

The book cover features a central illustration in a painterly, expressive style. The color palette is dominated by deep blues, teals, and earthy yellows. In the foreground, a person with a pale, almost white face and dark hair is depicted from the chest up, looking towards the viewer with a somber expression. They are wearing a dark, heavy garment. Behind them, another figure is partially visible, wearing a bright yellow or orange robe. The background is filled with abstract, gestural brushstrokes in shades of blue and teal, suggesting a complex, layered environment. The overall mood is one of historical or cultural reflection.

INGA SCHARF DA SILVA

TRAUMA ALS WISSENSARCHIV

Postkoloniale Erinnerungspraxis in der
Sakralen Globalisierung am
Beispiel der zeitgenössischen
Umbanda im deutschsprachigen Europa

B

BÜCHNER

Trauma als Wissensarchiv

Dr. Inga Scharf da Silva ist von 2014–2019 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt Universität Berlin gewesen, wo sie auch promoviert hat. Sie wurde dafür von PROMI der Universität zu Köln gefördert. Die Autorin des Buches hat Ethnologie und Kunstgeschichte an der Freien Universität Berlin sowie an den staatlichen Universitäten von Salvador da Bahia (UFBA), Recife in Pernambuco (UFPE) und São Paulo (USP) in Brasilien studiert. Z. Zt. lehrt sie in der Europäischen Ethnologie an der Humboldt Universität zu Berlin sowie in der Religionswissenschaft an der Westfälischen Universität Münster und bereitet sich für eine Postdoc-Forschung über Utopie und Spiritualität in der anthropologischen Zukunftsforschung vor. Publiziert hat sie u. a. zum Synkretismus der Umbanda in Brasilien, brasilianisches Design und im Bereich der Disability Studies. Sie ist Bildende Künstlerin mit einem Atelier im Atelierhaus SigmaringerLart (Berufsverband Bildender Künstler) in Berlin Wilmersdorf.

Inga Scharf da Silva

Trauma als Wissensarchiv

Postkoloniale Erinnerungspraxis
in der Sakralen Globalisierung
am Beispiel der zeitgenössischen Umbanda
im deutschsprachigen Europa



BÜCHNER-VERLAG

Wissenschaft und Kultur

Die vorliegende Doktorarbeit wurde an der Humboldt Universität zu Berlin von Prof. Dr. Regina Römhild in der Europäischen Ethnologie und von Prof. Dr. Andreas Feldtkeller in der Interkulturellen Theologie betreut und mit Summa cum Laude bewertet. Bestätigt wurde dies von Prof. Dr. Birgit Meyer der Religionswissenschaften der Utrecht Universität als Drittgutachterin.

Die Veröffentlichung wurde gefördert aus dem Open-Access-Publikationsfonds der Humboldt-Universität zu Berlin.



Inga Scharf da Silva

Trauma als Wissensarchiv

Postkoloniale Erinnerungspraxis in der Sakralen Globalisierung
am Beispiel der zeitgenössischen Umbanda im deutschsprachigen Europa

ISBN (Print) 978-3-96317-283-0

ISBN (ePDF) 978-3-96317-848-1

DOI 10.14631/978-3-96317-848-1

Erschienen 2022 bei: Buechner-Verlag eG, Marburg

Bildnachweis Umschlag: Exil/Lampedusa, 2015–2017,

Inga Scharf da Silva, Öl auf Leinwand, 200 × 160 cm

Umschlaggestaltung: DeinSatz Marburg | rn

Satz: SatzHerstellung Verlagsdienstleistungen Heike Amthor, Fernwald



Dieses Werk erscheint unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Printausgabe:

Druck und Bindung: Totem.com.pl, Inowroclaw, Polen

Die verwendeten Druckmaterialien sind zertifiziert als FSC-Mix.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

www.buechner-verlag.de

Inhalt

Vorwort und Danksagung	11
1 Exú Einleitung	17
1.1 Erkenntnisinteresse	20
1.1.1 Wege	21
1.1.2 Die Imagination	26
1.1.3 These	28
1.1.4 Aufbau der Arbeit	33
1.2 Stand der Forschung	40
1.2.1 Brasilianische Umbanda-Forschung	41
1.2.2 Deutschsprachige Umbanda-Forschung	51
1.2.3 Verortung der eigenen Forschung in der wissenschaftlichen Diskussion	54
2 Iansã Das multiple Feld: Methodische Zugänge ..	71
2.1 Ethnologische Feldforschung im <i>Ilê Axé Oxum Abalô/Terra Sagrada</i>	72
2.2 Reisende Methodik der ›Multi-sited Ethnography‹ ..	79
2.3 Das Schreiben, Zuschreiben, Festschreiben: Die ›Writing Culture‹-Debatte	82
2.3.1 ›Sanzala‹ Kollaboratives Forschen	83
2.3.2 Subjektivierung im Feld	92
2.3.2.1 Familiäre religiöse Prägungen	93
2.3.2.2 Auto-ethnographische Wahrnehmung: ›Schwerhörigkeit‹	100
3 Nanã Archiv	109
3.1 Die Lücken der Archive	114
3.2 Oxumaré Trauma als Wissensarchiv	117

3.2.1	Vielschichtigkeit von Trauma	122
3.2.2	Transformation von kollektivem Trauma	124
3.3	Religion als Wissensarchiv	130
3.4	Mythos als erzählende Weltdeutung	142
3.4.1	Mythologie der <i>Orixás</i>	145
3.4.2	Umbanda Wurzeln und Wege	151
3.4.3	Aruanda: Die Bantu-Anderswelt der spirituellen Entitäten	157
3.4.3.1	Die <i>Caboclas</i> und <i>Caboclos</i>	160
3.4.3.2	Die <i>Pretas Velhas</i> und <i>Pretos Velhos</i>	164
3.4.4	Logum Edé Das Menschenbild in der Umbanda	166
3.4.5	Der Mythos der Geburt der Umbanda in Brasilien (1908)	171
3.4.6	Wege und Wurzeln: Brasiliens kulturelle Kannibalisierung	177
3.4.6.1	Die brasilianische Moderne	181
3.4.6.2	Kulturelle Aneignung als Ideal	183
3.4.6.3	Die Tupi: Verborgene Präsenz	186
4	Ogum Sakrale Globalisierung	191
4.1	Transatlantische Wege afroamerikanischer Religionen	193
4.1.1	Die Yorübá-Religion als »Weltreligion«	197
4.2	Obaluaiê Sesshaftwerdung der Umbanda in Mitteleuropa	200
4.2.1	Kartographie der Umbanda im deutschsprachigen Raum Europas	206
4.3	<i>Ilê Axé Oxum Abalô</i>	208
4.3.1	Die Umbanda als reisende Religion	209
4.3.1.1	Oxum Globales Leben: Der religiöse Weg von Mãe Habiba de Oxum Abalô zur Umbanda	210
4.3.1.2	Das religiöse Netzwerk in der Schweiz, Österreich und Deutschland	222
4.3.1.3	Fluxos und Refluxos: »Spirituelle Tourismus« nach Brasilien	227
4.3.1.4	Imagination as a social power: Bezüge zu Afrika	231

4.3.2	Xangô Einkehr und Verortung der Umbanda im Schweizer Bergland	237
4.3.2.1	Ossaim Heilung	246
4.3.2.2	Obá Religion und Feminismus	253
4.3.2.3	Die Gemeinschaft als spirituelle Familie	264
4.3.3	Mobilisierung von religiösem Wissen	266
4.3.3.1	Spiritualität als Zugehörigkeit	271
4.3.3.2	Religion als Heimat	280
4.3.3.3	Der Anfang: Der ›Templo Guaracy‹, São Paulo, Brasilien	282
4.4	Wissensflüsse	289
4.4.1	Religiöse Felder: Verflechtungen und Grenzziehungen	289
4.4.2	Fremdes Wissen: Aneignung und Anschluss	299
4.4.2.1	Der Zivilisationsbruch	305
4.4.3	Verschiebungen und Erneuerungen	310
4.4.3.1	Die ›Tradition der <i>Orixás</i> ‹ in der Umbanda	316
4.4.3.2	Reafrikanisierung der Umbanda im deutschsprachigen Europa	318
5	Oxóssi Bildlichkeit	325
5.1	Das Bild	328
5.1.1	Materielle und immaterielle Bilder	329
5.1.2	Spirituelle Entitäten von »Indianer*innen« und »Sklavinnen und Sklaven« als Stereotype	332
5.1.2.1	Ambivalenz	338
5.1.2.2	Verinnerlichung	340
5.1.2.3	›Othering‹	341
5.1.3	Empirische ikonographische Forschung im brasilianischen Internet	343
5.1.3.1	Stereotype der frühkolonialen Malerei	364
5.1.3.2	Der Einfluss von Vorstellungen aus der Romantik	368
5.2	Der Raum	368
5.2.1	<i>Pejis</i> Öffentliche Altäre und Haus-Altäre in der Umbanda	376
5.2.2	<i>Pontos riscados</i> : Umbandistische Bodenzeichnungen	380

5.3 Medien und Medialität	387
6 Euá Wahrnehmung	395
6.1 BeGeisterte Wahrnehmung	401
6.1.1 Bewusstseins-schulung	404
6.1.2 Verkörperung	406
6.1.3 Mediumistische Entwicklung	409
6.2 Polyphone ethnologische Perspektiven auf Trance	412
6.2.1 Vielschichtigkeit	414
6.2.2 Iemanjá Liebe	417
6.3 Alltag und Agency	422
6.3.1 Fremd-Erfahrung und Selbstgewinn durch Trance	424
6.3.2 Sinnes»behinderte« Wahrnehmung	428
6.3.3 Sprache(n)	432
7 Orunmilá Erinnerung	439
7.1 Kollektives und kulturelles Gedächtnis	440
7.2 Vergessen und Erinnern: die Odùs	447
7.3 Spirituelle und gesellschaftspolitische Erinnerungspraxis	450
7.3.1 »Pilgerreise« zum Frauenkonzentrationslager Ravensbrück, Uckermark	451
7.3.2 Kolonialismus: Verkörperte Bewusstwerdung ..	458
8 Oxalá Schlussbetrachtung und Ausblick	463
8.1 Gesellschaftliche Transformation durch symbolische Umdeutung	466
8.2 Inkorporation als Metapher	471
8.3 »Decolonizing the mind«	472
8.4 Ausblick	474
9 Anhang	477
9.1 Glossar	477
9.2 Referenzen	480
9.2.1 Bibliographie	480
9.2.2 Quellen	504
9.3 Übersicht der Interviews	512

»Überall ist man nur da wahrhaft lebendig, wo man Neues schafft – überall, wo man sich ganz sicher fühlt, hat der Zustand schon etwas Verdächtiges, denn da weiß man etwas gewiß. Also etwas, was schon da ist, wird nur gehandhabt, wird wiederholt angewendet. Dies ist schon eine halb tote Lebendigkeit.

Überall da, wo man ungewiß ist, aber den Drang fühlt und die Ahnung hat zu und von etwas Schönerem, welches dargestellt werden muß, wo man sucht, da ist man wahrhaft lebendig.«

Karl Friedrich Schinkel, 1835

Vorwort und Danksagung

Es war meine naive Annahme, dass ich den spirituellen Wesen und den *Orixás* durch das Denken und Schreiben über ihre spirituelle Welt näher sein und sie so unauflöslich mit meinem Lebensweg verbinden könnte. Doch sowohl in Brasilien als auch in der Schweiz sagten mir im Abstand von 21 Jahren der *Caboclo* Lage Grande durch das Medium Dona Zilda und die *Cabocla* Oxitaia durch die mediale Vermittlung von *Mãe* Habiba auf den Kopf zu, dass ich erst ein Buch über die Umbanda schreiben solle, bevor ich mich weiter meiner eigenen spirituellen Entwicklung widmen dürfe. Ich muss gestehen, dass dies mehr Traurigkeit als Verständnis in mir auslöste, schrieb aber und schreibe noch immer.

Bei mir fiel ein gedanklicher Groschen, als Michael Bohmeyer mich für sein gemeinsam mit Claudia Cornelsen konzipiertes Buch über das Grundeinkommen interviewte (vgl. Bohmeyer/Cornelsen 2019) und mir bei dem Gespräch in einem sonnenüberfluteten Hinterhof in Berlin Mitte erzählte, dass er viele Bekannte und Freund*innen habe, die in diversen spirituellen Welten versunken seien, durch die sie offensichtlich zu einem neuen Leben gefunden hätten, aber er vermisse sie im alltäglichen, sozialen Leben, in dem sie nicht wieder aufgetaucht seien. In meinen Auslassungen zu meiner Malerei erkenne er aber eine Gemeinsamkeit der Spiritualität mit dem humanistischen Denken, die ihm persönlich sehr wichtig sei. Mir scheint, dass dieser gemeinsame Ansatz von Humanismus und Spiritualität auch bei der spirituellen Suche der religiösen Akteur*innen des *Ilê Axé Oxum Abalô* eine Rolle spielt, die im eigentlichen Sinne kein Bedürfnis nach Religion empfinden, aber im Prinzip doch einen religiösen Lebensweg einschlagen. Manche fühlen sich nicht einmal spirituell zugehörig, lehnen jedoch den Begriff der Zufälligkeit für ihr Engagement ab, das sie dazu bringt, die Mühen auf sich zu nehmen, sich mit einer ihnen fremden Kultur auseinanderzusetzen, deren Sprache zu erlernen, um religiöse Lieder zu singen und sich auf ihren Reisen in Brasilien verständigen zu können.

Ich betrachte es als meine humanistische Aufgabe, diese verbindenden Wege zwischen Brasilien und dem deutschsprachigen Europa aufzuzeigen und

die Verschränkungen zwischen einem säkularen Verständnis von Welt und dieser ganz spezifischen Form von religiöser Weltsicht zu analysieren.

Die vorliegende Arbeit wurde im September 2019 im Fach Europäische Ethnologie als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades *Doctora philosophiae* (Dr. phil.) an der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin eingereicht und im August 2020 verteidigt und jeweils mit *Summa cum Laude* bewertet.

Allen voran möchte ich mich bei meiner Doktormutter Regina Römheld bedanken, die mich in unzähligen Gesprächen darin bestärkte, meine Liebe, Involviertheit und Begeisterung für die Umbanda an die übergreifenden und aktuellen Diskurse in der Europäischen Ethnologie anzuschließen, und mich immer wieder dazu ermuntert hat, unbeirrt an meinem Forschungsansatz festzuhalten und meine Ideen auszuformulieren. Ohne ihre nicht nachlassende Unterstützung wäre ich vermutlich doch wieder der Idee verfallen, dass andere diese Arbeit besser hätten schreiben können.

Besonderer Dank geht an Andreas Feldtkeller als meinem Zweitbetreuer, der mir dabei behilflich war, eine angemessene und wertschätzende Sprache der umbandistischen Vorstellungswelt zu finden, und der mir Austauschmöglichkeiten in der religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung einer interkulturellen Theologie mit anderen Wissenschaftler*innen ermöglichte.

Der Gemeinschaft des *Ilê Axé Oxum Abalô*, die mir auf meinen Forschungsreisen ihre Herzen, Gedanken und Wohnungen öffneten, danke ich für ihr mir entgegengebrachtes Vertrauen in ihrem sensiblen spirituellen Feld. Besonders hat es mich gefreut, dass mir *Mãe* Habiba neue unbekannte Räume der Erfahrung geöffnet und ihre Gedanken mit mir geteilt hat.

Auch Manuel Romário Saldanha Neto, Joana Bahia, Karoline Noack, Ullrich Relebogilwe Kleinhempel, Vanessa Birkner und Martina Dannecker danke ich für die vielen geistreichen Gespräche sowie Bettina Schmidt für ihre Anregung, weiter zu forschen und zu promovieren. Anke Heinrich sei für ihre Hilfe mit statistischen Angaben und Graphiken, Meike Caselmann und Daniela Liebscher für Inspirationen im Schreibprozess und dem Finden der richtigen Worte gedankt. In guter Erinnerung werden mir besonders der tägliche Gedankenaustausch mit Simone Franz im Grimm-Zentrum der Humboldt Universität bleiben.

Ohne die finanzielle Unterstützung von PROMI/Promotion Inklusive der Universität zu Köln hätte ich diese Arbeit nicht schreiben können und keinen Neueinstieg in die akademische Welt geschafft. Diese Förderung bedeutet für mich die Würdigung meiner wissenschaftlichen Arbeit und verschaffte mir die lebensnotwendige Grundlage. Meiner Zeit-Coachin María Machón in memoriam, da sie viel zu früh von uns gegangen ist, hat stets zu uns ›Promis‹ gesagt, dass wir nicht nur das akademische Leben genießen, sondern vor

allem unsere Promotionen deshalb zu Ende schreiben sollten, um anderen Forschenden mit Behinderungen ein Vorbild sein zu können. Ich höre ihre ermunternde Stimme noch immer in meinem Kopf.

›Last but not least‹ danke ich von Herzen Farah Lenser für ihr umsichtiges Lektorat; darüber hinaus für das historische Dokument eines Einladungsschreibens zu einer Konferenz in Marrakesch als Initial zur Gründung von *Terra Sagrada* sowie die vielen Gespräche mit ihr, die mich immer wieder auf neue Gedanken gebracht haben.

Ich habe dieses Buch in Erinnerung an meine Urgroßmutter mütterlicherseits, Hermine Wartenberg-Senske, geschrieben, die sich als 16-Jährige gegen Ende des 19. Jahrhunderts von der Altmark aus über die Elbe alleine auf den Weg nach Berlin gemacht hat, um dort ein selbstbestimmtes Leben führen zu können. Ihre Entscheidung, sich nicht fremdbestimmt vereinnahmen zu lassen, ist das Erbe, das ich annehme.

Widmen möchte ich dieses Buch meinem Sohn Apuan. Ich möchte ihm damit die Aufmerksamkeit schenken, die auch die geistigen Welten brauchen, damit sie ihr heiliges und verborgenes Wissen offenbaren, das wir wie in einem Refugium aufbewahren sollten, da es sich nicht einfach repräsentieren lässt.

Saravá Naná! Salubá! Für die, die den Tod wegschickt.

Saravá Euá! Riró! Für die, die aus der Unsichtbarkeit herausführt.

Saravá Ogum! Ogunhê! Für den, der mutig ist und neue Wege einschlägt.

Saravá Obá! Xirê! Für die, die mit dem Herzen denkt.



Abb. 1
Schalkhaftigkeit /
Exú Odará, 2012.
Inga Scharf
da Silva,
Öl auf Leinwand,
100 × 80 cm



1 Exú | Einleitung



Abb. 2 Café im Gutshaus Lichterfelde, Berlin. Foto: ISdS, 2019

Der Saal im Gutshaus Lichterfelde ist grün gestrichen. Die aufgemalten Girlanden und Kränze, die den Eindruck erwecken, als hingen sie tatsächlich von der Decke herunter, sowie die zartrosa Rahmen erinnern an eine Theaterkulisse und geben dem Raum eine sanfte Weite, so als gäbe es dort keine Wände aus Stein. Durch den mittig angebrachten Kronleuchter wirkt der Raum zwar edel und etwas elitär, aber durch die grünen Ornamente auch sehr naturnah.

Dort, wo einst reiche Leute weit ab des einfachen Volkes Berlins nobel dinierten, trinkt heutzutage eben dieses Volk im ›Stadtteilzentrum Steglitz‹ seinen Kaffee und isst dazu Kuchen, während es auf das weitläufige Areal des Schlossparks blicken kann. Hier in diesem grünen Saal, wo tagsüber ein

Café betrieben wird, treffen sich auch zwei Mal im Monat die religiösen Akteur*innen der brasilianischen Religion Umbanda von Berlin, um die spirituellen Entitäten von versklavten Afrikaner*innen – sogenannte *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos*¹ – und Indigenen Südamerikas – sogenannte *Caboclas* und *Caboclos* – aus Brasiliens Kolonialzeit durch Gesang, Musik und Tanz herbeizurufen. Bildlich gesprochen ziehen diese Entitäten der *Senzalas*, der brasilianischen Sklavenhütten, und der Regenwälder Amerikas in Berlin in die Herrenhäuser der ›Casa Grande‹ ein.

Als Gilberto Freyre sein 1933 publiziertes Buch ›Casa Grande e Senzala‹² schrieb, das in Brasilien zu einem Klassiker der Soziologie wurde, stellte er damit seine Vorstellung einer sogenannten ›Rassendemokratie‹ für Brasilien vor, in der sich alle Menschen unabhängig ihrer ethnischen und sozialen Herkunft gleichwertig begegnen können (vgl. Freyre 1990[1933]). Leider hat dieses Buch seine Relevanz bis zum heutigen Tag nicht verloren, da sich die strukturelle Grundlage der portugiesischen Kolonialherrschaft, die auf Rassismus basierte, bis zum heutigen Tag gehalten hat und Brasilien nicht dieser von Freyre beschriebene utopische Ort ist.

Die religiösen Akteur*innen kommen aus den unterschiedlichsten Bezirken Berlins und aus anderen Städten des Landes ins am südlichen Rand von Berlin gelegene Gutshaus Lichterfelde angereist, um mit der musikalischen Begleitung von Trommeln in einer den meisten bislang fremden und neuen Sprache Umbanda-Lieder zu üben. Danach wechseln sie ihre Alltagskleidung – meist Jeans und T-Shirts – gegen die geblümete und gemusterte rituelle Kleidung mit weit schwingenden Röcken und Turbanen auf dem Kopf um. Einige widmen sich dem Arrangement von Kräutern und Blumen für das anstehende Ritual, andere räumen Stühle und Tische aus dem Café und wischen den Fußboden. Nach und nach bekommt der Raum ein neues Gesicht und wirkt auch energetisch wie neu erschaffen, um die religiösen Akteur*innen bei ihrer rituellen Trance zu unterstützen. Die sakralisierten spirituellen Entitäten, die mit der Geschichte eben dieser versklavten Afrikaner*innen und der Indigenen Südamerikas verbunden sind, manifestieren sich in ihren Körpern und sprechen durch ihre Mänder Botschaften auf Brasilianisches Portugiesisch. Um sie herum steht neben deutschen Gäst*innen eine Schar brasilianischer Gäst*innen, die im Rhythmus klatscht und sich über die Ankunft dieser geliebten und verehrten Geister ihrer Heimat in den

1 Vgl. für Begriffsbeschreibungen und Übersetzungen für alle kursiv geschriebenen Wörter (außer der ethnographischen Zitate und Vignetten, die ebenfalls kursiv gesetzt sind) das Glossar im Anhang.

2 ›Herrenhaus und Sklavenhütte‹. Dieses Buch von Gilberto Freyre wurde 1965 ins Deutsche übersetzt und publiziert.

Körpern der meist mitteleuropäischen Medien freut. Seit kurzer Zeit lassen auch sie sich in diese teutonische Umbanda im deutschsprachigen Europa einweihen und erlernen hier vieles wieder neu.

Die Umbanda ist eine von vielen außereuropäischen Religionen, die sich der gängigen (neo)kolonialen Vorstellung widersetzen, dass es religiöse Fließbewegungen und Einflüsse nur unilateral von den westlichen globalen Zentren hin zu den als passiv angesehenen Peripherien gäbe und breitet sich seit Mitte des letzten Jahrhunderts im Zuge eines Exports von Religionen von Brasilien her weltweit aus (vgl. Rocha/Vasquez 2013).

Im deutschsprachigen Europa handelt es sich bei der Umbanda um eine relativ kleine religiöse Bewegung von etwa 200–300 religiösen Akteur*innen im gesamten deutschsprachigen Raum Europas. Sie formieren sich zu Gemeinschaften, deren Mitglieder jedoch losgelöst voneinander ihrem gewöhnlichen Leben in Familien und Berufen nachgehen. Was sie in Bezug auf ein postmigrantisches Europa (vgl. Hill/Yildiz 2018) so interessant macht, ist ihr Bezug zu Brasilien und zu afrikanischen Ländern, die in der zeitgenössischen Alltagspraxis mit Reisen, Tourismus und Globalisierung in Verbindung stehen, aber vom historischen Standpunkt durch Machtkonstellationen des Kolonialismus geprägt sind.

Eine Religion wie die Umbanda, die in ihrer Vorstellungswelt von einer parallel existierenden Mit-Welt ausgeht, in der sich die unsichtbaren Seelenschichten von bereits verstorbenen Menschen auf einer mehr oder weniger konkreten Ebene in personalen Medien verkörpert und den Tod dem Leben zugänglich macht, trägt in sich ein Wissen um Leben und Liebe, aber auch um Krieg, Hass und Gewalt. So sehr die Menschen diese historischen Ereignisse auch psychisch durch emotionale Lücken und Leere, sowie durch Schweigen unterdrücken und vergessen, so zeigt doch die Erfahrung immer wieder, dass nichts vergessen, sondern nur in einem Archiv der Erinnerungen aufgehoben wird und im Bewusstsein zyklisch an die Oberfläche kommt, erinnert und neu belebt wird.

Wie in einem Gefäß oder einem Gedächtnis beherbergen diese Verbindungen der Vergangenheit mit der Gegenwart, dem Leben und dem Tod, von den Menschen mit den Göttern und Geistern ferner eine Vielschichtigkeit an individuellen und kollektiven Traumata. Diese Archive voller Erinnerungen sind beredt, es gibt viele Geschichten zu erzählen. Die Traumata sind geprägt durch die Gewalt, die sich Menschen gegenseitig immer wieder zufügen und die seit Jahrtausenden zur Wirklichkeit unserer Historie und Gegenwart geworden ist.

1.1 Erkenntnisinteresse

Der Einstieg in das Thema des seelischen³ Umgangs mit kollektiven Traumata durch Spiritualität ergab sich durch meine persönlichen und gedanklichen Wege, die mich über jahrelange Auslandsaufenthalte in Brasilien und dem dortigen Kennenlernen der Religionen Umbanda und Candomblé⁴ zu einer spirituellen Gemeinschaft namens *Ilê Axé Oxum Abalô | Terra Sagrada* in den Appenzeller Bergen in der Schweiz gebracht haben.

Diese Umbanda-Gemeinschaft in der Tradition der *Orixás*⁵ verortet sich mit einem Mutterhaus im Kanton Appenzell in der Schweiz und sechs Ablegern in den schweizerischen Orten Stein, Zürich und Bern, den österreichischen Städten Graz und Wien und in der deutschen Stadt Berlin. Jährlich reist ein Teil dieser Gruppe für interne und öffentliche Rituale zu einem siebten Ort in Cumuruxatiba im Bundesstaat Bahia in Brasilien.

Der Name *Ilê Axé Oxum Abalô* stammt aus der westafrikanischen Yorùbá-Sprache und bedeutet: Das Haus (*Ilê*) der Lebensenergie (*Axé*) der Göttin der Süßwasser Oxum mit dem Eigennamen bzw. der Qualität Abalô. Diese spezifische Energie von Oxum bezeichnet das süße Wasser des Wasserfalls im Moment seines Aufpralls nach seinem Absturz in die Tiefe. Der Name *Terra Sagrada* kommt aus dem Brasilianischen Portugiesisch und bedeutet zu Deutsch ›Heilige Erde‹ oder ›Heiliges Land‹ in Bezug zur Beheimatung einer Wissenskultur, die schon viele Reisen, Wege und Formen angenommen hat.⁶ Durch terminologische Bezeichnungen in zwei verschiedenen Sprachen (Yorùbá und Brasilianisches Portugiesisch), die im mitteleuropäischen Raum nicht üblich sind, zeigen sie ihre Verbindung und ihre Herkunft zu Orten in afrikanischen Ländern und Brasiliens außerhalb ihrer eigenen Örtlichkeit im deutschsprachigen Europa.

3 In der Verwendung des Wortes ›seelisch‹ beziehe ich mich auf den allgemeinen Sprachgebrauch und seiner Bedeutung als Gesamtheit von Gefühlsregungen und geistigen Vorgängen im Menschen. Ich beziehe mich hiermit nicht auf eine bestimmte philosophische, religiöse oder psychologische Lehre, in der ›Seele‹ ein diesen Regungen und Vorgängen zu Grunde liegendes immaterielles Prinzip beschreibt.

4 Candomblé (kimbundu »Kandombe«; Schwarzer und yorùbá »Ilê«: Haus; »Das Haus der Schwarzen«): Religionsform, die sich in Brasilien bildete und auf verschiedene afrikanische Glaubensvorstellungen zurückgreift und sie meist miteinander kombiniert.

5 *Orixás* sind Göttinnen und Götter der Yorùbá aus Westafrika im heutigen Nigeria.

6 Alle nicht anders markierten Übersetzungen aus dem Brasilianischen Portugiesisch (und teilweise aus dem Yorùbá) sind von der Autorin dieser Arbeit Inga Scharf da Silva.

1.1.1 Wege

Einer der zentralen Begriffe dieser Arbeit ist der von ›Wegen‹, der meine Abhandlung wie ein roter Faden im übertragenen Sinne der Möglichkeiten, Bewegungen und Veränderlichkeit eines religiösen Raums, von Zugängen zum ethnologischen Forschungsfeld, von der implizierten Ausrichtung der Wissensgeschichte, als gesellschaftliche Identität sowie als Denken in Prozessen durchzieht. Auch die Struktur meines Arguments liegt in der Betonung der Wege, was sich in den Begrifflichkeiten an Wissensflüssen, Wissens- und transkulturellen Dynamiken als Fragestellungen niederschlägt.

Wege beziehen sich in dieser Forschung aber auch auf konkrete Materialisierungen von Transkulturalität, Diaspora und Reise, Netzwerk und ›Mapping‹, Sakraler Globalisierung und spirituellem Tourismus, Migration von Menschen, Wissen und Mythologie, Unterwegssein, Spaziergangforschung, Zwischenräumen und globalen Lebensgeschichten.

Auch die Straße und die Kreuzung als Sinnbild für gleichzeitige Kontinuität und Diskontinuität (vgl. Oswald/Schiel/Wagener-Böck 2018:9f.)⁷ und als Ort, an dem Entscheidungen getroffen werden, beziehe ich mit ein.

Die Beschreibung eines gegenständlichen Weges erinnert im übertragenen Sinn an die Trickster-Gottheit der Yorùbá von Exú in der afrobrasilianischen Mythologie (vgl. Prandi 2001:38–83), der als *Orixá* der Wegkreuzungen ange-

gesehen wird und als Bote die menschliche Welt mit der Götterwelt der *Orixás* verbindet, dabei seine Späße treibt, aber auch prüft und abwägt und vor allem Türen öffnet. In diesem Sinne grüße ich Exú ganz am Anfang meiner Arbeit mit seiner Begrüßungsformel »Laroié Exú«!

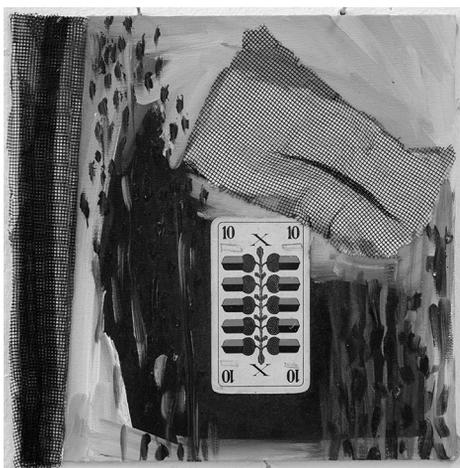


Abb. 3 Zufall | Exú, 2013.
Inga Scharf da Silva,
Mixed media, 25 × 25 cm

7 »Die diesen Zeilen vorangestellte Fotografie zeigt die Ansicht einer Kreuzung.«, »Die Straße steht somit symbolisch sowohl für Kontinuität – durch die Weiternutzung alter Verkehrswege – als auch Diskontinuität – durch die Zerstörung alter Spuren beim Errichten neuer Verkehrswege.«

Exú, der *Orixá* der Schalkhaftigkeit

Exú (auch Elegbará-Legba-Eleguá-Bará genannt) (yorùbá: Èṣù-Èlẹgbára) ist der Schnelle, Erste, Vermittelnde. Ihm muss immer als Erstem durch Opfergaben und Gesängen gehuldigt werden, um die Kommunikation zwischen dem *Aiyé* (der Erde) mit dem *Orun* (dem Himmel) bzw. zwischen den Menschen und den anderen *Orixás* zu gewährleisten. Zwischen diesen Sphären dient er als Vermittler oder Bote.

Sein ihm geweihter Tag ist der Montag, seine Farbe das Rot und das Schwarz. Exú ist das Pendant zum altgriechischen Hermes oder römischen Merkur, dem Götterboten. Umberto Eco geht auf diese beiden Trickster-Gottheiten in der griechischen Antike und in der afrobrasilianischen Mythologie in seinem Roman des ›Foucaultschen Pendels‹ ein: »Aber der Synkretismus hat eine sehr subtile Mechanik. Haben Sie vorhin draußen an der Tür, nahe den ›comidas de santo‹⁸, eine kleine Figur aus Eisen gesehen, so eine Art Teufelchen mit Dreizack und mit Votivgaben vor den Füßen? Das ist der Exu, der im Umbanda sehr mächtig ist, aber nicht im Candomblé. Dennoch wird er auch im Candomblé verehrt, man betrachtet ihn als einen Boten, eine Art degenerierten Merkur. [...] Und wissen Sie, wo Hermes heute ist? Hier, Sie haben ihn an der Tür gesehen, die Leute hier nennen ihn Exu, diesen Boten der Götter, diesen Vermittler, diesen Händler, der den Unterschied zwischen Gut und Böse nicht kennt.« (Eco 1989[1988]:216, 219).

Einer der vielen Mythen, die Exús Position als Erster unter den *Orixás* thematisiert, ist der Mythos ›Exu come tudo e ganha o privilégio de comer primeiro‹⁹ (vgl. Prandi 2001:45f.). Es wird erzählt, dass Exú als adoptierter Sohn von Iemanjá und Orunmilá und Bruder von Ogum, Xangô und Oxóssi viel und alles aß – von den Tieren, Getreiden, Früchten, Wurzeln bis zu den Pfefferschoten – und alles trank – von Bier, Schnaps, Wein bis zum Palmöl. Er war unersättlich und immer hungrig. So hungrig, dass er auch Bäume und die Weiden aß und begann, das Meer zu verschlingen. Da wurde Orunmilá wütend und befürchtete, dass er auch den Himmel essen würde. So bat er dessen Bruder Ogum, ihn zu töten. Aber Exús Hunger hörte mit seinem Tod nicht auf, im Gegenteil. »Mesmo depois de morto, podia-

8 Mahlzeit für den Heiligen, d. h. einer Essensgabe an einen *Orixá*.

9 Exú isst alles und erhält das Privileg, als Erster zu essen.

-se sentir sua presença devoradora, sua fome sem tamanho«¹⁰ (ebd.:46). Er aß alles, so dass die Menschen verhungerten und starben. Als auch das Orakel von Ifá¹¹ Exús Drängen wahrnahm, Aufmerksamkeit zu erhalten, wurde Exú besänftigt und weitere Katastrophen verhindert. Exú wurde das Recht zugestanden, immer vor allen Gaben an die Orixás zu essen zu bekommen. »Para haver paz e tranqüilidade entre os homens, é preciso dar de comer a Exu, em primeiro lugar.«¹² (ebd.).

Als Tricksterfigur innerhalb des Pantheons ist Exú für sein ambivalentes Wesen und von daher vor allem für sein schelmenhaftes Tun gegenüber Menschen und den *Orixás* sowie für seine politische Korruption, Ironie, sexuellen Perversitäten und hinterlistigen Späße bekannt, aber auch für seine Intelligenz (vgl. Verger 2013[1957]:79f.). »Pessoas que têm a arte de inspirar confiança e dela abusar, mas que apresentam, em contrapartida, a faculdade de inteligente compreensão dos problemas dos outros e a dar poderados conselhos, com tanto mais zelo quanto maior a recompensa esperada«¹³ (ebd.) Sein Wesen ist vom Feuer geprägt, das sich durch Bewegung, Ekstase und Kristallisation auszeichnet (vgl. Kreszmeier 2008:154). »Es gibt kein lauwarmes Feuer, es ist in seiner Wesenhaftigkeit heiß und wird es immer bleiben.« (ebd.).

Der Mythos »Exu torna-se o amigo predileto de Orunmilá«¹⁴ (vgl. Prandi 2001:76ff.) thematisiert diesen Hang zum Chaos, der von der Freundschaft der gegensätzlichen Charaktere von Exú und Orunmilá erzählt. Es wird erzählt, wie unterschiedlich der besonnene Orunmilá¹⁵, der den Menschen das Wissen um das Schicksal durch das Lesen der Kaurimuscheln und das Orakel brachte, von dem agilen Exú war, der im Gegenzug immerzu Missverständnisse und Brüche zu verursachen versuchte. »O caráter de Orunmilá era o destino, o de Exu, o acidente«¹⁶ (Prandi 2001:76). Dennoch wurden die beiden zu besten Freunden,

10 Auch nach seinem Tod konnte seine verschlingende Anwesenheit gespürt werden, sein maßloser Hunger.

11 Vgl. für das Orakel von Ifá das siebte Kapitel über Erinnerung.

12 Um Frieden und Ruhe unter den Menschen zu erhalten, muss Exú als Erstem Essen gereicht werden.

13 Menschen, die es vermögen, Vertrauen zu schaffen und dieses zu missbrauchen, aber andererseits die Fähigkeit haben, die Probleme anderer intelligent zu verstehen und wegweisende Ratschläge zu geben; mit umso größerem Eifer, je größer die erwartete Belohnung ist.

14 Exú wird zum bevorzugten Freund von Orunmilá.

15 Über Orunmilá vgl. das siebte Kapitel über Erinnerung.

16 Der Charakter von Orunmilá war das Schicksal, der von Exú der Unfall.

da sich Exú als der einzige wahre Freund erwies, als Orunmilá seine Bekannten auf die Probe stellte und sich als tot ausgeben ließ (ebd.).

Exú ist immer in Bewegung, immer anwesend. Er öffnet symbolische Türen bzw. Möglichkeiten im Leben. Sein Aufenthaltsort ist deshalb die Kreuzung. Im Mythos »Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas.«¹⁷ (ebd.:40f.) wird von der Zeit erzählt, als Exu keinen Reichtum besaß, weder Land noch Wasser sein eigen nannte und ohne Beruf, künstlerische Begabung oder Mission war und vagabundierend in der Welt herumstreunte. »Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio, não tinha profissão, nem artes, nem missão. Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro.«¹⁸ (ebd.:40). Als er jedoch am Haus von Oxalá vorbeikam, blieb er für 16 Jahre dort, um Oxalá bei der Erschaffung der Menschen zuzusehen. Er redete und fragte nichts, sondern beobachtete stattdessen genau, wie Oxalá die Hände, Füße, Augen und alle anderen Körperteile der Menschen erschuf. Eines Tages bat Oxalá ihn, sich an der Kreuzung aufzustellen, um die Besucher*innen aufzuhalten und sie um eine Gabe für Oxalá zu ermahnen. Denn Oxalá hatte keine Zeit für Besucher*innen und um Geschenke zu öffnen, er musste unermüdlich Menschen schaffen. Da Exú seine Aufgabe so gut übernahm, entschied Oxalá, dass jede*r Besucher*in auch eine Gabe an Exú abgeben solle. Exú entschied also, dort genau an der Kreuzung sein Haus zu bauen und seine Aufgabe wahrzunehmen. Das machte ihn reich und mächtig. »Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu.«¹⁹ (ebd.:41).

Getreu einer »Praxis des Weges« (Oswald/Schiel/Wagener-Böck 2018:12) umfasst meine Akzentuierung der Wege als Metapher auch Fragen der Interaktion von spiritueller Suche, Trance, Mythen und Rituale. Spirituelle Suche und Trance sehe ich als Formen des Übergangs an, Mythen und Rituale als Form der Vermittlung und der Kommunikation.

Die vorliegende Arbeit handelt in diesem metaphorischen Sinne der Wege von Verflechtungen und Bewegungen, da es weder in Brasilien, noch im mitteleuropäischen Raum die eine »wahre« und »echte« Umbanda gibt. Es gibt Umbandas im Plural, da es sich um Traditionen und Neuinterpretationen von

17 Exú erwirbt sich die Macht über die Kreuzungen.

18 Exú hatte keinen Reichtum, keinen Großgrundbesitz, keinen Fluss, keinen Beruf, keine Künste, keine Mission. Exú hat die Welt ohne Aufenthaltsort durchwandert.

19 Niemand kann eine Kreuzung überqueren, ohne Exú etwas zu zahlen.

Ritualen und Wissen handelt, die oral überliefert und non-dogmatisch und non-konform (vgl. Graul 2013:290) sind.

Mein Zugang zu diesen Wissenswelten der Umbanda, die sich mit dem Intellekt, der Intuition, den Emotionen und dem Körper wahrnehmen lassen, ist ursprünglich über mein Interesse als Ethnologin und Künstlerin²⁰ entstanden, bis ich mich ausgelöst durch eine schwere Krankheit auch in ein Medium der Umbanda im *Ilê Axé Oxum Abalô* verwandelt habe. Dieser Grenzweg zwischen Religion, Wissenschaft und Kunst korrespondiert mit meinen Erfahrungen des ›Zwischen-den-Stühlen-Sitzend‹ als seit frühester Kindheit auf beiden Ohren hochgradig schwerhörig. Diese persönlichen Erfahrungen schlagen sich auch im Prozess des Schreibens nieder, wenn ich über differenzierende Wahrnehmungen der Sinne, meine ›Schwerhörigkeit‹ (vgl. Scharf da Silva 2016) und die rituelle Trance berichte. Es geht mir um einen neuen Sinn von Reflexionen einer Methode von Feldforschung, die sowohl analytische und rationale Gedanken, als auch Sinnlichkeit und Wahrnehmung zulässt. Sinn/Sinne/Sinnlichkeit gehören auch jenseits ihrer klanglichen Ähnlichkeit zusammen, weil Sinnlichkeit und die Sinne Bedeutungen in sich tragen und also Sinn machen.

Im Sinne einer postmigrantischen Forschung möchte ich auch einen Beitrag zu einer Innenansicht über religiöse Trance leisten, die inmitten unserer eigenen Gesellschaft praktiziert wird statt ein ›Othering‹²¹ fortzuführen, indem diese religiöse Praxis als ›anders‹ und außerhalb des eigenen Erfahrungsbereichs verortet wird. Raquel Romberg weist darauf hin, dass die Deutungsmacht dieses sehr emotional besetzten Feldes der religiösen Erfahrung meist von Außenstehenden wie Missionaren oder Reisenden übernommen wurde und dabei immer Menschen in kolonialisierten Positionen und in nicht-europäischen Ländern beschrieben hat (vgl. Romberg 2014:225), statt auch den Sinn durch die Innensicht und im eigenen, europäischen Umfeld wertzuschätzen.

»Highly emotional and vivid, if mostly controversial, descriptions and evaluations of spirit possession have been produced by outsiders – from missionaries, travelers, and literati in colonial times to social scientists and artists in contemporary times. Rather than providing insights about their significance from

20 Eines der markanten Daten in meiner künstlerischen Beschäftigung mit meinen inneren und den äußeren Welten ist das Jahr 1998, als ich mit einer Serie an Gemälden anfang, die ich ›Inkorporationen‹ nannte und u. a. 2007 in einer Einzelausstellung mit dem Titel ›Hingabe‹ in der Wasser-Galerie in Berlin Mitte und 2006 im Iberoamerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz gezeigt habe. Seit 2008 nutze ich ein Atelier im Atelierhaus ›Sigmaringertart‹ in Wilmersdorf der Kulturwerke des ›Berufsverbands Bildender Künstler‹ (BBK) von Berlin.

21 Vgl. ›Othering‹ im fünften Kapitel der Bildlichkeit.

the practioner's perspective (unthinkable then), colonial representations of possession cults have been assessed by postcolonial scholars as reflections of colonialist and primitive discourses about Others.« (Raquel Romberg 2014:225)

Mir geht es dabei weniger um eine Fokussierung auf die eigene Gesellschaft anstelle eines Blicks auf andere Kulturen, sondern um eine generelle Veränderung im Blick und in der Bewertung auf die immerzu als »anders« und »exotisch« markierten religiösen Praktiken. Diese von außerhalb Europas kommenden religiösen Traditionen sollten, so meine ich, als geistige²² Transformationen innerhalb europäischer Gesellschaften anerkannt werden.

Ein wesentliches Augenmerk möchte ich auch darauf richten, dass in der vorliegenden Forschung über die Umbanda im deutschsprachigen Europa nicht nur Brasilianer*innen in einem neuen kulturellen Kontext ihre Religionen²³ praktizieren und dadurch neue spirituelle und soziale Räume innerhalb der mitteleuropäischen Gesellschaften öffnen, sondern dass diese auch von europäischen religiösen Akteur*innen geteilt werden.

1.1.2 Die Imagination

Über irdische Verbindungsrouten hinaus und dabei parallele Welten voller Götter und Geister einschließend, sind es vor allem die imaginativen Vorstellungswelten als soziale Kraft und Macht, die mich als Ethnologin in dieser Arbeit am meisten interessieren. George Marcus beschreibt diese Orte der Imagination folgendermaßen:

»This reflects the emergence of multi-sited fieldwork about which I have written, but it does not mean the literal multiplication of successive Malinowskian periods of fieldwork²⁴ at related sites [...] Rather, it entails constructing fieldwork as a social symbolic imaginary with certain posited relations among

22 In der Verwendung des Begriffs »geistig« beziehe ich mich auf den umgangssprachlichen Gebrauch, in der ein kognitives mit einem emotionalen Bewusstsein und Denken einhergeht.

23 Ich verweise hier auf die »Religionen von Migranten [...] als Stiefkind der Forschung« (Wagenseil vgl. Kleine 2016), über dessen Sichtbarmachung sich der Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst REMID 1989 gründete.

24 Auf die Methodik der ethnologischen Feldforschung in der Tradition von Bronislaw Malinowski und der multi-lokalen Ethnographie nach George Marcus gehe ich im zweiten Kapitel »Das multiple Feld« ein, an dieser Stelle soll der Verweis auf die Imagination reichen.

things, people, events, places and cultural artifacts, and a literally multi-sited itinerary [...]

Literal fieldwork operates within this imaginary, bringing into juxtaposition sites that demonstrate certain connections or relations and the cultural significance that they carry about a world, or worlds in change.« (George Marcus 2010:268)

Ich möchte Antworten auf die Frage finden, auf welche Weise sich Menschen einer Religion anschließen, die nicht in ihrer kulturellen Sozialisation angelegt wurde und ›fremdes‹ Wissen annimmt und lebt. Wie verleiht die Religion ihrer Welt Sinn? Im Mittelpunkt meiner Argumentation stehen die Vorstellungswelten einer erdumspannenden Zugehörigkeit zu einer Tradition, die ihren Anfang in unbereisten Sehnsuchtsorten in Afrika findet und über Brasilien nach Mitteleuropa gekommen ist. Es ist die Imagination von Zugehörigkeit.

Die Feldforschung, die dieser theoretischen Arbeit zugrunde liegt, wurde in einer religiösen Gemeinschaft durchgeführt, dessen spirituelle Leiterin Habiba de Oxum Abalô (mit bürgerlichem Namen Astrid Kreszmeier) bzw. *Mãe-de-Santo* (eine sogenannte ›Mutter-im-Heiligen‹) eine österreichische und Weiße²⁵ Frau mit einer überwiegend Weißen Gemeinschaft ist, die in einer afroamerikanischen und Schwarzen Tradition agiert. Die brasilianischen Begrifflichkeiten *Mãe-* oder *Pai-de-Santo*²⁶ werden im mitteleuropäischen Raum in der lautsprachlichen Alltagswelt und auch schriftlich durch mich unübersetzt übernommen und bezeichnen die Position der spirituellen Führungspersönlichkeit.

Am Anfang der Entstehung dieses religiösen Hauses fand sich eine Gruppe von sich als anti-rassistisch definierende und agierende Mitteleuropäer*innen zusammen, zu der neuerdings auch viele brasilianische und portugiesische Migrant*innen hinzukommen, sodass sich ein zeitgenössisches und transformatorisches religiöses Feld ausmachen lässt.

25 Ich setze die ethnischen Bezeichnungen ›Schwarz‹ und ›Weiß‹ im Sinne einer ›Kritischen Weißseinsforschung‹ in großen Buchstaben, weil ich sie nicht als phänotypische, sondern als soziale und gesellschaftlich wirkungsvolle Kategorien verstehe (vgl. Eggers/Kilomba/Pische/Arndt 2005:13); vgl. auch das fünfte Kapitel über Bildlichkeit, dort das Unterkapitel über Praktiken des ›Othering‹. Ich danke Jacqueline Mayen und João Albertini von ›Afropolitan Berlin‹ für anregende Gedanken durch ihren interaktiven Workshop zu Rassismus und kritischem Weißsein ›Die Weißheit mit Löffeln gefressen‹ am 23.3.2019 im Forum Brasil. Ich selbst bin eine Weiße Frau.

26 Die Begriffe *Mãe-* und *Pai-de-Santo* können aus dem brasilianischen Portugiesisch mit ›Mutter oder Vater-im-Heiligen‹ (das Heilige bezeichnet hier die Religion) übersetzt werden.

Es stellt sich hier die Frage nach der Legitimität von kultureller und innerpersönlicher Aneignung, also sozialer und individueller Verkörperung von Bewusstsein. Ist der Vorwurf einer Kolonialisierung des Inneren in der Form des Bewusstseins als Ausweitung der territorialen Erdbesetzungen der Kolonialzeit (vgl. Csordas 2009:3) angebracht oder handelt es sich um eine antikonkoloniale Bewegung, die sich als nonkonforme spirituelle Gemeinschaft gegen die normativen Repräsentationen wendet?

1.1.3 These

Wenn sich, wie George Marcus ausführt, die Künste und Künstler*innen viel mit individuellen und kollektiven Traumata auseinandersetzen (vgl. Marcus 2010:270)²⁷, kann – so schlage ich es vor – das Forschungsfeld um ein anderes Feld der Sensibilität außer der künstlerischen Wahrnehmungsformen in den Bereich der religiösen Trance erweitert werden. Trancezustände sind in der Umbanda die Grundlage der Kommunikation mit einer immanent heiligen Welt, die durch und in der Natur und in Menschen lebt. Die Medialität von Menschen dient als Zugang zu Handlungsfähigkeit (Agency) im Alltag und darüber hinaus zur seelischen Verarbeitung kollektiver Anliegen.

Meine These ist, dass diese mediumistische Religion sich im mitteleuropäischen Raum mit ähnlichen gesellschaftspolitischen Themen auseinandersetzt wie in Brasilien. Neben alltäglichen Bedürfnissen der Orientierung und Annahme von seelischem Suchen sind es auch die Aufarbeitung von sozialen Themen, die in den hiesigen Gesellschaften verdrängt wurden. Dies zeigt sich als eine kollektive Traumabewältigung²⁸ durch Trance als postkoloniale Erinnerungspraxis. Walter Mignolo benannte diesen möglichen Umgang mit Trauma in seinem Vortrag im Haus der Kulturen der Welt in Berlin am 10. Juni 2014 als einen Prozess, durch den »decolonializing the mind, there is no doctor and no nation to do that«²⁹ und über Landes- und Kulturgrenzen hinweg funktioniert. So möchte ich in der vorliegenden Arbeit einen Beitrag zu dem Topic leisten, das Walter Mignolo die »spirituelle Wahl« (»spiritual option«) für globale Zukunftsperspektiven der Erde nennt.

27 »I have found that many of these art projects are concentrated [...] with questions of collective trauma and suffering [...]«.

28 Ich beziehe mich in dieser Arbeit nur auf Traumabewältigung auf der kollektiven Ebene, was eine individuelle Ebene nicht ausschließt. Dies ist aber nicht das Thema der vorliegenden Arbeit.

29 Walter Mignolo am 10.6.2014 im Haus der Kulturen der Welt auf Einladung von Regina Römhild, vgl. Haus der Kulturen der Welt 2019.

»Briefly stated, the spiritual option advocates decolonizing religion to liberate spirituality. It operates mainly at the level of knowledge and subjectivity (in the scheme of the colonial matrix), but it is fundamental to the decolonization of economy and politics [...]

There is no safe place. Spirituality can be found beyond religions (in the etymological sense of the word, which means »community building«, not only in its sacred dimension) [...].

What the spiritual option offers is the contribution of opening up horizons of life that have been kept hostage (that is, colonized) by modernity, capitalism, and the belief in the superiority of Western civilization. Hardcore materialists tend to look at spirituality as related to »new age« or to soft and romantic revolutionaries. By such arguments, progressive secular intellectuals indirectly support capitalist's arguments for modernity and development. I see the spiritual option differently.« (Walter Mignolo 2011:62f.)

Auch Jean-Paul Sartre fragt nach der Möglichkeit von Heilung für eine europäische Kolonialmacht – in diesem Fall Frankreich – im Vorwort von Frantz Fanons 1961 erschienenem Buch ›The Wretched of the Earth‹, indem er fragt: »Frankreich war einst der Name eines Landes. Passen wir mal auf, daß es nicht der Name einer Neurose wird. [...] Gibt es Heilung?« (Sartre, zitiert in Fanon 1981[1961]:27).

Die Entwicklung meiner These ist phänomenologisch als eine Erkenntnis zu sehen, die sich für mich im Prozess des Forschens (also Beobachtens und Nachdenkens) erst langsam gezeigt hat. Diese Religionspraxis hat ein großes Anliegen für Heilung, weshalb ich mich anfangs fragte, was geheilt werden will, individuell und kollektiv? Ich bin immer davon ausgegangen, dass die jüngste Vergangenheit der beiden deutschen Diktaturen³⁰ von größter Wichtigkeit sei, aber im Laufe meiner Vermutungen kristallisierte sich für mich heraus, dass es sich in dieser länderübergreifenden (und nicht ausschließlich deutschen) Gemeinschaft in der Mitte Europas auch um ein post- und dekolonialisierendes Erbe handelt, das durch die religiöse Praxis des Heilens »bearbeitet« wird (vgl. Pordeus 2000:62–66 für den Begriff der Arbeit in der Umbanda)³¹.

30 Ich meine damit den Nationalsozialismus (1933–1945) und die Deutsche Demokratische Republik (DDR) (1947–1989) (für letztere vgl. Knabe 2007).

31 »Eines der zentralen und immer wiederholten Begrifflichkeiten in der umbandistischen Terminologie ist das Wort *trabalho* (Arbeit/Aufgabe/Auftrag): »Arbeit und Magie sind in dieser religiösen Auslegung Synonyme. Dies ist historisch zu erklären, da im kolonialen System Brasiliens die Arbeit die nicht-ehrbare und erzwungene Tätigkeit der schwarzen Sklaven war, die von ihrer eigenen Produktion keine Resultate erfuhren. Die Gaunerei bzw. der *jeitinho brasileiro* (die so genannte »brasilianische Art und Weise« im Diminutiv) als Anti-Arbeit wurde im kollektiven Gedächtnis als

Diese Überlegung werde ich in der vorliegenden Arbeit sukzessive entblättern. Ich verwende hier bewusst die passive und phänomenologische Form der Beschreibung, weil es sich um eine Interaktion von materiellen mit immateriellen Welten handelt, wie es Religionen eigen ist.

Was bewirken diese Verkörperungen von spirituellen Entitäten der *Caboclas* und *Caboclos* sowie der *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos*, die bis ins Innere des Bewusstseins und der Körper von Medien einwirken, für die emotionale und gedankliche Entwicklung der Gläubigen oder über sie hinaus?

Ausgehend von meinen ethnologischen Forschungen in Brasilien 1996 bis 2000 in den Bundesstaaten von Bahia, Pernambuco und São Paulo wende ich mich in meiner aktuellen über fünfjährigen Forschung der Umbanda durch das eingangs genannte Fallbeispiel der religiösen Umbanda-Gemeinschaft des *Ilê Axé Oxum Abalô* im mitteleuropäischen Raum der Schweiz, Österreichs und Deutschlands zu. Daher interpretiere ich die Umbanda nicht im luftleeren Raum, sondern durch eine Verflechtungsgeschichte und in Bezug zu ihrer Entstehung und Herkunft in Brasilien. Dieser geographische Raum ist nicht national begrenzt, sondern beschreibt die deutschsprachigen Regionen Europas. Ich beziehe mich darin auf den Gebrauch in den Geschichtswissenschaften, in der historische Ereignisse und Entwicklungen nicht mehr in national begrenzten Räumen, sondern verflochten innerhalb einer Globalgeschichte (vgl. Randeria/Römhild 2013:9) beschrieben werden. Es sind Länder, die sich nicht als typische Kolonialmächte definieren, wie es England, Frankreich, Belgien, die Niederlande (und auch Spanien und Portugal)³² tun und trotz ihrer kollektiven Verdrängung von ihrer kolonialen Vergangenheit geprägt sind (vgl. Randeria/Römhild 2013:10).

Ich möchte die Umbanda im mitteleuropäischen Raum aber nicht auf die Bewältigung von kollektiven Traumata reduzieren, ganz im Sinne von *Iya*³³ Habiba in ihrer Aussage, dass »die Entwicklung von Entitätenlinien wie *Pretos*

besserer Ausweg aus der Misere gedeutet. Erst im neuen kapitalistischen System des beginnenden 20. Jahrhunderts, d. h. eben dem Moment der Entstehung der Umbanda als brasilianischer Religion, erfuhr das Wort eine positive Bedeutungsänderung. Arbeit wurde bezahlt und zu einem Symbol der Hoffnung auf ein besseres Leben. In diesem Kontext ist der Begriff *trabalho* in das umbandistische Glaubenssystem integriert worden. Sogar die Exu-Figur in der Umbanda, der Bösewicht schlechthin, muss »arbeiten«, um sich nach der kardezistischen Evolutionsvorstellung auf der religiösen Ebene der Umbanda bewähren zu können.« (Scharf da Silva 2017[2004]:153).

32 Randeria/Römhild (2013:10) beschreiben England, Frankreich, Belgien und die Niederlande als historische Kolonialmächte, nicht aber Spanien und Portugal. In Bezug auf Südamerika ist die Iberische Halbinsel aber von historischer Bedeutung, da sie diesen Raum der Amerikas kolonialisiert haben.

33 *Iya* leitet sich aus dem Yorùbá ab und ist ein Äquivalent für *Mãe*. Es bedeutet ebenfalls »Mutter«.

Velhos oder *Caboclos* durchaus als kreativer Versuch gedeutet werden [kann], ausgegrenzte, verloren gegangene und bis hin zu verschuldeten Opfern an einen neuen Ort in der eigenen »Seele« zu bringen. Wir leben in einer Zeit der zunehmenden Psychologisierung, so wäre es eben schade, wenn das »Lebensfestliche« darunter verloren ging.« (Kreszmeier im Interview mit Scharf da Silva, Skype Stein AR – Berlin, 5.11.2014). Ganz im Gegenteil möchte ich in dieser Forschung gedanklich an die ›Politik der Affirmation‹ von Rosi Braidotti anschließen, in der sie in ihrer Ethik einer Positivität intensiv auf die Frage nach dem Leid eingeht (vgl. Braidotti 2018[2006/2008]). Die Überlegung der Integration von Leid durch ererbte kollektive Traumata in ein sonst positiv angesehenes Leben ist zentral für meinen Gedankengang in Bezug auf meine Analyse der Umbanda im deutschsprachigen Europa. Sie ist mir zu einer Gewissheit während meiner jahrelangen empirischen Forschung geworden. Braidotti betont, dass es in ihrer affirmativen Ethik »nicht um eine Vermeidung von Schmerz geht, sondern vielmehr um einen anderen Weg, diesen zu verarbeiten, hin zu einer Nachhaltigkeit als Affirmation.« (ebd.:12). Es geht ihr darum, den Begriff

»eines ›nachhaltigen Selbst‹ zu radikalieren und gleichzeitig moralistische Verallgemeinerungen über die Heiligkeit des Lebens als einem christlichen Konzept zu vermeiden. [...]

Affirmation bedeutet, die Resignation und Passivität, die aus einer Verletzung, einem Verlorengehen, einer Enteignung folgen, zu überwinden, um selbst fortzudauern und sich wandeln zu können. Dass es in dieser Ethik wesentlich um den Wandel negativer in positive, das heißt freudige Leidenschaften geht, also darum, hinter den Schmerz zu kommen, bedeutet nicht, den Schmerz zu verleugnen, sondern ihn zu aktivieren, ihn durchzuarbeiten, um an etwas zu gelangen, das jenseits der Dialektik der Anerkennung und den Politiken des Ressentiments liegt. ›Positivität‹ soll hier keinen allzu leichten Optimismus nahelegen oder ein achtloses Zurückweisen menschlichen Leidens. [...]

Den Prozess der Subjektbildung von der Negativität zu lösen und ihn mit *affirmierter Andersheit* zu verknüpfen bedeutet, dass das ethisch Gute neu definiert wird, und zwar nicht über ein dialektisches Schema von entweder Anerkennung oder Ablehnung, sondern vielmehr als Reziprozität der jeweiligen Zuschreibungen innerhalb einer geteilten Praxis der gemeinsamen Konstruktion von Affirmation.« (Rosi Braidotti 2018[2006/2008]:11ff.)

Diese polytheistische³⁴ Religion bietet ihren europäisch stämmigen Akteur*innen eine andere Religion und einen alternativen Raum an als jenen, in den

34 Vgl. zur Diskussion um Polytheismus der Umbanda das dritte Kapitel des Archivs.

sie hineingeboren worden sind und in deren Leben es (teilweise wegen des Zivilisationsbruchs³⁵) häufig einen Mangel oder eine Leere an spiritueller oder religiöser Entfaltung gibt. Einerseits bietet sie ihnen Lebendigkeit, Körperlichkeit, Gesang und Tanz an, aber damit im Lebensalltag verwoben auch eine Gemeinschaft, ein Gefühl der Zugehörigkeit und ein aktives Handeln auf die drängenden ökologischen Probleme unserer Erde. Diese lebendigen Aspekte des Gefühls einer religiösen Verbundenheit mit anderen Menschen und nicht-menschlichen Akteur*innen (den spirituellen Entitäten) finden sie vermutlich nicht in den hier üblicherweise ansässigen Religionen und im rationalen Humanismus, der meist auch als atheistisch verstanden wird.

Andererseits finden die religiösen Akteur*innen in der Umbanda im mitteleuropäischen Raum eine Religion mit weiblichen Geistern und Göttinnen – nebst männlichen Geistern und Göttern –, die sich in einem Umfeld von hegemonialen Religionen mit einer patriarchalischen Ausrichtung unterscheiden. Das beinhaltet ein System an neuen Geschlechterkonstruktionen und Vorbildern für die Menschen jenseits genormter binärer Rollenbilder im religiösen Feld. In der vorliegenden Arbeit werde ich immer wieder auf diese geschlechterspezifischen Bezüge eingehen, aber sie nicht weiter ausbauen, um den Rahmen nicht zu sprengen.

Auf der Grundlage einer Beschreibung der in Brasilien als Personifizierungen bekannten spirituellen Geist-Entitäten der *Caboclas* und *Caboclos* als ›freie, wilde Indianer*innen‹ der brasilianischen Regenwälder und der *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos*³⁶ als alte, schwarzafrikanische ›Sklavinnen und Sklaven‹ der *Senzalas* (Sklavinnen- und Sklavenhütten) aus Brasiliens Kolonialzeit, analysiere ich die Veränderungen von Deutungen der Umbanda im *Ilê Axé Oxum Abalô*. Hier zeigt sich ein Wandel von der brasilianischen Religion des Volkes bzw. der Aufwertung von Unterdrückten und Marginalisierten zu einer Religion der Naturkräfte. Ich erörtere, wie die Natur als universell gültige Wahrnehmung der Welt (vgl. Kreszmeier 2019a, 2019b) eine wichtigere Position als die kulturell geprägten Charaktereigenschaften der Götter- und Geisterwelt einnimmt, die im transkulturellen Prozess im *Ilê Axé Oxum Abalô* ent-personalisiert werden. Dieser Prozess der religiösen Transnationalisierung wurde durch das berufliche Netzwerk der Akteur*innen, die die Anfänge der Umbanda im mitteleuropäischen Raum initiierten, unterstützt und ergänzt.

35 Vgl. ›Zivilisationsbruch‹ im vierten Kapitel der Sakralen Globalisierung.

36 Während es in Deutschland herkömmlicherweise eher üblich ist, in einer verallgemeinerten Weise nur in einer männlichen Form von Menschen und Geistwesen zu sprechen, ist dies in der Alltagssprache in Brasilien nicht üblich. So werden auch in der sprachlichen Verwendung durchaus auch die weiblichen neben den männlichen Daseinsformen benannt.

Die Verflechtung von Arbeitswelt in Berufen aus dem naturtherapeutischen Spektrum und spirituellen Heilmethoden ist selbstredend.

Zu Anfang meiner Forschung im Jahr 2014 vermutete ich, dass sich im Zuge einer Ent-Personalisierung der umbandistischen Vorstellungswelt keine Entitäten-Linien im deutschsprachigen Europa herausbilden werden, die Marginalisierte der hiesigen Gesellschaft verehren und im religiösen Ritual positiv um- und aufwerten, wie es sich in Brasilien vollzieht. Im deutschsprachigen Raum könnte es parallel zu dem Erscheinen der brasilianischen *Baiano*-Entitäten als regionale Personifizierungen aus Bahia (vgl. Scharf da Silva 2017[2004]:170–177,200) hierzulande spirituelle Linien von stereotypisierten und ergo auf ein bestimmtes Wesen reduzierte und essentialisierte »Arbeitslos*innen«, »Behinderten«, »Migrant*innen« und Kindern geben, da sie alle keine eigene Lobby haben. Würde es diesen politisch-gesellschaftlichen Aspekt in der deutschsprachigen Umbanda geben, könnten die armen Nordostler*innen von Mitteleuropa – die Berliner*innen – in der Umbanda der Schweiz als Geistwesen aufgewertet werden, wie es mit den Einwanderern aus Bahia (aus dem Nordosten Brasiliens) in São Paulo – den ›Baianas‹ und ›Baianos‹ – geschieht. Da die Umbanda im deutschsprachigen Europa noch sehr jung ist, wird sich dieser Aspekt vielleicht erst in der Zukunft herausbilden.

Da es den kulturellen Rahmen in Mitteleuropa nicht gibt, der die Entitäten-Linien und einzelnen Geistwesen allgemein bekannt macht, war es wahrscheinlich, dass die Religion Umbanda andere Aspekte ihrer Kosmologie akzentuieren würde als die soziologische. Als erste These und ausgehend von diesem brasilianischen Denken der Vorstellung von personalisierten Seelen formulierte ich, dass die in der Religion angelegte Wahrnehmung der Natur als etwas Marginalisiertes und Vergessenes empfunden wird und daher bewusst eine Aufwertung erfährt. Jetzt, nachdem ich die Vorstellung von Seelenschichten statt personalisierter Seelen bei *Terra Sagrada* kennengelernt habe, erkenne ich die Naturerfahrungen über die Religion als Zugang und Brücke zu einem anderen, noch fremden (brasilianischem oder afrikanischem) Wissen, in dem der Aspekt der Naturelemente einer unter vielen anderen ist und keinen Widerspruch zur Personifizierung darstellt.

1.1.4 Aufbau der Arbeit

Meine Argumentation der Verkörperung von mehr als menschlichem Bewusstsein und der Bedeutung dieser transformatorischen Zustände in der Umbanda ist in acht Kapitel strukturiert, die ich in vier Abschnitte mit einer Ausrichtung und Einbettung meiner Forschung (erstes und zweites Kapitel), von Grundlagenwissen (drittes und viertes Kapitel), deren Anwendung auf meine empirische Forschung (fünftes bis siebentes Kapitel) und als Schlussbe-

trachtung und Ausblick (achtes Kapitel) unterteile. Nach einer Auseinandersetzung mit dem Stand der Forschung und im zweiten Kapitel der Darlegung meiner Methodik, lege ich im dritten Kapitel des Archivs die Grundlage der Argumentation meiner zentralen These zum Umgang mit kollektiven Traumata fest, die ich im vierten Kapitel auf der Grundlage meiner Feldforschung im Feld der Sakralen Globalisierung an der folgenden thematischen Ausrichtung von Bildlichkeit (fünftes Kapitel), Wahrnehmung (sechstes Kapitel) und Erinnerung (siebtes Kapitel) diskutieren werde. Das achte Kapitel fasst meine erörterten Themen und Thesen zusammen und gebe ich Vorschläge für weiterführende Forschungen, die ich als einen Ausblick und nicht als ein Ende verstehe, da meine Gedanken in die religiöse Wirklichkeit und in den wissenschaftlichen Diskurs hinein wirken sollen. Diese Argumentationsstränge sind miteinander verflochten, sie ergänzen und bedingen sich gegenseitig.

An der wissenschaftsgeschichtlichen Darstellung der brasilianischen und der deutschsprachigen Umbanda-Forschung möchte ich in der Verortung meiner eigenen Forschung festmachen, an welche Konzepte ich anknüpfe und durch mein Fallbeispiel erweitern möchte, aber auch, von welchen Begriffen ich mich abgrenzen möchte und welche neuen Wege ich einschlagen werde. Zentral in dieser Analyse ist das Verständnis von Spiritualität, ihrer Vorstellungswelten und einer Dekolonialisierung des Denkens nach Walter Mignolo als einer Form von ›innerer Globalisierung‹ – anknüpfend an das Plädoyer von Regina Römhild, diese sichtbar zu machen (vgl. Römhild 2009, Mignolo 2011).

Meine Erkenntnis ist ein Prozess und mein Denken ist ein Weg. Da sich die Analyse und die Empirie ergänzen und erst im gegenseitigen Bezug Sinn machen, dienen diese Trennungen eher dem strukturellen Überblick. In der Praxis des Reflektierens und Schreibens verweben sich von Anfang an theoretisches und ethnographisches Wissen miteinander. Diese Verwobenheit von unterschiedlichen Textsorten und Perspektiven – wissenschaftlicher, mythologischer, literarischer und persönlicher Art – setze ich bewusst ein, um eine »compreensão mais íntima«³⁷ (Bastide 1976) der Lebenswirklichkeit von *Terra Sagrada* zu vermitteln, für die Roger Bastide in seiner ›Poetischen Anthropologie‹ plädierte (vgl. Reuter 2002:30f.). So ist mein Text durch verschiedene Textformate geprägt.

Den argumentativen Fließtext ergänze ich durch wissenschaftliche und ethnographische Zitate sowie literarische Quellen, erzähle Mythen und ethnographische Vignetten. Alle wissenschaftlichen Erkenntnisse sowie literarischen Quellen und Mythenerzählungen habe ich typographisch in rechter Schrift geschrieben und alle empirisch ermittelten Zitate wie auch die ethnographi-

37 »einem intimeren Verständnis« (Übersetzung von Astrid Reuter 2002:31).

sehen Vignetten aus meiner Feldforschung habe ich kursiv markiert, um sie voneinander unterscheidbar zu halten.

Die jeweils lediglich zwei oder drei Mythen pro *Orixá* aus der umfangreichen Vielfalt an Mythen, die zum jeweiligen Inhalt eines Kapitels passend jeweils einen *Orixá* vorstellen und für die vorliegende Arbeit von mir aus dem Brasilianischen Portugiesisch ins Deutsche übersetzt wurden, markiere ich durch beidseitige Einrückungen als Unterbrechungen in meinem Gedankenfluss. Ich beziehe mich darin auf die Mythensammlung von Reginaldo Prandi unter Einbezug derer von Pierre Fatumbi Verger (vgl. Prandi 2001, Verger 2013[1957]). Sie sollen zum Innehalten anregen, um die Themen meiner Arbeit und ihre Deutungen auch auf der mythologischen Ebene zu erkennen. Ich vertrete die Ansicht, dass die einzelnen Narrationen schon in die Mythologie eingeschrieben sind und ich sie lediglich aus dem Gesamtgefüge herauslöse, um sie in dieser Abhandlung zugänglich und anschlussfähig für meine Themen zu machen.

Literarische Bezugnahmen erstrecken sich in dieser Arbeit nicht lediglich in einer direkten, sondern auch in einer indirekten und methodischen Art und Weise, indem ich mich auch auf die Lektüre der beforschten Akteur*innen meiner Feldforschung beziehe (Betram Weisshaar, Stephen Prothero, Sabine Bode, Riane Eisler), da sie Aufschluss über ihre Gedankenwelt geben können. Neben diesen textuellen Aspekten nehmen auch visuelle Aussagen wie Kunstwerke von Gemälden, Mixed Media, Installationen und Digitalzeichnungen, der Dokumentation über Fotografien und der Argumentation in der Form von Fotozitaten, Tabellen, Schaubildern und Dokumenten einen Platz in der vorliegenden Arbeit ein.

Die durch *Orixás* strukturierten Kapitel werden durch meine Gemälde an *Orixás* bebildert, die ich ab 2012 gemalt habe. Der auf Anregung von *Mãe Habiba* entstandene Werkzyklus an Gemälden unter der Thematik der *Orixás* hat seinen Anfang im Gemälde von Exú Odará gefunden, den ich unter dem Aspekt der Schalkhaftigkeit und als Vermittler zwischen Brasilien und Deutschland gemalt habe; als Narr, Schalk und Gott der Kommunikation. Die Bilder dieses Zyklus sind zeitgenössisch, sehr im Leben selbst platziert und nicht traditionell oder rituell gemalt.³⁸ Ich möchte hiermit auch meine

38 Diesen Zyklus an Bildern der *Orixás* habe ich u. a. in Einzelausstellungen 2018 in der Charlottenburger Epiphanien-Kirche »Heilige Räume. Begegnungen| Imagination| Mensch« in Berlin (Kuratorin: Bárbara Cardoso Tenório), 2015 in der UfA-Fabrik in Berlin Tempelhof aus Anlass des Projekts *Afro Samba* der Dirigentin Andrea Huguenin Botelho und dem »Brasil Ensemble Berlin« unter Mitwirkung von Eudinho Soares und Philippe Baden Powell, 2014 in der Wassergalerie in Berlin Mitte »Orixás. Wasserbilder von Menschen und Göttern« (Laudatio: Astrid Habiba Kreszmeier) sowie 2017 auf der Gemeinschaftsausstellung »3 TageKunstMesse« in der Kommunalen

Bewunderung für Pierre Fatumbi Verger ausdrücken, den ich zur Zeit meines Studiums an der Universidade Federal da Bahia UFBA als junge Frau in Salvador da Bahia in seinem roten Haus Xangô's kennenlernen durfte und der mir als Mensch zwischen Kunst, Ethnologie und eigenem Leben ein großes und mein einziges Vorbild ist.

Es ist mir für die vorliegende Arbeit nicht erlaubt worden, Fotografien der Orte oder Personen des *Ilê Axé Oxum Abalô* zu verwenden, daher habe ich darauf verzichtet. Dass sich eine Religion, die vor allem von der lebendigen Praxis durch Menschen getragen wird und ausdrückt, in einem Buch lediglich über ihre materielle Kultur (und Kunst) bildlich darstellen kann, ist bedenkenswert. Dies soll dem Schutz der religiösen Akteur*innen vor rassistischen und politisch motivierten Anfeindungen dienen, die damit aber auch nicht sichtbar im gesellschaftlichen Diskurs werden. An der Stelle von Fotos sollen Zeichnungen von Josias Scharf die Vorstellung von Raum und Menschen auch visuell wiedergeben.

Außerdem füge ich in meinen Text ethnographische Vignetten³⁹ als Verdichtungen meiner Feldnotizen ein, um der Leserschaft einen affektiven Zugang zu meinem Forschungsfeld und den dort verwendeten Begrifflichkeiten und Gefühlswelten geben zu können, die in einem wissenschaftlichen Text nicht immer zur Sprache kommen können. Sie sollen wie ein Sprung ins Wasser der Erfahrungen sein, die ich im Anschluss in ihrem Kontext erläutere und in die wissenschaftliche Diskussion einbette.

Da die vorliegende Arbeit den Versuch unternimmt, zwischen den Lebensweisen der Umbanda in Brasilien und im mitteleuropäischen Raum zu vergleichen, ziehe ich zwei literarische Quellen für meine Analyse heran, die jeweils für einen brasilianischen und einen europäischen Blick auf die Umbanda stehen. Ich markiere sie linksrändig durch einen größeren Einzug. Meine Arbeit wie einen roten Faden durchziehend, wähle ich ergo Zitate aus dem ›Manifesto Antropófago‹ (Kannibalistisches Manifest) von Oswald de Andrade von 1928⁴⁰ und Zitate aus dem Roman ›Das Foucaultsche Pendel‹ von Umberto Eco von 1988⁴¹ als poetische Grundlage, die wichtig für die brasilianische und europäische Geistesgeschichte sind. Für mich stehen diese

Galerie in Berlin Wilmersdorf ausgestellt. 2014 hat Katrin Müller de Gaméz über diesen Zyklus unter ›Kunst für das Leben – Inga Scharf da Silva‹ in der Kiez-Zeitung von Berlin Wilmersdorf (Titelseite, 3–6) geschrieben.

39 Ich danke Almut Sülzle für inspirierende Gedanken zum Vignettenschreiben.

40 Alle in dieser Arbeit folgenden Übersetzung des ›Manifesto Antropofago‹ vom Brasilianischen Portugiesischen ins Deutsche vgl. Guido Magnaguagno/Martin Schaub 1992.

41 Der Roman ›Das Foucaultsche Pendel‹ von Umberto Eco ist 1988 im Original auf Italienisch erschienen und ein Jahr später im Jahr 1989 ins Deutsche übersetzt worden.

beiden literarischen Quellen für die brasilianische Innensicht (Oswald de Andrade) und die europäische Außensicht (Umberto Eco) auf die Umbanda.

Für mich war es am Anfang meiner Forschung von Interesse, wie die Umbanda als reisende Religion sich gleichzeitig ambivalent selbst als *par excellence* brasilianisch definierte Religion im transnationalen Kontext in Mitteleuropa rezipiert und angenommen wird: Bleibt sie brasilianisch und transportiert brasilianische Lebensweise im Sinne der Idee des Exports von brasilianischen Religionen von Cristina Rocha und Manuel Vasquéz in ihrer Forschung über ›Diaspora of Brazilian Religions‹ von 2013? Oder wird sie europäisiert? Wie wird das abstrakt gedachte ›Brasilianische‹ im Falle einer Europäisierung kulturell übersetzt?

In der Fokussierung auf die Wege als Mobilisierung von religiösem Wissen beobachte ich im dynamischen und flexiblen religiösen Feld Prozesse der Annäherung und Auseinandersetzung der meist mitteleuropäischen Akteur*innen mit Brasilien, dem Land und seiner Sprache. Neben der zentralen Bedeutung der Spiritualität für die religiösen Akteur*innen, welche europäisch sozialisiert worden sind, bringen die brasilianischen religiösen Akteur*innen auch ihr religiöses Wissen aus ihrem Heimatland mit. Diese verschiedenen Vorstellungswelten wiederum basieren auf der strukturellen Prägung des *Ilé Axé Oxum Abalô* durch dessen Mutterhaus des ›Templo Guaracy‹ im brasilianischen São Paulo und dem prägenden Gedankengut einer universell gültigen Umbanda durch *Pai* Carlos Buby, die bereits humanistisch und »unreligiös« ausgerichtet ist.

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der emischen Sicht der Umbanda im mitteleuropäischen Raum. Aus dieser Sicht ergibt sich der Versuch einer Deutung. Zwar unternehme ich im Unterkapitel der Wissensflüsse über religiöse Felder, Verflechtungen und Grenzziehungen eine erste Lokalisierung und Einbettung in religiöse Felder der jeweiligen Länder (Brasilien/Schweiz/Österreich/Deutschland) mit ihren vielfältigen Angeboten an Religionen und esoterischen Strömungen bzw. der Relationalität der Umbanda, die auf die Frage eingeht, wie die Umbanda ihre Position in globalisierten Städten und auf dem Land verhandelt. Die Außensicht aber, also die Reaktion der Gesellschaften auf diese neue religiöse Bewegung, bleibt eine Forschungsaufgabe und wird in dieser Studie nicht behandelt.

Zentral für ein Verständnis der religiösen Wissensflüsse ist auch die Hinterfragung der kulturellen Aneignung von fremdem Wissen, die ich mit der Inkorporation als Metapher beantworte. In der vorliegenden Arbeit gilt es, die kulturelle Anschlussfähigkeit und Dauerhaftigkeit der Umbanda im deutschsprachigen Raum wie auch die Dynamiken in der Migrationserfahrung zu beschreiben und zu hinterfragen. So vollzieht sich in der zweiten Diaspora im mitteleuropäischen Raum wie in der ersten Diaspora in Brasilien eine Neuschöpfung der Umbanda.

Im fünften Kapitel über Bildlichkeit wende ich mich zur Untermauerung meiner These nicht nur materialisierten Bildern auf Papier und im Internet sowie sakralen Objekten zu, sondern auch Bildern im bildwissenschaftlichen Sinn. Ich verstehe darunter die inneren Bilder der äußeren Abbildungen, also über ihre materielle Begrenztheit hinausgehende Bilder als Vorstellungen, Projektionen, Träume, Wünsche, Sakralisierungen sowie Vorurteile, Zuschreibungen und Stereotypisierungen. Diese, einer äußerlichen Repräsentation dienenden, materiellen Bilder der Umbanda in Brasilien (auf die ich mich in diesem Kapitel beschränken werde) lassen durch eine kunsthistorische Lesart ihrer Ikonographie auf den ersten Blick lediglich eine Stereotypisierung und festschreibende Erstarrung sowie Ambivalenzen und Praktiken des ›Othering‹ durch Folklorisierung und Kitsch vermuten. Auf den zweiten und kunstethnologischen (also im Kontext eingebundenen) Blick zeigt sich, so meine These, die tabuisierte Verbildlichung der Verinnerlichung eines kollektiven Traumas der Zerstörung indigenen Lebens und Glaubens (*Caboclas/Caboclos*) sowie Versklavung von Menschen durch die Gewaltherrschaft des Kolonialismus (*Pretas Velhas/Pretos Velhos*).

Auch die materielle Kultur der Umbanda ist aufschlussreich, da sie die religiösen Felder in der Diaspora in Brasilien und der zweiten Diaspora im mitteleuropäischen Raum gestalten und visuell sichtbar machen. So mischt das *Ilé Axé Oxum Abalô* Umbanda-Traditionen aus dem südwestafrikanischen Angola und Orixá-Traditionen der Yorùbá aus Westafrika, wie es in Brasilien zwischen der Umbanda und dem Candomblé⁴² üblich ist, und geht darüber hinaus: So werden nicht nur rituelle und räumliche Strukturen und die materielle Kultur in Form von Kleidung, Opfern, *Pejis* (umbandistische Altäre) und Bodenzeichnungen (*Pontos riscados*) im religiösen Alltag neu kombiniert. Auch der spirituelle Lernweg für die Initiierten macht zeitlich aufeinanderfolgend beide Einweihungen möglich: in Medien für die spirituellen Entitäten Brasiliens (Umbanda) und als eingeweihte Medien (*Filhas-* und *Filhos-de-Santo*) der Orixás, afrikanischer Göttinnen und Götter der Yorùbá (*Candomblé*).

Ich fokussiere mich im Kapitel der Bildlichkeit auf die umbandistische Bildsprache und erwähne die candomblistische Bildsprache nur am Rande, da ich während meiner Feldforschung weniger Kontakt zu ihr hatte. Zur Bildlichkeit gehört auch die Interaktion zwischen menschlichen und technischen Medien, von in Zusammenhang gebrachten Inkorporationstänzern und künstlerischen Techniken des Films und der Fotografie. Seit kurzem gibt es in dieser jungen Religionsgruppe Bestrebungen, diese technischen und künstlerischen Medien als Mittel der Vermittlung für die religiösen Wahrneh-

42 Candomblé ist eine afrobrasilianische Religion, in dessen Zentrum die Verehrung und Verkörperung von Göttinnen und Göttern, den *Orixás*, steht.

mungsräume sowie in Form der Selbstdarstellung im öffentlichen Raum zu nutzen. Dabei werden Fragen nach Vermittlung, Übersetzung und medialer wie gesellschaftspolitischer Präsenz gestellt.

Im sechsten Kapitel über Wahrnehmung ist es mir in dieser Forschungsarbeit ein Anliegen, Trance als religiöse und emotionale Erfahrung zu ent-exotisieren und durch den Begriff der ›BeGeisterten Wahrnehmung‹ anschlussfähig für Erfahrungswelten im westeuropäischen Raum zu machen. Diesen religiösen Emotionspraktiken, die auch Liebe beinhalten, soll hierfür ein Raum geöffnet werden. Dabei ist zwar die Frage nach Verkörperung ein wesentlicher Bestandteil. Es sollte aber auch nicht vergessen werden, dass es sich bei der religiösen Trance durchaus um eine Bewusstseinschulung handelt – dass es also um den ganzen Menschen geht, um Körper, Geist und Seele. Diese wird, wie in Brasilien, im *Ilê Axé Oxum Abalô*, in verschiedene mediumistische Entwicklungsstufen unterteilt. In diesem Kapitel zeigt sich die Grundstruktur der ganzen Arbeit als besondere Fokussierung auf eine Verschränkung von polyphonen und auto-ethnographischen Perspektiven, angewendet auf Trance-Erfahrungen der religiösen Akteur*innen und ihrer Vielschichtigkeit.

BeGeisterte Wahrnehmung interpretiere ich nicht im Sinne einer ›Besessenheit‹ als Besitznahme von Personen durch etwas Negatives. Ich folge aber der Vorstellung, dass es sich durchaus um einen Prozess handelt, in dem auf eine dialogische Art und Weise etwas ›Anderes‹ oder ›Fremdes‹ inkorporiert wird und grenze mich in der Deutung von einer Bewertung und einem dichotomen Verständnis von Geist und Körper ab. Die mit dem emischen Begriff der ›Inkorporation‹ der religiösen Praxis assoziierte Begegnung mit ›Anderem‹ ist der Schlüssel für meine These. Darüber hinaus deute ich den Einweihungsweg in die Umbanda als einen Weg des Selbstgewinns und ›Agency‹ für die religiösen Akteur*innen in ihrem Alltag und für ihr Leben allgemein. Exemplarisch dafür ist auch meine eigene, durch eine Sinnesbehinderung beeinflusste Wahrnehmung, die sich im spirituellen Feld sowie deren Verflechtung mit Sprache in ihren vielfältigen Ausprägungen an Laut- und Körpersprachen zeigt.

Das siebte Kapitel der Erinnerung leite ich mit der Vorstellung des Konzepts des ›kulturellen Gedächtnisses‹ von Aleida (2006[1999]) und Jan Assmann (2000) ein und konzentriere ich mich vor dem Hintergrund von Vergessen und Erinnern bei den Yorùbá und den damit verbundenen Schicksalswegen der Odùs auf ihre Anwendung in der empirisch beobachteten Erinnerungspraxis der Gemeinschaft des *Ilê Axé Oxum Abalô* in Bezug auf vielschichtige kollektive Traumata, besonders auf den Bruch der Verbindung des Menschen mit der Natur sowie die historischen Traumata der Shoa und des Kolonialismus. Die rituelle Erinnerungspraxis der zeitgenössischen Umbanda im deutschsprachigen Raum schließt die Neuformulierung von Zukunftsvisionen im Sinne einer ›Anticipatory Anthropology‹ mit ein, religiös und strukturell.

So wie die Thematisierung der Erinnerung mit dem Vergessen verknüpft ist, ist mit dem Blick in die Vergangenheit auch der Blick in die Zukunft wichtig.

Mein Anliegen ist es, Generalisierungen zu vermeiden. Wenn meine Worte aus einer Vogelperspektive heraus derartige Verallgemeinerungen in einer Formulierung wie »die Umbanda im deutschsprachigen Europa« nahezu liegen scheinen, meine ich es meist als Abgrenzung und im Vergleich zu ähnlichen Erfahrungen in anderen kulturellen Kontexten. Jedoch begrenzen sich meine Erfahrungen vielmehr auf meine Fallstudie im *Ilê Axé Oxum Abalô* zu einem bestimmten Zeitpunkt, dem zeitgenössischen zweiten Jahrzehnt des dritten Jahrtausends, und befassen sich mit den Vorstellungswelten dieser bestimmten Gruppe an Menschen, die sich in ihrem Alltag und ihrer religiösen Praxis sowie ihrer Symbolik zeigt.

1.2 Stand der Forschung

Als ich 2002 meine Magisterarbeit über eine Monographie eines brasilianischen Umbanda-Hauses zu Ende geschrieben hatte und sie zwei Jahre später als Buch publizierte (vgl. Scharf da Silva 2017[2004]), gab es noch keine offiziellen und von Brasilien unabhängigen Umbanda-Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum. Als sich die zwei Umbanda-Communities des *Ilê Axé Oxum Abalô* und des ›Strahlensirkels St. Michael | Haus des Reinen Wassers‹ im deutschsprachigen Raum 2006 zeitgleich zu gründen begannen und sich erstere aus dem bereits seit 1996 arbeitenden brasilianischen Ableger des *Templo Guaracy* in Graz, St. Gallen und Landsberg niederließ, lasen die beiden *Mães-de-Santo* Habiba de Oxum Abalô⁴³ und Gabr Festichista iele Hilgers sowie Gläubige und Aktivist*innen ihrer sich neu formierenden Gruppierungen mein Buch, weil es für sie die einzige deutschsprachige Quelle über ihre Religion war.

Als ich die erste deutsche *Mãe-de-Santo* eines Umbanda-Hauses, Gabriele Hilgers, im Februar 2018 in Berlin kennenlernte, erzählt sie mir ihre religiöse Lebensgeschichte und wie sie über viele Wege und Umwege zur Umbanda gekommen ist. Da sie zu diesem Zeitpunkt noch kein Brasilianisches Portugiesisch konnte und auch nicht gerne englische Bücher liest, war mein Buch über Umbanda ein wichtiger Zugang zu Wissen jenseits der Erfahrung.

43 Auf der Internetseite des *Ilê Axé Oxum Abalô* werden neben meinem Buch u. a. auch die Hochschulschrift von Astrid Reuter über den französischen Soziologen Roger Bastide und Franz Höllingers soziologische Überblicksforschung über Religionen in Brasilien genannt (vgl. Terra Sagrada 2018b).

1.2.1 Brasilianische Umbanda-Forschung

»Sie zeichneten mir ein Panorama innerer Pendel-Migrationen, mit den Entrechteten und Verhungernden aus dem Norden, die in den industrialisierten Süden zogen, sich in riesigen Metropolen subproletarisierten, erstickt von Smogwolken, bis sie nach einer Weile verzweifelt in den Norden zurückgingen, um ein Jahr später erneut in den Süden zu fliehen: doch viele strandeten bei diesem Hin und Her in den großen Städten, wurden aufgesogen von einer Plejade autochthoner Kirchen, gaben sich dem Spiritismus hin, der Beschwörung afrikanischer Gottheiten.«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989 [1988]: 194f.)

In Brasilien sind seit den 1980er Jahren soziologische und kulturanthropologische Untersuchungen⁴⁴ auf der Grundlage von jahrelangen Feldforschungen zu finden, die von makrosoziologischen Überlegungen geprägt sind, z. B. von Lísias Nogueira Negrão ›Entre a Cruz e a Encruzilhada. Formação do Campo Umbandista em São Paulo,⁴⁵ (1996), Paula Montero ›Da Doença a Desordem. A Magia na Umbanda,⁴⁶ von 1985 oder von Reginaldo Prandi ›Herdeiras do Axé. Sociologia das Religiões Afro-Brasileiras,⁴⁷ von 1996 bzw. ›Segredos Guardados. Orixás na Alma Brasileira,⁴⁸ von 2005. Andere Forschungen konzentrieren sich auf regionale Besonderheiten, z. B. Sandro Guimarães de Salles ›À sombra da Jurema Encantada. Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra,⁴⁹ von 2010 oder eine bestimmte Gottheit, z. B. Liana Trindade ›Exu, Poder e Perigo,⁵⁰ von 1985 oder Vagner Gonçalves da Silva ›Exu. O Guardião da Casa do Futuro,⁵¹ von 2015, die häufig durch Verflechtungen mit anderen Religio-

44 Im Folgenden gehe ich vielmehr thematisch als chronologisch vor. Es steht dabei die Nennung der für meine Argumentation zentralsten und wichtigsten Forschungsbeiträge im Vordergrund. Bei der Literaturnennung zur Umbanda strebe ich jedoch eine Vollständigkeit an, wenn sie auch manchmal nur bibliographischer Natur sein kann.

45 Zwischen dem Kreuz und der Kreuzung. Entstehung des umbandistischen [religiösen, Anm. ISdS] Feldes in São Paulo

46 Von der Krankheit zur Unordnung. Über die Magie in der Umbanda

47 Die Erben des Axé. Soziologie der afrobrasilianischen Religionen

48 Aufbewahrte Geheimnisse. Orixás in der brasilianischen Seele

49 Im Schatten der verzauberten Jurema. Meister der Jurema in der Umbanda von Alhandra. Jurêma (auch Jurêma Sagrada): Afroindigene Religion im Nordosten Brasiliens, in der ein sakrales Getränk aus der Rinde und der Wurzel des Jurêma-Baumes eingenommen wird, um in Trance zu fallen.

50 Exu, Macht und Gefahr

51 Exu. Der Wächter des Hauses der Zukunft

nen wie der *Jurêma*⁵² oder dem *Candomblé* im religiösen Feld in Verbindung stehen und sich nicht ausschließlich auf die Umbanda beziehen. Interessant zu beobachten sind wissenschaftshistorische Verflechtungsgeschichten zwischen brasilianischen mit US-amerikanischen und europäischen Forscher*innen, wie exemplarisch die gegenseitigen Beeinflussungen des Brasilianers Arthur Ramos und der US-Amerikanerin Ruth Landes oder dem Franzosen Roger Bastide und dem Brasilianer Renato Ortiz zu nennen sind. Ich gehe in dieser Einführung nicht näher auf diese Forschungen ein, da sie im Folgenden die wesentlichen Referenzen für meine eigene Forschung sein werden und somit tiefer verstanden werden.

Mit der Ausrufung Brasiliens als Republik im Jahr 1889 wurden die ersten Wissenschaftler an brasilianischen Universitäten ausgebildet. Der Arzt und Gerichtsmediziner Raimundo Nina Rodrigues (1862–1906) war aufgrund seiner Auseinandersetzung mit der Strafrechtsproblematik der erste Forscher über afrobrasilianische Religionen gewesen, der seine Studien akademisch betrieb. Nina Rodrigues Schriften, vor allem die als Gründungstext der afrobrasilianischen Religionsforschung maßgebliche Artikelserie ›O Animismo Fetichista dos Negros Baianos⁵³ (vgl. Nina Rodrigues 1935[1896/97]), sind in der brasilianischen Wissenschaftsgeschichte so grundlegend, dass Chirly dos Santos-Stubbe und Hannes Stubbe drei von fünf Phasen der Geschichte der Afrobrasilianistik durch seinen Namen markieren: in eine Prä-Nina Rodrigues Phase der frühen Kolonialzeit, der Phase des Nina Rodrigues ab ca. 1890 und einer Post-Nina Rodrigues Phase ab 1906 (vgl. dos Santos Stubbe/Stubbe 2014:10ff.). »Die eigentliche systematische, akademische Afrobrasilianistik beginnt in Brasilien [...] erst mit Nina Rodrigues.« (ebd.:11). Durch seine evolutionistische und rassistische Prägung (vornehmlich von Edward Tylor) des europäischen Denkens des 19. Jahrhunderts stuft Nina Rodrigues Schwarze Menschen als hierarchisch definierte »inferiore Rasse« ein, denen aufgrund »fehlenden Bewusstseins von sich selbst und der Welt« die Grundvoraussetzungen vor dem Recht fehlten (ebd.:12f.). Diese Annahmen sind vor dem historischen und wissenschaftlichen Hintergrund seiner Zeit zu sehen. So bildete Edward Tylor in seinem Buch ›Primitive Culture« von 1871 die erste anthropologische Definition von Religion. Er stellte dem »Glauben« an einen einzigen Gott im Christentum den »Aberglauben« anderer Völker gegenüber, wobei er die Gottesvorstellung als eine Weiterentwicklung des Animismus interpretierte. Durch die wertende Aufreihung von verschiedenen Kulturen im Evolutionismus wurden auch die Religionen in eine Steigerung eingeordnet; diesem Schema zufolge entwickelten sich die Religionen vom »niedrigen«

52 Die *Jurêma* ist eine afroindigene Religion im Nordosten Brasiliens.

53 Der fetischistische Animismus der Schwarzen aus Bahia

Polytheismus zum höher gewerteten und »vollendeten« Monotheismus (vgl. Schmidt 2008:11,31, dos Santos-Stubbe/Stubbe 2014:46).

James Georg Frazer in seinem Buch ›The Golden Bough. A Study in Magic and Religion‹ von 1890, den später Bronislaw Malinowski zitierte und ihn in dessen Gedankengang folgte, unterschied als erster Ethnologe zwischen »Religion« als passiver Unterwerfung unter bestimmte Doktrinen und »Magie« als aktiver Manipulation der Welt. Die Klassiker der Sozialwissenschaften wie Max Weber und Emile Durkheim übernahmen diese Hypothese. Ausgehend von der These Durkheims, dass alles Profane vom Sakralen getrennt definiert sei, doch das Sakrale Ausdruck der Verehrung der eigenen Gesellschaft, definierten sie Religion als getrennt von der Magie. Religion gehöre in dieser Argumentationweise dem Bereich des Heiligen an, das eine Gemeinschaft durch allgemeine Werte schafft. Magie jedoch wurde als etwas profaneres, durch individuelle Interessen gelenkt, interpretiert, durch die bestimmte, kurzzeitige Zweckmäßigkeiten erfüllt werden (vgl. Schmidt 2008:31f.). »Diese bipolare Denkweise, nach der Magie und Religion, Schrift und Oralität, Natur und Kultur, Europa und Außer-Europa unterschieden wurde, hat sich lange gehalten und die Entwicklung der Religionsethnologie behindert.« (ebd.:11). Obwohl Nina Rodrigues durch diese historische Sichtweise in der Trance ein pathologisches Phänomen sah, versuchte er dennoch, sein Studienobjekt nicht nur zu entkriminalisieren, sondern wurde auch zu einem der wichtigsten Fürsprecher der *Candomblés* in Salvador da Bahia während der Zeit polizeilicher Verfolgung und Gewalt. So legte Nina Rodrigues auch die Grundlage für eine umfassende Sammlung von oraler Literatur und religiösen Objekten an (vgl. Hofbauer 1995:82; Schmidt 2016:433).

Diese akademischen Bestrebungen, Schwarze Kultur und Religionen vor Abwertungen gegenüber einer Weißen Dominanzkultur und des in Brasilien über die Kolonialherren implantierten Christentums zu schützen und eine gleichberechtigte Auseinandersetzung zu finden, wurde in der Anfangsphase der Erforschung von afrobrasilianischen Religionen durch die Unterscheidung zwischen sogenannten »authentischen«, »reinen« Traditionen und »vermischten« Religionen erreicht, was später zu einer Unterscheidung zwischen dem *Candomblé* als ›authentischer‹ Religion und der Umbanda als ›vermischter‹ Religion führte (vgl. Gonçalves da Silva 1995:37–44).

In einer Wissenschaftsgeschichte über afrobrasilianische Religionen, in der auch vieles nicht erforscht, sondern ausgelassen wurde, konnten sich Ideen über vermutete Traditionsbildungen verfestigen, die von den Forscher*innen vorab konstruiert wurden. So wurde die wissenschaftliche Tendenz, die westafrikanischen Bestandteile der Yorùbá in der brasilianischen Kultur und den Religionen Brasiliens überzubewerten und als »rein« und »authentisch« zu klassifizieren und die religiösen Manifestationen der Nachkommen der süd- und zentralafrikanischen Bantu-Bevölkerungen in Brasilien wissenschaft-

lich zu vernachlässigen und abzuwerten, indem sie als »offen für Einflüsse« klassifiziert wurden, im Zuge einer künstlichen Zweiteilung der religiösen Traditionen aus Afrika in Yorùbá und Bantu in ganz Brasilien prägend. So wurde u. a. der *Candomblé-de-Caboclo* in Bahia als eine Randerscheinung interpretiert, da die indigenen (in Brasilien lebenden) Wesen die (afrikanische) »Reinheit« (»pureza«) der Tradition in Frage stellen würden (vgl. Teles dos Santos 1995:10). So verteidigte auch Nina Rodrigues auf der Grundlage von puristischen Rassenkonzepten seiner Zeit die afrikanische »Reinheit« und »Authentizität« des *Candomblé* gegenüber der von ihm geringgeschätzten synkretistischen Mischformen innerhalb des afrobrasilianischen Spektrums an Religiosität. So unterschied er strikt und wertend zwischen sudanesischen (Yorùbá) und Bantu-(angolanischen) Traditionen. Während der *Candomblé* der Yorùbá (und der Ewe), besonders der Tradition Nagô-Ketu, ideell zum Vorbild der afrikanischen Authentizität und kulturellen Echtheit in Brasilien erklärt wurde, wurde gleichzeitig der *Candomblé-de-Angola* (und mit ihm der *Candomblé-de-Caboclo*, die Macumba⁵⁴ und die Umbanda) als »unrein« und »synkretistisch« abgelehnt. Ersterem (*Candomblé Nagô*⁵⁵) wurde zugebilligt, eine Religion zu sein, letzterem (*Candomblé Angola*⁵⁶) jedoch wurde vorgeworfen, die Welt durch Magie zu manipulieren (vgl. Nina Rodrigues 1935[1896/97]:24f.).

Nina Rodrigues Schüler Arthur Ramos de Araujo Pereira (1903–1949) studierte ebenfalls an der medizinischen Fakultät in Salvador da Bahia. Obwohl er sich unter dem Einfluss von Melville J. Herskovits gegen die evolutionistische Sichtweise seiner Zeit aussprach, reproduzierte er doch die deterministischen Fortschrittsideen des 19. Jahrhunderts. So ging er in einer ethnozentrischen Art und Weise davon aus, dass die Mehrheit der Brasilianer*innen noch von

54 Macumba (quikongo: macumba, Zauberer oder makumba, Wunder): Die Macumbas von Rio de Janeiro und Minas Gerais sind aus dem Zusammenwirken der Cabula, des europäischen Spiritismus und Elementen der religiösen Praktiken der Yorùbá und Ewe entstanden. Die Kultleiter*innen wurde *embanda*, *umbanda* oder *quim-banda* genannt, seine Helfer *cambono* oder *cambone*. Die Gottheiten, Geistwesen und katholischen Heiligen wurden in Gruppen zusammengefasst, die in Linien geordnet wurden, wie etwa der Linie der Küste, Linie der Umbanda, der Quimbanda, Cabinda, Congo, vom Meer, Caboclo etc. Der Begriff wurde später als Oberbegriff für sämtliche afrobrasilianischen Religionen verwendet, häufig wurde er von Laien pejorativ als Abgrenzung genutzt, indem ihr eine Bösartigkeit unterstellt wurde (vgl. Cacciatore 1977:173f., Gonçalves da Silva 1994:86f.).

55 Candomblé Nagô: Candomblé basierend auf der Religion der Yorùbá.

56 Candomblé Angola: Candomblé mit einer Herkunft in Angola, die in Brasilien zwar einige Elemente des Candomblé der Yorùbá übernommen hat, aber der Umbanda rituell nähersteht. Die Kultsprache ist eine Mischung aus Brasilianischem Portugiesisch und Dialekten von Bantu-Sprachen.

einem mystischen, prä-logischen Denken à la Lévy-Bruhl bestimmt sei (vgl. Lévy-Bruhl 1922). Er wendete die psychologischen Theorien Sigmund Freuds und C. G. Jungs an, um das kollektive Unterbewusstsein zu analysieren und darin die Gründe für die Unterlegenheit der brasilianischen Mentalität zu finden und den Brasilianer*innen das als überlegen interpretierte okzidentale Denken zu verordnen. Rückständigkeit suchte er nicht durch eine »Rassenzugehörigkeit« zu erklären, sondern in einer Schwarzen Kultur (vgl. Hofbauer 1995:89f.; dos Santos-Stubbe/Stubbe 2014:14f.). Diesen kulturalistischen Fortschrittsoptimismus vertrat Ramos auf den ersten beiden afro-brasilianischen Kongressen 1934 in Recife (Pernambuco) und 1937 in Salvador (Bahia). Gemeinsam mit Edgard Roquette Pinto und Gilberto de Mello Freyre schrieb er 1935 das »Manifesto dos Intelectuais Brasileiros Contra o Preconceito Racial«⁵⁷, durch das er versuchte, den *Candomblé* von seinem negativen Image der Kriminalisierung zu lösen, indem er zwischen den »reinen« Traditionen des Orixá-Kultes und der synkretistischen, »unreinen« *Macumba* (und also auch der Umbanda) unterschied und zog damit eine ideelle Trennlinie zwischen »Priestern« und »Hexern« (und wahrscheinlich auch den Priesterinnen und Hexen, obwohl er sie nicht nennt), zwischen Religion und Magie, zwischen den sudanesischen und den Bantu-Traditionen (vgl. Ramos 1951[1934]:88, Hofbauer 1995:90).

Herskovits als wichtigsten Vertreter der Akkulturationsstudien und Begründer der Afroamerikanistik in den U. S. A. hatte selbst Feldforschungen in Afrika, den Antillen und Bahia durchgeführt und den Begriff des Synkretismus für brasilianische Religionen eingeführt. Die afrikanischen Elemente in den brasilianischen Religionen interpretierte er aber als ahistorische und traditionelle »Wurzeln«, die sich an eine westliche und also europäisch geprägte Welt auf brasilianischem Boden akkulturieren müssten (vgl. Schmidt 2008:64).

Aufgrund der Orientierung der religiösen Autoritäten der afrobrasilianischen Religionen, der *Mães*- und *Pais-de-Santo*, an der akademischen Textproduktion von Kulturanthropolog*innen, wurde das darin transportierte Wissen zur Legitimation gegenüber der tendenziell häufig feindlich eingestellten brasilianischen Gesellschaft eingesetzt.⁵⁸ Darüber hinaus wurde es in die Wissensproduktion der einzelnen religiösen Gemeinschaften getragen, die an diesen Forschungen ihr Prestige maßen und messen (vgl. Gonçalves da Silva 2000, Seeber-Tegethoff 2005). Auch von den Forschern, die sich mit den Bantu-Kulturen und -Religionen auseinandersetzten (Edison Carneiro und Arthur Ramos), wurden die Bantu-beeinflussten Religionen im

57 Manifest der brasilianischen Intellektuellen gegen das Rassenvorurteil

58 Vgl. »Kollaboratives Forschen« im zweiten Kapitel über meine Methodik, wo ich auf die Parallellität in der deutschsprachigen Umbanda eingehe.

Vergleich zu den religiösen Traditionen westafrikanischer Völker pauschal als »zurückgeblieben« und als »Scharlatanerie« (Carneiro 1981:95,136, Ramos 1951[1934]:185–191) bzw. als »pobreza da mítica bantu, em relação aos sudaneses«⁵⁹ (ebd.:88) definiert.

Exemplarisch für die wertende Sicht von Forschung ist, dass die wissenschaftliche Rezeption der Umbanda in Brasilien mit der Deutung der Dokumente der Umbanda-Kongresse und nicht mit Feldforschungen bzw. einer Forschung »von unten« begonnen hatte. So stammt einer der ersten Aufsätze über Umbanda aus dem Jahr 1971 mit dem Titel »Nascimento de uma religião« (Geburt einer Religion) und einem Artikel »Macumba Paulista« (Die Macumba aus São Paulo) 1973 von Roger Bastide (1898–1974), der ab 1938 als Nachfolger von Claude Lévi-Strauss an der »Universidade de São Paulo« (USP) gelehrt und 16 Jahre in Brasilien gelebt hatte (vgl. dos Santos-Stubbe/Stubbe 2014:18f.). Obwohl er in den *Candomblé* (aber nicht in der Umbanda) initiiert war, basierten seine Argumente auf den Dokumenten des ersten Umbanda-Kongresses 1941 in Rio de Janeiro aus dem Staatsarchiv sowie Zeitungs- und Zeitschriftenauschnitten (vgl. Bastide 1973:193, Schmidt 2008:74). Roger Bastide beginnt sein Kapitel über die »Macumba Paulista« mit diesem Umstand einer Unvollständigkeit, da die Umbanda von den Wissenschaften als eine »neue« Religion gesichtet wurde:

»O estudo que nos propomos, escrever sobre a macumba paulista não pretende ser completo: para isso seriam necessários anos de pesquisa nos arquivos para se descobrirem as origens dela e viagens ao interior para se lhe analisarem as formas e variações. Todavia, parece-nos que é, pelo menos, um dos mais completos estudos que se escreveram sobre o assunto, e apóia-se em documentos diversos e variados. [...] Julgamos que, se a documentação recolhida é incompleta, basta no entanto para permitir uma primeira interpretação da macumba, porque nosso fito não é tanto descrever como explicar; não é como etnógrafo, mas como sociólogo, que abordamos o assunto.« (Roger Bastide 1973:193f.)

[Die von uns vorgeschlagene Studie über die Macumba aus São Paulo gibt nicht vor, vollständig zu sein: es würde Jahre an Recherche in den Archiven dauern und Reisen in das Hinterland nötig sein, bis ihre Ursprünge und Variationen analysiert wären. Uns scheint es jedoch, dass es sich um mindestens eine der vollständigsten Studien handelt, die zu diesem Thema verfasst wurden, und sie stützt sich auf vielfältige und abwechslungsreiche

59 Armut des bantischen Mythos im Vergleich zu den Sudanesen [wobei sich letzteres auf die Yorùbá bezieht, Anm. ISdS].

Dokumente. [...] Wir glauben, dass es bei der zusammengetragenen unvollständigen Dokumentation ausreicht, eine erste Interpretation der Macumba zu erlauben, da unser Ziel nicht so sehr ist, etwas zu beschreiben als es vielmehr zu erklären; wir nähern uns dem Thema nicht als Ethnolog, sondern als Soziologe.]

Die Umdeutung afrikanischer Glaubensinhalte im brasilianischen Kontext durch die Umbanda deutete er als die symbolische Integration bzw. erfolgreiche »Anpassung« der proletarisierten Schwarzen Bevölkerung in die entstehende moderne und säkularisierte Klassengesellschaft der industrialisierten Großstädte am Anfang des 20. Jahrhunderts (vgl. Bastide 1973.:246).

»Enquanto o preto procurava antes de tudo na religião ou na magia a ascensão social [...], o branco procura antes de tudo lucro e dinheiro. A mentalidade capitalista, caracterizada pela busca do lucro, substitui a mentalidade primitiva, caracterizada pelo mútuo auxílio social. Paremos nesta última metamorfose.« (Roger Bastide 1973:246).

[Während der Schwarze [der Schwarze Mensch, Anm. ISdS] in der Religion oder in der Magie in erster Linie nach sozialem Aufstieg suchte [...], suchte der Weiße [der weiße Mensch, Anm. ISdS] in erster Linie Profit und Geld. Die kapitalistische Mentalität, die durch das Profitstreben gekennzeichnet ist, ersetzt die primitive Mentalität, die durch gegenseitige soziale Hilfe gekennzeichnet ist. Beenden wir [diesen Buchbeitrag, Anm. ISdS] an dieser letzten Metamorphose.]

Bastide bezog sich in der Anwendung dieser theoretischen Konstrukte auf die brasilianische Religiosität auf Max Weber, der Übergang von der Macumba zur Umbanda sei wie der von der Magie zur Religion.

Die Forschungen über die afrobrasilianischen Religionen vernachlässigten die indigenen Geistwesen, die *Caboclas* und *Caboclos*, bzw. grenzten sie als marginale Wesen aus, da bis in die 1970er Jahre der Mythos um Bahia als Ursprung oder Wiege des brasilianischen *Candomblé* sowie aller afrobrasilianischen Religionen bestand. So wurde die Umbanda als eine reine Abwandlung des *Candomblé* interpretiert und folgerichtig als »weniger authentisch«, »weniger traditionell« oder »chaotischer« und »ärmer in ihrer liturgischen Ausführung« angesehen. Die Intellektuellen Bahias argumentierten regional evolutionistisch, indem sie die Begriffe der »Authentizität« und der »Tradition« auf Fremdes anwendeten, aber nicht auf die brasilianische Identität (vgl. Teles dos Santos 1995:24).

In der brasilianischen Wissenschaftsgeschichte diente die Umbanda lange Zeit als Spiegelbild bzw. Identitätskonstrukt für die nationale Geschichts-

schreibung Brasiliens und ihrer historiographischen Leitbilder. So definierten verschiedene Forscher*innen die Umbanda in Brasilien als eine neue, junge Religion Brasiliens (vgl. Bastide 1971:419–471) der brasilianischen Moderne, die am Anfang des 20. Jahrhunderts im Südosten des Landes im urbanen Kontext entstanden ist. Die brasilianische Kulturanthropologin Maria Helena Vilas Boas Concone unterstrich 1987 dieses Argument der Umbanda als typisch brasilianischer Religion (vgl. Vilas Boas Concone 1987). Renato Ortiz als Schüler von Roger Bastide betonte, dass die Umbanda sich vom afrobrasilianischen Synkretismus abwendete und eine endogene Religion Brasiliens wurde (vgl. Ortiz 1991[1978]:16f.):

»O que nos parece importante é sublinhar que para o candomblé a África conota a idéia de terra Mãe, significando o retorno nostálgico a um passado negro. Sob este ponto de vista a Umbanda difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros, ela tem como consciência de sua brasilidade, ela se quer brasileira. A Umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. Não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena.« (Renato Ortiz 1986:136)

[Was wir für wichtig zu betonen halten, ist, dass für den *Candomblé* Afrika die Idee der Mutter Erde ist, was die nostalgische Rückkehr in eine Schwarze Vergangenheit bedeutet. Aus dieser Sicht unterscheidet sich die Umbanda radikal von den afro-brasilianischen Kulturen, da sie sich ihrer Brasilianität bewusst ist, sie möchte brasilianisch sein. Die Umbanda tritt auf diese Weise als eine nationale Religion auf, die sich von den importierten Religionen unterscheidet: Protestantismus, Katholizismus und Kardezismus. Wir stehen nicht mehr vor einem afro-brasilianischen Synkretismus, sondern vor einer brasilianischen Synthese einer endogenen Religion.]

Ortiz konzentrierte sich auf den Diskurs der Intellektuellen und der Anführer*innen der Umbanda-Organisationen und kam zu dem Schluss, dass sich die afrobrasilianischen Religionen in die urbanisierte und industrialisierte Klassengesellschaft eingliedern, wenn sie sich christianisieren und ihre Schwarzen Ursprünge zunehmend verdrängen und der Weißen Dominanz unterordnen. Die Umbanda sei seiner Meinung nach exemplarisch für diesen Prozess der »Einweisung« (»embranquecimento«) Schwarzer Kulturelemente, was sich emblematisch am Titel seines Buches »A morte branca do feiticeiro negro,⁶⁰ zeigt (vgl. Ortiz 1991[1978]).

60 Der Weiße Tod des Schwarzen Magiers

Die US-amerikanische Kulturanthropologin Diana de Groot Brown hat durch ihre 1966 beginnenden empirischen Studien über die Umbanda in Rio de Janeiro (die erst 1986, zwanzig Jahre später, veröffentlicht wurden) die Weiße Mittelschicht bei der Entstehung der Umbanda als urbaner Religion herausgearbeitet. Sie betonte, dass es zwei Umbanda-Sphären gibt: die der Weißen Mittelschicht, die sich in den Dachverbänden organisieren und die der Schwarzen Unterschicht, die sich in den einzelnen religiösen Gemeinschaften zusammenfinden, wodurch ein Hegemonialanspruch der ersten Gruppe und das Aufbegehren der zweiten Gruppe entsteht. In ihrer Argumentation fungieren die spirituellen Entitäten der *Pretas Velhas/Pretos Velhos* als ein Beispiel für die Neuinterpretation des afrobrasilianischen Erbes im Prozess der Einweißung der afrobrasilianischen Religionen durch die Umbanda. Im Gegensatz zu den von ihr als freier, unabhängiger und stärker interpretierten *Orixás* des Candomblé sind die *Pretas Velhas/Pretos Velhos* unterwürfig, liebenswürdig und angepasst. De Groot Brown interpretiert die Umbanda daher als eine Religion, die den Status Quo beibehalten möchte. Durch ihre Integration von afrikanischen Traditionen in die sonst europäisch orientierte Mittelklasse (im Katholizismus, Protestantismus, Kardezismus) erlangen sie in Abgrenzung zur Elite jedoch kulturelle und politische Autonomie (vgl. De Groot Brown 1986:197f., 200).

Es ist auffällig, dass die Geschichtsschreibung der Umbanda sich in zwei Lager teilt, von denen das eine, angefangen bei dem brasilianischen Soziologen Cândido Procópio Ferreira de Camargo über Roger Bastide, Renato Ortiz, Diana De Groot Brown und Lísias Nogueira Negrão, sich hauptsächlich mit Formen der Anpassung derjenigen Bevölkerungsgruppe, die die Umbanda frequentierten, an eine sich zunehmend industrialisierende Klassengesellschaft beschäftigt hat. In dieser Sichtweise wurde die Umbanda stets als ein Beispiel für den Prozess der »Einweißung« Schwarzer Kulturelemente interpretiert und als eine konservative Religion angesehen. Das andere Lager, u. a. Sérgio Figueiredo Ferretti und der deutsche Schriftsteller Hubert Fichte, betonen dagegen die Widerständigkeit der Umbanda gegenüber hegemonialen Ideen- und Glaubenswelten. Fichte bezeichnet den afroamerikanischen Synkretismus in seiner Ethnopoese als »Kultur der Unterdrückten«, die im Bewusstsein der akademisch Gebildeten vernachlässigt bzw. übersehen werde (vgl. Fichte 1987[1976]:363). Er versteht ihn als eine neue Menschlichkeit, die durch ihre Theatralik die Bourgeoise überwinde, eine

»psychodramatische, ästhetische Gegenbewegung innerhalb der Elendsviertel eines Kontinents, als eine Gegenbewegung, die der Pop Art, dem Surrealismus, dem Straßentheater, der Psychoanalyse verwandt ist und diese alle existenziell und formal übertrifft.« (Hubert Fichte 1987[1976]:363)

Auch Leonardo Boff⁶¹ als einer der bekanntesten Vertreter der katholischen Befreiungstheologie in Lateinamerika erkennt und respektiert die Multi-Konfessionalität vieler Brasilianer*innen sowie die Wichtigkeit afrikanischer Religionen in Brasilien. Er deutet diese Übersetzungstätigkeit und Offenherzigkeit als einen tiefen Zugang zu Spiritualität.

»Das brasilianische Volk ist ein spirituelles und mystisches Volk, ob dies den weltlichen Intellektuellen, die in kaum oder gar keiner organischen Beziehung zu den sozialen Bewegungen und den Volksbewegungen stehen, gefällt oder nicht. [...] Die afro-brasilianischen Religionen, der Synkretismus, der sich aus christlichen, afro-brasilianischen und indigenen Elementen zusammensetzt, repräsentiert ein weiteres Werk, das der Volkskultur entstammt. Mit der Ausnahme eines evangelikalen Fundamentalismus ist das Volk im allgemeinen weder dogmatisch noch besessen von seinen Glaubensinhalten. [...] Darum ist es multikonfessionell und schämt sich nicht, von unterschiedlichen religiösen Strömungen abzustammen. Die Synthese findet im Herzen statt, in seiner tiefen Spiritualität. Von dort aus wird das reiche religiöse Gewebe komponiert. [...]

Von besonderer Wichtigkeit ist der zivilisatorische Beitrag, den die afrikanischen Religionen leisten (Nagô, Candomblé, Macumba, Umbanda u. a.), die, ausgehend von ihren eigenen afrikanischen Matrizen, einen reichen Synkretismus erarbeiteten. Jeder Mensch kann eine mögliche Verkörperung des Göttlichen im Dienste der anderen sein. Gesellschaftlich abgelehnt, politisch verachtet, religiös verfolgt gaben die afro-brasilianischen Religionen der gesellschaftlich abgelehnten, politisch verachteten und religiös verfolgten schwarzen Bevölkerung ihre Selbstachtung zurück, indem sie behaupteten, von den afrikanischen Orixás auf die Erde geschickt worden zu sein, um den Bedürftigen zu helfen und um die Luft Brasiliens mit Axé (der kosmischen und heiligen Energie) zu tränken. Obwohl sie einst Sklaven waren, vollbrachten sie eine transzendente Mission von großer historischer Tragweite. Es waren die Schwarzen und Indigenen, die der brasilianischen Seele einen mystischen Stempel aufdrückten. Jeder weiß sich von den starken Heiligen begleitet, von den Orixás, vom Preto Velho (Umbanda) und von der vorsehenden Hand Gottes, die nicht zulässt, dass alles verloren geht und zum Scheitern verurteilt ist. [...] Deshalb gibt es eine solche Leichtigkeit, Humor und Freude am Feiern in allen Volksveranstaltungen.

Die religiöse Zukunft Brasiliens wird sicherlich nicht aus seiner katholischen Vergangenheit bestehen. Möglicherweise wird es die synkretistische,

61 Der Doktorvater von Leonardo Boff war Bonaventura Kloppenburg, der aber mit ihm brach.

neuartige Kreation einer neuen ökumenischen Spiritualität sein, die mit den Unterschieden (wachsende evangelische Tradition, Pfingstbewegung, Kardezzismus, orientalische Religionen) leben kann, sich aber in der Einheit derselben Wahrnehmung des Göttlichen und des Heiligen befindet, wovon der Kosmos, die Menschheitsgeschichte und das Leben jedes und jeder Einzelnen durchzogen sind.« (Leonardo Boff, 26.03.2014)

1.2.2 Deutschsprachige Umbanda-Forschung

Die frühe deutschsprachige Literatur über die Umbanda ab Ende den 1960er Jahren positionierte sich klar christlich und der Umbanda gegenüber abwertend. Diese wissenschaftliche Reflexion entwickelte sich aus einer christlich-theologischen und missionarisch ausgerichteten Perspektive (vgl. Brackmann 1959/60, Willeke 1960, Fülling 1966, Weingärtner 1969, Horsch 1984) und als Reaktion auf die »Herausforderung für die christliche Kirche« (Weingärtner 1969), die in ihrem Kern ein klares Interesse an der Wiederherstellung einer christlichen Hegemonie in Brasilien offenbarte und sich von einer Religion wie der Umbanda bedroht fühlte, die auch christliche Elemente als eine Art von Schutzschild in ihr Glaubenssystem mit aufgenommen hatte.

»Wir fragen, wie die katholische Kirche die dritte große Krise, die an ihrem inneren Bestand nagt, überstehen wird. Sie hat in Brasilien die Folgen der ersten im 18. Jahrhundert, als die Jesuiten ihre Missions- und Arbeitsgebiete für Jahrzehnte verlassen mußten, noch nicht überwunden, leidet noch immer unter der Auszehrung des kirchlichen Lebens im 19. Jahrhundert [...]

In der dritten großen Krise handelt es sich um die stillschweigende Auswanderung von Massen aus dem Raum der katholischen Kirche.[...] Die evangelische Kirche muß diese merkwürdigen und unheimlichen religiösen Neubildungen [der Umbanda, Anm. ISdS] ernst nehmen. [...] man sei sich darüber klar, daß eine Auseinandersetzung mit neuheidnischen Mischreligionen, die einen spiritistischen und okkultistischen Einschlag haben, allein mit neuen Methoden und Praktiken nicht zu bewältigen ist.« (Erich Fülling 1966:51,53)

So wurde die erste Dissertation über Umbanda im deutschsprachigen Raum im Jahr 1969 von Lindolfo Weingärtner vor fast 50 Jahren zum Zweck der Konfrontation für die praktische missionarische Arbeit geschrieben. Weingärtner hat zwar akribisch umbandistische Lieder, Gebete und Bilder beschrieben und gedeutet, sie aber nur zur besseren Positionierung von theologischen Leitlinien eingesetzt:

»Die Entstehung der vorliegenden Arbeit war nicht unbedingt durch ausschließlich akademisches Interesse an einem oder mehr oder weniger exotischen religiösen Phänomenen. Es waren in erster Linie konkrete Fragen der Seelsorge und der Predigt in südbrasilianischen evangelischen Gemeinden, die mich dazu bewogen, den Umbandakult und die ihm verwandten Strömungen zu erforschen. Ihrer Intention nach ist diese Studie als Hilfe für die Verkündigung gedacht. Dies gilt speziell für die Situation meiner brasilianischen Heimat, dürfte aber darüber hinaus auch für eine Reihe von Missionsgebieten und »jungen Kirchen« von Belang sein, da das Auftreten synkretistischer religiöser Strömungen, die bewußt christliche Elemente in sich aufnehmen, nicht auf Brasilien beschränkt ist.« (Lindolfo Weingärtner 1969:5)

Diese Geisteshaltung ist vor dem Hintergrund seiner Zeit zu sehen, in der die katholische Kirche auf den Verlust des religiösen Monopols seit der Brasilianischen Republik 1890 mit Kampagnen gegen die Umbanda reagierte. Sie beschuldigte sie, teuflisch und böseartig zu sein und strafte die Gläubigen mit Ex-Kommunion im Fall einer Zugehörigkeit zur Umbanda (vgl. Nogueira Negrão 1996:55). Exemplarisch ist der Bischof und Peritus des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65) Frei Bonaventura Kloppenburg, der Umbanda-Häusern 1957

»superstição, leviandade, depravação, degradação moral e loucura, em que se misturam práticas fetichistas e ritos católicos, deuses africanos e santos nossos, doutrinas espíritas e ensinamentos católicos, num sincretismo bárbaro de necromancia, magia, politeísmo, demonolatria e heresia« (Frei Bonaventura Kloppenburg 2014[1957])

[Aberglaube, Benommenheit, Verderbtheit, moralischer Abschaum und Wahnsinn, in denen fetischistische Praktiken mit katholischen Riten vermischt werden, afrikanische Götter und unsere Heiligen, spiritistische Lehren und katholische Lehren in einem barbarischen Synkretismus von Nekromantie, Magie, Polytheismus, Dämonolatrie und Häresie.]

zuschrieb. Erst seit 2013 hat sich mit dem Pontifikat des Papstes Franziskus ein interreligiöser Dialog angebahnt. So hat Papst Franziskus gleich zu Beginn seiner Amtszeit einen Repräsentanten des Candomblé getroffen (vgl. Geledes 2013).

Die Zeitspanne ab den 1970er Jahren kann mit ihren religionssoziologischen Arbeiten über die brasilianische Umbanda im deutschsprachigen Raum (vgl. Fischer 1965, Wöhlcke 1969, Gebert 1970, Dulle 1979, Höllinger 2007) als ein Höhepunkt dieser säkularen Sichtweise der Gesellschaft angesehen werden. Die makroperspektivischen Studien über Umbanda befassten sich mehr mit den soziologischen Verschränkungen der Kategorien Status, Ethnizität,

Tradition, Moderne und Staat als mit Innenansichten der afrobrasilianischen Religionen selbst. So wurden die afrobrasilianischen Religionen auf der Grundlage von Statistiken zwar als marginal eingestuft, aber ihr auch eine Integrationsfähigkeit in die sich modernisierende brasilianische Gesellschaft zugeschrieben.

In Abgrenzung zu diesen etischen Herangehensweisen und Analysen der Umbanda, die in Kategorien von Macht und Ohnmacht bzw. alternativ dazu an Widerstand denken, fokussiere ich meinen emischen Blick auf subtilere Formen des Wissens, die sich durch die Religionszugehörigkeit von Personen im transnationalen Kontext neu erschaffen, alternative Bezüge herstellen und ihre eigene Subjektivität und Eigensinnigkeit kreieren. Mein Blick hinterfragt die Darstellung von Wissen und Weltwahrnehmung bzw. Glaube als sich gegenüberstehende und ausschließende Kategorien. Wie in der klassischen ethnologischen Religionsforschung üblich, steht dabei die Akteur*innen-Strategie als Dimension von menschlichen Erfahrungen, zwischenmenschlichen Prozessen und personenorientiertem Handeln im Fokus der Untersuchung (vgl. Lauser/Weissköppel 2008:17). So verwende ich bewusst die Begriffe »Praktiken«, »Praxis«, »Religiöse Akteur*innen« in ihrem »Feld« als Handlungsraum als Betonung dafür, dass die von mir beforchten Menschen selbstbestimmt handeln und entscheiden. Religiösen Menschen als »Gläubigen« wird diese aktive Fähigkeit des Öfteren abgestritten und eine vermeintliche Passivität oder sogar Unterwerfung unter das Diktat von jemand oder einer heiligen Dimension zugeschrieben. Ich folge darin dem Ansatz von Saba Mahmood in ihrer 1998 verteidigten und auf ethnographischer Feldarbeit fundierten Doktorarbeit ›The Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject‹ von 2005, die die im westlichen Denken sich dualistisch gegenüberstehenden Kategorien von Herrschaft und Widerstand am Beispiel der Frömmigkeit von muslimischen Frauen der zeitgenössischen Moschee-Bewegung im ägyptischen Kairo hinterfragt. So schreibt sie den Aktivistinnen ihrer Ethnographie stattdessen politische Handlungsmacht und ›Agency‹ zu, obwohl dies in einer säkular-feministischen Sichtweise nicht als Aktivität und Widerstand gewertet werden würde (vgl. Mahmood 16.2.2001, diess. 2005[1998]).

Unter Praktiken werden Tätigkeiten bzw. körperlich ausgeführte Handlungen verstanden, die sich in ständigen sozialen Aushandlungsprozessen befinden, aber auch auf Prozesse des Denkens, Sprechens und Fühlens beziehen. Die vielfältigen praxistheoretischen Ansätze in der Europäischen Ethnologie, der Soziologie und der Philosophie grenzen sich von einem strukturalistischen Denken ab (vgl. Bareither 2016:18–22). Als Unterschied zum strukturalistischen Paradigma sei zu betonen, dass die Praxistheorien die Handlung als der Intention vorgelagert ansehen und somit sinnbringend für das Tun der Menschen gewertet wird. »Praxis meint eben nicht das intentionale Handeln eines Subjekts, sondern einen Prozess aus Tätigkeiten« (ebd.). Für Pierre Bourdieu sind die Strukturen sozialer Begebenheiten durch die alltäglichen

Handlungen einem permanenten Wandlungsprozess unterworfen und insofern nie statisch oder dauerhaft, sondern veränderbar. »In diesem Denken sind soziale Tätigkeiten weder durch äußere Bedingungen vollständig determiniert noch unterliegen sie der bewussten Kontrolle durch individuelle Subjekte.« (ebd.). Bourdieu leitete daraus den Begriff des Habitus ab. In den Körper eingeschriebenes Wissen wird zur Grundlage von Praxis.

Hier sei die Forschung von Angelina Pollak-Eltz (1993) über die Umbanda in Venezuela aus Akteur*innen-Perspektive hervorzuheben. Wissenschaftshistorisch betrachtet ist auch die Forschung von Astrid Reuter (2003) von Interesse, die auf die Vernachlässigung der Umbanda in der wissenschaftlichen Forschung hinweist: »Verglichen mit dem Voodoo, der Santería und dem Candomblé hat die Umbanda nur wenig wissenschaftliches Interesse auf sich gezogen, obwohl sie auf eine außergewöhnliche Erfolgsbilanz verweisen kann« (ebd.:91).

Seit der Gründung der beiden Umbanda-Häuser im deutschsprachigen Raum Mitteleuropas erschienen ab 2006 im deutschsprachigen Raum eine Handvoll wissenschaftlicher Abhandlungen über Umbanda (vgl. Thiele 2006, Csanádi 2008, Pröschild 2009, Pereira Martins 2015), die sich mit der brasilianischen Umbanda unter Aspekten der Selbstbehauptung im multireligiösen Brasilien (Sibylle Pröschild), Geistheilung (Gabriella Csanádi) und deren soziolinguistischen und narrativen Verschränkungen (Alexandra Pereira Martins) und der Deutung einzelner Gruppierungen von spirituellen Entitäten (*Pombagiras* vgl. Thiele 2006, ›Baianos‹ vgl. Scharf da Silva 2017[2004]) befassen.

Vor diesem übersichtlichen Hintergrund der deutschsprachigen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Umbanda möchte ich darüber hinaus vor allem an brasilianische (Reginaldo Prandi 2007/2005/2001/1991, Vagner Gonçalves da Silva 2016/2005/1995, Lísias Nogueira Negrão 1996) und US-amerikanische (vgl. Matory 2005, Hayes 2017) Diskurse anknüpfen. Im deutschsprachigen Raum finde ich vor allem die aktuelle Afrokaribik-Forschung von Wissenschaftlerinnen wie Lioba Rossbach de Olmos (2011), Bettina Schmidt (2016/2008), Claudia Rauhut (2012) und Ingrid Kummels (2011) wichtig für die Einbettung meiner Arbeit, weil sie die weltweiten Verflechtungen von afroamerikanischen Religionen betonen.

1.2.3 Verortung der eigenen Forschung in der wissenschaftlichen Diskussion

Mit meiner (Feld-)Forschung und deren Analyse in der vorliegenden Arbeit intendiere ich, einerseits eine Forschungslücke zu schließen und andererseits an bestimmte Forschungstraditionen anzuknüpfen sowie eine Gegenpositionen zu bereits geführten Diskursen und Begriffen einzunehmen.

Das *Ilê Axé Oxum Abalô* ist von Sarah Tran-Huu für ihre Dissertation in Psychologie an der Universität Salzburg in Österreich mit der Thematik der Identitätsbildung und Motive der Konversion zu neureligiösen Bewegungen am Beispiel von *Terra Sagrada* beforscht worden (vgl. Tran-Huu 2021). Joana Bahia und Ullrich Relebogilwe Kleinhempel nennen das *Ilê Axé Oxum Abalô* als Referenz in ihren Studien über afrobrasilianische Religionen im deutschsprachigen Raum (vgl. Bahia 2012–2017, Kleinhempel 2016). Marcello Múscari von der ›Universidade de São Paulo‹ erforscht, betreut von Vagner Gonçalves da Silva, momentan das Umbanda-Haus ›Strahlensirkel St. Michael‹ in Köln unter den Aspekten von Ritual und Synkretismus. Ushi Arakaki untermauert, dass sich die Forschung über die Umbanda im deutschsprachigen Raum noch im Anfangsstadium befindet:

»It is impossible to estimate the number of Umbanda adherents abroad because, except for some countries such as Argentina and Uruguay, little research has been conducted.« (Ushi Arakaki 2013:254)

Um die transnationale und interkontinentale Ausbreitung der Umbanda und anderer afroamerikanischer Religionen bis in den deutschsprachigen Raum Mitteleuropas zu erfassen, ist eine Auseinandersetzung mit der aktuellen religiösen bzw. sakralen Globalisierung notwendig, die sich auf eine ›transnationale Transzendenz‹ (vgl. Csordas 2009) bezieht, die durch Migration, Mobilität und Medialität (ders.:5f.) geprägt ist. Die Begriffe der ›religiösen Globalisierung‹ und der ›sakralen Globalisierung‹ werden synonym verwendet. Da es für die Akteur*innen sowie die wissenschaftliche Rezeption von neueren religiösen Bewegungen wie der Umbanda schwierig ist, einerseits als gleichwertig anerkannt zu sein (z. B. im Begriff der Religion), aber in der Sprache einer hegemonialen Religionspraxis der abrahamitischen Religionen auch Zuschreibungen erfährt (als Kult, Bessenheit, marginal), handelt es sich um einen Bereich, der wissenschaftlich als Neuland zu beschreiben ist. Der Begriff des Heiligen nach Rudolph Otto (1988[1917]) ist zwar die Erweiterung in Abgrenzung zu einer Gottesidee, orientiert sich aber an monotheistischen Kategorien des Transzendenten, was den Zugang zu polytheistischen Religionen verhindert (vgl. Gladigow 1997).

In der Postmoderne gewinnt das Pilgern und sogenannter ›spiritueller Tourismus‹ durch den muslimischen Haddsch, buddhistische und hinduistische Pilgerrituale und durch den christlichen Jakobsweg von Compostela in Spanien zunehmend an Relevanz (vgl. Vásquez/Rocha 2013). Diese Pilgerreisen sind auf ambivalente Art und Weise einerseits im Kontext einer konservativen Retraditionalisierung auf der Suche nach festen, definierten Werten und Identitätsstiftung und andererseits als Ausdruck einer postmodernen Art von Religiosität, die individueller und freiheitlicher ausgerichtet ist, zu sehen. Danièle Hervi-

eu-Léger spricht in ihrem Buch ›Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung: von »zusammengebastelten Glaubensvorstellungen« einer »westlichen religiösen Landschaft« (beide Zitate Hervieu-Léger 2004:24), in der verschiedenste Elemente aus Religion, Wissenschaft, Therapie oder Psychologie, Beruf und Künste im Sinne einer Individualisierung und »Subjektivierung der Glaubensvorstellungen« zusammengestellt werden und alte Grenzen verschwinden. So werden heutzutage »alte Wege« des Pilgerns wieder neu entdeckt und belebt, was aber nicht auf den gleichen ideellen Grundlagen von früher umgesetzt werden muss, sondern vielmehr in einer neuen, eigenen, freien Regie (ebd.).

Während in der brasilianischen Umbanda-Forschung bereits ab den 1970er Jahren ein Konzept von religiösen Feldern anstelle von Religionen als statischen Einheiten eingeführt wurde, läutete der Sammelband von 2009 unter der Herausgeberschaft von Martin Csordas einen internationalen Anfang in der wissenschaftlichen Diskussion um sakrale bzw. religiöse Globalisierung ein. So lieferte der brasilianische Soziologe Cândido Prociópio Ferreira de Camargo in seinem Buch ›Kardecismo e Umbanda. Uma interpretação sociológica⁶² von 1961 die erste wissenschaftliche Abhandlung der Umbanda, obwohl sein Augenmerk stärker auf die euro-brasilianische Religion des Kardezismus fokussiert war, den er in einem religiösen Feld zur Umbanda zugehörig definierte. Den gegenüberliegenden zweiten Pol, in dem er mittig die Umbanda verortete, sah er in der afro-brasilianischen Religion *Candomblé* (vgl. Prociópio Ferreira de Camargo 1961). Dieses doppelte Zugehörigkeitsgefühl der Umbandist*innen in Brasilien zeigt sich im Sprachalltag und in der rituellen Praxis. So drücken sich die spirituellen Entitäten im Kardezismus, auch wenn sie sich in menschlichen Medien verkörpern, über die gesprochene Sprache und nicht körperlich aus und im *Candomblé* über den Körper, während die *Orixás* dort nicht sprechen. Die Umbanda nimmt Ritualelemente aus beiden Religionen in sich auf, wie es Giobellina Brumana und González Martínez betonen:

»No espiritismo seus Guias se expressam não por meio do corpo de seus médiuns mas exclusivamente por sua fala. Acontece o contrário no Candomblé, onde o Orixá não fala mas se manifesta por um elaborado código corporal. A Umbanda absorve ambas as possibilidades: suas entidades se expressam através do que dizem pelo código corporal que imprimem a seus »cavalos« [...]« (Fernando Giobellina Brumana/Elda González Martínez 1991:89)

[Im Spiritismus äußern sich die spirituellen Entitäten (guias: spirituelle Führer) nicht durch den Körper ihrer Trance-Medien, sondern ausschließlich durch die [gesprochene, Anm. ISdS] Sprache. Das Gegenteil passiert in *Can-*

62 Kardezismus und Umbanda. Eine soziologische Interpretation

domblé, wo der *Orixá* nicht spricht, sondern sich durch einen komplexen körperlichen Code manifestiert. Umbanda absorbiert beide Möglichkeiten: Ihre Entitäten drücken sich über das, was sie sagen, und ihren körperlichen Code aus, den sie ihren »Pferden« [ihre personalen Trance-Medien, Anm. ISdS] einprägen.]

Procópio Ferreira de Camargo benannte dieses religiöse Feld als ›mediales Kontinuum‹, weil es verschiedene Religionen umfasst, die sich in ihrer religiösen Praxis durch menschliche Medien und Medienaktivitäten auszeichnen. Umberto Eco beschreibt diesen Umstand ebenfalls in seinem Roman des ›Foucaultschen Pendels:

»Was ist denn das Gemeinsame all dieser Kirchen? [...]

Nun, sagen wir, kennzeichnend für alle afro-brasilianischen Kulte ist, daß während des Ritus die Initiierten besessen sind, wie in Trance, besessen von höheren Wesen. Im Candomblé von den Orixás, im Umbanda von den Geistern der Verstorbenen ...«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:216)

Ferreira de Camargo verwendete hierfür die aus heutiger Sicht wertenden und polarisierenden Worte »magisch« und »Schwarz« für den Candomblé und »rational« und »Weiß« für den Kardezismus. Auch wenn diese dualistische Gegenüberstellung grundsätzlich kritisch zu hinterfragen und aus heutiger Sicht als überholt zu bewerten ist, hat er damit die Idee eines religiösen Feldes (»campo religioso«)⁶³ für die Umbanda umrissen. Mit dem Begriff des Kontinuums deutet er fließende Übergänge zwischen den einzelnen Religionen an, die sich nicht ohne einen Bezug zueinander verstehen lassen. Ich möchte gedanklich an das Prozesshafte im Denken von Ferreira de Camargo – und nicht an eine Dichotomie oder gegenüberstehende Pole – anknüpfen. Das religiöse Feld, das unmittelbaren Einfluss auf die Umbanda hat und mit dieser in einem Dialog steht, ist heutzutage weiter gefasst als entlang der Ausgangspunkte des polarisierend gegenübergestellten Candomblé und Kardezismus. Das Christentum, Seichō-no-Ie (vgl. Oliva da Costa/Shoji/Usarski 2018), Jurêma Sagrada, Santo Daimé u. a. spielen ebenfalls eine große Rolle (vgl. Leuschner 2016:66). Später haben andere Forscher*innen dieses Konzept eines

63 In Kuba wird die Santería als Yorùbá-Variante des *Candomblé* auch *la religión* (die Religion) genannt und bezieht sich auch auf ein Konglomerat von verschiedenen Glaubensrichtungen wie Espiritismo, Regla de Ocha und Palo Monte. Sie werden als »campos«, Felder, und nicht als Religionen voneinander unterschieden (vgl. Kummels 2011:362).

Spektrums und fließender Übergänge und Aneignungen zwischen brasilianischen Religionen auf andere Beispiele angewandt, wie Ismael Pordeus' Studie von Verbindungen zwischen Candomblé und Umbanda zeigt (vgl. Pordeus 2000). So gibt es in Brasilien im Zuge der Reafrikanisierungsbestrebungen und den scheinbar entgegengesetzten Bemühungen um Brasilianisierungen viele hybride Formen zwischen dem Candomblé und der Umbanda, die sich in Namen wie ›Umbandoblés‹ (Umbanda mit Candomblé) und ›Candombandas‹ (*Candomblé* mit Umbanda) zeigen, die ab den 1970er Jahren zu einem »Boom do Umbandomblé« (Nogueira Negrão 1996:152) geführt hatte (vgl. Scharf da Silva 2017[2004]:73ff.).

In Brasilien grenzen sich heutzutage die afrobrasilianischen Religionen vor allem gegenüber den stark anwachsenden evangelikalen Freikirchen ab, die sich durch religiöse Intoleranz und eine Dämonisierung von afrobrasilianischen Religionen charakterisieren (vgl. Gonçalves da Silva 2016:490f.). Vagner Gonçalves da Silva bezieht diesen gesellschaftspolitischen Kampf auf den kontroversen und umkämpften Ort des menschlichen Körpers als einen Vermittler zwischen den materiellen und immateriellen Welten.

»One of the marked characteristics of neo-pentecostalism is the way it turned penecostalism into a religion experienced within the human body, a characteristic normally associated with afro-Brazilian and kardecist religions. Combating these religions can be seen, therefore, not so much as a proselytizing strategy to steal devotees from these denominations [...] but more as a way of attracting followers keen on a religious experience impregnated by a strong magical and ecstatic allure that has the additional benefit of being socially legitimized through its association with Christianity.« (Vagner Gonçalves da Silva 2016:490f.)

Der Begriff der religiösen Globalisierung ist Anfang der 2000er Jahre aus einer Kritik an der bis dato lediglich wirtschaftlich interpretierten Globalisierung entstanden. Diese ökonomische Sichtweise förderte eine Deutung von Religionen und das durch sie transportierte Wissen, in der Multikonzerne, Menschen und ihre Güter weltweit Grenzen überqueren und sich in der heutigen Globalisierung über weite Strecken hinweg bewegen. Oder, in den Worten von Kwame Appiah: »Der Drang zum Wandern ist nicht weniger »natürlich« als der Drang zur Sesshaftigkeit.« (Appiah 2007:17). So wurde bis in die 1990er Jahre die globale Ausbreitung von Religionen in wirtschaftlichen Termini im Sinne einer Intensivierung der weltweiten Liberalisierung des Welthandels im Sinne der »mystifications of a primary economic reality« (Csords 2009:2) beschrieben. Religiöse Akteur*innen wurden als »Einkäufer*innen« auf einem »spirituellen Markt« metaphorisiert, die sich für ihre religiöse Identität einzelne Elemente von weltweit verstreuten

und miteinander konkurrierenden Religionen wie Konsumgüter beliebig zusammenstellten und aneigneten (ebd.).

Ein Perspektivwechsel veränderte diese Darstellungen von passiver Konsumorientierung von Religionen, indem vielmehr eine »von unten« gewissermaßen organisch gewachsene Globalisierung wahrgenommen wurde. Arjun Appadurai nennt sie die »utopische Seite der zellulären Globalisierung« (Arjun Appadurai 2009:149). Diese als belebt verstandene Globalisierung wird durch soziale Felder oder »religiöse Flüsse« (Frigerio 2013:165) beschrieben, die über nationale Grenzen hinweggehen. Die sich zunehmend verändernde Mobilität von Menschen durch Migration, Tourismus und Flucht entkoppelt Raum und Kultur und lässt soziale Vernetzungen durch neue Kommunikationstechnologien und ihre verschiedenen sozialen Dienste entstehen. Dies ist der Nährboden für die globale Verbreitung von Religionen. Lokale Aneignungsprozesse von Gläubigen schaffen aktiv religiöse Felder und eine neue religiöse Vielfalt (vgl. Kummels 2011).

Cristina Rocha und Manuel Vasquez betonen den brasilianischen Beitrag zur sakralen Globalisierung in ihrem Buch ›The Diaspora of Brazilian Religions‹ von 2013 als religiöse Kreativität und Erneuerung, die zur wachsenden polyzentrischen, globalen religiösen Kartographie beitragen. Sie betonen, dass die zeitgenössische, von Lateinamerika ausgehende Ausbreitung von Religionen sich von der historisch von Europa im Zuge des Kolonialismus weltweit ausbreitenden Religionen unterscheidet, weil sie nun freiwillig und nicht mit Gewalt aufgezwungen ist. Diese freien Wege münden in einem spirituellen Tourismus. »This work of imagination is often performed by pilgrims or religious tourists, who may travel to Brazil in search of healing or as a part of a spiritual or existential quest.« (Vásquez/Rocha 2013:2).

Rocha und Vasquez vertreten die These, dass die Romantisierung durch einen nostalgischen Diskurs im Sinne des Orientalismus nach Edward Said (vgl. Said 1978) im Fall der brasilianischen Religionen paradox ist und nur die abstrahierten Aneignungen von autochthonen Kulturen betont und das Leid der brasilianischen Indigenen ignoriert – »This Orientalist discourse is paradoxical, exulting abstract appropriations of autochthonous cultures, while ignoring the precarious life conditions and systematic marginalization suffered by living indigenous Brazilians« (Vásques/Rocha 2013:15). Meine These grenzt sich von dieser Annahme ab, indem ich meine, dass durch die religiöse Imagination gerade auch das Leid mittransportiert und reflektiert wird.

Sarah Tran-Huu spricht den religiösen Akteur*innen von *Terra Sagrada* in ihrer Poster-Präsentation auf der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaftler (DVRW) im September 2017 in Marburg eine Reflexion ihrer Praxis in ihrer Forschung über das *Ilé Axé Oxum Abalô* ab, indem sie aussagt: »Der somatische Zugang zu fremdkulturellen und –religiösen Elementen und Praktiken wird als unmittelbar und authentischer

wahrgenommen. Eine rationale Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Geisterbesessenheit wird vermieden, das körperliche Erleben als legitim und hinreichend angesehen«. Tran-Huus Quellengrundlage von insgesamt nur zwei teilnehmenden Beobachtungen im religiösen Feld der *Terra Sagrada* und sieben Interviews scheinen mir ein Grund für diese Aussage zu sein. Ich meine im Gegensatz dazu, dass diese Religionszugehörigkeit auch einen Beitrag zur Dekolonialisierung des europäischen Denkens leistet und schlage eine Brücke zur Politik der Affirmation Rosi Braidottis vor. Braidotti betont, dass

»Das Verfolgen und Aktualisieren positiver Beziehungen hervorzuheben und den Schwerpunkt auf den ethischen Stellenwert der Affirmation zu verlagern, impliziert nicht ein Vermeiden oder Verleugnen von Konflikt [ist]. Natürlich geschehen abstoßende und unerträgliche Ereignisse, doch Ethik beruht auf der Verarbeitung dieser Ereignisse hin zu positiven Verhältnissen. Wobei es sich hier nicht um einen Mangel an Mitgefühl handelt, sondern um ein Überangebot daran, das danach strebt, die Bedingungen unserer Abhängigkeitsbeziehungen zum Negativen zu verstehen.« (Rosi Braidotti 2018:11ff.)

Über das umschlossene Feld der Umbanda hinausgehend, werde ich auch die konstitutiven Prozesse der Migration für die hiesigen Gesellschaften aufzeigen.

»Diese gesellschaftsgestaltenden Kräfte der Migration sind in der Forschung kaum ins Blickfeld gekommen. Die Perspektive der Migration fehlt in einer Europaforschung, die sich weitgehend auf die Strategien einer Europäisierung »von oben«, auf ein von den Schaltstellen der EU gesteuertes politisches Projekt Europa konzentriert.« (Regina Römhild 2009:226f.)

So spielt in Deutschland die frühere Vergangenheit der ersten zwei Weltkriege und der Shoa eine viel größere Rolle in der gesellschaftlichen Erinnerungspraxis als ihre Position als ehemalige Kolonialmacht. Die Schweiz wurde bislang aus der postkolonialen Diskussion ausgeschlossen, weil es ein Land mit einer Vergangenheit vom ›Kolonialismus ohne Kolonien‹ ist (vgl. Putschert/Lüthi/Falk 2013). Dass sich eine seelische Verarbeitung vom Postkolonialismus in der Schweiz als Staat ohne einen formalen Besitz von eigenen Kolonien herausbildet, ist als ein von den Rändern ausgehender Blick auf Europa und seine koloniale Vergangenheit zu interpretieren (vgl. Randeria 2012:7–12), da auch die Schweiz vom imperialen Zeitgeist geprägt worden ist und sich in einem globalgeschichtlichen Zusammenhang befindet. Shalini Randeria bringt es auf den Punkt, wenn sie sagt: »Wir leben in einer postkolonialen Welt, die Schweiz eingeschlossen.« (ebd.:8). Die Tatsache, dass sich auch im vorliegenden Fallbeispiel eines Umbanda-Hauses mit Sitz in den Appenzeller Bergen die Schweiz »nicht nur als

»lachende Dritte« fungiert, sondern als aktive Vermittlerin zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten, als »go-between«, um Kapil Rajs prägnanten Begriff zu verwenden, deren Vermittlung unterschiedliche Akteurinnen und Akteure und Teile der Welt miteinander verbindet« (ebd.:10), mag ein Zufall sein, da ihre wichtigste Akteurin – die *Mãe-de-Santo* Habiba – eine in die Schweiz gezogene Österreicherin ist, aber es fügt sich dennoch in diesen Blick ein.

Die sich dabei vollziehende kulturelle Einverleibung im Moment der Übersetzung, die in der umbandistischen Trance als Inkorporation bezeichnet wird, begründet im »Manifesto Antropófago« von Oswald de Andrade auch ein Kulturkonzept. So soll dieses Manifest mir nicht nur als literarische und poetische Umrahmung meiner Arbeit dienen, sondern auch zur theoretischen Anwendung auf meinen Untersuchungsgegenstand »[...] im Sinne der brasilianischen Anthropophagie, einer kritischen und kreativen Form der Appropriation.« (Guldin/Bernardo 2017:196). Vilém Flusser interpretierte dieses Manifest als ein Doppelpes: nicht nur als ein Einverleiben, sondern auch als das Überwinden von scheinbar Gegensätzlichen (vgl. Guldin/Bernardo 2017:196). Diese Über-Setzung, die ich hier sowohl als Metapher einer Überfahrt über das Meer (von den Afrikas nach Brasilien und von dort nach Europa) als auch als sprachliche und geistige Tätigkeit gemeint wissen will, ist eine Bewegung weg von den starren historischen Vorgaben an kolonialen Zuschreibungen zu etwas Neuem, das sich dennoch auf etwas Altes besinnt. Es geht bei kultureller Aneignung von Fremdem also nicht nur um eine Art Aufnahme von fremdkulturellen Elementen, sondern durchaus um eine Neuschöpfung und die Transformation in Eigenes.

Fanon betonte in seinem Buch »The Wretched of the Earth«⁶⁴ von 1961, das als Manifest des Antikolonialismus gilt, dass »eine Studie über die koloniale Welt unbedingt das Phänomen des Tanzes und der Besessenheit zu verstehen suchen [muss]« (Fanon 1981[1961]:48), um im Prozess der Verdoppelung und Auflösung der Persönlichkeit in der rituellen Trance die unterdrückten Gefühle an Aggressivität und Gewalt herauszulassen, zu kanalisieren und zu verwandeln (ebd.).

»Der kleine Hügel, den man erstiegen hat, wie um dem Monde näher zu sein, das Ufer, das man hinabgeglitten ist, wie um die Äquivalenz von Tanz und Waschung, Reinigung auszudrücken, das sind geheiligte Orte.« (Frantz Fanon 1981[1961]:48)

64 Der Titel des Buches »Die Verdammten dieser Erde« bezieht sich auf die erste Strophe der Internationalen.

Er wertet die Trance als stabilisierenden und unbeweglichen Prozess im Sinne der Beibehaltung der kolonialisierten Welt gegen ein Aufbegehren gegen Ungerechtigkeit, das die Menschen »ungeduldig, zapplig, nervös« macht, ab. »Auf dem Rückweg kehrt die Ruhe ins Dorf zurück, der Frieden, die Unbeweglichkeit.« (ebd.). Umberto Eco bestätigt diese Haltung religiöser Trance gegenüber in seinem Roman des Foucaultsche Pendels.

»Und dann wieder gingen wir heim, und sie war die erste, die mir sarkastisch und böse die tiefe, orgiastische Religiösität jeder lang-samen, Woche für Woche, Monat für Monat gesteigerte Hingabe an den Karnevalsritus sezierte. Genauso tribalistisch und abergläubisch, sagte sie mit revolutionärem Haß, wie jene Fußballrituale, bei denen die Erniedrigten und Beleidigten ihre kämpferische Energie und ihren Sinn für Revolte verausgaben, um Zaubereien und Hexenkünste zu betreiben und durch Beschwörung der Götter aller möglichen Welten den Tod des gegenerischen Mittelverteidigers zu erreichen, uneingedenk der Herrschaft des Kapitals, das sie verzückt und schwärmerisch haben will, auf ewig dem Irrealen verfallen.«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:195)

Diese Positionierung einer Beruhigung durch Religion ist im allgemeinen Sinn zu hinterfragen. Es kann ebenso gut vom Gegenteiligen ausgegangen werden: dass rituelle Trance unbequeme Fragen sichtbar und bewußt macht (vgl. Deloach/Petersen 2010, Harding 2015, 2006 für den brasilianischen Candomblé).

Die frühen 2020er Jahre brachten eine Reihe von Publikationen über sensorische Wahrnehmungen in Bezug zur religiösen Alteritäts- und im Spezifischen zu Tranceerfahrungen und dem Kontakt, der Manifestation und der Vermittlung über personale Medien zu einer immateriellen Welt zutage, die auf Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung aufbauten und sich auf klassische Forschungen in der Ethnologie von Ioan Lewis »Ecstatic Religion« (vgl. Lewis 2003[1971]) und Michael Lambek (vgl. Lambek 1981) bezogen. Dies umfasste auch das Zugeständnis von »Agency« von nicht greifbaren Entitäten (»intangibles«) (vgl. Espírito Santo/Blanes 2014:1). In diesem emisch verstandenen Blick vermitteln und enthüllen verkörperte Praktiken Bedeutungen und Ideologie sowie die Dimensionen vom so markierten »Fremden« oder »Anderen«, die über außergewöhnliche Phänomene wie religiöse Trance vermittelt werden (vgl. Boddy 1980). Ehler Voss erweiterte dieses Konzept der Verinnerlichung von Fremdheit mit der Kategorie der Souveränität in Bezug auf die spirituellen, ontologischen und politischen Konsequenzen derartiger Grenzziehungen (vgl. Voss 2011).

Ein anderer wenig erforschter Bereich ist der von Frauen in Religionen, obwohl »Transformation und Emanzipation [...] oft in weiblichem Kontext [entstehen]. Seit der Ankunft der Afrikaner in Brasilien bildeten die Frauen feste Einheiten für die Durchsetzung der Emanzipationsprozesse. Die Ausübung der afrikanischen Religionen in Brasilien und die Entwicklung der afrobrasilianischen Religionen lag und liegt immer noch in Händen der Afrobrasilianerinnen« (dos Santos-Stubbe/Stubbe 2014:150). Obwohl die statistischen und soziologischen Angaben offenbaren, dass brasilianische Frauen sich zu einem erheblich höheren Prozentsatz als Männer in organisierten Religionen einbringen

»we know surprisingly little about women's religious lives in Brazil. With some notable exceptions, the scholarship on religion in Brazil has not focused on women as a specific class of religious practitioners nor has it included much systematic reflection on gender and the impact of gendered differences on religious practice [...].«

This situation is not unique to Brazil, however: much of the scholarship on religion in general ignores gender as an important variable, a blind spot all the more notable since few social distinctions shape human behavior more than those that differentiate women from men [...].« (Kelly Hayes 2017:395)

Eine Gegenposition möchte ich vor allem in Abgrenzung zu bestimmten Begrifflichkeiten und Texten mit einem diffusen abwertenden Unterton einnehmen. So gab es für die religiösen Akteur*innen der deutschsprachigen Umbanda zwar durchaus auch andere deutsche Literatur zu diesem Thema (siehe u. a. Flasche 1973⁶⁵, Figge 1973/1980, Fohr 1997), aber sie hatte teilweise einen äußerst kritischen, wenn nicht zu sagen manchmal postfaktisch abwertende Konnotation und wurde deshalb wenig gelesen. Begrifflichkeiten wie Besessenheit, Geisterkult, Magie, Faszination, Unmittelbarkeit und Volksglauben assoziieren die Umbanda mit Exotisierung, emotionaler Abhängigkeit und Befremdung. So rezensiert Sibylle Pröschild Rainer Flasches Beitrag zur Umbanda-Forschung am treffendsten, indem sie es »in europäisch-aufgeklärter Sicht« als Interesse am »befremdende[n] Moment der Umbanda« beschreibt, weil nach »Echtheit« und »als wahr geglaubte Identifizierung« (alle Zitate Pröschild 2009:15) der umbandistischen Trance gefragt wird. Die Glaubensinhalte werden nicht als legitime Deutung von Welt angesehen, sondern durch die wissenschaftliche oder andersweitig religiöse Sicht in Frage gestellt. Bei der

65 Flasche (1973) teilt in seiner Dissertation die *Mães-* und *Pais-de-Santo* in religionswissenschaftliche Typisierungen von Priester-, Heiler- und Kirchentyp im Sinne Max Webers ein.

Hinterfragung nach Authentizität kommt ein wissenschaftliches Weltbild zum Tragen, das in einem linearen Zeitverständnis davon ausgeht, dass Religion (als abstrahierte Größe im Singular) für moderne Menschen überflüssig sei und im Zuge von Aufklärung und Befreiung weltweit verschwinden würde (vgl. Feldtkeller 2014:13). Auch die aktuelle Rezeption der Umbanda in der Tagespresse⁶⁶ trägt zur Marginalisierung von afrobrasilianischen Religionen im deutschsprachigen Europa bei, soll hier als eigenes Genre aber nicht weiter analysiert werden. Auch im akademischen Milieu werden »Diese Ideen und Praktiken [...] – bisweilen diskriminierend, bisweilen romantisierend – der Populärreligiosität [...] zugeordnet.« (Kummels 2011:364).

So möchte ich mich in dieser Arbeit auch in der Verwendung von Begrifflichkeiten für die im mitteleuropäischen Raum ungewöhnlichen und nicht leicht zu kategorisierenden Erfahrungen religiöser Trance abgrenzen, die von der Medizin und von psychiatrischer Seite häufig pathologisiert und als Besessenheit, Dissoziation oder als Krise interpretiert und mit pathologischen Erkrankungen wie Hysterie, Hypnose, Somnambulismus und Epilepsie in Verbindung gesetzt werden. So wird die Trance in der transkulturellen Psychiatrie als außergewöhnlicher Bewusstseinszustand unterschiedlich klassifiziert. Häufig wird sie als Krankheit diagnostiziert und in Zusammenhang mit Neurosen, Psychosen, Dissoziationsstörungen bzw. Schizophrenie gebracht. Diese Phänomene werden innerhalb der Psychologie mit dem Grad der eingetretenen Bewusstseinsveränderung beschrieben, die von tiefer Bewusstseinsstrübung bis zu geringer Bewusstseinsänderung reichen können, entweder einer völligen Verdrängung bzw. »Auslöschung« des Bewusstseins des Mediums oder die Schaffung eines Doppelbewusstseins (sogenannte *luzide* »Besessenheit«), wobei die in Trance versetzte Person die Inbesitznahme bei klarem Bewusstsein erlebt (vgl. von Wangenheim 2009:25–34). Diese wertende Sichtweise hat auch Eingang in ethnologische und theologische bzw. religionswissenschaftliche Forschung gefunden. In der Literatur sind die Kontakte mit einer Anderswelt spiritueller Entitäten und/oder Gottheiten u. a. unter dem Begriff der ›Besessenheit‹ (vgl. Schmidt 2016, Lambek 2014, Voss

66 Markus Völker vermischt nach eigenem Gutdünken die verschiedenen Begriffe und Religionszuschreibungen Umbanda, Vodun und Macumba in der *taz* im Juli 2014 als »afrobrasilianische Kulte«: Diese Religionen, »zu denen auch Umbanda und das Voodoo-ähnliche Macumba gehören, strahlen auch auf den bahianischen Fußball aus.« (Völker 8.7.2014).

Thomas Fischermann bezeichnet in der Tageszeitung ›Die Zeit‹ die Umbanda als »wilder Mix aus okkulten Praktiken und Philosophien verschiedener Weltreligionen«. Er fragt lapidar: »Okay, *Mãe de Santo*, man würde sich ja gerne besser informieren über Umbanda – aber wo soll man bloß anfangen? Eine religionsgeschichtliche Führung alleine durch das Wohnzimmer hier würde Tage dauern.« (Fischermann 4.7.2014).

2011) zu finden. Ich verwende den emisch vertretbaren und auch von Wissenschaftler*innen synonym gebrauchten Terminus der Trance (vgl. Zillinger 2013, Hahn/Schüttpelz 2009, Goodman 2003/1994) sowie auch alternierend den Begriff der Ekstase (vgl. Deecke 2016, Myrddin Lewis 1971, Eliade 1957). Obwohl dem Begriff der Besessenheit im allgemeinen Sprachgebrauch ein negativer, abfälliger, abwertender, stigmatisierender und stereotypisierter Ton innewohnt, der in der üblichen christlichen Lesart etwas Dämonisches und Teuffisches – also eine christliche Kategorie – und eine Passivität ihrer Gläubigen zugeschrieben wird und von den religiösen Akteur*innen selbst abgelehnt wird (sowohl in Brasilien als auch in Mitteleuropa), entscheidet sich Bettina Schmidt trotz dieses Wissens dennoch für die Nutzung dieses Begriffs als analytische Kategorie (vgl. Schmidt 2016:431).

Lediglich das Christentum kennt die Besessenheit durch bösertige Kräfte wie den Teufel, daher ist in der katholischen Kirche die Ausführung von Exorzismen auch heute noch grundsätzlich möglich und es werden andere Formen von Trance in anderen Kulturen stets als negativ abgeurteilt (ebd.). Christoph Wagenseil unterstreicht die Herkunft des Begriffs der ›Besessenheit‹ aus seiner christlichen Genese:

»Die Diabolisierung von anderen Religionen aus insbesondere christlicher Perspektive führte dazu, dass bei der frühneuzeitlichen Expansion Europas mit diesem Begriff auch zahlreiche Trance- und Ekstase-Phänomene anderer Religionen bezeichnet worden waren. Tatsächlich unterscheiden sich sowohl die psychischen Merkmale als auch die symbolische Einbettung z. B. in ein Mensch-Geist- bzw. Mensch-Gott-Verhältnis je nach religiöser Praxis. Allerdings tendiert bei letzterem ein monotheistischer Dualismus zu Austreibungspraxen, während ansonsten auch Befriedung und Dienstbarmachung eine mögliche Option darstellen. Wenn man nicht eine intolerante Innenperspektive einer stark exklusivistischen Religiosität widerspiegeln möchte, sollte man nicht fremde Symbolsysteme mit Begriffen wie »Besessenheit« im eigenen Sinne umdeuten.« (Christoph Wagenseil 2015)

Da der Begriff der ›Besessenheit‹ keine objektive oder nützliche Perspektive zeigt und auch kein üblich verwendeter Begriff in der Alltagssprache ist (im Gegensatz zu dem Begriff der Religion), beziehe ich mich zwar auf die ihn verwendende Literatur, aber nicht auf den Begriff an sich. In dieser Bewusstwerdung von wertenden Begriffen auch in den Wissenschaften und einer kritischen und langjährigen Reflexion wurde mir besonders im Schreibprozess an der vorliegenden Doktorarbeit ein eurozentrisches Denken erkennbar. Auch die religiösen Akteur*innen meiner Feldforschung empfanden dies in den Situationen, wenn sie anderen gegenüber ihre Religionszugehörigkeit erläutern sollten, wie es folgende emische Darstellung zeigt:

»Anfänglich habe ich es – ich bin vom Typ sehr spontan – gleich kommuniziert. Aber ich bin jetzt etwas vorsichtiger geworden, weil ich auch gemerkt habe, ich brauche da noch ein Werkzeug, wie ich das wirklich gut transportieren kann [...], weil ich wirklich die Sprache so noch nicht gelernt habe. [...] Ich habe das Werkzeug noch nicht, um es wirklich so zu kommunizieren, dass es da auch anklingt, also dass die auch verstehen, was ich damit meine. Selbst in meiner Familie.« (Manuela Bazzana, *Filha-de-Santo borilada, Yabacé, Cambona der Gira Herisau von Terra Sagrada*⁶⁷, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 14.8.2014)

Neuere Erklärungsansätze wenden sich von dieser eurozentrischen Wertung von religiöser Trance ab und deuten sie u. a. als erfolgreiche Therapieformen. Stattdessen kommen nun funktionalistische Deutungen zutage, die Trance als soziales Phänomen erklären. So führte Herskovits 1948 den Begriff des konditionierten Reflexes ein und versteht die Trance als unabdingbare Reaktion auf einen bestimmten musikalischen Stimulus. In der Religionsethnologie wurden religiöse und rituelle Tranceerfahrungen in Folge dessen als Verarbeitungsmechanismus für persönliche, psychische, kollektive oder politisch motivierte Anliegen, als therapeutisches System, als Ausdruck sozialen Wandels, Widerstand gegen die Modernisierung oder als politisches Phänomen im Zusammenhang mit der kolonialen Eroberung interpretiert. So wurde die These, dass den meist zu den unteren sozialen Schichten gehörenden Anhänger*innen der Umbanda und des *Candomblé* durch die in der Trance erlebten Transformationen eine gewisse Sicherheit und Würde gegeben würde, von manchen Autor*innen ausgebaut. Sie vertreten die These, dass die Trance eine bewusste Form des Protestes der unterprivilegierten Schichten sei (vgl. Lewis 2003[1971]).

So ist die Trance nach Gilbert Rouget nicht für die Gottheiten bzw. die Religion selbst bestimmt, sondern für die Öffentlichkeit. Durch den sichtbaren Gottesbeweis legitimiert die Trance sich zwar, aber gibt den Gläubigen vor allem die Möglichkeit, mit dem Numinosem in Kontakt zu treten (vgl. Rouget 1985[1980]). Auch wenn es meist unterprivilegierte Menschen in armen Bezirken der brasilianischen Großstädte sind, die sich der religiösen Trance als Ausdrucksform zuwenden, schließt das nicht aus, dass auch in reicheren und großangelegten »Sítios« (Grundstücken) außerhalb der Großstädte Umbanda-Gruppen zu finden sind. Ein Beispiel dafür ist der ›Templo Guaracy‹ von Carlos Buby in Cótia im Bundesstaat São Paulo, dem *Pai-de-Santo* der höchst Eingeweihten meines Fallbeispiels des *Ilê Axé Oxum Abalô*.

67 Die Positionen und Aufgaben der Interviewpartner*innen sowie die Orte ihrer jeweiligen *Gira* innerhalb ihrer Umbanda-Gemeinschaft beziehen sich jeweils auf den Zeitpunkt der Interviews; diese können sich in der Zwischenzeit geändert haben.

Ich favorisiere die Interpretation von Trance als ›Krise der Präsenz‹ Ernesto de Martinos, die eine bewusste Öffnung des Bewusstseins für Anderes impliziert (vgl. de Martino 2016[1962]:240). Ich werde im sechsten Kapitel über Wahrnehmung ausführlich auf dieses Konzept eingehen. Was wird nun im vorliegenden Fall als »anders« erfahren und wichtig für eine seelische Inkorporation? Die Beantwortung dieser Frage ist zentral für die vorliegende Arbeit. Um die Prozesse von Befremdung und Aneignung der eigenen Realität durch die Geisterwelt der Umbanda zu erläutern, wird auch die Arbeit von Moritz Deecke über Ekstase-Erfahrungen wichtig für die Ausführung meiner Thesen sein (vgl. Deecke 2016).

Ich teile mit Michael Lambek die Meinung, dass die Verkörperung von spirituellen Entitäten in geschulten Medien aus der esoterischen und ethnographischen Ecke in die Wissenschaften geholt werden soll, um zum Denken über grundlegende Fragen unserer Zeit anzuregen (vgl. Lambek 2014:257–276).

»[...] bringing spirit possession out of the esoteric ethnographic margins and into the heart of theory, giving it a central place in the genealogy of modernity. I share the sense that spirit possession speaks to fundamental questions of philosophy, such as the nature of selfhood, agency and patiency, action, intentionality, and irony.« (Michael Lambek 2014:257)

Dabei sind vor allem die subtilen und nicht die offensichtlichen oder zu erwartenden Phänomene wie einem Wechsel des Symbolsystems zu beachten und zu deuten, wie es Moritz Deecke in seiner Ekstaseforschung fordert:

»Die religionswissenschaftliche Ekstaseforschung ist am besten beraten, psychologische, soziologische, philosophische, theologische und kulturwissenschaftliche Erklärungen gleichberechtigt zu behandeln und steht vor der Herausforderung, solche Zugänge auf möglichst kohärente, und wo das nicht möglich ist, reflektierte Weise miteinander zu verbinden. Anstatt das Ereignis auf die Umwandlung der sozialen Identität, den Wechsel des Symbolsystems oder ein gezieltes »Identitätsmanagement« zu reduzieren, ist es geboten, der *Wandlung der Person* Raum zu geben. Ekstase kann mit einer religiösen Konversion zusammenfallen, identisch mit ihr ist sie nicht.« (Moritz Deecke 2016:419)

Eben diesen subtilen Wahrnehmungsformen im religiösen Feld der Umbanda im deutschsprachigen Europa eine Sprache zu geben und diese kritisch zu reflektieren ist Anliegen der vorliegenden Arbeit.



Abb. 4
*Endgültigkeit /
lansã Kará*, 2001.
Inga Scharf
da Silva,
Öl auf Leinwand,
100 x 80 cm



2 Iansã | Das multiple Feld: Methodische Zugänge

Die spirituelle Vielschichtigkeit und Durchlässigkeit, die das Menschenbild in der Umbanda prägt⁶⁸, sehe ich auch in meinen multiplen Zugängen zum Forschungsfeld. Sie sind wissenschaftlich, persönlich, emotional, intellektuell, körperlich und ehrlich. Sie sind von Hingabe und Transparenz geprägt und dem Wechsel von Blickrichtungen und Positionen. Durch sie strebe ich eine Multiperspektivik an, die ich im Folgenden ausführlich vorstelle.

So habe ich als Zugänge zum Feld und zur Deutung meiner Beobachtungen und der Verarbeitung der Erfahrungswelten einen triangulativen ›Mixed Methods‹ Ansatz gewählt, durch den sich die angewandten Methoden und Daten für mich im Prozess des Schreibens und der damit verbundenen Reflexion erschlossen haben. Dafür habe ich Analyseschritte wie Recherche in Bibliotheken und Archiven mit einer interdisziplinären Herangehensweise zwischen klassischer und europäischer Ethnologie, Religionswissenschaft und Theologie, Kunstgeschichte, Psychologie und Philosophie gedanklich miteinander verflochten. Um meine empirischen Daten mit dem bereits vorhandenen Wissen in deutscher, brasilianischer und englischer Sprache auszuweiten und analysieren zu können, setze ich auch textauslegende Verfahren ein. Diesen Forschungsprozess konnte ich auch durch persönlichen Gedankenaustausch mit anderen Forscher*innen afroamerikanischer Religionen befördern.

Um der Triangulation gerecht zu werden und mögliche blinde Flecken in meiner Forschung zu reflektieren, habe ich mich nicht ausschließlich der qualitativen Sozialforschung bedient, sondern auch quantitative Forschungsmethoden einbezogen. So konnte ich eine eigene Statistik dieser neuen religiösen Bewegung auf der Grundlage von postalisch im Juni 2018 an die jeweilige *Kekerê* (verantwortliche Leiter/in) einer *Gira* (Gruppe) in St. Gallen (mit 15 Mitgliedern), Zürich (17), Bern (7), Graz (15), Wien (15) und Berlin (16) sowie zum Mutterhaus von Stein (4) versendete schriftliche Befragung durch standardisierte Fragebögen erheben, die ich im Verlaufe meiner Arbeit

68 Vgl. »Das Menschenbild in der Umbanda« im dritten Kapitel des Archivs.

als deskriptive Statistik analysiere⁶⁹. Durch die an mich zurückgesendeten ausgefüllten Fragebögen ergab sich eine Stichprobe von 51 Akteur*innen von insgesamt 87 Mitgliedern von *Terra Sagrada* (ca. 64%).

Darüber hinaus bediene ich mich der Bildforschung, durch die ich die materielle Kultur der Umbanda in Brasilien wie Objekte der standardisierten Altarfiguren – teilweise überlebensgroß – Gemeinschafts- und Hausaltären sowie Ritualgegenständen in Betracht ziehe. Auch nehme ich visuelles Material auf Papier wie Farbdrucke (Poster) und Darstellungen auf Utensilien des religiösen Ritus (z. B. auf Schachteln von Räucherblöcken oder auf Talismanen) mit in meine Deutung mit ein. Ich wende mich dabei bewusst einer Auseinandersetzung mit populären Medien religiöser Vertreter*innen der Verlage *Ícone*, *Nova Era*, *Eco* etc. zu, sowie Handbüchern bzw. Heften als praktische Begleiter für die Anwendung von Ritualen, Liedern, Bädern und kabbalistischen Zeichen, Zeitschriften (*Revista Espiritual de Umbanda*, *Planeta*) und Umbanda-Zeitungen zu.

Die Analyse von virtuellen Bildern von Internetseiten der umbandistischen Dachverbände und einzelnen religiösen Gemeinschaften aus dem brasilianischen Internet ist ein gesonderter Bereich meiner Feldforschung. In Brasilien nehmen diese hybriden Kommunikationsmedien einen großen Stellenwert ein, während mir im mitteleuropäischen Raum keine Publikationen dieses Genres bekannt sind, was vermutlich mit der geringen Anzahl an umbandistischen Akteur*innen zusammenhängt. Auch wenn dem Internet meistens eine globale Ortlosigkeit zugesprochen wird (vgl. Bachmann-Medick 2006:287f.), ist der Zugang dennoch durch Sprache und kulturelle Selbstverständlichkeit reguliert.

2.1 Ethnologische Feldforschung im Ilê Axé Oxum Abalô/Terra Sagrada

Als Grundlage jeder empirischen ethnologischen Forschung gilt die Feldforschung, wie sie in den 1920er Jahren von Bronislaw Kasper Malinowski eingeführt worden ist, als ein Ausgangspunkt zur Generierung von Wissen. Im Mittelpunkt dieser Methode steht der Anspruch, sich nicht nur als distanzierte*r Forscher*in, sondern sich über einen langen Zeitraum hinweg ganzheitlich als Mensch in eine bestimmte Gruppe oder Kultur einzubringen, eine Position zu erhalten und teilnehmend zu beobachten. Dafür geht die Ethnologin »ins Feld«, also in den Lebensraum und die Alltagswelt der zu Erforschenden und nimmt daran teil. Ihre Erkenntnisse gewinnt sie aus der Empirie, einer auf Erfahrung statt auf Theorie gewonnenen Methode (vgl.

⁶⁹ Stand der Mitgliederzahlen:20.3.2019.

Beer 2014, Cohn 2014:71–85, Hauser-Schäublin 2014:37–58). Diese Art von systemischer und partizipativer Forschung bietet die Möglichkeit, Werte und Erkenntnisse der untersuchten Menschen aus ihrer eigenen, der emischen Sichtweise zu erhalten. In der Ethnologie werden hierfür die Kategorien des »Emischen« und des »Etischen« verwendet, also Insider- und Outsiderperspektiven auf gelebte Kultur.

In der vorliegenden Längsschnittforschung dieses mitteleuropäischen Umbanda-Hauses über fünf Jahre hinweg habe ich viele Prozesse und Veränderungen beobachten können. Kultur, Leben, Forschung, Beobachtung und Erkenntnisse sind immer in Bewegung. Ich möchte in meiner prozessbegleitenden, qualitativen ethnographischen Forschung der Beobachtung, der Befragung und der Inhaltsanalyse an eine sinnlich erfahrene Form von Feldforschung anschließen, wie sie Ruth Landes als eine der ersten Ethnolog*innen in Brasilien umgesetzt hat, als viele ihrer männlichen Weggefährten nur geleitete Interviews als Methode nutzten (vgl. Cole 1994:XXIII). »Field work serves an idiosyncrasy of perception that cannot separate the sensuousness of life from its abstractions, nor the researcher's personality from his experience« (Landes 1970:121). Ruth Landes hat darüber hinaus ihre in den späten 1940er Jahren in Salvador da Bahia durchgeführte Feldforschung durch eine reflektierte, dialogische und experimentelle Auto-Ethnographie bereichert, die von der Wissenschafts-Community als nicht-wissenschaftlich und »tourist account« abqualifiziert worden ist (vgl. Herskovits 1948:124, Cole 1994:VIII,XXI).

»She inserted her own experience and relationships into the text. She refused to produce an ethnographic portrait of Candomblé (and Afro-Brazilian culture) as homogeneous, integrated, and static, the then-standard approach among her professional peers.« (Sally Cole 1994:VIII).

Ich überschreite dabei die Grenze einer für die Ethnologie klassisch zu nennenden teilnehmenden Beobachtung, indem ich beobachtend teilnehme. Emotionale Nähe als Preis für kognitive Distanz wird in der klassischen Ethnologie ausgeschlossen und vor möglichen Romantisierungen und Exotisierungen gewarnt (vgl. Hegner 2013). Im Feld der afrobrasilianischen Religionen (sowohl in Brasilien als auch im deutschsprachigen Europa) nehme ich Exotisierungen jedoch von etischen und nicht emischen Positionen aus wahr.⁷⁰

Dieser Tausch der Positionierung der beiden Worte ›Teilnahme‹ und ›Beobachtung‹ bedeutet eine Radikalisierung der ethnographischen Perspektive und einen Erkenntnisgewinn, der über die bloße Forschung hinausgeht. Ich

70 Zur Vereinbarkeit (und nicht Unvereinbarkeit) von Denken und Emotionen vgl. auch meine Deutung der *Orixá Obá* im vierten Kapitel der *Sakralen Globalisierung*.

gehe in die Lebenswirklichkeit hinein. Entgegen der allgemeinen Lehrmeinung (vgl. Lambek 2008:122)⁷¹, setzt Victoria Hegner sich für die Möglichkeit einer Gleichzeitigkeit von Zugehörigkeit zu einer spirituellen Gruppe und zur wissenschaftlichen Community ein:

»Die häufig in der Lehre und den Methodenbüchern vertretene Auffassung, dass ein »zu viel an Nähe« zum Feld die analytische Kapazitäten der Forschenden schwinden ließen (sie würden sozusagen »blind vor Liebe«) und sie sich nicht mehr wissenschaftlich – also dem disziplinären Diskurs entsprechend nachvollziehbar – über das beforschte Feld äußern könnten, diese Auffassung wird mit dem Konzept der *method of compassion*⁷² also fallen gelassen. [...] Vielmehr gibt es eine Gleichzeitigkeit – man muss sich dem Unterfangen stellen, dauerhaft Teil des beforschten Phänomens zu werden und dabei Forscher_in zu bleiben.« (Victoria Hegner 2013)

Auch wenn es vor allem im deutschsprachigen Kontext Europas im Gegensatz zu anderen Ländern immer noch ein Tabu im wissenschaftlichen Diskurs darstellt, möchte ich es im Folgenden vermeiden, meine Selbstreflexion im Verlaufe meiner Arbeit zu »verlieren« und »hinter den Zeilen« zu »verschwinden« (alle Zitate ebd.). Hegner betont dieses Tabu eines Outings als Initiierte*r, das als unvereinbar mit einer intellektuellen Karriere angesehen wird: »Nur vereinzelt »bekennen« sich Akademiker_innen gegenwärtig dazu, dass sie in spezifischer Weise Teil des Forschungsfeldes wurden bzw. situativ sind. Dies zu tun ist, wie sich in privaten Gesprächen und Kontakten zeigt, klar mit Angst besetzt.« (ebd.).

Ich verstehe vielmehr auch die umbandistischen Trancezustände als Archiv wie Bibliotheken oder andere Orte von Dokumentenmaterial. Sie sind ein lebendiges Archiv an erfahrenen emotionalen Wissensbeständen (vgl. Scharf da Silva 2018a). Daraus ergab sich, dass die Niederschrift meiner Beobachtungen des zu Erforschenden wie religiöse Rituale im wissenschaftlichen Sinne nur retrospektiv möglich war, weil ich unmittelbar involviert gewesen bin. Auch die Interviews mit der *Mãe-de-Santo* Habiba habe ich meist in Berlin und nicht im Rosenhof in der Schweiz durchgeführt, weil ich mich emotional sehr auf die dortigen Wahrnehmungsformen eingelassen habe und das eine gleichzeitige analytische Auseinandersetzung unmöglich machte – nicht, weil

71 »The question are not only can the subaltern speak or whether the intellectual should speak for or above the subaltern, but whether both intellectuals and subalterns can speak for themselves with a vocabulary that both is and is not theirs, about a subject and about experience that both is and is not theirs.«

72 »Method of compassion« vgl. »Auto-ethnographische Wahrnehmung« in diesem Kapitel.

Trance und Denken ein Widerspruch an und für sich wären, sondern weil diese körperliche Erfahrung so tiefgreifend ist.

Das Feldforschungstagebuch mit dichten Beschreibungen im Sinne Clifford Geertz mit persönlichen Eindrücken, Gefühlen und Assoziationen und 38 narrative Interviews mit den Akteur*innen im Feld sind zur Erhebung empirischer Daten grundlegend (vgl. Geertz 1995[1983]). So konnte ich in Absprache mit *Mãe* Habiba narrative, theoriegenerierende Interviews mit ihr als Expertin und zahllose Gespräche über E-Mail und persönlich führen (»Verbundenheit von Welten«, 5.11.2014, »Spirituelle Erinnerungsräume einer polytheistischen Weltansicht als Zugang zu Zwischenwelten und Naturerfahrungen«, 20.10.2011) und zwischen 2014–2018 mit den insgesamt 82 Mitgliedern von *Terra Sagrada* aus den sieben unterschiedlichen Orten durchführen, wovon ich zwei Interviews mit den religiösen Akteur*innen der *Gira* Wien Isaias Costa (»Kulturelle Blickwechsel«, 2.3.2014) und Cornelia Gettner-König/anonymisiert (»Ein anderes Ich«, 3.3.2014), zwei Interviews mit den religiösen Akteurinnen Manuela Bazzana (»Es tut mich dann einfach«, 14.8.2014) und Nelly Granada (»Parallelwelten. Das eine tun, das andere nicht lassen«, 15.8.2014) der *Gira* Stein, neun Interviews mit den religiösen Akteurinnen der *Gira* Berlin Máira Dillinger/anonymisiert (»Der Templo Guaracy in Kalifornien«, 24.7.2014), Giovanna Sacullo (nicht transkribiert, 24.10.2014), Bettina Grote (»Körperlernen«, 24.3.2016), Charlotte Betula/anonymisiert (»Du bleibst die Europäerin«, 27.4.2016), Vera Schmiedel (»Natur und Krieg«, 11.7.2016), Helene Olpe/anonymisiert (»Mir sind öfter mal Flüsse begegnet«, 5.12.2016), Jorinde Boronowski/anonymisiert (»Spirituelles Feld«, 3.3.2017), Fernanda Carolina Arrighi Czarnobai (»Amor incondicional para colonialistas europeus«, 6.3.2018), Heike Bergmann/anonymisiert (»Es hat mich gefunden«, 29.1.2019), neun Interviews mit den religiösen Akteur*innen der *Gira* Graz Erika Luser (»Alte Wahrnehmungsformen«, 2.2.2016), Gabriele Hoffmann/anonymisiert (»Ich brauche es nicht, als backende Mutter geschätzt zu werden«, 11.5.2016), Dorothea Kurteu (»Alles Geistige wird hoch beachtet, aber Geister nicht«, 12.5.2016; »Filmen als Tanz«, 18.8.2017), Friederike Lenart (»Lernen über das Handeln«, 13.5.2016), Sabina Feichtinger (»Das Feuer und die Ogãs«, 16.5.2016), Brigitte Valent (»Raum für Tod«, 17.5.2016), Gerald Schifneg (Seelen, Mensch, Kraft, Trance«, 17.5.2016) und Frida Merlin/anonymisiert (»Die Gira Graz, ihre Geschichte und die Einflüsse des Templo Guaracy auf *Terra Sagrada*«, 18.5.2016). Die Interviews führte ich jeweils mit einer kurzen Biographie der zu Befragenden ein. Ich habe diese grundsätzlichen Informationen aber nicht für eine Biographie-Forschung, sondern einzelne Aspekte für die Nennung der Motivation, dieser spirituellen Gemeinschaft beizutreten, genutzt. Darüber hinaus habe ich die deutsche *Mãe-de-Santo* Gabriele Hilgers des Kölner Umbanda-Hauses »Strahlenkranz St. Michael, Haus des Reinen Wassers: zwei

Mal in Berlin getroffen (»Wege zur Umbanda«, 14./16.2.2018) und mich lange mit ihr unterhalten können. Zudem könnte ich mit zwei Gäst*innen der *Gira* Berlin Christina Zück (»Transformation von Leid in Kunst und Religion«, 30.6.2017) und Paulo Pimenta/anonymisiert (»Es ist alles mild hier«, 1.2.2019) Interviews durchführen. Neben Insider-Perspektiven konnte ich auch einige Outsider-Perspektiven von teils wieder aus dieser religiösen Gemeinschaft ausgetretenen Akteur*innen in diesen Interviews thematisieren. Da ich akteursperspektivisch forsche, sind die Angaben zu den Klarnamen und Pseudonymen nicht einheitlich geregelt, sondern dem Wunsch der interviewten und zitierten Personen entsprochen worden. So werden einige mit ihrem bürgerlichen Namen zitiert und andere anonymisiert.

Anfangs habe ich mich vor allem der freien Beobachtung ohne Beobachtungsrichtlinien oder vorher festgelegten Hypothesen gewidmet, die mir eine allgemeine Aufmerksamkeit und Offenheit für die Ereignisse erlaubten. Auch meine Interviews habe ich zwar thematisch strukturiert und durch einen Leitfadenbogen begleitet durchgeführt, aber vor allem dem Redefluss folgend, den ich durch möglichst offene und allgemeine Fragen befördern wollte. Im konkreten Moment das Gespräch neu umzulenken und durchaus Fragen einzuflechten, die gar nicht vorher so geplant waren, hat mir immer geholfen, wichtige Fragen aufzuwerfen. Ich habe die Erfahrung gemacht, dass sich die Erkenntnisprozesse manchmal indirekt beim genauen Zuhören entwickeln, weil sich bei geschlossenen Sujets die Gefahr der Formulierung von rhetorischen Fragen ergibt, einer Art Bevormundung bei bereits bestehenden Vermutungen.

Während eines Aufenthaltes im Oktober 2007 in Pernambuco im Nordosten Brasiliens ergab sich für mich, vermittelt über einen Studienkollegen der UFPE⁷³ Manuel Romario Saldanha Neto, die Gelegenheit, zwei qualitative Interviews mit Jucélia Maria Morais Albuquerque (»As cidades da Jurêma«, 4.10.2007), einer *Filha-de-Santo borilada* eines religiösen Hauses der Jurêma/Candomblé-de-Angola⁷⁴ im Stadtbezirk Candeias von Jaboatão dos

73 »Universidade Federal de Pernambuco«, die bundesstaatliche Universität von Pernambuco.

74 Roberto Motta liefert eine klare Übersicht über die Religionen in Pernambuco: Catimbó-Jurema, Xangô (Candomblé), Umbanda und Xangô Umbandizado. 1997 nannte Motta rund 10.000 Häuser afrobrasilianischer Religionen und rund 200.000 Gläubige im Raum der Großstadt Recife, von denen 50% den Catimbó-Jurema frequentieren, 25% den Candomblé, 20% gemischten Religionen zwischen Candomblé und Umbanda und 5% die Umbanda. Der Catimbó-Jurema verehrt spirituelle Entitäten der sogenannten »mestres«, Geistwesen von luso-brasilianischen Heiler*innen und sogenannte Zigeuner*innen (*ciganas* und *ciganos*), zu denen sich mit der historischen Entwicklung der Religion afrikanische Entitäten und *Caboclas/os*, Heiler indigener Herkunft, zugesellt haben. Es ist eine Religion, die im ländlichen Bereich

Guararapes und im Anschluss mit dem *Pai-de-Santo* Paulo André Pinheiro Bruno (»As caboclas e os caboclos da Jurêma«, 4.10.2007) zu führen. Wegen meiner schweren Krankheiten konnte ich meine empirischen Forschungen in Brasilien nicht fortsetzen, diese zwei Interviews aber in dieser Arbeit als Grundlage eines Wissens um die bildliche und virtuelle Auseinandersetzung nutzen (vgl. 5. Kapitel über Bildlichkeit). Der Wasser-Altar von Jucélia Morias Albuquerque Religion Jurêma inspirierte mich zudem für meine eigene künstlerische Forschung eines Wasserrituals.

Die Vorüberlegungen für meine Doktorarbeit waren wegen meiner Krankheiten und der daraus folgenden Immobilität vorerst bildlicher und kunstethnologischer Natur. Ich ging davon aus, dass es die Umbanda nur in Brasilien gibt und hatte mich also mit brasilianischen Bildern in analoger und virtueller Form befasst. Somit hat sich auch mein eigener Blick während der Konzeption, der Datensammlung und des Schreibens dieser Arbeit verändert. Ich habe meine Hypothesen exhaustiert, weil neue Fragen durch das Feld aufgeworfen wurden.

Ausgehend von meinen Forschungen in den späten 1990er Jahren in Brasilien und dem südamerikanischen umbandistischen Bildmaterial hatte ich anfangs Fragen an mein mitteleuropäisches Feld gestellt, die sehr brasilianisch waren und ganz andere Antworten ergaben, als ich sie mir erhofft hatte. Dabei ging es um Fragen nach Mythos und Naturbezug der Gottheiten und Geister, um Aufgabenzuteilungen und um die Fluktuation der religiösen Akteur*innen innerhalb der religiösen Häuser und der Geschlechtsverteilung der Trommler*innen, Medien (Inkorporationstänzer*innen) und der Assistenz der Medien, aber auch um die Immanenz des Göttlichen im Menschen, um Raumgefühl und Verhalten während der Zeremonien und um die An- und Abwesenheit von Bildern. Ich war immer von Übertragungen einer brasilianischen Wirklichkeit in die Realität des deutschsprachigen Europas ausgegangen. Paradoxerweise fiel es mir als Europäerin schwer, mich von meinem brasilianischen Denken zu lösen. Ich stieß an unausgesprochene Mauern und begegnete anderen Ängsten als in Brasilien. Zuerst kam es mir so vor, als ob meine vorherigen Überlegungen nicht von Nutzen sein könnten, aber langsam verstand ich mehr und mehr, dass sie sehr wohl zum Erkenntnisprozess beitragen können, wenn ich untersuche, wie sich die Umbanda anhand meines ethnographisch erfassten Fallbeispiels des *Ilê Axé Oxum Abalô* im mitteleuropäischen Raum etabliert. Daher werde ich, um einen Bezug und Vergleich herstellen zu können, in der vorliegenden Arbeit immer wie-

im Nordosten Brasiliens (vornehmlich zwischen den Städten Recife und Natal) entstanden ist, wo die indigene Identität und Erinnerung bewahrt werden konnte. Motta hat u. a. im *Terreiro* der *Mãe-de-Santo* Dona Lydia do Bonfim geforscht, dessen Religionsausführungen der Candomblé und der Catimbó sind (vgl. Motta 1997).

der eine Gegenüberstellung zwischen den afrobrasilianischen Traditionen in Brasilien und denen im mitteleuropäischen Raum und anderen Orten der Welt herstellen und mein Augenmerk vor allem auf die Prozesse statt auf statische Begebenheiten werfen. So waren meine ersten Beweggründe empirischer Natur, die ich dann im Anschluss mit deduktiven Kategorienbildungen überdacht habe.

Da ich von meiner Ausbildung her außereuropäische Ethnologin bin und als gebürtige Berlinerin die Umbanda und den *Candomblé* in Brasilien kennengelernt habe, ergab es sich allmählich, dass ich über das *Ilê Axé Oxum Abalô* forschen würde. Es ist anfangs kein gezielter Gedanke gewesen, so dass ich es nicht genau datieren kann, wann meine Feldforschung angefangen hat (ca. 2014–2018). Ich habe meine Forschung nicht geplant und durchgeführt, sondern bin in sie hineingewachsen. Ohne es anfangs terminologisch benennen zu können, bediente ich mich methodisch im Sinne der ›Grounded Theory‹ auf einer empirischen Grundlage, also aus der Erfahrung heraus. Das heißt, dass ich immer induktiv, also von der Beobachtung der Wirklichkeit zu den Theorien, vorgegangen bin und z. B. anhand der gesammelten Bilder aus dem populärwissenschaftlichen Bereich meine Hypothese des kollektiven Traumas aufgestellt habe. Ich habe Theorie »entdeckt« (Glaser/Strauss 2010[1967]:20), wie es die Vertreter der ›Grounded Theory‹ beschreiben.

»Im Gegensatz zu logiko-deduktiven Theoretikern sind wir nicht der Ansicht, dass die Angemessenheit einer soziologischen Theorie heute nicht (mehr) von dem Prozess, in dem sie generiert wird, getrennt werden kann. Ein Kriterium, die Brauchbarkeit einer Theorie zu beurteilen, ist also die Art und Weise, wie sie generiert worden ist – und wir gehen davon aus, dass eine Theorie sich in dem Maße bewährt, in dem sie induktiv entwickelt worden ist. [...] Theorie zu generieren, ist ein Prozess. [...] Unsere Position ist nicht logisch, sie ist phänomenologisch.« (Barney Glaser/Anselm Strauss 2010[1967]:23)

An mein Forschungsfeld bin ich nicht mit vorgefassten Ideen herangegangen, um dann nach möglichen Belegen zu suchen. Im Gegenteil trieb mich sehr häufig ein Unbehagen zu wissenschaftlichen Fragestellungen an. Gefühle waren stets der Auslöser, soziale Begebenheiten kritisch zu hinterfragen. So war erst meine Empörung im Fall der populären Bilder der brasilianischen Umbanda sowie von Altären und Altarfiguren, dass diese bildliche Sprache der sakralen Objekte von Außenstehenden (meist Weißen Europäer*innen) als Kitsch bezeichnet und damit auch als bedeutungslos hingestellt wurde, die mich dazu herausforderte, diese Art der Darstellung zu hinterfragen. Das waren Sichtweisen von Personen, deren Überheblichkeit mich jahrelang emotional beschäftigt hat. Diese Altar-Figuren sind für die Trance-Rituale zwar nicht notwendig, werden aber dennoch zentral im sakralen Raum platziert und

haben also eine Bedeutung. Mein Unbehagen gegenüber dieser herablassenden Haltung brachte mich dazu, diese Kategorie des Kitschs zu hinterfragen und nach der inneren Bedeutung dieser Bildsprache zu forschen. Im Prozess meiner gedanklichen Assoziationen und Analysen wurde mir dann klar, dass der Bruch zwischen der äußeren Darstellung der wie erstarrt wirkenden Bilder und der so lebendig verkörperten Erfahrung auf ein Trauma schließen lässt und die Kultur eben nicht nur über sakrale Objekte vermittelt wird, sondern gleichzeitig den menschlichen Körper als Vermittler von Sinn.

Auch die Ambivalenz der Gestalt des spirituellen »Hauses« (yorùbá: *Ilê*) des *Ilê Axé Oxum Abalô* im deutschsprachigen Europa, das vom Wort und der ursprünglichen Tradition her für ein feststehendes Haus steht, aber tatsächlich erst als ein Netzwerk über nationale Grenzen (Schweiz, Österreich und Deutschland) hinweg erkennbar wurde und meine eigene rege Reisetätigkeit zu den Orten der gemeinsamen Zusammenkünfte und Rituale brachten mich auf die Idee der methodischen Anwendung der ›Multi-Sited Ethnography‹ von George Marcus (vgl. Marcus 1995, Welz 1998). Ich möchte betonen, dass die Wichtigkeit der empirischen Erfahrung als Prozess, wie es Glaser und Strauss beschreiben, auch für mein Thema von größter Wichtigkeit ist. Sie hat Auswirkungen auf die Beurteilung des Beobachteten. Von Außenstehenden wird diese Art spiritueller Gemeinschaft als »sich vom logischen Denken abwendend« oder als »Aneignung« und »exotisch« beschrieben. Die Selbstwahrnehmung der Gemeinschaft ist die eines lebendigen Organismus, die auf die gesellschaftlichen Umstände ihrer Existenz reagiert und sie bewusst neu formt.

2.2 Reisende Methodik der ›Multi-sited Ethnography‹

In einer Arbeit, in der das Thema der Reise im Sinne von Wissen, Menschen, Religion, Göttern und Geistern zentral ist, ist auch die Methodik eine reisende. So bin auch ich als Mensch und Ethnologin für die Umbanda viel gereist – von Berlin nach Salvador im Bundesstaat Bahia⁷⁵, São Paulo⁷⁶, Recife im Bundesstaat Pernambuco⁷⁷, nach Cumuruxatiba in Bahia (Feldforschung im März 2017) in Brasilien, seit 2010 vierzehn Mal zum Rosenhof in die

75 Studium der Kulturanthropologie an der staatlichen Universität von Bahia, ›Universidade Federal da Bahia‹ (UFBA) 1996–1997.

76 Feldforschung in einem Umbanda-Haus 1997 und Betreuung durch Vagner Gonçalves da Silva, Professor für Kulturanthropologie der staatlichen Universität von São Paulo (USP).

77 Studium der Kulturanthropologie und der Künste an der staatlichen Universität von Pernambuco, ›Universidade Federal de Pernambuco‹ (UFPE) 1998–2000.

Appenzeller Berge in der Ostschweiz, nach Herisau (Mai 2014), Zürich (Mai 2014) in der Schweiz, Wien (April 2016) und Graz in der Steiermark (Mai 2016) in Österreich – und habe mich im Sinne der multi-lokalen Methode von George Marcus dazu verleiten lassen, den Menschen zu folgen. Auch in Berlin bin ich zu den unterschiedlichen Orten der religiösen Zusammenkünfte in Zehlendorf, Schöneberg, Tiergarten und Lichterfelde gefahren, um daran teilzunehmen. Meist habe ich an internen Ritualen teilgenommen, die auch persönliche Entwicklungsschritte umfassten.

George Marcus plädiert mit dieser von ihm entwickelten mobilen Forschungsmethode, den Menschen, Dingen, Metaphern, den Narrativen, Lebensbiographien und Konflikten zu folgen (vgl. Marcus 1995:96,106–110). Mit diesen imaginären Ansätzen, das religiöse Leben von *Terra Sagrada* als Forschungsfeld gewahr zu werden, sind mir in der Folge meiner Untersuchung all diese Kategorien bewusst geworden. So bin ich den religiösen Akteur*innen nicht nur gefolgt (Follow the people), sondern bin mit ihnen und zu ihnen gereist. Marcus beschreibt diese Methode als eine »procedure [...] to follow and stay with the movements of a particular group of initial subjects. Migration studies are perhaps the most common contemporary research genre of this basic mode of multi-sited ethnography.« (Marcus 1995:106). Ich bin ihrer materiellen Kultur in Brasilien und im deutschsprachigen Europa nachgegangen (Follow the things). Diese Methode »involves tracing the circulation through different contexts of a manifestly material object of study (at least as initially conceived), such as commodities, gifts, money, works of art, and intellectual property« (ebd.:106f.). Außerdem bin ich ihren Metaphern von Inkorporation als religiöse Praxis und als Kulturtheorie (Follow the metaphor) gefolgt. Marcus darunter »the circulation of signs, symbols, and metaphors« (ebd.:108). Ich fand sie in der unterschiedlichen Art und Weise in Brasilien und im deutschsprachigen Europa, Mythen zu erzählen (Follow the plot, story, or allegory), auch wenn Marcus selbst in dieser Methodik nicht die Beachtung von Mythen, sondern vielmehr »processes and associations within the world system as is their own situated sense of social landscapes.« (ebd.:109) meint. Darüber hinaus wandle ich mich Biographien von religiösen Akteur*innen und spirituellen Entitäten zu (Follow the life or biography). Diese methodische Herangehensweise beschreibt Marcus ausführlich als

»Life histories reveal juxtapositions of social contexts through a succession of narrated individual experiences that may be obscured in the structural study of processes as such. They are potential guides to the delineation of ethnographic spaces within systems shaped by categorical distinctions that may make these spaces otherwise invisible. These spaces are not necessarily subaltern spaces (although they may be most clearly revealed in subaltern life histories), but they are shaped by unexpected or novel associations among

sites and social contexts suggested by life history accounts.« (George Marcus 1995.:109).

Darüber hinaus half es mir, auch aus meinen eigenen Konflikten im Feld (Follow the conflict) Erkenntnisgewinne zu erlangen (d. h. vor allem, sie nicht als Schwäche abzutun, sondern als kritische Denkprozesse fruchtbar zu machen). Unter dieser methodischen Herangehensweise versteht Marcus kollektive Konflikte von »complex public spheres of contemporary societies« und nicht Konflikte von Forscher*innen in ihrem Feld (ebd.:110). Über die Wichtigkeit der Reflexion der eigenen Person im Forschungsfeld schreibt er im Anschluss unter dem Topic »mapping itself« (ebd.:112–114).

Mit dem Forschungsansatz einer multi-lokalen Ethnographie verfolgt Marcus eine Verknüpfung von Feldern jenseits einer lokal geschlossenen Örtlichkeit, wie es in der klassischen ethnologischen Feldforschung angelegt ist. Er wendet sich damit von der Vorstellung einer räumlichen Verortung von Kulturen als begrenzten und homogenen Einheiten ab und affirmiert ein Kulturverständnis, das die einzelnen Akteur*innen und Gruppen als transnationale Lebenswelten in ihren Beziehungen mit dem Weltsystem in den Mittelpunkt der Forschung setzt, ein sogenannt multiples Feld (ebd.:96).

»The distinction between lifeworlds of subjects and the system does not hold, and the point of ethnography within the purview of its always local, close-up perspective is to discover new paths of connections and association by which traditional ethnographic concerns with agency, symbols, and everyday practices can continue to be expressed on a differently configured spatial canvas.« (George Marcus 1995:98)

Im Forschungsansatz der ›Multi-sited Ethnography‹ wird einerseits die Wahrnehmung der kulturell abgegrenzten Räume der klassischen Feldforschung erneuert und andererseits auch neuere Medien wie das Internet mit in die Forschungstätigkeit einbezogen. So habe ich mich mit der Deutung von virtuellem Bildmaterial der Umbanda erstmalig mit Fragen nach kollektiven Erinnerungspraxen auseinandergesetzt (vgl. Marcus 1995:108; Scharf da Silva 2013a).

2.3 Das Schreiben, Zuschreiben, Festschreiben: Die ›Writing Culture‹-Debatte

Der Prozess der Eingliederung in der klassischen Feldforschung geht so weit, dass die Forscherin bewusst eine bestimmte Rolle in dem von ihr beforschten Sozialgefüge einnimmt und sie kritisch reflektiert. Das umfasst auch die Reflexion der Herkunft und kultureller Selbstverständlichkeiten der eigenen

Person in Bezug auf die untersuchte Personengruppe. Die ›Writing Culture‹-Debatte, ausgelöst durch das 1986 erschienene Buch ›Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography‹ von James Clifford und George Marcus, hat diese Frage nach der Beeinflussung der Informationsdaten, ihrer Reaktivität, durch die Anwesenheit und Rolle der Forscherin in ihrem Feld und der Eigenwahrnehmung der forschenden Wissenschaftlerin intensiv erörtert (Clifford/Marcus 1986). Als Höhepunkt der Diskussionen um ethnographische Repräsentationen löste diese Krise eine Zäsur in der Ethnologie aus und ein Umdenken für die Fragen der Methodik und dem Schreibvorgang als Form der Darstellung einer bestimmten Gruppe. Die Ethnologie wandte sich vom positivistischen Wissenschaftsideal ab und nahm die individuellen, biographischen Voraussetzungen und Bedingungen der Forschung mit in die Methodik auf. Während in der klassischen Ethnographie jeder individuelle und subjektive Moment für eine größere Distanz und Neutralität ausgeblendet wurde, wird in neueren Untersuchungen nach der Identität und der Beziehung der Forscherin zum Erforschten gefragt (vgl. Bischoff 2014:23, Massmünster 2014:525ff.).

Der Begriff ›Writing Culture‹ bezieht sich einerseits auf die Ethnographie als Beschreibung von Kultur und andererseits auf die Kultur des Schreibens und des damit häufig verbundenen Festschreibens und der Konstruktion von Kultur durch Texte (vgl. Clifford/Marcus 1986). Denn indem die Unterschiede in Abgrenzung zur eigenen Kultur herausgearbeitet werden, wird das »Andere« erst geschaffen. Dieser Prozess der essentialistischen Festlegung einer eigentlich polysemen Kultur auf wesentliche und eindeutige (also nicht mehrdeutige) Charakterzüge und Werte wird auch als ›Othering‹⁷⁸ bezeichnet (vgl. Massmünster 2014:526). So ist es mir bewusst, dass die Verschriftlichung einer oral tradierten Religion wie der Umbanda, wie es in der vorliegenden Arbeit geschieht, eine andere Form der Überlieferung nach sich zieht, die zu einer Fest- und Zuschreibung führen kann. Da ich immer wieder zu verschiedensten internationalen Tagungen eingeladen werde und in unterschiedlichen Fachdisziplinen publiziere, ist diese Frage wichtig, weil ich bei solchen Anlässen auch die Gemeinschaft des *Ilê Axé Oxum Abalô* zu repräsentieren scheine. Dadurch erhalte ich eine indirekte Autorität über den Text und über Interpretationen, die es zu hinterfragen gilt.

Um diese Problematik des Festschreibens durch Texte zu lösen und neue Ansätze zu formulieren, wurden zwei grundsätzliche Methoden durch die ›Writing Culture‹-Debatte erarbeitet, die eine einseitige Darstellung über den Text vermeiden sollen. Die Dialogische oder diskursive Ethnologie versucht, die Unterschiede der Sichtweisen der Forscherin und der Erforschten, der

⁷⁸ Zum Begriff ›Othering‹ vgl. das fünfte Kapitel über Bildlichkeit.

sogenannten Informant*innen, offenzulegen und in Vergleich miteinander zu setzen. Sie soll Ein- und Aussichten offenlegen (vgl. Massmünster 2014:527).

»Es bietet sich folglich ein Schreiben an, mit dem sich Forschende selbst – und damit auch die Zweifel am eigenen Vorgehen und an der eigenen Darstellungsweise – explizit greifbar machen. Ein solches Schreiben wurde viel gefordert, aber bisher wenig und vor allem wenig konsequent eingelöst.« (Michel Massmünster 2014:527).

Daher gehe ich, auch wenn diese Form des Schreibens bislang noch wenig eingelöst worden ist, im Folgenden auf meine eigenen Prägungen durch meinen sozialen und religiösen Hintergrund verstärkt ein, um meine Forschung transparent und selbstrelativierend zu präsentieren und zu vermeiden, dass ich indirekt für andere religiöse Akteur*innen von *Terra Sagrada* argumentiere. Ich erhoffe mir durch diese kritische Form der Verschriftlichung »dieses Offene, Vorübergehende und Subjektive sichtbar zu machen« (ebd.).

Ein weiterer methodischer Ansatz bildet die polyphone oder mehrstimmige Ethnologie, die den untersuchten Menschen der Forschung mehr Raum geben soll, möglichst durch eine wortgetreue Wiedergabe im Text. Die eine Stimme der Ethnologin soll durch die vielen Stimmen der Informant*innen bzw. Akteur*innen abgelöst werden, wobei die Ethnologin lediglich die Vermittlerin oder möglichst nur eine der vielen Stimmen ist. Die Forschung soll damit dem Ideal der Multiperspektive möglichst nahe kommen (ebd.:525). Daher ist es mir im Folgenden ein wichtiges Anliegen, viele wortwörtliche Zitate von religiösen Akteur*innen des *Ilé Axé Oxum Abaló* einzuflechten oder auch meine eigene Argumentation dadurch einzuleiten und daran anzuknüpfen.

Schreiben verstehe ich jedoch nicht nur als ein Problem im Sinne einer Zuschreibung, sondern auch als eine Chance zur Vermittlung von Lebenswirklichkeiten und in Anlehnung an Inger Sjørlev als eine »Veräußerung innerer Zustände«, die durchaus Ähnlichkeiten mit der in der Umbanda praktizierten religiösen Trance aufweist (vgl. Sjørlev 2002:65). »Im Gegensatz zur kurzzeitigen Verkörperung einer kosmologischen Beziehung, wie sie die rituelle Besessenheit darstellt«, so schreibt Sjørlev, »schlägt sich Literatur in einem entkörperlichten, dauerhaften Text nieder.« (ebd.).

2.3.1 ›Sanzala‹ | Kollaboratives Forschen

»Objektivität ist die Selbsttäuschung eines Subjekts, dass es Beobachten ohne ein Subjekt geben könnte. Die Berufung auf Objektivität ist die Verweigerung der Verantwortung – daher auch ihre Beliebtheit.« (Ernst von Glasersfeld 1997:242)

Eine Schlüsselfunktion von kollaborativer Forschung⁷⁹ ist, wie es Ernst von Glaserfeld im Radikalen Konstruktivismus treffend ausdrückt, das Bewusstsein für Verantwortung gegenüber der beforschten Menschen. Wissenschaft wird damit nicht zum Selbstzweck und mit einer Angst um den Verlust der analytischen Objektivität betrieben, sondern aus bestimmten gesellschaftsrelevanten Motivationen. Dieser Prozess der Kollaboration beruht auf Austauschprozessen von Feldteilnehmer*innen, die insbesondere in Graswurzelorganisationen eine gleichwertige Anerkennung verschiedener Wissensformen und -praktiken voraussetzen. Dies umfasst einen kritischen Dialog miteinander, der eine Distanzierung der schreibenden und analysierenden Wissenschaftler*innen vermeiden soll (vgl. Rappaport 2007).

Mein Zugang zu kollaborativer Forschung ergab sich durch Konflikte, die ich im Forschungsfeld hatte. Die Idee einer teilnehmenden Feldforschung, wie ich sie aus der ethnologischen Forschungsmethodik her kannte, hatte mich durch meine methodischen Grenzgänge, meine dichte Teilhabe und mein Involviert-Sein in einen ethischen Konflikt gebracht. Beate Binder und Sabine Hess beschreiben es als »ethische[n] Drahtseilakt zwischen Wissens- und Erkenntnisdurst und ethischer Positionierung«, der »nicht länger auszuhalten ist.« (Binder/Hess 2013:47). Im Gegensatz zum zitierten Fall der Erforschung von machtvollen Institutionen, ist es in meinem Fall eine Frage des Vertrauens, der Schutzräume und selbstbestimmter Orte der Unzugänglichkeit in einem religionsethnologischen Feld, das negative Abwertungen durch Wissenschaftler*innen gewohnt ist.

Ich war gleichzeitig krank und behindert⁸⁰, Wissenschaftlerin, Künstlerin und eingeweihtes Medium. Mir gelang die Lösung dieses Konflikts

79 George E. Marcus meint »So for me the scene of fieldwork today has two key features – working, committed collaborations, and the understanding of imaginaries [...]« Marcus 2010.

80 Künstlerisch habe ich mich in den Werkzyklen »Die Suche« (2009/2010), »Ich bin auto-immun!« (2011) und »Unsichtbarkeit« (2012) mit meiner Sinnesbehinderung und meinen Krankheiten sowie ihren spirituellen Bezug auseinandergesetzt, die in einigen Ausstellungen mündeten, so u. a. in Einzelausstellungen wie »Die Suche« 2016 im Kaiserin-Friedrich-Haus in Berlin Mitte (Laudatio von Hubert Bucher) und 2012 in Berlin Mitte »Meine Menschenbilder« (Kuratorin Bea Gellhorn) sowie in Kunst-Gruppenprojekten und -ausstellungen wie 2019 »SichSelbstBestimmen« (Kurator Steven Solbrig), »SinnLicht« 2015 im Schillerpalais in Berlin Neukölln, 2012 »Caixa Preta sobre Cubo Branco« in der Galerie Vigilio Calegari e Espaço Maurício Roseblatt vom Instituto de Artes Visuais (IAVi) in Porto Alegre, Brasilien (prämiert und gefördert von der Rede Nacional Funarte Artes Visuais/Ministério de Cultura, dem Kulturministerium von Brasilien) und 2010 im Instituto de Arte Contemporânea (IAI) und der Galerie Capibaribe vom Centro de Artes (CAC) der Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) in Recife sowie 2012 in der Ausstellung »Arkadische

der Rollenzuschreibungen und der von außen auf mich projizierten Widersprüchlichkeit erst durch meinen Vorschlag einer ›kollaborativen Forschung‹ als aktivistischen Ansatz, als ich als Referentin im Februar 2017 zur Eröffnungsveranstaltung des Bildungshauses *Sanzala* von *Terra Sagrada* in Stein im Kanton Appenzell in der Schweiz eingeladen worden bin. Diesen Redebeitrag nannte ich »Vielschichtigkeit« in Anlehnung an ein viel verwendetes emisches Wort in dieser Umbanda-Gemeinschaft des *Ilê Axé Oxum Abalô*, von dem ich mich für meine wissenschaftlichen Überlegungen inspirieren ließ. Ich führte ihn mit Überlegungen zur ›Writing Culture‹ Debatte und meine eigene Position als Ethnologin und gleichzeitig Umbandistin dieses spirituellen Hauses ein.

Da ich ein eher schreibender als sprechender Mensch bin, dachte ich im Moment des Aussprechens während meines Vortrags bei *Sanzala* an Pierre Fatumbi Verger, wie er in seinem Buch *·Ewé* über die Verwendung von Pflanzen in der Yorùbá-Kultur schreibt, dass Worte ihre magische Wirkung erst durch das Aussprechen entfalten können:

»A transmissão oral do conhecimento é considerada na tradição ioruba como o veículo do axé, o poder, a força das palavras, que permanece sem efeito em um texto escrito. As palavras, para que possam agir, precisam ser pronunciadas. O conhecimento transmitido oralmente tem o valor de uma iniciação pelo verbo atuante, uma iniciação que não está no nível mental da compreensão, porem na dinâmica do comportamento.« (Pierre Fatumbi Verger 1995:15)

[Die mündliche Weitergabe von Wissen wird in der Yoruba-Tradition zum Medium des Axé, der Macht und Kraft der Worte betrachtet, die in einem geschriebenen Text ohne Wirkung bleibt. Damit die Worte handeln können, müssen sie ausgesprochen werden. Das mündlich übermittelte Wissen hat den Wert einer Initiation durch das aktive Verb, eine Initiation, die nicht auf der mentalen Ebene des Verstehens liegt, sondern in der Dynamik des Verhaltens.]

Verger geht hier auf die Fähigkeit einer oralen Übermittlung ein, in der Worte eine eigene ›Agency‹ als »handelnde Worte« (ebd.) erhalten und durch den Akt des Aussprechens wirkungsvoll werden, indem sie auf der Ebene der »Dynamik des Verhaltens« (ebd.) wirken. Die charismatische Windgöttin *Iansá* verfügt über dieses Talent des Sprechens, Repäsentierens und Kommunizierens.

Schatten. Die Erben des Kohlhaas zwischen Wille und Willkür« im Kleisthaus in Berlin Mitte.



Abb. 5 *Wind (Iansã)*, 2012, ISdS, Mixed media, 20 × 20 cm

Iansã, die Windgöttin

Iansã (auch Oiá genannt) ist der Wind und der Blitz des Gewitters, wie es im Mythos ›Oiá sopra a forja de Ogum e cria o vento e a tempestade‹⁸¹ (vgl. Prandi 2001:303) erzählt wird und steht von daher mit den Elementen Luft und Feuer in Verbindung. »Por ser vento, Iansã não se restringe à casa, já que precisa de espaços abertos para viver«⁸² (Theodoro 2010:106). Sie erhielt ihren Namen nach einem Fluß in Nigeria (ebd.:103). Sie ist eine sinnliche und schöne Frau, temperamentvoll, emanzipiert, eifersüchtig und unabhängig (vgl. Verger 2013[1057]:170) »que não assume nenhum compromisso, nem o

81 Oiá bläst die Schmiede von Ogum und erzeugt den Wind und den Sturm

82 Da sie der Wind ist, ist Iansã nicht auf das Haus beschränkt, da sie offene Räume zum Leben braucht.

papel de esposa, nem a maternidade«⁸³ (Cossard 2008[2006]:54). Sie liebte und lebte zusammen mit Ogum und Xangô. Sie ist auch sehr kommunikativ: »Iansã fala o que pensa, sendo elemento purificador nas situações de tensão. Ela limpa a atmosfera das distorções existentes«⁸⁴ (Theodora 2010:106).

Dem Iansã geweihte Tag ist der Mittwoch, ihre Farbe das Rot (bei *Terra Sagrada* das Pink) und ihr Metall das Kupfer. Sie trägt ein kleines Schwert und ein Eruexim, einen Wedel aus Pferdehaar. Sie wird mit ›Eparrei!‹ begrüßt (ebd.:104f.).

Sie ist die Herrscherin über die Geister der Toten (der Egum), die sie davon abhält, die Menschen zu stören (ebd.:109). Die religiöse Akteurin Brigitte Valent der *Gira Graz* von *Terra Sagrada* erzählt von Iansã, die ihr einen Raum für Tod in der hiesigen Gesellschaft vermittelt: »*Auch der Tod ist Teil des Lebens, er ist mit dabei. Es ist auch wichtig für mich, dass dieser Teil mit in unsere Gesellschaft integriert wird. Ich habe schon das Gefühl, dass sich da etwas ändert, die Türen schließen, vor allem im Unterschied zwischen der ländlichen und der städtischen Kultur. [...] Je mehr sie aus der Gesellschaft herausgehen, je mehr sich eine Gesellschaft industrialisiert, je mehr verändern sich die Menschen, haben keine Gemeinschaft mehr. Deswegen arbeite ich gerne in einem Hospiz. [...] Damit wird es einfach lebendig, mit dieser Begleitung auf der anderen Seite. Ich spüre das schon sehr lebendig, dass es diese Iansã und Obaluaê Kraft gibt, die dem Tod einen Raum gibt.*« (Valent im Interview mit Scharf da Silva, Graz, 17.5.2016).

Durch den Mythos ›Oiá dá à luz Egungum«⁸⁵ (vgl. Prandi 2001:309) wird davon erzählt, dass Iansã kein Kinder bekommen könne, es sei denn durch Gewalt. Xangô vergewaltigte sie eines Tages und sie gebar neun Kinder, von denen acht stumm waren. Nur das neunte Kind war nicht stumm. Dafür hatte dieses neunte Kind eine merkwürdige, tiefe, höhlenartige und heisere Stimme. Es hieß Egungum und ist der Ahne als Begründer jeder einzelnen Familie und jeder Stadt. Und wenn die Egungum heutzutage in ihrer prächtigen Tracht und Maskerade zu ihren Nachkömmlingen kommen, um zu tanzen, verneigen sie sich nur vor einer Frau, nur vor Oiá (ebd.).

83 die keine Verpflichtung annimmt, weder die Rolle der Ehefrau noch der Mutterschaft

84 Iansã sagt, was sie denkt. Ihr Wesenszug ist es, Spannungen in bestimmten Situationen zu lösen und die Atmosphäre von anwesender Disharmonie zu reinigen.

85 Oiá gebiert Egungum

Iansãs Ebenbild als Tier ist der Büffel, wie es im Mythos ›Oiá transformase num búfalo,‹⁸⁶ (Prandi 2001:297ff.) erzählt wird. Als Ogum eines Tages im Wald jagte, sah er einen Büffel und beobachtete zu seinem eigenen Erstaunen, dass aus der Haut des Büffels auf einmal eine schöne Frau stieg. Es war Oiá. Sie hatte es nicht bemerkt, dass sie beobachtet wurde, sondern ging, nachdem sie das Fell versteckt hatte, zum Markt. Doch Ogum stahl in ihrer Abwesenheit die Büffelhaut und folgte Iansã auf den Markt, wo er um ihre Hand bat. Sie aber wehrte ihn ab, ohne auch nur ein Wort mit ihm zu wechseln. Als sie aber die Haut ihres Büffels nicht fand, kehrte sie zum Markt und zu Ogum zurück und willigte ein, ihn zu heiraten. Nur durfte niemals jemals ihre tierische andere Natur erwähnen. So vergingen die Jahre, Iansã wurde Mutter. Dennoch vergaß sie nie, sich immer wieder in einen Büffel zu verwandeln. Doch die anderen Ehefrauen von Ogum waren eifersüchtig auf Iansã und suchten nach einer Möglichkeit, ihre Herkunft zu ergründen. Als Ogum eines Tages betrunken gemacht wurde, verriet er schließlich ihr Geheimnis. Da stieg Iansã in ihre Büffelhaut und kämpfte so gegen die anderen Frauen; nur ihre neun Kinder verschonte sie. Sie ging weg und hinterließ ihren Töchtern und Söhnen ihre Büffelhörner, die sie immer dann nutzen sollten, wenn sie in Not waren und Iansã ihnen zu Hilfe eilen würde. »E Iansã, estivesse onde estivesse, viria rápida como um raio em seu socorro«⁸⁷(ebd.:299).

Auf der Internetseite von *Terra Sagrada* wird das Bildungshaus *Sanzala*, dessen Bedeutung sich vom Bantu-Wort für Behausung und Erinnerung ableitet, als reisendes Bildungshaus zwischen Nord und Süd vorgestellt, das sich in unterschiedlichen Formaten (Vorträgen, Filmvorführungen, Blogbeiträgen, Workshops u. a.) verwirklicht (vgl. *Terra Sagrada* 2019).

»Es richtet seinen Fokus auf Vergessenes, Verdrängtes und Bedrohtes, aber auch auf Kraftvolles, Zaubhaftes und Mutiges. Auf Weltenschau, Politik, Weisheit, Wissenschaft und Musisches. [...]

Die Orixátradition, insbesondere ihre afrikanischen Wurzeln und ihre Haltung der konsequenten Verbindung mit der Natur, ihre Hingabe ans Lebendige, an natürliche Zyklen, ans Verbundene mit fließenden Grenzen zwischen menschlicher und mehr-als menschlicher Welt, all das sind Werte, die wir in der heutigen

86 Oiá verwandelt sich in einen Büffel

87 Und Iansã, wo immer sie war, würde blitzschnell zu ihrer Rettung kommen.

Gesellschaft oft schmerzlich vermissen. Sanzala ist unser Beitrag, diese alten und tiefen Erfahrungen wieder zu entdecken und zu übersetzen in die heutige Lebenswelt.« (Terra Sagrada 2019)

Die Organisator*innen von Sanzala kommen aus unterschiedlichen Ländern und Kontinenten und haben zum Anliegen, Vielfältigkeit zu respektieren »und die Entschiedenheit, für sie Räume zu schaffen« (ebd.). Das impliziert auch ein Bewusstsein für die tagesaktuellen Verschränkungen von Religion und Politik⁸⁸. So reflektiert einer der Organisator*innen, Isaias Costa, seine Beweggründe, sich für dieses Bildungshaus zu engagieren:

»Ich bin in der brasilianischen Metropole Rio de Janeiro in einer weißen Familie inmitten von Schwarzen Hausangestellten aufgewachsen. Urwald und Strand waren mein Refugium. Nach meiner Jugend bin ich nach Österreich ausgewandert und habe hier meine Familie gegründet, die heute schon afrikanische Größen annimmt. Hier habe ich auch meine weiße Ausbildung in theoretischer Physik und Psychotherapie abgeschlossen und mich in die europäische Gesellschaft eingebunden. Als weißer Schwarzer möchte ich in der Sanzala zu einem tiefgehenden Dialog zwischen diesen zwei Welten beitragen. Auch möchte ich gegen die Verleugnung unserer aller Schwarzen Wurzeln und unserer aller Komplizenschaft mit der weißen Ausbeutung entschieden auftreten.« (Isaias Costa, vgl. Terra Sagrada 2018e)

Mein Anliegen einer dialogischen bzw. kollaborativen Forschung habe ich auch dadurch eingelöst, indem ich die Texte meiner Doktorarbeit an einige religiöse Akteur*innen von *Terra Sagrada* zur Lektüre mit der Bitte um Anmerkungen und Gespräche gegeben habe (Habiba Kreszmeier, Heike Bergmann/anonymisiert, Charlotte Betula/anonymisiert, Dorothea Kurteu, Bettina Grote). Ich unternehme also den Versuch, sowohl für die wissenschaftliche Diskussion, als auch für die spirituelle Gruppe Neues zu denken und zu vermitteln.

In den afroindigenen Religionen und der sie erforschenden Ethnologie kann in Brasilien auf eine lange und intensive Geschichte und einer Durchdringung von Räumen zurückgeblickt werden. Diese Wege von Forscher*innen und zu Erforschenden kreuzen sich in Brasilien miteinander in der Form, dass sich sowohl Eingeweihte in diese Religionen mit den ethnologischen Forschungen auseinandersetzen, sie in ihrer religiösen Praxis einer oralen Tradition als Wissensarchiv einsetzen und auch ihre Wege in die

88 So nahmen z. B. weißgekleidete *Mães-* und *Pais-de-Santo* an den Demonstrationen in Brasilien wegen des Mords an der afrobrasilianischen Politikerin Marielle Franco teil.

Universität finden, wo sie zu Vorträgen eingeladen werden. Sie werden zu Grenzgänger*innen zwischen zwei Welten. Aber auch Wissenschaftler*innen verlassen die Position der distanzierten und neutralen Beobachter*innen, um Teil einer religiösen Gemeinschaft zu werden (vgl. Gonçalves da Silva 2000, Seeber-Tegethoff 2005).

»Die Diskussion um Grenzen, um Innensicht und Außensicht, um Forscher und Erforschte, die in der Ethnologie geführt werden, vermitteln ungeachtet postmoderner Erkenntnisse zuweilen den Eindruck, jeder Mensch besitze nur eine einzige Identität und könne dementsprechend auch nur eine einzige Position in diesem ›Schwarz-Weiß-Schema‹ einnehmen. Gerade gegen dieses Schubladendenken wehren sich aber die Grenzgänger. Ihre Lebenswege zwischen den Welten machen deutlich, daß ein Mensch gleichzeitig mehrere Identitäten in sich vereinen kann.« (Mareile Seeber-Tegethoff 2005:368)

So schrieb z. B. Juana Elbein dos Santos in einer Fußnote der Einleitung ihres Buches ›Os Nagôs e a morte⁸⁹, dass sie selbst eine Eingeweihte in den *Candomblé* von Bahia ist, über den sie forscht (vgl. Elbein dos Santos 2001[1975]:15).

Die Ethnologie ist in diesem Prozess ein klassisches Feld in Brasilien, über das Wissen in die Religion inkorporiert wird. In Brasilien ist dafür in den afrobrasilianischen Religionen die Position des *Ogã*⁹⁰ geschaffen worden, wobei es sich um eine Mittlerrolle zwischen Religion und Gesellschaft handelt. Anfangs wurde diese Stellung mehrfach von Personen mit einem öffentlichen Amt aus der Politik, Polizei o. a. besetzt und später auf Ethnolog*innen (wie Vagner Gonçalves da Silva, Nina Graeff), Soziolog*innen (wie Reginaldo Prandi) und Schriftsteller*innen (wie Jorge Amado) oder Künstler*innen (wie Carybé, Pierre Fatumbi Verger) übertragen (vgl. Seeber-Tegethoff 2005:150). Da mir dies vor meiner Forschung durch meine akademische Ausbildung in Brasilien bewusst gewesen ist, schlug ich diese Position der Ethnologin im *Ilê Axé Oxum Abalô* vor.

Da ich von 2014 bis 2019 zeitgleich zu meiner Forschungstätigkeit auch wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt Universität zu Berlin gewesen bin, habe ich gemeinsam mit anderen Doktorand*innen am 28. November 2014 unseren jährlich stattfindenden Doktorand*innentag im üblicherweise angemieteten Ritualraum der

89 Die Nagôs/Yorùbá und der Tod

90 In Brasilien (und in Westafrika) haben *Ogãs* in den *Candomblé-Terreiros* mehrere Funktionen; im *Ilê Axé Oxum Abalô* handelt es sich bei dieser Gruppe um die Trommler*innen.

Berliner *Gira*-Gruppe des *Ilé Axé Oxum Abalô* in Zehlendorf (2009–2014) ausgerichtet. Es war der Ort meiner Feldforschung, wo alle zwei Wochen umbandistische Rituale stattfanden. Der Ort war ein Gartenhäuschen, das im Hof eines klassizistischen Vorderhauses stand, den ich in meiner Begrüßung mit einem *Roncó* aus Brasilien verglich. Ein *Roncó* ist ein Ort von internen Einweihungszeremonien in den afrobrasilianischen Religionen und findet sich meist in einer Hütte oder kleinem Raum, der sich hinter einem anderen Haus versteckt. Es ist ein Ort von Geheimnissen und der Aufbewahrung von Wissen. Ich akzentuierte in meiner Ansprache diesen Ort einer Zwischenwelt in Anlehnung an unser eigenes Anliegen, über die Religionsethnologie als wissenschaftlicher Disziplin mehr über Wissen in den Religionen zu erfahren und in ihrem gesellschaftlichen Rahmen zu deuten. »Indem wir als Wissenschaftler*innen uns hier heute versammeln und über unsere Themen diskutieren und dabei diesen sonst spirituell besetzten Ort dafür nutzen, befinden wir uns gewissermaßen auch zwischen den Welten, zwischen der intellektuellen und der spirituellen Welt« (ISdS). Im Verlauf dieses Treffens kristallisierte sich heraus, dass die Säkularisierung unserer Gesellschaft von zwei der anwesenden Professoren als Selbstverständlichkeit und Religionen als Gegensatz von Aufklärung, innerer Befreiung und Mündigkeit dargestellt wurde. »Sollen wir jetzt Tische-Rücken machen und die Geister befragen?« wurde in die Runde gefragt.

»Religion selbst [wird] in unserer scheinbar so säkularen Gesellschaft immer noch ein merkwürdiger Sonderstatus zugewiesen [...]. Für viele Menschen ist es immer noch nicht selbstverständlich, Religion als vollkommen normales kulturelles oder soziales Phänomen wissenschaftlich zu untersuchen.« (Christoph Kleine im Interview mit Christoph Wagenseil 2016)

Insbesondere die anwesenden Frauen wurden dazu angeregt, über die Unterdrückung von Frauen durch Religionen nachzudenken. Auch Victoria Hegner berichtet über diese Befürchtungen in einem anderen, aber ähnlichen Kontext: »In der Welt der Wissenschaft und auf akademischen Kongressen fürchtet man stets um meine analytische Objektivität« (Hegner 2013). Diese vermutete Unvereinbarkeit von Wissen und Religion ist fragwürdig, da die Wissenschaftsdisziplinen wie andere Bereiche des kulturellen Lebens auch verschiedenen historischen und sozialen Umständen unterworfen werden. Wissen ist immer im Kontext und nie völlig frei und objektiv oder allgemeingültig zu verstehen. In diesem Kontext wird immer wieder neu »ausgehandelt und definiert, was als Wissen gelten soll. Darin ist impliziert, dass auch die Akteur*innen von Wissenschaft Teilnehmende an den diskursiven Prozessen sind, in denen Wissen erzeugt und ausgehandelt wird.« (Feldtkeller 2014:20).

2.3.2 Subjektivierung im Feld

Ich habe das Umbanda-Mutterhaus *Ilê Axé Oxum Abalô/Terra Sagrada* in den Bergen außerhalb des kleinen Dorfes Stein im Appenzeller Kanton in der Ostschweiz im Juli 2010 aus Anlass eines Heilungsrituals kennengelernt, das wegen einer lebendbedrohlichen Krankheit für mich durchgeführt wurde. Ich hatte von diesem Umbanda-Haus erfahren, weil ich ein Google-Alert für das Wort Umbanda eingerichtet hatte und erfuhr auf der Internetseite <http://www.terrasagrada.info> des *Ilê Axé Oxum Abalô*, dass diese spirituelle Gemeinschaft mein 2004 publiziertes Buch über Umbanda als empfehlenswerte Lektüre auf ihrer Internetseite zitierte. Als ich über diese Internetseite in Erfahrung bringen konnte, dass es auch eine Gruppe für Berlin gab, wendete ich mich an die leitende *Kekerê* (eine koodinierende Position) Bettina Grote und begann ab November 2010 die sogenannten *Assentamentos* (und später *Giras*), rituelle Treffen mit Gesang und Tanz sowie Natur-Altären, in Berlin zu frequentieren. Im März 2011 bin ich erneut in die Schweiz gereist und habe mich gemeinsam mit anderen Noviz*innen durch *Mãe Habiba* in das *Ilê Axé Oxum Abalô* in einem sogenannten *Barco*⁹¹ einweihen lassen⁹².

Ich bin diesen Schritt nicht bewusst gegangen, denn zu dieser Zeit war ich so schwer krank, dass ich nicht wissen konnte, ob ich diese Krankheit überleben würde. Ich spürte einfach, dass dies ein Weg war und immer noch ist, der mir guttut. Ich habe nicht aus Überzeugung oder aus einem Glauben heraus gehandelt, weil für mich als atheistisch Erzogene diese Kategorien des Glaubens und der Religion nicht von Bedeutung waren, sondern aus einem unbestimmten Gefühl heraus. Wichtig war in diesem Moment für mich vor allem, was mich am Leben erhielt und mir Lebendigkeit gab, also ein Weg der Handlungsfähigkeit, von ›Agency‹. Paul Christopher Johnson bestätigt meine Erfahrung durch die Beschreibung von ritueller Trance als eine verkörperte Technologie der Geschichtsschreibung, indem sie ihre Praktizierenden in einer Notsituation zu

91 ›Barco‹ (bras.): Boot; eine Gruppe von Menschen, die einen Einweihungsprozess in eine afrobrasilianische Religion eingehen.

92 2008 habe ich in einem später verschriftlichten Interview als Grundlage für eine Ausstellungsführung einer Vernissage meiner Gemälde auf der Tagung ›Ideen – Darstellungen – Wirklichkeiten. Symbolische Repräsentationen in den Amerikas‹ am Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt Universität Berlin gegenüber Alexander Brust, dem Leiter der Amerika-Abteilung im Museum der Kulturen Basel, auf die Frage nach meiner möglichen Initiation in den Candomblé und die Umbanda geantwortet, dass ›das Leben vielleicht auch noch anderes mit mir vorhat‹ als die schlichte Auseinandersetzung mit der Umbanda durch Malerei und Wissenschaft (vgl. Brust 2009:308). Ich meinte damit, dass für mich eine Initiation nicht ausgeschlossen sei, ich aber bis zu diesem Zeitpunkt in meinem Leben noch keinen Weg dahin gefunden hatte.

einer Ahnung von sich als Person verhelfen: »As a bodily technology of history making, spirit possession events aid their practioners in building a notion of personhood from out of the wreckage [...]« (Johnson 2014:6f.).

Dieser Ansatz von Selbstbestimmung als Weg, selbst aus einer Situation der Schwäche stark zu werden, ist für mich als Mensch mit Behinderungen ein ganz anderer und neuer Weg gewesen. Die übliche Situation in der deutschen Gesellschaft ist die des karitativen Helfens in Abhängigkeitsverhältnissen. Das bedeutet, dass es als normativ gut und richtig angesehen wird, wenn normal hörende den schwerHörigen Menschen »helfen« und die Deutungsmacht erhalten, über die Situation, Befindlichkeit und Bedürfnisse von behinderten Menschen zu urteilen. Da ›SchwerHörigkeit‹ (worauf ich als Begriff in Kürze vertieft eingehen werde) unsichtbar ist, meinen viele, dass sie damit auch nicht existiere.

In den folgenden Jahren bauten wir mit einer stetig wachsenden Gemeinschaft die Berliner Gruppe von *Terra Sagrada* auf⁹³, während ich weiterhin meine Chemotherapien erhielt und mehrfach an beiden Ohren operiert werden musste. Als ich im August 2012 das erste Mal in Trance fiel, nachdem ich rund zwei Jahre lang immer regungslos ohne außergewöhnliche Erfahrungen im Ritualraum gestanden hatte, gesundete ich nach einer über fünfjährigen Krankheitsphase schlagartig. Die Ärzt*innen sprachen von Spontanheilung. Ich wurde dadurch ein Medium (*Filha-de-Santo*) und eine Übersetzerin bzw. Assistentin (eine sogenannte *Cambona*⁹⁴) des *Ilê Axé Oxum Abalô*. Im kalten Berliner Winter am Anfang des Jahres 2013 feierten wir ein Amací-Ritual, ein umbandistisches Wasser-Ritual zum Empfang von heiliger Energie durch eine Waschung des Kopfes der neuen und aktiven Medien. Bis heute ist die Berliner Gruppe auf 18 im schweizerischen Mutterhaus eingeweihte Umbandist*innen angewachsen⁹⁵.

2.3.2.1 Familiäre religiöse Prägungen

»Wir leben nicht nur unser eigenes Leben.« Diesen Satz habe ich mit einer Seitenangabe auf eine Karteikarte mit Bleistift geschrieben, die ich zwischen Kochrezepten wieder gefunden habe. Leider habe ich nicht das Buch notiert, wo ich diesen Satz gelesen habe.

93 Dieser Prozess begann bereits 2009 durch Treffen in der Natur und im Bezirk Zehlendorf von Berlin mit regelmäßig stattfindenden sogenannten *Assentamentos* durch Grote und Raunitschka.

94 Vgl. ›Aufgabenbereiche im *Ilê Axé Oxum Abalô*‹ im vierten Kapitel über sakrale Globalisierung.

95 Stand: 16.6.2019.

Ich komme aus einer humanistisch⁹⁶ geprägten Familie und bin in Berlin mit einem säkularen Weltbild aufgewachsen, wonach ein selbstbewusster Mensch keine Religion brauche und ihn erst diese Erkenntnis zu einem freien Menschen mache. Andreas Feldtkeller betont diese weltliche Haltung:

»Die Tatsache, dass mehrere Generationen der akademisch gebildeten Menschen in Europa mit großer Mehrheit von der inneren Notwendigkeit des Zusammenhangs zwischen Modernisierung und Säkularisierung überzeugt waren, dass deshalb in weiten Kreisen »religiös sein« mit »unaufgeklärt sein« gleichgesetzt wurde, und dass diese Überzeugungen noch heute stark nachwirken, hat einen erheblichen Teil zur tatsächlichen Säkularisierung der gebildeten Bevölkerungsschichten beigetragen.« (Andreas Feldtkeller 2014:24)

Meine Eltern gaben mir den Namen Inga, weil sie meinten, dass er keine bekannte Bedeutung habe und ich ihn folglich selbst wie ein unbeschriebenes Blatt Papier beschreiben und Bedeutungen geben könne. Sie bezogen sich damit auf ein philosophisches und von einer westlichen Kultur geprägtes Menschenbild eines bewusst handelnden Subjekts, dem alle Türen offen stehen, wenn es denn nur seine Möglichkeiten nutzt, frei nach Max Weber, dass sich »das Subjekt die geeigneten Mittel zur Erreichung der selbstgesetzten Zwecke verschafft und diese einsetzt« (Kögler/Pechriggl/Winter 2019:8). Interessanterweise habe ich erst zu einem späten Zeitpunkt in meinem Leben gegen Ende zwanzig für mich herausgefunden, dass es sich bei Inga nicht nur um eine nordische Gottheit aus dem skandinavischen Raum handelt, die fast vergessen ist, sondern auch in der indigenen Sprache Tupí in Brasilien einen Baum des Regenwaldes und dessen Früchte bezeichnet. Diese Bäume habe ich auf einer Brasilienreise, die vom *Ilê Axé Oxum Abalô* organisiert wurde, in Bahia im März 2017 getroffen. Obwohl ihnen von Freund*innen mir gegenüber in Recife in Pernambuco des Öfteren zugeschrieben wurde, dass sie sehr selten seien, sah ich sie dort gesellig im Regenwald stehen.

Meine Familiengeschichte zeigt, dass nicht nur akademisch Gebildete, sondern auch Arbeiter*innen und Angestellte solch ein säkulares Weltbild vertraten und an die nachfolgenden Generationen weitergaben. Umso inte-

96 Ich habe mich nie als einen atheistischen, sondern immer als einen vom Humanismus geprägten Menschen wahrgenommen, obwohl ich keine Religion hatte. Mir scheint diese Bezeichnung eine passiv von außen zugeschriebene Position aus einer Negativbeschreibung aus einer religiösen Sicht zu sein und keine selbstbewusste Eigenbeschreibung.

ressanter ist es, dass ich nun als Erwachsene selbst auf eine sehr postsäkulare und durch freie Entscheidung religiös geworden bin und nicht durch eine religiöse Sozialisierung. Ich erkenne darin meine innere transformative Kraft, die sich unter diesen lebensbedrohlichen Lebensumständen gezeigt und die mich zu meiner Entscheidung für einen spirituellen Lebensweg gebracht hat.

Mit diesem Begriff von Religiosität beziehe ich mich direkt auf den Begriff der ›Agency‹, der als Ausdruck für die Umwandlung des sprachlosen und ohnmächtigen Subjekts steht, das zur eigenen Handlungsfähigkeit findet (vgl. Storck 2019:115). Im Zuge einer Infragestellung des westlichen Diskurs des autonomen Subjekts in der Postmoderne ist ›Agency‹ zu einem zentralen Begriff einer post-disziplinären Forschung geworden. Es geht um eine neue Bezeichnung für Subjektivität, die ein reflexives, widerständiges und eigensinniges Denken mit einschließt (vgl. Kögel/Pechriggl/Winter 2019:8).

»Agency zu denken ist der Versuch zu verstehen, wie genau das sozial situierte Selbst innerhalb sozialer Macht- und Herrschaftsstrukturen platziert ist und dennoch kreativ agieren und reflexiv handeln kann. [...]

Es geht also [...] weder um die Reduktion des Subjekts auf Kontexte, Strukturen, Systeme oder Regeln noch um eine Wiedereinführung des transzendentalen oder begründeten Subjekts, sondern vielmehr um die Idee, ein sich situativ und intentional verstehendes Subjekt als Agency zu denken, als die je unabgeschlossene, offene, kreative und radikal transformative Kraft gewollter Selbstverwirklichung.« (Hans-Herbert Kögler/Alice Pechriggl/Rainer Winter 2019:8,15)

Als im Februar 2017 das Bildungshaus ›Sanzala‹ von *Terra Sagrada* eingeweiht werden sollte, wurde dafür ein großes Feuer im Hof, im sogenannten ›Campo Sagrado‹ (Heiliger Platz), entfacht. Jeder konnte sich an eigene Vorfahr*innen erinnern und kurz davon erzählen. Ich erinnerte mich an meine Urgroßmutter Hermine, die mit 16 Jahren vom Land in Meseberg in der Altmark ca. 1899 nach Berlin geflohen war, um dem sogenannten Recht der ersten Nacht (*Jus primae noctis*), das meist die ländlichen Großgrundbesitzer für sich in Anspruch nahmen und de facto eine Vergewaltigung der von ihnen abhängigen Bauernmädchen war, zuvorzukommen. Hermine Wartenberg/Senske (1883–1968) nahm in Berlin Neu Westend in Charlottenburg eine Anstellung als Kindermädchen in einem Haushalt an, wo sie später von einer französischen Köchin ausgebildet wurde und im Anschluss daran in einem jüdischen Haushalt am Bayerischen Platz in Schöneberg für die nächsten zehn Jahre als Köchin angestellt war. Sie wohnte dort auf einem für in einem Haushalt angestellte Person vorgesehenen Hängeboden. 1911 heiratete sie im Alter von 28 Jahren in der altrosafarbenen Dorfkirche in der Hauptstraße in Schöneberg

und wurde Mutter einer Tochter. Als verheiratete Frau arbeitete sie (gemeinsam mit Berta Bernstein)⁹⁷ als Wäscherin und wusch die Wäsche reicher Leute.

Seit meiner Kindheit bin ich von den Erzählungen meiner Mutter über ihre Herkunftsfamilie mütterlicherseits geprägt worden. So erfuhr ich über meinen Urgroßvater und Hermines späteren Ehemann Johannes Senske nicht nur, dass er Kommunist war, sondern auch, dass er immer im Türrahmen der kleinen gemeinsamen Wohnung in der Wexstraße in Wilmersdorf (wo heutzutage die innerstädtische Autobahn verläuft) auf dem Kopf stand und nach den Anweisungen von Turnvater Ludwig Jahn (1778–1852) turnte. Ich bin in dieser Arbeitertradition als Jugendliche in den 1980er Jahren mit den ›Falken‹ (einer einst der linken SPD-Jugend zugehörigen Organisation), wie vorher in ihrer Jugend auch schon meine Mutter, regelmäßig in Dänemark und Deutschland ins Zeltlager gefahren. Das ursprüngliche Anliegen der Falken war, die armen Kinder aus den Berliner Hinterhöfen ab und an einmal hinaus in die Natur zu schicken.

Meine Urgroßmutter Hermine war Anhängerin der religiösen Mazdaznan-Bewegung und wollte gemeinsam mit ihrem Mann dem ›Projekt Eden‹ in Brandenburg (bei Oranienburg), die auf Subsistenzwirtschaft und einer geschlossenen Gemeinschaft gründete, beitreten. Sie waren jedoch zu arm dafür, da sie als Köchin und er zuerst als Flickschuster (bis 1914) und später als Streckenwärter bei den öffentlichen Verkehrsbetrieben in Berlin (ab 1918 oder 1920) (heute BVG) arbeitete und so setzte Hermine die Nahrungs- und Verhaltensregeln von Mazdaznan wenigstens in ihrem städtischen Alltag selbst um. Ihre Annäherung und Zuwendung zu Mazdaznan hat sich in Berlin Schöneberg in der Zeit des Ersten Weltkriegs (1914–1918) oder kurz danach entwickelt. Das war just in dem historischen Moment, als die Verfassung der Weimarer Republik 1919 die Trennung von Staat und Kirche festlegte. Hundert Jahre später im Jahr 2019 ist Deutschland ein säkularer Staat, der die Pluralität von Religionen schützt und die Erinnerung an eine Zeit, in der eine einzige Religion für alle Bürger*innen bestimmend war, aus dem Bewusstsein drängt. Dies sei vor dem Hintergrund zu bedenken, dass es in Brasilien hundert Jahre gedauert hatte, bis sich nach der politischen Unabhängigkeit

97 Mein Eltern haben am 21. März 2017 mit mir einen Stolperstein für Berta Bernstein und ihren Sohn Joachim, der ein Freund meiner Großmutter Else Senske gewesen war, in der Cheruskerstraße 33 in Schöneberg legen lassen, weil beide im Konzentrationslager Auschwitz ermordet worden waren. Mutter und Sohn mussten in die Gipsstr. 12a in ein umfunktioniertes Bereitschaftsheim ziehen, das ein ehemaliges Rabbiner-Seminar der orthodoxen Gemeinde Adass Jisroel war, wohin mein Urgroßvater Verpflegung u. a. brachte. Von dort wurden sie am 19. Februar 1943 in das Vernichtungslager Auschwitz deportiert und getötet. Berta Bernstein war 55 Jahre, Joachim Bernstein 30 Jahre alt (vgl. Arbeitskreis Lern- und Gedenkort Annedore und Julius Leber 2017, Scharf 2019).

Brasilien (1822) von der einstigen, portugiesischen Kolonialmacht die kulturelle Unabhängigkeit (1922) bilden konnte⁹⁸. Max Fürst hat das historische und soziale Umfeld von Mazdaznan, das zu dieser Zeit auch ein Speisehaus unterhielt, in seinem Roman ›Gefilte Fisch‹ beschrieben.

»Ich hielt Mazdaznan für eine indische Sekte und bin erst später belehrt worden, daß der Gründer der Sekte ein Europäer deutsch-russischer Herkunft war. Damals schwappte gerade eine indische Welle über Deutschland, nachdem Indien durch die Verleihung des Nobel-Preises an Rabindranath Tagore salonfähig geworden war und die indische Weisheit, leicht aufbereitet, selbst in die Jugendbewegung hineingetragen worden wurde. Die Innerlichkeit, der heilige starre Blick, der das Elend der Gegenwart nicht wahrnimmt, weil er ferne Wonnen fixiert, tritt immer in den Endzeiten einer Periode auf und verführt dazu, abgeklärte Weisheiten zu propagieren, statt die zeitgemäßen Probleme anzupacken. [...]

Wie wichtig all diese Vorschriften zur Lebensreform und auch diese Speisegesetze sind, zeigt sich erst heute, und es ist kein Zufall, daß man sich in der Gegenwart über die Medizin und Ernährungsvorsorge der früheren Kulturen ernsthaft Gedanken macht. Für uns waren alle diese Sekten unerträglich, weil jede von ihnen abgekapselt in ihrem jeweiligen System eine eigene Ideologie entwickelte.« (Max Fürst 2004[1973/1976]:353f.)

Mazdaznan ist eine Religion, die zur Wende vom 19. ins 20. Jahrhundert zuerst in den U.S.A. propagiert wurde. Ihr Gründer ist der Perser Otoman Zar-Adusht Hanish (1844–1936), der sie als Erneuerung des altpersischen Zoroastrismus in Vorträgen in verschiedenen Städten der U.S.A. präsentierte. Es handelt sich um eine westliche Rezeption asiatischer Heilsvorstellungen und –praktiken, indem es altpersische und indische Traditionen mit jüdisch-christlichem Gedankengut und modern-naturwissenschaftlichen Erkenntnissen kombiniert. Wichtig sind spezielle Körperpraktiken wie Atemtechniken, Gymnastik und eine spezielle Ernährungslehre. In Deutschland wurde Mazdaznan 1907 durch ihren US-amerikanischen Initiator David Ammann (1855–1923), der Schweizer Herkunft war, aktiv, der jedoch 1914 zusammen mit anderen Akteur*innen als »lästiger Ausländer« ausgewiesen wurde. Sein Schwiegersohn Otto Rauth (1881–1967) führte Mazdaznan in Deutschland weiter, während David Ammann in Herrliberg bei Zürich in der Schweiz 1915 eine Mazdaznan-Kolonie namens ›Aryana‹ gründete. 1935 wurde Mazdaznan in Deutschland durch die Nationalsozialist*innen verboten,

98 Vgl. ›Wege statt Wurzeln: Die kulturelle Kannibalisierung‹ im dritten Kapitel des Archivs.

nach dem Zweiten Weltkrieg nur in der BRD (und nicht in der DDR) wieder neu belebt (vgl. Graul 2013:16f.,61–73).

Als ausgebildete Köchin hatte meine Urgroßmutter stets im Reformhaus eingekauft, Kneippsche Wassergüsse angewendet und auf eine gesunde Ernährung auf der Grundlage von lokalem Gemüse und Kräutern für Tees und Suds sowie Homöopathie geachtet. Vermutlich waren meine Urgroßeltern von der Lebensreform-Bewegung und der Naturheilkunde beeinflusst, die auch das Umfeld von Mazdaznan um 1900 bestimmte (ebd.:47–50). Mein Urgroßvater und meine Urgroßmutter waren beide Vegetarier*innen (die im Krieg aus Hunger, aber gegen ihre Überzeugung manchmal Fleisch essen mussten). Hermine Senske ging außerdem regelmäßig zu den Vorträgen und Treffen der ›Christlichen Wissenschaft‹ in der Wilhelmsaue im Berliner Bezirk Wilmersdorf, die es noch heute an dieser Stelle gibt. Ich wohne gegenwärtig ein paar Gehminuten davon entfernt.

Für meine Urgroßmutter war die Zugehörigkeit zu Mazdaznan ein Weg, das Wissen ihrer Mutter (Johanna Elisabeth) Dorothee Danker/Wartenberg (1855–1930), die als weise Frau wusste, wie sie durch Handauflegen und durch die Heilkraft von Kräutern und Pflanzen Menschen von Krankheiten heilen konnte und weiterzugeben und danach zu leben (vgl. Gespräch mit meiner Mutter Dorothee Scharf am 27.5.2017 in Polßen, Uckermark). Bei meiner Mutter liegt noch heute das Buch ›Gesundheit aus der Apotheke Gottes‹ von Maria Treben (1985[1989]) auf dem Wohnzimmerisch in ihrem Ferienhaus in der Uckermark, obwohl weder meine Mutter noch meine Großmutter wegen des Zivilisationsbruchs der Nationalsozialisten in Deutschland (1933–45) irgendwelche Bezüge zu Mazdaznan, zur mütterlicherseits tradierten Freimaurerei⁹⁹ oder einer anderen spirituellen Gruppe weitergelebt haben¹⁰⁰. Wie es der Zufall will, lagen die Räumlichkeiten der Berliner Gruppe des *Ilê Axé Oxum Abalô* in den Jahren 2015 bis 2017 im Hinterhof der Akazienstraße 28 in Schöneberg, was gleich um die Ecke von der Belziger Straße liegt, wo damals meine Urgroßeltern wohnten und meine Großmutter Else Senske/Schatz/Hengsbach 1912 – wie in jenen Zeiten üblich – auch geboren wurde.

Ich hatte mir die Erzählungen meiner Mutter über ihre mütterlichen Verfahren immer sehr bewusst angehört und verinnerlicht und auch im Alter von 12–16 Jahren viel über die Traumatisierung durch das Nazi-Regime gelesen und mit meinen Großeltern, meiner Großmutter Else Senske/Schatz/Hengsbach und ihrem zweiten Ehemann Arne Hengsbach (meinem sozialen Großvater)

99 Mein Urgroßvater Georg Schatz (1880–1916) war Freimaurer.

100 Auch väterlicherseits wurde weder das Mennonitentum aus Westpreußen noch der Buddhismus weiter tradiert.

über diese Zeit gesprochen und sie als 12-Jährige aus eigenem Interesse nach einem Leitfaden interviewt. Gleichzeitig hatte ich aber auch das Gefühl gehabt, von dieser Last der Vergangenheit erdrückt zu werden und kein eigenes Leben haben zu dürfen. Für mich war mein Weg über Brasilien – und vor allem meine Sympathie für die afro-indigene Religiosität in ihren vielfältigen Schattierungen (Umbanda, Candomblé Nagô, Candomblé Angola, Candomblé de Caboclo¹⁰¹, Jurema usw.) – eine Möglichkeit zur eigenen Identitätsfindung. Jetzt, da ich diesen Weg in Berlin (und nicht in Brasilien) gehe, erscheint es mir wie ein folgerichtiges Anknüpfen an die spirituelle und nonkonforme religiöse Geschichte meiner Ursprungsfamilie, in der eine politisch linksgerichtete Ausrichtung, ein wesentlicher Naturbezug und eine über die weibliche Verwandtschaftslinie alternativheilende Auffassung von Medizin zusammenkommen – und dies nicht nur als intellektuelle Auseinandersetzung, sondern auch als alltägliche religiöse Praxis, die vergessen war und neu erinnert wurde.

Für die Umbanda im zeitgenössischen und europäischen Kontext trifft dies nicht zu, da sich das soziale und religiöse Umfeld im westlichen Europa in den letzten hundert Jahren stark verändert hat und heutzutage eine religiöse Pluralität offiziell vertreten wird. Jedoch sind beide, Mazdaznan zu Zeiten meiner Urgroßmutter wie Umbanda im zeitgenössischen Kontext, neu, kommen aus einem außereuropäischen Kontext – Indien und Brasilien – und sind für die deutsche Gesellschaft ungewöhnlich.

Als ethnologisch Forschende schreibe ich über ein Trauma in der brasilianischen Geschichte, wofür auch die Ambivalenz und Diskrepanz zwischen der in und auf Objekten abgebildeter und der in Ritualen durch die Medien verkörperter Identität der spirituellen Entitäten in der Umbanda sprechen. Die von mir beobachtete Traumatisierung konnte mir zunehmend bewusst werden durch die Sensibilisierung für das Thema aufgrund meiner eigenen Identität als Deutscher in dritter Generation nach der Nazi-Diktatur und ihren Kriegsverbrechen und meiner Zugehörigkeit zu den von Sabine Bode so genannten »Kriegsenkeln« (vgl. Bode 2014). Auch das ist Erinnerungskultur, die Nachträglichkeit historischer Traumata wie Flucht und Folter in der Identifizierung des Schicksals meiner eigenen Familie. Angela Kühner (2002:45) benennt dies als »Transgenerationale Weitergabe als Brücke zwischen kollektivem und individuellem Trauma«. Es ist für mich als Kind der Kriegskinder vielleicht kein Zufall, dass ich mich mit kollektiven Geschichtstraumata beschäftige und als eine der »Nachgeborenen die Schrecken dieses Jahrhunderts erbe[n] und bearbeite[n].« (Aleida Assmann 2006:18). Und es ist bezeichnend, dass ich mich vorerst nicht mit den Geschichtstraumata

¹⁰¹ *Candomblé de Caboclo: Candomblé*, in der die spirituellen Entitäten von indigenen Vorfahren verehrt werden.

meiner eigenen Kultur, sondern durch eine Projektion mit einer ganz anderen Gesellschaft beschäftigte, um diese belastenden Erinnerungen überhaupt ertragen zu können, sie abzuschütteln und dadurch zu einer kritischen und offenen Haltung zu finden.

2.3.2.2 *Auto-ethnographische Wahrnehmung: ›Schwerhörigkeit‹*

Ich habe die vorliegende Arbeit ein Jahr nach einer Krankheitsphase von 2007 bis 2013 (inklusive drei Jahren Chemotherapien) auf Grund einer Förderung durch das von der deutschen Bundesregierung über den Ausgleichsfonds¹⁰² geförderte Programm ›PROMI/Promotion Inklusive‹ (vgl. Bauer/Groth/Nienhaus/Kaul 2015, Klippstein 2015, Reis/Imeri 2014, Woj 2014, Promi 2019) schreiben können, das von der Universität zu Köln auf den Weg gebracht und umgesetzt wurde. Die ausführenden Ämter (Integrationsamt, Deutsche Rentenversicherung, Agentur für Arbeit, Krankenkasse), die auf der Grundlage des Sozialgesetzbuches SGB IX die Leistungen zur Teilhabe am Arbeitsleben für meine Inklusion als seit meiner frühesten Kindheit von einer beidseitig hochgradigen Schallempfindungsschwerhörigkeit betroffenen Person (vgl. Scharf da Silva 2016) in die Arbeitswelt zuständig sind, hatten mich die ersten vier Jahre eines insgesamt fünfjährigen Angestelltenverhältnisses (also die meiste Zeit meiner Anstellung) an der Umsetzung und Finanzierung meiner notwendigen technischen und personalen Ausstattung (beidseitig Hörgeräte, FM-Anlage¹⁰³, menschliche Arbeitsassistenten) behindert und mich auch seelisch als Person innerlich in Frage gestellt und mich im Prozess meiner Arbeit verunsichert. Das konnte auch die 2009 in Deutschland unterschriebene UN-Behindertenkonvention, die 2006 ratifiziert worden war, nicht ändern (vgl. Institut für Menschenrechte 2019).

In der Verwendung des Begriffs Be-hinderung beziehe ich mich auf die Definition der sozialen Bedeutung als »soziokulturelle Praxis und Konsequenz gesellschaftlicher Unterdrückungs- und Machtverhältnisse« einer »hegemoniale[n] Politik des Behindert-Werdens« (beide Zitate Schillmeier 2007:79,81),

¹⁰² Der so genannte Ausgleichsfonds ist eine Geldrücklage an Strafzahlungen, die Unternehmen in Deutschland zahlen, wenn sie unter 5 % Menschen mit Behinderungen beschäftigen.

¹⁰³ Eine FM-Anlage ist eine Art Mikrofon, die über einen externen Streamer mit Hörgeräten gekoppelt ist, um auch hörbehinderten Menschen das Hören und Verstehen in einem Raum mit vielen Menschen aus einer größeren Distanz zu ermöglichen. Sie wurde mir mit der Begründung abgelehnt, dass sich mit der Berufsausübung als wissenschaftliche Mitarbeiterin keine »spezifisch bedingte Notwendigkeit« ergeben würde.

wie sie in Abgrenzung zu einem medizinischen und individualistischen Konzept in den ›Disability Studies‹ vertreten wird (vgl. Waldschmidt, Schillmeier 2007:79). Die ›Disability Studies‹ begreifen Behinderungen als gesellschaftlich hergestellte Phänomene (Behindert-Werden) und nicht als körperliche oder geistige Defekte (Behindert-Sein), die fehlende Funktionen und Beeinträchtigungen nach sich ziehen (vgl. Schillmeier 2007:79–82).

Da mir meine Rechte im Dezember 2015 durch den Widerspruchsausschuss des Integrationsamtes (Landesamt für Gesundheit und Soziales) zugesprochen, aber nicht eingelöst worden sind, reichte ich im April 2016 mit der Unterstützung meiner Vorgesetzten Regina Römhild und der geschäftsleitenden Professorin meines Instituts der Humboldt Universität zu Berlin Beate Binder eine Petition an das Berliner Abgeordnetenhaus und den Deutschen Bundestag ein, um diese ungerechte Situation zu analysieren und zu beheben. Die ›Stiftung Arbeit für Behinderte (und nicht die zuständigen Ämter) gewährte mir schließlich im April 2018 die finanzielle Unterstützung zur Anschaffung einer FM-Anlage¹⁰⁴. Von einem Restgeld und durch eine blinde Kollegin konnte ich acht der insgesamt 14 vorerst akustisch durchgeführten Interviews transkribieren lassen, doch sechs Interviews kann ich für die vorliegende Arbeit leider nicht heranziehen. Hätte ich schon von Anfang meiner Forschung an die notwendige behindertenbedingte Unterstützung erhalten und wäre ich nicht im Wartemodus festgehalten worden, hätte ich wahrscheinlich wesentlich mehr Interviews durchgeführt.

So hatte ich nach zwei Jahren Warten nicht mehr darauf gehofft, dass mir meine akustisch aufgenommenen Interviews als eine wesentliche empirische Grundlage meiner Forschung transkribiert werden würden. Denn aufgrund meiner chronischen Krankheiten sowie den Folgen von mehreren Operationen an den Ohren war es mir nicht möglich, meine Interviews selbst zu transkribieren. Stattdessen änderte ich im Mai 2016 in Absprache mit meiner Doktormutter Regina Römhild meine ethnologische Methodik für meine Forschung und beginnend mit der Feldforschung im österreichischen Graz nahm ich meine Interviews nicht mehr akustisch auf, sondern schrieb sie auf einem Laptop mit und arbeitete sie retrospektiv nach. Die Interviewsituationen erwiesen sich als konstruktiv, da ich (nebst der Nutzung meiner Hörgeräte) bei vor mir sitzenden Interviewpartner*innen von den Lippen und der Mimik ablesen kann. 15 von meinen insgesamt 29 durchgeführten Interviews sind in Folge dessen schriftliche und keine mündliche Interviews, was sich im Ausdruck niederschlägt. So ist es meinen niedergeschriebenen Mitschriften eigen, dass sie sich durch ausformulierte Sätze statt einem assozia-

104 Ich bedanke mich für diese Unterstützung für die Anschaffung einer FM-Anlage über Konrad Tack der Stiftung ›Arbeit für Behinderte‹.

tiven Sprechfluss auszeichnen. Da ich zu bestimmten Nachfragen nicht immer neu verreisen konnte, hatte ich auch einige Interviews über die Chat-Funktion von Skype durchgeführt, was aber wegen diffusen Vorbehalten nicht mit allen potenziellen Interviewpartner*innen möglich war. Ein folgender Ausschnitt aus einem dieser Interviews mit Dorothea Kurteu soll diese andere Form von Erfahrung verdeutlichen:

»[12:27:23] Dorothea Kurteu: Ja, reden ist leichter, aber ich finde, wir haben das gut hingekriegt und es ist mir jetzt viel leichter gefallen, als hätte ich allein deine Fragen beantwortet.

[12:29:01] Inga Scharf da Silva: Ich sehe das auch so. Wenn Du alleine geschrieben hättest, wäre es ein Buch geworden, aber kein Gespräch. Interviews sind ja Gespräche. Nun haben wir ein schwerhöriges Gespräch geführt!« (Dorothea Kurteu, *Filha-de-Santo und Cambona der Gira Graz von Terra Sagrada, Skype-Chat Graz-Berlin, 18.8.2017*)

Während der Zeit meiner Forschung bin ich in drei verschiedene Sprachwelten eingetaucht: Einerseits in die Sprachwelt der Universität mit den ihnen eigenen Begrifflichkeiten für ihre Organisationsformen (Formate, Akteur*innen, Slots), in die Sprachwelt der Naturtherapeut*innen (Impulse, Wahrnehmungen, Lebendigkeit, im Raum wirken) und in die Sprachwelt der hörenden Menschen (Überflutung, Lautsprache, Richtungshören). Dies ist mir umso bewusster geworden, weil ich aufgrund meines Krankheitsverlaufs in den Jahren zuvor zeitweilig auf je einem Ohr gar nichts mehr gehört hatte. Ich bin also aus einer Welt der Stille und der Bilder meiner eigenen Malerei in eine des subjektiv so empfundenen Lärms und der vielen gesprochenen Worte gekommen. Durch die Operationen an meinem Körper, technische Hilfen wie neue Hörgeräte und das Ausprobieren von FM-Anlagen war ich mit einem völlig neuen Hören konfrontiert, welches meine Wahrnehmung der Welt grundsätzlich und von Raum im Spezifischen verändert hat. Dies in meinen Lebens- und Arbeitsalltag zu integrieren, erforderte Aufmerksamkeit und Reflexion. Diese Reflexion schlägt sich auch in meiner gedanklichen Auseinandersetzung mit Wahrnehmungen (im sechsten Kapitel) in meiner aktuellen Forschung nieder.

In Ermangelung von für mich passenden Begrifflichkeiten für meine Art von Behinderung beziehe ich mich auf meine eigene Wortschöpfung der ›SchwerHörigkeit‹ (vgl. Scharf da Silva 2016), begriffen als ziviler Ungehorsam, den ich auch gesellschaftspolitisch begreife. Im Sinne von Jean-Paul Sartre meine ich, dass in dieser Reflexion zur verkörperten Differenz das Bild eines zurückgeworfenen Steins als der symbolische Ausdruck für Widerstand gegen eine normierte Denkweise und Fremdbestimmungen von außen verstanden werden kann.

So ist die vorliegende Forschung selbstverständlich autobiographisch durchdrungen. Ich bin als hörbehinderter Mensch¹⁰⁵ mein Leben lang eine Grenzgängerin gewesen, die sich in Zwischenräumen aufgehalten hat, die mir einerseits passiv auf den Leib geschrieben wurden und die ich nach und nach durch eine innere Umwertung zu verarbeiten versuchte. Es ist schon interessant, dass ich als ›SchwerHörige‹ die erste *Cambona*, also Übersetzerin, in der Berliner Gruppe von *Terra Sagrada* gewesen bin, da mich mein schlechtes Hören doch an dieser Aktivität hätte behindern können. Die Fähigkeit, die brasilianische Sprache als zweite Heimatsprache auch im Alltag mit meinem brasilianischen Mann und unserem bilingual erzogenen Sohn sprechen und idiomatisch übersetzen zu können, brachte mich aber in diese Position. Dieser Schwellenzustand der ›Liminalität‹, den Victor Turner als Begriff geprägt hat, ist wieder eine Position der Vermittlung und Übersetzung von zwei Sprachen und kulturellen Selbstverständlichkeiten und im Fall der Umbanda eine Position zwischen der Welt der spirituellen Entitäten und den Menschen (vgl. Schmidt 2008:51, Turner 1964). Anne Uhlig¹⁰⁶ bezeichnet schwerhörige Menschen in ihrem Buch ›Ethnographie der Gehörlosen‹ von 2012 als »Grenzbewohner«, die für die

»Aufrechterhaltung der Identität der Gehörlosengemeinschaft als ethnischer Gruppe [dienen]. An ihnen, bei denen sich anatomische und kulturelle Faktoren treffen, die für die Konstruktion einer gehörlosen Identität ausschlaggebend sind, werden Grenzen und liminale Räume gesetzt und definiert. Aus diesem Grund hat das Adjektiv schwerhörig auch eine ethnische und kulturelle Bedeutung, wenn damit eine anatomisch gehörlose Person in die liminale Zone verwiesen wird. [...] Liminale Räume befinden sich an der Grenze und sind durchlässig. Insofern sind sie tatsächlich Übergangsräume.« (Anne Uhlig 2012:248)

105 Ich verwende den politisch korrekten Ausdruck »Mensch mit Hörbehinderung« und auch die adjektivierte Bezeichnung von mir als hörbehinderten Menschen gleichermaßen, da ich auch die Subjektivierung des Umstands als etwas sehr Schweres und Zuschreibendes erfahre. Ich kann es nachvollziehen, dass ich als Mensch im Mittelpunkt stehen sollte und nicht die mich essentialisierende Zuschreibung meiner Hörbehinderung durch eine Adjektivierung. Ich meine aber, dass diese Kämpfe um Begriffe eigentlich in das Feld der Teilhabe an Rechten auf gute Arbeit und freie Entscheidungen gehören.

106 Anne Uhlig wurde zum Institutskolloquium »(Un)Möglichkeiten?! Reflexive Herausforderungen der Disability Studies« am Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt Universität zu Berlin eingeladen, das im Wintersemester 2015/16 gemeinsam von Sebastian Pampuch, Regina Römhild, Martina Klausner und mir organisiert worden ist.

Ich verstehe die (Europäische) Ethnologie als eine Fachdisziplin, die in und mit diesen Zwischenräumen von Gesellschaft und Erfahrung arbeitet. So nutze ich meine Position als umbandistisches Medium und als ›schwerhörige‹ Frau, um den Wahrnehmungen über die Sinne in meiner Forschung Aufmerksamkeit zu schenken.

Im Sinne einer Methodik des Mit-Gefühls (›method of compassion‹) nach Jone Salomonsen, die sie aus dem Konflikt der distanzierter Identitätsanforderung durch die Universität und ihrer Zugehörigkeit zu der modernen Hexenreligion entwickelte, gehe ich den Versuch ein, nicht nur meine eigenen Wahrnehmungen anhand einer narrativen Ethnographie als Medium zu deuten, sondern im Sinne einer polyphonen Ethnologie auch an die Tranceerfahrungen von anderen anzuschließen. Salomonsen schlägt einen Weg der Ehrlichkeit jenseits ihrer zugeschriebenen Positionen von kritikloser Hingabe an das beforschte Feld oder distanzierter Argumente vor, bei dem emotionale sowie intellektuelle Aspekte einer Religionszugehörigkeit ebenbürtig bestehen dürfen und wendet sich gegen eine Haltung, die stets an einem Nutzen von Informationen interessiert ist (vgl. Salomonsen 2002:18):

»Compassion does not refer to a wholesale positive embrace, nor to passionate criticisms and arguing, but to something in between: honesty. It shall designate an attitude in which belief is taken seriously, both cognitively and emotionally. This means to leave behind the anthropological ›method of pretention‹, which is mainly used to gain access, be it to rituals, to secret knowledge or to initiations.« (Jone Salomonsen 2002:18)

Dabei handelt es sich in der vorliegenden Arbeit um auto-ethnographische Einblicke als »wissenschaftliche Selbsterzählung« (Salomonsen 2002:18) aufgrund der Beschreibung der Art und Weise meiner eigenen Wahrnehmung der Welt aufgrund meiner Hörbehinderung, nicht aber als religiöser Mensch, da ich erst im Verlauf meiner Forschung zu einer Umbandistin geworden und es nicht vorher schon gewesen bin. So treibt mich nicht das Bedürfnis um, meine eigene Welt zu beschreiben, sondern eine emische Sichtweise auf den Zustand der Trance als Wahrnehmungskategorie zu eröffnen. Schreibend schlägt sich dies als möglichst wortgetreue Wiedergabe von ethnographischen Vignetten im Text nieder, also »Anschlussmöglichkeiten für die Geschichten anderer« (ebd.) aus der Perspektive des Zugangs von innerem Erleben zu eröffnen (ebd.:19). So setze ich meine emischen Narrationen in der vorliegenden Arbeit als analytische Autoethnographie um, d. h. als Zusatz zu einer grundlegend klassischen qualitativen Forschung (vgl. Ploder/Stadlbauer 2013:380), die ich mit autoethnographischen Elementen verbinde. Methodisch begegne ich der intellektuellen Verarbeitung meiner eigenleiblichen Erfahrungen und multisensorischen Beobachtungen im Sinne des ›Living Fieldwork‹ von Tanja

Kubes schreibend, indem ich meine Sichtweisen und Positionen wechsele (vgl. Kubes 2016).

»Living fieldwork ist also eine Methode, mit der leiblichen Erfahrungen am und im Körper selbstreflexiv für die ethnographische Untersuchung fruchtbar gemacht werden können. Ihr Hauptanliegen ist dabei nicht, die Erlebnisse während der Forschung in einen ich-gesättigten autoethnographischen Text zu überführen, sondern durch die *tiefe Erfahrung* einen emischen Zugang zur Lebenswirklichkeit der Beforschten zu erhalten und so kulturell beeinflusste sensorische Dynamiken an Leib und Körper besser verstehen zu können.« (Tanja Kubes 2014:123) [kursiv i. O.]

Ähnlich wie in den Künsten arbeitet auch die Autoethnographie mit einem performativen Erkenntnisbegriff, der sich von hermeneutisch-interpretativen Zugängen unterscheidet, indem sie Verstehensprozesse wie die Bewusstwerdung meiner sinnesbehinderten Wahrnehmung und des eigenen religiösen Gefühls als atheistisch Sozialisierte offen thematisiert und dabei ethnographische Beobachtungen für verschiedene Interpretationen absichtlich offen lässt (vgl. Ploder/Stadlbauer 2013:377f.).

»Während interpretativ-hermeneutische, »verstehende« Forschung auf die Rekonstruktion von Bedeutungen abzielt, die beforschte Wirklichkeit repräsentieren will und die LeserInnen als KonsumentInnen von Forschungsergebnissen versteht, geht performative Forschung davon aus, dass Bedeutung im Forschungsprozess konstituiert, die beforschte Wirklichkeit durch Forschung transformiert wird und LeserInnen Forschungsergebnisse produziert.« (Andrea Ploder/Johanna Stadlbauer 2013:378)

Der wesentliche Unterschied zwischen dem ›Living Fieldwork‹ zum ›Going Native‹ ist der Erkenntnisinteresses. Während die klassischen Beispiele der einheimisch Gewordenen bzw. völlig in eine neue Gruppe Integrierten mit dem Forschen aufhörten, wird das ›Living Fieldwork‹ als methodisches Werkzeug angesehen, in der Perspektivwechsel (als Umbandistin, als Wissenschaftlerin, als Künstlerin) grundlegend sind bzw. die »sensorische Introspektion als Grundstein der reflexiven Erkenntnisgewinnung« (Kubes 2016:292f.) nutzbar gemacht werden. Während ein ›Going Native‹ ein Wechsel der Lebenswelten bedeutet, also ein Verlassen der alten Welt und ein Verbleiben in der neuen Welt (vgl. Seeber-Tegethoff 2005:370), bedeutet die Methodik des ›Living Fieldwork‹ keine Unvereinbarkeit oder einen Widerspruch, mit beiden Welten – der wissenschaftlichen wie der religiösen – verbunden zu bleiben. So betont Salomonsen auch nicht lediglich eine emotionale, sondern vor allem auch eine kognitive Nähe zum beforschten Feld (vgl. Salomonsen 2002:21).





Abb. 6 *Schöpfung I*
Naná Omilaré,
Inga Scharf da Silva,
Öl auf Leinwand,
100 x 80 cm

3 Nanã | Archiv

»Und ich hatte keine Ahnung, dass es so einen großen Wissensschatz gibt. Dass es Traditionen gibt, die schon so subtil wahrgenommen hatten und so viele Informationen hatten auch über die Natur der Menschen. Das war faszinierend, das war Heimat für mich. Der Tanz, die Gira, diese Form von Wahrnehmungen ...

Da [...] war so viel Verstehen mit dem Körper, auch wenn man im Kopf lange nicht nachkam und auch heute nicht mit allem nachkommt.« (Nelly Granado, Yalaxé und Ya Kekeerê der Filiation Herisau von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 15.8.2014)

Ich meine mit Michel Foucault, dass ein Archiv und das darin verborgene und aufbewahrte Wissen um Geschichte, Religion und Kultur ein Ort oder Speicher für verborgene Wissensfelder jenseits der Ansammlung von wissenschaftlicher Erkenntnis durch Schriftstücke und Dokumente in einer Bibliothek, einem Museum oder einem staatlichen Archiv als Gebäude und Institution ist (vgl. Foucault 2015[1969]). Oder, in den Worten der religiösen Akteurin Nelly Granado der *Gira* Herisau des *Ilê Axé Oxum Abalô*, ein »Wissensschatz« eines subtilen Wissens. Foucault verwendet seine ›Archäologie des Wissens‹ als Methode, um Diskurse und Praktiken und damit eingebundene Aussagen und Ideen in ihren historischen Bedingungen und Transformationen zu analysieren. Sein Vorgehen dieser Diskursanalyse ist eine Arbeit an Archiven oder eine Ausgrabung von Wissensspeichern. Er grenzt sich damit von einer üblichen Ideengeschichte ab, die aus der Perspektive einer modernen Subjektivität von Individuen als Autor*innen geschaffen wurde (ebd.).

In den letzten Jahren wurde das Konzept des Archivs in den unterschiedlichsten akademischen Fachdisziplinen diskutiert, erweitert und neue Orte wie Kataloge, Lager, Familienerbstücke, Film, Design oder Tanz zu Archiven erklärt (vgl. Knopf/Lembcke/Recklies 2018). Daran möchte ich gedanklich anknüpfen und diese Kategorien um die kolonialhistorischen Lücken und vor allem die kollektiven Traumata von Archiven erweitern, die durch spirituelle Trance vermittelt werden. Im Sinne eines Ungehorsams und Überwindens gegenüber der westlichen Epistemologie arbeiten Wissenschaftler*innen, Kura-

tor*innen, Künstler*innen und andere Aktivist*innen heutzutage zunehmend an der Dekolonialisierung von Archiven (ebd.:8).

Auch Hubert Fichte nahm die Ethnologie wie eine Form von Archäologie wahr, indem er durch das Werkzeug der teilnehmenden Beobachtung »verschüttete Spuren« und ein »verborgenes Unbekanntes« freizulegen versuchte. Fichte plädierte jedoch, wie bereits Roger Bastide, für eine ›Poetische Anthropologie‹ bzw. eine ›Poetische Wissenschaft‹ (vgl. Bastide (1983[1946]), Fichte 1976:363, alle Zitate Reuter 2002:21). Sein methodisches Werkzeug war das der Poesie, in der Intuition und Intelligenz zusammengedacht werden und sich vom der Durkheim'schen Schule abgrenzt, in der laborähnliche Untersuchungen wie in den Naturwissenschaften sowie die Überprüfbarkeit der Resultate zentral waren. Statt einer Detailverliebtheit war auch für Bastide »die literarische Kreativität als eine Art intuitiver Erkenntnis der Welt« (Reuter 2002:28) wichtig für die Feldforschungsarbeit, in der die Vermittlung von erlebter Wirklichkeit über eine gefühlsmäßige Annäherung und Verständnis grundlegend sind. Fichte und Bastide entwickelten beide Strategien, sich den Essentialisierungstendenzen der analytischen Sprache zu widersetzen und die vielschichtige Realität auf Eindeutigkeit festzuschreiben (ebd.).

Die *Orixá* Naná aus der afrobrasilianischen Mythologie und der im Folgenden erzählte Mythos steht hier sinnbildlich für das Ausgraben von kollektiv weitergetragenen Wissensschätzen im Sinne Foucaults. Oder, in den Worten von Astrid Kreszmeier »Wir Menschen tragen ein Gedächtnis von Urzeiten bis heute in uns.« (Kreszmeier 2012).

Naná, die aus dem Schlamm erschaffende Göttin

Die älteste aller Wassergöttinnen ist die *Orixá* Naná. Sie wird mit dem Yorùbá-Begriff *Iyá Agbà* beschrieben, eine alte Frau. Naná ist eine langsame, wohlwollende, würdevolle, bedächtige und weise *Orixá*, weniger impulsiv als vielmehr reflektiert (vgl. Verger 2013[1957]:241). »Agem com segurança e majestade«¹⁰⁷ (ebd.). Als älteste Wassergöttin repräsentiert sie Erfahrung, Weisheit und Geduld. Sie versinnbildlicht das stehende Wasser und ist als Seinsqualität das Moor, der Sumpf und der Lehm und steht daher auch mit der Erde in Verbindung. Der Naná geweihte Tag ist der Sonntag, ihre Farben das Lila und das Veilchenblau (vgl. Verger 2013[1981]:240). Naná ist sogar älter als die Schöpfung selbst, da sie schon vor allem anderen existierte, wie es

107 Sie handeln mit Sicherheit und Majestät

im Mythos ›Iemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças‹¹⁰⁸ (vgl. Prandi 2001:397ff.) erzählt wird. In diesem Mythos erhält jede/r *Orixá* ihren oder seinen Raum. »Deu [...] Naná, a sabedoria dos mais velhos | que ao mesmo tempo é o princípio de tudo | a lama primordial com que Obatalá modela os homens«¹⁰⁹ (ebd.:398).

Sie ist der schlammige Urgrund der Welt, aus der die Menschen geformt wurden, wie es im Mythos ›Naná fornece a lama para a modelagem do homem‹¹¹⁰ (ebd.:196f.) berichtet wird. In diesem Mythos wird erzählt, wie Oxalá mit der Schaffung der Welt und des Menschen beauftragt worden ist, aber es weder durch Luft, Holz, Stein, Feuer, Öl, Wasser oder Palmwein zustande brachte. So kam Naná Burucu ihm zu Hilfe (»Foi então que Naná Burucu veio em seu socorro«¹¹¹), die ihm mit Schlamm aus der Tiefe des Sees half, in dem sie wohnte (»o barro do fundo da lagoa onde morava ela. A lama sob as águas, que é Naná«¹¹²). So konnte Oxalá den Menschen aus Lehm formen.

Als Todesgöttin wird sie mit »Sálù bá Nàná!« (Wir vertreiben den Tod mit Naná!) begrüßt. Wenn Menschen sterben, werden sie von Naná zum Tod begleitet und gehen zurück zur Erde, zu Naná Burucu. »Mas tem um dia que o homem morre | E seu corpo tem que retornar à terra, voltar à natureza de Naná Bucurucu. | Naná de a matéria no começo | Mas quer de volta no final de tudo o que é seu.«¹¹³ (Prandi 2001:197).

Die Legende ›Naná tem um filho com Oxalufá‹¹¹⁴ (vgl. Prandi 2001:198ff.) erzählt von der Beziehung von Naná mit dem alten Oxalá, Oxalufá. Sie basiert darauf, dass Naná als Rechtsprecherin allgemein anerkannt war, doch ihr Urteil meist als zweifelhaft angesehen wurde, da sie Männer immer härter bestrafte und Frauen bevorzugte. Um sie zu besänftigen, beschlossen die männlichen *Orixás*, Naná einen Liebhaber zu beschaffen, Oxalufá. Als sie sich in ihn verliebte, wünschte

108 Iemanjá heilt Oxalá und gewinnt die Macht über die Köpfe.

109 Gab [...] Naná, die Weisheit der Ältesten, die gleichzeitig der Anfang von allem ist, der Urschlamm, mit dem Obatalá die Menschen modelliert.

110 Naná hält den Schlamm bereit, um die Menschen zu erschaffen.

111 So kam also Naná Burucu zu seiner Rettung

112 Der Schlamm vom Grund der Lagune, in der sie wohnte. Der Schlamm über den Gewässern, das ist Naná.

113 Aber es gibt einen Tag, an dem der Mensch stirbt. | Und sein Körper muss zur Erde zurückkehren, zur Natur von Naná Bucurucu. | Am Anfang gab Naná die Materie | Aber sie will am Ende alles zurück, was ihr gehört.

114 Naná hat einen Sohn mit Oxalufá

sie sich einen Sohn von ihm. Er aber erwiderte, dass sie beide das gleiche Blut haben. So ließ Naná Oxalufá durch ein magisches Pulver einschlafen, schlief mit ihm und wurde schwanger. Als er wieder erwachte, konnte er Naná nicht mehr trauen, verließ sie, um mit Iemanjá zu leben (ebd.).

Der Mythos ›Naná proíbe instrumentos de metal no seu culto.¹¹⁵ (vgl. Prandi 2001:200f.) erzählt von der Rivalität zwischen Ogum und Naná Buruku. Da Ogum der Eigentümer von allem Metall ist, das für die Opferung von Tieren für die Orixás benötigt wird, verzichtete Naná in religiösen Zeremonien auf den Gebrauch von Messern und allen Objekten aus Metall (ebd.).

Wie alle mit Wasser assoziierten Göttinnen ist auch Nanás Bereich das des gefühlten Erlebens und der emotionalen Aus- bzw. Unausgewogenheiten (vgl. Kreszmeier 2008:159). »Der irdische Wasserkreislauf erzählt uns Menschen eindrücklich und sinnlich nachvollziehbar von den permanenten elementaren Zusammenhängen von Bewegung, Reinigung und Neugeburt.« (ebd.), in dem der Orixá Naná für eine Phase der Reinigung steht. So werden u. a. auch medizinisch die verschiedenen Schlamm- und Moorqualitäten traditionellerweise zur Heilung angewendet. Sie ist zuständig für das Überleben, für die Wiedergeburt nach einer schweren Krise durch Krankheiten und unerklärlichen und unbewussten Blockaden. Sie ist der Anfang und das Ende. Auf der kosmischen Ebene transformiert sie die lähmenden Gefühle eines Traumas in wieder lebbare Momente. Erinnerungen werden vergessen, um wieder neu geboren zu werden. Symbolisch gibt der feucht gewordene Boden, der Nanás eigene Schlamm, dem Wasser Festigkeit und somit eine Grundlage, um ein neues Leben aufzubauen (vgl. Seteporteiros 2012).

Ich verwende den Begriff des Archivs als emotionalen Wissensbestand, der das kulturelle Gedächtnis transportiert und durch Generationen überliefert, indem es in der umbandistischen Religionspraxis über die Trance im Körper vermittelt wird. Walter Mignolo betont die Wichtigkeit des Körpers, an dem sich Diskurse und Machtfragen spiegeln:

»It is from the body, not the mind, that questions arise and answers are explored. What calls for thinking is the body, rather than the mind, and the

¹¹⁵ Naná verbietet Werkzeug aus Metall in ihrem Kult

questions that Fanon's Black body asks are not prompted because the body is Black, but because Black bodies have been denied or questioned Humanity in the imperial rhetoric of modernity.« (Walter Mignolo 2011:xxiv)

Ich knüpfte in der Idee eines Gefühlsarchivs an den Begriff von Ann Cvetkovich an, den sie 2003 durch ihr Buch ›An archive of feelings‹ prägte. Sie wendete in ihrer Forschung diesen Begriff auf Traumata von lesbischen Frauen in New York an, die die Bewusstwerdung von individuellem Trauma im Alltag in ihrer Gefühlswelt archivieren und durch die Künste sichtbar werden lassen. Sie werden in den Bereich der öffentlichen Kultur und politischen Communities durch Aktivismus, Performance, Literatur etc. transformiert¹¹⁶. Trauma wirkt, so Cvetkovichs These, als Katalysator und Erzeuger für Archive (vgl. Cvetkovich 2003). Vergleichbare Körperarchive als lebendige Archive tradieren in der Umbanda ein Wissen um Geister und Götter, ihre Bewegungen und ihr gefühltes Wesen. Der Körper, der in der Umbanda als Vermittler bzw. als Medium genutzt wird, ist mobil und allzeit präsent, was sowohl in transatlantischen Reisen (u. a. zwischen der Schweiz und Brasilien), aber auch bei zahlreichen Umzügen der Gruppen von *Terra Sagrada* zu angemieteten Unterkünften im Stadtgebiet Berlins, Berns oder Zürichs von Bedeutung ist.

Da die yorubanische Muschel-Divination, das *Jogo-de-búzios*, im *Ilê Axé Oxum Abaló* nicht die zentrale Grundlage der Initiation ist, sondern seit 2018 lediglich als spezielles beratendes Mittel in besonderen Momenten für Gäst*innen und die religiösen Akteur*innen gegen eine Bezahlung angeboten wird und in den ersten 12 Jahren seit dem Bestehen von *Terra Sagrada* nicht bestand, sind die Erkenntnisse über den eigenen Körper und ein als emische Kategorie oft zitiertes Körperwissen umso bedeutungsvoller. Die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* betont die Wichtigkeit dieses Körperwissens im spirituellen Alltag folgendermaßen:

»Wir haben ja [...] hier [die Gira] [...] von Null auf Schritt für Schritt entstehen lassen [...]«¹¹⁷. Dabei waren die regelmäßigen Besuche der *Camarinhas*¹¹⁸ wesentlich. Um dort in der größeren Gruppe [...] körperlich zu tanken, was

116 Vgl. hierzu ›Wege und Wurzeln: Brasiliens kulturelle Kannibalisierung‹ in diesem Kapitel, in dem ich auf die Verbreitung von Wissen aus den afrobrasilianischen Religionen in die öffentliche Kultur eingehe. Die bekannteste Vermittlung von religiösem Wissen findet sich in Brasilien durch die Gesänge der afrobrasilianischen Religionen in der ›Música Popular Brasileira‹.

117 Vgl. zum Aufbau der einzelnen Gruppen von *Terra Sagrada* das vierte Kapitel der Sakralen Globalisierung.

118 *Camarinhas* sind rituelle Rückzugstage in Umbanda- und *Candomblé*-Gemeinschaften.

man alles lernen kann. Es ist ja nicht nur das Lieder lernen und das Wissen, dass man sich jetzt über den Kopf aneignet – es ist hauptsächlich, so habe ich es empfunden, das körperliche Lernen [...] in der größeren Gemeinschaft des gesamten Terreiro ... [...]. Im Anschluss bringen wir das Erlebte auch in die Gira ein [...]. Wir erzählen ja gar nicht viel darüber, was bei Camarinhas geschieht, wir lassen es wieder wirken.» (Bettina Grote, Kekeê und Filha-de-Santo der Gira Berlin, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 24.3.2016)

Die Speicherung von Erinnerung und Wissen um vergangenes Leben in der Form von Ahn*innenfeldern, die sich durch spirituelle Entitäten und Orixás manifestieren, können körperlich als auch gleichzeitig historisch vermittelt sein, wie ich es im Folgenden veranschaulichen werde.

3.1 Die Lücken der Archive

»Die Potenzen des Synkretismus sind unbegrenzt, meine Liebe. Wenn Sie wollen, kann ich Ihnen auch die politische Version dieser Geschichte liefern. Die Gesetze des neunzehnten Jahrhunderts geben den Sklaven die Freiheit wieder, aber im Bemühen, die Stigmata ihrer Sklaverei loszuwerden, verbrennen die Freigelassenen alle Archive des Sklavenhandels. Die Sklaven werden der Form nach frei, haben aber nun keine Vergangenheit mehr. Infolgedessen versuchen sie, eine kollektive Identität wiederzufinden, da sie die familiäre verloren haben. Sie kehren zurück zu den Wurzeln. Das ist ihre Art, sich – wie ihr Jungen heute sagt – den herrschenden Kräften zu widersetzen.«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:217)

In Brasilien ist, wie es Umberto Eco in seinem Roman ›Das Foucaultsche Pendel‹ als Akt der Befreiung beschreibt, schon im Vorfeld des historischen Moments der Abschaffung der Sklaverei 1888 (als letztem Land der Erde) ein Teil des kulturellen Erbes bewusst zerstört worden. Von Abolitionisten unter der Initiative des Ministers Ruy Barbosa, die sich damit vollständig von den Gräueln der kolonialen Vergangenheit verabschieden wollten, sind 1851 Dokumente des Sklavenhandels als Ausdruck der Hoffnung auf eine neue Zeit aus den staatlichen Archiven von Rio de Janeiro verbrannt worden (vgl. Cossard 2008[2006]:25). Damit sollte die Erinnerung und das kollektive Gedächtnis an diesen Gewalt- und Machtakt der Sklaverei während der Kolonialzeit ausgelöscht werden, den Menschen über Menschen ausgeübt haben (vgl. Sofsky 1996:201), doch gleichzeitig wurde damit auch umfassendes historisches Wissen über die Herkunft und das Leben der versklavten Afrikaner*in-

nen und ihre religiösen Traditionen vernichtet (vgl. Verger 1987[1968]:16), die in späteren Zeiten für ihre Identität von Bedeutung hätten werden können. Im Zuge dieser gesellschaftlichen Transformation ist 1889 die erste Republik (die sogenannte ›Föderative Republik Brasiliens‹) unter dem Motto ›Ordem e Progresso‹ (Ordnung und Fortschritt) als Ausdruck für ein laizistisches und positivistisches Ideal ausgerufen worden.

Ann Stoler befürwortet eine Lesart von kolonialen Verwaltungsarchiven nicht nur in der ihr eigenen Logik (»along the grain«), sondern auch zwischen den Zeilen und »gegen den Strich« (»against their grain«) ihrer verinnerlichten Rassifizierung und der Reproduktion von Ohnmacht, die durch eine »ethnographische Sensibilität« erfolgen kann und »beunruhigende und erwartungsvolle Modi« (alle Zitate Stoler 2002:109) zur Sprache bringen. In der vorliegenden Arbeit verfolge ich ein Lesen der kolonialen Archive im Körperwissen, das sich durch Tanz und Trance in den personalen Medien manifestiert und im Menschen selbst aufbewahrt und weitergegeben wird.

Saidiya Hartman und Christina Sharpe gingen im Humboldt Forum in Berlin im November und Dezember 2017 gemeinsam mit der ›Mobilen Akademie Berlin‹ in ihrer Inszenierung ›Die Leerstelle: Das Nachleben der Sklaverei und die Lücken der Archive‹ als Teil der Veranstaltungsreihe ›Das Milieu der Toten‹ auf die Unmöglichkeit einer Beschreibung von Sklaverei ein, da diese historischen Leerstellen nicht dokumentiert und weitergegeben worden sind, obwohl sie noch immer die Gegenwart Schwarzer Leben bestimmen. Sie erweitern damit den Ansatz von Hartmann, die Präsenz von Frauen – emblematisch dargestellt als Venus und, so meine ich, auch in der Figur der spirituellen Entität der *Preta Velha* als »Schwarze und alte Sklavin« in der Umbanda – in den Archiven der atlantischen Sklaverei zu erinnern. Hartman stößt in ihrer Erörterung an die Grenzen des Unsagbaren und arbeitet schreibend an der Unmöglichkeit, von der Gewalt des Archivs zu reden.

»Hers is the same fate as every other Black Venus: no one remembered her name or recorded the things she said, or observed that she refused to say anything at all. Hers is an untimely story told by a failed witness. It would be centuries before she would be allowed to »try her tongue.« [...]

An act of chance or disaster produced a divergence or an aberration from the expected and usual course of invisibility and catapulted her from the underground to the surface of discourse. We stumble upon her in exorbitant circumstances that yield no picture of the everyday life, no pathway to her thoughts, no glimpse of the vulnerability of her face or of what looking at such a face might demand. We only know what can be extrapolated from an analysis of the ledger or borrowed from the world of her captors and masters and applied to her. Yet the exorbitant must be rendered exemplary or typical

in order that her life provides a window onto the lives of the enslaved in general.« (Saidiya Hartman 2008:2)

»Wie aber könnten die Leere und die Grenzen des Archivs der Sklaverei erzählend und imaginierend überschrieben werden?« (Mobile Academy 2019, vgl. Humboldt Forum 2019, Hartman 2008). Meine in dieser vorliegenden Arbeit ausformulierte Deutung eines spirituellen Fallbeispiels der Umbanda im mitteleuropäischen Raum ist gewissermaßen eine mögliche Antwort darauf, indem durch die Verkörperung von ›Geist(ern)‹ und Bewusstsein auf die Folgen des europäischen Kolonialismus des Genozids und der Sklaverei aufmerksam gemacht werden kann. Archive aus Emotionen und Sensibilität können sich in spirituellen ebenso wie in künstlerischen Medien einen Raum schaffen, um bewusst und sichtbar zu werden.

»Ich habe das Gemälde ›Lampedusa‹ in den Jahren 2015 bis 2017 gemalt¹⁹, nachdem ich seit 2012 zehn Gemälde für meinen Orixá-Zyklus gemalt hatte, dann war Stille. Die menschliche Tragödie, dass das Mittelmeer wegen der Flucht von Menschen aus Kriegs- und Krisengebieten in arabischen und afrikanischen Ländern zu einem Friedhof wurde, ließ mich nicht mehr weitermalen. Also begann ich mit diesem Bild.

*Erst nach diesem Prozess las ich Rosi Braidotti, die in ihrer ›Politik der Affirmation‹ schreibt: »Die von den Medien induzierte Gewöhnung an die Bilder von Leichen verwandelt die meisten Menschen, die in der Festung Europa und der überrepräsentierten westlichen Welt leben, in Zuschauer*innen der Pornographie des Leidens.« (Braidotti 2018:8f).*

Die Unberechenbarkeit des tiefen und weiten Meeres, das mit seinen Wellen Desorientierung in den Köpfen der über sie fahrenden Menschen auslöst. Das Verlorensein auf hoher See. Deshalb ist das Bild nicht ausgefüllt nur mit dem Boot mit den übervielen Menschen an Bord, sondern auch mit viel Wasser.

Erst zwei Jahre später sind die Schatten der Toten auf dem Bild dazugekommen, um es fertigzustellen. Ich habe Stellen frei gelassen, Skizzierungen nicht weitergemalt, weil es eben diese Lücken gibt. Tote. Ich habe auch das erste Boot nicht übermalt, sondern durchschimmern lassen, weil es ein Boot der Überlebenden und eines der Toten auf diesem Bild gibt.

Erst später ist mir aufgefallen, dass dieses Bild auch ein Verweis auf die ersten gewaltsamen Verschiffungen von Menschen gibt, die als Sklavinnen und Sklaven über das Meer gebracht wurden. Nun flüchten die Menschen wieder über das Meer, dieses Mal als langfristige Folge eben dieses Kolonialismus.« (Ethnographische Vignette, ISdS, Berlin, 21.12.2018)

¹¹⁹ Vgl. Cover des Buches.

Im Folgenden werde ich zuerst auf kollektive Traumata, Körpergedächtnis und Transformation eingehen. Ich beziehe mich dabei nicht auf eine psychologische Diskussion und Deutung von Trauma, sondern auf Traumata, wie sie in der Vorstellung im allgemeinen Gebrauch üblich sind und für die kulturwissenschaftliche Untersuchung fruchtbar gemacht werden können. Ich gehe dann dazu über, die unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexte in Brasilien und Mitteleuropa sowie die Rolle des säkularen Staates und der damit einhergehenden Verhaltenskodexe im öffentlichen Raum zu untersuchen, um durch eine Untersuchung der Umbanda nicht nur die Lücken der Archive zu füllen, sondern auch einen möglichen Bezug zur Rolle der umbandischen Religionspraxis von *Terra Sagrada* zu geben.

3.2 Oxumaré | Trauma als Wissensarchiv

»When we leave tyranny behind, what do we do with the consequences of the tyranny that remain in the country and in the psyche [...] and in the body of the people themselves?« (Ariel Dorfman, zitiert nach Kühner 2002:9)

Traumata sind leidvolle Erlebnisse, die die Seele und Widerstandsfähigkeit eines Menschen oder einer Gruppe von Menschen überfordern. Es sind Erfahrungen von Ohnmacht und Ausgeliefertsein (vgl. Kühner 2002:10,35) eines

»[...] vitale[n] Diskrepanzerlebnis[ses] zwischen bedrohlichen Situationsfaktoren und den individuellen Bewältigungsmöglichkeiten, das mit Gefühlen von Hilflosigkeit und schutzloser Preisgabe einhergeht und so eine dauerhafte Erschütterung von Selbst- und Weltverständnis bewirkt.« (Gottfried Fischer/Peter Riedesser 1998:79)

Wegen ihrer überwältigenden Schmerzhaftigkeit werden diese grenzüberschreitenden Ereignisse vom Bewusstsein abgespalten und für kurz oder lang aufgehoben. Diese wechselseitige Relation von Vergessen und Erinnern benennt Aleida Assmann als eine »eingekapselte Erfahrung«:

»Wenn ein in den Körper eingelagerte Erinnerung vom Bewußtsein gänzlich abgeschnitten ist, sprechen wir von einem Trauma. Darunter wird eine körperlich eingekapselte Erfahrung verstanden, die sich in Symptomen ausdrückt und einer rückholenden Erinnerung versperrt.« (Aleida Assmann 2006[1999]:21)

Wenn Trauma durch Folter, Vergewaltigung, Mord und Genozid, Geiselnahme, Vertreibung oder Krieg zwischenmenschlich verursacht sind und nicht

von einer äußeren Quelle herrühren wie Autounfälle, Naturkatastrophen oder schwere Erkrankungen (vgl. World Health Organization 2019), beruhen sie meist auf dem Missbrauch von Macht, die innerseelische Veränderungen im Traumatisierten verursachen, wie es Annette Kühner ausführte: »Der Täter dringt durch die Tat in die Innenwelt des Opfers ein, zerstört nicht nur Grundannahmen, sondern insgesamt die psychische Struktur des Opfers.« (Kühner 2002:36). So werden Traumatisierte in ihrer Integrität verletzt. Viele der Folgen von traumatischen Ereignissen wie »Flashbacks«, Schlüsselreize als Erinnerungsmomente, und den Dissoziationen, die zum Krankheitsbild der posttraumatischen Belastungsstörung (PTBS) gehören, haben daher auch mit Kontrollverlust zu tun (ebd.:25f.,35). Dies zeigt sich auch in den Symptomen, die traumatischen Ereignissen folgen, die in dem gegensätzlichen Verhalten einer inneren Abwehr und Verleugnung wie Lähmung, Leere von etwas Nicht-Greifbarem und Nicht-Verortbarem, Isolation und andererseits der *Intrusion*, d. h. Zuständen der wiederholten Erinnerung durch Gedanken, Albträume, Angst- und Erregungszustände münden. »Der Konflikt zwischen dem Wunsch, schreckliche Ereignisse zu verleugnen, und dem Wunsch, sie laut auszusprechen, ist die zentrale Dialektik des Traumas.« (Lewis Herman 2014 [1992]:9).

Als Versuch, das Trauma in die eigene Lebensgeschichte zu integrieren, gehört auch das bruchstückhafte Erzählen von traumatischen Ereignissen als eine Art Zwischenzustand, in dem »man erzählt, ohne richtig zu erzählen.« (Kühner 2002:24). Es sind aber auch Folgeerscheinungen der Rache, der Scham, Nichtsprechenkönnen oder des Schweigens möglich (ebd.:37–40). Judith Lewis Hermann untermauert diese These mit ihren therapeutischen Erfahrungen mit Trauma-Patienten: »Therapeuten kennen den sehr besonderen Augenblick der Erkenntnis, wenn unterdrückte Gedanken, Gefühle und Erinnerungen an die Oberfläche kommen. Solche Augenblicke gibt es in der gesellschaftlichen Geschichte ebenso wie in der individuellen.« (Lewis Herman 2014[1992]:10).

Seit den 1970er Jahren beschäftigt sich neben den kulturwissenschaftlichen Ansätzen von Aleida und Jan Assmann (auf die ich im siebten Kapitel über Erinnerung und Gedächtnis vertieft eingehen werde) auch die Friedensforschung mit den Folgen von Massen- und Völkermorden. Mit den Jahren warf sie die Frage nach der Konfliktbearbeitung und dem Intervenieren von Dritten in derartig traumatischen Ereignissen für Kollektive auf (vgl. Kühner 2002:5). Lewis Herman weist auf die politische Dimension und die Verbindung zwischen individuellen und kollektiven Traumata hin:

»Im Augenblick scheint die Untersuchung seelischer Traumata als legitimes Forschungsgebiet fest etabliert. [...] Doch die Geschichte lehrt uns, daß das Wissen auch wieder untergehen kann. Ohne den Rückhalt in einer politischen

Bewegung konnte die Erforschung psychischer Traumata noch nie vorange-
trieben werden. Das Schicksal dieses Wissensgebiets ist mit dem Schicksal
der politischen Bewegung verknüpft, die es während der letzten hundert
Jahre aufgebracht und am Leben erhalten hat. Ende des 19. Jahrhunderts
kämpfte man für die weltliche Demokratie, Anfang des 20. Jahrhunderts für
die Abschaffung des Krieges, im späten 20. Jahrhundert für die Befreiung
der Frau. Alle diese Ziele sind geblieben. Und alle sind letztlich untrennbar
miteinander verknüpft.« (Judith Lewis Herman 2014 [1992]:51).

Angela Kühner hat 2002 erstmals versucht, den Begriff des ›Kollektiven Trau-
mas‹ zu systematisieren. Sie knüpft einerseits an das Trauma-Konzept der
Individualpsychologie an und andererseits an kollektive Phänomene zum
Konzept der Identität nach Maurice Halbwachs und Aleida und Jan Assmann
(vgl. Lewis Herman 2014[1992]:9,16f.). Kühner unterteilt zwischen dem
Ansatz des ›kollektivierte Traumas‹ und dem ›kollektiven symbolvermitteltem
Trauma‹ als Unterkategorien des allgemeinen Begriffs des kollektiven Traumas.
Das ›kollektivierte Trauma‹ führt zu einer kollektiven Identität durch eine ge-
teilte traumatische Erfahrung (ebd. 15), wie es durch die Shoa in Deutschland
passiert ist, wobei Täter und die wenigen übrig gebliebenen Opfer gemeinsam
in der gleichen Gesellschaft weiterleben (wobei betont werden muss, dass der
Großteil der jüdischen Bevölkerung in Deutschland ermordet worden oder in
andere Länder der Welt ausgewandert ist). Das ›kollektive symbolvermittelte
Trauma‹ wiederum beschreibt die Gesellschaft, die in indirekter Identifikation
mit den Opfern eines traumatischen Ereignisses stehen (ebd.), wie etwa ein
Teil der brasilianischen Gesellschaft nach dem Genozid an einem Großteil
der indigenen Bevölkerung.

Ich lese die kollektiven Traumata¹²⁰ in den Lücken, den Leerstellen, dem
Verstummen, dem Schweigen und der Unsichtbarkeit, die sich durch einen
Bruch an der Schnittstelle zwischen Leben und Tod und Gewalt herstellen.
Daniel Libeskind benennt diese strukturellen Traumata als eine »Abwesenheit
einer Gemeinschaft bei aller möglichen geistigen Anwesenheit«, als »Orte
des Nicht-Seins« (Libeskind 1997:4) und prophezeit: »Heute [...] werden
wir uns langsam bewußt, daß das nächste Jahrhundert möglicherweise nicht
so sein wird, wie wir uns das vorgestellt hatten: beherrscht von fortschreiten-
dem Vergessen, weitere Distanzierung und weiterer Verleugnung der Leere.«

120 Erste Überlegungen zum Thema der Traumaverarbeitung in der brasilianischen Um-
banda habe ich 2012 auf der Tagung »Menschenbilder in der Populärkultur. Konflikte
und Wandel« an der Universität Wien vorgetragen sowie 2015 im Labor Medien des
Instituts für Europäische Ethnologie der Humboldt Universität zu Berlin, wo ich erste
Beobachtungen und Gedanken zu dieser Thematik der Umbanda im deutschsprachi-
gen Raum Europas ausformulierte.

(ebd.:5). Libeskind beschreibt diese Traumata und Abwesenheit von Leben als »implizierte Zerstörung«, die er in seiner Architektur sichtbar machen will:

»Ich meine nicht Zerstörung von Kultur im allgemeinen Sinne, sondern die tatsächliche Vernichtung derer, die Kultur erst lebendig werden lassen. Diese Abwesenheit ist etwas wirklich Unvorstellbares. [...]

Abwesenheit tritt zeitgleich mit Banalität und Mittelmäßigkeit auf, die ihrerseits leere Räume, leere Geschichte in sich tragen. Aber wie kann diese entleerte Geschichte wiederaufgenommen werden in den Kreis des Lebens? Meine Idee basiert vielmehr auf der unversöhnlichen Lücke.« (Daniel Libeskind 1997:9)

So birgt der von mir geprägte Begriff eines ›Traumas als Wissensarchiv‹ eine Widersprüchlichkeit, da ein Trauma eine Leerstelle und etwas Nicht-Ausgesprochenes und der Verlust von Erinnerung kenntlich macht. Doch bedeuten Traumata, die erinnert werden, ein Wissen um Zerstörung, Gewalt, Leid, Unerträgliches und der Verlust an aus dem Leben gerissenen Menschen. Um eben das Fehlen jener geistigen Anwesenheit, die Libeskind nennt, geht es mir; um das über Generationen wie in einem Archiv aufbewahrte und im kollektiven Gedächtnis und den Körpern überlieferte Wissen von kolonialisierten und ermordeten Menschen, dessen physische Abwesenheit eine kollektive Wunde¹²¹ in den Gesellschaften in Brasilien hinterlassen hat (wie die im ›Manifesto Antropofago‹ benannte Abwesenheit der Tupí, worauf ich im Folgenden eingehen werde) und in der Umbanda im deutschsprachigen Europa als Resonanz nachklingt. Der Ermordeten soll erinnert werden. Das unbewusste Trauma der Zerstörung wird als eine Form von Wissensarchiv durch die umbandistischen Medien verkörpert, um ein neues Bewusstsein zu generieren. Judith Lewis Herman erinnert an den Volksmund, indem sie betont, dass die immaterielle Welt der ›Geister‹ von bereits verstorbenen Menschen den nachlebenden Generationen erst Ruhe geben, wenn ihre Geschichte erzählt und verstanden wurde:

»Viele Sagen und Märchen berichten von Geistern, die nicht in ihren Gräbern ruhen wollen, bis ihre Geschichten erzählt sind. Mord muss ans Tageslicht.« (Judith Lewis Herman 2014:9)

Wesentlich ist dabei die berechtigte Kritik, dass im Trauma-Begriff Täter*innen und Opfer gleichermaßen benannt werden. Angela Kühner schlägt für

121 Das Wort Trauma entstammt dem Griechischen und bedeutet Wunde oder Verletzung.

den deutschen Kontext deshalb den Begriff des ›Bruchs‹ für den historischen Zeitpunkt der Greuelthaten der Nationalsozialist*innen für die Täter*innen vor (vgl. Kühner 2002:13) und schließt darin an von Dan Diner 1988 geprägten Begriff des Zivilisationsbruchs an (vgl. Diner 1988).

Aby Warburg¹²² übertrug mit seinem Begriff des »Leidschatzes der Menschheit« die psychologische Erkenntnis von Sigmund Freud über traumatische Erfahrungen auf die Kultur und formulierte, dass die kollektiven Geschichts-Traumata weder erinnert noch vergessen werden können, sondern im kollektiven Unterbewusstsein als Form von Archiv aufgehoben werden. Erst zu einem späteren Zeitpunkt können Genozide wieder sichtbar werden, um eine symbolische Anerkennung einzufordern (vgl. Aleida Assmann 2006[1999]:372). Dies tritt manchmal Jahre oder Jahrzehnte, sogar noch Generationen später ein und wird durch das Phänomen der Nachträglichkeit auch immer wieder neu umgedeutet und durch die Gegenwart modifiziert (vgl. Kühner 2002:28f.). Jan Assmann bekräftigt diese These:

»Der Tag wird kommen, an dem die Amerikaner den verschleppten und versklavten Afrikanern und den ihres Landes beraubten Indianern [...] ein Denkmal setzen. Jeder weiß und fühlt, wie dringend geschuldet diese utopische Form der Erinnerung ist [...]

In solchen Akten der Anerkennung von Leid, das anderen ohne deren Verschulden zugefügt wurde, zeichnen sich die Umrisse eines universalisierten Bindungsgedächtnisses ab, das sich auf gewisse Grundnormen der Menschenwürde verpflichtet.« (Jan Assmann 2000:36)

Im Fall der Umbanda werden nicht nur Denkmäler im öffentlichen Raum aufgestellt (z. B. das ›Monumento ao Caboclo‹ (Denkmal für den Caboclo) in Campo Grande in der brasilianischen Stadt Salvador da Bahia), sondern in afroamerikanischen Religionen auch lebendige Verkörperungen in Menschen vollzogen. Ich möchte hierfür Walter Mignolo in seinem Buch ›The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options‹ von 2011 zitieren und seine Gedanken auf mein Fallbeispiel anwenden. Er geht ein auf die

»[...] very modern idea that history is singular, that there is only one historical line so that once something new appears, what existed before is superseded and relegated to the past – to history, precisely. [...]

Today we see that »the first nomos« of the earth was not »destroyed«. Because they were not destroyed they are reemerging in the twentieth-first

122 Aby Warburgs (1866–1929) Forschungen und Schriften treten zunehmend erneut ins Bewusstsein, was sich an der Menge an aktuellen Tagungen über ihn zeigt.

century in different guises: as religious and ancestral identities re-articulated in responses to and confrontation with Western global designs [...]. This is not, of course, to propose a return to the past but, precisely, to open up the roads toward global futures.« (Walter Mignolo 2011:30)

In Anlehnung an Aleida Assmanns Begriff vom »bewohnten Erinnerungsraum« (Aleida Assmann 2006:408) möchte ich hier von einem Schutzraum als Archiv von Vergessenem und wieder neu Erinnerungtem sprechen, der die Erfahrung von Gewalt und Tod aufbewahrt. Ein Schutzraum ist ein temporär begrenzter Raum, wo es noch um das Überleben geht und noch keine dauerhaften Freiräume existieren und »sich Zukunftserwartungen keineswegs von Bildern der Vergangenheit ablösen, sondern von bestimmten Geschichtserinnerungen angestoßen und untermauert sind« (ebd.).

3.2.1 Vielschichtigkeit von Trauma

»Ich meine, dass es da ja einerseits diese ganz alten Erinnerungsschichten gibt, Mythologisches, Körpererinnerungen an Altes in Natur und Menschheitsgeschichte.

Anderserseits die jüngere Geschichte des Traumas der Versklavung, des Kolonialismus, des Rassismus z. B. Beides Erinnerungen, mit denen wir in unserer spirituellen Arbeit und im Leben in Verbindung gehen können, aber dennoch ganz unterschiedlich. Das wird ja z. B. bei den Pretos Velhos ganz deutlich – einerseits sind sie Erde, andererseits erzählen sie von ihrem Leben.

Und dann kommt im Trauma – aber wohl auch im Heilungsgefäß – noch unsere europäische Geschichte dazu: wir als Kolonisatoren, wir z. B. auch mit den Traumen des 20. Jahrhunderts.« (Dorothea Kurteu im Interview mit Inga Scharf da Silva, Skype Berlin-Graz, 18.8.2017)

Die historischen Kontinuitäten des imperialistischen und rassistischen Gedankenguts und Massenmorden im Kolonialismus als Vorläufer derer der Naziherrschaft in der Shoa (vgl. Arendt 2008[1951], Do Mar Castro Varela/Dhawan 2015[2005]:74–78, Conrad 2008:25, Zimmerer 2011:140ff.) zeigen sich in der Vielschichtigkeit an Erinnerung und seelischer Aufarbeitung von kollektiven Traumata durch eine Pilgerreise der religiösen Akteur*innen des *Ilé Axé Oxum Abalô* in das brandenburgische Konzentrationslager Ravensbrück¹²³ im Oktober 2014 und die seelische Bewältigung eines historisch tiefer liegenden kollektiven Traumas des europäischen Kolonialismus.

123 Vgl. eine ausführliche Auseinandersetzung mit dieser Pilgerreise das siebte Kapitel über Erinnerung.

So wäre es zu vermuten, dass sowohl Täter als auch Opfer aus verschiedenen Kontexten wie dem Nationalsozialismus mit seinen Massenmorden oder den Kolonialherren mit den versklavten Menschen im umbandistischen Ritual verkörpert werden und ihr Drama in der Trance aushandeln, ähnlich wie es Jean Rouch in seinem ethnologischen Film ›Le Maitres Fous‹ von 1954 über ein Ritual der Hauka-Bewegung in Westafrika gefilmt hat. Er nahm die Situation auf, wie die afrikanischen Teilnehmer europäische Geister von Generalgouverneuren, Ingenieuren, Lokführer u. a. in Tranceritualen verkörperten, um das Trauma des Kolonialismus zu verarbeiten. Obwohl diese Form der Aushandlung über die brasilianische Vorstellung der spirituellen Entitäten als personifizierte Ahnenkräfte in der umbandistischen Praxis angelegt ist, passiert dies wegen der Unpersönlichkeit ihrer Energien im *Ilê Axé Oxum Abalô* nicht. Die spirituellen Entitäten bringen jedoch ihre Präsenz und ihre Erinnerung mit sich und erzählen aus ihrem Leben.

Im deutschsprachigen Europa ist es die Unlesbarkeit der Sklaverei in der Abwesenheit ihrer ikonologischen Materialisierung und die gesellschaftliche Abwehr gegen eine mögliche Verantwortlichkeit, der wir »uns als Kolonisatoren«, wie es die religiöse Akteurin Dorothea Kurteu der *Gira Graz des Ilê Axé Oxum Abalô* und Dokumentarfilmerin im August 2017 ausdrückt, stellen sollten. Hier treffen individuelle auf kollektive Traumata, weil der Bruch der Verbindung mit der Natur, sowohl in Brasilien als auch im mitteleuropäischen Raum, und die Konsequenz daraus, »wie und ob wir als Spezies Mensch überleben werden« (Levine 1998:12), ersichtlich wird. So zeigt sich die Bearbeitung der Vielschichtigkeit an Traumata auch im Sinne einer Kritik an der vorherrschenden Sichtweise der Privilegierung des Menschen als autonome*n Akteur*in und Gestalter*in ihrer/seiner natürlichen Umwelt, der nicht-menschliche Aktant*innen als passive Objekte kategorisiert (vgl. Latour (2014[2007]), Haraway 1991). Vor diesem Hintergrund strebt *Mãe Habiba* einen Wandel in dieser menschlichen Wahrnehmung gegenüber Naturelementen an. Konkret meint sie damit die Reintegration des Menschen in seinen Naturkontext. Sie wendet sich gegen die Vorstellung, dass Menschen eine herausgehobene Stellung hätten, wie es die Idee des Anthropozäns vertritt. Als Naturtherapeutin und als *Mãe-de-Santo* spricht sie den Naturelementen eine eigene Wirkkraft und Lebendigkeit zu, die es im üblichen Blick auf Natur nicht gibt.

»Heilung wird in der Terra Sagrada, in guter Tradition mit oralen Traditionen, als ein dynamischer Zustand verstanden, der dazu beiträgt, dass wir Menschen unseren Ort im Ganzen, auf Erden, finden und darin in Verbundenheit handeln können. Wir können auch sagen, dass wir an unseren »mehr als menschlichen Mythos« anschließen können und ihn in die Gegenwart übersetzen und so einen Beitrag leisten zu den Zyklen des Schöpferischen.« (Astrid Habiba Kreszmeier,

Mãe-de-Santo von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Skype Stein AR – Berlin, 5.11.2014)

In diesem vielschichtigen Sinn, so meine These, tragen die verschiedenen Formen von Medialität¹²⁴ in der zeitgenössischen Umbanda im mitteleuropäischen Raum sowie ihr Zusammenspiel zu einer geistigen Heilung im kollektiven Sinn bei.

»Ich erlebe sowohl in meiner beruflichen Praxis als Psychotherapeutin, als auch in meiner Arbeit als Mãe-de-Santo immer mehr Menschen, die weniger an ihrer eigenen Geschichte kranken als am Ungleichgewicht der Welt. So, als könnten sie die gesunde Grenze nicht mehr halten, als würde das sprichwörtliche Leid der Welt über sie hereinbrechen. Die gängige Idee des abgegrenzten Individuums stürzt ein und macht vorerst den Schatten der vergessenen Verbundenheit Platz.« (Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo de Ilê Axé Oxum Abalô, 2016)

3.2.2 2 Transformation von kollektivem Trauma

Peter Levine betont die Wichtigkeit, Körper und Geist bei der Behandlung von Traumata nicht getrennt, sondern als Ganzes und in Abhängigkeit von den Gefühlen (felt sense) wahrzunehmen (vgl. Levine 1998:17). Er affirmiert die Möglichkeit, Traumata auf individueller und auch kollektiver Ebene zu heilen.

»Traumata zählen zu den wichtigsten Kräften der menschlichen Entwicklung, des psychischen, sozialen und spirituellen Erwachens. Der Umgang mit diesem Phänomen beeinflusst unsere Lebensqualität entscheidend. Letztlich bestimmt dies, wie und sogar ob wir als Spezies überleben werden. [...]

Ich bin davon überzeugt, dass wir als globale menschliche Gemeinschaft die Auswirkungen überpersönlicher Traumata wie jene von Kriegen und Naturkatastrophen heilen können.« (Peter Levine 1998:12,28)

Durch die Transformationsprozesse des Überlebenskampfes einer Trauma-Bewältigung können Traumata sogar ein Beginn für Erneuerung und Wandel werden (ebd:12), für die der *Orixá* Oxumarê als Gott der Veränderung, der Übergänge und des Zyklus sinnbildlich stehen kann.

124 Vgl. zu den verschiedenen Formen an Medialität das fünfte Kapitel über Bildlichkeit und das sechste Kapitel über Wahrnehmung.



Abb. 7 *Leichtigkeit* /
Oxumaré Dangbé,
Inga Scharf da Silva, 2016,
Öl auf Leinwand, 80 × 100 cm

Oxumaré verwandelt sich

Oxumaré (yorùbá: Òsùmàrè) ist wie Exú, Ogum und Xangô ein Feuergott, doch nimmt er als *Orixá* des Regenbogens eine Mischform von Feuer mit Wasser ein und verbindet als solcher die Gegensätze miteinander (vgl. Feichtinger im Interview mit Scharf da Silva, Graz, 16.5.2016), wie es im Mythos ›Oxumaré desenha o arco-íris no céu para estancar a chuva¹²⁵ (vgl. Prandi 2001:224) erzählt wird. In diesem Mythos wird berichtet, dass Oxumaré kein Mitgefühl für den Regen hatte und jedes Mal, wenn Euá ihre Wolken sammelte und das Land eine lange Zeit bewässerte, mit seinem Bronzemesser drohend auf den Himmel zeigte und den Regen verschwinden ließ, um dem Regenbogen Platz zu machen. Doch eines Tages wurde Olodumare (die höchste und distanzierte Gottheit) blind und rief nach Oxumaré, um ihn zu heilen. Da er erfolgreich war und Olodumare befürchtete, erneut zu erblinden, wollte er Oxumaré für immer nahe bei sich behalten. So lebte Oxumaré fortan als Regenbogen im Himmel und kehrte nicht mehr auf die Erde zurück, sondern besuchte sie nur ab und an (ebd.).

125 Oxumaré zeichnet den Regenbogen in den Himmel, um den Regen Einhalt zu gebieten

Dem Oxumarê geweihter Tag ist der Dienstag und seine Farben sind die des Regenbogens. Er wird begrüßt mit »Arrobobô!« (Sei begrüßt, Herr der Zyklen!). Sein Charakter ist von Ausdauer und dem Wunsch nach Anerkennung und Reichtum geprägt. Er ist gleichzeitig stolz und großzügig. (vgl. Verger 2013[1957]:207).

Oxumarê vereint Weibliches und Männliches in sich. Sein Symbol ist die Schlange, die ihm im Mythos »Oxumarê transforma-se em cobra para escapar de Xangô«¹²⁶ (Prandi 2000:226f.) seine Freiheit und seine Souveränität schenkt. In diesem Mythos wird von Oxumarê als schönem Jüngling erzählt, der Kleidung wie in den Farben des Regenbogens sowie Schmuck aus Gold und Bronze trug. Alle, Frauen wie Männer, wollten ihm nahe sein, ihn verführen und heiraten. Aber Oxumarê war einsam, spazierte gerne alleine herum und liess niemanden an sich heran. Doch Xangô wollte diesen schönen Regenbogen besitzen und lud ihn in seinen Palast ein, wo er ihn gefangen hielt. Oxumarê wollte flüchten, fand aber keinen Ausgang und verwandelte sich also in eine Schlange und verschwand durch die Ritze unter einer Tür. Als Oxumarê und Xangô beide zu *Orixás* wurden, wurde Oxumarê die Aufgabe zugeteilt, dass er immer Wasser für Xangô bringen soll, aber dieser sich ihm nie nähern darf (ebd.).

Wie seine Schwester Euá ist Oxumarê auch mit dem Kreislauf des Wetters, den Zwischenräumen des Lebens und der Transformation verbunden und wechselt sich mit ihr als dem Regen mit dem immer wieder neu erstehenden Regenbogen am Himmel ab. Ein Gesang im *Ilê Axé Oxum Abalô* thematisiert diese Verbindung von Oxumarê und Euá: »*No ar Oxumaré, Angoro | Nevoeiro vai | Nevoeiro vem | Na Mata de Euá Lombom*«¹²⁷ (Liederbuch *Pontos Cantados* des *Ilê Axé Oxum Abalô*, 2018).

Levine als ein Vertreter der westlich dominierten Psychotherapie sieht den Körper als Heiler, indem er erstarrt, aber auch wieder zur Bewegung zurückkehrt und somit zur eigenen Verwandlung anregt (vgl. Levine 1998:23,27). So wie sich die Personen im Angesicht von Medusa im griechischen Mythos versteinern (ebd.:28), so verhält sich der tierische und menschliche Körper im Angesichts eines Traumas als allerletzte Überlebensstrategie immobil und

126 Oxumarê verwandelt sich in eine Schlange, um vor Xangô zu flüchten

127 In der Luft Oxumaré, Angoro | Der Nebel geht | Der Nebel kommt | Im Wald von Euá Lombom

wie erstarrt. Diese wichtige Selbstverteidigungsfunktion des Erstarrens als veränderter Bewusstseinszustand ist für den Menschen, wenn er weder aktiv Widerstand ausüben kann noch eine Flucht möglich ist, das Ausblenden von Schmerz (ebd.:25f.). Levine betont:

»Ein Trauma kann man nicht einfach ignorieren. [...] Wir können uns als Individuen und Gemeinschaften von der ständigen Wiederholung unseres traumatischen Erbes nur befreien, indem wir es transformieren. Ganz gleich, ob wir diese Transformation durch Gruppenerfahrungen, durch schamanistische Praktiken oder durch individuelle Arbeit herbeiführen wollen, entscheidend ist, dass wir diese Aufgabe auf irgendeine Weise lösen.« (Peter Levine 1998:230)

Aus den individualpsychologischen Erkenntnissen Levines leite ich meine These ab, dass die stereotypisierten Bild Darstellungen der *Caboclas/Caboclos* und *Pretas Velhas/Pretos Velhos*, wie ich sie im Folgenden ausführlich erörtern werde, von den umbandistischen Gläubigen in Brasilien angenommen und in ihre heiligen Räume und als Figuren in ihre Altäre als Orte der Vermittlung zwischen den materiellen und den immateriellen Seinsmöglichkeiten integriert werden (die sie ja auch einfach ignorieren oder ablehnen könnten), weil sie diese Erstarrung, die in ihrer Stereotypisierung wohnt, unbewusst erkennen und als notwendige Aufgabe annehmen. Sie setzen im Leben die lebendigen Verkörperungen entgegen und führen sie somit aus dem Verdrängten wieder ins Bewusstsein zurück (vgl. Scharf da Silva 2013a). *Mãe Habiba* benennt diese Verarbeitung von seelischen Anliegen einer Gesellschaft wie kollektiver Traumata als eine der Religion immanente »Notwendigkeit«, wo die Umbanda »Sinn stiften« und »wirken«¹²⁸ kann. Der Umbanda als eine Form der *Orixá*-Traditionen ist es eigen, dass sie ein innewohnendes »Weltempfinden« hat und sich als irdisch verankert sieht, wengleich sie doch gleichzeitig dem Heiligen verbunden ist (vgl. Kreszmeier im Interview mit Scharf da Silva, 5.11.2014).

»Die primäre Kraft dieser Tradition ist die Verbundenheit von Welten. So dürfen wir vermuten, dass dort, wo zentrale Trennungen geschehen sind, die nach Verbindung rufen, dass dort Notwendigkeiten zu finden sind, auf die die Umbanda antwortet.« (Astrid Habiba Kreszmeier im Interview mit Inga Scharf da Silva, Skype Stein AR – Berlin, 5.11.2014)

In diesem Sinne erinnern uns die *Caboclas* und *Caboclos* als spirituelle Entitäten von indigenen Ahn*innen Amerikas an einen im Namen des europäischen

128 Alle Zitate vgl. »Imagination as a social power: Bezüge zu Afrika« im vierten Kapitel der Sakralen Globalisierung.

Kolonialismus erfolgten Völkermord, die *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos* als spirituelle Entitäten von versklavten Afrikaner*innen aus der brasilianischen Kolonialzeit erinnern durch ihre Anwesenheit und der Verinnerlichung ihres Leides an das kollektive Trauma der Sklaverei. Und mir scheint, dass sie im rituellen Raum in Berlin durch europäische und brasilianische Trance-Medien in Erscheinung treten, weil sie auch hier in Europa erinnert werden wollen (vgl. Scharf da Silva 2018a).

In der afrobrasilianischen Mythologie der *Orixás* werden Traumata anders bewältigt als in dem zitierten Mythos der Medusa aus dem antiken Griechenland. Im Gegensatz zu dieser Reaktion der Versteinigung bzw. der Immobilisierung des traumatisierten Menschen (und des Ertragens der Situation) wählt die afrobrasilianische Bewältigungsstrategie mitunter den Weg der Vermeidung, wie es die Trauma-Therapeutin Luise Reddemann empfiehlt (vgl. Reddemann, zitiert nach Kühner 2002:41), mehrheitlich jedoch den in den afrobrasilianischen Religionen wiederholt genannten Weg der Verwandlung. So entgeht die Göttin Euá im Mythos »Euá transforma-se na névoa«¹²⁹ (Prandi 2001:233f.) als Tochter von Naná und Schwester von Obaluaê, Oxumarê und Ossaim dem Grauen, dass Menschen vor ihren Augen sterben, indem sie sich in undurchdringlichen und doch sanften Nebel auflöst. Sie steigt vom Friedhof in den Himmel auf, von dem sie später an einem anderen Ort als Regen (»Iyewá Ojolomi«, vgl. Martins 2001:65) wieder zurück auf die Erde fällt und sie neu befruchten und beleben wird (vgl. Kreszmeier 2008:138,161). Obwohl Kreszmeier Euá in der Beschreibung ihres Naturtherapieansatzes nicht explizit nennt, verweist sie dennoch indirekt auf Euá über die Beschreibung der Naturphänomene als Seinsqualitäten. Euá als der Kreislauf kennt den Tod und das Trauma in der Form eines Wissensarchivs und kehrt zum Leben zurück, um ein anderes und neues Leben zu beginnen (vgl. Scharf da Silva 2013a). Auch Aleida Assmann erkennt die Möglichkeit des Wandels durch Trauma, indem sie betont:

»Wie man dieses Verhältnis beurteilt, ist eine Frage des Temperaments: ob als eine unsichtbare und dunkle Bürde, die das Leben beschwert, oder als ein Reservoir an Möglichkeiten, Alternativen und Fremderfahrungen, die die Gegenwart in ihrem Absolutheitsanspruch relativieren.« (Aleida Assmann 2006:409)

Es war jahrzehntelang erklärtes Ziel der Psychotherapie, dass die Konfrontation mit dem traumatisch Erlebten zur Aufarbeitung und Integration in die eigene Lebensgeschichte auf keinen Fall zu vermeiden sei. Erst in den

129 Euá verwandelt sich in Nebel

letzten 10 Jahren wurde auch die Schutzfunktion der Vermeidung anerkannt (ebd.:31). Reddemann affirmiert die Schutzfunktion des Schweigens und der Dissoziation, also des Abspaltens von unerträglichen Gefühlen in traumatischen Situationen ohne Möglichkeiten für Kampf oder Flucht (vgl. Reddemann/Dehner-Rau 2008[2004]:29f.). Die Transformation von Trauma und Leid umfasst auch Aspekte des alltäglichen Lebens, wie es die Gästin Christina Zück der *Gira* Berlin des *Ilé Axé Oxum Abalô* ausdrückt:

»Krankheit oder religiöse Zugehörigkeit wird bewertet. Alles, was außerhalb dieser normativen Realität ist, wird sanktioniert und die Leute bangen um ihre Arbeit. Immer, wenn ich mich mit solchen Themen auseinandersetze, werde ich ausgegrenzt. Daher gibt es diese Angst vor der Sichtbarkeit. Alternative Religionen – ich nenne sie jetzt einfachshalber mal so – werden von den offiziellen Leitmedien sehr abgewertet. Die Deutschen in normalen Berufen brauchen eine Art Schutz. [...]

Für mich ist dieser Begriff des Traumas auch sehr wichtig im Sinne von: Wie gehen Menschen mit der Welt und auch der Gewalt, auch strukturelle Gewalt, um, der auf die Körper der Menschen geht? [...] Und die religiöse Erfahrung finde ich interessant, weil es eine Methode ist, mit der gesellschaftlichen Gewalt umzugehen. Um in dieser stark strukturierten, repressiven Welt zu leben, wo man gar nicht rauskommt. Wie eine gesellschaftliche Gewalt. [...] Krankheit, Schwäche, Nicht-Leistung, Hartz IV und die Angst um Wohnraum und die Tatsache, sich mit Hartz IV nicht bewegen zu dürfen, es gibt so viele Arten von Gewalt. Diese wirtschaftliche Gewalt ist eine so demütigende Erfahrung, dass man daraus nicht so einfach rauskommt. Armut ist ja auch immer relativ zur Gesellschaft, in der man lebt.

Viele Leute in Religionen sind krank und leiden unter dem System. Religionen geben einen Raum der Transformation, Leid wird transformiert.« (Christina Zück, Gästin der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 30.6.2017)

In der brasilianischen Umbanda erkenne ich ein kollektives Trauma an der Widersprüchlichkeit und Diskrepanz von erlebter Darstellung von Geist(ern) in der Trance und der gleichzeitigen Starrheit der Abbildungen in ihrer materiellen Kultur, wie ich es anhand der umbandistischen Ikonologie im fünften Kapitel über Bildlichkeit ausführlich niederlegen werde. Dandara und Zeca Ligiéro sprechen von einem »Massaker« an den indigenen Völkern Brasiliens in den letzten 500 Jahren, das ein »genetisches, kulturelles und spirituelles Erbe« (Ligiéro/Ligiéro 2000:35f.) in der mestizierten Gesellschaft Brasiliens nicht ausschließt. Trotz der teilweise fehlenden familiären Bezüge einer Stadtbevölkerung – die teils aus Mestizen und auch aus Menschen, die keine indigenen, sondern europäische, afrikanische und asiatische Vorfahren haben – besteht, identifizieren die Umbandist*innen sich mit den *Caboclas* und *Caboclos* sowie

Pretas Velhas und *Pretos Velhos* durch Gespräche und durch Trance. Ich meine, dass die indigenen und afrikanischen spirituellen Entitäten – gewissermaßen als eine Art von Erinnerungsleistung – sowohl in Brasilien, als auch im deutschsprachigen Europa nach einer Sichtbarmachung durch die Körper der menschlichen Medien verlangen, um das von der Gesellschaft vergessene und verdrängte, nicht verbalisierte, kollektive Trauma des Genozids an den brasilianischen Indigenen und die Gewaltherrschaft der Sklaverei aus der Unsichtbarkeit hervorzuholen und zu verarbeiten.¹³⁰ Der Moment der Bewusstwerdung stellt meine analytische Kategorie dar, da die Verflechtungsgeschichte von europäischer und südamerikanischer Geschichte der Kolonialzeit in der Vorstellungswelt der religiösen Akteur*innen in ihrem Denken und Handeln zwar präsent sind, jedoch in den religiösen Ritualen nicht explizit genannt oder ausgehandelt werden.

»Die Kultur kann – und das tut sie unentwegt – Machtstrukturen tabuisieren, sie unbewusst und unaussprechbar machen, dennoch aber bleiben sie sinnlich eingekörpert und der subjektiven Wahrnehmung der Forschenden zugänglich.« (Katharina Eisch-Angus 2014:12)

Ich meine, dass es auch im transkulturellen Prozess der reisenden Umbanda von Brasilien ins deutschsprachige Europa um die spirituelle Transformation von Leid und von kollektiven Traumata im Sinne von Rosi Braidotts »Politik der Affirmation« geht (vgl. Braidotti 2018[2006]).

3.3 Religion als Wissensarchiv

»Es waren Versammlungen in verahrlosten Wohnungen, dekoriert mit wenigen Postern und vielen folkloristischen Gegenständen, Porträts von Lenin und Tonfiguren aus dem Sertão, die den Cangaceiro feierten¹³¹, oder indianische Fetische. [...]

Natürlich waren alle Marxisten, aber sie sprachen von etwas anderem, und plötzlich, während einer Diskussion über den Klas-

¹³⁰ Auch auf Kuba erscheinen die zerstörten indigenen Religionen und ihre spirituelle Entitäten in anderen, jüngeren Religionsformen wie dem »Espiritismo de Cordon« im Ostteil der Insel (Santiago de Cuba und Holguin) und dem »Espiritismo Cruzado« (von Wangenheim 2009:48).

¹³¹ Vgl. die umbandistische Erinnerung als Reflexion der offiziellen brasilianischen Geschichtsschreibung im Namen des ersten in São Paulo registrierten Umbanda-Hauses unter »Der Mythos der Geburt der Umbanda in Brasilien« im dritten Kapitel des Archivs.

senkampf, konnten sie vom »brasilianischen Kannibalismus«¹³² sprechen oder von der revolutionären Rolle der afro-brasilianischen Kulte. [...]

Und hier waren Amparos Genossen geteilter Meinung, für einige bewies sich darin eine Rückkehr zu den Wurzeln, ein Widerstand gegen die Welt der Weißen, für andere waren diese Kulte die Droge, mit welcher die herrschende Klasse ein immenses revolutionäres Potential niederhielt, wieder andere sahen darin den Schmelztiegel, in dem sich Weiße, Indios und Schwarze zu einer neuen Kraft mit noch vagen Perspektiven und ungewissem Schicksal vermischten.«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:194f.)

Diese fiktive und doch auf sozialen Begebenheiten beruhende dichte Beschreibung von Umberto Eco weist auf das ambivalente Verhältnis von Religion und Wissen als sich widersprechend interpretierte Sphären des menschlichen Denkens hin. Eco beschreibt in seinem Roman seine gedankliche Auseinandersetzung mit der Aufklärung samt ihren Idealen der Vernunft und rationalem Denken angesichts von religiöser Schicksalsgläubigkeit in einem sehr europäischen Sinn. Amparo als die brasilianische Geliebte des männlichen, europäischen Protagonisten, fungiert darin als Symbol des rational denkenden Menschen, der sich gegen die Vorstellungswelt – in diesem Fall der Umbanda – auflehnt und sich ihr dann doch hingibt, um letztendlich daran zu scheitern.¹³³ Ihre Hingabe wird durch eine spontane spirituelle Trance ausgelöst, die sie als religiös Ungläubige und überzeugte Kommunistin nicht möglich gehalten hätte. An der daraus folgenden Lebens- und Sinnkrise scheitert sie und spielt daraufhin im Verlauf von Ecos Geschichtserzählung keine Rolle mehr und scheidet aus dem Handlungsablauf des Buches aus. Das Motiv der (weiblichen) Hingabe an die Umbanda bleibt aber im ganzen Roman ein wichtiges Thema. »[...] und ich spürte, daß sie an jener Welt mit den Unterleibsmuskeln hing, mit dem Herzen, dem Kopf, den Nasenflügeln ...« (Eco 1989:194f.). Eco beschreibt diese Ergebnisheit als ein Ergebnis der »betörenden« Trommeln, denen er sich auch selbst »überlassen« hatte, ohne sich von ihnen gänzlich in den Bann schlagen zu lassen.

¹³² Vgl. »Wege und Wurzeln: Brasiliens kulturelle Kannibalisierung« im dritten Kapitel des Archivs.

¹³³ Diese Akzentuierung auf die Geschlechter der beiden Romanfiguren habe ich bereits im Buchbeitrag über »Ways and Travels of the Sacred Feminine« ausgeführt (vgl. Scharf da Silva 2020).

»Ich erlernte Rhythmen und Bewegungsweisen, um Geist und Körper gehenzulassen. [...] Siehst du, sagte ich mir, um dich der Macht des Unbekannten zu entziehen, um dir selbst zu beweisen, daß du nicht an diese Dinge glaubst, akzeptierst du ihren Zauber.«
(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:196)

Rituell eingesetzte Trommeln werden in der Umbanda (und im Candomblé) als ›Atabaques‹ bezeichnet und gelten als heilige Instrumente. Ihnen werden eigene Kräfte und ein eigenes Wesen zugeschrieben, weil sie die spirituellen Entitäten der Umbanda in die irdische Welt rufen.

»Meine Preta Velha erscheint das erste Mal. Sie ist eine sehr alte und sehr milde, dafür energiegeladene und starke Person, die da durch mich agiert und immer wieder lustige Dinge tut. Sie ist sehr sozial, geht herum und begrüßt erst einmal alle Entitäten (die Menschen sind ihr vorerst egal).

Doch zuerst geht sie- sanft und energisch mich lenkend – in eine Richtung, die ich nicht erwartet hätte, da sie alles hört und gar nicht schwerhörig wie ich selbst ist. Sie geht zu den Trommeln, begrüßt sie wie innige Freunde und doch sehr ehrerbietig, voller hingebungsvoller Liebe. Nimmt das weiße Band, das ihnen in Schleifen um ihre Bäuche gebunden wurde, in die Hand und freut sich über die Sorgsamkeit und Liebe, mit der sie geschmückt worden sind. Sie bleibt so lange vor den Trommeln stehen, hört ihre Vibrationen und ihrem Gespräch genau zu, hört auch dem Gesang und den Spielenden zu, lobt und grüßt sie herzlich. Mir schien, als seien die Trommeln das Wichtigste und vielleicht das einzig Wichtige überhaupt. Von dort kommt die Kraft, die meine Preta Velha braucht, nur von dort.

Ich wundere mich und meine, dass ich als Schwerhörige doch nichts mit Musik zu tun habe. Da schüttelt sie eigensinnig den Kopf und zeigt mir die Trommeln: Guck, sie leben! Sie sind heilig! Und ich spüre ihre Liebe für die Trommeln, ihre Bewunderung.« (Ethnographische Vignette anhand einer Feldnotiz, ISdS, Berlin, 10.9.2013)

Bruno Latour hat in seinen Überlegungen eben diese künstlich hergestellte ontologische Trennung von Menschen und nicht-menschlichen Wesen wie spirituelle Entitäten, Objekte, Technik, Datenbanken oder Naturelemente durch die Moderne hinterfragt und Dingen einen Subjektstatus zugeschrieben (vgl. Latour 1998), wie es in der Umbanda selbstverständlich ist.

Das folgende Zitat von Umberto Eco und seine Gedanken über die Umbanda beschreibt die Verflechtung des Narrativs über die Umbanda und die Hauptthese des Buches, dass die vermutete spirituelle Verbundenheit aller Menschen sowie ihrer miteinander verflochtenen historischen Ereignisse ein Trugschluss sei. Eco nennt die Umbanda »Macumba«, wie es in Brasilien umgangssprachlich als manchmal abfällige Fremdbezeichnung, aber kontextabhängig auch als ironische und scherzhaftige Selbst-Benennung der Religion Umbanda üblich ist.

»Zurückdenken an die letzten Jahre und sich dabei dem betörenden Trommeln der Atabaques überlassen ... Vielleicht um die Offenbarung zu erhalten, daß unsere Phantasien, die als mechanisches Ballett begonnen hatten, sich nun in jenem Tempel der Mechanik in Ritus verwandeln würden, in Possession, Erscheinung und Herrschaft des Exu?

[...] Um Mitternacht würde ich vielleicht herausfinden, daß ich nach Paris gekommen war und mich wie ein Dieb in einem harmlosen Technikmuseum versteckt hatte, bloß weil ich ahnungslos in eine für Touristen organisierte Macumba geraten war und mich hatte einlullen lassen vom hypnotisierenden Nebel der *Perfumadores* und vom Rhythmus der *Pontos* ...«

(Umberto Eco, Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:57)

Obwohl sich der vorherrschende Handlungsverlauf in seinem Roman des ›Foucaultschen Pendels‹ darum dreht, wie drei Freunde sich ein satirisches intellektuelles Spiel um eine fiktive Verschwörungstheorie der Tempelritter sowie eine geheimnisvolle Energiequelle ähnlich dem heiligen Gral ausdenken, integriert Eco untergründig das Thema der Umbanda. So kontrastiert Umberto Eco im zweiten Teil dieses Zitats die rationale (aufgeklärte) Sichtweise mit der Metapher eines »harmlosen Technikmuseums« (des Musée des Arts et Métiers in Paris, in dem das Pendel von Léon Foucault aufbewahrt wird) mit der eines Besuchs in einem Umbanda-Haus mit »hypnotisierenden Nebel der *Perfumadores*« (Räucherwerk für das umbandistische Ritual) und dem »Rhythmus der *Pontos*« (umbandistischen Gesängen)¹³⁴. Eco verknüpft kulturell und regional unterschiedliche Gedankensysteme in einem postmodernen Stil, um dadurch seiner Ablehnung einer mystischen statt einer rationalen Erklärung der Welt Ausdruck zu verleihen.

Meine Lesart der umbandistischen Religionspraxis ist in Abgrenzung zu Umberto Eco eine andere. Ich interpretiere den Weg der Umbanda als religiöse Wahl nicht als einen Weg der Unwissenheit, der Ohnmacht, des Scheiterns, der Schicksalsergebenheit und eines Rückfalls in ein magisches und undurchdringliches Denken. Während Eco nur im aufgeklärten Humanismus einen Weg der Handlungsmacht für den Menschen sieht, sehe ich dies auch in dem der Umbanda, die eine postsäkulare Art einer undogmatischen Religiosität möglich macht. Wie ich zeigen werde, widerspricht sich der Anspruch einer individuellen Mündigkeit nicht mit der umbandistischen Religionspraxis.

¹³⁴ Die *Pontos* (Punkte) bezeichnen in diesem Zitat die Gesänge der Umbanda. Es gibt aber eigentlich zwei Sorten von *Pontos* in der Umbanda: die gesungenen (*Pontos Cantados*) und die gezeichneten (*Pontos Riscados*), Gesänge und Bodenzeichnungen.

Andreas Feldtkeller geht auf die Verknüpfung von Religion, Wissen, Macht und Widerstand ein, indem er die säkulare, europäische Sichtweise der Unvereinbarkeit von Religion und kritischem Denken auflöst und auf ein außereuropäisches Denken hinweist, das nun auch Einzug in das europäische Denken hat:

»Auch die postkolonialen Diskurse, deren Ziel es ist, die Perspektive nicht-westlicher Regionen der Welt bzw. kultureller Traditionen zur Geltung zu bringen, emanzipieren sich zunehmend von dem säkularistischen, einseitig religionskritischen Gedankengut, das in ihren Theoriemodellen europäischer Herkunft enthalten war, u. a. aus dem Marxismus und aus der Schule der französischen Religionssoziologie kommend. Sie stellen dem gegenüber heraus, dass Religion zwar durchaus den Charakter von kolonialem, überfremdendem Herrschaftswissen hat, zugleich aber auch ein Medium von antikolonialem, subalternem Wissen werden kann, das einfachen Menschen bei ihrem Widerstand gegenüber der westlichen Fremdbestimmung hilft.«
(Andreas Feldtkeller 2014:34)

Auch wenn ich die Unterscheidung in akademisch gebildete und einfache Menschen problematisch finde, weil es mir viel eher um eine intellektuelle und eine gefühlte Seite des gleichen Problems für alle Menschen gleichermaßen geht (und nicht um eine Unterscheidung von verschiedenen Klassen oder Typen von Menschen), möchte ich in dieser Arbeit doch an eine Deutung eines subalternen Wissens, das über Religionen transportiert wird (in diesem Fall der Umbanda) und durch ein Heraufholen eines verborgenen Archivs sichtbar gemacht werden kann, anknüpfen und durch mein konkretes Fallbeispiel belegen.

In den folgenden Kapiteln, insbesondere des sechsten Kapitels über Wahrnehmung, werde ich dafür verstärkt auf Emotionen in der religiösen Praxis eingehen. Emotionen schrieb Hubert Fichte in den afroamerikanischen Religionen »eine Befreiung der Phantasie, im Ausleben von Konflikten, in ihrer psychiatrischen Elastizität – inmitten einer vom Kapitalismus wie vom Sozialismus gleichermaßen versauten Umwelt« (Fichte 1980:175) zu. Ich werde im Folgenden an die Vorstellung von Emotionspraxen von Monique Scheer als Verbindung von kognitiven und emotionalen Vorgängen anknüpfen, die sie als Dimensionen des Handelns und nicht lediglich als Eigenschaften definiert: »Dieser Perspektivenwechsel bedeutet, dass wir Emotionen nicht *haben*, sondern *tun*« (vgl. Scheer 2016:2, kursiv im Original).

Grundlegend für das Verständnis und die Sichtbarkeit dieser religiösen Gefühle ist das Verhältnis von Religion und der weltlichen öffentlichen Sphäre, in deren Gesellschaften sie inseriert sind. Während die Gesellschaft in Brasilien im zeitgenössischen Kontext durch eine Vielzahl von Religionen und historisch

durch einen über die portugiesische Kolonialmacht mitgebrachten dominanten Katholizismus geprägt ist bzw. war, verstehen sich die westeuropäischen Gesellschaften als untersuchtes Forschungsfeld als hauptsächlich säkular, die durch verschiedenste Religionen pluralisiert werden. Seit der Neuzeit wurden sie gleichermaßen von nicht-religiösen und religiösen Sinnsystemen geprägt (vgl. Gladigow 1995). In Brasilien gehören die *Orixás* und die spirituellen Entitäten der Umbanda zum kulturellen Allgemeinwissen, unabhängig von der individuellen Religionszugehörigkeit. Die folgende Beschreibung der religiösen Akteurin der *Gira* Berlin des *Ilê Axé Oxum Abalô* Fernanda Arrighi Czarnobai verdeutlicht, wie diese Gottheiten und die Geisterwelt im brasilianischen Alltag präsent und keineswegs auf eine religiöse Ebene abgeschoben werden¹³⁵:

«No Brasil é tudo inserido na cultura, também os Orixás. Orixá é o mais próximo ao humano. Não é somente uma religião, mas é cultura também. No Brasil até pentecostais jogam flores no mar que é para Iemanjá, um Orixá. Ou quando se fala: «O santo não bate» quando quer dizer que duas pessoas não se entendem. Isso se refere aos Orixás que tem caráter que não combina um com o outro. A gente fala isso sem reconhecer que esses termos são do candomblé.

As pessoas aqui não tem a mesma experiência e repertório cultural e religioso que temos lá. Para mim é difícil entender o quanto as pessoas aqui não entendem essa coisa que para nós lá faz parte do dia a dia e que vivemos, falamos e fazemos sem nem pensar: Pula sete ondas e bota flor para Iemanjá no mar na virada do ano vestindo roupa branca, pede proteção para São Jorge cantando para Ogum, bota um cafezinho pros pretos velhos em cima da geladeira, joga um restinho de cachaça no chão e oferece »pro santo« que é Exu.» (Fernanda Arrighi Czarnobai im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 6.3.2018)

[In Brasilien ist alles in die Kultur eingefügt, auch die Orixás. Orixá ist dem Menschen am nächsten. Es ist nicht nur eine Religion, sondern auch Kultur. In Brasilien werfen sogar Evangelikale Blumen für Iemanjá in das Meer, ein Orixá. Oder wenn man sagt: »Der Heilige passt nicht«, um damit auszudrücken, dass sich zwei Menschen nicht verstehen. Dies bezieht sich auf die Orixás mit Charaktereigenschaften, die nicht miteinander kombinieren. Wir sagen das, ohne zu erkennen, dass diese Begriffe vom Candomblé stammen.

135 Auch Huberta von Wangenheim bestätigt diese Präsenz der Geister und Gottheiten im kubanischen Alltag, die sowohl im rituellen Kontext wie auch außerhalb dieser von gläubigen Personen wie auch von Menschen, die keiner afrokubanischen Religion angehören, wahrnehmbar sind (vgl. von Wangenheim 2009:11).

Die Menschen hier haben nicht die gleichen Erfahrungen und das kulturelle und religiöse Repertoire, das wir dort haben. Für mich ist es schwer zu verstehen, wieviel die Menschen hier diese Dinge nicht verstehen, die für uns Anteil an unserem Alltag einnehmen, was wir leben, sagen und tun, ohne darüber nachzudenken: An Silvester in weißer Kleidung sieben Wellen überspringen und Blumen für Iemanjá ins Meer werfen, um den Schutz vom Heiligen Georg bitten, indem wir für Ogum singen, einen Kaffee für die Pretos Velhos auf den Kühlschrank stellen, ein Schluck Schnaps auf den Boden ausgießen und ihn »für das Heilige«, also für Exu, anzubieten.]

Die von Brasilien ins deutschsprachige Europa gereiste Umbanda findet sich in einem anderen gesellschaftlichen Kontext wieder, wo sich der säkulare Staat und das Christentum um die Deutungsmacht von Wirklichkeit streiten, wie es der Gast des Berliner Ablegers des *Ilê Axé Oxum Abalô* Paulo Pimenta/ anonymisiert im Interview exemplarisch zum Ausdruck bringt:

»Ich finde es sehr mutig, eine Religion von Marginalisierten in einen so konsolidierten Kontext zu bringen, wo es Menschenrechte gibt, eine demokratische Gesellschaft, in der Wünsche auf öffentliche Weise geregelt werden statt an magische Mächte zu glauben.

Also gibt es hier auch eine Lücke von etwas, sonst gäbe es die Umbanda hier nicht. Hier gibt es ja auch eine christliche Partei und die Kanzlerin meint, dass Deutschland christlich sei. Also gibt es auch hier religiöse Bedürfnisse, wo Umbanda auch wichtig sein kann. [...]

Ich verstehe immer noch nicht, wie man eine Religion aus einem armen Kontext aus den Favelas¹³⁶ hierher verpflanzen kann. In die Erste Welt, wo die Leute die Vernunft als Tugend kultivieren. In einem Land, wo die Gesellschaft konsolidiert ist, wirtschaftlich. [...]

Da haben die Leute solch eine Religion, weil sie verzweifelt sind. Wenn du arm bist und es keine Politik gibt, die dich inkludiert, einbezieht, kannst du dich nur mit den Göttern verbinden. Oder mit den Geistern.« (Paulo Pimenta/ anonymisiert im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 1.2.2019).

In diesen Überlegungen wird ein brasilianischer Blick deutlich, der einerseits die Marginalität afrobrasilianischer Religionen als selbstverständlich voraussetzt und andererseits ein pluralistisches religiöses Denken für die Grundlage der brasilianischen Gesellschaft offenbart.

¹³⁶ »Favelas« (brasil. port.): »Armensiedlung« am Rande von brasilianischen Großstädten mit einem hohen Anteil an Afrobrasilianer*innen als »Ausdruck einer städtischen Apartheid« (dos Santos-Stubbe/Stubbe 2014:169)

Diese unterschiedlichen verinnerlichteten Sozialisierungen der brasilianischen und der mitteleuropäischen religiösen Akteur*innen von *Terra Sagrada* spiegeln sich auch in der Sichtweise der Notwendigkeit einer Initiation in eine afro-brasilianische Religion wieder. Während die brasilianischen Umbandist*innen implizit davon ausgehen, dass dies eine von den spirituellen Kräften eingeforderte Unumgänglichkeit und Schicksal ist, ist dieser Schritt für die europäischen Akteur*innen und auch für die *Mãe-de-Santo* ganz klar eine freie und aktive Entscheidung (unabhängig davon, ob es als eine Notwendigkeit empfunden wird). Die Vorstellung des ›Rufs‹, wie ihn Mircea Eliade für Schamanen aus Sibirien und Nordostasien als dem ›Folgen‹ eines ›Ruf[s] von Göttern und Geistern‹ (Eliade 1994[1951]:22) beschrieben hat, der vom Individuum selbst wahrgenommen wird, ist daher bei den religiösen Akteur*innen von *Terra Sagrada* eine der häufigsten Motivationen. So haben 86 % der teilnehmenden Akteur*innen meiner internen Befragung den Topic ›Spirituelle Suche/Ruf‹ als Stimulus für eine aktive Teilnahme im *Ilê Axé Oxum Abalô* ausgewählt, einige von ihnen haben dafür auch extra den Begriff der spirituellen Suche gestrichen. »*Ich war nicht auf der Suche nach einer Religion, ich brauchte auch keinen Halt. Es kam einfach zu mir.*« (Olpe/anonymisiert im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 5.12.2016) beschreibt die religiöse Akteurin Helene Olpe/anonymisiert der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* diesen Umstand, dass keine gesellschaftlichen Erwartungen an sie herangetragen worden sind, sie aber dennoch ein unerwartetes Bedürfnis nach einer spirituellen Dimension in ihrem Leben gespürt hat. Darin sammelt sich eine eigentümliche Widersprüchlichkeit, weil der Ruf zwar einerseits als von außen kommend empfunden wird, aber andererseits abhängig von der Zustimmung der oder des Gerufenen abhängt, also einer freien und personal abhängigen Entscheidung. Die Beschreibungen ihrer widersprüchlichen Empfindungen der religiösen Akteurin Manuela Bazzana der *Gira* Herisau von *Terra Sagrada* illustrieren diese Ambivalenz:

»*Das ist Jahre her, vielleicht war ich 20 damals, da kam ein Brasilianer nach Liechtenstein, ein Volleyballspieler, und ich habe den kennengelernt und habe mit dem gesprochen, und ich musste ständig weinen. Ich hab ständig geweint, und wusste nicht, weshalb. Immer, wenn er Portugiesisch gesprochen hat, dann war's bei mir: Hui!*

Und ich habe mich geschämt und entschuldigt. Ich habe nicht gewusst, was da abging. Und solche Dinge geschahen immer wieder im Vorfeld, bevor ich zur Tradition kam. Ich mittlerweile habe mir das einfach so zusammengereimt, dass der Ruf einfach da schon ziemlich stark war und ich jetzt einfach dem folge.« (Manuela Bazzana, *Filha-de-Santo borilada, Yabacé, Cambona* der *Gira* Herisau, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Appenzell-Stein, 14.8.2014)

Obwohl die Vertreter*innen der europäischen Moderne die Abschaffung eines als überflüssig angesehenen Erfahrungsbereiches der Religionen für die Men-

schen angekündigt hat, ist es heutzutage offensichtlich, dass das Paradigma der Säkularität die Religionen nicht abgeschafft hat. In den letzten Jahren ist daher von einer ›Renaissance‹ oder ›Rückkehr der Religionen‹ die Rede, was sich »bei genauerer Hinsicht vielmehr als eine Transformation der Religion [sic!]« »entpuppt« (Knoblauch 2010:149). Hubert Knoblauch beschreibt mit dieser Transformation der Religionen eine weder in Opposition zu institutionalisierten Religionen stehende Sozialform, noch als randständig zu bezeichnende Spiritualität, sondern eine alltägliche Praxis (die er »populär« nennt, ebd.:150), die sich über eine Globalisierung des religiösen Wissens ausbreitet (ebd.:151). Die religiöse Akteurin Dorothea Kurteu der *Gira Graz des Ilê Axé Oxum Abalô* reflektiert diesen Ansatz mit dem passenden Wortspiel: »Alles Geistige wird hoch beachtet, aber Geister nicht.« (Kurteu im Interview mit Scharf da Silva, Graz, 12.5.2016). Andreas Feldtkeller weist auf die lange Auseinandersetzung und Verflechtung zwischen einem europäisch aufgeladenen Religionsbegriff und den mit diesem Konzept in Zusammenhang stehenden Begriffen aus nicht-westlichen Sprachen hin. Es sei

»[...] kein gangbarer Weg, in postkolonialer Absicht darauf zu verzichten, den europäisch aufgeladenen Religionsbegriff weiterhin auf Sachverhalte aus nicht-westlichen kulturellen Traditionen anzuwenden. Aussichtsreicher erscheint es dem gegenüber, die Geschichte der Wechselwirkungen zwischen dem europäischen Begriff »Religion« und den damit verbundenen nicht-westlichen Konzepten aktiv weiter voranzutreiben und dabei die Rolle nicht-westlicher Akteure ernst zu nehmen und zu unterstützen.« (Andreas Feldtkeller 2014:35)

Gerade durch die empirische Forschungsausrichtung der Ethnologie können mittels einer (im zweiten Kapitel dieser Arbeit bereits skizzierten) Polyphonen Ethnologie vielfältige Stimmen von religiösen Akteur*innen sichtbar gemacht werden, was mir ein wichtiges Anliegen dieser Arbeit ist.

Wie ich im Folgenden unter den Gesichtspunkten von Wegen und Wurzeln über den Prozess einer kulturellen Kannibalisierung erörtern werde, ist die Geschichte Brasiliens durch die Kolonialzeit aufs Engste mit dem europäischen Denken verbunden und auch mit ihrer Geschichte verflochten. Das bedeutet jedoch keine Ausschließlichkeit der Schaffung von Kultur (in Brasilien und anderswo) nur durch eine einzige Quelle (z. B. der europäischen oder der afrikanischen), sondern eine soziale und kulturelle Wissensvermittlung auf vielen unterschiedlichen Ebenen. Diese historische Entwicklung mit einem Blick von außen quasi zu ignorieren und für Brasilianer*innen ein ›Othering‹ durchzuführen (vgl. im fünften Kapitel über Bildlichkeit), indem alles Europäische negiert wird (wie ich es in verschiedensten Gesprächen und Kontexten wahrgenommen habe),

würde meines Erachtens weder der Realität entsprechen und dazu auch eine erneute Bevormundung bedeuten.

Die Unterteilung in zwei Formen von Religionen – in »große«, monotheistische Weltreligionen und »kleine«, manchmal polytheistisch verstandene Religionen wie der Umbanda und ihnen zugeschriebenem »Aberglauben«, die dem Glauben diametral gegenübergestellt werden – ist heutzutage überholt, findet sich aber leider immer noch bzw. immer wieder in Beschreibungen über Religionen. So findet sich in der Hauptbibliothek der Humboldt Universität Berlin, dem Grimm-Zentrum, im 3. Stock eine Rubrik mit Büchern, die als »LC 33000ff Magisch-religiöse Praktiken, Besessenheit (Aberglauben)« kategorisiert werden. Ich habe den zuständigen Fachreferenten der Bibliothek im Januar 2019 gebeten, dies aus dem Respekt vor der Pluralität an Glaubensrichtungen statt einer Gegenüberstellung von Glaube und Aberglaube zu überdenken und zu ändern. Ich möchte dies nicht als Kritik an einer hervorragenden Einrichtung der Humboldt Universität hervorbringen mitsamt seiner Architektur, dem Service und dem enormen Wissensspeicher, sondern um die alltägliche Präsenz von überholten Begriffen zu illustrieren.

Religionen werden aus der »westlich-theologische[n] Unterscheidung zwischen Religion und Religionen, die aus der Diskussion über den Absolutheitsanspruch des Christentums entstanden ist« (Michaels 1997:8) nicht als pluralistische Möglichkeiten beschrieben, sondern im Singular als allgemeingültige Wahrheit. Diese Klassifizierung basiert auf dem universalistischen Anspruch der christlichen Kirche und einem evolutionistischen und ethnozentrischen Gedankengut, das einen namentlich bekannten Gründer, ein schriftliches »Buch« und ein formelles Dogma voraussetzt. Auch andere mitgliederreiche Glaubensgemeinschaften haben diese Art zu denken übernommen und unterscheiden »in Wahrheit verkündende« und in der Religionsentwicklung »zurückgebliebene« und abgewertete Religionen. Wahr ist daran einzig die Unkenntnis (vgl. Goodman 1994[1988]:9). So wird z. B. im Buch »Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen« von Veronica Futterknecht, Michaela Noseck-Licul und Manfred Kremser eine inhaltliche Unterteilung in »Heilung in den Weltreligionen« und »Heilung in ethnischen Religionen« erstellt, wobei in der ersten Kategorie der Weltreligionen die abrahamitischen Religionen, der Buddhismus und der Sikhismus genannt sind und in der zweiten Kategorisierung die sogenannten »ethnischen Religionen« wie die Umbanda (vgl. Futterknecht/Noseck-Licul/Kremser 2013).

Vertreter*innen einer postkolonialen Religionswissenschaft widerum diagnostizieren den Begriff der Religion als ein koloniales Machtinstrument zur Unterdrückung anderer Kulturen (vgl. Kleine 2016), weil es ihn nicht in anderen, außereuropäischen Sprachen gab und gibt. Bei all dieser Schwierigkeit um Begrifflichkeiten, möchte ich mich dennoch der Meinung von Bettina E. Schmidt anschließen, dass der Begriff ›Religion‹ zu sehr in der Alltagssprache

und im Rechtsverständnis eingegangen ist, als dass wir als Wissenschaftler*innen ihn einfach abschaffen könnten.

»Wir können einen Begriff, der in der Alltagssprache verwendet wird und der Eingang in internationales Recht, in die Menschenrechte und andere Verfassungen erhalten hat, nicht einfach ignorieren und uns damit vom Alltag der Menschen, deren Kulturen wir erforschen, distanzieren. Ethnologie arbeitet schon lange nicht mehr nur im Elfenbeinturm der Wissenschaft.« (Bettina Schmidt 2008:10)

Ich schließe mich Christoph Kleines Reflexion an, dass es mit diesem Argument auch nicht möglich wäre, über andere abstrakte Kategorien wie Kunst, Familie oder Politik in anderen als dem europäischen Kontext zu forschen. Statt die Kategorien für einen metasprachlichen Austausch abzuschaffen, sollte vielmehr die Empirie gestärkt werden (vgl. Kleine 2016).

»Dann ist plötzlich alles nur Erfindung, und keine der Kategorien darf man auf außereuropäische Kontexte anwenden. Wie armselig! Und wie eurozentrisch! Da wird unter dem Vorwand, anderen Kulturen nicht unsere Konzepte und Ordnungsvorstellungen aufdrücken zu wollen, nur noch Nabelschau betrieben, und der Rest der Welt ausgeblendet oder zumindest viktimisiert, indem dieser als bloßes Opfer westlicher Hegemonialbestrebungen abgewertet wird. [...]»

Die Agency der nichteuropäischen Akteure, ihre Fähigkeit zur kreativen Aneignung, Ablehnung oder Modifikation westlicher Konzepte, ihr eigener Anteil an der Entwicklung der Theorien und Terminologien des Fachs werden nicht mehr zur Kenntnis genommen. Das finde ich wissenschaftshistorisch verheerend und politisch höchst fragwürdig.« (Christoph Kleine 2016)

Diese Wechselwirkungen im interkulturellen theologischen Diskurs sollte auch, wie eingangs (im Stand der Forschung) verteidigt, die Verwendung von passenden Begriffen für religiöse Handlungen reflektieren. So gibt es für den üblichen Begriff der ›Besessenheit‹ (possession) auch emische Begrifflichkeiten wie ›Inkorporation‹, aber auch neutrale und eine Metaebene einnehmende Begriffe wie den Terminus der Trance.

Obwohl Richard Brackmann im Ringen um Begrifflichkeiten die Umbanda mit einer geschätzten Anhängerschaft von etwa acht Millionen Umbandist*innen in Brasilien bereits 1960 als Religion bezeichnete (vgl. Brackmann 1959/60:158)¹³⁷, wurde sie in Brasilien erst über 50 Jahre später durch die

¹³⁷ »Hierbei trat die Tatsache zutage, dass die alten afrikanischen Glaubenselemente, durch indianische Anschauungen erweitert, mit dem Christentum eine eigenartige

damalige Präsidentin Dilma Rousseff im Jahr 2012 offiziell als solche im Gesetz 12.644 und vier Jahre später im Jahr 2016 als immaterielles Kulturerbe anerkannt (vgl. Porfírio 2012, *Presidência da República* 2012¹³⁸). Die offizielle Statistik Brasiliens (IGBE¹³⁹) zählt eine viel geringere Mitgliedschaft von Umbandist*innen in Brasilien als dessen Bekanntheitsgrad in der brasilianischen Gesellschaft vermuten lässt. Während 1991 noch 542.000 Mitglieder registriert worden waren, waren es im Jahr 2000 nur noch 432.000 (vgl. Prandi 2004). Im Jahr 2010 ging die Anzahl auf 407.000 Gläubige zurück. Die »generalized social presence of Umbanda references in Brazilian common knowledge« (Giumbelli 2014:180) ist jedoch weitaus größer als nur 0,21% Umbandist*innen in der brasilianischen Gesellschaft. Aufgrund ihrer stigmatisierten Position in einem der größten christlichen Länder der Welt, welches seit der Kolonialzeit alle afrikanischen oder indigenen Religionen systematisch unterdrückt und im Sinne einer Verteufelung ausgegrenzt hat (vgl. Gonçalves da Silva 2016:490f.), kann auch von anderen Zahlen ausgegangen werden (vgl. Spliesgart 2011:1). Auch heute noch (bzw. wieder) verstecken sich viele Angehörige der afroindigenen Religionen hinter einer christlichen Fassade. So gehen andere Quellen von ca. 30 Millionen Gläubigen alleine in Brasilien im Jahr 1974 aus (vgl. De Groot Brown/Bick 1987:73).

In diesem Zusammenhang ist es interessant, den Begriff ›Religion‹ in den gesellschaftspolitischen Kontexten und Diskursen in Brasilien und in Mitteleuropa näher zu betrachten. Während es in Brasilien für die Gläubigen der afrobrasilianischen Religionen wichtig ist, das Recht auf den Status einer Religionsgemeinschaft in der Gesellschaft einnehmen zu dürfen und nicht als ›Sekte‹ oder ›Kult‹ negativ betitelt zu werden und dafür Mitglieder von 600 *Terreiros* alleine in Recife in weißer ritueller Kleidung mit Umzugsplakaten mit dem Schriftzug »Candomblé e Umbanda são sim religiões«¹⁴⁰ jährlich

Mischung eingingen, aus welcher sich im Laufe der Zeit der heutige Umbanda-Kult formte, der sich noch in einer ständigen Weiterentwicklung befindet, jedoch bereits durch Festlegung gewisser dogmatischer Grundlinien das Gepräge einer Religionsgemeinschaft erhalten hat.« (Brackmann 1959/60:157)

138 Die Internetseite der staatlichen Stiftung Palmares (vgl. Porfírio 2012) bezieht sich auf das größte Quilombo Brasiliens im 17. Jahrhundert (vgl. Kapitel »Erinnerung«). Diese seit 1988 existierende Einrichtung des brasilianischen Staates widmet sich der Förderung und dem Erhalt der afro-brasilianischen kultureller Manifestationen. Sie zertifiziert u. a. auch Quilombola-Gemeinschaften (bislang 2.476 Quilombolas), die dadurch ihre Rechte anerkannt bekommen und ihnen den Zugang zu Sozialprogrammen der Bundesregierung eröffnen. Sie unterstützt ebenso die Umsetzung des seit 2003 geltenden Bundesrechtes 10.639/03, das den Unterricht der Geschichte Afrikas und von den Afro-Brasilianer*innen in Schulen festschreibt.

139 ›Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.‹

140 *Candomblé* und Umbanda sind tatsächlich (sim=ja dient als Betonung) Religionen.

in Protestumzügen (»Caminhada dos Terreiros de Pernambuco«¹⁴¹) auf die Straße gehen¹⁴², wird aufgrund der monotheistischen Dominanz der christlichen Religion im mitteleuropäischen Raum der Begriff der Religion von den religiösen Akteur*innen zwar meist nicht explizit abgelehnt, aber der Begriff der Spiritualität bzw. eines »spirituellen Einweihungsweges« bevorzugt¹⁴³. Die religiöse Akteurin Dorothea Kurteu der *Gira* Graz von *Terra Sagrada* bringt es auf den Punkt, indem sie sagt:

»Nein, Terra Sagrada ist keine Religion für mich. Religion ist etwas für mich, woran Menschen glauben. Ich glaube nicht an Orixás oder Entitäten, sondern ich erfahre sie. Das ist kein Glaubenssystem.« (Dorothea Kurteu, Filha-de-Santo borilada und Cambona der Gira Graz des Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 12.5.2016)

Auch die religiöse Akteurin Heike Bergmann/anonymisiert der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* betont diese distanzierte Haltung zum Begriff der Religion und einen Zugang zum Terminus der Spiritualität:

»Religion war etwas, über das man sachlich sprach, dem man sich zugehörig zeigte auf einem Blatt Papier wie der Steuererklärung. Es war in jedem Fall nichts, was ich über das Gefühl erlebte.

Spiritualität hatte für mich einen bewundernswerten Nimbus, etwas, das ich nicht kannte, und von dem ich dachte: in meiner Kultur gibt es das nicht, das ist also nichts für mich, nicht vorgesehen, nicht gangbar, nichts, worüber ich weiter nachdenken müsste.« (Heike Bergmann/anonymisiert, ohne Ortsangabe-Berlin, 29.1.2019)

3.4 Mythos als erzählende Weltdeutung

Im Vordergrund von Mythen als sakraler Erzählungen stehen meist die Beschreibungen von Gefühlen und Affekten wie Neid, Lust, Hingabe, Eifersucht, Wut oder Freude, die die Menschen unmittelbar ansprechen. Ernst

¹⁴¹ Umzug/Demonstrationen der *Terreiros* von Pernambuco

¹⁴² Auch in anderen Bundesstaaten wie Bahia im Mai 2014 protestierten Menschen auf der Straße. Der Richter Eugênio Rosa de Araújo hatte in einem Prozess in Rio de Janeiro 2014 ausgesagt, dass der *Candomblé* und die Umbanda keine Religionen seien, was Protestmärsche von Anhänger*innen der afrobrasilianischen Religionen in Recife/Pernambuco auslöste, vgl. Ministério Público de Pernambuco 2014.

¹⁴³ Vgl. »Wege als Mobilisierung von religiösem Wissen | Spiritualität als Resistenz« im vierten Kapitel über Sakrale Globalisierung.

Cassirer beschreibt diese Art und Weise eines emotionalen Denkens und der Weltwahrnehmung als grundlegende symbolische Form. Dem Flüchtigen der Erfahrungswelt wird eine Eigenwelt als Spiegelung der eigenen Emotionen durch den Mythos geschaffen, in dem ein einzelnes Ich einem kollektiven Wir begegnen kann (vgl. Cassirer 2010[1925]), wie es Reginaldo Prandi am Beispiel der afrobrasilianischen Religionen ausführt:

»Histórias que falassem da ventura e do sofrimento, das lutas vencidas e perdidas, das glórias alcançadas e dos insucessos sofridos, das dificuldades na luta pela manutenção da saúde contra os ataques da doença e da morte. Todas as narrativas a respeito dos fatos do cotidiano, por menos importantes que pudessem parecer, tinham que ser devidamente consideradas.« (Reginaldo Prandi 2001:17)

[Geschichten, die von Glück und Leid, von den besiegten und verlorenen Kämpfen, vom erreichten Ruhm und den erlittenen Misserfolgen, von den Schwierigkeiten im Kampf um die Erhaltung der Gesundheit gegen die Angriffe von Krankheit und Tod sprachen. Alle Erzählungen über die täglichen Tatsachen, so unwichtig sie auch erscheinen mögen, mussten gebührend berücksichtigt werden.]

Bevor ich im Folgenden auf die religiöse Vorstellungswelt eingehe, wie sie im *Ilê Axé Oxum Abalô* gepflegt wird, möchte ich anmerken, dass es sich dabei lediglich um einen Auszug der Lebenswirklichkeit handeln kann und von mir nicht als allgemein gültig, sondern situativ im Sinne des ›Situated Knowledge‹ nach Donna Haraway gemeint ist. Situiertes Wissen bezieht sich auf eine Darstellungsweise, die verschiedene Perspektiven an Wissen verknüpft und ihre sozialen Positionierungen sowie mögliche blinde Flecken offenlegt, da Wissen an und für sich immer begrenzt, kontextabhängig und lokal ist (vgl. Haraway 1988).

Auch in Brasilien ist das religiöse Wissen der Umbanda und des *Candomblé* im Grunde genommen kein »subalternes« oder verborgenes Wissen, sondern allseits bekannt und zugänglich. Es wird vom dominanten Machtdiskurs (des Christentums) und von politischen sowie rassistischen Konstellationen bewusst als marginalisiert und peripher beschrieben, um die eigene Macht zu legitimieren und zementieren. Vanda Ferreira untermauert diesen Kulturkampf zwischen Representation und Widerstand:

»O país está dividido no Brasil oficial e no Brasil real. O oficial é baseado nos valores europeus, em que as questões raciais sempre foram escamoteadas, lançando mão, como disfarce, do mito da democracia; o real é o Brasil que luta há séculos pela defesa de sua cultura e passa a ser sujeito de seu próprio destino.« (Vanda Ferreira, zitiert in Theodoro 2010:12)

[Das Land ist in ein offizielles Brasilien und ein echtes Brasilien unterteilt. Das Offizielle basiert auf europäischen Werten, in dem die Fragen nach rasifizierter Zugehörigkeit immer verschleiert wurden, wobei der Mythos der Demokratie als Deckmantel diene. Das Wirkliche ist das Brasilien, das seit Jahrhunderten darum kämpft, seine Kultur zu verteidigen und zum Gegenstand seines eigenen Schicksals zu werden.]

Ich werde mich bemühen, einerseits bereits niedergeschriebene brasilianische Quellen für die Veranschaulichung der Anderswelt *Aruanda* und der Mythologie der *Orixás* als Grundlage auszuwählen und andererseits Beobachtungen und Zitate von religiösen Akteur*innen aus dem neueren religiösen Feld der Umbanda im deutschsprachigen Europa mit einzubringen. Die Schwierigkeit besteht darin, dass es für dieses mitteleuropäische religiöse Feld noch keine grundlegenden Forschungen gibt und auch die einzelnen Akteur*innen teilweise selbst noch am Lernen und Sammeln von Wissen sind.

Exemplarisch werde ich am *Orixá* Obá im vierten Kapitel (über sakrale Globalisierung) auch auf die Kritik von *Mãe* Habiba an der Art und Weise der Narration der mythologischen Themen eingehen. Aus Zeit- und Platzgründen begrenze ich mich hier auf eine kürzere Fassung und werde nur manche Mythen kritisch betrachten, da alleine die kulturelle und sprachliche Aufnahme und Übersetzungsleistung der Mythologie der *Orixás* aus dem Brasilianischen Portugiesisch in die deutsche Sprache eine eigene Forschung wert wäre. Die religiöse Vorstellungswelt, das Glaubenssystem und der Zugang für ihre religiösen Akteur*innen durch einen spirituellen Einweihungsweg im *Ilê Axé Oxum Abalô* werde ich im vierten Kapitel der Sakralen Globalisierung im Unterkapitel über ›Religiöse Felder – Verflechtungen und Grenzziehungen‹ auf der Grundlage der nun folgenden Darstellungen der in Brasilien üblichen Glaubensvorstellungen von Umbanda und Candomblé und ihre vielfältigen Mischformen genauer vorstellen können.

An dieser Stelle möchte ich kurz anmerken, dass es sich im *Ilê Axé Oxum Abalô* um eine Religionsform handelt, die in Brasilien sowohl als emische als auch als analytische Kategorie als ›Ubandomblé‹ bekannt ist, welches eine Mischung aus Umbanda mit Candomblé darstellt (vgl. Nogueira Negrão 1996:152, Scharf da Silva 2017[2004]:73ff.). Diese Verortung zeigt sich auch im Namen dieser Gemeinschaft, in der die *Orixá*- und nicht die *Cabocla*-Qualität der *Mãe-de-Santo* zum Ausdruck kommt, wie es typisch für eine reine Umbanda wäre. Vermutlich hieße sie dann ›Tenda da *Cabocla* Oxitaia‹ und nicht *Ilê Axé Oxum Abalô*.

3.4.1 Mythologie der Orixás

Die *Orixás* sind in der Religion der Yorùbá und der sich darauf berufenden afroamerikanischen Religionen wie dem brasilianischen Candomblé und der Umbanda oder der kubanischen Santería afrikanische Gottheiten bzw. Göttinnen und Götter. Es sind mantische *Orixás*, die durch das Yorùbá-Orakel in Ilê Ifé (im heutigen Nigeria) mit Kaurischnecken befragt werden, dem in Brasilien sogenannten ›Jogo-de-búzios‹ (Spiel mit den Kaurimuscheln). Die *Orixás* sind vieles gleichzeitig, also polyperspektivisch (vgl. Hödl 2003:8), und zeichnen sich nicht durch eine transzendente, sondern eine immanente Heiligkeit aus, wie es *Mãe Habiba* ausführt:

*»Aus meinem Verständnis und unserer gelebten Praxis heraus sind Orixá-Traditionen spirituelle und religiöse Wege, die sich einer spirituellen Immanenz verbunden fühlen. Das heißt, in ihnen wohnt Weltenempfinden, eine Liturgie und Kosmologie, die das Heilige als solches im Irdischen und darüber hinaus anwesend sieht. Das Sakrale und das Profane, das Unsichtbare und Sichtbare, das Vertikale und Horizontale durchdringen einander in einem fortwährenden zyklischen Tanz.«
(Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 5.11.2014)*

Im *Ilê Axé Oxum Abalô* wird diese heilige Dimension auf der Erde, die *Mãe Habiba de Oxum Abalô* als das Göttliche bezeichnet, das »hier im Irdischen immanent« ist, »es gibt keine transzendenten Götterbilder. Es sind heilige Kräfte, die sich in der Welt hier und jetzt manifestieren« (Kreszmeier, zitiert durch Lenser 2014:47) und mit den Worten besungen wird:

»Olorum | Está no aye | Está no aye | Olorum« (Liederbuch Pontos Cantados des Ilê Axé Oxum Abalô, 2018)

[Der Himmel | ist auf Erden | ist auf Erden | der Himmel.]

Dieses Lied bildet den beginnenden Gesang eines jeden umbandistischen Rituals und besingt die existenzielle Verbindung als immanente Transzendenz des Göttlichen in allem, im Alltag, in den Pflanzen, Menschen, Dingen. Da das Weltliche in der Vorstellungswelt der Umbanda vom Heiligen durchdrungen ist, ist das Durcharbeiten und Lösen der menschlichen Alltagsprobleme und Leiden wichtig, um zu einem glücklichen Leben zu gelangen. Die religiöse Akteurin Fernanda Arrighi Czarnobai der *Gira* Berlin unterstreicht die helfende Art und Weise der spirituellen Entitäten in ihren Worten als eine Lösung von persönlichen Problemen.

»É um trabalho espiritual pela caridade. Os espíritos estão lá para nos ajudar. Eles tratam a nossa saúde ou qualquer outro problema pessoal ou financeiro. A gente vai muito à um terreiro, porque temos algum problema. Sempre senti muito isso. Fui lá para tomar passe, para me proteger.« (Fernanda Arrighi Czarnobai, *Filha-de-Santo und Ogã der Gira Berlin*, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 6.3.2018)

[Es handelt sich um eine spirituelle Arbeit im Namen der Nächstenliebe. Die Geister sind da, um uns zu helfen. Sie behandeln unsere Gesundheit oder andere persönliche oder finanzielle Probleme. Wir gehen viel zu einem Terreiro, weil wir ein Problem haben. Ich habe es immer so empfunden. Ich ging hin, um ein Handauflegen zu erhalten, um mich zu schützen [schützen zu lassen, Anm. ISdS].]

Von grundlegender Bedeutung ist die Zirkulation der Lebensenergie, die über die *Orixás* vermittelt wird. In den afrobrasilianischen Religionen wird sie mit dem Yorùbá-Begriff *Axé* (yorùbá: Àṣẹ) benannt. Dieser Terminus wird vom ›Povo de Santo‹¹⁴⁴ auch als Begrüßung und Ausdruck für positive Energie, Kraft, Segen, Schutz und gute Wünsche verwendet.

»Alle Dinge besitzen Aṣẹ, die Götter, die Ahnen, die Geister, Menschen, Tiere, Pflanzen, Steine, aber auch Worte wie Lieder, Gebete, Lobgesänge, Flüche, sogar das alltägliche Gespräch. Aṣẹ steht im Zentrum der religiösen Aktivität der Yorùbá, sie ist wesentlich eine performative Kraft, die mit Aktivität zunimmt und mit Passivität abnimmt. Deshalb ist religiöse Aktivität in der Form von Gebeten und Opfern wichtig, sonst werden die Götter zu leeren Idolen. Man muss sie füttern, sonst sterben sie.« (Hans Hödl 2003:8)

Mit der Betonung auf eine dem Leben innewohnende Heiligkeit zeigt sich eine Überschneidung im Denken von Rosi Braidotti in ihrer ›Politik der Affirmation‹ mit dem umbandistischen Denken. »Mit dem Aktivieren theoretischer Ressourcen der Immanenzlinie möchte ich einen differenzierenden und doch verkörperten und eingebetteten Materialismus vorschlagen, der dem metaphysischen Gehabe der Transzendenzlinie misstraut.« (Braidotti 2018[2006]:11).

Orixás können als deifizierte Vorfahren mit einer irdischen Geschichte, Kräfte, Göttinnen und Götter und auch Naturelemente des Feuers, der Erde, des Wassers und der Luft angesehen werden, die in einem sogenannten *Xiré* (einem Kreis oder Tanz der Götter) sind. In Brasilien, aber auch in Mitteleu-

144 Volk-im-Heiligen (das Heilige bezeichnet die Religion), den Umbandisten und Can-domblisten.

ropa erscheinen die *Orixás* in der Umbanda indirekt, indem sie die grösseren Räume darstellen, in denen die Entitäten wirken. Oder, in den Worten der religiösen Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada*, »sie wirken auch in die Arbeiten der Entitäten mit hinein, sie stehen hinter ihnen – das könnte ein Bild sein.« (Grote im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 24.3.2016). Die *Orixás* sind im ontologischen Sinn Elemente der Natur in ihren unterschiedlichen und vielfältigen Daseinsformen wie Wind und Blitz (*Iansã*), Fluss und See (*Oxum*), Quelle und Moor (*Nanã*), Nebel und Regen (*Euá*), Feuer und Steinbruch (*Xangô*), Regenbogen (*Oxumarê*), Luft (*Oxalá*), Erde (*Obaluaiê*), Meer (*Iemanjá*), Blätter und Kräuter (*Ossaim*), Watt und aufgewühltes Wasser (*Obá*), Baum (*Tempo/Iroko*) oder Wald (*Oxóssi*).

»Wenn wir ein polytheistisches Weltbild haben, dann müssen wir ganz andere, sich bewegende Modelle des Zusammenwirkens von Kräften wahrnehmen, wo das, was z. B. in einer großen Dürreperiode ... In einer großen Dürreperiode hat der Regen Priorität. Wie ist die Ausprägung einer Regen- oder einer Wasserentität, einer Wassergottheit? Dort wird sie einen ersten Rang haben. Während in einer Zeit, die von großen Überschwemmungen geprägt ist, werden andere Kräfte einen anderen Rang haben.

Im polytheistischen Sinn gibt es einen Rangaufschwung, zu denen gibt es Helferkräfte, die dann helfen, dies zu ermöglichen. Und wenn dieser Ausgleich, diese Jahreszeit vorbei ist, entstehen wieder andere Helferkräfte. Es ist ein bewegtes, ein dynamisches, ein mobiles Verständnis von Rängen und damit auch von Hierarchien, von Kräften.« (Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011)

Auch diese Zuordnungen zu Naturelementen sind vielgestaltig, weil es für die *Orixás* wiederum verschiedenen Ausprägungen (sogenannte ›Qualidades‹)¹⁴⁵ gibt, die Kombinationen von Feuer-assoziierten *Orixás* mit Luft- oder Erdelementen möglichen machen – oder aber Wasserqualitäten mit Feuer oder Luft kombinieren und so eine Vorstellung von unendlich vielfältigen Göttinnen und Göttern und ein davon abgeleitetes Menschenbild schaffen. Reginaldo Prandi führt diese Vorstellung von Vielfältigkeit der spezifischen Manifestationen der *Orixás* folgendermaßen aus:

»Pode-se, por exemplo, cultivar uma Iemanjá jovem e guerreira, de nome Ogunté, uma outra velha e maternal, Iemanjá Sabá, entre outras. Assim, cada orixá se multiplica em vários, criando-se uma diversidade de devoções, cada

145 In der Yorùbá-Religion Santería auf Kuba heißen die im Brasilianischen so benannten ›Qualidades‹ (Qualitäten) ›Caminhos‹ (Wege) (vgl. Prandi 2001:24).

qual com um repertório específico de ritos, cantos, danças, paramentos, cores, preferências alimentares, cujo sentido pode ser encontrado nos mitos.« (Reginaldo Prandi 2001:24)

[Es kann zum Beispiel eine junge, kriegerische Iemanjá verehrt werden, Ogunté, und eine andere alte und mütterliche Iemanjá Sabá. So wird jeder Orixá auf mehrere Arten multipliziert, wodurch eine Vielfalt von Verehrungen geschaffen wird, die jeweils ein spezifisches Repertoire an Riten, Liedern, Tänzen, Farben und Essensvorlieben enthalten, deren Bedeutung in den Mythen zu finden sind.]

Während dieses Wissen um die verschiedensten Namen und Wesenszüge der *Orixás* und spirituellen Entitäten im brasilianischen Kontext oral von Generation zu Generation weitergegeben wird und auf eine lange Erfahrung zurückgreifen kann, wird es im *Ilê Axé Oxum Abalô* schrittweise erlernt. Diese Vielgestaltigkeit fokussiert sich mehr in Bezug auf die sich phänomenologisch zeigenden Naturelemente und weniger auf die Namen der Gottheiten, wie es folgender Dialog mit der religiösen Akteurin aus Graz Frida Merlin/anonymisiert von *Terra Sagrada* exemplarisch reflektiert:

»Inga Scharf da Silva: Welche Kräfte oder Linien arbeiten vor allem in Graz? Ogum? Xangô wegen der Gebirge? Oder gibt es keinen Bezug?

Frida Merlin/anonymisiert: Ja! Es gibt einen Bezug, die Felsen der Gebirge hier sind schon Xangô. Aber es sind Repräsentationen von diesen Energiequalitäten. Pai Buby hat das viel betont, dass es viele verschiedene Waldqualitäten gibt, nicht nur einen Wald. Oder: In welcher Verbindung steht dieser Xangô? Steht er z. B. mit Wasser in Verbindung? Auch die Mythen, die sich auf der kollektiven Ebene zeigen, sprechen von diesen Beobachtungen in der Natur.« (Frida Merlin/anonymisiert, Iya Ebomin der Gira Graz des Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 18.5.2016)

Die spirituelle Akteurin Manuela Bazzana der *Gira Stein des Ilê Axé Oxum Abalô* erläutert in ihren Worten die Bandbreite an Möglichkeiten der einzelnen ›Qualidades‹ der *Orixás*:

»Was ist Nanã? Und jetzt merke ich, es ist sowohl als auch. Es liegt ja so wirklich nahe beieinander. Man sagt ja, Nanã sei die Älteste, die Quelle ist aber das jüngste Wasser überhaupt. Und trotzdem wieder das älteste. Und da denke ich auch wieder, schlussendlich kommt es wirklich darauf an, wo du dich verbunden fühlst, wenn du mit dieser Kraft gehst. Was ist es für dich. Weil es gibt ja verschiedenste Nanãs.« (Manuela Bazzana, Filha-de-Santo borilada, Yabacé, Cambona der Gira Herisau, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 14.8.2014)

Diese Verbindung oder Repräsentanz der Gottheiten (und spirituellen Entitäten) mit Elementen der Natur ist elementar. Sie schließt die Vorstellung von Vielfältigkeit ein, da jeder Fluss und jedes Feuer sich von einem anderen gleicher Art spirituell, seelisch und im Charakter unterscheidet und somit auch die sie bewohnenden, repräsentierenden und seienden Gottheiten und Geister (vgl. Kreszmeier 2001:102,135). Was für die Diaspora der afrikanischen Sklavinnen und Sklaven in Brasilien galt, wie es *Mãe Habiba* formuliert, kann auch für die Diaspora in Europa gelten:

»Wer Gott im Wind erkennt, im Meer oder Fluss, im Stein, im Baum, im Feuer, in der Sonne oder im Regenbogen, wird ihn finden, egal wo. Genau das ist diesen Menschen geglückt: Sie haben die Götter und Göttinnen Afrikas in Brasilien wiederentdeckt. Sie hätten sie überall wiederentdeckt.« (Astrid Habiba Kreszmeier 2001:22)

Gleichzeitig haben die *Orixás* auch einen irdischen Ursprung als Menschen und Ahn*innen. Stephen Prothero betont das »durch und durch menschliche Auftreten« der *Orixás* und die Abwesenheit von Unterscheidungen zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit, weil alles von der Lebensenergie des *Axé* durchdrungen ist (vgl. Prothero 2011[2010]:244).

»Wenn man sich in die Mythologie einliest, in die der Orixás, dann wird man sehen, dass sich einige Haupt-Orixás entwickelt haben, um die sich ganz viele Geschichte drehen. Aber: Jeder Orixá hat in sich seine Geschichtsbildungen, seine Mythen, seine Mitspieler, seine Gegenspieler und die auch miteinander eine Geschichte bilden. Jeder hat in sich sein Königreich. Es ist nicht nur Xangô, der sein Königreich hat. Es ist genauso Obá, es ist genauso Oxum, es ist genauso Oxóssi, der in seinem Mythos bedeutend ist.« (Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo des Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011)

So sind die *Orixás* durch Verwandtschaft miteinander verbunden. Iemanjá und Naná gelten als die Mütter zweier großer Familien – Iemanjá ist die Mutter von Exú, Oxum, Ogum, Oxóssi, Iansá sowie Obá und Naná ist die Mutter von Euá, Oxumaré, Obaluaiê, Tempo und Ossaim. Darin versinnbildlichen sich zwei verschiedene Verwandtschaftssysteme, die bereits vor der Kolonialzeit und der Sklaverei in Westafrika ineinander übergegangen sind. Ursprünglich ist Naná als Vodún, eine Urgottheit des Volks der Ewe aus Dahomey in Westafrika, in den Glauben der Yorùbá integriert worden (vgl. Verger 2013[1981]:15). Die Göttin Euá ist die Mutter von Xangô, wie

es im Mythos »Euá é expulsa de casa e vai viver no cemitério«¹⁴⁶ (vgl. Prandi 2001:237f.) berichtet wird. Xangô lernte seine leibliche Mutter aber nie kennen, weil er von Iemanjá großgezogen wurde (ebd.).

»Refugiou-se na mata, onde teve o filho. [...] escondera o recém-nascido na floresta. Mas quando o procurou já não mais o encontrou. Pois perto do lugar onde deixou o filho, vivia Iemanjá. E Iemanjá escutou o pranto do bebê, rescolheu-o e prometeu criá-lo como se fosse filho seu. Euá nunca mais encontrou seu filho. [...] Ele foi criado por Iemanjá, que deu a ele o nome de Xangô« (Reginaldo Prandi 2001:237f.)

[Sie fand Zuflucht im Wald, wo sie ihren Sohn gebärte. [...] Sie versteckte das Neugeborene im Wald. Aber als sie ihn suchte, fand sie ihn nicht mehr. Denn in der Nähe des Ortes, wo sie ihren Sohn zurückgelassen hatte, lebte Iemanjá. Und Iemanjá hörte das Schreien des Babys, nahm es auf und versprach, es wie ihren eigenen Sohn aufzuziehen. Euá hat ihren Sohn nie wiedergefunden. [...] Er wurde von Iemanjá aufgezogen, die ihm den Namen Xangô gab.]

Oxum ist die Mutter von Logum Edé, der aus einer amourösen Verbindung mit Oxóssi hervorging, wie es im Mythos »Logum Edé nasce de Oxum e Erinlé«¹⁴⁷ (vgl. Prandi 2001:136) erzählt wird.

Die *Orixás*, die spirituellen Entitäten und die durch sie beeinflussten Menschen sind weiblich, männlich oder »meji«, d. h. beides, abwechselnd oder dazwischen (vgl. Amaral 2002:70). So wird der Orixá Logum Edé manchmal als ein *Orixá* angesehen, der abwechselnd jeweils für ein halbes Jahr männlich und ein halbes Jahr weiblich ist. Der *Orixá* Oxumarê ist eine Gottheit, die sowohl männlich als auch weiblich ist, sich dabei aber nicht fest definiert, sondern ein »Dazwischen« ist. In den Mythen der *Orixás* (vgl. Beniste 2014[2006], Cossard 2007, Prandi 2001, Verger 1981) sind die Gottheiten in ständigem Austausch und vielfältigem Kontakt, der auch in den Liedtexten des *Ilê Axé Oxum Abalô* Eingang findet, wie beispielsweise in einem Lied von Ogum *Beira Mar*:

»É sentinela de Oxum/É remador de Iemanjá/Ogum Beira Mar (bis)« (Liederbuch des *Ilê Axé Oxum Abalô*, 2018).

[Er ist der Wächter von Oxum/Er ist der Ruderer von Iemanjá/Ogum des Meeresraums.]

¹⁴⁶ Euá wird von Zuhause vertrieben und wird auf dem Friedhof leben

¹⁴⁷ Logum Edé wird von Oxum und Erinlé geboren. Erinlé ist eine »Qualidade« von Oxóssi.

Die *Orixás* pflegen untereinander Freundschaften und ein reges Liebesleben, sowohl hetero- als auch homo- oder bisexuell. Es gibt feste Partnerschaften wie u. a. zwischen der Meeressäuggöttin Iemanjá und dem Himmelsgott Oxalá, der Süßwassergöttin Oxum und dem Feuergott Xangô, dem Pflanzengott Ossaim und dem Waldgott Oxóssi als auch Liebschaften wie zwischen der Flussgöttin Oxum und der Windgöttin Iansã oder der Wasserfallgöttin Oxum und dem Waldgott Oxóssi (vgl. Prandi 2001).

Es ist Reginaldo Prandis großes Verdienst, in seinem Buch »Mitologia dos Orixás«¹⁴⁸ von 2001 einen umfangreichen Schatz an 301 empirisch gesammelten afrobrasilianischen Mythen der *Orixás* veröffentlicht zu haben, der von ihm über zehn Jahre lang zusammengetragen worden ist. Er integriert in seiner Feldforschung auch das 1928 von Agenor Miranda Rocha geschriebene Dokument mit Mythen der *Orixás*, das im sozialen Kontext einer Mehrheit von Analphabet*innen in diesem religiösen Feld in Bahia entstanden ist. Pierre Fatumbi Verger hatte es in den 1950er Jahren erstmals von der *Mãe-de-Santo Mãe Senhora Oxum Muiwá* (mit bürgerlichem Namen Maria Bibiana do Espírito Santo) des *Ilê Axé Opô Afonjá* gezeigt bekommen.¹⁴⁹ Dreißig Jahre später war es erstmals von Willfried Feuser und José Mariano Carneiro da Cunha veröffentlicht worden. 106 von diesen Mythen hat Prandi in afrikanischen Ländern, 126 in Brasilien und 69 auf Kuba zusammengetragen (vgl. Prandi 2001:25–333, Miranda Rocha 2009[1928], Feuser/Carneiro da Cunha 1982).

3.4.2 Umbanda | Wurzeln und Wege

»Aber woher kommen all diese Gottheiten?« fragte ich.

»Das ist eine komplizierte Geschichte. Zunächst einmal gibt es einen sudanesischen Zweig, der im Nordosten Wurzeln geschlagen hat, schon seit den Anfängen des Sklaventums, und daher kommt der Candomblé der *Orixás*, das heißt der afrikanischen Gottheiten. In den Staaten des Südens überwiegt der Einfluß der Bantustämme und hier beginnen Vermischungen in Kettenreaktion. Während die Kulte im Norden den alten afrikanischen Religionen treu bleiben, entwickelt sich im Süden die ursprüngliche Macumba zum Umbanda, beeinflusst vom Katholizismus,

¹⁴⁸ Mythologie der *Orixás*. Es gibt keine deutsche Übersetzung dieses Buchs.

¹⁴⁹ Pierre Fatumbi Verger hatte die Position des Ojuobás, der Augen Xangôs, in diesem *Terreiro* inne.

vom Spiritismus à la Kardec und ähnlichen europäischen Okkultismen ...«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:215f.)

Es wird von brasilianischen Wissenschaftler*innen immer wieder wegen der möglichen Herkunftsorte bzw. Wurzeln einzelner Glaubensinhalte, Wertvorstellungen, spiritueller Entitäten und religiöser Ritualen gerätselt, wie es auch Eco thematisiert, aber im Grunde genommen versteht die Umbanda sich als eine Neuschöpfung auf brasilianischem Boden. James Clifford beschreibt diesen Prozess von Kulturschöpfung im Sinne von »Wegen statt Wurzeln«, indem er die bewusste Verdrehung der zwei gleich ausgesprochenen und anders geschriebenen Worte »Roots« (Wurzeln) und »Routes (Wege) verwendet, um deren Verschränkung zu betonen (vgl. Clifford 1997). Da es sich bei der Umbanda um eine oral überlieferte und praxisbezogene Religion ohne ein spezifisches Buchwissen handelt, gibt es in ihrem Verständnis weder in Brasilien, noch im mitteleuropäischen Raum (oder an einem anderen Ort auf der Erde) die eine wahre und echte Umbanda. In Abgrenzung zum Kardezismus, aus dem sie sich hervorgegangen beschreibt, definieren die Gläubigen der Umbanda sich nicht über Dogmen oder Schriften, die Universalcharakter für ihre religiösen Akteur*innen hätten (vgl. Nogueira Negrão 1996:146).

*»[...] a Umbanda não tenha uma codificação, como o espiritismo (kardecismo) tem. Não tem um codificador (apesar de muitos irmãos quererem codificá-la) justamente para não criar certos dogmas e mitos, para não impor uma concepção única a respeito da Espiritualidade, dando-se a liberdade para que os irmãos se utilizem dos segmentos teológico-religioso [sic!] que mais tiver afinidades [...]«
(Hugo Saraiva 2007)*

[Die Umbanda hat keine Kodifizierung wie der Spiritismus (Kardezismus). Es gibt keinen Verschlüssler (obwohl viele Geschwister sie kodifizieren wollen), gerade um keine bestimmten Dogmen und Mythen zu erschaffen, um nicht eine einzige Vorstellung von Spiritualität zu erzwingen und den Geschwistern die Freiheit zu geben, die theologisch-religiösen Segmente zu nutzen, denen sie am meisten zugeneigt sind.]

Stattdessen gibt es Umbandas im Plural, die sich auf eine in ihrem jeweiligen Kontext wirksame Interpretationen von Wissen stützen, die nicht dogmatisch sind. Iyá Habiba affirmiert diese Pluralität der Umbanda:

»Wichtig ist, nicht zu vergessen, dass meine Antworten sehr subjektiv sind, dass ich für eine bestimmte von Umbanda bzw. Orixá-Tradition sprechen kann, dass es in dieser Tradition eine große Pluralität gibt und dass es wohl viele andere

Meinungen und Interpretationen dazu gäbe.« (Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Skype Stein AR – Berlin, 5.11.2014)

Auch Emerson Giumbelli affirmiert diesen Umstand, indem er sagt, dass

»In the end, Umbanda's spatiality and temporality is multiple, as its very definition: stretched between numerous cultural references and challenges by the proliferation of modes of understanding and practice.« (Emerson Giumbelli 2014:180)

Um diese Offenheit zu gewährleisten, streben die einzelnen Umbandas selbst organisierte und kleine Gemeinschaften an, in denen das Wissen mehrheitlich oral übermittelt wird. Die brasilianische religiöse Akteurin aus Berlin Fernanda Arrighi Czarnobai unterstreicht die polymorphe Ausführung der Umbanda und gliedert die »germanische Umbanda« in die Reihe der unterschiedlichen Versionen dieser Religionspraxis ein.

»Tem tantas as umbandas no Brasil: umbanda esotérica, umbanda sagrada, umbanda popular, umbanda tradicional, até umbanda kardecista. Umbanda é diferente em todas as partes do Brasil, em Santa Catarina, Belém, Bahia, em São Paulo ou Rio de Janeiro, todos tem outro tipo de umbanda.

Então a umbanda »germanica« é diferente da umbanda do Brasil assim como nenhuma das umbandas do Brasil são iguais umas às outras e que também não vão ser iguais as umbandas europeias.« (Fernanda Arrighi Czarnobai, Filha-de-Santo und Ogã der Gira Berlin, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 6.3.2018)

[Es gibt so viele Umbandas in Brasilien: Esoterische Umbanda, Heilige Umbanda, Populäre Umbanda, Traditionelle Umbanda, sogar Kardecistische Umbanda. Umbanda ist in allen Bundesstaaten Brasiliens anders, in Santa Catarina, Belém, Bahia, São Paulo oder Rio de Janeiro, alle haben eine andere Art von Umbanda. So unterscheidet sich die »germanische« Umbanda von der Umbanda in Brasilien, so wie keine der brasilianischen Umbandas untereinander gleich sind und auch nicht mit den europäischen Umbandas identisch sind.]

In das umbandistische Glaubenssystem sind die religiösen Vorstellungen der während der über 350 Jahre andauernden portugiesischen Kolonialherrschaft (1500–1888) nach Brasilien als Sklavinnen und Sklaven verschleppten Bantu-Völker (aus Südwest- und Südostafrika), der Ewe (aus dem ehemaligen Königreich Dahomey im heutigen Benin in Westafrika) und der Yorùbá (im heutigen Nigeria in Westafrika), aufgenommen worden, auf deren ethnischer

Grundlage sich religiöse Schulen – in der religiösen Terminologie ›Nações‹ (Nationen) genannt – herausgebildet hatten: Kongo-Angola (Bantu-sprachige Kulturen), Jeje (Dahomey) und Nagô-Ketu (Yorùbá). Durch die letzten Sklavenimporte kamen vor allem Angehörige der Yorùbá in einer Zeitepoche, die über die offizielle Abschaffung der Sklaverei bis in die Illegalität hinausging, nach Brasilien. Da sie kürzere Zeit unter der Sklavenherrschaft leiden mussten, war es ihnen im Vergleich zu den Bantu-sprachigen Völkern einfacher, ihre Kultur und Religion zu bewahren (vgl. Verger 2013[1957]:23). So gingen zu Beginn des 19. Jahrhunderts die ersten Institutionalisierungen des Candomblé hervor, die auch für andere afrobrasilianischen Religionen dominant wurden, deren religiöse Vorrangstellung über akademische Forschungen und Verschriftlichungen unterstützt worden waren (vgl. Capone 2009). Da es wegen der willentlichen Zerstörung bei der Ausrufung der Neuen Republik nur wenige Dokumente in staatlichen Archiven gibt, ist die Forschungslage schwierig. So können lediglich vereinzelte regionale Forschungen diese ethnisch-religiösen Zuordnungen belegen. So weist u. a. Rafael de Nuzzi Dias auf die rituellen Wissensbestände der afrikanischen Bantu in seinem Forschungsfeld von Riberão Preto im Bundesstaat São Paulo hin:

»Aliás, essa associação entre »cemitério« e »mar«, em nada evidente do ponto de vista da cultura judaico-cristã ocidental, nem mesmo deve ser tomada como algo originalmente construído no âmbito da religiosidade umbandista. Parece muito mais razoável argumento em favor da tese de que a umbanda, ao menos tal como se manifesta na região de Riberão Preto, é amplamente devedora da cultura dos povos bantos. Isso porque tal associação já era parte fundamental da cosmologia dos bantos que desembarcaram em terras brasileiras.« (Rafael de Nuzzi Dias 2011:169f.)

[Im Übrigen sollte diese Verbindung zwischen »Friedhof« und »Meer«, die aus dem Blickwinkel der westlichen jüdisch-christlichen Kultur überhaupt nicht ersichtlich ist, nicht einmal als etwas betrachtet werden, das ursprünglich im Rahmen der umbandistischen Religiosität konstruiert wurde. Es scheint ein viel vernünftigeres Argument für die These zu sein, dass die Umbanda, zumindest wie sie sich in der Region von Riberão Preto manifestiert, weitgehend der Kultur der Bantu-Völker zu verdanken ist. Dies liegt daran, dass diese Assoziation bereits ein fundamentaler Teil der Kosmologie der Bantu war, die auf brasilianischem Territorium landeten.]

Neben diesen afrikanischen religiösen Elementen sind auch indigene schamanistische Elemente Südamerikas (vgl. Saraiva 2010[2008]) und verschiedene Strömungen des europäischen Spiritismus in die umbandistische Weltvorstellung integriert worden (vgl. Spliesgart 2011). So entstand mit der Umbanda eine ei-

gene afroamerikanische Variante der Yorùbá-Religion. Robert Farris Thompson merkt dazu an: »They show us means by which religions can come together to make not bloodshed but peace and sense.« (Farris Thompson 1993:97). Mittels ihrer ästhetischen Symbolsprache integriert die Umbanda heterogenste Glaubensvorstellungen, wie z. B. aus dem Volkskatholizismus (Heiligenfiguren), der jüdischen Kabbala (Bodenzeichnungen der spirituellen Entitäten), der universalen Esoterik (Amulette) etc. So stellt Delene de Jesus Klein/Schätti exemplarisch aus Akteur*innen-Perspektive die Umbanda als eine ökumenische Religion dar, die religiöse Traditionen aus aller Welt miteinander verbindet:

»Die Umbanda fasziniert, weil sie eine ökumenische Religion ist, absolut brasilianisch und doch so universell. Sie verbindet die verschiedensten Traditionen, vom Kongo und Iorubá, über das Christentum, das Judentum, den Sufismus, den Buddhismus, den kardecistischen Spiritismus bis hin zum Wissen der brasilianischen Ureinwohner ... [...]

In der Umbanda findet man Teile aller Religionen, von den ältesten Traditionen bis zu den neuesten mystischen Bewegungen. Mit dieser Multikultur, frei von starren Dogmen und absolutistischen Doktrinen, ist sie bereit für das dritte Jahrtausend! [...]

Die zahlreichen Widersprüche in der umbandistischen Literatur, in den Umbanda-Zentren und vor allem unter den Umbandisten selbst, belegen diese wunderbare Offenheit. Ihre Anhänger leben diese Freiheit! Umbanda ist eine lebendige Religion hier und jetzt! (Delene Klein 2006¹⁵⁰)

Auch strukturell zeigt sich die Vermengung von Vorstellungswelten, indem die spirituellen Entitäten im umbandistischen Verständnis in verschiedenen sogenannten Abstammungslinien (linhas)¹⁵¹ kategorisiert werden, die von jeweils einem *Orixá* (Göttinnen und Götter) mit seinen verschiedenen Naturdomänen geleitet und beschützt werden (vgl. Ortiz 1991[1978]:78–86).

¹⁵⁰ Ab 2016 ist Delene Klein als Delene Schätti wieder erneut als Medium der Umbanda im Internet zu finden, wo sie ihre Angebote des Channeling, Kartenlegens/Tarot, mediale Beratungen, Trance und Schamanismus teilweise gegen Bezahlung anbietet sowie seit Mai desselben Jahres ein eigenes Umbanda-Haus eröffnet hat; vgl. Kapitel »Kartographie der Umbanda im deutschsprachigen Raum Europas« im vierten Kapitel der Sakralen Globalisierung (vgl. Schätti 2019).

¹⁵¹ Die umbandistische Literatur in Brasilien spricht immer wieder von sieben Linien der Umbanda: Linie von Oxalá (*Caboclas/Caboclos*), Linie von Iemanjá (Weibliche *Orixás, Marinheiros*), Linie von Ogum (Boiadeiros), Linie von Xangô, Linie von Oxóssi (*Caboclas/Caboclos, Boiadeiros*), Orientalische Linie, Afrikanische Linie (*Pre-tas Velhas/Pre-tos Velhos*). Diese Einteilungen sind nicht einheitlich, sondern von Haus zu Haus unterschiedlich.

»Os Caboclos, embora associado a Oxossi, Orixá da caça, que na Umbanda é louvado como rei das Matas, estão sempre ligados a um determinado Orixá e mantêm suas características, de alguma forma ligada a esse Orixá. Por isso, podemos ter Caboclos de Oxossi, de Ogum, de Xangô, de Iemanjá, de Oxum, etc.« (Falangeiros da Aruanda 2013)

[Die Caboclos werden zwar mit Oxossi, dem Orixá der Jagd, assoziiert, der in der Umbanda als der König der Wälder verehrt wird, sind jedoch immer mit einem bestimmten Orixá verbunden und behalten dessen Eigenschaften, die durch eben diesen Orixá kommen. Daher können wir Caboclos de Oxossi, Ogum, Xangô, Iemanjá, Oxum usw. haben.]

Dieser Dialog und Austausch zwischen *Orixás* und den spirituellen Entitäten verdeutlicht sich exemplarisch auch in einem Gesang für die *Caboclos de Ogum* im Liedrepertoire von *Terra Sagrada*:

»A primeira espada | Quem ganhou foi ele | A primeira espada | Quem ganhou foi ele | Mas ele é | Ele é Ogum Megê | Que vem lá de Aruanda | Pra seus filhos proteger | A primeira espada.« (Liederbuch Pontos Cantados, 2012)

[Wer das erste Schwert | Wer es gewonnen hat, war er | Das erste Schwert | Wer es gewonnen hat, war er | Aber er ist | Er ist Ogum Megê | Von Aruanda kommend | um seine Kinder zu beschützen | Das erste Schwert.]

Christoph Wagenseil kategorisiert die Umbanda in Deutschland unter dem Sammelbegriff der »Afroamerikanischen Religionen«, wobei er auch auf den Beitrag indianischer Religionen und deren Hinzunahme von Tabak als zerebrnelles Element eingehen sowie auf den Einfluss von westlichen alternativ-esoterischen Strömungen wie dem Spiritismus und der Theosophie (Wagenseil 2006). Ferner wird die Umbanda (wie andere afroamerikanische Religionen) von den dominanten Religionen und ihrer Schriftkultur und Dogmatik durch die Betonung ihrer religiösen Praxis unterschieden: »Im Unterschied zu den auf Offenbarung und heiliger Schrift aufbauenden Religionen bestimmt sich die Identität über die regelgerechte Ausübung der Praxis und hierzu befähigenden Initiationen.«. (ebd.)

Im Zentrum der umbandistischen Religionspraxis stehen die Verkörperungen von spirituellen Entitäten in dafür ausgebildeten, personalen Trancemedien, den sogenannten Medien oder *Filhas-* und *Filhos-de-Santo*¹⁵². Von einigen umbandistischen Vertreter*innen werden diese spirituellen Kräfte ontologisch

152 *Filhas-* und *Filhos-de-Santo* (bras. port.): Töchter- und Söhne-im-Heiligen.

als ›Geister‹ benannt und angesehen. Die spirituellen Entitäten nehmen in dieser Sichtweise eine anthropomorphe Gestalt an und bestehen aus weiblichen und männlichen Wesen. Viele Praktizierende schreiben ihnen eine irdische Herkunft zu und glauben, dass sie aus dem Anliegen der ›Caridade¹⁵³ nach ihrem physischen Tod als Geistwesen auf der Erde wirken. Andere religiöse Akteur*innen, wie im Fall der *Terra Sagrada*, nehmen die spirituellen Entitäten als eine zeitlich nicht definierte spirituelle Dimension wahr. Um den Kontakt und den Austausch zwischen der materiellen Welt der Menschen mit den immateriellen Welten herzustellen, sind der Körper und die Sprache bzw. die damit verbundene Trance als Bewusstseinschulung nötig und das Gespräch von grundlegender Bedeutung. Im Ritual sprechen die spirituellen Entitäten mit externen Gäst*innen, die zu den religiösen Ritualen in Umbanda-Stätten eingeladen werden, in den menschlichen Sprachen.

3.4.3 Aruanda: Die Bantu-Anderswelt der spirituellen Entitäten

»Der wahre Tribut, den man den Toten schuldet, besteht darin, sie so zu behandeln, als ob sie noch am Leben wären.« (Vilém Flusser, zitiert nach Guldin/Bernardo 2017:5)

Die spirituelle, mit der menschlichen Welt durchdrungene Parallel- bzw. Mit-Welt zur weltlichen Welt wird in der Umbanda *Aruanda* genannt. Sie zeigt sich nicht als ein Gegenüber, sondern als eine andere Dimension, die als immanent angesehen wird. Geschichtlich und geographisch gesehen war Aruanda ein Ausfuhrhafen von Sklavinnen und Sklaven in Angola, von dem Menschen während der portugiesischen Kolonialzeit von 1538–1851 nach Brasilien verschleppt wurden. In der Umbanda, die auf diese kollektive Erinnerung der Sklaverei Bezug nimmt, hat sich die Bedeutung des Wortes *Aruanda* verändert und bezeichnet einen utopischen Ort einer Anderswelt, wo sich die spirituellen Entitäten aufhalten, wenn sie nicht von Menschen inkorporiert werden, »o paraíso da liberdade perdida«¹⁵⁴.

153 Caridade (bras. port.): Nächstenliebe, karitative Wohltätigkeit, Fürsorge. Ein typisches Wort des Kardezismus, das auch Eingang in die Umbanda gefunden hat.

154 Ein Paradies der verlorenen Freiheit (Wikipedia 2019/Aruanda). Da die Umbanda keine kodifizierte Religion ist, kann der Begriff *Aruanda* mehrere Auslegungen für die allgemeine Beschreibung einer spirituellen Ebene bzw. Welt annehmen. Für die traditionelle Umbanda (die sich auf den Gründungsmythos von 1908 bezieht) sind die Bewohner*innen von Aruanda spirituelle Entitäten, die im karitativen Geben für das Gute arbeiten und sich im Gewand von *Pretas/os Velhas/os* und *Caboclas/os* u. a. manifestieren. Ihre wahre Form überwindet jede äußerliche Erscheinung. Für den

Aruanda und damit auch die umbandistische Vorstellungswelt wird von spirituellen Entitäten bevölkert, welche sich als Personifizierungen von Ahn*innen der brasilianischen Gesellschaft und Geschichte darstellen bzw. erscheinen im »Gewand« (um damit einen Terminus der Religion zu verwenden) dieser Manifestationen. Reginaldo Prandi nennt die spirituellen Entitäten in der Umbanda »[...] nossa origem plural, máscaras de nossa identidade mestiça« (Prandi 2005:132)¹⁵⁵. Hinter diesen emisch benannten Gewändern oder Masken verbergen sich die spirituellen Entitäten bzw. Geister von versklavten Afrikaner*innen aus Brasiliens Kolonialzeit (weibliche *Pretas Velhas* und männliche *Pretos Velhos*) und spirituellen Wesen indigener Einwohner*innen Brasiliens (*Caboclas* und *Caboclos*), Kindern (*Crianças*), Matrosen (*Marinheiras* und *Marinheiros*), Viehhirten (*Boiadeiros*), »Zigeuner*innen«¹⁵⁶ (*Ciganas* und *Ciaganos*) und »Leuten von der Straße« (*Pombagiras* und *Exus*)¹⁵⁷ (vgl. Scharf da Silva 2017[2004]:150–153)¹⁵⁸. Im Alltag von Umbandist*innen ist das Ahn*innengedenken eine Selbstverständlichkeit, wie es *Mãe Habiba* ausführt:

»Das, was dazwischen lebt, zwischen den Welten der Lebenden und der Toten. Das macht das afrikanische Weltendenken ganz stark aus. Die Idee, wir seien von unseren Ahnen losgelöst, ist aus afrikanischer Sicht eine völlige Illusion. Ganz

Kardezismus ist *Aruanda* gleichzusetzen mit einer Anderswelt »Nosso Lar« (Unser Zuhause), wie es das bekannteste Medium Brasiliens Chico Xavier durch den Geist von André Luiz in seinem gleichnamigen Buch psychographiert hat. *Aruanda* werden darin afrikanische Elemente zugeschrieben, die sich mit jüdisch-christlichen Elementen synkretisiert haben. So wird *Aruanda* als »spirituelle Zitadelle« auch in den Büchern »Tambores de Angola« (Trommeln von Angola), »Aruanda« und »Cidade dos Espíritos« (Stadt der Geister) des Geistes Ângelo Inácio erwähnt, die von dem Medium Robson Pinheiro niedergeschrieben wurden (ebd.).

155 unser pluralistischer Ursprung, Masken unserer mestizierten Identität

156 Ich übersetze hier die Entitätengruppe der *Ciganas/Ciaganos* wortwörtlich mit »Zigeuner*in«, auch wenn mir die korrekte Benennung mit Sinti und Roma bewusst ist. Sie soll hier nur der reinen Übersetzung dienen und keine Diskriminierung sein; vgl. Birman (1985[1983]) über die symbolische Umdeutung sozialer Begriffe und Praxis durch die Umbanda. Tobias Marx dokumentiert in seiner Forschung über Roma-/Zigeunereliten in Bulgarien und Mazedonien, dass die Begriffe für die eigene ethnische Identität situations- und personenabhängig verwendet werden (vgl. Marx 2014:37–41).

157 Thiele bezeichnet die *Pombagiras* als »Schwellengestalten«, die »durch ihr Verhalten stets den sozialen Normen« widersprechen (vgl. Thiele 2006:132).

158 Im *Ilê Axé Oxum Abalô* werden die Linien der *Boiadeiros*, der *Baianas/-os*, der *Crianças* und der *Ciganas/Ciaganos* nicht kultiviert, weil es schon die Pflege der *Orixá*-Ebene und vier Entitätenlinien (*Pombagira/Exú*, *Cabocla/Caboclo*, *Preta Velha/Preto Velho*, *Marinheira/-o*) gibt (vgl. Merlin/anonymisiert im Interview mit Scharf da Silva, Graz, 18.5.16).

im Gegenteil: Die Art und Weise, wie wir uns beziehen auf unsere Vorfahren ... Dass wir unterscheiden zwischen Vorfahren und Ahnen – und Ahnen, die zu Megadimensionen werden, divine, also göttliche Wirkungskraft entwickeln, also dieser Bezug zu diesen Ahnenwelten ist eine enorme Bezugsebene für die afrikanischen Welten, die sich auch ausgebreitet haben in der Welt.» (Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011)

Ein Anliegen der Umbanda liegt in der Heilung in ihren unterschiedlichen individuellen und kollektiven Formen, in Gesundungsprozessen und Problemlösungen emotionaler und sozialer Art. So ist es nicht verwunderlich, dass sich eine Parallele im Wort Umbanda in der südwestafrikanischen Bantu-Sprache Kimbundu aus Angola im Begriff 'mbanda' findet, der auch eine traditionelle, in dieser Region verwendete Medizin bezeichnet (vgl. Kubik 1991:160f., Pollak-Eltz 1993:175). In der brasilianischen Form konzentriert sich der heilende Aspekt auf die psychotherapeutische Betreuung. Hugo Saraiva nennt die Umbanda daher eine »pronto-socorro espiritual« (spirituelle Notaufnahme, Saraiva 2007). Erich Fülling belegt eine Überlieferung des Wortes Umbanda im Bezug zu Heilung in Brasilien ebenfalls für die 1970er Jahre: »Der ursprüngliche Sinn des Namens ist nicht ganz klar. Vielleicht bedeutet er »magische Heilkunst«. Auf jeden Fall stammt er aus Afrika.« (Fülling 1966:45). Auch in der brasilianischen und der europäischen Form ist dieser heilende Aspekt sehr wichtig (vgl. Csanádi 2013:195–220).

Ich habe anfangs Vilém Flussers Worte aus einem anderen Zusammenhang zitiert, um diese erinnernde Integration der bereits verstorbenen Menschen in die momentan lebendige Welt zu verdeutlichen. Diese Erinnerung wird in der Umbanda durch personale Medien umgesetzt, indem diese im Zustand der Trance verschiedenste Geister verkörpern. Die Zeichnung, die im Internet unter der Beschreibung »Mediunidade na Umbanda – Sensações normais que o médium pode sentir«¹⁵⁹ die verschiedenen personifizierten spirituellen Entitäten bzw. Bewusstseins Ebenen illustriert, verdeutlicht diese multiple Wahrnehmung sehr eindringlich.

Meiner Meinung nach handelt es sich bei diesen Personifizierungen der spirituellen Entitäten der Umbanda um die Verinnerlichung kolonialer Zuschreibungen und deren Belebung und Neubewertung durch eigene, spirituelle Erfahrungen. Die objektivierenden Zuschreibungen werden aktiv angeeignet, um daraus eine neue brasilianische Identität über den religiösen Mikrokosmos hinaus zu entwickeln. Zwei dieser spirituellen Entitäten-Gruppen begrün-

159 Medialität in der Umbanda – Normale Sinneswahrnehmungen, die das Medium fühlen kann.



Abb.8 »Mediunidade na Umbanda – Sensações normais que o médium pode sentir« (Matéria Astral 2013)

deten die Umbanda in Brasilien und sollen im Folgenden näher vorgestellt werden. Sie stellen Prototypen für die Abschaffung der Sklaverei (*Pretas Velhas* und *Pretos Velhos*) und die Unabhängigkeit Brasiliens von der portugiesischen Kolonialmacht (*Caboclas* und *Caboclos*) dar.

3.4.3.1 Die *Caboclas* und *Caboclos*

Die Verwendung des Begriffs *Cabocla/Caboclo* ist im profanen brasilianischen Sprachgebrauch nicht eindeutig. Im Wörterbuch der portugiesischen Sprache, dem Aurélio, wird das Wort etymologisch von dem Tupi-Wort ›Kari'boka‹ hergeleitet und bedeutet »vom Weißen abstammend« (vgl. Aurélio 1986:302). Es werden mit diesem Begriff die Nachfahr*innen der indigenen Bevölkerung Brasiliens mit weißen Europäer*innen bezeichnet, aber auch Bäuerinnen und Bauern oder Menschen aus ländlichen Gebieten. Teodoro Sampaio leitet den Terminus von einem anderen Tupi-Wort »caá-boc« ab, was »vom Walde kommend« bedeutet (vgl. Sampaio 1914[1901]:243). Die Stadtbevölkerung deutet das Wort *Caboclo* daher auch manchmal als eine pejorative Bezeichnung für Indigene. So gibt es in der Umbanda zwei Arten von *Caboclas* und *Caboclos*, denen gemeinsam ist, dass ihre irdischen Manifestationen einst vom Land kamen und als spirituelle Wesen in der Umbanda auf der Suche nach einer neuen Position und Identität in einer urbanen Religion sind: die *Caboclas/-os de Couro* (»Leder-*Caboclas/-os*«, also Viehhirten/*Boiadeiros*) (vgl. Geocities 2014)¹⁶⁰ und die *Caboclas/Caboclos de Pena* (»Feder-*Caboclas/-os*«, also »Indianer*innen«).

»Os Caboclos de Pena são todos aqueles que se apresentam pela representação da imagem do Índio. Já os Caboclos de Couro são os Boiadeiros. Ainda tem os Caboclinhos, que são índios meninos, muito comuns no Nordeste do Brasil. Muito

¹⁶⁰ Einige der Darstellungen in der Umbanda vermischen auch die Bilder von Viehhirt*innen und Indianer*innen, vgl. Faculdade de Teologia Umbandista 2016.

se fala a respeito de que tipo de espíritos poderia ser os Caboclos, Pretos-Velhos, etc ... Seriam mesmo índios? Ou em relação aos Pretos-Velhos, seriam somente negros ou escravos?» (Falangeiros da Aruanda 2013)

[Die Feder-Caboclos sind all jene, die durch das Bild eines Indianers repräsentiert werden. Die Leder-Caboclos sind die Viehhirten/Boiadeiros. Es gibt dann noch die Caboclinhos, das sind Kinder-Indigene, die im Nordosten Brasiliens sehr häufig sind. Es wird viel darüber gesprochen, welche Art von Geist die Caboclos, Pretos-Velhos usw. sein könnten ... Sind sie überhaupt Indigene? Oder in Bezug auf die Pretos Velhos, sind es lediglich Schwarze oder Sklaven?]

Da im *Ilê Axé Oxum Abalô* lediglich die *Caboclas/Caboclos de Pena* kultiviert werden, geht die vorliegende Arbeit nur auf diese Gruppe ein.

Im Religiösen erfährt das Wort *Cabocla* und *Caboclo* eine Deutungsänderung. *Caboclas* und *Caboclos* bezeichnen die spirituellen Entitäten bzw. Geister von indigenen Vorfahr*innen, die einst vor der Kolonialzeit im heutigen Brasilien gelebt hatten (vgl. Newton de Almeida 2003:56, Prandi 2005:126). Das Aurélio ordnet den Begriff zwar der »Folklore« zu, spricht ambivalenterweise aber gleichzeitig von Vergöttlichung:

»Bras. Folcl. Personificação e divinização de tribos indígenas segundo o modelo dos cultos populares de origem africana, paramentada, porém, com os trajes cerimoniais dos antigos tupis.« (Aurélio 1986:302f.).

[Brasilianische Folklore. Personifizierung und Vergöttlichung von indigenen Stämmen nach dem Vorbild der populären afrobrasilianischen Kulte, bekleidet, aber mit den zeremoniellen Kostümen der einstigen Tupis.]

Ihre Bezeichnungen benennen diverse Gruppen: einige sind mit Namen aus der indigenen Sprache Tupi benannt, wie etwa *Caboclo* Ubirajara, *Cabocla* Jupira oder *Caboclo* Tupinambá. Andere werden durch ein Emblem bezeichnet: *Caboclo* Pena Verde (Grüne Feder), *Cabocla* Sete Flechas (Sieben Pfeile), *Caboclo* Cobra Coral (Korallenfarbene Schlange) (vgl. Gonçalves da Silva 1994:88). Die *Caboclas* und *Caboclos* sind die Gruppe mit den zahlreichsten spirituellen Entitäten (vgl. statistische Langzeitstudie von Nogueira Negrão 1996:202f.). Sie sind die Anführer*innen aller anderen spirituellen Wesen in der Umbanda. In Brasilien erfolgt daher auch die Initiation in die Umbanda über die Krönung (»coroação«) der eigenen *Cabocla* bzw. des *Caboclo* im Kopf des Mediums, d. h. der Identifizierung des Mediums mit seinem zentralen Schutzgeist. Er fungiert psychologisch als Leiter (bras.: *guia*) für die anderen Geistwesen, die andere Aspekte der religiösen Persönlichkeit des Mediums darstellen. Im *Ilê Axé Oxum Abalô* gibt es diese Art von Ritual der Krönung der eigenen *Cabocla* bzw. des

eigenen *Caboclo* nicht, stattdessen erfolgt eine offizielle Initiation mit der Bejahung, Teil einer spirituellen Gemeinschaft werden zu wollen.

Die *Caboclas* und *Caboclos* stehen in Brasilien für Bodenständigkeit und Verwurzelung mit dem brasilianischen Boden und dem Überlebenskampf gegenüber den europäischen Invasoren und werden als »donos da terra«¹⁶¹ (Teles dos Santos 1995) bzw. als eigentliche Besitzer*innen des Landes benannt, weil sie schon vor der Ankunft der europäischen Invasoren im Land und auf dem brasilianischen Boden lebten. Im Gegensatz zu den »importierten« Göttern und Geistern (bzw. Seelen) der beiden »Pole« des »spirituellem Kontinuum« (*Candomblé* und Kardezismus), stellen die umbandistischen Entitäten Prototypen der Brasilianisierung bzw. Umbandisierung dar (vgl. Nogueira Negrão 1996:202f.), die sich als eine Gegenbewegung zur Reafrikanisierung etabliert hat: In den afrobrasilianischen *Terreiros* werden sie mit den brasilianischen Unabhängigkeitsbewegungen in Zusammenhang gebracht und an unterschiedlichen Nationalfeiertagen gefeiert, die damit korrespondieren, so u. a. am 21. April (dem Todestag des Unabhängigkeitskämpfers Tiradentes im Jahr 1889) am 2. Juli (dem Tag der Unabhängigkeitserklärung Bahias im Jahr 1823) und dem Unabhängigkeitstag am 7. September, als sich Brasilien 1822 von Portugal lossagte (vgl. Teles dos Santos 1995:24).

Die *Caboclas/Caboclos* gelten als Wissende um die Kräuter des Waldes und der lokalen Medizin, die in der Umbanda unter dem Schutz des Wald- und Jagdgottes Oxóssi (vgl. Prandi 2005:135) stehen. Durch ihre Reise über den Atlantik nach Europa werden die *Caboclas* und *Caboclos* im mitteleuropäischen Raum nicht mehr vordergründig als brasilianisch wahrgenommen, sondern als eine Kraft der eigenen Bodenständigkeit. Ein »local knowledge« (Howell 1995:165) als Wissen um den Ort und damit verbundenen Erinnerungen der Kindheit oder anderen Lebensabschnitten ist Teil dieses Gefühls, dass die *Caboclas/-os* etwas Eigenes seien. So bezieht die religiöse Akteurin Charlotte Betula/anonymisiert der *Gira* Berlin in ihrer Beschreibung die deutsche Geschichte als Boden, auf dem sie das Bild der *Caboclas/-os* zeichnet, mit ein:

»Für mich zeigen sich die Caboclos als ein unterdrückter Teil unserer Psyche, der sich vor allem im Tanz zeigt. Sie kommen mit Stolz, Würde, Wachstum und Kraft. Alles Eigenschaften, die für uns Deutsche als böse gelten, weil wir die Nazizeit erlebt und verursacht haben.« (Charlotte Betula/anonymisiert im Gespräch mit Inga Scharf da Silva im Zug von Zürich nach Berlin, 10.5.2014)

Die spirituellen Entitäten haben eine direkte Wirkung auf die Trancemedien, indem die personalen Medien in den Inkorporationen von *Caboclas* und *Ca-*

¹⁶¹ Besitzer der Erde, dies ist der Titel des Buches.

boclos zu Gefäßen der Kraft von Quellen, Bäumen, Wasserfällen und Nebel (vgl. Kreszmeier im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011) werden. Da es im mitteleuropäischen Raum einen anderen kulturellen Kontext gibt, in dem die in Brasilien üblichen sozialen Typisierungen nicht bekannt sind, tritt der Bezug zu den Naturkräften in den Vordergrund.

Die *Caboclas* und *Caboclos* erscheinen sowohl in der Umbanda als auch in den unterschiedlichen religiösen Traditionen des *Candomblé-de-Caboclo* (der Tradition Angola) in Bahia (vgl. Miranda Previtalli 2008), im Tambor-de-Mina (der Tradition Fon) in Maranhão, im Jarê (vgl. Bannaggia 2015), der Encantaria amazônica (vgl. Prandi 2001b), dem Catimbó und der Jurêma von Pernambuco. Es gibt *Caboclas* und *Caboclos* auch in orthodoxeren Religionsformen wie im *Candomblé nagô-ketu* (der Tradition Yorùbá), die ihre afrikanische Herkunft betonen und in dem männlichen Geheimbund der Egun auf der Insel Itaparica in Bahia (vgl. Teles dos Santos 1995:21 ff.).

Die *Caboclas/Caboclos* verhalten sich in der verkörperten Trance mittels der Körper ihrer Medien energetisch, tanzen und drehen sich gerne, sind in sich zentriert und zielgerichtet und stehen aufrecht. Sie halten oft symbolisch Pfeil und Bogen in den Händen, rufen in den Raum hinein und grüßen die Natur jenseits der Hauswände. Ihre Gesten und Mimik sind von Stolz und Aufrichtigkeit gezeichnet. Die religiöse Akteurin der Gira Herisau Manuela Bazzana beschreibt ihre eigenen Erfahrungen mit ihrer *Cabocla*:

»Es breitet mich aus. Es wird wie ... (macht Wind-Geräusch) ... So pump-up so irgendwie. Und dann geht es in die Bewegung. Und dann geht's ins Feuer rein. Und dann nimmt das wirklich einfach Raum ein. Und ich habe das auch schon so gehört von denjenigen, die dann meine Entität besuchen, dass das dann auch wirklich so wirkt, dass sie ganz viel Raum einnimmt und da wirklich wirkt mit einer ... wie soll ich sagen, mit einer ... Das kann ich dir nicht so genau sagen. Aber es ist einfach eine ganz andere Kraft als die Pretos Velhos, also auf jeden Fall.

Es ist eine, die nach vorne geht, eine, die aktiv ist. Eine Kraft, die aktiv ist, die nicht unbedingt gegenwärtig, so in der Gegenwart wirkt, sondern es ist eine, die fordert und die nach vorne ziehen will. Und das entspricht aber auch der Cabocla ... Mein Gott, wie heißt sie? Oxum Apará, die mich begleitet. Und das ist die Kraft, die mit dir geht, in Liebe, aber eine große Kriegerin und mit Luft und Wasser wirklich nach vorne zieht. Und das spüre ich enorm.

Das spüre ich körperlich. Also wenn mein Bewusstsein dazu kommt, dass ich sie mit meinem Bewusstsein wie zügeln muss, weil das wahrscheinlich sonst irgendwie ausarten würde. Also im Ausmaß, dass sie da irgendwohin prescht und ich das wie ein bisschen zügeln muss, ein bisschen die Kontrolle darüber haben muss.« (Manuela Bazzana, Ex-Filha-de-Santo borilada, Yabacé, Cambona der Gira Herisau von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 14.8.2014)

3.4.3.2 Die Pretas Velhas und Pretos Velhos

Weibliche *Pretas Velhas* und männliche *Pretos Velhos* (wörtlich übersetzt: Schwarze Alte) sind die spirituellen Entitäten von einst versklavten Afrikaner*innen der brasilianischen Kolonialzeit. Während ihr Bezug zur Geschichte in Brasilien offensichtlich ist, verliert er im deutschsprachigen Raum seinen direkten Bezug zur kolonialen Sklaverei, wie es die religiöse Akteurin Frida Merlin/anonymisiert der *Gira* Graz von *Terra Sagrada* ausführt:

»Ja, zwangsläufig auch mit den Sklaven. Es gab aber auch hierzulande Sklaverei durch Leibeigenschaft. Ich denke, es ist sowohl als auch. Es sind einfach Archetypen des alten, weisen Menschen, Lebensweise- und -welten. Ob die nun unbedingt schwarz sein müssen, sei dahingestellt.

Meine Preta Velha erzählt aus ihrem Leben, so im Sinne von »Es war schwer im Leben, ich habe viel gearbeitet«, sie erinnert sich auch an einen Dorfplatz, egal wo auch immer der sich befindet, ob in Afrika oder in Brasilien, jedenfalls kommt sie nicht aus Österreich. Bei anderen Pretos Velhos kann das auch anders sein.« (Frida Merlin/anonymisiert, Iya Ebomin im Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 18.5.2016)

Zwar ist dieser soziale Umstand in den portugiesischsprachigen Gesängen präsent, wird in der Trance aber zeit- und ortlos. Sie werden als »weise Ahnenlinie« wahrgenommen, die Erfahrungen und Erinnerungen aus früheren Zeiten mitbringen. Als solche werden sie auch in den einleitenden Worten der Berliner *Kekerê* Bettina vor einer *Gira* vorgestellt oder auf der Internetseite des *Ilê Axé Oxum Abalô* beschrieben:

»Pretos Velhos – die »Alten Schwarzen« sind spirituelle Kräfte afrikanischen Ursprungs. Ihre Weisheit kommt aus tiefen, alten Erfahrungen und sie bringen uns ihr »altes, zeitloses Wissen« mit ihrem ganzem Herzen.« (http://terrasagrada.info/terrasagrada_graz.html, Abruf am 30.6.2015, am 3.8.2019 existierte diese Internetseite nicht mehr)

Durch die umbandistischen Gesänge, die auch in den Ritualen mit Inkorporationspassagen zentral sind, wird dieses Wissen um ihre einstige soziale Position als Sklavinnen und Sklaven wieder in die Realität der religiösen Akteur*innen hineingetragen. So werden in einer *Gira* der *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos* in den *Giras* von *Terra Sagrada* die Sklavenhütten (die sogenannten *Senzalas*) begrüßt:

»Saravá Senzala/Saravá Terreiro/Nego chegou na Umbanda/Nos tempos de cativoi/Saravá Senzala/Saravá Terreiro/Nego chegou na Umbanda/O Índio foi

primeiro/Saravá Senzala/Saravá Terreiro/Nego chegou na Umbanda/Nos tempos de cativoiro» (Liederbuch, Ilê Axé Oxum Abalô, 2012)

[Sei gegrüßt Sklavenhütte/Sei gegrüßt heiliger Ort/Der Schwarze kam in die Umbanda in Zeiten der Gefangenschaft/Sei gegrüßt Sklavenhütte/Sei gegrüßt heiliger Ort/Der Schwarze kam in die Umbanda. Der Indianer war zuerst da.] (dann Wiederholungen).

Im Ritual zeigen sie sich in Trancemedien verkörpert als alt, weise, lebenserfahren, warmherzig und bodenständig. Die religiöse Akteurin Dorothea Kurteu der Gira Graz von Terra Sagrada sagt »*Preta Velha ist Erde. Eine Form von alter Geschichte.*« (Kurteu im Interview mit Scharf da Silva, Graz, 12.5.2016). Sie laufen vom Alter gebückt, möchten sich auf einen Holzschemel setzen und heißen, süßen Kaffee trinken. Sie reden gerne, geben Ratschläge für das Alltagsleben, beruhigen und bejahen die Fragenden in ihren Lebensentwürfen, trösten und umarmen. Die religiöse Akteurin Charlotte Betula/anonymisiert der Gira Berlin von Terra Sagrada beschreibt ihre Wahrnehmung aus emischer Sicht folgendermaßen:

»Alle sind für mich Wesen, auch die Topfpflanzen, das Wasser, die Tropfen, der Regen da draußen, auch wir Menschen. Eine Entität ist ein Wesen, es ist das Gleiche.

Die Preta Velha sehe ich schon als ein menschliches Wesen, eine alte Frau mit ihren Gewohnheiten, ihrer Erfahrung – keine Lebenserfahrung, sondern eine größere Erfahrung über ein einziges Leben hinaus. Als sei dieses Wissen in dieser alten Frau verkörpert.

Am Anfang hat sie sich gewundert. Sie hat die Landschaft gesehen, wo sie sich befindet. Sie stimmte nicht überein mit den Geräuschen um sie herum. Sie ist nicht in einem trockenen Land, sondern in einem Raum mit Menschen und Musik. Der Raum ist begrenzt. Sie kannte es, ganz krumm zu sein. Und mir tat der Rücken so weh. Bettina meinte dann, ich könne ihr das sagen. Nun können wir gemeinsam aufrecht sein. Denn mein Körper ist ja anders, den sie benutzt. Wir müssen uns erst kennenlernen.

Dass sie ein altes schwarzes Weiblein ist, ist ganz klar. Wir waren menschheitsgeschichtlich ja alle mal schwarz. Diese ganze Ruhe und Weisheit spüre ich schon, diese Verbindung ist da, sie gibt mir Ruhe und Gelassenheit, die ich nie hatte.« (Charlotte Betula/anonymisiert, Filha-de-Santo, Ekede der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Potsdam, 27.4.2016)

Häufig geben die *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos* den Besucher*innen Kerzen für eine Verwendung in einem persönlichen Ritual mit, das sie alleine durchführen sollen. In Brasilien werden diese Kerzen unter anderem auch für katholische Heilige in einer Kirche angezündet (vgl. Scharf da Silva 2017[2004]:163f.), im

Ilê Axé Oxum Abalô werden sie für Naturkräfte am Fluss, See oder im Wald angezündet und in der Anwesenheit der ausführenden Person abgebrannt.

3.4.4 Logum Edé | Das Menschenbild in der Umbanda

Im Menschenbild der Umbanda wird das Selbst durch viele verschiedene spirituelle Entitäten und Gottheiten geprägt, im Ritual inkorporiert und im Alltag durch sie gestärkt und beschützt. Das Selbst und die menschliche Persönlichkeit sind im Gegensatz zur westlichen Vorstellung der Person als abgeschlossener Einheit, die keine Entgrenzung erfahren, also vielschichtig und durchlässig. Im umbandistischen Menschenbild gibt es mehrere Ebenen oder Schichten von Bewusstsein. Sowohl die spirituellen Entitäten, als auch die *Orixás* repräsentieren Kräfte der Natur und tragen gleichzeitig anthropomorphe Züge. Sie übernehmen für die Menschen Schutzfunktionen, die ihnen im individuellen Charakter ähnlich sind und eigene Farben, Rhythmen, Bewegungen, Gefühle, Wochentage, Mythen, Speisen, Tiere, Pflanzen und Familienbeziehungen haben (vgl. Reuter 2003:79ff.).

»Ein höchst faszinierender Aspekt der Orishas ist ihr durch und durch menschliches Auftreten. Sie besitzen Persönlichkeiten und spezielle Vorlieben wie eine eigene Leibspeise, einen Liebblingstrank und Lieblingsmusik. Wie die Götter der Hindus gehen sie die Ehe ein, anders als jene lassen sie sich allerdings wieder scheiden. Und sie sind weitaus leidenschaftlicher als die gezähmten Götter der westlichen Monotheismen, in denen das göttliche Temperament vergleichsweise skandinavisch erscheint.

Die Kluft zwischen dem Heiligen und dem Alltäglichen ist in der Yoruba-Kultur allenfalls ein Haarriss. Auch zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit ist kaum ein Unterschied zu erkennen, da die Menschen die überwältigende Macht der Ashé in sich tragen [...]. (Stephen Prothero 2011[2010]:244)

Das Wort *Orixá* leitet sich von dem Yorubá-Wort ›Ori‹ ab, das »Kopf« bedeutet und auch als die Gottheit des Kopfes und des Trägers der Individualität eines jeden Menschen gilt (vgl. Prandi 2001:24).

»Der Name orìṣà selbst wird entweder als ohun-tí-a-ríṣà erklärt, was so viel bedeutet wie »das was gefunden und gesammelt wurde [...] oder aus Orí (»Kopf«) und ṣè (»beginnen«) abgeleitet, dann bedeutete der Name soviel wie »Quelle des Orí«.« (Hans Hödl 2003:11)

So wird in dieser Vorstellungswelt jeder Mensch von einem spezifischen ›Orixá de Cabeça‹ (*Orixá* des Kopfes) sowie anderen *Orixás* als Archetypen in der

Persönlichkeitsstruktur geprägt, trägt ähnliche Charaktereigenschaften, Temperamente, Verhaltensweisen und eine innere Essenz von Naturelementen in sich. Die Mythen spiegeln erzählte Möglichkeiten für Handlungen und Verhaltensmuster für die Menschen wieder. Zwischen diesen verschiedenen Göttinnen und Göttern gibt es keine Rangordnung, alle *Orixás* tragen sowohl positive als auch negative Eigenschaften in sich (vgl. Reuter 2003:78).

»[...] descobrindo que o mito está impregnado [...] nos arquétipos ou modelos de comportamento do filho-de-santo, que recordam no cotidiano as características e aventuras míticas do orixá do qual se crê descender o filho humano.« (Reginaldo Prandi 2001:19)

[...] um zu entdecken, dass der Mythos sich einschreibt in [...] die Archetypen oder Verhaltensmodelle des *Filho-de-Santo*, die im Alltag an die Merkmale und mythischen Abenteuer des *Orixá* erinnern, von denen angenommen wird, dass der menschliche Sohn abstammt.]

Pierre Fatumbi Verger beschreibt diese Übereinstimmungen der Persönlichkeiten der *Orixás* mit den Menschen als Prozess der Sichtbarmachung von »verborgenen Persönlichkeiten«:

»Embora os crentes não-africanos não possam reivindicar laços de sangue com os seus orixás, pode haver, no entanto, entre eles, certas afinidades de temperamento.

Africanos e não-africanos têm em comum tendências inatas e um comportamento geral correspondente àquele de um orixá, como a virilidade devastadora e vigorosa de Xangô, a feminilidade elegante e coquete de Oxum, a sensualidade desenfreada de Oiá-Iansá, a calma benevolente de Naná Buruku, a vivacidade e a indenpendência de Oxóssi, o masoquismo e o desejo de expiação de Omolu, etc. [...]

Podemos chamar essas tendências de arquétipos da personalidade escondida das pessoas. [...] No momento do transe, ela comporta-se, inconscientemente, como o orixá, seu arquétipo, e é exatamente a isso que aspiram as suas tendências secretas e reprimidas.« (Pierre Fatumbi Verger 2013:33f.)

[Obwohl die nicht-afrikanischen Gläubigen von sich keine Blutsbande mit ihren *Orixás* behaupten können, kann es zwischen ihnen gewisse Affinitäten des Temperaments geben.

Afrikaner und Nicht-Afrikaner haben eine angeborene Tendenz und ein allgemeines Verhalten, das dem eines *Orixá* entspricht, wie Xangôs verheerende und kraftvolle Männlichkeit, die elegante und kokette Weiblichkeit von Oxum, die ungezügelte Sinnlichkeit von Oiá-Iansá, die wohlwollende Ruhe

von Naná Buruku, die Lebhaftigkeit und Unabhängigkeit von Oxóssi, den Masochismus und den Wunsch nach Stühne Omolus usw. [...]

Wir können diese Tendenzen der Archetypen die verborgene Persönlichkeit der Menschen nennen. [...] Im Moment der Trance verhalten sie [die Eingeweihten *Filhas-* und *Filhos-de-Santo*, Anm. ISdS] sich unbewusst wie der *Orixá*, seinem Archetyp, und genau das ist es, was seine geheimen und unterdrückten Tendenzen anstreben.]

In der Umbanda ist nicht nur der Kopf für den Menschen als Träger seiner Persönlichkeit von Bedeutung, sondern auch der Rest seines Körpers.

»O indivíduo recebe, desse modo, a influência dos orixás, tanto no seu corpo quanto no seu espírito, idéia fortemente associada à personalidade individual, que é vista como derivada da do orixá. [...] O corpo é visto como uma manifestação do orixá« (Rita Amaral 2002:70)

[Auf diese Weise erhält das Individuum den Einfluss der *Orixás*, sowohl in seinem Körper als auch in seinem Geist; eine Idee, die stark mit der individuellen Persönlichkeit verbunden ist und von derjenigen der *Orixás* abgeleitet ist. [...] Der Körper wird als Manifestation der *Orixás* angesehen.]

Da der Körper des Menschen in den Yorùbá-Varianten der afrobrasilianischen Religionen das religiöse und symbolische Universum repräsentiert und dadurch die Welt als Mikrokosmos wiederspiegelt, macht sich der individuelle *Orixá* auch in der Physiognomie und in Krankheiten jeder Person bemerkbar, wobei jede Krankheit einer bestimmten Gottheit zugeordnet wird. So stellt die Vorderseite des Körpers die Zukunft, die Rückseite die Vergangenheit und die Beine die Ahn*innen dar. Die linke Körperseite gilt als weiblich und die rechte als männlich. In den *Giras* wird immer barfuß getanzt, da die Füße die Verbindung zur Erde herstellen, aus der die *Filhas-* und *Filhos-de-Santo* die Kraft des *Axé* erhalten. Die Hände werden den inkorporierten Wesen und *Orixás* in den *Giras* häufig empfangend und offen entgegengestreckt, da sie als »porta de entrada e saída do axé«¹⁶² gelten (ebd.:71f.).

Die Identität des Menschen kann anhand der religiösen Trance-Erfahrungen in den Ritualen und durch eine Divination des Muschelorakels der Stadt Ilê Ifé (im heutigen Nigeria) in Erfahrung gebracht werden, das die Menschen einer Kombination aus persönlichen Wasser-, Luft-, Erd- und Feuer-*Orixás* als Archetypen zuordnet. Dies umfasst auch das mythologische Geschlecht, wobei ein Rollentausch erlaubt und üblich ist. Im *Ilê Axé Oxum Abalô* gibt es ein unor-

162 Eine Tür zum Einlass und Ausgang von *Axé*

thodoxes Menschenbild, so dass sich das biologische mit dem mythologischen Geschlecht ergänzen oder ersetzen kann. Sowohl Frauen als auch Männer werden für Göttinnen oder Götter geweiht. Da der Umbanda ein komplexes System an menschlicher Persönlichkeit zugrunde liegt und darauf aufbauend auch eine Varietät an Geschlechteridentitäten, ist es in Brasilien (als einem christlich geprägten Land, in dem Vorurteile und Ausgrenzungen an der Tagesordnung sind) üblich, dass viele bekannte *Mães-* und *Pais-de-Santo* aktive Verfechter*innen für Frauenrechte sind und sich an die Spitze von LGBT-Bewegungen setzen. So wurde die *Mãe-de-Santo* Beata de Iemanjá des Ile Omi Oju Aro in Rio de Janeiro (spirituelle Tochter von Olga de Alaketu), mit bürgerlichem Namen Beatriz Moreira Costa, als Autorin zahlreicher Bücher und Initiatorin mehrerer Organisationen, wegen ihres Engagements gegen religiöse Intoleranz, Diskriminierung und Rassismus 2007 mit dem renommierten brasilianischen Frauenrechtspreis Bertha Lutz für ihr Lebenswerk geehrt. Bertha Lutz war die erste Naturwissenschaftlerin am Nationalen Museum von Rio de Janeiro und eine der ersten brasilianischen Feministinnen, die maßgeblich daran beteiligt war, dass 1934 das Wahlrecht für Frauen in Brasilien eingeführt wurde (vgl. Lenser 2009a:37–40). Bei *Terra Sagrada* im deutschsprachigen Europa, in dem es gleiche Rechte für Menschen mit unterschiedlichen Geschlechteridentitäten gibt, ist es eine meist unausgesprochene, aber gelebte Selbstverständlichkeit, dass jeder Mensch im *Ilê Axé Oxum Abalô* auch in seiner geschlechtlichen Identität respektiert wird.

Logum Edé, der Orixá der zwei Gesichter

Logum Edé wird als einziger männlicher *Orixá* auch dem Wasser zugeteilt, in *Terra Sagrada* jedoch hauptsächlich der Erde. Seine Anhänger sehen ihn als einen der »schönsten« und sehr verführerischen *Orixá* an, wie es der Mythos ›Logum Edé é salvo das águas¹⁶³ (vgl. Prandi 2001:137f.) erzählt. Dort wird er als »Prinz des Charmes und der Magie« (ebd.:137) bezeichnet. Als Sohn von Oxum Yéyé Ipondá und Oxóssi Odé Erinlé Ibò gilt Logum Edé als eine Mischung von beiden (vgl. Prandi 2001:136) – von Wasser und Erde, aus Schönheit und Kampf. Daher kommt seine Ambivalenz. Er ist einsam und stolz, heiratet nie, wie es im Mythos ›Logum Edé rouba segredos de Oxalá¹⁶⁴ (ders.:139) erzählt wird. Seine ihm liebste Begleiterin ist die ebenfalls einsam und in zwei Welten lebende Euá (ders.:137, Casa Iemanja Jassobá 2019). Logum Edés geweihter Tag ist, wie bei seinem Vater

163 Logum Edé wird aus den Wassern gerettet

164 Logum Edé raubt Geheimnisse von Oxalá

Oxóssi, der Donnerstag, seine Farben das Gelb (wie seiner Mutter Oxum) und das Grün (wie seines Vaters Oxóssi). Gegrüßt wird er mit »Loci Loci Logum!«, in *Terra Sagrada* »Logumede!«.

Obwohl Logum Edé immer jung wirkt, wird er doch von den Alten respektiert (vgl. Cossard 2008:42). Nei Lopes benennt Logum Edé daher als »Santo menino que velho respeita«¹⁶⁵ (Lopes 2007[2000]). »Sua dualidade se dá em nível comportamental, já que em determinadas ocasiões pode ser doce e benevolente como Oxum e em outras, sério e solitário como Oxóssi. Logun Edé é um orixá de contradições; nele os opostos se alternam, é o deus da surpresa e do inesperado.«¹⁶⁶ (vgl. O Candomblé 2019).

Im Mythos »Logum Edé devolve a visão a Erinlé«¹⁶⁷ (vgl. Prandi 2001:138f.) wird berichtet, dass er die eine Hälfte des Jahres mit seiner Mutter Oxum im Fluss und die andere Hälfte des Jahres mit seinem Vater Oxóssi in den Wäldern lebt, da seine Eltern sich getrennt haben. »Nas margens desse rio ele vive, desde então, por certo tempo, voltando a viver na mata no tempo seguinte«¹⁶⁸ (ebd.:139). Somit gilt er gleichermaßen als Beschützer der Fischer*innen und der Jäger*innen (vgl. Casa Iemanjá Jassobá 2019). Die Attribute von Logum Edé sind daher eine Waage, ein Ofá (Pfeil und Bogen) von seinem Vater Oxóssi, ein Abebé (ein Spiegel) von seiner Mutter Oxum und Seepferdchen. Als Jäger hat er sein Ofá (zusammen mit geheimen Magieformeln) von den *Iá Mi Oxorongá*, den Trägerinnen der weiblichen Ahn*innenlinie, geschenkt bekommen.

Weniger friedlich wird im Mythos »Logum Edé é possuído por Oxóssi« (vgl. Prandi 2001:140f.) die Vergewaltigung Logum Edés durch seinen Vater erzählt. Logum Edé, der schon als Kind von seiner Mutter Oxum aufgegeben und daher von Iansá aufgezogen wurde, verstand sich nicht sehr gut mit seinem Vater, der sehr harsch mit seinem Sohn umging. Er verstand sich aber gut mit seiner leiblichen Mutter. Da Oxum aber in einem Palast lebte, der nur für Frauen zu-

165 Junger Heiliger/*Orixá*, den der Alte respektiert. Das Wort »Santo« (Heiliger) wird im Brasilianischen Portugiesisch häufig als Synonym für *Orixá* verwendet, ist also zweideutig.

166 Seine Dualität zeigt sich auf dem Niveau des Verhaltens, so dass er sich in bestimmten Situationen als süß und wohlwollend wie Oxum zeigt und in anderen ernst und einsam wie Oxóssi. Logum Edé ist ein *Orixá* der Widersprüche; in ihm ergänzen sich die Gegensätze; er ist ein Gott der Überraschung und des Unerwarteten.

167 Logum Edé gibt Erinlé das Augenlicht zurück

168 An den Ufern dieses Flusses lebt er seitdem für einige Zeit, um dann im der nächsten Zeit wieder in den Wald zurückzugehen.

gänglich war, verkleidete sich Logum Edé jedes Mal in der Kleidung seiner Mutter Oxum als Frau, wenn er sie besuchen ging. Als nun eines Tages ein großes Fest im Orum (im Himmel) gefeiert wurde, stellte Logum Edé fest, dass er nicht die passende Kleidung hatte, um dort zu erscheinen. Er lebte im Wald nahe eines Flusses und zog sich eher schlicht an. Er wünschte sich aber sehr, auch zu diesem Fest zu gehen und zog nun erneute ausgeborgte Kleider Oxums an. Damit zog er durch seine Schönheit und Eleganz alle Augen auf sich. Seine Augen hielt er mit einem Gehänge aus Perlen verborgen. Ifá hob sie an und erkannte ihn. Da flüchtete dieser in die Wälder und Oxóssi folgte ihm, ohne ihn als seinen eigenen Sohn zu erkennen, und verewaltigte ihn (ebd.).

3.4.5 Der Mythos der Geburt der Umbanda in Brasilien (1908)

Die Umbanda in Brasilien definiert sich selbst als eine neue, junge und synkretistische Religion Brasiliens (vgl. Bastide 1971:419–471, Villas Boas Concone 1987), die am Anfang des 20. Jahrhunderts im Südosten des Landes im urbanen Kontext entstanden ist. Roger Bastide schrieb euphorisch: »Nada mais emocionante, para um sociólogo, do que ver, sob seus próprios olhos, nascer uma nova religião«¹⁶⁹ (Bastide 1971:466). In den folgenden Jahrzehnten hat sie sich, vom Südosten des Landes ausgehend, in ganz Brasilien ausgebreitet und mit den lokalen afro-indigenen, religiösen Traditionen (z. B. der *Jurema* in Pernambuco) ergänzt. Die Vorstellung einer »Geburt« der Religion Umbanda (»Nascimento de uma religião«) auf brasilianischem Boden, wie es Roger Bastide 1971 beschrieben hat, wurde von der ersten ausgerufenen Republik Brasiliens (1889–1930) und der Industrialisierung sowie der Urbanisierung des Südostens des Landes seit 1870 beeinflusst (vgl. Zoller/Pietschmann/Bernecker 2000:131f.). Bastide deutet die Umbanda als Religion, die im Zuge der Abschaffung der Sklaverei in Brasilien 1888 neu erschaffen wurde.

Diese Umstände bedeuteten eine historische Zäsur in Brasilien. Eine Geburt impliziert die Vorstellung einer Neuschöpfung, dem Beginn einzigartigen Lebens. Der Mythos betont trotz seiner geschichtlich genauen Datierung eine überzeitliche Vorstellung vom Anfang, Beginn und Schöpfung von etwas Neu-

169 Nichts ist für einen Soziologen aufregender, als die Geburt einer neuen Religion mit den eigenen Augen zu sehen.

em und Losgelöstem, der sich in seiner Erzählform jeglicher geschichtlichen Einbettung entzieht. Dieser soziale Prozess, der in einer religiösen Sprache ihren Ausdruck fand, war ambivalent, da sich in der Umbanda Personen zusammenfanden, die zwar einen niedrigen sozialen Status, aber auch durch das Selbstverständnis der neuen Republik einen Zugang zu Bildung hatten. Diese durch ihre besonderen Lebensläufe geprägte Bevölkerung war sowohl gefühlsmäßig als auch in ihrem Handeln zwiegespalten, da sie sich einerseits gegenüber der Weißen dominanten Gesellschaftsschicht abgrenzte, sich andererseits an eben diese Schicht anpassen wollte, da sie über ein geringes Selbstwertgefühl verfügte (vgl. Bastide 1971:419–471).

Durch die Ankunft des portugiesischen Hofstaats 1808 unter Dom João VI (1816–1822) und der Prinzessin Carlota Joaquina, die vor den Napoleonischen Kriegen in Europa geflohen war, veränderte sich die politische Situation in Brasilien. Brasilien wurde ab diesem Zeitpunkt nicht nur über die Monarchie gelenkt, sondern 1815 zur Krone eines vereinigten Königreichs mit Portugal und der Algarve und später zu einem eigenständigen Königreich ernannt. Das gesamte 19. Jahrhundert über erlebte Brasilien dadurch eine monarchistische Epoche unter Fremdbherrschaft; zuerst unter dem Kaiser Dom Pedro I (1822–1831) mit der österreichischen Prinzessin von Habsburg und Kaiserin von Brasilien Maria Leopoldine Josepha Caroline und danach unter Dom Pedro II (1831–1889). So ist in Brasilien sowohl die Unabhängigkeitserklärung von Portugal 1822 als auch die Abschaffung der Sklaverei 1888 durch die Monarchie erfolgt, welche sich zwar brasilianisch nannte, jedoch portugiesischen Ursprungs war. Das bedeutete, dass es im Gegensatz zu den anderen hispanisch dominierten Ländern Lateinamerikas keine kriegerischen Auseinandersetzungen mit dem Mutterland Portugal gab, aber die Monarchie bestehen blieb und keine Republik wie in den anderen Ländern Südamerikas entstand. Das vordergründige Streben der portugiesisch-brasilianischen Monarchie war vor allem, die eigene Macht und deren ökonomisches Fundament der Sklaverei so lange wie möglich zu erhalten. Erst unter dem internationalen Druck wurde als dem letzten Land auf der Erde die Sklaverei offiziell abgeschafft.

Im Zuge der brasilianischen Staatsbildung hin zu einer Republik mit Gewaltenteilung wurde die Trennung von Staat und Kirche 1890 festgelegt und gleichzeitig das Strafrecht in Brasilien neu geregelt, welches das Verbot von alternativer Medizin institutionalisierte. Die traditionelle Anwendung von Kräutern und Wurzeln in Therapien und Heilmethoden, die in diversen afro-indigenen Religionen noch bis heute praktiziert wird, wurde zum kriminellen Akt degradiert (vgl. Zoller/Pietschmann/Bernecker 2000:215). Dies kann als Ausdruck des Bestrebens bewertet werden, sich von allem vermeintlich Primitivem und Traditionellem zu lösen, um die neue Nation modern zu gestalten. Bis in die 1930er Jahre mussten sich alle Spiritist*innen – sowohl

die Kardezist*innen, als auch die Umbandist*innen – beim Schutzdienst für Geisteskranke, dem ›Serviço Mental de Assistência aos Psicopatas‹¹⁷⁰, registrieren. Da die kardezistischen Zentren als eurobrasilianische Vertreter ihrer Zunft im Gegensatz zu den afrobrasilianischen Religionen aber dennoch keine Verfolgung zu befürchten hatten, gaben sich viele Umbanda-Häuser als solche aus. Andere tarnten sich als Karnevalsvereine (vgl. Hofbauer 1995:190).

In den späten 1910er Jahren wurde in der Presse des brasilianischen Südostens erstmals zwischen »hohem« und »niedrigem« Spiritismus unterschieden, wobei die »hoch« entwickelte Version des Spiritismus nach Allan Kardec den reichen, Weißen und formal gebildeten Gläubigen zugeordnet wurde und die »niedrige« Version des umbandistischen Spiritismus der armen, Schwarzen und der mestizierten sowie ungebildeten Bevölkerung. Diese rassistische Sichtweise steht im Zeichen der Nationenbildung durch die Republik, die sich der Moderne als »kultiviertes« und »zivilisiertes« Land stellen wollte (Nogueira Negrão 1996:56–59).

Die Entstehung der Umbanda in Brasilien wird im Volksmund auf den 15. November 1908 datiert, als sich eine indigene Entität mit dem Namen ›Caboclo das Sete Encruzilhadas‹¹⁷¹ in einer spiritistisch-kardezistischen Sitzung der Gruppierung namens ›Tenda Espírita Nossa Senhora Piedade‹¹⁷² in der Ortschaft Cachoeira do Macacu im Großraum von Rio de Janeiro in dem Trancemedium Zélio de Moraes manifestierte (vgl. Umbanda Hoje 2001, Scharf da Silva 2018b). Dieser Name verdeutlicht die Form des vielschichtigen Versteckens hinter kardezistisch-spiritistischen und katholischen Begriffen, hinter der sich in diesem Fall ein Umbanda-Haus verbirgt. Dies wird nicht nur in populärwissenschaftlichen Büchern oder der umbandistischen Zeitung ›Umbanda Hoje‹ (Umbanda heute) dokumentiert, sondern auch durch die umbandistischen Dachverbände und zudem im umfangreichen Maße in den verschiedensten Internetforen beschrieben (vgl. Trindade 2019)¹⁷³. Der 15. November ist ein offizieller Nationalfeiertag für die Ausrufung der Republik Brasiliens von 1889 und heutzutage gleichzeitig die Gründung der Umbanda in ganz Brasilien (vgl. Cantalice 2015). Dass diese beiden Ereignisse am gleichen Tag im offiziellen Fest- und Feiertagskalender Brasiliens ihren Platz finden, verdeutlicht die Bedeutung der juristisch festgelegten Religionsfreiheit für die Entstehung der Umbanda.

Um in ihrem sozialhistorischen Kontext Bestand zu haben, betonten ihre Vertreter*innen auf öffentlichen Umbanda-Kongressen wiederholte Male ihre

170 Geistiger Hilfsdienst für Psychopaths

171 Indigene Entität der Sieben Kreuzungen

172 Spiritistisches Zelt Unserer Lieben Frau der Barmherzigkeit

173 Der Umbanda-Dachverband ›União Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros‹ (UUCAF) aus Rio de Janeiro gibt z. B. den hier wiedergegebenen Mythos der Entstehung der Umbanda in gleicher Form wieder, vgl. UUCAB 2007.

Modernität, wobei gleichzeitig oral tradiertes Wissen auf eine verborgene Art und Weise weitergegeben werden konnte. Dieser umbandistische Gründungsmythos erzählt von der Ablehnung des kardezistischen Spiritismus gegenüber indigenen und schwarzafrikanischen Geistwesen, die in ihren Sitzungen erschienen. Aufgrund ihrer ihnen vom kardezistischen Gedankengut zugeschriebenen »evolutiven Rückständigkeit« waren sie unerwünscht und wurden als unrein für das Anliegen der spirituellen Weiterentwicklung des orthodoxen Kardezismus empfunden. Durch diese Ablehnung wurde der Beginn der Umbanda als eigenständige Religion ausgelöst. Diese neue Religion strebte danach, die Armen anzusprechen und soziale Gerechtigkeit zu symbolisieren (vgl. Prandi 1990:54).

»No dia 15 de novembro, o jovem Zélio foi convidado a participar da sessão, tomando um lugar à mesa. Tomado por uma força estranha e superior a sua vontade, e contrariando as normas [...], o jovem levantou-se, dizendo: «aqui está faltando uma flor», e saiu da sala indo ao jardim, voltando logo após com uma flor, que depositou no centro da mesa. Esta atitude insolita causou quase um tumulto. Restabelecidos os trabalhos, manifestaram-se nos médiuns kardecistas espíritos que se diziam pretos escravos e índios. Foram convidados a se retirarem, advertidos de seu estado de atraso espiritual. [...]

E o espírito desconhecido falou: »Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã (16 de novembro) estarei na casa de meu aparelho, para dar início a um culto em que estes irmãos poderão dar suas mensagens e, assim, cumprir missão que o Plano Espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque para mim não haverá caminhos fechados. O vidente retrucou: »Julga o irmão que alguém irá assistir a seu culto?« perguntou com ironia. E o espírito já identificado disse: »cada colina de Niterói atuará como porta-voz, anunciando o culto que amanhã iniciarei« (Umbanda Hoje 2001)

[Am 15. November wurde der junge Zélio zu einer Sitzung eingeladen und am Tisch Platz zu nehmen. Von einer fremden Macht ergriffen, die größer als sein Wille war, und entgegen den Regeln [...], stand der junge Mann auf und sagte: »Hier fehlt eine Blume«, und verließ den Raum, um in den Garten zu gehen. Bald darauf zurückkehrend, legte er eine Blume auf die Mitte des Tisches. Diese unverschämte Haltung verursachte fast einen Tumult. Sobald die Arbeiten wieder hergestellt waren, manifestierten sich in den kardezistischen Medien Geister, die behaupteten, schwarze Sklaven und Indigene zu sein. Sie wurden aufgefordert, sich zurückzuziehen, verwarnt wegen ihrer geistigen Rückständigkeit. Und der unbekannte Geist sprach: Wenn Ihr die Geister der Schwarzen und Indigenen als zurückgeblieben bewertet, dann muss ich Euch sagen, dass ich morgen am 16. November im Haus meines Geräts [des Mediums, Anm. ISdS] sein werde,

um den Anfang eines Kultes zu erteilen, wo diese Geschwister ihre Nachrichten weitergeben können und die Mission ausüben können, die die Geisterwelt ihnen übertragen hat. Es wird eine Religion sein, die die einfachen, bescheidenen Menschen anspricht und die Gleichwertigkeit von uns Geschwistern symbolisiert, die zwischen uns existieren sollte, verkörpert oder nicht verkörpert. Und wer meinen Namen kennen möchte, sage ich es Euch: Caboclo das Sete Encruzilhadas, weil es für mich keine verschlossenen Wege geben wird. Der Sehende [das sehende Medium, Anm. ISdS] antwortete: »Glaubt Ihr, Bruder, dass jemand an Ihrem Gottesdienst teilnehmen wird?« fragte er ironisch. Und der bereits identifizierte Geist sagte: »Jeder Hügel von Niterói wird als Sprecher fungieren und den Kult ankündigen, den ich morgen beginnen werde.]

So verteten im Gegensatz zu den meisten Wissenschaftler*innen, die die Annahme vertreten, dass die Umbanda aus afrobrasilianischen Religionen entstanden ist, die Umbandist*innen in Brasilien selbst die Ansicht, dass die Umbanda sich aus dem Kardezismus heraus entwickelt hat. Im Mythos der Umbanda wird erzählt, dass de Moraes 1918 weitere sieben Filiationen gründete, die den Beginn der Verbreitung in andere brasilianische Bundesstaaten einläutete. Dies deckt sich mit der Meinung von Wissenschaftler*innen, dass die Umbanda sich später durch ein Kommunikations-Netzwerk bzw. durch die Migration von Gläubigen und Führungspersonlichkeiten der Umbanda verbreitet haben soll, so u. a. durch Ronaldo Linares und Demétrio Domingues in São Paulo (vgl. Nogueira Negrão 1996, De Groot Brown 1986:213). Nach Roger Bastide und seinem Schüler Renato Ortiz ist die Entstehung der Umbanda nicht an einem einzigen Ort festzumachen. Sie hat sich gleichzeitig als eine Bewegung von voneinander unabhängigen Umbanda-Häusern (*Tendas*)¹⁷⁴ in verschiedenen Bundesstaaten des Südostens Brasiliens entwickelt, ohne dass zwischen diesen verschiedenen religiösen Häusern eine nachweisbare Beziehung von Einflüssen bestanden habe. So gab es in den 1920er Jahren in Niterói (der ehemaligen Hauptstadt des Bundesstaates Rio de Janeiro) die ›Tenda‹ von Zélio Moraes, in Rio de Janeiro die von Benjamin Figueiro (1924) und in Porto Alegre (Rio Grande do Sul) die von Otacílio Charão (vgl. Bastide 1971[1960]:439f.). Laut Reginaldo Prandi hat sich die Umbanda aus der Zusammenführung des *Candomblé-de-Caboclo* (angolanischer Tradition)¹⁷⁵ bzw. der Cabula oder des Catimbó (Pernambuco und Paraíba) und

174 Zum Begriff ›Tendas‹ vgl. das vierte Kapitel über Sakrale Globalisierung.

175 Obwohl auch in den orthodoxen *Candomblés* der Yorubá-Tradition *Caboclas/-os* kultiviert werden, hat der *Candomblé-de-Angola* eine spezielle Form nur für *Caboclas/-os* geschaffen: der *Candomblé-de-Caboclo*. Der Umstand, dass Schwarzafrikaner*innen und keine indigene Bevölkerung indigene Geistwesen an der Stelle von *Orixás* kulti-

des Kardezismus konstituiert (vgl. Prandi 1995/96:66). »Foi provavelmente o candomblé angola e o de caboclo que deram origem à umbanda«¹⁷⁶ (ebd.).

Auch wenn ich mich der Meinung der brasilianischen Umbanda-Forscher*innen anschließe, dass es verschiedene Entstehungsorte der Umbanda in unterschiedlichen Ortschaften in Südostbrasilien gegeben hat, die im historischen Prozess zur Ausbildung der Umbanda geführt haben, finde ich die Erzählung des Anfangs der Umbanda von 1908 als Mythos interessant. Denn obwohl die Umbanda als transkulturelles Phänomen verschiedener afrikanischer, indigener und europäischer Religionen entstanden ist, wurde sie durch diese Entstehungsgeschichte eines mythischen Vorfahren – eines *Caboclos* – in Abgrenzung zum Weißen Kardezismus in Rio de Janeiro neu erschaffen. Der Moment der Abgrenzung ist wichtig, weil der Mythos zwar ein harmonisches Zusammenkommen unterschiedlichster kultureller und religiöser Elemente behandelt und damit eine ideelle Vorstellung einer Gesellschaft entwirft, dabei aber vor allem den Konflikt und den Versuch einer spirituellen Transformation dieses Konflikts in den Fokus stellt. So definieren viele bis heute die Umbanda als Religion des Volkes und der Ausgeschlossenen. Die brasilianische, in Berlin lebende religiöse Akteurin Fernanda Arrighi Czarnobai des *Ilê Axé Oxum Abalô* untermauert diese Identifizierung, indem sie sagt: »*E esse caboclo anuncia a umbanda como religião popular, para o povo.*«¹⁷⁷ (Arrighi Czarnobai im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 6.3.2018).

Exemplarisch für dieses Bewusstsein von sozialer Gerechtigkeit im Gedankengut der Umbanda ist auch die Benennung des ersten amtlich registrierten, 1930 gegründeten Zentrums der Umbanda in São Paulo ›Centro Espírita Antonio Conselheiro‹ (vgl. Prandi 1990:56). Der Name dieses Zentrums bezieht sich auf Antônio Vicente Mendes Maciel (1828–1897), dem spirituellen Anführer des Widerstands der christlichen Stadt Canudos gegen die junge Republik, die als sozioreligiöse Bewegung auf dem sogenannten ›Heiligen Berg‹ von 1893 bis 1897 bestand. Landlose Bäuerinnen und Bauern (*Caboclos Sertanejos*) und Afrobrasilianer*innen als entflozene Sklavinnen und Sklaven hatten sich unter dem spirituellen Anführer Antônio Conselheiro¹⁷⁸ gegen die brasilianische Republik und ihre neuen Gesetze der Steuer, der Schulpflicht, der Volkszählung und der Zivilehe gestellt und die Rückkehr zur Monarchie gefordert (vgl. Bartelt 2004, Levine 1992). Die junge Republik reagierte mit einem verheerenden Militäreinsatz, durch den Canudos mit einer Einwohner-

vieren, verdeutlicht wieder einmal, dass in Brasilien das indigene Kulturgut ohne ein direktes Zutun der indigenen Religionen integriert wurde.

176 Es waren wahrscheinlich die *Candomblé-Angola* und *Candomblé-de-Caboclo*, aus denen die Umbanda hervorging.

177 Und dieser *Caboclo* kündigt die Umbanda als eine populäre Religion an, für das Volk.

178 Antonio, der Ratgeber

schaft von rund 25.000 Personen im *Sertão* (Wüste) des Bundesstaats Bahia dem Erdboden gleichgemacht wurde.

Die neue Regierung agierte aus der Vorstellung heraus, die Entstehung einer neuen Gesellschaft zu verteidigen und legitimierte für sich dadurch einen Genozid. 1902 wurde die Geschichte um Canudos in einem der großen Klassiker der brasilianischen Literatur dokumentiert, in »Os Sertões« (1902) von Euclides da Cunha. Sein Autor hatte den letzten Feldzug als Kriegsberichterstatter begleitet. Der enthauptete Kopf wurde von dem Rechtsmediziner und Afrobrasilianisten Raymundo Nina Rodrigues¹⁷⁹ untersucht, der in ihm und seiner Sertanejo-Bewegung von Canudos eine massenpathologische Psychose im Sinne Le Bons und der Massenseele zugeschriebenen Eigenschaften wie Beeinflussbarkeit, Leichtgläubigkeit, Unfähigkeit zum logischen Denken, Einseitigkeit, Herrschsucht, Konservatismus und gesteigerte Emotionalität zu finden glaubte (vgl. dos Santos-Stubbe/Stubbe 2014:117ff.). Diese erste Umbanda-Stätte in São Paulo hatte sich jedoch nicht – wie vielleicht zu vermuten wäre – aus politisch konservativen Gründen nach dem Wanderprediger Antônio Conselheiro benannt, sondern weil sich die Umbanda als eine Religion des Volkes definiert und die Zerstörung der Stadt Canudos in der regionalen Vorstellungswelt als ein Angriff auf die Unterdrückten der brasilianischen Gesellschaft gewertet wird. Der Volksmund erzählt, dass die wenigen Überlebenden von Canudos sich in der Gegend von Rio de Janeiro im ›Morro da Providência‹ ansiedelten und dort die ersten Armenviertel, die sogenannten ›Favelas‹, gründeten (vgl. Lopes 2006:65).

Paul Gilroy beschreibt in seinem Buch über den ›Black Atlantic‹ die Verbundenheit von afrikanischer, amerikanischer und europäischer Kultur jenseits von Vorstellungen eines kulturellen Nationalismus. Diese Kultur des Schwarzen Atlantik überwindet Ethnizität und Nationalität sowie die vereinheitlichende Idee der Moderne einer weltweiten Monokultur (vgl. Gilroy 1993). In diesem Entwurf von Kultur als einem kreativen und lebendigen Prozess ähnelt sie der brasilianischen Kulturtheorie der kulturellen Anthropophagie, die ich im Folgenden vorstellen und erörtern werde.

3.4.6 Wege und Wurzeln: Brasiliens kulturelle Kannibalisierung

»Tupi or not Tupi, that is the question.«

(Oswald de Andrade | Manifesto Antropófago 1928)

179 Raymundo Nina Rodrigues vgl. ›Stand der Forschung‹ im ersten Kapitel.

Die rhetorische Frage »Tupi or not Tupi, that is the question«, die Oswald de Andrade (1893–1945) in Anlehnung an Shakespeares Worte¹⁸⁰ in seinem ›Manifesto Antropófago‹¹⁸¹ von 1928 polemisch aufwarf, ist exemplarisch für das Gedankengut dieser Proklamation zu sehen, die sich bewusst auf europäische Muster und Zuschreibungen aus Europa bezieht. Indem eine klassische europäische Literaturquelle von de Andrade aufgenommen und verändert wurde, stellte er damit eine linguistische und kulturelle Aneignung durch ihn und zugleich stellvertretend für das brasilianische Volk dar, wie er es metaphorisch ausdrückte: »Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo.«¹⁸² (de Andrade 1928).

Der Bezug auf europäische Denkmodelle führt das ›Manifesto Antropófago‹ bewusst ein. So bezeichnet es sich nicht nur als ein Manifest und reiht sich damit in die avantgardistische Tradition der verschiedenen Manifeste der europäischen Moderne im Namen des Expressionismus, Surrealismus, Dadaismus usw. ein, sondern imitiert sogar den Anfang des 1909 in der Pariser Zeitung Figaro veröffentlichten italienischen Futuristischen Manifests von Filippo Tommaso Marinetti in seinem Aufruf zur Erneuerung der Kultur¹⁸³:

»Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente./Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.« (Oswald de Andrade | Manifesto Antropófago 1928)

[Nur die Anthropophagie verbindet uns. Sozial. Ökonomisch. Philosophisch. Einziges Gesetz der Welt. Maskierter Ausdruck aller Individualismen, aller Kollektivismen. Aller Religionen. Aller Friedensverträge.« (vgl. Übersetzung Magnaguagno/Schaub 1992:347)]

180 »To be or not to be, that is the question.« William Shakespeare (1602): Hamlet, 3. Aufzug, 1. Szene.

181 »Kannibalistisches Manifest«. Auf das *Manifesto Antropófago* als Grundlage der brasilianischen Kultur bin ich erstmals in meiner Abschlussprüfung meines Studiums der Kunstgeschichte durch die Beschäftigung mit der Rezeption der Architektur von Le Corbusier in Lateinamerika (vgl. Scharf da Silva 2002) und später in einem Buchbeitrag über brasilianisches Design der Brüder Campanas eingegangen (vgl. Scharf da Silva 2013b).

182 Gegen die pflanzlichen Eliten. In Kommunikation mit dem Boden

183 »Wir wollen die Liebe zur Gefahr besingen, die Vertrautheit mit Energie und Verwegenheit. Mut, Kühnheit und Auflehnung werden die Wesenselemente unserer Dichtung sein.« (Filippo Tommaso Marinetti: Manifest des Futurismus erschienen in: Le Figaro, Paris, 20. Februar 1909.)

Für Oswald de Andrade ist das Einzige, was Brasilianer*innen miteinander verbindet, das Bewusstsein der Pluralität innerhalb der vielen kulturellen Ebenen und Regionen Brasiliens. Dies zusammenfassend zu reflektieren, so de Andrade, gelingt nur durch die Bewusstwerdung der symbolisch verstandenen kulturellen Anthropophagie. Dies umfasst eine Ambivalenz bei der Findung einer brasilianischen Identität zwischen Einheit und Differenz. Mit dieser Bewusstwerdung von Ambivalenz verdeutlicht de Andrade, wie sehr die brasilianische mit der europäischen Geschichte durch den Kolonialismus verwoben ist und verwendet dafür die Metapher des Verschlingens. Als zynische Reaktion auf die Abhängigkeiten der Vergangenheit »verspeisten« die brasilianischen Intellektuellen symbolisch die dominanten Europäer*innen und »verdauten« sie, um sie sich mit ihrer Kreativität und Kraft nach indianischem Ritus »einzuverleiben« bzw. kulturell anzueignen. De Andrade nimmt für diese Metaphorik Bezug auf die von Europäer*innen erzählte Legende des Akts der »Absorção do inimigo sacro.«¹⁸⁴ (de Andrade 1928). Durch seine Neuerzählung der Legende dieses symbolischen Akts als einer kulturellen Kannibalisierung kann ihre Hegemonie überwunden werden, indem – neben der europäischen – auch die afrikanischen und indigenen Anteile bewusst werden. Dabei geht es nicht mehr um einen dominanten Diskurs, dem andere Diskurse hinzugefügt werden oder »Einflüsse« beigesteuert werden, sondern um eine kulturelle Neuschöpfung aus verschiedensten, gleichwertigen Kulturelementen. Dieses Streben nach Ebenbürtigkeit und dem Respekt vor der Pluralität des Lebens zeigt sich auch im umbandistischen Schöpfungsmythos des *Caboclo* das Sete Encruzilhadas.

Interessanterweise deckt sich hier die Vorstellung einer Neuschöpfung von Kultur mit dem Konzept des Zwischenraums nach Silviano Santiago. Während Homi Bhabhas Begriff des Zwischenraums sich auf einen diffusen und undefinierten Raum des Dazwischen-Seins wie den Schwellenraum der Schwerhörigkeit (inmitten der hörenden und der gehörlosen Menschenwelt) und des Exils bezieht, beschreibt der Begriff des Zwischenraums von Santiago die Entstehung von neuen Identitäten durch eine Schnittmenge oder Überlagerungen von Kulturelementen. Bhabhas Zwischenraum bleibt ein Übergang zwischen zwei Polen, bleibt Ortlosigkeit mit dem Verlust kultureller Identität zwischen der sogenannten nicht-westlichen und der westlichen Welt¹⁸⁵. Der Zwischenraum ist bei ihm das hybride Andere und »das Verharren in der

184 Aufnahme des heiligen Feindes

185 »Unser Dasein ist heute von einem finsternen Gefühl des Überlebens geprägt, einem Leben an den Grenzen der «Gegenwart», für die es keinen anderen Namen als die geläufige und kontroverse Instabilität des Präfixes «Post» zu geben scheint: Postmoderne, Postkolonialismus, Postfeminismus ... Dieses «Darüber Hinaus» ist weder ein neuer Horizont noch ein Zurücklassen der Vergangenheit. [...] Denn im «darüber

Außenseiterposition« (Sperling 2011:204). Santiago geht über diese Phase hinaus und versteht den Zwischenraum in der Ankerkennung von Differenz als Schaffung von etwas Neuem (ebd.:199).

Diese postulierte brasilianische Identität findet sich aber auch gerade im Bezug zur Religion in der Differenz zur europäischen Moderne als »uma consciência participante, uma rítmica religiosa.«¹⁸⁶ (Oswald de Andrade | Manifesto Antropófago 1928), die Religionen ausschließen, im kannibalistischen Manifest aber nicht.

Das Manifest von Oswald de Andrade spiegelt ein widerständiges Denken wider, das durch viele Oppositionen geprägt ist. Insgesamt erscheinen 16 »Contras«: Gegen die Hegemonie und Arroganz der Europäer*innen, die sich durch die Zwangschristianisierung von »Indianer*innen« und versklavten Afrikaner*innen des missionarisierenden Christentums mit dem Instrumentarium der Inquisition¹⁸⁷ exemplarisch verdeutlichen lässt: »Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos.«¹⁸⁸ oder »Para o equilíbrio contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriors.«¹⁸⁹ (de Andrade 1928). Es ist wohl kein Zufall, dass die Umbanda in diesem historischen Kontext als eine Weltsicht einer multiplen Identität, wie sie die Grundlage des umbandistischen Menschenbildes ist, als positive Erweiterung der menschlichen Wahrnehmung statt eines durch Macht gespeisten Ohnmachtsgefühl entstanden ist. Der brasilianische Soziologe Reginaldo Prandi betont diese Verbindung von Religion, künstlerischer Entwicklungen und gesellschaftlicher Identität:

»Somos ao mesmo tempo brancos, índios e negros. [...] Somos um povo mestiço, com uma cultura mestiça, mas o assumir dessa identidade só veio a ganhar alguma legitimidade por volta dos anos 20 do século passado, época, inclusive, em que se formaram duas importantes marcas dessa ascendência:

hinausgehenden» Bereich herrscht ein Gefühl von Desorientierung, eine Störung des Richtungssinns: eine erkundende, rastlose Bewegung.» (Homi Bhabha 2000:1f.)

186 Ein teilnehmendes Bewusstsein, eine religiöse Rhythmik

187 Die Inquisition funktionierte zwischen 1536 und 1821 auf der Iberischen Halbinsel als heimlich agierendes »Heiliges Gericht«; in Brasilien erhielten Bischöfe inquisitoriale Macht. Nachdem alle Muslim*innen und Jüdinnen und Juden aus Spanien und Portugal vertrieben worden waren, war es Aufgabe der Inquisition, die dennoch im Land gebliebenen zwangsgetauften Mitglieder mosaischen Glaubens in ihrem Gewissen zu kontrollieren (vgl. Novinsky 1992 [1972]).

188 Pest der sogenannt kultivierten und christianisierten Völker, gegen sie handeln wir. Als Anthropophagen

189 Für das Gleichgewicht gegen die Religionen des Meridians. Und die auswärtigen Inquisitionsgerichte

o samba, no universo da música popular brasileira, e a umbanda, síntese das diversidade religiosa afro-brasileira.« (Reginaldo Prandi 2007)

[Wir sind gleichzeitig Weiße, Indianer und Schwarze. [...] Wir sind ein mestiziertes Volk mit einer mestizierten Kultur, aber dass diese Identität angenommen wurde, ist erst in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts legitimiert worden; einer Zeitperiode, in der zwei wichtige Züge dieser Abstammung erschaffen wurde: der Samba innerhalb der Welt der brasilianischen Populärmusik und die Umbanda, eine Synthese der verschiedenen afrobrasilianischen Religionen.]

3.4.6.1 Die brasilianische Moderne

Dieses Manifest ist im Zuge einer durch Künstler*innen inspirierten Moderne in Brasilien durch eine legendäre und kulturrevolutionäre Ausstellung im Jahr 1922 namens »Semana de Arte Moderna«¹⁹⁰ im »Teatro Municipal« (Stadttheater) von São Paulo entstanden, die sich als eine Gegenveranstaltung zu den offiziellen Feiern zum 100. Jahrestag der politischen Unabhängigkeit Brasiliens darstellte (vgl. Reuter 2002:31). Da die brasilianische Gesellschaft sich durch ein kolonialistisches Denken bis in das 20. Jahrhundert hinein an den kulturellen Strömungen aus Europa orientierte, erfuhren die Künste in Brasilien Inspiration aus den europäischen Stilrichtungen – und somit auch dem Begriff und der Idee der Moderne. Der gewählte Ort für dieses Ereignis des Anfangs der Moderne von Brasilien ist kein Zufall: Seitdem Brasilien aus seinen schweren Wirtschaftskrisen der Zucker- und Baumwollexportation aus dem Nordosten des Landes gehievt worden war, indem der Kaffeeanbau im Südosten des Landes 1840–1870 in Gang gesetzt wurde, entwickelte São Paulo sich zunehmend zum wirtschaftlichen und industrialisierten Zentrum des Landes.

De Andrades Manifest ist im historischen Moment geschrieben worden, als sich das 100-jährige Jubiläum der politischen Unabhängigkeit Brasiliens von der einstigen europäischen Kolonialmacht Portugal stattfand und strebte

190 Woche der modernen Kunst. Diese Ausstellung umfasste verschiedene Kunstzweige und interpretierte sie neu: Literatur, Architektur, Malerei, Musik, Tanz, Theater, Film (vgl. Amaral 1998[1970]). Unter den Künstler*innen fanden sich Anita Malfatti, Emiliano Di Cavalcanti, Tarsila do Amaral und Cândido Portinari. Eine der herausragenden Künstlerinnen der brasilianischen Moderne, Tarsila do Amaral, verbildlichte die Idee der Anthropophagie in ihrem Gemälde »Abaporu (homem que come)« (Abaporu, essender Mensch) von 1926. Auch in allen anderen lateinamerikanischen Ländern kam in den 1920er Jahren ein avantgardistischer Geist auf (vgl. Sullivan 1993:12).

die Bewusstwerdung der eigenen, brasilianischen Identität an. Damit wurde auch die Frage nach einer kulturellen Unabhängigkeit in den Raum geworfen, die Oswald de Andrade mit seiner modernen Bewegung anstrebte: »A nossa independência ainda não foi proclamada«¹⁹¹ (de Andrade 1928).

Die Schau repräsentierte den Prozess des Kampfes um intellektuelle Autonomie, da sie zum einen die Selbstfindung zur ›Brasilidade‹ (Brasilianität) in den Mittelpunkt ihres Interesses stellte und zum anderen europäische Strömungen aufnahm. Da die brasilianische Identität bislang von europäischen Vorstellungen von Monokultur tief geprägt war, wurde sie von den brasilianischen Intellektuellen kritisiert und ihr ein neues Konzept entgegengestellt, das nicht dem Homogenisierungsimperativ des europäischen Vorbilds der Moderne (im Singular) durch das Zurücklassen von Altem und ›Primitiven‹ entspricht, sondern indigenes Wissen sowie Religionen bewahrt und transformiert. Die brasilianische Moderne distanzierte sich hiermit vom Anspruch der europäischen Moderne und ihren dominanten Vertreter*innen, wonach sich die Menschheit in einer evolutiven Weiterentwicklung erneuern und vom Alten abwenden würde. Oder, in den Worten de Andrades: »Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar.«¹⁹² (de Andrade 1928). De Andrade spricht sich damit gegen jegliche Importwaren aus, seien es Rohstoffe wie konkrete Konvendsosen mit brasilianischen Früchten, die seit dem Beginn der Industrialisierung und Modernisierung Brasiliens nach Europa exportiert und als Konservendosen von Brasilien zurückgekauft werden mussten, oder auch gegen geistige Dosen wie zum Beispiel der philosophische Existentialismus, der eine Ausdrucksform der geistigen Existenz im Gegensatz zur »greifbaren Existenz des Lebens« steht. Dies erinnert an die Worte von dem Musiker und Kulturminister (in der Regierung von Inácio Lula da Silva) Gilberto Gil im Berliner Tagesspiegel vom 15. Mai 2006: »[...] die Herausforderung besteht darin, dass man Gleichheit und Differenz zusammendenkt. Meine Maxime ist: Bekämpfe die Unterschiede, wenn sie die Gleichheit bedrohen. Und bekämpfe die Gleichheit, wenn sie das Anderssein, die Unterschiedlichkeit bedroht.« (Gil, zitiert nach Luzina 15.5.2006:23).

191 Unsere Unabhängigkeit ist noch nicht ausgerufen worden.

192 Gegen alle Importeure von Bewusstsein aus der Konserve. Die greifbare Existenz des Lebens. Und Herrn Lévy-Bruhl die prälogische Mentalität studieren lassen.

3.4.6.2 Kulturelle Aneignung als Ideal

Das ›Manifesto Antropófago‹ ist als eine Provokation zu verstehen und gleichzeitig eine kreative Kulturtheorie. Durchgehend deutet es den europäischen Blick sarkastisch um, indem es von Zitaten und Begriffen lebt, die unwillkürlich und unsystematisch aus ihrem europäischen Kontext herausgerissen und kulturell angeeignet werden: »Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.«¹⁹³ (De Andrade 1928). Das Manifest nimmt Bezug auf eine große Anzahl geistesgeschichtlicher Personen, Vorkommnissen und Ideen, die aus Europa stammen: Sigmund Freud, Lévy-Bruhl (mit seinen Studien über die prälogische Mentalität), António Vieira, Napoleon, Caesar, Goethe, José de Anchieta. Dies wird meist auf zynische, manchmal auch auf spielerische Art und Weise durch charakteristische Wiederholungen thematisiert. Fremdes wird in Eigenes verwandelt, das ist die Metapher der kulturellen Anthropophagie.

»Momente der Unordnung, Ungewissheit, Ambivalenz, Indifferenz etc. werden nicht als (post-) koloniale Dilemmata registriert, sondern als positive und aktive Momente der Identitätsfindung bzw. einer eigenen (kulturellen) Positionierung gedeutet und nutzbar gemacht. Auf diese Weise entfällt die exzentrische Darstellung als undefiniertes, nur durch Verlust geprägtes kulturell Anderes im Gegensatz zu einem überdefinierten dominanten Gegenüber.« (Katrin Sperling 2011:205)¹⁹⁴

Die intellektuelle Unabhängigkeit wird einerseits ermöglicht durch die Übernahme europäischer Denkmodelle, aber andererseits auch durch die Abgrenzung zu Europa: »Foi porque nunca tivemos gramática, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, froneiriço e continental. Preguiçosos no mapa mundi do Brasil.«¹⁹⁵ (de Andrade 1928). So wirft das ›Manifesto Antropófago‹ den europäischen Blick auf Lateinamerika nach Europa zurück. Diese europäische Sichtweise ist erst vor dem historischen Hintergrund gewisser Annahmen und Behauptungen zu verstehen, wonach europäische Reisende anthropophage Rituale in außereuropäischen Kultu-

193 Mich interessiert nur, was nicht mein ist. Gesetz des Menschen. Gesetz des Anthropophagen

194 Sperling wendet das anthropophagische Denken Oswald de Andrades auf die brasilianische Kunst der Dokumenta an und sieht die Vorzüge dessen als Kulturkonzept auf dem Fehlen einer Essentialisierung von Kultur.

195 Es war, weil wir nie Grammatiken hatten noch alte Herbarien. Und weil wir nie wussten, was urban war, suburban, angrenzend und kontinental. Träge auf der Weltkarte von Brasilien.

ren, u. a. bei den sogenannten »Indianer*innen« Amerikas beobachtet hätten. So erwähnte Christopher Columbus ein Volk mit dem Namen Canibales, woraufhin Amerigo Vespucci im Jahr 1500 über die Begegnung mit diesem Volk schrieb. In seinen im Europa jener Zeit viel verbreiteten Briefen schrieb Vespucci über diesen angeblichen »Brauch« als Tatsache, obwohl er ihn selbst nicht gesehen hatte (vgl. auch die Reiseberichte von Ulrich Schmidel 1554, Jean de Lery 1578, André Thevet 1557, Pero Magalhães de Gândavo 1576, Fernão Cardim 1583 und Gabriel Soares de Sousa 1587 in Wendt 1989:73f.).

So berichtete auch der deutschsprachige Landsknecht Hans Staden (1525–1576), der in portugiesischen Diensten stand und einer der ersten europäischen Reisenden in Brasilien Mitte des 16. Jahrhunderts war, in seiner »Warhaftigen Historia und Beschreibung eyner Landtschafft der Wilden Nacketen, Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America« (1557) von kannibalischen Orgien der Tupinambás. Stadens Bericht wurde mit illustrativen Holzschnitten und später auch mit daraus entwickelten Kupferstichen von Theodor de Bry geschmückt und war in Deutschland im 16. Jahrhundert eine der populärsten deutschen Reiseerinnerungen. Zwischen 1557–1715 wurde es neununddreißig Mal veröffentlicht und ins Niederländische, Latein und ins Französische übersetzt. In Brasilien ist es heutzutage weitflächig durch Monteiro Lobatos Adaption seines Werkes für Kinder 1925 unter dem Titel »Meu cativoiro entre os selvagens do Brasil«¹⁹⁶ bekannt, das in Brasilien Schullektüre ist (vgl. Wendt 1989).¹⁹⁷

Der portugiesische Theologe, Jesuitenpriester und Missionar António Vieira (1608–1697) schrieb in seinen »Sermão do Espírito Santo«¹⁹⁸, dass es nichts Ähnlicheres gäbe als zwischen dem Lehren und dem Indoktrinieren und dem Töten und Aufessen seiner Feinde. In seiner Sicht waren die Missionare Kannibalen, indem sie die Indianer*innen durch die Christianisierung aus ihrem Zustand der Barbarei retten wollten und ihnen die Eucharistie, das Abendmahl des transsubstantiierten Leibes und Blutes von Jesus Christus, anboten. Den Prozess der Kolonialisierung interpretierte er als einen Krieg des Kannibalismus, da die Missionare den angeblichen Kannibalismus der indigenen Bevölkerung nutzten, um diese zu massakrieren (vgl. Vieira 1997[ca.1654]).

Die Glaubwürdigkeit von Hans Stadens Bericht ist über Jahrhunderte hinweg nicht in Frage gestellt worden (vgl. Michel de Montaigne 1580, Greenblatt 1991:222). Erst 1946 stellten als erster Wissenschaftler José Fernando

196 Meine Gefangenschaft unter den Wilden in Brasilien

197 Diese realpolitische Präsenz von Hans Stadens Narrative sind in Brasilien vielfältig. So gibt es in São Paulo auch ein Institut mit seinem Namen und eine dazugehörige Zeitschrift und Jahrbücher, in dem u. a. Richard Brackmann 1960 über Umbanda geschrieben hat (vgl. Brackmann 1959/60).

198 Predigt des Heiligen Geistes

Carneiro und 1979 William Arens in seinem Buch »The Man-Eating Myth« die Anthropophagie als soziale Praxis in Frage (vgl. Arens 1979). Carneiro analysierte die Berichte u. a. von Pero de Magalhães Gândavo, Gabriel Soares de Sousa, Jean de Lery und Hans Staden und entlarvte sie als Übertragung weit verbreiteter europäischer Mythen von menschenfressenden Hexen des frühen Mittelalters bis ins 16. Jahrhundert auf Reiseberichte in Brasilien. Sie dienten den europäischen Kolonisatoren in Brasilien dazu, die dort ansässigen Völker auszurotten – so u. a. die Tupinambás im 17. Jahrhundert (vgl. Kohl 1992:70–73). Cândido Portinari, einer der brasilianischen Modernisten, illustrierte diese Eindrücke Hans Stadens hingegen auf sarkastische Art und Weise unter dem Titel »Portinari verzehrt Hans Staden« mit einer »freudige[n] Identifikation mit dem Aggressor« (Ohtake/Paris 1998).¹⁹⁹

Nichtsdestotrotz gibt es Wissenschaftler*innen, die die Schilderungen von Hans Staden für wahrhaftig halten und darauf ihre Theorien aufbauen; so z. B. Florestan Fernandes in seinem Artikel »A Organização Social dos Tupinambá«²⁰⁰ von 1947 und Eduardo Viveiros de Castro in seinem Buch »Araweté: os

199 Die Auseinandersetzung mit der kulturellen Anthropophagie von Oswald de Andrade durchzieht die ganze brasilianische Kunstgeschichte der Moderne und Postmoderne, so war sie z. B. auch das Leitmotiv der 14. Biennale von São Paulo (vgl. Herkenhoff 1998). Die Poesie der Anthropophagie wurde in den Bildenden Künsten in Brasilien ab den 1960er Jahren durch Hélio Oiticica (1937–1980) und Lygia Clark (1920–1988) der neokonkreten Bewegung »Frente« in Rio de Janeiro aufgegriffen, da die Kunstentwicklung durch die faschistische Diktatur des »Estado Novo« (»Neuer Staat«) unter Getúlio Vargas zwischen 1937–45 behindert und zensiert wurde. Die brasilianische Regierung unter Vargas hatte aus rassistischen Gründen gezielt Europäer als Arbeitskräfte angeworben, um »die Erbmasse der Nation« zu »erhellen« und somit in den Augen der Machthaber zu »verbessern«. Als damalige, in den späten 1940er Jahren gültige brasilianische Nationalidentität wurde die Ideologie der Mestizierung propagiert und die Modernisierung des Landes mit Europäisierung und »Einweißung« gleichgesetzt. Oiticica beruft sich in seiner Beschreibung einer neuen Anti-Kunst der Tropicalia-Bewegung, die alles eigentümlich Brasilianisch-Tropische ins Bewusstsein ruft, auf die anthropofagischen Ideen Oswald de Andrades der 1920er Jahren (vgl. Zanini 1994:315). Außerdem nannte sich die Musikerguppe von Caetano Veloso, Maria Bethania und Gilberto Gil »doces bárbaros« (»süße Barbaren«) in Anspielung an das »Manifesto Antropófago« und die in ihm implizierte antikoloniale Rebellion gegen traditionelle Werte. »Wir waren Barbaren in dem Sinn, dass wir in die Zentren der kulturellen Macht, die Bastionen der Tradition eingedrungen sind. Aber wir waren friedliche Invasoren. Sehr süß. Wir brachten Musik und gute Neuigkeiten.« (Gilberto Gil 15.5.2006:23) Gilberto Gil im Interview mit dem Tagesspiegel aus Anlass der »Copa da Cultura« 2006 im Haus der Kulturen der Welt in Berlin, die zeitgleich mit der Fußball-Weltmeisterschaft in Deutschland stattfand (ebd.).

200 Die soziale Organisation der Tupinambás

deuses canibais«²⁰¹ von 1986. Beide nutzten als Basis das Buch des Schweizer Anthropologen Alfred Métraux »A Religião dos Tupinambá«²⁰² von 1927, das eine wichtige Systematisierung der Reiseberichte der ersten Kolonialzeit ist. Métraux gilt als einer der ersten Wissenschaftler, der die Reiseberichte als konsistente Überlieferung über »Indianer*innen« betrachtete. Auch Darcy Ribeiro hinterfragt die gängige brasilianische Meinung zur Anthropophagie der indigenen Bevölkerung in seinem grundlegenden, kulturwissenschaftlichen Buch »O povo brasileiro. Evolução e o sentido do Brasil«²⁰³ von 1995 nicht (vgl. Fernandes 1947, Viveiros de Castro 1986, Métraux 1927, Ribeiro 1995).

Im Vergleich zu Nordamerika ist ein bemerkenswerter Unterschied bei der Entwicklung des »Indianer*in«bildes in Brasilien zu verzeichnen. Beide Länder säkularisierten sich mit dem Ende der Kolonialherrschaft und dem Entstehen der Nationalstaaten, jedoch blieb in den U.S.A. das Bild der Indianer*innen in der Populärkultur verhaftet, während es in Brasilien zu einem sakralen und nationalen Aspekt durch die Umbanda wurde²⁰⁴. Ausgerechnet in der Zeitspanne der Modernisierung des Landes, als die Nation sich als rational und fortschrittlich präsentieren wollte, werden die Darstellungen der *Caboclas* und *Caboclos* als Symbol re-sakralisiert.

3.4.6.3 Die Tupi: Verborgene Präsenz

Gleich am Anfang seines Manifests zitiert Oswald de Andrade die Tupí. Sie waren eines der größten indigenen Völker in Brasilien (ca. 1 Million Menschen) beheimatet an der Atlantikküste Südamerikas vor der Zeit der Eroberung durch die Europäer. Zwar sind die meisten Angehörigen dieses Volkes in der Kolonialzeit umgekommen, doch ist dessen Kultur auch heutzutage allseits präsent. Im Nordosten Brasiliens (in den Bundesstaaten von Pernambuco, Paraíba, Espírito Santo) machen die Tupí und andere indigene Völker (nebst europäischer und afrikanischer Vorfahr*innen) einen großen Anteil der Vorfahr*innen der heutigen portugiesischsprachigen Bevölkerung aus. Auch ihre Sprache zeichnet sich durch eine verborgene Präsenz aus. So war bis 1759 das Tupí mit der Vertreibung der Jesuiten, die sie missionarisierten, als allgemeine Verkehrssprache in Brasilien üblich, erst danach setzte sich das Brasilianische Portugiesisch durch (vgl. Campbell 1997). Als gesprochene Alltagssprache

201 Araweté: Die kannibalistischen Götter

202 Die Religion der Tupinambás

203 Das brasilianische Volk. Evolution und die Bedeutung Brasiliens

204 Auf die Idee der Sakralisierung der *Caboclas/-os* ging ich erstmal 2012 in Wien ein, als ich zur Tagung »Menschenbilder in der Populärkultur. Konflikte und Wandel« an der Universität Wien eingeladen wurde (Scharf da Silva 2012b).

ist das Tupí in Brasilien jedoch ausgestorben, aber heutzutage vor allem in der Namensgebung von Flora und Fauna (Japuna anstatt *Victoria Regia*, die Amazonas-Riesenseerose, Abacaxi für Ananas), Namen von Bundesstaaten (Pernambuco, Paraíba, Ceará, Amapá), Ortschaften (Ingá, Bauru, Igarassu, Tabatinga) und Straßen, Namen von wichtigen brasilianischen Unternehmen (Bank Itaú, Wasserenergiewerk Itaipú, Zementfabrik Tupi), Stränden (Ipanema, Copacabana, Itapuan) und in Namen von Personen (Apuan, Maíra, Moacir, Japuna) auffällig.

Diese verborgene Anwesenheit der Tupí in Brasilien und das daran anschließende Problem der eigenen, konstruierten Identität der sich als modern definierenden Brasilianer*innen im historischen Moment einer ersten Republik in der rhetorischen Frage »Tupi or not Tupi« Oswald de Andrades behandelt die Thematik von Überlieferung und Indigenität. James Clifford stellt in seinem Buch »Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century« die Bewahrung und Weitergabe von indigenem Wissen von Generation zu Generation zur Diskussion. Mit »indigen« meint Clifford native, tribale Gesellschaften, denen zugeschrieben wurde (»once widely assumed«), dass sie im Zuge von Kulturkontakt und Kolonialismus verschwinden würden. Geschichte ist jedoch, so Clifford, ein multidirektionaler Prozess, der in eine »traditionelle Zukunft« weist (vgl. Clifford 2013). Die vermeintlich ausgerotteten und in der Vergangenheit zurückgelassenen Menschen, Kulturen und Sprachen bleiben wie in einem Erinnerungsspeicher bestehen und formen die Zukunft. So sieht es auch Oswald de Andrade, indem er für die von ihm ausgerufene indigene Revolution und Unabhängigkeit Brasiliens auf eine mythische, glückselige Vergangenheit vom Matriachat von Pindorama zurückblickt: »Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade.«²⁰⁵ (de Andrade 1928). Seine Revolution ist als Resultat der Bewusstwerdung der eigenen, ambivalenten Identität nicht brasilianisch, sondern indigen (bzw. »karaibisch«) und zeigt in eine utopische Zukunft: »Queremos a revolução Caraíba. Maior do que a revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem.«²⁰⁶ (de Andrade 1928).

Diese Reflexion des Prozesses der kulturellen Einverleibung in Brasilien übertrage ich im Folgenden auf die zeitgenössische Ausbreitung und Indigenisierung der Umbanda im deutschsprachigen Raum Mitteleuropas, also der Integration und Transformation von kulturell Anderem in die eigene Kultur.

205 Bevor die Portugiesen Brasilien entdeckten, hatte Brasilien das Glück entdeckt

206 Wir wollen die karaibische Revolution. Grösser als die französische Revolution. Die Vereinigung aller wirksamen Revolten bei der Lenkung des Menschen





Abb. 9 *Mut /
Ogum Onirê*, 2016,
Inga Scharf da Silva,
Öl auf Leinwand,
100 x 80 cm

4 Ogum | Sakrale Globalisierung

Der Begriff der sakralen oder religiösen Globalisierung lässt eine Erweiterung der erst seit relativ kurzer Zeit andauernden Diskussion über Globalisierung und Transkulturalität um eine religiöse oder spirituelle Komponente vermuten. Der Stand der Forschung bestätigt diese Annahme, weil erst seit den 2010er Jahren derartige Diskurse angestoßen worden sind. Es ist jedoch ein Trugschluss, die historisch offene, terminologische Verflechtung von ›Globalisierung und Religion‹ und die in einer wissenschaftlich situativ entstandenen Auseinandersetzung von ›Globalisierung von Religion‹ als analytische Kategorie gleichzusetzen, wie Thomas Csordas es in seinem 2009 publizierten Sammelband ›Transnational Transcendence‹ als Anfang dieser Debatte betont. Er warnt bei dieser Gleichsetzung vor einer neokolonialen Form eines Kulturimperialismus, indem von einseitigen Religions(ein)flüssen des globalen Zentrums zu als passiv interpretierten Peripherien ausgegangen wird (vgl. Csordas 2009:3). Wie Cristina Rocha und Manuel Vásquez feststellen, ist genau das Gegenteil der Fall und es werden Religionen weltweit und u. a. aus Brasilien nach Europa exportiert und in andere ›westliche‹ Länder importiert (vgl. Rocha/Vásquez 2013).

»Whereas in the past, religion traveled with European explorers, conquerors, missionaries, and merchants to the Americas, Africa, and Asia, we are now witnessing the emergence of a new religious cartography in which the ›Global South‹ plays the protagonist role. [...] to the recent rise of Brazil as a key center of religious creativity and innovation within an emerging, polycentric global religious cartography.« (Manuel Vásquez/Cristina Rocha 2013:1)

Während es erst seit rund 20 Jahren ein neues Paradigma der Transnationalisierung in den Sozial- und Kulturwissenschaften gibt (vgl. Römhild 2009:226), ist die weltweite Verbreitung religiösen Gedankenguts (Globalisierung und Religion) jedoch gewissermaßen ein Charakteristikum von Religionen und als solches weit älter. Das zeigt sich in den unterschiedlichsten Religionen wie dem Judentum, dem Christentum, dem Islam, dem Buddhismus u. a. Gerade

bei der Umbanda, die sich auch zur Yoruba-Religion zählt (vgl. Prothero 2011), zeigt sich dieser Umstand ihrer 500jährigen Reise über die Erde sehr markant (vgl. Matory 2005:2). »The five-hundred-year-old black Atlantic is five hundred years older in its translocalism [...], giving rise to the suspicion that the chief exponents of this term have chosen to disregard Africa or to disregard the past generally.« (ebd.). Es sind die afrikanischen Religionen und ihre diversen Diasporas, die in der Diskussion um sakrale Globalisierung bislang nur selten ein Thema gewesen sind.

Anknüpfend an meine Gedanken über die Durchlässigkeit und Vielschichtigkeit des Selbst im umbandistischen Menschenbild, betone ich die Bedeutung des aus dem Lateinischen stammenden Präfixes ›Trans-‹. Die Hilfskonstruktion des Begriffs der Religion affirmiere ich zwar im Sinne einer klaren Einordnung und Zeichen des Respekts und einer Positionierung auf Augenhöhe mit anderen vergleichbaren Sinn- und Glaubenssystemen, möchte sie aber nicht verfestigen. Statt des zwar nützlichen, aber auch kritisch anzusehenden Begriffs der Religion hebe ich die Vorsilbe ›Trans-‹ in Verbindung mit Verben und Substantiven als bezeichnende Prozesse des Hindurchgehens und Überquerens oder Überschreitens wie auch des Jenseits hervor, der sich in Kultur und Religion sowohl im Begriff der Transkulturalität als auch der Transzendenz findet. Zwischen den unzähligen Worten mit dieser Vorsilbe finden sich welche, die von grundlegender Bedeutung für die vorliegende Forschung sind. Es sind die der Transition (der Wahrnehmungsformen), der Transformation (von Trauma) und auch der Übersetzung (im Englischen trans-lation) als Zwischenwelten, den die personalen Medien durch die spirituellen Entitäten und die *Cambonas/-os* in der Umbanda möglich machen.

Anknüpfend an Csordas Begriffsbestimmung von Religion als verkörperter Erfahrung von Alterität (vgl. Csordas 2009:4) bzw. einer anderen Wirklichkeit, möchte ich hier auch den Begriff der Trance mit einbringen. Die Transzendenz und die Trance haben mit der Transkulturalität gemeinsam, dass sie auf religiöser und weltlicher Ebene Formen der Wahrnehmung, des Übergangs und der Vermittlung wie Übersetzung schaffen: Wie die menschlichen Medien der Umbanda, die das eigene Selbst auflösen und die Realität durch bewusstseinsverändernde Trance entgrenzen und überschreiten und damit für andere Wahrnehmungsformen von spirituellen Entitäten und Gottheiten öffnen. Auch dies ist ein Zustand von Alterität. Meiner Meinung nach ist diese terminologische Beschreibung auch anschlussfähig zur ›SchwerHörigen‹ Welt (vgl. Scharf da Silva 2015a), weil sie auch ein Schwellenzustand zwischen unterschiedlichen Positionierungen und Identitäten einer hörenden und einer gehörlosen Welt darstellt. In seinem Aufsatz von 2009 »Is the Trans- in Transnational the Trans- in Transcendent? On Alterity and the Sacred in the Age of Globalization« affirmiert Joel Robbins in Anspielung an Arjun Appadurais 1991 gestellte Frage »Is the Post- in Postmodern the Post- in Postcolonial?«

einen direkten Bezug der beiden Wörter ›transnational‹ und ›transzendent‹ durch die Anerkennung von Menschen und Dingen, die über die Grenzen des eigenen Ortes hinausgehen.

»In both transnacionalism and transcendence, the *trans-* signals the challenge of distant or once-distant alterities to people's sense of their own centrality. The recognition of a world of people and things that originate beyond the borders of one's place and travel transnacionally in ways local people and things do not travel forces a loss of confidence in the centrality of one's place, as does the idea of heaven that is more perfect than any place on earth.« (Joel Robbins 2009:69)

Beide Begriffs- und Diskurspaare – Postmoderne/Postkolonialismus und Transnationalismus/Transzendenz – grenzen sich gegenüber der Vergangenheit ab und richten ihr Augenmerk in die Zukunft (vgl. Robbins 2009:69). In Joel Robbins Fallbeispiel des Pfingst-Christentums wird geschlussfolgert, dass ein »Himmel auf Erden« durch einen von den Grenzen des Weltsystems kommenden Blick wegen der Zukunftslosigkeit unserer Welt im Zeitalter der Globalisierung gar kein Himmel (›no heaven at all‹) ist (ebd.).

4.1 Transatlantische Wege afroamerikanischer Religionen

Die interkontinentale Ausbreitung der Umbanda ist im Kontext der aktuellen religiösen bzw. sakralen Globalisierung zu sehen. Bis in die 1990er Jahre haben sich afroamerikanische Religionen auf bestimmte Länder beschränkt und wurden als »marginal« eingestuft. In den letzten drei Jahrzehnten haben sie im Zuge der weltweiten Verbreitung von der primären in die sekundäre Diaspora jedoch »eine erstaunliche Entfaltung« (Kummels 2011:366) erfahren. Die primäre Diaspora beschreibt die Orte, an denen afrikanische Religionen im Zuge der Kolonialzeit auf dem amerikanischen Kontinent entstanden sind, so z. B. die Umbanda in Rio de Janeiro, die Santería auf Kuba und Vodoun in Haiti. Die sekundäre religiöse Diaspora wiederum findet sich in den urbanen Zentren in Europa und Nordamerika, wie u. a. Lissabon, Paris, Berlin oder Mexiko-Stadt und New York (ebd., Frigerio 2004). Für diese Ausbreitung und Reiselust (›o gosto de viajar«²⁰⁷, wie es Joana Bahia in einem persönlichen Gespräch mit mir 2017 ausdrückte) der Umbandist*innen – für ihre sakrale Globalisierung – kann Ogum als Orixá der Wege stehen. Ich erzähle seine Geschichte und seinen Mythos und deute Ogum als Beschützer der Reisenden

207 Der Geschmack zu reisen/Das Gefallen am Reisen

und Migrant*innen. Ich meine, dass Migration als ein wichtiges Thema der Menschheit in die afrobrasilianische Mythologie eingeschrieben ist.

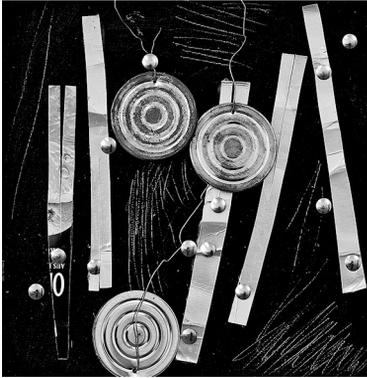


Abb. 10 *Unbestechlichkeit | Ogum*, 2012, Inga Scharf da Silva, Mixed media, 25x25 cm

Ogum, der Orixá der Wege

Ogum (yorubá: Ògún) gilt als der *Orixá* der Wege, von Reisen, Expeditionen, Veränderungen und der Hinwendung zu neuen Themen. Dieser Gott ist mutig und impulsiv. »Daquelas que nos momentos difíceis triunfam onde qualquer outro teria abandonado o combate e perdido toda a esperança.«²⁰⁸ (Verger 2013[1957]:95). Er ist ein dynamischer Wegbereiter. Sein ihm geweihter Tag ist der Dienstag. Begrüßt wird er mit »Ogunhê, meu Pai!« (Ogunhê, mein Vater!). Er ist der Impuls, der in der Kraft des Feuers liegt (vgl. Feichtinger im Interview mit Scharf da Silva, Graz, 16.5.2016), ihm wird das Eisen zugesprochen, die Technologie und der Krieg (vgl. Prandi 2001:21). Er schützt daher Ingenieur*innen, Autoliebhaber*innen, Computerspezialist*innen und Soldat*innen (vgl. Gonçalves da Silva 1995:197).

Ogums Entstehungsmythos »Ogum mata seus súditos e é transformado em orixá«²⁰⁹ (vgl. Prandi 2001:89ff.) erzählt von der Deifikation eines irdischen Herrschers. Ogum Onirê war der abenteuerlustige und sinnesfreudige König von Irê (im heutigen Nigeria), der eines Tages von einem seiner Kriege nach Hause zurückkehrte, aber seine Untertanen schweigend antraf. Aus Wut über diese von ihm so wahrgenom-

208 Von denen, die in schwierigen Zeiten triumphieren, wo jede*r andere den Kampf aufgegeben und alle Hoffnung verloren hätte.

209 Ogum ermordet seine Untertanen und wird in einen Orixá verwandelt

mene Herabwürdigung seiner Person als erfolgreich zurückkehrender Ehrenträger tötete er fast alle seine Untertanen*innen. Noch als er im Blut watete, hörte die Zeit eines rituellen Schweigerituals auf und ihm wurde von den wenig Übriggebliebenen gehuldigt, er bekam ein Festmahl und alle erwünschte Hochachtung und Demut. Als Ogum dies begriff, fühlte er sich schuldig und schlecht, bestrafte sich Tage und Nächte und konnte sich selbst nicht vergeben. So wurde er, als er sein Schwert in die Erde rammte, von diesem in die Tiefe gezogen und gelangte zum *Orún*, dem Himmel der Götter. Er war nun kein Mensch mehr, sondern ein *Orixá*. Dieser Mythos erzählt meines Erachtens von Ogums Bewusstwerdung seiner Gefühle im Angesicht der Selbsterkenntnis. Dieser Moment des geistigen Eingeständnisses ist der Moment seiner Transformation.

Da sein Element das Feuer ist, wird ihm das dunkelblaue Ultramarin bezugnehmend auf die besonders heiße blaue Flamme zugesprochen. Er und seine ihm geweihten Menschen zeichnet sich im Charakter durch Neugier, Beharrlichkeit, Ungeduldigkeit, impulsive Aggressivität, Stolz und energische Bestimmtheit in Bezug auf persönliche Ziele aus, aber auch durch Treue, Unbestechlichkeit und Ehrlichkeit (vgl. Graeff 2017:82; Verger 2013[1957]:95). Die religiöse Akteurin Nelly Granada der *Gira Herisau* von *Terra Sagrada* erfährt Ogum als handlungsorientiert. »Ogums sind Macher, sie reden nicht allzu viel oder philosophieren groß. Sie haben ganz handfeste Lebensweisen und schauen sehr arbeitsbezogen und sehr handlungsorientiert.« (Granada im Interview mit Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 15.8.2014).

Im Mythos »Ogum é castigado por incesto a viver nas estradas.«²¹⁰ (vgl. Prandi 2001:94f.) wird erzählt, dass Ogum, weil er seine eigene Mutter vergewaltigen wollte, weit weg von seiner Familie lebte und unermüdlich arbeitete. Viele suchten ihn wegen seiner magischen Kräfte, doch nur Oxum fand ihn. »Que prisão poderia ser mais forte que o mel de Oxum?«²¹¹ (ebd.:95).

Sein erobernder Charakter zeigt sich auch im Mythos »Ogum conquista para os homens o poder das mulheres.«²¹² (vgl. Prandi 2001:106f.), in dem von der Macht der Frauen berichtet wird, die zu Beginn der Welt regierten. »No começo do mundo, eram as mulheres que mandavam na Terra [...] As mulheres tinham o poder e o segre-

210 Ogum wird wegen Inzest bestraft, auf der Straße zu leben

211 Welches Gefängnis könnte stärker sein als Oxums Honig?

212 Ogum erobert für Männer die Macht der Frauen

do«²¹³ (ebd.:106). Iansá hatte über ihren Geheimbund der Egungun das Sagen über die Vorfahr*innen und rief die Frauen zu Treffen unter einem Baum zusammen, um die Männer über einen Affen zu erschrecken, wenn sie ihnen nicht genehm waren. Doch eines Tages taten sich die Männer zusammen und opferten auf Anraten von Orunmilá Hühner, Kleidung, ein Schwert und einen Hut unter dem Baum der Frauen, die Ogum darbrachte und selbst anzog. Der Anblick des starken und bewaffneten Mannes war indes unerträglich für die Frauen; sie flüchteten. Seitdem ist die Macht in den Händen der Männer. »Desde esse dia o poder pertence aos homens. E os homens expulsaram as mulheres da sociedade secretas«²¹⁴ (ebd.:107). Nur Iansá regiert noch immer als die Königin des Kults der Egungun (der Ahn*innen).

Entgegen ihrer Reduzierung auf eine autochthone bzw. national begrenzte Religion, die in ihrem kosmologischen System eine brasilianische Synthese darstellt (vgl. Vilas Boas Concone 1987), hat die Umbanda sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts weltweit verbreitet. In Argentinien und Uruguay ist die Umbanda ab den 1950er Jahren angekommen und hat sich in den 1980ern so stark ausgebreitet, dass es heutzutage an die drei bis viertausend Umbanda-Tempel in Argentinien gibt (vgl. Frigerio 2013:165), wo sie sich vor allem in Buenos Aires weitgehendst von ihrer Brasilianität löst und stattdessen die afrikanischen Merkmale der spirituellen Entitäten der Umbanda betont (ebd.:180). In den 1970er Jahren breitete sich die Umbanda nach Paraguay und ab den 1980er Jahren nach Venezuela aus (vgl. Pollak-Eltz 1993)²¹⁵. Ab den 1990er Jahren hat sich die Umbanda in der zweiten und transatlantischen Diaspora in verschiedene Länder Europas, darunter vor allem in Portugal, ausgebreitet. So zählt die offizielle Statistik in Portugal 1.200 Mitglieder von afrobrasilianischen Religionen der Umbanda und des Candomblé, dessen Gemeinschaften sich vorderrangig in Lissabon befinden (vgl. Pereira Coutinho 2019:173,180). Weltweit ist die Umbanda heutzutage auch in Kanada (vgl. Meintel/Hernandez 2013), den USA (vgl. Vásquez/Sousa Alves 2013), Japan (vgl. Arakaki 2013),

213 Am Anfang der Welt waren es Frauen, die die Erde regierten. [...] Frauen hatten die Macht und das Geheimnis

214 Seit diesem Tag gehört die Macht den Männern. Und Männer haben Frauen aus der Geheimgesellschaft vertrieben.

215 Im Vergleich sei gesagt, dass die aus Kuba kommende Santeria in den 1940er Jahren auf Wanderschaft ging, vor allem in die USA und nach Mexiko, aber auch nach Venezuela; in den 1980er Jahren kam sie durch kubanische Migrant*innen vor allem in die damalige DDR auch nach Deutschland (vgl. Rossbach de Olmos 2011:224).

Portugal (vgl. Saraiva 2013, Bahia 2017), Frankreich (vgl. Teisenhoff 2015), Australien (vgl. Linares 2019), der Schweiz, Österreich und Deutschland anzutreffen, aber bislang noch wenig wissenschaftlich erforscht worden.

Die weltweite Ausbreitung der Umbanda außerhalb von Brasilien ist eine kulturelle Praxis, die sich als Graswurzelbewegung »von unten« heraus entwickelt hat. Sie folgt zwei grundsätzlichen Strukturen: Entweder bringen brasilianische Migrant*innen ihre Religion in andere Länder mit (meist europäische Länder, die USA und Japan) oder Ausländer*innen kommen nach Brasilien, lassen sich von brasilianischen *Mães*- und *Pais-de-Santo* einweihen und nehmen die brasilianische Religion in ihre Heimatländer mit (wie es in Portugal, Kanada und südamerikanischen Ländern passiert) (vgl. Akaraki 2013:255). Die Schweiz, Österreich und Deutschland sind in der Aufzählung von Ushi Akaraki vermutlich nicht genannt worden, weil es noch keine wissenschaftlichen Veröffentlichungen aus dieser Zeit gab.

Viele afroamerikanische Religionen sind als Religionsgemeinschaften über ein Netzwerk von ritueller Verwandtschaft zwischen den Afrikas und den Amerikas bzw. weltweit dezentral organisiert. So verweist James Lorand Matory darauf, dass es eine Transnationalisierung des Sakralen schon historisch seit der Kolonialzeit durch die Schaffung eines transkulturierten Pantheons an Gottheiten in den afroamerikanischen Religionen Candomblé und Santería²¹⁶ gibt (vgl. Matory 2005:73–114). Andere Formen von Grenzüberschreitungen finden sich in der Geschichte religiöser Häuser in Brasilien wieder, wo es Ableger von religiösen Häusern in der Umbanda und im *Candomblé* gibt, die sich meist von einem Mutterhaus in Bahia oder Pernambuco im Nordosten des Landes abgespalten haben und durch die räumliche Trennung im Südosten des Landes in Rio de Janeiro oder São Paulo neue, in sich geschlossene Gemeinschaften bilden (vgl. Prandi 1991:41–47).

4.1.1 Die Yorübá-Religion als »Weltreligion«

»Und außerdem, bitte verwechseln Sie nicht den²¹⁷ Umbanda mit dem Candomblé. Dieser ist ganz und gar autochthon, afro-brasilianisch, wie man zu sagen pflegt, jener ist eine späte Blüte, entstanden aus einer Kreuzung von eingeborenen Riten

²¹⁶ Die Santería ist die kubanische Variante einer Yoruba-Religion.

²¹⁷ Umberto Eco schreibt der Umbanda eine Männlichkeit zu, die ich nicht nachvollziehen kann. Im Brasilianischen Portugiesisch heißt es »A Umbanda« oder auch »A religião Umbanda«, was beides eindeutig weiblich ist. Ich verwende daher für die Umbanda aus der Übersetzung aus dem Brasilianischen Portugiesisch ins Deutsche die weibliche Form.

mit der esoterischen Kultur aus Europa, geprägt von einer Mystik, die ich templerisch nennen würde ... [...] Davidsternen [...] Die degenerierte Mystik der Europäer verschmolz mit der qualifizierenden Wissenschaft der Sklaven, genauso wie die Haut jedes Anwesenden eine Geschichte verlorener Genealogien erzählte.«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:211)

Umberto Eco bezieht sich in diesem Zitat durch eine seiner Romanfiguren auf die Unterscheidung und Abgrenzung von Umbanda und Candomblé in Brasilien und die unterschiedlichen historischen Bedingungen ihrer Entstehung. Die religiösen Akteur*innen des *Ilê Axé Oxum Abalôs* hingegen betonen einerseits das Bantu-Erbe ihrer Religion und sehen sich durch die Lektüre und das Zitieren von Stephen Protheros Buch ›Die neun Weltreligionen‹ andererseits als Vertreter der Yorùbá-Religion. In ihrer Autobiographie ›Schritte des Lernens‹ beschreibt *Mãe Habiba* ihre Religionspraxis als eine Arbeit mit beiden Ebenen.

»Manche afroamerikanischen Traditionen arbeiten ausschließlich und direkt mit den Orixás. Die Umbanda, so auch Templo Guaracy, inkorporiert in den öffentlichen Ritualen Wesenheiten mit einem spezifischen Bewusstsein. Die Arbeit an und mit den Orixás findet nur in speziellen Camarinhas statt.« (Astrid Habiba Kreszmeier 2001:71f.)

Prothero klassifiziert die Umbanda als eine Variante der Yorùbá-Religion, die er neben dem Judentum, dem Christentum, dem Islam, dem Hinduismus, dem Buddhismus, dem Konfuzianismus, den Daoismus und dem Atheismus als eine von neun (statt üblicherweise fünf) »Weltreligionen« definiert und hinterfragt mit dieser Einordnung als Religion der Welt die Marginalität der Yorùbá-Religionen – und damit auch der Umbanda.²¹⁸ Damit wertet er den Begriff der Weltreligion um, der in einem kolonialen Kontext zur Manifestation von (Deutungs-)Macht der Abgrenzung von monotheistischen Religionen gegenüber als »anders« und angeblich marginalisiert markierten Religionen instrumentalisiert wurde. Er definiert sie als eine Religion der Praxis und »Weg des Kontakts« bzw. der Erfahrung und weniger des Glaubens und von Glaubenssätzen (vgl. Prothero 2011:270).

²¹⁸ Auch andere afroamerikanische Religionen wie die Santería beziehen sich auf das Yorùbá-Erbe und die Entwicklung dieser einst regional auf Kuba begrenzten Religion als Weltreligion, die sich zahlenmäßig vergrößert, universalistisch zugänglich für alle Menschen wird und nationenübergreifende Verbreitung erfährt (vgl. Frigerio 2004).

»Wie der Hinduismus beruht die Yoruba-Religion mehr auf der Praxis als auf dem Glauben. [...] Die Yoruba-Religion ist mehr als ein rigides Glaubenssystem, sie ist eine pragmatische Lebensform. Die Praktizierenden machen sich weitaus mehr aus Geschichtenerzählen und Ritualhandlungen als aus rechtem Denken. [...] Es ist eine Tradition der Geschichten, ihrer Auslegung und Anwendung in Ritualen und im Alltag.« (Stephen Prothero 2011:270)

Auch wenn ich prinzipiell keine Abneigung der Yorubá-Gläubigen gegen ein »rechtes Denken« erkennen kann (ganz im Gegenteil) und darin auch keinen Widerspruch zur religiösen Praxis sehe (sondern eher zwei Seiten derselben Medaille), finde ich die Wahrnehmung dieser Religionsgruppe als handelnde und durch Erfahrung strukturierte Religion bedeutend. Diese Betonung auf Praxis statt auf ein Glaubensbekenntnis ist mir aus dem religiösen Feld in Brasilien bekannt, es ist eine oft wiederholte Aussage.

Die ideologische Abgrenzung zu dominanten, monotheistischen Ausprägungen des Christentums in Brasilien (Katholizismus, Protestantismus und Pfingstkirchen) erhält im deutschsprachigen Europa eine andere Bedeutung, da diese Dimension hierzulande vielmehr auch mit einem säkularen, atheistischen Weltbild konfrontiert ist als in Brasilien. In der Betonung der Praxis schließt es niemanden aus, auch diejenigen nicht, die nicht gläubig sozialisiert worden sind und sich also außerhalb der Kategorie des Glaubens verorten. Auch Umberto Eco unterstreicht diesen Aspekt in den Candomblé- und Umbanda-Häusern Brasiliens in seinem Roman des ›Foucaultschen Pendels‹:

»Agliè sagte, wir müßten unbedingt einen Candomblé erleben.
 »Aber gehen Sie nicht dahin, wo man Ihnen Geld abverlangt. Die echten Orte sind die, wo man Sie empfängt, ohne irgend etwas von Ihnen zu verlangen, nicht einmal, daß Sie glauben. Respektvoll zuzuhören, das ja, mit der gleichen Toleranz für alle Glaubensformen, mit der man auch Ihren Unglauben akzeptiert. Einige Pais oder Mães-de-Santo sehen aus, als wären sie direkt aus Onkel Toms Hütte entsprungen, aber sie haben die Bildung eines Theologen der Gregoriana.

Ampara legte ihre Hand auf die seine. »Bringen Sie uns hin! Ich bin vor vielen Jahren einmal in einem Umbanda-Zelt gewesen, aber ich habe nur vage Erinnerungen, ich erinnere mich nur an eine große Verwirrung ...«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:210)

Diese soziale Praxis der Akteur*innen christlicher Kirchen beschreibt der Gast der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* Paulo Pimenta/anonymisiert als alltäglich:

»Ich war neugierig, sie kennenzulernen, da sie von den anderen üblichen Religionen in Brasilien – den Katholiken und den Pentecostais²¹⁹ – verteufelt werden. Ich war mündig, kein Kind mehr und hatte keine Angst, obwohl es verteufelt wurde und war einfach neugierig, sie kennenzulernen.« (Paulo Pimental/anonymisiert im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 1.2.2019)

Diese Verschiebungen der Zugehörigkeit zu bestimmten Vorstellungswelten sind charakteristisch für Transnationalisierungen von Religionen. So werden aktuell afroamerikanische Religionsgemeinschaften weltweit über die alleinige Zugehörigkeit zur Yorùbá-Religion aus dem heutigen Nigeria (vgl. Kummels 2011:366) definiert. Im Zuge dessen werden allerdings die vielfältigen kulturellen und religiösen Verflechtungen (u. a. mit Bantu-Religionen) außen vor gelassen.

4.2 Obaluaiê | Sesshaftwerdung der Umbanda in Mitteleuropa

In einem Interview mit Thomas Fischermann für einen Artikel in der Wochenzeitung »Die Zeit« fragte er mich, was die *Caboclos* an der Spree zu suchen hätten bzw. warum sie als brasilianische Geistwesen sich in der deutschen Hauptstadt niederlassen würden (vgl. Fischermann 2017). Ich antwortete ihm, dass sowohl Menschen als auch Götter schon des Öfteren in der Weltgeschichte gewandert sind und nicht nur autochton blieben, so nun also auch die *Caboclas* und *Caboclos*. Als er mit der Frage insistierte, meinte ich, dass Jesus bekanntermaßen auch kein Berliner gewesen ist, sondern in Galiläa lebte und ihm dennoch auch von Berliner Menschen eine globale und universelle Wirksamkeit zugesprochen wird. *Mãe Habiba* beantwortet die Frage nach den so oft erfragten Wurzeln der Umbanda mit folgenden Worten:

»[...] mir sagen oft Leute: das ist nicht unsere Wurzel. Das ist nicht hier gewachsen – darauf antworte ich, dass wir hier eine Tradition pflegen, die auch nicht hier gewachsen ist, sondern aus der Wüste kommt. Wir haben uns nur daran gewöhnt.« (Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo des Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva Berlin, 20.10.2011)

Das Umbanda-Haus *Ilê Axé Oxum Abalô* hat sich als Religion in der Diaspora entwickelt. Die erste Diaspora bedeutet, dass die Umbanda als brasilianische Religion interpretiert wird, die zweite Diaspora verfolgt die Traditionslinie nach Angola zurück und sieht sie als ursprünglich aus Angola nach Brasilien gebrach-

219 »Pentecostais« sind christliche Pfingstkirchler mit Ursprung in den USA.



Abb. 11 Erkenntnis / Oabluaê Ofelé, 2013, Inga Scharf da Silva, Öl auf Leinwand, 80x100 cm²²⁰

in ihren Körpern empfangen können, und diese durch sie tanzen und sprechen. Das ist nicht selbstverständlich. So berichtet zum Beispiel die Ethnologin Lioba Rossbach de Olmos im Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika-Instituts von 2011 über transkulturelle Bewegungen aus Lateinamerika, dass es seit den 1980er Jahren in Deutschland zwar Anhänger*innen und Initiierte der kubanischen Santería und nach der deutschen Wiedervereinigung auch Gemeinden in Deutschland – vor allem in Berlin – gibt (wenn auch letzteres schwer zu bestimmen ist), aber dass die Orichas²²¹ in Deutschland nicht herabsteigen, um sich in den Menschen zu zeigen, da es keine »starke spirituelle Energie« und keine bis zur »Vollendung« eingeweihten Trommeln gäbe (vgl. Rossbach de Olmos 2011:224). In Berlin gibt es entgegen dieser Annahme jedoch Erfahrungen und religiöse Häuser, die in einer brasilianischen Tradition stehen: das seit 2007 bestehende *Candomblé*-Haus *Ilê Obá Silekê* und die seit 2009 bestehende Berliner Filiation des *Ilê Axé Oxum Abalô*, in denen die Eingeweihten in Trance fallen. Es scheint

ten Religion an. Da im Grunde genommen beides seine Berechtigung hat, nämlich der Ursprung in Angola und die Reformulierung und Neuschöpfung der Umbanda als Religion in Brasilien, spreche ich hier einfach von Diaspora.

Ausgehend von der Prämisse, dass Kultur keine festgeschriebene Definition ist, sondern gelebtes Leben, das sich phänomenologisch zeigt, bedeutet das ganz konkret für die Erscheinungsformen – insbesondere die Tranceerfahrungen der eingeweihten Mitglieder der Umbanda in der Schweiz, in Österreich und in Deutschland – dass nicht nur »echte« Brasilianer*innen eine »authentische« Umbanda betreiben, sondern auch Mitteleuropäer*innen die spirituellen Entitäten und *Orixás*

²²⁰ Ich habe Obaluaê zeitgenössisch umgesetzt als einen Mann darstellt, der sich das ihm geweihte Popcorn aus einer weißen Papiertüte, wie sie typisch für Kinobesuche sind, vor sein Gesicht in die Luft wirft. Ich will damit die Immanenz des Göttlichen auch im Alltag verdeutlichen.

²²¹ In der spanischen Schreibweise lautet es ›Orichas‹, in der portugiesischen *Orixás*.

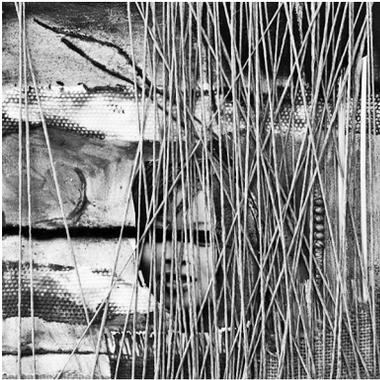


Abb. 12 *Verborgeneheit | Obaluaiê*, 2013, Inga Scharf da Silva, Mixed media, 25x25 cm

also durchaus Energien zu geben, die wahrgenommen und verkörpert werden können.

Während sich die Umbanda seit ihrer Neuschöpfung in Brasilien am Anfang des 20. Jahrhunderts seit den 1950er Jahren in amerikanische Nachbarländer ausgebreitet hat, ist sie in der deutschsprachigen Diaspora erst recht spät »gelandet« (um damit einen emischen Begriff zu verwenden) und befindet sich in den letzten zehn Jahre im Prozess des Heimischwerdens. Mir scheint hier der *Orixá* Obaluaiê als Träger von Erde, Bodenständigkeit und Verwurzelung zu passen.

Obaluaiê

Obaluaiê (auch Omulu, Xapaná, Sapatá genannt) ist der *Orixá* der schweren Krankheiten und der Unglückseligkeit, aber auch der Heilung eben dieser Gebrechen. Er ist ein Gott der Erde. »In der organischen, weichen Erde – sei sie rot, braun oder schwarz – begegnet der Mensch unentwegt dem Wunder der Verwandlung, Altes wird zersetzt und Neues hervorgebracht. [...] Die Erde ist sich selbst Heimat und die Heimat aller, die auf ihr wohnen. Die Bearbeitung dieser Erde ist ein unausweichlicher Auftrag für den Menschen. Er tut dies nomadisch oder sesshaft und kann freien Willens entscheiden, wie er diese Aufgabe ausführt. Er kann den Boden nachhaltig bewirtschaften oder ausbeuten – eine Wahl, die er übrigens auch im Umgang mit der eigenen Materie, dem Körper, hat. [...] Das Gehen auf der Erde, Schritt für Schritt, das Wandeln, das Pilgern oder der bewusste Tanz können unter diesem Blick zur heilsamen Bewegung werden.« (Kreszmeier 2008:157f.).

Sein Gesicht ist von Pockennarben zerstört, weshalb er getrocknete und geflochtene Palmblätter als Gesichtskette über seinem Gesicht trägt, die mit Kaurimuscheln geschmückt sind, um die Schmerzen und das Leid zu verhüllen. Das Popcorn, das auch in vielen Ritualen immer präsent ist, ist eines seiner typischsten Symbole und dient der Heilung.

Obaluaîê ist der Sohn von Naná und der Bruder von Euá, Ossaim, Tempo und Oxumarê. Obaluaês geweihter Tag ist der Montag, seine Farben sind Schwarz-Weiß. Gegrüßt wird er mit »Atotô!« (»Stille für den großen König der Erde!«). Sein Wesen ist tendenziell von Masochismus gezeichnet, da er sein Leiden gerne zur Schau trägt. Genauso ist er auch von seinem selbstlosen und aufopfernden Charakterzug gegenüber anderen geprägt (vgl. Verger 2013[1957]:216f.).

Im Mythos ›Obaluaê tem as feridas transformadas em pipoca por Iansã²²² (vgl. Prandi 2001:206f.) wird von der Freundschaft von Obaluaê mit Iansã erzählt. Als er von einer Reise in sein Dorf nach Hause kam, wurde gerade ein Fest für alle *Orixás* gefeiert. Da sich Obaluaê aber wegen seines Aussehens schämte, ging er nicht hin und litt darunter. Ogum bemerkte dies und bot ihm eine Kleidung aus geflochtenem Stroh an, die er sich überwerfen könne und so unbemerkt am Fest teilnehmen könne. Iansã aber hatte diese Szene beobachtet und wartete darauf, bis alle *Orixás* mit ihren *Ekedes* einen *Xirê* tanzten, um das Stroh Obaluaês wegzuziehen. In dieser festlichen Atmosphäre »de encanto e ventania« (Charme und Wind) verwandelten sich seine Wunden in Popcorn, die den Raum erfüllten. Und Obaluaê verwandelte sich von einem Gott der Krankheiten in einen jungen, schönen Mann. So befreundeten sich Obaluaê und Iansã und herrschen gemeinsam über das Reich der Toten (ebd.).

Der Mythos ›Omolu cura todos da peste e é chamado Obaluaê²²³ (ebd.:204ff.) berichtet davon, wie Omulu als 12-jähriger Junge sein Zuhause verließ, um sein Leben in der Welt zu finden. Er bot sein Können in den unterschiedlichsten Städten an, aber niemand stellte ihn ein. Also musste er betteln, aber auch so erhielt er weder zu essen noch zu trinken. Nur ein Hund blieb bei ihm. Also ging er mit seinem Hund in die Wälder, um dort mit den Schlangen zu leben. Er ernährte sich von Wurzeln, Beeren und Blättern. Doch er wurde gestochen, von den Stacheln der Sträucher und den Mücken, so dass er voller Wunden am ganzen Körper war. Eines Tages träumte er davon, dass er dazu gerufen wurde, sich um sein Volk zu kümmern. Seine Wunden waren verschwunden. So zog er mit Wasser und seiner Medizin los, wie er es vom Wald gelernt hatte und heilte die Menschen von der wütenden Pest, die damals herrschte und viele Opfer forderte. Er heilte alle und schützte diejenigen, die sie noch nicht ereilt hatte. Sein Xaxará,

222 Obaluaês Wunden werden von Iansã in Popcorn verwandelt

223 Omolu heilt alle von der Pest und wird Obaluaê genannt

sein magischer Besen aus Palmfasern, half ihm bei dieser Reinigung. Er heilte auch seine Eltern und alle waren glücklich zusammen und feierten Obaluaê, den Herrn der Erde (ebd.)

Im Mythos ›Obaluaê morre e é ressuscitado a pedido de Oxum‹²²⁴ (ebd.:218f.) respektiert der lüsterne Frauenheld Obaluaê nicht das Tabu Orunmilás, für eine begrenzte Zeit eines Rituals der sexuellen Gelüste abstinent zu sein und wacht daher am folgenden Morgen mit lauter Wunden an seinem Körper auf, weshalb seine Frauen ihm zur Hilfe eilen. Doch Obaluaê stirbt. Jedoch hatte Oxum im ganzen Palast von Olofim (dem höchsten aller Götter) reichlich süßen Honig als Gabe verteilen lassen, den dieser sehr mochte und um immer mehr bat. Sie aber antwortete: Gerne, doch nur im Austausch gegen die Auferstehung von Obaluaê. So war es. Die Wunden an seinem Körper behielt Obaluaê aber für immer (ebd.).

Meine Vermutung ist, dass es sich bei der Umbanda im deutschsprachigen Europa weder um einen reinen ›Export einer Religion‹ (Rocha/Vasquez 2013:1) mit einer transkulturellen Wissensproduktion von brasilianischen Wesen und Prototypen hält, noch eine ›kulturelle Aneignung‹ ausmachen lässt, sondern dass sich ein sakraler ›Dritter Raum‹ im Sinne von Homi Bhabha herausbildet²²⁵. Dieser ›Dritte Raum‹ umfasst im Fall des *Ilê Axé Oxum Abalô* gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit unterschwelligem Empfindungen und Wissensbeständen in der eigenen Gesellschaft (im Sinne einer ›Verarbeitung‹ von bzw. Heilanliegen an mehrere Schichten an kollektiven Traumata) und der Hinwendung zu brasilianischen Lebenswelten, die explizit jenseits einer sonst üblichen Exotisierung liegt. Das bewirkt auch seit etwa 2017 eine Hinwendung der religiösen Akteur*innen von *Terra Sagrada* zu einer Wahrnehmung der spirituellen Entitäten als Träger von Kultur, also Geschichte (Afrikas und der Sklaverei in den Amerikas) und Sprachen, und nicht ausschließlich von Natur. In diesem Prozess der Schaffung eines ›Dritten Raums‹ wird bewusst, wie die anfänglich »fremden« Lebenswelten

224 Obaluaê stirbt und ist auf die Bitte von Oxum wiederauferstanden

225 Diese Vermutung der Anwendbarkeit des Konzepts des ›Dritten Raums‹ auf die Umbanda im mitteleuropäischen Raum äußerte ich erstmals in einem Vortrag über »Bodenständigkeit und Verwandlung. Bilder über die indigenen Geistwesen in der brasilianischen und der mitteleuropäischen Umbanda« auf der Tagung ›Die Amerikas‹ an der Universität Bonn im Mai 2013.

Der brasilianische Romanist Silviano Santiago hat im Jahr 1969 bereits den Begriff des Zwischenraums (›entre-lugar‹) entwickelt. In den europäischen Kulturwissenschaften ist jedoch das Konzept von Homi Bhabha bekannt (vgl. Sperling 2011:198).

mit unterschiedlichen Wissensbeständen und Wissensordnungen vertrauter werden und sich eine Verwobenheit zeigt, die bereits in der Geschichte angelegt wurde. Andreas Feldtkeller und Uta Zeuge-Buberl bezeichnen diesen transkulturellen Dialog als eine anfängliche »Verwirrung«, die lediglich über Mut und Neugier auf beiden Seiten überwunden werden kann:

»For persons in possession of epistemic power, the easier option would be to evade confusion and to stick with their orders of knowledge as they have always been. Only if people on every side of an epistemic entanglement are courageous enough and curious enough to explore what happens next after the confusion can the production of transcultural knowledge take place.«
(Andreas Feldtkeller/Uta Zeuge-Buberl 2018:12)

Bhabha als Vertreter der ›Postcolonial Studies‹ betont in seinem 2004 erschienenen Buch ›The Location of Culture‹ die Zwischenräume als Verortung der heutigen Kultur, die als neue und dritte Räume sowohl von der Vergangenheit als auch von der Zukunft abgeschnitten sind und alte binäre Oppositionen wie Zentrum und Peripherie, Identität und Alterität, Dunkel und Hell aufbrechen und die Prozesse der Übertragung und Übersetzung bei gleichzeitiger Bewahrung der eigenen Positionen beschreibt (vgl. Bhabha 2011[1994]:1f.). Dieses Neue beruht auf einer kulturellen Übersetzung, wie es bei der Umbanda im mitteleuropäischen Raum stattfindet.

»Der »Mittelweg« der zeitgenössischen Kultur ist, wie das auch bei der Sklaverei selbst der Fall ist, ein Prozeß des De-plazierens und Ent-bindens, der die Erfahrung nicht in ihrer Totalität erfäßt. In zunehmenden Maße werden »nationale« Kulturen aus der Perspektive der Paria-Minderheiten produziert.«
(Homi Bhabha 2011[1994]:8)

So kann angenommen werden, dass eine postsäkulare Religiosität in Europa nicht nur bereits etablierte Religionen meint, sondern ebenso die durch eine neue und zeitgenössische Migration von Menschen und Wissen nach Europa gebrachten Religionen umfasst. Ich nehme dabei die von Regina Römhild eingebrachte Perspektive der Migration ein (vgl. Römhild 2009:226).

»Welche kosmopolitisierenden Wirkungen dies aber über die Welten der Migranten hinaus auf die beteiligten Gesellschaften zeigt, steht als nächster Schritt einer von Migration ausgehenden, aber sich nicht auf sie beschränken Transnationalisierungsforschung noch aus. Die Perspektive der Migration kann hier einen neuen Blick auf die innere Verfassung der Gesellschaften in der Mitte und an den Rändern Europas eröffnen: Das Bild wird dann nicht mehr von der Denkkultur der Sesshaftigkeit mit der Nation im Zentrum

bestimmt, sondern vom Normalfall der Mobilitäten (von Menschen, Dingen, Ideen), die das Lokale in eine turbulente, kosmopolitische Topographie sich kreuzender Bewegungen verwandeln.« (Regina Römhild 2009:226f.)

Diese Sesshaftwerdung ist im Sinne einer postmigrantischen Vorstellung von Gesellschaft als Verflechtung von Migrationserfahrung und Einverleibung zu sehen (vgl. Hill/Yildiz 2018:2). Gerade weil diese spirituelle Gemeinschaft sich aus mitteleuropäischen und brasilianischen Akteur*innen zusammensetzt, sind sie nicht etwa ein gutes Beispiel für ›kulturelle Aneignung‹, sondern für das emische Denken einer Gruppe aus der »radikalen Abkehr von der gewohnten Trennung zwischen Migration und Sesshaftigkeit, Migrant und Nichtmigrant« zu sehen, die eine »epistemologische Wende« ankündigt (ebd.).

»Das Postmigrantische fungiert somit als offenes Konzept für die Betrachtung sozialer Situationen von Mobilität und Diversität; es macht Brüche, Mehrdeutigkeit und marginalisierte Erinnerungen sichtbar, die nicht etwa am Rande der Gesellschaft anzusiedeln sind, sondern zentrale gesellschaftliche Verhältnisse zum Ausdruck bringen.« (Marc Hill/Erol Yildiz 2018:2).²²⁶

4.2.1 Kartographie der Umbanda im deutschsprachigen Raum Europas²²⁷

Im deutschsprachigen Europa gibt es die religiösen Gemeinschaften des seit 2006 bestehenden Umbanda-Hauses *Ilé Axé Oxum Abalô* (auch *Terra Sagrada* genannt) der österreichischen *Mãe-de-Santo* Habiba de Oxum Abalô, den ebenfalls seit 2006 bestehenden *Strahlenszirkel St. Michael – Haus des reinen Wassers* in Köln der deutschen *Mãe-de-Santo* Gabriele Hilgers mit einem Ableger in Weimar ab Juli 2019 und den seit 1996 bestehenden Ableger des brasilianischen ›Templo Guaracy‹ in Graz²²⁸, der von dem brasilianischen, im Bundesstaat São Paulo residierenden *Pai-de-Santo* Carlos Buby geleitet wird. Im Mai 2016 wurde das Umbanda-Haus ›Tenda Cantinho da Vovó,²²⁹ (mit

226 Hier zeigt sich auch ein Konflikt der Universitätsdisziplinen der Religionswissenschaften und der Theologie, die sich selbst als Aufgabenteilung jeweils nur der außereuropäischen oder der europäischen Religionsgeschichte gewidmet haben und die Welt durch die Religionen gesehen nicht als Ganzes aufgefasst haben (vgl. Gadikow 1995).

227 Teilergebnisse der vorliegenden Arbeit wurden veröffentlicht in Scharf da Silva 2018b (Handbuch der Religionen).

228 Dieses Umbanda-Haus besteht als »Verein für interkulturellen und sozialen Austausch/Forschung, Kunst und Kultur«, vgl. Verein Casa de Guaracy 2019.

229 Zelt des Eckchens der Großmutter Catarina

ca. 12 religiösen Akteur*innen) der brasilianisch-schweizerischen *Mãe-de-Santo* Delene de Jesus Schätti in Sirnach im Kanton Thurgau in der Schweiz gegründet sowie im September 2019 der dazugehörige Verein.²³⁰ Das älteste, zwischen 1999–2009 bestehende, aber nun nicht mehr aktive Umbanda-Haus in Berlin ist die ›Casa de Oxum‹²³¹ in Berlin-Neukölln von der brasilianischen *Mãe-de-Santo* Dalva Rzepka. Im Gegensatz zu den vier ersteren religiösen Häusern bestand dieses nie als Gemeinschaft, sondern aus einer Person (vgl. Spliesgart 2011, Bahia 2014, Scharf da Silva 2018b).

Der ›Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst Remid e. V.‹ schätzte 2011 die Mitglieder von ›afrobrasilianischen Religionen (Candomblé, Umbanda)‹ in Deutschland auf ca. 100 Mitglieder ein (vgl. Spliesgart 2011/2019). *Terra Sagrada* als eingetragener Verein hatte im Jahr 2014 rund 64 Mitglieder, aktuell im Jahr 2019 hat diese Gemeinschaft 88 Mitglieder, davon 17 in Berlin (vgl. Scharf da Silva 2018d). Den insgesamt 88 Mitgliedern von *Terra Sagrada* stehen 954 Gäste an über sechs Orte verteilt gegenüber (Stand: 20.3.2019)²³², die regelmäßig zu Zeremonien (sogenannten *Giras*) mit Musik, Tanz und Inkorporationspassagen eingeladen werden. In der Regel halten die jeweiligen Gruppen zwei Mal im Monat ganzjährig, bis auf eine Sommerpause im August, *Giras* ab.

Viele der afrobrasilianischen Religionen als neureligiöse Bewegungen in Europa sind als religiöse Verbände organisiert, so dass sie nicht als Religionsgemeinschaften sichtbar werden. Das *Ilê Axé Oxum Abalô* wie auch das 2003 gegründete und seit 2007 in sein jetziges Haus in Kreuzberg gezogene Candomblé-Haus *Ilê Axé Obá Sileké* (vgl. Ilê Obá Sileké 2019)²³³, das sich in einem Kulturzentrum mit dem Namen ›Forum Brasil‹ befindet (vgl. Forum Brasil 2019), sind als gemeinnützige Vereine begründet worden und erscheinen nicht in den deutschen Statistiken als anerkannte Religionsgemeinschaft nach dem Körperschaftsstatus des öffentlichen Rechts.

230 Stand: 13.7.2019, Gespräch von Delene de Jesus Schätti mit Inga Scharf da Silva über Facebook und WhatsApp.

231 Haus

232 Die Quelle für diese Datenangaben ist eine Newsletter-Software, über die aufgelistete Personen als Gäst*innen zu den *Giras* in den unterschiedlichen Orten von *Terra Sagrada* eingeladen werden. Die zuständige Verwalterin dieser Liste für die *Gira* Berlin bin ich bis 2019 gewesen.

233 Meine Vermutung ist, dass es im *Ilê Axé Obá Sileké* nicht vorderrangig um eine mentale Entkolonialisierung Europas geht, sondern eher um einerseits einen religiösen und kulturellen Austausch zwischen Brasilianer*innen und Mitteleuropäer*innen und andererseits um ein Empowerment von Schwarzen Menschen, Ideengut und Bewusstsein. Im *Candomblé* ist Heilung zwar auch ein wichtiger Aspekt, aber mir scheint, dass die *Orixás* und ihre spirituelle Kraft des *Axé* zum Menschen im Mittelpunkt stehen; vgl. auch die Doktorarbeit von Nina Graeff über dieses *Candomblé*-Haus, vgl. Graeff 2017.

Eine der Initiativen, die Umbanda als Religionsgemeinschaft rechtlich und gesellschaftlich anzuerkennen, ist die ›Carta Magna der Umbanda‹, die 2019 von religiösen Vertreter:innen der Umbanda in São Paulo geschrieben und 2021 (u. a. von mir) ins Deutsche übersetzt wurde. Sie befasst sich mit Ethik, Moral und Recht und nimmt Stellung zu grundsätzlichen Fragen wie Ehe, Scheidung, sexuelle Orientierung, Sterbehilfe, Einäscherung, dem säkularen Staat, der Natur oder die Position von älteren und behinderten Menschen in der Umbanda. Durch diese Carta wird unter der Respektierung der Pluralität in der Religion eine Art von kollektiver Einheit, Standardisierung und Institutionalisierung angestrebt und fungiert als ein »Dokument der Befreiung« (documento deliberado) gegen Vorurteile (vgl. Oritz Belo de Sousa/De Jesus 2019). Die deutschsprachige Übersetzung, die von der brasilianisch-schweizerischen *Mãe-de-Santo* Delene de Jesus Schätti unterstützt und verbreitet wird, dient ebenfalls dem Respekt und der offiziellen Anerkennung der Umbanda als Religion in der Schweiz und in der Europäischen Union (vgl. Cantinho da Vovó Catarina 2021).

In Europa, vor allem in Portugal, gibt es nach dem brasilianischen Vorbild (vgl. Nogueira Negrão 1996:150–163) umbandistische und candomblistische Dachverbände zur Interessensvertretung gegenüber der Gesellschaft, die im deutschsprachigen Raum für die religiösen Akteur*innen und ihre Repräsentant*innen aber kaum von einem praktischen Interesse sind, da es noch zu wenige Mitglieder dieser Religionen in Mitteleuropa gibt.

4.3 *Ilê Axé Oxum Abalô*

Wer den Rosenhof in den Appenzeller Bergen persönlich kennenlernt, nimmt vorerst lediglich wahr, dass es sich um einen Landsitz mit Grundstück in üppiger, grüner Natur handelt. Ein Kleinod, ein stilles Refugium in einer märchenhaft aufgeräumten Schweiz. Was auf den ersten Blick nicht erkenntlich ist, ist die Tatsache, dass sich hier eine spirituelle Gemeinschaft trifft, deren Mitglieder aus sieben verschiedenen Orten kommen. Es ist eine ständig reisende Gemeinschaft. Auch meine Forschung ist dadurch, im Sinne der ›Multi-sited Ethnography‹ nach George Marcus, zu einer Reise geworden. So sind Wege nicht nur als Verbindung und Kommunikation zwischen verschiedenen Ebenen der Erfahrung von Bedeutung, sondern auch schlicht als materielle, manchmal per Flugzeug zurückgelegte, manchmal mit der Bahn rund 10 Stunden von Berlin nach St. Gallen gefahrene und mit vollbepackten Trekking-Rucksäcken von der Bushaltestelle in Stein bis zum Gehöft gelaufene Wege, die in meiner Vorstellung ein großes kartographisches Netz schaffen. Dieses Wegenetz führt dazu, dass bei der Ankunft im Rosenhof zuallererst die Konfrontation mit den unterschiedlichsten Dialekten, von Vorarlberg

bis Wienerisch, Berlinerisch und Schwizerdütsch ist²³⁴. Da die Vorannahme ein Gefühl von Bodenständigkeit und nicht quirlige Vielfältigkeit erwarten lässt, löste dieses Paradox für mich bei jeder neuen Ankunft im Rosenhof im ersten Moment immer eine Verwunderung aus.

»Das erste, was mir im Rosenhof auffiel, war diese so andere Umgebung. Für mich völlig absurd. Ich hatte Umbanda in brasilianischen Favelas kennengelernt, also Armenvierteln, wo es heiß, braun vom Boden und weiss von den angemalten Häusern war, aber nicht grün. Für mich war dadurch die weiße Kleidung der Gläubigen umso schöner, weil sie frisch gewaschen und gebügelt und mit Spitze verziert war. Es war dann eben der ästhetische Kontrast zur eher trostlosen Umgebung, der mir gefiel.

Das war in der Schweiz völlig weg, weil ich immerzu diese wunderbaren Berge angucken musste, das Grün, die Üppigkeit, das schöne Haus und das schöne Holz, das dort verwendet wird. Ich war total abgelenkt von so viel Schönheit.« (Ethnographische Vignette anhand einer Feldnotiz, ISdS, 18.8.2017)

4.3.1 Die Umbanda als reisende Religion

Der Begriff der Reise kann, wie auch der Terminus der Wege zu Beginn meiner Arbeit, in Bezug zu afroamerikanischen Religionen im deutschsprachigen Europa viele Bedeutungsebenen einnehmen. Einerseits als historische orale Überlieferung von Generation zu Generation und als Weg zwischen verschiedenen Kontinenten und Kulturen, auf die ich im Folgenden eingehen werde. Reise kann aber auch im Bezug auf die spirituelle Entwicklung gemeint sein, wie es die religiöse Akteurin Konstanze Thomas der *Gira* St. Gallen von *Terra Sagrada* verdeutlicht:

»Ich gehe einen spirituellen Praxisweg [...] in einer ursprünglich afrikanisch-naturgöttlichen Tradition, mit indigenen und christlichen Einflüssen aus dem Südamerika von 1800 bis heute. Das ist, das gebe ich gern zu, sicher ein bisschen ungewöhnlich für eine atheistisch erzogene, mitteleuropäische Frau.

Ich selbst frage mich in Abständen immer wieder schmunzelnd, welch seltsame oder seltsame Fügung dies ist. [...] Eine Einweihung ist kein Hobby, was man mittwochs zwischen 15 und 17 Uhr absolviert und was darüberhinaus keinen weiteren Einfluss auf den Alltag hat. Diese Initiation ergreift mich und

²³⁴ Meine statistische Erhebung durch standardisierte Fragebögen von 2018 bestätigt, dass die meisten der Mitglieder von *Terra Sagrada* neben dem Hochdeutsch auch einen lokalen Dialekt sprechen. Ich vermutete anfangs, dass ich sie wegen meiner Schwerhörigkeit nicht verstehen könne, aber es bestätigte sich, dass sich dahinter eine vielschichtige semiotische Barriere verbarg.

erfasst mich als Mensch und Frau in fast allen Lebenslagen. Meine Lebensreise, mein Unterwegssein und Wirken, mein Blick auf mich und die Welt haben mehr als eine Dimension hinzugewonnen, seit diese Tradition mich ergriffen hat – allen voran die Wahrnehmung und Sicht aufs Leben als Wunder, das alle Schönheit und Liebe im Menschen und der Natur sinnlich erfahrbar macht.» (Konstanze Thomas 2019, Makota und Kekerê der Gira St. Gallen im Ilê Axé Oxum Abalô)

4.3.1.1 Oxum | Globales Leben:

Der religiöse Weg von Mãe Habiba de Oxum Abalô zur Umbanda



Abb. 13 Sehnsucht | Oxum Iberí, 2012, Inga Scharf da Silva, Öl auf Leinwand, 100 × 80 cm

Während die meisten afrobrasilianischen Religionen in den 1980er und 1990er Jahren von brasilianischen Migrant*innen nach Mitteleuropa mitgebracht worden sind, ist das *Ilê Axé Oxum Abalô* von einer österreichischen Frau begründet worden: Astrid Kreszmeier (ihr bürgerlicher Name) oder *Mãe-de-Santo* Habiba de Oxum Abalô (ihr ritueller Name). Dass Portugal in der

Verbreitung der Umbanda im europäischen Raum eine Ausnahme unter den europäischen Ländern ausmacht und sich portugiesische Interessent*innen auf den Weg nach Brasilien gemacht haben, um die Umbanda mit in ihre Herkunftsländer zu bringen, ist der gemeinsamen Sprachfamilie zuzuschreiben. *Mãe Habiba* ist als deutsche Muttersprachlerin über diese Sprachbarriere hinweggegangen, indem sie das Brasilianische Portugiesisch erlernt hat.

Mães- oder *Pais-de-Santo* sind Führungspersönlichkeiten bzw. spirituelle Virtuosen²³⁵ im religiösen Feld der Umbanda und des Candomblé, welche vielfältige Aufgaben wie u. a. die Leitung der Rituale, die Initiation und spirituelle Aus- und Weiterbildungen der personalen Medien und Trommler*innen übernehmen sowie Heilzeremonien anleiten. Die *Yalorixá*²³⁶ organisiert alle Abläufe im *Terreiro* und ist sowohl rituelle, als auch spirituelle Leiterin bzw. »Mutter« aller Mitglieder (*Filhas-* und *Filhos-de-Santo*) der Gemeinschaft. Ihr obliegt es, neue spirituelle Entwicklungsschritte der Mitglieder ihrer Gemeinschaft zu initiieren und die allgemeine religiöse Ausrichtung ihres Hauses innerhalb des religiösen Feldes zu prägen. Sie entscheidet darüber, welche Kräfte (der Umbanda, des Candomblé, Kardezismus, Katholizismus usw.) verstärkt gerufen werden und welche weniger. Die eingeweihten Medien und Trommler*innen haben aber auch einen eigenen direkten Bezug zu ihren persönlichen spirituellen Entitäten und Gottheiten, welche als direkte Vermittler*innen zum Sakralen fungieren, wie es in der ›Carta Magna der Umbanda‹ als grundlegendes Prinzip des direkten Austauschs der Umbandist:innen mit der heiligen Dimension ausgeführt wird:

*»Só se conhece uma hierarquia espiritual: a da evolução de cada Espírito nos diversos planos da Criação e a vibratória estabelecida pelo mérito de cada um.«
(Ortiz Belo de Sousa/Sivaldo de Jesus 2021)*

[Es ist nur eine Hierarchie bekannt: die Entwicklung jeder spirituellen Entität in den verschiedenen Ebenen der Schöpfung und die Schwingung, die durch die Würdigung jedes einzelnen hervorgerufen wird.]

Auch die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* bestätigt diesen direkten Bezug der Menschen zu ihren spirituellen Wesen:

235 Auf den Aspekt der Virtuosität in einem spirituellen Lebensweg bin ich erstmals im September 2016 auf der Tagung »Prediger, Charismatiker, Berufene – Rolle und Einfluss religiöser Virtuosen« der Kommission Religiösität und Spiritualität der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Bonn eingegangen, wo ich mit einem Vortrag über »Wege und Wurzeln. Das Ilê Axé Oxum Abalô/Terra Sagrada als transnationales religiöses Netzwerk« beigetragen habe.

236 Yalorixá: Yorùbá für »Mutter der Orixás«.

»Also neben der Mãe-de-Santo, die uns allen eine ...[...] spirituelle Führerin ist, sind es bei diesem Einweihungsweg die eigenen Entitäten, die leitend sind, die deine Lehrmeister sind. [...] Und das entwickelt sich im Laufe der Arbeiten über diese Jahre vom Bori bis zur Feitura. Das ist auch eine wertvolle Lernzeit, in der Entitäten sich weiterentwickeln.« (Bettina Grote, *Kekerê und Filha-de-Santo der Gira Berlin im Ilê Axé Oxum Abalô*, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 24.3.2016).

Sowohl in der europäischen Diaspora gilt dies, wie auch im brasilianischen Herkunftsland:

»Afirmamos que não há, na Umbanda, um Sumo-pontífice, embora respeitamos as religiões que têm tal cargo. Nossos pontífices (pontífex – aquele que constrói a ponte até o Divino) são as Entidades que baixam nos terreiros e nos conduzem à nossa essência em nome de Oxalá.« (Umbanda 2016)

[Wir bestätigen, dass es in der Umbanda keinen Sumo Pontífex gibt, obwohl wir Religionen respektieren, die eine solche Position haben. Unsere Pontífexes [im Plural, Anm. ISdS] (Pontífex – derjenige, der die Brücke zum Göttlichen baut) sind die Entitäten, die in die Terreiros hinabsteigen und uns im Namen von Oxalá zu unserer Essenz führen.]

Ihren ersten Kontakt zur Umbanda hatte Astrid Kreszmeier 1992 auf einer wissenschaftlichen Konferenz in der marokkanischen Stadt Marrakesch mit über 200 Teilnehmer*innen zum Thema des Phänomens der rituellen Trance in traditionellen Kulturen und die mögliche Anwendung dieser außergewöhnlichen Bewusstseinszustände in der psychotherapeutischen Praxis. Fast alle Referent*innen waren anerkannte Wissenschaftler*innen, u. a. Jacques Donnars und Felicitas Goodman oder Kenner*innen eines emischen Wissens, u. a. Ifayemi der Yorúbá oder die Gnawa aus Marokko, die vom marokkanischen Sozialpsychologen Jabrane Sebnat nach Marrakesch eingeladen worden waren. Auf dieser internationalen Tagung lernte Kreszmeier den brasilianischen *Pai-de-Santo* Carlos Buby vom ‚Templo Guaracy‘ kennen und entschloss sich aus dieser Begegnung heraus, sich in seinem Umbanda-Tempel in der Ortschaft Cótia im Südosten Brasiliens im Bundesstaat von São Paulo einweihen zu lassen.

Farah Lenser, die ebenfalls auf dieser Tagung war, beschreibt ihre Eindrücke als eine Mischung aus Intellektualität und spiritueller Erfahrung:

»Begegnungen mit verschiedenen Sufi-Traditionen führten mich 1992 zu einer Konferenz nach Marrakesch, die von dem marokkanischen Sufi Jabrane Sebnat initiiert und organisiert wurde. Dort traf ich die Anthropologin Feli-

Alifia International

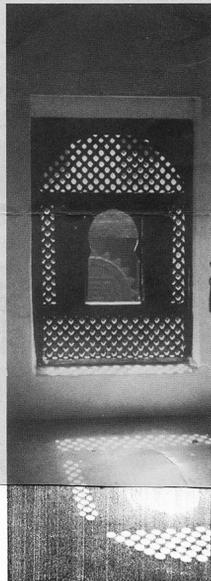
*Internationale Konferenz über ursprüngliche Trance-traditionen,
Neue Heilweisen und Ekstase*

vom 23.-30. Oktober in Marokko

Die Kosten von DM 1470, ATS 10400, CHF 1350,- beinhalten 7 Übernachtungen in einem Luxushotel (Doppelzimmer) mit Halbpension, Seminare, Unterweisungen, Zeremonien und andere Ereignisse. Flug- und andere Fahrtkosten sind nicht eingeschlossen.

Mit Maalem Al Ayachi, Mokadma Lalla Khair, Jabrane M. Sebnat, Jacques Donnars, David Akstein, Carlos Buby, Luisa Maria Sanchez, Yemi Ellebuibon, Michel Sokoloff, Roop Verma, Kaye Hoffman, Hervé de Lauture, Sven Kress, Moussa Rosenfeld, Gudrun Laves, Mauro Digirolamo, Zaruchas Wassilis, Georg Feuerstein, Anne Van Eiszner, Joyce Michel, Joseph Cohen, Georges Por und vielen anderen.

Das Ereignis ist zu einer kraftvollen Zeit in der schönen Stadt Marrakesch in Marokko geplant. Ursprüngliche Gnawa-Zeremonien, Trommeln, Gesang und Tanz werden ebenso wie moderne Lehren über Trance und Heilung, über die Woche verteilt sein. Die Leiter der Gnawas Al Ayachi und Lalla Khair werden uns in die Zeremonie des Derdeba einführen. Derdeba ist ein kraftvolles Trance-Heilungsritual, das nachts stattfindet. Aus der Yoruba-Tradition kommt der Oberpriester Ifayemi Elebuibon und aus dem Senegal, die Ndep mit Pr. de Lauture. Aus Brasilien kommen Iyalorixa Luisa Maria Sanchez für die Candomblé und Carlos Buby für die Umbanda. Jaques Donnars und David Akstein, Begründer der Terpsichore-Trance-Therapie, oder einfach T.T.T., werden da sein. Jabrane M. Sebnat und die Lehrer des Alifia Institutes und viele andere Heiler aus der ganzen Welt werden ihre Lehren und Heilungsmethoden für unsere, sich verändernde Erde vorstellen. Dies ist eine einzigartige Woche der Entdeckung und Heilung.



Marrakesch

Marrakesch ist eine der schönsten Städte Marokkos. Marrakesch ist eine große Oase voller Lebenswunder und Mysterien. Geschützt vom Atlas-Gebirge, mit seinen das ganze Jahr über mit Schnee bedeckten Gipfeln, ist Marrakesch, oder die rote Stadt, in der ganzen Welt bekannt für das andauernde Treiben in der Innenstadt. Märkte mit Blumen, Früchten, Kräutern und Gewürzen, die eure Sinne mit ihren Aromen, Formen, Bewegungen und Rhythmen wecken. Wir werden in einem der schönsten Hotels von Marrakesch wohnen.

Zusätzliches Sahara-Retreat vom 1.-7. November

Ein Post-Konferenz-Retreat in der marokkanischen Sahara, Quarzazare Zagora-Oase Tilgui. Wir begegnen der Leere, der Stille und der Schönheit der Sahara. Wir entdecken heilige Stätten der Sahara und schlafen unter dem Sternenhimmel. Es gibt Zeit für Meditationen, Gespräche, Rückzüge und Zeremonien. Preis und Einzelheiten auf Nachfrage.

- ◊ CANDOMBLÉ, UMBANDA, DERDEBA, NDEP
- ◊ TRANCE UND EKSTASE
- ◊ AFRIKANISCHE UND BRASILIANISCHE TRANCE-RITUALE
- ◊ MUSIK, TANZ UND FEIERN
- ◊ ESSENZ-RITUALE UND -TÄNZE

- ◊ TRANCE UND MODERNE PSYCHOTHERAPIE
- ◊ TTT TERPSICHORE-TRANCE-THERAPIE
- ◊ TRADITIONELLE RITUALE UND HEILUNG
- ◊ TRANCE UND ZUSTÄNDE VERÄNDERTER WAHRNEHMUNG
- ◊ FRAU, MANN UND EKSTASE



ALIFIA INTERNATIONAL

P.O Box 120 67, 220 12 Lund Sweden Phone and Fax (46) - 040 - 46 15 17

Abb. 14 Dokument: Einladung zur Tagung in Marrakesch, Quelle: Farah Lenser.

citaz Goodman, die durch ihr Studium der rituellen, religiösen Trance erkannt hatte, dass das Potential für solche Erfahrungen in jedem Menschen angelegt

ist. [...] Auf der Konferenz [...] kam ich auch zum ersten Mal in Kontakt mit dem Kult der Umbanda [...] Diese Tradition wurde auf jener Konferenz von Carlos Buby und Baby Garroux vorgestellt. Letztere – als Schauspielerin und Journalistin in Brasilien bekannt – ist seit über 30 Jahren als Medium in der afrobrasilianischen Tradition tätig.

Als Carlos Buby mich einlud, bei dem Abschlussritual, das er und einige Mitglieder seines Templo zusammen mit einer kleinen Gruppe von Konferenzteilnehmern für den letzten Abend der Konferenz vorbereitet hatten, mitzumachen, war ich neugierig und überhaupt nicht darauf gefasst, was ich dort erleben würde: Die Trommelrhythmen versetzten mich in einen außergewöhnlichen Bewusstseinszustand, in dem ich mich auf eine rituelle Art und Weise bewegte, die mir zwar selbst nicht bekannt war, jedoch von Pai Buby und den übrigen Brasilianern als rituelle Bewegungen des Orixá Ogum erkannt wurden.« (Farah Lenser 2009b:60)

In Brasilien hat Astrid Kreszmer nicht im klassischen Sinne gewohnt, sondern ist dreizehn Jahre lang für je eine Woche bis zu drei Monate nach Brasilien gereist, um im *Templo Guaracy* die Umbanda-Tradition unter *Pai* Buby zu erlernen. In diesem Prozess durchlief sie die initiatorische »Grundschule« (wie sie es selbst bezeichnet), war ab 1996 ein sogenanntes »arbeitendes Medium« (Medium com ordem de trabalho) und erhielt im Jahr 2002 ihre Einweihung (*Feitura*) in Oxum Abalô. Der narrative Ansatz, die Geschichte einer Religion mit der Lebensgeschichte einer einzelnen Frau zu beginnen, knüpft an die Idee von sogenannten »globalen Lebensläufen« an, die Menschen als Akteur*innen im weltgeschichtlichen Geschehen wahrnimmt und weniger die sie prägenden, beengenden und definierenden gesellschaftlichen Strukturen (vgl. Hausberger 2006).

»Wie schon gegen den inhärenten Determinismus der Strukturgeschichte kann ein mikrohistorisch- biographischer Ansatz auch gegen den Determinismus der globalen Zwänge eingesetzt werden, macht er doch die agency des Individuums deutlich. [...]

»Die [...] Personen wanderten [...] nicht aus, um sich irgendwo niederzulassen. Sie bewegten sich nicht in den familiären und ethnischen Netzwerkstrukturen der üblichen Migranten und waren im Gegensatz zu ihnen oft Fremde in einer fremden Welt. Auf sich alleine gestellt waren sie trotzdem nicht.« (Bernd Hausberger 2006:17ff.)

Dieser Ansatz verhindert auch eine Verallgemeinerung von jüngeren Entwicklungen, die von Einzelpersonen begonnen wurden. So kann aus der vorliegenden Feldforschung lediglich geschlussfolgert werden, dass der Aspekt der Natur in diesem Umbanda-Haus von *Mãe* Habiba eine kulturelle Brü-

ckenfunktion für die Umbanda hierzulande einnimmt, wie es die religiöse Akteurin Fernanda Arrighi Czarnobai der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* ausdrückt: »*Essa tradução do Naturtherapie é para ajudar os europeus que não conhecem nossa umbanda.*«²³⁷ (*Arrighi Czarnobai im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 6.3.2018*). Auch die religiöse Akteurin Frida Merlin/anonymisiert der *Gira* Graz im *Ilê Axé Oxum Abalô* erkennt diese individuelle Ausrichtung:

»*Diese Fokussierung auf die Natur ist schon Habibas Ausrichtung, das ist ihr Spezifikum, auch wegen ihres Berufs. Aber diese Naturerfahrung ist uns sehr nahe, da docken viele an. Natur in einer anderen Form wahrzunehmen.*« (*Frida Merlin/anonymisiert, Iya Ebomin der Gira Graz im Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 18.5.2016*)

Farah Lenser unterstreicht die Verknüpfung von psychotherapeutischem mit rituellem Heilwissen bei *Terra Sagrada*:

»Astrid Habiba Kreszmeier lebt und arbeitet heute als systemische Psychotherapeutin im wunderschönen Appenzellerland in der Schweiz. Zusammen mit ihrem Lebensgefährten Hans-Peter Hufenus bietet sie Aus- und Weiterbildungen in Systemischer Naturtherapie und Aufstellungsarbeit an. Mit der Systemischen Naturtherapie wenden sich die beiden der Natur als Heilraum zu und verknüpfen traditionelles rituelles Heilwissen mit zeitgenössischen Formen von Psychotherapie und Beratung. Mit ihrem Netzwerk »nature&healing« wollen sie das Eingebundensein des Menschen in die Natur leben und kultivieren. [...]

Ihre Wurzeln liegen in der Steiermark und in Südtirol mit einem Unterstrom des fahrenden Volks der Jenischen. Vielleicht öffneten diese Ahnen geheime Pforten, die Astrid Habiba Kreszmeier nach Brasilien führten, wo sie in die afrobrasilianischen Orixá-Traditionen initiiert wurde. Orixás werden dort als universale, heilige Naturkräfte verehrt.« (*Farah Lenser 2014:46*)

Diese naturtherapeutische Ausrichtung von Astrid Kreszmeier als *Mãe-de-Santo* bedeutet hingegen nicht, dass dies im gesamten deutschsprachigen Raum Europas der Fall ist.

Mãe Habiba ist in Oxum eingeweiht worden, ihre Oxum trägt die Qualität (Qualidade) von Abalô, die auch in den Gesängen ihres *Terreiro* mit besungen wird:

237 Diese Übersetzung der Naturtherapie hilft Europäer*innen, die unsere Umbanda nicht kennen.

»A Terra Sagrada é de Oxum Abalô/Ilê Oxum Abalô/Omin Oxum Abalô a yeye«
(Liederbuch *Pontos Cantados des Ilê Axé Oxum Abalô*, 2018)

[Die Terra Sagrada ist von Oxum Abalô/Ilê Oxum Abalô/Das heilige Wasser von der Mutter Oxum Abalô]²³⁸

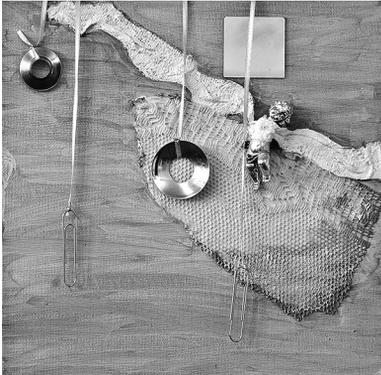


Abb. 15 *Anmut* | Oxum, 2012,
Inga Scharf da Silva,
Mixed media, 25 x 25 cm

Oxum, die Orixá der Liebe

Oxum (yorùbá: Òṣun) ist als Göttin aller Süßwasser – von Seen, Flüssen, Bächen und Wasserfällen – für die Liebe und Schönheit zuständig. Oxums Äquivalent kann in der griechischen Götterwelt die Aphrodite sein, in der römischen Venus.

In Westafrika erhielt dieser weibliche *Orixá* seinen Namen von dem gleichnamigen Fluss in Nigeria, wo sie in den Städten von Ilexá, Oxogbò, Ilê-Ifé und Adô-Ekiti verehrt wird (vgl. de Lima 2008:28,36). *Mãe* Habiba betont Oxums Fähigkeit zur Hingabe: »Das Fließen, als Grundform des süßen Wassers, erinnert uns an die permanente Bewegung, in der sich Leben manifestiert, und an seinen beständigen Ruf, uns hinzugeben, dem Leben in seiner Bewegung, in die wir fallend und folgend eintauchen können, zu vertrauen.« (Astrid Habiba Kreszmeier 2008:160).

Der Oxum geweihte Tag ist der Sonnabend. Da ihr Element das Gold ist, hat ihre Kleidung die Farbe Gelb und werden ihr gelbe Blumen geschenkt, vor allem Sonnenblumen. Oxum ist sanft, kokett, elegant,

238 »Ilê«/Haus, »Omin«/heiliges Wasser und »Yeye«/Mutter sind Wörter aus dem Yorùbá, die anderen Wörter entstammen dem Brasilianischen Portugiesischen.

eitel, eifersüchtig und ehrgeizig (vgl. Verger 2013[1957]:176). »Sob sua aparência graciosa e sedutora escondem uma vontade muito forte e um grande desejo de ascensão social«²³⁹ (ebd.). Sie wird mit »Aiaiei Mamãe Oxum!« oder »Ora yê yê ô!« (Sieh uns an, Mütterchen) begrüßt (vgl. de Lima 2008:43–47). Ein gängiges Bild, das sich in verschiedenen Varianten von kolorierten Zeichnungen u. a. in Umbanda-Zeitungen oder im Internet verbreitet, ist das einer schönen, eitlen und sanften Frau, die sich gerne selbst kokett im Spiegel betrachtet. Diese Spiegel-Metaphorik findet sich im Mythos ›Oxum Apará tem inveja de Oiá«²⁴⁰ (vgl. Prandi 2001:323): »Vivia Oxum no palácio de Ijimu. Passava os dias no seu quarto olhando seus espelhos.«²⁴¹ So zeichnet sich Oxum durch ihre Schönheit aus, durch ihren schönen Körper und hat viele Geliebte, wie es in der Legende ›Oxum fica pobre por amor a Xangô«²⁴² berichtet wird: »Tinha um corpo belo, de formas finas. [...] Por muitas noites Oxum teve em seu leito amantes, aos quais propiciava momentos de raro prazer. Oxum teve muitos amores.«²⁴³ (ebd.:335).

Oxum versinnbildlicht die Weiblichkeit und den materiellen Reichtum, Eitelkeit Fruchtbarkeit und Schwangerschaft, wie es im Mythos ›Iemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças«²⁴⁴ erzählt wird: »Olodumare deu a Oxum o zelo pela feminilidade, riqueza material e fertilidade das mulheres. Deu a Oxum o amor.«²⁴⁵ (ebd.:398). Ohne ihr Zutun gibt es kein Leben auf der Erde. Obwohl sie als Sanftmütigste aller *Orixás* gilt, ist sie die Anführerin unter allen weiblichen *Orixás* und die einzige, die beim Muschelwerfen der männlichen Gottheiten teilnehmen darf. Denn erst auf den zweiten Blick ist sie eine Rebellin und ›Ia Mi Oxorongá«²⁴⁶, eine Repräsentantin der weiblichen Ahnenlinie, die im Mythos ›Oxum faz as mulheres estereis em

239 Unter ihrer anmutigen und verführerischen Erscheinung verbirgt sie einen sehr starken Willen und ein großes Verlangen nach sozialem Aufstieg.

240 Oxum Apará ist auf Oiá eifersüchtig

241 Oxum lebte im Palast von Ijimu. Sie verbrachte ihre Tage damit, dass sie ihr Spiegelbild anguckte.

242 Oxum wird arm aus Liebe zu Xangô

243 Sie hatte einen schönen Körper, von feinen Formen. [...] Viele Nächte hatte Oxum in ihrem Bett Geliebte, denen sie Momente seltener Lust brachte. Oxum hatte viele Liebschaften.

244 Iemanjá heilt Oxalá und erhält die Macht über die Köpfe

245 Olodumare gab Oxum den Glanz der Weiblichkeit, materiellen Reichtum und Fruchtbarkeit der Frauen. Gab ihr die Liebe

246 Für *Ia Mi Oxorongá* vgl. ›Religion und Feminismus‹ in diesem Kapitel.

respresália aos homens²⁴⁷ (ebd.:345) durch ihre Macht als Frau, die Schwangerschaften und Geburten schützt, das Weltgeschehen zum Stehen bringen ließ, weil sie die Frauen dazu brachte, keine Kinder mehr zu gebären. »É ligada miticamente à cabaça, símbolo do útero e do poder feminino de gestação.«²⁴⁸ (de Lima 2008:30). Wer sollte die Kriege führen und als Nachkommen die Alten preisen, wenn es keinen Nachwuchs mehr gab? Sie setzte die männlichen *Orixás* unter Druck, um sie bei der Befragung des Muschelorkels von Ilé Ifé für den Blick in das Schicksal und in die Zukunft teilnehmen zu lassen. »Logo que o mundo foi criado, todos os orixás vieram para a Terra e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles, em concibiliábulos nos quais somente os homens podiam participar. Oxum não se conformava com essa situação. Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás masculinos. Condenou todas as mulheres à esterilidade. [...] Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer sem filhos para criar nem herdeiros para quem deixar suas posses, sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias.«²⁴⁹ (Prandi 2001: 345).

Ich lese diesen Mythos, wenn auch indirekt, auch als einen Verweis auf den Moment der Erinnerung. »Das süße Wasser ist aber nicht nur ein blindes Anvertrauen, es ist auch das Element der Spiegelung. Seine Oberfläche kann uns ein Bild unserer selbst zurückwerfen, und dies fordert uns zu Bewusstwerdung heraus.« (Kreszmeier 2008:160). Wenn Oxum den Spiegel umdreht, so zeigt seine andere Seite das Bild der brasilianischen Gesellschaft, der der Spiegel vorgehalten wird, der eben auch die zerstörte indigene und Schwarze Kultur und Religion des Landes reflektiert. Aber auch den Mitteleuropäer*innen

247 Oxum macht die Frauen steril als Erpressung gegen die Männer

248 Sie ist auf mythischer Ebene der Kalebasse verbunden, ein Symbol des Uterus und der weiblichen Kraft und Macht der Schöpfung.

249 Bald, nachdem die Welt erschaffen war, kamen alle *Orixás* auf die Erde und begannen, Entscheidungen zu treffen und Aufgaben untereinander zu verteilen in der versöhnlichen Übereinstimmung, dass nur Männer daran teilnehmen konnten. Oxum war mit dieser Situation nicht zufrieden. Sie ärgerte sich über den Ausschluss und rächte sich an den männlichen *Orixás*. Sie verurteilte alle Frauen zur Sterilität. [...] Sie [die männlichen *Orixás*, Anm. ISdS] waren sehr beunruhigt und wussten nicht, wie sie ohne eigene Kinder ihren Besitz vererben und neue Arbeitskräfte und Soldaten finden sollten, um neue Reichtümer zu erwirtschaften und Kriege zu führen. Und sie brauchten Nachkommen, um ihre Erinnerungen nicht sterben zu lassen.

wird der Spiegel für etwas vorgehalten, an das sich niemand erinnern kann: Auch hierzulande sind die einst zum hiesigen Boden gehörenden Göttinnen und Götter aus der offiziellen Geschichtsschreibung getilgt worden. Oxum erinnert in diesem Mythos sinnbildlich an das Vergessen.

Ihren beruflichen Weg als Psychotherapeutin ist Astrid Kreszmeier parallel zu ihrer spirituellen Einweihung in eine afroamerikanische Religion zuerst in ihrer Heimatstadt Graz in Österreich gegangen. Als sie ihren späteren Lebenspartner Hans-Peter Hufenus kennenlernte, zog sie zu ihm in den Kanton Appenzell in der Schweiz. Ihr Mann ist der wichtigste Trommler (*Ogã Alabé*) im *Ilê Axé Oxum Abalô* und wird von allen religiösen Akteur*innen *Alabé Cito* genannt. 2010 gründete sie gemeinsam mit ihm ›Nature & Healing‹, ein Unternehmen der Systemischen Naturtherapie im Feld von Beratung und Heilung in und mit der Natur (vgl. Kreszmeier/Hufenus 2019).

»Ich habe ja auch einen profanen Lebensweg, ich bin Psychotherapeutin und spezialisiert auf die Erfahrungen mit der Natur. Mein ganzes Leben besteht eigentlich darin, in diesem Dienst zu stehen, Mensch und Natur bewusst und lebbar zu machen. Ich scheine in diesen Dienst genommen zu sein.« (Astrid Kreszmeier, Mãe-de-Santo des Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011)

Therapeutische Arbeitswelt und religiöses Netzwerk haben sich ergänzt, als zwei ihrer Schülerinnen eine neue Umbanda-Gruppe des *Ilê Axé Oxum Abalô* für Norddeutschland begründet haben (vgl. Grote im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 24.3.2016). Beide Schülerinnen haben ihre eigene Freiberuflichkeit über diese Ausbildung begründet und gefestigt. Bettina Grote mit ihrem Unternehmen der »Systemischen Prozessgestaltung in der Natur« bietet berufs begleitende Weiterbildungen an, die sich in der norddeutschen Landschaft situiert und bezieht die dort gegebenen Naturräume wie Wälder, Meeres- und Flußlandschaften und die Mittelgebirge in Mittel- und Norddeutschland ein. Auf ihrer beruflichen Internetpräsenz beschreibt sie sich als *Terra Sagrada* zugehörig (vgl. Grote 2019). Auch Kathrin Djamila Raunischka, die gemeinsam mit Bettina Grote und mir zu den frühen Mitgliederinnen der Berliner Filiation von *Terra Sagrada* gehörte, wurde von Kreszmeier und Hufenus ausgebildet und arbeitet seit 2014 freiberuflich als Naturtherapeutin für ›Natur und Ritual²⁵⁰, wofür sie sich im Internet als dem »Einweihungsweg der Orixatraditionen« zugehörig darstellt, »die den Menschen als Teil der Natur und die Natur als Ausdruck göttlicher Kräfte

250 Auch in den anderen Ablegern des *Ilê Axé Oxum Abalô* haben sich die Schüler*innen von Nature&Healing selbstständig gemacht, vgl. Terra Sagrada 2018a.

sehen.« (Raunitschka 2019). Kreszmeier hat 2008 ein Grundlagenwerk mit dem Titel ›Systemische Naturtherapie‹ veröffentlicht, in dem sie die Grundlagen des Menschenbilds unter den Aspekten von Körper, Psyche und Seele darlegt und zur Arbeit in Naturräumen sowie auf die unterschiedlichsten Naturkräfte eingeht, die sie ontologisch beschreibt. In diesem Buch nimmt sie, nicht vordergründig und explizit benannt, auch auf ihre Kenntnisse in der Kosmologie der *Orixás* Bezug. Diese Verflechtungen von therapeutischen und spirituellen Räumen und Arbeitsbereichen reflektiert *Mãe Habiba* folgendermaßen:

»Es ist ja keine Strategie. Es ist das Leben eines Terreiros, dem Folgen eines Rufes. Es ist keine Strategie, die überlegt ist wie für einen Markt. Es ist etwas, das gerufen ist, was sich auf bestimmte Rituale von Generationen oder einer mehrheitlichen Reihenfolge weitergegeben wurde – und im Dialog mit diesen Ritualen, mit diesen Entitäten, entsteht dann eine Funktion in der Welt, die sich dann zeigt.« (Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo des Ilê Axé Oxum Abalô. im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011)

So kam es dazu, dass der Lebensweg von Kreszmeier dazu beitrug, die Gemeinschaft von *Terra Sagrada* zu einem überregionalen und transnationalen Netzwerk zwischen der Schweiz, Österreich und Deutschland entstehen zu lassen. Im Mai 2006 gründete *Mãe Habiba* mit einigen weiteren religiösen Akteur*innen nach der Erlaubnis (dem sogenannten ›Ordem de Terreiro‹²⁵¹) ihres *Pai-de-Santo* Carlos Buby ihr eigenes Umbanda-Haus der *Terra Sagrada* im Kanton Appenzeller in der Schweiz. Auf der Internetpräsenz des *Ilê Axé Oxum Abalô* wird ihr religiöser Lebensweg ebenfalls vorgestellt:

»Mãe Habiba durchlief eine dreizehnjährige Schulung im Templo Guaracy, Casa de Umbanda, São Paulo, und eine Orixá-Einweihung, Nação Angola, durch die Hände von Pai Buby, der ihr 2006 Erlaubnis und Auftrag erteilte, ein eigenes Haus zu gründen. Seither führt Ya Habiba den Terreiro Terra Sagrada als Haus, in dem die Kosmologie der Orixás als Initiation weiter gegeben und die Inkorporation von Entitäten in rituellen Formen ehrenamtlich praktiziert wird. Neben der konkreten spirituellen Erfahrungspraxis fließen fortwährende Forschungen aus der Welt der Orixás, dem Candomblé, der Umbanda, der Santería etc. sowie den Natur-Heil-Traditionen aus Yoruba- und Bantukulturen in ihr Traditionsverständnis ebenso mit ein, wie auch ihre Ausbildungen und Interessenschwerpunkte in Psychotherapie, Religionssoziologie und Philosophie.« (Terra Sagrada 2015)

251 Erlaubnis/Auftrag, ein eigenes *Terreiro*/Umbanda-Haus zu gründen

Parallel zu ihren eigenen Einweihungsschritten hatte sie als *Filha-de Santo* des *Templo Guaracy* in der Funktion einer Koordinatorin drei *Gira*-Gruppen in Graz, St.Gallen und in Landsberg (bei München) gegründet und aufgebaut. Als sie ihren *Terreiro* 2006 eröffnete, waren ca. 27 Menschen in diesen drei *Giras* aktiv, von denen siebzehn *Mãe Habiba* folgten, während die anderen zehn bei *Templo Guaracy* blieben.

»Der Beginn der Gemeinschaftsbildung hat relativ früh mit der Aufgabe begonnen, meine Erfahrungen mit anderen zu teilen. Ich bekam während meiner Ausbildungszeit [...] ein einfaches Ritual aufgetragen: Alle vierzehn Tage sollte ich bei mir zu Hause vor einem Altar zwei oder drei Lieder singen. Nach einer gewissen Zeit konnte ich Freunde dazu einladen. Auf diesem Lernweg hat sich eine Gruppe gebildet, die auch miteinander Inkorporationsrituale feiern konnte. Später bekam ich mit der Einweihung die Erlaubnis, im inkorporierten Zustand für andere Menschen zur Verfügung zu stehen und damit den kurativen Aspekt dieser Tradition zu praktizieren. Zu diesem Zeitpunkt gab es in der Gruppe, die sich regelmäßig bei mir getroffen hat, auch schon Menschen, die eine Trommel spielen oder beim rituellen Ablauf helfen konnten, und so unterstützen sie mich auch weiterhin in meiner Arbeit. Die Gemeinschaft darum herum entstand wie von selbst – ich habe schlicht meiner Liebe zu diesem Tun Ausdruck verliehen.« (Astrid Kreszmeier, interviewt und zitiert durch Farah Lenser 2014:48)

2008 erwachsen in Graz, Stein (später Herisau, St. Gallen und seit 2019 wieder Stein) und Zürich, 2009 in Berlin, 2010 in Wien sowie 2016 in Bern eigene *Giras*. Diese einzelnen Gruppen von *Terra Sagrada* stehen im ständigen Kontakt und Austausch mit der im Mutterhaus im Schweizer Bergland wirkenden *Mãe-de-Santo* und dem *Alabé Citó*. Im religiösen Alltag führen die *Kekerês* in den unterschiedlichen Orten aber auch ohne die physische Anwesenheit von *Mãe Habiba* regelmäßig *Giras* durch. Trotz dieser beweglichen Organisation verstehen sich alle als ein zusammengehöriges Netzwerk und erkennen alle *Mãe Habiba* als ihre spirituelle Leiterin an. Da die schweizerischen und österreichischen *Giras* dem Mutterhaus näher liegen, ist der persönliche Austausch aller Akteur*innen der Gruppen enger als z. B. im weiter entfernten Berlin. Auch sind die *Giras* Berlin und Wien von Mitgliedern aufgebaut, die erst kürzere Zeit Teil der Gemeinschaft vom *Ilê Axé Oxum Abalô* sind. So kommt es dazu, dass die Gästezahl manchmal beschränkt werden muss, da die *Gira* Berlin sich noch im Aufbau befindet. Die Vorstellung eines einzelnen in sich geschlossenen ›Hauses‹ (Yorùbá: *Ilê*) als Versinnbildlichung einer Gemeinschaft wird von dem Lebensweg der *Mãe-de-Santo* Habiba abgelöst durch ein Netzwerk, das sich über nationale Grenzen hinweg ausbreitet.

»Globalgeschichte muss keine *Big History* vom Aufstieg der Menschheit, des Westens oder der modernen Welt sein. Man kann sie auch – und wie ich meine mindestens genauso sinnvoll – als Geschichte weitreichender, existierende Grenzen überschreitender Beziehungen, Interaktionen und Transfers begreifen. [...]

Der globale Mensch ist ein Mensch in Bewegung, geprägt von grenzüberschreitender Mobilität. Für den vorliegenden Ansatz erscheint es damit brauchbar, dann von einem globalen Lebenslauf zu sprechen, wenn jemand im Lauf seines Daseins große Strecken zurücklegt, Ozeane überquert und dabei auch noch politische, kulturelle oder religiöse Grenzen überwindet.« (Bernd Hausberger 2006:10,13)

Da die Position der *Mãe-* (oder eines *Pai-*)*de-Santo* in der Umbanda zentral ist, weil sie eine Religion ohne Dogmen oder ein heiliges Buch ist, nehmen auch ihre spirituellen Entitäten als Mentoren-Entitäten des Hauses, die *Cabocla Oxitaya* und ihre *Preta Velha Vo Lucia*, eine zentrale Stellung im Ritual ein.

So kann es als reiner Zufall interpretiert werden, dass die Umbanda im deutschsprachigen Raum neben der *Mãe-de-Santo* Delene durch zwei Weiße Frauen – *Mãe Habiba* und *Mãe Gabriele* – geprägt wird, deren Umbanda-Häuser bzw. Umbanda-Gemeinschaften an die 100 Mitglieder zählen, wenn diese Tatsache isoliert betrachtet wird. Im größeren und eingebetteten Kontext zeigt sich, dass auch andere afroamerikanische Religionen neue dezentrale transnationale Organisationsstrukturen schaffen, wie es Ingrid Kummels für die sich weltweit verbreitende Santería aus Kuba beschreibt:

»Eine Konsequenz dieser Öffnung gegenüber breiten Bevölkerungskreisen ist die Etablierung neuer religiöser Akteure wie zum Beispiel Weiße und Frauen, die zum ersten Mal zu wesentlichen Trägern dieser transkulturellen Glaubensgemeinschaft werden.« (Ingrid Kummels 2011)

4.3.1.2 *Das religiöse Netzwerk in der Schweiz, Österreich und Deutschland*

In der religiösen Praxis des *Ilê Axé Oxum Abalô* zeigt es sich, dass nicht nur die Religion und ihr Wissen von diversen afrikanischen Ländern nach Brasilien und von dort nach Europa über eine erzwungene oder freiwillige Migration eingetroffen ist. Darüber hinaus zeigt es sich auch, dass im Alltag vor allem die *Mãe-de-Santo* mit ihrem Mann, dem *Alabê*²⁵², zu den unterschiedlichen

²⁵² Alabê: Höchster Rang der Trommler*innen.

Filiationen ihres Hauses reist. Sie leitet dort öffentliche Rituale an und baut die einzelnen Gruppen strukturell und energetisch auf, damit sie in zeitlich abgestimmten Entwicklungsschritten auch eigenständig Rituale durchführen können. Parallel werden jedoch alle wichtigen Einweihungsschritte in der Schweiz vollzogen. Nicht in Brasilien und nicht in den jeweiligen Ablegern der verschiedenen Orte, sondern im Mutterhaus in den Appenzeller Alpen. Dafür reisen die Gläubigen mehrmals im Jahr in die Schweiz. Darüber hinaus gibt es immer wieder Aufträge aus der Anderswelt, dass auch alle in diese Religion Initiierten reisen mögen, also sich untereinander in den verschiedenen Orten besuchen sollen. Obwohl die Zugehörigkeit zu *Terra Sagrada* die meisten zu einer zusätzlichen Reisetätigkeit anregt, ist die Praxis des Reisens auch sonst üblich (vgl. Stichproben einer statistischen Erhebung auf der Grundlage von standardisierten Fragebögen, ISdS, Juni 2018, im Anhang).

Auch die Berliner Gruppe des *Ilê Axé Oxum Abalô* ist durch ein Netzwerk von Akteur*innen aus unterschiedlichen Orten zusammengewachsen. Von den 16 Mitgliedern wohnen zehn in Berlin (in Wilmersdorf, Zehlendorf, Wedding, Kreuzberg, Spandau, Tempelhof) und sechs in Ortschaften in anderen Bundesländern (Potsdam, Jena, Niedersachsen). Ehemalige sind auch von Hamburg, den Kanarischen Inseln oder aus der Uckermark angereist. Eine religiöse Akteurin ist von Bremen nach Berlin gezogen. Es ist nicht selbstverständlich, dass Menschen stundenlang fahren, um einer spirituellen Gruppe anzugehören, aber sie nehmen diese Art von Unterwegssein als spirituelle Aufgabe an.

*»Wir sind spirituelle Nomad*innen im städtischen Feld. Anfangs richteten wir uns in einem Gartenhaus im etwas abgelegenen Zehlendorf ein, wo tagsüber professionell Augen aufgestellt wurden. Wir fuhren mit der S-Bahn raus und auch sämtliche Professor*innen und Forschende eines Doktorandentags meines Instituts für Europäische Ethnologie der Humboldt Universität kamen nach ›jwd‹ (zu Berlinerisch ›janz weit draußen‹), um in dem großen Raum der Inkorporationen über Religionsethnologie zu diskutieren.*

Später zogen wir in eine eher städtische Coaching-Etage eines gekachelten Hinterhofs im geschichtsträchtig rebellischen Schöneberg um, wo um die Ecke meine Großmutter mütterlicherseits geboren wurde und sich heutzutage die Yoga- und Capoeira-Szene Berlins trifft und es kulinarisch vielseitige Köstlichkeiten von Kumpir über Falafel bis vegane Soljanka in den umliegenden Lokalen gibt. Einige Zeit mieteten wir uns auch in die Tanz-Akademie Cifuentes in Moabit ein, wo sonst orientalische Tanzfantasien zuhause sind.

*Und nun zieht es uns wieder etwas außerhalb des Trubels in ein Gutshaus in Lichterfelde. Wir sind unterwegs. Unsere Heimat ist die Verbindung zu den vielschichtigen Seelenfeldern von unbekanntem Ahn*innen und vertrauten Naturkräften, für die wir stets singen, trommeln und tanzen, um sie herbeizurufen und unsere eigenen Körper als Ausdruck für ihre Präsenz anzubieten. Damit sie reden, umarmen, trösten*

*und die Gäst*innen zum Tanz auffordern.*« (Ethnographische Vignette anhand einer Feldnotiz, ISdS, Berlin, 13.8.2018)

Diese ethnographische Vignette thematisiert die Gleichzeitigkeit von städtischer Umtriebigkeit und der Suche nach einem festen Ort für die Berliner *Gira* (Filiation) des *Ilé Axé Oxum Abalô*. Es ist ein jahrelanges Austarieren der Ansprüche einer vielseitigen und schnelllebigen Stadt wie Berlin und dem gleichzeitigen Wunsch gewesen, ein Refugium der Entschleunigung für uns und unsere Gäst*innen zu finden. Auch der Aufbau der relativ jungen Berliner Gruppe ist durch einzelne Schritte geprägt, die von der religiösen Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* als ein »Hineinfinden« in Ritualstrukturen beschreibt:

»Also das ist jetzt genau ein schöner Zeitpunkt, unsere Gira gibt es jetzt sieben Jahre ... [...] Und wenn man [...] zurückschauend in ein paar Sätzen sagen würde, was braucht man, um so eine Gira aufzubauen, [...] dann braucht man eben sieben Jahre. Also angefangen damit, dass die ersten draußen singen und sich treffen, dann einen Raum suchen und im Raum singen, [...] einen Peji aufbauen, einen Raum herrichten, die richtigen individuellen Materialien überhaupt erst finden, töpfern lassen, beschaffen [...]. Ja, je mehr wir gelernt haben, je mehr Menschen dazu gekommen sind, haben wir uns der Gira-Struktur annähern können, dann kamen Instrumente dazu ... Und dann kam ein großer Zeitraum des Einübens, des Hineinfindens, der individuellen Initiationswege, das Zusammenfinden in dem ganzen Wissen, was nötig ist, um eine Gira letztlich öffentlich werden zu lassen.« (Bettina Grote, *Kekerê und Filha-de-Santo der Gira Berlin*, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 24.3.2016)

Auch Arjun Appadurai weist darauf hin, dass es in einer global gewordenen Welt zunehmend schwierig wird, lokale Gemeinschaften zu begründen und aufrechtzuerhalten.

»Ich habe in Modernity at Large allerdings nicht nur einige Muster beschrieben, nach denen sich Kultur, Medien und temporäre Diasporagemeinschaften in einer Welt der Entkoppelung wechselseitig strukturieren, sondern auch die These vorgebracht, daß es angesichts der Globalisierung schwieriger ist als jemals zuvor, erlebte lokale Gemeinschaften zu begründen und aufrechtzuerhalten« (Arjun Appadurai 2009[2006]:7)

Trotz vieler berechtigter Hoffnungslosigkeit und Ohnmacht gegenüber Auswirkungen von Gewalt durch Kriege und Terror, beobachtet Appadurai weltweit ein vollkommen neues Phänomen, das Grund zur Hoffnung gibt – das einer ›Graswurzelglobalisierung‹ (ebd.:6).



Abb. 16 *Filho de Santo*, 2014, Inga Scharf da Silva, Öl auf Leinwand, 40 × 50cm

Die Idee des Austauschs innerhalb einer sich als Familie sehenden spirituellen Gemeinschaft wird auch in dem Wunsch deutlich, dass alle in die Rituale Eingeweihten Brasilianisches Portugiesisch lernen sollen, um die rund 400 auf Brasilianisch verfassten Lieder auch verstehen zu können und sich mit den spirituellen Entitäten zu unterhalten, von denen sich viele in dieser Sprache verständigen. Darüber hinaus wird das Brasilianische Portugiesisch auch erlernt, um sich bei einer der rituellen Reisen nach Cumuruxatiba in Bahia mit der dortigen Bevölkerung verständigen zu können. Zum Zeitpunkt der Stichprobe meiner internen Umfrage beherrschte die Hälfte der Mitglieder von *Terra Sagrada* Brasilianisches Portugiesisch so weit, dass sie sich in einer Selbsteinschätzung ein aktives Sprechwissen zusprachen. So lernen rund 68% dieser Stichprobe die Sprache, 32% lernen sie aktuell nicht. Der Grund für das Erlernen des Brasilianischen Portugiesisch liegt bei 82% in der Zugehörigkeit zu *Terra Sagrada*. Es kann daraus also geschlussfolgert werden, dass die Zugehörigkeit zur Umbanda die religiösen Akteur*innen dazu animiert, die Sprache aus Brasilien zu lernen.

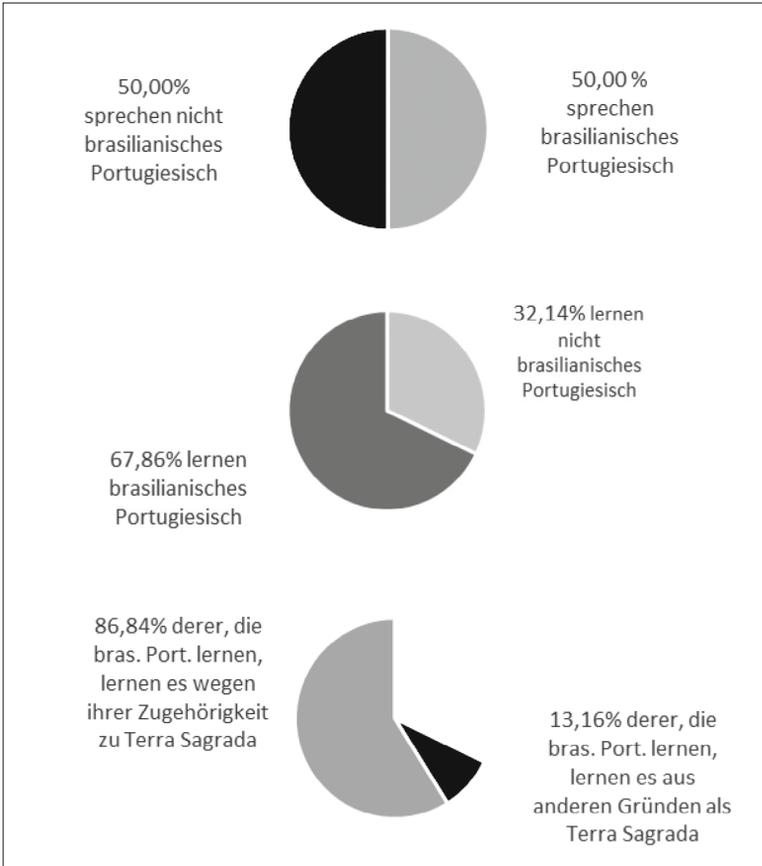


Abb. 17 Sprachfertigkeit der religiösen Akteur*innen von *Terra Sagrada*. Stichprobe einer statistischen Erhebung auf der Grundlage von standardisierten Fragebögen, ISdS, Juni 2018

Die religiöse Akteurin Charlotte Betula/anonymisiert der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* beschreibt die Veränderung in der Annäherung an Brasilien durch die Religion:

»Ich hatte eher einen Bezug zu anderen lateinamerikanischen Ländern, zu Brasilien gar nicht, ein blinder Fleck. Allenfalls dass da coole Musik herkommt, weil ich mal Gesangsunterricht hatte und den Bossa Nova sehr schön fand.

Nun sickert das Brasilianische so rein und ich lerne es sehr langsam kennen. Ich habe ein Buch gelesen über die Kolonialisierung. Das war hart, das zu lesen [fängt an zu weinen]. Da kam der Bezug zu den Pretos Velhos und stärker noch

zu den Caboclos für mich. [...] Jetzt finde ich das Afrikanische so schön, so reizvoll, so ganz anders. [...]

Jetzt habe ich Brasilianisches Portugiesisch gelernt, um die Lieder zu verstehen, nur wegen Terra Sagrada. Klar kommt es energetisch auch so rüber, aber ich möchte auch so gerne wissen, was ich da singe. Im magischen Kontext sind die Wörter eigentlich wichtiger als die Melodie. (Charlotte Betula/anonymisiert, *Filha-de-Santo, Ekede der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Potsdam, 27.4.2016*)

Diese Bewegungen und Ideen von Austausch passen zu Stephen Protheros These von der Yorùbá-Religion als einem ›Weg des Kontaktes‹ bzw. einer religiösen Praxis, die sich durch Elastizität auszeichnet (vgl. Prothero 2011:270f.), den Mãe Habiba de Oxum Abalô in ihren Worten unterstreicht:

»Wir sind durch eine Kultur geprägt, die davon ausgeht, dass alles Lebendige durch unsere Wahrnehmung erschaffen wird. Westlich sozialisierte Menschen haben der Außenwelt relativ erfolgreich das Lebendige abgesprochen. Nach unseren konstruktivistischen Vorstellungen sind Menschen der Glanzpunkt der Wirklichkeitsbildung. In den indigenen, oralen Traditionen ist die Vorstellung, dass alles Leben nur bei einem selbst stattfindet, völlig absurd. Die Wirklichkeitsbildung geht dort von einem gemeinsamen lebendigen Wir aus, von dem aus das Ich erst an einen SinnOrt kommt.

Auch ich bin abendländisch inkulturiert, und so taucht in diesem Prozess der Inkorporation auch immer wieder die Frage auf: Was kommt von außen? Wie dem auch sei: Es ist heute die größere und sinnvollere Übung, zuzulassen, dass lebendige Präsenz auch außerhalb des menschlichen Bewusstseins existiert, dass es zusammen mit dem Leben, das durch uns fließt, einen neuen Ausdruck in der Begegnung findet. Es kommt etwas von außen und trotzdem auch etwas von innen. Die Annahme, dass es wirklich auch von außen kommt, bewirkt einen Wechsel in unserer Wahrnehmung.« (Astrid Kreszmeier, interviewt und zitiert von Farah Lenser 2014:46f.)

4.3.1.3 Fluxos und Refluxos: »Spirituellel Tourismus« nach Brasilien

»Filhos do Sol, mãe dos viventes. Encontrados e amados ferozmente, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrados, pelos traficados e pelos turistas. No país da cobra grande.« (Oswald de Andrade | *Manifesto Antropófago* 1928)

[Abkömmlinge der Sonne, Mutter der Lebenden. Angetroffen und wild geliebt, mit der ganzen Heuchelei der Sehnsucht, durch

die Eingewanderten, durch die Eingeschleppten und durch die Touristen. Im Land der Grossen Schlange.]

Die meisten Mitglieder dieser mitteleuropäischen Religionsgruppe von *Terra Sagrada* reisen seit 2014 jeweils einmal im Jahr in eine kleine Pension mit dem Namen Ingá in der am Atlantik gelegenen Ortschaft Cumuruxatiba im brasilianischen Bundesstaat Bahia, um dort *Giras* für die verschiedenen spirituellen Entitäten zu feiern und manchmal auch Gäst*innen aus der umliegenden Ortschaft dazu einzuladen. Diese Ortschaft liegt ca. vier Stunden Fahrzeit mit dem Auto südlich von der nächst größeren Stadt Porto Seguro und liegt an der Küste im Norden ca. eine Stunde von Prado entfernt. Dort wird das *Assentamento* von Iemanjá aufbewahrt, da es in den anderen Orten des *Ilé Axé Oxum Abalô* von Herisau/St. Gallen/SteinAR, Zürich, Graz, Wien und Berlin zwar Berge (Xangô), Wälder (Oxóssi und Ossaim) und Süßwasser (Oxum, Euá, Obá, Naná, Logum Edé) in Hülle und Fülle gibt, aber kein Meer. Iemanjá als Wesenheit und Inbegriff des Meeres wird bei *Terra Sagrada* jenseits Europas in Brasilien gehütet (vgl. Feldnotiz vom geselligen Abend mit Fragen rund um die Musik, *Gira* Berlin mit *Mãe Habiba* und *Alabé Citó*, 14.3.2019).



Abb. 18 *Ins Meer* (Ritual für Iemanjá), 2021, Josias Scharf, Digitalzeichnung, 30 × 21cm

Cristina Rocha und Manuel Vásquez nennen in ihrer Studie über die weltweite Ausbreitung brasilianischer Religionen diese Wege einen »Spirituellen Tourismus« als Form der Globalisierung des Sakralen. Ich setze den Begriff des »Spirituellen Tourismus« in Anführungszeichen, weil ich mich von aktuellen

polemischen Bezeichnungen in der deutschen Politik abgrenzen möchte, ganz im Sinne von Christoph Kleine:

»Was die Beschäftigung mit der Religion von Migranten angeht, so besteht hier ganz offensichtlich ein gesellschaftlicher Bedarf und die Religionswissenschaft kann hier eine wichtige Aufklärungsfunktion erfüllen. Gerade in Zeiten, in denen ein fremdenfeindlicher Mob jeden Montag pöbelnd durch deutsche Großstädte rennt und von einer Islamisierung des Abendlandes faselt, muss die Religionswissenschaft kenntnisreich und differenzierend Stellung beziehen.« (Christoph Kleine 2016)

Abgesehen von einer möglicherweise abschätzigen Konnotation dieses Wortes, von der ich mich distanzieren, finde ich die Idee interessant, die Tourismusforschung um diese Art von spirituellen Reisen zu erweitern. Diese Art und Weise des Reisens verbindet Tourismus mit Pilgern, da sie die gleichen Wege und die gleiche Infrastruktur nutzen und sich in der Sehnsucht nach Authentizität, Sinn und Entspannung ähneln. Dabei geht es nicht nur um religiös motivierte Reisen, sondern auch um ein subtiles Suchen nach Hingabe, Heilung, Wurzeln und Identität, auch wenn dies zeitlich begrenzt ist, da es in den Arbeitsalltag passen muss (vgl. Vásquez/Rocha 2013:13). Dabei verbinden die Pilgernden ihre Wege mit der Peripherie der sozial und politisch konstruierten Welt und dem spirituellen Zentrum ihrer Innenwelt (vgl. Cohen 1992:52ff.). In diesem reisenden und imaginierten Prozess wird ein neues Brasilienbild als, so Vásquez und Rocha, »traditional, exotic Other« über den spirituellen Tourismus geschaffen, da »spiritual tourists from Canada, the Netherlands, the UK, Australia, and Portugal [...] have adopted religions and new alternative spiritualities and practices from Brazil because Brazil is imagined as a locale where the connection with the sacred was not eradicated by modernity« (Vásquez/Rocha 2013:14).

»Wir geben uns dem spirituellen Tourismus hin. Geben täglich im warmen Meer schwimmen, laufen durch den Regenwald, wo Makaken-Affen in den Wipfeln der gesellig zusammenstehenden Ingá-Bäume hin- und herhangeln, um Blüten für unsere Rituale aufzuklauben, sitzen nachts am Meeressaum und verfolgen die herunter-sausenden Sternschnuppen am tiefschwarzem Himmel, durchwaten das unter den Füßen quietschende, nasse und weiche Erdreich des Watts des anbrechenden Morgens, interpretieren die aktuelle politische Lage in Brasilien durch den Blickwinkel der die Menschen charakterisierenden Orixás. Ich drehe mir runde Rahmen aus abgefallenen Lianen, den Cipós. Kaufe einigen Paxotó-Frauen, die in der Pousada²⁵³ vorbeikommen, Ketten aus Kernen und Samen ab.

Am frühen Abend inkorporieren wir jeden Tag bis spät in die Nacht, barfuß um ein Feuer tanzend, die verschiedensten spirituellen Entitäten, Pombagiras, Exus, Marinheiras und Marinheiros, Caboclas und Caboclos, Pretas Velhas und Pretos Velhos. Bei einigen Giras sind auch Gäste aus der unmittelbaren Umgebung von Cumuruxatiba eingeladen, die sich mit den Entitäten unterhalten. Alle meine Entitäten fühlen sich wohl und reden, tanzen und reden – endlich können sie losgelöst auf Brasilianisch reden.» (Ethnographische Vignette anhand einer Feldnotiz, ISdS, 25.3.2017)

Anfangs sind bis auf zwei Frauen aus Berlin nur Schweizer*innen und Österreicher*innen mit nach Bahia gefahren, weil die meisten Angehörigen der Berliner *Gira* nicht die nötigen finanziellen Ressourcen dafür aufbringen konnten. Daher hat die *Gira* Berlin im März 2017 eine gemeinsame zweiwöchige Reise zu internen Ritualen (zwei *Camarinhas*) geplant, darunter auch ich.

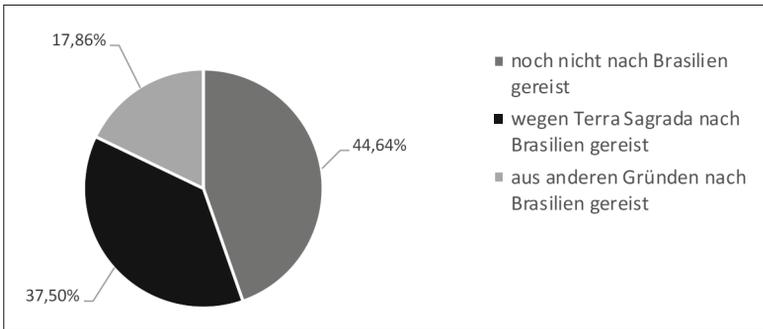


Abb. 19 Reisetätigkeit nach Brasilien der religiösen Akteur*innen von *Terra Sagrada*. Stichprobe einer statistischen Erhebung auf der Grundlage von standardisierten Fragebögen, ISdS, Juni 2018

So sind rund 38% der religiösen Akteur*innen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu *Terra Sagrada* nach Brasilien gereist. Dies reflektiert Helene Olpe/anonymisiert der *Gira* Berlin exemplarisch:

»Ich werde nächstes Jahr durch unsere Umbanda-Gruppe das erste Mal nach Brasilien reisen. Ich bin schon viel außerhalb Europas in Asien und Afrika verreist, aber bin noch nie in Amerika gewesen. Wegen der Umbanda reise ich jetzt nach Brasilien. Und auch die Sprache habe ich zu lernen angefangen durch meine Zugehörigkeit zur Umbanda-Gruppe. In einem Sprachkursus in Schöneberg durch den Verein, den Du uns vermittelt hast, Inga.« (Helene Olpe/anonymisiert, Filha-de-Santo der Gira Berlin von Terra Sagrada, Berlin, 5.12.2016)

Auch die religiöse Akteurin Manuela Bazzana der *Gira Herisau von Terra Sagrada* betont die transformative Kraft der Umbanda, sich auch über ihre Zugehörigkeit zu *Terra Sagrada* hinaus mit Brasilien auseinanderzusetzen.

»Und ich möchte wahnsinnig dringend gern nach Brasilien. [...] Ich weiß nicht, ob ich bei der Tradition wäre oder mich so hingezogen fühlen würde, wenn Brasilien nicht ein Teil von mir wäre, also wenn Brasilien nicht ein Teil davon wäre. [...] Also wenn es dieselbe Tradition wäre mit Orixás und so, aber sie wäre aus China. Ich glaube nicht, dass es mich gleich fesseln würde und gleich faszinieren würde. Aber weshalb? [...] die Faszination, die die portugiesische Sprache auf mich ausübt, und das Land und das Lebensgefühl, dass ich damit verbinde, obwohl ich noch nie da war ...« (Manuela Bazzana, *Filha-de-Santo borilada, Yabacé, Cambona der Gira Herisau von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 14.8.2014*)

4.3.1.4 Imagination as a social power: Bezüge zu Afrika

»Die afrikanischen Kulte hatten zu Anfang die gleiche Schwäche wie alle Religionen, sie waren örtlich begrenzt, stammesgebunden und kurzsichtig. Im Kontakt mit den Mythen der Eroberer haben sie ein uraltes Wunder reproduziert: sie haben die antiken Mysterienkulte wieder zum Leben erweckt, die im zweiten und dritten Jahrhundert unserer Ära im Mittelmehrraum grassierten, zwischen einem Rom, das sich langsam zersetzte, und den Fermenten aus Persien, aus Ägypten, aus dem vorjüdischen Palästina ...

In den Jahrhunderten des spätrömischen Reiches nahm Afrika die Einflüsse der gesamten mediterranen Religiosität in sich auf und bewahrte sie, verdichtete sie. Europa wurde verdorben vom Christentum der Staatsraison, Afrika konservierte ein Wissen, uralte Wissensschätze, wie schon zu Zeiten der Ägypter, als es sie den Griechen schenkte, die sie dann verschluderten.«

(Umberto Eco | *Das Foucaultsche Pendel* 1989[1988]:217)

Umberto Eco thematisiert in diesem Auszug aus seinem Roman ›Das Foucaultsche Pendel‹ Afrika als Vorstellungsort, was in den Worten von *Mãe Habiba* als »indigen afrikanische Naturkosmologie« (statt einer brasilianischen Herkunft) zum Ausdruck kommt (vgl. *Terra Sagrada* 2016). Diesen Zugang zu allen Menschen betont *Mãe Habiba*:

»Ja, vielleicht ist es überhaupt interessant zu erinnern, dass die Orixá-Traditionen in ihrer besonderen Mischung aus Yoruba, Fon und Bantu-Erbe (und auch hier

wieder in einer enormen Pluralität) menscheitsgeschichtliches Erbe in sich tragen, an das wir alle (wo auch immer in der Welt) wir leben, angebunden sind. Wir Menschen sind von afrikanischer Erde aufgebrochen, mehrmals, wir alle tragen diesen Puls auf die eine oder andere Art in uns. Oral indigene Traditionen haben in allen heutigen Kulturkreisen dieser Welt ähnliche Kosmologie-Muster. So ist es auch nicht verwunderlich, dass sie auch an »hiesige« Traditionen vor der großen Wende hin zur Schrift, dem Logos und dem Monotheismus anknüpfen.« (Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo im Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Skype Stein AR – Berlin, 5.11.2014)

Unabhängig von Inhalten und Praxen schafft die Vorstellung der Zugehörigkeit zu einer weltweiten Vernetzung einer Yorùbá-Religion eine gefühlsbetonte Erfahrung von Gemeinsinn über nationale und kontinentale Grenzen hinweg. Im Fall des *Ilê Axé Oxum Abalô* wird eine Verbundenheit von Menschen aus Mitteleuropa mit Menschen aus Brasilien und Westafrika hergestellt, die zu einer globalen Gemeinschaft gehören, wie es die religiöse Akteurin Helene Olpe/anonymisiert der *Gira Berlin* ausdrückt:

»Ich würde aber auch gerne Mal nach Afrika zu Ritualen reisen. [...] Ich empfinde sehr klar, dass Brasilien eine Station auf einer Reise ist, ich habe nicht das Gefühl, dass Brasilien der Ursprung ist. Der Ursprung ist in Afrika. [...]

Wir in Berlin sind viel mit den Pretos Velhos beschäftigt. Wenn nicht die Reise von Afrika gewesen wäre, hätte es diese Entwicklung nicht gegeben, auch nicht die der Caboclos.« (Helene Olpe/anonymisiert, Filha-de-Santo der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 5.12.2016)

So affirmieren 47% der religiösen Akteur*innen der Stichprobe meiner statistischen Umfrage ein Zugehörigkeitsgefühl zu afrikanischen Ländern (29%) und mit Brasilien (18%), obwohl sie ihre eigenen spirituellen Entitäten zu 71% aus eben diesen Ländern (39% aus afrikanischen Ländern, 32% aus Brasilien) vermuten, aber nur 3,6% aus dem deutschsprachigen Europa (jeweils 1,8% aus der Schweiz und Deutschland, 0% aus Österreich) stammen. Aus diesen statistischen Werten kann die Frage erstellt werden, ob die viel höheren religionsimmanenten Aspekte einen Einfluss auf ihren sozialen Alltag und das imaginierte Reflektieren über dieses Zugehörigkeitsgefühl (71% im Vergleich zu 47%) haben oder nicht. Es ist meine Vermutung, dass sich hier eine transformative Kraft dieser Religion für das Denken und den Alltag der Akteur*innen entwickeln könnte. An dieser Stelle möchte ich weniger die quantitativen als vielmehr die qualitativen Forschungsmethoden durch Zitate aus den Interviews meiner über fünfjährigen Feldforschung heranziehen, um meine Vermutung im Folgenden zu bekräftigen.

Ich möchte die Idee der kollektiven Vorstellungskraft als eine soziale und gesellschaftsverändernde Kraft und als Form für Identitätsbildung betonen,

die durch die Verknüpfung mit der Möglichkeit des Kennenlernens einer anderen Kultur, des Lernens einer anderen Sprache, Reisen nach Brasilien (und in Zukunft vielleicht auch in afrikanische Länder) entsteht.²⁵⁴ Arjun Appadurai betont diese kreative Kraft der Imagination in seinem Buch ›Modernity at large‹ und grenzt sie ab von einer häufig zugeschriebenen Flucht vor gesellschaftlichen Fragen in Spiritualität oder Religionen:

»[...] these diasporas bring the force of the imagination, as both memory and desire, into the lives of many ordinary people, into mythographies different from the disciplines of myth and ritual of the classical sort. The key difference here is that these new mythographies are charters for new social projects, and not just a counterpoint to the certainties of daily life. [...] The imagination is today a staging ground for action, and not only for escape.« (Arjun Appadurai 2003[1996]):6f.)

Auch wenn sich ortsansässige und diasporische Menschen gleichermaßen auf eine afrikanische Herkunft als Menschen berufen können, erfahren Menschen in der Diaspora meist ein Gefühl der doppelten Zugehörigkeit. Ihre Vorstellungswelt und ihre Erinnerung sind durch ihr Leben und das ihrer unmittelbaren Vorfahr*innen geprägt. Alle Menschen, so führt es Johnson aus, finden ihren Ursprung in Ostafrika, »but the assertion that we are all members of an East African diaspora is not useful. Although we all have ancestors from that region, that memory is not part of our conscious experience; nor is it constitutive, so far as we know, of our bodily habitus; nor is each of us seen by others as a member of that category.« (Johnson 2007:31). In diesem Gedankengang sollte auch erinnert werden, dass in den Jahrhunderten dazwischen Gewalt, Trauma und Fremdbeherrschung an der Tagesordnung war.

Neuerdings (seit Anfang des Jahres 2019) suchen auch Schwarze Menschen eine gefühlte Heimat in der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada*, die keinen direkten Zugang zu afrobrasilianischen Religionen über ihre Familien oder Vorfahren haben und die Umbanda als Bewahrer eines immateriellen Kulturguts schätzen. Diesen Ansatz, auch ohne einen direkten verwandtschaftlichen Bezug oder religiöse Sozialisation durch die Familie, sich für die Bewahrung

254 Diese Deutung des Zugehörigkeitsgefühls zu afrikanischen Ländern durch die religiösen Akteur*innen von *Terra Sagrada* als soziale Kraft der Vorstellung habe ich erstmals auf der Kosmos-Tagung »Religion. Bridging Gaps and Breaking Paths. Contemporary approaches towards discourses of religion and knowledge production in transdisciplinary perspective« an der Theologischen Fakultät der Humboldt Universität zu Berlin im Februar 2017 in meinem Vortrag »Ways and travels of the Sacred Feminine from Brazil to Central Europe. Feminine Power and Agency in the Contemporary Umbanda-Community *Ilê Axé Oxum Abalô*« ausgeführt, vgl. Scharf da Silva 2018d.

eines überwiegend oral vermittelten Kulturguts zu engagieren, verdeutlicht auch die *Filha-de-Santo* Dorothea Kurteu der *Gira Graz* des *Ilê Axé Oxum Abalô*:

»Von innen« könnte ja auch Missionierung etc. sein. Mein Anliegen – ich stehe da in einer narrativen Tradition – ist immer das Erzählen. Ich möchte die Erzählung dieser Traditionen in der Welt wissen und dazu meinen Beitrag leisten. Weil ich meine, dass es wertvolle Erzählungen sind, die auch drohen unterzugehen, vergessen zu werden, in mehreren Schichten.« (Dorothea Kurteu, *Filha-de-Santo und Cambona der Gira Graz von Terra Sagrada*, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Skype-Chat Berlin-Graz, 18.8.2017)

Um diese Routen der realen und vorgestellten Reisen zu visualisieren, habe ich eine mentale Karte angefertigt, die die Fließbewegungen von religiösem Wissen, Kommunikation und Bezügen zeigt. Mit Vorstellungen meine ich »Aus dem Leiblichen und dem Unbewussten gespeiste Einbildungskraft als Vermögen, Neues ins Sein zu bringen« (Kögler/Pechriggl/Winter 2019:25).

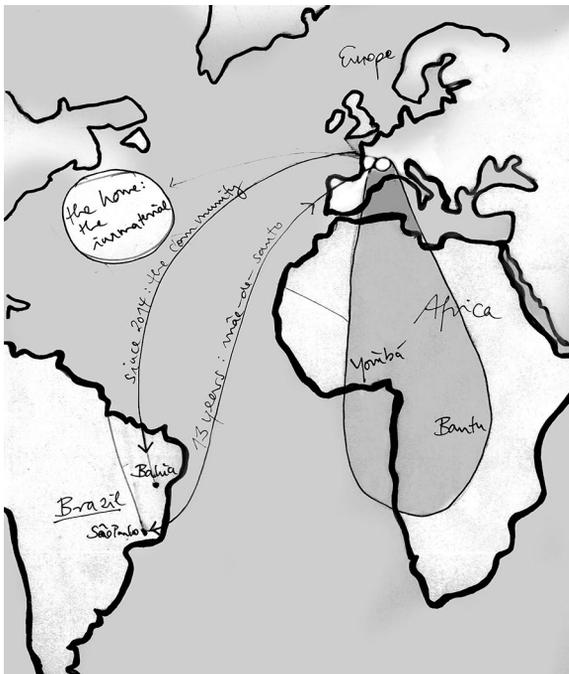


Abb. 20 Mapping des *Ilê Axé Oxum Abalô* als interkontinentales Netzwerk, ISdS, Digitalzeichnung, 2017

In meiner Visualisierung der Reisewege des *Ilê Axé Oxum Abalô* stehen die sonst unsichtbaren Wege und mit ihnen einhergehende Bewegungen im Zentrum des Interesses, wie es den wissenschaftlichen und künstlerischen Strategien des sogenannten ›Mappings‹ eigen ist. ›Mappings‹ sind Prozeduren der Sichtbarmachung von kartographischen Bezugspunkten eines »Modell[s] der Organisation von Wissen« (Bachmann-Medick 2006:299). Es sind sowohl geographische Verortungen von sozialen Bewegungen und reisendem Wissen als auch Karten über globale soziale Räume, die ihre Enkodierung in ihren kulturellen Ausmaßen zeigen (vgl. Spillmann 2007:155). Diese Karte offenbart unter anderem, dass das erste religiöse Wissen für diese mitteleuropäische Gemeinschaft des *Ilê Axé Oxum Abalô* seit den 1990er Jahren aus São Paulo vom Südosten von Brasilien kam, wo die Umbanda-Religion am Anfang des 20sten Jahrhunderts begründet wurde. Die Wissensflüsse haben sich seit 2014 geändert, da die Gemeinschaft zu großen Teilen jährlich nach Bahia im Nordosten des Landes reist. Dieser Bundesstaat ist in Brasilien für seine traditionellen Candomblé-Häuser bekannt, die sich reafrikanisieren und sich nicht wie die Umbanda-Häuser auf Vermischungen mit anderen Glaubenssystemen und Weltvorstellungen einlassen. Auf diese Weise ist Bahia als Referenz einer Legitimation der Zugehörigkeit zu einem »traditionellen« afrikanischen Erbe für diese mitteleuropäische Gemeinschaft wichtig geworden und zeigt darüber hinaus die Integration der Gottheiten der *Orixás* in die Religionspraxis im *Ilê Axé Oxum Abalô*. In Brasilien gibt es dafür den Begriff der ›Ubandomblés‹, im deutschsprachigen Raum Europas wird hierfür der Begriff der »Tradition der *Orixás*« bevorzugt. Diesen Bezug zu unterschiedlichen afrikanischen Religionen und der Pflege dieser afrikanischen Praxen betont *Mãe Habiba*:

»Es ist eine groß angelegte Frage, sie ist groß angelegt. Ich werde versuchen, sie groß zu denken. [...]«

Es gibt ja kaum ein Land, das in allem – der Literatur, in der Kunst, in allen Wissenschaften bis zum heutigen Tag derartig ausgeblendet wird – als Wert – wie das Afrikanische. Das Stichwort Afrika hat z. B. in religiösen Lexika nicht existiert. Das ist eine interessante Ausblendung durch die gesamte westliche Wissenschaft, des Gelehrtentums, wenn man bedenkt, darüber ist man sich ja einig, dass das Ausströmen aus Afrika ... dass Afrika in uns lebt, ob wir wollen oder nicht.

Das Ausströmen von Afrika dann gegipfelt hat in der Kolonialzeit mit den ganzen Sklaventransporten, aber auch schon früher, der Export des Afrikanischen in den Osten. Also Afrika ist auf der ganzen Welt verteilt. [...] weil das Afrikanische nie immer nur das Reine ist, sondern immer schon das Vermischte ist.« (Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011)

Wir wissen, dass Kultur immer konstruiert ist und Traditionen meistens erfunden sind, wie Eric Hobsbawm es mit seiner Kategorie der »erfundenen Tradition« lehrt (vgl. Hobsbawm 1998). »Traditionen«, die alt erscheinen oder vorgeben, alt zu sein, haben sehr oft eine junge Vergangenheit und sind manchmal erfunden.« (ebd.:97). Denn es ist offensichtlich, dass es bei den Akteur*innen aus Brasilien und Mitteleuropa soziale und ökonomische Unterschiede gibt, aber es kann sich dennoch ein Weg der Verbindung durch die gemeinsame Erfahrung des Immateriellen, von Religion, auf tun. Das Immaterielle nennen die Yorùbá ihr »Zuhause«: »Ayé l'ajo, órun n'ile« (vgl. Hödl 2003)²⁵⁵, was wörtlich übersetzt bedeutet, dass »die Erde eine Reise ist, das Unsichtbare ist das Zuhause« (Übersetzung von Kreszmeier und Scharf da Silva, 27.6.2019). Oder, in den Worten von Mãe Habiba:

»Vielleicht ist die Umbanda als Tradition einfach dort, wo sie gebraucht wird, wo sie einen Sinn stiftet, wo sie wirken kann. [...] Ich will damit sagen, dass diese Tradition in ihrer zentralen Bewegung der Exilierung und Migration vermutlich eine Kraft entwickelt hat, die nicht an geographischen oder soziografischen Strukturen gebunden ist, sondern an einer lebendigen Bewegung, sie sich dort manifestiert, wo es Notwendigkeiten gibt.« (Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Skype Stein AR – Berlin, 5.11.2014)

Wie Appadurai argumentiert, leben wir in einer globalisierten Welt mit der zunehmenden Auflösung von nationalen Grenzen und der Entkoppelung der postkolonialen Aufteilung der Welt in einen globalen Süden und einen globalen Norden, der es an einem Gefühl von Zugehörigkeit mangelt (vgl. Appadurai 2009[2006]:7). Am Ende seines Buches ›Fear of small numbers‹ schreibt er über Hoffnung. Er bezieht sich dort auf die Graswurzelbewegungen, die meistens staatlich unabhängige politische und transnationale Netzwerke (NGOs) als »utopische Seite der zellularen Globalisierung« (ebd.:149) sind und doch auch von religiösen Bewegungen oder Gruppen ausgehen können.

²⁵⁵ Hans Hödl hat diese Worte mit »Die Welt ist eine Reise, die jenseitige Welt ist das Zuhause« übersetzt. Da es in der Umbanda keine Vorstellung von einer ›jenseitigen‹ Gegenwelt, sondern einer sich mit der menschlichen Welt durchdringende, immanenten Mit-Welt gibt, haben wir uns für eine Abweichung von dieser Übersetzung entschieden. Hödl benennt sie in einem nächsten Satz aber auch als ›geistige Welt‹.

4.3.2 Xangô | Einkehr und Verortung der Umbanda im Schweizer Bergland

»Meine Liebe, Reinheit ist ein Luxus, und die Sklaven nehmen sich, was sie kriegen. Aber sie rächen sich. Inzwischen haben sie schon mehr Weiße eingefangen, als Sie sich träumen lassen.«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:217)

Die weltweite Ausbreitung unter unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen, die Umberto Eco in diesem Auszug aus seinem Buch des »Foucaultschen Pendels« thematisiert, ist exemplarisch am *Ilê Axé Oxum Abalô* abzulesen. So besteht die Gemeinschaft von *Terra Sagrada* der Stichprobe meiner statistischen Erhebung zufolge zu 85 % aus mitteleuropäischen religiösen Akteur*innen (29 % schweizerischen, 39 % österreichischen und 27 % deutschen Akteur*innen) und zu 5 % aus brasilianischen sowie 2 % portugiesischen Akteur*innen, wobei manchmal eine doppelte Staatsbürgerschaft vorliegt.

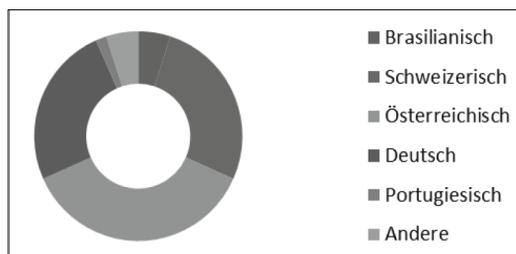


Abb. 21 Nationalitäten der religiösen Akteur*innen von *Terra Sagrada*. Stichprobe einer statistischen Erhebung auf der Grundlage von standardisierten Fragebögen, ISdS, Juni 2018

Auch in Brasilien hat sich die Umbanda seit den 1980er Jahren in verschiedenen Gesellschaftsschichten ausgebreitet (vgl. Gonçalves da Silva 1995:290).

Dem Bild von Reise und Globalisierung wird im gelebten Alltag und durch die Benennung dieser spirituellen Gemeinschaft als *Terra Sagrada* – Heilige Erde – ein ganz anderes Bild entgegengesetzt, das sich in zweierlei Formen zeigt: einerseits durch einen soliden Ort eines Mutterhauses, der durch seine Lage nahe des Flusses Sitter spirituelle Bereicherung und Stabilisierung durch Oxum (als *Orixá* der Süßwasser) erhält, und andererseits im Sinne der Beständigkeit. Statt Schnelligkeit und Flexibilität, die sich an einen esoterischen Markt anpassen könnten, wie es von außen betrachtet allgemein vermutet wird, eröffnet das *Ilê Axé Oxum Abalô* seinen Anhänger*innen einen langfris-

tigen esoterischen Lernweg, der über eine Initiation verläuft (vgl. Spliesgart 2011:8). Die religiöse Akteurin Brigitte Valent der *Gira* Graz von *Terra Sagrada* betont die Wichtigkeit der Langsamkeit eines Lernwegs in ihren Worten:

»Dieses Zusammenkommen von Trommelrhythmen, von Musik mit Menschen in bunten Kleidern rief in mir eine sofortige Sympathie hoch. Der Schwung, die Musik!

Ich wusste nicht viel davon, nur, dass es etwas Schamanisches ist. Ich hatte vorher eine Erfahrung mit einer teuer bezahlten, sogenannten »Ausbildung« zur Schamanin gemacht, die für 7–10 Jahre angelegt war, wo ich jahrelang teuer dafür hätte bezahlen müssen. Es war eher wie ein Seminar als ein Weg. Ich bin dann wieder ausgetreten, weil es zu teuer und auch zu lehrhaft war. Als ich Mãe Habiba und die anderen kennenlernte, war ich also auf der Suche gewesen.« (Brigitte Valent, Filha-de-Santo, Ekede, Cambona der Gira Wien von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 17.5.2016)

Eine der Mitbegründer*innen von *Terra Sagrada*, die bis heute aktiv ist, reflektiert diesen historischen Moment in ihrem sozialen Kontext:

»Ich war von Anfang an dabei, habe mitgesungen und im Kreis getanzt. Dabei wurde mir schnell klar, das ist nichts wie einmal in der Woche Yoga machen oder so, sondern erfordert viel mehr Engagement: die Sprache und die Lieder lernen usw. Also legte ich damals eine kleine Pause ein. Dann kam aber bald eine erste Gira, die ich besuchte und beschloss, diese Gruppe mitzubegründen.« (Frida Merlin/anonymisiert, Iya Ebomin der Gira Graz im Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 18.5.2016)

Auch die internen Rituale wie *Camarinhas* (in Klausur gehen) und Initiationen im *Ilê Axé Oxum Abalô* zielen auf eine Bezugnahme auf den Boden und eine Einkehr ab. Sie vollziehen sich seelisch und körperlich durch Rituale, die tagelang andauern, und Aufenthalte im Rosenhof im Alpenvorland in der Ostschweiz erfordern. Dabei ist die gleichzeitige Verortung und Konzentration wichtig. Diese teils wortlosen und nur mit Trommeln begleiteten Rückzugstage mit Ritualen sollen ein Wissen aus Erfahrung herstellen, das über den Körper, Tanz und Trance vermittelt wird. Da sie ausschließlich im Mutterhaus in der Schweiz stattfinden, reisen alle Initiierten für mindestens ein oder auch mehrere Male im Jahr aus der Schweiz, Österreich und Deutschland nach Appenzell. Ergänzt werden diese meist in Stille verbrachten Ritualtage durch eine jährlich im August stattfindende sogenannte »Semana do Terreiro« (Woche der Gemeinschaft), einwöchige Treffen aller Eingeweihten mit Vorträgen, Diskussionen und Ritualen.

Die Umbanda basiert auf kleinen und autonomen Gemeinschaften, die von einer *Mãe*- oder einem *Pai-de-Santo* als höchster Autorität geleitet werden. Im Brasilianischen Portugiesisch gibt es verschiedene Bezeichnungen für die sozioreligiösen Räume und Begegnungsorte der Umbanda im religiösen Feld zwischen dem Candomblé und dem Kardezismus, so dass einige der Termini von den jeweilig anderen Religionen im gleichen religiösen Feld entsprechend für ihre Formen verwendet werden: Häuser (pt.: *Casas*, yorùbá: *Ilê*), Zelte/Buden (pt.: *Tendas*), Gelände/Räume (pt.: *Terreiro*), Tempel (pt.: *Templos*) oder Zentren (pt.: *Centros*). Diese Begrifflichkeiten werden teilweise auch im deutschsprachigen Raum verwendet. Das Wort ›Tenda‹ lässt sich für diesen religiösen Kontext nicht wörtlich aus dem Brasilianischen Portugiesisch ins Deutsche übersetzen. Vermutlich bezeichnet es schlichte Häuser, Baracken oder Zelte, in denen Umbanda-Rituale durchgeführt werden. Der sakrale Raum wird weniger durch eine architektonische Struktur hergestellt, sondern vielmehr im übertragenen Sinne durch Gesänge, Trommelklänge und die Anwesenheit der Umbandist*innen. Auch das häufig verwendete Wort *Terreiro* (wie auch ›Roça‹: Acker, Feld) ist kaum ins Deutsche zu übersetzen. Es bezieht sich auf freie Felder unter freiem Himmel, teilweise in Quilombos²⁵⁶, die in der Kolonialzeit für die Durchführung von Ritualen afrobrasilianischer Religionen genutzt wurde. Diese Worte sind im sozialen Alltag in Brasilien wie ein Teekesselchen und abhängig vom Kontext des Gesprochenen.

Der Begriff ›Mutterhaus‹ bezieht sich auf die Struktur von religiösen Organisationen wie der christlichen Kirche und ihnen zugeordnete Ordensgemeinschaften oder den sogenannten *Casas* (pt.: Haus) von Umbanda- oder Candomblé-Gemeinschaften in Brasilien. Er bezieht sich auf ein Zentrum und Ursprungsort bzw. Stammhaus einer spirituellen oder religiösen Gemeinschaft einer afrobrasilianischen Religion. Davon abgeleitet sind die einzelnen Filiationen, die wie Kinder (einer Mutter) zwar eigenständig, aber doch im direkten emotionalen und materiellen Bezug stehen. Dass sich Metaphern aus dem Spektrum der afrobrasilianischen Religionen auf das Vokabular des Christentums beziehen, ist der kolonialen Geschichte Brasiliens und der durch die Kolonialherren kodierte Muster geschuldet. Während die Candomblé-Gemeinschaften in Brasilien sich auf großen Grundstücken mit Garten und einem zentral gelegenen Haupthaus etablieren (*Terreiros*), treffen sich Umbanda-Gemeinschaften in Brasilien in der Mehrzahl in städtischen Privatunterkünften von Gläubigen (*Tendas*). So ist das Mutterhaus des *Ilê Axé Oxum Abalô* in den Schweizer Bergen strukturell gesehen eindeutig den Candomblé-Häusern (*Terreiros*) zuzuordnen. Die einzelnen Ableger des *Ilê Axé Oxum Abalô* in Bern, Zürich, St. Gallen (Herisau), Wien, Graz und Berlin

256 ›Quilombos‹ vgl. das siebte Kapitel über Erinnerung.

wiedermum befinden sich mit ihren angemieteten Räumlichkeiten und dem damit verbundenen häufigen Wechsel (aufgrund von Reklamationen der Nachbar*innen wegen Trommelklängen, Räucherungen und Vorurteilen) strukturell eher in einer umbandistischen Tradition.

Das Mutterhaus besteht aus einem großen Anwesen inmitten der Ostschweizer Alpenregion mit verschiedenen Räumlichkeiten und einem großen Garten, die für religiöse Zeremonien genutzt werden. Es gibt mehrere Räume für Tanz- und Inkorporationsrituale, Altäre für die *Orixás* (*Pejis*), eine eigene Küche (*Ilê Idana* bzw. Haus des Feuers) und einen Raum der *Ekedes* (Haus der Magie) für die Paramentierung, Altarpflege und Zubereitung der rituellen Gaben mit einem damit verbundenen Laden, dem sogenannten Alaka. Dort werden einerseits die verwendeten Materialien für die Rituale wie *Pemba* (Kreide), Lavendelwasser, Räucherwerkzeug, Kerzen, Blumen und rituelle Gaben für die *Orixás* und spirituellen Entitäten zubereitet und von dort in die anderen Räume getragen. Andererseits werden dort auch Materialien wie rituelle Kleidung oder religiöse Utensilien für den häuslichen Gebrauch, die teilweise aus Brasilien eingeführt wurden und teilweise von umliegenden Produzent*innen aus der Schweiz (z. B. der Kleiderstoff) an die religiösen Akteur*innen verkauft. Folgende Tabelle soll als Übersicht über die anderen Aufgabenbereiche im *Ilê Axé Oxum Abalô* dienen:

<i>Makota/Kota</i>	Person, die den organisatorischen Überblick behält, über Zeit und Raum wacht
<i>Kekerê/Iya Kekerê</i> (yorùbá)	Kleine Mutter, die Leiter*innen der Gruppen der verschiedenen Ableger vom Mutterhaus in Bern, Zürich, St. Gallen, Graz, Wien und Berlin
<i>Ogã</i> /höchster Rang: <i>Alabê</i>	Musiker*innen, Trommler*innen
<i>Ekede</i> /höchster Rang: <i>Ekede de Casa</i>	Paramentierung, Altar- und Raumgestaltung
<i>Filha-/Filho-de-Santo(-Trabalho)</i> (weiblich/männlich)	(Arbeitendes) Trance-Medium
<i>Cambona/Cambono</i> (weiblich/männlich)	Übersetzung, Vermittlung zwischen spirituellen Entitäten und Gästen, Assistenz
<i>Sambas</i> /höchster Rang: <i>Yabaçe</i>	Küche

In der spirituellen Gemeinschaft des *Ilê Axé Oxum Abalô* in der Schweiz bildet das heilige Feuer auf dem Campo Sagrado (Heiliger Platz) einen zentralen Treffpunkt des Anwesens und der Gemeinschaft, welches oft in den Gesängen erwähnt wird. So lädt ein Gesang an den *Orixá* Irokoc/Tempo mit dem Liedtext zum Verweilen am Feuer ein:



Abb. 22 *Im Kreis* (um die Feuerstelle von Xangô), 2021, Josias Scharf, Digitalzeichnung, 30 × 21 cm

«Maré Maré/Iroco Iansã Iroco/O povo d'Angola o mar levava/Cabocla encantada no meio da mata [...] Quem chama, quem chama/É o Ingazeiro/O fogo sagrado convida ao terreiro» (Liederbuch Pontos Cantados des Ilê Axé Oxum Abalô, 2018)

[Gezeiten Ebbe und Flut/Iroco Iansã Iroco/Das Volk aus Angola, das vom Meer mitgenommen wurde/Verzauberte Cabocla inmitten des Waldes [...] Wer ruft, wer ruft/ist der Ingá-Baum/Das heilige Feuer lädt in den Terreiro ein.]

Im Campo Sagrado tanzen die in die Rituale Eingeweihten im Kreis; es werden Geschichten und Mythen erzählt oder es wird gemeinsam geschwiegen. Gleichermassen fühlen sich die Musiker*innen des *Ilê Axé Oxum Abalô* (die sogenannten *Ogãs*) dem Feuer zugehörig, wie es die religiöse Akteurin Sabina Feichtinger der *Gira Graz von Terra Sagrada* beschreibt:

Bei Terra Sagrada sind die Ogãs mit dem Feuer verbunden, sie hüten das Feuer im Terreiro. Das Trommeln steht im Zusammenhang zum Geschichtenerzählen, wenn die Schmiede zusammensitzen und auf die im Feuer liegenden Eisenstücke sehen und sie dann rhythmisch beschlagen; das ist wie ein Klang, ein Rhythmus. In allen handwerklichen Tätigkeiten ist der Rhythmus drin.» (Sabina Feichtinger, Filha-de-Santo und Ogã der Gira Graz von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 16.5.2016)



Abb. 23 *Empörung* | Xangô Jacutá, 2012, Inga Scharf da Silva, Öl auf Leinwand, 100×80cm

Der *Alabê* im *Ilê Axé Oxum Abalô* – *Cito* – ist Xangô geweiht, dem *Orixá* des Feuers. Ihm im höchsten Rang der Musiker obliegt es, sich um die Musik und die Musiker*innen (die *Ogãs*) zu kümmern. Die sakralen Rhythmen der geweihten Trommeln und der an die 400 Gesänge, den sogenannten *Pontos Cantados* (Gesungene Punkte) für Funktionen und Ritual, sind »Grundmauern und zugleich Schatzkammern« (*Liederbuch Pontos Cantados des Ilê Axé Oxum Abalô*, 2018) der religiösen Praxis, da durch sie die spirituellen Entitäten und die *Orixás* herbeigerufen werden. Die Musik übernimmt »eine zentrale Rolle in der Erhaltung und Erneuerung von Wissen« (*ebd.*).

Im Jahr 2016 veranstaltete das *Ilê Axé Oxum Abalô* aus dem Anlass des zehnjährigen Jubiläums seit seiner Gründung einen Festzyklus, der von Hans-Peter Hufenus in seiner Funktion als *Alabê* entsprechend der Reihenfolge des *Xirê* mit der Thematisierung von Feuer begann. Er referierte über »Feuer und Religion«, das mit einem Ritual am Lagerfeuer des *Campo Sagrado* vervollständigt wurde und entwarf Bilder des Feuers in der Menschheitsgeschichte, das als heilige und offene Feuerformen in der Natur immer wieder für die Ahn*innenverehrung, der Erneuerung des Traditionsbewusstseins und die kulturelle Identität bedeutsam war und bis heute ist. »Es ist der Gegen-

satz zwischen der sich ständig wandelnden und erneuernden modernen Welt und dem Versuch, wenigstens einige Teile ihres gesellschaftlichen Lebens als unwandelbar und unveränderlich zu gestalten, der das ›Erfinden von Traditionen‹ so interessant macht [...] Das Ziel und das Merkmal von ›Traditionen‹ ist die Unveränderlichkeit.« (Hobsbawn 1998[1984]:98f.). Diese Erlebnisse mit den Elementen der Natur wurden erneut ins Bewusstsein gerufen, da sie in der heutigen digitalisierten Welt zunehmend seltener praktiziert werden.

Xangô

Xangô steht im ontologischen Sinn für das Feuer. So wird im Mythos ›Xangô mata o monstro e lança chamas pela boca²⁵⁷ (vgl. Prandi 2001:250f.) erzählt, dass er in Tácia zu einem Gott des Feuers und des Gewitters wurde, weshalb ihm beim Singen Flammen aus seinem Mund entströmen. Er hatte alleine ein fürchterliches Monster besiegt, das Frauen, Männer, Kinder und Alte verschlungen hatte. Nachdem er es im Zweikampf erschlug, sang und tanzte er vor Freude (ebd.).

Sein ihm geweihter Tag ist der Mittwoch, seine Farbe das Rot (bei *Terra Sagrada* das Weinrot) und das Weiß zur Ehre seines Vaters Oxalá, wie es im Mythos ›Oxalufã é banhado com água fresca e limpa ao sair da prisão²⁵⁸ (vgl. Prandi 2001:519–522) erzählt wird. Gegrüßt wird er mit »Kaô Kabecile!« (Lass mich dich sehen, Majestät!).

In seinem irdischen Leben war Xangô der dritte Alaafin (König) von Oyó im heutigen Nigeria. Xangô ist der Sohn von Euá, aufgezogen von Iemanjá, ist verheiratet mit Iansá, Oxum und Obá. Als Gott der Gerechtigkeit beschützt er Rechtsanwält*innen und Bürokrat*innen, ist verwegen und autoritär. Er ist energisch und in seiner Wut manchmal unkontrolliert (vgl. Verger 2013[1957]:140). »Enfim, o arquétipo de Xangô é aquele das pessoas que possuem um elevado sentido da sua própria dignidade e das suas obrigações, o que leva a se comportarem com um misto de severidade e benevolência, segundo o humor do momento, mas sabendo guardar, geralmente, um profundo e constante sentimento de justiça²⁵⁹ (ebd.). Wegen seiner Aufrichtigkeit bestraft er Lügner*innen und Dieb*innen. Xangôs Symbol ist als Zeichen seiner

257 Xangô tötet das Monster und wirft Flammen aus dem Mund.

258 Oxalufã [der alte Oxalá, Anm. ISdS] wird in frischem und sauberem Wasser gebadet, als er aus dem Gefängnis entlassen wird.

259 Schließlich sind die archetypischen Xangô-Menschen diejenigen, die ein hohes Gefühl für ihre eigene Würde und ihre Verpflichtungen haben, was dazu führt, dass sie sich je nach Stimmung des Augenblicks mit einer Mischung aus Strenge und Wohl-

Unparteilichkeit das stilisierte zweiseitige Beil. Sein Tanz beinhaltet Gesten, die so aussehen, als würde er Steine (»Edun Ará) nehmen, um sie temperamentvoll über die Erde zu schleudern (vgl. Gemälde von Xangô Jacutá, 2012, ISdS). Im *Ilê Axé Oxum Abalô* wird die Qualität von Jacutá von Xangô in einem Gesang besungen: »Oh, ô, ô, ô, ô/Oh Kaô Xangô/Valei-me meu Pai/Valei-me Xangô (bis)/Xangô mora na pedreira/Quero ver relamppear/Valei-me meu Pai/Valei-me/Pai Xangô de Jacutá/Oh, ô, ô, ê, ê, ê/Valei-me meu Pai/Valei-me Xangô (bis)«²⁶⁰ (*Liederbuch Pontos Cantados des Ilê Axé Oxum Abalô*, 2018).

Im Vergleich zur Wandlungskraft des Wassers, das immer wieder zur eigenen Essenz zurückfindet, verändert Feuer seine Form nicht: Feuer bleibt immer Feuer, immer heiß, immer es selbst. Aber was durch das Feuer transformiert wird – sei es Holz, sei es Essen, sei es die menschliche Seele – wird in diesem Prozess verwandelt und erneuert. Für die religiöse Akteurin Sabina Feichtinger aus Graz steht Feuer für das Materielle und die Transformation. »Feuer ist vor allem Transformation, aber auch Begeisterung und Inspiration, Lebendigkeit. [...] Das Feuer steht im Gegensatz zum Wasser für alles Materielle und auch den Körper bzw. Körperlichkeit an sich, während das Wasser die Gefühlswelt und die Luft der Geist ist; insofern ist es einfach eine andere Form von Transformation. Es ist die Transformation der Materie, so z. B. die Verwandlung von Holz in Asche, das wiederum fruchtbar für die Erde ist.« (Feichtinger im Interview mit Scharf da Silva, Graz, 16.5.2016). Das gekochte Essen verändert seine Konsistenz, Fleisch wird genießbar. Claude Lévi-Strauss verweist in seinem Klassiker »Das Rohe und das Gekochte« (1971[1964]) seiner Mythenanalyse auf die Bedeutsamkeit sinnlicher Qualitäten als empirische Kategorien wie roh und gekocht, feucht und verbrannt hin. In der afrobrasilianischen Mythologie erzählt die Legende »Xangô ensina ao homem como fazer fogo para cozinhar«²⁶¹ (Prandi 2001:257f.) die Geschichte der drei *Orixás* Obatalá, Xangô und Ifá, die es satt hatten, immerzu rohes und kaltes Essen zu verzehren. Da die Menschen zu dieser Zeit weder das Feuer noch das Kochen kannten, lenkte Xangô als Gott des Gewitters Blitze in einige Bäume, damit diese Feuer fingen,

wollen verhalten, aber im Allgemeinen ein tiefes und beständiges Gefühl der Gerechtigkeit in sich tragen.

²⁶⁰ Oh, sei begrüßt Xangô/Danke, mein Vater/Danke, Xangô/Xangô lebt im Steinbruch/Ich möchte ihn blitzen sehen [wie im Gewitter, Anm. ISdS]/Danke, mein Vater/Danke/Vater Xangô von Jacutá (dann Wiederholungen) (Das Wort »Kaô« ist ein Wort aus dem Yorùbá, der Rest des Liedes ist aus dem Brasilianischen Portugiesischen).

²⁶¹ Xangô lehrt den Menschen, Feuer für das Kochen zu machen.

verbrannten und zu Kohle wurden. Von nun an – so die Legende – bekamen die Götter gekochtes, warmes Essen, das sie sehr mochten und es deshalb auch den Menschen erlaubten.

Xangô Airá, der immer weiß trägt, ging eines Tages im Mythos ›Xangô é condenado por Oxalá a comer como os escravos.²⁶² (ebd.:279f.) in Oxalás Gebiete, um mit ihm zu einem Fest zu gehen. Sein Vater war bereits alt und langsam, so dass Xangô ihn auf seinen Schultern trug. Als sie ans Ziel kamen, sahen sie den großen Steinbruch von Xangô sowie seine Frau Iansá, die dort oben gerade sein Liebessessen (sein Amalá aus Okraschoten, Palmöl und getrockneten Krabben) kochte. Und Xangô amüsierte sich, was Oxalá sehr erzürnte. Da ließ Xangô frisches Wasser und saubere Textilien bringen, um ihn waschen und sauber und froh werden zu lassen. Er widerum nahm die Entschuldigungen an und labte sich an den guten Speisen, den leckeren Schnecken und der guten Süßkartoffel. Doch legte Oxalá ihm dennoch eine ewige Bestrafung auf, so dass er nie wieder aus edlem Porzellan essen werde, sondern wie die Sklavinnen und Sklaven immer aus Holzschüsseln (ebd.:280).

Auch im Herd in der Küche der Gemeinschaft von *Terra Sagrada* lodert das Feuer, muss genährt und erhalten werden, um alle in den Ritualtagen verköstigen zu können. Die *Yabacé* oder der *Babaçe*, die Hüterin bzw. der Hüter des Herdfeuers, kocht gemeinsam mit Helfer*innen – in *Terra Sagrada* ›Sambas‹ genannt – für die Gemeinschaft. Die Küche und die Speisen sind in den afrobrasilianischen Religionen Umbanda und Candomblé bedeutungsvoll, da jedem *Orixá* ein besonderes Gericht und bestimmte Zutaten gewidmet sind (vgl. Pérez 2016). Des Weiteren ist das Zubereiten und Kochen der gemeinsamen Mahlzeiten im *Ilê Axé Oxum Abalô* in den *Camarinhas* wegen der gemütlichen Kommunikation und dem Zugehörigkeitsgefühl von zentraler Bedeutung, wie es in den Worten der religiösen Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* zum Ausdruck kommt:

»Es geht ja einerseits um die Ernährung aller Anwesenden dort Arbeitenden und es geht auch um das Erwerben von Wissen und die Zubereitung der rituellen Speisen, die als *Oferendas* [religiöse Gaben, Anm. ISdS] für die Entitätengruppen oder *Orixás* gegeben werden. Das ist auch ein weites Feld, das der guten Nahrung zum richtigen Zeitpunkt, am richtigen Ort. Die *Yabassé* hütet einen Raum, die

262 Xangô wird von Oxalá verurteilt, wie die Sklaven zu essen

Küche [...]. Dort gibt es einen Ofen, dort gibt es ein Feuer, dort gibt es Arbeiten, gibt es Gemüse herzurichten, gibt es Fleisch zu braten. Ich glaube, der Wechsel zwischen Ritual und praktischer Arbeit hat sie in den Camarinhas eine wichtige Funktion. Die Wärme des Herdfeuers kann dazu beitragen, einen schützenden Raum herzustellen.

Dann gibt es Arbeiten zum Beispiel in der Küche, die das Feuer und die Erde verbinden. Andere arbeiten im Garten, stapeln Holz und so, immer ganz bodenständige Arbeiten für die Menschen – und da hat die Yabassé, glaube ich, auch diese Funktion, diesen Raum der Küche mit zu hüten und für die Filhos, die da arbeiten, bietet sie einen sicheren Raum, einen Schutzraum. [...]

Und vielleicht ist das Herdfeuer in der Küche etwas, das so ein bisschen auch ein Zuhause bietet und etwas Wärme.« (Bettina Grote, Kekerê und Filha-de-Santo der Gira Berlin von Terra Sagrada, Berlin, 24.3.2016)

Bis auf die Oferendas, die rituellen Gaben an die spirituellen Entitäten und die *Orixás*, werden in der Regel und bis auf wenige Ausnahmen – wie zu einer August-*Camarinha* von Isaias Costa und eine Feijoada, das brasilianische Nationalgericht mit schwarzen Bohnen und Fleisch, zu einer *Preto Velho Gira* 2014 von mir in Berlin – keine brasilianischen Gerichte oder die ›Comida de Santo‹²⁶³ für die religiösen Akteur*innen gekocht.

4.3.2.1 Ossaim | Heilung

»Es ist ein Weg, sich einen Raum zu schaffen außerhalb dieser stressigen und gewaltbereiten Welt, wo man nichts machen kann. Das ist einerseits ein eskapistischer Raum des Friedens, des flows, ein extrem angenehmes und beraushtes Gefühl kann dabei entstehen. Der spirituelle Lehrer Karl Rens hat gesagt, dass Heilung im Grunde genommen Besoffen-Sein ist. Man kann auch abends in die Kneipe gehen und sich betrinken, das ist wie Yoga.« (Christina Zück, Gästin der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 30.6.2017)

Dass Heil und Heilung eng mit Religionen und ihrer Historie verbunden sind, ist kein Alleinstellungsmerkmal der Umbanda, sondern für viele Religionen selbstverständlich (vgl. Murken 2009:169). Krankheiten werden in den unterschiedlichsten Religionen und spirituellen Traditionen als Ausdruck eines gestörten Gleichgewichts zwischen dem Menschen und dem Kosmos verstanden und eine Gesundung wird infolgedessen über eine Wiederherstellung des Flusses der Lebensenergie erreicht. Auch gelten diejenigen Menschen, die Heilung

²⁶³ Essen im Heiligen



Abb. 24 Festhalten, Serie Sprechende Hände, 2011, Inga Scharf da Silva, Öl auf Leinwand, 30 × 30 cm

erfahren haben, als fähig, »Heilung im umfassenden Sinne, geistig, psychisch und physisch zu vermitteln« (ebd.), also in die Gemeinschaft zurück zu geben.

»Nachdem ich so viele Schmerzen und verrückte Gefühle hatte und dann doch eine Diagnose für eine Krankheit erhielt, hat mich das erst einmal erleichtert, weil ich wusste, womit ich es aufnehmen musste. Und ich habe es bis jetzt wundersamerweise überlebt, obwohl mir gar nicht viel Raum gegeben wurde. Der Tod saß so lange neben mir in der U-Bahn herum und hat mich umarmt.

Ich habe gemalt, habe die Augen geschlossen und niemandem mehr zugehört, sondern nur noch mir selbst. Und ich habe mich bewegt, ganz langsam und sehr entschlossen und eigensinnig. Schnell ging es gar nicht. Manchmal blieb ich wegen des neunmonatigen starken Schwindels stehen und wollte mich irgendwo festhalten, es gab aber nichts zum Festhalten. Dann fing ich an, Lieder für die Entitäten und die Orixás zu singen, um meine Angst zu überwinden. So öffnete sich der Raum für mich wieder nach und nach.« (Ethnographische Vignette anhand einer Feldnotiz, ISdS, 4.5.2013)

Eine Krankheit bzw. psychologische oder psychosomatische Probleme sind oft der Anlass, sich in eine afrobrasilianische Religion einweihen zu lassen. Die psychischen Störungen oder Krisen eines Menschen werden von der Umbanda nicht als Stigma oder Problem angesehen, sondern als Fähigkeit, aufgrund ihrer oder seiner Sensibilität mehr wahrzunehmen als andere Menschen. Exemplarisch fand dieser Umstand von Krise und Krankheit Ausdruck in einem Interview mit der religiösen Akteurin Máira Dillinger/anonymisiert der *Gira Berlin des Ilê Axé Oxum Abalô*:

»Ich kam zur Umbanda durch eine Krise bzw. Krankheit. Ich war vorher mit anderen Traditionen vertraut, wie dem Buddhismus und Advaita Vedanta, die aber mehr auf der kognitiven Ebene fungiert haben. Umbanda war dementsprechend eine Öffnung in eine spirituelle Dimension für mich, für die ich ohne diese Krise vorher mit meinem rationalen Denken nicht offen gewesen wäre. Auch hat es geholfen, dass es in der Umbanda mehr um konkrete Heilung geht als den Weg zur Erleuchtung zu gelangen. [...] Das einzige, was ich weiß, ist, dass es mir einen Rahmen gegeben hat, in dem ich das Gefühl hatte, aufgehoben und verstanden zu sein.« (Máira Dillinger/anonymisiert, Abiã der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 24.7.2014)

Die Suche nach Heilung in einer Welt des sich verloren und nicht verstanden Fühlens vollzieht sich im *Ilê Axé Oxum Abalô* sowohl auf körperlicher wie auf seelischer Ebene und zeigt sich auch in der Entwicklung einer eigenen Sprache für die jeweils eigene Wahrnehmungswelt (vgl. Granada im Interview mit Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 15.8.2012).

»Das Gerufensein durch Krankheit oder Schicksal gehört zu diesen initiatori-schen Grundsprachen in allen Traditionen. Und das gründet sich wohl auf der Grundidee, dass Gesundheit, Wohlstand im Sinne von gut genährt sein und Glück etwas ist, dass nicht nur auf das menschliche Sein reduziert ist, sondern es bedarf der lebendigen Wahrnehmung, Kommunikation und Anbindung an den »Ort«, den Raum, die Natur, die Steine, Sterne, Flüsse, die Tiere und Pflanzen. Das Hüten des lebendigen Gebens und Nehmens von diesem erweiterten Raum ist Grundlage für Gesundheit.

Eine Krankheit, die sich in einem Menschen äußert, kann so gesehen darauf hinweisen, dass das Gleichgewicht zwischen Mensch und Raum fehlt und dass es eine Arbeit, bzw. Zuwendung zu den Raum(Natur)Kräften braucht, damit »Gesundheit« im größeren Sinn entstehen kann. Diese Hinwendung kann – in unserem Fall – ein initiatorischer Weg im Candomble oder der Umbanda sein.« (Astrid Habiba Kreszmeier als Mãe Habiba im Interview mit Inga Scharf da Silva, Skype Stein AR – Berlin, 5.11.2014)

Oder, in den Worten von Mircea Eliade:

»Ob Psychopathen oder nicht, auf jeden Fall müssen die künftigen Schamanen bestimmte Initiationsproben bestehen und eine – zuweilen sehr komplexe – Unterweisung empfangen. Nur diese doppelte Initiation durch Ekstase und Überlieferung verwandelt den Kandidaten aus einem etwaigen Neurotiker in einen von der Gesellschaft anerkannten Schamanen.« (Mircea Eliade 1994:23)

Wie Mircea Eliade es im Weg der Schaman*innen zu der eigentlichen Berufung schreibt (vgl. Eliade 2012:2,43), gehen viele religiöse Akteur*innen durch einen Prozess einer Krise im Sinne eines geistigen Ungleichgewichts oder einer »heiligen Krankheit«. Sie erleben einen rituellen Tod und einer darauffolgenden Wiedergeburt in der Initiation (ebd.:43). Dieser Prozess läuft in der Umbanda meist über die Kräfte der Pombagiras und Exús als »Schatten«, wie es Mãe Habiba de Oxum ausführt:

»Wenn wir uns dem Leben in einem Ritual oder einer Feier zuwenden, ist einer der ersten Schritte die Würdigung dieses Dunklen, aus dem das Leben geboren ist. Das ist eine Art merkurisches Prinzip, das die Tür zur nächsten Dimension öffnet. [...] Das zweite große Feld ist, wie in allen kultisch-heilerischen Traditionen, das kurative Ritual. Die dunklen Kräfte übernehmen in dieser Lebensmagie die Rolle der Türöffner für das, was sich neu gebiert. In der Heilmagie sind sie die schützenden Kräfte, die unsere Reisen in die Dunkelheit oder in unsere inneren Schatten absichern, damit wir wieder in eine Balance zurückfinden. [...] Damit ich bei der Rückkehr in mein Alltagsleben wieder in eine adäquate Mitte komme, halten die Schattenkräfte als Gegenpole zu dem erweiterten Liebesraum das Gleichgewicht. Damit gelten sie in der Heilungsarbeit als gesunde Polarisationskräfte. Sie bringen die Dinge wieder ins Lot.« (Astrid Kreszmeier, interviewt und zitiert durch Farah Lenser 2014:49)

In seiner 1996 an der Universität Hamburg verfassten (unveröffentlichten) Magisterarbeit über die Vorstellung von Zufall und Schicksal in der Umbanda, die auf einer Feldforschung von Januar bis April 1995 in Rio de Janeiro basiert, hat Peter Zöttl den Begriff des Schicksals als eine Kategorie des Wunsches nach Kontrolle über das eigene Leben herauskristallisiert (vgl. Zöttl 1996:14).

»Geht man von der Vorstellung aus, daß das Streben nach Kontrolle über das eigene Leben allen Menschen gemein ist, wird klar, daß niemand auf die Dauer wichtige Bereiche seines Lebens dem Zufall überlassen will. Gerade dort, wo die äußeren Verhältnisse tatsächlich willkürlich, unsicher und zufällig

sind, wird der Wunsch besonders stark sein, den Fortgang des eigenen Lebens dennoch unter Kontrolle zu bringen. Über Ereignisse, die als »zufällig« klassifiziert werden, kann jedoch keine Kontrolle gewonnen werden. Nur wenn der Zufall als Erklärung abgelehnt und nach anderen Ursachen geforscht wird, besteht die Möglichkeit, selbst Einfluß auszuüben. Die Ablehnung des Zufalls schafft die Möglichkeit, handelnd einzugreifen.« (Peter Zöttl 1996:170)

Übertragen auf Krankheit kann vermutet werden, dass die Annahme von Schicksal durch eine Erkrankung dieser Bedeutung und Sinn verleihen. Im interkulturellen Vergleich hat es sich herausgestellt, dass Religionen Menschen mit schweren Krankheiten helfen können, diese zum Anlass zu nehmen, Krankheit Sinn zuzuordnen und sie als Quelle für geistige Entwicklung wahrzunehmen (vgl. Wiencke 2011). »Medizinische Settings interagieren in der globalisierten Alltagswelt ihrer Nutzer und lassen lokal neue Bedeutungen im Hinblick auf Gesund- und Kranksein entstehen [...]« (ebd.:271). Der *Orixá* Ossaim, der die heilende Wirkung von Pflanzen und Blättern kennt, kann an dieser Stelle sinnbildlich für Heilung stehen.

Ossaim

Ossaim ist der *Orixá*, der sich mit der heilenden Wirkung der Blätter, Pflanzen und Kräuter auskennt und ihrer magischen Heilkraft bedient. Obwohl die afrikanischen Bruderschaften der ›Olossains‹ mit ihrem heilkundigen Wissen der Pflanzen und Kräuter die Sklaventransporte nicht überlebt hat, wird er in allen *Terreiros* in Brasilien und auf Kuba kultiviert (vgl. Prandi 2001:23). So wird es im Mythos ›Ossaim recusa-se a cortar as ervas miraculosas‹²⁶⁴ (ebd.:152) erzählt, dass Ossaim als Sklave von Orunmilá erst als großer Arzt anerkannt wurde (»e acabou sendo conhecido como o grande médico que é«²⁶⁵, ebd.), als er sich weigerte, bestimmte Kräuter zur Heilung von spezifischen Krankheiten abzuschneiden. Die Mitglieder von *Terra Sagrada* bezeichnen sich in einem Lied für Ossaim selbst als »Kinder der Pflanzen«: *Agô iê Ossaim/Mofe Isabal/Emi omo Lofal/Emi omo Lofe*²⁶⁶ (*Liederbuch Pontos Cantados des Ilê Axé Oxum Abalô*, 2018). Dem Ossaim geweihter Tag ist der Donnerstag, seine Farbe das helle Grün mit Gelb. Gegrüßt wird er mit »Ewê ô!« (Oh, meine Blätter! Bewahre sie auf!) oder Variationen

264 Ossaim weigert sich, die Wunder vollbringenden Kräuter abzuschneiden.

265 und wurde als großer Arzt, der er ist, anerkannt.

266 Ich bitte um Erlaubnis, Ossaim/Ich bin ein Kind der Blätter.

davon wie »Eu ássa!«. Der *Orixá* und die ihm Geweihten zeichnen sich durch ein ausgeglichenes und vorurteilsfreies Wesen aus (vgl. Verger 2013[1957]:124). »É o arquétipo dos indivíduos cuja extraordinária reserva de energia criadora e resistência passiva ajuda-os a atingir os objetivos que fixaram«²⁶⁷ (ebd.).

Auch der Mythos ›Ossaim dá uma folha para cada orixá‹ (ebd.:153f.) handelt von seiner Weisheit und seinen Kenntnissen. Als Sohn von Naná und Bruder von Oxumarê, Euá und Obaluaiê war er allseits bekannt für sein Wissen um die pflanzliche Heilkraft, so dass die anderen *Orixás* ihn wegen jeglicher Krankheit oder Gebrechen aufsuchten und ihm ihre Opfergaben anboten. Doch eines Tages forderte Xangô ein, dass auch die anderen *Orixás* am Heilwissen und »Geschenk der Heilung« (»o dom da cura«, ebd.:153) von Ossaim teilhaben sollten. Ossaim aber verwehrte es ihm. Xangô befahl daraufhin Iansá, dass sie alles Blattwerk mit ihrem Wind in Xangôs Palast wehen solle, doch Ossaim wiederum befahl ihnen, in ihre Wälder zurückzukehren. Und die Blätter gehorchten Ossaim. Einige, die im Palast verblieben, verloren hingegen ihre Heilkraft, ihr *Axé*. Und da Xangô gerecht war, erkannte er den Sieg Ossaims an und sprach den Blättern die alleinige Zugehörigkeit zu ihm zu. Doch Ossaim gab jedem *Orixá* eine Pflanze. »Ossaim, contudo, deu uma folha para cada orixá, deu uma euê para cada um deles. Cada folha com seus axés e seus ofós, que são as cantigas de encantamento, sem as quais as folhas não funcionam.«²⁶⁸ (ebd.:154). Die tiefsten Geheimnisse aber blieben bei ihm. »Ossaim não conta seus segredos para ninguém, Ossaim nem mesmo fala.«²⁶⁹ Die anderen *Orixás* danken es ihm und verehren ihn, wenn sie seine Pflanzen verwenden (ebd.).

Ossaim wird auch mit einem Vogel identifiziert, wie es in der Legende ›Ossaim imita um pássaro e casa com a filha do rei«²⁷⁰ (ebd.:156) erzählt wird, in dem er um die Heirat mit einer Königstochter wirbt. Ihr Vater hatte die Herausforderung herausgegeben, dass der künftige Gemahl die Namen seiner drei Töchter erraten solle und so verwan-

267 In ihm zeigt sich der Archetyp von Individuen, deren außergewöhnliche Reserve an kreativer Energie und passivem Widerstand ihnen hilft, ihre gesetzten Ziele zu erreichen.

268 Ossaim gab jedoch jedem *Orixá* ein Blatt, gab jedem von ihnen ein Euê. Jedes Blatt mit seinem *Axé* und seinen *Ofós*, welches die Lieder der Verzauberung sind, ohne die die Blätter nicht funktionieren

269 Ossaim verrät niemandem seine Geheimnisse, Ossaim spricht nicht einmal.

270 Ossaim ahmt einen Vogel nach und heiratet die Königstochter

delte Ossaim sich in einen Vogel und erfuhr im Spiel mit ihnen ihre Namen und heiratete die älteste Tochter. »Quando as três princesinhas saíram para brincar, foram surpreendidas por um canto que vinha daquela árvore. Era o canto de pássaro irresistível, de um passarinho das matas de Ossaim«²⁷¹. (ebd.).

Pflanzen werden im *Ilê Axé Oxum Abalô* nicht wie in Brasilien (vgl. Verger 1995) wegen ihrer innewohnenden Heilkraft verwendet, sondern primär energetisch. Die religiöse Akteurin Frida Merlin/anonymisiert der *Gira Graz* von *Terra Sagrada* führt dazu aus:

»Im Bezug auf Heilung auf der Pflanzenebene gibt es im brasilianischen Alltag viel größeres Wissen aus der Not heraus. [überlegt] Das ist für uns wieder etwas Neues, sich mit dem Pflanzenwissen auseinanderzusetzen. Da gibt es viel mehr zu entdecken. Es würde wahrscheinlich bedeuten, dass wir uns mit unserem eigenen Wissen hierzulande auseinandersetzen müssten, unsrige Pflanzen kennen müssten. Denn es würde keinen Sinn machen, die Pflanzen aus Brasilien hier anzupflanzen.

Pai Buby hat ja viel Rosmarin – »Alecrim« – in seiner Umbanda eingesetzt, das ist wohl ein Kraut für die High Society [lacht]!

Also in unseren Giras werden die Pflanzen eher energetisch genutzt, ihre Ausstrahlung wird genutzt, nicht die innewohnende Heilkraft. Z. B. sind Pflanzen für Ableitungen wichtig, aber da nehmen wir andere Pflanzen als in Brasilien.« (Frida Merlin/anonymisiert, Iya Ebomin der Gira Graz von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 18.5.2016)

Ich möchte hier noch einmal betonen, dass diese umbandistische Religionsausübung im mitteleuropäischen Europa als ein sich ständig veränderndes religiöses Feld anzusehen ist, das einerseits über ein großes, aus Brasilien importiertes Wissen verfügt, das nach ihrem Glaubenssystem über eine jenseitige Welt *Aruanda* gespeist wird, aber auch aktiv und intellektuell konstruiert wird. Ich meine mit Konstruktion nicht, wie es häufig dargestellt wird, dass etwas »zusammengebastelt« wird (vgl. Hervieu-Léger 2004). Kulturreligiöse Konstruktionen sind für mich eher Bewegungen und Entwicklungen, die ein Heraufholen von verborgenem Wissen befördern.

²⁷¹ Als die drei kleinen Prinzessinnen zum Spielen gingen, wurden sie von einem Gesang überrascht, der von diesem Baum kam. Es war das Lied eines unwiderstehlichen Vogels, eines Vögelchens der Wälder von Ossaim.

»Die prägendste Erfahrung dieses rituellen Rückzugs der *Camarinha* war für mich – und ich spüre noch das Nachebben auf körperlicher und geistiger Ebene in mir – war der Gang zu Nanã, der Quelle, die mich ganz neue Aspekte über sie gelehrt hat. In der Reihe stehend dachte ich noch darüber nach, wie ich mich ihr nähern könne – »Ist das kalte Wasser nicht zu kalt bei den herannahenden Wolken am Himmel? Rutsche ich aus auf dem schlammigen Untergrund, der so gut zu ihr passt?« – und gab mir gleichzeitig Mühe, möglichst nichts zu denken und einfach weiter mitzusingen. Diese vielen aneinandergereihten und in den Wald getragenen Worte zu finden, die die Gemeinschaft so kraftvoll und gleichzeitig harmonisch zu singen vermochte, während ich manchmal nur die Lippen mitbewegte, um die Silben zu lernen, die mir noch fehlten.

Als ich dann dort war, wollte ich gar nicht mehr weg, so viel Klarheit, Leichtigkeit und sprudelndes Leben kam mir durch dieses plätschernde Wasser entgegen. In den letzten Monaten war das einzige, das meine Momente der Angst vor dem Tod etwas ausgleichen konnte, das Lied an Nanã »Nana bulaió/Lobó/É Nanaió«. Ich sang es immer, sobald ich wieder den Atem und die Kraft dafür fand. Zu singen ist ein Moment des Sich-selbst-Spürens und des Atmens, also des Lebens. Auch auf den Straßen Berlins und in den vollgestopften U-Bahnen ist mir das Lied immer wieder im Kopferschienen.

Es war für mich die ganze Zeit wie das Herausgraben aus den versunkenen Tiefen des Wassers, aus dem Schlamm und Urgrund der Seele der Welt. Nanã ist Wasser und für mich im Gegensatz zu Oxum und Iemanjá sehr schwer, alt, bewahrend und versteckt, da sie zwar den Ursprung bildet, aber nicht für alle sichtbar ist.« (Ethnographische Vignette anhand einer Feldnotiz, ISdS, August 2011, *Camarinha*, Stein/Appenzell/Schweiz)

4.3.2.2 Obá | Religion und Feminismus

»Am Strand sah ich Votivgaben aufgereiht, bunte Kerzen und weiße Körbe. Amparo sagte mir, das seien Gaben für Yemanjá, die Göttin der Gewässer.²⁷² Sie stieg aus dem Wagen, trat andächtig an die Wasserkante und blieb ein Weilchen schweigend dort stehen. Ich fragte sie, ob sie an Yemanjá glaube. Sie fragte wütend zurück, wie ich das denken könne. Dann fügte sie hinzu: »Meine Großmutter brachte mich hierher an den Strand und rief die Göttin an, damit ich schön und gut und glücklich gedeihe. Wer war doch gleich euer Philosoph, der von schwarzen Katzen und Korallenamuletten sprach und gesagt hat: »Es ist nicht wahr,

272 Iemanjá ist in Brasilien als Meerresgöttin des salzigen Wassers bekannt. Es gibt andere Wasser-Orixás wie Nanã, Euá, Oxum, Obá, Logum-Edé.

aber ich glaube daran?« Gut, ich sage eben: Ich glaube nicht daran, aber es ist wahr.«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:196)

Dieses Zitat aus Umberto Ecos Roman ›Das Foucaultsche Pendel‹ drückt deutlich das ambivalente Verhältnis von Religion, Geschlecht und sozialer Teilhabe aus, das dem Motiv der weiblichen Hingabe an die Umbanda durch den ganzen Roman zugrunde liegt.²⁷³

In ihrem Buch ›City of Women‹ von 1947 beschrieb Ruth Landes (1908–1991), welche als Schülerin von Franz Boas und Ruth Benedict 1938–1939 Feldforschung in Salvador da Bahia durchgeführt hatte, die Macht der Frauen in den Candomblé-Gemeinschaften in Salvador hinsichtlich ihrer zentralen Stellung als angesehene *Mães-de-Santo* (vgl. Landes 1994[1947], Cole 1994:VII,XIV).

»For a century and a half there had been a succession of women, the mothers of the temple, who ministered to all the needs of the people and regularly entertained the gods in their own flesh. [...]

She had a certain presence, a self-assurance and ambition, tempered however by the warm feelings she showed her followers. She loved being the head priestess, the adviser and herb doctor, and she was always accessible. [...]

These would be the women of Bahia, I thought, and they all would support the temple, mothering their men and their gods.« (Ruth Landes 1994[1947]:41,175,247)

Salvador wird bis heute ›Roma Negra²⁷⁴ in Bezug auf die Bedeutung der Candomblés in einem traditionellen katholischen Land genannt.

In den brasilianischen Religionen Candomblé und Umbanda ist die Bedeutung von Frauen sowohl historisch als auch zeitgenössisch gesehen herausragend. Sie sind nicht nur durch ihre leitenden Rollen in den religiösen Häusern für die Gläubigen und auch als Rollenmodell für die weibliche Identität wichtig, sondern auch durch ihre Repräsentation der Präsenz der weiblichen Gottheiten und weiblichen spirituellen Entitäten. Andere Forscher*innen vermuten jedoch, dass es sich beim Candomblé in Bahia nicht um ein Matriarchat handelt, wie Ruth Landes es romantisiert hat, sondern ihr dazu diente, die sexistischen Strukturen ihres eigenen Herkunftslands der U.S.A. zu thematisieren (vgl. Matory 2005:189f.). »In short, Ruth Landes helped to make real in Brazil her

273 Teilergebnisse dieses Kapitels wurden veröffentlicht in Scharf da Silva 2018d (›Ways and travels of the Sacred Feminine‹).

274 Schwarzes Rom

own subaltern North American vision of a primitive matriarchy« (ebd.:190). So wurden Frauen nicht bedeutsam durch bestimmte gesellschaftliche Strukturen, sondern durch ein situatives Wissen in einem historischen Moment. Indem sie in den Folgejahren nach der Abschaffung der Sklaverei 1888 in Brasilien die Möglichkeit erhielten, über den Straßenverkauf von Nahrungsmitteln wie ein (ursprünglich aus Westafrika stammendes Rezept) Acarajé – in Palmöl ausgebackene Bouletten aus gemahlener und zu einem Teig verarbeiteten Augenbohnen, die aufgeschnitten und mit Okraschotenmus (Caruru), Fisch-Nuss-Püree mit Dendê-Öl und Kokosmilch (Vatapá), grünen Tomaten, getrockneten Krabben und scharfer Pfeffersöße gefüllt werden – wirtschaftliche Kompetenz zu erhalten, konnten sie sich aus der Sklaverei frei kaufen sowie Grund und Boden erwerben, um darauf Ende des 19. Jahrhunderts ihre religiöse Häuser und Gemeinschaften (*Terreiros*) zu errichten und sie in weiblicher Nachfolge zu vererben, wie es Pierre Fatumbi Verger in dem Artikel »A Contribuição Especial das Mulheres ao Candomblé do Brasil«²⁷⁵ aus dem Jahr 1985 beschreibt. Er betont in dieser Abhandlung die Notwendigkeit ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit wegen ihrer zentralen Stellung in der Familie. Dazu passen die Eigenschaften der Göttin Obá, die als Wächterin der Familie und der Küche bzw. des Kochens sowie des Herdfeuers beschrieben wird.

»Uma situação análoga se verifica entre as mulheres descendentes de africanos no Brasil, onde já não existem grandes famílias formadas à volta de pai polígamo. As crianças vivem com a mãe enquanto que o homem vive com cada mulher alternadamente. Uma tal família gravitando à volta da mãe, não faz mais do que consolidar o sentimento de independência das mulheres. São elas que mandam em casa, e com elas vivem os filhos de pais diferentes. Estas mulheres são muito ativas; elas vendem nos mercados e nas ruas alimentos cozidos, idênticos aos da África, tais como acarajés [...].

A influência das mulheres no candomblé fazia se sentir mais do que a dos homens porque elas eram mais numerosas a poder comprar a sua liberdade.« (Pierre Verger 1992[1985]:100ff.)

[Eine gleichartige Situation gibt es bei Frauen, die Nachkommen von Afrikanern in Brasilien waren, wo es keine großen Familien mehr um einen polygamen Vater gibt. Die Kinder leben bei der Mutter, während der Mann abwechselnd bei jeder Frau lebt. Eine solche Familie, die sich um die Mutter dreht, festigt nicht nur das Gefühl der Unabhängigkeit der Frau. Sie sind es, die zu Hause das Sagen haben, und die Kinder verschiedener Väter leben mit ihnen. Diese Frauen sind sehr aktiv; sie verkaufen gekochte Nahrungs-

275 Der besondere Beitrag der Frauen zum Candomblé von Brasilien.

mittel, identisch wie denen in Afrika, auf den Märkten und auf der Straße, wie Acarajés [...].

Der Einfluss von Frauen im Candomblé war größer der von Männern, weil es mehr Frauen gab, die sich in die Freiheit kaufen konnten.]

Hubert Fichte, der Pierre Fatumbi Verger wie ich persönlich in Salvador da Bahia kennengelernt hatte, bezeichnete ihn als den »ungekrönten Papst des Candomblé in Bahia«, der einst Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre durch Salvador und die Candomblé-Terreiros geführt hatte (Fichte 1980:172).

Auch im Südosten des Landes zeigen Statistiken, dass fast 80% der religiösen Anführer*innen in den 1980er und 1990er Jahren der Umbanda von São Paulo weiblich sind (vgl. Nogueira Negrão 1996). Da die brasilianische Gesellschaft patriarchalisch aufgebaut ist, kann die weibliche Macht in den afrobrasilianischen Religionen als eine Form von Widerstand gegen diese patriarchalischen Strukturen angesehen werden (vgl. Hayes 2017:404). Angeregt durch diese historische Episode kam ich 2016 auf die Idee, die Finanzierung der für das folgende Jahr geplanten gemeinsamen Reise der religiösen Akteur*innen von *Terra Sagrada* aus Berlin nach Bahia durch ein Catering mit brasilianischen rituellen Gerichten zu erwirtschaften. Für diese Küche schlug ich den Namen »Saravá« vor, ein umbandistischer Gruß aus Brasilien (ähnlich wie Salve! oder Grüß Gott!).



Abb. 25 Flyer für die Saravá-Küche der Gira Berlin von *Terra Sagrada*, 2017.

Auch im deutschsprachigen Europa ist der Anteil von Frauen in der Umbanda bedeutend. So sind 82% der Mitglieder von *Terra Sagrada* in der Stichprobe meiner statistischen Befragung weiblich und 18% männlich.

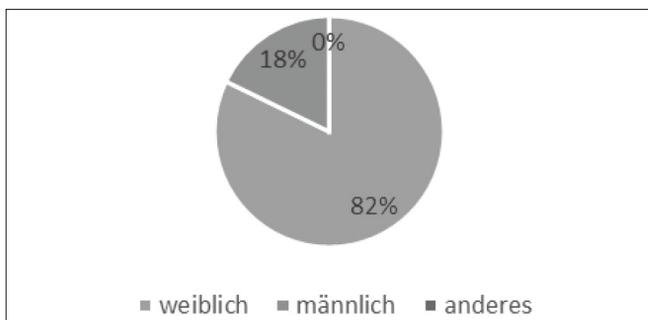


Abb. 26 Geschlechterverteilung der religiösen Akteur*innen im *Ilê Axé Oxum Abalô*. Stichprobe einer statistischen Erhebung auf der Grundlage von standardisierten Fragebögen, ISdS, Juni 2018

Der europäische Feminismus in seiner heutigen Form ist aufgrund seiner historischen Positionierung in der Aufklärung und im Humanismus »as the secular and rebellious daughters of the Enlightenment« mit einer berechtigten Kritik an religiösem Dogma und klerikaler Autorität atheistisch etabliert. »Feminists were raised on rational argumentation and detached self-irony. The feminist belief system is accordingly civic, not theistic, and is viscerally opposed to authoritarianism and orthodoxy.« (alle Zitate Braidotti 2008).

Die Tendenz der Umbanda-Gemeinden im mitteleuropäischen Raum, die Grenzen und Verflechtungen der Umbanda anders zu setzen als in Brasilien²⁷⁶, hat auch eine feministische Auslegung der Aufgabenbereiche und Positionen in der Religionspraxis zur Folge. Im Prozess, sich einzelne Aspekte des religiösen Lebens aus der brasilianischen Matrix auszusuchen und anders zu kombinieren, werden bewusst neue Strukturen geschaffen. Nach meiner Kenntnis gibt es in Brasilien in der Regel keine Frauen als Trommlerinnen (außer bei Dona Zilda, vgl. Scharf da Silva 2017[2004]:103f.), wohl aber im *Ilê Axé Oxum Abalô* in der Schweiz, Österreich und Deutschland. Anders herum werden bei *Terra Sagrada* auch Männer in die Frauendomäne eingelassen, wie z. B. in die rituelle Küche oder im Bereich der Paramentierung (Ekedes). Als sich eine Gruppe aus spirituellen Akteur*innen von *Terra Sagrada* auf einer Reise nach Brasilien im März 2017 in Cumuruxatiba in Bahia traf, war dies ein Anlass für *Mãe Habiba*, in einem abends unweit des Strandes von ihr intern und im rituellen Rahmen geführten Gesprächs mit religiösen Akteur*innen am Beispiel der Göttin Obá kritisch zu reflektieren, inwieweit die mythologische Geschichtserzählung ma-

²⁷⁶ Vgl. »Religiöse Felder: Verflechtungen und Grenzziehungen« in diesem Kapitel.



Abb. 27 *Hingabe und Konflikt | Mythologische Szene Obá, 2014,*
Inga Scharf da Silva, Öl auf Leinwand, 180 × 110 cm

chistisch sei. So charakterisieren die mündlich überlieferten Erzählungen der Flussgöttin der wilden Wasser Obá diese meist als leidend und ohnmächtig.

Obá. Die mit dem Herzen denkt

Obá ist in den Mythen in konfliktreiche Situationen von verletztem Vertrauen, Eifersucht, Missbrauch, Demütigung und Scham verwickelt (vgl. Scharf da Silva 2012a). So wird in der Legende ›Obá é possuída por Ogum.²⁷⁷ (vgl. Prandi 2001:314) von Obá als kämpferischer Göttin erzählt, die den tapferen Krieger Ogum zum Kampf herausfordert. Ogum bereitet sich jedoch durch die Anwendung von Magie auf diese Auseinandersetzung vor, so dass Obá den Kampf verlieren muss. Als sie stürzt, reißt Ogum ihr die Kleider vom Leib, vergewaltigt sie und wird auf diese Weise ihr erster Ehemann (ebd.).

Obás geweihter Tag ist der Mittwoch, ihre Farben sind das Kupfer, das Dunkelbraun und die Korallenfarbe. Sie wird mit »Obá Xireê!« begrüßt. Sie ist mutig und unverstanden, treu und besitzergreifend (vgl. Verger 2013[1957]:187) und von daher häufig stumm, unflexibel und

²⁷⁷ Obá wird von Ogum vergewaltigt.

defensiv. Obwohl ihr Antrieb die Liebe ist und sie die Beschützerin der Familie und des Herdfeuers ist, findet sie ihre Erfüllung häufig im beruflichen Leben. Ihr natürliches Element ist sowohl das Wasser als auch die Erde und das Feuer, da sie kämpferisch ist. Entgegen der anderen Wassergöttinnen ist sie nicht nur weiblich, sondern trägt auch etwas Männliches in sich. Sie manifestiert sich in unruhigen Wassern von Flüssen.

Später raubte Xangô Obá von Ogum. Die Legende ›Obá provoca a morte do cavalo de Xangô,²⁷⁸ (vgl. Prandi 2001:316f.) berichtet von der Hochzeit von Obá und Xangô in der Stadt Cossô. Doch Xangô erobert nicht nur gerne Länder, sondern auch Frauen und heiratet kurz darauf auch Iansá und Oxum. Alle drei Frauen kämpfen um die Liebe von Xangô. Obá schenkt ihm ein weißes Pferd, aber er bleibt lange Zeit mit seiner zweiten Frau Iansá abwesend auf Reisen. Daher erhält Obá vom Orakel den Ratschlag, den Schwanz eines Pferdes zu opfern. Oxum schneidet jedoch nicht nur die Büschel ab, sondern den ganzen Schwanz des Pferdes, so dass es an seiner Blutung stirbt. Als Xangô aus dem Krieg zurückkehrt, sieht er nur die Haarnadel seines geliebten Pferdes, was ihn dazu bringt, Obá abzuwehren (aber nicht Oxum) (ebd.).

Der bekannteste Mythos über Obá ›Obá corta a orelha induzida por Oxum,²⁷⁹ (vgl. Prandi 2001:314ff.) unter dem *Povo-de-Santo* (den Gläubigen) erzählt davon, wie Obá in einem Eifersuchtskonflikt mit Oxum, welche wie sie eine Ehefrau von Xangô ist, die Liebe von Xangô zu erobern versucht und sich nach dem Rat der Rivalin ihr linkes Ohr abschneidet und in Xangôs Gericht mengt, um ihm zu gefallen. Als Xangô das abgeschnittene Ohr in seinem Essen bemerkt, ekelt es ihn an; er wird fürchterlich wütend auf beide Frauen und verstößt sie. Aus Verzweiflung verwandeln sich Obá und Oxum in Flüsse, die in wilden Stromschnellen zusammenfließen und damit sowohl die Rivalität der beiden Göttinnen als auch ihre innere Verbundenheit symbolisieren (ebd.). Wenn Obá sich in einem Menschen in Trance offenbart, hält diese meist aus Scham eine Hand auf ihr linkes Ohr in Erinnerung an diesen Mythos. Obá vertraut vorbehaltlos auf den Rat ihrer Rivalin und schämt sich, weil sie durch das missbrauchte Vertrauen von ihrer Rivalin Oxum gedemütigt wird. Sie fragt sich, warum gerade sie mit ihrem Opfer für etwas Höheres – die Liebe zu einem Mann – scheitern

278 Obá provoziert den Tod des Pferdes von Xangô.

279 Obá schneidet sich wegen Oxum ihr Ohr ab.

musste. Anders als in dem Mythos ›Euá transforma-se numa fonte e sacia a sede dos filhos‹²⁸⁰ (Prandi 2001:232f.), in der sich Euá aus freien Stücken für ihre eigenen Kinder opfert, indem sie sich in Wasser verwandelt, damit diese nicht verdursten, sah Obá ihre Niederlage im Kampf um die Liebe des geliebten Ehemannes nicht voraus. Obá und Oxum tragen beide »die große Liebe in sich«, aber Obá gibt diese »Liebe ohne Interesse ... nicht zielgerichtet, ohne auch was dafür zu erwarten einfach im jugendlichen Leichtsinn mit der Liebe, die sie verschenkt. Wo Oxum schon eher ein bisschen auch schaut, wo sie sie hingibt, und was sie dafür wieder bekommt. Das hat die Mãe mal so erklärt, den Unterschied.« (Bazzana im Interview mit Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 14.8.2014).

In anderen Überlieferungen wird Obá jedoch auch als eine Gestalt der Weisheit und der weiblichen spirituellen Kraft dargestellt. Obá ist die Wächterin der linken Körperhälfte und kann daher mit dem Herzen denken. Die linke Seite des Menschen (Òsi in der Yorùbá-Sprache, vgl. Beniste 2002) war immer mit der Frau verbunden, da sich auf dieser Seite anatomisch das Herz befindet. Als eine der großen Göttinnen wird die *Orixá* Obá als *Iyá Agbá*²⁸¹ begrüßt und steht in direktem Zusammenhang mit den *Iá Mi Oxorongá* (yorùbá: Ìyàmi Òṣòròngà), den Repräsentant*innen der weibliche Ahnenlinie und den Bewahrerinnen allen Wissens, die sich auch in Vögel (Ajé) verwandeln können.

Als ihre Repräsentantin zählt Obá zu den wichtigsten Göttinnen der Gesellschaft der Gẹ̀lẹ̀dẹ̀, die die weibliche Schöpfungskraft in großen, hölzernen Masken zu jährlich stattfindenden Festen in den westlichen Gebieten der Yorùbá in Nigeria und Benin zum Beginn der Regenzeit repräsentiert. Diese Feste sind Ausdruck von religiösen Ritualen, Performanz, Gesang und Tanz, in denen die Masken eine zentrale Rolle spielen. Die Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ stellen Menschen oder Tiere dar und werden als »unsere Mütter« bezeichnet und haben wie Frauen die Macht, über Leben und Tod zu entscheiden. »They can bring health, wealth, and fertility to the land and its people, or they can bring disaster – epidemic, drought, pestilence« (Drewal/Thompson Drewal 1990[1983]). Gẹ̀lẹ̀dẹ̀ wurde Ende des 19. Jahrhunderts bis Anfang des 20. Jahrhunderts (ca. 1920–1940) in Bahia in Brasilien von Maria Júlia Figueiredo des ›Ilé Iya Naso‹ im soteiropolitischen²⁸² Bezirk ›Engenho Velho‹ praktiziert (vgl. Drewal/Thompson Drewal 1990[1983]:xv,7f., 152; Martins 2011:80–83; Prandi 2001:22; Verger

280 Euá verwandelt sich in eine Quelle und stillt den Durst ihrer Kinder.

281 Alte Frau

282 Soteiropolitisch: aus Salvador da Bahia kommend

1994:26; Verger 1992:5–91), allerdings nicht in Mitteleuropa. Obá ist auch die Wächterin einer Geheimgesellschaft namens Elékò, zu der nur Frauen zugelassen sind. Das Lied, das Teil des Liederrepertoires des *Ilê Axé Oxum Abalô* ist (vgl. Liederbuch *Pontos Cantados*²⁸³ 2018), bezieht sich auf Obá in ihrer Verbindung zu Elékò und ihrer königlichen Herkunft.

*Guardiã da magia ancestral*²⁸⁴ »Obá Xirê²⁸⁵/Obá Xirê/A Guardiã/Da Magia Ancestral/A Guardiã/Advogada real«

[Obá Xirê/Obá Xirê/Die Wächterin/Von der Ahnenmagie/Die Wächterin/Die königliche Stellvertreterin.]

Eine kritische Sichtweise auf klischeehafte Zuschreibungen von Geschlechtszugehörigkeit der *Orixás* vertritt dagegen *Mãe Habiba de Oxum*, indem sie ausführt:

»Die Mythen von Obá, die in ihrem Namen auf ihre eigentliche Royalität verweisen, sprechen mehrheitlich von Demütigung und Vergewaltigung, sprechen ihr männliche Attribute von Kampf, Kraft und Zorn, Eigensinn, Machtanspruch etc. zu, die, weil sie eine Frau ist, dort zu Nachteilen, ja sogar Fehlern oder Schwächen mutieren. Obá steht in diesen Mythen sinnbildlich für den Wertewandel und Gesinnungswandel, der dem Männlichen ausschließliche Deutungshoheit und Macht zubilligt.« (Astrid Habiba Kreszmeier, *Mãe-de-Santo des Ilê Axé Oxum Abalô* in einem virtuellen Gespräch mit Inga Scharf da Silva, Stein AR-Berlin, 29.4.2018)

Da in der Überlieferung der Yorubá die *Orixás* als Spiegel der menschlichen Persönlichkeit angesehen werden, sind diese mythologischen Erzählungen von Weiblichkeit nicht nur für ihre potenziellen theologischen Interpretationen wichtig, sondern auch, um Rollen und Verhaltensweisen für Akteur*innen in dieser Religion aufzuzeigen. Gerade der Umstand, dass sich sowohl in Brasilien als auch in Mitteleuropa viele Frauen unter den Mitgliedern als auch in Führungspositionen befinden, ist die nicht wertende Art und Weise der Beschreibung von Geschlechtszugehörigkeit der *Orixás* in den Mythen von Bedeutung (vgl. Hayes 2017:408f.). *Iya Habiba* zielt auf eine Neuinterpretation traditioneller Erzählungen und Bilder von Obá in der mündlichen Überlieferung einer Wissensproduktion durch eine feministische Befreiung

283 Gesungene Punkte/Gesänge

284 Beschützer in der Ahnenmagie

285 Xirê ist ein ritueller Tanz aller Göttinnen und Götter des Pantheons der *Orixás*. In diesem Lied wird an das Trance-Medium appelliert, zu tanzen.

von beschämenden und ohnmächtigen Zuschreibungen, wodurch sie Obá in neuen Erzählungen und dadurch ausgelösten strukturellen Verschiebungen stattdessen als selbstbewusst und positiv wahrnehmen gedenkt. Im Verständnis der religiösen Akteur*innen sollten Traditionen nicht nur bewahrt, so *Mãe Habiba*, sondern auch in ihrer Geschichtlichkeit reflektiert und erneuert werden. Dies ist eben jener Moment, den Arjun Appadurai »mythographies different from the disciplines of myth and ritual of the classical sort« (2003[1996]:6f.) nennt.

Mãe Habiba unterstreicht den Aspekt der geschlechterspezifischen Veränderungen der Mythen für alle *Orixás* (seien sie weiblich, männlich oder jenseits bipolarer Identität) in der Entstehung eines monotheistischen und patriarchalischen Denkens. Durch dieses chauvinistische Geschlechtermodell wurden die Mythen in ihrer Charakteristik verändert und die mündlich überlieferten Erzählungen überlagert, die ursprünglich viele Varianten über eine konsistente Grundform und damit ein pluralistisches Denken zuließen. Da das *Ilê Axé Oxum Abaló* sein Wissen um das Göttliche mehrheitlich phänomenologisch über ein Körperwissen des Tanzes und der Trance mit aufeinanderfolgenden Lernschritten bezieht, eröffnen sich nicht nur sprachlich und intellektuell erzählende Möglichkeiten zur Neuerzählung von Mythen. Die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* verdeutlicht in einem Interview mit mir diese grundlegende Wichtigkeit des Lernens über den Tanz:

»Wichtig ist die Grenze, und darum ist dieser Grundschrift so wichtig, die Grenze dahin, wo Bewegungen kommen, die zu Inkorporationen führen. Wenn sich das vermischt, ist das ungünstig und darum ist das Training eines Grundschrifts wichtig. [...], in dem man sich lange bequem bewegen kann und in dem man nach Inkorporationen einen sicheren Hafen findet. [...] Und für die Inkorporation ist es förderlich, diese neutrale Grundbewegung zu haben und dann im gegebenen Moment kommen die Bewegungen der Wesenheit, die in deinem Körper Platz nimmt. [...]

Unsere Mãe arbeitet mit einer großen Bandbreite von natürlichem Entstehen von Bewegungen, die auch sehr schön sind. Also vielleicht kann man sagen, dass unsere Form im Terreiro, also die Form der Orixás in unseren Körpern tanzen zu lassen, das zu finden, darin liegt auch Freiheit. [...] Sie entstehen in der Trance und sind ja deutlich erkennbar auch für Menschen aus andern Terreiros als Oxum oder als Xangô oder als Preto Velho.« (Bettina Grote, Kekeê und Filha-de-Santo der Gira Berlin, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 24.3.2016)

Fakt ist, so fährt *Mãe Habiba* mit ihrer Argumentation fort, dass sich *Terra Sagrada* als religiöse Gemeinschaft in einem zwei Jahrtausende alten monotheistischen Kulturraum bewegt, in dem die dominierenden Religionen einen Wahrheitsanspruch einfordern. In ihrer Argumentation weist *Mãe Habiba*

auf Jan Assmanns konzeptuelle Schaffung des »Denkens des Einen« als eines Offenbarungsgottes hin, der ein ausschließendes und repressives Denken entwickelt hat (vgl. Jan Assmann 1993). Sie unterstreicht dies folgendermaßen:

»Einem revolutionären und exklusiven und in dem auch zutiefst politischen Monotheismus, der die Existenz von vielen Götter per se ablehnt, verdrängt und auslöscht und in weiterer Folge auch die Existenz anderer Religion ablehnte und bekämpfte.« (Astrid Habiba Kreszmeier, *Mãe-de-Santo des Ilê Axé Oxum Abalô, in einem virtuellen Gespräch mit Inga Scharf da Silva, Stein AR-Berlin, 29.4.2018*)

Im Gegensatz dazu findet sie auf der Grundlage der Argumentation von Jan Assmann einen integrativen und kosmologischen Glauben an eine Einheit im Candomblé und Umbanda als Grundlage für den Ausdruck der vielen Göttinnen und Götter der *Orixás*. In der spirituellen Praxis der afrobrasilianischen Religionen ist die Hingabe an die Welt jedoch vielschichtig (ebd.).

Die Lektüre des Buches ›Kelch und Schwert‹ von Riane Eisler bestätigt *Mãe Habiba* in ihrer Praxis der Anerkennung des Weiblichen in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen (Iemanjá, Euá, Oxum, Naná, Oxumarê, Obá). Eisler (2005[1987]) arbeitet auf der Grundlage von archäologischen Ausgrabungen aus dem Südosten Europas (besonders auf Kreta) den Begriff des Partnerschaftsmodells und der Dominator-Kultur für einen konfliktreichen Umgang zwischen Patriarchat und Matriarchat in der sozialen Organisation antiker Kulturen heraus. So, erklärt *Mãe Habiba*, wurde ihr Lebenspartner Hans-Peter (Cito genannt) später von ihr zum *Pai-de-Santo* ernannt, doch steht es allen frei, ihn entweder als Alabé oder als *Pai-de-Santo* anzureden. Zentral ist und bleibt die *Mãe-de-Santo*.

In Brasilien ermächtigt die Umbanda viele Frauen, sich ein positiveres Selbstbild in einer chauvinistischen Gesellschaft zu kreieren, indem sie auf ihre eigenen spirituellen Begleiter hört: »Learning to receive and work with the spirits as an Umbanda medium or Candomblé initiate usually is the first step in a process that transforms the afflicted women into a healer able to draw on her own spiritual guides to help others similarly afflicted« (Hayes 2017:411). Diese Beobachtung kann ich durch meine involvierte Feldforschung auch für die Mitglieder von *Terra Sagrada* bestätigen. So erzählte mir eine spirituelle Akteurin der *Gira Graz* von *Terra Sagrada* (Gundula Hoffmann/anonymisiert, Graz, 11.5.2016) in einem über fünf Stunden dauernden Gespräch von ihrem »langsamen Weg weg vom Kinderkriegen, Haushalt und Mann«. Aufgewachsen in einer für die österreichische Steiermark atypischen atheistischen Familie hat sie einen katholischen Mann geheiratet und mit ihm vier Kinder bekommen. Aus einem Wunsch heraus, für sich selbst ein Zugehörigkeitsgefühl gegenüber ihrem Mann und in der katholischen Umgebung eine geistige Heimat zu fin-

den, hat sie sich mit 41 Jahren taufen lassen. Sie fühlte sich aber dennoch als Mensch nicht angenommen. »*Ich brauche es nicht, dass ich als backende Mutter geschätzt werde. Ich stelle mich denen nicht zur Verfügung.*«. Sie blieb weiter auf der Suche nach einer religiösen Gemeinschaft, die ihr die Möglichkeit geben würde, ihr »*inneres Wesen*« und eine Anerkennung als Frau zu finden »*ohne in der Außenrolle zu sein*«. Ihre Zugehörigkeit zu *Terra Sagrada* bezeichnet sie als »*Selbstbefreiung aus den umgebenden Machtstrukturen*«. Allein, sich in der großen gemeinsamen Familienwohnung einen eigenen Platz für ihre individuellen Rituale zu erkämpfen, ist für sie ein langer Weg gewesen. »*Dass es allein so etwas gibt, einen Freiraum, das ist [für das soziale Umfeld, Anm. ISdS] schon bedrohlich*«. Auch der Naturbezug in der Umbanda, ebenso wie die Rituale mit Bewegung, Trommelmusik und Lebendigkeit, sind ihr sehr wichtig und haben ihr in der katholischen Kirche gefehlt. »*In der Umbanda wird die Natur gefeiert. [...] Laut sein dürfen! Lustig sein dürfen! Strahlende Gesichter! Schau doch mal in die Kirche, da siehst Du nie strahlende Gesichter.*« (alle Zitate ebd.).

4.3.2.3 Die Gemeinschaft als spirituelle Familie

In der Umbanda gibt es sowohl für die Welt der Menschen, als auch für die Welt der spirituellen Entitäten familiäre Begrifflichkeiten. Die Bezeichnungen *Mãe-de-Santo*, *Filha-de-Santo* bzw. *Filho-de-Santo*, die im religiösen Kontext einen Bezug zum Heiligen (bras.: *de Santo*) aufbauen, werden in der Alltagssprache der Gemeinschaft abgekürzt zu *Mãe* (Mutter), *Filha* (Tochter) oder *Irmã* (Schwester), was in der Verwendung nicht nur eine Abkürzung ist, sondern auch sinngemäß als eine Art von Familienbezeichnung zwischen einer spirituellen Mutterfigur und ihren Kindern verstanden wird, wie der folgende Ausschnitt aus einem qualitativen Interview mit einer religiösen Akteurin aus Graz von *Terra Sagrada* illustriert:

»*Ich empfinde sie als die Mutter des Ganzen, weil sie für uns die Umbanda hierhergebracht hat. Sie ist kein Guru, nicht heilig, sondern einfach eine zentrale gute Mutterfigur all dieser spirituellen Kinder.*« (Gundula Hoffmann/anonymisiert im Gespräch mit Inga Scharf da Silva, Graz, 11.5.2016)

So rief im Mai 2014 eine religiöse Akteurin im versammelten Raum im Rosenhof der *Mãe-de-Santo* Habiba ein fröhliches »Alles Gute zum Muttertag!« zu, woraufhin alle im Raum lachten. Diese persönliche und gefühlte verwandtschaftliche Nähe wird noch dadurch unterstrichen, dass alle *Mães*- und *Pais-de-Santo* mit dem Vornamen und niemals mit dem Nachnamen angesprochen werden. Es handelt sich nicht um eine Blutsverwandtschaft, sondern eine gefühlte spirituelle Verwandtschaft (vgl. Hilgers im Gespräch

mit Scharf da Silva, Berlin, 14./16.2.2018). Vor allem ist das für den brasilianischen Kontext aufschlussreich, da in einer sich vorwiegend duzenden Gesellschaft häufig die eigene Mutter gesiezt wird. Chirly dos Santos Stubbe und Hannes Stubbe betonen die von Frauen regierte Welt in den afrobrasilianischen Religionen:

»Die Stellung der »Mutter« ist hierbei von großer Bedeutung. Entsprechend der unsicheren Situation der Afro-Frauen in der Sklavenezeit, die allein mit ihren Kindern überleben mußten, was heute immer noch als alleinerziehende Mütter der Fall ist, haben sie hier ebenfalls die Verantwortung für ihre spirituellen Kinder. Sie müssen Charisma und Lebenskraft besitzen, die ihnen durch die Orixás vermittelt wird, um ihren Kindern diese weiter zu geben. Die Stellung der spirituellen Mutter besteht ebenfalls darin ihre Kinder gegen Niederlagen und Schicksalsschläge zu verteidigen, die spirituelle Familie zusammenzuhalten und die, in der Regel knappen, materiellen Güter unter den Bedürftigen innerhalb der religiösen Gemeinde aufzuteilen. Die Rolle des »Vaters« in diesen religiösen Familien ist in der Regel schwächer, die afrobrasilianischen religiösen Gemeinden bilden eine vorwiegend von Frauen regierte Welt.« (Chirly dos Santos-Stubbe/Hannes Stubbe 2014:395)

Auch im Alltag ist es in Brasilien bis zum heutigen Tag üblich, jemanden im Gespräch – durchaus unbekannte Menschen – als »*minha filha*« (meine Tochter) oder »*meu filho*« (mein Sohn) zu bezeichnen, um Distanz zu überwinden und schnell soziale Nähe zu erzeugen. Frantz Fanon deutet die Benennung anderer als Familienmitglieder als eine Handlung, die durch die Kolonisor*innen geächtet wurde:

»Die kolonialistische Bourgeoisie hatte dem Kolonisierten die Idee einer Gesellschaft von Individuen eingehämmert, wo jeder sich in seiner Subjektivität einschließt, wo der Reichtum ein Reichtum des Geistes ist. [...] Der Bruder, die Schwester, der Genosse sind Wörter, die bei der kolonialistischen Bourgeoisie verpönt sind, weil für sie mein Bruder meine Brieftasche und mein Genosse mein Geschäftstrick ist.« (Frantz Fanon 1981[1961]:39)

Auch die spirituelle Welt bildet eine Art von Familie mit verschiedenen Generationen, von den weisen Großeltern (den *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos*), über Mütter (Mãe Lucia, Vó oder Mãe Maria u. a.), Väter (Pai Joaquim, Pai Antônio, Pai Benedito u. a.) bis zu den Kindern (*Crianças*), einer eigenen Gruppe an spirituellen Entitäten. Aus der fragmentierten Gesellschaft der Kolonialzeit in Brasilien, wo vor allem Familien auseinandergerissen und verwandtschaftliche Strukturen zerstört wurden – sowohl auf der Sklavenseite, als auch auf der Großgrundbesitzerseite (da die Portugiesen meist ohne

Frauen ins Neue Land aufbrachen, vgl. Freyre 1990[1933]) – werden auf der spirituellen Ebene alle als eine Art Ersatz für eine kollektive Identität zu einer großen Familie wiedervereint. Im deutschsprachigen Europa werden diese Begrifflichkeiten eher als Ausdruck von Gemeinschaft und damit verknüpfter Konvivialität durch die Gründung eines bürgerlichen Vereins inmitten einer spätmodernen, fragmentierten Welt verwendet, als eine bewusste Ablehnung von kolonialen Strukturen zu verdeutlichen. Dies wird unterstrichen durch den Umstand, dass die meisten religiösen Akteur*innen des *Ilê Axé Oxum Abalô* im Alltag den Begriff *Terra Sagrada* dem der yorubasprachigen Bezeichnung vorziehen, da dies den Gemeinschaftsaspekt betont. Er ist den meisten zumeist deutschsprachigen Mitgliedern auch zugänglicher als der yorubanische Begriff. Da diese familienbezogenen Termini aber durchgängig auf Brasilianischem Portugiesisch verwendet werden und niemals in ihrer deutschen Übersetzung, lädt dies zum Überlegen nach ihren Ursprüngen in Brasilien ein.

4.3.3 Mobilisierung von religiösem Wissen

Der Weg, sich auf eine Initiation²⁸⁶ in eine afrobrasilianische Religion und einen anschließenden zeitlich nicht begrenzten Einweihungs- und Lebensweg einzulassen, ist durch eine bewusste Entscheidung markiert. Die Gründe und Motivationen, die dazu führen, sind vielfältig und sollen im Folgenden ansatzweise beschrieben werden. Da die Gemeinschaft von *Terra Sagrada* ihren spirituellen Weg nicht direkt bewirbt, nähern sich die Interessent*innen zuerst über Recherchen im Internet oder über Mundpropaganda. Meiner Beobachtung zufolge führen hauptsächlich vier Wege zur *Terra Sagrada*: ein Kennenlernen und sich Annähern über eine Ausbildung bei ›Nature&Healing‹, ›Walkout‹ (Schweiz), ›Systemische Prozessgestaltung‹ (Berlin) oder andere Anbieter in weiteren Städten zu Naturtherapeut*innen, eine Krankheit und der Wunsch nach Heilung, eine allgemeine Suche nach einer alternativen Religiosität bzw. Spiritualität und das Wiederfinden einer bereits aus dem brasilianischen Mutterland praktizierten Umbanda. So verdeutlicht die religiöse Akteurin Frida Merlin/anonymisiert der *Gira Graz* von *Terra Sagrada* ihre Sympathie für eine alternative Religion, die ihr in einer durchstrukturierten und Sicherheit vermittelnden Welt eines von Ärzt*innen und Psycholog*innen abgesteckten Selbst die wertvolle Erfahrung von etwas nicht Erklärbaren, Verzauberten und Sinnhaften schenkt:

²⁸⁶ Vgl. zum Ritual der Initiation das Unterkapitel ›Mediumistische Entwicklung‹ im sechsten Kapitel über Wahrnehmung.

»Der ausschlaggebende Moment, dass ich immer bei Terra Sagrada blieb, war meine erste Begegnung mit der Cabocla von Habiba, Oxitaya. Es war alles so verrückt und fremd, dass ich es nicht mit dem Verstand fassen konnte, deshalb bin ich dabei geblieben.« (Frida Merlin/anonymisiert, Iya Ebomin der Gira Graz im Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 18.5.16)

Die religiöse Akteurin Fernanda Arrighi Czarnobai der Gira Berlin des Ilê Axé Oxum Abalô wiederum beschreibt ihren Weg zu Terra Sagrada in einer brasilianischen Sichtweise, dass sich eine Bestimmung für die Umbanda über »die Liebe oder den Schmerz« zeigt:

»Quando cheguei na Terra Sagrada estava bem em baixo, entende? Em termos espirituais eu precisava de tudo nesta época. Estive sem casa, trabalhando muito, estive bem em baixo mesmo. Trabalhando em Berlin, em alemão! Um dia veio Iemanjá na minha cabeça. Procurei no google o que estava acontecendo nesta época e vi que era dois de fevereiro, dia de Iemanjá. Estava cantando ponto de Iemanjá!

Procurou então uma tenda de umbanda em Berlim e logo encontrei a Terra Sagrada. Dois dias depois tinha uma gira com a mãe! E logo incorporei nesta gira. Logo comecei a chorar. E foi me falado que podia vir como abiã, se quiser! Foi tudo muito rápido.

Foi Iemanjá que me pegou pelo cabelo e me levou a vocês. Isso é um clássico da umbanda, quem tem que trabalhar na umbanda vem pelo amor ou pela dor.« (Fernanda Arrighi Czarnobai im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 6.3.2018)

[Als ich bei Terra Sagrada ankam, war ich wirklich niedergeschlagen, verstehst du? In spiritueller Hinsicht mangelte es mir zu dieser Zeit an allem. Ich hatte kein Zuhause, arbeitete viel, es ging mir wirklich schlecht. Ich arbeitete in Berlin, auf Deutsch! Eines Tages kam Iemanjá in meinen Kopf. Ich suchte auf Google, was zu diesem Zeitpunkt passierte und bemerkte, dass es der 2. Februar war, der Iemanjá geweihte Tag. Ich habe Iemanjás Lieder gesungen!

Ich suchte also nach einer Umbanda in Berlin und fand bald Terra Sagrada. Zwei Tage später sollte es eine Gira mit der Mãe geben! Und sogleich inkorporierte ich bei dieser Gira. Ich fing sofort an zu weinen. Und mir wurde gesagt, dass ich als Abiã kommen könnte, wann immer ich wolle! Es ging alles sehr schnell.

Es war Iemanjá, die mich am Haarschopf gepackt und mich zu euch gebracht hat. Das ist ein Umbanda-Klassiker; diejenigen, die in der Umbanda arbeiten müssen, kommen aus Liebe oder aus Schmerz.]

Für die meisten (vor allem der europäischen) Initiant*innen bedeutet dieser Schritt der Einweihung in die Gemeinschaft von Terra Sagrada, dass neues religiöses Wissen aufgebaut wird. Auch wenn bereits ein Wissensbestand aus

Brasilien mitgebracht wird, wird dieses aufgrund von Sprachbarrieren und einer anderen ontologischen Vorstellung der spirituellen Wesen (als nicht personifiziert) übergangen. Außerdem ist für den spezifischen Aufbau, die Aufgaben und Bezeichnungen bei *Terra Sagrada* ein Weiterlernen vonnöten. Dieses Wissen wird über Erfahrungen in der Gemeinschaft erlernt, aber auch über die *Mãe-de-Santo*, die *Kekerês* und die spirituellen Entitäten vermittelt.

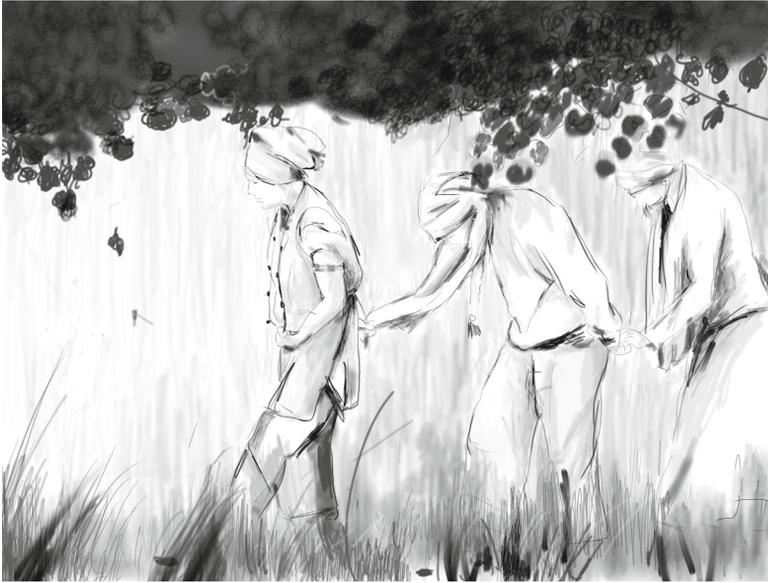


Abb. 28 *Wege gehen (Initiation)*, 2021, Josias Scharf, Digitalzeichnung, 30 × 21 cm

Eingeleitet wird es häufig durch ein Gefühl des Vertraut-Seins und des Anschließens an ein schon gefühltes Wissen, wie es die religiöse Akteurin Cornelia Gettner-König/anonymisiert der *Gira* Wien des *Ilê Axé Oxum Abaló* exemplarisch erzählt:

»Sie hat es irgendwie genannt, dass das irgendwie ... dass sie sehr schräg sind, so hat sie es beschrieben. [...] Ich habe ein bisschen so eine Vorlieben schon immer gehabt für afrikanische Musik und für alles, was mit Afrika eigentlich zusammenhängt, für die afrikanische Kunst, und habe da einen Bezug gehabt. [...] Und bei mir war es auch ein bisschen so, dass es ... hm ... Ich mich immer sehr dafür interessiert habe, ohne es zu wissen, dass es da ist. (lacht) Also ich habe Bücher gelesen über die Ifá-Religion in Nigeria. [...]

Und ich habe dann auch zu Hause so intuitiv begonnen, mir auch einen kleinen Altar einzurichten. Aber das war nicht eingebunden in irgendeinen größeren Rahmen. Das war wirklich so aus meiner Intuition heraus, aus meinem Bedürfnis heraus. Und ich habe dazu auch gesungen, meine Lieder, Phantasielieder. [...] Ich bin dann hingegangen, war bei einer Gira dabei und habe mich einfach vollkommen zu Hause gefühlt.» (Cornelia Gettner-König/anonymisiert, Filha-de-Santo der Gira Wien von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Wien, 3.3.2014)

Auch die aus Potsdam kommende, religiöse Akteurin Charlotte Betula/anonymisiert der Gira Berlin von *Terra Sagrada* erzählt von diesem Gefühl der emotionalen Zugehörigkeit.

»Als ich Habiba Buch gelesen habe, musste ich die ganze Zeit weinen, weil ganz viel in mir angesprochen wurde. [...] Und dann kam ich zur Zehlendorfer Gruppe, zu Euch. Ich hatte ja nie vorher eine Gira erlebt oder Kontakt zu einer Entität gehabt. Aber ich hatte sehr schnell eine ganz große innere Gewissheit, dass dies mein Weg ist. Und jetzt darf ich wieder tanzen und singen! [lacht].« (Charlotte Betula/anonymisiert, Filha-de-Santo, Ekede der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Potsdam, 27.4.2016)

So gilt der erste Initiationsschritt, anders als in Brasilien – wo die Initiation über die Identifizierung und Benennung mit einer bestimmten spirituellen Entität oder einem *Orixá* einhergeht (die sogenannte *coroação da cabeça*,²⁸⁷ in der Umbanda, vgl. Scharf da Silva 2017[2004]:191–194) – im *Ilê Axé Oxum Abalô* als eine allgemeine Zusage und einem Vertrauen in die *Mãe-de-Santo* und die Gemeinschaft als Ort der spirituellen Entwicklung.

Motivationen, sich in die Umbanda mit *Orixá*-Tradition im *Ilê Axé Oxum Abalô* einweihen zu lassen und sie als einen religiösen Lebensweg zu wählen, wurden in der Stichprobe meiner internen Befragung mit 86% mit Spirituelle Suche/Ruf sowie 59% Naturverbundenheit, 48% Lebendigkeit, 25% Gemeinschaft und 23% Körperbewusstsein bejaht, aber nur jeweils 9% mit Orientierungslosigkeit und Entzauberung der Welt, 7% Krankheit und 4% Gesellschaftskritik zugestimmt.

Bei der Entwicklung meiner Fragebögen für die Gemeinschaft von *Terra Sagrada* habe ich für die Frage nach der Motivation, sich auf diesen spirituellen Einweihungsweg einzulassen, neun anzukreuzende Beispiele angeboten. Die letzte Möglichkeit war ein Leerfeld. Dort fand ich in meiner Auswertung immer wieder den Begriff der Ganzheitlichkeit, der mit verschiedenen Um-

287 Krönung des Kopfes

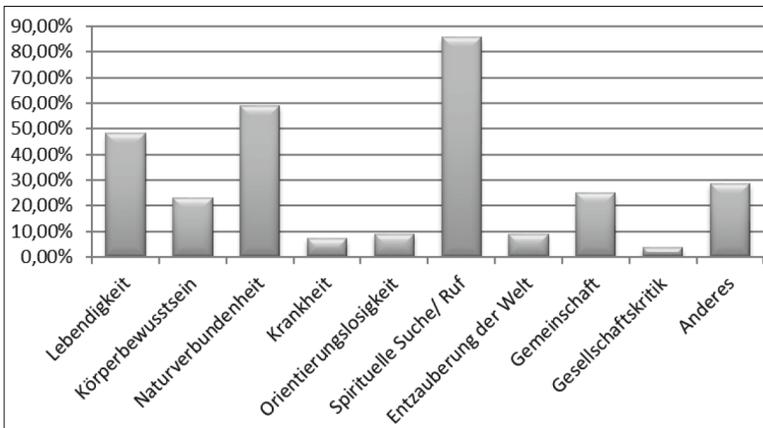


Abb. 29 Motivationen der religiösen Akteur*innen, sich in die *Terra Sagrada* einweihen zu lassen. Stichprobe einer statistischen Erhebung auf der Grundlage von standardisierten Fragebögen, IsdS, Juni 2018

schreibungen wie »Bezüge«, »Verbindung«, »Verbundenheit mit einem großen Ganzen wahrnehmen«, »Ja zum Leben in all seinen Erscheinungsformen«, »Resonanz«, »Diversität und Dialog im seelischen Feld« u. a. wiedergegeben wurde. Hartmut Rosa bezeichnet dieses Bedürfnis nach Verbundenheit als eine Art des Bezogen- und Zugehörig-Seins zur Welt und zur Gesellschaft und einer dabei empfundenen Ergriffenheit im Umgang miteinander im Sinne eines »guten Lebens« mit dem Begriff der Resonanz (vgl. Rosa 2016). »Menschen wollen, dass das, was sie tun, auch eine Spur hinterlässt und eine Wirkung in der Welt erzielt. Wenn wir so etwas erleben, transformieren wir uns auch immer wieder selbst. Nur da fühlen wir uns lebendig.« (Rosa 2019).

Wissen wird aus den unterschiedlichen Traditionen zusammengefügt, dabei entsteht im *Ilê Axé Oxum Abalô* eine neue Variante der Umbanda. Exemplarisch dafür kann meiner Meinung nach symbolisch der Sankofa-Vogel verstanden werden, der sinnbildlich für das Bildungshaus *Sanzala* von *Terra Sagrada* ausgewählt worden ist und die Erfahrung von etwas ›Anderem‹ in der eigenen Wirklichkeit darstellt, wie es *Iya Habiba* in einem Blog-Eintrag von *Sanzala* im Bezug auf diesen Vogel beschreibt: »Wir sitzen sozusagen in gemachten Nestern und bleiben gewiss unter uns, wenn nicht das Schicksal oder andere Kräfte es so wollen, dass ein Kuckuck oder ein Chumpin uns ein Ei einlegt, das unsere Brut und Gewohnheit durcheinander bringt.« (Kreszmeier 2018). Der Sankofa-Vogel bezieht sich auf das ghanesische Adinkra-Zeichen und wurde für das Anliegen einer gedanklichen Auseinandersetzung mit der eigenen spirituellen Tradition ausgewählt, weil er das Zeitüberdauernde bzw. zwischen den Zeiten

Reisende repräsentiert, »der in die Vergangenheit fliegt, Wesentliches in die Gegenwart bringt und damit zur Zukunft beiträgt« (Kreszmeier 12.1.2018). Interessanterweise werden in diesem Blog-Beitrag zwar Bezüge zu Vögeln aus der Yorùbá-Kultur (der *Iá Mi Oxorongá*) und mitteleuropäischen Märchen (Raben auf den Schultern von Hexen oder Störche, die Babys bringen) gezogen, aber das Symbol an und für sich entstammt einem anderen Kulturraum aus Ghana. Auch das ist kulturelle Kannibalisierung vom Feinsten.

4.3.3.1 Spiritualität als Zugehörigkeit

»Hier sehen Sie ein Inbild dessen«, sagte Agliè, »was die Ethnologen den brasilianischen Synkretismus nennen. Häßliches Wort, im Verständnis der offiziellen Wissenschaft. [...]

Aber in seinem höchsten Sinn ist der Synkretismus die Anerkennung einer einzigen Tradition, die alle Religionen durchzieht und nährt, alle Glaubens- und Wissensformen und alle Philosophien. Der Weise ist nicht derjenige, der diskriminierend unterscheidet, sondern der die Funken des Lichtes zusammensieht, woher sie auch kommen mögen ... Und folglich sind diese Sklaven oder Abkömmlinge von Sklaven weiser als die Ethnologen der Sorbonne.«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:211f.)

Sowohl in Brasilien als auch in Mitteleuropa versteht sich die Umbanda als dem dominant sozialen Diskurs untergeordnet und als eine Religion des Widerstands. Während sich die Umbanda in Brasilien hauptsächlich als eine Religion des Volkes und der Armen, Unterdrückten und Ausgegrenzten definiert, indem sie die Verkörperung der Geister indigener Menschen und versklavter Afrikaner*innen sakralisiert, liegt der Schwerpunkt im *Ilê Axé Oxum Abalô* auf der Betonung, eine Religion der Naturkräfte zu sein. Die Umbanda wird in dieser Gemeinschaft im deutschsprachigen Europa als religiöse Widerstandsbewegung angesehen, weil sie sich als eine polytheistische Religion in einem monotheistischen Feld versteht und sich davon abgrenzen möchte, wie es *Mãe Habiba* betont:

»Es war eine Zeit lang so: Polytheismus ist gleich Animismus ist gleich Minderwertigkeit. Als ich begonnen habe ... Seit 15 Jahren bin ich in einer mickrig kleinen Öffentlichkeit. Dabei ist es mir entgegengekommen: ›Hier handelt es sich um mindere Geister, um niedere Schwingungen ...‹ Und sogar von denen, die sich mit spirituellen Fragen beschäftigt haben – sozusagen um mindere Geister.

Ich bin heute an einem anderen Punkt.

Bei dieser Abwertung, einer permanenten Abwertung bist du der Gefahr ausgesetzt, dass Du Dich anpasst: Der Mensch will überleben. Eine der großen Anpassungen ist die Aussage, dass wir eigentlich alles Mögliche tun, aber doch monotheistisch sind. Dieses große Thema, das monotheistische Verständnis der Yoruba, dort hat es noch einen gefestigteren Grund. Aber in der Umbanda hat das monotheistische Denken gar nichts zu suchen. Es sei denn, das kardezistische, also das christliche Denken, hat Vorrang. Umbanda ist gelebtes polytheistisches Denken.» (Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011)

Widerständiges Gedankengut wird in Brasilien häufig in Verbindung mit ›Synkretismus‹ in Verbindung gebracht, sowohl von intellektueller als auch von der Akteur*innen-Seite (vgl. Figueiredo Ferretti 1998, 1995; Scharf da Silva 2004:77–88)²⁸⁸. Er bezieht sich auf die Mischung von teils gegensätzlichen Glaubenselementen wie dem Kardezismus und dem Candomblé hin zu einer neuen Religion, der Umbanda. Auch wenn durch diese Definition des Wortes ›Synkretismus‹ alle Religionen in ihrer Entstehungsphase synkretistisch zu nennen sind, wird dieser Begriff durch einen eurozentrischen Blick bzw. von christlicher Seite häufig negativ konnotiert und nur auf außereuropäische Religionen angewendet. Ich zitiere ihn hier als eine emische Kategorie des brasilianischen Kontexts der Umbanda, da er von den umbandistischen Gläubigen alltäglich und für viele Aspekte ihrer Religion verwendet wird. Dies schlägt sich auch in den Erläuterungen von umbandistischen Internetseiten (»Was ist Umbanda?« u. ä.) nieder. Im brasilianischen und auch im lateinamerikanischen Kontext von Religionen ist der Begriff des Synkretismus nicht wegzudenken (vgl. Scharf da Silva 2017[2004]:78).

»É evidente que hoje não se admite o uso de termos preconceituosos como credence, superstição, feitiçaria, bruxaria ou expressões ultrapassadas como animismo e fetichismo, que foram empregados com frequência por estudiosos no passado e continuam sendo difundidos pelos meios de comunicação ao se referirem às religiões de origem africana, visando negar-lhes seu caráter religioso específico. O termo sincretismo, no sentido objetivo [...] entretanto, se distingue daqueles termos preconceituosos e não possui conotação valorativa [...] Não concordamos que se deva simplesmente negar ou esconder o sincretismo, dizendo que foi um fenômeno que só

²⁸⁸ Über den widerständigen Aspekt von Synkretismus habe ich 2003 erstmals in meinem Vortrag »Aktuelle Synkretisierungsprozesse im religiösen Alltag der Umbanda in São Paulo« auf dem 2. Südamerikanisten-Treffen im Ethnologischen Museum Berlin vorgetragen.

funcionou no passado e hoje está em desaparecimento.« (Figueiredo Ferretti 1998: 188).

[Es ist offensichtlich, dass heutzutage der Gebrauch von vorurteilvollen Begriffen wie Aberglaube, Zauberei, Hexerei oder überholten Ausdrücken wie Animismus und Fetischismus, wie sie in der Vergangenheit regelmäßig von Gelehrten angewendet wurden und weiterhin durch die Medien in bezug auf die Religionen mit afrikanischen Ursprung verbreitet werden, erlaubt ist, um ihren spezifischen religiösen Charakter zu negieren. Der Begriff Synkretismus unterscheidet sich jedoch im objektiven Sinne [...] von diesen vorurteilvollen Begriffen und besitzt keinen wertenden Unterton [...] Wir stimmen nicht zu, dass der Synkretismus einfach negiert oder versteckt wird, indem gesagt wird, dass er ein Phänomen gewesen ist, das in der Vergangenheit funktioniert hat und sich heutzutage im Verschwinden befindet.]

Ein Beispiel für die positive Verwendung dieses Wortes ist ein Post des *Casa de Oxumaré* am 4. Dezember 2017 auf Facebook, in dem ein Fest für eine Yoruba-Gottheit, die Göttin Oya/Iansã, mit den Worten zitiert wird: »Hoje a Bahia louva Oya por meio de uma antiga estratégia de resistência, o sincretismo«²⁸⁹. Bettina Schmidt beschreibt dem Synkretismus der afroamerikanischen Religionen ebenfalls eine Widerstandsfähigkeit gegen Unterdrückung zu:

»Ein Spezialfall ist der Umgang mit Religionen, die erst aufgrund der europäischen Kolonisation entstanden sind, den afroamerikanischen Religionen. Obwohl auch hier die Herrschaft über religiöse Symbole und deren Bezugssystem wichtig ist, gibt es daneben eine andere Lesart, welche die kreative Widerstandskraft hervorhebt. Es geht hierbei nicht so sehr um das physische Überleben von Individuen, sondern vielmehr das geistige Überdauern kollektiver Vorstellungen.« (Bettina Schmidt 2008:169)

Oder, in den Worten von Umberto Eco, »Wen man nicht schlagen kann, den muß man umarmen.« (Eco 1989[1988]:117).

Im *Ilê Axé Oxum Abalô* im deutschsprachigen Europa taucht das Wort Synkretismus gar nicht auf, weder im alltäglichen Sprachgebrauch der *Mãe-de-Santo*, noch in dem der religiösen Akteur*innen. Die Gleichzeitigkeit von verschiedensten Glaubenssystemen, die in Brasilien mit dem Begriff des Synkretismus bezeichnet werden, wird nur im Liedrepertoire von *Terra Sagrada* vermittelt, so u. a. in einem Gesang für die *Caboclos de Xangô*:

289 Heute wird Oya in Bahia durch eine alte Strategie des Widerstands, des Synkretismus, gewürdigt, Abruf am 14.12.2017.

»Dizem que Xangô | Mora na pedreira | Mas não é lá | Sua morada verdadeira | Xangô mora | Numa cidade de luz | Onde mora Santa Bárbara | Oxumarê e Jesus.« (Liederbuch *Pontos Cantados* von *Terra Sagrada*, 2012)

[Es wird gesagt, dass Xangô | im Steinbruch wohnt | Aber dort ist nicht | Sein wahrer Wohnort | Xangô wohnt | In einer Stadt aus Licht | Wo auch die heilige Barbara wohnt | Und auch Oxumarê und Jesus.]

Hierzulande erhält das Wort ›Polytheismus‹ als Abgrenzung zu den dominanten abrahamitischen Monotheismen im mitteleuropäischen Raum eine neue Relevanz. So betont *Mãe Habiba* die Integrationsfähigkeit des Polytheismus, den die Umbanda ausmacht:

»Viele, bestimmt 90% der Gläubigen würden sich selbst als monotheistisch beschreiben. Würden es dadurch erklären, dass es einen Schöpfungsurgrund gibt, Oludumaré. Ich halte das für eine mythologische Verirrung. Die Orixás sind ein polytheistischer Pantheon par excellence.

Es gibt zwar ein Schöpfungsempfinden, aber dieses Eins erhält keinen Machtanspruch auf das Einzige. Dieses Empfinden sagt nicht, es darf nur dieses Eins sein. Das unterscheidet das monotheistische Prinzip, das das Andere ausgeschlossen hat, während das Polytheistische die Eins durchaus integrieren kann. Das sind dialogische Überlegungen.

Das beinhaltet Überlegungen zu Diversität, die Zustimmung zum Lebendigen, das Aushalten von Unterschieden. Das sind hochbrisante politische, ethische, ökonomische und ökologische Fragen: Wie können wir mit Diversität leben? Oder müssen wir alles zurechtstutzen in eine Monokultur des Denkens, des Glaubens, des Handelns. Wenn es eine politische Dimension gibt, dann in der Pflege der Diversität und in des Wieder-in-Kontakt-Tretens von Bewusstseinsstrukturen.« (Astrid Habiba Kreszmeier, *Mãe-de-Santo* von *Terra Sagrada*, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011)

Viele religiösen Akteur*innen von *Terra Sagrada* grenzen sich von dem Begriff der Religion ab, weil sie gegen ein orthodoxes Denken und Handeln durch Kirchen und dem monotheistischen Mainstream eine Gegenwelt schaffen wollen, indem sie den Begriff der Spiritualität bevorzugen. Der religiöse Akteur Gerald Schifneg der *Gira* Graz von *Terra Sagrada* beschreibt es als einen Gegensatz von Beengung und Lebendigkeit: »Für mich löst das Wort Religion eine gefühlsmäßige Beengung aus! Eine Beschränkung. Spiritualität ist für mich Offen-sein! Eine Erweiterung als Grundgefühl.« (Schifneg im Gespräch mit Scharf da Silva, Graz, 17.5.2016). Auch die religiöse Akteurin Manuela Bazzana der *Gira* Stein von *Terra Sagrada* beschreibt ein Gefühl von Unbehagen gegenüber Religionen:

»Und mir wird – je länger, je klarer – wenn ich mal in die Kirche muss jetzt bei uns – weil meine Tochter hat im Chor gesungen – da habe ich mich gefragt, wie konnte ich je überhaupt so was betreten, wie konnte ich da eine Form von Liebe, von Göttlichkeit empfinden? Habe ich das überhaupt je? Wahrscheinlich habe ich es, konnte ich es gar nicht.

Und jetzt merke ich, ich bin so erfüllt, wenn ich in den Tanz gehe und die Rhythmen höre, dann kommt so etwas Göttliches in mir zum Klingen, [lacht] zum Tanzen, das ist einfach nur noch Freude, nur noch schön.« (Manuela Bazzana, *Filha-de-Santo borilada, Yabacé, Cambona*, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 14.8.2014)

Die religiöse Akteurin Heike Bergmann/anonymisiert der *Gira* Berlin beschreibt ihre religiöse Prägung als »langweilig« und betont im Anschluss die lebendigen und sinnstiftenden Aspekte ihrer neuen religiösen Ausrichtung über die Umbanda in ihrem Leben.

»Ich bin ja im norddeutschen Flachland in einer evangelisch geprägten Region aufgewachsen. In jedem Ort gab es eine Kirche, die einen eigenen Pastor, später auch einige Pastorinnen hatte. Die katholische Kirche war im Nachbarort, und nur dort, also nicht in jedem Ort. Sonntagmorgens war es vor der Kirche immer sehr voll, Menschen, Autos, Autos, Menschen, Kirchengeläut. Heute wohne ich in einer katholisch geprägten Umgebung, und wieder: Menschen, Autos, Kirchengeläut.

Ich selbst musste – außer in der Zeit der Konfirmation – nie in die Kirche gehen, fand es auch eher langweilig [...]. In der katholischen Kirche war das wohl strenger und die Menschen mussten in die Kirche gehen – mein Vater wurde katholisch getauft, meine Großmutter auch, damals in Oberschlesien – beide sind aber konvertiert. Diese Beichten haben beide nicht gut mitmachen können, mein Vater ist auch ein Macher und Verhandler, vielleicht war ihm der Pastor auch zu dogmatisch, und mit Gott verhandelt man nicht.

Und so habe ich früher, am Sonntagmorgen nicht verstanden: wieso gehen die alle in die Kirche, jeden Sonntag? Ich konnte mir nicht vorstellen, dass sie wirklich selber gehen wollen, und das auch noch gern, sondern eher, dass sie aus einer gesellschaftlichen Verpflichtung gehen müssen. Aber auch dann habe ich es nicht verstanden.« (Heike Bergmann/anonymisiert im Gespräch mit Inga Scharf da Silva, Berlin-ohne Ortsangabe, 29.1.2019)

Etymologisch bezieht sich das Wort Spiritualität auf das lateinische Wort Spirit, im Deutschen mit »Geist« übersetzt, und deutet damit auf eine geistige Dimension (für eine ausführlichere Bedeutung des Begriffs der Spiritualität vgl. Bochinger 1994:377–398). Christoph Bochinger merkt an, dass die Inhalte des Begriffs der Spiritualität meist unbestimmt bleiben, ihre Funk-

tion jedoch häufig die des Protests gegen traditionelle kirchliche Strukturen beinhaltet (ebd.:398). Spiritualität wird in den Gesprächen während meiner Feldforschung immer mit einem Zugehörigkeitsgefühl und einer »Verbindung« zu einer immanent heiligen Welt beschrieben, die als Gegensatz zu einer dogmatischen Religiosität verstanden wird, wie es die religiöse Akteurin der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* Heike Bergmann/anonymisiert anschaulich assoziiert:

»Spiritualität: da kommen mir sofort buddhistische Mönche in den Sinn, Tibet, webende Fahnen; indianische Kultur, Schamanismus, Rituale, fremdes Wissen, nicht europäischer Umgang mit dem Tod ...

Religion: Europa, Kirchengebäude, Glocken, Kerzen, Nonnen, Mönche, Gemeinde, Strenge, Herabschauen auf andere, Gutes tun, Spenden, kultiviert Freundlichkeit ...

Einweihungsweg: Einsiedlertum, Einsamkeit, beschwerlicher Weg, Askese, Enthaltsamkeit ...

Das Feld der Esoterik finde ich dabei dann nochmals schwieriger in Wörter zu fassen und dabei glaubhaft zu sein, im wahrsten Sinne. Bitte nicht falsch verstehen, es gibt da wie dort wunderbare Menschen, und vieles hat seine Berechtigung. Nur aufgehoben habe ich mich da nicht gefühlt, weder in Kirche, Glaube, Gemeinde, noch in esoterischen Gefilden. [...]

So habe ich (oder es hat mich?) im (erst beginnenden) Einweihungsweg etwas gefunden, von dem ich gar nicht wusste, dass ich es gesucht habe.« (Heike Bergmann/anonymisiert im Gespräch mit Inga Scharf da Silva, Berlin-ohne Ortsangabe, 29.1.2019)

Der Terminus der Spiritualität wird von den religiösen Akteur*innen mit nicht-westlichen und außereuropäischen Vorstellungswelten und von den Wissenschaftler*innen im Zusammenhang mit der Umbanda des Öfteren einem diffusen und willkürlich gewählten »New Age«-Begriff zugeschrieben (vgl. Nogueira Negrão, Teisenhoffer, Bahia 2017:50f.). Dieser Begriff ist jedoch so vage, dass Christoph Bochinger ihn in seiner Grundlagenforschung über »New Age und moderne Religion« nicht ohne Anführungszeichen verwendet, da er ihn als ein Etikett bzw. als ein Phantom einer konstruierten »Gegentheologie« entlarvt, dass einer neuartigen religiösen Szenerie zugeschrieben worden ist (vgl. Bochinger 1994:35f.). Walter Migonolo (2011:62f.), wie ich ihn bereits zu Beginn meiner Arbeit zitiert habe, ordnet diese Begriffsbildung »Hardcore-Materialisten« zu, die Spiritualität als sanfte und romantische Revolution abwerten. Die der Spiritualität eigene Subjektivität deutet er nicht als weltfremde Selbstbezogenheit oder Selbstoptimierungswunsch von postmodernen Menschen, sondern als Erbe eines durch den Kolonialismus eingeübten Rückzugs aus der Öffentlichkeit

(»the scheme of the colonial matrix«, Mignolo 2011:62). »Mit solchen Argumenten unterstützen progressive säkulare Intellektuelle indirekt die Argumente des Kapitalismus für Modernität und Entwicklung. Ich sehe die spirituelle Wahl anders.« (Mignolo 2011:63). Er meint, dass die Spiritualität durch die Entkolonialisierung der Religion und ihrer Hegemonie befreit wird (ebd.). Die *Mãe-de-Santo* Habiba de Oxum differenziert dies folgendermaßen:

*»Mir scheint der Begriff der Religion bei uns oft als belastet. Aber im Sinne des Wieder-Verbindens mit mythischem Wissen, sich Wieder-Verbinden mit Dimensionen unseres Daseins, die über unsere Logik und unseren Verstand hinausgeht. Im Sinne eines Wieder-Verbinden mit der Pulsation der Liebe, die in der Schöpfung liegt, in diesem Sinne ist es eine Religio, eine Religion erster Klasse.« (Astrid Habiba Kreszmeier, *Mãe-de-Santo von Terra Sagrada*, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011)*

Selbstverständlich kann Spiritualität auch als gesellschaftspolitisch relevant verstanden werden. Sie arbeitet hauptsächlich auf der Ebene von Wissen und Subjektivität, was für Walter Mignolo die Grundlage der Dekolonisierung der Wirtschaft und Politik darstellt (vgl. Mignolo 2011:62).

In ihrer Autobiographie ›Schritte des Lernens‹ bezeichnet Astrid Habiba Kreszmeier ihre Geschichte als »ver-rückt« im Sinne eines aus dem Lot gekommenen westlichen Lebens. Im Verlauf ihrer spirituellen Erfahrungen sind Geist und Materie keine Gegensätze mehr, sondern nur verschiedene Ausdrucksformen. »Das wundersam Magische ist in ihr genau so wichtig wie das materiell Weltliche, sie erlaubt es nicht, nur im einen oder anderen zu versinken.« (Kreszmeier 2001:7). Diesen Grundsatz hat *Mãe* Habiba auch für die Mitglieder von *Terra Sagrada* übernommen. Es ist wichtig für sie, dass alle religiösen Akteur*innen beides pflegen: einerseits ihren spirituellen Weg verbunden mit einer Hingabe und einer inneren Bereitschaft für eine Arbeit in der Gemeinschaft, andererseits aber auch das weltliche Leben mit Familien, Partnerschaften und im Beruf.

»Das Wesen der Seele ist frei und radikal. Ein Mensch, der von seiner Seele berührt, bewegt oder gar gerufen wird (und endlich hört), wird in vielen Gesetzen, die er verinnerlicht hat, erschüttert, und er wird erschüttern; vor den Kopf gestoßen, von heute auf morgen Haus und Hof verlassen, die Scheidung einreichen, die Arbeit kündigen, dem Leben, an dem er jahrelang Stück für Stück gearbeitet hat, den Rücken kehren. Die Psyche lernt von der Seele den Abschied.« (Astrid Habiba Kreszmeier 2008:61)





*Exil |
Lampedusa,
2015–2017,
Inga Scharf
da Silva,
Öl auf
Leinwand,
200 x 160 cm*

4.3.3.2 Religion als Heimat

»Mas é algo entendível, Inga, imagine que a umbanda foi somente reconhecido como religião válida em nível nacional nem faz dez anos. Ela ainda é considerada como submundo e sofre com a intolerância religiosa.

Mas agora que estou aqui na Alemanha falo sim que sou umbandista. Lá eu ia na umbanda, mas também frequentava e estudava o kardecismo. Meine Praxis foi outra.« (Fernanda Arrighi Czarnobai im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 6.3.2018)

[Aber es ist so verständlich, Inga! Stell Dir vor, dass die Umbanda auf nationaler Ebene erst vor nicht einmal zehn Jahren als gültige Religion anerkannt wurde. Sie gilt immer noch als Unterwelt und leidet unter religiöser Intoleranz.

Aber jetzt, wo ich hier in Deutschland bin, sage ich, dass ich eine Umbandistin bin. Dort [in Brasilien, Anm. ISdS] ging ich zur Umbanda, aber ich frequentierte und lernte auch über den Kardezismus. Meine Praxis war eine andere.]

Meine erste Vermutung war, dass die Brasilianer*innen, die die Gruppierung von *Terra Sagrada* in Berlin als Gäst*innen aufsuchen oder ein Teil der Gemeinschaft werden, etwas Bekanntes und ein Stück verlorene Heimat in einer als typisch brasilianisch empfundenen Religion erwarten, in dessen Kontext die brasilianische Sprache außerordentlich wichtig ist, aber auch brasilianische Verhaltensweisen (ein herzlicher Umgang, ähnliche Erfahrungen im Lebenslauf etc.) von Bedeutung sind. Sie möchten keine neue Interpretation ihrer bereits aus Brasilien bekannten Religion, sondern etwas Vertrautes, das ihnen einen Halt in der Fremde geben kann.

In diesem Zusammenhang ist der Begriff der ›Diaspora of Brazilian Religions‹ interessant, der sich zwar von der ursprünglichen Bedeutung einer ›forced dislocation of a population of its homeland‹ gelöst hat, wie es Manuel Vásquez und Cristina Rocha ausdrücken, aber dennoch die Sehnsucht nach Heimat weiterhin vermittelt: ›Although unable to return to its original homeland, this people remain connected to it through the memory and the intense desire to return. [...] The unfulfilling longing and the inability to feel at home in host societies create a strong sense of collective identity, which often involves religion as its main ingredient‹ (alle Zitate Vásquez/Rocha 2013:3). Viele brasilianische religiöse Akteur*innen traten nach einer Weile wieder aus der Gemeinschaft aus, als sich diese Erwartungen nicht erfüllten. Ingrid Kummels bestätigt diese Tendenz für religiöse Akteur*innen der afro-amerikanischen Religion Santería in Deutschland im Kontext der Migration (vgl. Kummels 2011:369).

Andere wiederum schreiben der Religion in der Diaspora mehr Aufmerksamkeit und religiöse Kraft zu als in ihrem südamerikanischen Herkunftsland.

Manchmal entwickelt sich auch ein neuer, distanzierter Blick, wie ihn der religiöse Akteur Isaias Costa der *Gira* Wien von *Terra Sagrada* exemplarisch beschreibt:

»Ich bin groß geworden in Rio. An jeder Straßenkreuzung gibt es ein Assentamento de Exu. Aber ich habe darüber gehört und es wahrgenommen aus dem überheblichen Blick des Europäers²⁹⁰, der sagt, es ist eine minderwertige Kultur, das ist Aberglaube, und es ist auch boshaft. [...]

Der Terreiro hier übersetzt mir meine Kultur, übersetzt es mir in eine Sprache, die ich jetzt europäisiert verstehen kann.« (Isaias Costa, Ebomin und Filho-de-Santo der Gira Wien von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Wien, 2.3.2014)

Diese unterschiedliche Bewertung von religiösen Ritualen im Herkunftsland und in der Diaspora spiegelt sich auch in dem Umstand wieder, dass brasilianische Akteur*innen in der Diaspora die Rituale von *Terra Sagrada* (in den einzelnen Gruppierungen in den sieben verschiedenen Orten in der Schweiz, Österreich und Deutschland) ganz anders als brasilianische Akteur*innen in Brasilien (zu Besuch bei Ritualen in Bahia) empfinden. Beide finden eine veränderte Umbanda vor. Doch während manche die erste Gruppe das »Richtige« ausschließlich im »authentisch« Brasilianischen wertschätzt, erfährt die zweite Gruppe diese Andersartigkeit als inspirierend und positiv erneuernd, wie es Odeir Santos exemplarisch ausdrückt:

»Sabe Inga, minhas duvidas em relação ao Ego por exemplo são justamente essa reconhecer que no meu país onde tudo isso começou talvez agora esteja se acabando. Assim como foi com a Suíça e suas bruxas, na França ocorreu o mesmo e também na Alemanha de alguma maneira eu acredito ... O que me move é que eu acredito muito em Odu, essa palavra africana para destino, para mim Habiba e Cito são de fato ligados ao Odu desta tradição e por isso chegaram ao Brasil e agora seus filhos se espalham pelo mundo.« (Odeir Santos, Ogã des Ilê Axé Oxum Abalô, 3.4.2016)

[Weißt Du, Inga, meine Zweifel in Bezug zum Ego zum Beispiel sind es, genau zu erkennen, dass in meinem Land, wo all dies begann, jetzt alles zu Ende sein könnte. So wie es mit der Schweiz und ihren Hexen war, in Frankreich ist das Gleiche passiert und in Deutschland glaube ich irgendwie auch ... Was mich bewegt, ist, dass ich viel an Odu glaube, dieses afrikanische Wort für Schicksal,

290 Costa ist gebürtiger Brasilianer und kein biologischer Europäer. Indem er sich als einen Europäer beschreibt, benennt er einen für Brasilien typischen kolonialistischen Blick auf die brasilianische Kultur.

für mich sind Habiba und Citó in der Tat mit den Odu dieser Tradition verbunden und so sind sie in Brasilien angekommen und jetzt sind ihre Kinder in der ganzen Welt verbreitet.]

4.3.3.3 Der Anfang: Der ›Templo Guaracy‹, São Paulo, Brasilien

Am Anfang meiner Forschung bin ich von den Strukturen (des Raumes, der Aufgaben und der immateriellen Welt) sowie dem Verhalten der religiösen Akteur*innen im *Ilê Axé Oxum Abalô* überrascht gewesen, weil sie so anders als meine Erfahrungen in den Umbandas von Brasilien gewesen sind, und hatte dies auf mögliche Veränderungen im transkulturellen Raum zurückgeführt. Erst im Prozess meiner Forschung ist mir klar geworden, dass diese neue Ausrichtung nicht in der Schweiz passiert ist, sondern bereits durch die Neuschöpfung der Umbanda im ›Templo Guaracy‹ auf einem Landgut in Cótia im brasilianischen Bundesstaat São Paulo, das seit 1973 besteht (vgl. Pellegrini 2019). Da *Mãe Habiba* vor rund 27 Jahren von *Pai Carlos Buby* in diese Umbanda-Tradition des ›Templo Guaracy‹ eingeweiht wurde, ist auch ihre Gemeinschaft des *Ilê Axé Oxum Abalô* davon geprägt worden. Entgegen der Annahme, dass *Mãe Habiba* als Österreicherin ihr religiöses Wissen über eine Reise nach Brasilien erfahren hat, lief ihre Lebensgeschichte über einen anderen, über Marokko führenden Weg. Erst im Anschluss daran ist sie jahrelang nach Brasilien gereist, um religiöse Erfahrung und Wissen von Brasilien nach Österreich und später in die Schweiz zu bringen.

»Mein initiatorischer Weg bis Bori ist unter dem Templo Guaracy gelaufen, im Schoße dieses Mutterhauses von Caboclo Guaracy. Ich habe mit Habiba und mit dieser Gruppe jahrelang diesen Spagat gemacht und diese Tradition versucht, hier zu leben und eine Natur zu finden, wo das auch lebbar ist und es war trotzdem immer wieder ein Spagat, weil ja die Initiationen dort stattgefunden haben und verbunden waren mit dem Haus dort und mit der Natur dort. Und es war immer wieder der Versuch, eine Übersetzung zu bekommen für hier.

Was ist denn die Realität hier? Wie kann denn so eine Tradition hier gelebt werden, in dieser Natur, wie wird sie verständlich für die Menschen hier in Mitteleuropa? Immer wieder der Versuch, das hinzukriegen, nicht nur so exotisch zu werden.« (Nelly Granada, Yalaxé und Ya Kekerê der Filiation Herisau von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 15.8.2014)

Die spirituellen Entitäten sind in Brasilien so eng mit festgeschriebenen Vorstellungen als Inbegriff von »Indianer*innen« (*Caboclas/Caboclos*) und »Sklavinnen und Sklaven« (*Pretas Velhas/Pretos Velhos*) neben anderen Personifizierungen verbunden, dass es für brasilianische religiöse Akteur*innen schwierig

ist, sie sich durch mitteleuropäische Umbanda-Medien verkörpert vorzustellen. Es steht eine Frage nach ihrem Dasein in Europa im Raum, für die ich in der vorliegenden Arbeit eine Antwort geben möchte:

»O curioso é que são de fato suíços, não tem o »gingado« brasileiro, são culturas diferentes, não tem o vulto da escravidão ou a noção de colonização que os pretos velhos e caboclos remetem ao nosso imaginário e cultura interna. O que de fato fala ao coração do gringo? O que leva um suíço despencar aqui no Brasil em busca do aflorar mediúnico para manifestar a cultura brasileira?« (Rodrigo Queiroz 2009)

[Das Merkwürdige ist, dass sie wirklich Schweizer sind, die keinen brasilianischen »Gingado« (Dialekt) sprechen. Es sind unterschiedliche Kulturen, sie haben nicht die Figuren der Sklaverei oder die Vorstellung von Kolonialisierung, wie die Pretos Velhos und Caboclos auf unsere innere Imagination und Kultur verweisen. Was spricht tatsächlich zum Herzen des »Gringo« (des Weißen)? Was bringt einen Schweizer dazu, in Brasilien auf der Suche nach einem medialen Erblühen zu suchen, um die brasilianische Kultur zu manifestieren?]

Da es eines der Hauptmerkmale dieser Form der Umbanda ist, dass sie sich in ihrer Kultivierung der spirituellen Entitäten und der *Orixás*²⁹¹ und auch strukturell als eine Mischung von Umbanda und Candomblé auszeichnet, tragen die Eingeweihten seit 2007 nicht mehr die Bescheidenheit ausdrückende weiße Kleidung wie es in den traditionellen Umbanda-Häusern üblich ist, sondern im Zuge einer Orientierung an afrikanischen Vorbildern vielfarbige Kleider wie im Candomblé.

Der Einweihungsweg im ›Templo Guaracy‹ erfolgt über den Weg der spirituellen Entitäten (*Caboclas/os*, *Pretas Velhas/os*, *Pombagiras/Exus*, *Ciganas/os*, *Marinheiras/os*, *Crianças*) und über eine Initiation in die Tradition der *Orixás* des im ›Templo Guaracy‹ ebenfalls verankerten Candomblé Angola. Dies ist in Brasilien eine gängige, aber sonst nicht offizielle religiöse Praxis, die vom *Ilê Axé Oxum Abalô* im deutschsprachigen Europa übernommen wurde. Die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* zeigt diese Abfolge auf:

»Es werden ja hier Entitäten und Orixás inkorporiert und es gibt dabei eine Reihenfolge, und mit der Idee, dass es sinnvoll ist, zuerst die Entitäten zu entwickeln,

²⁹¹ In den traditionellen Umbandas gibt es zwar teilweise ein Wissen um die *Orixá*-Ebene, aber sie werden wegen ihrer als übergroßen kosmischen Kraft nicht von den Umbanda-Medien inkorporiert (Arrighi Czarnobai im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 6.3.2018).

bevor dann im letzten Einweihungsschritt auch ein Orixá assentiert wird. Das heißt, zuerst kommt der Einweihungsschritt als Abiã.

In den Giras beginnen schon die Abiãs damit, zu inkorporieren, das heißt wir rufen auch die Entitäten der Jüngsten. [...] wir laden sie ein, in der Inkorporationsphase erst mal zu tanzen, sagen wir für ihren Preto Velho und zu sehen, was geschieht. Beeindruckenderweise finden die meisten relativ schnell hinein in erste Inkorporationsannäherungen.» (Bettina Grote, Kekeerê und Filha-de-Santo der Gira Berlin, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 24.3.2016)

Auch der Glaube, dass jeder Mensch von einem Orixá geprägt ist und Wesenszüge und eine innere Essenz dieser in sich trägt, die sich im Kopf (yorúbá: Ori) als Sitz der Persönlichkeit manifestiert, ist von den Yorúbá übernommen worden. Das bedeutet auch einen inneren Bezug zur Natur in ihren unterschiedlichen Daseinformen bzw. Naturelementen. Diese Hinwendung zum afrikanischen Erbe der Religionspraxis bedeutet auch, dass sich der ›Templo Guaracy‹ von der kardezistischen Ansicht befreit, dass es spirituelle Entitäten auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen gäbe (Arrighi Czarnobai im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 6.3.2018).

»O Templo Guaracy, no meu entendimento, se livrou completamente da hierarquia das entidades que tem no kardecismo. Ele, o Pai Buby, não vai falar do kardecismo, ele entende as entidades como no candomblé.«

[Der Templo Guaracy hat sich meines Erachtens völlig von der Hierarchisierung der Entitäten, die es im Kardecismus gibt, gelöst. Er, Pai Buby, spricht nicht vom Kardecismus, er versteht die Entitäten wie in Candomblé.]

»Das Spezifische am Templo Guaracy ist die Vermischung von Umbanda und Candomblé, also der Inklusion der Orixá-Ebene in eine Umbanda-Struktur, wo es sonst nur die Entitätenebene gibt. Pai Buby kommt ja von der Umbanda, er selbst hat keine klassischen Initiationschritte wie im Candomblé durchlaufen, Habiba auch nicht. Sie hat auch keine sieben Jahre gewartet, um eine Mãe-de-Santo zu werden. Es gibt auch kein Jogo de búzios²⁹².« (Frida Merlin/anonymisiert, Ya Ebomin, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 18.5.16)

Das brasilianische Portugiesisch wird in den Umbanda-Häusern zur sakralen Sprache, die auch in anderen Ländern gelernt und gesungen werden soll.

292 Jogo-de-Búzios (bras. Port.): Muschel-Orakel des Candomblé.

»A Umbanda não é brasileira? Então da mesma maneira que para o Candomblé o Yorubá é uma língua sagrada, para a Umbanda a portuguesa há de ser« explica Pai Buby. Pai Buby orienta que os estrangeiros aprendam a língua portuguesa, pois é regra que este idioma seja presente nos Templos.« (Rodrigo Queiroz 2009)

[Ist die Umbanda nicht brasilianisch? Genauso wie für den Candomblé das Yoruba eine heilige Sprache ist, muss es für die Umbanda das Portugiesische sein », erklärt Pai Buby. Pai Buby rät, dass Ausländer die portugiesische Sprache lernen sollen, da es eine Regel ist, dass es diese Sprache in den Tempeln gibt.]

Auch wenn es nicht nur eine Form der Umbanda gibt, sondern viele Möglichkeiten innerhalb eines religiösen Spektrums, ist eine Verschiebung auf der sozialen Ebene zu verzeichnen, wie es der brasilianische Soziologe Lísias Nogueira Negrão anmerkt und den ›Templo Guaracy‹ daher als eine »umbanda clean« bezeichnet, die schick und luxuriös für die Mittelklasse mit Bildungsniveau geschaffen wurde (vgl. Sanches 5.11.2007) und tagsüber (statt abends oder nachts) Zeremonien anbietet und zudem auf der Grundlage einer Vereinsstruktur aufgebaut ist und sich in einem naturnahen Ambiente mit dem Namen ›Espaço Mataganza‹ befindet, wo sich in der Gestaltung der Hütten und Häuser »mescla o rústico com o sofisticado«²⁹³ (Queiroz 2009). Die Mehrzahl der Umbanda-Häuser in Brasilien findet sich in den Armenvierteln der Peripherien von Großstädten und nicht in groß angelegten Landsitzen (bras.: sítios) mit wenig Anschluss an die öffentlichen Verkehrsmittel, zu denen die Gläubigen mit dem Auto angefahren kommen. Dem sei kritisch hinzuzufügen, dass sich das Gründungshaus des ›Templo Guaracy‹ in São Paulo-Stadt befindet und der Espaço Mataganza als später hinzugekommener Außenposten fungiert.

4.3.3.3.1 Pai Carlos Buby als Cultural Broker

Der aus Alagoas (einem nordöstlich gelegenen Bundesstaat in Brasilien) stammende und in seiner Kindheit mit seiner Familie nach São Paulo gezogene *Pai-de-Santo* Carlos Buby ist zu einem *Cultural Broker*, einem Vermittler von Religionen im Akt der Überbrückung und Verknüpfung zwischen Personen mit unterschiedlichem kulturellen Hintergrund bzw. einem Exporteur brasilianischer Religion, geworden (vgl. Hannerz 1996b, Welz 1996), weil er Ableger seines *Templo Guaracy* weltweit eröffnet hat. So verteilen sich Ableger seines Umbanda-Tempels in Brasilien über drei verschiedene Orte im Südosten des Landes in Cótia, São Paulo-Stadt und Campinas sowie weltweit über acht

293 das Rustikale mit dem Anspruchsvollen vermengt

Orte in der Schweiz, Österreich, Frankreich, Portugal, den USA und Kanada. Diese Standorte lokalisieren sich als offizielle Ableger vom *Templo Guaracy* in New York, Washington D. C., Santa Cruz/Kalifornien, Graz, Paris, Genf, Quebec und Sintra (vgl. *Templo Guaracy da Liberdade* 2019, Buby 2019a, *Templo Guaracy da Terra* 2019, Verein Casa de Guaracy, Temple Guaracy des Collines 2019, Buby 2019c).

«Quando pensamos em um Templo Umbandista no exterior, a primeira coisa que nos vem à mente é como uma tradição culturalmente complexa, como é a cultura afro-americana-brasileira, pode comungar com outros modelos culturais sem perder sua originalidade e sem violar a essência de outros povos. Afora o preconceito, a que este tema nos impele, é no mínimo curioso imaginar um Preto Velho incorporado em um médium Europeu, ou um Baiano em um Médium Norte-Americano, falando português com a »ginga« característica. [...]»

Portanto, cantar e dançar para a Natureza nunca foi um privilégio exclusivo de brasileiros e africanos. As nações indígenas Norte-Americanas há muito cultuam seus antepassados de maneira extraordinariamente digna. Seus rituais Sagrados, profundos e sutis, formataram em nossa Consciência o Amor pela Terra.» (Carlos Buby 2019b)

[Wenn wir an einen umbandistischen Tempel im Ausland denken, fällt einem zunächst ein, wie eine kulturell komplexe Tradition wie die afro-amerikanisch-indigene-brasilianische Kultur mit anderen kulturellen Modellen kommunizieren kann, ohne ihre Originalität zu verlieren und ohne die Essenz von anderen Völkern zu verletzen. Abgesehen von dem Vorurteil, zu dem uns dieses Thema antreibt, macht es zumindest neugierig, sich einen inkorporierten Preto Velho in einem europäischen Medium oder einen Baiano in einem nordamerikanischen Medium vorzustellen, der Portugiesisch mit seinem charakteristischen Akzent (ginga) spricht. [...]

Obwohl, das Singen und Tanzen für die Natur ist nie ein exklusives Privileg der Brasilianer und Afrikaner gewesen. Die indigenen, nordamerikanischen Völker haben ihre Vorfahren seit langem sehr würdevoll verehrt. Ihre heiligen Rituale, tief und subtil, prägten unser Bewusstsein für die Liebe zur Erde.]

Ein Beispiel der Neuerfindung von Traditionen ist das *Xiré*, das durch die Lehre des *Templo Guaracy* universalisiert worden ist und von *Mãe Habiba* übernommen wurde. Das *Xiré* ist ein Ritual, das wie in einem Kreislauf durch die vier Elemente Feuer, Erde, Wasser und Luft führt. Es beginnt mit dem Feuer, läuft über die Erde und das Wasser und endet bei der Luft. Es betont diese Bewegung oder ein »Unterwegssein oder Seins in der Natur« (Kreszmeier 2008:27), aber auch in der inneren Natur des Menschen und wird rituell zur Stärkung der eigenen essenziellen Mitte als eine Art Gleichgewichtssinn ge-

nutzt, indem es gesungen und meist auch dazu getanzt wird (ebd.:57,105). In dieser Sichtweise sortieren sich die Gruppierungen der spirituellen Entitäten der Umbanda in diese vier Naturgrundelemente. So setzen sie sich aus der Schar des Feuers der Pombagira/Exú, der Schar der Erde der *Pretas Velhas/Pretos Velhos*, der Schar der Luft der *Caboclas/Caboclos* und der Schar des Wassers der Marinheiras und Marinheiros zusammen (vgl. Merlin/anonymisiert im Interview mit Scharf da Silva, Graz, 18.5.16).

In den verschiedenen Umbanda- und Candomblé-Traditionen in Brasilien gibt es Bezüge der Gottheiten und spirituellen Entitäten zu den verschiedensten Naturkräften und das Ritual des *Xirês*. Aus dem Yorubá kommend, bedeutet dieses Wort »Drehung« bzw. Tanz, um die *Orixás* auf die Erde zu rufen. Das übliche *Xirê* ist die Lobpreisung von *Orixás* in einer bestimmten Reihenfolge, immer beginnend mit Exú, die sich an den Mythen und den darin erzählten verwandtschaftlichen Verhältnissen der *Orixás* ausrichtet und nicht nach Naturelementen. Die Vorstellung von vier Grundstrukturen der Natur hingegen ist typisch für die Guaracyesische Kosmologie. Robert Farris Thompson wählt z. B. die Zusammenstellung von Baum, Stein, Blut und Feuer (vgl. Farris Thompson 1993:33), Cléo Martins wählt *Orixás* der Mütter, Väter, des Wassers, Feuers, Luft, Bäume, Berge und Tiere (vgl. Martins 2010:25). Es ist zu vermuten, dass im Zuge der Transnationalisierung die regionale Eigenheiten des *Xirê* zugunsten universell verständlicher Strukturen aufgegeben und den neuen Begebenheiten angepasst werden, um für die lokalen Akteur*innen anschlussfähig zu sein, wie es Ingrid Kummels durch die Symbolik von Wurzeln erläutert:

»Glaubensvorstellungen und Organisationsformen werden dabei nicht in toto und einlinig von einem Ort an den anderen verpflanzt, sondern sind Gegenstand von mehrlinigen Aushandlungs-, Übersetzungs- und Vernetzungsprozessen über nationale Grenzen hinweg. Es entstehen dabei neue Formen der Wahrnehmung, der kulturellen Bedeutungszuschreibung und der sozialen Organisation, die Religionen restrukturieren. Die religiösen Praktiken werden in mehreren Hinsichten den Mobilitätsanforderungen des Reisens angepasst. Sie stützen sich u. a. auf interkulturell vermittelbare bzw. lesbare Botschaften, die über linguistische und kulturelle Grenzen hinweg Wurzeln zu schlagen vermögen.« (Ingrid Kummels 2011:363f.)

4.3.3.3.2 Eine humanistische und »unreligiöse« Umbanda

Der *Pai-de-Santo* Carlos Buby als der Begründer des Templo Guaracy hat eine eigene Guaracyanische Philosophie geschaffen, die auf den Einfluss seines *Caboclo* Guaracy zurückzuführen ist und eine »abordagem humanista,

universal, apolítica e não-religiosa.«²⁹⁴ (Walent 2010) einnimmt. Neben dieser apolitischen und humanistischen Ausrichtung wird die Angst vor magischen Handlungen abgeschafft. Carlos Buby grenzte sich bereits in Brasilien von der Vorstellung ab, dass Umbanda als Religion verteidigt werden müsse. Er bereitete die Umbanda anders auf, damit sie in andere Regionen der Welt exportiert werden konnte und bereits in Brasilien anschlussfähig an andere Formen des Denkens wie u. a. dem Humanismus sein konnte.

Dieser Grundtenor einer Beschreibung des ›Templo Guaracy‹ entstammt einer ausgiebigen Berichterstattung über Pai Buby als ›Erneuerer der Umbanda‹ in der Zeitung *Época* im November 2007 (vgl. Sanches 5.11.2007). Der Journalist und Sympathisant vom ›Templo Guaracy‹ Rodrigo Queiroz reflektiert die Aussagen dieses kritischen Zeitungsartikels auf seinem persönlichen virtuellen Blog und titulierte seinen Beitrag mit ›Templo Guaracy do Brasil e a internacionalização da umbanda«²⁹⁵ und führt dazu aus, dass die virtuellen Gesprächsrunden zu dem Schluss kamen, dass »aquela Umbanda que Pai Buby propunha era demasiadamente »chic«²⁹⁶, fora dos »padrões de simplicidade que a Umbanda manifesta ou coisa do tipo.«²⁹⁷ (alle Zitate Queiroz 2009). Verschiedene Forscher*innen schreiben der ›Guaracyesischen Philosophie‹ aus dieser Anschlussfähigkeit an ein säkulares bzw. in emischen Worten »unreligiöses« und »universelles« Weltbild einen ›New Age-Charakter zu (vgl. Nogueira Negrão 2007, zitiert nach Sanchez, Teisenhoffer 2015, Bahia 2017:50f.).

»É a idéia do medo do feitiço, tão freqüente nos terreiros, que Buby procura afastar de seus rituais. »Não negociamos com Deus. Não acreditamos que os orixás sejam responsáveis pelo sucesso ou fracasso de alguém«, afirma. A nova leitura da crença feita por esse pai-de-santo, somada à administração moderna, pode atrair novos seguidores para a religião. »No futuro, quase todos os pais-de-santo serão como ele«, diz o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva.« (Mariana Sanches 5.11.2007)

[Es geht um die Idee der Angst vor Zauberei, der in den *Terreiros* so häufig vorkommt, die Buby aus den Ritualen zu verbannen versucht. »Wir handeln

294 »Recentemente consolidou os principios que deram origem a Filosofia Guaracyana, usando uma abordagem humanista, universal, apolítica e não-religiosa.«/Vor kurzem hat er [Pai Carlos Buby] die Prinzipien, aus denen die Guaracyanische Philosophie hervorging, unter Verwendung eines humanistischen, universellen, unpolitischen und nichtreligiösen Ansatzes konsolidiert (Walent 2010).

295 Der Templo Guaracy aus Brasilien und die Internationalisierung der Umbanda

296 diese Umbanda, die Vater Buby vorschlug, zu »schick« war.

297 außerhalb der »Standards« der Einfachheit, mit der die Umbanda sich zeigt oder etwas dergleichen.

nicht mit Gott. Wir glauben nicht, dass die Orixás für den Erfolg oder Misserfolg von jemandem verantwortlich sind«, bestätigt er. Die neue Lesart des Glaubens, der von diesem *Pai de Santo* ausgeht und durch eine moderne Organisation erweitert wurde, kann neue Anhänger für die Religion gewinnen. »In Zukunft werden fast alle Pai-de-Santo wie er sein«, sagt der Anthropologe Wagner Gonçalves da Silva.]

Terra Sagrada ist mit dieser Geschichte verflochten, hat sich nach ihrer Gründung 2006 jedoch von diesem weltweit operierenden Netzwerk getrennt. *Mãe Habiba* erklärt dies derart:

»Tatsächlich war die Phase, in der Pai Buby die Guaracianische Philosophie begründete und in Grundsätzen verschriftlichte, auch die Phase meiner Ablösung vom Hause Guaracy. So war der erste Punkt des damaligen Guaracianischen Manifests: ›Somos Monotheistas‹. Also wir sind Monotheisten. Diesen und manch anderem Punkt konnte ich weder zustimmen noch folgen. Es war der Zeitpunkt der Eigenständigkeit gekommen, der – auch das will ich sagen – in gewisser Weise von Pai Buby schon länger erahnt war. Nicht nur einmal hat er mich im Scherz Mãe Habiba genannt, obwohl ich weder Rang noch Namen hatte und er hat mir in der Führung und Begleitung der deutschsprechenden Gruppe von Anfang an grosse Autonomie und Vertrauen geschenkt hatte.« (Astrid Kreszmeier, Mãe-de-Santo von Terra Sagrada, im virtuellen Gespräch mit Inga Scharf da Silva, 8.7.2019)

4.4 Wissensflüsse

Es geht bei dieser Migration einer afroamerikanischen Religion wie der Umbanda ins deutschsprachige Europa um die Migration von Menschen, die ihre Traditionen und Werte mit sich bringen, aber auch um die Migration von oral tradiertem Wissen, das, wie im Fall von *Terra Sagrada*, entkoppelt von den Lebensgeschichten seinen Weg von Brasilien nach Mitteleuropa findet. Auch in der afrobrasilianischen Religionsgeschichte ist es mehrmals vorgekommen, dass Europäer*innen ihren Weg in die Candomblés und Umbandas von Brasilien gefunden haben, z. B. Gisèle Omindarewá Cossard oder Pierre Fatumbi Verger, welche von Frankreich nach Brasilien migriert sind.

4.4.1 Religiöse Felder: Verflechtungen und Grenzziehungen

»É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à idéia de Deus. Mas o caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci.«
(Oswald de Andrade | Manifesto Antropófago 1928)

[Wir müssen von einem tiefen Atheismus ausgehen, um zu einer Vorstellung von Gott zu gelangen. Aber der Karibe hatte das nicht nötig. Denn er hatte Guaracy.]

Während sich die Umbanda in Brasilien historisch in einem Mediumistischen Kontinuum (vgl. Ferreira de Camargo 1961) zwischen dem Candomblé und dem Kardezismus (vgl. Kleinhempel/Scharf da Silva 2019) verortet und in einem darüber hinausgehenden religiösen Feld zu anderen Glaubensrichtungen²⁹⁸, sind die religiösen Ränder der Umbanda in Mitteleuropa andere.²⁹⁹

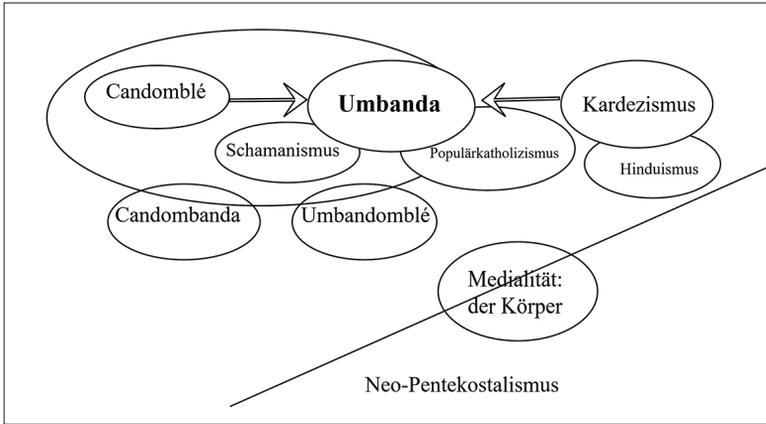


Abb. 30 Das mediumistische Kontinuum in Brasilien, ISdS, 2017

Diese Grenzziehungen der Umbanda im deutschsprachigen Raum Europas sind in einem religiösen Feld angesiedelt, die ich im Humanismus/Atheismus, Buddhismus, Candomblé, Christentum und Schamanismus sowie in einer Grenzüberschreitung zur Psychologie sehe.

²⁹⁸ Vgl. ›Stand der Forschung‹ im ersten Kapitel.

²⁹⁹ Ich habe mich erstmals mit diesem Thema der religiösen Felder der Umbanda im Kontext des von Eva Spies angeleiteten Panels »Relationalität religiöser Traditionen in Afrika« und ihren Diasporas auf der Jahrestagung »Religionen – Medien, Materialität, Methoden« der Deutschen Vereinigung der Religionswissenschaftler (DVRW) mit einem Redebeitrag »fields/space/mediality. Religious Relationality of Space and Mediality in the African Diasporas of the Umbanda in Brazil and in Central Europe«, die vom 13.–16. September 2017 in Marburg stattfand, auseinandergesetzt.

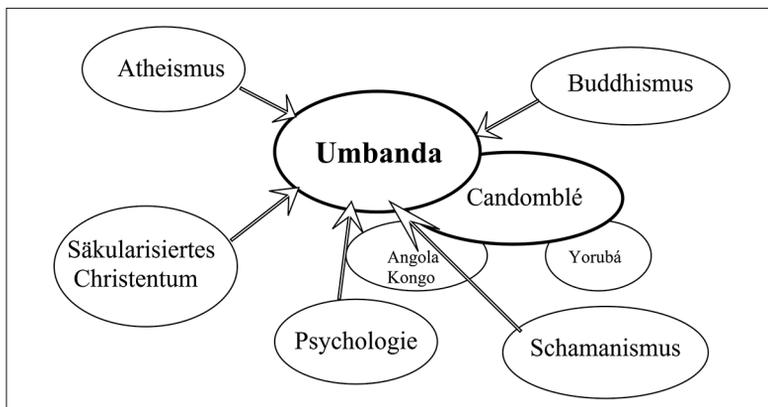


Abb. 31 Mediumistisches Kontinuum der Umbanda im deutschsprachigen Europa, ISdS, 2017

Die religiöse Akteurin Charlotte Betula/anonymisiert der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* verdeutlicht diese Inserierung in einem religiösen Feld folgendermaßen an ihrem eigenen Leben:

»Ich bin, als ich 18/19 Jahre alt war und genau gleich, nachdem die Mauer aufgemacht wurde, zu den Hare Krishnas gegangen und bin jahrelang eine Hare Krishna gewesen. Ich wurde dort zur Vegetarierin und habe ein paar Jahre ausschließlich rote Kleidung getragen. In dieser Gruppe wurde viel getanzt und gesungen. Es war für mich wie eine Wiedergeburt. [...]

Später, als ich in etwas Mitte dreißig war, hatte ich eine buddhistische Phase. Was mich gelockt hat, ist der tibetische Bön, die Urreligion der Tibeter, bevor der Buddhismus kam. Das ist eine Art mongolischer Schamanismus, wo auch inkorporiert wird. Das heißt: Nicht alle inkorporieren, wie in unserer Umbanda-Gruppe, sondern bei denen, bei denen es sich zeigt. Das sind die Menschen, die sonst für verrückt gehalten werden – dort sind es dann die, die inkorporieren. [pausiert, denkt nach.] Man hätte in eine Gemeinschaft eintreten müssen, die geschlossen für sich lebt. Und eigentlich bin ich eine Tempelbewohnerin! Aber: Du wirst einfach keine von denen, Du bleibst die Europäerin.« (Charlotte Betula/anonymisiert, Filha-de-Santo, Ekede der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Potsdam, 27.4.2016)

Ich beschreibe damit nicht, wie die religiösen Felder in Brasilien und in der Schweiz, Österreich und Deutschland generell konstituiert sind, sondern welche Weltanschauungen in Relation zur geistigen Prägung der Akteur*innen der Umbanda von Wichtigkeit sind.

In Europa fallen die sehr markanten Prägungen des Kardezismus für die brasilianischen Umbandist*innen weg, da die religiöse Landschaft von anderen Religionen geprägt ist. In Berlin sind es (wie in Brasilien) durch die Präsenz des *Ilê Axé Obá Sileké* von Murah Soares als Babalorixá Muralesimbe auch der *Candomblé*, aber nicht der Kardezismus, mit dem sich die Berliner Akteur*innen auseinandersetzen. So kommt das Wort ›Caridade‹ zur Bezeichnung von karitativen Handeln als klar kardezistischen Terminus bei den deutschen Akteur*innen nicht vor, bei den brasilianischen Akteur*innen in Berlin aber schon (Feldnotiz vom 27.11.2016/*Gira de Preto Velho* in Schöneberg, Berlin). Nach meiner Erfahrung kennen die meisten deutschen religiösen Akteur*innen der Umbanda in Berlin weder den Einfluss des Kardezismus auf die brasilianische Umbanda noch dessen Existenz als Glaubensrichtung und zwei in Berlin kardezistisch arbeitende Zentren – den ›Studienkreis Allan Kardec Berlin e. V.‹ und ›Saja, Studien- und Arbeitsgruppe Joanna de Angelis‹, die von brasilianischen Migrant*innen begründet wurden (vgl. Studienkreis 2021, Saja 2021³⁰⁰). Diese Differenz an Kenntnissen wird in persönlichen Gesprächen (vor allem im Sprachgebrauch und der damit verbundenen religiösen Vorstellungswelt) im religiösen Alltag der *Giras* (der Rituale) ersichtlich, wenn mitteleuropäische und brasilianische Umbandist*innen aufeinandertreffen.

Im Gegensatz zur griechischen Götterwelt und den modernen Hexen (vgl. Hegner 2019), die als religiöse Praxis durch den Bruch in der Tradition entweder ganz verschwunden sind oder in der Moderne altes Wissen neu reaktivieren mussten, wurden die afrobrasilianischen Religionen trotz immenser Schwierigkeiten im kolonialistischen System der Amerikas und den sozialen Veränderungen in der Moderne durchgängig von Generation zu Generation überliefert und haben bis heute überdauert.

Die Akteur*innen von *Terra Sagrada* wurden aufgrund ihrer sozialen und religiösen Sozialisation in den unterschiedlichen Ländern wie der Schweiz, Österreich und Deutschland unterschiedlich geprägt. So sind fast alle österreichischen Akteur*innen des *Ilê Axé Oxum Abaló* über die Familie, die Ortsgemeinden und die Schule katholisch sozialisiert worden, da über 60 % der Bevölkerung in Österreich der römisch-katholischen Kirche angehören (vgl. Koch/Tran-Huu 2019:7). Die meisten Berliner Akteur*innen sind im Gegensatz dazu durch »nicht-religiöse Sinnsysteme (wie z. B. Literatur und Wissenschaft)« (Christoph Kleine, zitiert durch Wagenseil 23.2.2016) oder protestantisch geprägt worden und einige im späteren Leben als Jugendliche oder junge Erwachsene mit dem Buddhismus in Berührung gekommen.

300 Saja ist in Berlin Charlottenburg tätig und Mitglied der Deutschen Spiritistischen Vereinigung (DSV). Die Veranstaltungen finden abwechselnd auf Portugiesisch (dienstags) und auf Deutsch (donnerstags) statt.

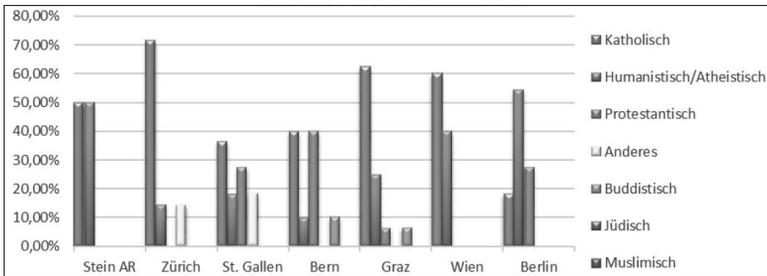


Abb. 32 Religiöse Sozialisation der religiösen Akteur*innen des *Ilê Axé Oxum Abalô*. Stichprobe einer statistischen Erhebung auf der Grundlage von standardisierten Fragebögen, ISdS, Juni 2018

Die Stichprobe meiner 2018 erstellten Statistik unter den Mitgliedern von *Terra Sagrada* ergab, dass 52% katholisch, 30% humanistisch/atheistisch, 20% protestantisch, 5% umbandistisch und 4% buddhistisch sozialisiert worden sind, wobei einige eine Mehrfachprägung durch ihr Elternhaus erhalten haben. Es mag ein Zufall sein, dass der *Templo Guaracy*, die brasilianische Matrix von *Terra Sagrada*, sich als »humanistisch und nicht-religiös« bezeichnet, aber es fügt sich dennoch in dieses säkulare Umfeld ein. Keiner der religiösen Akteur*innen ist jüdisch oder muslimisch sozialisiert worden.

Berlin ist nicht gleich Deutschland, da 70% der Einwohner von Berlin sich als Atheist*innen bezeichnen (vgl. Heinrichs 2018). 55% der Stichprobe meiner statistischen Umfrage der Berliner Akteur*innen der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* sind humanistisch bzw. atheistisch geprägt (und auch 40% der Mitglieder der *Gira* Wien). Es könnte vielleicht vermutet werden, dass die meisten Akteur*innen aus der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik (DDR) kämen, weil dort der Atheismus von der politischen Obrigkeit verordnet wurde, doch dem ist nicht so: Die Mehrzahl der Mitglieder stammt aus der ehemaligen Bundesrepublik Deutschland (BRD), wo seit 1919 Religionsfreiheit gilt (Artikel 4 des Grundgesetzes) und wohnt in den ehemaligen West-Berliner Bezirken Spandau, Wilmersdorf, Wedding, Zehlendorf, Kreuzberg, Neukölln und Tempelhof. Nur eine neu nach Berlin Zugezogene wohnt in Treptow, einem Bezirk aus dem ehemaligen Ostberlin.

Teil dieser religiösen Moderne der Mitglieder von *Terra Sagrada* ist auch die Integration der Vorstellung eines paradoxen »atheistischen Pilgertums«, wie der Spaziergangsforscher Bertram Weisshaar seine Idee eines sogenannten »Denkwegs« als »(um)weltlicher Pilgerweg« um ein atheistisches bzw. ein weltliches Konzept in Abgrenzung zu einem religiösen Weg erweitert (vgl.

Weisshaar 2016)³⁰¹. Helmut Eberhart wirft in seinem Buchbeitrag über Pilgerstudien im deutschsprachigen Europa die grundsätzliche Frage auf »could pilgrimages any longer be religious at all?« (Eberhart 2015:121). Weisshaar betont dennoch mehrmals, dass es sich bei seiner Idee nicht um eine religiöse Praxis handelt³⁰² und »insofern also kein eigentlicher Pilgerweg« ist. Weisshaar verwendet die Begrifflichkeit des Pilgerns, obwohl die Abkehr vom Religiösen offensichtlich ambivalent ist, weil sie für ihn eine Sinnlichkeit beinhaltet, die ein »zugleich oft vernachlässigter Zugang ist zum Verständnis der Welt« (alle Zitate Weisshaar 2016:9f.). Interessant für die vorliegende Untersuchung ist die Idee dieses alternativen Pilgerwegs vor allem, weil sie von einigen der Umbanda-Akteur*innen in Berlin gelesen wird und ihre Lebenswirklichkeit zwischen einer atheistischen Prägung und einer neureligiösen Ausrichtung des Lebens widerspiegelt. Ich möchte diesen ethnographischen Einblick in die Lebenswirklichkeit der religiösen Akteur*innen als einen Beitrag verstanden wissen, Globalisierung nicht nur als eine übergeordnete Kategorie für weltweit verbindende Momente von menschlicher Praxis zu erfassen, sondern auch als eine lokal erforschte Wirklichkeit an Bedeutungen und Motivationen ihrer Beteiligten. Die Ethnologie wird in diesem methodischen Ansatz als »deeply local character of meaning« (Matory 2005:3) verstanden. Mir ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Studie des Spaziergangsforschers Weisshaar exemplarisch von mir ausgesucht wurde, um mein Argument der Präsenz von Nicht-Religion zu verdeutlichen und nicht, weil es ein zu lesendes Buch für Umbandist*innen sei.

Anknüpfend u. a. an die Kenntnisse der Wanderstudie von 2014, dass jeder dritte Bundesbürger in Deutschland gelegentlich oder regelmäßig wandert, von denen ein Prozent religiöse oder spirituelle Gründe angeben und 75 % aussagen, dabei Natur erleben zu wollen, setzt er diese Idee eines Denkwegs als Wanderweg durch ganz Deutschland um. Diese Art des Gehens, die über ein »Spazierwissen« zu Erkenntnissen über eine ökologische Nachhaltigkeit und Veränderungen im Alltag beitragen soll, bewegt sich »zwischen dem Fernwandern und dem Pilgern« und drückt eine Unzufriedenheit mit dem eigenen Leben aus, »selbst scheinbar unentrinnbar mit dieser ökonomisierten und technisierten Welt verstrickt zu sein« (alle Zitate Weisshaar 2016:8,11).

301 Diese Idee des Denkwegs findet ihre Umsetzung in einem Buch, aber auch in einer virtuellen Plattform als Form der Vernetzung von Interessenten (vgl. Weisshaar 2019, Weisshaar/Rhode 2019).

302 »Wer in dieser Bewegung und Verfasstheit über eine Ethik des Genug und eine Vorstellung vom enkeltauglichen Leben nachdenkt, kommt auch ohne Religion aus. Ebenso sind Gurus oder Räucherstäbchen hierbei nicht nötig.« (Weisshaar 2016:12)

»Da liegt der Wunsch nahe, nach einfachem Unterwegssein, nach intensiver Landschaftserfahrung, Wind und Wetter und ureigene körperliche Bedürfnisse zu spüren, dabei Stille, Weite und Zivilisationsferne zu erleben, ebenso das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung durch Spüren und Erweitern der eigenen körperlichen Grenzen, nach Selbstüberwindung, der Wunsch, sich fremden Situationen auszusetzen, sich vorübergehend frei zu fühlen von alltäglichen Rollen und Verpflichtungen – all das stellt sich auch auf dem Denkweg ein. Versprochen! Denn dazu bedarf es nicht notwendig eines besonders historischen, ausgeprägt religiösen oder zertifizierten Weges. Die wichtigste und beinahe einzige Voraussetzung für all diese Motive ist jene, dass man eben tatsächlich aufbricht und geht und geht und geht . . . , und hierbei das, was einem begegnet, für eine Auseinandersetzung mit sich selbst nutzt. [...] Das Wandern ermöglicht vorübergehend, einen anderen Lebensstil zu leben neben seinem eigentlichen Leben, das man nicht sogleich gänzlich aufgeben muss.« (Bertram Weishaar 2016:11)

Weishaar knüpft hier (vielleicht unbewusst) an eine Idee des ›spirituellen Tourismus‹ an, der wie der ›atheistische Denkweg‹ eine zeitlich begrenzte Unterbrechung des normalen Lebens und keine völlige Neustrukturierung des Alltags erfordert. Die menschliche Sehnsucht oder Wunsch, welche hinter beiden Formen von Wanderschaft und Unterwegssein mit einem seelischen oder intellektuellen Beweggrund stehen, ist die Begegnung mit anderen Menschen und der Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung des eigenen Selbst, also einer Art Entgrenzung vom durchstrukturierten Alltag. Oder in den Worten von Helmut Eberhart: »What linked these activities to more traditional religious travels was both a quest for community and a search for an authentic self.« (Eberhart 2015:121).

Darüber hinaus ist der Bezug zur Natur in dieser als Netzwerk im mitteleuropäischen Raum Europas agierenden spirituellen Gemeinschaft von *Terra Sagrada* von großer Bedeutung. Umberto Eco bringt diese religiöse Vorstellungswelt in den Beschreibungen von »zurück zur Natürlichkeit«, »Glaube an die Tradition« oder einer »Sprache der Naturgeister« für die brasilianische Umbanda in seinem Roman des ›Foucaultschen Pendels‹ ebenso zur Sprache:

»Wer lebt in der Vergangenheit? Sie, die Sie diesem Lande die Greuel des Jahrhunderts der Industrie und der Arbeitermassen schenken wollen, oder ich, der sich wünschte, unser armes Europa fände zurück zur Natürlichkeit und zum Glauben dieser Sklavenabkömmlinge! [...]

»Seit wann bin ich eine Europäerin?« »Es kommt nicht auf die Hautfarbe an, entscheidend ist der Glaube an die Tradition. Um einem vom Wohlstand paralysierten Abendländer die Fähigkeit

zur Erwartung wiederzugeben, müssen diese hier zahlen, vielleicht auch leiden, aber sie kennen noch die Sprache der Naturgeister, der Lüfte, der Wasser, der Winde ...« »Ihr beutet uns ein weiteres Mal aus.«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989 [1988]: 220)

Dieser alternative Umgang des Menschen mit der Natur steht für Astrid Kreszmeier in ihrer Funktion als Psychotherapeutin im Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit und ist auch Teil ihrer Ausrichtung als *Mãe-de-Santo*. Ihr geht es dabei nicht um eine Fokussierung auf eine Anthropologisierung und Individualisierung der religiösen Transzendenzvorstellungen, wie es die seit den 1970er Jahren sich verwirklichende subjektive Wende mit ihrer ›Rolle am Selbst‹ in der zeitgenössischen Spiritualität suggeriert (vgl. Koch/Tran-Huu 2019:8f., Hero 2010). »Wo ehemals eine Transzendenz angesiedelt war, rückt nun das Selbst, das sich durch Psychotechniken vervollkommenet.« (Koch/Tran-Huu 2019:8).

Die Stichprobe meiner statistischen Erhebung von 2018 verdeutlicht, dass sich *Terra Sagrada* durchaus in diesem spirituellen Feld befindet, das diese Art von Subjektivierung religiöser Phänomene pflegt. So verweisen 50% der Befragten als Grund für ihre Zugehörigkeit zur Umbanda auf ihren Wunsch nach einer Selbsterfahrung in der Natur, 43% suchen nach einem Weg zur Selbsterkenntnis. In meinem siebenblättrigen Fragebogen legte ich einen besonderen Fokus auf die Kategorie der Heilung an: 82% der teilnehmenden Befragten geben an, dass für sie die Suche nach Heilung ein Grund ist, in der *Terra Sagrada* aktiv zu sein, davon betonen 64% die kollektive sowie 52% die individuelle Heilung. Ich möchte an dieser Stelle zwei kritische Überlegungen zu diesem Umstand einwerfen, die sich nicht nur aus dem anonymen Fragebogen, sondern auch durch meine eigenen empirischen Beobachtungen ergeben. Erstens scheint mir die Frage nach der Verwendung einer spezifischen Sprache und den dazugehörigen Begriffen von größter Wichtigkeit zu sein. So scheint es unter den religiösen Akteur*innen eine eindeutige und starke Ablehnung von Themenkreisen zu geben, die politisch, aktivistisch und kritisch sind (wie z. B. der von mir nachgefragte ökologische Aktivismus) und sich eben dieser rationalen Termini bedienen. Dies verdeutlicht sich mir in der Diskrepanz einer hohen Zustimmung von 64% für kollektive Heilung und nur 14% für einen ökologischen Aktivismus. So erklärt Rosi Braidotti die Rückkehr von Religionen in den Lebensalltag der Menschen und den damit verbundenen Kampf der Kulturen des dritten Jahrtausends als Resultat von »gescheiterten Versprechen« der Moderne, die zwar zur Abkehr von explizit politischen Themen und zu einer Hinwendung zu spirituellen Interessen geführt haben, die aber dennoch gesellschaftspolitisch relevant sind, da mit ihnen Debatten über ethische Werte und religiöse Normen zugenommen haben:

»The contemporary public debate shows a decline of interest in politics, whereas discourses about ethics, religious norms and values triumph. [...]

Nietzsche's claim rings hollow across the spectrum of contemporary global politics: God is not dead at all. The monotheistic view of the Divine Being merely slipped out the back window during the passionately secularized second half of the 20th century, only to return through the front door with the failed promises of modernization and the clash of civilizations in the third millennium.« (Rosi Braidotti 2008:2)

Es geht diesen Menschen vielmehr um eine strukturelle Veränderung der gesellschaftlichen Räume, die sie in ihrem Alltag des Berufs, der Schule und im sozialen Umfeld anstreben. Dazu passt auch ihre Motivation, sich in der *Terra Sagrada* einweihen zu lassen (und nicht einer anderen afroamerikanischen Religion), dass die Naturerfahrungen und Naturverbundenheit zentral ist (63 %). So gibt es in *Terra Sagrada* der aktuellen Stichprobe meiner Umfrage zufolge Berufsfelder der religiösen Akteur*innen, die mehr vertreten sind als andere, nämlich solche, die sich mit Heilung und dem Wohl von Menschen wie Gesundheitswesen, Coaching, Therapie, Psychologie befassen und die einen Kontakt zur Natur mit einbeziehen. Auch in anderen Ländern der Welt haben sich Umbanda-Gruppen, die keine direkte verwandtschaftliche Beziehung zu brasilianischen Familien haben und nicht in den individuellen religiösen Sozialisationen angelegt sind, in diesem überschneidenden Netzwerk von Religion und Psychologie bzw. Psychotherapie entwickelt, z. B. in Kanada (vgl. Meintel/Hernandez 2013).

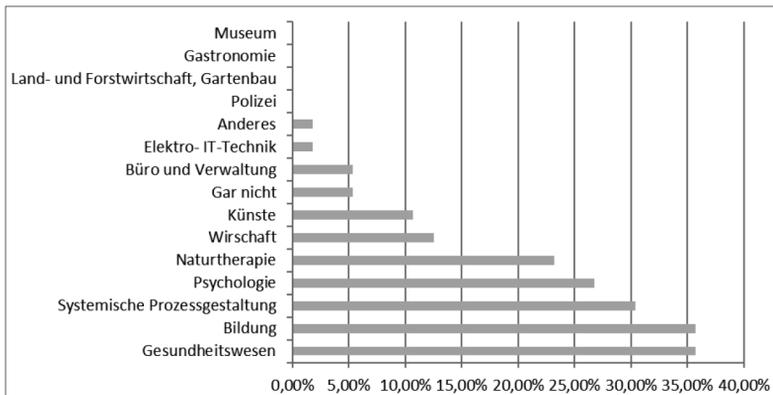


Abb. 33 Berufliche Tätigkeiten der religiösen Akteur*innen im *Ilê Axé Oxum Abalô*. Stichprobe einer statistischen Erhebung auf der Grundlage von standardisierten Fragebögen, ISdS, Juni 2018

»Ich bin durch meine Ausbildung zu Terra Sagrada gekommen, der systemischen Aufstellungsarbeit bzw. Therapie. Es waren die schamanischen Aspekte, die mich in der Umbanda angesprochen haben, als ich sie noch nicht kannte, die sich auch in der Aufstellungsarbeit finden. Wenn Du jemanden oder etwas in dich hineinlässt. Da gibt es immer wieder Angebote, die sehr direkt auf die rituellen Aspekte der Aufstellungsarbeit eingehen. Guni Leila-Baxa war eine meiner Lehrerinnen. Durch sie habe ich Malidona Somé und auch Habiba kennengelernt. Guni, Habiba und Alabé Cito boten ein Seminar über das Meer an. Weil ich Meeresbiologin bin, war das auch gleich eine Verbindung für mich, therapeutische Arbeit verbunden mit Natur. Da habe ich Habiba schätzen gelernt. Über diesen Einstieg bin ich zu den Naturforen gekommen. Und beim Waldforum bei Berlin habe ich Bettina kennengelernt, sie hat dort ein Mythenspiel angeboten. Bei Bettina war sofort ein ganz tiefes Vertrauen da, was ich ihr gegenüber empfind. Sie lud mich dann zu Giras von Terra Sagrada in Berlin ein.« (Vera Schmiedel, Filha-de-Santo und Cambona, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 11.7.2016)

Zweitens stellt sich die Frage, was unter kollektiver Heilung verstanden wird. Hier zeigt sich vielmehr die Form von Aktivismus als der Umstand des Bewusstseins, dass wir als Menschheit mit dem aktuell dominanten Umgang mit unserer natürlichen Umwelt keine Zukunft haben werden. Denn dieses im religiösen Kontext eingebundene aktivistische oder philosophische Engagement der Mitglieder von *Terra Sagrada* für eine Humanökologie oder das Streben nach einem anderen, ontologischen Verhältnis vom Menschen zur Natur bzw. der im Plural verstandenen Naturen im Sinne einer Öko-Theologie (vgl. Usarski 2013) gibt es durchaus, nur eben nicht durch explizit politische Aktionen. Dass religiöse Bewegungen heutzutage als gesellschaftspolitische Akteure agieren und zu einem post-säkularen Konzept einer Politik der Befreiung beitragen, ist nicht einzigartig für das *Ilé Axé Oxum Abaló*, sondern exemplarisch (vgl. Walzer 1969[1965]).

Außerdem sagt eine einmalige Befragung nur etwas über einen Ist-Zustand und nichts über einen Wandel des Denkens und Wahrnehmens durch eine Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft aus, wie es auf einer religiösen Ebene in der Entwicklung mit den eigenen spirituellen Entitäten und den *Orixás* sowie auch als gesellschaftspolitisch agierender Mensch zentral in dieser spirituellen Praxis ist. So wäre es interessant, den gleichen Fragenkatalog von 2018 etwa in zehn Jahren noch einmal einzusetzen. Denn nun aus diesen oder anderen statistischen Daten zu schlussfolgern, dass sich Menschen von der politischen Welt abwenden, ist zu kurz gefasst.

4.4.2 Fremdes Wissen: Aneignung und Anschluss

»Werden wir fertige Symbole, gewachsen auf exotischem Boden, durchtränkt mit fremden Blut, gesprochen in fremden Zungen, genährt von fremder Kultur, gewandelt in fremder Geschichte, anziehen können wie ein neues Kleid? Ein Bettler, der sich in königliches Gewand hüllt; ein König, der sich als Bettler verkleidet? Ohne Zweifel, es ist möglich. Oder gibt es in uns irgendwo einen Befehl, keinen Mummenschanz zu treiben, sondern vielleicht sogar unser Gewand selbst zu nähen?« (Carl Gustav Jung 2014:20)

Die Frage zu beantworten, ob und wie die Akteur*innen von *Terra Sagrada* an ein antikoniales Wissen der brasilianischen Umbanda- und Candomblé-Häuser andocken, ist nicht leicht. Auch wenn 88 Mitglieder eine relativ überschaubare Gruppe an Menschen sind, muss doch betont werden, dass sie heterogen in Bezug auf ihre kulturelle Verortung und ihr Interesse für bestimmte Länder und Kontinente sind. So fühlen zwar 29% der ermittelten Stichprobe der befragten Mitglieder von *Terra Sagrada* eine Verbundenheit zu afrikanischen Ländern, aber nur 19% zu Brasilien. Einige befassen sich durch die Religion vermittelt mit kolonialen Zuschreibungen und einer kritischen

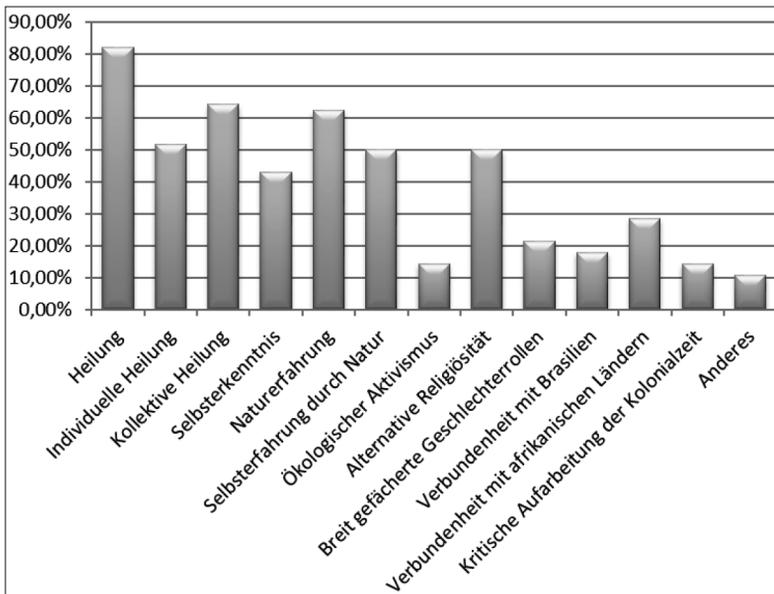


Abb. 34 Anliegen der religiösen Akteur*innen für die Einweihung in die *Terra Sagrada*. Stichprobe einer statistischen Erhebung auf der Grundlage von standardisierten Fragebögen, ISdS, Juni 2018

Aufarbeitung der Kolonialzeit (14%), bei den meisten steht dagegen der Zugang zu Naturphänomenen (63%) und den damit im Zusammenhang stehenden Emotionen wie Zugehörigkeit und Gemeinschaft (25%) im Mittelpunkt.

Für 50% der Befragten ist *Terra Sagrada* als alternative Religiosität von Bedeutung, für 21% sind es breit gefächerte Geschlechterrollen. Wichtig ist, dass diese Fragen nach gesellschaftlicher Verantwortlichkeit der europäischen Kolonialgeschichte aufgeworfen werden, indem die leitende *Mãe-de-Santo* Habiba sie anregt. Interessant ist auch die Diskrepanz von 10% zwischen den Kriterien der Gesellschaftskritik als Motivation (4%) und der kritischen Aufarbeitung der Kolonialzeit (14%) als Anliegen, was ich als eine Erhöhung einer Wahrnehmung durch die Teilnahme in dieser spirituellen Gruppe werte. So reflektiert die religiöse Akteurin Konstanze Thomas der *Gira* St. Gallen von *Terra Sagrada* die tiefer liegende Bedeutung der Umbanda im deutschsprachigen Raum in ihrem eigenen Blog:

»Ist Initiation nicht etwas aus einer vergangenen Zeit oder was es nur bei Naturvölkern gibt? Kann jemand in eine Tradition eingeweiht werden, in dessen Kultur sie nicht aufgewachsen ist? Ist es nicht ein esoterischer Egotrip oder wozu kann uns das hier gesellschaftlich dienen? Und wovon sprechen wir genau, wenn wir göttlich oder heilig oder spirituell sagen? Dies sind Fragen, die es sich lohnt zu stellen, wenn wir in unserer Gesellschaft von initiatorischen Prozessen sprechen.« (Konstanze Thomas 2019, Makota und Kekerê der Gira Stein im Ilê Axé Oxum Abalô)

Mir scheint es auch ein berechtigtes, jedoch von außen an das religiöse Feld herangetragenem Interesse einer universitären Wissenschaftlichkeit, Funktionen und Sinnstiftung für das Tun finden zu wollen. Ich wäre keine Ethnologin, wenn ich dem nicht zustimmen würde – aber ich möchte anmerken, dass es durchaus auch ein gangbarer Weg ist, bei sich selbst als Gemeinschaft und den eigenen Befindlichkeiten anzufangen und bei Aufgaben der religiösen Praxis für die mitteleuropäischen Gesellschaften als bei übergeordneten Anliegen wie einer Dekolonialisierung von Spiritualität und Wissensproduktion. Diese Dekolonialisierung im Denken kann lediglich als ein Prozess aufgefasst werden, der sich in einer jahrelangen Auseinandersetzung der religiösen Akteur*innen mit ihrer Religion vollziehen kann. Ich möchte dabei betonen, dass auch die europäischen religiösen Akteur*innen des *Ilê Axé Oxum Abalô* in diesem Prozess der Aneignung und Einverleibung fremden Wissens und Traditionen aus Afrika und Brasilien durch ihre Anwesenheit, Lebendigkeit und auch Deutung Teil der weltweit verstreuten Umbanda werden und nicht als Gäst*innen von außen anzusehen sind, weil nur die brasilianischen religiösen Akteur*innen als authentisch klassifiziert werden. Die religiöse Akteurin Manuela Bazzana der *Gira* Stein beschreibt in ihren Worten aus emischer Sicht heraus diesen Bewusstseinsprozess der Umbandist*innen:

»Also ich glaube, es hat was damit zu tun, die Motivation am Anfang ist ja vielleicht wirklich so: Ich tue es mal für mich. [...] Und auf einmal merkst du: Wow, da geht es um ganz andere Zusammenhänge, da geht es um viel größere Zusammenhänge. Und das öffnet sich dann immer mehr. Da geht es auf einmal um die Gesellschaft und dann wirklich die ganze Welt und dann das ganze Universum. So. Das ist meistens der Prozess, den die Filhos, das nehme ich halt wahr, mitmachen.« (Manuela Bazzana, *Filha-de-Santo borilada, Yabacé, Cambona der Gira Stein von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 14.8.2014*)

Angesichts der spirituellen Gemeinschaft des *Ilé Axé Oxum Abalô* stellt sich die Frage, was Menschen motiviert, Wissen außerhalb ihrer eigenen kulturellen und religiösen Sozialisation zu suchen, und darüber hinaus mit Signe Howell zu fragen, wie sie dieses fremde Wissen an ihre eigenen lokalen Bedürfnisse anpassen; »borrowing of alien knowledge and its adaptation to local needs« (Howell 1995:165). Howell vermutet, dass es sich auf der einen Seite durchaus um eine arrogante Aneignung religiöser Praktiken aus anderen Kulturen handeln könnte, um eine eigene spirituelle Leere zu füllen, schließt aber auch das Gegenteil nicht aus, dass die wahrgenommene Kreativität der fremden Kultur bei westlichen Anhängern (»western followers«) eine Resonanz erzeugt, die sie von ihren eigenen Werten Abstand nehmen lässt.

»...the explosion in the numbers of western followers of various Eastern and primitive mystical religious practices could arguably be construed as an arrogant western appropriation to suit their needs. But one could argue for the reverse: that foreign objects, creativity, and deeper understanding provoke resonances that challenge those of the West so profoundly as to dislocate existing values.« (Signe Howell 1995:170)

Ich glaube, dass es in unserer Gesellschaft nicht unbedingt an Werten fehlt, da wir sowohl humanistische als auch christliche Werte haben. Es besteht vielmehr ein Mangel an spiritueller Praxis, einhergehend mit einem fehlenden Selbstverständnis, spirituelle Räume in unseren Alltag zu integrieren. *Iya Habiba* unterstreicht diese seelische Lücke als einen grundsätzlichen Mangel an Spiritualität im mitteleuropäischen Raum:

»[...] ich glaube, wir [Mitteleuropäer*innen, Anm. ISdS] sind zwar ganz bestimmt gut versorgt mit medizinischen Strukturen, mit sozialen Strukturen, mit psychologischen Strukturen, aber womit wir nicht so sehr versorgt sind, sind spirituelle Räume, das Verständnis von spirituellen Räumen – und auch einem heilerischen Verständnis, das über das Psychologische hinausgeht, das z. B. auch die Außenwelt mit einbezieht oder andere Dimensionen des ganzheitlichen Daseins.

Hier setzt Terra Sagrada an oder hier ist Terra Sagrada gelandet.« (Astrid Habiba Kreszmeier, *Mãe-de-Santo von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011*)

Entgegen der Annahme, dass diese neuen Wege globaler Ausbreitungen von Religionen die bereits bekannten Pfade imperialeristischer Ausbreitungen im Sinne einer Enteignung immateriellen Kulturguts von Religionen der Kolonialzeit annehmen, bewegt sich die zeitgenössische Globalisierung nicht einseitig von einem selbsternannten »Zentrum« der »Ersten Welt« zu einer passiven außereuropäischen »Peripherie« (Csordas 2009:3) der »Dritten Welt«, sondern multidirektional (ebd.:4).

»We can think of this either in a kind of world-as-neural-network image in which religious manifestations can issue from any node and proceed in any direction or in a kind of postmodern free-floating dandelion seeds in the breeze of the cultural imaginary.« (Thomas Csordas 2009:4)

Die religiösen Wissensflüsse fließen heutzutage als eine Art von Reglobalisierung – einer »return globalization« (vgl. Csordas 2009:6) – in einer Gegenbewegung von den weniger dominanten zu den sogenannten westlichen Ländern der Welt (vgl. Howell 1995:165). Es stellt sich in diesem diskursiven Kontext die Frage, ob es problematisch ist, dass *Iya Habiba* als Weiße, europäische Frau aus dem Mittelstand für eine afrobrasilianische Religion spricht, die in Brasilien in einem erhöhten Prozentsatz unter armen, Schwarzen Menschen Anklang findet bzw. in dieser Bevölkerung tradiert wurde und ihren Ursprung findet. Sie selbst antwortet darauf mit einer großen Sensibilität und Reflexion ihrer eigenen Position:

»Es mag aus europäischer und brasilianischer und besonders aus afro-amerikanischer Sicht seltsam wirken, dass eine Tradition der Orixás in Europa von einer weißhäutigen Mãe praktiziert wird. Die einen meinen, es fehle an der rechten Inkulturation, am tiefen Verständnis, am passenden Blut. Andere meinen, dass sich einmal mehr die »Weißen« etwas nehmen und in neuer Form kolonialisieren. Wieder andere sehen gar keine Grundlage und schon gar keinen Grund für solche Arbeit hier in Europa. Und all diese Perspektiven haben ihr Recht.

Wenn trotz all dem, der Ruf und der Weg der Orixás mich umfassend genommen hat und daraus unsere Ilê Axé gewachsen ist, dann gibt es nur eine plausible Erklärung: Oxum und mit ihr die Orixás wollen es so und helfen mit, den Segen an den Orten und in den Ritualen lebendig zu halten. Mit derselben Großzügigkeit, derselben integrativen Elastizität, wie sie es in Afrika und dann später in Süd-, Latein- und auch Nordamerika getan haben.« (Astrid Habiba Kreszmeier, *Mãe-de-Santo des Ilê Axé Oxum Abaló, 2016*)

Ich meine, dass eine Vereinnahmung fremden Wissens in die eigene Sprache und ins eigene Leben zu hinterfragen ist. Diese aus einer historischen Erfahrung des Kolonialismus zugrundeliegende Angst vor imperialer Macht- und Gewaltausübung ist berechtigt, wenn es um die sinnentleerte und isoliert betrachtete Konsumierung in einem religiösen Einkaufsmarkt und Aneignung fremden Wissens geht. Das gilt es sensibel und durch eine langandauernde Forschung zu ergründen und ist die Motivation für die vorliegende Auswertung.

»Denn Religion ist auch eine Art von Kolonialisierung des Inneren. Während die Europäer früher rausgegangen sind und andere Erdteile erobert haben, gehen sie jetzt in die Territorien des Inneren. Ich sehe das durchaus positiv, aber auch kritisch. [...]

Das Bewusstsein ist kolonisiert. So sehen die Geister in der Umbanda brasilianisch aus. Geister, Jesus, so viele Geister, da ist schon einiges aufgelistet worden, wie der innere Raum funktioniert. Auch die Bewirtschaftung des inneren Raums gehört dazu, das auch zu verkaufen: »Machst du mein Seminar, dann wird dein drittes Auge geöffnet«. Also meine Kritik daran wäre, dass es auch eine Kommerzsache wird, alle Güter werden privatisiert. Das ist eine Negativentwicklung, dass auch der innere Raum bewirtschaftet wird.« (Christina Zück, GÄstin der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 30.6.2017)

Auf die Willkürlichkeiten eines kapitalistischen Handels in der Form zu reagieren, dass generalisiert und jeglichem Kulturaustausch eine kulturelle Aneignung unterstellt wird, ist weniger geeignet. Als ich im Februar 2017 einen Vortrag auf der interdisziplinären KOSMOS-Tagung »Religion: Bridging Gaps and Breaking Paths. Contemporary Approaches Towards Discourses of Religion and Knowledge Production in Transdisciplinary Perspectives« an der Theologischen Fakultät der Humboldt Universität zu Berlin hielt, wurde ich in der Pause darauf angesprochen, wie unbekannt und komplex die Religion sei, die ich gerade vorgestellt hatte. Dann wurde der typische Satz geäußert: »But, after all, isn't it all just cultural appropriation?« wie eine Art von Vorwurf. Ich erinnere mich, dass ich etwas sprachlos dastand, weil ich es für selbstverständlich hielt, dass Kultur immer und überall neu angeeignet wird und durch die Aufnahme von Neuem lebendig bleibt – dass das sozusagen die Grundlage aller Diskussionen über Kultur an sich sei, ganz im Sinne von Stuart Hall, dass »die Kennzeichnung von Differenz [...] also die Basis der symbolischen Ordnung, die wir Kultur nennen«, ist. (Hall 2010[2004]:119).

Die Ausbreitung der afrobrasilianischen Religionen ist als ein Weg des Dialogs und des Kontakts zwischen Brasilianer*innen und Menschen aus anderen Teilen der Welt zu sehen. Es ist eine Aufnahme von Menschen in

eine vielschichtige Wissens- und Erfahrungstradition, in dessen Verlauf sich Brasilianer*innen in der spirituellen Geberposition befinden und kein einseitiges Sich-bedienen an Religion stattfindet. Mir ist bewusst, dass schon viel über die Romantisierung von solchen »traditionellen« religiösen Praxen in einer neuen kulturellen Umgebung bzw. ihr imaginäres Sehnsuchtsdenken, geschrieben wurde. Dabei wurden ihre »Reduzierungen« aus der Ganzheit von Glaubenssystemen betont. Dies wurde als Aneignung, Übersetzung und Indigenisierung fremden Wissens in die eigene Kultur und in den postmodernen Lebensstil interpretiert. Ich denke, dass die Akteur*innen von *Terra Sagrada* sich tatsächlich eine für sie neue Religion aneignen. Ich würde es sogar überzeichnen im Sinne des Kannibalistischen Manifests von Oswald de Andrade und behaupte, dass sie die brasilianische Kultur »verschlingen« und sich körperlich zu Eigen machen. Dieser Vorgang ist auch in Europa keine Neuheit, sondern historisch wichtig für die Konstruktion Europas. Regina Römhild führt diesen Gedanken folgendermaßen aus:

»Europa ist ein Projekt der Migration, hervorgerufen und fortgeschrieben durch die ständige Herausforderung ihrer grenzüberschreitenden Bewegungen. Das zeigt sich in der Geschichte Europas, die erst mit der kolonialen Expansion über den Atlantik, den vielen dadurch hervorgerufenen – und erzwungenen – Mobilitäten ihre heutige hegemoniale Gestalt angenommen hat.« (Regina Römhild 2009:225)

Shalini Randeria und Regina Römhild schildern in der Einleitung zu der zweiten Auflage ihres gemeinsam mit Sebastian Conrad herausgegebenen Buches ›Jenseits des Eurozentrismus‹ von 2013 den Konflikt in der Herausbildung der verschiedenen Universitätsdisziplinen Soziologie und der Volks- und Völkerkunde (Europäische und außereuropäische Ethnologie), die auf der Vorstellung einer Zweiteilung der Welt basieren, die Differenzen essentialisieren »und die Beteiligung des »Fremden« an der »eigenen« Geschichte geleugnet werden« (Randeria/Römhild 2013:17), obwohl diese Europa erst konstruiert haben und bis zum heutigen Tag Migration »die treibende Kraft der (Um-)Gestaltung Europas« und dadurch die Kosmopolitisation der national verfassten europäischen Gesellschaften vorantreibt (Römhild 2009:225).

Im herrschenden Blick von Nationalkulturen und Monotheismus bleiben diese kulturellen und religiösen Prozesse einer »inneren Globalisierung« und die Erweiterung der religiösen Landschaften aus dem außereuropäischen in den mitteleuropäischen Raum jedoch weitgehend unsichtbar. Sie werden erst aus einem veränderten Blickwinkel, einer von der Mobilität gekennzeichneten »Perspektive der Migration« aufgedeckt (ebd.). Die Gästin Christina Zück der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* erinnert an die Ambivalenz der Innerlichkeit spiritueller und religiöser Praktiken:

»Es gibt unfassbar viele alternative Religionen und spirituelle Praktiken, die ganze Stadt ist voller Angebote. Da ist eine Vermittlung in den öffentlichen Diskurs wissenschaftlich und künstlerisch dargestellt extrem wichtig. Im Sinne einer Anerkennung als Teil unserer Gesellschaft. Das finde ich extrem wichtig. Als positives Potential. Auch es zu praktizieren: Umbanda, Yoga, alles. Jeder hat die Freiheit, das zu leben, diesen Raum des Göttlichen oder des Heiligen, da findet die Freiheit statt.

Das ist natürlich traurig, dass es sich nur innen findet, weil wir außen mit solchem Irrsinn konfrontiert sind. Das ist ja auch immer die Kritik an der Esoterik, weil wir die Gesellschaft verändern sollen.« (Christina Zück, Gästin der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 30.6.2017)

4.4.2.1 Der Zivilisationsbruch

Es ist zu vermuten, dass die spirituelle oder seelische Leere in Deutschland ein Resultat des ›Zivilisationsbruchs‹, der durch die Herrschaft der Nationalsozialist*innen und ihren Gräueltaten und Morden (1933–1945) verursacht wurde und sich auf die nachfolgenden Generationen unbeabsichtigt und unbewusst ausgewirkt hat (vgl. Diner 1988). Die in Frieden, Wohlstand und wirtschaftlichen Wachstum aufgewachsene Generation der sogenannten ›Kriegsenkel‹ (vgl. Bode 2014) wurden von ihren Eltern, die »als Kinder von Bombennächten, Vergewaltigungen, Flucht und Vertreibung physisch und psychisch gezeichnet wurden« (Meyer-Legrand 2016:15) seelisch geprägt und haben ihr transgenerationales Erbe angetreten, wenngleich sie gleichzeitig Freiheiten und Möglichkeiten wie kaum eine andere Generation vor ihnen hatte. Jürgen Habermas nannte diese Zeit eine der »Unübersichtlichkeit« (vgl. Habermas 1985), die von der Generation der Kriegsenkel zu einem Wertewandel der gesellschaftlichen Strukturen in den 1970er und 1980er Jahre (Umweltschutz, Zusammenleben ohne Trauschein, Frauenrechte u. a.) bzw. eine »Neuformulierung der Grammatik von Lebensformen« (ebd.) genutzt wurde (vgl. Meyer-Legrand 2016:110–114). Der folgende Auszug aus einem Interview mit der Gästin Christina Zück der *Gira Berlin* des *Ilê Axé Oxum Abalô* verdeutlicht dies:

»ISdS: Bei meinen Interviews ist mir aufgefallen, dass es sich dabei auch um einen Konflikt oder eine Auseinandersetzung zwischen den Generationen handelt, dass unsere Eltern meinen, dass sie mit Revolutionen die Welt verändert hätten und wir als nächster Generation uns angesichts der Macht der multinationalen Unternehmen ohnmächtig fühlen und eher die Strukturen im Kopf verändern wollen.

CZ: Ja, für eine solidarische, ethische Gesellschaftsordnung. Wir sind eklektizistisch, weil wir vieles ansehen und nicht wirklich praktizieren.« (Christina

Zück, Gästin der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 30.6.2017)

Ingrid Meyer-Legrand fragt in ihrem Buch ›Die Kraft der Kriegsenkel‹ von 2016, das sich mit der transgenerationellen Weitergabe von Traumata beschäftigt, woran sich die Kriegsenkel als Nachkommen einer durch Krieg und Flucht traumatisierten Generation in einer ›Multioptionsgesellschaft‹ orientieren, »wenn alles möglich scheint?«. »Wie erleben die Einzelnen das langsame Verschwinden eines traditionellen, haltgebenden Rahmens und die damit verbundenen (Sinn-)Strukturen, Rollenmuster und Rituale?« (alle Zitate Meyer-Legrand 2016.:120). Die religiöse Akteurin Vera Schmiedel der *Gira Berlin* des *Ilê Axé Oxum Abalô* reflektiert ihr eigenes Leben als Vertreterin ihrer Generation, die »die Ersten aus der Familie [sind], die sich mit diesem düsteren Kapitel befassen. Sie haben aus dieser Geschichte gelernt und in den 1970er- und 1980er-Jahren radikal eine Politik der ersten Person betrieben. Diese Politik hatte mit dem Kadavergehorsam vorangegangener Generationen nichts mehr gemein.« (ebd.:18):

»Aufgewachsen bin ich in den 50er Jahren bei meinen Eltern auf dem Land, die noch im Krieg gewesen waren. Nun, diese Generation ist vom Krieg so traumatisiert gewesen, dass wir Kinder alleine waren. Die ganze Generation ist ja ganz alleine mit sich gewesen.

Was viele von uns gerettet hat, war, dass wir rausgehen durften. Wir durften ganz vieles nicht, aber raus durften wir immer gehen. Natur war für mich Heimat, ich habe mit den Bäumen gesprochen, mit dem Himmel und den Wolken über mir. Ich habe das schon immer gemacht, ich habe es zwischenzeitlich nur vergessen.

Es war ja vollkommen normal. Dass ich in diesem Elternhaus einigermassen normal geworden bin, hat bestimmt etwas damit zu tun, dass ich so viel draußen in der Natur gewesen bin.« (Vera Schmiedel, Filha-de-Santo und Cambona der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 11.7.2016)

Es scheint mir kein Zufall zu sein, dass die Kinder von traumatisierten Eltern eine hohe soziale (berufliche, partnerschaftliche) und reisende Mobilität charakterisiert, so dass sie zwischen Rastlosigkeit und Stillstand hin- und herpendeln und nach seelischer Zugehörigkeit suchen (vgl. Meyer-Legrand 2014, 2016:122). Viele Kriegsenkel*innen als sogenannte ›Nebelkinder‹ in Therapien, so berichtet es Ingrid Meyer-Legrand, zweifelten an sich selbst, fühlten sich entwurzelt, rastlos, getrieben und meinten, keine Existenzberechtigung zu haben. Sie leiden unter einer sekundären Traumatisierung und sehnen sich danach, das ererbte Gefühl ihrer Eltern, auf der Flucht zu sein, abzulegen (ebd. 2016:17,27f.,83) und sich selbst »endlich in den Fokus« zu

stellen: »Hier werden Motive sichtbar, die etwas mit ihrem Aufwachsen bei traumatisierten Eltern zu tun haben könnten.« (ebd.:111). Diese Suche, so Meyer-Legrand, ist eine nach einem authentischen Leben, aber auch nach lebenslangem Lernen (ebd.:115).

»Indem sie den Schritt in die für weite Teile der Bevölkerung geöffneten Bildungseinrichtungen wagten und neugierig den damit verbundenen neuen Aufstiegsmöglichkeiten in den 1970er-Jahren nachgingen, entfernten sie sich fast unweigerlich nicht nur unwiederbringlich von ihrer Herkunftsfamilie, sondern auch von ihrem einstigen vertrauten Milieu und landeten in einem »Dazwischen«. Das Resultat war häufig, dass sie mit zunehmender Distanz zum Elternhaus und zunehmender Nähe zum neuen Milieu weder in ihren Herkunftsfamilien noch in den neuen Milieus als »einer von ihnen« erkannt werden. [...]

So gerät diese neue Freiheit in den letzten Jahren zunehmend in Misskredit: Von vielen wird sie als eine »Freiheit von etwas« erlebt, womit der Verlust traditionaler Eingebundenheit einerseits und das Nicht-Ankommen im neuen Milieu gemeint ist. In ein unvertrautes Milieu hineinzuwachsen dauert oft lange, wenn nicht sogar mehrere Generationen lang. Zwar können Rollenverhalten und Stil des neuen Milieus erlernt werden, dennoch scheint der Wechsel in dieses mit einer großen Verunsicherung für die Einzelnen einherzugehen.« (Ingrid Meyer-Legrand 2016:118f.)

Für einige Kriegsenkel*innen sind, wie die vorliegende Forschung zeigt, die Hinwendung zu einem spirituellen und dabei gleichzeitig unorthodoxen und kritischen Lebensweg ein Ausweg aus dem Gefühl einer Generation zu sein, ständig unterwegs zu sein und sich nicht seelisch aufgehoben zu fühlen. Ihre Hinwendung zu einem religiösen Lebens»weg« (also einem Unterwegssein) geht ihrer Angst vor einer Vereinnahmung aus dem Weg und unternimmt gleichzeitig den Versuch, so vermute ich, sich einer Gruppe im Sinne einer »inneren Globalisierung« zugehörig fühlen zu können, in der nicht nur die eigene kulturelle Gruppe historische und aktuelle Narrative beiträgt, sondern diejenigen aus dem sogenannten globalen Süden. So ist mir erst bei der Durchsicht meiner qualitativen Interviews vermehrt aufgefallen, dass es eine Abgrenzung gegenüber der Generation der Eltern und vielfach sogar ein Tabu gibt, die häufig zur Bitte um eine Anonymisierung meiner Quellen geführt haben, wie es folgende Sequenz des Interviews mit einer religiösen Akteurin der *Gira* Berlin vom *Ilé Axé Oxum Abalô* verdeutlicht:

»ISdS: Gibt es eine Gruppe, von der Du Dich abgrenzen möchtest?
HO: Nein, das habe ich nicht. Ich habe eigentlich keinen Konflikt, aber ich habe einen Konflikt, dass ich es meinen Eltern erklären

soll. Ich will mich nicht rechtfertigen, obwohl sie mir zugestanden haben, ganz frei zu entscheiden.

ISdS: Ich sehe das als einen Konflikt zwischen den Generationen: Auch meine Eltern wollten mir immer vermitteln, dass wir so frei sind und uns darüber freuen sollen, keine Religion oder spirituelle Zugehörigkeit zu haben.

*HO: In Asien besucht man auch Tempel und versteht nicht alles, warum nicht ich? Das ist farbenprächtig und stark – und da ist auch nicht alles gut, es ist auch eine Religion. Wieso soll ich nicht auch ein Recht auf Religion haben?
[überlegt] Umbanda ist hierzulande ja eine Nische. Ich würde ja mehr Verständnis erhalten, wenn ich sagen würde, dass ich jetzt Buddhistin sei! Es ist keine rationale Entscheidung, dass ich zur Umbanda und nicht zum Buddhismus gegangen bin. Es war eher intuitiv und hat sich so entwickelt und fühlt sich nun so stimmig an, dass ich bleiben möchte. Es ist ein Lebensweg für mich.« (Helene Olpel/anonymisiert, Filha-de-Santo der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 5.12.2016)*

Obwohl viele meiner Interviewpartner*innen schon in einem Alter sind, in dem sie eigene und teils jugendliche oder erwachsene Kinder oder auch Enkelkinder haben, bleiben die eigenen Eltern als sozialer Bezugsrahmen wichtig. Es wird meist eine gewisse Offenheit mit der eigenen Religionszugehörigkeit gegenüber engen Freund*innen und den eigenen Kindern und manchmal auch Geschwistern gezeigt, nicht aber gegenüber den eigenen Eltern, wie es die religiöse Akteurin Jorinde Boronowski/anonymisiert der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* formuliert:

»ISdS: Sprichst du mit anderen über Deine Zugehörigkeit zur Umbanda?

JB: Nein. Meinem Sohn und seiner Freundin erzähle ich es schon, meinem Bruder auch, mit den anderen aber nicht. Nur noch ganz wenigen ausgewählten Freunden. Aber meinen Eltern auf keinen Fall. Die machen sich schon Sorgen, dass mein Bruder immer eine Mütze trägt, die aus Marokko kommt. Sie fürchten jetzt, dass er zum Islam übergetreten ist.« (Jorinde Boronowski/anonymisiert, Abiã der Gira Berlin, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 3.3.2017)

Die religiöse Akteurin Cornelia Gettner-König/anonymisiert der *Gira* Wien ist im Gegensatz dazu zwar einen offenen Dialog mit ihrer Mutter eingegan-

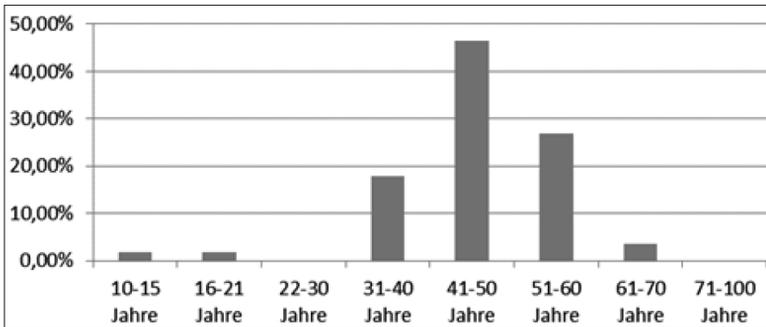


Abb. 35 Alterszugehörigkeit der religiösen Akteur*innen im *Ilê Axé Oxum Abalô*. Stichprobe einer statistischen Erhebung auf der Grundlage von standardisierten Fragebögen, ISdS, Juni 2018

gen, aber diese empfand die spirituelle Hingabe ihrer Tochter als »fremd«, wie es der folgende Ausschnitt aus einem Interview mit ihr zeigt:

»Meiner Mutter habe ich das natürlich erzählt, so wie es mir halt gerade in den Sinn gekommen ist. Und die hat dann einfach gesagt: Aber das ist sicher keine Sekte? [...] Da habe ich gesagt: Schau, Sekten haben die und die Charakteristika, dass sich die Person immer mehr verschließt vor der Familie, dem Freundeskreis, Kontakte abbricht. Dass sie sehr viel Geld investiert in die Sekte. Dass diese eine Allheils- ... und Dings verbreiten, also andere ein Stück weit bekehren oft. Da habe ich gesagt, wenn ich das alles mal mache, (lacht) dann kannst du dir Sorgen machen. Aber vorher sicher nicht. Und mit dem hat sie dann recht gut können. Sie fragt dann manchmal so ein bisschen nach: Ja, was tut ihr da genau? Ich sage dann: Ja, wir singen und tanzen und versuchen, uns einfach mit Energien zu verbinden. Und das tut dir gut? Dann sage ich: Ja, das tut mir gut. Dann passt es. Meine Mutter ist (lacht) sehr offen. Also ich habe früher, wie ich meinen Altar schon gehabt habe und so und ich bin vor dem Altar gesessen und habe meine Lieder gesungen, meine frei erfundenen, hat sie halt immer irrsinnig geschmunzelt. Das hat sie irrsinnig zum Lachen gebracht, dass sie gedacht hat: Das gibt's nicht, dass das meine Tochter ist. Also das ist völlig abgezackt, völlig fremd. (lacht)«. (Cornelia Gettner-König/anonymisiert, *Filha-de-Santo der Gira Wien von Terra Sagrada*, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Wien, 3.3.2014)

Diese Beobachtung deckt sich auch mit meiner statistischen Erhebung unter den religiösen Akteur*innen von *Terra Sagrada*, da 73% zur Generation der Kriegsenkel angehören (46% meiner Stichprobe sind zwischen 41–50 Jahren und 27% zwischen 51–70 Jahre alt). Diese Zugehörigkeit wird umso stärker

unterstrichen, als dass von der folgenden Generation der 22–30 Jahre alten Akteur*innen niemand vertreten ist (0%). Erst die Kinder der hauptsächlich vertetenden Altersgruppe, die unter 15 Jahre alt sind, werden nach und nach auch in die Umbanda im deutschsprachigen Raum eingeweiht.

In Berlin gab es am Anfang des 20. Jahrhunderts, vor der Gewaltherrschaft der Nationalsozialist*innen, bis zu 50 spiritistisch praktizierende und registrierte Gruppen. Es ist jedoch meine Vermutung, dass hierzulande niemand an diese deutsche Tradition der spiritistischen Sitzungen der seit dem 18. Jahrhundert (1770) und in den 1920er Jahren besonders beliebten Tischerücken anknüpft, weil die Nazis diese Tradition verboten und ihre Mitglieder verfolgt und ermordet haben. Es gibt einen historischen Bruch, der nicht geheilt werden kann, da es nicht mehr möglich ist, ohne sich an die verdrängten politischen Kontexte wieder zu erinnern, an alte Traditionen anzuknüpfen. Farah Lenser führt diesen Gedankengang folgendermaßen aus:

»In unseren eigenen Kulturen ist viel an tradiertem Wissen verlorengegangen, aber es gibt offensichtlich einen Unterstrom, an den wir uns immer wieder anschließen können. In der Begegnung mit anderen Kulturen scheint sich ein Resonanzfeld zu öffnen, als gebe es eine Universalsprache, die uns in dem Dialog mit Anderswelten zur Verfügung steht.« (Farah Lenser 2014:49)

Der einzige Weg, wieder in eine Kommunikation mit der Anderswelt einzutreten, eröffnet sich über einen anderen kulturellen Weg – z. B. dem der afrobrasilianischen Religionen wie der Umbanda. Andrea Huguenin Botelho unterstreicht dies mit ihren Worten:

»Se um país destruído pela guerra demore cerca de 50 anos para se reconstruir, em termos psíquicos pode levar séculos, eternidades. Tudo depende da capacidade do homem de se transformar.« (Andrea Huguenin Botelho 2013:11)

[Wenn ein durch Krieg zerstörtes Land ungefähr 50 Jahre braucht, um sich wieder aufzubauen, benötigt es in psychischer Hinsicht Jahrhunderte, Ewigkeiten. Alles hängt von der Fähigkeit des Menschen ab, sich zu verwandeln.]

4.4.3 Verschiebungen und Erneuerungen

Der erste Eindruck eines Umbanda-Fests bei *Terra Sagrada* in Berlin im Vergleich zu einem in Brasilien ist die Abwesenheit von Stimmen und Gesprächen im Vorfeld der Rituale, da es üblicherweise sehr leise wird und wenig oder gegebenenfalls im Flüsterton gesprochen wird. Vermutlich ist das auf eine protestantische Sozialisation einiger religiöser Akteur*innen zurückzuführen.

Ein Gast der *Gira* Berlin im *Ilê Axé Oxum Abalô* formuliert es als »abgemildert im Vergleich zu den Manifestationen in Brasilien«:

»Es ist alles mild hier. [...] Z. B. erinnert das Singen eher an einen katholischen Chor. Diese brave Art und Weise, sich zu verhalten. In allen Terreiros, wo ich in Brasilien war, wurde aus dem Leib gesungen; es war sehr intensiv. Es wird nicht schön gesungen, sondern stark. [...] In Brasilien ist das Singen ein Rufen, das Herbeirufen von Geistern. Das ist kein Singwettbewerb, das ist kein Singen für das Publikum oder für die anderen, sondern nur für das Herbeirufen gedacht. Das Rufen! Ob es schön oder schief ist, ist vollkommen egal. Hier nicht, hier ist alles sehr theatralisch.

Das ist viel intensiver in Brasilien, diese Erfahrung des Sakralen. Hier ist es eher homöopathisch. Vielleicht liegt das am Wesen der Europäer ...? Weil sie skeptisch sind? Ich weiß es nicht.« (Paulo Pimenta/anonymisiert im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 1.2.2019)

Während es in Brasilien bei den rituellen Versammlungen – etwas vereinfacht gesagt – keine verschlossenen Türen gibt³⁰³, wird bei *Terra Sagrada* ein rituell geschlossener Raum erschaffen, der nicht durch äußere Störungen wie z. B. später eintreffende Gäst*innen gestört werden soll. Dieser Aufbau eines energetischen Raumes, einer *corrente mediúnica*³⁰⁴, benötigt Konzentration und Schutz. Auch der Umstand, dass es die Umbanda erst seit kurzer Zeit im deutschsprachigen Raum gibt und als gelebte Religionspraxis einer Gemeinschaft bzw. Gruppe an Personen in Berlin vor 2009 gar nicht gab, macht es notwendig, dass dieser Boden erst energetisch aufgebaut werden muss. Zwar bringen die brasilianischen Umbandist*innen ihre Religion mit und unterstützen diesen Aufbau eines neuen energetischen Raums, aber die deutschen religiösen Akteur*innen benötigen diese geschützte und langsame Art von spiritueller Entwicklung³⁰⁵. *Iya* Habiba unterstreicht die Notwendigkeit dieses vorsichtigen spirituellen Lernens in einem säkularen Umfeld:

303 Farah Lenser beschreibt es aus ihrer Erfahrung Ende der 1990er Jahre in São Paulo: »Wir verlassen den Templo, die große Eingangstür steht weit offen, während drinnen das Ritual weitergeht und ich frage, ob es normal sei, die Türe offen zu halten. Die Tür bleibe während des gesamten Rituals geöffnet, wird mir erklärt: Man habe nichts zu verbergen und alles, was im Templo stattfindet, sei öffentlich. Ich bin etwas erstaunt darüber, angesichts dessen, was ich gerade dort erlebt habe.« (Lenser 2009b:64).

304 Mediumistische Kette im Sinne einer Verbindung von Energien.

305 In Bezug auf meine *Orixá*-Gemälde habe ich 2014 aus Anlaß meiner Ausstellung »Orixás. Wasserbilder über Götter und Menschen« in der Wassergalerie in Berlin-Mitte geschrieben: »Wenn innere Bilder sich den Weg in die Sichtbarkeit bahnen und aus unbewussten Strukturen heraus etwas Anderes darstellen, eine Gegenwelt zur ma-

»Das Rationale, das Logische hat sich hier in besonderer Weise durchgesetzt und zu einer mächtigen Hybris geführt, die auch viel Angst auslöst. Vielleicht ist es auch ganz gut, dass wir hierzulande die Anbindung an die andere Welt in ganz bescheidenen und kleinen Schritten lernen müssen. Unsere ausgeprägten Instrumente würden sie sonst allenfalls gnadenlos missbrauchen, was ja auch schon geschehen ist, geschieht und vermutlich auch geschehen wird.« (Astrid Habiba Kreszmeier, *Mãe-de-Santo von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Skype Stein AR – Berlin, 5.11.2014*)

In Brasilien sind die konkreten und alltagstauglichen Antworten der spirituellen Entitäten für die Umbandist*innen sehr wichtig. Im Vergleich dazu werden in den religiösen Zeremonien von *Terra Sagrada* abstraktere, weniger anwendungsbezogene und allgemein gehaltene Antworten von den spirituellen Entitäten gegeben, die meist einen Naturbezug haben. Hierzulande wird Heilung nicht im Sinne der Lösung von Alltagsproblemen verstanden, sondern übergeordneter und distanzierter. Dies soll der Förderung der Selbstheilungskräfte und von ›Agency‹ dienen, wie es die religiöse Akteurin Helene Olpe/anonymisiert der *Gira Berlin des Ilê Axé Oxum Abalô* verdeutlicht: »Ich habe den Eindruck, dass ich mich eigentlich selbst therapiere. In der Umbanda kann man auch mal gar nichts sagen oder sogar selbst Fragen stellen!« (Olpe/anonymisiert im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 5.12.2016).

So werden die spirituellen Entitäten im *Ilê Axé Oxum Abalô* als emische Kategorie ontologisch anders und neu verstanden. Die als christlich wahrgenommene Vorstellung von reduziert angesehenen personalisierten und individuellen ›Seelen‹ oder ›Geistern‹ wird abgelehnt und in Folge dessen die spirituellen Entitäten auf eine scheinbar ahistorische und entpersonalisierte Art und Weise aufgefasst. In der Vorstellungswelt von *Terra Sagrada* handelt es sich in Abgrenzung dazu um ›Seelenschichten‹, die sich durch eine Verbundenheit durch die Zeit miteinander auszeichnen, wie es im Folgenden die religiöse Akteurin Maíra Dillinger/anonymisiert der *Gira Berlin von Terra Sagrada* ausdrückt:

»Eine Cabocla oder ein Caboclo ist für mich ein Geistwesen auf höherer Bewusstseinsebene, welches in der Welt der Symbole aufgehoben ist und verschiedenen archetypischen Ebenen einer Kultur angehören kann.« (Maíra Dillinger/anonymisiert)

terialen Wirklichkeit, dann entsteht oft eine Stille oder ein unbekannter und noch nicht betretener Raum, eine isolierte Situation«. Ich habe deshalb vorerst Bilder von Menschen auf einem (fast) weißen Untergrund gemalt, die keinen natürlichen, architektonischen oder gesellschaftlichen Hintergrund hatten – eben weil es diesen Raum noch nicht per se gab.

misiert, Abiã der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 24.7.2014)

Auch die religiöse Akteurin Helene Olpe/anonymisiert der *Gira Berlin* des *Ilê Axé Oxum Abalô* beschreibt diese Gleichzeitigkeit von Wesenhaftigkeit der spirituellen Entitäten, die sich als Ahn*innenschichten zeigen:

»Ich habe schon das Bild, das es ein Wesen ist. Ich sehe immer eine Hütte, davor sitzt diese Person. [pausiert, überlegt] In mich kommt eine Kraft, das bin nicht ich. [...]

Ich habe ein Bild von Erde, ein Platz, wo auch andere sind. Ganz einfaches Leben, Leben in einer Hütte aus Stroh. Afrika oder auch Brasilien, in einem Dorf. Das sind Ahnenschichten – oder sie sind ganz alt. Irgendeinen Bezug haben sie, aber ich weiß nicht genau, welchen.« (Helene Olpe/anonymisiert, Filha-de-Santo der Gira Berlin des Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 5.12.2016)

Dabei handelt es sich nicht nur um eine Idee, sondern um eine Erfahrung in der Trance. Die spirituellen Entitäten, die in der brasilianischen Vorstellungswelt sowohl als ›Entidades espirituais‹ (spirituelle Entitäten) als auch als ›Espíritos‹ (Geister) angesehen werden und teilweise die eigenen Vorfahren darstellen, zeigen sich als eine Art ›Ahnfeld‹ einer weit entfernten religiösen Dimension, da es für die religiösen Akteur*innen aus dem deutschsprachigen Europa den direkten verwandtschaftlichen Bezug nicht gibt. Dies bestärkt meine These, dass die religiöse Praxis der Verkörperung von *Caboclas/Caboclos* und *Pretas Velhas/Pretos Velhos* einen Zugang zu kollektiven Traumata eröffnet, der für die religiösen Akteur*innen aus Brasilien eine mehr verwandtschaftliche Ebene einnimmt und für die religiösen Akteur*innen aus dem deutschsprachigen Europa eine persönliche Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus und einer Dekolonialisierung des Denkens einhergeht.

Ushi Arakaki hat in ihrer achtjährigen Forschung unter Nikkeijins, in Japan lebenden Brasilianer*innen mit japanischem Migrationshintergrund³⁰⁶, über die Umbanda in Japan (2002–2010) die Wichtigkeit der Personifizierungen von umbandistischen spirituellen Entitäten herausgestellt. Nikkeijins genossen in Japan wesentlich weniger Ansehen als in Brasilien, was bei ihnen

³⁰⁶ Wegen der weltweiten Finanzkrise migrierten ab den 1980er bis in die 2010er Jahre viele Brasilianer*innen mit japanischen Migrationshintergrund nach Japan in der Hoffnung auf eine stabilere finanzielle Situation. Einige der ersten und zweiten Einwanderergeneration konnten noch Japanisch sprechen, andere aber nur noch Brasilianisches Portugiesisch.

zu widersprüchlichen Gefühlen hinsichtlich ihrer nationalen und kulturellen Identität auslöste. Arakaki deutet daher die Inklusion von buddhistischen Mönchen und Samurais in den umbandistischen Pantheon in Japan als eine Kompensation auf symbolisch-spiritueller Ebene (ähnlich dem Prozess in Brasilien, wo *Baiana*- und *Baiano*-Geistwesen in die Umbanda integriert worden sind, vgl. Scharf da Silva 2017[2004]:168–173), in der brasilianische mit japanischen Geistwesen harmonisch zusammenfinden, verbunden mit der Hoffnung, dass diese respektvolle Begegnung auch in der weltlichen Ebene Japans eintreffen könne (vgl. Arakaki 2013:268f.).

Während die ersten Umbanda-Gruppen in Japan in den späten 1990er Jahren durch Brasilianer*innen mit japanischem Migrationshintergrund begründet wurden (ebd.:249), gab es in der Anfangsphase der Umbanda im mitteleuropäischen Raum keine familiären Verbindungen zu Brasilien, zumindest nicht bei *Terra Sagrada*. Die persönlichen Identifizierungen von soziokulturellen Personifizierungen in der Form von verehrten versklavten Afrikaner*innen (*Pretas Velhas/Pretos Velhos*) und Indigenen (*Caboclas/Caboclos*) gibt es für mitteleuropäische Umbanda-Akteur*innen ohne brasilianischen Migrationshintergrund im deutschsprachigen Raum nicht. Dieser Logik folgend, könnte es im deutschsprachigen Europa zu spirituellen Entitäten von Genoziden u. a. der Nationalsozialist*innen in Deutschland (Sinti und Roma, jüdischen, behinderten und homosexuellen Menschen u. a.) in der umbandistischen Religionspraxis, also ihrer Verkörperung in personalen Medien, kommen.

Franz Höllinger, mit dem ich aus Anlaß meines Feldforschungsaufenthalts im Mai 2016 in der Karl-Franzens-Universität in Graz sprach, gab als Grund für diese Entpersonalisierung die »Entzauberung der Welt« an, die es hier in Mitteleuropa im Vergleich zu Brasilien seiner Meinung nach gibt. Er meinte auf meine Nachfrage im persönlichen Gespräch, dass die Menschen in Brasilien viel eher ganz bestimmte Bilder der Vorfahr*innen der spirituellen Entitäten haben, im mitteleuropäischen Raum aber nicht. In Europa geht es um losgelöste Energien und Wellen an Kraft, wodurch die Menschen einen willkürlicheren und fließenden Zugang zu unterschiedlichen Traditionen innerhalb eines esoterischen Marktes erhalten.

Joana Bahia bezieht sich in ihrem Zeitschriftenartikel »Religião e as fronteiras migratórias«³⁰⁷ auf diesen von mir beschriebenen Traditionsbruch in der Überlieferung der soziologischen Kategorisierung der spirituellen Entitäten im *Ilê Axé Oxum Abalô* (vgl. Scharf da Silva 2013a) durch eine fehlende historische Verbindung und erklärt diese Trennung von einer Tradition als eine Anbindung an das Konzept des »New Age« im Sinn einer Selbstoptimierung (vgl. Bahia 2017:51):

307 Religion und die Grenzen der Migration

»Nesse sentido, a representação do orixá como algo pessoal, manifestação da natureza, essência da pessoa, parte do desenvolvimento das capacidades mediúnicas como um processo de transformação, permitindo traduzir as práticas da umbanda em uma linguagem *New Age*. O orixá harmoniza as forças cósmicas com a luz divina própria de cada indivíduo, que está totalmente interligada às etapas de desenvolvimento pessoal. Assim, o modo como a cosmogonia e a ritualística não se detêm nos chamados aspectos históricos que marcam a umbanda no Brasil.« (Joana Bahia 2017:50)

[In diesem Sinne ist die Darstellung des *Orixá* als etwas Persönliches, als Manifestation der Natur und der Wesenhaftigkeit der Person, ein Teil der Entwicklung der mediumistischen Fähigkeiten. Dieser Transformationsprozess ermöglicht es, die Praktiken der Umbanda in eine *New Age* Sprache zu übersetzen. Der *Orixá* harmonisiert die kosmischen Kräfte mit dem heiligen Licht, das jedem Individuum eigen ist, die vollständig mit den Stufen der persönlichen Entwicklung verbunden sind. So gründet die Kosmogonie und die Ritualistik nicht in den sogenannten historischen Aspekten, die die Umbanda in Brasilien kennzeichnet.]

Ich stimme ihr in der Beschreibung dieses ›leeren Raums‹ als Metapher im Aufeinandertreffen von zwei voneinander nur scheinbar getrennten Kulturen wie der brasilianischen und der mitteleuropäischen zu. Ich meine aber, dass dies nur ein scheinbarer, zeitweiliger und oberflächiger Zustand ist. Auch wenn die Menschen erst eine neue Sprache lernen und neue Rituale erlernen müssen und in ihrem profanen oder religiösen Leben nicht mit bunten Kleidern und weißen, gebundenen Turbanen vertraut sind, sind sie durch die Weltgeschichte seelisch dennoch miteinander verbunden. Ich verstehe unter einer allgemeinen Verbundenheit von Menschen auch die historischen Ereignisse der Kolonialzeit, die von Ausbeutung und Gewalt geprägt waren und sind. Europa sei ein Produkt der Dritten Welt, schrieb Frantz Fanon 1961 in seinem Werk ›Die Verdammten dieser Erde‹. »Der Kolonialherr und der Kolonisierte sind alte Bekannte. [...] Er ist es, der den Kolonisierten geschaffen hat und noch fortfährt, ihn zu schaffen.« (Fanon 1981:30). Fanon meint damit die wechselseitigen Abhängigkeiten von kolonisierenden und kolonisierten Gesellschaften und benennt damit die Unmöglichkeit, die Erde in verschiedene Welten zu unterteilen: »Die koloniale Welt ist eine in Abteile getrennte Welt.« (ebd.:31). Dieses Bewusstsein ist von anderen historischen Traumata überdeckt und wird meist nur latent erinnert. Im Prozess einer spirituellen Entwicklung wird diese Verbindung aber aufgebaut und gewissermaßen erinnert. Dies muss kein Widerspruch zu einer ›New Age‹ Sprache sein.

Die Umbanda in Brasilien und hierzulande sind bildlich gesprochen ›zwei verschiedene Paar Schuhe‹, aber die Füße zu diesen Schuhen gehören zum

gleichen Körper. Ich will damit sagen, dass die Umbanda sich einerseits radikal anders präsentiert und andererseits ihre Essenz, ihr inneres Wesen, behält. Diese Fähigkeit, von einer Welt in eine andere zu reisen – von Afrika nach Amerika und in die Parallelität von sichtbaren und unsichtbaren Welten – kann ein Licht auf die Wandlungsmöglichkeiten ihrer Praktiken und Deutungen im transnationalen Prozess in Europa werfen. Da es nie eine Standardisierung oder Dogmatisierung der Umbanda gegeben hat, sind die Anpassungsleistungen an neue Kulturen in der Diaspora erleichtert (vgl. Arakaki 2013:254f.). Stephen Prothero unterstreicht diese Vorstellung einer kulturellen Einverleibung der Yorùbá-Religion folgendermaßen:

»Sie begrüßt fremde religiöse Impulse mit offenen Armen, sie nimmt sie an und passt sie sich an und verleibt sie sich ein – und erfindet sich unterwegs selbst stets von Neuem. [...]

Als diese [...] Yoruba-Traditionen über den Atlantik nach Amerika segelten, erfanden die Praktizierenden sie [...] neu, sie öffneten sich nicht nur für katholische Einflüsse, sondern auch für die Einflüsse der Religionen, die in Amerika heimisch waren.« (Stephen Prothero 2011:245)

4.4.3.1 Die ›Tradition der Orixás‹ in der Umbanda

Im Translationsprozess der Umbanda von Brasilien in den mitteleuropäischen Raum zeigen sich nicht nur neue religiöse Felder und Grenzen in einer jeweils anderen religiösen Landschaft als in Brasilien, sondern auch innere Verflechtungen. Die *Mãe-de-Santo* Habiba de Oxum Abaló beschreibt dies mit folgenden Worten:

»Im Spezifischen ist es eine Tradition, die in Brasilien mit der Umbanda mehrheitlich bekannt ist. Dieses Haus ... wie viele Häuser der Umbanda auch vermischt sich sehr, könnte man sagen, mit vielen Kennzeichen, die man wiederum einer anderen Orixá-Tradition zuschreiben würde, nämlich dem Candomblé. Dieses Mutterhaus, in dem ich gelernt habe, ist in sich schon eine gute Mischung aus Umbanda und Candomblé.« (Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo vom Ilé Axé Oxum Abaló, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011)

Während es in Brasilien Kombinationen von bereits bekannten Religionen (Umbanda, Candomblé) gibt, die sich auch in speziellen Termini ausdrücken (Umbandomblé, Candombanda), verschwinden diese Begriffe (Umdandomblé, Candombanda) genauso wie auch Umbanda und Candomblé im religiösen Alltag im deutschsprachigen Europa. Die beiden Umbanda-Häuser des *Ilé Axé Oxum Abaló* und die *Casa St. Michael* in Köln praktizieren zwar

Umbanda, verwenden aber äußerst selten diese Bezeichnung. Sowohl *Mãe Habiba* als auch *Mãe Gabriele* bevorzugen stattdessen den Begriff der ›Tradition der *Orixás*‹.

»Ich liebe den Begriff der Tradition der *Orixás* oder *Orixá*-Traditionen, weil er eine Art Überbegriff für diese Art von Zugängen zur Welt beschreibt; außerhalb der gängigen Klischees, Zuschreibungen und Kämpfen steht³⁰⁸, die zwischen diesen Häusern und unter diesen Häusern auch zum Teil existiert.« (Astrid Habiba Kreszmeier, *Mãe-de-Santo von Terra Sagrada*, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011)

Die strukturelle Grundlage dieser Gemeinschaft liegt jedoch in der kosmologischen Struktur der Bantu-Völker, in der die Weisheit des Yorubá-Orakels weniger wichtig ist als das Körperwissen, das sich im Tanz und in der Trance zeigt.

»In Brazil the mix was different, compounded not only of Nzambi Mpungu and his myriad medicines but of Yoruba saints and deities, and of Amerindian allusions. Still and all, the major black urban religion of Brazil today bears a Kongo/Angola name: Umbanda. And Kongo influences appear in critical elements of Umbanda ritual and altar-making.« (Robert Farris Thompson 1993:97)

Im religiösen Alltag werden nicht nur rituelle und räumliche Strukturen und materielle Kultur in Form von Kleidung, Opfergaben und häuslichen Altären neu kombiniert. Der spirituelle Lernpfad für die religiösen Akteur*innen unterscheidet sich auch von den üblichen in Brasilien praktizierten Wegen. Diese sich im mitteleuropäischen Raum etablierende Religionspraxis im *Ilê Axé Oxum Abalô* und im *Casa St. Michael* ermöglichen aufeinanderfolgende Initiationen für beide Sphären: Als Trance-Medien für die spirituellen Entitäten der *Caboclas/Caboclos*, *Pretas Velhas/Pretos Velhos*, *Pombagiras/Exus*, *Marinheiras/Marinheiros* und als Initiierte der *Orixás*. Diese Bereiche sind in Brasilien in zwei verschiedenen Religionen, Gemeinschaftsformen und Kategorien voneinander getrennt: in Umbanda (spirituelle Entitäten) und Candomblé (*Orixás*).

Die übliche und grundlegende Praxis in Brasilien, dass jede/r religiöse Akteur*in jeweils nur eine definierte Position oder Aufgabe wie Medium

308 *Iya Habiba* bezieht sich hierin auf Konkurrenzdenken, wie es Yvonne Maggie Alves Velho in ihrem Buch ›Guerra de Orixá‹ (Krieg der *Orixás*) von 1975 beschrieben hat (vgl. Alves Velho 1975).

(*Filha-/Filho-de-Santo*), Assistenz (*Cambona/-o*), Paramentierung (*Ekede*), Trommler*innen (*Ogã*) zugesprochen bekommt, wird im *Ilê Axé Oxum Abalô* verändert und durch eine große Flexibilität der Positionen ersetzt. Es ist durchaus üblich, dass eine Trommlerin (ein *Ogã*) nach einer bestimmten Zeit (1–3 Jahre z. B.) zu einem Medium wird oder umgekehrt. Oder dass eine *Ekede* oder eine *Cambona* gleichzeitig auch ein Medium sein können.

4.4.3.2 Reafrikanisierung der Umbanda im deutschsprachigen Europa

Gemäß dem Ursprungsmythos der Umbanda durch den *Caboclo Sete Encruzilhadas* im Jahr 1908 ist die Umbanda erst 113 Jahre alt. In der Vorstellung der religiösen Akteur*innen von *Terra Sagrada*, die als Fürsprecher der in Brasilien und weltweit stattfindenden Reafrikanisierungsbewegungen³⁰⁹ angesehen werden können³¹⁰, ist die Umbanda weit älter als nur etwas über 100 Jahre. In Folge der reafrikanisierten Ausrichtung fallen im *Ilê Axé Oxum Abalô* vor allem der christliche Synkretismus des portugiesisch geprägten Volkskatholizismus (vgl. Pröschold 2009:103), aber auch die in Brasilien üblichen kabbalistischen, spiritistischen und hinduistischen Aspekte weg. Die Umbanda dieses Hauses wird als aus den Afrikas (vor allem Bantu und Yorùbá) tradiert angesehen. Im Zuge dessen wird auch die Verwendung von Tabak, einem indigen tradierten zeremoniellen Element der brasilianischen Umbandas (vgl. Wagenseil 2019),

309 In Brasilien ist das erste Candomblé-Haus, das sich auf seine afrikanische Herkunft berief, das *Ilê Opô Afonjá* in Salvador da Bahia unter der Leitung von *Mãe Senhora* gewesen, die in ständigem Kontakt mit Ethnolog*innen stand. Pierre Fatumbi Verger, ein französischer Fotograf, Ethnologe und Yorùbá-Babalawo, trug seit den 1940er Jahren durch seine umfangreichen Studien dazu bei. Schon beim 1. afrobrasilianischen Kongress in Recife 1934 wurde die »Entkriminalisierung«, d. h. die soziale Anerkennung der afrobrasilianischen Traditionen, im Austausch gegen eine Distanzierung von als synkretistisch erachteten Formen erreicht. Der Auslöser war jedoch die Zweite Weltkonferenz der Tradition der *Orixá* und ihrer Kultur (II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura) 1983 in Salvador, der die candomblistisch-katholischen Verbindungen des *Povo-de-Santo* (der Gläubigen) ablehnte, da es heutzutage nicht mehr nötig sei, sich in einer pluralistischen Gesellschaft hinter einer Maske des Kolonialismus zu verstecken. Doch auch im Südosten des Landes, vor allem in São Paulo, haben sich viele *Terreiros* der Reafrikanisierung und deren vom brasilianischen Ethnologen Figueiredo Ferretti sogenannten »Heiligem Krieg« angeschlossen (vgl. Figueiredo Ferretti).

310 Lioba Rossbach de Olmos beobachtet diese Re-Traditionalisierungs- und Re-Afrikanisierungstendenzen ebenfalls in afrokubanischen Religionen in Deutschland (vgl. Rossbach de Olmos 2011:236).

nicht in die Rituale integriert. Diese religiöse Ausrichtung beinhaltet auch eine Ausschließlichkeit in Bezug zur Religion. Während in Brasilien eine polyreligiöse Zugehörigkeit (meist katholisch-umbandistisch) üblich ist, wird dies bei *Terra Sagrada*, vermutlich als Sorge um Willkürlichkeit, abgelehnt.

Eine Absage der Übernahme von christlichem Gedankengut der brasilianischen Umbanda drückt sich vor allem in der Entfernung von negativen Zuschreibungen wie Schuld, Sühne, Demut und Vergeltung sowie Strafe aus. In der spirituellen Praxis wird daher auch die Idee der Angst vor einer möglichen Rache oder Vergeltung für nicht eingehaltenen Austausch mit der Anderswelt abgelehnt (Feldnotiz vom 20.4.2018, Gespräch beim Umbanda-Treffen der *Gira* Berlin des *Ilé Axé Oxum Abalô* zum gemeinsamen Erlernen von Elegbára-Liedern im Berliner Grunewald). Die religiöse Akteurin Frida Merlin/anonymisiert der *Gira* Graz von *Terra Sagrada* unterstreicht diese Funktion von Angst und Disziplin in der Umbanda:

*»Brasilien ist eine Referenz für uns, dort haben wir die Richtung genommen. Aber das Templo Guaracy war viel strikter und starrer konstruiert, viel angstbesetzter. Brasilianer brauchen viel mehr Autorität – die Führung ist dort viel hierarchischer, viel mehr mit Angst verknüpft. Das liegt daran, dass das Leben in Brasilien viel freier und kreativer ist und die meisten Brasilianer Schwierigkeiten mit regelmäßiger Disziplin haben. Das müssen wir nicht lernen, wir haben die Disziplin und die Ordnung schon in uns, dafür reagieren wir viel stärker und sensibler darauf.«
(Frida Merlin/anonymisiert, Iya Ebomin der Gira Graz von Terra Sagrada im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 18.5.2016)*

Darüber hinaus wird das evolutive Gedankengut des Kardezismus abgeschafft, das in der brasilianischen Umbanda im Sinne einer Hierarchisierung und Wertigkeit der spirituellen Entitäten-Gruppen Verbreitung findet. Dieses Streben, sich von allen christlichen Elementen zu entledigen, schlägt sich im religiösen Alltag u. a. auch in Veränderungen von Liedtexten nieder. Exemplarisch sei hier ein Gesang für die *Pretos Velhos* genannt:

*»Carreia negro carreia | Esse negro já carreou (2x) | Mas hoje esse negro | trabalha | Com São Benedito | E nosso Senhor (2x).«³¹¹ (Liederbuch *Pontos Cantados* von Terra Sagrada, 2012)*

[Aber heute arbeitet dieser Schwarze Mann mit dem Heiligen Benedikt und unserem Herrn.]

311 Aber heute arbeitet dieser Schwarze Mann mit dem Heiligen Benedikt und unserem Herrn.

Im zweiten Teil des Liedes wird nicht mehr der heilige Benedikt und Jesus besungen, sondern stattdessen *Terra Sagrada*. Diese Textstelle wird mit den Worten »Com *Terra Sagrada* | e muito amor.«³¹² ausgetauscht.

Im zunehmenden Austausch brasilianischer in afrikanische Wörter wie *Abiã*, *Bori*, *Ialorixá/Babalorixá*, *Makota*, *Ekede*, *Kekeřê* für Positionen und Aufgaben bei *Terra Sagrada*, die in Brasilien dem *Candomblé* und nicht der Umbanda eigen sind, manifestiert sich eine Reafrikanisierung. So wird die in Brasilien in der Umbanda so benannte »Mãe-pequena« hierzulande als *Kekeřê* benannt. Beide Begriffe bedeuten »kleine Mutter« und bezeichnen eine Position einer der *Mãe-de-Santo* zur Seite stehenden Frau. Der erste Begriff kommt aus dem Brasilianischen Portugiesisch und der zweite aus dem Yorùbá. Auch die Kurzform *Ya/Iya* kommt aus dem Yorùbá und wird auch für verschiedene Begriffe für Aufgabenbereichen von Personen verwendet, die im *Terreiro* eine große Rolle spielen: die *Yabassê*, die für die Zubereitung der rituellen Speisen verantwortlich ist oder die *Yalaxé*, die sich um die *Assentamentos* der *Orixás* (Altäre) und *Quartinhas* (Gefäße zur Aufbewahrung einer heiligen Essenz) des *Terreiros* kümmert.

Reafrikanisierungen ereignen sich nicht nur in Brasilien (vgl. Capone 2009, Scharf da Silva 2017[2004]:74f.), sondern auch im *Ilé Axé Oxum Abalô* im deutschsprachigen Europa. Da bei *Terra Sagrada* auch die *Orixá*-Ebene gepflegt und gerufen wird und sprachlich dem Begriff der »*Orixá*-Tradition« statt dem Begriff der Umbanda mehr zugeneigt wird, könnte dies eine Zuordnung zum *Candomblé* bedeuten. Dies passiert aber mehr auf der sprachlichen als auf der rituellen Ebene, da die zwei Mal monatlich stattfindenden Rituale der *Giras* in den unterschiedlichen Orten von *Terra Sagrada* die Umbanda-Entitäten der *Pretas Velhas/Pretos Velhos* und *Caboclas/Caboclos* rufen und keine *Orixás*. Gleichzeitig ist eine relativ neue Bewegung mit in das religiöse Feld inseriert worden, auf die ich in den folgenden Kapiteln ausführlicher eingehen werde: Das »*Jogo-de-Búzios*« yorùbánischer Herkunft und die damit verknüpften *Odús* als Schicksalswege, die in der materiellen Kultur in den *Quartinhas*³¹³ ihre Entsprechung finden.

Die Reafrikanisierungstendenzen zeigen sich in dieser Gemeinschaft deutlich in der materiellen Kultur der sakralen Objekte in der Abwesenheit katholischer Heiligen-Figuren auf den Altären. Stattdessen gibt es Altäre (*pejis*) mit

312 mit *Terra Sagrada* und viel Liebe

313 Vgl. *Quartinhas* im fünften Kapitel über Bildlichkeit, *Jogo-de-Búzios* und *Odús* als Schicksalswege im siebten Kapitel über Erinnerung.

Kerzen, Gläsern oder Wassergefäßen aus rotem Ton, heiligen Steinen, Honig, ritueller Kreide (*pemba*), Blumen und Räucherwerk³¹⁴.

Das Umbanda-Haus *Casa St. Michael* in Köln benennt sich im Vergleich dazu als eine afro-brasilianische Religion mit einer Herkunft der westafrikanischen Yorùbá. Das spiegelt sich auch in der Tatsache wieder, dass ihre *Mãe-de-Santo* Gabriele Hilgers seit 2010 das Muschelorakel der *búzios* (Kaurimuscheln) der nigerianischen Stadt Ilê Ifé der Yorùbá anruft. In ihrer ikonographischen Ausstattung der materiellen Kultur werden im Gegensatz zum *Ilê Axé Oxum Abalô* auch sakrale Objekte wie christliche Heiligen-Figuren und -Bilder, jüdische Menora, Cabocla- und Caboclo-Altarfiguren, Engel u. a. beibehalten (vgl. Casa St. Michael 2019). Im Ritual erscheinen nicht nur brasilianische spirituelle Entitäten³¹⁵, sondern auch Wesen von Kelt*innen und Heilerinnen wie z. B. Hildegard von Bingen (Persönlicher Austausch über Messenger/Facebook von Gabriele Hilgers mit mir am 31.1.2018). Die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin vom *Ilê Axé Oxum Abalô* schließt dies auch für ihre Umbanda-Gemeinschaft nicht aus, sie sagt:

»Und, ich meine wir bewegen uns [...] irgendwann in einen Bereich, der nicht genau beschreibbar ist. Prinzipiell wäre denkbar, dass neue Entitätenlinien hineinkommen in diesen mitteleuropäischen Raum, das werden wir sehen ... Aber warum soll ein Caboclo, den man sich vorstellt, dass er Aufgaben hat mit den Kräutern oder mit den Bäumen oder mit den Pflanzen ... [...], das müsste man wahrscheinlich über Jahrzehnte erforschen, wie sich das verändert, vielleicht kommt noch etwas hinzu. [...]

Und wenn Besucher anschließen können, weil sie sich den Ahnenkräften in ihrer Region und der hiesigen Landschaften zuwenden, dann ist das trotzdem möglich. Auch wenn wir klar sagen, das ist Preto Velho, kann das für sie ein anderer Begriff sein, oder könnte das Nordische vorhanden sein.« (Bettina Grote, Kekerê und Filha-de-Santo der Gira Berlin im Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 24.3.2016)

In dieser damit einhergehenden Loslösung von monotheistischen Einflüssen und Ordnungsprinzipien, die sich durch eine De-Synkretisierung ausdrückt, definiert sich das *Ilê Axé Oxum Abalô* in Abgrenzung zum ›Templo Guaracy‹ (dem Mutterhaus von *Mãe Habiba*) (vgl. Pellegrini 2019) als polytheistisch und grenzt sich auch damit von der brasilianischen Positionierung ab. Auch

314 Vgl. ›Aufgabenbereiche im *Ilê Axé Oxum Abalô*‹ im vierten Kapitel über Sakrale Globalisierung.

315 *Pretas Velhas/Pretos Velhos, Caboclas/Caboclos, Marinheiras/Marinheiros, Pombagiras/Exus, Baianas/Baianos, Ciganas/Ciganos.*

in Brasilien gibt es eine Neigung der Umbandist*innen zum Polytheismus, der in einem dominant monotheistischen Umfeld aber meist versteckt oder auch verleugnet wird (vgl. Gonçalves da Silva 1994:55). Angelina Pollak-Eltz bezeichnet diese Situation passend als »Polytheismus innerhalb eines monotheistischen Rahmens« (Pollak-Eltz 2003:26). Habiba de Oxum Abalô betont, dass diese polytheistische Bezeichnung nicht nur auf religiöser, sondern auch auf gesellschaftspolitischer, ethischer, ökonomischer und ökologischer Ebene von Wichtigkeit im Sinne einer Wertschätzung und Pflege von Diversität und des »Aushaltens von Unterschieden« als Bewusstseinsstrukturen ist (Kreszmeier im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011).

Reginaldo Prandi vermutet, dass Exu im Prozess der De-Synkretisierung eine Chance hätte, sich von der Vorstellung eines Teufels zu lösen (wie es im katholischen Brasilien des Öfteren als Zuschreibung passiert) und wieder Bote zwischen Menschen und Göttinnen und Göttern zu werden, was für Brasilien aber eher unwahrscheinlich ist (vgl. Prandi 2001b:68). Vielleicht kommt dieser Trickster-Gott in der ent-synkretisierten Diaspora wieder zu seiner ursprünglichen Geltung?

So werden auch die Entitäten-Linien in der umbandistischen Literatur, sowohl der populärwissenschaftlichen als auch der akademischen, als gesellschaftlich peripher bezeichnet und die Umbanda häufig als Religion der Ausgeschlossenen benannt. Auch wenn diese Klassifizierungen mit der Gründung der Umbanda und der Aufwertung der sie vertretenen Geistergruppen unterbrochen werden sollte, wird damit dennoch das wertende Denken von Personen und Geistern eingenommen. *Mãe* Habiba wendet sich gegen eine solche Marginalisierung bestimmter Personengruppen und benennt die verschiedenen personifizierten Geistergruppen der Matrosen (Marinheiras/Marinheiros), Rinderhirten (Boiadeiros), Bauer*innen (Baianas/Baianos), der Fahrenden (Ciganas/Ciganos) in der Umbanda in Abgrenzung zu dieser ausschließenden Klassifizierung als Grundlage der brasilianischen Geschichte und der Menschheitsgeschichte (vgl. Kreszmeier im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011).

»Die Idee, dass es da eine Spitze gibt – und dann ist da das Marginalisierte – das gehört unmittelbar zu einem monotheistischen Verständnis der Welt. In dem Moment, wo wir ein MONO-zentristisches Weltbild, wo wir eine MONO-theistische Einteilung der Welt haben, gibt es von der Spitze abfallend Schichten, und damit sind wir in den klassischen hierarchischen Modellen. [...]

Ich gehöre zu denen: Ich bin nicht überzeugt von dem Einen. Ich kann sie lassen, aber sie sollen mich bitte auch lassen mit dem Vielen. Und dadurch sind für mich Caboclos und Pretos Velhos nicht unbedingt eine Tradition der Unterdrückten, der Marginalisierten, sondern Kräfte im großen Eindruck der Eins eine Wiederbelebung erfährt. Es ist nicht das Hereinholen einer gewissen gesellschaftli-

chen Schicht, sondern der Erlaubnis, in Vielem zu denken, sich nicht dominieren zu lassen von der Eins.» (Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo von Terra Sagrada im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 20.10.2011)



Abb. 36 Zielstrebigkeit | Oxóssi Ínkùlé, 2017, Inga Scharf da Silva, Öl auf Leinwand, 100 x 80 cm. Dieses Gemälde wurde im Katalog von Matthias Haffner und Michael de Miranda über ›Blocos Afro‹ publiziert (vgl. Haffner/de Miranda 2019:52)

5 Oxóssi | Bildlichkeit

Betrachten wir die umbandistische Bildlichkeit wie die Menschen durch ihre Medialität, wird erkennbar, dass beide einen bestimmten ›Geist‹ oder Bewusstsein transportieren und in Objekten und Körpern materialisieren. So wie die menschlichen, personalen Medien die spirituellen Entitäten von *Pretas Velhas/Pretos Velhos* und *Caboclas/Caboclos* verkörpern, so zeigt sich auch der ›Geist‹ der Sklaverei und der Unabhängigkeitsbewegungen in der brasilianischen Bildsprache der Umbanda. Darüber hinaus, so meine These, zeigt sich durch die (im Kapitel des Archivs bereits thematisierten) Lücken und Leerstellen in der Bildsprache auch die Transformation von kollektiven Traumata durch religiöse Praxis.³¹⁶ Beide Formen, der Bildlichkeit und der Wahrnehmung, werde ich in diesem und im folgenden Kapitel ausführlich behandeln.

Der Zugang zur umbandistischen Bildsprache im deutschsprachigen Europa ist ein anderer als in Brasilien, da die Verwobenheit mit der sie umgebenden Gesellschaft, der Vertrautheit mit den spirituellen Entitäten und ihrer bildlichen Materialisierung im Alltag wegfällt (wie ich es bereits im vorherigen Kapitel des Archivs dargelegt habe) und ein neuer kultureller Raum betreten wird. Hier zeigt sich eine »große Suche nach verloren Gegangenen« (Pimenta/anonymisiert im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 1.2.2019) und der Anknüpfung an eine neue Form von Spiritualität, die über Migration und Reise von Brasilien nach Europa gekommen ist (wie ich es im Kapitel über Sakrale Globalisierung veranschaulicht habe).

Wegen der Abwesenheit einer vergleichbaren Bildsprache in den öffentlichen Medien werde ich die umbandistische Bildlichkeit im deutschsprachigen Europa im Folgenden auf eine andere Weise betrachten als der entsprechenden in Brasilien. Infolgedessen werde ich mich in der Analyse

³¹⁶ Teilergebnisse dieses Kapitels, im Spezifischen die Auswertung des virtuellen Bildmaterials aus dem brasilianischen Internet, wurden veröffentlicht in Scharf da Silva 2013a (im Sammelband ›Naturgeschichte, Körpergedächtnis. Erkundungen einer kulturanthropologischen Denkfigur‹).

von materieller und virtueller Kultur im Folgenden zuerst nur auf den brasilianischen Kontext beziehen und erst später, wenn ich auf Raum und Medien/Medialität zu sprechen komme, auch den mitteleuropäischen Kontext mit einbeziehen. Repräsentationen und Kommunikationsformen durch das Internet und seine unterschiedlichen sozialen Foren (Homepage, Newsletter, interner Blog) spielen auch im *Ilê Axé Oxum Abalô* eine wichtige Rolle. Ich benenne und zitiere sie im begrenzten Rahmen auch im empirischen Teil meiner Arbeit, aber sie reduzieren sich im Vergleich zu Brasilien auf wenige Einzelbeispiele und nehmen noch kein kulturell so wichtiges Ausmaß an wie in Brasilien. Daher analysiere ich sie nicht als eigenständige Form der sozialen Vermittlung.

Einerseits wende ich mich den *Pejis* der Entitätenebene von *Terra Sagrada* zu – den mobilen, öffentlichen sowie den individuellen Hausaltären – und den *Pontos Riscados*, den umbandistischen Bodenzeichnungen als Bestandteil der materiellen Kultur der Umbanda, zu und wähle damit nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Gesamtgefüge. So werde ich u. a. auch die 16 großen *Assentamentos* für die *Orixás*, die auch als »Casas Sagradas no Terreiro«³¹⁷ bezeichnet werden und auf dem Anwesen des Mutterhauses des *Ilê Axé Oxum*



Abb. 37 *Übermut und Vergebung* | Mythologische Szene Oxóssi, 2013, ISdS, Öl auf Leinwand, 180 × 140 cm

317 Heilige Häuser der Gemeinde (*Terreiro*)

Abalô stehen, nicht beschreiben. Für die Altäre und Bodenzeichnungen werde ich jedoch die mitteleuropäische Ausprägung dieser materiellen Kultur an der brasilianischen Matrix beleuchten.

Andererseits wende ich mich im Unterkapitel von ›Medien und Medialität‹ einzelner ausgewählter Beispiele zur Vermittlung zwischen menschlichen und technisch-künstlerischen Medien durch Film und Fotografie im deutschsprachigen Raum zu, die einen direkten Bezug zum *Ilê Axé Oxum Abalô* haben. Im Sinne eines situierten Wissens nach Haraway³¹⁸ gestehe ich also eine Lücke ein, da die Sammlung und Deutung aller künstlerischen Produktion im deutschsprachigen Europa, die einen Bezug zur Umbanda haben, den Rahmen meiner Arbeit sprengen und nicht mit meiner Argumentation der Transformation von kollektiven Trauma im Bezug stehen würde. Der *Orixá Oxóssi* als Beschützer und Begleiter der Künste und der Künstler*innen kann hier exemplarisch für die Auseinandersetzung mit den ästhetischen Objekten der Umbanda stehen.

Oxóssi

Oxóssi (auch: Odé) (yorùbá: Òṣòṣì) ist der *Orixá* des Waldes, der Jagd, der Ernährung und der Kunst. Er ist schnell, intellektuell, fröhlich, bescheiden und ein Einzelgänger (vgl. Verger 2013[1957]:114). »São pessoas cheias de iniciativas e sempre em vias de novas descobertas ou de novas atividades«³¹⁹ (ebd.). Er ist immer unterwegs und in Bewegung. Dem Oxóssi geweihte Tag ist der Donnerstag, seine Farben das Grün und das Türkisblau (in *Terra Sagrada* ist es nur das Grün). Gegrüßt wird er mit »Okê Arô!«.

Im Mythos ›Oxóssi ganha de Orunmilá a Cidade de Queto«³²⁰ (vgl. Prandi 2001:116) wird erzählt, wie Oxóssi auf die Anfrage von Orunmilá einen seltenen Vogel mit großer Präzision und Zielgerichtigkeit mit einem einzigen Pfeil erlegte. Ihm wurde dafür die Stadt Ketu geschenkt. Er selbst wurde dafür zum *Orixá* der Jagd und des Waldes ernannt.

Im Mythos ›Oxóssi mata a mãe com uma flechada‹ (vgl. Prandi 2001:116ff. sowie mein Gemälde der mythologischen Szene Oxóssi ISdS 2013) wird die Geschichte erzählt, wie Oxóssi aus Übermut und

318 Situiertes Wissen nach Haraway vgl. drittes Kapitel Archiv.

319 Es sind Menschen voller Initiativen und immer auf dem Weg zu neuen Entdeckungen oder neuen Aktivitäten.

320 Oxóssi erhält von Orunmilá die Stadt Ketu.

Versehen seine eigene Mutter mit einem Pfeil tötet. Ausgelöst wurde dies dadurch, dass Oxóssi auf die Anfrage von Orunmilá eine Wachtel erlegt hatte, die jemand im Haus seiner Familie entwendet hatte. Als er im Anschluss wegen einer zweiten Wachtel zum großen Jäger gekürt wurde, schoss er einen Pfeil los, um den vermeintlichen Dieb der ersten Wachtel zu töten. »Oxóssi disparou uma flecha ao azar e disse que aquela deveria ser cravada no coração de quem havia roubado a primeira codorna.«³²¹. Es war Iemanjá gewesen, seine Mutter.

Ein anderer Mythos mit dem Namen ›Oxóssi é raptado por Ossaim‹³²² (vgl. Prandi 2001:120f.) erzählt davon, wie Oxóssi ein üppiges und gutes Leben zusammen mit seiner Mutter Iemanjá und seinem Bruder Ogum lebte. Während Ogum das Feld bestellte, brachte Oxóssi gejagtes Wild aus dem Wald. Aber seine Mutter erahnte Schlechtes und konsultierte einen Wahrsager. Dieser sagte, dass Oxóssi nicht mehr in den Wald gehen solle, weil der dort lebende Ossaim ihn fangen könnte. Daraufhin verbot Iemanjá Oxóssi, weiterhin in den Wald zu gehen, was dieser aufgrund seines unabhängigen Charakters aber nicht befolgte. Eines Tages traf er dort auf Ossaim, der ihm einen Trank gab, durch den Oxóssi seine Erinnerungen verlor. Also blieb Oxóssi bei Ossaim und wohnte mit ihm im Wald. Doch Ogum verkräftete die Entführung seines Bruders nicht, ging ihn suchen und brachte ihn wieder nach Hause. Nur wollte Iemanjá den ungehorsamen Sohn nicht mehr bei sich Zuhause wohnen lassen. Darüber zerstritt sich Ogum mit seiner Mutter und lebte fortan auf der Straße. Oxóssi aber kehrte zurück zu Ossaim, wo er auch heute noch mit ihm lebt. Iemanjá litt so sehr unter der Abwesenheit ihrer zwei Söhne und weinte so viel, dass sie sich in einen Fluß mit dem Namen Iemanjá verwandelte (ebd.).

5.1 Das Bild

»Ich dachte an meine Reise nach Bahia und verbrachte einen ganzen Nachmittag in Buch- und Devotionalienläden, die ich bisher vernachlässigt hatte. Ich fand versteckt, fast geheime Böttchen mit Regalen voller Kultgegenstände, Statuen und Idole. Ich

321 Oxóssi schoss einen Pfeil nach dem Zufallsprinzip ab und sagte, dass er im Herzen desjenigen stecken sollte, der die erste Wachtel gestohlen hatte.

322 Oxóssi wird von Ossaim entführt.

erstand *Perfumadores de Yemanjá*, Duftkegel mit einem beißenden Geruch, Räucherstäbchen, Spraydosen mit einem süßlichen Spray, benannt nach dem Heiligen Herzen Jesu, Amulette für wenig Geld. [...]

Und ich sah Salvador, Salvador da Bahia de Todos os Santos, das »schwarze Rom« mit seinen dreihundertfünfundsechzig Kirchen, die sich hoch auf der Hügellinie erheben oder sanft in die Bucht schmiegen und in denen die Götter des afrikanischen Pantheons verehrt werden. [...]

Nosso Senhor do Bonfim, einem Triumph des Horror vacui, vollgestopft mit Motivgaben, die in Trauben von der Decke herabhängen und die Wände pflasterten [...]. Der Küster sah uns komplizenhaft an: »Wir nennen ihn São Jorge, und es ist besser, ihn so zu nennen, weil sonst der Herr Pfarrer böse wird, aber es ist Oxóssi.«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1988[1989]:205,207)

Die das Heilige repräsentierenden Objekte und Darstellungen in ihren vielfältigen Schattierungen, seien sie papieren oder virtuell, vermitteln die im bildwissenschaftlichen Sinne verstandenen inneren und immateriellen Bilder von Vorstellungen, Erinnerungen und psychischen Strukturen in eine materielle, äußere Form (vgl. Probst/Klenner 2009:8). Es handelt sich im vorliegenden Fall einerseits um passive Zuschreibungen wie Stereotypisierungen, Vorurteile und Projektionen, als auch eigene Wahrnehmungsformen der Trance-Erfahrungen, Träume, Stimmenhören u. a. Durch die sich seit den 1990er Jahren als interdisziplinäre Richtung der Ethnologie und der Kunstgeschichte entwickelnde Bildwissenschaften wurde das Bild als Wissenskategorie zugänglich gemacht. Bilder wurden erstmals als Akteur*innen, die eine innewohnende Wirkmacht haben, verstanden. So schreibt William Thomas Mitchell Bildern eine Pseudo-Person zu, da sie wie eigenständige Wesen agieren (vgl. Mitchell 2005). Birgit Meyer unterstreicht die Vermittlertätigkeit von Objekten, sakralen Räumen und menschlichen Körpern gleichermaßen »to an approach to religion as mediation« (Meyer 2011:59) und verweist im Turn des »Material Religion« auf die Re-Materialisierung des Verständnisses von Religion (ebd.:60). Hierzu möchte ich einen Beitrag leisten.

5.1.1 Materielle und immaterielle Bilder

Interessanterweise geht es bei den populären Bildern der spirituellen Entitäten der Umbanda in Brasilien nicht um konkrete Darstellungen oder Beschreibungen, mit denen sich spezifische Personen oder geschlossene Gruppen wie

indigene Völker (*Caboclas/Caboclos*), Sinti und Roma (*Ciganas/Ciganos*) oder den Nachfahr*innen von Afrobrasilianer*innen (*Pretas Velhas/Pretos Velhos*) selbst identifizieren und auf sie Bezug nehmen würden³²³, sondern um Fremdzuschreibungen, die im Zuge der brasilianischen Moderne³²⁴ und der Entstehung der Umbanda als eigenständige Religion entstanden sind. Die spirituellen Entitäten der Umbanda sowie ihre ikonographische Präsenz im Alltag sind in Brasilien aber dennoch allseits bekannt und beliebt. Die Identifikation mit ihnen ist so groß, dass sie als selbstverständlicher Teil der brasilianischen Kultur und nicht als abgesonderter Bereich einer Religionspraxis empfunden werden, wie es folgendes Zitat aus einem Gespräch mit einem brasilianischen Gast der *Gira* Berlin des *Ilê Axé Oxum Abalô* verdeutlicht:

»Nein, niemand in meiner Familie hat die Umbanda praktiziert. Es gab aber immer Sympathisanten in meiner Familie [...] Mein Vater ist auch ein Mal mit einem Baiano in Trance gefallen, aber sonst nicht. [...] Obwohl... es waren mehrere Geister, nicht nur ein Baiano.« (Paulo Pimental/anonymisiert im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 1.2.2019)

Ich werde mich in diesem Kapitel nur auf die spirituellen Entitäten von *Aruanda* der Umbanda beziehen und nicht auf die *Orixás*, die in Brasilien traditionellerweise im *Candomblé* erscheinen, auch wenn ich diese im einführenden Kapitel des Archivs vorgestellt und im empirischen Kapitel über die sakrale Globalisierung an einigen Beispielen erwähnt habe. Die *Orixás* sind im Glaubenskosmos des *Ilê Axé Oxum Abalô*s vertreten und sind daher wichtig für diese Arbeit; eine eingehende bildliche Untersuchung würde aber den Rahmen meiner Erörterungen sprengen.

Niemand, der diese spirituellen Entitäten liebt und verehrt, möchte diese Zuschreibungen und sozialen Umstände wie Sklaverei oder Völkermord wiederholen oder durch das Ritual zurückholen. Ich betone dies, weil es durchaus reaktionäre politische Bestrebungen in Brasilien gibt, die dies wollen – nur sind es in der Regel die Feinde der Umbanda oder anderer afrobrasilianischer Religionen. Die brasilianischen praktizierenden Gläubigen jedoch begegnen den spirituellen Entitäten wie ihren eigenen geliebten Vorfahr*innen als Brasilianer*innen und zollen ihnen Respekt für das angetane Leid. Der Schlüssel für ein Verständnis dieses Verhaltens einer liebenden und respektvollen Hinwendung zum Leid und zur Weisheit der spirituellen Wesen der Umbanda und ihrer Sichtbarmachung der kollektiven brasilianischen Vergangenheit

323 »Die Zigeuner selbst haben eine Abneigung gegen die Geistwesen der afrobrasilianischen Religionen.« (Thiele 2006:131)

324 Die brasilianische Moderne vgl. das dritte Kapitel über Archiv.

ist für mich die Kraft der spirituellen Transformation. Es ist diese Liebe oder dieser Glaube, die sich in der religiösen Praxis zeigt, die sich sowohl in den Vorstellungswelten als auch in der materiellen Kultur derselben niederschlägt, die eine Erinnerung und Integration ins eigene Leben möglich machen. Die symbolische Umwertung hat Patrícia Birman als Wesenszug für die Umbanda erkannt und als den Prozess einer affektiven Anerkennung der personifizierten Geistwesen in der Umbanda beschrieben, indem die marginalisierten Bevölkerungsgruppen, so Birman, als spirituell kompetent rehabilitiert und in den Mittelpunkt des Rituals gestellt werden:

»As entidades mais valorizadas na umbanda são pensadas pelos próprios umbandistas como seres inferiores e subalternos ao homem branco. Só podemos supor, então, que a subalternidade tem um valor positivo para a religião. E é exatamente isso que acontece. Podemos dizer que o poder religioso da umbanda decorre disso, de uma inversão simbólica em que os estruturalmente inferiores na sociedade são detentores de um poder mágico particular, advindo da própria condição que possuem.« (Patrícia Birman 1985[1983]:46)

[Die am meist geschätzten [spirituellen; Anm. ISdS] Wesen in der Umbanda werden von den Gläubigen als minderwertig und dem weißen Mann untergeordnet angesehen. Wir können also nur annehmen, dass die Unterordnung einen positiven Wert für die Religion hat. Und dies ist exakt, was passiert. Wir können behaupten, dass die religiöse Macht der Umbanda sich aus der symbolischen Umkehrung speist, durch die die strukturell Untergebenen der Gesellschaft die Inhaber einer bestimmten magischen Macht sind, die sich aus dem eigenen Stand ergibt.]

Stuart Hall bekräftigt den Umstand, dass grundlegende und zentrale Aussagen über Gesellschaften über das Verständnis von marginalisierten Personen getroffen werden können, die als randständige und ausgegrenzte Teile einer Kultur wahrgenommen und als solche diskriminiert werden:

»Symbolische Grenzlinien sind [...] zentral für jede Kultur. Differenz kenntlich zu machen, führt uns symbolisch gesehen dazu, die Reihen zu schließen, die Kultur abzuschotten und alles, was als unrein oder anormal definiert wird, zu stigmatisieren und auszugrenzen. Paradoxerweise jedoch wird Differenz dadurch auch mächtig. Sie ist seltsam attraktiv, gerade weil sie verboten, tabu und gefährlich für die kulturelle Ordnung ist. Daher »ist das, was sozial peripher ist, häufig symbolisch zentral« (Stuart Hall 2004:120)

Im Folgenden werde ich mein empirisches Material der materiellen Kultur der Umbanda durch eine theoretische Annäherung unter den Aspekten der

Stereotypisierung nach Stuart Hall lesen und analysieren. Die Beschreibungen der exemplarisch vorgestellten spirituellen Entitäten erfolgen über Material, welches noch nicht ethnologisch ausgewertet wurde. So erfolgt die Analyse nicht nur über akademisch erarbeitete Literatur, sondern auch durch populärwissenschaftliche Quellen.

5.1.2 Spirituelle Entitäten von »Indianer*innen« und »Sklavinnen und Sklaven« als Stereotype



Abb. 38 Spirituelle Entitäten der Umbanda (eine Cabocla, eine Preta Velha und ein Preto Velho) als überlebensgroße Figuren in einem Devotionalienladen in Tucuruvi, São Paulo, 1997 Foto:ISdS.

Die Sichtbarkeit an Bildern von stereotypisierten »Indianer*innen« im öffentlichen Raum in Brasilien kann nicht auf eine politische Anerkennung schließen lassen. Die feministische Kritik an Repräsentationspraktiken hat diesen Umstand bereits offengelegt, indem sie aufzeigt, dass Frauen, lange bevor sie als politische Personen anerkannt und an Universitäten zugelassen wurden, durch statusbesetzte Skulpturen bereits als Allegorie für Freiheit, Wissenschaft und Künste im öffentlichen Raum sichtbar waren (vgl. Schade/Wenk 2011:108).

Bisher wurden indigene Kulturen in Brasilien nicht im urbanen Kontext erforscht, sondern in diesem urbanen Umfeld als folkloristische Dekoration zur Nationalkultur gedeutet, die getrennt von der Mainstream-Kultur positioniert und selten als lebendiger Bestandteil der brasilianischen Gesellschaft

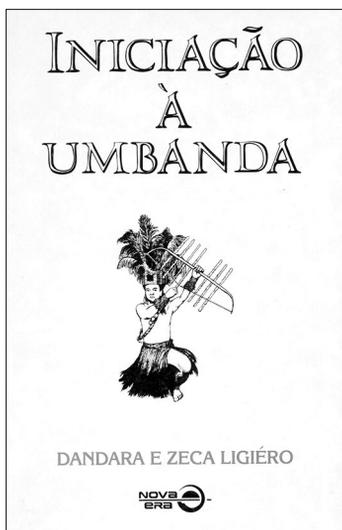


Abb. 39 Dandara e Zeca Ligério (2000): *Iniciação à Umbanda*. Rio de Janeiro: Nova Era



Abb. 40 Katalog Phyllis Galembo (1993): »Divine Inspiration. From Benin to Bahia«. New York: The Museum of African Art

und ihrer Kultur angesehen werden. Doch mein Interesse liegt weniger auf der Deutung einer traditionellen, in sich geschlossenen indigenen Gesellschaft, sondern in der Aneignung einer mentalen und visuell dargestellten Vorstellung oder einem Bild von den *Caboclas* und *Caboclos* – also einem Symbol für die Gläubigen der Umbanda. Stuart Hall hinterfragt kritisch die Vorstellung von Differenz populärer Figuren vor ihrem historischen Hintergrund:

»Wie repräsentieren wir Menschen und Orte, die sich wesentlich von uns unterscheiden? Warum ist ›Differenz‹ ein so zwingendes Thema, ein so umkämpfter Bereich der Repräsentation? Was ist die geheime Faszination von ›Andersheit‹ und warum bezieht sich alltagskulturelle Repräsentation so häufig darauf? Welche typischen Formen und Praktiken werden heute angewandt, um ›Differenz‹ in der Alltagskultur zu repräsentieren und wo kommen diese populären Figuren und Stereotype her? [...]

Hat sich das Repertoire der Repräsentationen von ›Differenz‹ und ›Andersheit‹ verändert oder sind in der heutigen Gesellschaft nach wie vor Elemente aus früheren Epochen lebendig?« (Stuart Hall 2010[2004]:108)

Schon der Begriff »Indianer*innen« ist irreführend, weil er auf der Annahme des italienischen Seefahrers in kastilischen Diensten Christoph Columbus

(1451–1506) basiert, der durch seine Atlantiküberquerung ursprünglich nach Indien fahren wollte. Daher verwende ich in diesem Kontext die emischen Worte *Cabocla(s)/Caboclo(s)* und *Preta(s) Velha(s)/Preto(s) Velho(s)* für die indigenen Geistwesen der Umbanda und den Begriff »Indianer*innen« oder »Sklavinnen und Sklaven« in Anführungszeichen ausschließlich zur Verdeutlichung der Sterotypisierung von Menschen oder Geistwesen als Klischee. Diesen Klischees werden ähnliche, sich wiederholende, polarisierende Darstellungen zugeschrieben, gewissermaßen passiv auf den Leib geschrieben, um binäre Extreme von gut und schlecht, zivilisiert und primitiv oder hässlich und attraktiv zwischen dem sogenannten »Normalen« und dem »Anderen« zu versinnbildlichen, zu repräsentieren (vgl. Hall 2010:112). »Und oft wird von ihnen gefordert, beides zur gleichen Zeit zu sein!« (ebd.), wie es von den *Caboclas* und *Caboclos* als wilde und gleichzeitig liebevolle »Indianer*innen« als Stereotype erwartet wird.

Thekla Hartmann stößt in ihrer 1975 verfassten Studie *A contribuição da iconografia para o conhecimento de índios brasileiros do século XIX*,³²⁵ auf die Frage, wieso in Brasilien im Gegensatz zu den U.S.A eine ästhetische Analyse vorherrscht und eine ethnologische Deutung von Indianer*innenbildern durch europäische Reisende meist ausblieb, auf die Beobachtung, dass die indigenen Völker Brasiliens in ihrer biologischen Erscheinungsform als auch in ihren kulturellen Ausdrucksformen untereinander so unterschiedlich sind, dass sie für die Europäer*innen kein geeignetes, vereinfachtes Gegenbild vom »Anderen« sein können (vgl. Hartmann 1975). Sie werden also auf die ambivalente Vorstellung von kannibalistischer und nackter Barbarei und Unschuld reduziert, wie es aus der Romantik bekannt ist:

»No Brasil, em época posterior e principalmente no século XIX, a descoberta de novas tribos veio apenas acentuar a falta de um conjunto de traços somáticos distintivos do índio brasileiro em relação ao europeu. O artista recorre então ás diferenças culturais entre branco e índio, expressas em termos de barbárie, conceito do qual a nudez, as deformações corporais, as práticas de antropofagia faziam parte. As diferenças assim manifestadas coloriam-se ainda pela concessão do atributo de inocência que o romantismo fazia a grupos humanos marginais ao mundo da civilização.« (Thekla Hartmann 1975:7)

[In Brasilien, zu einem späteren Zeitpunkt und besonders im neunzehnten Jahrhundert, akzentuierte die Entdeckung neuer Stämme nur das Fehlen einer Reihe von charakteristischen somatischen Merkmalen, die den brasi-

325 Der Beitrag der Ikonographie zum Wissen der brasilianischen Indianer des 19. Jahrhunderts

lianischen Indianer vom Europäer unterscheiden. Der Künstler greift dann auf die kulturellen Unterschiede zwischen Weißen und Indianern zurück, das sich in barbarischem Verhalten ausdrückt, ein Konzept, zu dem Nacktheit, Körperdeformationen, anthropophage Praktiken gehören. Die so manifestierten Unterschiede wurden auch dadurch gefärbt, dass man die Eigenschaft der Unschuld, die die Romantik den menschlichen, marginalisierten Gruppen zuschrieb, denen der Zivilisation gegenüberstellte.]

Dieser Wunsch nach Wiedererkennbarkeit und Typisierung findet sich auch in der visuellen Kultur der Umbanda. So ist auf der Vorderseite des im Jahr 2000 in Brasilien erschienenen Buches ›Iniciação à Umbanda‹³²⁶ von Dandara und Zeca Ligiéro ein in schwarzer Federzeichnung gezeichneter Mann abgebildet, der wie ein *Caboclo* mit Federschmuck posiert sowie mit Pfeil und Bogen in die Luft zielt (vgl. Ligiéro 2000:Coverseite vorne).

Die Vorlage dieser zeichnerischen Übertragung findet sich als Fotografie im 1993 in New York für das ›Museum of African Art‹ erschienenen Katalog ›Divine Inspiration. From Benin to Bahia‹ von Phyllis Galembo als Herausgeber in Mitarbeit von Zeca Ligiéro (vgl. Galembo 1993:139). Der als *Caboclo* zu identifizierende Mann Pai Mário Vicente des ›Centro São João Bastista‹ aus Recife, Pernambuco zeigt sich in exakt derselben Pose. Der Hintergrund wirkt mit einer blau angestrichenen Sitzbank, Zuckerrohrschnaps, indigenen Körben und religiösen Bildern an den Wänden wie ein religiöses Haus afroindigener Tradition aus Brasilien. Diese Wiederholung des Motivs und dessen typische Vereinfachung und Überzeichnung in der Darstellung gibt dem *Caboclo* einen symbolhaften Charakter, da er auf einen Erkennungseffekt ausgerichtet ist. So ist es auch bezeichnend, dass sich die wissenschaftliche Literatur nicht einig ist, ob das Wort *Caboclo* und seine Bedeutung aus der indigenen Sprache Tupi oder der afrikanischen Sprache Quicongo stammt (vgl. Ferretti 1995, Ligiéro 2000). Figueiredo Ferretti und Ligiéro deuten die *Caboclas* und *Caboclos* als afrikanisch interpretierte Geistwesen bantischen Ursprungs. Auch wenn ich ihrer Argumentation folgen sollte, dass die indigenen Geistwesen eigentlich afrikanisch interpretiert werden, stellt sich dennoch die Frage nach ihrer Existenz als Symbol in der Umbanda, da die Gläubigen die Geistwesen von amerikanischen ›Indianer*innen‹ sehen und nicht die von Afrikaner*innen.

Jocélio Teles dos Santos vertritt erstmals die These, dass die *Caboclas* und *Caboclos* Darstellungen von ›Indianer*innen‹ als rechtmäßigen ›donos da terra‹³²⁷ sind, die ›das Andere‹ repräsentieren (vgl. Teles dos Santos 1995:11).

326 Einleitung in die Umbanda

327 Besitzer des Landes

Abgesehen davon, dass sich im Bild der *Caboclas* und *Caboclos* die »Indianer*innen« in den afrobrasilianischen Religionen als romantisierte Bilder von den »edlen Wilden« darstellen, werden sie auch in die mythische Vergangenheit zurückversetzt und entsprechen damit dem Bild einer angenommenen »Rückständigkeit« (vgl. Hall 2010[2004]:123).

»Identifiziert mit Natur, symbolisierten sie [die Afrikaner*innen, Anm. ISdS] ›das Primitive‹ im Unterschied zur ›zivilisierten Welt‹. Der Schwarze, so wurde argumentiert, fand sein Glück nur, wenn er unter der Vormundschaft eines weißen Herrn stand. Seine grundlegenden Charakterzüge waren für immer – und ›ewig‹ – von der Natur festgeschrieben« (Stuart Hall 2010[2004]:123,127.)

So werden gewisse Gruppen von Personen oder spirituellen Wesen auch in der Umbanda als naturgegeben zugeordnet. Durch die Annahme der Naturgegebenheit dieser als Typen kategorisierten Personen wird Differenz festgeschrieben und dauerhaft fixiert. Gleichzeitig werden die Angehörigen dieser Gruppe auf diese als naturgegeben definierten Eigenschaften reduziert, wobei die Komplexität und Vielfalt der Gruppe ignoriert wird (ebd.).



Abb. 41 CD-Cover Brasileirinho, Maria Bethânia, 2003 (vgl. Bethânia 2003)



Abb. 42 Comic-Figur der *Cabocla* Jurêma (vgl. Turma da Mônica 2018)

»Dieser rassistische Diskurs ist durch eine Reihe binärer Gegensätze strukturiert. Da ist der kraftvolle Gegensatz zwischen ›Zivilisation‹ (weiß) und ›Wildheit‹ (schwarz). Da ist der Gegensatz zwischen den biologischen und körperlichen Charakteristika der ›schwarzen‹ und der ›weißen‹ ›Rassen‹,

polarisiert bis in ihre extremen Gegenteile – jedes der Signifikant einer absoluten Differenz zwischen menschlichen ›Typen‹ oder Spezies.« (Stuart Hall 2010[2004]:127)

Schon im Zuge der europäischen Eroberungen des 15. und 16. Jahrhunderts wurden die ›Anderen‹ als naturnah angesehen. Im Deutschen wurden sie als ›Wilde‹ bezeichnet, in romanischen Sprache als ›Savajada‹ (spanisch) ›Selvaggio‹ (italienisch), ›Sauvage‹ (französisch), ›Savages‹ (englisch). Etymologisch lassen sich diese Begriffe vom Lateinischen ›Silvatius‹ ableiten, was sich mit »zum Walde gehörend« übersetzen lässt. Im deutschen Sprachgebrauch tauchte der auf den französischen Philosophen Jean-Jacques Rousseau zurückgehende Begriff ›Naturvolk‹ erstmals im 18. Jahrhundert bei Johann Gottfried Herders ›Älteste[r] Urkunde des Menschengeschlechts‹ von 1774–1776 auf. Durch Adolf Bastian, der als erster in Deutschland im Jahr 1869 eine reguläre Dozentur für Völkerkunde an der Universität in Berlin inne hatte, wurden diese ›Naturvölker‹ erstmals den geschichtsmächtigen ›Kulturvölkern‹ komplementär entgegengesetzt. Die als kulturlos angesehenen ›Naturvölker‹ wurden als ihrer natürlichen Umwelt hilflos ausgeliefert und zugleich durch mangelnde Selbstbeherrschung, durch Zügellosigkeit und Trägheit gekennzeichnet angesehen. So sammelte Bastian für das von ihm gegründete Völkerkundemuseum in Berlin bewusst Objekte von schriftlosen Kulturen, die in den Augen der Europäer*innen nicht nur im evolutionistischen Schema als rückständig, sondern auch als geschichtslos angesehen wurden, da sie keine Texte hervorgebracht hatten. Im System der Wissenschaften bildete sich die Ethnologie in Folge dessen als Gegensatz zu den Geschichtswissenschaften heraus (vgl. Bargatzky 1992:877f.; Kohl 1993:17–21,106; Kramer 1977:75f.). Als Wesen, die aus dem mythischen Wald Oxóssis in die Städte kommen, werden die *Caboclas* und *Caboclos* in der Umbanda stereotypisiert.

»Wälder sind für den Menschen Orte, wo seit alters her Gottheiten, mystische Wesen und Mischwesen hausten. Der Wald ist somit in der westlichen Welt eine Projektionsfläche für das Nichtgesellschaftliche.[...] Das erinnert an den »edlen Wilden«, der nicht von der Zivilisation verdorben und von Natur aus gut ist.« (Gerard van Bussel 2011:31).

Auch wird symbolisch immer wieder Bezug auf die Verbundenheit der *Caboclas* und *Caboclos* mit der Natur genommen. So werden sie meist im Tropenwald dargestellt und der Altar wird in Brasilien mit Palmenstengeln geschmückt. Dies spiegelt einerseits zwar ihre Kenntnisse der lokalen Medizin wieder, die sie in umbandistischen Heilungszeremonien anwenden, andererseits untermauert es auch die prototype Vorstellung der Gegenüberstellung von Natur und Kultur, wie es Gerard van Bussel und Axel Steinmann im Katalog über ›Wald. Baum. Mensch‹ ausführen:

»Von Anbeginn projizierten Menschen ihre Ängste, Sehnsüchte und Vorstellungen auf Wälder und Bäume. In den unwegsamen, ordnungslosen, lichtarmen und unwirtlichen Wäldern waren die »Anderen« zu Hause: »unzivilisierte Menschen«, furchteinflößende Tiere, Götter und Nymphen [...] (Gerard van Bussel/Axel Steinmann 2011:15)

5.1.2.1 Ambivalenz

Obwohl die *Caboclas* und *Caboclos* als ambivalente Mischwesen in einer interkulturellen Religion in starre und stereotype Darstellungen von Heldentum und gleichzeitiger sozialer Ausgrenzung gezwängt werden, verfügen sie über eine enorme Widerstandsfähigkeit und Lebendigkeit. Mit Ambivalenz ist das Nebeneinander von gegensätzlichen und widersprüchlichen Gedanken und Bildern gemeint, die einen inneren Konflikt und möglicherweise Wandel hervorrufen. Oder, in den Worten von Stuart Hall, »Bedeutung ist höchst ambivalent. [...] Aber es gibt nicht die eine wahre Bedeutung. Bedeutung ›fließt‹, sie kann nicht endgültig festgeschrieben werden.« (Hall 2010:110).

So zeigt sich die Ambivalenz der brasilianischen Mehrheitsgesellschaft gegenüber der indigenen Bevölkerung in ihrem Land auch in den Personifizierungen der spirituellen Entitäten der *Caboclas* und *Caboclos*, indem sie zwar allseits bekannt sind, aber gleichzeitig auch sozial ausgegrenzt werden. Eines dieser Ausprägungen an folklorisierender und populärer Darstellungen, wie sie die umbandistischen Altarfiguren vorgeben, sind auch die Präsentationen von *Caboclinhos* in den Karnevalsparaden in Brasilien innerhalb der Maracatu-Gruppen³²⁸, aber auch auf Postern in populärwissenschaftlichen Umbanda-Zeitungen. So verdeutlicht auch die Darstellung der *Cabocla* Jurêma auf dem CD-Cover des 2003 herausgebrachten Musikalbums ›Brasileirinho‹ der brasilianischen Sängerin Maria Bethânia und die Schaffung der »Indianerin« Jurêma durch einen der bekanntesten Cartoonisten Brasiliens Maurício de Sousa in der vor allem Kindern bekannten Comic-Serie ›Turma de Mônica‹³²⁹, dass das Bild der *Caboclas* und *Caboclos* nicht nur bei den Umbandist*innen bekannt, sondern auch in der brasilianischen Öffentlichkeit weit verbreitet ist (vgl. de Sousa 2018, Bethânia 2003).

328 Maracatu ist ein afrobrasilianischer Musikstil mit Tanz, u. a. des Bumba-meu-boi, aus Pernambuco, in dessen Zentrum eine Krönungszeremonie getanzt wird. Während des Umzugs wird eine Puppe (calunga) getragen, die die Ahn*innen repräsentiert. Die meisten der Mitglieder eines traditionellen Maracatus sind im *Candomblé* initiiert.

329 Die Klasse von Monica

Die soziale Ausgrenzung der indigenen Bevölkerung Brasiliens bringt Eliane Brum auf den Punkt, wenn sie feststellt, dass die Indigenen von der brasilianischen Gesellschaft wie »*estrangeiros nativos*« [Einheimische Fremde/Native Ausländer] wahrgenommen werden:

»A volta dos indígenas à pauta do país tem gerado discursos bastante reveladores sobre a impossibilidade de escutá-los como parte do Brasil que têm algo a dizer não só sobre o seu lugar, mas também sobre si. Os indígenas parecem ser, para uma parcela das elites, da população e do governo, algo que poderíamos chamar de »*estrangeiros nativos*«. É um curioso caso de xenofobia, no qual aqueles que aqui estavam são vistos como os de fora. Como »os outros«, a quem se dedica enorme desconfiança. No processo histórico de estrangeirização da população originária, os indígenas foram escravizados, catequizados, expulsos, em alguns casos dizimados.« (Eliane Brum 10.6.2013)

[Die Rückkehr der Indigenen auf der Tagesordnung des Landes hat aufschlussreiche Diskurse über die Unfähigkeit ausgelöst, sie als Teil Brasiliens anzunehmen und als solche anzuhören, die nicht nur über ihren Ort, sondern auch über sich selbst etwas zu sagen haben. Die Indigenen scheinen für einen Teil der Elite, der Bevölkerung und der Regierung etwas zu sein, was als »einheimische Fremde« bezeichnet werden könnte. Es ist ein merkwürdiger Fall von Fremdenfeindlichkeit, in der diejenigen, die schon immer hier waren, als Außenseiter angesehen werden. Als seien sie »die Anderen«, denen ein enormes Misstrauen gewidmet ist. In dem historischen Prozess der Fremdwertung der ursprünglichen Bevölkerung wurden die Indigenen versklavt, katechisiert, vertrieben, in einigen Fällen dezimiert.]

Die wenigen und marginalisierten Indigenen in Brasilien, die meist in halbsklavenähnlichen Verhältnissen auf »Fazendas« [Landgüter] auf dem Land arbeiten oder in den »Favelas« [Armenviertel] der Großstädte leben, sollen in den Augen der brasilianischen Mehrheitsgesellschaft, wie es Eliane Brum markant formuliert »friedlich und ruhig das allmähliche Verschwinden ihres Volks akzeptieren, ohne das Land mit ihren unablässigen Forderungen nach Erfüllung der Verfassung zu stören.« Sie spitzt es zu mit der Formulierung: »Es gibt bereits einen Hinweis darauf, was einige Sektoren der Gesellschaft als »wahre« Identität verstehen: Índio zu sein, wäre, wenn nicht zu verschwinden, so doch zumindest stumm zu werden.«

»[...] aceitassem pacificamente e silenciosamente o gradual desaparecimento de seu povo, sem perturbar o país com seus inistentes pedidos para que a Constituição seja cumprida. Aí já pista para o que alguns setores da sociedade entendem como identidade »verdadeira«: ser índio seria, quando

não desaparecer, ao menos silenciar.« (Brum 10.6.2013). [Übersetzung im Fließtext]

Wenn die indigene Bevölkerung Brasiliens als »native Ausländer*innen« bzw. »indigene Fremde« angesehen werden (ebd.), scheint es sinnvoll, die Rezeption der »Indianer*innen« und der »Sklavinnen und Sklaven« im Bild der spirituellen umbandistischen Entitäten der *Caboclas/Caboclos* und der *Pretas Velhas/Pretos Velhos* als Abbild vom abstrakt gedachten »Anderen« und ihrer scheinbaren Marginalität mit den theoretischen Überlegungen zu Stereotypen einzuleiten. Für Stuart Hall ist Stereotypisierung eine der zahlreichen Praktiken, die der Repräsentation zugeordnet sind (vgl. Hall (2010[2004]:108).

Exemplarisch für diese stereotypen Zuschreibungen sind auch die ›Zigeuner*innenwesen‹ (*Ciganas/Ciganos*) in der Umbanda und anderen afrobrasilianischen Religionen, wie sie Maria Thiele ausführlich beschrieben und analysiert hat. Sinti und Roma sind aus Portugal gegen Ende des 17. Jahrhunderts (ab 1686) nach Brasilien ausgewiesen worden. Wie beim populären Bild der *Caboclas* und *Caboclos* wurde auch das der ›Zigeunerin‹ mit den Idealen der Unabhängigkeit Brasiliens assoziiert und damit auch romantisiert (vgl. Thiele 2006:50–66). Sowohl die Entitäten der *Caboclas/Caboclos* als auch der *Ciganas/Ciganos* werden infolgedessen mit einem freien Leben und in enger Verbindung zur Natur stehend interpretiert (für die *Ciganas* und *Ciganos* ebd.:105,110). Dieses romantische Bild bekam bei den Zigeuner*innen zudem eine sinnliche und leidenschaftliche Note, exemplarisch durch Maria Padilha (*Rainha*, Königin, genannt), der Geliebten des portugiesischen Königs Dom Pedro I. von Sevilla, die als Flamenco tanzende sinnliche Frau mit langen schwarzen Haaren dargestellt wird und manchmal auch in der Kategorie der *Pombagiras* in der Umbanda auftaucht. Gleichzeitig aber »blieben die Geister auch weiterhin Magier, Trinker, Spieler, Trickster und Prostituierte« (ebd.:112–116).

5.1.2.2 Verinnerlichung

Die umbandistischen Bilder wie Altarfiguren oder Darstellungen in populären Medien (Umbanda-Zeitungen, Postern etc.) haben für die Umbanda repräsentative Funktionen gegenüber der brasilianischen Gesellschaft. Die Grenzen sind jedoch fließend, da die Altarfiguren oder andere Bilder im religiösen Raum aufgestellt werden. Die theoretisch verzeichneten Abgrenzungen zwischen »selbst« und »fremd«, zwischen inneren und äußeren Bildern, zwischen Erfahrung und Bild überschneiden und widersprechen sich im sozialen und religiösen Prozess, indem die äußeren Repräsentationen der indigenen Entitäten für die Eigendarstellungen auf virtuellen Plattformen genutzt oder

in den sakralen Raum der Altäre integriert werden, also das stereotypisierte Bild mit in die eigene Identität übernommen wird.

Nach Stuart Hall ist es schwierig, zwischen fremden Zuschreibungen wie Vorurteilen und Projektionen und der Aneignung eigener Wahrnehmungen zu unterscheiden, da sie sowohl von den dominanten als auch von den stereotypisierten Gruppen verinnerlicht werden. Die Strategie, einem Stereotyp widersprechen zu wollen, entlarvt dessen Verinnerlichung in den dominanten als auch in den stereotypisierten Gruppen, indem die Umkehrung der zugeschriebenen Eigenschaften ihr Vorhandensein bestätigt (vgl. Hall 2010:148). So versuchen z. B. hörbehinderte Menschen den hörenden Menschen klarzumachen, dass sie nicht dumm seien, wie es von ihnen angenommen wird und bestätigen damit das Vorhandensein eines Vorurteils.

Die Schwierigkeit der Interpretation der Ikonographie der *Caboclas* und *Caboclos* in der Umbanda besteht darin, dass einerseits die Reflexion aus einer distanzierten und ambivalenten Sichtweise heraus entsteht, was ein typischer Zug von Stereotypisierung ist, und andererseits doch der lebendige Moment der Trance bzw. der theatralischen Inszenierung besteht. Diese Schwankungen zwischen distanzierter Stereotypisierung und lebendiger Identifikation variieren stark von Region zu Region in Brasilien und hängen von dem Grad des Einflusses von kulturellem Gedankengut und der Alltagspraxis (Gebrauch bestimmter Gegenstände, Kochen, Sprache usw.) der indigenen Bevölkerung ab. So ist der indigene Einfluss in den Großstädten des Südostens des Landes geringer als z. B. im Norden. In den Umbanda-Häusern, die weniger direkte Identifikation mit Indigenen eingehen, können z. B. die popularisierten »Indianer*innen« aus U. S.-Wildwestfilmen stärker aufgenommen worden sein, da sie im Zeitgeist als schick und bedeutungsvoll erachtet wurden.

Trotz der emotionalen Verflechtung des Subjekts in seine eigene Objektivierung deutet Hall damit die Möglichkeit der Befreiung von Stereotypisierung an (vgl. Hall 2010:158). Hall beendet seinen Aufsatz über die Praktiken der Stereotypisierung mit den Worten: »Auf die Frage, welche der Gegenstrategien die effektivsten sind, gibt es keine eindeutige Antwort. Repräsentation ist eine komplexe und ambivalente Praxis.« (ebd.:165).

5.1.2.3 ›Othering‹

Die Stereotypisierung von Personengruppen, wie sie sich im vorliegenden Fall der spirituellen Entitäten der Umbanda in ihrer materiellen Kultur als »Indianer*innen«, »Sklavinnen und Sklaven«, Matrosinnen und Matrosen« oder »Zigeuner*innen« manifestiert, ist Teil des Konzepts von ›Othering‹, wie sie im Kontext der postkolonialen Theorien entstanden ist und von

Autoren wie Edward Said und Gayatri Spivak geprägt wurde (vgl. Do Mar Castro Varela/Dhawan 2015[2005]:164). Die Prozesse des ›Othering‹ sind Zuschreibungspraxen und soziale Konstruktionen von Sphären des ›innen‹ und ›außen‹, von ›zentral‹ und ›peripher‹, von ›normal‹ und ›anders‹. ›Othering‹ kann, bei aller Schwierigkeit seiner Übersetzung ins Deutsche, mit ›VerÄnderung‹ (vgl. Reuter 2011) oder ›Fremd-Machung‹ (vgl. Dreher/Stegmeier 2007) übersetzt werden. Diese Eigenabgrenzungen und Fremdzuschreibungen sind gängige soziale Praxen, in denen bestimmte Personengruppen als ›die Anderen‹ ausgegrenzt und abweichend von einer Norm beschrieben sowie abgewertet werden. Eine der bekanntesten dieser sozialen Praxen von ›Othering‹ ist die von Simone de Beauvoir als ›Anderes Geschlecht‹ niedergeschriebene Reflexion, wie Männer gesellschaftlich als die Norm und Frauen als das Andere betrachtet werden (vgl. de Beauvoir 1997[1949]).

»Sie wird mit Bezug auf den Mann determiniert und differenziert, er aber nicht in Bezug auf sie. Sie ist das Unwesentliche gegenüber dem Wesentlichen. Er ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie ist das Andere. Die Kategorie des Anderen ist so ursprünglich wie das Bewusstsein selbst.« (Simone de Beauvoir 1997[1949]:12).

Es handelt sich beim Prozess des ›Othering‹ um eine Konstruktion von Machtstrukturen. Diese Fixierung von Regeln und Grenzen über die Zugehörigkeit oder das Ausgeschlossen-Sein einer Gruppe kann auf verschiedenen Ebenen nach bestimmten Kriterien geschehen. Die Festlegung von Autorität beinhaltet auch eine Definitionsmacht für die dominanten und hegemonialen Gesellschaftsgruppen, die definieren, was ›normal‹, ›richtig‹ und akzeptabel ist – und was nicht. So betonen sowohl die ›Disability Studies‹ als auch die ›Kritische Weißseinsforschung‹ beide in ihrem konstruktivistischen Ansatz, dass es wenig Sinn macht, den Fokus nur auf die Objekte von Diskriminierung als Konstruktionen von Behinderung oder Schwarzsein zu setzen. Vielmehr sollten die Kontexte und gesellschaftlichen Bedingungen als Strukturen bewusst werden, die sie hervorrufen. Diese Krise um Repräsentation findet sich auch in den ›Disability Studies‹ daher in der meiner Meinung nach zu Recht geführten Diskussion um Ein- oder Ausschluss von behinderten Wissenschaftlern für die Darstellung von Lebenswelten behinderter Menschen wieder. Das Credo dieser Bewegung lautet: »Nicht ohne uns über uns!«.

5.1.3 Empirische ikonographische Forschung im brasilianischen Internet



Abb. 43 Screenshot im Internet, Google Suche:
Umbanda, Abruf am 18.6.2015, Foto: ISdS

In jüngster Zeit haben Wissenschaftler*innen wie Birgit Meyer Mediengeschichte als Teil der Religionswissenschaft definiert. »[...] internet, is central to the transformation, and hence continuation, of religion.« (Meyer 2011:60). Aleida Assmann führt ihre Beobachtungen zum Wandel von der Schriftsprache zur elektronischen Speichertechnologie als »Prinzip des permanenten Überschreibens« alter Versionen aus, der die Vorstellung von »dauerhaften Einschreibungen« ersetzt (vgl. Aleida Assmann 2006:20). Dieser überschriebene Akt von überlieferten Mustern kann auch einen Einfluss auf die Konstruktion von Erinnerung und die Ordnung von erinnerten Einzelaspekten dieser Muster haben.

»Hier zeichnet sich gegenwärtig eine Epochenwende ab, bei der die Schrift, durch die Megatropie des elektronischen Netzes abgelöst wird. Schreiben entwickelt sich immer mehr in Richtung Verknüpfung. [...]

Diese überzeitliche Dauer scheint eng mit der abendländischen Schriftmetaphysik verbunden zu sein, die den Geist als eine immaterielle, überhistorische Kraft erfand und die Schrift zu ihrem kongenialen Medium erklärte. Im Zeichen elektronischer Speichertechnologie wiederum gilt in der Gedächtnisforschung das Prinzip des permanenten Überschreibens und der Rekonstruktivität von Erinnerungen. In der Speichertechnologie wie in der Erforschung der Hirnstruktur erleben wir derzeit einen Paradigmenwechsel, bei dem die Vorstellung von einer dauerhaften Einschreibung ersetzt wird durch das Prinzip fortgesetzten Überschreibens.« (Aleida Assmann 2006:20)

In dieser virtuell gedachten Art eines Wissensspeichers nutze ich das Internet als eine neue Form der Forschung. Im Gegensatz zum *Candomblé*, mit dem die Umbanda eine innige Überschneidung in Riten und Glauben einnimmt, wurde die Umbanda im Internet in den frühen 2000er Jahren nicht durch Intellektuelle und Künstler*innen dargestellt, sondern durch die Gläubigen selbst genutzt. So erschienen bei der Eingabe ›*Candomblé*‹ (z. B. ›Museu Afro Brasil‹, São Paulo 2019, Forum Sociológico 2019) fast ausschließlich Seiten von Universitäten oder Wissenschaftler*innen. Bei der Eingabe ›Umbanda‹ waren Seiten von Gläubigen (z. B. ›Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade‹ 2019, ›Tenda Umbandista Caboclo Jundiara‹ 2019, Umbanda do Brasil, vgl. Da Matta e Silva 2019) zu finden. Sowohl persönliche Bezugnahmen als auch Umbanda-Häuser und Veranstaltungen waren aufzufinden, da ihnen die akademische Rezeption und Repräsentation fehlte und sie daher gewissermaßen die Stimme in eigener Sache erhoben. Die Umbanda- oder auch *Jurêma*-Häuser aus dem Nordosten Brasiliens repräsentierten sich nicht im Internet. Dieser Umstand hat sich inzwischen verändert, da ich etwa seit dem Jahr 2000 in der Darstellung im Internet keine Unterschiede zwischen *Candomblé* und Umbanda feststellen konnte.

Da die Umbanda das Internet sehr rege verwendet, um sich gegenüber Außenstehenden zu repräsentieren, entschied ich mich, neben den traditionellen Druckmedien auch das elektronische, virtuelle Medium des Internets zu konsultieren, um die aktuellen Tendenzen und Meinungen der Gläubigen der Umbanda zu recherchieren. Obwohl sich aufgrund des eingeschränkten Zugangs zum Internet tendenziell eher die Mittelschicht der Umbanda online präsentiert und die armen Leute der Umbanda-Gläubigen in der Öffentlichkeit nicht präsent ist, nimmt die Bedeutung von virtuellen Medien überall zu und sollte als Kommunikations- und Darstellungsmöglichkeit der eigenen Identität nicht ignoriert werden. Diese Nutzung des Internets schließt mit ein, dass sich die Inhalte der virtuellen Seiten häufig ändern und auch ganz aus dem Netz verschwinden (z. B. die Zeitung ›Umbanda Hoje‹ oder die Internetseite der Umbanda-Internetseite von Delene Klein). So wie die religiöse Realität sich schnell verändert, ändern sich auch ihre Spuren im Cyberspace.

Es gibt durchaus auch religiöse Häuser, die im Internet ihre religiösen und sozialen Angebote beschreiben, aber vor allem nutzen sie es als identitätsstiftendes Werkzeug, um sich selbst und ihre Sicht auf die Dinge dieser Welt zu präsentieren. Es finden sich dort sowohl institutionelle Selbstdarstellungen von Dachverbänden und religiösen Gemeinschaften, als auch individuelle Präsentationen von Glaubensvorstellungen. Exemplarisch sei an dieser Stelle der Artikel ›Raíz Indígena na Umbanda‹³³⁰ von Hugo Saraiva genannt, dessen

330 Die indigenen Wurzeln der Umbanda



Abb. 44 Altarfiguren einer *Cabocla* und eines *Caboclo* (vgl. Umbanda Raiz 2021).



Abb. 45 Pappschachtel für Utensilien eines rituellen Bads, privat.



Abb. 46 Caboclo Tupiniquim (vgl. Aldeia do Sultão 2021).



Abb. 47 Altarfigur der Cabocla Jurêma (vgl. Imagens Bahia 2021).

enorme Verbreitung im virtuellen Raum bemerkenswert ist und vor allem wegen seiner Thematisierung der indigenen Einflüsse auf die Umbanda von Interesse ist.

»[...] criou-se uma ofuscação da questão indígena. Facilmente encontramos vasta literatura a respeito da cultura africana e muito pouco, quase nada, sobre a riquíssima indígena brasileira no que se refere a Umbanda, sendo estes índios formadores de nossa raiz ancestral e cultural.« (Hugo Saraiva 2008)

*[Die indigene Frage [in der Umbanda, Anm. ISdS] wurde ausgeblendet. Es ist leicht, umfangreiche Literatur über die afrikanische Kultur in Bezug auf die Umbanda zu finden und sehr wenig, fast nichts, über die so reiche indigene, brasilianische Kultur, [obwohl] diese Indianer die kulturellen Wurzeln unserer Ahn*innen darstellen.]*

Interessant ist, dass es den Versuch eines schriftlichen Gedächtnisses von Reflexionen der Geschichte und Kosmologie der Umbanda durch den virtuellen Raum des Internets gibt.

Erstmals ist dieser Artikel in der Umbanda-Zeitung ›Jornal da Umbanda‹ in den späten 1990er Jahren erschienen, dessen Ausgaben alle keine Jahresangaben enthalten. Danach wurde dieser Beitrag des Öfteren im Internet zitiert, zuletzt auf einem virtuellen Blog von Umbanda-Sympathisant*innen mit dem Namen ›Umbanda linda.³³¹ Dort wird er auf 2008 datiert, obwohl ich diesen Artikel am 13.9.2005 auf der Internetseite <http://www.jornaldeumbandasagrada.br> abgerufen habe, die heutzutage nicht mehr existiert. Ich hatte ihn aber bereits in meiner Magisterarbeit von 2001 im Wortlaut zitiert. 2005 erschien dieser Artikel mit dem exakt gleichen Wortlaut in der Zeitung ›Jornal de Umbanda Sagrada.³³² und 2010 in der Zeitung ›Jornal de Umbanda Branca.³³³ So kann geschlossen werden, dass sich die Umbanda-Seiten im Internet häufig verändern und manchmal ganz abgeschaltet werden und sie nicht immer zurückverfolgt werden können. Nicht nur die Jahreszahlen variieren, sondern auch die genaue Bezeichnung an Quellen.

Die bildliche Darstellung ist in der Umbanda sehr reichhaltig und geprägt durch das unorthodoxe Zusammenstellen unterschiedlichster Bildtraditionen. Schon 1986 schrieb Diana de Groot Brown über den Reichtum des kosmologischen Eklektizismus in der Umbanda, die sie in Rio de Janeiro erforscht hatte:

331 Die schöne Umbanda

332 Zeitung der heiligen Umbanda

333 Zeitung der weißen Umbanda



Abb. 48 Caboclo Pena Branca, Irmandade Espírita de Umbanda São Jorge, Santo André, São Paulo (vgl. Irmandade Espírita de Umbanda São Jorge 2019)

sie den Kampf um Autonomie und gegen soziale Ungerechtigkeit im Bild der starken, stolzen und unbeugsamen Helden darstellen, die sich durch innere Freiheit auszeichnen³³⁴.

»Der Kolonialismus wurde in seinen Politiken durch stereotype visuelle und literarische Darstellungen der ethnisch oder kulturell Anderen, von sichtbaren und weniger offenkundigen Differenzen entscheidend gestützt, legitimiert und vorangetrieben. Die Kritik an negativ besetzten und damit Unterordnung festschreibenden Repräsentationen ›der Anderen‹ und Marginalisierten wurde im keineswegs konfliktfreien Prozess der Dekolonialisierung zunehmend wichtiger.« (Sigrid Schade/Silke Wenk 2011:112)

Das Repertoire der *Cabocla* und *Caboclo*-Darstellungen ist in der Umbanda sehr umfangreich und nicht einheitlich. Alleine die Namen künden von sehr heterogenen Vorstellungen. So werden sowohl zentralafrikanische Bantugeister

»The extraordinary richness and variety of its ritual and cosmological eclecticism provide a symbolic universe with great potential for interpreting the transformations of contemporary Brazilian society.« (Diana de Groot Brown 1986:201)

Verschiedene Narrative erzählen von der einstigen materiellen Existenz der Geister und berichten von ihren spirituellen Biographien. Im Folgenden möchte ich auf einige Beispiele von umbandistischen Geistwesen und ihrer ikonographischen Darstellung im sakralen Raum eingehen. Im kulturellen Bildgedächtnis dieser urbanen Religion, der die traditionellen und direkten Bezüge auf eine indigene Kultur verlorengegangen sind, sind die umbandistischen *Caboclas* und *Caboclos* stereotypisiert worden, indem

³³⁴ Über diese Verknüpfung von Idealen der Unabhängigkeit und Freiheit mit den spirituellen Entitäten der *Caboclas* und *Caboclos* in der Umbanda habe ich mir erstmals 2007 auf dem 4. SüdamerikanistInnentreffen an der Universität Wien im Workshop »Afroamerikanische Religionen zwischen Afrika und Diaspora« mit einem Vortrag »Der *Caboclo* der Umbanda als Symbol für Freiheit. Vorstellung einiger ikonographischer Beispiele« laut Gedanken gemacht.

wie *Cabocla* und *Caboclo* Amuringanga, Malembá, Roxo Mucumbe zitiert, als auch portugiesische Bezeichnungen wie *Caboclo* Arranca Toco (Baumstumpfausreißer) oder *Cabocla* Rompe Mato (Waldverwüsterin) angewendet und auch indianische Ethnonyme wie *Cabocla* Jupira, Jurema, Guaraciara, *Caboclo* Guarani, Jurupari oder Iraci Itabira herangezogen.

Dennoch lassen sich verschiedene Traditionen und Vorbilder ausmachen und auch eine prozentuale Bevorzugung bestimmter Bilder aus meiner umfassenden Bildrecherche ableiten. Die populären Darstellungen der stereotypisierten »Indianer*innen« (*Caboclas und Caboclos*) und der »Sklavinnen und Sklaven« (*Pretas Velhas und Pretos Velhos*) in der umbandistischen Ikonographie ihrer materiellen Kultur können zwischen einer Folklorisierung und des Kitsches angesiedelt werden. Kitsch als wertende ästhetische Etikettierung bezieht sich auf die Deutungshoheit einer sich als kultiviert ausgebenden Gruppe von Menschen gegenüber den als ›anders‹ und als ›peripher‹ situiert empfundenen und definierten Personengruppen. Sie unterscheidet die Kunst von der Nicht-Kunst (dem Kitsch) (vgl. Braungart 2002).

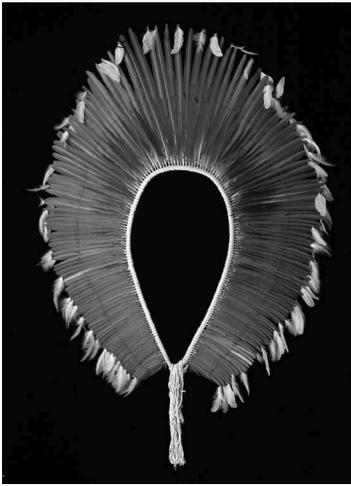


Abb. 49 Federrad der Kaiapó, Ende 20. Jahrhundert, Linden Museum Stuttgart und Museum für Völkerkunde Wien (vgl. van Bussel/Steinmann 2011:267, Lindenmuseum Stuttgart 2019)

Die Kategorie der Folklore ist ein Relikt aus der brasilianischen Wissenschaftsgeschichte, als sich unter diesem Begriff ethnologische und soziologische Forschungen verbargen. Diese Fachdisziplinen haben sich in Brasilien erst in den 1930er Jahren herausgebildet, ausgehend von der brasilianischen Gesellschaft für Ethnographie und Folklore (Sociedade de Etnografia e Folclore), die Claude und Dina Lévi-Strauss gemeinsam mit dem Schriftsteller Mário de Andrade 1938 gegründet hatten (vgl. Reuter 2002:23). Während sich die offizielle Ethnologie ausschließlich mit indigenen Kulturen Brasiliens beschäftigten, wurden die Afrobrasilianer*innen wissenschaftlich einseitig im Rahmen der Folklore untersucht (vgl. dos Santos-Stubbe/Stubbe 2014:183). »Die Afrobrasilianer sind jedoch keine Folklore-Gruppe!« (ebd.:184). So publizierte schon Arthur Ramos seine religionsethnologischen Forschungen unter der Bezeichnung ›O Folklore Negro do Brasil‹ (1935) und auch heutzutage sind religiöse Darstellungen oder Präsentationen der Orixás und spiritueller

Entitäten durch Tanz oder Bildende Künste unter der Rubrik der ›Folklore‹ zu finden. So sind zum Beispiel Fotos einer Präsentation von *Orixás* in Bahia unter den Stichworten ›Candomblé/Folklore/Brasilien‹ zu finden (vgl. Framepool 2019).

Meine Vermutung ist, dass die Bewertung von Objekten der Populärkultur als »Kitsch« zum Teil Ausdruck persönlichen Geschmacks (vgl. meine Ausführungen in der Einleitung), möglicherweise aber auch als eine unbewusste positive symbolische Umwertung von bestimmten negativen äußeren Zuschreibungen ist, wie es Patrícia Birman für die Umbanda erkannt hat (vgl. Birman 1985[1983]:46). Sie bezieht sich mit dieser Analyse zwar auf die soziologische Ebene, kann aber auch auf die künstlerische Ebene angewandt werden und sind ein Resultat von abgespaltenen Gefühlen im Kontext mit traumatischen Erlebnissen.

Peter Fry meinte 1982, bei den umbandistischen »Indianer*innen«-darstellungen idealisierte Vorbilder von Sioux-Indianern aus den U. S. A. zu erkennen, die am Anfang des 20. Jahrhunderts zur Entstehungszeit der Umbanda durch Hollywood-Wildwestfilme und Karl-May-Romanen nach Brasilien tradiert wurden. Dies schlage sich in der Federschmuckfarbe und -form und der Lederbekleidung mit Fransen und Mokkasinschuhe nieder (vgl. Fry 1982:27). »Os caboclos ficam eretos, são valentes e poderosos. Seus médiuns verstem cocares de penas coloridas mais parecidos com os do »faroste americano do que com os do Amazonas«³³⁵ (ebd.).



Cabocla Alessandra, Terreiro Fraternidade Espírita Luz do Universo.
The form of the headdress is Native American in origin.

Abb. 50 Cabocla Alessandra, Terreiro Fraternidade Espírita Luz do Universo (vgl. Galembo 1993:136)

335 Die *Caboclos* sind aufrecht, mutig und kraftvoll. Ihre Medien tragen farbenfrohe Federkopfbedeckungen, die denen des »amerikanischen Westens« ähnlicher sind als denen des Amazonas.



Abb. 51 Altarfigur der Cabocla Jurêma (vgl. Adriano de Ogum 2021)

Auch Wagner Gonçalves da Silva wies mich 1997 in einem persönlichen Gespräch in São Paulo darauf hin. In São Paulo gab es in den späten 1990er Jahren zwei große Fabriken (die Grupo São Jorge und Iemanjá) mit einem Jahresumsatz von 500 Millionen US-Dollar, die auf die Herstellung von afrobrasilianischen Kultobjekten spezialisiert sind (vgl. Hofbauer 1995:263). Sie werden in speziellen Läden für Umbanda- und Candomblégläubige verkauft, wo Figuren und Ketten, Seifen, Pulver, Räucherstäbchen, Populärliteratur etc. angeboten wird. Auch Maria Vilas Boas Concone untermauert diese Hypothese:

»[...] o que houve de fato foi a incorporação de práticas de palejança ou xamanismo [...]. Por outro lado, os índios que entram na Umbanda, são um pouco »índios de cinema«, também na sua representação iconográfica que é mais idealizada possível, incluindo mesmo saiotos de pena.« (Maria Vilas Boas Concone 1987:55)

[...] Was eigentlich passierte war die Einbeziehung von Praktiken des Schamanismus. Andererseits sind die Indianer, die die Umbanda betreten, ein bisschen »Kino-Indianer«, auch in ihrer ikonographischen Darstellung, die soweit wie möglich idealisiert ist, sogar mit Feder-Petticoats.]

Es handelt sich um eine enorme Bandbreite an Darstellungen in der Populärkultur, die neben den Einverleibungen einer fremden Ikonographie aus Nordamerika aber auch Referenzen zu indigenen Traditionen aus Brasilien umfasst.

Tatsächlich gibt es ab und an Einflüsse oder vollständige Abbildungen, die dieser nordamerikanischen Vorlage nachskizziert wurden (vgl. Irmandade Espírita de Umbanda São Jorge 2019), doch ist dies eher eine Ausnahme als die Norm. Die Norm zeigt die *Caboclas* und *Caboclos* der Umbanda nicht mit einem schwarz-weißen Federschmuck, auch nicht mit bunten Federn, noch angezogen, sondern meist nackt. Sogar die industriell gefertigten Altarfiguren von *Caboclas* und *Caboclos* orientieren sich nicht an den oben erwähnten Film- und Fernsehbildern. Es sind vielmehr vereinfachte Dar-

stellungen von brasilianischen Indigenen, die einen bunten Federschmuck tragen und deren materielle Kultur der brasilianischen Öffentlichkeit in Museen zugänglich sind.

Exemplarisch kann hier der festliche Federschmuck aus dem Linden-Museum Stuttgart (dem Staatlichen Völkerkundemuseum der Stadt) dienen. Diese Schmuckstücke sind auch im ›Museu do Índio‹ in Rio de Janeiro zu sehen, das momentan wegen eines Großbrands geschlossen ist (vgl. Museu do Índio 2019). Es handelt sich um ein großes Federrad der Mebêngôkre (auch Kaiapó genannt) aus dem Amazonas-Gebiet Brasiliens aus dem 20. Jahrhundert (Uol Notícias 2019).

Dieses Federrad findet sich auch im religiösen Kontext der Umbanda wieder, so u. a. als Schmuck mit charakteristischem blauen Federschmuck aus dem Amazonas-Gebiet, das das Medium Alesandra aus dem ›Terreiro Fraternidade Espírita Luz do Universo‹³³⁶ im Ritual für ihre *Cabocla* anlegt (vgl. Galebo 1993:136).

Die Vereinfachung und Stereotypisierung findet sich in den industriellen Massenproduktionen der Altarfiguren (vgl. *Imagens Bahia* 2019), die lediglich geringe Abweichungen in den Ausführungen der verschiedenen Persönlichkeiten von *Caboclas* und *Caboclos* erlaubt, die der umbandistischen Kosmologie und den erlebten Wahrnehmungen in der rituellen Trance kaum nahe kommen. So wird die farbliche Zuordnung der *Cabocla* Jurema zum Grün wegen ihrer Schutzgottheit Oxóssi und die Beziehung des *Caboclo* Lage Grande zum Rot wegen seiner Schutzgottheit Xangô ignoriert und stattdessen die drei Grundfarben Rot, Blau und Gelb des Federschmucks auf dem Kopf, an den Lenden und an den Arm- und Beingelenken willkürlich wiederholt. Außerdem treten immer wieder die Attribute von Pfeil und Bogen in der Abwesenheit von textiler Bekleidung in Erscheinung. Weiblichkeit und Männlichkeit werden in bipolarer Geschlechterzugehörigkeit dargestellt, indem die *Caboclas* mit weiblichen Rundungen und die *Caboclos* muskulös dargestellt werden. Die Darstellungen von sich-kämmenden und räkelnden *Caboclas* erinnern an die Beschreibungen von indigenen Frauen in Gilberto Freyres Buch ›Casa Grande e Senzala‹³³⁷ (vgl. Freyre 1990 [1933]), einem Klassiker der brasilianischen Soziologie.

Anknüpfend an diese allgemeinen Beobachtungen der populären Darstellungen von umbandistischen spirituellen Entitäten stelle ich nun exemplarisch einige spirituelle Entitäten in ihrer ikonographischen Darstellung vor, angefangen mit der *Cabocla* Jurêma.

³³⁶ Terreiro der Spiritistischen Brüderlichkeit Licht des Universums

³³⁷ Herrenhaus und Sklavenhütte

»É a entidade chefe da linha de Oxóssi. Trabalha dentro da necessidade de cada pessoa, transmitindo coragem e energia.« <http://adrianoodeogum.blogspot.com/2012/06/cabocla-jurema.html>, Abruf am 13.2.2021

[Sie ist die [spirituelle, Anm. ISdS] Entität, die die Anführerin in der Linie von Oxóssi ist. Sie arbeitet innerhalb der Bedürfnisse jedes Menschen und vermittelt Mut und Energie.]

In den Gesängen der Umbanda wird Jurêma sowohl als ein in der *Caatinga* (tupí: weißer Wald³³⁸) beheimateter Baum, als Pflanze oder Kräutertrank und auch ein weibliches indigenes Geistwesen (*Cabocla*) beschrieben. Sie steht auch symbolisch für die Religion oder als Volk (vgl. Zespo 1955:69). Als Volk wird Jurema im »Outro ponto do Cabôclo Caçador«³³⁹ bezeichnet:

»Que bombardeio que se deu lá na aldeia/Que sua palhoça Oxóce quis abandonar/Êle é cabôclo da tribo da Jurema/Veio no reino para seus filhos saravá.«

[Was für ein Anschlag, die es dort im Dorf gegeben hat/So dass Oxóssi seine Hütte aufgeben wollte/Er ist ein Caboclo des Stammes der Jurema/Er kam ins Königreich, um seine Söhne zu begrüßen.]

So wird das spirituelle Geistwesen auch als »*Rainha da folha*«³⁴⁰ betitelt, weil es die Wirkung der Pflanzen kennt. In einem Gesang, einem *ponto cantado*, wird Jurêma als »*minha senhora lá das matas*«³⁴¹ (sem autor/1500 pontos 1971:81)



Abb.52 Altarfigur der Cabocla lara (vgl. Vigia de Preço 2021)

338 Die Caatinga ist eine Steppenlandschaft in Nordostbrasilien (Pernambuco, Bahia, Paraíba, Ceará) im Sertão, die zu großen Teilen zur Wüste geworden ist. Sie ist rund 700.000 qkm groß, also in etwa zwei Mal so groß wie Deutschland.

339 Anderer Gesang für den Jagd-Caboclo

340 Königin der Blätter [der Pflanzen].

341 Meine Dame/Frau von dort aus den Regenwäldern



Abb. 53 Cabocla Iara
(vgl. (Cysneiros 1970))



Abb. 54 Cabocla Iara (vgl. Lendas
brasileiras Câmara Cascudo 2019)

besungen. Folgender umbandistischer Gesang thematisiert die Heilwirkung dieser Pflanze:

*Ponto da Cabocla Jurema
A fôlha que a Jurema tem,
Mata e cura também
As águas lá da cachoeira
Não matam a sede que a Jurema tem*

*[Gesang für die Cabocla Jurêma
Das Blatt [der Pflanze], die Jurêmas ist
Tötet und heilt auch
Die Wasser dort des Wasserfalls
Lindern nicht den Durst, den die Jurêma hat]*

Der aus der Rinde oder den Wurzeln hergestellte Trank hat magisch-sakralen Charakter, da er den Kontakt der Menschen mit den spirituellen Welten (*do outro mundo*³⁴²) ermöglicht. Der Baum wird somit zu einem heiligen Symbol der vielfältigsten indigenen Religionen (vgl. Do Carmo Tinôco Brandão/Rios do Nascimento 1998). *Jurema* steht wie alle *Caboclas* und *Caboclos* unter dem Schutz der Wälder (*matas*) und also unter der Obhut des Gottes des Wal-

³⁴² der anderen Welt

des Oxóssi, ist aber in einer untergeordneten Kategorisierung eine spirituelle Entität der Göttin des Süßwassers Oxum (vgl. Menezes 1946:75). Ihr wird das Parfum des Jasmins, die Farbe Orange und der Freitag als Wochentag zugeschrieben (vgl. Menezes 1946:91).

In den verschiedenen Zeichnungen der *Cabocla Jurêma* sind immer wieder sieben Elemente zu finden: sieben Hexagramme, sieben Pfeile. In den Gesängen wird wiederholt betont, dass Jurêma bereits nach sieben Monaten zur Welt kam, wie es folgender Gesang thematisiert (zitiert nach Zespo 1955:48).

*Com 7 meses de nascida
A minha mãe me abandonou
Salve o nome de Oxóce
Foi Tupi quem me criou*

*[Mit sieben Monaten geboren
Verließ mich meine Mutter
Sei gegrüßt der Name von Oxóssi
Es war Tupi, der mich aufzog]*

Die Zahl Sieben ist auf Grund der siebentägigen Mondphase, der sieben Planeten und der nach ihnen benannten Wochentagen u. a. eine heilige Zahl in verschiedenen Religionen. Sie ist eine Rundzahl, die »groß«, »viel« oder »alles« aussagt, da sie schon in Babylonien ein Zeichen für Fülle (kiššatu) und Ganzheit darstellte und bei Augustinus für *Universitas, Totus, Perfectio* stand. Sowohl die indische Religion hebt die Zahl Sieben in der Vorstellung von sieben Weltgegenden und sieben Jahreszeiten hervor, wie auch die Griechen der Antike mit den sieben Weltwundern. Dort gilt sie als heilige Zahl des Sonnengottes Apollo. In der Gnosis repräsentiert sie das Schicksal und im Märchen taucht sie immer wieder in der Darstellung von Vollkommenheit auf: Sieben Geißlein, sieben Zwerge, Siebenmeilenstiefel (vgl. Lurker 1991:679). Auch in den drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam ist die Zahl Sieben ein Zeichen für Totalität, da der siebente Tag im Schöpfungsmythos Gott geweiht ist. Dies drückt sich in vielen sakralen Objekten und Ritualen wie dem siebenarmigen Leuchter im Judentum oder dem siebenmaligen Umkreisen der Kaaba im Islam aus (ebd.). Auch in der Umbanda ist die Zahl Sieben von herausragender Bedeutung. So basiert das Glaubenssystem auf der Vorstellung von sieben Linien bzw. Kräften.

Eine weitere Wasser-*Cabocla* ist Iara (auch: Yara), die zwar dem Wohnort des Süßwassers, dem Reich von Oxum zugesprochen wird, aber dennoch eine *Cabocla* unter dem Schutz der Salzwassergöttin Iemanjá des Meeres darstellt. Diese Zugehörigkeit verdeutlicht sich in verschiedenen religiösen Schriften, indem sie sich auf Abbildungen am Rande eines Flusses behaglich

ausstreckt, der vom dichten Grün des Regenwaldes der *Mata Atlântica*³⁴³ umgeben ist. Die sich zum Betrachter*in hin öffnende Gestik des Sich-Räkeln, bei dem Iara die Arme über den Kopf hebt und damit eine sinnlich erotische Pose einnimmt, wiederholt sich sowohl in den verschiedenen Darstellungen, als auch in ihrer Altarfigur, die im Gegensatz zu anderen stereotyp dargestellten Frauenfiguren dieser Massenproduktionsform auch ihre nackten Brüste zeigt.

Iara ist in ihrer ikonographischen Sprache immer der Inbegriff der weiblichen Reize, was durch ihre Darstellung als fast nackter Frau mit weiblichen Rundungen betont wird. Ihre Haut- und Haarfarbe ist dabei beliebig; so gibt es Weiße *Caboclas* mit brünettem Haar (Cysneiros 1970) oder Schwarze *Caboclas* mit schwarzem Haar (vgl. Lendas brasileiras Câmara Cascudo 2019, Criancafazarte 2016).

Trotz ihrer fehlenden Bekleidung werden die *Caboclas* als Altarfigur in der Hierarchie neben den Figuren der katholischen Heiligen aufgestellt (welche die Gottheiten der *Orixás* synkretisieren), weil sie als naturnah und damit auch unschuldig angesehen wird. Durch diese Annahme eines rassistierten Repräsentationsregimes ihrer festgeschriebenen und undifferenzierten Naturhaftigkeit wird ihre Differenz festgeschrieben bzw. »die Praxis, die Kulturen von Schwarzen auf Natur zu reduzieren, oder Differenz zu naturalisieren« (Hall 2010 [2004]:130) fortgeschrieben.

Die Darstellungen von weißen, blauäugigen und blonden *Caboclas* erinnern an die Beschreibung von Mário de Andrades Erzählung von »Macunaíma. O Herói Sem Nenhum Caráter«³⁴⁴ aus dem Jahr 1928, einem Klassiker der brasilianischen Literatur, in dem sich der Autor auf erzählte Mythen der Tupi und Guarani der Amazonasregion des deutschen Brasilienreisenden Theodor Koch-Grünberg (1872–1924) bezieht.

»Die Mulde glich dem Abdruck eines Riesenfußes. Sie legten an. Nach viel Geschrei wegen des kalten Wassers tauchte der Held in diese Mulde und wusch sich von Kopf bis Fuß. Aber das Wasser war verzaubert, denn jenes Loch in dem Felsen war die Spur vom Sumés Riesenfuß aus der Zeit, da er der brasilianischen Indiobevölkerung das Evangelium Jesu gepredigt hatte. Als der Held aus dem Bad stieg, war er weiß blond und blauäugig, das Wasser hatte seine Schwärze weggewaschen. Und niemand wäre mehr imstande gewesen, ihn als Sohn aus dem braunschwarzen Stamm der Tapanhumas auszuweisen.« (Mário de Andrade 2001[1982]:33)

343 Atlantischer Regenwald

344 Macunaíma. Der Held ohne jeden Charakter

Mário de Andrade hat durch die Romanfigur Macunaímas, der einen gestaltlosen Anti-Helden darstellen soll, ein Sinnbild Brasiliens entworfen. Die Personifizierung der Gestaltlosigkeit als Wesensmerkmal im Protagonisten wird zu einem Sinnbild Brasiliens, das sich als kulturell und ethnisch hybrides Land auf der Suche nach der eigenen nationalen Identität befindet (vgl. Reuter 2002:35); ebenso wie die stereotypisierten umbandistischen Entitäten der *Caboclas* und *Caboclos*.

Sowohl die analysierten Bilder, als auch die Aussagen der Gläubigen in den von mir im Oktober 2007 durchgeführten Interviews mit dem Medium einer afrobrasilianischen Religion (*Jurêma* mit *Candomblé-de-Angola*) Jucélia Morais Albuquerque in Jaboatão dos Guararapes im brasilianischen Bundesstaat Pernambuco zeigen, dass die spirituellen Entitäten in der Religion durch eigene Erfahrungen und im Alltag wichtig und die bildlichen Darstellungen und ihre in allen Variationen auftretenden Erscheinungsformen zweitrangig sind. So wurde bei einer Diskussion über das Aussehen der *Caboclas* und *Caboclos* mit ihr und weiteren vier brasilianischen Gesprächsteilnehmer*innen – Manuel Romário Saldanha Neto, Josias Scharf, Paulo André Pinheiro Bruno und ich – ersichtlich, dass jeder der Teilnehmenden eine bestimmte spirituelle Entität nach der eigenen phänotypischen Erscheinung interpretierte und dies für die Gläubigen nachvollziehbar war. Dies bestätigt meine Annahme, dass die *Cabocla* oder der *Caboclo* primär als ein Geist wahrgenommen wird oder eine Essenz ist, die sich in unterschiedlichen Formen präsentieren kann. Der religiöse Akteur der *Gira* Wien von *Terra Sagrada* Isaias Costa unterstreicht diese Wahrnehmung von Vielfältigkeit der spirituellen Entitäten ebenfalls auf meine Frage hin, was eine *Cabocla* oder ein *Caboclo* sei: »Ich komme aus einer Familie, wo wir immer sehr überzeugt waren von allem, was wir gesagt haben, mit einer 100%igen Sicherheit. Also, ich antworte Dir hier auf etwas, das ich nicht wirklich weiß ...« (Costa im Interview mit Scharf da Silva, Wien, 2.4.2012). Jucélia Morais Albuquerque betonte, dass es sowohl Schwarze, Rote, Weiße und gemischte *Caboclas* und *Caboclos* gibt, wie es ein Auszug aus dem gemeinsamen Gespräch ergibt:

- »Josias: *Dá para identificar se esse caboclo lá pertence a determinada tribo ou é só uma imagem assim?*
- Jucélia: *Eu acho que são. Eu não tenho certeza não.*
- Ingá: *Alguma tribo de Pernambuco, por exemplo, porque esses aqui tem cara de índio americano.*
- Manuel: *Tem cara de índio com preto, não é?!*
- Josias: *Não, mas pela vestimenta dele.*
- Jucélia: *Não tem relação não, porque também tem cabocla branca.*
- Manuel: *Porque isso é um índio, índio, porque a pele dele é amarronzada, não é?!*
- Josias: *Porque na verdade a pele do índio deve ser vermelha, deveria ser*

avermerlhada. « (Jucélia Maria Morais Albuquerque, filha-de-santo borilada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, *Jabotão dos Guararapes, Pernambuco*, 4.10.2007)

- [Josias: Kannst du es identifizieren, ob dieser Caboclo zu einem bestimmten Stamm gehört oder ob es nur einfach ein Bild ist?
 Jucelia: Ich glaube schon. Ich bin mir nicht sicher.
 Inga: Ein Stamm aus Pernambuco zum Beispiel, weil dieser hier das Aussehen eines US-amerikanischen Indianers hat.
 Manuel: Er sieht aus wie ein Indianer mit einem Schwarzen (gemischt), oder ?!
 Josias: Nein, aber wegen seiner Kleider.
 Jucelia: Es gibt da keinen Bezug zu, weil es auch weiße Caboclas gibt.
 Manuel: Weil das ein echter Indianer ist, weil seine Haut bräunlich ist, nicht wahr?!
 Josias: Weil die Haut eines Indianers eigentlich rot sein muss, sie sollte rötlich sein.]

Die spirituellen Entitäten stellen sich nicht bildlich dar, so dass sie sich in der Vorstellungswelt von Menschen in unterschiedlichen Formen darstellen können. Die Bilder mit festgelegten Eigenschaften der *Caboclas* und *Caboclos* erhalten erst als Erkennungszeichen – d. h. in der Form von Symbolen – Bedeutung, um im öffentlichen Raum wiedererkennbar zu werden.

Iaras Alter Ego ist die schöne Wassernixe, die im Mythos als eine Frau mit einem Fischschwanz porträtiert wird. In einigen Interpretationen nimmt sie Züge der Lorelei an³⁴⁵, wie die folgende Geschichte von Camara Cascudo verdeutlicht.

»Diz a lenda que ela aparece no fim da tarde e senta-se à beira do rio, onde canta e encanta os homens, para depois levá-los para o mar. Um índio, chamado Tapuia, tentou fugir da sereia, mas não conseguiu esquecer sua voz e acabou indo de canoa ao encontro dela, que o levou para o fundo do mar.« (Criancafazarte 2016)

[Die Legende erzählt, dass sie am späten Nachmittag an der Bucht eines Flusses erscheint, wo sie singt und die Männer betört, um sie danach ins Meer mitzu-

345 Heinrich Heine griff 1824 das Thema der Lorelei in einem Gedicht auf, was mit den bekannten Worten beginnt: »Ich weiß nicht, was soll es bedeuten, dass ich so traurig bin. Ein Märchen aus alten Zeiten, das kommt mir nicht aus dem Sinn.«, in dem er die Macht des Liedes der Lorelei beschreibt, die einen Schiffer in die Tiefe des Rhein-Wassers entführt.



Abb. 55 Cabocla Janaína
(vgl. Umbanda em Paz 2021)

nen, Undinen, Melusinen, kleinen Meerjungfrauen, der schönen Lau und der Lorelei in der europäischen Kunst des 19. Jahrhunderts. Diese Meerjungfrauen wurden als Kulturträgerinnen verehrt, die sich jeden Abend in ihre Wasser-Welt zurückzogen. Sonnabends verwandelten sie sich vom Bauchnabel abwärts in eine Seejungfrau (vgl. Lücke 2011:263). Vermutlich steht das Symbol des Kreuzes ikonographisch mit dem Doppelfischschwanz und dem Lebensbaummotiv im Zusammenhang, wie es Ursula Lücke annimmt:

»Ist das Kreuz eine Art Black Box, das vielfältige Aspekte aufzunehmen in der Lage war? Waren diese einverlebten paganen Fragmente eine bildhafte Basis, aus die sich die neue Religion gründen könnte? Bildete der symmetrisch ausgebreitete Doppelfischschwanz und das Lebensbaummotiv dabei buchstäblich den Ursprung und Urquell des Kreuzes?« (Ursula Lücke 2011:279)

Die *Cabocla* Iara entstammt der Linie von Iemanjá, wird also von dieser Göttin geschützt (vgl. Meneses 1946:75). Indem die Symbolwelt von Iemanjá betrachtet wird, fällt die Übertragung von Attributen und Symbolen dieser beiden weiblichen Gestalten auf.

Iemanjá ist eine yorubanische Wassergöttin, die ursprünglich nach dem Fluß Yemoja in Nigeria benannt wurde, in Brasilien jedoch das Salzwasser des Meeres repräsentiert und häufig als Nixe dargestellt wird.³⁴⁶ In Brasilien ist

nehmen. Ein Índio mit dem Namen Tapuaia versuchte, vor der Nixe zu fliehen, aber er schaffte es nicht, ihre Stimme zu vergessen und suchte sie schließlich per Boot auf. Bei diesem Treffen nahm sie ihn mit in die Tiefe des Meeres.]

Die Schilderung der barbusigen Nixe mit langen Haaren und einem Fischschwanz erinnert an die Darstellungen von Sirenen,

³⁴⁶ Vgl. auch ›Iemanjá | Liebe‹ im sechsten Kapitel über Wahrnehmung.



Abb. 56 Buch-Cover
»Caboclos na Umbanda«
von Heraldo Meneses (1946)

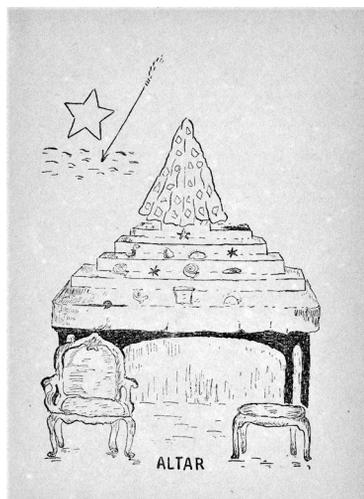


Abb. 57 Altar für Iara
(vgl. Meneses 1946:11)

die schwarze Göttin durch die europäische Mythologie ergänzt worden. Das Bild von Iemanjá »foi suplantada pela da sereia tipo da mitologia européia que aqui se combinou do da deusa negra.«³⁴⁷ (Gimaraes de Magalhães 2003:46f.). Ihr Wochentag ist der Sonnabend und ihre Farbe das Hellblau und das Weiß. Ihre Attribute sind Fische und ein Handspiegel namens Abebê.

Auf der Titelseite von Heraldo Meneses 1946 publizierten Buch »*Caboclos na Umbanda*« sind vier *Caboclos* abgebildet, von denen einer – Caramurú – eine Fiktion aus dem Buch von José Santa Rita Durão aus dem Jahr 1781 ist (vgl. Santa Rita Durão 1961[1781]) und eine andere Iara darstellt, wie sie mit Pfeil und Bogen im Meerwasser steht und auf den Ozean blickt.

Neben ihrem Namen steht kein direkter Bezug zu einem *Orixá* (wie es bei dem *Caboclo* Aimoré der *Orixá* Oxóssi oder bei dem *Caboclo* Urubatão der *Orixá* Ogum auf demselben Blatt ist), sondern »Mãe d'Água«³⁴⁸, wie Iemanjá im *Candomblé* zärtlich genannt wird. So ist auch der für Iara geschmückte Altar mit Muscheln und Seesternen ausgelegt, die zum Meer gehören (vgl. Meneses 1946:11).

³⁴⁷ wurde mit der Nixe vom Typ der europäischen Mythologie ersetzt, die hier mit der schwarzen Göttin kombiniert wurde.

³⁴⁸ Mutter des Wassers

Der *Ponto Riscado* von Iara zeigt als Zickzackmuster dargestellte Wellen als Zeichen für Wasser, einen Stern, einen einzelnen Pfeil und manchmal einen Mond³⁴⁹. Schon im Neolithikum, in Ägypten und in Altmexiko ist Wasser durch Wellen-, Kamm- oder Zickzackmuster versinnbildlicht worden (vgl. Lurker 1991:816). Dies könnte darauf hindeuten, dass Iara in Bezug zu einer Mond- und Muttergöttin steht, da der Zusammenhang von Wasser zum Mond ein universelles Symbol für die Darstellung von Mondgöttinnen ist. Beides sind Sinnbilder für Leben, Tod, Wiedergeburt und Fruchtbarkeit (vgl. Lurker 1991:816,490,488f., Meneses 1946:5). Mondgottheiten bei den Ägyptern, Babyloniern, im Baltikum u. a. sind aufgrund der Phasen des Mondes auch richtungsgebend für die Zeiteinteilung.

Auf diesen Aspekt der Macht über Leben und Tod, die den Mondgöttinnen und auch dem Wasser zugesprochen wird und als ambivalent gelten, d. h. entweder dem Geborgenen, Mütterlichen und Fließendem zugehörig sind oder wegen seiner tiefen Kraft bedrohlich sind, geht die Legende über Iara ein, die Camara Cascudo erzählt. Iara als eine Schöpfung des Wassers gilt darin als gleichzeitig verlockend und gefährlich. Es sei dahingestellt, ob der Sonnabend als dem Iemanjá geweihte Wochentag wie den fischschwänzigen Nixen und Meerjungfrauen des 19. Jahrhunderts ein Zufall ist oder nicht.

Wesen mit einem Fischschwanz, die über eine starke Stimme verfügten, sind seit dem 2. Jahrhundert und vor allem in den Bestiarien des Mittelalters bekannt. Ihrer Stimme und ihrem Gesang wurde eine tödliche Kraft zugesprochen. Es gibt auch Kenntnisse von hybriden Wesen des Meeres als schreckliche Ungeheuer in der griechischen Antike. Die Skylla in ihrer Neuinterpretation der Etrusker wurde häufig auf Sarkophagen und Urnen abgebildet, weil sie die Verstorbenen auf ihrer Reise ins Jenseits begleitete (vgl. Lücke 2011:265).

Ich möchte mich diesen Interpretationen der *Caboclas* und *Caboclos* als Vorstellung von stereotypisierten »Indianer*innen« im Gegensatz zu indigenen Geistwesen anschließen, aber dies mit der Hypothese, dass keine der vorgestellten Vermutungen alleine anzuwenden ist, sondern dass alle eine gewisse Berechtigung haben und gemeinsam von der Umbanda absorbiert wurden. Die mythischen »Indianer*innen« werden in der kulturellen Vorstellungswelt zum Symbol für Freiheit und Kreativität. Auch de Andrade schreibt gegen das romantische Bild der Indigenen als »Untergebene« an, vielmehr sieht er sie (wenn auch sarkastisch ausgedrückt) als Teil der Kultur und ihrer Zeitgeschichte: »Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de

349 Im ›Vale do Amanecer‹ wird der *Cabocla* Iara, die als überlebensgroße Kolossalstatue aufgestellt ist, die Sonne zugeordnet, die sie auf ihrem weißen Kleid trägt.

Catarina de Médicis e genro de D. Antonio de Mariz.«³⁵⁰(Oswald de Andrade | Manifesto Antropófago 1928).

Meine ikonographische Recherche im Internet bestätigt die Reduzierung der Eigenschaften auf die Fixierung der Naturgegebenheit der *Caboclas* und *Caboclos*. Sie hat ergeben, dass ein und dasselbe Bild unterschiedliche spirituelle Entitäten darstellen kann, so dass eine eindeutige und individuelle Zuordnung nicht möglich ist. Anstatt ihre spezifischen Charaktereigenschaften wahrzunehmen und die Vielfältigkeit an indigenen Völkern und Sprachen anzuerkennen, reduziert die brasilianische Mehrheitsgesellschaft das Abweichen von der Norm der *Caboclas* und *Caboclos* auf die Rolle des ›Anders-seins‹ bzw. die Essentialisierung auf ein impliziertes ›Wesen‹. Einigkeit besteht lediglich darin, dass es sich bei diesen indigenen Geistwesen um ein Produkt der Personifizierung der »Indianer*innen«, also von außen definierten Figuren bzw. der Aneignung des ›Fremden‹, handelt. Die Bilder sind nicht lesbar und stellen vielmehr das Unverständnis als eine Entsprechung dar. Bild und Abbild, Schein und Sein widersprechen sich und wollen gerade dadurch, so meine These, auf etwas Schreckliches aufmerksam machen.³⁵¹ Johanna Schaffer bezeichnet diese Mechanismen, die ich in der Abbildung von umbandistischen spirituellen Entitäten sich abzeichnen sehe, als einen Status der Unlesbarkeit:

»Denn nicht echt, nicht wirklich, unwahr genannt zu werden ist nicht nur eine Form der Unterdrückung (über die sich im übrigen das Echte, Wirkliche, Wahre bestimmt), sondern eine Form der »entmenschlichen Gewalt« (»dehumanizing violence«, Butler 2004:217), die sich über den Status, oder besser: Nicht-Status der Unlesbarkeit herstellt.« (Johanna Schaffer 2008:20)

Es stellt sich die Frage, warum die Gläubigen Bilder verwenden, die nicht ihren eigenen inneren Vorstellungen entsprechen. Eine Antwort kann sein, dass sich in diesen Bildern eine Erstarrung manifestiert, die repräsentativen Bildern zwar eigen ist, aber im Kontext betrachtet die Verbildlichung eines kollektiv symbolvermittelten Traumas darstellen. Ich stelle die Hypothese auf, dass die ausgewählten Repräsentationen der *Caboclas* und *Caboclos* keinen ergänzenden Sinn haben, nicht synkretistisch, sondern willkürlich, also völlig beliebig sind. Diese Willkür zeigt uns ihre Funktion: Es ist die des Schutzes vor

³⁵⁰ Gegen den Indio von Tocheiro. Der Indigene als Sohn von Maria, Patensohn von Catherine de Medici und Schwiegersohn von Don Antonio de Mariz.

³⁵¹ Diese Lesart und Deutung der virtuellen und populären Bilder im religiösen Alltagsleben habe ich erstmals 2013 im Sammelband von Andrea Bartl und Hans-Joachim Schott ›Naturgeschichte, Körpergedächtnis. Erkundungen einer kulturanthropologischen Denkfigur‹ ausgeführt (vgl. Scharf da Silva 2013a).

dem schmerzenden Erkenntnisprozess der Zerstörung indigener Kultur und indigenen Lebens in der brasilianischen Vergangenheit, dem Kolonialismus.

»Trauma lässt ein bewusstes Erinnern und eine konkrete und adäquate Repräsentation des Geschehenen zunächst scheitern. Für den traumatischen Ursprung kann es kein kohärentes Bild mehr geben. Der Erinnerungsapparat als solcher, der auf ein lückenloses narratives Speichern des Geschehens zielt, ist außer Kraft gesetzt. Dagegen wird ein traumatisches Erinnern angeregt, dass weniger narrativ-logisch und semantisch denn sensorisch-somatisch oder ikonisch organisiert ist; es besteht aus einzelnen Bildern oder Bildsequenzen, Erinnerungsfragmenten sowie Gerüchen.« (Julia Köhne 2012:9)

Die Umbandist:innen suchen weniger nach Ursprüngen ihrer Lebenswelt, sondern finden ihre brasilianische Identität in der kreativen Mischung. Die Umbandist*innen schaffen nicht nur kreativ ihr ideelles, sondern auch ihr ästhetisches Weltbild durch die Aufnahme und inhaltliche Verarbeitung sowie Veränderung von afrikanischen, indigenen und kabbalistischen³⁵² Vorstellungen. Diese Zeichen weisen zwar keine traditionellen kabbalistischen oder jüdischen Symbole wie den Lebensbaum der zehn Sefirot auf, doch ist einerseits die Namensgebung als »kabbalistisch« von Bedeutung und andererseits die häufige Verwendung des Davidschildes interessant. Das Hexagramm ist ein universell vielfältig eingesetztes Symbol, das erst im 19. Jahrhundert zum jüdischen Erkennungszeichen wurde, aber sich just in dem Moment als Symbol festigte, als es von den Umbandist*innen im Zuge ihrer Entstehung in Brasilien aufgegriffen und in ihre eigene Ikonographie integriert wurde.

Die Umbanda als eine sich ständig wandelnde Religion schafft sich in ihrer ästhetischen Symbolsprache eine neue Kultur, wie es das ›Manifesto Antrópofago‹ durch den Mechanismus des kreativen und dynamischen Aneignungs- als Umdeutungsprozess von fremden Einflüssen zur Gewinnung eigener Identität anbietet. Oder, in den Worten Oswald de Andrades

»contra o mundo reversível e as idéias objetivadas. Cadaverizadas.
O stop do pensamento que é dinâmico.«
(Oswald de Andrade | Manifesto Antropófago 1928]

[gegen die umkehrbare Welt und die objektivierten Ideen. Zu Leichen werdend. Das Anhalten des Gedankens, der dynamisch ist.]

352 Vgl. meine Ausführungen über die umbandistischen Bodenzeichnungen in diesem Kapitel.

Esoterisches bzw. geheimes Wissen ist in vereinfachter und plakativer Form durch eine umbandistische Bildsprache mit einer polyvalenten Struktur nach außen transformiert worden, wo es auf das kollektive Bildgedächtnis aller Brasilianer*innen, nicht nur der Umbandist*innen, trifft. So kann die Sakralisierung des Bildes vom »Indianer*innen« durch die indigenen Geistwesen der *Caboclas* und *Caboclos* in der Umbanda von Brasilien als Möglichkeit der Schaffung eines neuen Kontextes von bereits bekannten und stereotypen Vorstellungen des kollektiven Bildgedächtnisses angesehen werden. Über den zeitgenössischen Rahmen hinaus memoriert dieses Bild durch das kulturelle Gedächtnis ein spezifisches Geschichtsbild und präsentiert dieses als eine alternative Lesart bzw. Interpretation der brasilianischen Geschichte. So geht auch Oswald de Andrade im »Manifesto Antropófago« auf dieses alternative Geschichtsbild ein, indem er die indigenen Kulturen und Religionen zu einer utopischen Möglichkeit einer besseren Gesellschaft erklärt.

Ein Schlüssel zum Verständnis dieser Unterschiede zwischen Bildern und in menschlichen Medien verkörperten Geistwesen sind die Formen und der Prozess der Stigmatisierung und Stereotypisierung. Ich verwende bewusst das Wort Stereotypisierung statt Stereotyp, da diese Bilder keine feststehenden ontologischen Tatsachen darstellen, sondern Momente der Bewegung, des Wandels und der Transformation sind. So sind die *Caboclas* und *Caboclos* ein Produkt der Personifizierung der »Indianer*innen« bzw. der Aneignung des Fremden bzw. des konstruierten »Anderen« in der eigenen Gesellschaft, wie es Eliana Brum ausformuliert hat, so dass sie einerseits stigmatisiert und andererseits idealisiert werden. In ihrer wissenschaftlichen Beschreibung und bildlichen Identität dienen sie als stereotypisierte »Indianer*innen« sowohl der dominanten, europäisch beeinflussten Kultur als auch als afrikanische Geistwesen der einst diskriminierten afrobrasilianischen Gesellschaftsgruppen als Projektionsfläche für ihre Diskurse und Definitionen und sind im kollektiven Bildgedächtnis dennoch als Symbol für das »freie« Brasilien bewahrt worden, das sowohl die Vergangenheit, als auch die Zukunft in sich birgt.

Die Bilder auf Gebrauchsgegenständen des religiösen Alltags und in gedruckten und virtuellen Medien zeigen Stereotypisierungen der indigenen Geistwesen, wie sie indigene Menschen durch die Beschreibung als »Indianer*innen« erfahren. Sie spiegeln sich auch im religiösen Kontext wieder. Im Bild der »Indianer*innen« und auch der *Caboclas* und *Caboclos* sind beide Bedeutungsebenen vereint: eine evolutionäre Abwertung neben einer Aufwertung wegen ihrer angenommenen Reinheit und Unschuld. Die stereotype Repräsentation der Geistwesen dient den Umbandist*innen als eine Art Mantel im Sinne eines Schutzraums vor Anklage und Verfolgung durch das Kolonialsystem und heutiger negativer Ablehnung durch die brasilianische Mehrheitsgesellschaft. Deswegen zeigen sich die *Caboclas* und *Caboclos* nicht einfach durch ihre gelebte Wirklichkeit ihrer Gläubigen. Diese gelebte Wirk-

lichkeit, diese inneren Welten, sehen anders aus als das nach außen Dargestellte. Es besteht eine Diskrepanz zwischen Wirklichkeit und Bild. So sind u. a. im Gegensatz zu den stereotypisierten Darstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit der Altarfiguren in der Religionsausübung jedoch gerade die Übergangsmöglichkeiten zwischen Männlichem und Weiblichen zentral³⁵³ und stellen einen guten Grund für die Gläubigen dar, sich angenommen zu fühlen.

Mir gegenüber wurde von Umbandist*innen in Brasilien oft betont, dass die Altarfiguren keine große Bedeutung hätten – und doch wurden sie gekauft und in den ihnen gewidmeten Altären aufgestellt, obwohl die von mir Befragten über sehr geringe finanzielle Möglichkeiten verfügten. Es handelt sich bei diesen Figuren also nicht um eine zur Schau gestellte Eitelkeit, sondern um die innere Notwendigkeit der materiellen Repräsentation der sakralen Vorstellungswelt, um die Materialisierung eines Wesens. Auch die Wassergläser könnten repräsentativ für die spirituellen Entitäten stehen, haben aber die Funktion des Rufens der Geistwesen und stellen sie nicht dar. Es fällt auf, dass die meisten Bilder nicht perspektivisch angelegt sind, sondern flach wirken. Mir scheint das bei aller Willkürlichkeit einer industriellen Massenproduktion im übertragenen Sinn daran zu liegen, dass die religiösen Akteur*innen in ihrer Alltagswelt keine soziale und gelebte Perspektive im Sinne einer Zukunftsorientiertheit erfahren.

5.1.3.1 *Stereotype der frühkolonialen Malerei*

Die Darstellungsweise von kolonialen Stereotypen fußte auf einer frühkolonialen Malerei, für die die Gemälde des niederländischen Malers Albert Eckhout (1607–1666) maßgebend waren. Eckhout war über Johann Moritz von Nassau-Siegen (in Brasilien Maurício de Nassão³⁵⁴ genannt) nach Brasilien gekommen und blieb dort acht Jahre lang. Heutzutage hängen dessen Gemälde größtenteils im dänischen Nationalmuseum in Kopenhagen³⁵⁵.

353 Für Geschlechteridentitäten in der Umbanda vgl. »Das Menschenbild in der Umbanda« im dritten Kapitel des Archivs.

354 Die Anwesenheit Maurício de Nassaus war so bedeutend für die Gründung und den Ausbau Recifes, daß es anfangs Maurícia oder Mauricéia genannt wurde. Es handelt sich dabei um die erste Siedlung, die den Teil der Stadt bezeichnet, den der Fluß Capibaribe teilte.

355 Als ich die großformatigen Gemälde von Albert Eckhout im Juli 2018 im dänischen Nationalmuseum von Kopenhagen das erste Mal persönlich ansehen konnte, bin ich über die dürftige und enge Präsentation ohne eine ausführliche Erläuterung in diesem äußerst vielfältig gestalteten Museum überrascht gewesen.

Nassau-Siegen lud in seiner Position als Statthalter von Recife in Pernambuco, die er im Namen der Westindischen Handelskompanie zu Amsterdam von 1630 bis 1654 einnahm, insgesamt 46 namenhafte europäische Künstler und Wissenschaftler aus Europa in die nordöstlich gelegene Provinz Brasiliens ein. Sie wurden mit der Beschreibung und Erforschung Brasiliens, seiner Flora und Fauna sowie der dort ansässigen Menschen, beauftragt. Durch ihn kamen u. a. Albert Eckhout und Franz Post³⁵⁶ nach Pernambuco. Post hielt das tropische Gebiet durch Landschaftsstudien der Natur in der intensiven Lichtfülle und dem daraus resultierenden außergewöhnlichen Farbspektrum bildnerisch fest, um sie der europäischen ›Alte Welt‹ zu vermitteln.

Die holländische Besetzung Pernambucos übte wegen ihrer als modern geltenden Verwaltung, ihrem Wohlstand, deren urbanen Kultur und Technik sowie einer relativen Religionsfreiheit einen enormen Einfluss auf dessen Geschichte aus. So genossen damals vor allem mehr als 1.500 in der Stadt ansässigen Sefard*innen bzw. ab 1497 unter König Manuel I. in Portugal zwangskonvertierte ›Neuchrist*innen‹ Religionsfreiheit und konnten ein Gemeinwesen etablieren und die in den Nachbarstaaten wütende lusitanische Inquisition (1536–1821), die zu 90% Jüdinnen und Juden und ›Neuchrist*innen‹ bis zum Tode verfolgte, war in Pernambuco machtlos. 1637 entstand daher in ›Neu Amsterdam‹ (dem heutigen Recife) die erste Synagoge Brasiliens, die Synagoge ›Kahal Kadosh Zur Israel.³⁵⁷ (sowie zwei Religionsschulen, die Talmud Torah und Etz Hayim, sowie ein Friedhof), sogar ganz Amerikas. Im Jahr 1642 wurde der erste Rabbi Amerikas, Isaac Aboab da Fonseca, von Amsterdam nach Recife beordert. 23 der 1654 mit der Vertreibung der Niederländer*innen aus Pernambuco geflüchteten Jüdinnen und Juden erreichten ein anderes Neues Amsterdam im Norden Amerikas und gründeten die erste jüdische Gemeinde mit dem Namen ›Shearith Israel‹ in der Stadt, die später den Namen New York erhielt (vgl. Dantas Silva 2001:25–81, Scharf da Silva 2007:53ff.). Derart hatte Portugal seine Gebietsanteile in der Neuen Welt, dem Land des sogenannten »Heiligen Kreuzes«, für neue Handelszentren und die Verbreitung des Christentums in der Welt durch Jüdinnen und Juden repräsentiert, die vorher dem Äußeren nach symbolisch von ihrer Religion »gereinigt« worden sind (vgl. Böhm 1988, Novinsky 1992[1972]).

Afrobrasilianische Religionen waren von dieser Religionsfreiheit ausgeschlossen, da Schwarze Menschen zu dieser Zeit versklavt wurden (vgl.

³⁵⁶ Gemälde von Franz Post sind u. a. in der Berliner Gemäldegalerie vertreten.

³⁵⁷ An der Stelle der einstigen Synagoge befindet sich heutzutage das in der ›Rua do Bom Jesus‹ (ehemals ›Rua dos Judeus‹) befindliche Jüdische Museum von Recife auf der Grundlage von 1999 veranlassten archäologischen Ausgrabungen. 2001 wurde das ›Centro Cultural Judaico de Pernambuco‹ eröffnet.

Gonçalves de Mello 2001[1947]:183–205). Die wirtschaftliche Grundlage in Pernambuco waren die von versklavten Afrikaner*innen bearbeiteten Zuckerplantagen, deren Besitzer (Senhores de Engenhos³⁵⁸) in der Mehrzahl sephardische³⁵⁹ Jüdinnen und Juden waren, die mit guten Handelsbeziehungen zu den calvinistisch ausgerichteten Niederlanden mit der seit 1593 einzigen jüdischen Autorität der Gemeinde *Talmud Tora* in Amsterdam und mit den in die Diaspora vertriebenen Sephard*innen auch zu anderen wirtschaftlichen Zentren in der Alten Welt Zugang hatten, um den Zucker zu kommerzialisieren (Neumann Kaufman im Interview mit Scharf da Silva 2007:55).

»Im Gegensatz zum spanischen Lateinamerika, wo in Mexiko, Peru und Kolumbien Gerichtshöfe der Inquisition eingerichtet wurden, gab es in Brasilien lediglich sporadische Besuche des »Heiligen Gerichts«, die durch Kommissare repräsentiert wurden. Es ist zu vermuten, dass dies wirtschaftliche Gründe hatte: Da in Brasilien der Großteil der Zuckermühlen im Besitz von »Neuchrist*innen« und auch der Handel in ihren Händen lag, hätte ihre umfassende Verfolgung eine wirtschaftliche Krise bzw. sogar den Zusammenbruch der Kolonie bewirkt.« (Tânia Neumann Kaufman im Interview mit Scharf da Silva 2007:55)

Heutzutage wird die Vertreibung der Holländer aus Pernambuco am Berg von Guararapes (in Prazeres/Jaboatão dos Guararapes, etwa 14km außerhalb von Recife) als Sieg der militärischen Einheit Brasiliens romantisch verklärt dargestellt, da in den portugiesischen Truppen auch indigene und Schwarze Soldaten integriert waren.

5.1.3.2 Der Einfluss von Vorstellungen aus der Romantik

In der Umbanda wurde das romantische »Indianer*innen«-bild aus dem 19. Jahrhundert, wie es über die Bildenden Künste aus Europa exportiert wurde, tradiert. Die Stereotypisierung von »Indianer*innen«-Darstellungen und der daraus folgenden Abbildungen von umbandistischen *Caboclas* und *Caboclos* fußt auf einer historisch übermittelten, kolonialistischen Sichtweise auf die eigene Bevölkerung (vgl. Mundicarmo Ferretti 1986).

³⁵⁸ Zuckermühlenbesitzer

³⁵⁹ Sephardim, abgeleitet von dem Begriff »Sepharad«, ist eine biblische Landbezeichnung, die später mit der iberischen Halbinsel identifiziert wurde und für die Nachkommen ihrer vertriebenen Jud*innen verwendet wird.

Europäische Forschungsreisende wie u. a. Johann Moritz von Nassau-Siegen (1604–1679), Johann Baptist Spix (1781–1826) und Carl Friedrich Philipp von Martius (1794–1868) sowie Maximilian zu Wied-Neuwied (1782–1867), die von den Königstümern finanzierte Expeditionen von Wissenschaftlern aus dem deutschsprachigen Europa nach Brasilien organisierten und nicht nur zoologische und botanische Sammlungen aufbauten und mit in die europäischen Museen brachten, ermöglichten es auch Malern wie Johann Moritz Rugendas (1802–1858)³⁶⁰ und Jean-Baptiste Debret (1768–1848), Brasilien zu bereisen und künstlerisch festzuhalten. Durch die Typologien von Personen stellten sie eine grundlegende Quelle von »Indianer*innen«darstellungen dar (vgl. Fischer/Vollmer/Wollburg 2009:169–193).

Die Romantik definierte sich Anfang des 19. Jahrhunderts über eine bestimmte geistige Grundhaltung und nicht – wie es bei anderen Stilrichtungen üblich war – über eine allgemein verbindliche Formensprache und akzentuierte das Emotionale, Phantastische und Subjektive. In den nordeuropäischen Ländern wurde das individuelle Naturerlebnis des Menschen zur zentralen künstlerischen Aussage. Dies führte zu einer Neubelebung der Landschaftsmalerei, die pantheistisch-mystisch interpretiert wurde und in Deutschland mit Caspar David Friedrich seinen bedeutendsten Vertreter hervorbrachte. So reiste u. a. der deutschsprachige Künstler Johann Moritz Rugendas als Mitglied einer wissenschaftlichen Expedition unter der Leitung von Georg Heinrich Graf von Langsdorff zwischen 1821 bis 1825 nach Brasilien. Als ethnographischer Dokumentarist, der den ganzen Kontinent bereiste, trug er zum herkömmlichen Lateinamerikabild bei. Wie andere romantische Künstler seiner Zeit (Delacroix, Courbet, Ingres oder Turner) begab er sich mit einer

360 In Brasilien erfuhr Rugendas, der ca. 400 Zeichnungen und Drucke mit brasilianischer Thematik anfertigte, große Aufmerksamkeit und Ehre. Er nahm am Salon der »Academia Imperial de Belas Artes« (Kaiserliche Akademie für Schöne Künste) 1845 in Rio de Janeiro teil und erhielt die Möglichkeit einer Einzelausstellung, in der er sein Werk präsentierte. Da Rugendas zahlreiche Persönlichkeiten des kulturellen Lebens Lateinamerikas kennenlernte, erhielt er Aufträge der brasilianischen Krone. Alexander von Humboldt nannte ihn aufgrund seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Neuen Welt den »Maler der Amerikas«. Rugendas schrieb seine Eindrücke in den verschiedenen Ländern Lateinamerikas auf und veröffentlichte sie in Paris in einer Werkausgabe zwischen 1827–35 unter dem Namen »Viagem pitoresca ao Brasil«, in dem 100 Tafeln gezeigt wurden. 1836 erschien eine verkleinerte Ausgabe in Deutsch unter dem Titel »Das Merkwürdigste aus der Malerischen Reise«. Rugendas Werke gehörten der Gemäldegalerie von München und wurden 1928 während der nationalsozialistischen Zeit in Deutschland an brasilianische Privatsammler*innen (hauptsächlich aus São Paulo) verkauft und 1936 von Rubens Borba de Moraes für die »Biblioteca Principal« (Hauptbibliothek) von São Paulo erstanden (vgl. Fischer/Vollmer/Wollburg 2009:169–193).

Sehnsucht auf die Reise, in den großen Zentren anderer Kulturen aufzugehen, um andere Wirklichkeiten wahrzunehmen und zu erleben (ebd.).

Diese Darstellungen, die in die Zeit der Nationalstaatenbildung von Südamerika auf der Suche nach den eigenen Wurzeln und einer Neu-Definition ihrer Länder fiel, wiesen bereits eine starke romantische Stereotypisierung auf, die dazu führten, dass die »Indianer*innen« als symbolische Identifikationsfiguren für ein neues Nationalbewusstsein eingesetzt wurde (ebd.). Rugendas entwirft in seinem Gesamtwerk ein widersprüchliches Bild des »Indianers«, das nach Stuart Hall in der Stereotypisierung auch eine Ambivalenz offenlegt, indem die »Indianer*innen« sowohl als grausam und tierähnlich dargestellt und wie auch als »guten Wilden« romantisiert werden. Die Umbanda übernahm das Bild der freien, wilden »Indianer*innen«. So wies Mundicarmo Ferretti erstmals auf die Bedeutung der stereotypen Indianer*innenbilder der romantischen brasilianischen Literatur des 19. Jahrhunderts für die Darstellung der *Caboclas* und *Caboclos* in den afrobrasilianischen Religionen hin. Darin wurden die »Indianer*innen« zum Gegenbild des urbanisierten modernen Menschen der entstehenden Industriegesellschaft aufgebaut und als edel und nicht korrumpierbar dargestellt (vgl. Mundicarmo Ferretti 1986).

5.2 Der Raum

»Als ich im Dezember 2016 von meiner Schwägerin und der gesamten Familie mit dem Auto zum Rosenhof gefahren wurde, kam mir das Anwesen irgendwie viel kleiner als früher vor. Ich hatte Befürchtungen, in ein Haus zu gehen und dort eine kleine, enge Welt vorzufinden, enttäuscht zu werden. Aber alle Türen öffneten sich mir und das Leben tobte. Der Zauber war da, aber nicht angebunden an den Ort, sondern an die Menschen im rituellen Tun. Die Lieder erschaffen den Raum.« (Ethnographische Vignette, ISdS, Berlin, 24.1.2017)

Raum und Wahrnehmung sind in den Kulturwissenschaften seit den 1990er Jahren durch den ›Iconic‹ oder ›Pictorial Turn‹ und zur Jahrtausendwende durch den ›Spatial Turn‹ bzw. der topologischen oder raumkritischen Wende geprägt worden. Dabei steht der geographische Raum als relationaler Begriff im Mittelpunkt, geht aber auch darüber hinaus.

»Denn in der neuen Konzeptualisierung meint Raum gerade nicht Territorialität, Behälter und Traditionen oder gar Heimat, im Unterschied zum bisherigen Raum- und Ortsverständnis etwa in der Volkskunde. Raum meint soziale Produktion von Raum als einem vielschichtigen und oft widersprüchlichen gesellschaftlichen Prozess, eine spezifische Verortung kultureller Praktiken,

eine Dynamik sozialer Beziehungen, die auf die Veränderbarkeit von Raum hindeuten.« (Doris Bachmann-Medick 2006:288f.)

Neue translokale und scheinbar ortlose Räume zeigen sich auch im Internet, dessen Konstruktionen, Wandelfähigkeit und Raumverdichtungen in der vorliegenden Arbeit erörtert werden. Raum wird hier nicht mehr als ein Behälter aufgefasst, sondern als Konstruktion, der durch soziale Kommunikation und Beziehungen gebildet wird (vgl. Bachmann-Medick 2006:284–380). In der religionsethnologischen Beschäftigung mit Raum lässt sich meiner Meinung nach auch eine energetische Erschaffung von Raum ausmachen, durch die aus einem – wie anfangs für das Gutshaus Lichterfelde beschriebenen – einfachen Café eines Nachbarschaftshauses in Berlin ein religiöser Raum aufgebaut und gewissermaßen erschaffen werden kann. So treffen sich ein und eine halbe Stunde vor dem Beginn einer *Gira*, einem Ritual mit Inkorporationspassagen, die religiösen umbandistischen Akteur*innen, um den Raum vorzubereiten, indem er verändert und geputzt wird. Meistens werden dafür Bereiche wie Fenster, Spiegel oder Wände mit weißen Tüchern verdeckt, die im Ritual stören würden. Da sich die sechs Ableger des Mutterhauses vom *Ilê Axé Oxum Abalô* Räumlichkeiten anmieten, werden diese Umräumaktionen abhängig vom gegebenen Raum entschieden. Es wird eine *Congá* (ein zeremonieller Raum) geschaffen, indem dieser Bereich durch ein Seil, das durch kleine Pfosten gehalten wird, vom übrigen Raum abgetrennt wird. In der Mitte dieses Ritualraums werden der Altar und die Trommeln platziert. Die Gäst*innen einer *Gira* stehen außerhalb dieser *Congá* und werden im Verlaufe der religiösen Feierlichkeit hineingebeten, um über die Medien mit den spirituellen Entitäten reden zu können.

Einen wesentlichen Beitrag zur Schaffung eines sakralen Raums tragen die sogenannten *Ekedes* bei *Terra Sagrada* bei. So ist es der Aufgabenbereich der *Ekedes* im *Ilê Axé Oxum Abalô* in den verschiedenen Orten von *Terra Sagrada* ist es, die rituellen Objekte wie Kerzen, des Räucherwerks und des Honigs, Stoffe, Perlen für Ketten (*Guias*) sowie Vasen und andere Gefäße aufzubewahren, sie zu ordnen und den Überblick für neue Anschaffungen zu behalten. Im Mutterhaus in den Appenzeller Bergen übernehmen sie auch das Kochen und Herrichten der Essensgaben für die spirituellen Entitäten und die *Orixás*. Darüber hinaus bereiten sie vor einer *Gira* bereiten den Altar (*Peji*) und damit den Mittelpunkt der *Congá* vor. Dort werden den spirituellen Entitäten bestimmte Gaben, vor allem Wasser und Honig, angeboten. Die *Ekedes* arrangieren in der Küche oder einem anderen dafür bestimmten Raum im Vorfeld die Blumensträuße für den Altar und stellen die Arbeitsmaterialien zusammen. Die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* benennt die Bedeutung dieser Arbeiten im Vorfeld einer *Gira*:

»Ich glaube, so ein gewisser Zauber der Ekedes fließt auch mit ein. [...] Es ist keine rein technische Arbeit, sondern es ist auch eine, die in den Zauber mit einfließt. Die Liebe dieser Menschen, die sich um diese Materialien kümmern. Und ihr Wissen ist ein Teil der Magie.« (Bettina Grote, *Kekerê und Filha-de-Santo der Gira Berlin von Terra Sagrada*, Berlin, 24.3.2016)

Das *Omin*, das heilige Wasser, wird mit einer speziellen weißen Kreide *Pemba*, Lavendelwasser und weißen Blütenblättern zubereitet und in zwei Tonschalen gefüllt. *Mãe Habiba* erklärt die Heiligkeit des Wassers wie folgt:

»Alle Religionen erkennen im Wasser eine Heiligkeit, auch das Christentum nützt das Element Wasser für die Taufe und als Weihwasser. Ja, mehr sogar noch, in diesem Punkt hat sich das Volk dem herrschenden Diktat, dass nur von Priestern geweihte Wasser heilig sind, widersetzt und heimlich an besonderen Quellen Altäre eingerichtet. Man findet solche Stellen heute noch in der Natur. Meist sind dort Marienstatuen und Bilder, Kerzen und Blumen zu finden – selten ein Kreuz. Das ›heilige Wasser‹ wird als weibliche Gottheit (eben als Maria) in einer patriarchalischen Religion heimlich verehrt.« (Astrid Habiba Kreszmeier 2008:162)

Die *Pemba* als sakrales Objekt wird auch in den umbandistischen Gesängen im *Ilê Axé Oxum Abalô* verehrt und besungen, so u. a. in einem Lied für *Ogum*:

»*Tambor embala Iaô/Ogum me chamou/Filhos de pemba/Umbanda choral/Ogum veio de Angola/Oi gira/Deixe esta gira girar/Canjira/Deixe esta gira girar (bis)*« (Liederbuch des *Ilê Axé Oxum Abalô*, 2018)

[Die Trommel begleitet die *Iaô/Ogum* hat mich gerufen/Kinder der *Pemba/Umbanda* weint/*Ogum* kam aus Angola/Hallo *Gira*/Lass diese *Gira* tanzen/den Tanz *Canjira*³⁶¹/Lass diese *Gira* tanzen (bis)]

Heilkräuter werden für Heilzeremonien und spirituelle Reinigungen der Besucher im Ritual von den mitgebrachten Pflanzen gezupft und auf geflochtene indigene Bastkörbe aus Brasilien ausgelegt. Dafür werden Basilikum, aber auch andere, lokale Heilpflanzen wie Rosmarin, Zitronenmelisse, Pfefferminze oder Kamille verwendet (Gespräch mit der Ekede der *Gira Berlin* Charlotte Betula/anonymisiert, Gutshaus Lichterfelde, Berlin, 19.12.2018). So müssen

361 »Canjira: Conjunto de cânticos e danças rituais, girando em círculo, em homenagem a entidades, na Umbanda e terreiros bântu.« (Cacciatore 1977:82) [Eine Reihe von Liedern und rituellen Tänzen, die sich zu Ehren der Wesenheiten in der Umbanda und Bantu-Terreiros im Kreis drehen.]

sich die spirituellen Entitäten an die hiesigen Begebenheiten, wie das Klima und neue Essgewohnheiten anpassen und neu orientieren. Dazu äußert sich Reginaldo Prandi im Bezug auf Brasilien folgendermaßen:

»E os orixás vão mudando seus paladares, da mesma maneira que, ao chegar no Brasil, tiveram que aceitar a oferta de comidas preparadas com ingredientes diferentes daqueles usados na África, ainda com variações regionais.« (Reginaldo Prandi 2005:118)

[Und die *Orixás* verändern ihre Geschmäcker; auf die gleiche Art und Weise wie sie das Angebot des zubereiteten Essens mit anderen Zutaten als die aus Afrika gewohnter akzeptieren mussten, als sie in Brasilien angekommen sind, sogar mit regionalen Variationen.]

In der weiteren Vorbereitung für das Ritual werden die Sträusse, das *Omin* und die Kräuter in den *Congá* getragen, wo sie sorgsam angeordnet werden. Der Mittelpunkt des *Congá* bildet ein großes, tönernes Gefäß, in dessen Inneren sich die wichtigste Kerze des Rituals befindet, die im Laufe der religiösen Handlung angezündet und abgebrannt wird. Wenn in einer *Gira* die *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos* gerufen werden, steht dort eine schwarz/weiße Kerze; wenn *Caboclas* und *Caboclos* gerufen werden, ist es eine weiß-grüne Kerze. Um diesen Mittelpunkt herum werden Kerzen in den verschiedenen Farben der *Orixás* zu einem Kreis angelegt, die die spirituellen Entitäten bei Bedarf als Geschenk an die Gäst*innen geben. Bei *Terra Sagrada* stehen schwarz/weiße Kerzen für Obaluaiê (auch *Preta Velha/Preto Velho*), fliederfarbene für Naná, gelb-rot gestreifte für Euá, hellblaue für Iemanjá, orangefarbene für Obá, weiße für Oxalá und Tempo, gelbe für Oxum, hellgrüne für Ossaim, dunkelgrüne für Oxóssi, gelb-grün gestreift für Oxumarê, dunkelrote für Xangô, dunkelblaue für Ogum, apfelgrüne für Logum Edé und pinkfarbene Kerzen für Iansá.

Auch die *Cambonas* und *Cambonos* sind in der Vorbereitungsphase eines Rituals tätig, indem sie die persönlichen Objekte der jeweiligen spirituellen Entitäten am Rand des *Congá* platzieren: Die Paramentierung (der Feder schmuck), die *Pemba*, die Schemel für die *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos*, Getränke (Wasser und Kaffee) und Trinkgefäße (*Cujas*, ausgehöhlte halbe Kokosnüsse) sowie Schreibutensilien (Buch und Stift).

Während die *Ekedes* die Arbeitsmaterialien vor einer *Gira* zusammenstellen, agiert die *Cambona* (als Frau in dieser Funktion) bzw. der *Cambono* (als Mann in dieser Funktion) im rituellen Raum des *Congá* mit diesen Objekten. Sie begrüßen als erstes die arbeitenden Entitäten, die sich im Laufe des Rituals in den personalen Medien inkorporieren, und unterhalten sich mit ihnen. Wenn die Gäste in den *Congá* gebeten werden, übersetzen sie die Unterhaltung. Den

Caboclas und *Caboclos* reichen sie ihren Federschmuck und bietet ihnen immer wieder frisches Wasser zum Trinken an. Ihnen hingegen stellen sie Schemel hin, auf die sie sich setzen können und helfen den inkorporierten Medien manchmal beim Hinsetzen. Den *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos* bieten sie im Ritual heißen, süßen Kaffee an, den diese gerne trinken. Darüber hinaus achten die *Cambonas* und *Cambonos* auch auf die körperliche Unversehrtheit der Medien, die im Trancezustand während eines Tanzes der Entitäten hinfallen oder deren Kleider verrutschen könnten. Auf Anfrage der arbeitenden spirituellen Entitäten reichen die *Cambonas* und *Cambonos* ihnen einzelne Blumen aus den Sträußen des Altars, das *Omin* zur spirituellen Reinigung oder Kerzen für die Besucher*innen. Sie schreiben bei Bedarf Rezepte für Heilbäder oder bestimmte Anweisungen für Naturaufenthalte auf, die die spirituellen Entitäten den Gäst*innen während des Rituals auftragen. Die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* beschreibt die Funktion der *Cambonas/os* folgendermaßen:

»*Cambonas sind an der Schnittstelle zwischen Entitäten und Besuchern im Corrente, sie sind Übersetzer im weitesten Sinne. Sie übersetzen von einer Sprache in eine andere und sind auch stumme Übersetzer oder Mittler zwischen den Welten der bildlichen Sprache aus der Welt der Entitäten und unserer Alltagssprache.*

Ich glaube, sie vermitteln viel Sicherheit zu beiden Seiten, sowohl den Entitäten, dass sie dort aufgehoben sind, als auch den Gästen – gerade auch den neuen Gästen –, die dort auch [...] geleitet sind. Sie können unterstützen, wie man begrüßt, wie man sich bewegt. [...]

Cambonas sind [...] angeschlossen [...]. Die eigene Preta Velha kann mit im Hintergrund sein. So kommt es mir vor, dass die Cambona auch angeschlossen ist an diese Preta Velha-Welt, in der die eigene Preta Velha mit dabei ist, ohne Inkorporation.» (Bettina Grote, Kekeê und Filha-de-Santo der Gira Berlin von Terra Sagrada, Berlin, 24.3.2016)

Im Vergleich zu den üblichen Begrifflichkeiten in Brasilien ist eine Verschiebung der Bedeutung von *Ekedes* und *Cambonas/-os* zu beobachten, da in Brasilien beide Aufgabenbereiche bei *Terra Sagrada* von einer einzigen Person ausgeführt werden, die im *Candomblé Ekede* und in der *Umbanda Cambonal-o* genannt wird. Im *Ilê Axé Oxum Abaló* wird der Bereich der Materialien der Entitäten von dem Kontakt mit den Entitäten getrennt. In Brasilien fallen *Ekedes* genauso wie *Ogãs* selbst nicht in Trance, jedoch ist dies für die *Cambonas/-os* grundsätzlich möglich. Bei *Terra Sagrada* hingegen können alle in die Religion eingeweihten Personen gleichermaßen unabhängig welche andere Aufgabe sie in der Gemeinschaft übernehmen, in Trance fallen und ihren Dialog zu ihren persönlichen spirituellen Entitäten aufbauen und pflegen.

Nach dem Herrichten des Raumes werden, nachdem die oder der leitende *Kekerê* einige Grußworte an die Gäst*innen eines umbandistischen Rituals (einer sogenannten *Gira*) gerichtet hat, sogenannte ›Bate cabeças‹ (religiöse Gebärde des Liegens bzw. des Niederwerfens) durchgeführt. Dies sind Begrüßungen und Ehrerbietung der *Filhas-* und *Filhos-de-Santo* vor dem *Peji* (dem Altar), für die sie sich mit dem Körper in ganzer Länge mit ausgestreckten Armen auf den Boden legen und das Gesicht nach unten gekehrt ist, so dass die Stirn die Erde berührt. Danach wird durch das gemeinsame Singen von sakralen Gesängen für die spirituellen Entitäten und durch die dazugehörigen Tänze ein Energiefeld (*corrente* genannt) aufgebaut, wie es die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* erläutert:

»Der *Corrente* hat in der *Gira* eine wichtige Funktion. Er sichert den Rahmen dafür, dass die Entitäten arbeiten können [...]. *Irmãs* und *Irmãos* im *Corrente* sind neben den Medien wichtig. Sie bilden eine Linie oder einen Kreis und sichern im *Congá* das Feld, diesen Marktplatz, dieses Arbeitsfeld der Entitäten. Das heißt, sie singen und sie tanzen. So banal das klingt, es ist unglaublich wichtig, im Zusammenspiel, dass es da diese Schutzgrenze gibt. Ich denke gerade an eine Hecke. Etwas, das nährt, das wächst, das lebt.« (Bettina Grote, *Kekerê* und *Filha-de-Santo* der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada*, Berlin, 24.3.2016)

Anfangs sitzen alle religiösen Akteur*innen in einem Kreis um das Tongefäß mit den Kerzen, dem *Omin* und den Körben voller Kräuter herum. Die *Abiãs* der Gruppe stehen gemeinsam mit den Gästen außerhalb der *Congá* und halten von dort die sakrale Energie aufrecht. Nach anfänglich rituellen Tänzen kehren alle auf ihre Plätze im Kreis zurück und die Mentorentitäten der *Kekerê* und anderer schon arbeitender Medien werden gerufen, um sich in den jeweils benannten Medien zu inkorporieren und für Gespräche und auch konkrete Anliegen konsultiert werden zu können. Dafür wird der Kreis geöffnet, um die Gäste in den *Congá* hineinzulassen, damit sie sich mit den verkörperten spirituellen Entitäten unterhalten können, sie grüßen, umarmen und von ihnen Trost gespendet bekommen. Bei diesen Gesprächen der manifestierten spirituellen Entitäten sind auch die *Cambonas* und *Cambonos* behilflich. Die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* beschreibt, dass es im Ritual nicht nur um klärende und lösende Gespräche geht, sondern vor allem auch um Gefühle:

»Ich würde sagen, sie ist in erster Linie eine Arbeit auf der wahrnehmenden Ebene aller Sinne. Des Körpers und des Drumherum. Und sie arbeiten ja auch, indem sie Berührung haben zu Menschen. Sie arbeiten mit dem Tanz, mit der Berührung, mit der Wahrnehmung. Sie können gute Arbeiten machen ohne Wörter.«

(Bettina Grote, Kekerê und Filha-de-Santo der Gira Berlin von Terra Sagrada, Berlin, 24.3.2016)

Im Verlauf des Rituals kommt es auch manchmal zu Heilzeremonien, in der die vorher zusammengestellten Kräuter von den inkorporierten Entitäten verwendet werden, um die Konsultanten damit einzureiben oder sie auf den Boden zu streuen. Meist wird dann für den *Orixá* Ossaim gesungen. Während es bei der Umbanda in Brasilien typisch ist, dass die in den Medien verkörperten spirituellen Entitäten hilfe- oder sinnsuchende Menschen in eine katholische Kirche schicken, damit sie dort eine Kerze vor einer Heiligenfigur anzünden, beauftragen die spirituellen Entitäten der *Caboclas* und *Caboclos* sowie der *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos* die Gäst*innen bei *Terra Sagrada*, oftmals in die Natur zu einem Fluss oder in den Wald außerhalb der Stadt zu gehen, um dort eine Kerze für die dort ansässige Gottheit (Oxum am Fluss oder Oxóssi im Wald) anzuzünden. Diese Aufträge beinhalten meist auch einen längeren Aufenthalt in der Natur – die sich meist an der Stadtgrenze im Südosten Berlins wie dem Grunewald, Wannsee, an der Havel, dem Düppeler Forst befinden und nicht in den Parks und Wäldern im Zentrum Berlins wie dem Tiergarten oder dem Volkspark Wilmersdorf-Schöneberg oder an der Spree – mit der Anweisung, dort zu trommeln oder zu singen.

»Ich glaube, dass wir raus in die Natur gehen, um nicht erkannt zu werden. Ob im Tiergarten alle mitkommen würden? Sie würden dann ja sichtbar für alle sein. Da gäbe es Scham, peinlichkeitsgefühle, weil wir etwas machen, was ganz ungewöhnlich ist. Und wir müssten mehr Konzentration im Tiergarten auf die Umgebung verwenden. [...]

Aber warum soll man in der Stadt nicht städtisch arbeiten? Die Geister schaffen es doch auch gut in den zweiten Stock. Schließlich sind auch wir Menschen Natur, insofern bringen wir die Natur gleich mit.« (Jorinde Boronowski/anonymisiert, Abiã der Gira Berlin im Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 3.3.2017)

In Brasilien werden die Gäst*innen von *Candomblé*-Häusern auch in die Natur geschickt, jedoch in der Regel in der unmittelbaren Umgebung des städtischen Raums (vgl. Gonçalves das Silva 1995:197–243).

»Com as transformações típicas das sociedades urbano-industriais o culto aos orixás deverá, contudo, conviver na cidade com a carência cada vez mais acentuada de espaços »naturais« e, ao mesmo tempo, dialogar com outras concepções, religiosas ou não, destes espaços. Em alguns casos, haverá, inclusive, uma ressignificação, não só da natureza pelo candomblé, mas de espaços instituídos, como ruas, cemitérios e encruzilhadas, atribuindo-se

a eles »forças míticas« pela presença das divindades.« (Gonçalves das Silva 1995:197f.)

[Mit den typischen Transformationen von urbanen-industriellen Gesellschaften sollte der Kult der Orixás in der Stadt jedoch mit einem immer größer werdenden Bedürfnis nach »natürlichen« Räumen und gleichzeitig dem Dialog mit anderen religiösen oder nicht religiösen Vorstellungen dieser Räume koexistieren. In einigen Fällen wird es sogar eine Umgestaltung geben, nicht nur der Natur durch den Candomblé, sondern auch der errichteten Räume wie Straßen, Friedhöfe und Kreuzungen, denen »mythische Kräfte« aufgrund der Anwesenheit der Gottheiten zugeschrieben werden.]

Die Gäst*innen und Medien nehmen durch diese Ausflüge in die Natur ihre unmittelbare Umgebung anders und neu wahr, da sie sie als Orte des Heiligen erfahren. So erzählt Helene Olpe/anonymisiert der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* von ihren Erfahrungen:

»Ein Freund von mir hat immer, wenn er etwas getrunken hat, den ersten Schluck auf den Boden geschüttet und gesagt: Hier, das ist für die Erde, die Ahnen. Mir war das nicht bewusst. In Afrika gibt es auch viele Flussgötter. Aber die Zusammenhänge, die Kraft dahinter, war mir nicht präsent. Nicht in der Vielfalt und in dem Zusammenspiel. Ich konnte es nicht einordnen. Durch die Ausbildung, draußen zu sein und dort Zeit zu verbringen und die Natur zu würdigen und alle Phänomene, habe ich das gelernt.

In Brasilien gibt es das ja viel, in Afrika viel konkreter. Es gibt keine Kategorie der Wasserkräfte allgemein, sondern genaue Bezeichnungen für all die verschiedenen Gewässer. Mir sind öfter mal Flüsse begegnet, die Götter haben.« (Helene Olpe/anonymisiert, Filha-de-Santo der Gira Berlin von Terra Sagrada, Berlin, 5.12.2016)

Auch die religiöse Akteurin der *Gira* Berlin Vera Schmiedel sammelte Erfahrungen mit dieser Vorstellungswelt:

»Mit der Zeit sammle ich Erfahrung mit den Antworten der Entitäten – das heißt, es geht viel um die Natur, z. B.: Rausgehen in den Wald oder an einen Fluss. Es geht um kleine Rituale mit Kräutern, Kerzen, Blumen; das sind so die Vokabeln, die fallen [...]« (Vera Schmiedel im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 11.7.2016)

Gegen Ende des Rituals, wenn die ersten manifestierten Entitäten durch spezielle Gesänge wieder verabschiedet worden sind, erhalten auch die anderen anwesenden Medien die Möglichkeit, ihre spirituellen Entitäten zu

inkorporieren und sich mit ihnen vertraut zu machen. Dazu werden auch abwechselnd einzelne *Ogās* (Musiker*innen) mit in den Kreis genommen, damit auch sie ihre spirituellen Entitäten inkorporieren können. Um das Ritual zu schließen und die spirituellen Entitäten zu verabschieden, werden für sie spezielle Abschiedslieder und Desinkorationslieder gesungen. Danach werden auch die Objekte wie der Altar, Blumen etc. abgebaut und verpackt. Alle ziehen wieder ihre Alltagskleidung an.

Im Ritual wird zwar eine typische Kleidung – bunte, blumige oder graphisch bedruckte Gewänder mit weiten Röcken sowie gewickelte Turbane, weiße Rüschenblusen mit Vorarlbergischer oder St. Galler Lochstickerei und vielfarbige Ketten – angezogen, aber im sozialen Alltag verändert sich das Symbolsystem der Umbandist*innen kaum. Der Wandel der in die Religion eingeweihten Person vollzieht sich nur für Nahestehende sichtbar.

5.2.1 *Pejis* | Öffentliche Altäre und Haus-Altäre in der Umbanda

»Dieses Spiel der Vitrinen an den Wänden, dieser Alchimistenaltar im Zentrum, diese Liturgie im Stil einer zivilisierten Barock-Macumba – das war nicht Zufall, das war symbolisches Stratagem.«
(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:20)

Die »zivilisierte Barock-Macumba«, auf die sich Umberto Eco bezieht, könnte die Neuerfindung von umbandistischen Altären im deutschsprachigen Raum (und darüber hinaus) beschreiben. Umberto Eco hat es im Kern erfasst: Sogar die Altäre (*pejis*) sind im transkulturellen Prozess dieser Religion »zivilisiert« worden. Ihre barocke, üppige und von manchen als »kitschig« bezeichnete Pracht und Fülle ist bei der Migration von religiösem Wissen auf ein Minimum reduziert worden. So findet sich bei *Terra Sagrada* in einer senkrechten Reihe auf einem kleinen Holzaltar angeordnet: eine Kerze, kleine Tongefäße mit heiligem Wasser (*Omin*), ein heiliger Stein (*otá*) und eine Kette (*guia*), daneben ein Schälchen für weiße Kreide (*pemba*) und ein weiteres für Honig, alles symmetrisch ausgerichtet. Dazu frische Blumen. Wo in Brasilien unzählige Gläser ihren Platz auf dem Altar finden und sich etliche kleinere Objekte des persönlichen Bezugs der Gläubigen zu ihren verschiedenen spirituellen Entitäten und viele bunte Figuren anhäufen, wo dort weiße, teils bestickte oder mit Spitze versehene Tücher den Raum abstecken, herrscht im *Ilê Axé Oxum Abalô* Klarheit und Aufgeräumtheit.

»Kurz nach meiner Einweihung in die Umbanda im März 2011 im Appenzeller Kanton in der Schweiz ist die leitende *Kekerê* der Berliner *Gira Bettina* das erste

Mal zu mir nach Hause gekommen, um mit mir ein Ritual mit Gesang durchzuführen und einen Hausaltar, einen sogenannten Peji, einzurichten. Dafür sollte ich nach meinem eigenen Ermessen einen ersten kleinen Altar mit den Dingen zusammenstellen, die mir dazu sinnvoll erschienen. Ich nahm einen kleinen Tisch, auf den ich eine weiße handbestickte Tischdecke legte, eine brasilianische Altarfigur einer Cabocla de Jurêma aus Gips stellte, diverse Ketten, einen großen Blumenstrauß und ein Glas Wasser, eine kleine Schale mit Honig, einige Muscheln (für die Meeressäugerin Iemanjá), einen goldfarbenen Abebé für die Flussgöttin Oxum und eine kleine Figur eines Heiligen Georg (der in einigen Bundesstaaten Brasiliens Oxóssi synkretisiert, in anderen Ogum) sowie der Nossa Senhora da Conceição, die Iemanjá synkretisiert. Es wurde ein typisch brasilianischer Barock-Altar, überbordend und bunt. Auch Hubert Fichte beschrieb die brasilianischen Altäre in seinem Roman »Xango« von 1976 als »barock und naiv; auch hier fehlt nicht die Indianerfigur.« (Fichte (1987[1976]):88). Im Lauf des Aufenthalts entfernten wir fast alle Objekte, die ich aus meinen brasilianischen Erfahrungen angerichtet hatte und wurde auf ein Glas Wasser und meine Kette reduziert.« (Ethnographische Vignette anhand einer Feldnotiz, ISdS, 4.4.2011)

Symbolisch stellt der Altar das Zentrum oder Abbild des Universums dar. In Brasilien stehen in einem Umbanda-Haus auf Augenhöhe der Besucher*innen zahlreiche Indianer*innenfiguren in aufrechter Körperhaltung und gereckten Köpfen aufgereiht neben katholischen Heiligen hierarchisch auf der mittleren Ebene. Sie repräsentieren die spirituellen Entitäten und



Abb. 58 Umbandistischer Hausaltar von Terra Sagrada, Berlin, Foto: ISdS, 2012



Abb. 59 Umbandistischer Hausaltar von Terra Sagrada, Potsdam, Foto: ISdS, 2016



Abb. 60 Umbandistischer Hausaltar von *Terra Sagrada*, Graz, Foto: ISdS, 2016

Gottheiten der Umbanda für Besucher*innen und Gäst*innen. Auf der obersten Ebene steht in dem hierarchisch angelegten umbandistischen Altar eine Jesus- oder einer Maria-Figur, die ebenfalls Oxalá bzw. Iemanjá repräsentiert. Diese synkretistische Gleichsetzung, die doppelte Identifikation einer Form, stammt aus der repressiven Kolonialzeit, wo jegliche afrobrasilianische Religionsausübung verboten war. Um trotzdem ihren Göt-

tern Reverenz erweisen zu können, wurden im *Candomblé* die *Orixás* durch ihre katholischen »Entsprechungen« aufgrund ähnlicher Attribute und Legenden versteckt (vgl. Schmidt 2008:171f.).

Der Kampf der afrikanischen Sklavinnen und Sklaven in Brasilien für ihre überlieferte und von den kolonialen Sklavenhalter*innen unterdrückte Kultur und Religion war eine intelligente Form der Entsprechung und Doppelbesetzung ihrer symbolischen Welt. So wurden die katholischen Heiligen entweder als Schutzschilder verwendet oder sie dienten auch als sprachliche und bildliche Übersetzungen der afrikanischen Gottheiten, der *Orixás* und *Inquices* (Gottheiten bantischen Ursprungs). In der jungen Umbanda sind beide Konzepte – das afrikanische und das europäische Konzept – miteinander verschmolzen. Unsichtbar wie der monotheistisch verstandene Gott der Christen wurden die den Menschen sonst nahen und menschenähnlichen afrikanischen Götter des *Candomblé* mithilfe des Volkskatholizismus in die farbenprächtigen Gipsfiguren der heiligen Barbara (Iansã), des heiligen Georg (Oxóssi) des heiligen Lazarus (Obaluaê) u. a. transformiert (vgl. Scharf da Silva 2017[2004]:98). Die Zeitung ›Umbanda Hoje‹ spricht exemplarisch von den »Lehren des Meisters Jesus, unseres Vaters Oxalá«, wie es ebenso auf den Pappkästchen für Räucherwerkzeug zu lesen ist.

Während die *Orixás* im umbandistischen Altar durch katholische Heiligenfiguren dargestellt werden, werden die Entitäten der *Pretos Velhos* und *Pretos Velhos* und der *Caboclas* und *Caboclos* nicht durch eine fremde Maske versteckt. Dies ist ein Zug ihrer Modernität. Sie sind zu Zeiten eines modern städtischen und vergleichsweise freieren Milieus in die Altäre gestellt worden und nicht wie die *Orixás* bereits während der Kolonialzeit. Obwohl die *Caboclas* und *Caboclos* in einem unterschiedlichen Kontext ihren Platz im Altar fanden, wurden sie bis in die heutige Zeit auf diese Art und Weise tradiert.

Ihre bildliche Darstellung hat sich trotz der veränderten gesellschaftlichen Realität nicht geändert. Es werden in Brasilien aber keineswegs die gleichen Worte noch die darin verborgene Vorstellungswelt verwendet, wie sie jemand aus Deutschland benennen würde. So wird eine Jesus-Gestalt als Oxalá angesprochen und nicht als Jesus.

Im *Ilê Axé Oxum Abalô* gibt es keine vergleichbaren Altäre, die wie in Brasilien mit Figuren besetzt werden. Die Objektwelt kann in die Tradition des *Candomblé* verortet werden. Der *Peji* ist der Ort für das Singen eigener *Assentamentos*. Im Brasilianischen Portugiesisch bedeutet *Assentamento* »Sitz«. Im übertragenen Sinne handelt es sich um den umbandistischen Altar im öffentlichen und im privaten Bereich (Hausaltäre in den Wohnungen der Akteur*innen), was aus einem Arrangement aus unterschiedlichen Objekten besteht. Bei *Terra Sagrada* werden auch die mit Gesang und Tanz durchgeführten Zeremonien ohne Inkorporationspassagen, die vor dem mit frischen Blumen und Wasser ausgestatteten Altar (*peji*) stattfinden, als *Assentamento* benannt. »As referências à natureza foram, contudo, simbolicamente mantidas nos altares sacrificiais, os assentamentos dos orixás [...]«³⁶² (Reginaldo Prandi 2005:110).

Die umbandistischen Hausaltäre werden in Brasilien in einer Zone zwischen geheim und privat bis hin zu öffentlich zugänglich oder einsehbar im eigenen Zuhause postiert. Im *Ilê Axé Oxum Abalô* gibt es fixe Altäre mit sogenannten *Assentamentos* im Schweizer Mutterhaus, mobile Altäre für die *Giras*, die zu öffentlichen Feiern auf- und wieder abgebaut werden und Haus-Altäre, die in den privaten Wohnräumen der Gläubigen aufgestellt sind und einen Platz im Haushalt eingenommen haben. Als hölzerne Objekte, die erst in der Verbindung mit den Gesängen, den *pontos cantados*, und der Bodenzeichnungen, den *pontos riscados*, immer wieder neue sakrale Räume in den angemieteten Räumlichkeiten von *Terra Sagrada* in Berlin, Bern, Zürich, St. Gallen, Graz und Wien schaffen und ihre Bedeutung in der Vermittlung zwischen verschiedenen Welten erhalten, gehen sie im religiösen Kontext über ihre einfache materielle Existenz hinaus und dienen wie der *Orixá Exú* als Vermittler zwischen der diesseitigen und jenseitigen Welt.

Diese materielle Manifestation eines religiösen Bekenntnisses ist für die Akteur*innen wichtig und manchmal für Freunde und Familie konfliktreich, weil es sie auf etwas hinweist, was sonst nicht immer thematisiert wird. Nichtsdestotrotz gelingt es vielen, an dieser Schaustellung eines Altars vorbeizusehen, wie es die religiöse Akteurin Helene Olpe/anonymisiert der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* thematisiert:

³⁶² Die Referenzen der Natur wurden jedoch symbolisch an den Opferaltären, den *Assentamentos* der *Orixás*, aufbewahrt.

»Mein Vater besucht mich ja schon mehrere Jahre lang hier Zuhause und sieht jedes Mal meinen peji. Aber sie – auch meine Mutter – fragen nicht danach. Ich weiß nicht, ob sie es nicht wahrnehmen oder absichtlich daran vorbeigucken? Ich warte immer darauf, dass sie etwas sagen. Und wenn sie fragen würden, ja, was dann? Bettina hat da immer so schöne Worte: Da steht Wasser, da ist Erde, eine Kerze und dann singe ich davor. Blumen. Aber diese Frage kam nie.« (Interview mit Helene Olpel/anonymisiert im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 5.12.2016)

Als feste Bezugspunkte für die Gläubigen sind die Hausaltäre persönliche Orte der Verbindung, an denen Übergänge und dadurch Räume der Vermittlung zwischen den materiellen und den immateriellen Seinsmöglichkeiten geschaffen werden. »Com o assentamento do peji adquire-se o axé.«³⁶³ (Guimarães de Magalhães 2003). Diese Hausaltäre stellen in der umbandistischen Vorstellungswelt ein Zuhause für die eingewanderten spirituellen Entitäten dar.

5.2.2 *Pontos riscados*: Umbandistische Bodenzeichnungen

»He, he, ein Kabbalist glaubt nicht an die Geschichte«, und er, unerschütterlich: »Eben, alles wiederholt sich im Kreise, die Geschichte ist Lehrmeisterin des Lebens, weil sie lehrt, daß sie nicht existiert. Jedoch die Permutationen zählen.«

Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:124)

Die Kapitel in Umberto Ecos Roman ›Das Foucaultsche Pendel‹ sind wie der Lebensbaum der Kabbala aufgebaut. »Wenn Chochmah die Quelle ist, so ist Binah der Fluß, der ihr entspringt, um sich dann zu teilen in seine vielerlei Arme, bis alle sich schließlich ins große Meer der letzten Sefirah ergießen – und in Binah sind alle Formen schon vorgeformt.« (Eco 1989:189).

Während die Altarfiguren die Umbanda nach außen repräsentieren und industriell produziert und vermarktet werden, geben die sogenannten »Punkte« (*pontos*) einen Blick in die Innenwelt des umbandistischen Alltags. So sind eine der künstlerischen Ausdrucksweisen in der Umbanda die sogenannten »gesungenen« und »gezeichneten« »Punkte«, die bedeutend für die magische Wirkung auf die umbandistischen Geistwesen und ihre Identität sind, weil sie miteinander in Beziehung stehen: die *Pontos Cantados*, die Gesänge der Umbanda, und die *Pontos Riscados*, die Bodenzeichnungen. Während die *Pontos Cantados* über das gesungene Wort Wissen vermitteln, sind die *Pontos Riscados* bildliche Zeichen der spirituellen Entitäten.

363 Über das *Assentamento* des Altars erhalten die Gläubigen die Lebensenergie *Axé*

Die Bodenzeichnungen werden als magische Zeichen ihrer inneren Kraft verstanden, die ein Geheimnis bewahren und nur den Initiierten zugänglich, als esoterisch einzuordnen sind (vgl. Dutra 1957:210). Es handelt sich im religiösen Sinne also nicht um leblose Objekte. Sobald eine *Caboclo* oder ein *Caboclo* sich während eines religiösen Rituals bei *Terra Sagrada* in einem der Medien manifestiert, zeichnet sie bzw. er in einem Kreis angelegte Symbole mit weißer Kreide, sogenannter *pemba* auf den Boden, damit die religiösen Akteur*innen ihre Identität erkennen können. Jede spirituelle Entität besitzt ein eigenes, individuelles Zeichen, sozusagen ihre persönliche Unterschrift bzw. ihre Visitenkarte:

«o cartão de visita da entidade espiritual manifestante na umbanda. [...] O ponto cantado é uma evocação e uma invocação, como pode ser uma fórmula de expulsão. [...] O som é vibração, vibração material, astral, mental, espiritual.»
(Emanuel Zespo 1955:8f).

[Die Visitenkarte der spirituellen Entität, die sich in der Umbanda manifestiert. [...] Der Gesang ist eine Beschwörung und eine Anrufung, so wie es eine Form der Austreibung ist. [...] Der Klang ist eine Vibration, eine materielle, Astral-, eine geistige, spirituelle Vibration.]

Um sich der Symbolik der Umbanda anzunähern, ist es wichtig, nicht im Allgemeinen vergleichend nach der Herkunft von Symbolen in verschiedenen Kulturen und Zeitepochen zu suchen, sondern das Glaubenssystem der Umbanda aus der Innenperspektive zu verstehen und die spezifischen Ausprägungen von Symbolen in dieser Religion zu ergründen. Wie Patrícia Birman betont, verändern sich Symbole mit und in der Gesellschaft, die sie verwendet:

«A busca das origens e o estudo dos processos de sincretismo entre as várias tradições presentes nesses cultos não me parecem suficientes para dar conta do sentido que possuem tais práticas religiosas. Não importa muito saber se em tempos passados um orixá tinha tal ou qual característica de origem africana mas sim compreender que a característica de ontem não significa a mesma coisa agora. O sentido dos símbolos muda junto com a sociedade que os utiliza.» (Patrícia Birman 1985:30)

*[Die Suche nach den Ursprüngen und die Studien der Prozesse des Synkretismus zwischen den verschiedenen in diesen Kulturen vorhandenen Traditionen scheinen mir nicht ausreichend zu sein, um die Bedeutung solcher religiösen Praktiken zu erklären. Es ist nicht wichtig zu wissen, ob in der Vergangenheit ein *Orixá* ein solches oder jenes Merkmal afrikanischen Ursprungs hatte, son-*

dern vielmehr zu verstehen, dass das Merkmal von gestern jetzt nicht dasselbe bedeutet. Die Bedeutung der Symbole ändert sich mit der Gesellschaft, die sie verwendet.]

Eric Hobsbawm prägte erstmals den Begriff der ›Erfindenen Traditionen‹, um die Konstruktion von historischen Ereignissen zu benennen, die soziale Zusammenhänge von Gruppen und deren kulturelle Identität festigen. Er bezieht sich dabei auf Praktiken ritueller oder symbolischer Natur. Hobsbawm betont, dass die erfundenen und die gewachsenen Traditionen in der sozialen Praxis oft miteinander kombiniert werden, indem neue auf alte Traditionen aufgepfropft werden und sich der bereits etablierten offiziellen Rituale, Symbolismen und Regeln bedienen (ebd.).

Die Symbolik der *Caboclas* und *Caboclos* in der Umbanda zeigt sich auf verschiedenen, vereinfacht gesagt auf zwei Ebenen: das Symbol bzw. das Sinnbild als Repräsentation, vermittelt über die Altarfiguren und anderen öffentlichen Darstellungen in Zeitungen, Postern etc. und das Sinnbild als Identität, vermittelt über die sogenannten *Pontos Riscados*.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten der Interpretation dieser Punkte. Emanuel Zespo, einer der ersten religiösen Theoretiker, vermutet die Herkunft der umbandistischen Bodenzeichnungen in verschwundenen oder noch existierenden Zivilisationen weltweit:

«Quem quiser penetrar um pouquinho no segrêdo dos pontos riscados deverá estudar a origem da escrita, penetrar no passado assírico-babilônico-caldeu-egípcio, perscrutar os hieroglifos, o mistério das pirâmides, as inscrições astecas, toltecas e de outras civilizações desaparecidas; deverá compreender bem o tarot, estudar o valor mantrânico dos alfabetos sânscritos, hebraico, dar o valor mantrânico dos alfabetos sânscritos, hebraico, a grafia astrológica, estudar heráldica, geometria, numerologia, etc.» (Emanuel Zespo 1955:12)

[Wer etwas in das Geheimnis der Bodenzeichnungen vordringen möchte, sollte den Ursprung der Schrift studieren, in die assyrisch-babylonisch-chaldäisch-ägyptische Vergangenheit eindringen, die Hieroglyphen, das Mysterium der Pyramiden, die aztekischen und toltekische Inschriften und die von anderen verschwundenen Zivilisationen scannen, sollte das Tarot gut verstehen, den mantrischen Wert des Sanskrits und des hebräischen Alphabets, die astrologische Graphik studieren, die Heraldik, Geometrie und Numerologie etc.]

Dies spiegelt den Anspruch der Umbandist*innen wieder, eine universell gültige Religion zu sein, indem sie sich weit verbreiteter Symbolen bedient. Diese Annahme findet sich auch in der Guaracyanischen Philosophie wieder, dessen Annahmen auf die beiden meistverwendeten Symbole der um-

bandistischen Bodenzeichnungen eingeht: Eine wellenförmige Zeichnung und ein (oder mehrere) Pfeil(e). Die Guaracyanische Philosophie³⁶⁴ deutet das wellenförmige Zeichen als die Repräsentation der vier Dimensionen, mit denen wir als Menschen in der hiesigen Welt leben: Materie, Energie, Kraft und Bewegung. Der Pfeil beschreibt die Bewegung von Energie, die in verschiedene Richtungen gehen kann; z. B. in die Erdmitte deutend (vgl. *Filosofia Guaracyana* 2019).

Robert Farris Thompson führt die brasilianischen *Pontos Riscados* in der Umbanda auf zentralafrikanische Bodenzeichnungen aus dem alten Königreich Kongo zurück, die nach Brasilien tradiert worden sind. Die Kosmogramme »Yimbila Ye Sona« umfassen wie ihre brasilianischen Äquivalente sowohl gesungene als auch gezeichnete Punkte, die eine Verbindung zwischen den Welten der Lebenden und der Toten herstellen (vgl. Farris Thompson 1993:157). Es ist jedoch zu hinterfragen, ob die Kreuze in den umbandistischen Bodenzeichnungen zentralafrikanischen Ursprungs sind, wie es Farris Thompson annimmt, oder auf den katholischen Einfluss zurückzuführen sind, da beide – bantische und katholische Vorstellungswelten – von großer Bedeutung für die Umbanda in Brasilien sind.

Von den Gläubigen in Brasilien wiederum werden die Bodenzeichnungen der Umbanda als »kabbalistische Zeichen« (»sinais cabbalisticos«) (vgl. Zespo 1955:11, Scharf da Silva 2017[2004]) benannt. Es stellt sich die Frage, wieso die Symbole in der Umbanda in den meisten Fällen nicht mit ihrer universell gültigen Form wie z. B. als Hexagramm, sondern als Davidstern (vgl. Scholem 1977[1960]:75–118)³⁶⁵ bezeichnet werden und damit einem anderen religiösen Kontext entnommen sind und der jüdischen Mystik, der Kabbala, entstammen sollen. Möglicherweise ist esoterisches, nicht-orthodoxes bzw. nicht-dogmatisches Wissen des Judentums in die Umbanda gelangt. Es lassen sich lediglich Parallelen zwischen der Kabbala und der Umbanda vermuten, da die Gläubigen der Umbanda (sowohl in Brasilien als auch im deutschsprachigen Europa) in der Regel kein Wissen über die Kabbala haben.

364 Guaracyanische Philosophie vgl. »Der Templo Guaracy, São Paulo, Brasilien« im vierten Kapitel der *Sakralen Globalisierung*.

365 Entgegen der Annahme, das Hexagramm in der Form des Davidschildes oder sechszackigen Davidsterns (Magen David bzw. Scutum Davidis) von zwei übereinander gelegten Dreiecken sei ein klassisches jüdisches Symbol, analysiert Gershom Scholem es als ein in vielen Kulturen verbreitetes Zeichen, das erst im 19. Jahrhundert Eingang in die Klassifizierung als jüdisches Symbol fand. In dieser Zeit der Emanzipation des Judentums wurde es auf fast jedem jüdischen Zeremonialobjekt verwendet und war Ausdruck der jüdischen Identität, um sich auch visuell vom Christentum abzugrenzen (vor allem beim Bau bedeutsamer Synagogen) (vgl. Scholem 1977[1960]).

Im Mittelpunkt der traditionellen jüdischen Kabbala³⁶⁶, der Esoterik des Judentums (ihre Mystik und Theosophie), steht der Lebens- oder Weltenbaum ›Ez Chajim‹ mit den zehn göttlichen Emanationen, im Hebräischen ›Sephivot‹ genannt, die durch 22 Pfade miteinander verbunden sind und in direkten Bezug zu den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets gebracht werden. Das Bild des Lebensbaumes wird im Buch ›Sefer Jezirah‹ (hebr.: Buch der Formung) dargestellt, einem der frühesten Werke der Kabbala vor dem 6. Jahrhundert (vgl. Maier 1995:38–43,48–56).

In ihrer Gesamtheit stellt der Lebensbaum symbolisch den himmlischen Menschen Adam Kadmon dar, der den verkörperten Organismus des Universums versinnbildlicht. Der körperlichen Gestalt des Menschen wird in der jüdischen Mystik eine grundlegende Bedeutung beigemessen, da sie nach dem anthropomorph gedachten Bild Gottes erschaffen wurde. Dies lässt sich von einem Weltbild der wechselseitigen Entsprechungen von Oben und Unten und spekulativ von Mikro- und Makrokosmos ableiten. So ist jeder Mensch ein Universum im Kleinen und das Mittlerwesen für die Manifestation der zehn geistigen, alle Ebenen des Seins durchdringenden Kräfte göttlicher Anwesenheit, der Sephirot (ebd.:225,229). Diese elementare Verflechtung des Menschen in einem göttlichen System verdeutlicht nach kabbalistischer Ansicht die Möglichkeit der gegenseitigen und unmittelbaren Beeinflussung von Heiligem und dem Menschen. So werden letztere von Kräften beeinflusst und können entsprechend manipuliert werden; z. B. durch die kabbalistische Wortmagie, in der etwas Bezeichnetes über das Aussprechen von Worten verändert wird. Dies wird durch verschiedene Techniken und selbst gesteuerten Übergang in Ekstase als Weg aus dem Körper des Ichs erreicht, der durch die Aufhebung zwischen Subjekt und Objekt zur Erfahrung der All-Einheit führt (ebd.:246f.).

Das Wissen um diese Techniken wird durch eine Geheimlehre tradiert, die auf einer initiatischen Erfahrung beruht. Da es zwar viele kabbalistische Schriften und Schulen gibt, aber keine Dogmatik oder allgemeingültige Lehre, ist die Beziehung zwischen Lehrer*innen und Schüler*innen von herausragender Wichtigkeit (ebd.:47).

So wie die »Krone« des menschlichen Kopfes in der Kabbala der Zugang zur geistigen Welt ist, dient der Kopf in den afrobrasilianischen Religionen ebenso dem Zugang zu immateriellen Ebenen der Wirklichkeit. In der Umbanda ist keine Vorstellung vom kabbalistischen Lebensbaum und auch kein Gebrauch der essentiell wichtigen hebräischen Schrift oder kabbalistischer Schriften ›Sefer Jezira‹ überliefert worden. Wohl aber gibt es die Vorstellung der Entsprechung

³⁶⁶ Es gibt neben der jüdischen Kabbala auch eine christlich interpretierte und rezipierte Kabbala, die von den Humanisten Giovanni Pico della Mirandola und Johannes Reuchlin im 15. Jahrhundert an Bedeutung gewann (vgl. Scholem 1984:7–18).

von Mikro- und Makrokosmos und der Verbindung von Bild und Schrift (in den *Pontos Riscados* und *Pontos Cantados*), die einen Weg der religiösen Ekstase möglich macht. Auch sind die Überlieferungen durch initiatisches, persönlich übermitteltes Wissen in der Umbanda wie in der Kabbala zu finden, die die Lehrer*innen-Schüler*innen-Beziehung zur zentralen Institution avancieren lässt. Wesentlich ist dabei jedoch, dass jeder Mensch und potenzielles Medium direkt und persönlich, ohne eine Vermittlung durch höhergestellte Personen, mit der heiligen Dimension in Austausch gehen kann. Ob diese Übereinstimmungen jedoch direkt aus der Kabbala in die Umbanda überliefert wurden oder einen allgemeinen Zug mystischer Erfahrungen und Traditionen darstellt, sei vorerst dahingestellt. Der Zusammenhang ist lediglich herzustellen, da die umbandistischen Gläubigen in Brasilien die Bodenzeichnungen der verschiedenen Geistergruppen ihrer Religion selbst als kabbalistisch bezeichnen, ein nicht alltäglich verwendetes Wort im brasilianischen Wortschatz. Es könnte die gleiche Frage für Brasilien am Anfang des 20. Jahrhunderts gestellt werden, wie es Gerschom Scholem für die europäische Geistesgeschichte für das 15. Jahrhundert gestellt hat: »Wie kam es zu dieser Wirkung der Kabbala außerhalb der innerjüdischen Tradition?« (Scholem 1984:7). Scholem beantwortet diese Frage, indem er auf die Suche nach einer gemeinsamen Urtradition aller Religionen hinweist, auf die die Humanisten von Florenz im 15. Jahrhundert eingingen.

Diese Suche erinnert an die Schriften Helena Blavatskys (1831–1891), deren Gedankengut wichtig in der Entwicklung der Umbanda als Religion ist. So besagt eine These der Herkunft der Umbanda, dass spirituelles Wissen vom heutigen Vorderindien über Lemurien (ein legendärer, eigenständiger Kontinent zwischen Indien und Afrika, der durch große Wasserüberflutungen untergegangen sei) nach Madagaskar und Südamerika gekommen sei. Auf Lemurien berief sich die Theosophie auf den Grundlagen der Schriften von Helena Blavatsky (vgl. Ortiz 1991[1988]:164ff.)

Marranen (hebräisch *mâr*: die Gezwungenen) bzw. »Neuchristen«, 1497 in Portugal zwangsgetaufte Juden und maßgebliche Kolonisator*innen Brasiliens, haben durch ihre persönliche Erfahrung, sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Welt zu leben, schon früh ein synkretistisches Denken herausgebildet (vgl. Krabbenhoft 1994:127–146, Novinsky 1992[1972]). Durch ihren Mangel an traditionell jüdischer Bildung und internalisiertem Verhalten in der christlichen Gesellschaft veränderte sich ihre Identität. Die in der hostilen portugiesischen Umgebung erlernte Unterscheidung von innerer Religiosität und öffentlich gezeigter Religionszugehörigkeit, wie dies in anderen Gesellschaften unüblich war, bewirkte, dass die Neuchrist*innen durch ihr abweichendes Verhalten indirekt Konventionen hinterfragten (vgl. Kaplan 1992:310). Elias Lipiner beschrieb den Marranismus in Brasilien bereits 1998 als eine mestizierte Form des religiös-kulturellen Synkretismus, der sich als »afro-katholisch« mit neuchristlichen und jüdischen Einflüssen darstellte (vgl. Lipiner 1998:34).

»Deve-se, ademais, considerar que os descobrimentos geográficos portugueses resultaram também em processos sociológicos e antropológicos de miscigenação, de que derivam raças mestiças. Dada tal interpenetração racial numa terra que D. João mandou povoar com condenados brancos, meninos judeus e escravos pretos, não seria de alguma vaga mestiçagem cristã-nova ou judaica. Há notícias, efectivamente, a respeito, no calendário das festas e celebrações locais.« (Elias Lipiner 1998:34)

[Es sollte darüber hinaus beachtet werden, dass die geographischen Entdeckungen der Portugiesen auch in soziologischen und anthropologischen Prozessen der Mischung resultierte, aus denen gemischte Rassen entstanden. Angesichts einer solchen biologischen Durchmischung in einem Land, das König Dom João mit wegen einer Straftat verurteilten Weißen, jüdischen Jungen und schwarzen Sklaven bevölkern ließ, sollte es keine annähernd neu-christliche oder jüdische Vermischung geben. Es gibt Informationen darüber im Festtagskalender und den lokalen Festivitäten.]

Was ich hier besonders hervorheben möchte, sind nicht nur die Anwesenheiten von Bildern, Figuren und Bezügen zu ausgewählten Traditionen und Identifizierungen, sondern auch deren bewussten Abwesenheiten oder das bewusste Weglassen. Es zeigt sich bei solchen widersprüchlichen Interpretationen und der Suche nach möglichen Vorgängern oder »Wurzeln« der künstlerischen Darstellungen indigener Anteile in der Umbanda, dass sich indigene Gruppen in Brasilien sehr gut für Fremdbestimmungen eignen. Die Mehrzahl der indigenen Völker wurde von den portugiesischen Kolonisatoren dezimiert und kann daher als Projektionsfläche dienen, wie es schon der brasilianische Ethnologe Ismael Pordeus (2000:73) formulierte. Die *Caboclas* und *Caboclos* eignen sich für eine Fremdbestimmung, weil die meisten Indigenen in Brasilien Opfer des Genozids durch die portugiesischen Kolonisator*innen wurden (ebd.). Auffällig ist jedoch der große Unterschied zwischen beiden. Es besteht eine Diskrepanz zwischen Wirklichkeit und Bild, zwischen verkörperter und abgebildeter Identität. Beim genauen Betrachten dieser *Cabocla/Caboclo*-Darstellungen, dieser äußeren Bilder, fällt ihre reduzierende und instrumentalisierende Darstellung auf, die im Gegensatz zur lebendigen und bewegten Erfahrung der Trance steht.

Es handelt sich bei der Umbanda nicht um eine indigene Religion, sondern um eine Aneignung von einer abstrakt gedachten indigenen Kultur im urbanen Kontext. Trotz der teilweise fehlenden familiären Bezüge einer Stadtbevölkerung – die teils aus Mestizen besteht und auch aus Menschen, die keine indigenen, sondern europäische, afrikanische und asiatische Vorfahren haben – identifizieren die Umbandist*innen sich mit den *Caboclas* und *Caboclos* und gehen eine Beziehung mit ihnen durch Gespräche und durch Trance ein.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Bilder von »Indianer*innen« und »Sklavinnen und Sklaven« in der Umbanda als Ausdruck symbolischer Handlungen und in dieser Lesart als gesellschaftliche Tatsachen angesehen werden können (vgl. Hahn 2005:10f.). Demnach verweisen sie auf die brasilianische Geschichte mit ihrem kollektiven Trauma von Zerstörung und Ausgrenzung indigener und Schwarzer Kultur und Leben.

5.3 Medien und Medialität



Abb. 61 Vernissage Kommunale Galerie, Berlin-Wilmersdorf.
Foto: Piotr Bialoglowicz



Abb. 62 Installation *Wasserritual*,
2016, Inga Scharf da Silva

George Marcus beschreibt die Essenz von künstlerischen Aneignungen ethnologischer Feldforschung als Form einer ästhetischen Intervention (vgl. Marcus 2010). Während ethnologische Forschung den wissenschaftlichen Anspruch an sich selbst stellt, Antworten auf Fragen zu geben, unterscheiden sich künstlerische Projekte dadurch, dass sie manchmal nur Fragen aufwerfen und sie in einen Raum stellen. Entweder zeigen sich phänomenologisch Antworten im

Raum oder durch Besucher*innen, oder eben auch nicht. Manches bleibt unbeantwortet in einer künstlerischen Arbeit und auch einer künstlerischen Forschung.³⁶⁷ Jedoch ist bei beiden Arten von Forschung das Imaginäre von großer Bedeutung. So habe ich in meiner Präsentation eines ›Wasserrituals‹ (ISdS, 2016), das ich für die Gruppenausstellung ›Blickwechsel‹ in der Kommunalen Galerie in Berlin Wilmersdorf realisiert habe und die in einer Kuratorinnenführung und dem Künstlerengespräch von Signe Theill mit mir kommentiert wurde, mit diesen verschiedenen Formsprachen der umbandistischen Religion auf Reise jongliert. In der Installation mit Video-Performance (Film und Schnitt: Tatiana Ilchenko) habe ich die Bildsprache aus Brasilien (in diesem Fall einer der Umbanda verwandten religiösen Tradition mit dem Namen ›Jurêma‹ aus dem brasilianischen Bundesstaat Pernambuco) mit den Emotionen im städtischen Berliner Raum in Verbindung gesetzt und isolierte das Gefühl für Wasser und seine Präsentation in einem heiligen Raum. Die Altäre, die ich bei Jucélia Maria Morais Albuquerque in Pernambuco-Candeias gesehen hatte, haben mich dazu inspiriert. Sie beschrieb sie mit folgenden Worten:

»É como se fosse energia, porque eles trabalham através da água. [...] Até mais ou menos quase a boca do copo – aí eles vem através da água. E eu só tenho uma taça da minha cabocla. O certo é para eu ter sete cidades ... que se chama cidades: sete de cada uma.« (Jucélia Maria Morais Albuquerque, filha-de-santo borilada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Jaboação dos Guararapes-Candeias, Pernambuco, 4.10.2007)

[Es ist, als wäre es die Energie, weil sie [die spirituellen Wesen, Anm. ISdS] durch das Wasser arbeiten. [...] Es sollte so weit gefüllt sein bis fast um die Glasmündung – dann kommen sie durch das Wasser. Und ich habe nur ein Glas [Wasser] für meine Cabocla. Ich hätte sieben Städte haben sollen ... denn sie nennen sich ›Städte‹: sieben von jeder.]

Wasser wurde von mir als schöpferisches, künstlerisches Medium eingesetzt; sinnbildlich als Elixier des Lebens und als Vitalisierung, Lebendigkeit und Verbindung verstanden. Im Mittelpunkt meiner Installation stand ein Tisch als ein improvisierter Altar, auf dem viele unterschiedliche und aufeinandergestapelte Gläser im Sinne des vielbewohnten Zusammenseins der Stätte bzw. Städte von Jurêma standen. Es waren Wasser- und Saftgläser, Wein-, Tee-,

³⁶⁷ Zu Überlegungen über ›Kunst als soziale Imagination. Kollaboratives Forschen zwischen Ethnographie, Bild und Sinn‹ habe ich im Juni 2015 im Labor Medien des Instituts für Europäische Ethnologie der Humboldt Universität Berlin gedanklich beigetragen.

Sekt-, Bier- und Schnapsgläser in unterschiedlichen Formen und Größen, die an Feste sowie glückliche und traurige Anlässe des Lebens wie Geburt und Geburtstag, Hochzeit, neue Arbeit oder Tod erinnern und dadurch zu Orten der Vermittlung zwischen der hiesigen und der Anderswelt werden. Im dazu produzierten Film, der parallel zu sehen war, wurden Nahaufnahmen der Installation aus verschiedenen Perspektiven gezeigt, in denen das Fließen von eingegossenem Wasser und die lichtdurchscheinenden, übereinandergetürmten und zerbrechlichen Gläser im Fokus standen und durch ihre Leichtigkeit und Transparenz das menschliche Leben widerspiegelten.

Neben dieser künstlerischen Forschung in der Form von konzeptueller Kunst, gibt es in dieser jungen Religionsgruppe von *Terra Sagrada* Bestrebungen, technische Medien wie Film und Fotografie als Mittel zur Vermittlung für diese religiösen Wahrnehmungsräume in Formen der Selbstdarstellung im öffentlichen Raum zu nutzen. Bei dieser Interaktion von technischen mit menschlichen Medien werden Fragen nach Vermittlung, Übersetzung und medialer wie gesellschaftspolitischer Präsenz gestellt. Diese Präsentation kann durch Diskurse und Vorträge umgesetzt werden, was sich im *Ilê Axé Oxum Abalô* durch das neue Bildungshaus *Sanzala* seit Februar 2017 zeigt³⁶⁸, aber auch durch die Vermittlung von Medien als Inkorporationstänzer. Sowohl menschliche Trancemedien gehen durch Heilungsrituale in den öffentlichen Raum, als auch künstlerische Medien wie Film und Fotografie. Erhard Schüttpelz formuliert seine Gedanken über Räume. Es findet sich

»[...] eben so wenig ein[en] Raum außerhalb der Massenmedien: es ging (seitdem die Fox Sisters³⁶⁹ das Podium betreten hatten) um die Publizierbarkeit der Totenkommunikation. Die internationale Debatte spielt sich daher in einer ständigen Oszillation zwischen Privaträumen und Massenmedien ab [...]« (Erhard Schüttpelz 2009:277).

Während Schüttpelz auf die konflikthafte Situation Ende des 19. Jahrhunderts in England eingeht, als sich die britische Ethnologie etablierte und mit dem Import von amerikanischen Geistmedien konfrontiert wurde, handelt es sich in der vorliegenden Forschung um die zeitgenössische Situation im mitteleuropäischen Raum, in der europäische Medien brasilianische Geistwesen inkorporieren. Mir geht es um die Darstellung von Prozessen zwischen

³⁶⁸ Vgl. »Sanzala | Kollaboratives Forschen« im zweiten Kapitel über das multiple Feld.

³⁶⁹ Die Herbeirufung von Geistern Verstorbener in den Séancen der Fox-Schwestern aus den USA seit 1847, welche sich durch Klopfzeichen aus dem Jenseits kenntlich gezeigt haben sollen, wird mit der Entstehung des modernen Spiritismus in Verbindung gebracht.

Religion und Heilung, die in umbandistischen Ritualen durch verschiedene Arten von Medien durchgeführt werden. Es stellt sich hier die Frage, ob es auch heutzutage in einem anderen kulturellen und sozialen Kontext um ein Anliegen dieser geistigen Ebene für eine Bewegung in den öffentlichen Raum geht. Heutzutage treten ebenfalls soziale Konflikte zutage, die sich in rechts-extremen und neonationalistischen Strömungen äußern. Postfaktisch pochen diese Gruppen auf eine vermeintliche Reinheit von Menschen und Kultur und positionieren sich als eine Vermischung derselben, während gleichzeitig die Fragen nach kulturellem Erbe und der Überlieferung von Wissen durch globale Flucht- und Migrationsbewegungen eine andere Färbung erhalten.

Im religiösen Kontext des *Ilê Axé Oxum Abalô* geht es weder um einen naturwissenschaftlichen Beweis, ob tatsächlich Geistwesen durch Medien in Erscheinung treten, wie im oben erwähnten Beispiel aus dem 19. Jahrhundert, noch um eine einfache Eigen-Präsentation der religiösen Gemeinschaft. Da es ähnliche religiöse Kämpfe wie in Brasilien im mitteleuropäischen Raum für afrobrasilianische Religionen nicht gibt, könnten sie – rein theoretisch gedacht – auch einfach im Stillen ihre Rituale begehen, ohne im öffentlichen Raum sichtbar zu werden. Ich vermute, dass es um eines der Hauptanliegen der Umbanda geht, was durch menschliche Medien in den internen Ritualen auf individueller Ebene angestrebt wird: um die Praxis der Heilung. Da nun der Weg von eher geschlossenen Räumen der Rituale und Feste in den öffentlichen Raum der Präsentation durch verschiedene Medien – auch künstlerisch/technischen Medien – gesucht wird, scheint es mir um ein kollektives Heilsanliegen zu gehen im Sinne von Walter Mignolos »Dekolonialisierung des Geistes«, das durch die Inkorporierung von spirituellen Entitäten von nach außen stereotypisierten »Indianer*innen« der *Caboclas* und *Caboclos* und »alten, schwarzafrikanischen Sklavinnen und Sklaven« der *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos* in den Körpern von mitteleuropäischen Menschen zur Sprache kommt und sichtbar wird.

Während die Vorstellung von »BeGeisterter Wahrnehmung«, wie sie in den afrobrasilianischen Religionen praktiziert wird, den Menschen in afrikanischen und amerikanischen Gesellschaften vertraut ist, ist dies im mitteleuropäischen Raum nicht der Fall. So wurden einige der bereits im *Ilê Axé Oxum Abalô* gedrehten Filme nicht öffentlich gezeigt, um das Ritual, die Menschen und die Kräfte zu schützen. Hier birgt sich eine große Ambivalenz zwischen dem Wunsch, die eigene religiöse Praxis medial und virtuell zugänglich zu machen und gleichzeitig Vorbehalte vor zu viel Öffentlichkeit zu haben. Denn obgleich die technisch-künstlerischen Medien (You Tube, Film, Fotografie) im Prinzip körperlos sind und unabhängig von ihrem religiösen Kontext gezeigt und interpretiert werden können, sind die menschlichen Medien in der religiösen Praxis der Umbanda körperlich anwesend und daher auch verletzlich. Gerade durch die Losgelöstheit aus ihrem Kontext haben die technisch-künstlerischen Medien jedoch durch ihre visuelle Sprache das Potenzial, zum Abbau von

Vorurteilen und zum Verständnis beizutragen. Kunst und Trance sprechen eine ähnliche Sprache und sind daher prädestiniert, Vermittlungen in einem Raum herzustellen, wo es viel Unkenntnis und vielleicht auch Vorurteile gibt. Die Berliner Künstlerin und Fotografin Christina Zück, die einen Zyklus an Fotos von Trance-Ritualen weltweit gewidmet hat und Fotografien in der *Gira Berlin von Terra Sagrada* geplant hatte, beschreibt diese innere Übereinstimmung von Kunst und Trance in einem Interview mit mir:

»Es gibt unterschiedliche Bewusstseinszustände und meine Erfahrung ist, dass, wenn ich fotografiere, ich mich in eine intensivierte Bewusstseinssebene begeben. Eine andere Konzentration, eine andere Sicht. Das Alltagsbewusstsein ist dann ausgeschaltet.

Das ist keine Trance, aber es geht vielleicht in die Richtung. [...] Es ist eine ähnliche Struktur des leicht veränderten oder erhöhten Bewusstseins. Im Populärwissenschaftlichen gibt es dafür das Wort flow. Wo man ein bisschen aufgibt und die Sachen laufen lässt. Und am Ende kommt dann im künstlerischen Ergebnis auch etwas Unerwartetes heraus, Dinge konstellieren sich in einer neuen Sinnhaftigkeit, ähnlich wie bei einer Trance-Reise, wo Botschaften aus anderen Welten empfangen werden. [...]

Bei Religionen wird immer von anderen Welten berichtet. Kunst ist genau dasselbe, wenn die Wahrnehmung viel individueller, intensiver oder größer wird. Kunst kann auf ihre Art und Weise Strukturen darstellen. Da sehe ich die Parallelität. Kunst ist auch die Kommunikation mit einer Parallelwelt, die unsichtbar ist.« (Christina Zück, Künstlerin und Gästin der Gira Berlin von Terra Sagrada im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 30.6.2017)

Auch Dorothea Kurteu, eine österreichische Dokumentarfilmerin aus Graz und religiöse Akteurin im *Ilé Axé Oxum Abalô*, empfindet ihre Arbeitsmethode als grenzwertig und transzendiert das technische Medium, um in das religiöse Bewusstsein der Umbanda und ihre physische Ausdrucksmöglichkeiten wie Tanz und Trance einzutauchen, die sie in ihre Filme integriert. Sie bezeichnet Filmen als Tanz. Sie übernimmt damit eine zentrale Handlung aus dem religiösen Kontext, da Tanz eine Grundlage im umbandistischen Ritual ist, das im Zusammenspiel mit den Trommelklängen und dem Gesang der Gemeinschaft zur rituellen Trance der religiösen Akteur*innen führt. So beschreibt sie den Weg, einen Film zu drehen, als ein passives Geführtsein über die Eindrücke der Menschen, ihren Bewegungen und den rituellen Geschehnissen im Prozess des Filmens. Sie beschäftigt sich mehr mit sprachlichen, aber auch visuellen Begegnungen und Dialogen als mit allgemeinen Methoden des Filmens. Anschließend setzt sie alles als eine Art Assemblage in einen Film und beschreibt ihre Herangehensweise an das Material mit den Worten, dass »alles zusammen tanzt« (Kurteu im Interview mit Scharf da Silva, 18.8.2017).





Abb. 64 *Ahnung* /
Euvá Fagemy, 2012,
Inga Scharf da Silva,
Öl auf Leinwand,
100 × 80 cm

6 Euá | Wahrnehmung

Unter dem Begriff ›Medien‹ stellen sich Menschen im deutschsprachigen Europa heutzutage wie selbstverständlich technische Mittlerfunktionen des Internets, von Signal, WhatsApp, Facebook, Twitter, Instagram, dem Telefon, Fernsehen und dem Kino vor. Die technischen Medien verbinden Menschen untereinander, durch sie werden Informationen und Wissen, freundschaftliche Kontakte und Nachrichten aus aller Welt getauscht. Dass es auch menschliche Medien gibt, ist in unserer mitteleuropäischen Kultur vorerst nicht per se angelegt, sondern wird als esoterisch, »exotisch«, »anders« und »neu« bewertet³⁷⁰, wie es die Gästin Christina Züick der *Gira Berlin* des *Ilê Axé Oxum Abalô* verdeutlicht:

*»Am Anfang fand ich Trance unheimlich, aber als ich sie kennenlernte, wurde sie vertrauter. Es ist so belastet in unserer Kultur. Ich finde es aber sehr wichtig, darüber zu reden oder sie zu zeigen. Leute, die mit Engeln reden. Umbandisten.«
(Christina Züick, Gästin der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 30.6.2017)*

Und genau an dieser Diskrepanz des Wissens um verschiedene Sorten von Medien liegt wohl auch ein Reiz und das Füllen einer seelischen Lücke, weil die technischen Medien neben den Momenten der Kommunikation und Verbindung auch enge, kleine Welten schaffen und die Menschen körperlich und gefühlsmäßig voneinander distanziert werden. So nehmen personale menschliche Trancemedien zwar wie die technischen Medien Mittlerfunktionen ein, vermitteln aber darüber hinaus religiöse Gefühle und eine leibliche Erfahrung zwischen einer immateriellen und einer materiellen Welt.

Davon ausgehend, dass der Weg zur religiösen Trance als sinnlich differenzierende Wahrnehmungswelt verstanden werden kann, ist sie in der Diskussi-

³⁷⁰ Vgl. die Exotisierung von spirituellen Medien ›Stand der Forschung‹ im ersten Kapitel.

on anschlussfähig für die Multisensorität der Anthropologie bzw. Ethnologie der Sinne, die sich mit Klang, Tastsinn, Geschmack, Geruchssinn, Spüren und Wahrnehmung auseinandersetzen und sie darüber hinaus als mögliche Zugänge zum Forschungsfeld thematisieren (vgl. Arantes/Rieger 2014). Die religiöse Akteurin Nelly Granada der *Gira* Stein von *Terra Sagrada* bezeichnet ihre sensiblen Erfahrungen als Wahrnehmungen und führt ihre Gedanken dazu folgendermaßen aus:

»[...] ich glaube, dass ich in diesem Leben davor auch – in der Kindheit, Jugendzeit – immer Begegnungen hatte in mir, Wahrnehmungen, die mich immer sehr getrieben haben, die ich nicht verstanden habe. [...] Und so begann dann diese Parallelität zu wirken in meinem Leben. [...] Weil ich von so vielen Dingen voll war, die nach Harmonisierung, Integration, Ausgleich riefen.

Und ich hatte nichts gefunden, nicht in den kirchlichen Szenen, nicht in den politischen Szenen, nicht im Philosophieren, habe ich nichts gefunden, was mich diese Erlebnisse, diese Wahrnehmungen von der Welt integrieren lies, in meinem Kopf, in mein Herz.« (Nelly Granada, Yalaxé und Ya Kekeré von Terra Sagrada der Filiation Stein, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Stein/Apenzell, 15.8.2014)

In der afrobrasilianischen Mythologie steht die Nebel- und Regengöttin Euá für Sensibilität, Wahrnehmung und Unsichtbarkeit. Mit einer großen Selbstverständlichkeit und Leichtigkeit verwandelt sie sich selbst und die Menschen unaufhörlich durch ihre Sinne und Vorahnungen, durch Trance und Träume (vgl. Martins 2001.:47,67).

Euá, die Göttin der Unsichtbarkeit

Euá (auch Ewa, Iewá, Yewá) ist eine Wassergöttin, die sich als Nebel und Regen in einem Zyklus der Übergänge befandete, beginnend mit der Verdunstung über die Wolkenbildung und dem erneuten Zurückfallen auf die Erde als Regen. Im Mythos ›Euá tranforma-se na névoa³⁷¹ (vgl. Prandi 2001:234) wird von der Verwandlung von Euá in Nebel erzählt, da sie sich den Kämpfen von Verehrern um ihre Person entziehen wollte: »E, para o espanto de todos, a princesa começou a desintegrar-se. Foi desaparecendo, perdendo de forma, até evaporar-se completamente e transformar-se em densa e branca bruma. E a névoa

371 Euá verwandelt sich in Nebel

radiante de Euá espalhou-se pela Terra.«³⁷² Dabei erhält sie zyklisch immer wieder ihre ursprüngliche Form des Wassers wieder, die sie zwischenzeitlich aufgelöst hat, und verwandelt sich in Regen. »Ihre Bewegung ist primär von oben nach unten, oder von unten nach oben, sie kommen aus der und gehen in die Luft – dementsprechend schwierig ist es auch, dieses Wasser zu ›fassen‹. [...] Die Verdampfung erzählt so oder so von einer Auflösung im Dienste einer größeren Bewegung. Infolge der Verdampfung wird das Wasser gereinigt und in einen neutralen Zustand gebracht. Aus diesem kehrt es in Form von Regen wieder und bietet damit die Möglichkeit für einen Neubeginn.« (Kreszmeier 2008:161).

Euá ist auch ein Fluss und eine Quelle, wie es der Mythos ›Euá transforma-se numa fonte e sacia a sede dos filhos‹³⁷³ (vgl. Prandi 2001:233) berichtet wird: »A fonte continuou jorrando e as águas se juntaram e formaram uma lagoa. A lagoa extravasou e as águas mais adiante orniaram um novo rio. Era o rio Euá, o Odó Euá.«³⁷⁴ Sie erhielt ihren Namen vom gleichnamigen Fluss im Bundesstaat Ogun in Nigeria. Pierre Fatumbi Verger erwähnt sie als eine Form von Iemanjá (vgl. Verger 2013[1957]:191). Der ihr geweihte Tag ist der Sonnabend, ihre Farben sind das Gold und das Rot. Sie wird mit ›Riro!‹ (›Süße, sanfte Euá!‹) begrüßt.

Euá geht einen direkten Bezug zum Tod wie Naná, Iansá und Obaluaí ein, aber auf eine andere Art und Weise. So entspricht Euá eventuell Persephone in der griechischen Mythologie. Die Mythen ›Euá é expulsa de casa e vai viver no cemitério‹³⁷⁵ (Prandi 2001:237f.) und ›Euá se desluda com Xangô e abandona o mundo dos vivos‹³⁷⁶ (ebd.: 241) berichten davon. Hubert Fichte schreibt in einem Beerdigungsritual indirekt von Euá, indem er zwei Mal ihre Begrüßungsformel zitiert, obwohl er ausschließlich von Iansá schreibt (vgl. Fichte 1987[1976]:84.). Euá geht leichter mit dem Tod um als Naná, da letztere ihn repräsentiert und in Schranken setzen kann. Während

372 Und, zum Erstaunen aller, löste die Prinzessin sich auf. Sie verschwand, verlor ihre Form bis sie völlig verdunstete und sich in dichten und weißen Nebel verwandelte. Und der undurchdringliche Nebel von Euá verteilte sich über die Erde.

373 Euá verwandelt sich in eine Quelle und löscht den Durst ihrer Kinder

374 Die Quelle sprudelte weiter und die Wasser flossen zusammen und erschufen einen Tümpel. Der Tümpel trat über die Ufer und die Wasser schufen einen neuen Fluß. Es war der Fluß Euá, der Odó Euá.

375 Euá wird von Zuhause vertrieben und wird auf dem Friedhof leben.

376 Euá desillusioniert sich mit Xangô und verläßt die Welt der Lebenden.

Naná das Wasser im Schlamm ist und eine Schwere in ihrem Charakter zeigt, ist Euá der durch die Luft vom Himmel fallende Regen. »Wir haben es hier mit einem Trennungsprozess zu tun, der uns eine Ahnung davon schenkt, was in der Zeit des Todes vielleicht geschieht: Das Feste bleibt, das Feinstoffliche, Essenzielle zieht hinweg.« (Kreszmeier



Abb. 65 Wandinstallation *Euá*, 2012, Inga Scharf da Silva, Mixed media

2008:161). Vielleicht ist es kein Zufall, dass sich das Wort ›Nebel‹ im Deutschen von hinten gelesen als ›Leben‹ liest und damit auf ein Leben als Wiedergeburt des Wassers verweist.

Das Schwere wirkt bei ihr sehr leicht. Sie lebt mit der Umarmung des Todes, obwohl ihr das niemand ansieht. Daher wird sie auch mit der Unsichtbarkeit in Bezug gesetzt, der sich auf den Tod, aber auch auf die Kunst bezieht. Sie wird als die Beschützerin der Künste und der Künstler*innen angesehen, da durch sie die Unsichtbarkeit (von Träumen, Gefühlen, dem Unbewussten und Träumen) sichtbar werden kann, da sich Euá im Mythos durch ein magisches Pulver (›Ofó‹) unsichtbar machen kann, um sich vor ihren Feinden zu schützen (vgl. Martins 2001:43f). Euá als Wissende zweier Welten, der »Senhora da Sabedoria dos Dois Mundos« (ebd.:23)³⁷⁷, symbolisiert Euá gemeinsam mit ihrem Bruder bzw. Geliebten Oxumaré den Kreislauf des Wassers über die Luft, wie es im Mythos ›Euá casa-se com Oxumaré.³⁷⁸ berichtet wird (vgl. Prandi 2001:236), und die von der Wirklichkeit zu den Träumen (ebd.:165f.). So schuf Euá im Mythos die Träume, damit sich die Menschen von der Wirklichkeit in einer Welt der Vorstellungen und Phantasien ausruhen können. Die Innigkeit von Euá und Oxumaré verdeutlicht sich auch im Mythos ›Euá é escondida por seu irmão Oxumaré‹ (vgl. Prandi 2001:238f.), in der ihr Bruder sie vor der Mutter Naná schützte, die sie trotz ihrer Zurückgezogenheit verheiraten wollte. »O Arco-Íris escondeu Euá no lugar onde temina o arco de seu corpo. Endcondeu Euá por trás do horizonte e Naná nunca mais pôde alcançá-la. Assim os dois irmãos passaram a viver juntos, para sempre inatingíveis no horizonte, lá onde o céu encontra a terra« (ebd.:239)³⁷⁹.

Sie ist eine Kämpferin und trägt ein Schwert als kämpferisches Symbol. Doch ist dieser ihr sehr eigene Kampf so stark und gleichzeitig so sanft wie das Wasser. Euá symbolisiert diese Art des Widerspruchs, der sich in ihr vereint: Kampf und Umarmung; introvertierte Selbsterkenntnis und extrovertierte Freiheit.

Euá ist eine sehr seltene *Orixá*, die sich nur ganz wenigen zeigt, wenn sie ihre Schüchternheit ablegt und Vertrauen findet. Sie tendiert

377 Dame/Frau der Weisheit der zwei Welten

378 Euá heiratet Oxumaré

379 Der Regenbogen versteckte Euá an der Stelle, an der der Bogen seines Körpers endet. Er versteckte Euá hinter dem Horizont und Naná konnte sie nie wieder erreichen. So begannen die beiden Geschwister, für immer unerreichbar am Horizont zusammen zu leben, wo der Himmel auf die Erde trifft.

daher auch zur Androgynität, die lieber verzichtet als sich zu vergeben. Nur wenn es ihr wirklich etwas wert ist, ist sie leidenschaftlich und hingebungsvoll.

Euá ist eine Pionierin. Sie regt Wandel an, geht neue Wege, ist aber keine Anführerin. Weil sie die Einsamkeit und Stille liebt und nicht gerne im Mittelpunkt steht, geht sie ihre eigenen Wege alleine, die erst später von anderen wahrgenommen werden.

Auch in der Naturtherapie kann Ahnung als phänomenologische Wahrnehmung von ›etwas‹ beschrieben werden, als ein inneres Bild oder auch eine nicht weiter definierte Gewissheit (vgl. Kreszmeier 2008:147f.). Die religiöse Akteurin Maíra Dillinger/anonymisiert der *Gira* Berlin des *Ilê Axé Oxum Abalô* nennt diese Art von Wahrnehmung »Hellfühlen« in Anlehnung an den üblichen Begriff des Hellsehens (vgl. Dillinger/anonymisiert im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 24.7.2014).

»Unter phänomenologischer Annäherung oder Wahrnehmung verstehen wir eine offene Hinwendung zu dem, was ist, ein unfokussiertes Schauen, ein In-sich-Aufnehmen und Wirkenlassen, ein Sichaussetzen und Sammeln. [...] Ein gutes, nützliches Phänomen berührt, klopft an, enthält vertraute und fremde Informationen [...] Es steht oft plötzlich vor uns – oder auch besser in uns – und ruft zur Handlung. [...]

So paradox dies auch klingen mag, die beste phänomenologische Wahrnehmungskraft entsteht durch konsequentes Wegschauen bzw. Hindurchschauen durch die ersten Schichten, die sich bieten, ein Ignorieren von scheinbaren Auffälligkeiten. In diesem Klima der Nichtbeobachtung kann sich das Wesentliche in aller Ruhe auf verschiedenen Ebenen kristallisieren.« (Astrid Habiba Kreszmeier 2008:45f.)

Wie die naturtherapeutischen Ansätze, so gibt es auch in der religiösen Praxis von *Terra Sagrada* eine Bewusstseins-schulung, in der die Wahrnehmung von und Beziehung zur Welt von Bedeutung ist.

»Naná, die alte Wassergottheit der Ewe, möchte mir etwas sagen, aber ich weiß nicht, was es ist. Doch ihr Gesang an sie und die Melodie berühren mich, ohne dass ich Schwingungen oder Kräfte empfinde. Irgendetwas ändert sich in meiner Wahrnehmung, die sehr dicht und aufmerksam wird.

Nun habe ich lesen können, dass sie die ›Senhora da Morte‹, eine Göttin des Todes, ist, die Behinderte und Kranke schützt und am Übergang von Leben und Tod steht. Obwohl es wohl offensichtlich ist, dass ich mich in diesem Niemandsland bewege und sehr alleine bin, schockiert mich diese Offenbarung dennoch.

Indem ich diese Zeilen aufschreibe, tue ich für mich selbst so, als würde mir nichts passieren, als handelte es sich nicht um meine physische Wirklichkeit, sondern lediglich um eine Geschichte, die aufgeschrieben werden will. Ich lese unerschrocken Bücher über krebskranke Frauen, Kochbücher zur Verminderung der Entzündungswut in meinem Körper und der Tumoranfälligkeit und koche mit Ingwer und Kurkuma, trinke Rot- statt Weißwein wegen des wertvollen Resveratrols. Und will damit eigentlich doch nicht wahrhaben, dass ich meiner Krankheit völlig hilflos ausgeliefert bin.

Ich möchte, dass sie eine Geschichte ist, die mich etwas lehrt. Aber sie soll nicht wahr sein. Sie soll Geschichte sein und bleiben. In einem Buch zwischen vielen Zeilen verborgen. In nihil quasaevi in angulum cum libro. Nirgendwo habe ich Ruhe gefunden, außer in den Winkeln eines Buches. Die Geborgenheit liegt in den Büchern. Die Wahrheit hingegen ist hart.» (Ethnographische Vignette anhand einer Feldnotiz, ISdS, 1.9.2012)

Wie ich sammeln andere religiöse Akteur*innen, die nicht mit der Umbanda aufgewachsen sind, ihre Erfahrungen auf eine intuitive Art und Weise.

6.1 BeGeisterte Wahrnehmung

Der Kontakt mit der Anderswelt der Geister, Geistwesen bzw. spirituellen Entitäten wird mit vielen unterschiedlichen Worten wie u. a. spiritueller Trance, Ekstase, Inkorporationen, Verkörperungen oder außerkörperlicher Erfahrung, Selbstentrückung, außergewöhnliche oder veränderte Bewusstseinszustände, das ›Außersichgeraten‹, Verzückungszustände, den ›anderen Zustand‹, subtile Wahrnehmung, Außer-sich-Sein oder der Ergriffenheit beschrieben. All diese Worte sind passend. Ich sympathisiere mit dem Begriff der ›BeGeisterten Wahrnehmung‹, der 2009 durch Huberta von Wangenheim geprägt worden ist (vgl. von Wangenheim 2009)³⁸⁰. Sie hat ihn aus ihren Forschungen über die gesellschaftliche Konstruktion psychischer und geistiger Normalität in den afrokubanischen Religionen und im Spiritismus auf Kuba als eine »besondere Form der Welterfahrung« (ebd.: Untertitel des Buches) entwickelt. Von Wangenheim beschreibt die Anwesenheit von Geistern im Alltag der Menschen von Kuba als eine Fähigkeit der Wahrnehmung visueller, auditiver

³⁸⁰ Den Begriff der BeGeisterten Wahrnehmung habe ich erstmals 2014 in einem Gastvortrag über »BeGeisterte Wahrnehmung in der Umbanda. Trance und Träume in einer Religion voller Geister« am Berliner Helmholtz Zentrum für Kulturtechnik der Humboldt Universität im Seminar ›Geister als Wissensform‹ von Simone Natale auf meinen thematischen Bereich der Umbanda angewendet.

und eingebender, empfundener Form und der Disposition, durch sie in Trance fallen zu können.

»Während sich besonders wahrnehmende Personen in der westlichen Welt gewöhnlich hüten, über solche Erfahrungen zu sprechen, da sie für verrückt oder wahnsinnig erklärt werden und häufig ihren Mitmenschen Angst einjagen, ist es in der kubanischen Gesellschaft normal, diese Erfahrungen zu kommunizieren. Sie sind soziale Wirklichkeit. [...] Das Kommunizieren der eigenen Wahrnehmungserfahrungen wird [...] als gesunder Umgang mit der Wahrnehmung angesehen, während ein Verschweigen zu mentalen und psychischen Problemen und Erkrankungen führen kann.« (Huberta von Wangenheim 2009:14)

Bettina Schmidt affirmiert diese Selbstverständlichkeit eines magischen Denkens auch in Brasilien: »I encountered a very open-minded attitude towards paranormal phenomena throughout all social, racial and ethnic groups of society. How the phenomenon was experienced and interpreted sometimes differed radically, but the acceptance was widespread.« (Schmidt 2016a:180).

Im Gegensatz zu den anderen genannten Begrifflichkeiten knüpft der Begriff der ›BeGeisterten Wahrnehmung‹ im deutschen Sprachgebrauch an durchaus gängige Worte wie Wahrnehmung, Begeisterung und Geist an und deckt auch eine indirekte Bedeutung des Wortes ›Be-Geisterung‹ als Verbindung von Spiritualität und Wissen auf und bildet damit doch eine ganz neue Wortschöpfung. Mir scheint es im deutschsprachigen Raum passend, sich von alten Worten, die in einem Umfeld von Unwissenheit und Vorurteilen erschaffen und genutzt worden sind, zu distanzieren und Raum für einen neuen Begriff zu eröffnen. ›BeGeisterte Wahrnehmung‹ zeigt sich in inneren Bildern, in den Träumen der Gläubigen, in der religiösen Trance bzw. den Verkörperungsritualen von spirituellen Entitäten der afroamerikanischen Religionen und im Alltag der menschlichen Medien (von Wangenheim 2009:26).

In der Frage nach Abgrenzungen oder Definitionen von Körper, Geist, Seele sowie dem ›Eigenen‹ und dem ›Anderen‹ im Dialog an Erfahrungen von religiöser Trance zwischen personalen Medien und spirituellen Entitäten verwischen die emischen Kategorien der Akteur*innen und die etischen Kategorien der Ethnolog*innen, da ersteres sich zu einem säkularen Weltbild bekennen und sie ihren spirituellen Weg erst seit dem Erwachsenenleben selbst gewählt haben. Ehler Voss betont die vielfältigen und parallel bestehenden Deutungen, die keine eindeutigen ontologischen Definitionen der Geister zulassen:

»Auf der einen Seite werden Geister, unpersönliche Energien oder Ähnliches als autonome Entitäten betrachtet, die das Selbst affizieren, während sie auf

der anderen Seite als ursprünglich im eigenen Selbst konzipiert werden, indem man sie als Projektionen des Unbewussten, Imaginationen oder (bewusste) Fiktionen betrachtet.« (Ehler Voss 2011:202)

So greifen in die Vorstellungswelt der Akteur*innen auch psychologische Deutungsmuster. Spiritualität und damit auch die religiöse Trance wird in dieser Sichtweise u. a. mit der Jungianischen Psychoanalyse und als Darstellung des höheren Selbst mit der Sichtbarmachung des Unbewussten in Verbindung gebracht. Indem Carl Gustav Jung das biographische Modell durch das Konzept des kollektiven Unbewussten durch Deutungen seines eigenen Traumlebens und das seiner Klienten ausweitete, führte es ihn zu der Entdeckung, dass die menschliche Psyche Zugang zu universellen Bildern und Motiven hat, die sich u. a. in der Mythologie finden (vgl. Jung 2014[1976]:10f.,56,64–69).

»Eine gewissermaßen oberflächige Schicht des Unbewussten ist zweifellos persönlich. [...] Dieses ruht auf einer tieferen Schicht [...]. Diese tiefere Schicht ist das sogenannte Unbewusste. Ich habe den Ausdruck »kollektiv« gewählt, weil dieses Unbewusste nicht individueller, sondern allgemeiner Natur ist, das heißt es hat im Gegensatz zur persönlichen Psyche Inhalte und Verhaltensweisen, welche überall und in allen Individuen cum grano salis die Gleichen sind. Es ist, mit anderen Worten, in allen Menschen sich selbst identisch und bildet damit eine in jedermann vorhandene, allgemeine seelische Grundlage überpersönlicher Natur.« (Carl Gustav Jung 2014[1976]:10f.)

Jungs therapeutisches Ziel ist die Individuation, die Integration abgespaltenen, überpersonaler und transzendenter Teile der Persönlichkeit (vgl. Jung 1994:171ff.).

»In allen Fällen von Dissoziation erhebt sich deshalb die Notwendigkeit der Integration des Unbewussten ins Bewusstsein. Es handelt sich um einen synthetischen Vorgang, den ich als »Individuationsprozess« bezeichnet habe. Dieser Prozess entspricht eigentlich dem natürlichen Ablauf eines Lebens, in welchem das Individuum zu dem wird, was es immer schon war.« (Carl Gustav Jung 2014[1976]:52).

Diese überpersonalen und abgespaltenen Aspekte des kollektiven Unbewussten verweisen im Fall der Umbanda auf eine erneute Bewusstwerdung des kollektiven Traumas der Zerstörung von Menschen, Kulturen und Religionen durch den europäischen Kolonialismus in Lateinamerika über Sinneserfahrungen des Heiligen, wie es in der vorliegenden Arbeit diskutiert wird. So bezieht sich die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* in ihren Überlegungen über die Ortsgebundenheit der spirituellen

Entitäten auch auf die Vorstellung von Archetypen (vgl. Grote im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 24.3.2016)³⁸¹.

»Die Inhalte des kollektiven Unbewussten [...] sind die sogenannten Archetypen. [...] Ein [...] wohlbekannter Ausdruck der Archetypen sind der Mythos und das Märchen. [...] Dass die Mythen aber in erster Linie psychische Manifestationen sind, welche das Wesen der Seele darstellen, darauf hat man sich bisher so gut wie gar nicht eingelassen. [...]

Alle mythisierten Naturvorgänge, wie Sommer und Winter, Mondwechsel, Regenzeiten und so weiter, sind nichts weniger als Allegorien eben dieser objektiven Erfahrungen, sondern vielmehr symbolische Ausdrücke für das innere und unbewusste Drama der Seele, welches auf dem Weg der Projektion, das heißt gespiegelt in den Naturereignissen, dem menschlichen Bewusstsein fassbar wird.« (Carl Gustav Jung 2014[1976]:10f.)

6.1.1 Bewusstseins- und Wahrnehmungsschulung

Die Trance wird in der Umbanda in sakralen Zeremonien im Dialog mit den spirituellen Entitäten durch die Konzentration und einer inneren Bereitschaft der personalen Medien hervorgerufen. In der Regel erfahren die Initiant*innen keine Tranceerfahrungen außerhalb dieses Rahmens im Alltag (vgl. auch Bastide 1973:293). Da von den Medien in der Umbanda zur Auslösung dieser bewusstseinsweiternden Erfahrungen keine Süde oder andere halluzinationsfördernde Substanzen eingenommen werden, handelt es sich um eine Sinneskategorie im Sinne einer Wahrnehmungs- oder Bewusstseins- und Wahrnehmungsschulung bzw. eine »Bewusstseinsumschaltung. *»Es kommt etwas, das sich zeigen darf, die ganze Denkweise ändert sich, es gibt etwas wie eine andere Wahrnehmungsebene.«* (Olpe/anonymisiert im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 5.12.2016). Bei diesem Vorgang ist der Kopf von besonderer Bedeutung, wie es Mãe Habiba ausführte: *»Jedes Medium trägt ein Gottesfragment in sich. Der Körper ist sein Tempel, der Kopf ist sein Altar.«* (Kreszmeier 2001:32f.)

»Von ihr [unserer Natur, Anm. ISdS] ausgehend entwickeln wir einen Weg nach oben, einen Kanal, eine vertikale Achse. Die Drehbewegung am Stand wirkt wie eine Schleuder, die alles Unnotwendige nach aussen wirft. Wenn der Kanal frei und die Achse stark genug ist, dann kann eine Inkorporation stattfinden.« (Astrid Habiba Kreszmeier 2001:16)

³⁸¹ Das Zitat ist im genauen Wortlaut im siebten Kapitel der Erinnerung zu lesen.

Verschiedene sensorische Stimuli wie Trommeln, Tanz und der Aufbau von Energiefeldern (*corrente*) durch eine Gruppe an Menschen können eine Trance in einem Umbanda-Ritual auslösen (vgl. Goodman 1994 [1988]), brauchen aber eine innere Disposition. Gilbert Rouget betont, dass der Einfluss der Musik auf die Tranceauslösung nicht zwingend ist. Diese variieren vielmehr mit der Qualität des Adept*innen, vor allem mit Alter, Erfahrung und einer nicht näher definierten Bereitschaft, die aber erklären könnte, warum unbeteiligte Zuschauer nicht in Trance fallen (vgl. Rouget 1985[1980]). Die religiöse Akteurin Cornelia Gettner-König/anonymisiert der *Gira* Wien von *Terra Sagrada* beschreibt ihren eigenen Zugang zur Trance, der sich als eine Annäherung und ein Herantasten an neue Erfahrungen zeigt:

»Also natürlich diese Sequenzen der Inkorporation, das war schon sehr fremd. Also das kannte ich so vorher nicht. Ich kannte aus eigener Erfahrung so Erlebnisse, die man vielleicht als Outbody Experiences bezeichnen würde, also eigentlich das Gegenteil. Aber so Inkorporationen habe ich vorher auch noch nicht gehört. Und das war schon fremd. Und ich komme aus dem psychosozialen Bereich. Und das war sehr lustig, dass, wie ich das das erste Mal miterlebt habe, einfach sofort dieses ... Okay, was passiert, wenn ...? Krisenmanagement. Wer ist noch irgendwie (lacht) ansprechfähig? [...]

Und das war sehr interessant, dass trotz meiner unbekanntem eigentlichen Liebe und Hingabe schon für diese Tradition, noch bevor ich sie gekannt habe, diese Inkorporation mir wieder in dem Moment ein anderes Ich aktiviert hat, nämlich das Helfer-Ich und: Da passiert was, was unkontrolliert ausschaut. Heute weiß ich, dass es nicht unkontrolliert ist, aber unkontrolliert ausschaut für das ungeübte Auge.« (Cornelia Gettner-König/anonymisiert, Filha-de-Santo der Gira Wien von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Wien, 3.3.2014)

Diese umbandistische Verkörperung eines mehr als menschlichen Bewusstseins bzw. einer Inkorporation von Wissen korrespondiert aus meiner Sicht mit dem Ontologischen Pazifismus Rosi Braidottis, in der sie eine gemeinsam erlebte Erfahrung von lebendigen Menschen mit Körpern und Sinnen beschreibt: »Ich möchte die Aktivität des Denkens an die Mobilität und die Fluktuation eines verkörperten Geistes rückbinden, der ununterbrochen Verknüpfungen herstellt, sich verändert und dennoch stabil bleibt, der eine Zugehörigkeit hat und gleichzeitig fließend ist.« (Braidotti 2018:11). So zeichnet sich die religiöse Trance in der Umbanda dadurch aus, dass sie nicht nur die geistigen – kognitiven und imaginierten – Dimensionen umfasst, sondern ebenso den Körper.

6.1.2 Verkörperung

»O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo.«
(Oswald de Andrade | Manifesto Antropófago 1928)

[Der Geist weigert sich, Geist ohne Körper zu erkennen.]

Anknüpfend an Oswald de Andrades poetische Erkenntnis, dass sich der Geist weigert, Geist ohne Körper zu erkennen, wende ich seine Gedanken auf das umbandistische Verständnis der verbindenden Stellung des Körpers zwischen der Psyche und der Seele an, die sich im Ritual zeigen. Des menschlichen Körpers Bewusstseinsstrukturen sind die des Wandels und der Erfüllung, der die Verbindung zur Seele als feinstoffliches Lebenselixier benötigt, um beseelt zu sein (vgl. Kreszmeier 2008:23,36). Auch die offizielle Version, wie sie auf der Homepage von *Terra Sagrada* im Internet zu finden ist, betont das Lernen über den Körper als initiatorisches Lernen, hier auch Leiblernen genannt, das sich den üblichen logischen und didaktischen Grundsätzen entzieht, aber »angebunden ist an Prinzipien, denen viele Kulturen über viele Zeiträume hinweg vertraut haben.« (*Terra Sagrada* 2014a).

»Unlernbares lernen

Sich auf einen Einweihungsweg einzulassen ist Wagnis, weil es irgendwann Schritte über eine Grenze verlangen wird, hinter der wir für einen unabherrschbaren Zeitraum dem Lebendigen mit Haut und Haar ausgesetzt sind und das, was wir als Kontrolle erleben, entgleitet. [...]

Einweihungslernen braucht eine gute Verankerung in sich selbst, wirkt zwar manchmal heilsam, ist aber keine Medizin oder Therapie und ruft nach wacher, verantwortungsvoller Entscheidung. Initiation heißt hier, sich in die Welt der Orixás und ihrer Entitäten einweihen zu lassen, unser Denken und Fühlen, unsere Wahrnehmung, unsere Handlungen von dieser Welt durchfließen zu lassen und der Wandlung, die sich vielleicht langsam einstellt, vertrauensvoll zu begegnen.«
(*Terra Sagrada* 2018c)

In der Umbanda zeigt sich die spirituelle Erfahrung von Ergriffenheit durch die Inkorporation von spirituellen Entitäten im menschlichen Körper von ausgebildeten Medien.

»Die Vorbereitung für den Kontakt mit der geistigen Weltdimension geht in der Umbanda über den Körper. Das, was in anderen Traditionen über Meditation oder Gebet bewirkt werden will, läuft hier über die Wahrnehmung des Körpers. Seine Präsenz, seine Bewegung, sein Tanz wird – wenn er gelernt hat, sich auf sein

Wesentliches zu zentrieren, sich leer zu machen und zu öffnen – zum Gefäß, zum Werkzeug und zum Landeplatz für geistige oder gar göttliche Kräfte. Er gibt sich hin, setzt sich aus, nimmt in sich auf, lässt sich nehmen von der Welt jenseits der Grenze, wird ihr Sprachrohr, ihr Ausdruck. Dem Körper wird – anders formuliert – alles zugemutet, weil er auch als »alles« angesehen wird, als unmittelbarer und ganzer Ausdruck allen Lebens.» (Astrid Habiba Kreszmeier 2004:132)

Es handelt sich wegen der aufnehmenden, empfangenden Form der Trance als Inkorporationspraxis um eine weibliche Form des Schamanismus (vgl. Kreszmeier 2001:23). Statt einer Reise des Bewusstseins außerhalb des eigenen Körpers, wie sie in anderen Formen des Schamanismus vor dem Hintergrund eines anderen Erfahrungskontextes praktiziert wird und Erlebnisse aus einer immateriellen in eine materielle Welt bringt, zeichnet sich der weibliche Schamanismus dadurch aus, dass sich eine spirituelle Erfahrung im Körper des Mediums manifestiert (ebd. 2004:132). Bei dieser transpersonalen Erfahrung wird der Körper des Mediums zum Gefäß für spirituelle Entitäten oder *Orixás*, »seine Bewegungen werden zu heiligen Gebärden [...]« (ebd. 2008:201). Helena Theodoro bezeichnet die Körper der umbandistischen Medien als »lebendige Altäre« im Sinn von Orten der Vermittlung.

»As forças da natureza podem ser invocadas por meio de objetos (assentamentos) e de verdadeiros altares vivos (pessoas), que têm o privilégio de recebê-las em seu próprio corpo.« (Helena Theodoro, zitiert durch Martins 2001:17)

[Die Kräfte der Natur können durch Objekte (*assentamentos*) und wirkliche lebendige Altäre (Personen) herbeigerufen werden, die das Privileg haben, sie in ihren Körpern zu empfangen.]

Der spirituelle Praxisweg bei *Terra Sagrada* beinhaltet das Zuhören auf den eigenen Körper im Tanz. Die religiöse Akteurin Nelly Granado empfindet den Tanz im umbandistischen Ritual als »Heimat« und ein »Verstehen mit dem Körper« (Granado im Interview mit Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 15.8.2014). So werden den spirituellen Entitäten und den *Orixás* keine vorgefertigten Tanzschritte vorgeführt und angelernt, wie es in manchen *Candomblés* und mit *Candomblé* vermischten Umbanda-Häusern üblich ist (vgl. Schmidt 2016:109)³⁸², sondern im Gegenteil die Möglichkeit für die Ini-

382 »[...] I was able to observe the various presentations of the new initiate to the other members of the terreiro during which Pai Z. showed her and simultaneously her Orixás the correct movements in his terreiro. He walked slowly in front of her and carefully corrected the way she walked, bowed, turned, danced, prostrated and so

tand*innen gegeben, sich die Bewegungen der Hände und Füße und des ganzen Körpers zum Rhythmus der Trommeln im Tanz und von der immateriellen Welt in der Trance zeigen zu lassen (vgl. Lehnart im Interview mit Scharf da Silva, Stein/AR, 27.2.2017). Der religiöse Akteur Isaias Costa der *Gira* Wien von *Terra Sagrada* betont die Wichtigkeit des Körpers ebenfalls:

»Gott, den ich von meiner katholischen Erziehung her kenne, ist etwas sehr Abstraktes. Die Caboclas und Caboclos sind Tausende ... Also, dieses war die erste Erfahrung für mich, dass das Göttliche in uns, um uns herum ist, erreichbar. Und auch in dieser Umarmung dieser Cabocla ist etwas Körperliches, es fühlt sich warm an. Sie nuschelt. Nuscheln können ja nur die Menschen, denn Götter sind ja perfekt.« (Isaias Costa, Filho-de-Santo der Gira Wien von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Wien, 2.3.2014)

Die Bedeutsamkeit des Körpers als Gefühls- und Wissensvermittler wird im deutschsprachigen Europa nicht als normativ, sondern als ungewöhnlich angesehen, wie es die religiöse Akteurin Manuela Bazzana der *Gira* Stein des *Ilê Axé Oxum Abalô* formuliert:

»Also die Körperverbundenheit. Irgendwie völlig schräg. Also wirklich die Möglichkeit, meine Freude und so ausdrücken zu können über meinen Körper, da einen Ausdruck zu finden für das, was in mir vorgeht. Also im Gegensatz zur Versprachlichung, über die Sprache eine Freude oder ein Lebensgefühl ausdrücken zu können, dann kann ich es über den Körper. Ich kann es über den Körper einfach rauslassen und zeigen. Und es sieht auch noch schön aus.

Das ist vielleicht nicht so wichtig, ob das dann kubanisch ist oder brasilianisch oder so. Aber einfach meinen Körper da zu spüren und da tanzen zu können, das ist für mich das Größte, das ist das Lebensgefühl, so mich ausdrücken zu können. Und jetzt stell dir mal vor, jetzt gibt es da eine Tradition, die ermöglicht mir einen Zugang zur Spiritualität über den Tanz. Es ist ja ... [Sie freut sich] ... da friert es mich. Guck mal. [Sie bekommt Gänsehaut, Anm. ISdS]« (Manuela Bazzana, Filha-de-Santo borilada, Yabacé, Cambona der Gira Herisau von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 14.8.2014)

Viele der religiösen Akteur*innen berichten, dass die Verschränkungen von beruflichen und spirituellen Lebenssphären wichtig sind, indem die Ausbildung zu naturtherapeutischen und systemischen Aufsteller*innen bei ihnen zu einer Haltungsänderung geführt hat, die sie in ihre spirituelle Tätigkeit

on. Ever step was carefully monitored and, if necessary, corrected by showing her the correct way and indicating the mistake.«

integrieren. So spielt im Berufsalltag der religiösen Akteur*innen in den beiden großen Umbanda-Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum, im *Ilê Axé Oxum Abalô* und im *Strahlenkranz Casa St. Michael*, Körpertherapieformen wie die systemische Aufstellung eine bedeutende Rolle. Diese Verflechtungen von religiösen und beruflichen Praktiken dienen als Katalysatoren zum wechselseitigen Verständnis und ermöglichen den mitteleuropäischen religiösen Akteur*innen einen kulturellen Zugang zur Religion. So können, so Anne Koch und Sarah Tran-Huu, »innere Konflikte, nicht Integriertes und biographisch Unaufgearbeitetes dadurch zugänglich, bearbeitbar und erklärbar werden, indem sie sichtbar und in diesen verkörperten Anteilen auf eine Bühne geschickt werden.« (vgl. Koch/Tran-Huu 2019:18).

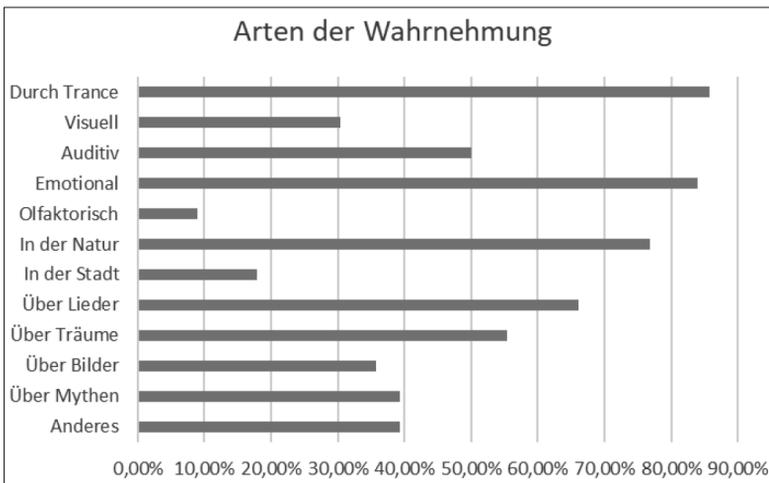


Abb. 67 Arten der Wahrnehmung. Stichprobe einer statistischen Erhebung im *Ilê Axé Oxum Abalô* auf der Grundlage von standardisierten Fragebögen, ISdS, Juni 2018

6.1.3 Mediumistische Entwicklung

Während es in traditionellen *Candomblé*-Häusern einen Weg der Divination durch ein Muschelorakel gibt, das die *Mãe*- oder der *Pai-de-Santo* zur Befragung der persönlichen *Orixás* und der dazugehörigen Schicksalswege der Odús des Orakels von *Ilê Ifé* im Yorubaland im heutigen Nigeria befragen kann, verläuft der Lernweg in diesem europäischen Haus über die Inkorporationen der spirituellen Entitäten und erst in späteren Schritten bzw. Einweihungsjahren über Verkörperungen der *Orixás*.

Diese allmähliche Art und Weise der initiatorischen Entwicklung als Bewusstseinschulung ähnelt im *Ilê Axé Oxum Abalô* dem üblichen religiösen Lernweg in der Umbanda. Auch der Umstand, dass jeder Mensch potenziell ein Medium ist bzw. werden kann – also nicht unbedingt von einer spirituellen Ebene dafür auserwählt wird – ist ein Merkmal umbandistischen Denkens (im Unterschied zum *Candomblé*). Es gibt aus emischer Perspektive zwar Anzeichen wie zum Beispiel eine Krankheit, die darauf hinweisen kann, dass die oder der davon Betroffene durch die Anderswelt zu einer Medium-Tätigkeit aufgefordert wird, aber es wird niemand von einer Beteiligung an den Ritualen und möglichen damit verbundenen Inkorporationen ausgeschlossen.

Am Anfang einer aktiven Teilhabe als religiöse Akteur*innen steht die offizielle Initiation in die *Terra Sagrada*. Sie bedeutet eine emotionale und kontinuierliche Verbundenheit der Akteur*innen mit diesem Lebensweg und führt durch jahrelange Entwicklungen zu unterschiedlichen Einweihungsschritten. Diese werden in speziellen Klausuren, *Camarinhas* genannt, im *Terreiro* in Stein durchgeführt. Die Lernenden, die einen neuen Entwicklungsschritt gehen, werden *Iaôs* genannt, und die Helfer dieser Rückzugsrituale (*Barcos*) erhalten in ihrer Funktion die Bezeichnung *Sambas*.

Abiãs sind Personen, die noch ganz am Anfang ihrer spirituellen Entwicklung stehen. Sie werden von den spirituellen Entitäten gerne und liebevoll »Babys« genannt, und haben meist noch nicht inkorporiert bzw. sind noch nicht in Trance gefallen. Ein*e *Abiã* bei *Terra Sagrada* lernt zuerst, die eigenen spirituellen Entitäten zu inkorporieren und wird durch die erste Trance zu einer *Filha-* oder *Filho-de-Santo* und damit zu einem zwischen den materiellen und den immateriellen Welten vermittelnden personalen Medium. Das anschließende Ritual ist ein später stattfindendes Wasserritual (etwa nach zwei Wochen oder zwei Monaten), ein sogenanntes *Amaci*.

Im *Ilê Axé Oxum Abalô* entscheiden die spirituellen Mentoren-Entitäten von *Mãe Habiba* über den nächsten Einweihungsschritt des *Bori*, das öffentlich in der Gemeinschaft ausgesprochen wird. Im *Ilê Axé Oxum Abalô* ist ein *Bori* ein Ritual der Benennung und Fixierung der persönlichen Entitäten, das als Abschluss der spirituellen Entwicklung auf der Entitätenebene gilt. Die Trance-Medien werden danach *Boriladas/-os* genannt. Dies geht meist einher mit einer Erlaubnis, als Medium zu arbeiten (*médium borilado com ordem de trabalho*³⁸³), d. h. in den *Giras* Gäste zu empfangen. Im *Candomblé* korrespondiert dieser bedeutende Schritt in der Entwicklung einer *Filha-* oder *Filho-de-Santo* mit der Benennung der persönlichen *Orixás*; im *Ilê Axé Oxum Abalô* bezieht sich diese Bestätigung auf die Entitäten-Ebene.

383 Medium mit Arbeitsauftrag

<p><i>Abiã</i> (yorùbá) Ritual der Affirmation: <i>Assentamento de Eledá com Ajeum</i> (Verortung der Seele mit einer Essensgabe)</p>	<p>Neu-Eingeweihte/r, »jemand, der noch geboren wird« Arrangement im Ritual (»Sitz« im metaphorischen Sinn) des Eledá (eines der drei Bestandteile der menschlichen Seele, das nach der Yorùbá-Tradition als »Ahnenwächter« bekannt ist) und mit einer Darreichung verbunden ist, die aus einer Kerze, Honig und Mehl (ajeum: Essen) besteht.</p>
<p><i>Filha-/Filho-de-Santo</i> (brasilianisch) (weiblich/männlich) Ritual der Affirmation: <i>Amaci</i></p>	<p>Tochter-/Sohn-im-Heiligen, Trance-Medium Wasserritual als Einweihung, der Einbezug des Mediums in die Energie des <i>Terreiro</i></p>
<p><i>Borilada/-o</i> (brasilianisch) (weiblich/männlich) Ritual der Affirmation: Bori (yorùbá)</p>	<p>Trance-Medium nach einem <i>Bori</i>, einem Ritual der Benennung und Fixierung der persönlichen spirituellen Entitäten »Gabe an den Kopf«</p>
<p><i>Médium de corrente com ordem de trabalho</i></p>	<p>Medium mit einem Arbeitsauftrag</p>
<p><i>Filha-Feita/Filho-Feito</i> (brasilianisch) (weiblich/männlich) Ritual der Affirmation: <i>Preparação da Cabeça/Feitura</i></p>	<p>Benennung und Fixierung des persönlichen <i>Orixá</i> »Vorbereitung des Kopfes«/ »Gemacht-Sein«</p>
<p><i>Mãe- oder Pai-de-Santo</i> (brasilianisch)/<i>Iyalorixá/Babalorixá</i> (yorùbá)</p>	<p>Mutter- oder Vater-im-Heiligen, Höchst Eingeweihte, eröffnet die Möglichkeit, ein eigenes spirituelles »Haus« (<i>Ilê</i>) zu begründen.</p>

Erst im Laufe der Jahre erfolgt ein weiterer Einweihungsschritt, eine sogenannte *Feitura* (zur *Filha feita* oder *Filho feito*³⁸⁴), bei dem der persönliche ›Orixá-de-cabeça³⁸⁵ benannt und assentiert wird. Nach sieben Jahren der *Feitura* kann dieses Medium eine *Mãe-* oder *Pai-de-Santo* werden.

384 Gemachte Tochter/gemachter Sohn

385 Orixá des Kopfes, der die Persönlichkeit und das Aussehen beeinflusst.

Da es trotz einer generellen ersten Zustimmung im Initiationsritual bei *Terra Sagrada* zu einem lebenslangen Lernweg zu Austritten kommt³⁸⁶, haben sich Rituale zum Weggang und der Loslösung der spirituellen Entitäten und Orixás von der jeweiligen Person herausgebildet.

»Ja, bei Templo Guaracy gab es keine Ausstiegskultur. Das ist schon komisch, da es ja sonst auch Rituale für alles Mögliche gab, das anstand. Bei Terra Sagrada sind ja auch schon viele wieder ausgestiegen, dafür gibt es jetzt auch ein Ritual, ein ritueller Ausstieg, indem die Ketten und im Falle eines Borilados auch die Quartinha, also das heilige Gefäß, abgeben oder ausgeschüttet wird.« (Frida Merlin/anonymisiert, Ya Ebomin der Gira Graz von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 18.5.2016)

Während es in Brasilien üblich ist, dass die eigenen heiligen Ketten (*guias*) und andere sakralen Utensilien (Kleidung, Gefäße u. a.) bei den Gläubigen bleiben, werden im *Ilê Axé Oxum Abalô* diese Objekte abgegeben und zerstört bzw. an andere weitergegeben.

6.2 Polyphone ethnologische Perspektiven auf Trance

Im Trancezustand vollziehen sich Veränderungen des Verhaltens wie Mimik und Sprache der in Trance befindenden Person. Aus emischer Sicht wird der Körper des Mediums durch verschiedene geistige Bewusstseinsschichten von spirituellen Entitäten oder Gottheiten »durchdrungen«, die sich so manifestieren: *»Ja, es durchdringt dich dermaßen, dass du dann nicht mehr unterscheiden kannst, das ist es und das bin ich. [...] Oder das ist auch schon wieder zu wenig. Durchdrungensein ist auch schon wieder zu wenig.« (Bazzana im Interview mit Scharf da Silva, Appenzell-Stein, 14.8.2014).*

Das Medium bewegt sich nicht mehr wie sein Träger, sondern wie das von außen in den Körper hineingekommene Wesen, trägt seine Persönlichkeitszüge und sein Verhalten. Farah Lenser bezeichnet es als ein Zurücktreten aus dem eigenen Körper: *»Ich trete innerlich mehr und mehr zurück: Es ist, als ob ich mich aus weiter Ferne beobachte. Wieder bin ich erstaunt über die Heftigkeit, die meinen Körper ergreift [...]« (Lenser 2009b:62).* Die religiöse Akteurin Manuela Bazzana der *Gira Stein* von *Terra Sagrada* bezeichnet diesen Zustand als einen, den *»ich so direkt nicht kenne von mir«*. Junge Medien bewegen sich auf einmal wie Greise, Frauen sprechen plötzlich mit der Stimme eines Mannes, schüchterne Menschen bewegen sich agil und offen.

³⁸⁶ In Berlin gab es z. B. in den Jahren 2009–2019 acht Austritte.

»Ich spüre einfach, meine Cabocla, die ist einfach mit so viel Feuer unterwegs, dass, wenn die da ankommt, dass ich da wirklich körperliche Symptome habe, also das ganz stark körperlich spüre. Wirklich auf der körperlichen Ebene, dass da wie eine Kraft noch dazu kommt, die mich beinahe zerreißt oder fast platzen lässt. Und dass ich da in ein Feuer komme, dass ich so direkt nicht kenne von mir. Und dann ahne ich etwas davon, dass da eine Kraft ist, die mich jetzt da nimmt. [lacht] So.« (Manuela Bazzana, *Filha-de-Santo borilada, Yabacé, Cambona der Gira Herisau von Terra Sagrada*, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 14.8.2014)

Ein entscheidender Punkt, der es verständlich macht, warum es so große Schwierigkeiten bereitet, das Phänomen der Trance angemessen zu erfassen und darzustellen, ist, dass jede Trance trotz ähnlicher tranceauslösender Momente und Erscheinungsformen ein Einzelphänomen ist, das nicht nur subjektiv empfunden und beschrieben wird, sondern in seinen Details auch Abweichungen von den Trance-Erlebnissen anderer Menschen zeigt. Auch wenn die spirituellen Entitäten sich typenähnliche Menschen aussuchen, um sich in ihnen zu manifestieren, ist jede Ausführung eine ganz spezifische. Die religiöse Akteurin Manuela Bazzana der *Gira Stein* von *Terra Sagrada* unterstreicht dies in ihren Worten: »Also das ist eine sehr individuelle Geschichte, weil es auch mit der Kraft, mit der der Caboclo dich ruft oder ankommt, zusammenhängt.« (Bazzana im Interview mit Scharf da Silva, Appenzell-Stein, 14.8.2014).

Im Zuge von auto-ethnographischen Beobachtungen habe ich mich feldforschend gefragt, was die Verkörperungen von meiner *Cabocla* mit mir als Mensch ausmachen und welche Unterschiede ich hingegen erfahre, wenn ich meine *Preta Velha*, meine *Pombagira* oder meine *Marinheira* inkorporiere. Wie kann ich diese Vielschichtigkeit an Bewusstsein darstellen? Im Verlaufe der Jahre hat sich meine Sichtweise auf die spirituellen Entitäten durch mein eigenes Erleben der Trance verändert. Während ich sie seit meiner ersten Feldforschung 1997 in São Paulo-Tucuruvi in Brasilien durch meine Sichtweise als zwar im Ritual involvierte, aber beobachtende Ethnologin durch eine soziologische Kategorie als Personifizierungen von übernatürlichen Kräften beschrieben und interpretiert habe, steht für mich heutzutage eher die phänomenologische Erfahrung im Vordergrund (vgl. Scharf da Silva 2018a).

»Das, was mir zwei Mal monatlich tatsächlich im Ritual erscheint, ist weder eine andere Schicht meiner selbst (wie ich als atheistisch Sozialisierte annahm), noch ein anderes, fest umschlossenes Wesen als körperlich abgegrenzte Person, sondern ein Durchströmen, eine Beseelung. Dabei ist der Weg, das sanfte und einnehmende Herannahen, so überraschend und auch das Verhalten oder die durch dieses höhere Wesen ausgelösten Bewegungen meines Körpers so unerwartet für mich.

So dreht sich und tanzt meine Cabocla gerne, grüßt mit den an die Stirn gehobenen Händen die Natur jenseits der Wände, während meine Preta Velha sich bückt und

etwas gekrümmt läuft, weil sie Rückenschmerzen hat. Sie ist aber auch sehr gesellig und liebt die Musik, preist und ermuntert die Musiker, die Ogās.» (Ethnographische Vignette nach einer Feldnotiz, vgl. Scharf da Silva 2018a)

Indem die spirituellen Entitäten in meiner Wahrnehmung meinen Körper für ihre Manifestation benutzen, erweckt es in mir den Anschein, dass ich ihre Erfahrungswelt verinnerliche. Da ich in der Trance auf der Entitätenebene halb bei Bewusstsein bin, kann ich meinen Körper dabei beobachten, wie er sich anders verhält, als mein eigenes Ich das tun würde.

Anknüpfend an Marc Wagenbachs Überlegungen von »Archiven des Kolonialen« als Übersetzungen kulturellen Erbes im Tanz, denen er sich durch ein Beobachtungsprotokoll genähert hat und als »Geschichten des Abwesenden« (»silent history«) und »Archive des Verdrängten, des Nicht-Sichtbaren und Abwesenden« bezeichnet (Wagenbach 2018:192,202), sind mir meine eigenen Tanzerfahrungen in der Trance – insbesondere meiner *Cabocla* – bewusster geworden, da sie sich an meiner Stelle (in meinem Körper) einen Raum ertanz hat, den ich als behinderte und beschämte Person aus meinem biographischen Kontext heraus nicht eingenommen hätte. Im Tanz konnte ich erfahren, Raum einzunehmen.

6.2.1 Vielschichtigkeit

Die Vielschichtigkeit des menschlichen Selbst ist in der Umbanda durch den Einfluss der Ahnenfelder der spirituellen Entitäten sowie *Orixás* gegeben. Die Grade der Wahrnehmung dieser heiligen Dimension variieren in der religiösen Trance und sind jeweils abhängig von den Medien und den Situationen. In rund 74% der Stichprobe meiner Umfrage in der religiösen Gemeinschaft von *Terra Sagrada* liegt eine Semi-Trance vor.

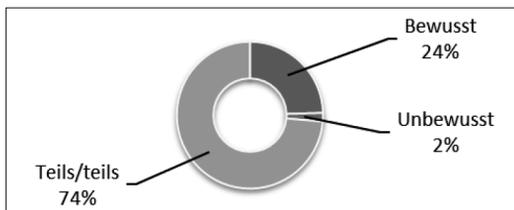


Abb. 68 Bewusste oder unbewusste Trance der religiösen Akteur*innen im *Ilê Axé Oxum Abalô*. Stichprobe einer statistischen Erhebung auf der Grundlage von standardisierten Fragebögen, ISdS, Juni 2018

Die religiöse Akteurin Cornelia Gettner-König/anonymisiert der *Gira* Wien von *Terra Sagrada* beschreibt diesen Dialog in der Trance zwischen ihrem eigenen Bewusstsein und das der spirituellen Entität, die sie in ihrem Körper spürt:

»Ich erlebe es so, dass mein Bewusstsein sehr klar da ist. Also mein Ich-Bewusstsein. Dass ich sehr klar spüre, das bin ich und das bin nicht ich. Also das merke ich zum Beispiel an Bewegungen, dass ich oft, wenn ein Inkorporationstanz ist, dass ich versuche, im Tanz dem Caboclo Bewegungen anzubieten, die er jetzt aber nicht nimmt. (lacht) Sozusagen. [...]

Also ich erlebe das sehr, sehr in einem Dialog. [...] Und ich erlebe es überhaupt nicht so, wie man vielleicht Vorstellungen hat von in Trance weg oder völlig weg. [...] Ich erlebe mich sehr klar und sehr wirklich so, wie wenn ... also auch mit-dokumentierend, wahrnehmend. Aber nicht in einer Bewertung, sondern mehr so: Aha, spannend, ja, jetzt diese Bewegung, okay. So vom körperlichen Empfinden her. Und von dem, was in mir vorgeht, ist es auch ein ... wie wenn ich mit meinem vollen Bewusstsein schon auf Reise bin.« (Cornelia Gettner-König/anonymisiert, Filha-de-Santo der Gira Wien von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Wien, 3.3.2014)

Die Trance zeigt sich in der Form einer Doppelwahrnehmung, in der sich das personale Medium seiner Selbst bewusst ist und sich von der gleichzeitig anwesenden Kraft oder dem Bewusstsein im eigenen Körper überlagert fühlt, eine Art Parallelität der Wahrnehmung (vgl. u. a. Interviews mit Granada und Bazzana im Interview mit Scharf da Silva 2014). Nelly Granada, eine religiöse Akteurin der *Gira* Stein des *Ilê Axé Oxum Abalô*, beschreibt diese Entgrenzung des eigenen Selbst in der Begegnung mit einer spirituellen Entität als innige Umarmung,

»Es ist wirklich total persönlich, ich würde schon sagen intim. So eine intime Geschichte, eine zärtliche Herausforderung, eine umarmende, aber auch auf-rüttelnde Beziehung, ganz innig.« (Nelly Granada, Yalaxé und Ya Kekerê der Gira Herisau von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Appenzell-Stein, 15.8.2014)

Manchmal ist das Bewusstsein des Mediums zeitweilig ganz ausgeschaltet oder weggetreten und das Medium wacht im Prozess der Trance wieder auf. Auch das Erinnerungsvermögen ist der Aussage von vielen Medien stark eingeschränkt, bei anderen nur partiell vorhanden. Oder, in den Worten von Moritz Deecke in seiner Studie über außeralltägliches Bewusstsein in narrativer Rekonstruktion: »Wie soll man die vielen Entscheidungen und Korrekturen, die sich im Vorder- und Hintergrund des Bewusstseins abgespielt haben,

darstellen?« (Deecke 2016:403). Kreszmeier formuliert es als eine Gewissheit einer anderen, neuen Wahrnehmung:

»Die Zweidimensionalität von ›Hier ich und dort es‹ weicht einer mehrdimensionalen, in die Tiefe und Weite gehende Wahrnehmung. Die Gewissheit, dass alles so ist, wie man es sieht, weicht der Ahnung der Vielschichtigkeit.« (Astrid Habiba Kreszmeier 2008:95)

Kreszmeier bezieht sich in diesem Zitat auf ihre Erfahrungen und Beschreibungen ihrer systemischen Naturtherapie-Methodik. Da sie auch die *Mãe-de-Santo* vom *Ilé Axé Oxum Abaló* ist, überlagern sich hier Erfahrungsbereiche der spirituellen Umbanda-Tradition mit der Naturtherapie. Als *Mãe-de-Santo* schult sie ihre *Filhas-* und *Filhos-de-Santo*, sich zwar durchaus von dieser durchströmenden Kraft lenken zu lassen, aber auch mit ihr zu kommunizieren im Sinne eines Dialogs und Ausprobierens an Bewegungen. Die religiöse Akteurin aus Liechtenstein Manuela Bazzana, die in der *Gira* Stein von *Terra Sagrada* aktiv war, formuliert ihre Überraschung über diese vielschichtige Erfahrung in der Trance:

»Ich habe da wirklich erwartet, dass kommt dann über mich, und da bin ich in Trance, und dann weiß ich wohl danach, was ich tue, aber es tut mich dann einfach. Und jetzt habe ich gemerkt, das ist nicht so. Also es ist immer ein Geben und Nehmen zwischen diesen beiden, also zwischen meinem Bewusstsein und der Kraft, die da kommt. Und das eine Mal ist das eine immer vorne und wirkt, und das andere Mal kommt das andere wieder nach vorne. Und das ist ein ständiges Hin und Her. Und das verunsichert mich sehr.

Sobald mein Bewusstsein für mein Denken wieder irgendwie nach vorne kommt, bekomme ich Schiss und denke, ich kann meine Arbeit nicht machen, ich bin zu wenig gut als Medium. Weil jetzt ist das vorne, und das darf ja nicht sein. Die Kraft soll nach vorne. Und das ist dann auch wieder eine Ambivalenz.« (Manuela Bazzana, Filha-de-Santo borilada, Yabacé, Cambona der Gira Herisau von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Appenzell-Stein, 14.8.2014)

Vielschichtigkeit zeigt sich im vorliegenden Fall auf mehreren Ebenen: Einerseits auf der beschriebenen Ebene der religiösen Erfahrung und andererseits auf der Ebene des spirituellen Entwicklungswegs. So inkorporiert ein Medium am Anfang einer jahrelangen Mitgliedschaft in der spirituellen Gemeinschaft die verschiedenen Geistwesen der vier Entitätengruppen³⁸⁷ und später auch

³⁸⁷ *Pombagira/Exu, Cabocla/Caboclo, Preta Velha/Preto Velho, Marinheira/Marinheiro.*

den persönlichen *Orixá*. Diese Trancezustände durch spirituelle Entitäten und *Orixás* unterscheiden sich jeweils voneinander. Indem die religiöse Trance in die Choreographie religiöser Zeremonien eingebettet ist und als Ritual fungiert, sollte sie vor allem auf emischer, religiöser Ebene interpretiert werden. Roger Bastide führte für die *Orixá*-Ebene den Begriff der »mythischen Trance« ein, die er als Ausdruck der direkten Verbindung von Mythos und Ritus sieht (vgl. Bastide 1973:293–323).

6.2.2 Iemanjá | Liebe

Entgegen der Präsentation von Geistern, die die Menschen in herkömmlichen Grusel-Kinofilmen und Fernsehserien aus böswilligen Gründen heimsuchen, erfahren die religiösen Akteur*innen im *Ilê Axé Oxum Abalô* die Entitäten meist als liebevoll im wahrsten Sinne des Wortes, voller Liebe. Dieser Umstand der Bewertung von spirituellen Entitäten in den technischen Medien (im Film, Internet, Fernsehen u. a.) kam mir immer überflüssig zu erwähnen vor. Ich wurde nach meinen Vorträgen zum Themenfeld der Inkorporation



Abb. 69 *Weite | Iemanjá Ogunté*, 2012, Inga Scharf da Silva, Öl auf Leinwand, 100 × 80 cm

auf wissenschaftlichen Tagungen jedoch stets nach diesen »bösen Geistern« gefragt und vermute, dass hier auch in der Wissenschaftsgemeinde dieses über die neuen Medien weit verbreitete Bild von Geistwesen vorherrscht.

Im *Ilê Axé Oxum Abalô* werden durch die Gesänge und Rhythmen der Musiker*innen jedoch nur ganz bestimmte Kanäle oder Räume geöffnet, um spezifische Geistwesen herbeigerufen, die sich in den menschlichen Medien manifestieren dürfen. In diesem rituellen Ablauf »schummeln« sich selten andere Kräfte dazwischen. Bei einem Telefonat mit einem herkömmlichen Telefon gibt es auch keine Bandbreite an Möglichkeiten, sondern eine ganz bestimmt gewählte Verbindung unter einer spezifischen Telefonnummer. Die religiöse Akteurin Frida Merlin/anonymisiert der *Gira Graz von Terra Sagrada* untermauert diese Aussage:

»Dafür sind die strengen ritualistischen Strukturen da, dass wir wirklich nur die Entitäten rufen, die wir uns wünschen. Es kommt trotzdem vor, dass auch andere Entitäten kommen, andere ungewollte Situationen. Es kristallisiert sich im Laufe des Trainings heraus, dass die Inkorporationen harmonischer ablaufen. Es hat etwas mit der inneren Einstellung des Mediums zu tun, was gerufen wird – ob Caboclo oder Preto Velho, Marinheiro oder Pombagira. [...]

Nun, wir leben eben in einer aufgeklärten Welt mit Hirnforschung, die kreierte sich in jeder Minute neu. Deshalb ist es ja erstaunlich, dass in einer Gira immer dieselben Netzwerke aufgerufen werden.« (Frida Merlin/anonymisiert, Iya Ebo-min der Gira Graz des Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 18.5.2016)

Exemplarisch sind die Aussagen der religiösen Akteurinnen Nelly Granado und Manuela Bazzana (beide aus der *Gira Stein von Terra Sagrada*), die von Liebe sprechen: »Liebe, wenn man sich so stürmisch verliebt«, »ergriffen von großer Liebe zu diesem Caboclo«, »Durchdrungensein ist auch schon wieder zu wenig«.

»Zuerst war natürlich die Liebe da. Wenn man sich so stürmisch verliebt, vermischen sich die Grenzen zwischen ich und du und dann wurde es mit der Zeit diese differenzierte Wahrnehmung im Körper, es tanzt mich. Nicht ich mache den Tanz. Da wird die Hand selbständig und macht ein Ponto Riscado und ich habe keine Ahnung, was diese Hand tut. Ich hab ja noch nie dieses Ponto Riscado je gesehen, das mein Caboclo macht, bis er's gemacht hat zum ersten Mal. All diese Details, auf einmal fällt er aufs Knie und macht irgendwelche Begrüßungen. Und da war die Wahrnehmung »ja, da ist tatsächlich jemand, der meinen Körper nimmt und der mit mir eine Zeit so geht.« (Nelly Granado, Yalaxé und Ya Kekerê der Gira Herisau von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Appenzell-Stein, 15.8.2014)

Da wir alle in unserem Denken und Fühlen implizit und unbewusst vorgeeignet sind, wie es Mahzarin Banaji so treffend in ihrem Begriff des ›implicit bias‹ herausgearbeitet hat (vgl. Greenwald/Banaji 1995), finde ich es viel interessanter, nach dem Erkenntnisinteresse zu fragen als nach einer Bewertung von religiösen Erfahrungen, weshalb ich diese Frage für überflüssig und wenig wertschätzend halte (zu Fragen nach der Authentizität der Inkorporierung außermenschlicher Entitäten vgl. Leuschner 2016). So ist für mich als agnostisch geprägter Mensch die Kategorie des Glaubens eher kritisch besetzt und wird auch gemeinhin als Gegensatz zur Wissenschaftlichkeit interpretiert, anders verhält es sich aber mit der Kategorie der Liebe.

In den Mythen der *Orixás*, die eine der Grundlagen der Religionsausübung im *Ilê Axé Oxum Abalô* ausmacht, finden diese sich sonst widersprechenden Kategorien von Wissenschaftlichkeit und Emotionen eine narrative Antwort in den Mythen der Flussgöttin Obá als Göttin von großer Weisheit und der Verkörperung von weiblicher spiritueller Macht als derjenigen, die als Wächterin der linken Seite des Òsì (wie sie im Yorùbá genannt wird) mit dem Herzen denkt (da das Herz auf der linken Seite schlägt; vgl. Beniste 2002, Scharf da Silva 2019a).

Was ich denke ist das, was ich in der Erfahrungswelt einer *Cabocla* oder *Preta Velha* aus einer Innenschau wahrnehmen kann. Was ich aber wahrnehme oder erfahre, ist kein Akt der Erkenntnis, sondern die Erfahrung von Liebe. Wie mir, geht es auch der religiösen Akteurin Fernanda Arrighi Czarnobai der *Gira* Berlin, wenn sie von der bedingungslosen Liebe ihrer *Preta Velha* spricht, die sich ihr als spirituelle Entität einer alten Schwarzen Sklavin nähert, obwohl sie selbst eine Weiße, reiche und junge Frau ist:

»Preto Velho para mim é um amor puro e infinito. Uma representação de um amor, a sua materialização. É carinho, afeto, também sabedoria, inteligência. [...] Eu diria que é uma alegria triste de um escravo. [...] Minha preta velha me mostra isso, sendo escrava. Mas a questão maior disso é: Porque eles trazem tanto amor para gente? Em vez de praga, vingança? Apocalipse! Isso é que mais me surpreende!

Como você volta como espírito para uma terra que te fez tanto mal? Voltar para uma menina rica, branca como eu, porque o preto velho vai me ajudar? Isso é o que mais me deixa surpresa como esses espíritos são elevados. Esse amor incrível e incondicional só dando para você!

Inclusive para os europeus colonialistas! Eles vão dar o mesmo amor para todo mundo em qualquer lugar do mundo que eles forem chamados.« (Fernanda Arrighi Czarnobai im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 6.3.2018)

[Preto Velho ist für mich eine reine und unbegrenzte Liebe. Ein Stellvertreter von Liebe, ihre Materialisierung, Zärtlichkeit, Zuneigung, auch Weisheit, Intelligenz. [...] Ich würde sagen, dass es die traurige Freude eines Sklaven ist. [...] Meine



Abb. 70 Warmherzigkeit | Iemanjá, 2013, Inga Scharf da Silva, Mixed Media, 25 × 25 cm

Kolonialisten! Sie geben die gleiche Liebe für alle, wo auch immer sie auf der Welt gerufen werden.]

Preta Velha zeigt mir das als Sklavin. Aber die größere Frage ist doch: Warum bringen sie so viel Liebe mit sich mit für uns? Statt von Pest, statt Rache? Eine Apokalypse! Das ist es, was mich am meisten überrascht!

Wie kehren diese Geistwesen auf eine Erde zurück, die ihnen so viel Böses angetan hat? Um zu einem reichen, weißen Mädchen wie mir zu kommen ... Wieso hilft mir der Preto Velho? Das ist es, was mich am meisten verwundert, wie diese Geister hoch entwickelt sind. Diese unglaubliche und bedingungslose Liebe, die sie einfach so geben!

Mit eingenommen für europäische

Diese Liebe als Erfahrung der religiösen Trance ist kein romantisches Geplänkel, sondern eine existenzielle Erfahrung, die – so meine These – auch eine bewusstseinsverändernde und sozialpolitische Ebene einer Dekolonialisierung des Denkens ausmachen kann, wie es Saidiya Hartman hinterfragt: »Can beauty provide an antidote to dishonor, and love a way to »exhume buried cries« and reanimate the dead?« (Hartman 2008:2). So meine auch ich damit eine Erinnerung an die historischen Traumata der Kolonialzeit.

Iemanjá, die großzügige Meereshöttin

Da Iemanjá als Meeres- und Mondgöttin, wie es in der Legende »Iemanjá salva o Sol de extinguir-se.«³⁸⁸ (vgl. Prandi 2001:391f.) überliefert ist, auch mit Ebbe und Flut in Verbindung steht, herrscht sie als Mutter der Fische und Wellenkennerin über das innere Gleichgewicht des Menschen und die Tiefen des Lebens (ebd.:22). »Seine Wellenbewegungen von Ebbe und Flut sind geprägt von den »kosmischen Bewegungen« zwischen Erde, Mond und Sonne. Für das Meer gibt es kein dorthin mehr. Es ist am geographischen Nullpunkt angelangt und folgt dem ständigen Lebenspuls durch eine primär vertikale Be-

³⁸⁸ Iemanjá rettet die Sonne vor dem Auslöschen.

wegung von Auf und Ab, die ein Hin und Her bewirkt.« (Kreszmeier 2008:160). In diesem Mythos wird erzählt, wie die Sonne Orum erschöpft herumliefe, weil sie seit der Schaffung der Welt nicht mehr geschlafen hatte, sondern tagein tagaus vom Himmel gestrahlt hatte. Sie war bis zum Umfallen erschöpft und misshandelte damit auch die Erde. Diese war schon ganz verbrannt von so viel Sonnenschein. Da trafen sich alle *Orixás*, um eine Lösung für diese unangenehme Situation zu finden. Es war Iemanjá, die zur Lösung beitrug, indem sie ein paar Sonnenstrahlen unter ihrem Rock versteckte. So konnte sowohl die Erde als auch die Sonne sich ab und an ein wenig ausruhen, um dann wieder zu scheinen. An ihrer Stelle kam Oxu, der Mond, mit seinem kalten Lichtschein, um die Erde zu erfrischen. So trug Iemanjá dazu bei, dass die Sonne auch manchmal schlafen kann (vgl. Prandi 2001:391f.).

Iemanjás geweihter Tag ist der Sonnabend, ihre Farbe Silber und das Hellblau. Sie wird mit »I o doce Iabá!« (Auf die süße Göttin!) begrüßt. In Afrika wird sie mit dem Fluß Níger assoziiert und in den Festlichkeiten für die weibliche Ahn*innenlinie der Menschheit durch die *Iá Mi Oxorongá* verehrt (ebd.:22).

Da sie die Mutter aller anderen *Orixás* und der ganzen Menschheit ist, wie es im Mythos »Iemanjá dá luz as estrelas, as nuvens e os orixás«³⁸⁹ (ebd.:385f.) berichtet wird, versinnbildlicht sie Mütterlichkeit, Mitgefühl, Beschützergesten gegenüber anderen, Großzügigkeit, Ernsthaftigkeit und Stärke und ist wie ihr Mann Oxalá familienorientiert (vgl. Verger 2013[1957]:194). Wenn sich Iemanjá in einem Medium verkörpert, imitiert sie beim Tanzen im Trancezustand mit den Händen die Wellen vom Wasser. Große Festlichkeiten zu ihren Ehren werden in Brasilien am Meeresstrand zelebriert. Einst lebte Iemanjá alleine im Orum (im Himmel), wie es dieser Mythos erzählt, und fühlte sich einsam. Sie wünschte sich eine Familie und andere zum reden, miteinander essen, spielen, leben. So wuchsen in ihrem Bauch die Sterne, die sie gebar. Doch die Sterne fixierten sich in der entfernten Himmelskuppel und Iemanjá blieb alleine zurück. So wuchsen in ihrem Bauch die Wolken, aber auch diese ließen sie einsam zurück, weil sie im Himmel herumwanderten, bis sie als Regen auf die Erde eilten. So gebar sie schließlich die *Orixás* Xangô, Iansã, Ogum, Ossaim, Obaluaíê und die Ibejis (heilige Zwillinge). Sie blieben bei Iemanjá und leisteten ihr Gesellschaft (ebd.).

389 Iemanjá gebiert die Sterne, die Wolken und die *Orixás*

Sie aber auf die Tätigkeiten einer Hausfrau und Mutter zu reduzieren, wäre unzutreffend, wie es die Legende ›Iemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças‹³⁹⁰ (ebd.:397ff.) berichtet. Als ihr die Aufgabe zugeteilt wurde, sich um ihren Mann Oxalá und den Haushalt sowie der gemeinsamen Kinder zu kümmern, konnte sie sich nur noch über ihr Schicksal beschweren. Während alle anderen Orixás interessante Aufgaben und Anerkennung zuteil wurden, sollte sie wie eine Sklavin nur Zuhause bleiben. Das ertrug sie nicht und redete so viel auf ihren Mann Oxalá ein, dass dieser verrückt wurde. Daraufhin musste sie ihn heilen und wurde so zur Hüterin der Köpfe, der emotionalen Ausgewogenheit und des Wahnsinns (ebd.:22).

Im Mythos ›Iemanjá irrita-se com a sujeira que os homens lançam ao mar‹³⁹¹ (ebd.:392) wird davon erzählt, wie sich Iemanjá schon ganz am Anfang bei der Erschaffung der Welt über die Menschen ärgerte, weil sie viel Müll in das Meer warfen und sogar hineinspuckten oder schlimmeres taten (›Até mesmo cuspiam em Iemanjá, quando não faziam coisa muito pior.‹³⁹²). Also holte Iemanjá Sessu beim höchsten Gott Olodumaré Hilfe, der ihr die Gabe verlieh, alles wieder ans Ufer zurück zu spülen, was an schlechten Dingen hineingeworfen worden war. Seit diesem Tag erschienen Wellen im Meer. ›As ondas trazem para a terra o que não é do mar.‹³⁹³ (ebd.).

6.3 Alltag und Agency

Schon in den späten 1990er Jahren, als ich selbst noch kein Medium war, habe ich in Brasilien viel mit den in Menschen inkorporierten Geistwesen als Quellen für meine Magisterarbeit gesprochen. Ich habe den spirituellen Entitäten als agierende Subjekte *Agency* zugesprochen anstatt ausschließlich mit ihren personalen Trance-Medien zu reden. Sie begrüßten mich in meiner dreimonatigen Forschung dann schon immer als »pesquisadora«, als Forscherin, und erzählten mir bereitwillig ihre Lebensgeschichten (vgl. Scharf da Silva 2017[2004]).

Um die Bedeutsamkeit der erfahrenen Trance für den Alltag der religiösen Akteur*innen zu verstehen, ist es wichtig, vor allem die Möglichkeit der

390 Iemanjá heilt Oxalá und erhält die Macht über die Köpfe

391 Iemanjá ärgert sich über den Schmutz, den die Menschen ins Meer werfen.

392 Sie spuckten sogar auf Iemanjá, wenn sie nicht noch Schlimmeres taten.

393 Die Wellen bringen ans Land, was nicht vom Meer ist.

Transformation zu betrachten. Der Begriff von *Agency* als einer Befähigung der aktiven Handlung bzw. einer verantwortungsvollen Stärke, aus eigenem Willen handeln zu können, findet als sprachliches Gegenüber den Begriff der Ohnmacht. Meine Beobachtungen sind, dass gerade die Momente des Kontrollverlusts des eigenen Selbst durch die religiöse Trance als Form einer Abgabe des eigenen Körpers an eine unsichtbare Kraft die religiösen Akteur*innen in ihrer Rückkehr zum Alltag und einem geschlossen angesehenen Selbst zu Handlungsbefähigung führt. Erst durch ein Ausgeliefertsein wird die eigene Souveränität erlangt. Ohnmacht wird zu Handlungsmacht und einem eigenständigen und verantwortungsvollen Handeln transformiert. Ernesto de Martino sah schon in den späten 1960er Jahren durch seine ethnologische Forschung über den apulischen Tarantismus in Süditalien einen Zusammenhang von Tranceerfahrungen und Individuation und »verstand die von ihm beobachteten Rituale als Weg, um durch die Partizipation an liminalen Zuständen Handlungsmacht zu gewinnen« (van Loyen 2016:10)³⁹⁴. Diese Form von freier Entscheidung thematisiert auch die religiöse Akteurin Nelly Granado der *Gira Stein von Terra Sagrada*:

»Ich war ja dann ergriffen von großer Liebe zu diesem Caboclo und da ich ja hier inkulturiert bin, war ich eine Zeit lang dem falschen Gedanken verfallen, ich sei Caboclo. Aber man IST ja nicht sein Caboclo, man HAT einen. Das hat mich auch der Caboclo gelehrt, dass es nicht geht, dass ich Verantwortung abgebe und dass da nicht irgendein magisches Wesen ist, um mir das Leben abzunehmen, sondern dass da viel Magie in mein Leben hineintreten kann und mich unterstützen kann, anders zu schauen auf die Welt und auf meinen Weg.« (Nelly Granado, Yalaxé und Ya Kekeké der Gira Stein von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Stein/Appenzell, 15.8.2014)

Entgegen einem allgemeinen Vorurteil einer zugeschriebenen inneren Abhängigkeit und Schwäche durch die Partizipation in einer spirituellen Gemeinschaft³⁹⁵, komme ich durch meine Beobachtungen, Erfahrungen und Interviews im *Ilé Axé Oxum Abaló* zu dem Schluss, dass die neuen religiösen

³⁹⁴ Ulrich van Loyen führt diesen Gedankengang aus: »Er [Ernesto de Martino, Anm. ISdS] meinte, dass die bis vor fünfzig Jahren in Apulien und Lukanien zu beobachtenden Praktiken an den Peripherien der großen Industriestädte und unter den Immigranten ihre Zukunft finden würden.« und fragt: »Hat diese Translation stattgefunden?« (van Loyen 2016:10). Ich vermag es nicht zu beantworten, ob der Tarantismus in die großen Städte gewandert ist, doch zeigt die vorliegende Forschung, dass Religionen mit Tranceerfahrungen in großen Städten wie Berlin, Zürich und Wien praktiziert werden.

³⁹⁵ Vgl. Stand der Forschung.

Erfahrungen den Akteur*innen *Agency* über ihr eigenes Leben gibt und ihre Eigenverantwortung stärkt. So hat der Eintritt bei *Terra Sagrada* für viele bewirkt, dass sie sich beruflich wieder neu orientieren konnten, indem sie Bestätigung und Rückhalt in der Anderswelt und auch dem Bezug zu regelmäßigen Treffen in einer der Gruppen (*Giras*) in den Tochterablegern des spirituellen Hauses sowie durch gemeinsame Reisen in das Mutterhaus in der Schweiz erhalten, wie es ein Ausschnitt aus einem Interview mit der religiösen Akteurin Maíra Dillinger/anonymisiert der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada* exemplarisch zeigt:

- »ISdS: *Was verstehst Du unter dem individuellen Selbst, wenn es Entitäten gibt, durch die Du die Welt wahrnehmen kannst?*
- MD: *Das individuelle Selbst wird durch die Entitäten gestärkt und gar nicht beeinträchtigt.*
- ISdS: *Inwiefern?*
- MD: *Das weiß ich auch nicht. Das spürt man. Ich kann es schlecht in Worte fassen.« (Maíra Dillinger/anonymisiert, Abiä der Gira Berlin von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 24.7.2014).*

6.3.1 Fremd-Erfahrung und Selbstgewinn durch Trance

Entgegen der Annahme der klassischen Psychologie, dass die menschliche Persönlichkeit ein abgeschlossenes Selbst sei, das keine Entgrenzung erfährt, steht in der umbandistischen Vorstellung vom Menschen die Idee im Mittelpunkt, dass es mehrere Ebenen oder Schichten von Bewusstsein gibt, die durch den eigenen Körper und die eigenen Sinne wahrnehmbar sind. Auch die umgekehrte Sichtweise ist möglich, dass der eigene Körper durch die Geister wahrnehmbar wird. Das eigene Ich ist nicht begrenzt und vom anderen Gegenüber essentiell verschieden, sondern Teil des jeweils Anderen. Es ist diese Wahrnehmungsfähigkeit für die eigene Psyche und eine andere Wirklichkeit, die durch die Trance gestärkt wird und Orientierung verleiht (vgl. von Wangenheim 2009:267). »Wenn sie [die Person] auf sich selbst – das beGeisterte Selbst – hört, kann sie selbstbestimmt handeln.« (ebd.) bestätigt auch Von Wangenheim durch ihre Forschung in afroamerikanischen Religionen auf Kuba. Die religiöse Akteurin Nelly Granado beschreibt einen Dialog mit ihren spirituellen Entitäten:

- »*Ich höre die Entitäten immer sagen: Ich bin kein Zauberer, du kommst hier und suchst dein ticket to heaven, das gibts bei mir nicht. Hier gibts auf der Erde zu gehen!*« (Nelly Granado, *Yalaxé und Ya Kekerê* der *Gira* Stein von *Terra Sagrada*, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Appenzell-Stein, 15.8.2014)

Für meine Analyse über die Verkörperung von brasilianischen spirituellen Entitäten in personalen Trance Medien im deutschsprachigen Raum Europas scheint mir die Definition von Trance-Erfahrungen Ernesto de Martinos übertragbar und passend. Er interpretiert religiöse Ekstase als Mittel zur Hinwendung zum Heiligen und des Selbstgewinns durch einen rituellen Selbstverlust der personalen Medien, die sich im rituellen Tun zwischen Immanenz und Transzendenz übersetzt. Sein Konzept der Trance-Erfahrung beschreibt er als eine ›Krise der Präsenz‹, in der das Ich-Bewusstsein der Medien im Ritual ausgeschaltet wird und abwesend ist, um offen für andere Formen von Wahrnehmungen und für eine Fremd-Erfahrung an sich zu sein. Die Abwesenheit und Präsenzkrisis wird also rituell hergestellt, um die Anwesenheit von etwas ›Anderem‹ zuzulassen (vgl. de Martino 2016[1962], Roselli 2016:55–87).

Paul Christopher Johnson plädiert wegen dieser Markierung einer Fremdbestimmung für die Bezeichnung der ›Besessenheit‹ (›possession‹) (obwohl auch er den Begriff in Anführungszeichen verwendet), da er auf den Zustand des Besitztums im Moment der Trance von versklavten Menschen verweist. »In plantation societies, human bodies were very often things and property, or possessions.« (Johnson 2014:5). Indem die Sklavinnen und Sklaven von ihren Geistern in Besitz genommen und physisch besetzt wurden und eine »dramatic displacement of everyday consciousness« (ebd.:3) erlebten, wurden sie von den Sklavenhaltern als unkontrollierbar wahrgenommen (vgl. ebd.:1–5).

»Possessed action connotes unfree, nonautonomous, irrational, even possibly dangerous sorts of comportment – actions performed by bodies carrying multiple interior guides whose identities may or may not be transparent or discernable through everyday sensory cues.« (Paul Christopher Johnson 2014:1)

Die religiöse Trance stellt, so argumentiert Johnson, einen Gegensatz zur Vorstellung des autonomen Menschen dar, der eine volle Kontrolle über seine individuellen Handlungen inne hat (ebd.). »Spirit possession indexed the absence of control, the body without will, and, by extension, the figure of the slave.« (ebd.:4f.). Auch wenn ich ihm in seinem Gedankengang folgen kann, dass derartige religiöse Trance-Erfahrungen eine soziale Dimension der Erfahrung des Besitztums widerspiegeln, finde ich eine Verallgemeinerung in andere historische und kulturelle Kontexte fragwürdig.

So verwendet auch Ulrich van Loyen den Begriff der ›Besessenheit‹ im Sinne des von ihm erforschten Gedankenguts von Ernesto de Martino als eine ›Besessenheit des Fremden‹ (van Loyen 2016:8) und grenzt sich gegenüber dem emisch verwendeten Begriff der ›Inkorporation‹ bzw. der Einverleibung von (fremden) Erfahrungen ab. Hier zeigen sich wieder einmal die europäische und die brasilianische Sichtweise als Gegensätze zwischen beschriebener Abgrenzung (Besessenheit) und Einverleibung (Inkorporation), wie ich es bereits

in der literarischen Umrahmung anhand Umberto Ecos ›Das Foucaultsche Pendel‹ und Oswald de Andrades ›Manifesto Antropófago‹ aufgezeigt habe. Während der Begriff der ›Besessenheit‹ eine gewaltvolle Machtübernahme sowie Ohnmacht impliziert, verweist der Begriff der ›Inkorporation‹ auf eine bewusste und freiwillige Öffnung des Körpers und der Seele.

»Eigentlich wollte ich weglaufen. Einer lief als Exu auf vier Beinen über den Boden, ein anderer juchzte in den Schoß einer Pombagira, Frauen wurden von ihren inneren Leiden durch Schreie befreit. Die Pombagiras redeten wenig (nicht wie in Brasilien, wo ich stundenlang mit ihnen gesprochen hatte), sondern forderten einen immer wieder auf, irgendwie erotisch zu tanzen, was mir in dieser Situation natürlich überhaupt nicht gelang. Ich fühlte mich völlig unerotisch. Es war drei Uhr nachts und ich fiel vor Müdigkeit fast um. Die Pombagira der Mãe-de-Santo Rainha fragte immer wieder in die Runde, ob noch jemand mit ihr reden will. Ich wollte nicht. Ich wollte keine inneren Schmerzen preisgeben. Ich wollte schlafen. Dann wurden doch alle Abiás aufgerufen, in die Mitte zu treten und jede einzelne wurde begrüßt, ich zuletzt – meine Kekerê musste mich noch behutsam von hinten in die Mitte schieben, weil ich so zögerlich war.

Als Rainha zu mir kam, sagte sie sanft: »Uma filha das águas«³⁹⁶ und wiegte mich hin- und her. Ich berührte mit meiner Stirn die ihre und ließ mich treiben, ein bisschen. Dann ging sie weg, ich stand etwas benommen da. Und dann merkte ich, dass ich mich von den im Kreis stehenden, schwarz gekleideten Menschen wegdrehte und zum Altar mit den Kerzen auf der anderen Seite zubewegte. Ich wunderte mich ... »Wieso tue ich das?« Ich drehte mich noch einmal zurück und versuchte, gerade wie die anderen zu stehen, aber ich ging doch mehr auf die Lichter zu, die ich nun bemerkte. Meine Augen fielen zu.

Die Kraft kommt von oben, sie ist stark und sanft zugleich. So angenehm und doch absolut – nicht ich tanze, sondern durch meinen Körper wird getanzt. Mein Kopf und Brust neigt sich nach hinten, neigt meinen Körper, dass ich eigentlich rücklings zurückfallen müsste. Aber ich bin biegsam, leicht, geschmeidig. Ich denke: »Das kann nicht sein«. Und wie zur Antwort wirbeln meine Arme leicht und stark in die Höhe, um zu sagen: »Doch, du hast keine Kontrolle mehr, es ist eine andere Kraft da!«. Da nimmt Rainha meine Arme und sagt mir ins Ohr, klar und deutlich: »Essa energia é boa, agora use ela e direciono ela.«³⁹⁷ Und das tue ich, kann es sofort. Ich werfe mich mit offenen Armen in diese wundervolle Energie hinein, als würde ich schwimmen, sie mir in vollen Zügen zuschieben und mich gleichzeitig von ihr tragen lassen. Ich umarme sie und laufe durch den Raum. Ich nehme so viel Raum ein, das Gegenteil von mir als Mensch. Ich laufe von einem zum anderen und zeige allen meinen Hals,

396 Eine Tochter der Wasser

397 Diese Energie ist gut, nutze sie nun und verwende sie für Dich.

mein Vertrauen und meine Hingabe. Ich wiege mich hin und her, als wolle ich bewundert werden, sehr eitel. Immer wieder biege ich meinen Oberkörper so weit nach hinten, dass die anderen denken, dass ich umfalle. Aber ich falle nicht um, ich habe Rückgrat. Meine Hingabe besitzt die Leichtigkeit der Kraft.

Ich öffne leicht meinen Mund und kann ruhig atmen – nicht wie sonst, wenn ich so viel Luft ausatmen muss, weil sie sich in mir anstaut. Ich hebe meine rechte Hand, um sie auf mein Gesicht zu legen und lasse sie dann ganz langsam und sinnlich über meinen Mund an meinem Körper herabgleiten. Es ist, als ob es regnen würde und der Regen perlt an mir ab. Meine Hände greifen immer wieder in die Höhe, um sich in dieser liebenden Energie zu baden. Ich dusche in unsichtbarem Wasser mitten in einer feurigen Pombagira-Gira! Dabei gucke ich mir bei meinem Tun durch diese andere Kraft gelenkt zu und wundere mich, dass ich mich so offenbaren kann.

Da merkte ich erst, wie mein Körper beansprucht wurde – das, was so leicht wirkte, ließ mich erzittern. Da lachten zwei Pombagiras laut und dreckig. Ich zuckte zusammen, schlug die eine Hand vor meine geschlossenen Augen wie vor innerem Entsetzen. Ich habe mir nicht meine Ohren zugehalten, sondern die Augen, die durch die Trance eh geschlossen waren. Mir kam es sehr symbolisch vor, weil ich ja viel mit meinen Händen und durch meine Augen spreche.

Als ich wieder auftauchte, sangen die anderen so laut und nahe in meine Ohren und klatschen dabei in die Hände. Rainha kam auf mich zu und sagte: »Quando você chegou aqui no terreiro pela primeira vez para o trabalho de cura, você já teve uma alma tão grande« – und sie zeichnet eine enorme unsichtbare seelische Kugel um meinen Kopf – »mas era tão distante. Agora sua alma está tão perto.«³⁹⁸

In mir ist ganz laute Ruhe. Eine sehr präsenste Stille, die Festigkeit und Ausstrahlung und allumfassende Liebe zeigt. Ich umarme Rainha, als sei sie meine Schwester.

Diese Kraft kam mir nicht wie ein Wesen oder Person vor, wie es immer beschrieben wird – wie eine Pombagira – sondern wie eine Welle an Energie, die mich durchströmte und mein Verhalten änderte. Ich bekam alles mit, aber wie durch einen Schleier.

Jetzt, hinterher und seit Tagen schon vergangen, fühle ich mich immer noch wie verliebt. So, als wären meine verloren gegangenen und zerstreuten Energien eingesammelt worden und in der Mitte meines Körpers gebündelt worden. So, als wohnte ich wieder in meinem Körper.« (Ethnographische Vignette nach einer Feldnotiz, ISdS, Berlin, 17.8.2012)³⁹⁹

398 Als Du wegen der Heil-Arbeit hier das erste Mal ins *Terreiro* kamst, hattest Du schon eine so große Seele . . . , aber Du warst so weit weg. Jetzt ist Deine Seele ganz nahe.

399 Ich habe in dieser ethnographischen Vignette die Zeitformen absichtlich durcheinandergeworfen, weil ich zwischen einer Erzählung in der Vergangenheitsform und einem plötzlichen Stillstand in der Gegenwartsform wechsle, um die Erfahrung der Zeitlosigkeit im Moment der Trance auch stilistisch zu verdeutlichen.

Die erste Ekstase, die Menschen in ihrem Leben erleben, spielt aufgrund des Überraschungsmoments eine grundlegende Rolle für ihre Identitätsentwicklung. So formuliert Moritz Deecke in seiner Forschung über außeralltägliches Bewusstsein in narrativer Rekonstruktion, wie »hierdurch das Individuum, das seine Identität bisher um sein ego oder seine persona aufgebaut hatte, gezwungen wird, sich damit auseinanderzusetzen, dass es mit diesen Selbst-Konstruktionen, deren Fundamentalität es sich sicher war, nicht identisch ist.« (Deecke 2016:405).

Huberta von Wangenheim beschreibt die Zeitwahrnehmung durch die religiöse Trance als einen »imaginären und doch realen Raum von Bedeutung, der aus einer anderen Zeitdimension kommt, sei sie vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, und schließen ihn wieder.« (von Wangenheim 2009:75). Auch Hubert Fichte schrieb der Trance eine innere und zeitlich begrenzte Befreiung zu, die die personalen Trancemedien aber nicht von den eigentlichen Fesseln des Lebens befreit, indem er schrieb: »Die Trance in den afroamerikanischen Religionen ist eine der wenigen Formen von Befreiung, von Freiheit. Nicht von der großen Freiheit.« (Fichte, zitiert nach Wöhlcke 1976:225). Die Gästin Christina Zück der *Gira* Berlin im *Ilê Axé Oxum Abalô* reflektiert: »In diesen Zustand reinzukommen ist eine große Erleichterung. Das ist eine Aufhebung des Alltags, wo man immer auf irgendetwas reagieren muss. Etwas abgeben. Auch Traumabewältigungen.« (Zück, Gästin der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada*, im Interview mit Scharf da Silva, Berlin, 30.6.2017). Das Losgelöstsein von zeitlichen und räumlichen Dimensionen beschreibt auch die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin von *Terra Sagrada*:

»Macht es Sinn, in Raumbegriffen zu denken, die geographisch abhängig sind? Wir stellen einen Raum her und rufen diese bestimmten Entitäten hinein und das tun wir in der Schweiz, tun wir hier, das kann man in Brasilien tun, das kann man im Wald tun. Wir eröffnen dasselbe Energiefeld, wir rufen auf dieselbe Art und dann wunderbarerweise kommen sie dort und kommen sie hier und es sind genau dieselben Entitäten. Und wir haben ja auch hier schon Räume gewechselt und es kommen auch dieselben Wesen. Vielleicht sind sie unabhängig von den Räumen, wo wir sind.« (Bettina Grote, Kekerê und Filha-de-Santo der Gira Berlin im Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 24.3.2016)

6.3.2 Sinnes»behinderte« Wahrnehmung

In den afrobrasilianischen Religionen Umbanda und Candomblé werden Charaktereigenschaften, die nicht »normal« (also mehrheitlich vertreten) sind, als Teile der *Orixás* in der menschlichen Persönlichkeit gedeutet. Das bedeutet, dass sie göttlicher oder heiliger Natur sind, insofern etwas Besonderes und

Schützenswertes. Es werden damit – so vermute ich – Anlagen, die in der gängigen Gesellschaft nicht anerkannt oder geschätzt werden, in die eigene Persönlichkeit aufgenommen und als konstruktiver Bestandteil integriert und nicht ausgesperrt oder verleumdet. So werden z. B. körperliche Alteritätserfahrungen von den religiösen Akteur*innen häufig als neuartige Erfahrungen statt als Mangel oder Unfähigkeit wahrgenommen, wie im Fall der Blindheit der spirituellen Entität der *Preta Velha* der religiösen Akteurin Manuela Bazzana der *Gira* Stein von *Terra Sagrada*.

»Zum Beispiel meine Preta Velha, die sieht nichts, die ist blind. Und das war für mich auch ganz, ganz komisch. Und jetzt habe ich auf einmal gemerkt, das erlaubt mir – weil ich immer so schnell im Kopf bin und so schnell rückschließe, mein Bewusstsein macht immer so schnell Schlüsse auf etwas und wertet – das erlaubt mir eben genau das, dass ich das nicht kann. Ich kann das in dem Moment nicht, wenn ich inkorporiert bin, weil ich sehe nichts. Meine Preta Velha sieht nichts. Und da sehe ich als Manuela nichts, und meine Preta Velha sieht nichts, also kann mein Bewusstsein nicht so schnell Schlüsse drüber ziehen und kann das auch nicht kommunizieren. Und ich denke, das ist für mich wie ein Schutz, also gegenüber den Gästen ein Schutz, also gegenüber meiner Arbeit. Und das habe ich heute verstanden.« (Manuela Bazzana, Filha-de-Santo borilada, Yabacé, Cambona der Gira Stein von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Appenzell-Stein, 14.8.2014)

Es ist die Erfahrung vom Heiligen, was eine Bewusstseinsveränderung auch gegenüber anderen Wahrnehmungsweisen, die sich über Sinnesbehinderungen ergeben, herbeiführt. So waren sensorische Abweichungen von der Normalität bei mir selbst während einer internen *Gira* in Berlin-Zehlendorf am 23. Mai 2014 in Anwesenheit eines aus der Schweiz angereisten *Filho-de-Santo* der damaligen *Gira* Herisau, Martin-de-Oxalá (Martin Manser) auch ein Auslöser für Sichtbarmachungen von inneren Wahrnehmungsmustern.

»Als sich der Preto Velho von Martin-de-Oxalá, Salustiano, inkorporierte und er sich mir zuwendete, bat er die musizierende Abiã, mit dem Spielen aufzuhören und alle anderen, nicht mehr zu singen. Es trat eine vollkommene Stille ein, wie die meiner eigenen Wirklichkeit⁴⁰⁰. Salustiano sagte: »Dass, was andere als Mangel ansehen, ist kein Mangel, sondern eine Fähigkeit. Es ist eine andere Form der Wahrnehmung der Welt.« So oder so ähnlich hat er es formuliert und ließ uns beide Abiãs, Giovanna und mich, tanzen.

Das war das erste Mal, dass ich eine Energie spürte, die auf mich zukam und mich umarmte. Eine sehr sanfte und doch bestimmte Anwesenheit von purer Liebe,

400 Die »eigene Wirklichkeit« bezieht sich hier auf meine ›Schwerhörigkeit‹.

die mich beim Tanz mit meinen Händen wellenförmig im Erdreich wühlen ließ und auch in die Höhe ging, um das Licht des Himmels zu berühren.» (Ethnographische Vignette, ISdS, Berlin-Zehlendorf, 24.5.2012)

Diese Erfahrungen des Anders-Seins, die ich immer wieder in der Trance erfahren habe und hier nur exemplarisch beschrieben sind, kann ich retrospektive als ein religiöses Gefühl im Sinne von Thomas Csordas grundlegender Bedeutung von Religion als »*primordial sense of alterity*« einer verkörperten Erfahrung von Alterität im Verhalten deuten.

»For my part, I prefer a minimal understanding of religion as phenomenologically predicated on and culturally elaborated from a primordial sense of alterity or Otherness that, insofar, as it is an elementary structure of embodied experience, renders »religion« as inevitable, perhaps even necessary dimension of human experience.« (Thomas Csordas 2009:4)

Meine *Preta Velha* ist nicht schwerhörig, obwohl die meisten *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos* der anderen Medien es sind, weil es die Seelen alter Menschen sind.

»Meine Preta Velha ist nicht krank. Und auch nicht behindert. Sie ist überhaupt das Gegenteil von mir oder will mir zeigen, was wichtig ist: sie ist sich ihrer selbst absolut sicher. Sie lebt nicht mit dieser Unsicherheit, die ich immer und überall mit mir herumtrage. Und sie hört klar und deutlich. Mein eigenes Ich, was diesen Prozess immer begleitet, wundert sich, woher dieses andere Hören kommt. Meine Preta Velha hebt nicht einmal den Kopf, um von den Lippen abzulesen.« (Ethnographische Vignette anhand einer Feldnotiz, ISdS, Gira de Preto Velho am 7. Mai 2017 in Berlin Moabit, Ilê Axé Oxum Abaló)

»Für die hörende Mehrheit ist Gehörlosigkeit ein Defizit, welches es zu behandeln und abzuschaffen gilt. Der hörende Alltag ist phonozentrisch, kulturelle Werte und soziales Verhalten basieren auf einer Idealvorstellung vom Menschen als »ganz« und »gesund«. Menschen, die dieses Ideal nicht erfüllen, werden kategorisiert und in bestimmte gesellschaftliche Räume verwiesen. Mangelnde Hörfähigkeit verhindern erfolgreiches soziales Agieren innerhalb dieses Systems. Ohne die Hörfähigkeit ist es dem Individuum nicht möglich, sich sozial so zu verhalten, dass es die gesellschaftlichen Werte und Konzepte repräsentieren und stärken kann. Deswegen gelten hörgeschädigte Menschen als behindert, und für Behinderte gelten andere Regeln.« (Anne Uhlig 2012:354)

Das Thema der körperlichen und sinnesbehinderten Unversehrtheit findet sich im *Ilê Axé Oxum Abaló* nicht nur auf der Entitäten-, sondern auch auf der *Orixá*-Ebene und ihren Mythen wieder. Bereits zu Beginn der Schöp-

fungsgeschichte der Erde und des Menschen⁴⁰¹ wird von der Erschaffung von behinderten Menschen berichtet, die sind zentral und nicht nebensächlich sind oder als ›anders‹ markiert werden. Im westafrikanischen Land der Yorùbá werden behinderte Menschen von Oxalá/Obatala erschaffen, wie es in einem Mythos erzählt wird, über den Teju Cole in seinem Roman ›Open City‹ von 2011 folgendermaßen berichtet:

»I got the idea that some of the things I was seeing around me were under the aegis of Obatala, the demiurge charged by Olodumare with the formation of humans from clay. Obatala did well at the task until he started drinking. As he drank more and more, he became inebriated, and began to fashion damaged human beings. The Yoruba believe that in this drunken state he made dwarfs, cripples, people missing limbs, and those burdened with debilitating illness. Olodumare had to reclaim the role he had delegated and finish the creation of humankind himself and, as a result, people who suffer from physical infirmities identify themselves as worshippers of Obatala. This is an interesting relationship with a god, one not of affection or praise but of antagonism. They worship Obatala in accusation; it is he who had made them as they are. They wear white, which is his color, and the color of the palm wine he got drunk on.« (Teju Cole 2001:25)

Coles Sichtweise ist bemerkenswert, weil er Behinderung als etwas Negatives bewertet, ohne eine andere Sichtweise möglich zu machen – denn es könnte doch auch sein, dass Menschen mit Behinderungen den Gott verehren, der sie so geschaffen hat, wie sie sind und das nicht als Missgeschick – »not of affection or praise but of antagonism« (ebd.) – sondern als positiv besetzte Lebensweise ansehen. Hans Hödl schreibt diesem Mythos, wie ich, eine Schutzfunktion für »Leute mit körperlichen Gebrechen oder auffallender Andersartigkeit« dar. »Wer die Obàtálá Zugehörigen beleidigt oder verletzt, vergeht sich gegen Obàtálá« (beide Zitate Hödl 2003:18). Ich schreibe dies als selbst Betroffene, als seit früher Kindheit schwerhöriger Mensch. Was mich behindert hat, war meine Umgebung und nicht meine andere Form der Wahrnehmung der Welt (vgl. Waldschmidt 2005)⁴⁰². Meine Hörbehinderung hingegen war für mich immer ein heiliger, innerer Raum.⁴⁰³

401 Vgl. der Mythos von Oxalé im achten Kapitel der Zusammenfassung meiner Arbeit.

402 Vgl. zweites Kapitel über methodische Zugänge zu meinem Forschungsfeld.

403 Eine meiner künstlerischen Arbeiten zu diesem Thema der Unsichtbarkeit ist die Installation ›Caixa Preta sobre Cubo Branco‹ (Blackbox auf weißem Würfel), die in einer Gruppen- und Wanderausstellung in Brasilien in Recife (Instituto de Arte Contemporânea IAI, ›Centro Cultural Benfca‹ und in der ›Galerie Capibaribe, Centro de Artes CAC‹ der ›Universidade Federal de Pernambuco UFPE‹; beides

Während im afrikanischen Mythos männliche Gottheiten genannt werden, die die Menschheit geschaffen hatten, so wird im brasilianischen Mythos auch ein weibliches Zutun über Naná nötig, damit die männliche Schaffenskraft fruchtbar werden kann.⁴⁰⁴

6.3.3 Sprache(n)

»Aber was für ein Wissen?«

[...] Es ist ein diffuses Wissen, unzusammenhängend, uralt wie die Welt, ein Wissen, das weit zurückreicht hinter Pythagoras, hinter die Brahmanen Indiens, die Juden, die Magier, die Gymnosophen und sogar hinter die Barbaren des äußersten Nordens, die Druiden Galliens und der Britannischen Inseln. Den Griechen galten die Barbaren als solche, weil sie sich nicht auszudrücken vermochten, mit diesen Sprachen, die in ihren überzüchteten Ohren wie Gebell klangen. Tatsächlich aber zeigte sich gerade in dieser Epoche, daß die Barbaren weit mehr wußten als die Hellenen, und zwar eben deshalb, weil ihre Sprache undurchdringlich war. Glauben Sie, daß diejenigen, die heute abend tanzen werden, den Sinn all der Zauberformeln und magischen Namen kennen, die sie aussprechen werden? Zum Glück nicht, denn der unbekannt Name fungiert als Atemübung, als mystische Vokalisierung.«

(Umberto Eco | Das Foucaultsche Pendel 1989[1988]:219)

Ein interessanter Aspekt in der religiösen Praxis der Umbanda ist nicht nur, welche Sprache ihre Akteur*innen sprechen, sondern auch, dass und welche Sprache während der Trance gesprochen wird. Die religiöse Akteurin Jorinde Boronowski/anonymisiert der *Gira* Berlin des *Ilê Axé Oxum Abalô* reflektiert die Vorstellung, dass die spirituellen Entitäten sich als ›Seelenfelder‹ darstellen

2010) sowie in Porto Alegre (prämiert und gefördert von der ›Rede National Funarte Artes Visuais/Ministério de Cultura«, dem Kulturministerium von Brasilien) 2012 ausgestellt wurde. Es handelt sich um eine Installation, die ich in der Tradition des Radikalen Konstruktivismus angelegt habe und eine Reise meines eigenen Selbst unter den Aspekten der Wahrnehmung und das Ringen um Sichtbarmachung und Kommunikation des Unsichtbaren anhand meiner Sinnesbehinderung und meiner Krankheiten, von Krise und der Möglichkeit des Todes erzählt. Zentral in dieser Geschichte ist meine imaginäre Glasglocke, die für mich einen heiligen Innenraum darstellt.

404 Vgl. den Schöpfungsmythos von Naná im dritten Kapitel des Archivs.

und in der umbandistischen Religionspraxis doch den menschlichen Körper als Ausdrucksmedium nutzen:

»Trotzdem sprechen sie die menschlichen Sprachen. Dadurch, dass sie in den Körper gehen, können sie die Möglichkeiten des Körpers nutzen.« (Jorinde Borowski/anonymisiert, *Abiã der Gira Berlin von Terra Sagrada*, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 3.3.2017)

In Brasilien sprechen die spirituellen Entitäten, wie in allen »religiões caboclas« [Religionen mit indigenem Anteil] (Prandi 2005:128) des »Mediumistischen Kontinuums«, als Ausdruck der Stärkung ihres brasilianischen Charakters Brasilianisches Portugiesisch und indigene, aber keine afrikanischen Sprachen. So berichtet die *Filha-de-Santo* Jucélia Moraes Albuquerque (vgl. Moraes Albuquerque im Interview mit Scharf da Silva, Jabotão dos Guararapes, 4.10.2007) aus Pernambuco davon, dass ihre Entitäten die indigene Sprache Tupi-Guarani sprechen.

Alexandra Pereira Martins argumentiert durch ihre kontextuelle linguistische Analyse der Umbanda-Sprache, dass die Verwendung von Sprache genau genommen schon ein kardezistischer Faktor innerhalb der rituellen Logik der Umbanda ist (vgl. Pereira Martins 2014:195).

»Die mündlichen Artikulationsarten der Geistwesen scheinen in den, auf rein afrobrasilianischen Elementen und ohne Verschmelzung mit dem Spiritismus basierenden Religionsformen in der Trance nicht zum Einsatz zu kommen, da man in diesen eher Mimik, Gestik und weitere nonverbale Kommunikationsformen als Vermittlungstechniken von Nachrichten identifizieren kann.« (Alexandra Pereira Martins 2015:195)

Im deutschsprachigen Europa zeigt sich eine Verschiebung zur brasilianischen Matrix, da die personalen Medien der Stichprobe meiner Umfrage im *Ilê Axé Oxum Abalô* neben dem Brasilianischen Portugiesisch (52%) auch Deutsch (41%), Switzerdütsch (14%) und ein mit Spanisch vermisches Portugiesisch sprechen⁴⁰⁵.

Die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira Berlin von Terra Sagrada* reflektiert diesen Umstand folgendermaßen:

»Der überwiegende Teil spricht Portugiesisch. Aber es gibt auch einige Entitäten, die deutsch sprechen. Oder Schweizer Akzent, Appenzeller Dialekt. Es gibt auch

405 Es gab bei dieser Frage die Möglichkeit, mehr als nur eine Sprache anzugeben.

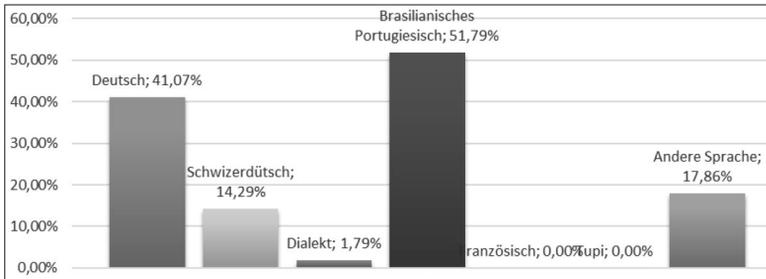


Abb. 71 Sprachfertigkeit der spirituellen Entitäten im *Ilê Axé Oxum Abalô*. Stichprobe einer statistischen Erhebung auf der Grundlage von standardisierten Fragebögen, ISdS, Juni 2018

eine, die ab und zu ein paar französische Sätze sagt. Aber im Grunde ist es schon die portugiesische Sprache.

Wir pflegen ja diese Tradition mit den portugiesischen Liedern und mit den Liedern aus den afrikanischen Sprachen und diese Tradition, in der die Terra Sagrada steht, hat Entitäten, die Portugiesisch sprechen. Das kommt auch viel hier hinein und ich glaube, wir pflegen es auch mit. Das macht Sinn. Auch wenn wir neue Entitäten begrüßen, benutzen wir zuerst portugiesische Wörter. Und sie werden auch verstanden.» (Bettina Grote, Kekeê und Filha-de-Santo der Gira Berlin von Terra Sagrada, Berlin, 24.3.2016)

In der Anfangsphase der Gruppe in Österreich und der Schweiz, aus der sich später die Gemeinschaft des *Ilê Axé Oxum Abalô* formiert hat, trat dieses Phänomen des Auftauchens einer für die religiösen Akteur*innen neuen Sprache des Brasilianischen Portugiesisch ebenfalls auf, wie es eine religiöse Akteurin der *Gira Graz* von *Terra Sagrada* schildert:

»Das war schon kurios: Keiner konnte portugiesisch, obwohl die Entitäten von Habiba portugiesisch sprachen. So konnte es anfangs gar nicht übersetzt werden. Unsere Assentamentos und Giras fingen Zuhause bei uns an und die Nachbarn ärgerten sich über den Lärm. Das war in Graz im Jahr 1995 oder 1996, als es die erste Gira gab. Im Sommer sind wir dann zu siebent nach Brasilien zur Camarinha im Templo Guaracy gefahren.« (Frida Merlin/anonymisiert, Iya Ebomin der Gira Graz des Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 18.5.2016)

Ein anderer religiöser Akteur der *Gira Zürich* von *Terra Sagrada*, Ricardo Vieira, bestätigt diesen Umstand ebenfalls:

*»No mais, fui incrível entender que havia no grupo da Gira uma minoria ou quase nenhum brasileiro, mas os pontos e as entidades falavam a minha língua.«
(Ricardo Vieira, Filho de Santo und Ogã der Gira Zürich im Ilê Axé Oxum Abaló, Zürich, 25.3.2018)*

*[Außerdem war es erstaunlich zu erkennen, dass es in der Gira-Gruppe eine Minderheit oder fast keine Brasilianer*innen gab, aber die Pontos und die Entitäten meine Sprache sprachen.]*

In Mitteleuropa kann das Brasilianische Portugiesisch zu einer liturgischen, von Umberto Eco als »undurchdringlich« beschriebenen Sprache werden, die von den religiösen Akteur*innen erst einmal nicht verstanden wird. Dies begründet sich vielmehr durch die Diaspora-Erfahrung als durch eine willentliche Intention, um besser in Trance fallen zu können, wie es Sarah Tran-Huu vermutet: »Sich wiederholende und einfache Texte in einer Fremdsprache verhindert kognitive Auseinandersetzung mit gesungenen Texten« (Tran-Huu 2017). Es ist vielmehr so, dass es von der *Mãe-de-Santo* und den spirituellen Entitäten erwünscht ist, dass alle Eingeweihten Brasilianisches Portugiesisch lernen sollen.

Von Anfang an war es klar für mich, dass die Sprache dazugehört und so habe ich also mit einem Portugiesischkursus begonnen. Das ist die sakrale Sprache, als Zeichen des Respekts. So wie ich in ein anderes Land fahre, so lerne ich auch die Sprache der Entitäten. [...] Ich sitze vor meinem Peji und rede auf Portugiesisch, es geht darum, eine heilige Handlung zu vollenden.« (Dorothea Kurten, Filha-de-Santo borilada und Cambona der Gira Graz von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 12.5.2016)

*»Meine Preta Velha redet das erste Mal. Das ist in Berlin, als sie von einer anderen Preta Velha angesprochen wird und diese sie wegen ihrer Verzweiflung und Verlorenheit tröstet und ihr gut zuredet, dass alles gut wird. Meine Entität spricht in Brasilianischem Portugiesisch. Etwas später, im März 2017, reden auf unserer gemeinsamen Reise nach Bahia dann alle meine Entitäten wie selbstverständlich. Sie sind alle sehr gesellig und unterhaltsam, sprechen Brasilianisch. Mir ist nicht klar, ob sie auch Deutsch können oder überhaupt ein Bewusstsein davon haben, dass die Teilnehmer*innen eigentlich Deutsch sprechen.« (Ethnographische Vignette nach einer Feldnotiz, ISdS, Berlin, 27.11.2016)*

Vielleicht ist es kein Zufall, dass die Weitergabe von Wissen ausgerechnet über spirituelle Entitäten erfolgt, die auf das Wesen von Sklavinnen und Sklaven reduziert wurden (*Pretas Velhas* und *Pretos Velhos*), die als möglichen Ausdruck ihres Selbstbewusstseins nicht ihre eigene Sprache des Yorùbá, Kimbundu oder

einer anderen afrikanischen Sprache sprechen, sondern die europäischen Sprachen ihrer Kolonisor*innen wie Portugiesisch oder Deutsch? Möglicherweise wurden sie durch ihren Status der Abhängigkeit zur Anpassung gezwungen, fremde statt eigene Sprachen zu sprechen, oder es spielt für sie keine bedeutende Rolle, da sie ihr Wissen nicht über die Lautsprachen, sondern über die Körpersprache der Trance vermitteln. Ich vermute, dass Wissen – um auf das anfängliche Zitat von Umberto Eco zurückzukommen – über die Wahrnehmung tradiert wird.

Die *Cambonas* und *Cambonos* sind diejenigen, die sich im umbandistischen Ritual am engsten mit Sprache auseinandersetzen, da sie als die sprachlich und inhaltlich vermittelnden Übersetzer*innen und Assistent*innen eines arbeitenden Mediums während der Inkorporationspassagen fungieren. Im Berliner Ableger der Umbanda-Gemeinschaft *Ilê Axé Oxum Abalô* bin ich neben der Position der Ethnologin und Gästebetreuerin auch eine *Cambona* gewesen, die zwischen den spirituellen Entitäten und den Gäst*innen vermittelt und verschiedene Sprachen übersetzt, meist zwischen Brasilianischem Portugiesisch, Deutsch und Englisch. Darüber hinaus handelt es sich aber nicht um rein linguistische, sondern vielmehr um komplexe kulturelle Übersetzung im Sinne einer »Doppelte[n] Dialogizität« (Pereira Martins 2015:393).

*»Anfang 2016 begann Vera auch mit dem Cambonieren, weil es ein zweites arbeitendes Medium in der Berliner Gruppe geben würde. Die Funktionen verschoben sich in der Gruppe. Vera, die schon einmal in Brasilien gelebt hatte und die Sprache noch nicht fließend beherrschte, lernte in ihrer Heimatstadt Hamburg regelmäßig Brasilianisches Portugiesisch, um die spirituellen Entitäten und die Lieder von Terra Sagrada besser verstehen zu können. Einmal kam sie nach einer Gira zu mir und fragte mich, wie ich inmitten all der Musik, den lauten Trommeln und dem Gesang alles Gesprochene der spirituellen Entitäten und den Besucher*innen verstehen würde.*

*Ich stutzte, dann lachte ich und überlegte, ob ich ehrlich sein sollte oder nicht, dann sagte ich ihr: »Ich verstehe immer nur die Hälfte vom Gesagten, überall im Alltag. Ich bin schwerhörig. Also muss ich gut Lippen lesen können und mir die andere Hälfte immer denken⁴⁰⁶. So mache ich es auch bei der Vermittlung und Übersetzung zwischen der jenseitigen und der diesseitigen Welt, zwischen den Entitäten und den Besucher*innen. Ich übersetze alles idiomatisch.« (Ethnographische Vignette anhand einer retrospektiven Feldnotiz, ISdS, Berlin, 25.2.2016)*

SchwerHörige verorten sich wie die *Cambonas* und *Cambonos* auch »dazwischen«, zwischen der hörenden und der gehörlosen Welt, zwischen der Laut- und der Körpersprache. Viele SchwerHörige beherrschen keine der kulturell

406 Einzelne Worte ohne Kontextwissen, Lippenlesen und Hörgeräte verstehe ich zu 15 %.

entwickelten Gebärdensprachen, wohl aber das Ablesen von den Lippen und die Gestik durch Hände und Mimik des Gesichts.

Die umbandistische Vielschichtigkeit markiert im Sprachlichen auch die kulturelle Vielschichtigkeit an Zugehörigkeit, was sich exemplarisch am Liedrepertoire von *Terra Sagrada* zeigen lässt. So beinhaltet das Lied für Oxóssi »Fala Maiongonguê, Ina mossuée« das Wort »Ina«. Weil es mündlich überliefert wurde, sind keine Akzentzeichen für die Liederbücher des *Ilê Axé Oxum Abalô* aufgezeichnet worden. Es kann damit aus dem Yorùbá stammen und »Feuer« bedeuten oder aus einer Bantu-Sprache und »Mutter« bedeuten. Beide Lesarten würden für dieses Lied Sinn ergeben, aber andere Sinngehalte für die Übersetzung ergeben.



Abb. 72 *Weissagung* | Orunmilá Ifá, 2017,
Inga Scharf da Silva, Öl auf Leinwand, 80×100 cm

7 Orunmilá | Erinnerung

»Die Entitäten, wenn sie beginnen, aus ihrer Geschichte etwas zu erzählen oder Landschaften zu beschreiben, in denen sie wohnen, dann kommen sie aus Afrika oder aus Wäldern, die vielleicht so sind, wie sie hier nicht sind. Gleichzeitig scheint mir, lässt sich darin ... ist darin etwas Archetypisches aufgehoben und deshalb ist es so leicht anzuschließen, auch für Menschen aus anderen Traditionen.

Wenn man zum Beispiel die Pretos Velhos nimmt: Wir stellen uns ja nicht die Kräfte vor, die noch in unserm Lebensbaum zu finden sind, sondern es sind einfach Kräfte, die viel weiter zurückliegen. Wenn man sich das so vorstellt, dann ist da sicher Weisheit aufgehoben, wie sie ähnlich auch andere, so weit zurückliegende Ahnenkräfte hätten.« (Bettina Grote, Kekerê und Filha-de-Santo der Gira Berlin des Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 14.6.2016)

Immer wieder erschienen im rituellen Tun während meiner über fünfjährigen Feldforschung im *Ilê Axé Oxum Abalô* historische Aspekte, die zur Sprache gebracht werden wollten. Es scheint zwar von großer Wichtigkeit zu sein, dass die Auseinandersetzung mit den immateriellen Schichten von mehr als menschlichem Bewusstsein über religiöse Trance in der Umbanda sich durchaus auf alltägliche Belange ihrer Akteur*innen sowie ihrer aktuellen, individuellen und sozialen Lage im Zentrum des Interesses steht, aber dass sie auch immer wieder darüber hinausgeht. Genau dieser überzeitliche Aspekt zeigt sich in den emisch terminierten ›Ahnenschichten‹, die die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira Berlin* von *Terra Sagrada* als »viel weiter zurückliegende(d)« beschreibt. Von diesen Ereignissen einer spirituellen Erinnerungspraxis möchte ich im Folgenden einige nennen und beleuchten.

Meine Frage ist, auf welche Art und Weise sich Menschen ›tiefenzeitlich‹ erinnern können. Ausschlaggebend für diese Frage sind persönliche Erlebnisse im Ritual, die sich für mich immer wieder neu ergeben und mich überraschen. Es ist also keine einmalige Erfahrung, sondern eine Wiederholung. Es ist der Tanz zu bestimmten Rhythmen der Trommeln, auf die ich mich gemeinsam mit anderen religiösen Akteur*innen oft mit geschlossenen oder halb

geöffneten Augen konzentriere und gefühlsmäßig einlasse. Da ich seit meiner frühesten Kindheit beidseitig hochgradig ›schwerhörig‹ bin, bedeuten mir Klänge und Laute nicht so viel wie anderen, hörenden Menschen. Ich kann die Rhythmen weder erkennen noch benennen. Doch jedes Mal, wenn ich mitten im Tanz auch auf meine Mittanzenden sehe, erkenne ich zwar nicht die gleichen, aber doch ähnliche Hand- und Armbewegungen. Ich spüre auch im nicht zur Trance führenden Tanz, dass ich innerlich und körperlich von etwas ergriffen werde und es gewissermaßen durch mich hindurch tanzt. Es sind Momente, die uns allen gleichermaßen passieren. Ich vermutete immer, dass ich zu einem anderen Rhythmus als die anderen tanzen würde, da ich ja nicht den gleichen Zugang zur Musik wie sie als hörende Menschen habe, aber es macht keinen Unterschied.

Als Grundlage für eine Erklärung dieser getanzten Erfahrung dient mir vor allem das Konzept der Erinnerungsräume von Aleida Assmann, das auf ihrer und Jan Assmanns Erkenntnis vom kulturellen Gedächtnis basiert. Dabei handelt es sich vor allem um die kollektive und historische Dimension von Gedächtnis, die über kulturelle Muster vermittelt wird (vgl. Jan Assmann 2000:19). Meine rituellen Erfahrungen im Tanz dienen mir dabei als Einstieg ins Thema. Diese Religionsmöglichkeit schließt an geschichtliche Strömungen an, die vergessen wurden und von daher eine Erinnerungspraxis sind. Jan Assmann zitiert die englischen Wörter ›re-membering‹ als das erneute Zusammenfügen von verstreuten Gliedern (›member‹), die als eine Metapher für die Erinnerung als der ›Wiederherstellung eines verlorenen Zusammenhangs‹ (ebd.:22) stehen.

7.1 Kollektives und kulturelles Gedächtnis

»Mit dem kulturellen Gedächtnis eröffnet sich die Tiefe der Zeit.« (Jan Assmann 2000:37)

Der erstmals 1925 geprägte Begriff des ›kollektiven Gedächtnisses‹ durch Maurice Halbwachs lieferte die Grundlage für den Begriff des ›kulturellen Gedächtnisses‹ von Aleida und Jan Assmann, da sie Gedächtnis als ein soziales Phänomen betrachten. Nur im Umgang mit anderen können Personen als soziale Wesen ein Gedächtnis ausbilden, so Halbwachs. Menschen finden sich in Gedächtnisgemeinschaften wie Familie und anderen sozialen Kleingruppen zusammen, die auf gemeinsame Erfahrungen zurückblicken können und auf dieser Grundlage eine gemeinsame Identität bilden. Gedächtnis ist geteilte und kommunizierte Erinnerung, wie der gemeinsame Blick in die Vergangenheit. Es handelt sich insofern nicht um ein statisches Besitzen von Erinnerung, sondern um eine aktive Schaffung eines kollektiven Gedächtnisses durch Erinnerungstechniken und Medien wie der Schrift, Bilder, Denkmäler, Feier-

lichkeiten an bestimmten Jahresdaten und anderen Formen von praktizierter Zugehörigkeit (vgl. Halbwachs 1985[1925]). Jan Assmann bestätigt diesen sozialen Aspekt folgendermaßen:

»Das Gedächtnis ist wie Bewußtsein, Sprache und Personalität ein soziales Phänomen, und indem wir uns erinnern, steigen wir nicht nur in die Tiefen unseres ureigensten Innenlebens hinab, sondern bringen eine Ordnung und eine Struktur in dieses Innenleben, die gesellschaftlich bedingt sind und uns mit der sozialen Welt verbinden.« (Jan Assmann 2000:11)

Ich möchte die religiöse Trance in der Umbanda als Art von Gefäß zur Aufbewahrung von kollektivem Gedächtnis erweitern, das an diese Interpretation von Erinnerung als Schaffensprozess und nicht an ein statisch verstandenes Hab und Gut anknüpft. Die Erinnerung an erlebte Traumata kann im Akt der umbandistischen Inkorporationspraxis, eines religiösen Rituals, durch die Verkörperung der spirituellen Wesen von Opfern von historischen Genoziden erfahrbar gemacht werden. Dies findet jedoch nicht als eine »Inszenierung« von personalisierten spirituellen Entitäten statt, in der es um eine persönliche Auseinandersetzung gehen könnte. Dies würde aus emischer Sicht der religiösen Akteur*innen vermutlich lediglich zu einer Verkettung von endlosen Schuldzuweisungen führen und keinen Ausweg aus den kollektiven Traumata aufzeigen. Stattdessen wird das Trauma, also die Erinnerung an den Tod von Menschen und die Zerstörung ihrer Kultur, in den Raum gestellt und bearbeitet. Mit diesem Prozess geht keine Inszenierung von Leid einher, sondern im Gegenteil eine Erfahrung von Liebe, Güte und Kraft, die die Medien durch die positiv empfundene Präsenz der spirituellen Entitäten erfahren und eine symbolische Umwertung und spirituelle Transformation bewirkt. Die religiöse Akteurin Gabriele Hoffmann/anonymisiert der *Gira Graz* von *Terra Sagrada* formuliert dies anhand ihrer eigenen Erfahrung in der Umbanda:

»Ich kenne die Geschichte meiner preta velha, aber diese Geschichte ist zu traurig, als dass ich sie erzählen möchte. Ich habe die Geschichte aufgeschrieben, habe das Blatt dann aber verbrannt und in die Mur geworfen.

Diese Geschichte ist ein Teil von mir, die ich in mir integriert habe, aber jetzt möchte ich guten Dingen entgegensehen. Mit mir persönlich hat es nicht unbedingt etwas zu tun, also kann ich nun mein eigenes Leben gestalten. Es ist gut, sie zu kennen wie die Geschichte einer guten Freundin, sie zu respektieren.

Ich stelle mich jetzt ihr zur Verfügung, damit sie durch mich agieren kann. Das ist etwas Heiliges [fängt an zu weinen]. Ich empfinde ganz große Liebe, die sie mir schenkt, mein Herz öffnet sich.« (Gabriele Hoffmann/anonymisiert, Filhade-Santo und Ekede der Gira Graz im Ilê Axé Oxum Abalô, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Graz, 11.5.2016)

Im Gegensatz zum ›kommunikativen‹ und ›verkörperten‹ Gedächtnis als einer Form des kollektiven Gedächtnisses, durch das Erfahrungen durch mündliche Überlieferung über drei bis vier Generationen tradiert werden können (ein Zeitraum von ungefähr 80–100 Jahren) und daher alltagsnah und emotional sind (vgl. Jan Assmann 2000:13,37), positioniert sich das kulturelle Gedächtnis über die Aufbewahrung von Texten, Büchern, Bildern und Riten (ebd.:19f.,53). Es greift auf unterschiedlichste historische Begebenheiten zurück, die sich retrospektiv ergänzen oder auch widersprechen, da ›Vergangenheit eine freie Konstruktion auf dem Boden der jeweiligen Gegenwart ist‹ (Aleida Assmann 2006[1999]:17).

Dagegen ist Körperwissen, entgegen der Annahme, dass es kurzlebig und vergänglich sei, wie die Diskussionen um immaterielles Kulturerbe vermuten lassen, äußerst belastbar und durch seine Mobilität unabhängig von äußeren Bedingungen. So konnten afrikanische Religionen als eine über den Körper vermittelte und tradierte Praxis jahrhundertlang in einer kolonialistisch geprägten und repressiven Gesellschaft nicht nur in der primären Diaspora in den Amerikas überleben, sondern auch in der sekundären Diaspora einer kosmopolitischen Stadt wie Berlin heimisch werden (vgl. Graeff 2017:11f.). Nina Graeff fasst prägnant zusammen, dass die Weitergabe von immateriellen Kulturerbe in afrobrasilianischen Religionen (und darüber hinaus) im Menschen selbst bewahrt wird:

»In einer globalisierten Welt wird immer deutlicher, dass Kulturerbe nicht in Objekten, Regionen oder Ländern verankert ist, sondern im Menschen selbst, in seinem beweglichen Geist und Körper. Selbst feststehende Monumente und Landschaften werden erst dann wertgeschätzt und als Erbe angesehen, wenn sie für bestimmte Menschen eine Bedeutung haben. Deshalb bedeutet ›Kulturerhalt‹ mehr als die Konservierung kultureller Ausdrucksformen, seien sie materiell oder immateriell: Es geht vor allem darum, die Weitergabe ihrer Werte und Bedeutungen zu ermöglichen.« (Nina Graeff 2015, Internetseite der deutschen Kommission der Unesco)

So werden in der Religionspraxis neben brasilianischen Umbandist*innen im *Ilê Axé Oxum Abalô* auch Menschen als religiöse Akteur*innen nicht ausgeschlossen, die keine verwandtschaftliche Nähe zu den afrobrasilianischen Religionen haben.

Das, was in der umbandistischen Terminologie des *Ilê Axé Oxum Abalô* als ›Vielschichtigkeit von Seelenfeldern‹ beschrieben wird, nennt Jan Assmann ein ›labyrinthisches‹ kulturelles Gedächtnis (Jan Assmann 2000.:43). ›Das kulturelle Gedächtnis ist komplex, pluralistisch, labyrinthisch, es umgreift eine Menge von in Zeit und Raum verschiedenen Bildungsgedächtnissen und Wir-Identitäten und bezieht aus diesen Spannungen und Widersprüchen

seine Dynamik.« (ebd.). Umberto Eco bedient sich ebenfalls der Metaphorik des Labyrinths im Sinne einer Freiheit zu verschiedensten Quellen von Wissensüberlieferungen: »Ich gehe von einer Welt aus, welche schon ganz Labyrinth ist und in welcher eine exzessive Freiheit zur Weltinterpretation besteht, verkörpert durch die Esoteriker.« (Umberto Eco in einem Gespräch mit Martin Stauder 2012:52). So berichtet die Geschichtsschreibung der Umbanda in Brasilien neben den grundlegenden afrikanischen Religionen auch von Bezügen zu den unterschiedlichsten esoterischen Traditionen, wie die theosophischen Schriften von Helena Blavatsky, den spiritistischen Büchern Allan Kardecs oder der jüdischen Kabbala. Da die Umbanda sich aber in einer Phase der Konstruktion der eigenen Identität befindet, wird die Geschichte der Umbanda in den verschiedenen, meist populärwissenschaftlichen Schriften und im virtuellen Netz jeweils aus einem anderen Blickwinkel erzählt und ergibt kein einheitliches Bild, sondern ist labyrinthisch. Im *Ilê Axé Oxum Abalô* wird von dieser weltweiten Herkunft der Umbanda Abstand genommen, indem sie ausschließlich aus verschiedensten afrikanischen Herkunftsn entstanden erachtet wird.

Orunmilá

Orunmilá ist der *Orixá* der Wahrsagung, der die Geheimnisse und das gesammelte Wissen des Orakels der Yorùbá in der heiligen Stadt Ilé Ifé im heutigen Nigeria in Westafrika bewahrt. Dieses Orakel wird in den Americas im *Candomblé* und anderen afroamerikanischen Religionen von dafür Eingeweihten über das sogenannte *Jogo-de-Búzios* (Spiel-der-Kaurimuscheln), einer Divination über Kaurimuscheln, befragt und gedeutet. Dafür werden die Mythen der *Orixás* erinnert und erzählt. Sie beziehen sich auf Geschehnisse in der Vergangenheit, die sich im Verständnis der alten Yorùbá im Alltag von Menschen immer wieder neu wiederholen, da »[Para os iorubás antigos] nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes.«⁴⁰⁷ (Prandi 2001:17f.). Dem Orunmilá geweihte Tag ist der Donnerstag. Orunmilá wird nicht wie die anderen *Orixás* von Menschen inkorporiert (ebd.:17f.,23).

Im Mythos Orunmilá institui o oráculo:⁴⁰⁸ (vgl. Prandi 2001:442ff.) wird von der Zeit erzählt, als der Himmel noch nicht von der Erde getrennt war. Einer der Söhne Orunmilás erwies ihm keine Ehrerbietung

407 Für die alten Yoruba gibt es nichts Neues; alles, was passiert, ist schon vorher passiert.

408 Orunmilá richtet das Orakel ein

in Form von Opfergaben wie seine anderen Kinder. Stattdessen sagte der Sohn: Das, was du hast, habe ich auch, schöne Sandalen, feine Stoffe für meine Kleidung sowie eine Krone. Er müsse sich nicht vor ihm niederwerfen, weil er seinesgleichen sei. Das erzürnte Orunmilá so sehr, dass er dem Sohn das Zepter aus der Hand nahm und sich selbst in den Orun, den Himmel, zurückzog. Aus Zorn schlug er auf Aiê, die Erde, ein, so dass sie von Hunger, Chaos, Pest und Durcheinander heimgesucht wurde. Die anderen Söhne von Orunmilá aber suchten ihn überall im Himmel und baten ihn, zurück zur Erde zu kommen, denn nun waren beide Sphären unwiederbringlich voneinander getrennt. So gab er ihnen 16 Kaurimuscheln und versprach ihnen, dass sie sich immer an das Orakel von Ifá wenden könnten, wenn sie Hilfe bräuchten oder mit ihm sprechen wollten. Er selbst kehrte nie wieder auf die Erde zurück, ließ aber das Orakel als Form der Verständigung zurück. Die Odus werden nach den Söhnen von Orunmilá als Ocanrá, Ejiocô, Ogundá, Irosum, Oxé, Obará, Odi, Ejiobê, Osá, Ofum, Ouorim, Ejila-Xeborá, Icá, Oturopon, Ofuncanrá und Iretê benannt, von denen jeder ein anderes Geheimnis trägt (ebd.).

Auch im Mythos ›Ifá nasce como menino mudo‹ (ebd.:447f.) wird über das Orakel von Ifá berichtet. Ifá sagte als Kind kein einziges Wort. Erst als sein Vater ihn als Jugendlicher schlug, sagte er ein Wort: »Gbê-medji«, doch niemand verstand es. Bei den nächsten Schlägen sagte der stumme Junge »Leku-meji«. So entstanden 16 neue Wörter. Danach sagte er zu seinem Vater: Wenn Du mich weiter schlägst, werde ich mehr als nur ein Wort sagen. Und der Vater schlug weiterhin seinen Sohn, der dann zu ihm sagte: Ich werde sterben, aber ich werde ein großartiges Erbe für die Menschheit hinterlassen, das ihr immer dienen wird. Aus dem Samen der Palmenfrucht könne ein Spiel hergestellt werden, das Spiel von Ifá, aus dem die Zukunft vorhergesagt werden könne.

Im Mythos ›Orunmilá recebe de Obatalá o cargo de babalá‹ (ebd.:466f.) wiederum ist von der großen Weisheit und Intelligenz Orunmilás die Rede, die der höchste aller Götter Obatalá an Orunmilá verehrte. Er wollte ihm das Wissen um die größten Geheimnisse übertragen, zögerte aber, da Orunmilá so jung war. Also trug er ihm auf, zur Prüfung das beste Essen zuzubereiten, das es geben kann. Orunmilá kochte eine Zunge und sagte: Mit der Zunge wird das Axé gewährt, über Dinge nachgedacht und werden Tugenden verkündet. Nach einiger Zeit forderte Orunmilá erneut auf, etwas zu kochen, doch dieses Mal das schlechtmöglichste Gericht. Orunmilá kochte erneut

eine Stierzunge und sagte: Mit der Zunge werden Menschen verkauft und sind verloren. Menschen können mit der Sprache verleumden oder ihr guter Ruf wird zerstört und die widerlichste Gemeinheit werden begangen. Das überzeugte Orunmilá und er übergab ihm die Geheimnisse der Welt und weihte ihn zum ersten aller Babalaôs (ebd.)

Aleida Assmann schreibt in ihrer Forschung über das kulturelle Gedächtnis, dass das Vergessen zum Erinnern gehört (vgl. Aleida Assmann 2006[1999]:30). »Zur Psychomotorik des Erinnerns gehört insbesondere, daß Erinnern und Vergessen stets untrennbar ineinandergreifen. Das eine ist die Ermöglichung des anderen.« (ebd.) und beschreibt in ihrem Buch über »Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses« die Arbeiten des Künstlers Sarkis Zabunyan, der sich in seiner künstlerischen Auseinandersetzung mit der Welt des Gedächtnisses beschäftigt. Er bezieht sich darin auf Warburgs Begriff des »Leidschatzes«, den er als eine »innere Anhäufung von Gedächtnis« deutet, der sich als Energie manifestiert (ebd.:374). So wie in der Kunst verhält es sich auch bei ritueller Trance: es kommt zu einer Entfaltung von Energie. In diesen beiden vergleichbaren Energien geht es um das Annehmen von Leid, das (noch) nicht verbalisiert ist. So führt Jan Assmann aus, dass das visuell organisierte und der Bildenden Kunst nahestehende »szenische Gedächtnis« der unwillkürlichen Erinnerung näher steht und in tiefere, bewussteinfernere Schichten der Persönlichkeit hinabsteigt als das sprachlich organisierte »narrative Gedächtnis«, wobei beide Arten von Gedächtnis sich in der Praxis durchaus durch Vergessen und neuer Bewusstwerdung überschneiden und ergänzen, so dass »Bestände des bewußten Gedächtnisses in den Hintergrund des unbewußten Seelenlebens« geraten (Jan Assmann 2000:12f.).

In diesem »Speichergedächtnis« werden verschiedenste Daten und Erfahrungen unabhängig von ihrer aktuellen Relevanz angesammelt, es ist latent und unstrukturiert. Für die vorliegende Arbeit ist vor allem bedeutend, dass das Speichergedächtnis den unbewussten Urgrund des kollektiven Gedächtnisses bilden kann, dessen Inhalte verdrängt werden und nach einer bestimmten Phase wieder relevant werden können.

»Der Begriff des Speichergedächtnisses eröffnet Möglichkeiten in Richtung kultureller Formen von Unbewußtheit. Die Kultur ist ein Palimpsest und gleicht auch darin dem individuellen Gedächtnis, für das ja Sigmund Freud die Stadt Rom als eine Lieblingsmetapher verwendete. Rom besteht eben gerade nicht nur aus einem gewaltigen Freilichtmuseum, in dem die Vergangenheit konserviert und ausgestellt ist, sondern aus einem unentwirrbaren Ineinander von Altem und Neuem, Verbautem und Verschüttetem, Wieder-

verwendetem und Ausgesondertem. So entstehen Spannungen, Verwerfungen, Antagonismen, zwischen dem Zensiertem und dem Unzensiertem, dem Kanonischen und dem Apokryphen, dem Orthodoxen und dem Häretischen, dem Zentralen und dem Marginalen, die für kulturelle Dynamik sorgen.« (Jan Assmann 2000:38)

So kann die Erinnerung und Bewahrung der spirituellen indigenen Traditionen über die afrobrasilianischen Strukturen der religiösen Manifestationen wie der Umbanda, dem Candomblé oder dem Candomblé-de-Caboclo im Moment des Überlebens als ein Speichergedächtnis in einer repressiven, gewaltvollen Zeitepoche der europäischen Kolonialzeit in Brasilien gelten. So interpretierten Arthur Ramos und Roger Bastide die Präsenz der *Caboclas* und *Caboclos* in den Candomblés von Bahia als »synkretistische« Entsprechungen zwischen den indigenen und den afrikanischen Religionen aufgrund eines interethnischen Zusammenkommens in den ›Quilombos‹, wohin sich versklavte Afrikaner*innen und amerikanische Indigene in der Kolonialzeit flüchteten (vgl. Ramos 1934, Bastide 1974). Damit setzten sie eine ideelle Parallele mit dem angenommenen katholisch-candomblistischen Synkretismus, der als Konzession der marginalisierten Religion an die dominante, europäische Kultur angesehen wurde. Auf diese Weise wird die Geschichte in der Interpretation Jocélio Teles dos Santos nach neu erfunden, indem Ähnlichkeiten zwischen indigenen Geistwesen und afrikanischen *Orixás* aufgezeigt werden, die aus zwei verschiedenen Vorstellungswelten entstammen und deren Gemeinsamkeit lediglich darin besteht, dass beide Kulturgruppen Opfer des europäischen Kolonialismus waren und sind.

»Situar o Caboclo como simples reprodução e absorção da ideologia emergente à época colonial, significa ver simplesmente as instâncias culturais como tábuas rasas sempre prestes a serem mera construção da ideologia dominante.« (Jocélio Teles dos Santos 1995:26)

[Den *Caboclo* als eine einfache Reproduktion und Aufnahme der aufkommenden Ideologie der Kolonialzeit zu verorten, bedeutet einfach, kulturelle Instanzen als Tabula Rasa zu sehen, die immer nur eine bloße Konstruktion der herrschenden Ideologie sind.]

Das Wort ›Quilombo‹ kommt aus der Bantu-Sprache Kimbundo und beschreibt Niederlassungen von geflohenen Sklavinnen und Sklaven, die sich meist im Inneren der Wälder, auf Berggipfeln oder in tiefen Tälern befanden. Der berühmteste Quilombo Brasiliens war der ›Quilombo dos Palmares‹ in der Serra da Barriga im heutigen Bundesstaat von Pernambuco zwischen dem Kap Santo Agostinho und dem Rio São Fransisco, der von 1630–1694 bestand

und bis zu 30.000 Einwohner beherbergte. In dieser unabhängigen, sich selbst versorgenden Republik lebten entlaufene und freigebozene Menschen afrikanischer Herkunft, Menschen indigener Bevölkerung und »alle diejenigen, die sich durch das offizielle System verfolgt oder benachteiligt fühlten« (dos Santos-Stubbe/Stubbe 2014:373). »Man könnte auch behaupten, daß die quilombos eine gegenüber dem Staat marginalisierte Bevölkerung vereinigen, die für Freiheit kämpfte und eine eigene, gerechtere Staatsform suchte.« (ebd.). Die portugiesischen und holländischen Kolonialherren versuchten mehrfach, die Stadt anzugreifen, mussten sich aber wegen des starken Widerstands zurückziehen. 1695 eroberte eine Truppe unter dem Kommando des *Bandeirante*⁴⁰⁹ Domingos Jorge Velho den ›Quilombo dos Palmares‹, zerstörte die Stadt vollständig und ermordete ihren Anführer Zumbi dos Palmares am 20. November 1695. Zumbis Todestag wird in Brasilien heutzutage als ›Dia da Consciência Negra‹⁴¹⁰ begangen und in den afrobrasilianischen *Terreiros* wird seiner gedacht (ebd.:359f.,373–375). Obwohl der Widerstand der Quilombos im 17. Jahrhundert gebrochen wurde, bestehen viele Siedlungen bis heute fort (vgl. Fundação Palmares 2019).

Abgesehen von der Situiertheit von Wissen ist die Tatsache interessant, dass diese Geschichtserzählungen aus Brasilien wie die Kenntnisse um Quilombos, *Bandeirantes*, *Canudos* u. a. von einigen Mitgliedern von *Terra Sagrada* über ihre religiöse Praxis recherchiert und reflektiert wurde und wird, mit denen sie ohne ihre Zugehörigkeit zur Umbanda keinen Kontakt hätten.

7.2 Vergessen und Erinnern: die Odùs

Die Tatsache, dass das Erinnern immer an das Vergessen geknüpft ist, spiegelt sich auch in der Vorstellungswelt der Yorùbá in den Odùs, den Schicksalswegen eines jeden Menschen, wieder. Die Odùs, die Exú sprechen lassen, offenbaren sich durch jeweils verzweigte Konstellationen im sogenannten *Jogo-de-Búzios* von Ifá (auch Orunmilá genannt), die über eingeweihte Personen durch das Orakel von Ilê Ifé (im heutigen Nigeria) befragt und gedeutet werden können. Im *Jogo-de-Búzios* gibt es, wie die verschiedenen afrobrasilianischen

409 ›Bandeirantes: (Bannerträger) waren Mitglieder portugiesischer Expeditionstrupps im 17. Jahrhundert, die von São Paulo aus das brasilianische Landesinnere auf Pferden auf der Suche nach Gold und Diamanten erschlossen und in der Absicht aufbrachen, die indigene Bevölkerung zu versklaven. Dabei wurden Siedlungen angelegt, die zum Teil heute noch bestehen. Der Name kommt von der Praxis, in neuen Gebieten die portugiesische Flagge (pt. »bandeira« für Fahne) zum Kennzeichen der Inbesitznahme zu hissen.

410 Tag des schwarzen Bewusstseins

nischen Religionen selbst, verschiedene Möglichkeiten der Auslegung in den einzelnen *Candomblé*- und *Umbanda*-Varianten und in den unterschiedlichen Regionen Brasiliens, die als Neuschöpfungen einer afrikanischen Matrix anzusehen sind (vgl. Ramos Sales 2001:9–13). Dafür werden 16 Kaurimuscheln auf ein Divinationsbrett geworfen, um einen der insgesamt 256 oral überlieferten Verse und dazugehörigen Auslegungen zu ermitteln (vgl. Hödl 2003:20), um den ›Orixá-de-Cabeça‹ der Konsulent*innen zu erfragen und alltägliche Probleme durch Ratschlag zu lösen (vgl. Ramos Sales 2001:19). Sie werden nach der Frau von Orunmilá als *Odù* bezeichnet (ebd.:13). Es gibt insgesamt 16 als *Merindilogun* bezeichnete Haupt-*Odùs* und 240 Neben-*Odùs* (ebd.:19). Im Jahr 2005 wurde das *Ifá*-Orakel als Immaterielles Kulturerbe der UNESCO anerkannt und 2008 in die ›Repräsentative Liste des Immateriellen Kulturerbes der Menschheit‹ übernommen (vgl. Miranda Rocha 2009[1928]:25, Unesco 2019).

Auf einer ›Sanzala‹-Veranstaltung im Februar 2017 erzählte *Mãe Habiba*, dass jeder Mensch, bevor er geboren wird, sein *Odù* und damit auch das aufbewahrende Gefäß, die ›*Quartinha*‹ wählt. »Dummerweise vergessen wir all das bei Geburt und machen uns also ein Leben lang auf den Weg, dieses *Odù* wieder zu erinnern«, holte *Mãe Habiba* aus: »Das ist das initiatorische Lernen. ›*Ori*‹ ist die aktuelle Konstellation der *Odù* in unserem jetzigen Leben«. Den Mythos von *Odù* und Orunmilá sowie der Bedeutung der *Quartinhas* fasste sie folgendermaßen zusammen:

»Lange Zeit haben die Orixás unter den Menschen gelebt und die Menschen unter den Orixás. Es war eine grosse, bunte, schöne Zeit und sie hätte noch lange dauern können, wenn nicht doch einige menschliche Unachtsamkeiten dazu geführt hätten, dass Oxalá, der weisse Orixá⁴¹¹, gekränkt und beschmutzt wurde.

So kam eine Zeit, in der alle Orixás in Orun und alle Menschen auf Aiyé lebten. Ganz ohne Kontakt zueinander war das eine dunkle, traurige Zeit sowohl für die Menschen als auch für die Orixás. Irgendwann haben die Orixás entschieden, wieder Kontakt zu den Menschen zu suchen. Weil sie aber gar keine Ahnung hatten, was die Menschen aktuell bewegt, wie sie leben und wie es ihnen geht, haben sie Orunmilá nach Aiyé entsandt. Er sollte sich dort umsehen und sich ein Bild über die Situationen und Konstellationen der Menschen machen. Er ist also losgezogen und hat begonnen, die Schicksalgeschichten der Menschen wahrzunehmen. Nach einiger Zeit hat er bemerkt, dass er sich unmöglich alles merken konnte und hat nach seiner mythischen Frau gerufen und sie um Hilfe

⁴¹¹ Die Bezeichnung von Oxalá als »weisser *Orixá*« bezieht sich auf die Vorstellung der Yorubá, dass die *Orixás* sich in kühle (weiße) und heiße (rote) *Orixás* aufteilen, womit ihr Temperament bezeichnet wird (vgl. Hödl 2003:10).

gebeten. *Odú kam also und hatte eine Idee. Um all das genauer zu erinnern, hat sie alle diese Geschichten in ein Töpfchen gepackt und so Orummila begleitet. Miteinander haben sie an 16 Orten jeweils 16 Schicksale entdeckt, insgesamt also 256 Odüs, wie die nach Odüs magischen Gefäßen der Erinnerung genannt wurden.*

Diese haben sie nach »Hause« gebracht und mit den Orixás beraten, wie es nun weitergehen sollte. Sie hatten die schöne Idee, dass die Menschen über diese Odüs einen Schlüssel in die Hand bekommen sollten, wie sie sowohl ihre eigene Situation in einem grösseren Zusammenhang verstehen und vor allem, wie sie mit den Orixás in Kommunikation bleiben könnten. Jedes dieser Odüs spiegelte auch die Kräfte und Konstellationen der Orixás und über die Divination, den Tanz, das Ritual und die Gaben konnten die Menschen und Orixás wieder zusammen kommen.« (Astrid Habiba Kreszmeier, Mãe-de-Santo des Ilê Axé Oxum Abalô, im virtuellen Gespräch mit Inga Scharf da Silva, 12.7.2019)

Im *Ilê Axé Oxum Abalô* stellen die sogenannten *Quartinhas* die zentrale Repräsentanz der spirituellen Dimension der *Orixás* dar. Es handelt sich dabei um tönernen Gefäße oder Töpfe mit einem Deckel, die im Mutterhaus in den Appenzeller Bergen zum Teil in der Erde vergraben sind, während andere im *Terreiro* selbst aufbewahrt werden. In ihnen ist, metaphorisch und im Respekt vor den ›Segredos‹ (den Geheimnissen der Religion) gesprochen, die Essenz der spirituellen Entitäten oder der *Orixás* und ihre Verbindung zu den Initiant*innen aufbewahrt. Eine persönliche *Quartinha* erhält eine *Filha-* oder ein *Filho-de-Santo* im *Ilê Axé Oxum Abalô* zum Zeitpunkt ihres oder seines *Bori* auf der Entitätenebene (*Caboclas* und *Caboclos*) und erneut bei der *Feitura* auf der *Orixá*-Ebene.

Diese Grundform von Tongefäßen ist auch auf den Altären im öffentlichen Raum und auf den Hausaltären der religiösen Akteur*innen des *Ilê Axé Oxum Abalô* zu finden und steht für Fülle, Großzügigkeit, Friede, Geborgenheit, Halt und Nahrung. Symbolisch stellt die Kalebasse namens *Igbadu* als Variante dieser Tongefäße die beiden untrennbaren Hälften von *Orun* (das Immaterielle und Unsichtbare, Hödl nennt es den »geistigen Bereich der Ahnen, Götter und Geister«) und dem *Ayé* (der Erde, der Welt bzw. die »sichtbare Welt der Lebenden«) dar und versinnbildlicht den Kosmos. Auch das Divinationsbrett (›*Opon Ifá*‹) zur Anrufung des Orakels von *Ilê Ifé* ist in der Form einer Kalebasse gestaltet (vgl./alle Zitate Hödl 2003:5, Theodoro 2010:34). Sie gilt als weibliches, haltendes, empfangendes Symbol (ebd.:24). Der Ton, aus dem diese Gefäße hergestellt sind, erinnert an den Mythos der Schöpfung des Menschen durch *Oxalá* und *Naná* und repräsentiert daher auf spiritueller Ebene auch den Menschen. Sie erscheinen in der visuellen Sprache des *Ilê Axé Oxum Abalô* auch als Logo, das im Internet, auf Postkarten oder Flyern abgedruckt ist.

»Dieses ist, ähnlich wie in Shakespeares Kaufmann von Venedig, als ein Gefäß, in diesem Fall ein von einem Töpfer hergestelltes zu denken, in dem das Schicksal eingeschlossen ist, ohne dass man es von außen erkennen könnte. Manche sind gelungene Töpfe, manchen im Brennvorgang gesprungen usw. gewisse orí schauen von außen gut aus, sind aber innen voller Würmer, oder aber sie sind unansehnlich, aber gut. Nach dieser Wahl geht das Individuum zum Pfortner des Himmels, wo ihm sein Orí offenbart wird, das danach aber wieder verschlossen wird. Am Weg zur Erde überquert es den Fluss des Vergessens, so dass es sich nicht erinnert, was sein Schicksal sein wird.« (Hans Hödl 2003:17)

Die *Quartinha* als Sinnbild eines ›Archivs‹ von Schicksalswegen und Lebensgeschichten kann unter anderem Traumata aufbewahren, aber metaphorisch ebenso als Heilungsgefäß gelten.

7.3 Spirituelle und gesellschaftspolitische Erinnerungspraxis

Auf welche Weise berufliches und spirituelles Engagement, profane und sakrale Anliegen, psychologische und rituelle Zugänge zusammenfließen und einander stärken können, werde ich im Folgenden beleuchten. Die transparente kontextuale Trennung von beruflichen und spirituellen Angeboten in einerseits ›Nature&Healing‹ als selbstständiges Unternehmen und andererseits im ehrenamtlichen spirituellen *Ilê Axé Oxum Abalô* ist dabei grundlegend. Sie organisieren sich über zwei getrennte Gefäße und Organisationen.

»In der Naturtherapie als solcher sind wir sehr von dem beeinflusst, was wir gelernt haben, aber wir benutzen dabei keine liturgische Sprache. Der Baum ist der Baum, und das Wasser ist das Wasser. Was die Menschen damit erfahren, ist ein offener Raum. Durch die spirituelle Schulung wurde mir auch klarer, wie unser Bewusstsein funktioniert, und dass es sinnvoll ist, zwischen therapeutischer Arbeit, die sich mit der psychischen, emotionalen und mentalen Beschaffenheit des Bewusstseins beschäftigt, und spiritueller Zuwendung zu unterscheiden. Erstere braucht andere Rahmenbedingungen als jenes Wesen in uns, das sich der Anderswelt und dem größeren Raum zuwendet.« (Astrid Habiba Kreszmeier, im Interview mit und zitiert durch Farah Lenser 2014:48)

Auch wenn die beruflichen Tätigkeiten von den spirituellen Angeboten durch eigenständige Organisationsformen getrennt sind, da erstere mit einem Honorar ausgeglichen und letztere frei zugänglich sind, bergen beide Sphären doch

ein ähnliches ideelles Anliegen. So bezieht sich Arjun Appadurai in seinen Beobachtungen einer Parallelität im modernen Finanzsystem, dem ein ›belebtes‹ Denken innewohnen kann, auf den ›Geist‹ im Kapitalismus von Max Weber in dessen Werk ›Die Protestantischen Ethik und der Geist des Kapitalismus‹ von 1904/05 sowie »the spirit behind the archaic gift« (Appadurai 2011:518) von Marcel Mauss ›Gabe‹ von 1923/24. Es ist die Aura, die Anima, Intention oder eben der ›Geist‹, die hinter den Handlungen, Objekten, Ideologien und Gaben stehen, die »animates the specific devices or forms« (ebd.) und

»conveys a sense of a bodily disposition, a sensibility, a moral style, and elements of a cultural psychology. [...] As Weber, in *The Protestant Ethic*, sets out to describe the spirit of capitalism, he embarks on an interesting methodological exercise, in which the key elements of the »spirit« of capitalism lie outside its technical or professional expressions and speak to a disposition that is somehow anterior (both logically and historically) to its concrete calculative expressions in nineteenth-century capitalist behavior. [...] If we look at spirit in this way, as a matter of disposition rather than of worldview, it comes closer to an embodied moral sensibility, which precedes action or organization and amounts to a collective psycho-moral disposition.« (Arjun Appadurai 2011:519)

So werden, wie im folgenden Fallbeispiel ethnographisch beschrieben, auch in der brandenburgischen Uckermark Lebensräume mit Yorùbá-Gottheiten ›belebt‹ und erhalten neue Bedeutungen, die in rituellen Handlungen zur seelischen Auflösung kollektiver traumatischer Erstarrung herbeigerufen werden.

7.3.1 ›Pilgerreise‹ zum Frauenkonzentrationslager Ravensbrück, Uckermark

Gemeinsam veranstalten die verschiedenen Anbieter*innen der Naturtherapie ›Nature&Healing‹ (vgl. Kreszmeier/Hufenus 2019), ›Systemische Prozessgestaltung‹ (vgl. Grote 2019), ›Natur und Ritual‹ (vgl. Raunischka 2019), ›Walkout‹ (vgl. Mülle 2019) und andere Naturtherapeut*innen aus anderen Regionen seit 2007 regelmäßig mehrtägige Fachtagungen zu einem bestimmten Naturthema wie Alb-, Wald- und Meeresforen in der Schweiz, Österreich und in Deutschland. Da es unter den religiösen Akteur*innen des *Ilê Axé Oxum Abalô* einige gibt, die sich für solche professionellen Zugänge interessieren oder selbst darin geschult sind, nehmen sie mitunter an diesen Foren teil. Exemplarisch soll hier eine im Oktober 2014 zweitägig durchgeführte Tagung in Lychen bei Fürstenberg in Brandenburg mit einem ritualbegleiteten

Besuch im Konzentrationslager Ravensbrück dienen, an dem ich teilnahm. Um diese gesellschaftspolitische und seelische Erinnerungsarbeit der Shoa zu verdeutlichen, trug dieser Kongress den Titel ›Lebendiges Erinnern. Kraft der Süßen Wasser. Forum & Netzwerk Naturtherapie‹ und wurde im Internet mit folgenden Worten angekündigt:

»Der Großraum Berlin ist ein Ort bestimmender, oft auch tragischer Geschichte, zugleich lebendiger kreativer Sonderraum. Quellen, Flüsse und Seen prägen seine Landschaft. [...] Heute auch Erholungsdestination, geschichtlich traurig geprägt durch das Frauenkonzentrationslager Ravensbrück. Das Forum wird sich dem süßen Wasser als heilendes Element der Naturtherapie zuwenden und sich auch der Frage stellen, wie angemessenes »Gedächtnis« aber auch heilsame lebendige Erneuerung an solchen Orten möglich sein kann.« (2014, Programm zum Forum ›Lebendiges Erinnern‹, Lychen)

Eine Programmbroschüre führt diesen Gedanken einer aktiven Erinnerungskultur ausführlich aus:

»In dem preussischen Dorf Ravensbrück, nahe dem brandenburgischen Luftkurort Fürstenberg, ließ die SS 1939 das größte Frauenkonzentrationslager auf deutschem Gebiet errichten. 1941 wurde ein Männerlager angegliedert. 1942 kam in unmittelbarer Nachbarschaft das so genannte »Jugendschutzlager Uckermark« für junge Frauen und Mädchen hinzu.

In den Jahren 1939 bis 1945 sind etwa 132.000 Frauen und Kinder, 20.000 Männer und 1.000 weibliche Jugendliche als Häftlinge registriert worden. Die nach Ravensbrück Deportierten stammten aus über 40 Nationen, unter ihnen Jüdinnen und Juden sowie Sinti und Roma. Zehntausende wurden ermordet, starben an Hunger, Krankheiten oder durch medizinische Experimente.

Der Impuls, das diesjährige Naturtherapieforum im Landschaftsraum der Süßen Wasser zu veranstalten, ist bei einem Besuch des Frauenkonzentrationslagers Ravensbrück entstanden. Wahrnehmungen und Fragen tauchten dort auf: »Kann hier jemals wieder etwas wachsen? Welche Schritte der Heilung brauchen diese Orte und auch wir als die Erben dieser Geschichte? Welche Art von Gedenkkultur ist nötig, damit in diese äußere und innere Erstarrung aus Grauen und Wahnsinn wieder Zuversicht einsickern und Leben fließen kann?« Entlang des Themas, durch wahrnehmendes Forschen und methodische Elemente wie Aufstellungs-, Biografiearbeit und elementare Naturerfahrung, will das Naturtherapie-Forum 2014 dazu einen kleinen Beitrag leisten.

Wir wenden uns den Süßen Wassern und seinen Landschaftsräumen zu: den Quellen, Bächen, Flüssen, den Seen und Mooren. Wir werden den heilsamen und lebensbejahenden Aspekten in Bezug zu den unterschiedlichen Wasserqualitäten nachgehen, konkrete Einblicke in die Arbeitsweisen der systemischen Naturthera-

pie und Beratung ermöglichen und ein Forum für Austausch, Forschung und aktive Vernetzung eröffnen.» (Programm zum Forum ›Lebendiges Erinnern‹, Lychen)

Im Verlauf der Tagung und in rituellen Einzelhandlungen im ehemaligen Konzentrationslager überschneiden sich Welten, die erst mit der Kenntnis der Bedeutungen von religiösen Terminologien der Umbanda verständlich werden. So ist in diesem Text und bei den Ritualen vor Ort von Quelle, Moor, Süßwasser und Nebel die Rede bzw. wurden diese Naturphänomene durch Gesänge geehrt, welche auf religiöser Ebene den Wassergöttinnen Naná, Obá, Oxum und Euá entsprechen, die metaphorisch auch für das Leben, den Tod und die Übergänge zum Tod stehen. Auch der explizite Verweis auf die Einpferchung und Ermordung von Sinti und Roma im Konzentrationslager Ravensbrück ist im Hinblick auf die Verehrung von spirituellen Entitäten von *Ciganas* und *Ciganos* (»Zigeuner*innen«)⁴¹² in der Umbanda interessant. Auch im Umbanda-Haus ›Casa St. Michael‹ in Köln wird diese Gruppe der spirituellen Entitäten kultiviert und sind zunehmend von Bedeutung, wie ich beim Eröffnungsfest eines Ablegers dieses Hauses in Weimar im Juli 2019 in einem persönlichen Gespräch mit einer religiösen Akteurin in Erfahrung bringen konnte und auf der Homepage dieses Umbanda-Hauses reflektiert wird:

»Die Ciganos repräsentieren die Sinti und Roma. Sie gehören zur Linie der Marien und zu Santa Sara. Sie sind nicht in jedem Haus so stark verankert und vertreten wie in unserem Haus in Deutschland. Wir sind glücklich und dankbar darüber, dass sie uns trotz ihrer schweren Geschichte in Deutschland mit ihrer Anwesenheit beschenken und sich so für die Menschen stark machen.« (Casa St. Michael 2021)

So wie die religiösen Akteur*innen von *Terra Sagrada* explizit von Heilung bzw. heilenden Aspekten in der rituellen Ausführung ihrer Religion sprechen, also durchaus von einem therapeutischen Ansatz, wurde dieser aus Anlass eines Besuchs eines deutschen Konzentrationslagers verfolgt. Es handelt sich dabei um ein Heilanliegen auf kollektiver Ebene, die sowohl durch die religiöse Praxis als auch über naturtherapeutische Aktionen angeregt oder aufgedeckt und thematisiert wird, einer »political spirituality« (Braidotti 2008). So wurde ein Impuls für diesen Beitrag einer Erinnerungskultur und die Suche nach Heilung für die »Erben der Geschichte« (vgl. Programmheft) durch die Lektüre einiger Organisator*innen dieser Tagung von Sabine Bodes Bücher gesetzt, die sich mit der Thematik der ›Kriegskinder‹ und ihren

412 Vgl. zur Bezeichnung und Bedeutung der spirituellen Entitäten der *Ciganas* und *Ciganos* das fünfte Kapitel über Bildlichkeit.

jahrzehntelangen unbewussten kindlichen Kriegstraumata in Deutschland sowie der transgenerationalen Vererbung an die sogenannten ›Kriegsenkel‹ anhand von Gesprächen mit Betroffenen auseinandergesetzt hatte (vgl. Bode 2014, 2004).

Auch die religiöse Akteurin Dorothea Kurteu der *Gira Graz des Ilê Axé Oxum Abalô* interessiert sich in ihren Filmen für diesen erinnerungskulturellen Aspekt, durch die sie sich einerseits mit gesellschaftlichen Themen als auch im Besonderen mit der Präsentation von *Terra Sagrada* durch Film beschäftigt:

»Ganz konkret, diese Arbeiten seit etwa 2013 waren sehr von diesem spirituellen Ruf zur Erinnerung geführt. Zugleich ist das etwas, das mein Leben, vor allem beruflich, schon immer begleitet hat. Schon als junge Frau habe ich fürs Radio Lebensgeschichtliches, Interviews und ähnliches gemacht. Politisch hat mich das Thema Erinnerung, vor allem in Bezug auf die Zeitgeschichte des 20. Jahrhunderts auch schon immer beschäftigt. Diese weitere Form des Erinnerns, das kulturelle Gedächtnis etc., drauf bin ich durch den Kontakt mit Habiba und Cito in ihrer therapeutischen Arbeit, in weiterer Folge als Filha-de-Santo gekommen.

Ich weiß nicht, wie weit ich in den konkreten Bildern dem Erinnern gerecht werden kann – das Augenmerk liegt ja nicht auf dem Filmen der Rituale, sondern mehr dem Erzählen über die Traditionen, ihrer Geschichte und ihrem Wert für die Gegenwart, wie in den Audio Features z. B., die kommen ja ganz ohne Bilder aus. Aber darüber zu erzählen, welchen tiefen Wert lebendiges Erinnern von ganz Altem haben kann, das ist mir ein großes Anliegen.« (Dorothea Kurteu, Filha-de-Santo und Cambona der Gira Graz von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Skype-Chat Berlin-Graz, 18.8.2017)

Diese dreitägige Tagung 2014 im Seminar- und Tagungsort Schlüßhof in der Uckermark beinhaltete Gespräche in unterschiedlichen Formaten, in kleinen Gruppen oder im Plenum mit der Journalistin, Sozialwissenschaftlerin und Moderatorin Farah Lenser, die neben Astrid Kreszmeier, Peter Hufenus, Kathrin Raunitschka und Saskia Leissner zum Organisationsteam dieser Tagung gehörte (vgl. Lenser 2019). Darüber hinaus gab es Lagerfeuer, Aufstellungen in einem am See gelegenen Pavillon, Workshops und Ausflüge in die Natur wie u. a. einer Paddeltour auf dem großen Lychensee. Alle Aktivitäten behandelten die Thematik von kollektivem Trauma und der innewohnenden Struktur des Speichergedächtnisses, das über den gemeinsamen Dialog in der Form einer aktiven Erinnerung wieder ins Bewusstsein gerufen werden sollte. In diesem Prozess sind nicht nur die gemeinsam geteilten Wahrnehmungen von Bedeutung gewesen, sondern auch die vielfältigen individuellen Familienerzählungen, denen durch Aufstellungen ein seelischer Raum geöffnet worden ist. Der Ansatz war stets, der seelischen, »äußere[n] und inneren Erstarrung aus Grauen und Wahnsinn« (vgl. Programmheft) zu begegnen,

um durch das Betrachten innerer Gefühle eine Transformation zu bewirken, die eine generationsübergreifende Verantwortung nach sich zieht. Eine ›lebendige Erinnerungskultur‹ sollte Raum schaffen für neues Vertrauen und Zuversicht in die Zukunft. So wurden auch im wackligen Boot auf dem See Gedanken und Gefühle in kleinen Gruppen assoziativ und persönlich miteinander geteilt. Ein Workshop von Kathrin Djamila Raunitschka, eine der ersten Umbandistinnen des *Ilê Axé Oxum Abalô* in Berlin, leitete einen Workshop mit dem Titel ›In der Tiefe verborgen‹ an, in der sie Moore und Sümpfe als Naturräume, aber auch als innere und verborgene Selbstspiegelungen im Menschen thematisiert.

»Moore und Sümpfe sind Naturräume, vor denen wir uns als Menschen eher in Acht nehmen sollten – sie sind zu unberechenbar und könnten gefährlich sein. Wir könnten verschlungen werden, uns verirren, den Boden unter den Füßen verlieren. In unseren Breiten wurden Moore oftmals trocken gelegt. Dieser Workshop ist ein Experiment. Wir werden uns diesem besonderen Raum annähern, ein Abenteuer wagen und erforschen, was sich vielleicht in unseren Tiefen verborgen hält, entdeckt, ausgelotet und gewandelt werden möchte.« (Kathrin Djamila Raunitschka 2014, Programm zum Forum ›Lebendiges Erinnern‹, Lychen)

Naná als die *Orixá*, dessen Wesen vom Moor bestimmt ist, in dem sie lebt, regiert im religiösen Verständnis auch über den Tod und ist für die Regeneration zuständig.

Im Anschluss an eine gedankliche Vorbereitung, lief und fuhr die ganze Gruppe von rund 40 Partizierenden dieser Naturtherapie-Tagung zum 12km entfernten Konzentrationslager Ravensbrück. Dieser Weg wurde im Programmheft ideell als eine ›Pilgerreise zum Lagergelände Uckermark‹ unternommen.

Auf dem Gelände des KZs ergab es sich, dass ein Wasser-Ritual mit Gesängen der Umbanda durchgeführt wurde, für das die verschiedenen Wasserqualitäten der *Orixás* besungen wurden.

»Lebenswasser

Das Lager Ravensbrück zeigt sich als Ort der Austrocknung, der Öde, der Erstarrung. Dort fehlt es an Wasser, es fehlt an Trost, es fehlt an Leben.

Wir wagen einen Besuch. Wir wagen ein Dortsein, wir wagen ein Hinschauen, ein Hinhören und Auftauchen lassen. Und wir werden Wasser bringen in tönernen Schalen und der Erde schenken. Der Erde dort und der Erde in uns. Dem Leben dort und dem Leben in uns. Eine alte Geste magischer Verbundenheit.« (Astrid Habiba Kreszmeier 2014, Programm zum Forum ›Lebendiges Erinnern‹, Lychen)



Programm

Sonntag, 5. Oktober 2014

9:00 Uhr «Pilgerreise»

Lagergelände Uckermark Djamilia Raunitschka

Am Morgen werden wir aufbrechen – es sind 12 km bis Ravensbrück – trügerisch idyllisch gelegen am See und an der Havel inmitten von hügeligen Laub- und Kiefernwäldern. Wir werden uns mit Kanus und zu Fuß auf den Weg machen und uns dort für einen Abschluss auf dem ehemaligen Lagergelände Uckermark unweit der Gedenkstätte des Frauenkonzentrationslagers Ravensbrück treffen.

Es soll ein Baum gepflanzt werden und ein Feuer wird brennen.

14:00 Uhr «Lebewohl»

Abschied und Rückfahrt nach Lychen

Abb. 73 Ausschnitte aus dem Programm des Forums ›Lebendiges Erinnern‹ in Lychen, Brandenburg, Oktober 2014

Habiba Kreszmeier ist auf dieser Tagung nicht in ihrer Funktion als *Mãe-de-Santo* vom *Ilê Axé Oxum Abalô*, sondern in ihrer beruflichen Rolle als Naturtherapeutin mit einem kollektivtherapeutischen Anliegen aufgetreten. Dennoch waren unter den Teilnehmer*innen viele Umbandist*innen, die die portugiesischsprachigen sakralen Umbanda-Lieder zu singen vermochten.

»Für mich fühlte sich alles distanziert an, völlig leer. Ich sah die anderen Bezüge zu Gräbern, Inschriften und der Stimmung aufnehmen, während ich wie erstarrt durch dieses fürchterliche KZ stolperte und nur endlose Leere empfand. Es sind endlos lange Wege aus hellem Kies gewesen, das Laufen war träge und schwer.

Als wir im Kreis Lieder sangen, erkannte ich eines von Euá, das brach die Mauern aus Schweigen. Ich sang mit und weinte, spürte die unruhigen, doch mich beruhigenden Seelen der Toten. Ich weinte und weinte.« (Ethnographische Vignette anhand einer retrospektiven Feldnotiz, ISdS, Berlin, 14.8.2018)

Diese Situation im KZ Ravensbrück, das gleichzeitig ein großer Friedhof ohne genau lokalisierbare Gräben ist, in der ich mich auf die Stille und Abwesenheit der Toten und der Trauer einließ, erinnerte mich an die vielen anderen Besuche als Jugendliche in nationalsozialistische Vernichtungslager. Damals konnte ich nicht weinen, das Erlebte nicht wirklich verarbeiten. Diese Problematik der gefühlsmäßigen Abwesenheit zeigt sich auch in Ausstellungen, die in Gedenkstätten an historischen Orten nationalsozialistischer Verbrechen bestehen. Mittels einer sinnlichen Ethnographie an Tatorten thematisiert sie Sarah Kleinmann (vgl. Kleinmann 2014:179).

»Während diese Ausstellungen durch Besuchende vor allem sehend rezipiert werden, zeigen sie zugleich eine abwesende, nicht unmittelbar sichtbare Vergangenheit der Verbrechen an. Diese Verbrechen scheinen in ihrer Intensität und Dimension zudem häufig »unvorstellbar«. Können sie doch erzeugt werden, so sind bestimmte Bilder im Kopf schwer aushaltbar. [...] Als Tatorte erschließen sie sich uns nur bedingt »von sich aus.« (Sarah Kleinmann 2014:179f.)

Dieser Ansatz einer Erinnerungskultur, die sich auf den Weg der Naturerfahrung begibt, ist ein ganzheitlicher Ansatz, der sich in Deutschland von ausschließlich gesellschaftspolitischen Betrachtungsweisen unterscheidet, indem er ein systemisches Denken mit einschließt, das die Natur und die Involviertheit des Menschen in ihren komplexen Abhängigkeiten und Interaktionen erfassen möchte. Dabei wird der Versuch unternommen, ein gänzlich negativ besetztes und mit Schuld und Scham verbundenes Thema zwar kritisch zu betrachten, aber aus der Negativität in eine Greifbarkeit und damit verhandelbar zu machen, in etwas Lebensaffirmatives zu verwandeln. Rosi Braidotti beschreibt

diese Reflexion als das Zusammenfügen von Kritik und Bejahung als eine »post-secular predicament stands for a vision of consciousness that links critique to affirmation, instead of negativity, and that it shows traces of residual spirituality« (Rosi Braidotti 2008:2). Meiner Einschätzung nach kann es nicht um eine Erinnerungspraxis der Versöhnung gehen, wo es wegen des Ausmaßes an unmenschlichen Gräueltaten und Morden keine geben kann. »Am schwersten wiegt hierbei die Abwesenheit der Menschen. Dass die Kennzeichnung eines Tatorts niemanden das Leben zurück gibt, dass also nichts wieder gut zu machen ist, muss anerkannte Voraussetzung erinnerungskultureller Bemühungen sein.« (Kleinmann 2014:181). Viel eher geht es um eine Möglichkeit, eine Erinnerung emotional zugänglich und »lebendig« zu machen und also nicht zu vermeiden, ohne die Erinnerung zu blockieren oder gar das Leid zu leugnen.

Diese als »Pilgerreise« angekündigte Wanderung in ein nationalsozialistisches KZ steht exemplarisch für eine »Inkorporation« bzw. einen affektiven Zugang hin zur Annahme von Erinnerung als Lösung aus der seelischen Erstarrung dieses kollektiven Traumas. Astrid Habiba Kreszmeier verwendet dafür die Beschreibung einer »Erinnerung als Solidarität« (Virtueller Austausch von Kreszmeier mit Scharf da Silva, Stein-Berlin, 3.12.2018). Mir scheint, dass dies im Sinne von Rosi Braidottis verwendeten Begriff des »Ontologischen Pazifismus« steht:

»Wenn Denken bedeutet, in der Welt gemeinsam mit anderen zu handeln, dann müssen wir das ethische Subjekt auch in der Welt als relational, nomadisch und in die Welt hinein gerichtet begreifen. Den Schwerpunkt auf Immanenz zu setzen bedeutet, dass die zeitgenössischen Subjekte jener Bedingung immanent, beziehungsweise mit ihr verbunden sind, zu der sie sich gleichzeitig auch kritisch verhalten. [...]

Dass dieses technisch vermittelte, global vernetzte und doch innerlich zerborstene Subjekt trotz allem auch körperlich, eingebettet und relational ist, führt zu etwas, das ich Ontologischen Pazifismus nenne: ein Pazifismus, der auf dem Vertrauen in unsere gemeinsam geteilte Intimität mit der Welt beruht, das heißt in unser Wissen über sie und unsere gelebte Erfahrung mit ihr. Das meine ich mit Immanenz.« (Rosi Braidotti 2018:11f.)

7.3.2 Kolonialismus: Verkörperte Bewusstwerdung

Gerade weil die politischen nationalen Diskussionen in der Schweiz, in Österreich und in Deutschland zur Verarbeitung der eigenen Geschichte sehr unterschiedlich sind, ist der Versuch dieser spirituellen Gemeinschaft von *Terra Sagrada*, länderübergreifend Ansätze zur postkolonialen Thematisierung und Lösung zu finden, bemerkenswert.

»Sie rufen in Erinnerung, dass die koloniale Vergangenheit noch heute ihren langen Schatten nicht nur auf die sogenannten Postkolonien Asiens, Afrikas und Lateinamerikas, sondern auch auf Europa und Nordamerika wirft. Postkoloniale Ansätze versuchen, uns für die nach wie vor ungebrochene Wirkungsmacht und Prägekraft kolonialer Denkmuster und Kategorien im Alltag wie in den institutionalisierten Wissensordnungen zu sensibilisieren – und dies sowohl im »Westen« als auch im »Rest« der Welt.« (Shalini Randeria 2012:8)

Die religiöse Akteurin Dorothea Kurteu der *Gira* Graz des *Ilê Axé Oxum Abalô* ist sich dieser alltäglich verankerten und historisch tradierten Wissensordnungen bewusst, indem sie sagt:

»Es braucht eben auch Zeit und vielerlei aufrichtige Handlungen, die in dieses Trauma (das ja andauert!) der Unterdrückung und Ausbeutung von Menschengruppen »Heilung« bringt. Wenn unser Casa sich da authentisch zeigt und in Dialog geht, kann das ein kleiner, aber wertvoller Beitrag sein.« (Dorothea Kurteu, Filha-de-Santo und Cambona der Gira Graz von Terra Sagrada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Skype-Chat Berlin-Graz, 18.8.2017)

So haben zum Beispiel, ausgehend von ihrer religiösen Praxis in der Umbanda, die religiösen Akteur*innen der *Gira* Bern von *Terra Sagrada* an einer Stadtführung der Initiative ›Cooperaxion‹ (vgl. Cooperaxion 2019), einer international tätigen Stiftung für nachhaltige Entwicklung und interkulturellen Austausch, teilgenommen. Dieser Stadtrundgang mit dem Titel und Inhalt »Auf den Spuren des Kolonialismus« stand im Zusammenhang mit der Ausstellung »Auf den Spuren schwarzer Geschäfte. Eine Ausstellung von Cooperaxion zu Dreieckshandel, Sklaverei und helvetischen Verstrickungen« und ging dem Sklavenhandel in Bern nach, der bislang tabuisiert und nicht erinnert wurde und die massive finanzielle Beteiligung der Berner Adligen am Sklavenhandel thematisierte. Der religiöse Akteur Christian Mülle der *Gira* Bern von *Terra Sagrada* reflektiert diesen Spaziergang durch seine Stadt im internen Blog des *Ilê Axé Oxum Abalô*⁴¹³:

»Je länger wir unterwegs waren, desto sinnvoller erschien unsere Arbeit als Terra Sagrada und als Gira Bern. Hier und jetzt. Es schien, als ob die Entitäten auch in den Dialog einfließen. Es kamen Erinnerungen an Aussagen von Vo Andana (die Preta Velha von Kekeré Karin) [...] in den Raum. [...] Was will die Stadt

413 Ich danke Christian Mülle für die Erlaubnis, seinen für die interne Gemeinschaft gemeinten Post hier zitieren zu dürfen.

Bern von uns als Gira? Was ist der Beitrag, den wir hier zur Wirkung bringen können? [...]

Zum Thema »Mythos Kolonialismus« habe ich bei Andreas Webers »Indigenität« folgendes gefunden: »Kolonialisierung bedeutet letztlich, die eigene Zugehörigkeit zu einem fruchtbaren Ganzen zu zerstören, das jedes Wesen nährt und von jedem Wesen einen Beitrag erwartet Um diese Kolonialisierung aufzudecken, ist es unabdingbar, denen, die von ihr zum Schweigen gebracht wurden, ihre Stimme wiederzugeben.« (Christian Mülle, Interner Blog von Terra Sagrada, 2.6.2019)

Es ist die Präsenz der spirituellen Entitäten der *Caboclas* und *Caboclos* wie der *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos*, die im Ritual sprechen und denen auf der religiösen Ebene eine Stimme zurück gegeben wird. Auch die religiöse Akteurin Bettina Grote der *Gira* Berlin des *Ilê Axé Oxum Abalô* bekräftigt diese Aktualität:

»Ich glaube, dass unsere Arbeit in der Terra Sagrada eindeutig anschließt an diese Entitätenlinien von Pretos Velhos und Caboclos, die [...] eine Geschichte haben, die einen Boden in Afrika haben und die eine Geschichte haben mit einem Boden in der indianischen Bevölkerung, das ist [...] im Terreiro eindeutig der Kontext. Wir rufen diese Linien. [...] Und sie zeigen sich.« (Bettina Grote, Kekeê und Filha-de-Santo borilada, im Interview mit Inga Scharf da Silva, Berlin, 2016)

Die Akteur*innenperspektive spiegelt sich auch in einem Post der religiösen Akteurin Charlotte Betula/anonymisiert im internen Blog⁴¹⁴ von *Terra Sagrada* mit dem Titel »Uralte Trauer teilen« wieder, indem sie von ihrer Lektüre des Buches ›Herr der Finsternis‹ von Robert Silverberg und ihrer eigenen Empfindungen erzählt.

»Gerade landete der Protagonist darin um ca. 1600 auf der Insel São Tomé und beobachtet dort den Sklavenhandel. Ich reagierte aus einer tiefen inneren Schicht meines Wesens, als ich die Augen schloss, kam meine Preta Velha zu mir mit ihren uralten Tränen und stummen Schreien und gleichzeitig auch mit ihrer festwurzelnden wissenden Kraft aus Feuer und Erde. Noch immer bin ich ganz erschüttert (Nein, ich erfahre davon nicht zum ersten Mal). [...]

›Das ganze Dorf ist leer. Wo sind all meine Lieben? Wohin sind sie gegangen? Ich frage den Himmel. Ich frage die Vögel da oben. ich frage die blauen Berge. Ich frage die Sterne. Ich frage den Boden. Sie sind weit gelaufen. Wohin? Ich kann ihre Flüsse nicht hören. Nur der Wind klagt und die Erde ist trocken und tief.

⁴¹⁴ Charlotte Betula/anonymisiert gab mir freundlicherweise ihre persönliche Erlaubnis, diesen Post eines internen Blogs für meine Doktorarbeit zu verwenden.

Ich lausche ganz tief in den Boden. Und da ist alles wie immer. Als hätte es mein Volk nie gegeben.« (Charlotte Betula/anonymisiert, Post im internen Blog vom Ilê Axé Oxum Abalô, 12.5.2018)

Die Religion dient den religiösen Akteur*innen durch die Thematisierung von Sklaverei und Kolonialismus in ihrer immateriellen Welt (*Pretas Velhas/Pretos Velhos* und *Caboclas/Caboclos*) als ein Katalysator zum Hinterfragen von kulturellen Selbstverständlichkeiten, die europäische Kolonialzeit als abgeschlossen zu halten und bestärkt sie in der Entwicklung eines postkolonialen Denkens.



Abb. 74 *Weisheit | Oxalá Lejugbe*, 2018,
Inga Scharf da Silva, Öl auf Leinwand, 80×100 cm

8 Oxalá | Schlussbetrachtung und Ausblick

In meiner über fünf Jahre durchgeführten ethnologischen Feldforschung (2014–2019) in dem religiösen Feld der Umbanda im deutschsprachigen Europa, das mir schon seit neun Jahren vertraut war und in dem ich mich als religiöse Akteurin bewegt habe, ist das Anliegen von ›Heilung‹ zentral. Indem ich mich in diesem Feld auf meine (Sinnes-) Wahrnehmungen und Beobachtungen konzentriert habe, ist mir im Prozess meiner empirischen Forschung klar geworden, dass der Umgang bzw. die ›Bearbeitung‹ (um damit ein emisches Wort zu verwenden) von kollektiven Traumata in dieser Religion von Bedeutung ist. Im Eintauchen in diese Lebenswirklichkeit mittels der ›Grounded Theory‹ hat mich das Feld gelehrt, Theorie zu entdecken. So deute ich, indem ich die Medialität, Wahrnehmung und Erinnerung von Bildern, Menschen und durch ihre Sinne und in ihren Körpern in der vorliegenden Arbeit analysiert habe, die spirituellen Entitäten der *Caboclas* und *Caboclos* als Wesen von indigenen Ahn*innen Amerikas sowie der *Pretos Velhos* und *Pretos Velhos* als Geistwesen von versklavten Afrikaner*innen aus der brasilianischen Kolonialzeit in ihren Verkörperungen von mehr als menschlichem Bewusstsein als Erinnerung von Völkermord, Zerstörung und Unterdrückung der indigenen Bevölkerung Südamerikas und der versklavten Afrikaner*innen im Namen des europäischen Kolonialismus. Durch die Inkorporationen im umbandistischen Ritual, ihrer Präsenz, ihren Gesprächen und ihrer Verinnerlichung in den Medien gedenken sie durch ihre Erzählungen an das kollektive Trauma.

In den Verkörperungen geht es nicht um eine Inszenierung von Leid und persönlich ausgetragenen Dramen zwischen Opfern und Täter*innen von kollektiven Traumata, wie es aufgrund der spirituellen Entitäten als personifizierte Ahnenkräfte zu vermuten wäre, sondern indem der Erinnerung an die positiv und lebendig empfundene Anwesenheit der Entrechteten und Ermordeten ein Raum geöffnet wird. Es ist deren Ausdruck von Liebe, Güte und Kraft, der eine Transformation herbeiführt. Dabei ist für mich die Inklusion von Leid in ein sonst positiv angesehenes Leben passend, wie es Rosi Braidotti in ihrer

›Politik der Affirmation‹ formuliert und damit den Prozess der Subjektbildung von der Negativität löst und ihn mit ›affirmierter Andersheit‹ verknüpft und als eine geteilte Praxis versteht. Ich meine, dass mit dieser bejahten Alterität die geteilte religiöse Praxis von Eingesessenen und Migrant*innen der Umbanda im mitteleuropäischen Raum gemeint sein kann.

Einerseits deute ich die materielle Kultur der Umbanda in Brasilien, die sich u. a. in den Altarfiguren manifestiert, als subtile Anerkennung der religiösen Akteur*innen ihrer Repräsentation von kollektivem Trauma. Indem die stereotypisierten Altarfiguren, die als »Indianer*innen« und »Sklavinnen und Sklaven« die brasilianischen spirituellen Entitäten indigener und afrikanischer Herkunft darstellen, mit in die sakralen Räume der religiösen Häuser integriert werden, nehmen die religiösen Akteur*innen indirekt die ihnen innewohnende Erstarrung als Aufgabe an und führen sie, so meine These, in der spirituellen Praxis durch die lebendigen Verkörperungen aus ihrer Unbeweglichkeit und aus dem Verdrängten wieder ins Bewusstsein zurück. Diese Sichtbarmachung und gleichzeitige Lösung der blockierten Gefühle in den Körpern der menschlichen Medien im rituellen Raum bewirkt die Erinnerung eines von der brasilianischen Gesellschaft verdrängten und nicht verbalisierten kollektiven Traumas des Genozids an den brasilianischen Indigenen und der Gewaltherrschaft der Sklaverei.

Andererseits analysiere ich die umbandistischen Trancezustände als lebendige Archive an emotionalen Wissensbeständen der Erfahrung auch in der Umbanda im deutschsprachigen Europa, dessen Erinnerungen an die Oberfläche kommen und neu erfahrbar werden. Die Personifizierungen der spirituellen Entitäten, wie sie in der brasilianischen Vorstellungswelt teilweise als ›Espíritos‹ (Geister) der eigenen Vorfahr*innen erfahren und verstanden werden, fallen im deutschsprachigen Europa unter Umständen weg. Da die spirituellen Entitäten in der Diaspora nicht nur von brasilianischen, sondern auch von mitteleuropäischen Umbandist*innen verehrt und durch rituelle Trance verkörpert werden, werden sie in der Gemeinschaft des *Ilê Axé Oxum Abalô* als eine Art ›Ahnenfeld‹ einer weit entfernten religiösen Dimension aufgefasst. So nimmt die religiöse Praxis für die brasilianischen Akteur*innen der Umbanda eine mehr verwandtschaftliche Ebene ein, während sie für die europäischen Akteur*innen eine als subjektiv empfundene und mit der Natur verbundene Ebene einnimmt. Die Religion kann im Prozess einer spirituellen Entwicklung der umbandistischen Medien, wie ich es durch meine empirische Forschung offenlege und durch meine kollaborative Forschung untermauern kann, als Katalysator zur Bewusstwerdung des kollektiven Traumas des Kolonialismus angesehen werden. So ist die Weitergabe immateriellen Kulturerbes in der globalisierten Welt bei den afrobrasilianischen Religionen nicht an Orte oder Objekte gebunden, sondern wird vor allem in den Menschen selbst bewahrt und tradiert.

Meine These ist, dass diese ermordeten, entrechteten und im kollektiven Gedächtnis vergessenen Bevölkerungsgruppen auch in der transatlantischen sakralen Globalisierung im europäischen Raum als spirituelle Entitäten von *Caboclas* und *Caboclos* sowie *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos* durch Trance in personalen Medien erscheinen, um an ihr Leid zu erinnern und zu einer Transformation mittels eines dekolonialisierten Denkens in Europa beizutragen.

Unerwartet in meiner ethnologischen Feldforschung im *Ilê Axé Oxum Abalô* waren für mich die Einsichten, die ich durch meine eigenleibliche und multisensorische Forschung im Sinne des ›Living Fieldwork‹ erfuhr, also eine Beobachtung von mir selbst im Wechsel von Sichtweisen und Positionen sowohl als Wissenschaftlerin als auch als religiöse Akteurin im Moment der religiösen Trance. Da die umbandistische Trance sich als eine Semi-Trance erwies, war dies ein möglicher Zugang zu religiösem Wissen. So habe ich auf einer gemeinsam mit anderen religiösen Akteur*innen unternommenen Reise nach Brasilien die Personifizierungen und den Gebrauch des Brasilianischen Portugiesisch der spirituellen Dimension erfahren, als auch die sanfte Loslösung dieser fest bestimmten Wesenhaftigkeit der immateriellen Welt im mitteleuropäischen Kontext. Hierzulande habe ich den Dialog mit dem Heiligen in der rituellen Trance als eine Beseelung und ein Hindurchströmen von Energie erfahren.

Diese ontologischen Unterschiede in der Wahrnehmung der in der Umbanda gepflegten und geliebten spirituellen Entitäten, die sowohl als ›Geister‹, ›Wesen‹, ›spirituelle Entitäten‹ als auch als ›Ahnen- oder Seelenschichten‹ oder ›Ganzheitswesen‹ beschrieben werden, beziehen sich auf das gleiche religiöse Feld und unterscheiden sich in den jeweiligen kulturellen Kontexten und den in ihnen handelnden und Sinn gebenden religiösen Akteur*innen im Austausch mit den immateriellen Welten. So ist es mir ein Anliegen, die Imaginationen religiöser, spiritueller, weltlicher und wissenschaftlicher Natur im Plural klar zu kennzeichnen und als Zugänge zu diesem Forschungsfeld offen zu lassen und nicht in ein monolithisches Denken, das nur eine einzige Möglichkeit bestehen lässt, zu pressen. Ich nehme die *Caboclas* und *Caboclos*, *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos* und *Pombagiras* und *Exús* als ontologische ›Tatsachen‹ wahr und schätze sie in ihrer Pluralität. Diese Vielschichtigkeit kann auch um Deutungsmöglichkeiten aus dem künstlerischen und wissenschaftlichen Spektrum erweitert werden und stellt für mich keinen Widerspruch zu einem religiösen Denken dar, sondern erweist sich als eine Erweiterung des geistigen Horizonts.

Die von mir erforschte Umbanda wird sowohl in Brasilien, als auch im deutschsprachigen Europa einerseits über Reisen, Wege, Wissensflüsse und andererseits über Verortung, Sesshaftwerdung, Bodenständigkeit und Einkehr gespeist und schöpft aus Archiven der Geschichte, die über Trance in personalen Medien vermittelt werden. So kann ich aus meiner Forschung

schlussfolgern, dass auch die Wissensproduktion und transkulturelle Weitergabe von Kenntnissen in der ›Sakralen Globalisierung‹ der Umbanda im deutschsprachigen Europa ähnlich wie der von den religiösen Akteur*innen so benannte ›Lernweg‹ über die Praxis funktioniert. Diese Praxis wird als immer wieder neue Konstruktion von Wissen durch religiöse Erfahrungen in der Begegnung der personalen Medien mit spirituellen Entitäten über den Weg der Trance und der Sprache, dem Dialog mit brasilianischen Akteur*innen über Reisen nach Brasilien und der Lektüre ethnologischer oder religionswissenschaftlicher Art (oder auch im direkten Austausch mit Ethnolog*innen wie mir) hergestellt. Die Vermittlung von Wissen in der Umbanda folgt keiner Doktrin, keiner Organisation und keinem heiligen Buch, sondern wird über ein Netzwerk von Personen und Gruppen immer wieder erneuert, weiter erzählt und neu konstruiert.

Auf der Basis einer ethnographischen ›dichten Beschreibung‹ möchte ich die Gedanken der vorliegenden Forschung in drei Argumentationsstränge unterteilen und zusammenfassen: Erstens – mit dem Argument der ›Gesellschaftlichen Transformation durch symbolische Umdeutung‹ – die Grundlagen eines gesellschaftlichen Zusammenlebens, die Überlegungen zur Verflechtung von Geschichte, Gesellschaft und Religion behandeln. Zweitens mit dem Argument der ›Inkorporation als Metapher‹ – die Praxen, die eine Bewusstwerdung und Integration tiefer liegender Motivationen wie Erinnerungen, kulturelles Gedächtnis, Mythos, die Lücken der Archive sowie dem seelischen Umgang mit kollektiven Traumata befördern können. Und drittens – mit dem Argument der ›Dekolonialisierung des Denkens‹ – meine These der Veränderung einer europäischen Haltung in überfälligen Kategorien des Kolonialismus über die religiöse Praxis in der Umbanda hin zu einem dekolonialisierten Bewusstsein. Das Bedürfnis von Heilung findet sich in diesem Anliegen einer Transformation des Denkens, der sich im dekolonialisierenden Wandel der Weltanschauung offenbaren kann. Dies ist meine Hoffnung, meine Vermutung und mein Metablick.

8.1 Gesellschaftliche Transformation durch symbolische Umdeutung

Die symbolische Umwertung von Zuschreibungen der stereotypisierten und dadurch »marginalisierten« Bevölkerungsgruppen durch die religiöse Praxis in eine positive Aufwertung, die Patrícia Birman als Wesenszug für die Umbanda in Brasilien erkannt hat, zeigt sich auch in anderen Aspekten dieser Religion. So ist die bewusste Betonung der religiösen Transformation in der Umbanda nicht nur in der Beschreibung der umbandistischen spirituellen Entitäten, sondern auch in ihrer Geschichte angelegt, so u. a. im Narrativ ihrer Entste-

hung in Rio de Janeiro im Jahr 1908 mittels eines Konflikts in spiritistischen Gruppen nach Allan Kardec über den Schöpfungsmythos des mythischen Vorfahren *Caboclo* Sete Encruzilhadas. Der Fokus dieser Erzählung wurde auf die Abgrenzung der neuen Religion Umbanda gegenüber dem Kardezismus als einer Religion der Mittelschicht gelegt, aus der sie entstanden sein soll. Obwohl dieser Mythos von einem harmonischen Zusammenkommen unterschiedlichster kultureller und religiöser Elemente handelt und damit eine ideelle Vorstellung einer Gesellschaft und einer eigenen »Religion des Volkes« entwirft, ist dennoch der Konflikt und der Versuch einer spirituellen Transformation dieses Konflikts zentral.

Die Ausformulierung des brasilianischen Schöpfungsmythos der Umbanda sowie dessen oraler Überlieferung korrespondiert mit dem Denken seiner Zeit des Entstehens einer kritischen brasilianischen Moderne. Diese neu definierte Moderne durch die Intellektuellen und Künstler*innen Brasiliens schließt zwar an der Idee einer Befreiung von alten Modellen an und verleibt sich den Begriff der Moderne ein, aber nur, um sich gleichzeitig gegen eine weltweite Monokultur zu wenden und sich damit gegen ein kolonialistisches (also angepasstes) Denken zu positionieren. Dieses freie Auswählen einzelner Elemente ist ambivalent und im eigentlichen Sinne unmöglich – weil sie ja den Kern der globalen Vereinheitlichung von Kultur im Singular im Begriff und der Idee der Moderne trifft – aber genau dies ist der Gegenentwurf.

Darin ist – durch das ›Manifesto Antropófago‹ de Andrades ausformuliert – in der Entdeckung ›einer eigenen brasilianischen Identität auch die bewusste Integration von Religionen und die sonst abgelehnten ›Traditionen‹ gegeben, indem sie gewissermaßen symbolisch ›umarmt‹, ›aufgefressen‹ und einverleibt werden und so zu einer pluralen, religiösen Landschaft in Brasilien beigetragen haben. In dem poetischen Ausruf des ›Tupi or not Tupi, that is the question‹ von Oswald de Andrade in Anlehnung an Shakespeare wird auch der Wunsch ausgesprochen, indigenes Wissen der Tupí zu bewahren und zu transformieren. Ich verstehe diese Deutung als situativ und nicht als logische Schlussfolgerung, da die religiösen Akteur*innen der Umbanda ebenso gut auch konservativ und den Status-Quo einer kolonialistischen Gesellschaft zementierend hätten reagieren können.

Die koloniale Geschichte Brasiliens auch für die Diskussion der transatlantisch gewanderten Umbanda als Folge der sakralen Globalisierung im deutschsprachigen Europa heranzuziehen, geht über ein historisches Interesse hinaus. Gerade eine Religion wie die Umbanda, in der es um als ›exotisch‹ und ›fremd‹ markierte Tranceerfahrungen geht, ist von Bedeutung. Diese wandernden Religionen sollten auch in den Diskursen der zeitgenössischen Wissenschaften nicht mehr als ›fremd‹ betrachtet werden, sondern als konstruktiver Teil eines sich wandelnden Europas. Gerade der säkulare Anspruch des Respekts vor vielfältigen Sichtweisen auf die Welt ist in der umbandisti-

schen Religionspraxis integriert. So geht ein religiöses Bewusstsein in der Außenschau mit einem säkularen Blick einher oder auch im Umkehrschluss, in den Worten von Oswald de Andrade, mit einem »tiefen Atheismus, um zu einer Vorstellung von Gott zu gelangen«.

Es ist auch die Erfahrung vom Heiligen, was eine Bewusstseinsänderung der religiösen Akteur*innen im Angesicht von sensorischen und körperlichen Abweichungen von der Normalität herbeiführt. Indem die eigenen verehrten spirituellen Entitäten der *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos* häufig blind oder schwerhörig sind (weil sie als alt erachtet werden), erfahren die Medien ihre körperlichen Alteritätserfahrungen am eigenen Leib und lernen sie zu achten und als neuartige Erfahrungen zu schätzen statt als Mangel oder Unfähigkeit zu bewerten.

Das ›Behindert-werden‹ ist in die Mythologie der *Orixás* gleich zu Beginn der Schöpfung mit eingeschrieben und wird als konstitutiver Bestandteil der Welterfahrung verstanden statt, wie es in der westlichen Welt üblich ist, ausgesperrt und verleumdet zu werden. Dies kann einen Weg von Bevormundung, Stereotypisierung und Zuschreibungen hin zur Mündigkeit und einer Zusage zur Pluralität bedeuten. Das Weltverständnis in der Umbanda ist, wie es Leonardo Boff ausdrückt, eine Welt der Pluralität bzw., in den Worten von *Mãe Habiba*, das »Aushalten der Unterschiede«.

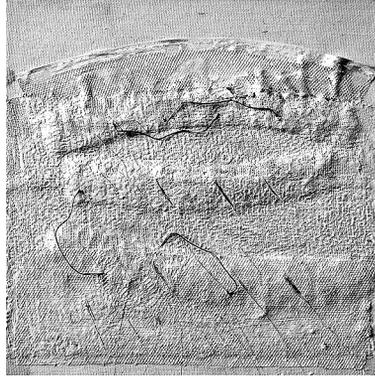


Abb. 75 *Schmerz* | Oxalá, 2012, Inga Scharf da Silva, Mixed Media, 20 × 20 cm

Oxalá schafft behinderte Menschen und wird über die Welt verstreut

Oxalá (auch Obatalá, Orixanlá, Oxaguiá, Ajaguná, Oxalufá) ist der Vater aller *Orixás*, wie es im Mythos ›Obatalá cria o homem‹⁴¹⁵ (vgl. Prandi 2001:503–506) berichtet wird. Bevor es die Erde gab, existierte nur das Firmament namens Olorum und der Ozean namens Olocum. Doch am Tag der Schöpfung vergaß Oxalá, Exú seine Opfertgaben zu bringen, so dass dieser sich rächte, indem er Oxalá sehr durstig

415 Obatalá erschafft den Menschen

machte. Er trank viel, viel Palmwein und schlief darüber ein. Also musste jemand anderes die Erde erschaffen, wozu ein fünf fingriges Huhn Erde über das Urwasser kratzte und verteilte. So entstand die erste Stadt mit dem Namen Ifé. Später, als Oxalá wieder aufwachte, erschuf er die Menschen aus Lehm. Doch im Mythos ›Oxalá é proibido de consumir sal‹⁴¹⁶ (vgl. Prandi 2001:512) verweigerte Oxalá wieder sein Opfer an Exú, der ihn daraufhin nachts mit Salz bestreute. »Na manhã seguinte Oxalá despertou corcunda. Desde então tornou-se protetor de corcundas, dos albinos e toda sorte de ajeijados.«⁴¹⁷ (ebd.). Obwohl es sich dabei um zwei verschiedenen Mythen handelt, werden sie vom *Povo-de-Santo* (und auch Teju Cole) in einem Zug erzählt, um die Geschichte der Erschaffung von behinderten Menschen ganz am Anfang der Schöpfung zu thematisieren. So werden Menschen mit körperlichem Gebrechen oder fehlenden Sinnen wie blinde, gehörlose oder schwerhörige Menschen in den afrobrasilianischen Religionen von Oxalá beschützt. Wer sich gegen sie vergeht oder sie beleidigt und diskriminiert, wendet sich auch gegen Oxalá und die Religion.

Das Weiß ist Oxalás Farbe und wird in den afrobrasilianischen Religionen von den Gläubigen zu den Ritualen und freitags, dem Oxalá geweihten Tag, getragen. Gegrüßt wird er mit ›Oxalá Babá!«. In der griechischen Mythologie könnte er Zeus sein. Die Persönlichkeit von Oxalá und die ihm zugesprochenen Menschen zeichnet sich durch Ruhe, Reserviertheit und Vertrauenswürdigkeit aus (vgl. Verger 2013[1957]:262).

Im Mythos ›Oxaguá encontra Iemanjá e lhe dá um filho‹⁴¹⁸ (vgl. Prandi 2001:498f.) wird von der Zeit erzählt, als die *Orixás* auf der anderen Seite des Ozeans wohnten. Erst später sind sie auf diese Seite des Meeres von Brasilien übergesiedelt, um ihre Töchter und Söhne zu begleiten, die durch die Sklaverei gekommen sind. Der junge Oxalá, Oxaguá, war auf einem Floß eines Baumstumpfes gesegelt. Das Meer trug ihn. So lernte Oxaguá Iemanjá, die See, kennen. Er schwängerte sie, weil sich beide sehr mochten. Sie gebar ihm einen Sohn mit dem Namen Ogunjá, den die Mutter Iemanjá Ogunté immer auf seinen Kriegszügen begleitete (ebd.).

416 Es ist Oxalá verboten, Salz zu konsumieren

417 Am nächsten Morgen erwachte Oxalá mit einem Buckel. Seitdem ist er ein Beschützer von Buckligen, Albinos und allerlei Verkrüppelten.

418 Oxaguá trifft Iemanjá und schenkt ihr einen Sohn

Im Mythos ›Obatalá provoca a inveja e é feito em mil pedaços‹ (vgl. Prandi 2001:507f.) wird erzählt, dass die Nachbar*innen von Oxalá ihm sein reiches Landgut mit üppigem Anbau neideten und seinen Sklavinnen und Sklaven dazu aufstachelten, ihn mit einem großen Felsen zu töten, der seinen Körper in tausend Stücke zersplitterte. Exú sammelte sie alle auf, um ihn wieder zusammzusetzen, konnte aber nicht alle Stücke wiederfinden. Sie wurden in der ganzen Welt verstreut: »Obatalá está espalhado pelo mundo inteiro. Obatalá está em todo lugar.«⁴¹⁹ (ebd. 508).

Meine eigenen Erfahrungen von sozialer Ausgrenzung und Grenzgängertum als schwerhörige Frau ließen mich mit der symbolischen Umwertung von Menschengruppen in der Umbanda sympathisieren, die als marginalisiert gelten. Auch ich habe mein Leben lang versucht, die mir passiv auf den Leib geschriebenen vermeintlichen ›Eigenschaften‹ durch eine innere Umwertung zu verarbeiten. In Ermangelung von für mich passenden Begrifflichkeiten für meine Art von ›Behindert-werden‹ beziehe ich mich auf meine eigene Wortschöpfung der differenzierten Wahrnehmung der Sinne durch die ›Schwerhörigkeit‹, die ich in der Reflexion zur verkörperten Differenz auch als zivilen Ungehorsam und Widerstand gegen Fremdbestimmungen von außen begreife. Darin schließe ich an den Begriff der *Agency* an, der als Ausdruck für die Transformation des sprachlosen und ohnmächtigen Subjekts steht, das zur eigenen Handlungsfähigkeit findet. Auch die Überwindung von kranken Menschen aus ihrem Zustand des Leidens, der traumatisierten Erstarrung und des Herausfallens aus der Welt in einen Zustand der Sinnhaftigkeit, Bedeutung und Lebendigkeit, wie es in vielen spirituellen Traditionen üblich ist, kann im Sinne einer Entwicklung von ›Agency‹ verstanden werden.

Die Kommunikation und Anbindung an das Heilige in der Umbanda, wie sie im *Ilê Axé Oxum Abalô* gepflegt werden, verstehe ich als körperliche und gleichzeitig geistige (als emotionale wie auch kognitive) Praxis, was sich in meiner These der ›Inkorporation als Metapher‹ und dem Bestreben nach einer ›Dekolonialisierung des Denkens‹ niederschlägt.

⁴¹⁹ Obatalá ist über die ganze Welt verteilt. Obatalá ist überall.

8.2 Inkorporation als Metapher

Der emische Begriff der ›Inkorporation‹ zur Beschreibung der Aufnahme einer als heilig angesehenen Dimension in den eigenen Körper durch die religiöse Trance ist in der Terminologie der Umbanda zentral und findet eine Entsprechung in dem Begriff der ›Einverleibung‹, wie sie im ›Manifesto Antropófago‹ von Oswald de Andrade 1928 formuliert und in der ›kulturellen Aneignung‹ zum Ideal erhoben und auf vielfältigen Ebenen umgesetzt wird. So wird die Umbanda aus der emischen Sicht als eine aufnehmende, empfangende und weibliche Praxis bezeichnet und findet im *Ilê Axé Oxum Abalô* eine bewusste Hinwendung zu einer feministischen Theologie, die über eine reflektierte Geschichtlichkeit auch eine Neuinterpretation von Mythen anstrebt.

Ich meine in dieser Inkorporation auch die Verinnerlichung und Einverleibung von ›fremdem‹, ›anderem‹ bzw. neuem Wissen zu erkennen, das nicht in der eigenen Sozialisation angelegt ist. Ich verstehe dies als einen Verweis auf eine immanent heilige Welt. Während der von außen etisch zugeschriebene Begriff der ›Besessenheit‹ eine Abgrenzung und Ohnmacht impliziert, verweist der Begriff der ›Inkorporation‹ auf eine bewusste Öffnung des Körpers und der Seele. Eben diese religiösen Tranceerfahrungen bewirken eine Transformation und ›Agency‹ für die religiösen Akteur*innen. So wird vermeintlich Fremdes in Eigenes verwandelt, das ist die Metapher des ›Manifesto Antropófago‹. Dabei geht es um eine kulturelle Neuschöpfung aus verschiedensten, gleichwertigen Kulturelementen und nicht um eine dominante Interpretation von Wirklichkeit, zu dem bestimmte »Einflüsse« etwas hinzufügen dürfen. Die Aneignung von bislang Fremden in die eigene Lebensweise ist die Grunddefinition von Kultur. Denn Kulturen und auch Religionen verändern sich immer und überall, auch wenn sie auf dem gleichen Boden bleiben und nicht herumreisen. Vielmehr geht es bei der ›inneren Globalisierung‹ darum, was sie an Wissen, Erfahrungen und Gefühls- bzw. Wahrnehmungswelten mit sich bringen und wie diese ins eigene Leben integriert und übersetzt werden. Dieser Prozess kann durch die kreative Aufnahme und Einverleibung von kulturellen und religiösen Wissen aus Brasilien in die eigene Wirklichkeit als eine ›Indigenisierung‹ aufgefasst werden. In Anlehnung an Renato Ortiz' Analyse der Umbanda in den späten 1970er Jahren, in der sich die Umbanda vom afrobrasilianischen Synkretismus abwandte und eine endogene Religion Brasiliens wurde, transportieren die religiösen Akteur*innen im deutschsprachigen Europa eben keine brasilianischen Klischees (von sambatanzenden Frauen und fußballspielenden Männern), sondern vermitteln und ›über-setzen‹ kulturell ›Fremdes‹ auf einer anderen – einer religiösen – Ebene mittels der spirituellen Entitäten und eines zur sakralen Sprache avancierten Brasilianischen Portugiesisch.

Aus der ›Perspektive der Migration‹, wie sie Regina Römhild als analytisches Instrument vorschlägt, werden die postmigrantischen Gesellschaften

und ihre religiösen Landschaften in der Mitte Europas im Sinne einer ›inneren Globalisierung‹ zunehmend durch das Hineintragen einer ›anderen‹, brasilianischen, religiösen Vorstellungswelt mittels Gesängen und mit weißen Ketten in den öffentlichen Raum kommende Umbandist*innen geprägt, die einen Teil unserer Gesellschaft und ihrer Kosmopolitisierung ausmachen. Somit geht es im Sinne einer dichotomen Sichtweise der ›eigenen‹, mitteleuropäischen und der ›anderen‹, brasilianischen Anteile einer Kultur nicht um die gewohnte Trennung von Migration und Sesshaftigkeit, sondern um einen geteilten sozialen Raum.

In meinem Fallbeispiel des *Ilê Axé Oxum Abalô* als umbandistischer Gemeinschaft, die sich über nationale Grenzen hinweg im deutschsprachigen Europa in der Schweiz, Österreich und Deutschland ausbreitet und somit durch ihre Struktur auf ein europäisches (und nicht ausschließlich nationales) Anliegen hinweist, werden sowohl die Traumen der Shoa über eine exemplarisch beschriebene ›Pilgerreise‹ in das KZ Ravensbrück in der brandenburgischen Uckermark, wie auch die traumatische Trennung des Menschen aus seinem Naturkontext thematisiert und darüber hinaus die koloniale Geschichte Europas durch die Präsenz von spirituellen Entitäten der sakralisierten indigenen Bevölkerung Brasiliens (*Caboclas* und *Caboclos*) und der spirituellen Entitäten von versklavten Afrikaner*innen (*Pretas Velhas* und *Pretos Velhos*) im umbandistischen Ritual zur Sprache gebracht.

Anstelle einer Versteinerung und Immobilisierung des traumatisierten Menschen kommt für Traumata in der afrobrasilianischen Mythologie der *Orixás* mehrheitlich die Bewältigungsstrategie der Verwandlung von Menschen und Gottheiten in Naturkräfte zum Tragen. Infolgedessen konnte das erlebte Gefühl einer »inneren Erstarrung des Grauens« bei einem als ›Pilgerreise‹ angekündigten Besuch der Gedenkstätte eines ehemaligen nationalsozialistischen Konzentrationslagers, der im Rahmen einer Naturtherapietagung von religiösen Akteur*innen des *Ilê Axé Oxum Abalô* organisiert worden war, mittels eines Rituals transformiert werden und damit die Barriere der seelischen Bewegungslosigkeit, die das kollektive Trauma der Schuld und Scham errichtet hatte, durch einen affektiven Zugang durchbrochen werden. Ich sehe dies auch als eine ›Inkorporation‹ im Sinne einer Annahme einer kritischen und lebendigen Erinnerungskultur.

8.3 ›Decolonizing the mind‹

Ich möchte hier noch einmal auf Walter Mignolos Thesen zurückkommen, wie ich sie ganz am Anfang meiner Arbeit zitiert habe. Er argumentiert, dass das Wissen um Spiritualität durch die Moderne und das immanente säkulare Denken, den Kapitalismus und das Überlegenheitsdenken in der

westlichen Zivilisation verschüttet und verdrängt und durch die spirituelle Befreiung wieder entdeckt wurde. Für ihn wurden damit »Horizonte des Lebens, die als Geisel gehalten (d. h. kolonialisiert) wurden« neu eröffnet. Meine eigene Familiengeschichte, die von verschütteten nonkonformen spirituellen und weltanschaulichen Geschichten meiner Vorfahr*innen und dem abrupten Ende dieser Überlieferung durch den Zivilisationsbruch der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft in Deutschland bedingt ist, illustriert diese These. Die polyphone Ausrichtung meiner Forschung, die auch eine auto-ethnographische Komponente im Sinne der selbstrelativierenden ›Writing Culture‹-Debatte mit einschließt, zeigt, wie ich selbst als religiöse Akteurin der Umbanda im deutschsprachigen Europa und auch als Vertreterin der von Sabinesa Bode so genannten ›Kriegsenkel‹ und Erbin von transgenerationaler Traumata spirituelle Anknüpfungen an die Generation meiner Urgroßeltern suche und sie über einen neuen kulturellen Weg mit einer alltäglichen religiösen Praxis einlöse.

In meinen Ausführungen über die Umbanda im deutschsprachigen Europa übernehme ich die Kategorie der Heilung als ein Anliegen, das dieser spirituellen Gemeinschaft mit Sitz in den Schweizer Bergen am Herzen liegt und sich vorderrangig individuellen Heilungsprozessen im Sinne einer Anbindung des Menschen in seinen Naturkontext widmet und übertrage es auf eine kollektive Ebene. Ich meine, dass es um eine Dekolonialisierung des inneren Bewusstseins geht, um Europa wieder Lebendigkeit und ›Seele‹ zurückgeben zu können. Indem die spirituellen Entitäten der *Caboclas* und *Caboclos* sowie *Pretas Velhas* und *Pretos Velhos* im umbandistischen Ritual mit Gäst*innen der umbandistischen *Giras* sprechen, erhalten sie auf einer religiösen Ebene ihre Stimme zurück, die im Zuge der Kolonialisierung zum Schweigen gebracht wurden. Auf der Ebene der materiellen Kultur im *Ilê Axé Oxum Abalô* kann auch die *Quartinha* (Gefäß zur Aufbewahrung einer heiligen Essenz) als Sinnbild eines ›Archivs‹ von Schicksalswegen und Lebensgeschichten unter anderem Traumata aufbewahren, aber metaphorisch ebenso als Heilungsgefäß gelten.

Indem ich an die Kategorien von Archiven als Aufbewahrungsorte von Wissen anknüpfe, wie sie in Bibliotheken, Museen, Familienerbstücken oder im Tanz verstanden wird, und auch die Erkenntnisse um ihre Lücken in den kolonialhistorischen Archiven mit einschließe, schlage ich eine Erweiterung dieser Kategorisierung der Wissensvermittlung um die Archive der kollektiven Traumata vor, die in der umbandistischen Religionspraxis durch spirituelle Trance im Körper vermittelt werden. Auf diese Weise vermitteln die lebendigen Körperarchive der Umbanda zwar ein Wissen über Geister und Götter, ihre Bewegungen, ihre Lebensgeschichten und ihr Wesen, aber sie erzählen auch von historischen Begebenheiten, die durch Gewalt, Verlust und Trauma gekennzeichnet sind.

Der von mir vorgeschlagene Begriff eines ›Traumas als Wissensarchiv‹ birgt eine Widersprüchlichkeit in sich, da ein Trauma eine Leerstelle, ein Verstummen und etwas Nicht-Ausgesprochenes und den Verlust von Erinnerung kenntlich macht. Dagegen bedeuten erinnerte kollektive Traumata ein Wissen um Zerstörung, Gewalt, Leid, Unerträgliches und den Verlust an aus dem Leben gerissenen Menschen.

Im Vergleich der Umbanda in Brasilien und der religiösen Gemeinschaft des *Ilê Axé Oxum Abalô* im deutschsprachigen Europa habe ich auch die Wurzeln und Wege ihrer afrikanischen Herkunft als Bantu- und Yorùbá-Religionen reflektiert sowie das Zugehörigkeitsgefühl der religiösen Akteur*innen zu diesen verschiedenen Orten der Welt benannt. Daraus schlussfolgerte ich aber keine Verlagerung eines dekolonialisierten Denkens in andere Länder jenseits Europas, sondern verstehe es als eine Aufgabe in der Mitte der postmigrantischen Gesellschaft in Europa selbst, in der soziales Leben von Europäer*innen und Brasilianer*innen miteinander verwoben ist und zu einer geteilten Erinnerung führt. Diese Einsicht in eine gemeinsame Geschichte und der Unmöglichkeit, die Welt in verschiedene Welten zu unterteilen, steht ganz im Sinne Frantz Fanons, der auf die ungleiche Machtverteilung von ›Kolonisator*innen‹ und ›Kolonialisierten‹ innerhalb einer globalen Gemeinschaft verweist, und kann zu einem Bewusstsein der Vielschichtigkeit von kollektiven Traumata führen. Im Prozess der spirituellen Entwicklung der Umbandist*innen wird, so meine These, diese Verbindung im Bewusstsein aufgebaut und erinnert.

8.4 Ausblick

Da die Forschungslage über afroamerikanische Religionen und speziell über die Umbanda zwar übersichtlich und ethnographisch vielschichtig ist, aber diejenige über die Umbanda im deutschsprachigen Europa bislang noch ein unbeschriebenes weißes Blatt Papier darstellt, ist es mir im Forschungs- und Schreibprozess ein wichtiges Anliegen gewesen, einen übersichtlichen Querschnitt über grundlegende Themen anzulegen sowie eine angemessene Sprache dafür zu finden. So habe ich mich mit Bereichen des sozialen Lebens wie der Rolle von Religionen und spirituellen Gemeinschaften in den säkularen Gesellschaften Mitteleuropas, dem umbandistischen Menschenbild, materieller Kultur und durch sie vermittelte Stereotypisierungen, Wahrnehmung, Tanz und Trance sowie Alter, Geschlecht und religiöser Sozialisation auseinandergesetzt. Indem ich diese vielfältigen Themen ethnographisch beschrieben und vorgestellt habe, lieferten sie mir den Nährboden für meine argumentative Ausrichtung dieser Arbeit.

Mit der vorliegenden Forschung möchte ich zur Schließung der Lücke in der wissenschaftlichen Reflexion über die Umbanda in der deutschsprachigen

Diaspora in Europa beitragen und damit gleichzeitig zur weiteren Vertiefung meiner und anliegender Forschungsfragen auffordern. Da, wie ich gezeigt habe, das *Ilê Axé Oxum Abalô* sich wie viele brasilianische religiöse Häuser der Umbanda und des *Candomblé* im Prozess der Reafrikanisierung befindet, wird es von Interesse sein, ob und in welchem Umfang sich die Umbanda im deutschsprachigen Europa auch jenseits einer Vorstellungswelt hin zu afrikanischen Ländern und über individuelle oder kollektive Reisen der religiösen Akteur*innen hinaus mit diesen in Austausch tritt.

Außerdem bleibt zu fragen, welcher weiterführende Erkenntnisgewinn eine vertiefte Erforschung von Religion und Behinderung sowie intersektional zu Geschlecht der Umbanda im deutschsprachigen Europa zu Tage bringen kann, die vor dem Hintergrund der brasilianischen Geschichte erfolgen sollte. In der vorliegenden Arbeit habe ich meine empirischen Erfahrungen mit meiner ›Schwerhörigkeit‹ im religiösen Feld der Umbanda deskriptiv mit einfließen lassen, ohne sie theoretisch zu analysieren. Ich verstehe sie als einen Beitrag empirischer und ethnographischer Natur, die sich zur weiteren Bearbeitung und Beschäftigung von Wissenschaftler*innen der Disability Studies und der Religionsethnologie oder Religionswissenschaften/Theologie aus der emischen und auch der etischen Sichtweise heraus anbieten würden. Während sich mein Beitrag lediglich auf autoethnographische Beschreibungen begrenzt, könnte darüber hinaus analysiert werden, wie afrobrasilianische Religionen ›Behindert-Werden‹ im Vergleich zu anderen Religionen kategorisieren und mit behinderten Menschen leben, sie integrieren oder ausschließen.

Ferner wäre es von Interesse, wie sich religiöse Geschlechteridentitäten jenseits binärer Geschlechtszuschreibungen der Umbandist*innen im mitteleuropäischen Raum durch die vielfältigen Identifikationsmöglichkeiten der Anderswelt, der *Orixás* und der spirituellen Entitäten, als Spiegel für die menschliche Seele ergeben.

Abschließend bleibt zu fragen, wie die deutschsprachigen Gesellschaften in der Schweiz, in Österreich und in Deutschland auf diese neue religiöse Bewegung der Umbanda und ihrer sich weiter ausbreitenden Wirkung reagieren. Welche Vorurteile und Romantisierungen zeigen sich in der Außenwahrnehmung der Umbanda im mitteleuropäischen Raum? Wie werden die Heilanliegen interpretiert? Und wie gestaltet sich der interreligiöse Dialog über den rein gesellschaftlichen Austausch hinaus mit anderen Religionen und Denkrichtungen wie dem Christentum, dem Islam, dem Buddhismus und dem Atheismus? In der vorliegenden Arbeit liegt der Fokus auf der Einbettung der hiesigen Umbanda in ihrer brasilianischen Matrix. Darüber hinaus wäre zu fragen, inwiefern die Umbanda sich auf die historischen, sozialen und kulturellen Narrationen im mitteleuropäischen Raum einlässt.

Da die Verbreitung der Umbanda im deutschsprachigen Europa noch recht jung ist, da sie erst Ende der 1990er Jahre hierzulande »gelandet« ist (um auch

sprachlich eine emische Metapher mit einzubringen), um in den späten 2010er Jahren zwei erste Gemeinschaften zu gründen, kann ich durch die vorliegende Arbeit lediglich Vermutungen und Thesen aufstellen. Ich wünsche und setze auf die Entwicklung eines dekolonisierenden und naturfreundlichen Denkens, das uns die Chance gibt, einen Beitrag dazu zu leisten, die Traumata unserer Zeit zu überwinden.

9 Anhang

9.1 Glossar

Zur leichteren Orientierung sind alle im Text kursiv markierten Wörter⁴²⁰ im Text im Glossar zu finden. Es handelt sich ausschließlich um Wörter aus den afrobrasilianischen Religionen, die häufig im religiösen Alltag des *Ilê Axé Oxum Abalô* benutzt werden.

Abiã | (yorùbá) »Wer geboren wird«, Noviz*in im Candomblé vor der Initiation

Aiê/Ayê | (yorùbá) Die sichtbare Welt der Menschen, die Erde

Ajeum | (yorùbá) Mahlzeit

Alabê | (yorùbá) Höchster Rang der Trommler*innen

Amací | Wasserritual mit Kräutern zur Harmonisierung von Energien

Aruanda | Die immaterielle Welt in der Umbanda, wo sich die spirituellen Entitäten aufhalten

Assentamento | (brasil. port.) (»Sitz«) Altar; bei *Terra Sagrada* werden auch die mit Gesang und Tanz durchgeführten Zeremonien ohne Inkorporationspasagen, die vor dem Altar stattfinden, als *Assentamentos* benannt

Atabaques | Rituelle Trommeln im Candomblé und der Umbanda

Axé | (yorùbá: Àṣẹ) Die heilige Kraft der Orixás, Lebensenergie

Bori/Borilada/Borilado | (yorùbá) Einweihungsschritt im Candomblé mit einer Gabe an den Kopf der oder des Initianten im Candomblé; im *Ilê Axé Oxum Abalô* gilt dieser Einweihungsschritt für die *Caboclas* und *Caboclos* auf der Entitäten-Ebene. Die eingeweihte Person heißt *Borilada* (weiblich) oder *Borilado* (männlich)

⁴²⁰ Außer den einzelnen Wörtern, die im Glossar erläutert werden, sind auch die empirischen Zitate der religiösen Akteur*innen und die ethnographischen Vignetten meiner Feldforschung in Kursiv gesetzt.

- Cabocla(s)/Caboclo(s)** | (brasil. port.) (weiblich/männlich) (tupi kari'boka: vom Weißen abstammend, Halbblutindianer*innen) Indigene spirituelle Entität; im *Ilê Axé Oxum Abalô* ›Ganzheitswesen‹
- Camarinha** | (brasil. port.) (in Klausur gehen, »kleines Bett«) Interne Ritualtage, die in Stille begangen werden
- Cambona(s)/Cambono(s)** | (weiblich/männlich) Assistenz und Übersetzer*innen der spirituellen Entitäten in der Umbanda
- Ciganas/Ciganos** | (brasil. port.) Zigeuner*innen, spirituelle Entitäten, die sich auf eine Herkunft der Sinti und Roma berufen.
- Congá/Gongá** | Altar der Umbanda; im *Ilê Axé Oxum Abalô* wird damit ein innerer Raum für die Rituale genannt, der durch Pfosten und Seile markiert wird.
- Corrente (mediúnica)** | (brasil. port.) Eine energetische »Kette« von Energien, die durch Personen gehalten wird.
- Ebômi** | (yorùbá) Mitglied im Candomblé, die oder der einen Rang der Seniorität innehat.
- Ekede** | (yorùbá) Ein weibliches Mitglied im Candomblé, das sich um die *Orixás* kümmert, sie anzieht und mit ihnen tanzt (vgl. Prandi 2005:305); im *Ilê Axé Oxum Abalô* zuständig für die Paramentierung und die rituellen Speisen an die spirituellen Entitäten und *Orixás*.
- Eledá** | (yorùbá) Energetische Kraft.
- Exús** | (yorùbá: Èṣù) Der Orixá der Wegkreuzungen im Candomblé, der sich in der Umbanda in einer Schar an Exús zeigt.
- Feitura** | (brasil. port.) Einweihungsschritt.
- Filha-/Filho-de-Santo** | (brasil. port.) (weiblich/männlich) Initiiertes Mitglied in den afrobrasilianischen Religionen.
- Gira** | (umbundu: chila/tjila, tanzen): Religiöse Zeremonie der Umbanda; im *Ilê Axé Oxum Abalô* werden auch die einzelnen Ableger des Mutterhauses aus der Schweiz als *Giras* im Plural bezeichnet, synonym verwendet wie »Gruppen«.
- Heilig/Sakral** | (brasil.port.: Santo) ›Das Heilige‹ wird in vielen umbandistischen Begriffen, die in einem katholischen Umfeld in Brasilien gewachsen sind, akzentuiert: *Filhas-* und *Filhos-de-Santo* (Töchter- und Söhne-im-Heiligen), *Mãe-* und *Pai-de-Santo* (Mutter- oder Vater-im-Heiligen), Sakrale Globalisierung, *Terra Sagrada* (›Heilige Erde« oder ›Heiliges Land«).
- Iya/Iá** | (yorùbá) Mutter
- Ialorixá** | (yorùbá) vgl. *Mãe-de-Santo*.
- Jaô** | (yorùbá) Adeptin im *Candomblé*.
- Ilê** | (yorùbá) Erde, Haus.

Ilê Axé | (yorùbá) Haus der Lebensenergie/der Energie der *Orixás*, *Candomblé*.

Ilê Axé Oxum Abalô | (yorùbá) Das Haus der Lebensenergie *Axé* unter dem Schutz der Göttin Oxum mit der Qualität Abalô.

Kekerê | (yorùbá) Koordinierende Funktion; im *Ilê Axé Oxum Abalô* wird die organisierende und anleitende Person eines Ablegers in Stein, Zürich, Bern, Graz, Wien oder Berlin so genannt.

Mãe | (brasil. port.) »Mutter«, Abkürzung für *Mãe-de-Santo*.

Mãe-de-Santo | (brasil. port.) »Mutter-im-Heiligen«, d. h. der Religion; Person, die in der religiösen Hierarchie einer afrobrasilianischen Religion den höchsten Rang einnimmt. Sie initiiert die Anhänger*innen und kümmert sich um das spirituelle Leben der Mitglieder des *Terreiros*.

Marinheiras/Marinheiros | (brasil. port.) (weiblich, männlich) Spirituelle Entitäten von Matrosen in der Umbanda.

Odù | (yorùbá) Schicksalswege; ein weiblicher *Orixá*, der die Verse des Ifá-Orakels darstellt.

Ogá | (yorùbá: Oḡá) In Nigeria und in Brasilien werden männliche, unterstützende Mitglieder, die nicht in Trance fallen, als *Oḡás* bezeichnet (Hödl 2003:44); im *Ilê Axé Oxum Abalô* bezeichnet es die Trommler*innen.

Omin | (yorùbá) Heiliges Wasser.

Orixá | (yorùbá: Òriṣà) Abgeleitet von Ori: Kopf, yorubanische Gottheit (weiblich/männlich); im *Ilê Axé Oxum Abalô* auch »sakrale Naturkraft«.

Orun/Orum | (yorùbá) Die unsichtbare Welt, übernatürlicher Raum.

Otá | (yorùbá) Heiliger Stein.

Pai-de-Santo (brasil. port.)/auch Babalorixá (yorùbá) | (pt.: »Vater-im-Heiligen«) (männlich), vgl. *Mãe-de-Santo*.

Peji | Altar, öffentliche und Hausaltäre in den Wohnungen der *Filhas-* und *Filhos-de-Santo*, bestehend aus einem Arrangement aus unterschiedlichen Objekten wie ein heiliger Stein (*Otá*), Tongefäße mit heiligem Wasser (*Omin*), Kerzen, weiße Kreide (*Pemba*) und eine kleine Tonschüssel mit Honig.

Pemba | (kikongo: mpemba, Kreide/kimbundu: pemba, Kalk): Heilige weiße Kreide, die in der Umbanda für das Aufzeichnen der *Pontos Riscados* der spirituellen Entitäten verwendet wird.

Pombagira | (kimbundu: pambuanjila, Kreuzweg) (weiblich) Spirituelle Entitäten der Straße.

Ponto | (brasil. port.) »Punkt«, Abkürzung für *Ponto Cantado* und *Ponto Riscado*.

Ponto Cantado | (brasil. port.) »Gesungener Punkt«, Gesänge der Umbanda, um die spirituellen Entitäten herbeizurufen.

- Ponto Riscado** | (brasil. port.) »Gezeichneter Punkt«, Bodenzeichnungen der spirituellen Entitäten, die als Erkennungszeichen fungieren.
- Preta Velha/Preto Velho** | (brasil. port.) »Alte/r Schwarze/r« (weiblich/männlich) Spirituelle Entitäten von Ahn*innen von in Brasilien versklavten Afrikaner*innen.
- Quartinha** | Gefäß zur Aufbewahrung einer heiligen Substanz.
- Sanzala** | (kimbundu) Behausung. Name für das Bildungshaus von *Terra Sagrada*.
- Senzala** | (brasil. port.) »Sklavenhütte«.
- Terra Sagrada** | (brasil. port.) »Heilige Erde/Heiliges Land«, Mutter des Universums (Theodoro 2010:34), andere Bezeichnung für das *Ilê Axé Oxum Abalô*.
- Xirê** | Ein Tanz der *Orixás*, die mit den Naturkräften von Feuer, Erde, Wasser und Luft assoziiert werden.

9.2 Referenzen

9.2.1 Bibliographie

- ALVES VELHO, Yvonne Maggie (1975): *Guerra de Orixá. Um Estudo de Ritual e Conflito*. Rio de Janeiro.
- AMARAL, Aracy (1998[1970]): *Artes Plásticas na Semana de 22. Subsídios para uma História da Renovação das Artes no Brasil*. São Paulo.
- AMARAL, Rita (2002): *Xirê! O Modo de Crer e de Viver no Candomblé*. Rio de Janeiro.
- APPADURAI, Arjun (2011): »The Ghost in the Financial Machine«. In: *Public Culture*, Vol. 23, 517–539.
- Ders. (2009[2006]a): *Die Geographie des Zorns*. Frankfurt a. M.
- Ders. (2009[2006]b): »Graswurzelglobalisierung im Zeitalter des Ideozids«. In: Ders.: *Die Geographie des Zorns*. Frankfurt a. M., 133–156.
- Ders. (2003[1996]): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. London.
- APPIAH, Kwame Anthony (2007[2006]): *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*. München.
- ARAKAKI, Ushi (2013): »Japanese-Brazilians Among Pretos Velhos, Caboclos, Buddhist Monks, and Samurai: An Ethnographic Study of Umbanda in Japan«. In: Rocha, Cristina/Vásquez, Manuel (org.): *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden, 249–270.

- ARANTES, Lydia/RIEGER, Elisa (2014) (Hg.): Ethnographien der Sinne. Wahrnehmung und Methode in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen. Bielefeld.
- ARENDDT, Hannah (2008[1951]): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München.
- ARENS, William (1979): *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. New York.
- ASSMANN, Aleida (2006[1999]): Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München.
- ASSMANN, Jan (2000): Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. München.
- BAHIA, Joana (2017): »Religião e as fronteiras migratórias«. *Ivoti: Revista Acadêmica Licenciatura*: V 5, N. 2, julho/dezembro, 44–57.
- Dies. (2015): »E o Preto Velho fala Alemão: Espíritos Transnacionais e o Campo Religioso na Alemanha«. *Warschau: Revista del CESLA*, No. 18, 181–212.
- BAREITHER, Christoph (2016): Gewalt im Computerspiel. Facetten eines Vergnügens. Bielefeld.
- BARTELT, Dawid (2003): Nation gegen Hinterland: Der Krieg von Canudos in Brasilien, ein diskursives Ereignis (1874–1903). Stuttgart.
- BASTIDE, Roger (1973a): »Macumba Paulista«. *Em: Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo, 193–247.
- Ders. (1973b): »Cavalos dos Santos. Um Esboço de uma Sociologia do Transe Místico«. *Em: Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo, 293–323.
- Ders. (1971[1960]): »Nascimento de uma Religião« *em: As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilização*. São Paulo, 419–471.
- Ders. (1983[1946]): »A Propósito da Poesia como Método Sociológico«. *In: Pereira de Queiroz, Maria Isaura (ed.): Roger Bastide*. São Paulo, 81–87.
- BAUER, Jana/GROTH, Susanne/NIEHAUS, Mathilde/KAUL, Thomas (2015): »Auf dem Weg zur Promotion. Strukturelle Hürden und individuelle Herausforderungen für Promovierende mit Behinderungen«. *In: Klein, Uta (Hg.): Inklusive Hochschule*. Weinheim, 222–235.
- BEER, Bettina (2008): *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin.
- BENISTE, José (2014[2006]): *Mitos Yorubás. O outro lado do conhecimento*. Rio de Janeiro.
- BHABHA, Homi (2011[1994]): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen. (Original: *The location of culture*. New York.)
- BINDER, Beate/HESS, Sabine (2013): »Eingreifen, kritisieren, verändern. Genealogien engagierter Forschung in Kulturanthropologie und Geschlechterforschung.« *In: Binder, Beate/von Bose, Friedrich/Ebell, Katrin/Hess,*

- Sabine/Keinz, Anika (2013): *Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch*. Münster, 22–54.
- BIRMAN, Patrícia (1985[1983]): *O que é Umbanda*. São Paulo.
- BISCHOFF, Christine/OEHME-JÜNGLING, Karoline/LEIMGRUBER, Walter (2014) (Hg.): *Methoden der Kulturanthropologie*. Bern.
- BOCHINGER, Christoph (1994): *New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloh.
- BODE, Sabine (2014): *Kriegsenkel. Die Erben der vergessenen Generation*. Stuttgart.
- BÖHM, Günter (1988): »The first sephardic synagogues in South America and in the Carribean Area.« *Studia Rosenthaliana. Tijdschrift voor joodse wetenschap en geschiedenis in Nederland*: Vol. XXII, No 1. Assen, Amsterdam.
- BOHMEYER, Michael/CORNELSEN, Claudia (2019): *Was würdest du tun? Wie uns das bedingungslose Grundeinkommen verändert*. Berlin.
- BORDIEU, Pierre (1993): »Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität.« In: Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a. M., 365–374.
- BRACKMANN, Richard (1959/60): *Der Umbanda-Kult in Brasilien*. In: *Staden-Jahrbuch 7/8*, São Paulo, 157–173.
- BRAIDOTTI, Rosi (2018[2006]): *Politik der Affirmation*. Berlin. (The Ethics of Becoming Imperceptible) (2008): »In Spite of the Times. The postsecular turn in feminism.« *Los Angeles: Theory, Culture & Society*, vol. 25(6), 1–14.
- BRAUN, Peter (Hg.) (2002): *Ethno-Graphie. Reiseformen des Wissens*. Tübingen.
- BRAUNGART, Wolfgang (2002): *Kitsch. Faszination und Herausforderung des Banalen und Trivialen*. Tübingen.
- BRUST, Alexander (2009): »Visuelle Umsetzung geistiger Welten. Inga Scharf da Silva im Gespräch mit Alexander Brust.« In: Ebert, Anne/Lidola, Maria/Bahrs, Karoline/Noack, Karoline (Hg.) (2009): *Differenz und Herrschaft in den Amerikas. Repräsentation des Anderen in Geschichte und Gegenwart*. Bielefeld, 305–310.
- CACCIATORE, Olga (1977): *Dicionário de cultos afro-brasileiros. Com origem das palavras*. Rio de Janeiro.
- CAMPBELL, Lyle (1997): *American Indian Languages: The historical linguistics of Native America*. New York.
- CANTOR MAGNANI, José Guilherme (1986): *Umbanda*. São Paulo.
- CAPONE, Stefania (2009): *A Busca da Africa no Candomblé. Tradição e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro.

- CARNEIRO, Edison (1981): *Religiões Negras e Negros Bantos. Notas de etnografia religiosa*. Rio de Janeiro.
- Ders. (1948): *Candomblés na Bahia*. Rio de Janeiro.
- CARNEIRO, José Fernando (1946): *A antropofagia entre os indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro.
- CASSIRER, Ernst (2010[1925]): *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Hamburg: Meiner.
- CLIFFORD, James (2013): *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-first Century*. Cambridge, Mass.
- CLIFFORD, James/MARCUS, George (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley.
- COHEN, Erik (1992): *Pilgrimage and Tourism. Convergence and Divergence*. In: Morinis, A. (org): *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, 47–61.
- COHN, Miriam (2014): »Teilnehmende Beobachtung«. In: Bischoff, Christine/Oehme-Jüngling, Karoline/Leingruber, Walter (Hg.): *Methoden der Kulturanthropologie*. Bern, 71–85.
- COLE, Sally (1994): »Ruth Landes in Brazil. Writing, Race and Gender in 1930's«. In: Landes, Ruth (1994[1947]: *The City of Women*. Albuquerque: VII-XXXIV.
- COLE, Teju (2001): *Open City*. New York.
- CONRAD, Sebastian (2008): *Deutsche Kolonialgeschichte*. München.
- COSSARD, Gisèle Omindarewá (2008 [2006]): *Awô. O mistério dos Orixás*. Rio de Janeiro.
- CSANÁDI, Gabriella (2008): *Bewusstseinsschulung – ein brasilianischer Weg zur Heilung*. Wien./ (2013): »Bewusstseinsschulung und Geistheilung im Kontext der Umbanda und des Spiritismus in Brasilien«. In: Futterknecht, Veronica/Noseck-Licul, Michaela/Kremser, Manfred (Hg.): *Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen*. Wien, 195–220.
- CSORDAS, Thomas (ed.) (2009): *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*. Berkeley: University of California Press.
- DANTAS SILVA, Leonardo (2001): »Zur Israel. A primeira comunidade judaica do novo mundo«. In: Dines, Alberto/Moreno-Carvalho, Francisco/Falbel, Nachman (ed.): *A Fênix ou o Eterno Retorno. 460 anos da presença judaica em Pernambuco*. Recife, 25–81.
- DE ANDRADE, Oswald (1996[1928]): *Manifesto da poesia pau-Brasil/Manifesto Antropófago/O rei da vela*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- DE BEAUVOIR, Simone (1997[1949]): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg.

- DEECKE, Moritz (2016): *Autobiographie und Ekstase. Außeralltägliches Bewusstsein in narrativer Rekonstruktion*. Heidelberg.
- DE GROOT BROWN, Diana (1986): *Umbanda. Religion and Politics in Urban Brazil*. Ann Arbor.
- DE GROOT BROWN, Diana/BICK, Mario (1987): »Religion, Class, and Context: Continuities and Discontinuities in Brazilian Umbanda«. *American Ethnologist*, Vol. 14, No. 1, 73–93.
- DE LIMA, Luís Filipe (2008): *Oxum. A Mãe da Água Doce*. Rio de Janeiro.
- DE NUZZI DIAS, Rafael (2011): *Correntes ancestrais. Os Pretos-Velhos do Rosário*. Riberão Preto, São Paulo.
- DELOACH, Chante/PETERSEN, Marissa (2010): *African Spiritual Methods of Healing: The Use of Candomble in Traumatic Response*. *Journal of Pan African Studies*, 3(8), 40.
- DE MARTINO, Ernesto (2016[1962]): »Land der Gewissenspein«. In: van Loyen, Ulrich: *Der besessene Süden. Ernesto de Martino und das andere Europa*. Wien, 238–254.
- DINER, Dan (1988): *Zivilisationsbruch. Denken nach Ausschwitz*. Frankfurt am Main.
- DO MAR CASTRO VARELA, María/DHAWAN, Nikita (2015[2005]): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld.
- DOS SANTOS-STUBBE, Chirly/STUBBE, Hannes (2014): *Kleines Lexikon der Afrobrasilianistik*. Göttingen.
- DREHER, Jochen/STEGMEIER, Peter (Hg.) (2007): *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*. Bielefeld.
- DREWAL, Henry John/THOMPSON DREWAL, Margaret (1990[1983]): *Geleşde. Art and Female Power among the Yoruba*. Bloomington.
- DULLE, Angela (1979): *Umbanda do Brasil. Sozio-kultureller Hintergrund einer Religion*. In: *Aktuelle Perspektiven Brasiliens*. München, 301–314.
- DUPPÉ, Alexandra (2014): *Das Unmögliche möglich machen – Sprachliche Vermittlung von Raum und Zeit in der brasilianischen Umbanda-Religion*.
- EBERHART, Helmut (2015): »From Religious Folklore Studies to Research of Popular Religiosity. Pilgrimage Studies in German-Speaking Europe«. In: Albera, Dionigi (Hg.): *International Perspectives on Pilgrimage Studies. Itineraries, Gaps and Obstacles*. New York.
- ECO, Umberto (1989[1988]): *Das Foucaultsche Pendel*. Wien: Hanser.
- EGGERS, Maureen/KILOMBA, Grada/PIESCHE, Peggy/ARNDT, Susan (Hg.) (2005): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster.
- EISLER, Riane (2005[1987]): *Kelch und Schwert, unsere Geschichte, unsere Zukunft. Weibliches und männliches Prinzip in der Geschichte*. Arbor.

- ELBEIN DOS SANTOS, Juana (2001[1975]): *Os nãgô e a morte. Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis.
- ELIADE, Mircea (2012[1951]): *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt a. M.
- ESPÍRITO SANTO, Diana/BLANES, Ruy (2014): »Introduction. On the Agency of Intangibles«. In: Blanes, Ruy/Espírito Santo, Diana (ed.): *The Social Life of Spirits*. Chicago, 1–32.
- FANON, Frantz (1981[1961]): *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a. M.
- FARIA CASTRO, Mikael (2005): *The Xirê: An Ethnographic Account of the Orixás in the African Brazilian Traditions of Templo Guaracy, São Paulo, Brazil*. Washington.
- FARRIS THOMPSON, Robert (1993): »The Chalk and the Rosary: The African Voice in Umbanda«. In: Ders.: *Face of the Gods. Art and Altars of Africa and the African Americas*. New York: The Museum of African Art, 96–99.
- FEDELE, Anna/KNIBBE, Kim (ed.) (2014): *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*. London.
- FELDTKELLER, Andreas/ZEUGE-BUBERL, Uta (2018): *Networks of Knowledge. Epistemic Entanglement initiated by American Protestant Missionary Presence in Nineteenth-Century Syria*. Stuttgart.
- FELDTKELLER, Andreas (2014): *Umstrittene Religionswissenschaft: Für eine Neuermessung ihrer Beziehung zur Säkularisierungstheorie*. Leipzig.
- FERREIRA DE CAMARGO, Cândido Procópio (1961): *Kardecismo e Umbanda. Uma interpretação sociológica*. São Paulo.
- FEUSER, Willfried/CARNEIRO DA CUNHA, José Mariano (1982): *Dilógún. Brazilian Tales of Yorùbá Divination Discovered in Bahia by Pierre Verger*. Nigeria.
- FICHTE, Hubert (1987[1976]): *Xango. Die afroamerikanischen Religionen Bahia Haiti Trinidad*. Frankfurt a. M.
- Ders. (1980): »Revolution und Magie. Anmerkungen zum Shangokult auf Grenada 1979«. In: Mau, Leonore: *Petersilie. Die Afroamerikanischen Religionen. Santo Domingo, Venezuela, Miami, Grenada*. Frankfurt a. M., 167–193.
- Ders. (1980[1976]): »Ketzische Bemerkungen für eine neue Wissenschaft vom Menschen«. In: Mau, Leonore: *Petersilie. Die Afroamerikanischen Religionen. Santo Domingo, Venezuela, Miami, Grenada*. Frankfurt a. M., 359–365.
- FIGGE, Horst (1980): *Beiträge zur Kulturgeschichte Brasiliens. Unter besonderer Berücksichtigung der Umbanda-Religion und der westafrikanischen Ewe-Sprache*. Berlin.
- FIGUEIREDO FERRETTI, Sérgio (1998): »Sincretismo Afro-brasileiro e Resistência Cultural« em: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, junho, no 8, 182–197.

- Ders. (1995): *Repensando o sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo.
- FISCHER, Manuela/VOLLMER, Günter/WOLLBURG, Claudia (2009): *Displaced Objects. Das Werk des Johann Moritz Rugendas (1802–1858) zwischen Kunst, Dokumentation und politischer Vereinnahmung*. Berlin, Baessler-Archiv. Beiträge zur Völkerkunde, Band 57, 169–193.
- FISCHER, Ulrich (1982): *Umbanda – Religion ohne Wenn und Aber. Das Amtsverständnis in der synkretistischen Neureligion Brasiliens*. In: *Lateinamerika-Studien* 9. München, 311–336.
- Ders. (1973): *Umbanda. Auf dem Weg zur Volksreligion. Beobachtungen und Tendenzen der neuesten Entwicklung in der Umbanda-Religion*. In: *EMZ* 30, 193–201.
- Ders. (1970): *Zur Liturgie des Umbandakultes. Eine Untersuchung zu den Kultriten oder Amtshandlungen der synkretistischen Neureligion der Umbanda in Brasilien*. Leiden: Brill, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Beiheft 13.
- Ders. (1966): *Vergöttlichter Sexus. Eine Untersuchung zur Sexualtheologie der Umbandareligion*. In: *Estudos Teológicos* 6/2–3, 115–130.
- Ders. (1965): *Erfüllte Sehnsucht. Umbanda, die jüngste und älteste Religion der Welt*. In: *EMZ*, 22, 116–130.
- FISCHERMANN, Thomas (2017): »Pé na praia: Pretos-velhos em Berlim« [online], <http://www.dw.com/pt-br/pé-na-praia-pretos-velhos-em-berlim/a-41290257>, publiziert am 8.11.2017, Abruf am 15.8.2019.
- Ders. (4.7.2014): »Mit vereinten Zauberkraften. Der Strandreporter war bei einer Priesterin, die Umbanda praktiziert – eine afrobrasilianische Religion aus der Sklavenzeit. Er bekam von ihr auch einen Fußballtipp.« [online]. Hamburg: *Die Zeit*, <http://www.zeit.de/gesellschaft/2014-07/brasilien-umbanda-priesterin/seite-2>, veröffentlicht am 4.7.2014, Abruf am 8.7.2014.
- FLASCHE, Rainer (1973): *Geschichte und Typologie afrikanischer Religiösität in Brasilien*. Marburg.
- FOHR, Dieter (1997): *Trance und Magie. Die afrobrasilianischen Religionen*. München.
- FOUCAULT, Michel (2015[1969]): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.
- FREYRE, Gilberto (1996): *Manifesto Regionalista*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco.
- Ders. (1990[1933]): *Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft*. München. (Original: *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro)
- FRIGERIO, Alejandro (2013): »Umbanda and batuque in the Southern Cone: Transnationalization as Cross-Border Religious Flow and as Social Field«. In: Rocha, Cristina/Vásquez, Manuel (org.): *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden, 165–195.

- Ders. (2004): »Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas. Constructing a World Religion«. In: *Civilisations. Revue internationale d'Anthropologie et de sciences humaines*, 51, 39–60.
- FRY, Peter (1982): *Para Inglês Ver. Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro.
- FÜLLING, Erich (1966): »Umbanda und Makumba als neue Herausforderung der christlichen Kirche«. In: Ders.: *Christus im sechsten Kontinent. Der Weg des Evangeliums in Lateinamerika*. Stuttgart, 43–56.
- FÜRST, Max (2004[1973/1976]): *Gefilte Fisch und wie es weiterging*. München.
- FUTTERKNECHT, Veronica/NOSECK-LICUL, Michaela/KREMSENER, Manfred (Hg.) (2013): *Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen*. Wien.
- GALEMBO, Phyllis (1993): *Divine Inspiration. From Benin to Bahia*. Albuquerque.
- GEBERT, Martin (1970): *Religionen in Brasilien. Eine Analyse der nicht-katholischen Religionsformen und ihrer Entwicklung im sozialen Wandel der brasilianischen Gesellschaft*. Berlin.
- GEERTZ, Clifford (1995 [1983]): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.
- GILROY, Paul (1993): *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*. London.
- GIOBELLINA BRUMANA, Fernando/GONZALEZ MARTÍNEZ, Elda (1991): *Marginália Sagrada*. Campinas.
- GIUMBELLI, Emerson (2014): »Amerindian and Priest. An Entity in Brazilian Umbanda«. In: Blanes, Ruy/Espírito Santo, Diana (ed.): *The Social Life of Spirits*. Chicago, 179–197.
- GLADIGOW, Burkhard (1997): »Polytheismus«. In: *Zeitschrift Für Religionswissenschaft*. Berlin, Heft 1, 59–79.
- Ders. (1995): »Europäische Religionsgeschichte«. In: Kippenberg, Hans/Luchesi, Brigitte (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg, 21–42.
- GLASER, Barney/STRAUSS, Anselm (2010 [1967]): *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner (2016): »Crossroads: Conflicts between Neo-Pentecostalism and Afro-Brazilian Religions«. In: Schmidt, Bettina E./Engler, Steven: *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*. Leiden, 490f.
- Ders. (2015): *Exu. O Guardião da Casa do Futuro*. Rio de Janeiro.
- Ders (2005[1994]): *Candomblé e Umbanda. Caminhos da Devoção brasileira*. São Paulo.
- Ders. (2000): *O Antropólogo e sua Magia*. São Paulo.

- Ders.: (1995): Orixás da metrópole. Petrópolis.
- GONSALVES DE MELLO, José Antônio (2001[1947]): »Atitude dos holandeses para com os negros e a escravidão«. In: Ders.: Tempo dos Flamengos. Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil. Rio de Janeiro, 183–205.
- GOODMAN, Felicitas (2003[1995]): Wo die Geister auf den Winden reiten. Trancereisen und ekstatische Erlebnisse. Havelte.
- Dies. (1988): Ecstasy, ritual, and the alternative reality. Religion in a pluralistic world. Indianapolis.
- Dies. (1994[1988]): Die andere Wirklichkeit. Über das Religiöse in den Kulturen der Welt. München.
- GRAEFF, Nina (2017): Oxum's Mirror. Candomblé Embodying Transculturally. Berlin.
- GRAUL, Johannes (2013): Nonkonforme Religionen im Visier der Polizei. Eine Untersuchung am Beispiel der Mazdaznan-Religion im Deutschen Kaiserreich. Würzburg.
- GREENWALD, Anthony/BANAJI, Mahzarin (1995): »Implicit social cognition: Attitudes, self-esteem, and stereotypes«. Psychological Review, 102, 4–27.
- GUIMARÃES DE MAGALHÃES, Elyette (2003): Orixás da Bahia. Salvador.
- GUIMARÃES DE SALLES, Sandro (2010): À Sombra da Jurema Encantada. Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife.
- GULDIN, Rainer/BERNARDO, Gustavo (2017): Vilém Flusser (1920–1991). Ein Leben in der Bodenlosigkeit. Bielefeld.
- HABERMAS, Jürgen (1985): »Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energie«. In: Ders.: Die Neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a. M.
- HAFFNER, Matthias/DE MIRANDA, Michael (2019): Blocos Afro in Salvador – Bahia. Afro Samba & Reggae – a Complete Rhythm Guide. Berlin.
- HAHN, Alois (1997): »Reden und Schweigen«. In: Assmann, Jan/Sundermeier, Theo (Hg.): Schuld, Gewissen und Person. Studien zur Geschichte des inneren Menschen. Gütersloh: 118–141.
- HAHN, Hans Peter (2005): Materielle Kultur. Eine Einführung. Berlin.
- HAHN, Markus/SCHÜTTPELZ, Erhard (2009): Trancemedien und Neue Medien um 1900. Ein anderer Blick auf die Moderne. Bielefeld.
- HALL, Stuart (2010 [2004]): »Das Spektakel des Anderen«. In: (ders.) Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg, 108–166. (Original »The Spectacle of the Other«. In: (ders.): Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London.)
- HANNERZ, Ulf (1996): »The Cultural Role of World Cities«. In: Ders. (ed.): Transnational Connections. Culture, People, Places. London, 127–139.

- HARAWAY, Donna (1988): »Situated Knowledge. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective«. In: *Feminist Studies*, Vol. 14, No 3, 575–599.
- HARTMAN, Saidiya (2008): »Venus in Two Acts«. In: *Small Axe, A Caribbean Journal of Criticism*, vol.12(2), 1–14.
- HAUSBERGER, Bernd (Hg.) (2006): *Globale Lebensläufe. Menschen als Akteure im weltgeschichtlichen Geschehen*. Wien.
- HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta (2008): »Teilnehmende Beobachtung«. In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin, 37–58.
- HAYES, Kelly (2017): »Women and Religion in Contemporary Brazil«. In: Bettina E. Schmidt/Steven Engler: *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*. Leiden: Brill, 395–430.
- HEGNER, Victoria (2013): »Vom Feld verführt. Methodische Gratwanderung in der Ethnographie«. *Forum Qualitative Sozialforschung*, Vol. 14, No 3, ohne Seitenzahlen.
- HERSKOVITS, Melville (1990[1941]): *The Myth of the Negro Past*. Boston.
- Ders. (1948): *Review of The City of Women*. *American Anthropologist* 50, 123–125.
- HERKENHOFF, Paulo (1998): *XXIV Bienal de São Paulo. Núcleo Histórico: Antropofagia e Histórias de Canibalismos*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, mostra no pavilhão Ciccillo Matarazzo no parque Ibirapuera, 3 de outubro a 13 de dezembro.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2004): *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*. Würzburg.
- HILL, Marc/YILDIZ, Erol (2018): *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*. Bielefeld.
- HOBBSBAWM, Eric (1998[1984]): »Das Erfinden von Traditionen.« In: *Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung*. Stuttgart, 97–118. (Original »Inventing Traditions« Cambridge.)
- HÖDL, Hans Gerald (2003): »Afrikanische Religionen II. Einführung in die Religion der Yorùbá«. Wien: Vorlesung Sommersemester an der Universität zu Wien.
- HOFBAUER, Andreas (1995): *Afro-Brasilien. Vom weißen Konzept zur schwarzen Realität. Historische, politische, anthropologische Gesichtspunkte*. Wien.
- HÖLLINGER, Franz/TRIPOLD, Thomas (2012): *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*.
- HÖLLINGER, Franz (2007): *Religiöse Kultur in Brasilien. Zwischen traditionellem Volksglauben und modernen Erweckungsbewegungen*. Frankfurt a. M.

- HORSCH, Hans (1984): Die Ausbreitung afrobrasilianischer Kulte als Herausforderung für die Evangelisation Brasiliens. Erlangen: Friedrich-Alexander-Universität, Hochschulschriften.
- HOWELL, Signe (1995): »Whose knowledge and whose power? A new perspective on cultural diffusion.« In: Fardon, Richard: Counterworks. London: Routledge, Seite 164–181.
- JOHNSON, Paul Christopher (2014) (ed.): Spirited Things. The Work of »Possession« in Afro-Atlantic Religions. Chicago.
- JUNG, Carl Gustav (2014): Archetypen. München.
- Ders. (1994): Traum und Traumdeutung. München.
- KAPLAN, Yosef (1992): Die portugiesischen Juden und die Modernisierung. Zur Veränderung jüdischen Lebens vor der Emanzipation. In: Nachama, Andreas u. a. (Hg.): Jüdische Lebenswelten. Essays. Buch zur Ausstellung »Jüdische Lebenswelten« im Martin Gropius Bau Berlin vom 12.1.–26.4.1992. Frankfurt a. M., 303–317.
- KLEINE, Christoph (23.2.2016): »Quo vadis Religionswissenschaft? Wissenschaftliche »turns« und die Nabelschau Europas. Interview von Christoph Wagenseil mit Christoph Kleine«. Marburg: Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst REMID, <https://www.remid.de/blog/2016/02/quo-vadis-religionswissenschaft-wissenschaftliche-turns-und-die-nabelschau-europas>, Abruf am 19.3.2019.
- KLEINHEMPEL, Ullrich Relebogilwe/SCHARF DA SILVA, Inga (2019): »Kardezismus [Kardecism]«. In: Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo (Hg.): Handbuch der Religionen, Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum/Handbook of Religions, Churches and other Religious Communities in Germany and in German-speaking Countries. Hohenwortsleben, 59. Ergänzungslieferung, IX-26.1, 1–41.
- KLEINMANN, Sarah (2014): »Sinnliche Ethnographie an Tatorten«. In: Arantes, Lydia/Rieger, Elisa (Hg.): Ethnographien der Sinne. Wahrnehmung und Methode in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen. Bielefeld, 179–193.
- KLIPPSTEIN, Timo (2015): »Behinderung und Intelligenz sind für die meisten Menschen ein Widerspruch« [online], <http://medium.com/@klippklar/behinderung-und-intelligenz-sind-für-die-meisten-menschen-ein-widerspruch-1be69f4f02a3>, Abruf am 20.11.2015.
- KNABE, Hubertus (2007): Die Täter sind unter uns. Über das Schönreden der SED-Diktatur. Berlin.
- KNOBLAUCH, Hubert (2010): »Vom New Age zur populären Spiritualität«. In: Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (Hg.): Fluide Religion. Neue

- religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen. Bielefeld, 149–174.
- KNOPF, Eva/LEMBCKE, Sophie/RECKLIES, Mara (Hg.) (2018): *Archive dekolonisieren. Mediale und epistemische Transformationen in Kunst, Design und Film*. Bielefeld.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor (1917): *Vom Roraíma zum Orinoco. Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911–1913*. Berlin.
- KOCH, Anne/TRAN-HUU, Sarah (2019): »Geister und inneres Team. Neue Allianzen zwischen religiöser und sozialpädagogisch-therapeutischer Sozialisation«. In: Oberlechner, Manfred/Gmainer-Pranzl, Franz/Koch, Anne (ed.): *Religion bildet. Diversität, Pluralität, Säkularität in der Wissensgesellschaft*. Baden-Baden, 7–20.
- KOESTLER, Arthur (2018[1940]): *Sonnenfinsternis*. Coesfeld.
- KÖGLER, Hans-Herbert/PECHRIGGL, Alice/WINTER, Rainer (Hg.) (2019): *Enigma Agency. Macht, Widerstand, Reflexivität*. Bielefeld.
- KOHL, Karl-Heinz (1992): »Amazonen und Kannibalen – Das Bild der Bewohner in Hans Stadens Reisebericht von 1557« In: *Brasilien. Entdeckung und Selbstentdeckung*. Bern.
- KÖHNE, Julia (Hg.) (2012): *Trauma und Film. Inszenierungen eines Nicht-Repräsentierbaren*. Berlin.
- KRABBENHOFT, Kenneth (1994): »Kabbala and expulsion: the case of Abraham Cohen de Herrera« In: Waddington, Raymond/Williamson, Arthur: *The Expulsion of the Jews. 1492 and After*. New York, 127–146.
- KRESZMEIER, Astrid Habiba (2019a): »Phänomenale Dialoge. Selbstheilungsprozesse in der Systemischen Naturtherapie«. In: Pfeifer, Eric (Hg.): *Natur in Psychotherapie und Künstlerischer Therapie. Theoretische, methodische und praktische Grundlagen*. Gießen, Band 2, 299–314.
- Dies. (2019b): »Elementare Verschreibungen. Erde, Wasser, Feuer und Luft in der Psychotherapie«. In: Pfeifer, Eric (Hg.): *Natur in Psychotherapie und Künstlerischer Therapie. Theoretische, methodische und praktische Grundlagen*. Gießen, Band 2, 315–328.
- Dies. (2008): *Systemische Naturtherapie*. Heidelberg.
- Dies. (2004): »Vom Segen des Körpers. Intuition, Invokation und Inkorporation in spirituellen Traditionen Brasiliens und Querverweise zur Magie von Aufstellungen«. In: Baxa, Guni Leila/Essen, Christine/Kreszmeier, Astrid Habiba (Hg.): *Verkörperungen. Systemische Aufstellung, Körperarbeit und Ritual*. Heidelberg.
- Dies. (2001): *Schritte des Lernens. Lehrjahre einer afrobrasilianischen Einweihung*. St. Gallen.
- KUBES, Tanja (2016): »Die Methode der Living Fieldwork – Autoethnographische multisensorische Erfahrung als Basis des Verstehens«. In: Ronald

- Hitzler/Simone Kreher/Angelika Pofner/Norbert Schröer (Hg.): *Old School – New School? Zur Optimierung ethnographischer Datengenerierung*. Essen: 285–296.
- Dies. (2014): »Living Fieldwork – Feeling hostess. Leibliche Erfahrungen als Erkenntnisinstrument.« In: Arantes, Lydia Maria/Rieger, Elisa (Hg.): *Ethnographien der Sinne. Wahrnehmung und Methode in empirisch-kulturwissenschaftlichen Forschungen*. Bielefeld, 111–126.
- KÜHNER, Angela (2002): *Kollektive Traumata. Eine Bestandsaufnahme. Annahmen, Argumente, Konzepte nach dem 11. September*. Berlin: Berghof Report Nr. 9 des Berghof Forschungszentrum für konstruktive Konfliktbearbeitung.
- KUMMELS, Ingrid (2011): *Globale Heilige. Transnationalisierungen des Religiösen in Lateinamerika*. In: Paul, Axel/Pelfini, Alejandro/Rehbein, Boike (Hg.): *Globalisierung Süd. Die blinden Flecke des Globalisierungsdiskurses*. Heidelberg, 360–381.
- LAMBEK, Michael (2014): »Afterword: Recognizing and Misrecognizing Spirit Possession«. In: Paul Christopher Johnson (ed.): *Spirited Things. The Work of »Possession« in Afro-Atlantic Religions*. Chicago, 257–276.
- Ders. (2008): »Provincializing God? Provocations form an Anthropology of Religion«. In: De Vries, H (ed.): *Religion. Beyond a Concept*. New York, 237–250.
- LANDES, Ruth (1994[1947]): *The City of Women*. Albuquerque.
- LATOUR, Bruno (1998[1991]): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M.
- LATOUR, Bruno (2005): *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford.
- LAUSER, Andrea/WEISSKÖPPEL, Cordula (2008): »Einleitung: Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnographische Mikro- und Kontextanalyse«. In: Diess. (Hg.): *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*. Bielefeld.
- LENSER, Farah (2014): »Der Körper als sakraler Raum. Begegnung mit einer Mãe de Santo – Astrid Habiba Kreszmeier«. München: *Hagia Chora, Zeitschrift für Geomantie*, 46–49.
- Dies. (2009a): »Das Heilige hat keine Eile«. Berlin: *Ab 40*, Nr. 1, 37–40.
- Dies. (2009b): »Rituelle Wege zu anderen Dimensionen des Bewusstseins«. Berlin: *Ab 40*, Nr. 3, 59–64.
- LEUSCHNER, Hannes (2016): »*Aí é orixá!* – Zur Frage nach der Authentizität der Inkorporierung außermenschlicher Entitäten im *candomblé*«. In: *Zeitschrift für Anomalistik*, Band 16, 64–84.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (1971[1964]): *Das Rohe und das Gekochte. Mythologica I.* Frankfurt a. M.
- LEVINE, Peter (1998[1997]): *Trauma-Heilung. Das Erwachen des Tigers. Unsere Fähigkeit, traumatische Erfahrungen zu transformieren.* Essen. (Original: *Waking the Tiger: Healing Trauma.* California)
- LEVINE, Robert (1992): *Vale of Tears. Revisiting the Canudos Massacre in Northeastern Brazil, 1893–1897.* Berkeley.
- LEVY-BRUHL, Lucien (1922): *La mentalité primitive.* Paris.
- LEWIS HERMAN, Judith (2014[1992]): *Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden.* Paderborn.
- LIBESKIND, Daniel (1997): »trauma/void«. In: Bronfen, Elisabeth/Erdle, Birgit/Weigel, Sigrid (Hg.): *Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster.* Köln, 3–26.
- LIGIÉRO, Dandara e Zeca (2000): *Iniciação à Umbanda.* Rio de Janeiro: Nova Era.
- LIPINER, Elias (1998): *Os Batizados em Pé. Estudos Acerca da Origem e da Luta dos Cristãos-Novos em Portugal.* Lisboa.
- LOPES, Nei (2006): *Dicionário Escolar Afro-brasileiro.* São Paulo.
- Ders. (2007[2000]): *Logunedé. Santo Menino que Velho Respeita.* Rio de Janeiro.
- MAGNAGUAGNO, Guido/SCHAUB, Martin (Hg.) (1992): *Brasilien. Entdeckung und Selbstentdeckung.* Bern.
- MAHMOOD, Saba (2005 [1998]): *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton.
- Dies. (16.2.2001): »Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent. Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, vol. 16, no 2., 202–236.
- MAIER, Johann (1995): *Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen.* München.
- MARCUS, George (2010): »Contemporary Fieldwork Aesthetics in Art and Anthropology: Experiments in Collaboration and Intervention. *Visual anthropology* 23(4), 263–277.
- Ders. (1995): *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography.* In: *Annual Review of Anthropology.* Palo Alto: Vol. 24, 95–117.
- MARX, Tobias (2014): *Zigeunkulturen im Wandel. Über Roma-/Zigeunereliten in Bulgarien und Mazedonien.* Biefelfeld.
- MASSMÜNSTER, Michel (2014): »Sich selbst in den Text schreiben«. In: Bischoff, Christine/Oehme-Jüngling, Karoline/Leimgruber, Walter (Hg.): *Methoden der Kulturanthropologie.* Bern, 522–538.

- MATORY, J. L. (2005): *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton.
- MEINTEL, Deirdre/HERNANDEZ, Annick (2013): »Transnational Authenticity: An Umbanda Temple in Montreal«. In: Rocha, Cristina/Vasquez, Manuel (org.): *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden: Brill, 223–247.
- MENESES, Heraldo (1946): *Caboclos na Umbanda*. Rio de Janeiro.
- MEYER, Birgit (2011): »Medium«. *Material Religion*, vol.7, issue 1, 58–65.
- MEYER-LEGRAND, Ingrid (2016): *Die Kraft der Kriegsenkel. Wie Kriegsenkel heute ihr biographisches Erbe erkennen und nutzen*. Berlin.
- Dies. (2014): »Stop & Grow – Eine ganz eigene Strategie der Kriegsenkel, positiv mit ihrem besonderen Erbe in einer in Gewinner und in Verlierer gespaltenen Gesellschaft umzugehen?«. In: Langendorf, Uwe/Kurth, Winfried/Reiß, Heinrich J. und Eglöf, Götz (Hg.): *Gespaltene Gesellschaft und die Zukunft von Kindheit*. Heidelberg.
- MICHAELS, Axel (Hg.) (2004): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München.
- MIGNOLO, Walter (2011): *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. London.
- MIRANDA ROCHA, Agenor (2009[1928]): *Caminhos de Odu*. Rio de Janeiro.
- MITCHELL, W. J. T. (2005): *What do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago.
- MONTERO, Paula (1985): *Da Doença à Desordem. A Magia na Umbanda*. Rio de Janeiro.
- MÜLLER DE GAMÉZ, Katrin (2014): »Kunst für das Leben – Inga Scharf da Silva«. Berlin: Kiez Wilmersdorf, Februar/März, 3–6.
- MURKEN, Sebastian (2009): »Heil und Heilung aus religionswissenschaftlicher und rechtlicher Sicht«. In: Ders.: *Neue religiöse Bewegungen aus religionspsychologischer Perspektive*. Marburg, 167–181.
- MYRDDIN LEWIS, Ioan (1971): *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London.
- NEWTON DE ALMEIDA, Paulo (2003): *Umbanda. A caminho da luz*. Rio de Janeiro.
- NINA RODRIGUES, Raimundo (1935[1896/97]): *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro.
- Ders. (1935[1932]): *Os Africanos no Brasil*. São Paulo.
- NOGUEIRA NEGRÃO, Lísias (1996): *Entre a Cruz e a Encruzilhada. Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo.
- NOVINSKY, Anita (1992[1972]): *Cristãos Novos na Bahia: A Inquisição no Brasil*. São Paulo.

- OHTAKE, Ricardo/PARIS, Mary Lou (ed.) (1998): Portinari Devora Hans Staden. São Paulo.
- OLIVA DA COSTA, Matheus/SHOJI, Rafael, USARSKI, Frank (2018): Seichō-no-Ie in Latin America. Encyclopedia of Latin American Religions. Cham.
- ORTIZ, Renato (1991[1978]): A Morte Branca do Feiticeiro Negro. Umbanda e Sociedade Brasileira. São Paulo.
- OSWALD, Debora/SCHIEL, Linda/WAGENER-BÖCK, Nadine (Hg.) (2018): Wege. Gestalt – Funktion – Materialität. Berlin.
- OTTO, Rudolph (1988[1917]): Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München.
- PEREIRA COUTINHO, José (2019): »Minorias religiosas em Portugal«. São Paulo: Rever. Revista de Estudos da Religião, 19/1, 167–185.
- PEREIRA MARTINS, Alexandra (2015): Text und Trance. Sprachliche Kontextualisierungsverfahren im brasilianischen Umbanda-Ritual. Hamburg.
- PÉREZ, Elizabeth (2016): Religion in the Kitchen. Cooking, Talking, and the Making of Black Atlantic Traditions. New York.
- PLODER, Andrea/STADLBAUER, Johanna (2013): Autoethnographie und Volkskunde? Zur Relevanz wissenschaftlicher Selbsterzählungen für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschungspraxis.« In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. Wien.
- POLLAK-ELTZ, Angelina (2003): Trommel und Trance. Die afro-amerikanischen Religionen. Freiburg.
- Dies. (1993): Umbanda em Venezuela. Caracas: Fondo Acta Científica Venezolana.
- PORDEUS Junior, Ismael (2000): Magia e Trabalho. A Representação do Trabalho na Macumba. São Paulo.
- PRANDI, Reginaldo (2007[2001]): Os Príncipes do Destino. História da Mitologia Afro-brasileira. São Paulo.
- Ders. (2007): »A Dança dos Caboclos. Uma Síntese do Brasil segundo os Terceiros Afro-brasileiros. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), <http://www.ffch.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.htm>, Abruf am 9.1.2007.
- Ders. (2005): Segredos guardados. Orixás na alma brasileira. São Paulo.
- Ders. (2004): »O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no Mercado Religioso«. In: Estudos Avançados 52, 223–238.
- Ders. (2001): Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ders. (1996): Herdeiras do Axé. Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo.
- Ders. (1991): Os Candomblés de São Paulo. A Velha Magia na Metrópole Nova. São Paulo.

- Ders. (1990): Modernidade com feitiçaria. Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. « In: Tempo Social. Revista de Sociologia da USP, 49–74.
- PRÖSCHILD, Sibylle (2009): Das Heilige in der Umbanda. Geschichte, Merkmale und Anziehungskraft einer afro-brasilianischen Religion. Göttingen.
- PROTHERO, Stephen (2011[2010]): »Yoruba-Weltreligion. Der Weg des Kontakts« In: Ders.: Die neun Weltreligionen. Was sie eint, was sie trennt. München: 239–282.
- PURTSCHERT, Patricia/LÜTHI, Barbara/FALK, Francesca (Hg.) (2013): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien. Bielefeld.
- RAMOS, Arthur (1951[1934]): O Negro Brasileiro. Etnografia Religiosa e Psicanálise. São Paulo.
- RAMOS SALES, Nívio (2001): A fala dos búzios. Caídas, significados, leituras. Rio de Janeiro.
- RANDERIA, Shalini/RÖMHILD, Regina (2013): »Das postkoloniale Europa: Verflochtene Genealogien der Gegenwart – Einleitung zur erweiterten Neuauflage (2013).« In: Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini/Römhild, Regina (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt/Main, 9–31.
- RANDERIA, Shalini (2012): »Verflochtene Schweiz. Herausforderungen eines Postkolonialismus ohne Kolonien.« In: Purtschert, Patricia/Lüthi, Barbara/Falk, Francesca (Hg.): Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien. Bielefeld, 7–12.
- RAPPAPORT, Joanne (2007): »Más allá de la Escritura. La Epistemología de la Etnografía en Colaboración«. Bogotá: Revista Colombiana de Antropología, volume 43, 197–229.
- RAUHUT, Claudia (2012): Santería und ihre Globalisierung in Kuba: Tradition und Innovation in einer afrokubanischen Religion. Würzburg.
- REDDEMANN, Luise/DEHNER-RAU, Cornelia ([2004] 2008): Trauma. Folgen erkennen, überwinden und an ihnen wachsen. Stuttgart.
- REDDEMANN, Luise (2017): Imagination als heilsame Kraft. Ressourcen und Mitgefühl in der Behandlung von Traumafolgen. Stuttgart.
- REIS, Tina/IMERI, Sabine (11.12.2014): »Inklusion – (k)ein Thema für den wissenschaftlichen Nachwuchs? Mit Behinderung und chronischer Krankheit – Promovierende arbeiten auf Stellen des Projekts »Promi– Promotion inklusive« Berlin: Humboldt, Die Zeitung der Alma Mater Berolinensis, Jahrgang 58, Ausgabe 3 – 2014/2015, 7.
- REUTER, Astrid (2003): Voodoo und andere afroamerikanische Religionen. München.

- Dies. (2002): »Poesie als soziologische Methode. Roger Bastide, Henri Bergson und Mário de Andrade im Feld von Ethnologie und Literatur«. In.: Braun, Peter/Weinberg, Manfred (Hg.): *Ethno/Graphie. Reiseformen des Wissens*. Tübingen: 21–37.
- REUTER, Julia (2011): *Geschlecht und Körper. Studien zur Materialität und Inszenierung gesellschaftlicher Wirklichkeit*. Bielefeld.
- ROBBINS, Joel (2009): »Is the *Trans-* in *Transnational* the *Trans-* in *Transcendent*? On Alterity and the Sacred in the Age of Globalization«. In: Csordas, Thomas (ed.): *Transnational transcendence: Essays on religion and globalization*. Berkeley, 55–71.
- ROCHA, Agenor Miranda (2009): *Caminhos de Odu. Os Odús do Jogo de Búzios com seus Caminhos, Ebós, Mítos e Significados*. Rio de Janeiro.
- ROCHA, Cristina/VASQUEZ, Manuel (org.) (2013): *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden: Brill.
- ROMBERG, Raquel (2014): »Mimetic Corporeality, Discourse, and Interdeterminacy in Spirit Possession«. In: Johnson, Paul Christopher (ed.): *Spirited Things. The Work of »Possession« in Afro-Atlantic Religions*. Chicago, 225–256.
- RÖMHILD, Regina (2009): »Aus der Perspektive der Migration. Die Kosmopolitisierung Europas«. In: HESS, Sabine/BINDER, Jana/MOSER, Johannes (Hg.): *No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld, 225–238.
- ROSA, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin.
- ROSELLI, Antonio (2016): »Zwischen Verlust und Wiederaneignung. Überlegungen zur «Krise der Präsenz» bei Ernesto de Martino«. In : van Loyen, Ulrich (Hg.): *Der besessene Süden. Ernesto de Martino und das andere Europa*. Wien, Band 41, 50–87.
- ROSSBACH DE OLMOS, Lioba (2011): »Santería in Deutschland. Zur Gleichzeitigkeit von Heterogenisierung und Retraditionalisierung einer Religion in der Diaspora.« In: Gugenberger, Eva/Sarting, Kathrin (Hg.): *Hybridität – Transkulturalität – Kreolisierung. Innovation und Wandel in Kultur, Sprache und Literatur Lateinamerikas*. Wien, 224.
- ROUGET, Gilbert (1985[1980]): *Music and Trance. A Theory of the Relations between Music and Possession*. London.
- SAID, Edward (1978): *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London.
- SALOMONSEN, Jone (2002): *Enchanted Feminism. Rituals, Gender and Divinity among the Reclaiming Witches of San Francisco*. London.
- SAMPAIO, Theodoro (1914[1901]): *O tupi na geographia nacional. Memória lida no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo.

- SANCHES, Mariana (5.11.2007): »O pai-de-santo que reinventou a umbanda« (Der Pai-de-Santo, der die Umbanda neu erfand). São Paulo: Revista Época, edição 481, <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EDG78474-6014-481-2,00-O+PAIDESANTO+QUE+REINVENTOU+A+UMBANDA.html>, Abruf am 12.6.2018.
- SANTIAGO, Silvano (2000): »o entre-lugar do discurso latino-americano«. In: Ders.: Uma literatura nos trópicos. Ensaios sobre dependência cultural. Rio de Janeiro, 9–26.
- SARAIVA, Clara (2013): »Pretos Velhos Across the Atlantic: Afro-Brazilian Religions in Portugal.« In: Rocha, Cristina/Vásquez, Manuel (ed.): The Diaspora of Brazilian Religions. Leiden, 197–222.
- SCHADE, Sigrid/WENK, Silke (2011): Repräsentationskritik und Politiken der Sichtbarmachung. In: Dies.: Studien zur visuellen Kultur. Einführung in ein transdisziplinäres Forschungsfeld. Bielefeld.
- SCHAFFER, Johanna (2008): Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anknüpfung. Bielefeld.
- SCHARF DA SILVA, Inga (2020): »Ways and Travels of the Sacred Feminine from Brazil to Central Europe. Feminine Power and Agency in the Contemporary Umbanda-Community Ilê Axé Oxum Abalô« In: Hensold, Julian/Kynes, Jordan/Öhlmann, Philipp/Rau, Vanessa/Schinagl, Rosa/Taleb, Adela (Ed.): Religion in Motion. Rethinking Religion, Knowledge and Discourse in a Globalizing World. Berlin, 29–47.
- Dies. (2018a): »Umbanda im deutschsprachigen Raum«. In: Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo: Handbuch der Religionen. Hohenwarsleben.
- Dies. (2018b): »Wege und Wurzeln. Reisendes Wissen im transnationalen religiösen Netzwerk des Ilê Axé Oxum Abalô« In: Aka, Christine/Hänel, Dagmar (Hg.): Prediger, Charismatiker, Berufene. Rolle und Einfluss religiöser Virtuosen. Münster, 2017–236.
- Dies. (2018c): »Terra Sagrada/Religionen & Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland: Mitgliederzahlen« [online], https://www.remid.de/info_zahlen/verschiedene/, publiziert in 2018, Abruf am 15.8.2019.
- Dies. (2017[2004]): Umbanda. Eine Religion zwischen Candomblé und Kardezismus. Über Synkretismus im städtischen Alltag Brasiliens. Berlin: Humboldt Universität, virtuelle Zweitveröffentlichung.
- Dies. (2016): »Über die schwere Hörigkeit«. In: Uta Klein (Hg.): Inklusive Hochschule. Neue Perspektiven für Praxis und Forschung. Weinheim, 236–243, 266, 270.
- Dies. (2013a): »Trauma als Wissensarchiv. Ambivalenzen zwischen kollektivem Bildgedächtnis und Verkörperungen am Beispiel der *Caboclas* und *Caboclos* in der Umbanda.« In: Andrea Bartl/Hans-Joachim Schott (Hg.): Naturgeschichte, Körpergedächtnis. Erkundungen einer kulturanthropologischen Denkfigur. Würzburg, 271–294.

- Dies. (2013b): »Persönlichkeiten: Fernando und Humberto Campana«. In: Simone Fuhs/Davide Brocchi/Michael Maxein/Bernd Draser (Hg.): Die Geschichte des nachhaltigen Design. Köln.
- Dies. (2012c): »Der andere Blick« Essen: Bioskop. Forum zur Beobachtung der Biowissenschaften und ihrer Technologien e. V.
- Dies. (2003): »Aktuelle Synkretisierungsprozesse im religiösen Alltag der Umbanda in São Paulo« In: Lioba Rossbach de Olmos und Bettina Schmidt (Hg.): Ideen über Afroamerika – Afroamerikaner und ihre Ideen. Marburg, 91–105.
- Dies. (2002): »Fluxus & Reflexos. Die Rezeption der Architektur Le Corbusiers in Lateinamerika«. Berlin: Tranvía. Revue der Iberischen Halbinsel, Heft 67, Dezember, 57–61.
- SCHATZ SCHARF, Inga (1998): »Geheiligte Städte Brasiliens. Interview mit Vagner Gonçalves da Silva« Berlin: Tranvía. Revue der Iberischen Halbinsel, Nr. 49, Juni, 64f.
- Dies. (1997): »Götter der Stadt. Auf Spurensuche des Candomblé und Umbanda in Brasiliens Metropolen. Interview mit Vagner Gonçalves da Silva« Berlin: Lateinamerika Nachrichten, Nr. 282, Dezember, 48ff.
- SCHEER, Monique (2016): »Emotionspraktiken. Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt«. In: Beitzl, Matthias/Schneider, Ingo (Hg.): Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen und Gefühlswelten und Gefühlswelten Wien, 15–36.
- SCHILLMEIER, Michael (2007): »Zur Politik des Behindert-Werdens. Behinderung als Erfahrung und Ereignis«. In: Waldschmidt, Anne/Schneider, Frank (Hg.): Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld. Bielefeld, 79–99.
- SCHMIDT, Bettina E. (2016a): Spirits and Trance in Brazil. An Anthropology of Religious Experience. Oxford.
- Dies. (2016b): »Spirit Possession«. In: Dies./Steven Engler: Handbook of Contemporary Religions in Brazil. Leiden, 431–447.
- Dies. (2008a): Einführung in die Religionsethnologie. Ideen und Konzepte. Berlin.
- Dies. (2008b): »Synkretismus als Widerstand gegen Unterdrückung«. In: Dies.: Einführung in die Religionsethnologie. Ideen und Konzepte. Berlin, 169–174.
- SCHOLEM, Gershom (1984): »Die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte.« In: Ders.: Jucaica 4. Studien zur jüdischen Mystik. Frankfurt a. M., 7–18.
- Ders. (1977[1960]): Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt a. M.
- SCHÜTTPELZ, Erhard (2009): »Medientechniken der Trance. Eine spiritistische Konstellation im Jahr 1872«. In: Markus Hahn/Erhard

- Schüttpelz (2009): *Trancemedien und Neue Medien um 1900. Ein anderer Blick auf die Moderne*. Bielefeld.
- SEEBER-TEGETHOFF, Mareile (2005): *Grenzgänger zwischen Religion und Wissenschaft. Zu den vielfältigen Verflechtungen zwischen afrobrasilianischen terreiros und der sie erforschenden Anthropologie*. Marburg.
- SJØRSLEV, Inger (2002): »Der Erfahrung eine Form geben. Reflexionen über Besessene und Schriftsteller«. In: Braun, Peter/Weinberg, Manfred: *Ethno/Graphie. Reiseformen des Wissens*. Tübingen, 65–83.
- SOFSKY, Wolfgang (1996): *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt a. M.
- SPERLING, Katrin (2011): *Nur der Kannibalismus eint uns. Die globale Kunstwelt im Zeichen kultureller Einverleibung: Brasilianische Kunst auf der documenta*. Bielefeld.
- SPILLMANN, Peter (2007): *Strategien des Mappings*. In: *Transit Migration Forschungsgruppe (Hg.): Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld, 155–167.
- SPLIESGART, Roland (2011): »Afrobrasilianische Religionen (Candomblé, Umbanda)/Religionen & Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland: Mitgliederzahlen« [online], http://www.remid.de/index.php?text=Info_Zahlen, publiziert in 2011, Abruf am 15.8.2019.
- Ders. (2011[1997]): »IX-26 Brasilianische Religionen in Deutschland«. In: Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo (Hg.): *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland/im deutschsprachigen Raum*. München.
- STADEN, Hans (2004[1557]): *In der Gewalt der nackten Menschenfresser. Wie der deutsche Robinson Crusoe vor mehr als 450 Jahren nur knapp den grausamen Bräuchen brasilianischen Ureinwohnern entkam. Die Wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute*. Kelkheim.
- STAUDER, Thomas (2012): *Gespräche mit Umberto Eco aus drei Jahrzehnten*. Berlin.
- STOLER, Ann Laura (2009): *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton.
- Dies. (2002): »Colonial Archives and the Arts of Governance«. In: *Archival Science*. Dordrecht, 87–109.
- STORCK, Timo (2019): »How to do things without words. Worum handelt ES sich beim Agieren?« In: Kögler, Hans-Herbert/Rechrigg, Alice/Winter, Rainer (Hg.): *Enigma Agency. Macht, Widerstand, Reflexivität*. Bielefeld, 115–135.
- SULLIVAN, Edward (1993): »Lateinamerikanische Künstler des 20. Jahrhunderts« in: Scheps, Marc (Hg.): *Lateinamerikanische Kunst im 20. Jahrhundert*. München, 11–51.

- TEISENHOFFER, Viola (2015): »Produire un soi spirituel : pratiques et expériences rituelles dans l'umbanda du Temple Guaracy de Paris (France)«. Paris.
- Dies. (2013): »The Power of Submission? Personal Growth and the Issue of Power among Umbanda Practitioners in Paris.« In: Fedele, Anna/Knibbe, Kim (ed.): Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches. London, 78–96.
- TELES DOS SANTOS, Jocélio (1995): O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador.
- THEODORO, Helena (2010): Iansã. Rainha dos Ventos e das Tempestades. Rio de Janeiro.
- THIELE, Maria (2006): Trickster, Transvestiten und Ciganas – Pombagira und die Erotik in den afroamerikanischen Religionen. Leipzig.
- TRAN-HUU, Sarah (2021): Faszination alternative Spiritualität. Zum Konversionsprozess in die neureligiöse Gruppierung Terra Sagrada. Narrative Identität – Bedürfnisbefriedigung – Körperlichkeit. Bielefeld.
- TREBEN, Maria (1985 [1980]): Gesundheit aus der Apotheke Gottes. Ratschläge und Erfahrungen mit Heilkräutern. Steyr.
- TRINDADE, Liana (1985): Exu, poder e perigo. São Paulo.
- TURNER, Victor (1964): *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage*. In: Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Seattle, American Ethnological Society, 4–20.
- UHLIG, Anne (2012): Ethnographie der Gehörlosen. Kultur – Kommunikation – Gemeinschaft. Bielefeld.
- USARSKI, Frank (2013): »Zur Rolle der Öko-Theologie in der brasilianischen Umweltdebatte«. In: Von Barloewen, Constantin/Rivera, Manuel/Töpfer, Klaus (Hg.): Nachhaltige Entwicklung in einer pluralen Moderne. Berlin, 212–223.
- VAN BUSSEL, Gerard/STEINMANN, Axel (Hg.) (2011): Wald. Baum. Mensch. Wien.
- VAN LOYEN, Ulrich (2016): »Die Abenteuer der Geister. Ernesto de Martino und die Anthropologie des besessenen Südens«. In: ders. (Hg.): Der besessene Süden. Ernesto de Martino und das andere Europa. Wien, Band 41, 7–19.
- VERGER, Pierre Fatumbi Ders.: (2013[1957]): Orixás. Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo. Salvador: Fundação Pierre Verger.
- Ders. (1995): Ewé. O Uso das Plantas na Sociedade Iorubá. Salvador.
- Ders. (1992): »A contribuição Especial das Mulheres ao Candomblé do Brasil« In: Artigos. São Paulo, 5–91.
- Ders.: (1992): »Esplendor e Decadência do Culto de Ìyàmi Òsorongà minha Mãe a Feiticeira entre os Iorubas«. In: Artigos. São Paulo, 93–117.

- Ders. (1987[1968]): Fluxo e Refluxo. Do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos dos Séculos XVII a XIX. São Paulo.
- VIEIRA, Antonio (1997[ca. 1654]): Sermão do Espírito Santo. Lissabon, Interpret: José Manuel Mendes.
- VILAS BOAS CONCONE, Maria Helena (1987): Umbanda. Uma religião Brasileira. São Paulo.
- VÖLKER, Markus (8.7.2014): »Von Wundern und Besessenheit. Die afro-brasilianische Religion hat rund zwei Millionen Anhänger. Bei einer Candomblé-Feier fallen auch Tourist in Trance. Und sie bietet obskure Einblicke.« [online]. Berlin: Taz, <http://www.taz.de/!141210>, Abruf am 8.7.2014.
- VON GLASERSFELD, Ernst (2013[1997]): Wege des Wissens. Konstruktivistische Erkundungen durch unser Denken. Heidelberg.
- VON WANGENHEIM, Huberta (2009): BeGeisterte Wahrnehmung. Das Phänomen der *médium unidada*, eine besondere Form der Welterfahrung im Kontext afrokubanischer Religionen. Berlin.
- VOSS, Ehler (2011): »Domestikationen des Fremden. Die Interpretation von Trance und Besessenheit in der Ethnologie und der Kultur des Medialen Heilens«. In: Curare 34/3, 201–213.
- WAGENBACH, Marc (2018): »Archive des Kolonialen. Übersetzung kulturellen Erbes im Tanz«. In: Knopf, Eva/Lembcke, Sophie/Recklies, Mara (Hg.): Archive dekolonialisieren. Mediale und epistemische Transformationen in Kunst, Design und Film. Bielefeld, 191–206.
- WAGENSEIL, Christoph (2018a): »Orixás in den Alpen. Interview mit Inga Scharf da Silva« [online], <https://www.remid.de/blog/2018/02/orixis-in-den-alpen-eine-teilnehmende-beobachtung-innerhalb-von-umbanda-gruppen-in-brasilien-und-europa>. Marburg: Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst, Abruf am 5.6.2018.
- Ders. (2015): »Religion und Vorurteil von A-Z« [online], <https://www.remid.de/blog/2015/04/religion-und-vorurteil-von-a-bis-z>, veröffentlicht am 21.4.2015, Abruf am 16.11.2017.
- Ders. (2006): »Kurzinformation Religion: Afroamerikanische Religionen« [online], https://www.remid.de/info_afroamerika, publiziert in 2006, Abruf am 16.8.2019.
- WALDSCHMIDT, Anne (2005): »Disability Studies. Individuelles, soziales und/oder kulturelles Modell von Behinderung?«. In: Psychologie und Gesellschaftskritik, 29(1), 9–31.
- WALZER, Michael (1969[1965]): The Revolution and the Saints. A Study of the Origins of Radical Politics. New York.
- WEINGÄRTNER, Lindolfo (1969): Umbanda. Synkretistische Kulte in Brasilien, eine Herausforderung für die christliche Kirche. Erlangen.

- WEISSHAAR, Bertram (2016): Denkweg. Ein (um)weltlicher Pilgerweg quer durch das Land von Aachen nach Zittau. München.
- WELZ, Gisela (1998): »Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck«. In: Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 94. Münster, 177–194.
- WENDT, Astrid (1988): Kannibalismus in Brasilien – Eine Analyse europäischer und Amerika-Darstellung für die Zeit zwischen 1500 und 1654. Mannheim.
- WILLEKE, Venâncio (1960): Umbanda und Christentum in Brasilien. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster, 44, 107–114.
- WÖHLCKE, Manfred (1976): »Manfred Wöhlcke über Hubert Fichtes Xango. Hier hilft keiner dem anderen«. In: Der Spiegel, Nr. 41: 223ff.
- Ders. (1969): Analyse der afro-brasilianischen Kulte unter dem Aspekt interethnischer Marginalität. Erlangen.
- ZESPO, Emanuel (ed.) (1955): Pontos cantados e riscados da Umbanda. Rio de Janeiro.
- ZILLINGER, Martin (2013): Die Trance, das Blut, die Kamera: Trance-Medien und Neue Medien im marrokanischen Sufismus. Bielefeld.
- ZIMMERER, Jürgen (2011): Von Windhuk nach Auschwitz. Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust. Münster: LIT.
- ZOLLER, Rüdiger/PIETSCHMANN, Horst/BERNECKER, Walther (2000): Eine kleine Geschichte Brasiliens. Frankfurt a. M.

9.2.2 Quellen

- ADRIANO DE OGUM (8.6.2012): »Cabocla Jurema« [online], <http://adrianodeogum.blogspot.com/2012/06/cabocla-jurema.html>, Abruf am 10.3.2021.
- ALDEIA DO SULTÃO (2021): »Caboclos – Parte 01« [online], <http://aldeiadosultao.blogspot.com/2015>, Abruf am 10.7.2021.
- ARBEITSKREIS LERN- UND GEDENKORT ANNE DORE UND JULIUS LEBER (2017): »Stolpersteine in der Cheruskerstraße« [online], <https://gedenkort-leber.de/2017/03/stolpersteine-in-der-cheruskerstrasse/>, veröffentlicht am 22.3.2017, Abruf am 25.7.2019.
- BETHÂNIA, Maria (2003): Brasileirinho.
- BETULA, Charlotte Betula (anonymisiert) (12.5.2018): »Von uralter Trauer« [online]. Post im internen Blog vom *Ilé Axé Oxum Abaló*.
- BOAVENTURA CLOPPENBURG, Frei (2014[1957]): »Posição Católica perante a Umbanda.« [online]. São Paulo: Vozes, Apologistas Católicos, Defenda a Fé Católica, <http://www.apologistascaticos.com.br/index.php/>

- apologetica/espiritismo/753-posicao-catolica-perante-a-umbanda, Abruf am 12.12.2020.
- BOFF, Leonardo (26.03.2014): »Die Brasilianer, ein mystisches und religiöses Volk« [online], <https://traductina.wordpress.com/2014/03/27/die-brasilianer-ein-mystisches-und-religioses-volk>, Abruf am 18.12.2017, zitiert und übersetzt durch Bettina Gold-Harnack.
- BRUM, Eliane (10.6.2013): »Índios, os estrangeiros nativos. A dificuldade de uma parcela das elites, da população e do governo de reconhecer os indígenas como parte do Brasil criou uma espécie de xenofobia invertida, invocada nos momentos de acirramento dos conflitos.« São Paulo: Revista Época, <http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2013/06/indios-os-estrangeiros-nativos.html>, veröffentlicht am 10.6.2013, Abruf am 13.6.2013.
- BUBY, Carlos (2019a): »Templo Guaracy das Tradições« [online], http://templo-guaracy.org.br/pt/html/estrutura/tg_washington.html, Abruf am 15.8.2019.
- Ders. (2019b): »Templos Guaracy«, http://temploguaracy.org.br/pt/html/estrutura/templos_guaracy.html, Abruf am 15.8.2019.
- Ders. (2019c): »Templo Guaracy de Genève« [online], http://temploguaracy.org.br/pt/html/estrutura/tg_geneve.html, Abruf am 15.8.2019.
- CANTALICE, Tiago (2015): »Dia Nacional da Umbanda« [online], <http://www.palmares.gov.br/?p=39445>, publiziert am 13.11.2015, Abruf am 24.1.2019.
- CASA DE OXUMARE (2017): »Hoje vamos louvar Iansã« [online], <https://www.facebook.com/casadeoxumare>, Abruf am 14.12.2017.
- CASA IEMANJA JASSOBÁ (2019): »Logum Edé« [online], <http://www.casaie-manjaiassoba.com.br/LogumEde.html>, Abruf am 3.8.2019.
- CASA ST. MICHAEL (2021): »Ciganos« [online], <http://umbanda-st-michael.de/cigano/>, Abruf am 7.3.2021.
- CASA ST. MICHAEL (2019): »Orixátradition aus Brasilien. Umbanda Casa St. Michael. Die Religion, die Brücken schlägt« [online], <http://umbanda-st-michael.de/umbanda>, Abruf am 16.8.2019.
- COOPERAXION (2019): »Stadtführung in Bern. Auf den Spuren des Kolonialismus« [online], <https://www.cooperaxion.org>, Abruf am 13.7.2019.
- CRIANCAFAZARTE (2016) [online], http://www.criancafazarte.com.br/datas/datas_folclore.htm, Abruf am 23.4.2016, am 16.8.2019 existierte diese Seite nicht mehr.
- DA MATTA E SILVA, W. W. (2019): »Umbanda do Brasil. Congá de Itacuruça« [online], <https://umbandadobrasil.no.comunidades.net>, Abruf am 26.6.2019.
- DE SOUSA, Maurício (2018): »Personagens/Jurema« [online], Turma da Mônica, <http://www.monica.com.br/personag/turma/jurema.htm>, Abruf

- am 24.8.2018, 2019 wurde diese Seite erneuert und durch eine neue Jurema-Figur ersetzt.
- FACULDADE DE TEOLOGIA UMBANDISTA (2016): »Boiadeiros e Caboclos na Umbanda« [online], São Paulo, http://educacao.uol.com.br/album/01042008umbanda_album.jhtm?abrefoto=19, Abruf am 2.9.2016, am 27.7.2019 gab es diese Internetseite mit einem anderen Inhalt.
- FALANGEIROS DA ARUANDA (2013): »Caboclos de Pena e Caboclos de Couro« [online], <http://falangeirosdaaruanda-sefa.blogspot.com/2013/11/caboclos-de-pena-e-caboclos-de-couro.html>, publiziert am 21.11.2013, Abruf am 15.8.2019.
- FILOSOFIA GUARACYANA (2019): »Trigo Guaracyano« [online], <http://www.filosofiagaracyana.com.br/pt/simbolo.php>, Abruf am 16.8.2019.
- FORUM BRASIL (2019): »Forum Brasil« [online], <http://www.forum-brasil.de>, Abruf am 15.8.2019.
- FORUM SOCIOLOGICO (2019): »Percurso e significados terapêuticos na religião afro-brasileira Candomblé« [online], <https://journals.openedition.org/sociologico/562>, Abruf am 26.6.2019.
- FRAMEPOOL (2019): »Candomblé/Folklore/Brasilien« [online], <http://footage.framepool.com/de/shot/405853401-candomble-bahia-tracht-religioeses-leben>, Abruf am 28.7.2019.
- FUNDAÇÃO PALMARES (ohne Autor*in) (2019): »Quilombos ainda existem no Brasil« [online], <http://www.palmares.gov.br/?p=3041>, veröffentlicht am 17.11.2008, Abruf am 14.9.2018.
- GELEDES (2013): »O Babalão Ivani dos Santos também foi recebido pelo Papa« [online], <https://www.geledes.org.br/o-babalao-ivani-dos-santos-tambem-foi-recebido-pelo-papa>, publiziert am 28.7.2013, Abruf am 12.7.2018.
- GEOCITIES (2014): »Entidades« [online], www.geocities.yahoo.com.br/rnsolo/entidades.htm, Abruf am 23.3.2014, am 3.8.2019 existierte diese Seite nicht mehr.
- GRAEFF, Nina (2015): »Afro-brasilianische Götter in Deutschland. Immaterielles Kulturgut weitergeben« [online], <http://www.candomble-berlin.de/de/publikationen.php>, ursprünglich 2015 publiziert auf der Internetseite »German Comission for UNESCO«, nicht mehr im Interesse auf der UNESCO-Seite, jedoch auf der Internetseite des *Ilê Obá Sileké* abrufbar, Abruf am 27.7.2019.
- GROTE, Bettina (2019): »Über mich« [online], <http://www.systemische-prozessgestaltung.de/uebermich.html>, Abruf am 15.8.2019.

- HANDELSREGISTER SIRNACH (2021): »Delene de Jesus Schätti« [online], <https://www.moneyhouse.ch/de/person/schaetti-delene-de-jesus-56719391301>, Abruf am 10.5.2021.
- HAUS DER KULTUREN DER WELT (2019): »Europa Postkolonial« [online], http://www.hkw.de/de/programm/projekte/veranstaltung/p_102263.php. Berlin: Veranstaltungen im Haus der Kulturen der Welt, 10.6.2014, Abruf am 12.6.2014.
- HEINRICHS, Thomas (2018): »Schluss mit der staatlichen Bevorteilung der Religionen« [online], <https://humanistisch.de/x/hvd-bb/presse/2018063166>, publiziert am 7.6.2018, Abruf am 16.8.2019.
- HEINRICHS, Thomas (2016): Weltanschauung als Diskriminierungsgrund – Begriffsdimensionen und Diskriminierungsrisiken. Berlin: Antidiskriminierungsstelle des Bundes.
- HUFENUS, Peter/KRESZMEIER, Astrid/LEISSNER, Saskia/LENSER, Farah/RAUNITSCHKA, Kathrin (2014): Programm des Forums ›Lebendiges Erinnern‹ in Brandenburg-Lychen.
- HUGUENIN BOTHELHO, Andrea (2013): Kardezismus in Deutschland, unveröffentlicht.
- HUMBOLDT FORUM (2019): »Das Milieu der Toten« [online], Eine Veranstaltung der Mobilen Akademie Berlin, <https://www.humboldtforum.com/de/veranstaltungsreihen/milieu-der-toten>, Abruf am 26.7.2019.
- ILÊ OBÁ SILEKÉ (2019): »Liebe Gäste des Ilê Obá Sileké Hauses in Berlin« [online], <http://www.candomble-berlin.de>, Abruf am 15.8.2019.
- IMAGENS BAHIA (2021): »Cabocla Jurema do Rio« [online], <https://www.imagensbahia.com.br/jurema-do-rio-20cm>, Abruf am 10.7.2021.
- INSTITUT FÜR MENSCHENRECHTE (2019): »Behindertenkonvention« [online], <https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/menschenrechtsinstrumente/vereinte-nationen/menschenrechtsabkommen/behindertenrechtskonvention-crpd/#c1917>, Abruf am 26.7.2019.
- IQUILIBRIO (2019): »Tudo sobre Iroko – O Orixá do Tempo« [online], <https://www.iquilibrio.com/blog/espiritualidade/umbanda-candomble/tudo-sobre-iroko>, Abruf am 17.1.2019.
- IRMANDADE ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO JORGE (2019): »Caboclo & Ogum« [online], http://www.oocities.org/umbandasaojorge/caboclo__ogum.html, Abruf am 16.8.2019.
- KLEIN, Delene (2006): »Umbanda« [online], <http://www.delene.org>, letztmalige Abfrage am 12.3.2006; seit 2007 existiert diese Internetseite nicht mehr.

- KRESZMEIER, Astrid/HUFENUS, Hans-Peter (2019a): »Vertrautheit mit dem Lebendigen« [online], <https://nature-and-healing.ch/>, publiziert 2018, Abruf am 15.8.2019.
- Dies. (2019b): »Nature&Healing« [online], <https://www.nature-and-healing.ch>, Abruf am 12.2.2019.
- KRESZMEIER, Astrid (2018): »Kuckuckseier und Chupimpapers« [online], <https://terrasagrada.info/blog/chupimpapers>, publiziert am 2.2.2018, Abruf am 29.7.2019.
- Diess. (2014): »Lebenswasser«. In: Hufenus, Peter/Kreszmeier, Astrid/Leissner, Saskia/Lenser, Farah/Raunitschka, Kathrin (2014): Programm des Forums ›Lebendiges Erinnern‹ in Brandenburg-Lychen.
- Dies. (2011): »Heilsames Erinnern«, http://nature-and-healing.ch/fileadmin/dateien/kreszmeier_erinnern_eberswalde.pdf, Abruf am 18.6.2019.
- LENDAS BRASILEIRAS CÂMARA CASCUDO (2019): »A lenda da Iara« [online], <http://www.memoriaviva.com.br/cascudo/iara.htm>, Abruf am 16.8.2019.
- LENSER, Farah (2019): »Moderation« [online], <http://www.farah-lenser.de/de/moderation/veranstaltungen.html>, Abruf am 24.7.2019.
- LINARES, Ronaldo (2019): »Do ABC Paulista a Austrália – Santuário Nacional da Umbanda ganha o Mundo« [online], <https://santuariodeumbanda.com.br/site/tag/umbanda-na-australia>, Abruf am 15.8.2019.
- LINDENMUSEUM STUTTGART (2019): »Galerie« [online], <https://www.lindenmuseum.de/sehen/ausstellungen/lateinamerika/>, Abruf am 16.8.2019.
- MATÉRIA ASTRAL (2013): »Mediunidade na Umbanda – Sensações normais que o médium pode sentir« [online], <http://materiastral.blogspot.de/2013/02/mediunidade-na-umbanda-sensacoes.html>, veröffentlicht am 22.2.2013, Abruf am 27.7.2019.
- MINISTÉRIO PÚBLICO DE PERNAMBUCO (2014): »Protesto contra a intolerância religiosa« [online], <https://amp-pe.jusbrasil.com.br/noticias/120003082/protesto-contr-a-intolerancia-religiosa-diario-de-pernambuco-vida-urbana>, publiziert am 22.5.2014, Abruf am 3.8.2019.
- MOBILE ACADEMY (2019): »Das Milieu der Toten. Teil 2: Die Leerstelle. Das Nachleben der Sklaverei und die Lücken der Archive« [online], <http://www.mobileacademy-berlin.com/deutsch/2017/milieu-of-the-dead-2-de.html>, Abruf am 26.7.2019.
- MULLE, Christian (2019): »Angebote, Walkout« [online], <https://www.walkout.ch/angebote>, Abruf am 12.2.2019.
- Ders. (2.6.2019): »Postkolonialer Spaziergang in Graz« [online]. Interner Blog von *Terra Sagrada*.

- MUSEU AFRO BRASIL (2019): »Candomblé« [online], <http://www.museuafrobrasil.org.br/pesquisa/indice-biografico/manifestacoes-culturais/candomble>, Abruf am 26.6.2019.
- MUSEU DO ÍNDIO (2019): »Acompanhe a data de reabertura do museu do Índio no sítio e redes sociais da instituição« [online], <http://www.museudoindio.gov.br/>, Abruf am 16.8.2019.
- NATURE & HEALING (2014): »Fachtag Naturherapie« [online], http://nature-and-healing.ch/fachtag_naturtherapie.html, Abruf am 20.5.2014, am 24.7.2019 existierte diese Seite in dieser Form nicht mehr, sondern wurde aktualisiert.
- O CANDOMBLÉ (2019): »Logum Edé« [online], <http://ocandomble.wordpress.com/os-orixas/logun-ede/>, Abruf am 3.8.2019.
- BELO DE Sousa, Ortiz (2019): Carta Magna de Umbanda. São Paulo: 8. Standesamt für Titel und Dokumente, ISBN-Nummer 978-85-90767-03-9, auch online zugänglich unter www.cartamagnadaumbanda.com.br, Abruf am 23.4.2021 (Übersetzung ins Deutsche 2021 von Inga Scharf da Silva).
- PELLEGRINI, Luis (2019): »Apresentação« [online], <http://www.templogaracy.org.br/pt/html/filosofia/apresentacao.html>, Abruf am 15.8.2019.
- PORFÍRIO, Denise (2012): »DOU publica Lei que decreta o Dia Nacional da Umbanda« [online], <http://www.palmares.gov.br/?p=20076>, veröffentlicht am 17.5.2012, Abruf am 3.8.2019.
- PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA (2012): »Lei No 12.644, de 16 de maio de 2012 institui o Dia Nacional da Umbanda« [online], http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato20112014/2012/Lei/L12644.hm, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. (offizielle Internetseite der brasilianischen Regierung), veröffentlicht am 17.5.2012, Abruf am 3.8.2019.
- PROMI (2019): »PROMI – Promotion Inklusiva« [online], <https://promi.uni-koeln.de>, Abruf am 26.7.2019.
- QUEIROZ, Rodrigo (2009): »Templo Guaracy do Brasil e a Internationalização da Umbanda« [online], <http://rodrigoqueiroz.blogspot.com/2009/10/templo-guaracy-do-brasil-e.html>, publiziert am 2.10.2009, Abruf am 15.8.2019.
- RAUNITSCHKA, Kathrin (2019): »Team: Kathrin Raunitschka« [online], <https://www.natur-und-ritual.de/team/kathrin-raunitschka/>, Abruf am 15.8.2019.

- Diess. (2014): »Moore«. In: Hufenus, Peter/Kreszmeier, Astrid/Leissner, Saskia/Lenser, Farah/Raunitschka, Kathrin (2014): Programm des Forums ›Lebendiges Erinnern‹ in Brandenburg-Lychen.
- ROSA, Harmut (2019): »Das gute Leben – Wie man es erreicht und warum Grundeinkommen so wichtig dafür ist« [online], https://www.mein-grund-einkommen.de/news/das-gute-leben-wie-man-es-erreicht-und-warum-grundeinkommen-so-wichtig?newsletter_id=blog_CH_160119, publiziert am 15.1.2019, Abruf am 15.8.2019.
- SAJA (2021): »Arbeitsgruppe Joanna de Angelis« [online], <http://sajaberlin.com/>, Abruf am 16.2.2021.
- SARAIVA, Hugo (2007): »Raíz Indígena na Umbanda«. *Jornal Umbanda Branca*, Ano IV – No 32 – Janeiro. Online verfügbar unter: »Reflexão para a Umbanda!«, 12th march 2010, <http://umbandalinda.blogspot.de/2010/03/raiz-indigena-na-umbanda-embora-muitos.html> (Abruf am 14.4.2015) und <http://povodearuanda.blogspot.com/2007/03/raz-indigena-na-umbanda.html>, publiziert am 29.3.2007, Abruf am 3.8.2019.
- SCHÄTTI, Delene (2019): »Dein Medium – Energie vereint – Alles ist möglich« [online], <https://www.deinmedium.ch/index.php/details-de?aid=176>, Abruf am 3.8.2019.
- SCHARF, Wolfgang (2019): »Berta Bernstein (geb. Cohn)/Stolpersteine in Berlin« [online], <https://www.stolpersteine-berlin.de/de/biografie/8186>, Abruf am 25.7.2019.
- SCHARF DA SILVA, Inga (2014–2019): *Feldforschungstagebuch* (unveröffentlicht) (Feldnotizen, ethnographische Vignetten).
- Dies. (2012a): »Obá«, »Naná«, »Obaluaê«, »Iemanjá«, »Oxum«, »Orixá«. In: Wikipedia. Die freie Enzyklopädie, Erweiterung der Artikel.
- Dies. (2012b): »Euá«, »Logum Edé«. In: Wikipedia. Die freie Enzyklopädie, neue Artikel.
- Diess. (2006): »Umbanda«. In: Wikipedia. Die freie Enzyklopädie, neuer Artikel.
- SEARA ESPIRITUALISTA FALANGEIROS DE ARUANDA (2013): »Caboclos de Pena e Caboclos de Couro«. [online], <http://falangeiros-daaruanda-sefa.blogspot.com/2013/11/caboclos-de-pena-e-caboclos-d-couro.html>, veröffentlicht am 21.11.2013, Abruf am 6.11.2018.
- SETE LINHAS SAGRADAS (2021): »Über mich (Delene Schätti) – Move your energy« [online], <https://www.7ls.ch/UeBER-MICH/>, Abruf am 10.5.2021.
- SETEPORTEIRAS (2012): »Naná« [online], <http://www.seteporteiras.org.br/orixas/nana.html>, Abruf am 11.11.12, am 27.8.2019 existierte diese Internetseite nicht mehr.

- STUDIENKREIS (2021): »Studienkreis Allan Kardec« [online]. Berlin-Charlottenburg, Facebook, <https://www.facebook.com/studienkreis.allankardec>, Abruf am 16.2.2021.
- TANZAKADEMIE CIFUENTES (2019): »Tanzakademie in Beelitz« [online], <http://www.oriental-fantasy.com>, Abruf am 15.8.2019.
- TEMPLO GUARACY DA LIBERDADE (2019): »Welcome!« [online], <http://www.tgny.org>, Abruf am 15.8.2019.
- TEMPLO GUARACY DA TERRA (2019): »Welcome« [online], <http://www.tgdaterra.org/contact.html>, Abruf am 15.8.2019.
- TEMPLE GUARACY DES COLLINES (2019): »Temple Guaracy des Collines« [online], <http://www.tgcollines.org>, Abruf am 15.8.2019.
- TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE (2019): »Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade« [online], <https://www.tensp.org>, Abruf am 26.6.2019.
- TENDA UMBANDISTA CABOCLO JUNDIARA (2019): »Seja bem vinda« [online], <https://www.tucaboclojundiara.com.br>, Abruf am 26.6.2019.
- TERRASAGRADA (2019): »Begegnungen von Nord und Süd« [online], <https://terrasagrada.info/sanzala>, Abruf am 2.5.2019, 2021 existiert diese Seite nicht mehr.
- Dies. (2018a): »Partnernetzwerke« [online], <https://www.terrasagrada.info/links.html>, Abruf am 29.5.2018; 2021 existiert diese Seite nicht mehr.
- Dies. (2018b): »Deutschsprachige Literatur« [online], https://www.terrasagrada.info/fileadmin/user_upload/literatur_deutsch.pdf, Abruf am 19.4.2018; 2021 existiert diese Seite nicht mehr.
- Dies. (2018c): »Einweihungsweg: Unlernbares lernen« [online] <https://www.terrasagrada.info/initiation.html?&L=0>, Abruf am 14.8.2018; 2021 existiert diese Seite nicht mehr.
- Dies. (2018d): Liederbuch Pontos Cantados. Orixás, Entidades, Função e Ritual, Appenzell-Stein.
- Dies. (2018e): »Isaias Costa, Sanzala« [online], <https://www.sanzala.ch/ueber-uns>, Abruf am 2.10.2018; 2019 existierte diese Seite nicht mehr.
- Dies. (2016): »Mãe Habiba de Oxum Abalô« [online], <http://terrasagrada.info>, Abruf am 2.9.2016; 2021 existiert diese Seite nicht mehr.
- Dies. (2015): »Mãe Habiba« [online], <http://terrasagrada.info/yalorixa.html>, Abruf am 30.6.2015.
- Dies. (2012): Liederbuch Pontos Cantados. Appenzell-Stein.
- THOMAS, Konstanze (2019): »Tagebuch meiner Einweihung in die Orixátradition« [online], http://konstanzethomas.blogspot.com/p/idee_27.html, Abruf am 4.9.2019

- TRINDADE, Diamantino Fernandes (2019): »Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas: Mito de Origem ou Reconstrucionismo Histórico?« [online], <http://www.blog.mataverde.org/zelio-de-moraes-e-o-caboclo-das-sete-encruzilhadas-mito-de-origem-ou-reconstrucionismo-historico/>, publiziert am 3.6.2019, Abruf am 15.8.2019.
- UMBANDA (2016): »O que é umbanda?« [online], http://umbanda.org/umban_p.htm, Abruf am 15.4.2016, am 2.10.2018 existierte diese Internetseite nicht mehr.
- UMBANDA EM PAZ (2.2.2012): »Cabocla Janaína, a Sereia do Mar« [online]. <https://umbandaempaz.blogspot.com/2012/03/cabocla-janaina-sereia-do-mar.html>, Abruf am 10.3.2021.
- UMBANDA HOJE (2001): »História da Umbanda« Rio de Janeiro: Jornal. <http://www.jornalumbandahoje.com.br/tendas.html>, Abruf am 25.6.2001.
- UMBANDA RAIZ (2021): »Caboclos« [online], <https://umbandaraiz.wordpress.com/umbanda/caboclos>, Abruf am 10.7.2021.
- UNESCO (2019): »Ifa Divination System. Intangible Cultural Heritage« [online], <https://ich.unesco.org/en/RL/ifa-divination-system-00146>, Abruf am 25.7.2019.
- UOL Notícias (2019): »Raposa/Serra do Sol« [online], http://noticias.uol.com.br/album/raposa_album.jhtm?abrefoto=25, Abruf am 16.8.2019.
- USP SOCIOLOGIA (2016) [online], <http://www.ffch.usp.br/sociologia/pos-graduacao/jornadas/papers/pq01-6.doc>, Abruf am 2.5.2016, existiert heute nicht mehr.
- UUCAB (2007) [online], http://www.uucab.com.br/uucab_informativo_aumbanda.html, Abruf am 1.8.2007, am 15.8.2019 existierte diese Internetseite nicht mehr.
- VEREIN CASA DE GUARACY (2019): »Gira Graz – Spiritueller Segen und Reinigung« [online], <https://www.temploguaracy.at>, Abruf am 15.8.2019.
- VIGIA DE PREÇO (2021): »Imagem Cabocla Iara Escultura Gesso Estatueta 35cm Ib« [online], <https://vigiadepreco.com.br/p/7892217080820>, Abruf am 10.7.2021.
- WALENT, Carol (2010): »Carlos Buby – Templo Guaracy« [online], <https://cantodoaprendiz.wordpress.com/2010/08/04/carlos-buby-templo-guaracy>, publiziert am 4.8.2010, Abruf am 15.8.2019.
- WEISSHAAR, Bertram (2019): »Denkweg. Ein (um)weltlicher Pilgerweg. Einmal quer durchs Land. Von Aachen bis Zittau« [online], <http://denkweg.net/wordpress>, Abruf am 16.8.2019.
- WEISSHAAR, Bertram/RHODE, Leonie (2019): »Team« [online], <https://akademielandpartie.de/das-team>, Abruf am 16.8.2019.

- WIKIPÉDIA (2019a): »Incêndio no Museu Nacional do Brasil« [online], https://pt.wikipedia.org/wiki/Incêndio_no_Museu_Nacional_do_Brasil_em_2018#Povos_indígenas, Abruf am 23.10.2018.
- Dass. (2019b): »Aruanda« [online], <https://pt.wikipedia.org/wiki/Aruanda>, Abruf am 27.7.2019.
- WOJ, Caterina (2014): Porträt Inga Scharf da Silva im Zweiten deutschen Fernsehen ZDF »Magazin Mensch«, ausgestrahlt am 11.10.2014, <http://menschen.zdf.de>.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2019): »The CD-10 Classification of Mental and Behavioral Disorders – Clinical descriptions and diagnostic guidelines« [online], <http://www.who.int/classifications/icd/en/bluebook.pdf>, Abruf am 26.7.2019.
- ZÖTTL (1996): Zufall, Magie und Schicksal in der Umbanda-Religion Brasiliens. Universität Hamburg: unveröffentlichte Magisterarbeit.

9.3 Übersicht der Interviews

- 9.3.1 Jucélia Maria Morais Albuquerque im Interview mit Inga Scharf da Silva (4.10.2007): »*As cidades da Jurêma*«, Jabotão dos Guararapes, 1 Stunde und 3 Minuten.
- 9.3.2 Paulo André Pinheiro Bruno im Interview mit Inga Scharf da Silva (4.10.2007): »*Os caboclos da jurema*«, Jabotão dos Guararapes, 1 Stunde und 57 Minuten.
- 9.3.3 Astrid Habiba Kreszmeier im Interview mit Inga Scharf da Silva (20.10.2011): »*Spirituelle Erinnerungsräume einer polytheistischen Weltsicht als Zugang zu Zwischenwelten und Naturerfahrungen*«, Berlin, 1 Stunde und 20 Minuten.
- 9.3.4 Isaias Costa im Interview mit Inga Scharf da Silva (2.3.2014): »Kulturelle Blickwechsel«, Wien, 59 Minuten. (nur teilweise transkribiert)
- 9.3.5 Cornelia Gettner-König/anonymisiert im Interview mit Inga Scharf da Silva (3.3.2014): »*Ein anderes Ich*«, Wien, 37 Minuten.
- 9.3.6 Máira Dillinger/anonymisiert im Interview mit Inga Scharf da Silva (24.7.2014): »*Der Templo Guaracy in Kalifornien*«, Berlin, 1 Stunde und 3 Minuten.
- 9.3.7 Manuela Bazzana im Interview mit Inga Scharf da Silva (14.8.2014): »*Es tut mich dann einfach*«, Stein, Appenzell, 47 Minuten.
- 9.3.8 Nelly Granado im Interview mit Inga Scharf da Silva (15.8.2014): »*Parallelwelten. Das eine tun, das andere nicht lassen*«, Stein, Appenzell, 45 Minuten.
- 9.3.9 Giovanna Sacullo im Interview mit Inga Scharf da Silva (24.10.2014), Berlin, 1 Stunde und 13 Minuten. (nicht transkribiert)

- 9.3.10 Astrid Kreszmeier im Interview mit Inga Scharf da Silva (5.11.2014):
»*Verbundenheit von Welten.*« Interview von Inga Scharf da Silva mit Astrid Kreszmeier, Skype Stein AR–Berlin, 1 Stunde und 56 Minuten.
- 9.3.11 Charlotte Betula/anonymisiert im Gespräch mit Inga Scharf da Silva (10.5.2014): »*Trauma und Heilung*«, im Zug von Zürich nach Berlin, 6 Stunden.
- 9.3.12 Astrid Kreszmeier im Interview mit Inga Scharf da Silva (9.7.2015):
»*Behindert-werden*«, Skype Stein AR–Berlin, 23 Minuten.
- 9.3.13 Erika Luser im Interview mit Inga Scharf da Silva (2.2.2016): »*Alte Wahrnehmungformen*«, Berlin, 2 Stunde und 14 Minuten. (nicht transkribiert)
- 9.3.14 Bettina Grote im Interview mit Inga Scharf da Silva (24.3.2016):
»*Körperlernen*«, Berlin, 3 Stunden, transkribiert von Yvonne Hardrath.
- 9.3.15 Odeir Santos im Interview mit Inga Scharf da Silva (3.4.2016):
»*Caminhos*«, Berlin–São Paulo, 1 Stunde und 39 Minuten.
- 9.2.16 Astrid Kreszmeier im Gespräch mit Inga Scharf da Silva (26.4.2016):
»*In Bewegung bleiben*«. Skype Stein AR–Berlin, 33 Minuten.
- 9.3.17 Charlotte Betula/anonymisiert im Interview mit Inga Scharf da Silva (27.4.2016): »*Du bleibst die Europäerin*«, Potsdam, 4 Stunden.
- 9.3.18 Gundula Hoffmann/anonymisiert (11.5.2016): »*Ich brauche es nicht, dass ich als backende Mutter geschätzt werde*«. Graz: 5 Stunden.
- 9.3.19 Dorothea Kurteu im Interview mit Inga Scharf da Silva (12.5.2016):
»*Alles Geistige wird hoch beachtet, aber Geister nicht*«. Graz, 2 Stunden.
- 9.3.20 Friederike Lenart im Interview mit Inga Scharf da Silva (13.5.2016): »*Lernen über das Handeln*«. Graz, 1 Stunde.
- 9.3.21 Sabina Feichtinger im Interview mit Inga Scharf da Silva (16.5.2016):
»*Das Feuer und die Ogäs*«. Graz. 1 Stunde.
- 9.3.22 Brigitte Valent im Interview mit Inga Scharf da Silva (17.5.2016):
»*Raum für Tod*«. Graz, 4 Stunden.
- 9.3.23 Gerald Schiffneg im Interview mit Inga Scharf da Silva (17.5.2016):
»*Seelen, Mensch, Kraft, Trance*«. Graz, 1 Stunde.
- 9.3.24 Gespräch mit Prof. Dr. Franz Höllinger im Gespräch mit Inga Scharf da Silva (18.5.2016): »*Entzauberte Umbanda*«. Graz: Karl-Franzens-Universität, Institut für Soziologie, 30 Minuten.
- 9.3.25 Frida Merlin/anonymisiert im Interview mit Inga Scharf da Silva (18.5.2016): »*Die Gira Graz, ihre Geschichte und Einflüsse des Templo Guaracy auf Terra Sagrada*«. Graz, 2 Stunden.
- 9.3.26 Vera Schmiedel im Interview mit Inga Scharf da Silva (11.7.2016):
»*Natur und Krieg*«, Berlin, 2 Stunden.
- 9.3.27 Helene Olpe/anonymisiert im Interview mit Inga Scharf da Silva (5.12.2016): »*Mir sind öfter mal Flüsse begegnet*«. Berlin, 3 Stunden.

- 9.3.28 Jorinde Boronowski/anonymisiert im Interview mit Inga Scharf da Silva (3.3.2017): »*Spirituelles Feld*«. Berlin, 1 Stunde.
- 9.3.29 Christina Zück im Interview mit Inga Scharf da Silva (30.6.2017): »*Transformation von Leid in Kunst und Religion*«, Berlin, 3 Stunden.
- 9.3.30 Dorothea Kurteu im Interview mit Inga Scharf da Silva (18.8.2017): »*Filmen als Tanz*«. Berlin-Graz, Chat-Funktion von Skype, 3 Stunden und 14 Minuten.
- 9.3.31 Gabriele Hilgers im Gespräch mit Inga Scharf da Silva (14./16.2.2018): »*Wege zur Umbanda*«. Berlin, 9 Stunden.
- 9.3.32 Fernanda Carolina Arrighi Czarnobai im Interview mit Inga Scharf da Silva (6.3.2018): »*Amor incondicional para colonialistas europeos*«. Berlin, 1 Stunde.
- 9.3.33 Ricardo Vieira im Interview mit Inga Scharf da Silva (25.3.2018): »*Umbanda germanica que as entidades falam minha lingua*«. Berlin-Zürich, E-mail.
- 9.3.34 Astrid Kreszmeier im Interview mit Inga Scharf da Silva (3.12.2018): »Solidarität«. Berlin-Stein AR, E-Mail.
- 9.3.35 Dorothee Scharf im Interview mit Inga Scharf da Silva (2018/2019): »*Unsere Vorfabr*innen*«. Berlin, 10 Stunden.
- 9.3.36 Heike Bergmann/anonymisiert im Interview mit Inga Scharf da Silva (29.1.2019): »*Es hat mich gefunden*«. E-Mail von Inga Scharf da Silva mit Heike Bergmann, Berlin-ohne Ortsangabe.
- 9.3.37 Paulo Pimenta/anonymisiert im Interview mit Inga Scharf da Silva (1.2.2019): »*Es ist alles mild hier*«. Berlin, 2 Stunden.
- 9.3.38 Astrid Kreszmeier im Interview mit Inga Scharf da Silva (8.7.2019): »*Terra Sagrada und Templo Guaracy*«. Berlin-Stein AR, E-Mail.