisch rührt das Wort im Übrigen von *cu*, 'Arsch' her, und es gibt Überlegungen, dass es sich ursprünglich auf Schmerzen in jener Körperregion nach langem Reiten bezog. Es kann auch im Sinne von Zerbrechen einer Sache oder im relativ wörtlichen Sinne von 'verarschen' gebraucht werden – im santamarensischen Kontext wird es meist mit einer Konnotation von demütigen; auch *baixar* (herabwürdigen) gebraucht.

fliktvermeidung, und die Konfliktvermeidung als Vermeidung offener Rede ist die Grundlage von Gerede (→ *fofoca*), das durch jene Konfliktvermeidung oft unhinterfragt bleibt und weitere, künstliche Konflikte schaffen kann. Zwei häufige Arten der Konfliktvermeidung seien im Folgenden kurz beschrieben.

... cada qual no seu qual

Ein Jeder in seinem Jedweden – diese Einstellung geht von einer Inselhaftigkeit der Personen aus; will eine Verbindung, eine Interdependenz zwischen den Personen gelöst sehen. Wo ein solidarisches Teilen nicht funktioniert, müssen klare Besitzansprüche herrschen. Wo eine gemeinsame Übernahme von Verantwortung nicht funktioniert, muss Verantwortung klar zugewiesen, an entsprechender Stelle gelassen werden. Ich erinnere in diesem Zusammenhang ein Gespräch, das Nicinha mit einem Herrn führte, der mit einigen anderen Leuten in einer großen Wohnung zusammenlebte, und von Konflikten sprach, die aus der nicht sachgerechten Nutzung einer im Bad befindlichen Seife herrührten. Die Diskussion, in einigem Ernst geführt, mündete in einem Diktum Nicinhas: *Cada qual o seu sabonete e acaba a agonia*, ein jeder seine eigene Seife und es gibt keinen Stress ('und die Agonie hört auf').

Probleme werden auseinanderdividiert – auch wenn dies bei systemischen Problemen, bei Ressourcen-Knappheit und ähnlichem eigentlich nicht möglich ist. Dem *cada qual no seu qual* steht ein Wunsch nach *união*, nach Vereinigung, nach einer Solidarität entgegen, der jedoch von vielen pragmatisch für illusionär erklärt wird. *Cada qual no seu qual* bezeichnet dann den friedlichen Gegenentwurf. Ein Mitarbeiter der *prefeitura* führte den Umstand dieses *cada qual no seu qual* auf die verschiedenen ethnischen Ursprünge der nach Brasilien als Sklaven verschleppten Afrikaner zurück.

Cada qual no seu qual funktioniert dabei nur sehr bedingt, die Probleme beginnen schon auf dem Bürgersteig. Wessen *qual*, wem zugehörig ist der oft enge Bürgersteig, der auch als Sinnbild für eine begrenzte Ressource gelten mag? Im santamarensischen Alltagsleben, wie auch in Salvador und an anderen Orten Bahias, ist es ausgesprochen unüblich, einander auf dem Bürgersteig zuvorkommend auszuweichen: Gruppen von zwei oder drei Personen bleiben in Reihe, anstatt Entgegenkommenden auszuweichen. Kommen sich zwei auf einem Bürgersteig entgegen, ist es selten, dass beide einen jeweils halben Schritt zur Seite gehen – und zwar vermutlich deswegen, weil der ergänzende halbe Schritt zur Seite des anderen als solcher nicht antizipiert, vielmehr davon ausgegangen wird, der würde seinen Kurs beibehalten, und wer den ersten halben Schritt zur Seite tut, wird vermutlich den halben Schritt zum ganzen machen, sich verdrehen und an der Wand entlangstreifend oder auf dem Rand des Bürgersteiges balancierend an dem anderen als Hindernis vorbeikommen müssen. Dem anderen Platz zu machen ist also tendenziell mit der Aufgabe eigener Besitzansprüche, hier an dem Bürgersteig, verbunden. Der Bürgersteig als gemeinsam Aus-

zuhandelndes wird als solcher kaum angenommen: Vielmehr ist er Zone von ständigem potenziellen Konflikt, was jedoch als normal gilt: Wer sich zu höflich verhält, was auch für einen Einstieg in einen Bus beispielsweise gilt, wird die Dinge eher in Unordnung bringen, zu Verzögerungen führen, da ersteinmal kaum jemand verstehen wird, dass einer Dame oder jemand Älterem der Vortritt gelassen wird.

Im Zusammenhang damit sei auch erwähnt, dass auffallend häufig gegen ausgestreckte oder übereinandergeschlagene Beine gelaufen, bisweilen darüber gestolpert wird. Ein Alltagsmodus, sich des *terrains*, über das man sich bewegt, durch Blicke in alle Richtungen zu vergewissern, ist selten: die Konzentration auf die eigene Person, die eigene Bewegung meist höher als auf die Bewegungen und Positionen der anderen Personen. Ein Modus der Alltagsbewegungen folgt also oft einem *cada qual no seu qual*, ohne, dass dieses *qual* als eigenes wirklich existieren würde: Es existiert nur als gemeinsames, und müsste als solches ausgehandelt werden. Das Recht, über den Bürgersteig zu gehen, gesteht sich ein jeder zu, aber nicht alle verstehen, dass dieses Recht erst durch die Pflicht besteht, auch den anderen darüber gehen zu lassen.

... *abafar*

Ist ein Unrecht geschehen oder wurde ein Geschehen als solches wahrgenommen, bisweilen auch in dem Fall, dass es noch andauert, aber schwer oder vorerst nicht zu lösen scheint, gibt es eine starke Tendenz zur Beiseiteschiebung (*abafar*, dämpfen) solchen Umstandes. Die Leute sind im Allgemeinen wenig *rebelde*, rebellisch¹⁵⁵.

Der Ungerechtigkeit der Hierarchie der Macht- und Geldverteilung in Gesamtgesellschaft ist man sich bewusst; man weiß, dass es sich um keine achtenswerte Hierarchie handelt (und schimpft entsprechend über sie), vermeidet aber auch hier in der Regel, *rebelde* zu sein.

Früher, meinte einmal ein *capoeirista* auf einer *conferência de cultura* in Santo Amaro, hatten die Leute ihr Leben riskiert, um das System zu verändern – heute trauen sie sich nichts zu sagen, weil sie Angst haben, ihre Anstellung (bei der *prefeitura* etwa) zu verlieren. Die Aussage trifft weitgehend auch auf die *cesta básica* zu: Kaum jemand ist mit der Art der Verteilung zufrieden, niemand jedoch kritisiert sie öffentlich aus Angst, sie nicht mehr zu erhalten. Ähnlich ist es mit dem *Bembé do Mercado*: Keiner kritisierte öffentlich die Arbeit der Kommission, aus Angst, aus der Liste der teilnehmenden *terreiros* genommen zu werden. Es gibt also eine starke Tendenz, anstatt die Legitimität des Besitzers des Kuchens in Frage zu stellen (wobei auf hoher politischer Ebene der Kuchen das ganze rei-

155 Interessanterweise ist das Wort sogar eines, das eher den *marginais*, den Marginalen, negativ konnotierten Außenseitern der Gesellschaft wie Drogenhändlern und Drogenabhängigen zugeordnet wird. *Toda cidade é rebelde nestes tempos*, dieser Zeit ist die ganze Stadt rebellisch, will sagen: gefährlich. *O povo é rebelde*, das Volk ist rebellisch, auf die *familias de santo* etwa bezogen will sagen: achtet achtenswerte Hierarchien nicht mehr.

che Brasilien ist), zu versuchen, sich einige Stücke (die *cesta básica* auf lokaler Ebene) oder kleinste Krümel (die *cesta básica* auf nationaler Ebene) davon zu sichern.

Auch wenn, nach erlittenem Unrecht, einige Tage, allenfalls nach zwei, drei Wochen aus-ebendes Gemurre durch die betroffene Szene gehen mag, heißt es früher oder später in der Regel: *Nego já comeu, já cagou, acabou*: *Nego* hat schon gegessen, hat schon geschissen, fertig; auch angesichts von Missständen, die keineswegs fertig, sondern fortlaufend sind.

Eine solche Einstellung führt häufig in ein Schweigen, das einer Kapitulation gleichkommt. *Com os grande não mexe*, mit den Großen legt man sich nicht an, heißt es oft. An die Möglichkeit, das System ändern zu können, wird wenig geglaubt, das System als solches auch oftmals gar nicht realisiert. Ich erinnere in diesem Zusammenhang ein Gespräch mit einer mir gut bekannten Senhora über diese Themen, die meinte, das System sei wohl kaum zu ändern. Als Beispiel gab sie den Fall eines Angestellten, der seinen Arbeitsgeber erschossen hatte, oder eines Arbeitsgebers, der seinen Angestellten erschossen hatte. Die beiden Kinder, sei es von Arbeitsgeber, sei es von Angestellten, waren entführt, die Frau ebenfalls, man wusste nicht, ob sie noch lebte. Das Beispiel, bei dem unklar blieb, wer konkret Opfer und Täter, bei dem unklar blieb, wer auf moralischer Ebene Opfer, wer Täter, wurde als Beispiel angeführt, dass die Welt miserabel sei – möglicherweise auch als Hinweis darauf, wie das Volk dieser Welt sei und somit als eine Infragestellung des Wunsches, ein sogartetes Volk anstelle der derzeit herrschenden an die Macht kommen zu lassen. Zumindest wollte das Beispiel eine Kapitulation rechtfertigen: Wenn die Welt so ist, wie soll sie sich ändern?

Wo soll die Revolution ansetzen, wenn der andere schon gegessen und schon geschissen hat? Die Frage hat freilich viele Antworten, vor ihr wird aber meist tendenziell schon kapituliert.

14 Tá tudo-bem!

Tá tudo bem, tá tudo joia, tá tudo ótimo, tá tudo na paz, graças à Deus! Tá tudo bom, tá tudo bem? Alegria só, beleza pura, é massa, é nos! - Ist alles gut, ist alles Edelstein, ist alles bestens, ist alles im Frieden, Gott sei's gedankt; alles gut, alles gut? Nur Freude, reine Schönheit, es ist Kuchenteig, es ist Wir!

Die Alltagskommunikation, Begrüßungsformeln, Meinungsabgaben neigen stark zur positiven Affirmation, die auch immer wieder eingefordert wird. *Gostou da festa? Gostou da comida? Gostou de mim?* Mochtest Du das Fest, mochtest Du das Essen, mochtest Du mich?¹⁵⁶

Dabei handelt es sich weitgehend um eine ritualisierte, freundliche Kommunikation, die

¹⁵⁶ Im Unterschied zum deutschen Sprachgebrauch wird das Mögen von etwas, auch wenn es noch anhält, in der Vergangenheitsform ausgedrückt. Man kann mit jemanden noch in einer Bar sitzen und er sagt: *Gostei do barzinho*, ich mochte die Bar, obgleich er sie, das Bier in der Hand, noch immer und fortlaufend mag.

betreffs der sprachlichen Information eine Null-Information ist, allerdings auch auf der Beziehungs-Ebene und weiteren Informations-Ebenen kaum Aussagen trifft. Es ist eine Kommunikation wie eine Kleidung, ohne die man unschicklich wäre. Freilich bleibt bei so viel Mögen ein Zweifel, ob jemand etwas wirklich mag. *Gostou mesmo?* Hat es Dir wirklich gefallen, aber auch diese Spezifizierung wird oft schon vor ihrer Erfragung vorausgenommen: *Gostei mesmo, é bom mesmo*, ich mochte es wirklich, es war wirklich gut.

Mit der Neigung zum Gut-Reden im Zusammenhang steht auch die Neigung zum *embeleazar*, zum Verschönen der Dinge. Einmal ist hier die Neigung zum Schmuck, zur Verzierung zu nennen: Mãe Zilda sprach in diesem Zusammenhang einmal vom *segredo de enfeitar o bolo*, vom Geheimnis, den Kuchen zu schmücken. Das *embeleazar* kann aber auch Ausmaße annehmen, in denen es Inhalte schlicht auflöst: das ist eine Tendenz, die man oft auch im sowohl staatlichen, als auch akademischen Schreiben über den *candomblé* feststellen kann. Aus einer in sich durchaus ambivalenten Religion in einer oft sehr zerstrittenen Szene wird eine Religion des Wahren, Schönen, Guten. Eine Selbstkritik wird selten geübt, was, auf lange Sicht, sicher nicht von Vorteil ist, da so die Kritik dadurch den, bisweilen auch übelwollenden, anderen überlassen wird.

So gibt es, vorrangig im salvadorianischen *candomblé*, eine starke Tendenz, dass religiöse Vorsteher Bücher über sich zusammenstellen oder zusammenstellen lassen, eine meist durch staatliche *editais* finanzierte Produktion nahezu reiner Lobeshymnen auf die Religion und ihre Vorsteher. Darin wie auch an anderer Stelle werden positiv besetzte Worte beschwörend, wie Zauberformeln oder möglicherweise auch Bannformeln für das Gegenteil gebraucht:

Resistência (Widerstand), *militância* (Militanz), *ancestralidade* (Anzestralität): Man kämpft gegen eine *discriminação* (Diskriminierung) für eine *união* (Einigkeit). Der *candomblé* ist die einzige *religião sem preconceito* (ohne Vorurteile), die einzige *religião, que da comida à todo mundo* (die einzige Religion, die allen Leuten zu essen gibt) und ohnehin *a religião mais velha do mundo* (die älteste Religion der Welt).

15 *Falsidade*

Hinter all dem Schönreden der Dinge, hinter dem Schönreden anderer Personen wird oft, und oft nicht zu Unrecht, eine *falsidade*, eine Falschheit vermutet. Diese *falsidade* kann gewollt sein, bisweilen scheint es jedoch, als unterlaufe sie regelrecht in Fällen, wo sie damit zu tun hat, ein richtiges Leben im falschen zu behaupten. *Falsidade* betrifft all die Situationen, in denen jemand Charaktereigenschaften, positive Beziehungen zu anderen, wohlwollende Motivationen vorgibt, die als falsch erkannt werden. Unter anderem die *falsidade*, vermutete und bewiesene, gibt ein reiches Reservoir für *fofoca*.

16 *Fofoca(r)*

Die *fofoca*, das Geschwätz, das Gerede, die meist üble Nachrede ist in hohem Maße präsent. *Fofoca* ist das Reden über die anderen ohne die anderen, und besteht dort, wo eine direkte Kommunikation nicht gesucht, nicht gewollt, nicht gewagt wird. *Fofoca* ist durchaus eine Kunst: Sie mutmaßt, sie interpretiert, sie erfindet. Bisweilen hat sie einen Urheber, bisweilen entsteht sie aus einer Art stillen Post, während derer Weitergabe der Informationsgehalt sich verändert.

Fofoca in ihrer häufigsten Form stellt die Integrität von Personen hinter deren Rücken in Frage; hat viel mit der Rückseite des Schönredens, nämlich dem Schlechtreden über Personen zu tun. Mir ist kaum jemand in Santo Amaro bekannt, über den mir nicht schon jemand schlecht geredet hätte. Hört man die *mães* und *pais de santo* übereinander sprechen, scheint die Welt des *axé* in Santo Amaro ein Sodom und Gomorrha. Das Problem der *fofoca* ist, dass man sich nie sicher sein kann, ob es sich um *fofoca*, oder möglicherweise doch um Wahrheit handelt. Der Test wäre eine Nachfrage bei der Person, über die geredet wurde: Oft verbietet jedoch der Inhalt einer *fofoca* die direkte Nachfrage in der Form, dass eine Nachfrage die entsprechende Person schon beleidigen würde (unabhängig davon, ob die *fofoca* zutrifft oder nicht). Abgesehen von der offenen Frage, ob man auf direkte Nachfrage hin eine ehrliche Antwort bekäme. So kennt man die meisten Leute in Santo Amaro auf mindestens zwei Arten: einmal in der direkten Kommunikation, in der eigenen Beziehung zu ihnen, und dann durch die anderen, deren Rede der eigenen Beziehungserfahrung oft konträr läuft.

Fofoca schafft eine Parallelwelt, die in hohem Maße hiesige Welt beeinflussen kann. Freundschaften können an einer nicht hinterfragten *fofoca* brechen. *Fofoca* ist eine Kunst, die ihre Orte hat, und eine Kunst, die ihre Akteure hat: Teilnehmen tut im Grunde jeder, Teil des Stücks ist im Grunde jeder, der eine *fofoca* weitergibt oder bewahrt. Dramen finden in *fofoca* statt, großangelegte Erzählungen von Verrat, Verschwörung, Falschheit: ein ständiges Kino im Hintergrund des Alltags. Einige *fofocas* sind regelrechte urbane Legenden geworden. Teilweise ist Geschichtlichkeit von Dingen geprägt durch Erzählungen, die *fofoca* gewesen sein mögen, und mittlerweile für wahr genommen werden.

Fofoca bezieht sich auf Verfehlungen, Verrat, *maldade*. Von vielen Häusern wurde mir abgeraten, dort zu essen oder zu trinken. Von einigen Personen heißt es, sie würden dauernd auf den Friedhöfen gesehen, wo sie ihr Material für *trabalhos pesados*, Schadensarbeiten zusammensuchen würden. Von diesem und jenem hört man sagen, er wolle diesen oder jenen töten – nicht selten wird der solcherart Beleumundete angegeben, die anderen würden ihn töten wollen.

Betreffs der *cesta básica* hörte ich von vielen Häusern, dort würde die *cesta básica* gehortet, wäre schon verdorben und dann in den Fluss geworfen worden, oder würde verkauft. Von Mãe Satú etwa hieß es, sie würde ihre *cesta básica* im Sertão verkaufen – tat-

sächlich hat sie viele *filhos de santo* im Sertão, und einer von ihnen holte die *cestas básicas* der anderen mit dem Wagen ab. Ich schrieb: TATSÄCHLICH, weil ich Mãe Satús Erzählung und Erklärung glaube, aber theoretisch könnte sie mich natürlich auch belügen oder, etwas länger Zurückliegendes betreffend, sich selbst schon belogen haben. Um der *fofoca* um die *cesta básica* vorzubeugen, haben es sich verschiedene religiöse Vorsteher angewöhnt, Fotografien von jedem Empfänger der *cesta básica* mit der *cesta básica* im Arm anzufertigen – ein Mittel, das freilich leicht auch manipuliert werden könnte, aber auf die Angst hinweist, die vor entsprechender *fofoca* besteht.

Bei all diesem Misstrauen ist es bemerkenswert, wie viel Vertrauen einer *fofoca* entgegengebracht wird. Ich erinnere in diesem Zusammenhang beispielsweise auch die Geschichte eines mir bekannten Paares: Der junge Mann, wie für einen *baiano* nicht unüblich, unterhielt zumindest eine weitere Beziehung, verbat sich aber jedwede Involvierung seiner Freundin mit anderen Männern. Ihm kam zu Ohren, sie habe etwas mit einem Freund von ihm gehabt – weder mit seinem Freund noch mit seiner Freundin suchte er Aussprache darüber, stattdessen trennte er sich von der Frau und sprach davon, seinen Freund töten zu wollen, der wiederum, ob damit im Zusammenhang oder nicht, weiß ich nicht sicher zu sagen, kurz darauf für mehrere Monate aus der Stadt verschwand. Dies freilich lässt sich, will man der *fofoca* glauben, als Schuldeingeständnis lesen – ich selbst und andere Freunde und Bekannte aus dem Umkreis des Paares halten es jedoch für sehr unwahrscheinlich, dass es tatsächlich einen *caso* (einen Fall) zwischen der Freundin und dem Freund gegeben hat.

Passiert etwas unvorhergesehen Negatives, werden sich die meisten Leute fragen: wo und mit wem davon betroffene Personen in den letzten Tagen gegessen, getrunken haben. Ein körperliches Leiden kann dann leicht in eine Erzählung von *macumba*, von Schadenszauber eingebunden werden, der gegen jemanden verübt wurde. Ein solcher Verdacht, einmal geäußert, kann leicht zu einer *fofoca* werden. Ich erinnere den Fall, wie eine Freundin in eine schwere Depression fiel. Eine gemeinsame Freundin meinte: Ein Glück, dass ich ihr einen Fruchtsaft, den ich ihr am Morgen noch bringen wollte, nicht gebracht habe – die Leute hätten gleich gesagt, der Saft wäre präpariert (*preparado*) gewesen.

Fofoca ist eine Information, der man nicht vertrauen kann – sie öffnet allerdings auch die Frage, welcher Information man überhaupt vertrauen kann. Information ist oft sehr vage, entzieht sich der Festlegung: bisweilen aus schlichtem Nichtwissen, das sich wiederum oft nur schwer von einem Nichtsagen-, Nichtfestlegewollen abgrenzen lässt. Einige Male erinnerten sich meine Gesprächspartner nicht daran, wann sie tatsächlich ihr *candomblé*-Haus eröffnet hatten – vor langer Zeit eben. Sagt mir dann jemand, das Haus habe vor fünfzehn Jahren noch nicht bestanden, habe ich keinen Maßstab, die Information als zutreffend oder *fofoca* zu werten (zur Vagheit siehe auch schon **Einleitungen:4**).

Fofoca verbreitet sich über die selben Kanäle wie das *disse-me-disse*, aus dem sie auf Wegen stiller Post auch entstehen kann: Das 'Er-sagte-mir-er-sagte' bringt oft auch ver-

schiedene, bisweilen gegenläufige Versionen eines Ereignisses oder Tatbestands in Umlauf: *Rashomon*. *Disse-me-disse* muss dabei nicht unbedingt negativ sein. Ich erinnere in diesem Zusammenhang, wie ich im Anschluß an ein *caruru* in Itaberaba von einer Freundin von dem *terreiro*, wo ich schlief, abgeholt wurde. Irgendjemand glaubte, diese Freundin sei eine Verwandte des Bürgermeisters von Itaberaba gewesen und ich hätte Kontakte zur Familie des Bürgermeisters, und verbreitete diesen vermeintlichen Tatbestand wohl unter den übrigen Teilnehmern des Festes, die zum großen Teil aus Santo Amaro gekommen waren. Noch ein Jahr danach wurde ich bisweilen auf meine Kontakte zum Bürgermeister von Itaberaba angesprochen.

17 *Já-saber*

Zu wissen, dass man etwas nicht weiß, darf als tendenziell seltenes Wissen in Santo Amaro gelten. *O povo é sabido demais, é esperto demais*, das Volk ist über die Maßen schlau, über die Maßen aufgeweckt, heißt es oft. Ist davon die Rede, ist bisweilen eine *maldade* gemeint (Wissen wird also ähnlich negativ konnotiert wie *interesse*), bisweilen auch ironisch eher eine Unwissenheit, die allerdings auch kaum einmal als positiver Wert verstanden wird. *Deus é mais*, Gott ist mehr, und *só Deus quem sabe*, nur Gott, der weiß, darüber ist man sich weitgehend einig, und gelegentlich überlässt man eine Entscheidung: *É voce quem sabe*, du bist es, der weiß. In hohem Maße wird jedoch davon ausgegangen: *Já sei como é*, ich weiß schon, wie es ist.

Dieses *já-sei*, ich-weiß-schon, hat sicher auch zu tun mit einer Einstellung des *cada-qual-no-seu-qual*: Innerhalb einer ohnehin tendenziell sehr lokalen Gesellschaft wird nocheinmal der eigene Ort klar abgegrenzt, und auch durch ein Wissen klar abgegrenzt. *Já-saber* bezeichnet oft ein Pseudowissen oder auch schlichtes Falschwissen. Aber Wissen wird tendenziell wenig hinterfragt, wer es hat, scheint es wie ein Geld zu haben: Ob die Münze echt oder falsch ist, spielt wenig Rolle, soweit sie als solche von den anderen angenommen wird.

Beispielsweise über das Ausland will man viel wissen. Man will wissen, dass die Leute dort weniger arbeiten und mehr Geld dafür bekommen, dass jeder ein schönes Haus und ein schönes Auto hat. Solches Wissen speist sich häufig aus *telenovelas*, die häufig nicht-mals im europäischen oder US-amerikanischen Ausland, sondern in São Paulo oder Rio de Janeiro oder neuerdings in Mexico-Stadt angesiedelt sind. Über meine Arbeit in Santo Amaro wollten viele wissen, dass ich die Aufnahmen, die ich gelegentlich von Festen mache, nach *lá* (nach dort) schicke und viel Geld dafür bekäme.

Eine Schwierigkeit ist, dass ein vermeintliches Wissen sehr kritikanfällig ist – und Kritik wird leicht als Angriff verstanden. So gibt es eine starke Neigung, eben um Kritik zu meiden, Konsens-Gruppen aufzusuchen, in denen sich dann auch ein vermeintliches, oft irr-

tümlisches Wissen gewissermaßen kultivieren lässt. Viele Podiums-'Diskussionen', auch akademische Zirkel finden tendenziell auf diese Art statt.

Wenn die Münze angenommen wird, zählt sie. Ich erinnere in diesem Zusammenhang eine Veranstaltung, eine Art Gesprächsrunde über die *folhas sagradas*, die heiligen und Heil-Pflanzen des *candomblé*. Anwesende Vertreter der Lokalpolitik ergingen sich darüber, wieviel Wissen man bei den *candomblecistas* finden könne, das an keiner Akademie gelehrt würde – ganz entgegen dem Umstand, dass das Pflanzenwissen leider unter den Akteuren tendenziell verschwindet, und zum großen Teil von Akademikern bewahrt wurde. Darüber wusste man vermutlich nicht, und das Wissen, das um das Wissen der *candomblecistas* erfunden wurde, war eine Münze, die Konsens herstellte.

18 Medo - Angst

Ist die Beziehung zu anderen, Bekannten, bis in die eigene Familie hinein tendenziell von Misstrauen bestimmt, so ist die Einstellung zum öffentlichen Raum, den Straßen, Plätzen und Wegen der Stadt, in hohem Maße von Angst bestimmt. Diese Angst ist nur zu einem geringen Teil eine metaphysische. Straßenkreuzungen gelten als Exú, der Friedhof als den *eguns* zugehörig; bisweilen finden sich *ebós* oder im Rahmen eines *despacho* geworfene Münzen auf den Straßen. Zu den Kardinalstunden des Vierundzwanzigstundentages vermeiden einige es, auf den Straßen zu sein. Gelegentlich wird von Erscheinungen von Verstorbenen und ähnlichem berichtet, solche Vorkommnisse sind aber eher selten.

Zum größten Teil ist diese Angst wieder eine Angst vor den anderen, aber diesmal vor den unbekannteren anderen, die den öffentlichen Raum bewohnen. Vorrangig greift diese Angst nachts, erstreckt sich aber in manchen Vierteln auch über den Tag. Von der *invasão*, einem die Hügel hinaufgewachsenem Viertel zwischen der Praça 14 de Junho und der Antiga Baixa d'Égua, und von der Gegend um die Ilha do Dêndê und Pilar, hinter dem an das Zentrum anschließenden Viertel Derba gelegen, soll auch tagsüber Gefahr ausgehen. Die beiden Bereiche der Stadt liegen in Konkurrenz miteinander; die Ilha und das benachbarte Pilar stehen unter der Kontrolle einer *quadrilha* (Drogenhändlerbande), die *invasão* unter der einer anderen, und bisweilen kommt es zu bewaffneten Zusammenstößen, Racheaktionen und ähnlichem. Die Gewalt zwischen diesen Gruppen bleibt allerdings tendenziell in den entsprechenden Szenen. Es kommt bisweilen zu Messerstechereien, zu Schießereien, aber sie finden in aller Regel entweder zwischen *traficantes* (Drogenhändlern) oder zwischen *traficantes* und Polizisten statt. Wer damit nichts zu tun hat, läuft in aller Regel allenfalls die einem nicht selbstverschuldeten Verkehrsunfall vergleichbare Gefahr, eine *bala perdida* (eine verlorene Kugel) einzufangen.

Die größere Angst als vor den Drogenhändlern, besteht vor den Drogenabhängigen, den *viciados*. Von ihnen heißt es, sie würden weder Vater noch Mutter mehr kennen, und wären in der Lage, um einen Betrag von fünf Reais (den Preis einer *pedra*, einer Portion *crack*)

mit dem Messer zuzustechen. Eine von solchen Gestalten bevölkerte Nacht ist eine furchterregende Vorstellung – allerdings gibt es kaum Beispiele dafür, dass ein nicht in die Szene involvierter santamarensischer Bürger durch solche Gestalten zu Schaden gekommen wäre. An dieser Stelle klopft man freilich auf Holz, handelt es sich doch um eine Möglichkeit, an die man gar nicht denken will, über die man nicht sprechen will, die aber dennoch als eine Angst in recht hohem Maße das Alltagsleben bestimmt. Zwar wird davon gesprochen, wie unberechenbar der *viciado* sei; davon, dass man unbedingt die Augen schließen sollte, käme es zu einem Überfall in der eigenen Wohnung, um nicht als Augenzeuge getötet zu werden, davon, wie gefährlich die Straßen seien – wird aber die Tatsächlichkeit dieser Gefahr, die Konkretheit dieser Gefahr für den Einzelnen berührt, dann kommt es häufig zu einer Abwehrreaktion: besser erst gar nicht davon zu sprechen.

Aus einer solchen Angst heraus, deren Hinterfragung gewissermaßen *tabu* ist, wohl auch, weil sie dadurch konkreter werden könnte, bewegt sich kaum jemand nach zehn Uhr abends noch gern allein auf den Straßen. Ilha, Pilar, *invasão* werden von vielen Bürgern auch tagsüber gemieden, wie auch möglicherweise weitere Viertel, in denen jemand aufgrund der eigenen Viertelzugehörigkeit Feindschaft vermutet. Die Straßen werden ab zehn Uhr abends entsprechend leer – die *evangélicos* kehren meist gegen zehn Uhr abends von ihren Gottesdiensten heim, und die meisten Kneipen beginnen ebenfalls um diese Stunde herum zu schließen. Ist das Wetter schlecht, dann liegt die Stadt noch verlassen da. Nach zehn Uhr abends wird in aller Regel Gruppe gesucht, um begleitet zu gehen.

Die Gruppe hat auch den Vorteil, dass die Chance, einen möglichen Aggressor zu kennen, deutlich erhöht wird. Santo Amaro ist eine kleine Stadt, es gibt kaum Anonymität, es herrscht eine ständige Kommunikation, ein ständiges Einanderkennenlernen, und die Verwandtschaftsnetze (durch die ausgeprägte Lokalität, zusätzlich durch ein System des *compadrismo*) sind eng gesponnen. Ein anonymen Überfall etwa ist dadurch keine einfache Angelegenheit, zumal die Stadt zahlreiche Augen und Ohren auch dort hat, wo man sich unbeobachtet glaubt. So finden tatsächlich Überfälle bisweilen durch Bekannte statt. Mir wurde der Fall berichtet, wie der Sohn einer Bekannten mit einigen Freunden auf der keineswegs als besonders bedrohlich geltenden Rua Sinimbu gegen neun Uhr abends mit vorgehaltenem Revolver überfallen wurde. Mehrere Mobiltelefone und ein wenig Geld wurden erbeutet. Der Sohn meiner Bekannten kannte den Aggressor, der aus der *invasão* kam – die Familie meiner Bekannten hat ihre Wurzeln im Viertel Pilar. Weder an die Polizei noch an die Freunde aus dem Pilar wollte der Sohn sich wenden, um keine Folge von Racheaktionen zu provozieren – der Überfall wurde innerhalb des Bekanntennetzes hingenommen, das eine oder andere Mobiltelefon möglicherweise später sogar wieder zurückgegeben.

Wie um dieses Argument, will es fast scheinen, zu entkräften, beziehungsweise die Angst auch gegen dieses Argument zu behaupten, ist die Rede von Leuten von außerhalb, insbesondere aus Salvador, die dort Probleme mit der Polizei, Probleme mit anderen *quadrilhas* hätten, und sich nach Santo Amaro zurückzögen; aus der Großstadt dort hin flöhen. Solche

müssen zwar ihre Anlaufstellen haben, befinden sich jedoch tendenziell außerhalb Santos Amaros eng geflochtener Freundschafts- und Verwandtschaftsnetze. Von ihnen ginge nun die eigentliche Gefahr aus.

Man sieht, wie die Gefahr Gesicht zu gewinnen versucht: *traficantes*, *vicionados*, *os de fora*, die von Draußen. Als Vertreter der Gefahr werden all solche als *vagabundos*, Vagabunden zusammengefasst: Und von diesen versteht man den öffentlichen Raum, zumindest nachts, beherrscht.

Es kommt tatsächlich zu Überfällen. Eine Bekannte erzählte mir, ihre Tochter sei nahe der *Igreja do Rosário* überfallen worden, gegen zehn Uhr abends, und der Täter habe sie zweimal geschlagen, noch bevor er ihr das Mobiltelefon wegnahm. Eine andere Bekannte erzählte mir, ihre Mutter sei *na Rua da Linha*, wo auch ich wohnte, überfallen worden: Der Täter habe sich hinter den Bäumen versteckt, und sei ihr nachgelaufen. Den Fall in der *Rua Sinimbú* erwähnte ich bereits. Eines Abends passierte ich auf dem Heimweg die *praça*, und eine Bekannte, die dort *hamburger* verkauft, erzählte mir, dass vor einem Augenblick erst eine Person auf der recht belebten Straße aufgetaucht sei und mit dem Messer in der Hand drei Leute überfallen, ihnen die Mobiltelefone weggenommen habe.

Es kommt auch zu Schießereien. Freunde in Sacramento erzählten von einem, der eines Nachmittags mit einem Revolver auf der Straße auftauchte, um sich schoss und jemanden töten wollte. Derjenige, den er töten wollte, war wohl gar nicht dort – er entschuldigte sich, ging, und wurde wenige Tage später getötet. Freichlich, eine *bala perdida* hätte Unschuldige treffen können. Eine Freundin aus einer nahegelegenen Straße kam gegen neun Uhr heim, und man warnte sie schon, schnell ins Haus zu gehen: die *vagabundos* würden einander beschießen. Ebenfalls an der *Rua da Linha*, jedoch auf einem anderen Abschnitt, verfolgten eines Morgens *policiais* einen *traficante*: Er floh durch die offenstehende Tür in das Haus eines bekannten *capoeirista*, wo er erschossen wurde. Ein mir flüchtig bekannter junger Mann wurde, während ein *pagode*-Konzert gegeben wurde, an der *pasarella* nahe der *casa do samba* erstochen. Der Täter stand unter starkem Drogeneinfluss, angeblich ging es um fünf Reais, angeblich hatte das Opfer nichts mit der Welt der *traficantes* zu tun.

Alle ein, zwei, drei Wochen hört man von einer solchen Geschichte, wobei die Dunkelziffer nicht hoch sein wird: Geschieht etwas in Santo Amaro, dann wird in aller Regel auch davon erzählt. Santo Amaro ist keinesfalls frei von Kriminalität, und dennoch scheint es, dass die Angst, *medo*, sich in recht hohem Maße von der tatsächlichen Gefahr entkoppelt hat: Das ist insofern gefährlich, da es die Gefahr in mancherlei Hinsicht erhöht. Die hier gelisteten Fälle lassen ein gewisses Muster erkennen: Überfälle verlaufen in der Regel ohne Anwendung körperlicher Gewalt, und sind an keine bestimmte Stunde gebunden. Homizide finden in der Regel innerhalb von Szenen statt, innerhalb derer Homozid gewissermaßen als Möglichkeit zum Spiel gehört: die einzige Ausnahme in der gegebenen Liste ist der junge Mann, der an der *pasarella* niedergestochen wurde. Wieweit er möglicherweise

doch in die Szene involviert war, könnte hier nur gemutmaßt werden.

Die Welt der *traficantes*, der Drogenhändler, und die ihr letztlich zugehörigen Welten der *vicionados* und der *de fora*, die über Netzwerke der *traficantes* nach Santo Amaro gelangen, hat ihre eigenen Regeln, spielt ihr eigenes Spiel: Einige meiner Bekannten sind oder waren involviert, sei es als Abhängige, sei es als Händler, sei es als Kuriere. Die *traficantes* selbst sind in mancherlei Hinsicht eher ordnungsgebend als ordnungsstörend: Gegen Straßenkriminalität wird von ihnen bisweilen sogar aktiv vorgegangen.

Das Problem der Angst betrifft einmal eine gewisse Erwartungshaltung: Die Möglichkeit gewaltsamen Übergriffes wird im Diskurs als möglich angenommen, als möglich gefürchtet, ein gesellschaftliches Feld begünstigt sie also gewissermaßen. Dann betrifft es ganz klar die Belebtheit der Straßen: Nach zehn Uhr abends wird die Straße zumindest in der Vorstellung tendenziell denen überlassen, denen man nicht begegnen will. Gleiches gilt für bestimmte Viertel. Letztlich sind diese Viertel allerdings, zumindest tagsüber, wie alle anderen Viertel auch – Frauen und Kinder und Alte sind auf den Straßen, und zwischen ihnen junge Männer, von denen einige *vagabundos* sein mögen, aber in aller Regel sich nicht mit denen anlegen, die sich nicht mit ihnen anlegen.

Ausleitungen

Der Orientierung im Feld des santamarensischen *candomblé*, also dem, was in dieser Arbeit in ethnographischer Erfassung beschrieben wurde, diente ein in der Einleitung vorgestellter theoretischer Kompass, der meinen ethnologischen Bewegungen Richtung wies. Was hier als ethnographische Beschreibung gegeben werden konnte, kann nur eine kleine Auswahl des erhobenen Materials sein, und auch das gesamte erhobene Material erfasst naturgemäß nur Bruchteile der als solche stets ungreifbaren (aber doch exemplarisch fassbaren) Realität des Feldes.

Ganz so ist auch die ethnologische Bewegung, die durch die Beschreibung dieser Bruchstücke hindurch beschrieben wurde, nur eine ethnologische Bewegung unter möglichen anderen; zudem auch nur eine persönliche und körperliche Bewegung unter anderen, derer hunderte und tausende tagtäglich den santamarensischen *candomblé* durchstreifen.

Sollte es mir gelungen sein, die Komplexität des Feldes durch die Schilderung einiger (meines Erachtens zentraler) Teile seiner Komplexität in einer hinreichenden Offenheit (und dadurch Realitätsnähe) in der Ethnographie bewahrt zu haben, so dass die vorgelegte Ethnographie auch von dem von mir gewählten Kompass ganz unabhängig ethnologisch betretbar ist, in einer meiner Bewegung möglicherweise ganz verschiedenen Bewegung beforscht werden kann, so wäre eines meiner vorrangigen Anliegen schon erreicht: das Feld des santamarensischen *candomblé*, soweit es denn zwischen zwei Buchdeckeln möglich ist, für den Leser betretbar zu machen.

An dieser Stelle bleibt, wie angekündigt, auf die eingangs gestellten Leitfragen noch einmal resümierend einzugehen.

1 Auf welche Art bestimmte, auf welche Art in ihrem Wert ausgehandelte Kapitalien werden vom *candomblé* mit welchen anderen Feldern verhandelt?

1.1 Religiöses Kapital

Ein religiöses Kapital stellt sich als eine besondere Koppelung zwischen verschiedenen anderen Kapitalien dar, insbesondere durch seinen Bezug auf ein spirituelles Kapital. Wenn man die Existenz eines spirituellen Kapitals nicht annehmen will, erübrigt sich auch die Konstruktion eines religiösen Kapitals – es ginge in einem kulturellen Kapital und seiner Verbundenheit mit anderen Kapitalien (sei es ethnischem, sei es körperlichem) auf.

Ein religiöses Kapital spielt einmal innerhalb der Religion, sozusagen auf Binnenmärkten, die zwischen verschiedenen *candomblé*-Häusern oder den *candomblé*-Szenen verschiedener Städte bestehen, eine Rolle. Man kann es innerhalb dieses Feldes ein esoterisches Kapital nennen, da es werten zu können voraussetzt, an die Verbundenheit bestimmter kultureller Artefakte und bestimmter Kulturtechniken mit einer spirituellen Ebene und deren spirituellem Kapital zu glauben, und in einem Maße um die Religion zu wissen, dass ein 'Richtig' und 'Falsch' in der Setzung solcher Verbundenheiten diskutiert werden kann.

Dann spielt ein religiöses Kapital auch nach außen (über die Szenen der *candomblé*-Anhänger hinaus) eine Rolle: Dort ist es ein Zusammenwirken aller Kapitalarten, die als dem Feld des *candomblé* zugehörige im Vorausgegangenen besprochen wurden. In dieser Hinsicht kann man es als ein exoterisches religiöses Kapital verstehen, da es auch mit solchen gehandelt werden kann, die (noch) nicht in der Lage sind, ein esoterisches religiöses Kapital zu werten. Das heißt nicht, dass eine spirituelle Ebene hier (wie im Falle rein kulturellen Kapitals des *candomblé* ohne Bezug auf ein spirituelles) unwichtig würde. Der Kunde, der einen religiösen Vorsteher um eine spirituelle Arbeit angeht, verspricht sich etwas von dessen Zugang zu spirituellem Kapital. Die Dienstleistung, für die er bezahlt, wird Kraft des esoterischen religiösen Kapitals des Dienstleisters erbracht. Der Kunde ist aber nicht in der Lage, an der Aushandlung dieses Kapitals teilzunehmen – er ist lediglich Akteur in dessen Ver-, nicht in dessen Aushandlung.

Wo ein religiöses Kapital esoterisch ist, ist es aus- und verhandelbar. Wo es exoterisch ist, ist es nur verhandelbar. Durch die Wertsteigerung verschiedener mit dem *candomblé* verbundener Kapitalien (vor allem seines kulturellen und seines ethnischen Kapitals) steigt auch der Wert seines exoterischen religiösen Kapitals – sein esoterisches religiöses Kapital ist anderen Dynamiken ausgesetzt; unter anderem einer gewissen Exoterisierung: sei es durch die zahlreichen auch ethnologischen Schriften über den *candomblé*, die ehemals Geheimes öffentlich machen; sei es durch die religiöse Szene im Internet. Eine Information, die früher spärlich und geizig nur oral vermittelt wurde, lässt sich heute googeln. Dies hat mit dem kulturellen Teil eines esoterischen religiösen Kapitals zu tun.

1.2 Spirituelles Kapital

Das spirituelle Kapital, darin in starker Interdependenz mit einem esoterischen religiösen Kapital, wird emisch als von einer gewissen Entwertung bedrohtes empfunden. Zum einen hängt dies mit einer Exoterisierung des kulturellen Teils esoterischen religiösen Kapitals zusammen; zum anderen wohl aber auch damit, dass von verschiedenen Vertretern der Szene traditionell weniger grundlegende Kapitalien, etwa finanzielles Kapital, für wichtiger als ein spirituelles Kapital genommen werden.

Spirituelles Kapital sei hier verstanden als metaphysische Tatsächlichkeit des *candomblé* und der Zugang zu einer solchen metaphysischen Tatsächlichkeit – *axé* und *fé*, wofür auch

immer es dann genutzt wird (sei es für das sogenannte Gute, sei es für das sogenannte Böse). Wenn jemand sagt, *o candomblé vira folclore*, der *candomblé* wird Folklore, oder auch: *o candomblé vira mercado*, der *candomblé* wird zum Marktplatz, dann meint er, dass kulturelles Kapital ohne Bezug zu einem spirituellen Kapital gehandelt wird (und zwar meist gegen finanzielles Kapital) in einem Maße, dass die Religion selbst in ihrem sie konstituierenden Zielen auf ein spirituelles Kapital zu verschwinden droht – die spirituelle Ebene läuft dann, wo unter solchen Bedingungen noch immer exoterisches religiöses Kapital verhandelt wird, Gefahr, zum Scharlatanismus zu werden.

1.3 Kulturelles Kapital

Das kulturelle Kapital des *candomblé*, ähnlich dem ethnischen, erfährt eine noch immer anhaltende Aufwertung durch die Gesamtgesellschaft. Vom politischem Feld her gesehen, scheint dabei wenig Unterschied zwischen einem ethnisch-kulturellen und einem religiös-kulturellen Kapital gemacht zu werden; der *candomblé* wird als Teil der afrobrasilianischen Kultur verstanden, geradezu als eine 'Religion des afrobrasilianischen Volkes', worauf die Kategorisierung der '*povos de terreiro*' als eines der *povos tradicionais* Brasiliens deutet. Das Kapital dieser (ethnisch weiter unten zu differenzierenden) Kultur wird aus verschiedenen (innen-, außenpolitischen) Gründen recht hoch gewertet – zumindest *para os ingles*, *para os africanos* und *para os afro-brasileiros ver* (damit die Engländer, die Afrikaner, die Afrobrasilianer es so sehen). Das politische Feld gewinnt Anerkennung für seine Minderheiten- und Kulturpolitiken (eine Art symbolisches Kapital, das weiter ausdifferenzieren wäre); einzelne politische Segmente gewinnen Wählerstimmen; die Volkswirtschaft gewinnt eine allgemeine Ankurbelung und auch das Geld einiger Touristen – und was gewinnen die Akteure des *candomblé*?

Ein großer Gewinn der Akteure (der über die Jahrzehnte errungen wurde) ist sicher eine weitgehende Sicherheit und Freiheit ihrer Religion. Ein starkes Desiderat ist konkret finanzielle Hilfe, sei es, um notwendige Reparaturen und Renovierungen am *terreiro* durchzuführen, sei es, um den eigenen Lebensstandard zu verbessern, sei es tatsächlich, um auch den Lebensstandard anderer verbessern zu können. Solche konkreten Hilfen treffen im Feld des santamarensischen *candomblé* kaum ein, obgleich sie immer wieder im Gespräch sind und immer wieder in Aussicht gestellt werden. Aus Erfahrung glauben also die wenigsten der Akteure politischen Versprechen, lassen sich aber dennoch immer wieder auf verschiedene Händel mit der Politik ein. Sei es, weil kleine Geldbeträge oder geringfügige Sachleistungen tatsächlich zu gewinnen sind (die *cesta básica*, das Geld, das den Akteuren des *Bembé do Mercado* ausgezahlt wird), oder sei es, weil die affirmativen Kampagnen dem Selbstwertgefühl schmeicheln (und somit, möglicherweise, das eigene *fé* als Teil spirituellen Kapitals erhöhen). Die Aufwertung verschiedener mit dem *candomblé* verbundener Kapitalien durch das politische Feld erhöht zudem das soziale Kapital verschiedener Ak-

teure und gibt ihnen somit Zugang zu verschiedenen Märkten, zu denen sie früher keinen Zugang oder Zugang nur in geringerem Maße hatten.

Neben dem politischen Feld ist es wohl vor allem ein akademisches Feld, mit dem der *candomblé* sein kulturelles Kapital handelt – und dieses akademische Feld ist nicht nur Verhandlungspartner, sondern oftmals auch an der Aushandlung des kulturellen Kapitals beteiligt (und nicht selten auch des religiösen Kapitals). Fichte prägte das Wort vom 'weißen Papst des schwarzen Candomblé' (1976: 8), um den Status von Pierre Verger zu beschreiben, der trotz seiner formellen Eingebundenheit in die Religion allerdings eine vorrangig kulturelle Autorität blieb – anders als beispielsweise Elbein dos Santos und Binon-Cossard, die beide gleichermaßen akademische und religiöse Akteure sind, und nicht nur an der Aushandlung kulturellen, sondern auch jenes speziellen kulturellen, des esoterischen religiösen Kapitals beteiligt sind.

In rezenten Schriften von akademischer Seite zeichnet sich etwas ab, was man als eine Relativierung bestimmter, von Akteuren oftmals in Zusammenarbeit mit Akademikern geschaffener Werte, die dem kulturellen Kapital des *candomblé* zugehören, verstehen kann – etwa, indem die hochgehandelte 'Reinheit' einer Tradition verschiedenenorts in ihrer auch akademischen, auch politischen Konstruiertheit und Manipuliertheit analysiert wird. Dabei geht es in der Regel nicht um eine Entwertung, sondern mehr um eine Dehegemonialisierung solcher Werte und bisweilen um eine Entkopplung des kulturellen Kapitals des *candomblé* von den Interessen nicht-religiöser Felder (was man als einen antikolonialistischen akademischen Zugang verstehen kann).

1.4 Ethnisches Kapital

Ethnisches Kapital wurde als eine Mischform kulturellen und körperlichen Kapitals bestimmt. Wird es nurmehr kulturell, und nicht mehr körperlich bestimmt, kann es (wie auch ein religiöses Kapital, wenn man dessen spirituellen Anteil ausschließt) auf eine Form kulturellen Kapitals reduziert werden. Fragt man nach dem ethnischen Kapital, das vom *candomblé* und seinen Akteuren verhandelt wird, dann ist die nähere Bestimmung eines solchen nicht einfach. Handelt es sich um ein afrikanisches, ein 'schwarzafrikanisches' Kapital? Auf ein solches wird in verschiedenen (Re-)Afrikanisierungsbewegungen gezielt. Handelt es sich um ein afrobrasilianisches Kapital? Genau genommen handelt es sich wohl eher um letzteres, wobei einer solchen ethnischen Positionierung insgesamt weniger Wert beigemessen zu werden scheint – niemand geht auf die Bühne und ruft „Sou afrobrasileiro, sou da raça!“ (Ich bin Afrobrasilianer, ich bin von der Rasse!), wohl auch, weil der Begriff 'Rasse' angesichts der Brasilien in hohem Maße kennzeichnenden *miscigenação* kaum noch greift. Im Begriff 'negro', der als ethnische beziehungsweise kulturell-rassistische Positionierung die herkömmlichen, farblich bestimmten Kategorien *preto* ('Schwarzer') und *pardo* (weniger 'Schwarzer') umfasst, wurde eine sehr vage und in hohem Maße von kör-

perlichen Merkmalen gelöste ethnische Kategorie eingeführt – und vorrangig deren Werte sind es, die vom *candomblé* als ethnisches Kapital verhandelt werden. Im brasilianischen *negro* fand sich gewissermaßen eine im Afrobrasilianer verlorengegangene Afrikanizität wieder – allerdings in solchem Maße ideologisiert, dass die Entfernung von einer realen Afrikanizität (wie sie im subsaharischen Afrika zu verorten wäre) bisweilen größer scheint als die eines solchen Afrikanischen zum Brasilianischen. Nichtsdestotrotz bedeutet es ein Kapital, *negro* zu sein – zumindest angesichts affirmativer Politiken, die sich an 'die *negros*' von Brasilien wenden. Der *candomblé* gilt in diesem Zusammenhang noch immer sehr Vielen als *religião dos negros*, als Religion der *negros*. Zudem bietet er, und hier wuchert er mit seinem ethnischen Kapital, solchen, die nicht oder nur in geringem Maße über das (noch immer das ethnische Kapital mitkonstituierende) körperliche Kapital verfügen, um *negro* zu sein (also auch solchen, die als *brancos* kategorisiert werden) die Möglichkeit, per Beitritt zur Religion auch einer ethnischen Gemeinschaft beizutreten.

Dem *branco* wird also die Möglichkeit gegeben, *negro* zu werden per Religion; Eine Art Zivilisierungsprozess findet statt, der (den *branco* betreffend) auch antizivilisatorische Wünsche bezüglich der eigenen Herkunftskultur und derer Elemente (sei es Katholizismus, sei es kritischer Rationalismus, sei es eine mehr oder weniger funktionierende Demokratie) erfüllen mag. Kritisch wäre hier zu fragen, in welchem Maße dieser brasilianische *negro* und das mit ihm verbundene ethnische Kapital nicht in einigem Maße eine Erfindung des *branco*, eine zeitgenössische Spielart des 'Edlen Wilden' sind.

Als ein systemisches Problem eines solchen ethnischen Kapitals des *candomblé* kann die Gefahr einer Art Ausverkauf gelten. Wenn alle *negros* sind (was die Vorstellung des *candomblé* als Weltreligion impliziert, und was entwicklungsgeschichtlich weitgehend Fakt ist), dann ist es kein partikular verhandelbarer Wert mehr, *negro* zu sein – als *negro* ist und bleibt man dann schlicht Mensch unter Mitmenschen. Das ethnische Kapital des *candomblé* ist also auf längere Sicht ein sich verausgabendes: Um so mehr der *candomblé* eine Weltreligion wird, über um so weniger als solches verhandelbares ethnische Kapital verfügt er.

1.5 Körperliches Kapital

Innerhalb des Aushandlung eines ethnischen Kapitals spielt also noch immer ein konkret körperliches (phänotypisches) Kapital eine Rolle, und dann auch in seiner Verhandlung mit anderen Feldern. An verschiedenen Stellen mag dabei auch die Verhandlung eines ebenfalls vom körperlichen mitbestimmten sexuellen Kapitals eine Rolle spielen – in zeitgenössischer Tendenz insbesondere in Bezug auf ein homosexuelles Milieu, früher vielleicht in höherem Maße (und heutzutage in gewissem Maße noch immer) auch in Bezug auf ein heterosexuelles Milieu, wobei es sich allerdings um gewissermaßen clandestine, eigentlich nicht erlaubte Märkte handelt: als ginge man zu einem Yoga-Kurs oder in ein Schwimm-

bad, um die anderen Körper zu betrachten, als nutzte man eine in einem Betrieb übergeordnete Stellung, um hierarchisch niedriger Stehende zu verführen. Auch in diesen Beispielen ist freilich auch ein sexueller Markt zumindest potentiell vorhanden; aber gewissermaßen verborgen und gewissermaßen illegitim, da das eigentliche, legitime Spiel jeweils darin besteht, Yoga zu praktizieren, zu schwimmen, zu arbeiten.

Es ist eine schwierige Frage, in welchem Maße ein körperliches Kapital Teil eines esoterischen und exoterischen (hier von seinem Mitspiel im ethnischen Kapital abgesehen) religiösen Kapitals ist. Ethisch gesehen ist es das in recht hohem Maße, bedenkt man die körperintensive *performance* der *orixás* und *caboclos*, die ein großes Maß an körperlicher Agilität, Rhythmusgefühl und, in Fällen mancher Entitäten, auch eines zur Aufnahme größter Mengen Alkohol in der Lage befindlichen Organismus' bedürfen. Emisch gesehen ist es weniger der menschliche Körper, als der nichtmenschlich gewordene Körper, der solches leistet. Der Körper ist Schnittstelle zum spirituellen Kapital – wieweit er darin physischer Körper bleibt (körperliches Kapital einsetzt) oder spiritueller Körper wird (Verkörperung spirituellen Kapitals, *axé*, zu dem mehr oder weniger viel Zugang besteht) hängt von der Beantwortung der Gretchenfrage ab: Nimmt man die spirituelle Ebene des *candomblé* als tatsächliche (glaubt man daran), oder nicht?

1.6 Finanzielles Kapital

Finanzielles Kapital ist es, das dem santamarensischen *candomblé* aus der nachvollziehbaren Sicht seiner Akteure vor allen Dingen fehlt – es ist das Kapital, das man sich vor allen Dingen durch Geschäfte mit anderen Feldern einhandeln will. Man setzt die referierten Kapitalien (religiöses, spirituelles, kulturelles, ethnisches und möglicherweise auch körperliches Kapital) ein und bietet an, an vor allem im erhofften Austausch gegen finanzielles Kapital; eher in Sonderfällen (wie Geschäften mit dem akademischen Feld) auch gegen andersgeartetes kulturelles Kapital. Der faktische Wert des finanziellen Kapitals ist von internationalen Märkten und brasilianischer Volkswirtschaft abhängig, und darin ein weitestgehend egalitärer und normierter, was vielleicht Teil seiner Attraktivität ausmacht – 100 Reais sind überall 100 Reais, der Wert aller übrigen diskutierten Kapitalien ist in deutlich höherem Maße kontextabhängig. Zur Frage steht im Zweifelsfalle, für wie wichtig man finanzielles Kapital im Vergleich zu anderen Kapitalien erachtet: Eine Tendenz, die Erwirtschaftung finanziellen Kapitals beispielsweise der Pflege und Akkumulierung spirituellen Kapitals überzuordnen, wird allgemein kritisiert. Ein mögliches Verständnis von Geld als Ausdrucksform von *axé*, spiritueller Energie (wie beispielsweise in der japanischen Lehre des Reiki, gewissermaßen in der Psychoanalyse (insbesondere analer Mechanismen) oder teilweise auch in der *teología de prosperidade* (Theologie des Wohlstands) einiger evangelikaler Gruppen) scheint dabei bisweilen verhindert zu werden von einem gemeinschaftlichen und darin innerhalb religiös gefügter Hierarchie menschlich egalitären Ideal (siehe weiter

unten).

2 Wieweit handeln die Akteure (religiösen Vorsteher) in solchen Aus- und Verhandlungen taktisch, wieweit strategisch?

Clausewitz definiert die Strategie als „[...] *die Lehre vom Gebrauch der Gefechte zum Zweck des Krieges...*“, und Certeau trägt in seinem Übertrag des militärtheoretischen Konzepts in die Soziologie bei, dass die Anwendung der Strategie einen Ort voraussetzt, der „[...] als etwas *Eigenes* umschrieben werden kann [...]“ (siehe **Einleitungen:6.6**); in der Rückwendung auf Clausewitz im Fall eines militärischen Krieges also beispielsweise das den Deutschen als solchen eigene Deutschland oder das den Franzosen als solchen eigene Frankreich.

Der Krieg, an dem die Akteure des santamarensischen *candomblé* beteiligt sind, ist die Aus- und Verhandlung verschiedener Kapitalien; auch und vielleicht vor allem von finanziellem Kapital, das in der zeitgenössischen Welt zugleich eine Art Existenz- beziehungsweise existenziellen Kapitals darstellt: Mit ihm bezahlt man Ernährung, Wohnung, Gesundheit, und in gewisser Hinsicht auch Fortpflanzung (zumindest, was die Lebensmöglichkeiten der einmal gezeugten Kinder betrifft). In einem solchen Krieg sind die Akteure des *candomblé* Menschen unter gleichen Umständen wie heutzutage die meisten Menschen weltweit, und Bürger Brasiliens wie andere Bürger Brasiliens. Sie verfügen jedoch tatsächlich über ein Feld, das als ihr eigenes umschrieben werden KANN – den *candomblé* von Santo Amaro. Zur Frage steht an dieser Stelle, wieweit der santamarensische *candomblé* tatsächlich den santamarensischen *candomblecistas* eigen ist, wieweit sie sich darüber bewusst sind und wieweit, ist es denn als solches gegeben, dieses Eigentum Gefahr läuft, als solches denen, die als seine Eigner gelten, enteignet zu werden.

Wieweit der santamarensische *candomblé* tatsächlich den santamarensischen *candomblecistas* eigen ist, hängt damit zusammen, wieweit sie ihn als Eigenes, und zwar als notwendigerweise ihnen GEMEINSAM Eigenes zu umschreiben und zu erfassen bereit sind – eben dies zu leisten wäre wohl schon eine Strategie, die das Be- und Widerstehen in einem Krieg, also über einzelne Gefechte hinaus, möglich machen würde; und somit ein insgesamt strategisches Handeln. Die Notwendigkeit, das Feld als gemeinsames und nicht als partikulares Eigentum zu verstehen, besteht dadurch, dass ein Einzelner (ein einzelner Akteur, ein einzelnes Haus) ob der Heterogenität des Feldes und aufgrund dessen akephalen Nebeneinanders von Mikrohierarchien (den einzelnen Häusern und ihren Vorstehern), anders als im römischen Katholizismus mit seiner umfassenden Makrohierarchie, sich nicht organisch einem hegemonialen Führungsanspruch unterordnen lässt – auch wenn es in Versuchen der Dogmatisierung des *candomblé* Ansprüche geben mag, eben dies zu tun.

Die meisten Akteure, mit denen ich sprach, sind sich EIGENTLICH durchaus bewusst, dass

sie alle (um ein vielleicht an dieser Stelle etwas zu treffendes Bild zu verwenden:) in einem Boot sitzen, und dass interne Machtkämpfe und Entzweigungen ihre Verhandlungsposition anderen Feldern gegenüber deutlich schwächen und den Einzelnen mit weniger Gewinn lassen, als man gemeinsam erwirtschaften könnte. Pai Zau beispielsweise sieht die große Chance und Sonderheit des *candomblé* als afrobrasilianischer Religion in einer Enttribalisierung afrikanischer Kultur, die ihre Ressourcen in intertribalen Konflikten verschwendet habe. Bisweilen verwendet er den Begriff 'Afrikanisierung', um eine drohende 'Neotribalisierung' des *candomblé* in Brasilien zu beschreiben. Dabei handelt es sich um eine Tendenz, der man in kritischer Lesart auch (über die afrobrasilianischen Bevölkerung hinausreichende) Politiken um die Segmentierung der Interessen einer Mehrheit der Bevölkerung in Einzelinteressen als solcher gesetzter *povos tradicionais* zuordnen kann.

Der Ruf nach *união*, nach Vereinigung, findet jedoch wenig Antwort in Handlungen – trotz diverser Ansätze ist eine zumindest organisationelle Vereinigung des *candomblé* von Santo Amaro bis dato nie geglückt. Teils wurden solche Ansätze sicher von partikularen Interessen einzelner sabotiert, von Wünschen, errungene Machtstellungen zu halten und weiter auszubauen. Grundsätzlicher sabotiert sehe ich sie von einem allgemeinen Misstrauen, das überwunden werden müsste, um eine gemeinsame Basis zu schaffen. Viele religiöse Vorsteher sind durchaus guten Willens, gehen aber davon aus, die anderen seien es nicht – dieses grundlegende Misstrauen schafft ein Klima, in dem kleine Missverständnisse oder vorsichtige Kritik leicht zu großen Entzweigungen führen können. Zudem ist die Annahme, man wisse schon, wie die Dinge seien und zu erklären seien, stark verbreitet – auch dort, wo ein solches Wissen fehlt, etwa ein Wissen um politische Vorgänge und politische Handlungsmöglichkeiten, oder ein Wissen um die tatsächlichen Motivationen der anderen.

So bildet die Szene des santamarensischen *candomblé* eine zwar bestehende, aber relativ schwache und in hohem Maße manipulierbare Gemeinschaft. Die Akteure profitieren zwar in gewissem Maße vom Handel auf verschiedenen Märkten, kontrolliert werden solche Märkte aber in der Regel eher von anderen, vor allem politischen oder beispielsweise auch akademischen Feldern. Der 'eigene Ort' (das Feld des santamarensischen *candomblé*) scheint ob fehlender Vereinigung 'nicht eigen genug', um im herrschenden Krieg nachhaltige Vorteile zu erringen: Eine mögliche gemeinsame Strategie wird von partikularem Taktieren unterwandert. Im Extremfall wird der Ort dadurch seinen eigentlichen Eignern enteignet – etwa, wenn der *candomblé* zu einer folkloristisch-touristischen Attraktion wird, oder zum bloßen Material für die Produktion akademischer Arbeiten.

3 Wieweit gestaltet, verändert sich das Feld des santamarensischen *candomblé* durch die Aus- und Verhandlung ihm zugehöriger oder zugeschriebener Kapitalien?

Eine deutliche Tendenz, die, wie beschrieben, auch innerhalb der Szene (sowohl innerhalb einzelner Häuser, als auch zwischen den einzelnen Häusern) in hohem Maße wirksam ist, ist eine Monetarisierung der Beziehungen: Finanziellem Kapital wird ein solcher Wert zugesprochen, dass viele den Wert des religiösen Kapitals davon bedroht sehen. Weiter oben wurde finanzielles Kapital als ein heutzutage annäherungsweise existenzielles Kapital beschrieben – was es, bis zu dem Verfügen über ein gewisses Maß gesicherten finanziellen Kapitals, ganz praktisch ist, wenn man nicht mehr die Möglichkeit hat, sein Essen zu erjagen und -sammeln, sondern es im Supermarkt kaufen muss. Ist ein hinlängliches Maß finanziellen Kapitals erreicht und gesichert, dann ist auch möglicher Freiraum erreicht, dem finanziellen Kapital weniger Wert im Vergleich mit anderen Kapitalien beizumessen – wenn die eigenen Grundbedürfnisse, und darüber hinaus die der eigenen Familie und möglicherweise weiterer Personen als 'eigene' empfundener Gemeinschaft gesichert sind, öffnen sich Freiräume, Dinge *por graça*, also nicht-gewinnorientiert (zumindest, was finanzielles Kapital betrifft) zu tun. Freiwillige soziale Arbeit, beispielsweise, kann in Notwendigkeit (der Notwendigkeit, sich auf ein offen reziprokes soziales Sicherungsnetz verlassen zu können) wurzeln oder in einem solchen Freiraum¹⁵⁷.

Ein organisches Empfinden von einem für alle notwendigen offen reziproken Netz gegenseitiger Hilfeleistungen scheint von einer kapitalistischen Ideologie nachhaltig gestört. Es ist durchaus denkbar, dass die Szene eine allgemein nicht-gewinn-orientierte Haltung erst durch einen bestimmten Grad von materiellem Wohlstand; durch eine Hebung ihrer Akteure aus den oberen bis unteren einkommensschwachen Schichten heraus in eine Mittelschicht wird (wieder)gewinnen können.

In dieser Hinsicht befindet sich die Szene des santamarensischen *candomblé* gewissermaßen zwischen Sklavenhütte (*senzala*) und Herrenhaus (*casa grande*). Die notwendige, umstandsbedingte Solidarität der Sklavenhütte wird Vergangenheit, eine Vergangenheit, die ideologisch stark nachwirkt und in vielen Idealen (wie dem der Demut oder dem, dass keiner besser ist als jemand anders) noch präsent ist. Das Herrenhaus und ein mit ihm verbundenes Verfügen über eigenen Ort (und damit verbunden hinreichend finanzielles und sonstiges Kapital) ist noch nicht wirklich erreicht. Zudem liegt das neue Herrenhaus nicht mehr in einer Feudal- oder Sklavenhaltergesellschaft, sondern in einer mehr oder weniger demokratischen und stark kapitalistischen Gesellschaft, deren Regeln und Listen von vielen Akteuren des *candomblé* noch nicht in einem sie für einen gleichberechtigten Wettbewerb befähigenden Maße erlernt wurden. Eine neue Solidarität wird möglicherweise erst

157 Oder kann, in manchen Gesellschaften, auch Teil einer strategischen Gestaltung von Lebenslauf sein; eines Kalküls also, das eine Reziprozität (wie im Billard: über Banden) zu berechnen versucht.

möglich sein, wenn die Herrenhäuser (also Bürgerhäuser, in denen eine ausreichende Grundversorgung besteht und faire, denen anderer Häuser gleichberechtigte Zukunftschancen für ihre Bewohner) bezogen sind. Wenn es eine freie Entscheidung ist, wieweit man VON dem, wieweit man FÜR den *candomblé* leben will, und keine ökonomische Zwangslage, die darüber entscheidet.

Eine kämpferische Solidarität auf halbem Wege wäre vorstellbar, ein gemeinsamer Kampf um das Herrenhaus – eine solche wird immer wieder in Worten beschworen, ist ein starkes Ideal des auch politisch sich zu konzeptualisieren suchenden *candomblé*, lässt sich aber (leider) zumindest in der santamarensischen Realität kaum beobachten (und auch nicht durch Seitenblicke nach dem salvadorianischen, cachoeiranischen, baianischen *candomblé*). Auf die vor allem in politischen Darstellungen vielbeschworene Einigkeit und Solidarität der Szene gibt es kaum Hinweise, und ich kenne auch keinen einzigen religiösen Vorsteher persönlich, der sie außerhalb politischer Auftritte behaupten würde. Die realen Binnenpolitiken der Szene taugen also keineswegs als Blaupause für eine bessere Gesellschaft, wie es bisweilen romantisch imaginiert wird. Auch, wieweit es die idealen Binnenpolitiken (mit ihren stark hierarchischen Über- und Unterordnungen, vielfachen rituellen Geheimhaltungen) über den religiösen Raum hinaus täten, wäre sehr kritisch zu diskutieren. Damit sei keinesfalls angedeutet, dass die umliegende Gesamtgesellschaft der *candomblé*-Szene in ihren Real- oder auch Ideal-Politiken moralisch in irgendeiner Art überlegen oder voraus wäre - aber sie gibt das sozioökonomische Spielfeld, auf dem auch der *candomblé* gespielt wird. Einem in solchem Spiel revolutionärem oder zumindest zentral-transformatorischem Moment, der dem *candomblé* von manchen Interessengruppen ideologisch zugerechnet wird, wird der *candomblé* real nicht gerecht – eine Feststellung, die nur dann enttäuschen oder den *candomblé* weniger wertzuschätzen scheinen mag, wenn man ein solches Moment von ihm erwartet¹⁵⁸.

Auf dem Weg zum Herrenhaus findet eine Öffnung des *candomblé* statt, eine Expansion über soziale, geographische, ethnische Grenzen hinaus (siehe **III:3**). Wieweit sich der *candomblé* als eine ethnische Religion (zum Beispiel der Afrobrasilianer, die sich als Afrikaner verstehen) versteht oder verstehen will (in dieser Koppelung von Ethnie und Religion Schulen des orthodoxen Judentums nicht unähnlich) und verstanden wird, steht durch seine Expansion zunehmend zur Frage; dadurch auch, wer als Eigentümer des *candomblé* gelten darf (wem der *candomblé* als Ort 'eigen' ist). Ist er eine Religion der *negros*? Oder eine Religion Brasiliens? Oder eine Religion der ganzen Welt? Eine Subkultur läuft in einem sol-

158 Ein revolutionäres Moment findet man *de facto* eher bei den *evangélicos* - was auch immer man von den psychosozialen Inhalten, auf die dieses Moment zielt, halten mag. Die evangelikale Bewegung scheint eher Gegen-, die Szene des *candomblé* eher Mitspieler in herrschender Gesellschaftsordnung. Gegen diese Hypothese (die in darauf fokussierter Forschung geprüft werden müsste) spricht NICHT ein starker Einfluss der Evangelikalen auf herrschende Politiken – in vielerlei Hinsicht lässt er sich (und wird auch von Kritikern der Evangelikalen so gelesen) als eine Unterwanderung bestehender mehr oder weniger demokratischer Strukturen durch tendenziell plutokratisch-theokratische Strukturen lesen, die allerdings (zumindest auf ihrem halben Wege) durchaus demokratisierend wirken können, wo sie den Aufbau einer Mittelschicht fördern.

chen Prozess Gefahr, von einer Mehrheitskultur assimiliert zu werden – wie *jazz*, wie *punk*, wie *rock* und *hiphop*; wie vor langer Zeit das Christentum (und dessen, wenn auch noch immer in einigen Strömungen lebendiges, revolutionäres Moment) durch das Römische Reich. Zudem handelt es sich um eine tendenziell ethnisch gebundene Subkultur, die Gefahr läuft, von einer prinzipiell ethnisch NICHT gebundenen Mehrheitskultur assimiliert zu werden. Dabei ist zu bedenken, dass die Herrschenden innerhalb dieser PRINZIPIELL ethnisch nicht gebundenen Mehrheitskultur noch immer ethnisch tendenziell gebunden sind: Es handelt sich um die noch immer eher euro- denn afrodeszendenten *brancos*.

So mag es (von der Position der heutigen Akteure aus gedacht: ärgstenfalls) geschehen, dass auf dem Weg zum Herrenhaus die, die sich auf diesen Weg gemacht haben (duldig, wartend, bewahrend, hoffend, handelnd, aushandelnd, verhandelnd, kämpfend, überlebend) vom Wege geraten oder gar vom Wege abgedrängt werden – und ganz andere im Herrenhaus des *candomblé* ankommen werden¹⁵⁹.

Am Rande des Weges, der von der Sklavenhütte des *candomblé* zum Herrenhaus des *candomblé* führt, liegen unter anderem (und vielleicht vor allem) die evangelikalen Kirchen. Der *candomblé* ist eine Religion, die sich tendenziell verteuert – nicht wenige sehen ihn zu einer *religião dos ricos* (zu einer Religion der Reichen) werden, die sich *os pobres* (die Armen) schlicht nicht mehr leisten können. Schon 100 Reais für eine Beratung durch das Kaurischneckenorakel müssen ersteinmal aufgebracht werden, ganz abgesehen von 10.000 Reais, die manches Haus für die Durchführung einer Initiierung berechnet. Der Zehnte, der von den meisten Kirchen erhoben wird (von erwünschten, aber nicht ausdrücklich vorgeschriebenen weiteren Spenden abgesehen), ist insofern sozialstaatlicher, dass er sich aus den individuellen Möglichkeiten des Einzelnen errechnet. Zudem hat die Kirche ein klares Eigeninteresse daran, dass sich das Einkommen ihrer Mitglieder erhöht, damit sich dementsprechend der Zehnte erhöht, und die Möglichkeit zur Gabe weiterer Spenden entsteht. Die damit verbundene evangelikale *teologia de prosperidade* (Wohlstandsevangelium), eine offen ideologische Befürwortung von Geld und Wohlstand, mag manchem von einer diesbezüglichen Doppelmoral verschiedener Vertreter des *candomblé* Enttäuschten durchaus Attraktor sein. Die evangelikalen Kirchen scheinen klarer, weniger von altweltlichen Zweifeln gehemmt und verwirrt in der Neuen Welt des neoliberalen Kapitalismus positioniert zu sein als die *candomblé*-Häuser.

159 Eine Entwicklung, die sich abkoppelnd ein Stück weit in der brasilianischen *umbanda* erfolgt ist: Diese *umbanda* ist ein Bereich afrobrasilianischer Religion, der zumindest im Süden des Landes Tendenzen zeigt, gleichzeitig europäischer, wohlhabender (was seine Akteure betrifft) und auch 'wohltätiger' zu werden. Zumindest in den zwei Häusern der paulistischen *umbanda*, die ich 2009 intensiver kennenlernen konnte, galt es als Regel, keinerlei finanzielle Bezahlung für geleistete spirituelle Arbeiten anzunehmen – allenfalls Sachspenden wurden akzeptiert. Aus kardezistischen Zentren sind mir ähnlich antimonetäre Einstellungen bekannt. Bei der Konstruktion eines Zusammenhangs zwischen Europäisierung, Wohlstand und Wohltätigkeit handelt es sich aber freilich um eine lose Hypothese, die differenziert und über die gegebenen Beispiele hinaus überprüft werden müsste.

Anhang I: Glossar

- ABAM:** *Associação das Baianas de Acarajé*, Assoziation der *baianas*, die *acarajé* verkaufen.
- Airá:** Von manchen als eigenständiger *orixá* verstandener Aspekt von Xangô.
- Abiku:** Yorubanisches Konzept; im santamarensischen Kontext meist: Mensch, der schon einmal Mensch war.
- Acarajé:** Typisch baianische Speise aus gefüllten frittierten Bohnenmußbällen.
- AcBantu:** *Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu*, Nationale Dachverband der *sambadores* und Kulturelle Assoziation zur Bewahrung des Bantu-Erbes.
- Acostar:** Sich anlehnen (einer außermenschlichen Entität an einen Menschen).
- Adinha:** Religiöser Name.
- Afoxé:** Afrobrasilianischer Karnevalsblock; Musikstil.
- Agdavi:** Trommelschlegel.
- Agô!:** Bitte um Erlaubnis.
- Agôgô:** Brasilianisches Aufschlagdipophon.
- Alma:** Seele, meist im spiritistischen Kontext gebraucht; dann manchmal auch *espírito*.
- AMAPESCA:** *Asossiação das marisqueiras e pescadores da Caera*, Assoziation der Meerfrüchtesammlerinnen und Fischer der Caera (santamarensischer Stadtteil).
- Angola:** Bantustämmige *nação* des *candomblé*.
- Angoleiro:** Vertreter der *nação angola*.
- Antônio, Santo:** Der Hl. Antonius von Padua.
- Adarrum:** In besonderem Maße trance-induzierender Trommelrhythmus.
- Adjá:** Metallglöckchen mit drei Kelchen.
- Águas de Oxalá:** 'Wasser von Oxalá', eine Sonderform von Fest für Oxalá.
- Amalá de Xangô:** Eine Sonderform von Fest für Xangô.
- Anos de santo:** Jahre vom Heiligen; Initiierungsalter.
- Aruá:** Getränk für die *caboclos*
- ASSEBA:** *Associação de Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia*; Dachverband der *sambadores* und *sambadeiras* mit Sitz in Santo Amaro.
- Assentamento:** 'Setzung'; Altar oder Arrangement von Gegenständen für verschiedene außermenschliche Entitäten.
- Assentar:** 'Setzen', beispielsweise ein *assentamento* anfertigen und an einem entsprechenden Ort installieren.
- Assistência:** Besucher.
- Atabaques:** Fasstrommeln; im *candomblé*: *rum*, *rumpí* und *lê*.
- Avó:** Großmutter.
- Avô:** Großvater.
- Axé:** Spirituelle Grundenergie im *candomblé*.
- Axêxê:** Funerale Riten des *candomblé*.
- Ayé:** Hierwelt.
- Baba:** 'Vater'; bei manchen auch: eine Art wohlwollender *egum*.
- Babalawo:** 'Vater vom Geheimnis'; yorubanischer männlicher Orakelexperte.
- Babalorixá:** Religiöser Vorsteher des *candomblé* in der Terminologie der *nação nagô-ketu*.
- Baiana de acarajé:** Traditionell gekleidete Frau, die *acarajé* verkauft.
- Balançar:** Das nicht vollständige Inkorporieren einer außermenschlichen Entität.

- Barbara, Santa:** Die Hl. Barbara.
- Barco:** Schiff; Gruppe von Initianden.
- Barracão:** Großer Raum im *terreiro*, worin die *festas* und *sessões* stattfinden.
- Bembé do Mercado:** Jährliches öffentliches Fest der *candomblé*-Häuser.
- Bênção:** Segen.
- Boiadeiro:** Cowboy-Geist bzw. Geist eines Mestizen.
- Bolar:** Plötzliches und unerwartetes Inkorporieren von außermenschlicher Entität.
- Bolsa família:** Staatliche Hilfsleistung für einkommensschwache Familien.
- Borí:** Spirituelle Reinigungsprozedur, in der *umbanda* oft schon Initiierung, im *candomblé* meist Vorstufe einer Initiierung.
- Burro:** Esel; bisweilen Begriff für Medien von *exú* in Abgrenzung zu *cavalo*.
- Búzios:** Kaurischneckenorakel.
- Cabana:** Hütte.
- Cabana, dar:** Ein größeres Fest für *caboclos* geben.
- Caboclo:** Geist eines brasilianischen Indigenen.
- Cachaça:** Zuckerrohrschnaps.
- Cachaçeiro:** Zuckerrohrschnapstrinker.
- Cachimbô:** Religion in Nordostbrasilien.
- Cachoeiranisch:** Aus der Stadt Cachoeira.
- Calundu:** Ältere, wenig institutionalisierte Praxen afrobrasilianischer Religiosität.
- Camarinha:** Zimmerchen, Ort für die Klausur der Initianden; auch: *roncô*.
- Cansação:** Religiös bedingter strafender, maßregelnder Zustand.
- Capoeira:** Afrobrasilianisches 'Tanzkampf-sportspiel'.
- Capoeirista:** Capoeira-Spieler.
- Cardecismo:** Kardezismus; französische spiritistische Lehre.
- Cargo:** Amt, Aufgabe.
- Cariokisch:** Aus der Stadt Rio de Janeiro.
- Caruru:** Okraschotenschleim; Essen für São Cosme e Damião und die *erês*.
- Casa aberta:** Geöffnetes Haus; eröffnetes *terreiro*.
- Casa de Exú:** Haus von *Exú*.
- Catulagem:** Einritzungen in die Haut während der Initiierung.
- Cavalo:** Pferd, Bezeichnung für die Medien von *orixás*.
- Caxixi:** Bastgeflochtene Rassel.
- Cesta básica:** Zusammenstellung von Grundnahrungsmitteln.
- Cigana:** 'Zigeunerin'.
- Cliente:** Kunde.
- Confirmação:** Initiierung eines *ogã* oder einer *ekede*.
- Conjuntó:** 'Mit-Beiliegender': bisweilen angenommener dritter *orixá* einer Person.
- Cosme e Damião, São:** St. Cosmas und Damian.
- Cota:** Quote; hier meist: für bestimmte Gruppen, was den Zugang zu staatlichen Universitäten betrifft.
- Cura:** 1) Rituelle Öffnungen des Körpers und Einfügung bestimmter *pemba* (Pulver) und Kräutermischungen während der Initiierung; 2) verschiedene geartete 'Auffrischungen' einer Art Schutz am Karfreitag; 3) die in ein Fest für die *caboclos* eingebundene Einnahme von *jurema*.
- Dar o nome:** Öffentliche Bekanntgabe des Namens eines *orixás*.
- Decá:** Religiöse Würde, die zur selbstständigen Durchführung von Initiierungen neuer *filhos de santo* berechtigt.
- Democracia Racial:** Gleichberechtigte Demokratie der verschiedenen brasiliani-

schen Ethnien.

Despachar: Abfertigen; erledigen; bisweilen im Sinne von entsorgen.

Despacho: Meist: 'Zu Entsorgendes', 'zu Erledigendes'.

Dom: Gabe.

Dono da cabeça: Besitzers des Kopfes – ein *orixá*, mit dem ein Mensch intensive und lebenslange Beziehung hat.

Ebó: Mit religiösen Handlungen zusammenhängendes Opfer.

Ebomi: *Iaó* nach Ableistung der *obrigação dos sete anos*.

Egum: Totengeist.

Ekede: Weibliche Initiierte, die kein Inkorporierungsmedium ist.

Embranquecimento: (Ethnische) 'Verweißlichung'.

Enem: *Exame Nacional do Ensino Médio*; Prüfung für den Zugang an staatliche Universitäten.

Enradiar: Eine außermenschliche Entität übt, ohne sich zu inkorporieren, unmittelbaren Einfluss auf die Handlungen eines Menschen aus.

Erê: Kindgeist.

Escravo: Sklave, synonym für *exú*.

Espirito: Geist.

Estado de santo: Zustand vom Heiligen; Zustand der Besessenheit durch *orixá*.

Euá: *Orixá* im Zusammenhang mit Schlange; Verbindung zum Tod.

Evangélicos: Anhänger evangelischer, meist pfingstlerisch-evangelikaler Kirchen.

Exú: Trickster-*orixá*; Mittler und Türsteher zwischen *orixá*- und Menschenwelt.

Exua: Weibliches *pendant* zu *Exú*.

Exús: Eher umbandistisches Figurenrepertoire im Zusammenhang mit *Exú*.

Família de santo: Familie vom Heiligen; spirituelle Familie.

Farinha: Mehl, eher fein gemahlen.

Farrofa: Mehl, eher grob gemahlen, oft mit weiteren Zutaten versetzt.

Fase: Phase; Lebensalter.

Fazer santo: 'Den Heiligen machen'; die Initiierung in den *candomblé* durchlaufen; auch: die Initiierung mit jemandem durchführen.

Fé: Glaube.

Fecha (da casa): Schließung eines *candomblé*-Hauses zur Karwoche.

Federação: *Federação dos Cultos Afrobrasileiros*, Föderation der afrobrasilianischen Kulte; baianischer Dachverband der *candomblé*-Häuser mit Sitz in Salvador.

Feijouada de Ogum: Ein Bohneneintopf, der im Zusammenhang mit einem besonderen Fest für *Ogum* gereicht wird.

Feitura: 'Machung'; bezogen auf den *orixá*, oder sein Medium im Rahmen einer Initiierung.

Feirensisch: Aus Feira de Santana.

FENACAB: Siehe *federação*.

Ferramento: Eisenskulptur.

Festa: (Hier meist: religiöses) Fest.

Festas Juninas: Festlichkeiten während des Monats Juni, die mit den Jahrestagen verschiedener populärer Heiliger zusammenhängen.

Filhos de santo: 'Söhne vom Heiligem'; Mitglieder eines *terreiro* (auch *filhas*, Töchter *de santo* umfassend).

Folha: 'Blatt'; Pflanzen und Kräuter, die im *candomblé* Verwendung finden.

Funções: Folge von Festen innerhalb eines *candomblé*-Hauses.

Fundação Cultural Palmares: Regierungs-

organ, insbesondere für die *quilombola* zuständig.

Fundamento: 'Fundament', architektonische Stelle im *terreiro*; Geheimnis und Grundlagen des *candomblé*.

Grau: 'Grad', Ausdruck der disziplinarischen Macht eines *orixá*.

Guerra dos orixás: 'Krieg der *orixás*', von manchen synonym für *orimeji* gebraucht.

Iakekere: 'Kleine Mutter', Amt in einem *candomblé*-Haus.

Ialaxé: 'Mutter des *axé*', Amt in einem *candomblé*-Haus.

Ialorixá: Religiöse Vorsteherin des *candomblé* in der Terminologie der *nação nagô-ketu*.

Iamí: Gruppe verschiedener weiblicher *orixás*.

Iansã: Kriegerischer *orixá* der Stürme.

Iansã Ibalé: Bisweilen mit *exua*, den *eguns* oder auch Nanã in Zusammenhang gebrachte *marca* von Iansã.

Iaó: initiiertes Inkorporierungsmedium vor Ableistung der *obrigação de sete anos*.

Ibá: Yorubastämmiges Synonym für *assentamento*.

Iemanjá: Mütterlicher *orixá*; *orixá* des Meeres.

Ifá: Kaurischneckenorakel; auch Stadt im heutigen Nigeria; auch ein *orixá*, der sich in älteren Traditionen auch inkorporierte.

Igreja Universal: *Igreja Universal do Reino de Deus*, Universale Kirche von Gottes Königreich (eine der größten der dem evangelikalischen Spektrum zugerechneten Kirchen in Brasilien).

Ijexá: Unter-*nação* der *nação ketu*.

Ilê axé: 'Haus vom *axé*'; *candomblé*-Haus.

Inquices: Äquivalent des bantustämmigen *candomblé* zu den yorubastämmigen *orixás*.

IPAC: *Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia*; baianische Denkmalbehörde.

IPHAN: *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*; nationale Denkmalbehörde.

Irmã: Schwester.

Irmão: Bruder.

Irokô: Zeit, Wind, Ordnung; nahe dem bantustämmigen Komplex von Tempo.

Jeje: *Nação* des *candomblé* mit Hintergrund im historischen Königreich Dahomey, deren *fundamento* in Santo Amaro als verloren gilt.

João, São: St. Johannes der Täufer.

Jorge, São: St. Georg.

Juntó: 'Beiliegender'; neben dem *dono da cabeça* weiterer einem jeden Menschen zugerechneter *orixá*.

Jurema: Unter Umständen psychoaktive Pflanze, die den *caboclos* zugerechnet wird. Getränk für die *caboclos*.

Kelê: Eine Kette, mit deren Tragen nach erfolgter Initiierung eine Reihe von Ge- und Verboten verbunden sind.

Ketu: Yorubastämmige *nação* (des *candomblé nagô*).

Kitanda: Mit der Initiierung zusammenhängendes Spiel der *erês*.

Lavagem: (Hier: rituelle) Waschung.

Lazaro, São: St. Lazarus.

Lé: Kleinste der drei *atabaques* des *candomblé*.

Limpeza: (Hier: rituelle) Reinigung.

Livro de São Cipriano: Buch von *São Cipriano*, weitgehend 'schwarzmagisches' Kompendium von Zaubersprüchen und ähnlichem.

Logunedê: *Orixá*, von manchen als Sohn von Oxum und Oxóssi verstanden.

Maculelê: 'Stockkampftanz'; Beziehungen

zur *capoeira*.

Macumba: Zauberei (meist im abwertenden Sinne).

Macumbeiro: Jemand, der *macumba* betreibt.

Madrinha: Patin.

Mãe de santo: 'Mutter vom Heiligem'; Vorsteherin eines *candomblé*-Hauses.

Mãe pequena: 'Kleine Mutter'; eine Art Patin eines *filho de santo*; teils konfundiert mit *ialaxé* oder auch *iakekere*.

Marcas: Verschiedene Aspekte eines *orixá*.

Marinheiro: Geist eines Matrosen.

Marujo: Geist eines Seemanns, dem *marinheiro* verwandt, aber tendenziell in größerer Nähe zu den *exús* gedacht.

Maldade: Schlechtheit.

Malícia: Eine Art spielerischer *maldade*; philosophisches Kernkonzept der *capoeira*.

Matança: 'Schlachtung', Tieropfer.

Mesa branca: 'Weißer Tisch', zentrales Element spiritistisch orientierter *sessões*.

Nação: 'Nation', Ausrichtung; Schule eines *candomblé*-Hauses.

Nanã: Große Mutter unter den *orixás*; Lehm, Erde.

Nagô: Yorubastämmige *nação*, zu deren Untergruppen *ketu* und *ketu-Ilhexá* gehören.

Nome de santo: Name vom Heiligen; wird zum Abschluss einer Initiierung öffentlich geäußert, gilt aber fürderhin als geheim.

Nossa Senhora Santana: Hl. Anna.

Nossa Senhora da Purificação: Unsere Frau von der Läuterung; Hauptkirche von Santo Amaro.

Nosso Senhor do Bonfim: Unser Herr vom Guten Ende

Obá: Neben Oxum und Iansã eine der weiteren Frauen von Xangô.

Obaluaê: *Orixá* der Erde, Pocken, Krankheiten in jüngerer Erscheinung.

Obrigaçãõ: (Hier: religiöse) Verpflichtung.

Obrigações: Stufen der religiösen Karriereleiter.

Obsessor: 'Besessen-Machender', im Kardozismus: ein einem Menschen Leid oder Krankheit verursachender Geist.

Odus: Yorubanischer Korpus von Orakelsprüchen; im Zusammenhang mit *ifá*.

Oferenda: Meist eher allgemein dankend dargebrachtes religiöses Opfer.

Ogã: Männlicher *filho de santo*, der nicht Inkorporierungsmedium ist.

Ogum: *Orixá* des Eisens, des Krieges.

Ogum Xoroquê: *Marca* von *Ogum*, die in großer Nähe zu den *exús/eguns* gedacht wird.

Olorum: Vorsteher der Schöpfung (der sich weder inkorporiert noch als *dono da cabeça* vorkommt).

Olubajé: Sonderform eines Festes für Omolu oder Obaluaê.

Omolu: *Orixá* der Erde, Krankheiten, Pocken in älterer Erscheinung.

Orimejé: 'Zweikopf', zwei *dono da cabeça* eines Kopfes.

Orí: Kopf.

Orixás: Yorubanische 'Götter'.

Orun: Anderswelt.

Ossaim: *Orixá* der Wälder, Kräuter.

Oxaguian: Junger Aspekt von Oxalá.

Oxalá: Großer Vater unter den *orixás*; als Jesus-Gestalt auch Sohn und bisweilen wie Heiliger Geist.

Oxalufã: Sehr alter Aspekt von Oxalá.

Oxóssi: *Orixá* der Wälder, der Jagd.

Oxum: *Orixá* der Schönheit, des Süßwassers.

Oxumarê: Halb Schlange, halb Mensch; Regenbogen.

Padê: Eine jegliche *feira* einleitende Handlung für Exú.

Padilha: Kurzform von Maria Padilha, einer *cigana*-nahen *pombagira*-Gestalt.

Padrinho: Pate.

Pagode: Neuerer *samba*-Stil.

Pai de santo: Vater vom Heiligen; religiöser Vorsteher.

Pai pequeno: 'Kleiner Vater', eine Art Pate eines *filho de santo*.

Pandeiro: Rahmentrommel mit Schellen.

Pegar: 'Kleben'; Inkorporierung einer außermenschlichen Entität.

Pemba: Den *orixás* zugehörige sakrale Pulver.

Pombagira: Prostituiertengeist.

Povo de santo, povo do axé: Volk vom Heiligem, vom *axé: candomblé*-Gesellschaft.

Prefeitura: Rathaus; Stadtverwaltung.

Presente (para às águas): Geschenk, meist dankende Opfergabe, oft an die Wasser (Salz- und/oder Süßwasser) und damit verbundene Entitäten.

Preto velho: 'Alter Schwarzer'; Geist eines afrobrasilianischen Vorfahrens.

Promoção da Igualdade Racial e Gênero: Lokale Behörde der ethnischen und geschlechtlichen Gleichberechtigung.

Prova: Probe und Beweis.

PT: *Partido dos Trabalhadores*, Arbeiterpartei.

Qualidades: Synonym für *marcas*.

Quarto de santo: 'Zimmer vom Heiligem', worin unter anderem die *assentamentos* aufbewahrt werden.

Quilombo: Fluchtdorf von Sklaven.

Quilombola: Bewohner eines *quilombo*, beziehungsweise Nachfahren der Bewohner eines *quilombo*.

Quizila: Streit, Zerwürfnis, auch spirituell bedingte Unverträglichkeit.

Raspada: Rasur (hier: im Zusammenhang mit dem Initiierungsprozedere).

Reco-reco: Ein Schrabinstrument.

Resguardo: Spirituell bedingte Enthaltsamkeit von bestimmten Dingen.

Roça: Landgut, oft synonym gebraucht für *terreiro*.

Rodante: 'Drehender'; Inkorporierungsmedium.

Rodar: 'Drehen'; Empfangen außermenschlicher Entität.

Roncó: Synonym für *camarinha*; Ort des Initiierungsgeschehens in einem *terreiro*.

Roque, São: St. Rochus.

Rum: Größte der drei *atabaques* des *candomblé*.

Rumpí: Mittlere der drei *atabaques* des *candomblé*.

Sacudimento: 'Ausschüttelung'; Reinigungshandlung; meist in Innenräumen.

Saida: 'Ausgang'; Verlassen des *roncô* und betreten des *barracão* nach Initiierung oder *obrigação*

Santamarense: Einwohner von Santo Amaro.

Santo: Heiliger; Synonym für *orixá, inquice, vodun*.

Santo errado: Einem Menschen eigentlich nicht zugehöriger *orixá*, für den er trotzdem initiiert wurde.

SECULT: *Secretaria de Cultura e Turismo*, lokale Behörde für Kultur und Tourismus.

Sede: Hauptort; Verwaltungssitz eines *município*.

Seita: 'Sekte', bisweilen synonym für *candomblé: a seita*, 'die Sekte'.

SEPPIR: *Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial*, Behörde für

ethnische Gleichberechtigung auf nationaler Ebene.

SEPROMI: *Secretaria de Promoção de Igualdade Racial*, Behörde für ethnische Gleichberechtigung auf baianischer Ebene.

Sertão: Sehr weitreichendes, dünnbesiedeltes Hinterland.

Sessão: Séance zur Inkorporation brasilianischer Geistwesen.

Suspenso, por em: Jemanden zum Anwarter auf eine *confirmação* in einem *terreiro* machen.

Taata: Bantustämmiger Begriff für 'Vater'.

Tempo: 'Zeit'; 'Wetter'; angolischer *inquice*, ähnlich dem yorubanischen Irokô.

Terreiro: *candomblé*-Tempel.

Toque: Trommelrhythmus.

Trabalho: (Hier: spirituelle) Arbeit.

Umbanda: 1) Eine undifferenzierte Rohform des *candomblé*; 2) eine den verschiedenen *nações* vergleichbare Ausrichtung des santamarensischen *candomblé*; 3) die *umbanda*, wie sie zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts in den urbanen Zentren des Südens

Viado: 'Passiv-Homosexueller'.

Vida no axé: Leben im *axé*; Leben als *candomblé*-Angehöriger.

Vodun: Äquivalent des *candomblé jeje* zu den yorubastämmigen *orixás*.

Xangô: Ausrichtung des *candomblé nagô* in Pernambuco.

Xangô: *Orixá*; zuständig für Justiz, Gerechtigkeit, Helden- und Königtum, Feuer.

Xirê: Kreistanz der noch nicht inkorporiert Habenden während einer *feira*.

Anhang II: Erwähnte und zitierte Literatur, Filme und Internetquellen

Adjala, Aderemi Suleiman (2009): *Yoruba Nationalist Movements, Ethnic Politics and Violence: A Creation from Historical Consciousness and Socio-political Space in South-western Nigeria*, Arbeitspapiere Nr. 105, Mainz: Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg Universität Mainz, Internetquelle: <http://www.ifeas.uni-mainz.de/Dateien/AP107.pdf> (Aufruf: 24.08.2015).

Adolfo, Sérgio Paulo (2010): *Nkisi Tata Dia Nguzu: estudos sobre o candomblé Congo-Angola*, Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina.

Agai, Jock M. (2014): *Did the ancient Egyptians migrate to ancient Nigeria?*, *Verbum et Ecclesia* 35(1), Art. #832, 6 pages, Internetquelle: <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v35i1.832> (Aufruf: 24.08.2015).

Almeida Costa, João Batista de (2011): *Die (Un-)Unsichtbarkeit der traditionellen Völker und Gemeinschaften: Die Produktion von Identität, Zugehörigkeit und Lebensart als Strategie zur Realisierung kollektiven Rechts*, in: Gawora, Dieter, Maria Helena de Souza Ide und Rômulo Soares Barbosa (Hrsg.): *Traditionelle Völker und Gemeinschaften in Brasilien*, Kassel: kassel university press.

Andrade, Maiza Ferreira de und Luiz Roberto Santos Moraes (2013): *Contaminação por chumbo em Santo Amaro desafia décadas de pesquisas e a morosidade do poder público*, in: *Ambiente & Sociedade*, vol. 16, Nr. 2, São Paulo, April/Juni 2013, Internetquelle: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2013000200005 (Aufruf: 31.05.2015).

Augé, Marc (2001): *Nicht-Orte*, München: Verlag C.H.Beck.

Bahia, Secretaria de Promoção da Igualdade Racial – SEPRMI (2013): *Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais*, Salvador: Empresa Gráfica da Bahia.

Bastian, M., S. Heymann und M. Jacomy (2009): Gephi: an open source software for exploring and manipulating networks, International AAAI Conference on Weblogs and Social Media, Internetquelle: <http://www.aaai.org/ocs/index.php/ICWSM/09/paper/view/154/1009> (Aufruf: 24.08.2015).

Bastide, Roger (1958): *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)*, Paris: Mouton.

Bastide, Roger (2003): *Le rêve, la transe et la folie*, Paris: Éditions du Seuil.

Bastide, Roger (2007 [1960]): *The African Religions of Brasil – Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilisations*, Baltimore und London: The Johns Hopkins University Press.

Becker, Ralph M. (1995): *Trance und Geistbesessenheit im Candomblé von Bahia*, Münster: Lit Verlag.

Beier, Ulli (1999): *Auf dem Auge Gottes wächst kein Gras – Zur Religion, Kunst und Politik der Yoruba und Igbo in Westafrika*, Wuppertal: Edition Trickster im Peter Hammer Verlag.

Bohn, Simone R. (2004): *Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral*, in: *Opinião Pública*, Vol. X, Nr. 2, Oktober 2004, Campinas, Seite 288-338.

- Bourdieu, Pierre (1997): *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburg: VSA-Verlag.
- Bourdieu, Pierre (1983): *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in: Reinhard Kreckel (Hrsg.): „Soziale Ungleichheiten“ (Soziale Welt Sonderband 2), Göttingen, Seite 183-198.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Capone, Stefania (2009): *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas.
- Carneiro, Edison (2008a [1948]): *Candomblés da Bahia*, São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.
- Carneiro, Edison (2008b): *Dinâmica do folclore*, São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.
- Carneiro, Edison (2008c [1957]) *A sabedoria popular*, São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.
- Castillo, Lisa Earl (2013): *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*, Salvador: EDUFBA.
- Castro, Yeda Pessoa de (2005): *Falares Africanos na Bahia – Um Vocabulário Afro-Brasileiro*, Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora de Livros.
- Certeau, Michel de (1988 [1980]): *Kunst des Handelns*, Berlin: Merve Verlag.
- Chada, Sonia (2006): *A Música dos Caboclos nos candomblés baianos*, Salvador: Fundação Gregório de Mattos: Edufba.
- Cipriano, São (?) (2009 [?]): *São Cipriano, o bruxo: seus feitiços, suas rezas fortes, seus milagres após romper com Satã, oração da cabra preta*, Rio de Janeiro: Pallas.
- Clausewitz, Carl von (2004 [1832-1834]): *Vom Kriege*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Devereux, Georges (1967): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*, München: Hanser.
- Droogers, André (2012): *Play and Power in Religion: collected essays*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Elbein dos Santos, Juana (2012 [1975]): *Os Nàgó e a morte: Pàde, àsèsè e o culto Ègun na Bahia*, Petrópolis: Editora Vozes.
- Fanon, Franz (2008 [1961]): *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- FENACAB. Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro - Presidente: Aristides Oliveira Mascarenhas (Gestão 2004/2008): *Código Nacional de Ética e Disciplina Litúrgica da Religião Afro-Brasileira - Elaborado pela Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro FENACAB*, Internetquelle: <http://www.fenacab-coordenacao-internacional-portugal.com/estatutos.html> (Aufruf: 30.05.2015).
- FENACAB (2013): *Boletim Informativo 2013* [Informationsblätter], Salvador: Federação Nacional do Culto Afro Brasileiro – FENACAB.
- Fichte, Hubert (1976): *Xango. Die afroamerikanischen Religionen II. Bahia. Haiti*.

- Trinidad, Frankfurt: S. Fischer Verlag.
- Freitas, Byron Tores de und Tancredo da Silva Pinto (1970): *Doutrina e Ritual de Umbanda*, Rio de Janeiro: Editora Espiritualista.
- Freston, Paul (1994): Breve história do pentecostalismo brasileiro, in: Antoniazzi, Alberto et. al.: *Nem Anjos nem Demônios – Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- Freyre, Gilberto (2006 [1933]): *Casa-Grande & Senzala*, São Paulo: Global Editora.
- FUNAI (o.J.): *Distribuição Espacial da População Indígena*, Internetquelle: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-Dez/encarte_censo_indigena_02%20B.pdf (Aufruf: 24.08.2015).
- Gates, Henry Louis Jr. (1988): *The Signifying Monkey – A Theory of African-American Literary Criticism*, New York u. Oxford: Oxford University Press.
- Gennep, Arnold van (1986): *Übergangsriten*, Frankfurt am Main et al.: Campus-Verlag.
- Gil, Gilberto (1996): *Interview mit Pierre Vergers*, in: Metzner, Mafred und Michael M. Thoss (Hrsg.) (2005): *Pierre Verger - Schwarze Götter im Exil / Fotografien*, Heidelberg: Verlag Das Wunderhorn.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic – Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Góis Dantas, Beatriz (2009 [1988]): *Nagô Grandma & White Papa – Candomblé and the Creation of Afro-Brazilian Identity*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Gomes Consorte, Josildeth (2010): *Sincretismo ou Antisincretismo? Aspectos Políticos e Religiosos da Construção de uma Identidade Negra na Diaspora*, in: Baretto Filho (Hrsg.): *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu – Origens, Tradições e Continuidade*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Hesse, Hermann (1972 [1943]): *Das Glasperlenspiel*, Suhrkamp: Frankfurt / Main.
- Hobsbawm, Eric und Terence Ranger (Hrsg.) (2014[1983]): *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hödl, Hans Gerald (2003): *Vorlesung: Afrikanische Religionen II, Einführung in die Religion der Yorùbá (An der Universität Wien)*, Sommersemester 2003, Internetquelle: <https://web.archive.org/web/20070315103829/http://www.univie.ac.at/religionswissenschaft/AfReII.pdf> (Aufruf: 07.06.2015).
- IBGE (2010): Santo Amaro, Internetquelle: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=292860&search=bahia|santo-amaro|infograficos:-informacoes-completas> (Aufruf: 30.05.2015).
- IBGE (2012): *Censo Demográfico 2010 – Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*, Rio de Janeiro: IBGE. Internetquelle: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm (Aufruf: 24.08.2015).
- Johnson, Paul Christopher (2002): *Secrets, gossip and gods: the transformation of Brazilian Candomblé*, New York: Oxford University Press.
- Kardec, Allan (2007) [1861]: *Le Livre des Médioms*, Paris: Édition j'ai lu.
- Kardec, Allan (2009) [1857]: *Le Livre des Esprits*, Paris: Édition j'ai lu.

- Kramer, Fritz W. (1987): *Der rote Fes – Über Besessenheit und Kunst in Afrika*, Frankfurt am Main: Athenäum.
- Kurosawa, Akira (Dir.) (1950): *Rashomon – Das Lustwäldchen*.
- Landes, Ruth (1994 [1947]): *The City of Women*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Lentz, Carola (1992): *Quantitative und qualitative Erhebungsverfahren im fremdkulturellen Kontext. Kritische Anmerkungen aus ethnologischer Sicht*, in: Reichert, Christoph und Hans Dieter Seibel (Hrsg.): *Empirische Sozialforschung über Entwicklungsländer, Methodenprobleme und Praxisbezug*, Saarbrücken: Breitenbach.
- Lépine, Claude (2006 [1978]): *Análise formal do panteão nagô*, in: Moura, Carlos Eugênio Marcondes de: *Culto aos orixás - voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*, Rio de Janeiro: Pallas.
- Leuschner, Hannes (2011): *Die Geister der Neuen Welt – Religiöse und soziale Integration von brasilianischen Geistwesen im candomblé von Santo Amaro, Bahia, Brasilien*, Münster: LIT-Verlag.
- Lins, Anilson (2004): *Xangô de Pernambuco – A substância dos orixás segundo os ensinamentos contidos no Manual do Sítio de pai Adão*, Rio de Janeiro: Pallas.
- Lühning, Angela (1990): *Die Musik im candomblé nagô-ketu*, Hamburg: Verlag der Musikalienhandlung Karl Dieter Wagner.
- Lühning, Angela: *Pierre Fatumbi Verger e sua obra*, in: *Afro-Asia*, Nr. 21-22 (1998-1999), Internetressource: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n21_22_p315.pdf (Aufruf: 24.08.2015).
- Machado, Ana Rita Araújo (2009): *Bembé do Largo do Mercado: Memória sobre o 13 de Maio*, Internetquelle: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/8665> (Aufruf: 24.08.2015).
- Matory, J. Lorand (2003): *Gendered Agendas: the Secrets Scholars Keep about Yoruba-Atlantic Religion*, in: *Gender and History*, Vol. 15, Nr. 3, Seite 408-38, Internetquelle: <http://fds.duke.edu/db/attachment/1182> (Aufruf: 31.05.2015).
- Matory, J. Lorand (2004): *Sexual Secrets: Candomblé, Brazil, and the Multiple Intimacies of the African Diaspora*, in: Shryock, Andre (hrsg.): *In Off Stage/On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, Seite 157-190, Palo Alto, CA: Stanford University Press, Internetquelle: <http://fds.duke.edu/db/attachment/1160> (Aufruf: 24.08.2015).
- Matory, J. Lorand (2005): *Black Atlantic Religion - Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Matory, J. Lorand (2006): *Tradition, Transnationalism and Gender in the Afro-Brazilian Candomblé*, in: Sommer, Doris (Hrsg.): *Cultural Agency in the Americas*, Seite 121-145, Durham and London: Duke University Press, Internetquelle: <http://fds.duke.edu/db/attachment/1132> (Aufruf: 31.05.2015).
- Mischung, Roland (2003): *Religionsethnologie*, in: Fischer, Hans und Bettina Beer (Hrsg.): *Ethnologie: Einführung und Überblick*, Berlin: Reimer Verlag.
- Montoya Bonilla, Yolanda Sol (2011): *„Fazendo, Olhando, Adaptando“ - Ilé Obá Sileké: Candomblé brasileiro em Berlin*, Marburg: Curupira.
- Moraes, Luzia (2009): *Bembé do Mercado – 13 de Maio em Santo Amaro*, Salvador: ohne

Verlagsangabe.

Müller, Hans-Peter (2014): *Pierre Bourdieu: Eine systematische Einführung*, Berlin: Suhrkamp.

Nascimento, Clebemilton (2012): *Pagodes Baianos – entrelaçando sons, corpos e letras*, Salvador: EDUFBA.

Oliveira Pinto, Tiago de (1991): *Capoeira, Samba, Candomblé – Afro-Brasilianische Musik im Recôncavo, Bahia*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Orphanake, J. Edison (1990): *Manual de Umbanda para Chefes de Terreiros*, São Paulo: Ícone Editora.

Ortiz, Renato (1978): *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, Petrópolis: Editora Vozes.

Oyètádé, B. Akintúndé (2004): *The 'Born-To-Die'*, in: Lawal, Nike, Matthew N.O. Sadiku und Ade Dopamu (Hrsg.): *Understanding Yoruba life and cultura*, Trenton (New Jersey): Africa World Press.

Paim, Zilda (1999): *Relicário Popular*, Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo – Empresa Gráfica da Bahia.

Paixão, Marcelo und Luiz M. Carvano (2008): *Censo e demografia – A variável cor ou raça nos interior dos sistemas censitários brasileiros*, in: Pinho, Osmundo und Livio Sansone (Hrsg.): *Raça – Novas Perspectivas Antropológicas*, Salvador: Editora da UFBA.

Pantke, Christiane (1997): *Favelas, Festas und Candomblé: Zum interkulturellen Austausch zwischen Afro-Brasilianern und Touristen im Rahmen kultischer und profaner Festveranstaltungen in Salvador da Bahia*, Dissertation an der Freien Universität Berlin, Internetquelle: <http://www.christianepantke.de/Favelas,%20Festas%20und%20Candomblé%20von%20Christiane%20Pantke.pdf> (Aufruf: 31.05.2015).

Pantke, Christiane (2007): *Candomblé Angola und Candomblé Nagô in Salvador da Bahia/Brasilien*, in: Olmos, Lioba Rossbach de und Heike Drotbohm (Hrsg.): *Afroamerikanische Kontroversen – Beiträge der Regionalgruppe >Afroamerika< auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005*, Marburg: Curupira.

Parés, Luis Nicolau (2013): *A Formação do Candomblé – História e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas – SP – Brasil: Editora da Unicamp.

Pellegrino Filho, Antônio Robert (Koordinierung) (2014): *Bembé do Mercado*, Cadernos do IPAC, Nr. 7, Salvador: Fundação Pedro Calmon.

Pinho, Osmundo (2010): „*O Mundo Negro*“: *Hermenêutica Crítica da Reafricanização em Salvador*, Curitiba: Editora – Progressiva.

Port, Mattijs van de (2005): *Candomblé in pink, green und black. Re-scripting the Afro-Brazilian religious heritage in the public sphere of Salvador, Bahia*, in: *Social Anthropology* (2005), 13, 1, Seite 3-26.

Port, Mattijs van de (2011): *ecstatic encounters – Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real*, Amsterdam University Press.

Prandi, Reginaldo (2007): *O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras*, veröffentlicht unter dem Titel: *As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia*, in: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, BIB-ANPOCS*, São Paulo, Nr. 63, erstes Semester 2007, Seite 7-30, Internetquelle: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/conferen.doc>

(Aufruf: 31.05.2015).

Prandi, Reginaldo (aktualisiert am 31.03.2015): *Diretório de Terreiros de Candomblé e Umbanda do Estado de São Paulo*, Internetquelle:

<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/iles.doc> (Aufruf: 31.05.2015).

Prutsch, Ursula (2002/2003): *Brasilien 1889-1985*, Internetquelle:

<http://www.lateinamerika-studien.at/content/.../brasilien/pdf/brasilien.pdf> (Aufruf: 31.05.2015).

Rätsch, Christian (1998): *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen*, Aarau / Schweiz: AT Verlag.

Rizzo, Tamiriz und Cyro Garcia (2013): *Pelo fim da violência policial contra os negros – Desigualdade e violência policial legitimada pelo racismo provocam extermínio da população negra e pobre*, erstveröffentlicht in *Opinião Socialista* Nr. 472, Internetquelle:

<http://www.pstu.org.br/node/20185> (Aufruf: 31.05.2015).

Rodrigues, Nina (2008 [1930]): *Os Africanos no Brasil*, São Paulo: Madras.

Sachs, Gunther (1999): *Die Akte Astrologie – Wissenschaftlicher Nachweis eines Zusammenhangs zwischen den Sternzeichen und dem menschlichen Verhalten*, München: Goldmann Verlag.

Salles, Sandro Guimarães de (2010): *Á sombra da Jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra*, Recife: Ed. Universitária da UFPE.

Santos, Jocélio Teles dos (1995): *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*, Salvador: SarahLetras.

Santos, Jocélio Teles dos (2005): *O poder da cultura e a cultura no poder – A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*, Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.

Santos, Jocélio Teles dos (o.J.): *Os candomblés da Bahia no século XXI*, Internetquelle: http://http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os_candombles_no_seculo_XXI.pdf (Aufruf: 31.05.2015).

Santos, Nágila Oliveira dos (2008): *Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa*, in: *Revista África e Africanidades*, erstes Jahr, Nr. 1, Mai 2008, Internetquelle:

http://www.africaeafricanidades.com.br/documentos/Do_calundu_colonial_ aos_primeiros_terreiros_de_candomble_no_Brasil.pdf (Aufruf: 31.05.2015).

Sarno, Geraldo (Dir.) (1976): *iaó*.

Schleicher, Antonia Yétundé Fólàrín (2008): *Colloquial Yoruba: The Complete Course for Beginners*, New York: Routledge.

Schnegg, Michael und Hartmut Lang (2002): *Netzwerkanalyse – Eine praxisorientierte Einführung*, Internetquelle: <http://www.methoden-der-ethnographie.de/heft1/Netzwerkanalyse.pdf> (Aufruf: 24.08.2015).

Secretaria de Promoção da Igualdade Racial – SEPROMI (2012): *Mapeamento dos Espaços de Religioes de Matrizes Africanas do Recôncavo*, Bahia: Empresa Gráfica da Bahia.

Seeber-Tegethoff, Mareile (2005): *Grenzgänger zwischen Religion und Wissenschaft – Zu den vielfältigen Verflechtungen zwischen afrobrasilianischen terreiros und der sie erforschenden Anthropologie*, Marburg: Curupira.

- Signer, David (2004): *Die Ökonomie der Hexerei oder Warum es in Afrika keine Wolkenkratzer gibt*, Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Silveira Barbosa, Yatra-W.M. da (1998): *Jurema Ritual in Northern Brazil*, in: From the Newsletter of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS), Volumen 8, Nummer 3, Herbst 1998, Seite 27-29, Internetquelle: <http://www.maps.org/newsletters/v08n3/08327yat.html> (Aufruf: 24.08.2015).
- Sodre, Jaime (Hrsg.) (2013): *A Enciclopédia do Candomblé Ebomi Didália – 80 anos*, Salvador: ohne Verlagsangabe.
- Souza, Mirian Alves de (o.J.): *Ciganos no Brasil: Uma Identidade Plural*, Internetquelle: <http://www.mostrar caravanacigana.com.br/textos/ciganos-no-brasil-uma-identidade-plural/> (Aufruf: 24.08.2015).
- Stepan, Adam (Dir.) (2007): *Brazil in Black and White*, Episode 8 der 6. Staffel von Wide Angle, produziert von Thirteen/WNET New York.
- Thiele, Maria Elisabeth (2006): *Trickster: Transvestiten und Ciganas – Pombagira und die Erotik in den afrobrasilianischen Religionen*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Thompson, Robert Farris (1993): *Face of the Gods: Art und Altars of Africa and the African Americas*, New York: Museum for African Art et al.
- Tikhomiroff, João Daniel (Dir.) (2009): *Besouro*.
- Torres, Junia, Lara Cyreno, Marcelo Vilarino und Rafael Barros (Associação Filmes de Quintal) (letzter Zugriff der Autoren: 20.09.2010): *Construindo uma pesquisa compartilhada: notas sobre a proposta metodológica*, Internetquelle: <http://www.mapeandoaxe.org.br/textos> (Aufruf: 31.05.2015).
- Trepl, Ludwig (2012): *Menschenrassen gibt es doch*, Internetquelle: <http://www.scilogs.de/landschaft-oekologie/menschenrassen-gibt-es-doch/> (Aufruf: 21.08.2015).
- Vallado, Armando (2010): *Lei do Santo – poder e conflito no candomblé*, Rio de Janeiro: Pallas.
- Ventura Santos, Ricardo und Marcos Chor Maio (2008): *Genótipo e Fenótipo – Qual „retrato do Brasil“? Raça, biologia, identidades e política na era da genômica*, in: Pinho, Osmundo und Livio Sansone (Hrsg.): *Raça – Novas Perspectivas Antropológicas*, Salvador: Editora da UFBA.
- Verger, Pierre Fatumbi (1957): *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun a Bahia*, Dakar: Institute Francais d'Afrique Noire.
- Verger, Pierre Fatumbi (1969): *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle*, Paris (u.a.): Mouton.
- Verger, Pierre Fatumbi (1995): *Ewé. O uso das plantas na sociedade iorubá. Prefácio de Jorge Amado*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Vieira Passos, Marlon Marcos (2008): *Oyá-Bethania: Os mitos de um Orixá nos Ritos de uma Estrela*, Masterarbeit an der Universidade Federal da Bahia, Salvador, Internetquelle: https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/8709/1/marlon_marcos.pdf (Aufruf: 31.05.2015).
- Waiselfisz, Julio Jacobo (2012): *Mapa da Violência 2012 – A Cor dos Homicídios no Brasil*, Rio de Janeiro: CEBELA, FLASCO und Brasília: SEPP/PR, Internetquelle: http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012_cor.pdf (Aufruf: 31.05.2015).

Weber, Max (2015): *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft.

Weller, Susan C. et. al. (2002): *Regional Variations in Latino Descriptions of Susto*, in: *Culture, Medicine and Psychiatry*, Nr. 26, Seite 449-472, Kluwer Academic Publishers.

Yashurun, Hadassah (o.J.): *Hebreu Israelita*, Internetquelle: <https://hebreuisraelita.wordpress.com/> (Aufruf: 09.06.2015).

Anhang III: Kurzfassung der Ergebnisse in deutscher Sprache

Der *candomblé* in Brasilien ist eine der großen afroamerikanischen Religionen, die im Laufe des transatlantischen Sklavenhandels entstanden sind. Sein Hauptgebiet liegt im nordostbrasilianischen Bundesstaat Bahia. Er teilt sich, den Herkunftskulturen der versklavten Afrikaner gemäß, in drei große Schulen (*nações*): *congo-angola* (verschiedene bantusprachige Kulturen), *jeje* (verschiedene Kulturen aus dem Umkreis des historischen Königreiches Dahomey im heutigen Benin) und *nagô-ketu* (Yoruba-Kultur im heutigen Nigeria und Benin). Die afrikanischen Matrizen erfuhren Einflüsse sowohl voneinander (sei es schon auf afrikanischem, sei es dann auf brasilianischem Boden), als auch durch den Katholizismus und durch die spiritistische Lehre des französischen Mediums Alan Kardec. Ein Synkretismus zwischen *candomblé* und Kardezismus führte zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts im Süden des Landes zur Entstehung der *umbanda*, die sich mittlerweile auch landesweit verbreitet hat. Im Zentrum der religiösen Praxis all dieser Schulen steht die Verehrung und Inkorporierung ersteinmal afrikanischer Entitäten (*inquices*, *voduns*, *orixás*), und dann auch neuweltlicher Geistwesen (beispielsweise 'Indianer'-, Matrosen oder auch Prostituiertengeister). Der *candomblé* ist in religiösen Familien organisiert (*famílias de santo*), die von einem religiösen Elternteil (*mãe* oder *pai de santo*) gegründet werden. Der Beitritt zu einer solchen Familie erfolgt durch einen mehr oder weniger umfangreichen Initiierungsvorgang. Eine jede solche Familie gehört einem vom religiösen Elternteil betriebenen Tempel zu, dem *terreiro* oder *candomblé*-Haus.

Die vorliegende Arbeit fußt auf mehr als zweijähriger Feldforschung in der im Recôncavo Baiano gelegenen Kleinstadt Santo Amaro da Purificação (ca. 60.000 Einwohner), in der es über sechzig solcher *candomblé*-Häuser und etwa 2000 initiierte *candomblé*-Anhänger gibt; zudem an die 3000 Personen, die als aktive Sympathisanten einem Spektrum der *candomblecistas* (*candomblé*-Anhänger) im weiteren Sinne zugerechnet werden können.

In einer ausführlichen Ethnographie wird die Welt des *candomblé* in Santo Amaro beschrieben und als ein soziales Feld neben anderen sozialen Feldern herausgearbeitet. Unterschiede in den von den verschiedenen Häusern vertretenen religiösen Theologien und Praxen weisen darauf hin, dass der *candomblé* als solcher (trotz verschiedener Versuche, verbindliche Doktrinen zu etablieren) noch immer in einem starken Aushandlungsprozess befindlich ist; so auch die Frage, welche *candomblé*-Häuser innerhalb, am Rande oder außerhalb des Feldes des *candomblé* in Santo Amaro liegen.

An dem Aushandlungsprozess, was *candomblé* eigentlich ist, wer *candomblé* machen darf, und wie er ihn machen soll, sind nicht nur die initiierten Mitglieder der Religion selbst, sondern im Wechselspiel mit diesen auch Akteure anderer Felder beteiligt; vor allem

aus dem Bereich der Politik und aus dem akademischen Bereich.

Um einen solchen Aushandlungsprozess zu untersuchen, wurden einige Leitfragen entwickelt, die im Feld als Kompass dienten, und am Schreibtisch der Strukturierung. Sie basieren auf einem an Pierre Bourdieu angelehnten Denken in ineinander transformierbaren Kapitalformen (finanzielles, soziales, kulturelles Kapital etc.) und auf der von Michel de Certeau für die Sozialwissenschaften erschlossenen Unterscheidung zwischen taktischem *versus* strategischem Handeln:

Auf welche Art bestimmte, auf welche Art in ihrem Wert ausgehandelte Kapitalien werden vom *candomblé* mit welchen anderen Feldern verhandelt? Wieweit handeln die Akteure (religiösen Vorsteher) in solchen Aus- und Verhandlungen taktisch, wieweit strategisch? Und auch: Wieweit gestaltet, verändert sich das Feld des santamarensischen *candomblé* durch die Aus- und Verhandlung ihm zugehöriger oder zugeschriebener Kapitalien?

Bezüglich der Diskussion der Kapitalien zeigt sich, dass es oftmals weniger religiöse oder spirituelle Ressourcen im engeren Sinne sind, woraus und womit die Akteure des *candomblé* in gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen handeln. An vielen Stellen ist es eher ein mit dem *candomblé* eng verbundenes kulturelles und vor allem auch ethnisches Kapital, das die Akteure in andere Kapitalformen zu transformieren suchen. Das dabei erstrebte Kapital ist häufig ein finanzielles; eine gewisse 'Monetarisierung' des *candomblé*, einmal nach außen, dann aber auch innerhalb der Szene und innerhalb der einzelnen *candomblé*-Häuser, wird von vielen seiner Anhänger beklagt: Sie sehen darin eine Bedrohung sowohl der den *candomblé* eigentlich konstituierenden Spiritualität, als auch seiner traditionell zwar hierarchischen, darin aber durchaus kommunitären religiösen Familienstruktur. In diesem Zusammenhang müssen verschiedene, oft auch von der akademischen Forschung vertretene Narrative über den *candomblé* anhand der Realitäten des Feldes hinterfragt werden: beispielsweise die Vorstellung des *candomblé* als einer afrobrasilianischen Strategie des Widerstandes gegen eine eurobrasilianisch dominierte Gesellschaftsordnung.

Certeau zufolge bedarf es, um strategisch (also auf langfristige Verbesserungen einer Lage hin angelegt) handeln zu können, eines Ortes, der als 'Eigener' verstanden werden kann; ansonsten bleibt nur das (auf kurzfristige Gewinne angelegte) Taktieren an den Orten der anderen. Vor allem aufgrund mangelnden Zusammenschlusses der führenden Akteure (den *mães* und *pais de santo*, die den *terreiros* vorstehen) kann derzeit nur bedingt vom *candomblé* in Santo Amaro als einem seinen Akteuren in Certeaus Sinne 'eigenem' Ort die Rede sein. Gründe für eine mangelnde Solidarität und ein mangelndes Vertrauen zwischen den *candomblé*-Anhängern können unter anderem innerhalb einer Art emisch verteilter Sozialpsychologie gefunden werden, worin das Misstrauen eine wichtige Rolle spielt.

Im Laufe der Arbeit wird das Spektrum der gegenwärtigen soziokulturellen, politischen und ökonomischen Positionen des santamarensischen *candomblé* und seiner Anhänger

polyperspektivisch ausgebreitet und auf ihm inhärente Zusammenhänge hin untersucht. Ob es den Akteuren gelingen wird, sich einen von ihnen selbst ausgehandelten *candomblé* zu einer Basis strategischen Handelns zu machen, bleibt ungewiss – Das Ziel vorliegender Arbeit ist es, eine solche Situation der Ungewissheit, ihre Gründe und Möglichkeiten zu erforschen, und damit zusammenhängende Fragen zu formulieren: Antworten darauf zu geben liegt nicht beim Ethnologen, sondern bei den Akteuren und in ihrem Handeln.

Anhang IV: Kurzfassung der Ergebnisse in englischer Sprache

The Economy of *axé* – About the negotiation of *candomblé* religion in Santo Amaro, Bahia, Brazil

The Brazilian *candomblé* is one of the big Afro-American religions which developed in the course of the transatlantic slave trade. Its center lies in the north eastern federal state of Bahia. Corresponding with the cultural origins of the enslaved Africans the *candomblé* is divided in three big schools, called nations (*nações*): *congo-angola* (various bantu-speaking cultures), *jeje* (various cultures around the former kingdom of Dahomey) and *nagô-ketu* (Yoruba culture in contemporary Nigeria and Benin). These african origins have not only been influenced by each other (both still on African and then on Brazilian ground), but also by Catholicism and by the spiritualistic teachings of the French medium Allan Kardec. A syncretism of *candomblé* and cardecism in the early twentieth century in the southern parts of Brazil gave birth to the *umbanda* which spread nationwide as well. The central religious practice of all these schools is the veneration and incorporation of non-human beings: i.e. in the first place African deities (*inquices, voduns, orixás*), but also spirits of the new world's entities (spirits of 'indians', sailors, prostitutes and others). The *candomblé* is organized in religious families (*famílias de santo*) founded by a religious single parent (*mãe* or *pai de santo*). Joining such a family means a more or less extensive process of initiation. Each such family has its parish center in a temple (*terreiro*) kept by the religious leader.

This thesis is based on more than two years of field research in the small Bahian town Santo Amaro da Purificação (around 60.000 inhabitants) in the Recôncavo Baiano. There are more than sixty *terreiros* in Santo Amaro and approximately 2000 initiates plus some 3000 persons with close ties to the religion.

In the ethnographic part of this study the world of *candomblé* in Santo Amaro is described and profiled as one social field besides other social fields. Theological disagreements and considerable differences in the religious practice between the various *terreiros* indicate that the *candomblé* is still in a strong process of formation and negotiation, in spite of approaches to unify its doctrine. Even the question if a particular *terreiro* really belongs, maybe belongs or does not belong to the *candomblé* community can not always be answered clearly.

What is *candomblé*? Who is legitimized to practice *candomblé*? In which way should *candomblé* be performed? Answers to these questions are not only discussed and sometimes forced by the adepts of the religion themselves, but also by agents of other fields,

especially from the political and academic world.

Some central questions have been developed to investigate this process of negotiation. During the field they served as a compass and at the desk they served to build a structure. They are based on the bourdieuan concept of transformable capitals (financial, social, cultural capital etc.) and the comparison of strategic versus tactical acting made by Michele de Certeau:

What are the capitals related to *candomblé*; how is their value set; with which other fields are they traded? To what extent do the actors use strategies, to what extent do they use tactics in such negotiations? In which extent is the field of the local *candomblé* changing through the negotiation of its capitals?

Relating to the forms of capital the investigation shows that the bases of the actor's position in larger society are seldom religious or spiritual resources in a narrower sense. In many situations their acting is more based in a cultural and ethnic capital strongly connected to their religion. The capital aspired through transformations is often a purely financial one. A certain monetization of *candomblé* is lamented on different levels: inside one *terreiro*, between the various *terreiros* and between the *terreiros* and larger society. Many followers of *candomblé* are afraid of an ongoing change from traditionally more communitarian (though strictly hierarchic) to more egocentric structures. They are worried about a loss of spiritual capital itself when it is money that rules. In this context some narratives about *candomblé*, some of them built up by academic studies, have to be questioned; for example the imagination of *candomblé* as a place of Afro-Brazilian resistance to a Euro-Brazilian dominated order of society.

According to Certeau strategical acting (which aspires long-term improvement of a situation) depends on a place (*lieu*) which can be understood as 'ones own', in this case the leaders and followers of *candomblé* own place. Otherwise the only possible way of acting are short-termed tactical actions in the places of the others. Mainly because of a lack of union between the religious leaders one can hardly speak about the *candomblé* of Santo Amaro as its main actors 'own place' in certeauian terms. Reasons for a certain lack of solidarity and trust between the actors can be found in a kind of emic social psychology where distrust is a central concept.

In the course of this work the spectrum of contemporary sociocultural, politic and economic positions of *candomblé* and its actors is shown in a polyperspective way and examined for its inherent connections. If the actors will succeed to make *candomblé* their very own place and, as such, a basis for strategies, is incalculable. The aim of this thesis is to explore such a situation of uncertainty, its reasons and possibilities and to ask the resulting questions: The answers can't be given by the anthropologist but by the actors and through their acting only.