

# **Universität Potsdam**

Philosophische Fakultät

Institut für Anglistik und Amerikanistik

## **Santeria – von afrikanischen Orishas über kubanische Heilige zur amerikanischen „Lifestyle-Kultur“**

Hausarbeit im Rahmen der Ersten Staatsprüfung für das Lehramt an Gymnasien

Dem Landesinstitut für Lehrerbildung

vorgelegt von: Stefan Küpper  
Kaiser-Friedrich-Straße 133/430  
14469 Potsdam  
stefan\_kuepper@gmx.de

Betreuer: Dr. Jürgen Heiß

Potsdam, 27. Juli 2009



Dieses Werk ist unter einem Creative Commons Lizenzvertrag lizenziert:  
Namensnennung - Keine kommerzielle Nutzung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen  
3.0 Deutschland  
Um die Bedingungen der Lizenz einzusehen, folgen Sie bitte dem Hyperlink:  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/de/>

Online veröffentlicht auf dem  
Publikationsserver der Universität Potsdam:  
URL <http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2009/3920/>  
URN [urn:nbn:de:kobv:517-opus-39205](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-39205)  
<http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-39205>

## **Inhaltsverzeichnis**

1. Einleitung	3
2. Die Yorubakultur in Westafrika – religiöses Fundament der Santeria	7
3. Die Entstehung der Santeria auf Kuba – die erste Diaspora	21
4. Der Exodus in die USA – die zweite Diaspora	43
5. Entwicklungsprozesse und Image der Santeria im 21. Jahrhundert	69
6. Schlussfolgerung	91
7. Glossar	94
8. Bibliografie	99
9. Anhang	109
10. Eigenständigkeitserklärung	121

## 1. Einleitung

Noch heutzutage müssen Kläger und Beschuldigter bei Gerichtsverfahren in Nigeria vor ihren Aussagen einen Eid auf ein Stück Metall bzw. Eisen ablegen, welches *Ogun* repräsentiert (Neimark, 110). Diese Eigenart ist ein bis ins 21. Jahrhundert konserviertes Relikt aus den Zeiten der Yoruba Königreiche, die in Gebieten des heutigen Nigeria, Ghana, Togo und Benin ihren Ursprung hatten. Nach einer mehrere Jahrhunderte andauernden Phase des Florierens gerieten die Yoruba in Kontakt mit den im Sklavenhandel involvierten Europäern, was gleichzeitig ihren Untergang besiegeln sollte. Vom Status kurzzeitiger Handelspartner wurden die Yoruba Stämme selbst zu Sklaven degradiert und in die verschiedensten Teile des Erdballs verstreut, womit die erste Diaspora<sup>1</sup> der Yoruba ihren Lauf nahm. Aufgrund glücklicher Umstände wurden die meisten Yoruba Sklaven neben Brasilien nach Kuba verschifft, um auf den dortigen Zuckerrohrplantagen zu arbeiten. Als geschichts- bzw. heimatloser Raum vor der Ankunft der Sklaven war die Karibik permanenten Entwicklungsprozessen ausgesetzt, die mit der Neuaneignung individueller und kollektiver Identitäts- und Gesellschaftsentwürfe einherging.<sup>2</sup> Obwohl die Komposition der kubanischen Sklaven relativ heterogen war – Arbeiter, Mitglieder der Königsfamilien und Priester der verschiedensten Stämme wurden auf den Plantagen zusammengeführt – konnte die auf gemeinsamen Grundsätzen basierende Religion der Orishas aufrechterhalten werden. Allerdings verursachten die neuen sozialen und ethnischen Konstellationen innerhalb der Sklavengemeinden, die Rahmenbedingungen der Leibeigenschaft und der Kontakt mit anderen Religionen, wie dem Spiritismus, diverse Veränderungen der Glaubensrichtung. In einem langjährigen Entwicklungsprozess resultierte daraus eine charismatische neofrikanische Religion der Neuen Welt, welche in der Forschung als Santeria („Der Weg der Heiligen“)<sup>3</sup> bekannt ist.

Mit den politischen Veränderungen auf Kuba, welche durch die Revolution Fidel Castros 1959 eine neue Staats- und Gesellschaftsform hervorgerufen hatten, verließen zahlreiche Kubaner in diversen Auswanderungswellen das Land. Angesichts der unmittelbaren geografischen Nähe war Südflorida der bevorzugte Ort in den vorerst nur als temporäres Exil angesehenen USA – die zweite Diaspora der Yoruba Religion wurde somit eingeleitet. Mit einer fremden, teilweise sogar feindlichen sozialen Umwelt konfrontiert, präsentierte sich die San-

---

<sup>1</sup> Die theoretischen Grundlagen einer Diaspora lassen sich im Anhang S. 109 nachlesen.

<sup>2</sup> Das Konzept der Hybridisierung, also der Vermischung verschiedener Traditionslinien aus separaten Kulturkreisen, bot eine anfängliche Überlebensstrategie, die sich jedoch auf Dauer fest etablierte (Herzog, 32/34).

<sup>3</sup> Im Rahmen dieser Arbeit werden die Begriffe Santeria und Regla de Ocha synonym verwendet. Weitere sinnverwandte Worte wie Regla Lukumi, Religion de Lukumi, Religion de los orichas (Schmidt, 72) sind zwar konform, werden aber in dieser Untersuchung keine Rolle spielen.

teria als identitätsstiftendes Identifikationsmerkmal innerhalb der exilkubanischen Gemeinde. Das von ihr offerierte soziale Netzwerk, welches sich in der traditionellen spirituellen Familie der Religion widerspiegelt, konnte vielen Kubanern einen besseren Anknüpfungspunkt darbieten als divergierende religiöse Gemeinden der USA, wie etwa Katholizismus oder Protestantismus. Mit zunehmender Anzahl von kubanischen Exilanten, die bis zum heutigen Tage andauert, hat sich das soziale Spektrum der Gemeinde deutlich diversifiziert. Hinzu kommen die Einflüsse fremder Religionen, die durch den kulturellen Kontakt zu anderen Einwandergruppen besonders prägnant in den Metropolen zu beobachten sind, und sozialer Bewegungen, wie etwa der Re-Afrikanisierungsströmungen in den 1970er bzw. 1980er Jahren, die gemeinsam neue Interpretationen bzw. Entwicklungstendenzen in der Santeria hervorbrachten. Diese Varianten, welche zu großen Teilen immer noch auf der traditionellen Orisha Religion der Yoruba basieren, erfreuen sich aufgrund ihrer Flexibilität und der Möglichkeit individueller Transzendenzerfahrungen einer immer vielseitigeren Anhängerschaft in den USA.

Das Ziel dieser wissenschaftlichen Arbeit besteht darin, die Entwicklungslinien der klassischen Yoruba Religion bis hin zu den kontemporären Varianten der Santeria in den USA im Hinblick auf Kontinuität und Veränderung zu untersuchen. Die Yoruba Religion konnte sich aufgrund ihrer flexiblen Grundmaximen auf Kuba erhalten und bot ihren Anhängern eine einzigartige Organisationsmöglichkeit. Günstige Faktoren wie das Engagement pragmatischer Santeria Spezialisten und die katholisch geprägte spanische Kreolgesellschaft haben maßgeblich den Restituierungsprozess beeinflusst bzw. vereinfacht. Sie führten zur religiösen Akkulturation der Yoruba auf Kuba, welches sich in der Weiterentwicklung der Orisha Religion zur Santeria manifestiert. Unter besonderer Berücksichtigung stehen dabei die Modifikationen der Religion bei ihrer Transformation von Afrika in die Karibik und jene Rahmenbedingungen, welche der kubanischen Santeria ihr derzeitiges Aussehen verliehen haben.

Einen weiteren Schwerpunkt bilden die Auswanderungswellen aus Kuba, mit denen die Santeria an neue Ufer – die USA – getragen wurde. Den durch Heterogenität gekennzeichneten Migrant\*innen offerierte die Santeria abermals eine Gelegenheit zur Gemeinschaftsbildung und trug somit unmittelbar zur Etablierung einer kollektiven und selbstbewussten kubanischen Identität in den USA bei. Durch die Konfrontation mit der amerikanischen Gesellschaft bzw. des *American Way of Life* erhielt die Santeria ihre heutige charakteristische Ausprägungsform. Obwohl die zahlreichen Subarten der kontemporären Forderung nach einer privatisierten und individualisierten Religion nachkommen, hat die Santeria als dominanteste afrokaribische Religion in den USA eine vielschichtige Mitgliederschaft gewonnen. Andere karibische Religionen bzw. Kulte wie Vodou, Obeah oder Hoodoo sind im direkten Vergleich mit

der Santeria bedeutungslos. Jedoch fordert die Regla de Ocha auch den traditionellen Religionen einen Tribut ab und hat sich als ernstzunehmender Konkurrent in der Akquise von neuen Mitgliedern etabliert. In der Bereitstellung eines pragmatischen Bewältigungskonzepts für alltägliche Probleme und der individuellen Erfahrung von Transzendenz liegt der Erfolg der Santeria im Zeitalter der Modernisierung und Globalisierung begründet. In naher Zukunft wird sich die Regla de Ocha zur dominierenden Religion, ja sogar Lebensweise bevorzugt unter lateinamerikanischen Migranten in den amerikanischen Metropolen entwickelt haben. Hingegen ist der unwiderrufliche Kommerzialisierungsprozess im Rahmen der amerikanischen Gesellschaft vorrangig negativ konnotiert. Andererseits wird die Santeria ebenso von einer multiethnischen Anhängerschaft in den verschiedensten Ländern der Welt ausgeübt werden. Dabei befinden sich die traditionellen Grundmaximen in einem permanenten Reduktionsprozess bzw. sind andauernden Metamorphosen unterworfen – nur so kann diese Religion derartig ansprechend auf die mannigfaltigsten Menschen wirken. Institutionalisierungsversuche wie die *Lukumi Church of Babalu Aye* sind aufgrund ihrer doktrinalen Tendenzen zur Standardisierung von vornherein zum Scheitern verurteilt. Dagegen lassen öffentliche Kritikpunkte in den Printmedien die Santeria gleichermaßen wie Vodou und ähnliche afrokaribische Kulte in einem obskuren Licht stehen. Die Untersuchung ausgewählter Zeitungsartikel im Hinblick auf das Image der Santeria in der breiten Öffentlichkeit der USA soll den Abschluss der vorliegenden Untersuchung bilden.

Aufgrund der oralen Tradition der Yoruba existieren keine schriftlichen Quellen über die Religion der Orishas. Erst zu Beginn des 20. Jh. führten Anthropologen und Kulturwissenschaftler wie M. J. Herskovits, F. Ortiz und R. Bastide die ersten Feldstudien über afrikanische Kulturen in der Karibik durch und entwickelten aus den gewonnenen Datensätzen neue Kulturkonzepte wie Hybridisierung, Kreolisierung oder Transkulturation (Khan, 175). Als Pionier für Feldstudien über die kubanische Santeria gilt L. Cabrera, welche die kulturwissenschaftlichen Grundlagen für die Erforschung afrokubanischer Religionen gelegt hat.<sup>4</sup> Einen ebenso großen Teil zur Rekonstruktion der Yoruba Religion hat W. Bascom beigetragen, obwohl auch seine auf Feldstudien beruhenden Ausführungen lückenhaft sein sollen (Fichte, 207). Das grundsätzliche Problem der Datenerhebung bei Feldarbeiten besteht darin, inwieweit der potentielle Informant bereit ist, tatsächliche bzw. wahre Auskünfte preiszugeben. Jedoch kann auch der unerfahrene, teilweise sogar suggestive Fragestil eines Wissenschaftlers dazu führen,

---

<sup>4</sup> Cabreras Quellen haben zwar viele Einsichten in Yoruba Mythen und Rituale ermöglicht, sind heutzutage allerdings nicht mehr unumstritten. So kritisieren Dianteill/Swearingen (275) die Glaubwürdigkeit einiger von Cabrera benutzter Vorlagen. Fichte (163/185) behauptet hingegen, dass Cabrera selbst unter Anhängern der Santeria höchst umstritten ist, da die Fotos in ihren Büchern gestellt sein sollen.

dass eine Quelle nur jene Informationen offenbart, die der Fragende hören möchte (Mullen, 126). Allein der unterschiedliche Sprachgebrauch von Initiiertem und Nicht-Initiiertem variiert, sodass der Fragende mit seinen Erkundungen bereits den Ausgang der Antworten festlegt. Bei einer üblichen realen Lücke von kulturellem Wissen ist der interviewende Wissenschaftler laut Perez y Mena (17) bereits zum Scheitern verurteilt.<sup>5</sup> Obendrein betreiben Santeiros, neben der sich inzwischen auflösenden Prämisse einer rein oralen Tradition, seit der Kolonialzeit eine Verschleierungsstrategie in Form von gezielter Desinformation bezüglich der Prinzipien ihrer Religion, um diese vor der Neugierde der Öffentlichkeit zu schützen.

Auch die Erforschung der kubanischen Santeria im 20. Jh. ist aufgrund der Informationsblockierung des Castro Regimes schwierig zu realisieren (Reuter, 59). Auf kurz- bzw. mittelfristige Zeit sind Quellenzugänge und Feldstudien im Zuge des sich anbahnenden Neubeginns der Beziehungen Kubas zu den USA nicht mehr als utopisch zu verwerfen (Pitzke, 2009).

In den 1990er Jahren haben Brandon (1997), Murphy, Neimark, Olmos/Paravisini-Gebert und Palmié (1991) hervorragende Werke über Rituale, Praktiken und die Geschichte der Santeria auf Kuba und deren Entwicklung in den USA hervorgebracht. Jedoch konzentrieren sich abgesehen von Palmié (1991) und Brandon (1997), welche Tradition, Kontinuität und Wandel in den verschiedenen Entwicklungsumgebungen exzellent analysieren, die meisten Werke auf einzelne Aspekte bzw. Rituale oder Praktiken der Santeria. Neuere Analysen, wie Schmidt oder Herzog, befassen sich mit afrokubanischen Religionen im Zusammenhang mit der Entwicklung in globalisierten Gesellschaften bzw. kulturellen sowie religiösen Hybridisierungstheorien. Mit den derzeitigen Herausforderungen und Chancen von Religionen in den USA hat sich Wuthnow unter Berücksichtigung ausführlicher empirischer Studien auseinandergesetzt. Autoren wie Graf, Leggewie und Beyer legen die allgemeinen theoretischen Grundlagen für die Bedeutung von Religionen in einer globalisierten Gemeinschaft. Allerdings besteht derzeitiger Forschungsbedarf bei der Analyse von Kontinuität und Veränderung afrokubanischer Religionen bzw. speziell der Santeria im gegenwärtigen Zeitalter der Globalisierung in den USA. Die hier vorliegende wissenschaftliche Arbeit ordnet sich u. a. in diesem Bereich ein und versucht im Ansatz diesen Forschungsgegenstand detaillierter zu betrachten. Eine vollständige und differenzierte Analyse ist jedoch aufgrund der limitierten Möglichkeiten und der vorgegebenen Grenzen kaum zu realisieren – dieses wäre in Zukunft eine herausfordernde Aufgabe im Rahmen eines Promotionsunterfangens.

---

<sup>5</sup> Perez y Mena (17) untermauert seine Behauptung mit einem Beispiel: in einem persönlichen Gespräch zwischen ihm und dem Besitzer der Botanica ‚El Congo Real‘ in Spanish Harlem, New York, hat jener zugegeben, vor 25 Jahren einen wissenschaftlichen Autor mit Vorsatz belogen zu haben.

## 2. Die Yorubakultur in Westafrika – religiöses Fundament der Santeria

Auf der Suche nach den Ursprüngen zahlreicher afrokaribischer Religionen, neben der Santeria also auch Vodou oder Candomble, lassen sich aufschlussreiche Hinweise im Gebiet des heutigen Nigeria und Benin finden. Die hiesige Kultur der Yoruba<sup>6</sup>, welche sich ihrerseits in mehrere separate Stämme wie Oyo, Egbado, Ijebu oder Ketu aufspaltet, ist seit mehr als 1000 Jahren im Südwesten Nigerias nachweisbar. Über die Herkunft der Yoruba gibt es zahlreiche Ansätze: Apter (1992, 209) geht davon aus, dass der Ursprung in Oberägypten bzw. Nubien lag, wobei ein Yoruba Urstamm dem ägyptischen Eroberer Nimrod untertänig war und diesen bei seinen Eroberungszügen bis hin nach Arabien begleitete. Jedoch wurde den Yoruba dort kein Siedlungsland aufgrund ihrer stark abweichenden religiösen Praktiken gewährt – ganz im Gegenteil wurden diese aus Arabien vertrieben und ließen sich später im Westen Afrikas nieder. Ein alternativer Ansatzpunkt lässt sich teilweise über die Migrationsmythen der Yoruba verfolgen. Demnach hätte der aus Medina oder Mekka stammende Oduduwa (ein angeblicher Sohn *Olodumares* und erster König von *Ile-Ife*) gegen seinen Vater und den Islam rebelliert. Danach gründete er Ile-Ife auf afrikanischem Boden, von wo aus seine Söhne die einzelnen Yoruba Königreiche (Owu, Ila, etc.) aufbauten. Offensichtlich ist diese Entstehungslegende dem Gründungsmythos von Rom sehr ähnlich, jedoch ist seine historische Belegbarkeit ebenfalls sehr umstritten (Apter 1992, 15-18). So wäre es möglich, dass er in jener Zeit entstand, als die Fulani aus dem Norden das Yoruba Reich systematisch erobert hatten und könnte daher im Sinne der gezielten Erzeugung eines Feindbildes gegen die islamischen Eroberer eingesetzt worden sein. Die Yoruba galten als eine der am höchsten entwickelten afrikanischen Zivilisationen, die sich durch ausgiebige Städtegründungen hervorhoben (Brandon 1997, 20; Murphy, 7). Im übertragenden Sinne ähnelte der Aufbau dieser Städte sehr stark den mittelalterlichen Gutshöfen, sozusagen als Vorläufermodell, in Europa. Im Zentrum befand sich der eigentliche Stadtkern mit dem Königshof und der Verwaltung, wohingegen die im Tributverhältnis stehenden Dörfer an der Peripherie angesiedelt waren. Nach einer Phase der Konsolidierung entstanden im 12. Jahrhundert n. Chr. zunehmend Machtkonzentrationen in Form von neuen Königreichen, die von einer Polarisierung zwischen der Savannenregion mit dem Zentrum Oyo und dem Waldgebiet mit der Kernstadt Ife<sup>7</sup> begleitet wurden. Diese Konfrontation konnte Oyo für sich entscheiden und avancierte damit zum zentralen Königreich der Yoruba,

---

<sup>6</sup> Apter (1992, 207) definiert das Image der Yoruba wie folgt: „Yorubas are to other Africans what the English are among Europeans – at the top of the hierarchy of nations – by virtue of shared traits and characteristics.”

<sup>7</sup> Das dem heutigen Lagos nahe gelegene Ife, welches im Gründungsmythos als Ile-Ife bezeichnet wurde, gilt unter den Ifa Anhängern bis heute hin als Ausgangspunkt der irdischen Zivilisation (Neimark, 8).

wobei alle umliegenden Vasallenstaaten tributpflichtig wurden. Ife hingegen verlor seinen politischen Einfluss, blieb aber dennoch spirituelles Zentrum der Yoruba und nahm seither eine Vermittlerrolle zwischen den einzelnen Vasallenstaaten ein. Parallel dazu wurde eine Migrationswelle nach Westen hervorgerufen, die eine Ausbreitung der Yoruba Kultur bis in die Gebiete des heutigen Togo, Ghana und des ehemaligen Königreiches Dahomey, welches ab 1975 in Benin umbenannt wurde, zur Folge hatte (Apter 1995, 371; Brandon 1997, 21).

Die *Orishas* und die sie verehrenden Kulte in den einzelnen Königreichen unterschieden sich analog zu kulturellen und regionalen Eigenheiten der Yoruba, sodass religiöse Rituale als auch die Orishas selbst im jeweiligen Pantheon deutlich variieren konnten. Da die Orishas als Verkörperungen von Naturerscheinungen, im engeren Sinne also Pflanzen, Tiere oder Steine, aber auch Darstellungen von Aspekten der Kunst und Wissenschaft bis hin zu glorifizierten historischen Persönlichkeiten galten, ist deren Bandbreite enorm hoch. Obwohl alle Orishas unterschiedliche Fähigkeiten und Funktionen haben sollen, lassen sich ihre Aufgabenbereiche in wenigen Kategorien zusammenfassen. Dabei überwiegen die persönliche Schutzfunktion vor Krankheiten, aber auch böartigen Mächten, gefolgt von Kinderreichtum bzw. Fruchtbarkeit und Segnungen für Dinge des alltäglichen Lebens, wie ertragreiche Ernten oder beruflicher Erfolg (Bascom 1980, 32f). González-Wippler (2) beziffert die Anzahl der Orisha auf etwa 600, Murphy (12) geht von 1700 verschiedenen Orishas aus, wohingegen Bascom (1980, 33) deren Anzahl auf bis zu 3200 schätzt. Diesen äußerst schwankenden Spekulationen liegen nur zwei Gemeinsamkeiten zu Grunde – einerseits steht in allen Yoruba Kulturen der Hochgott Olodumare an oberster Stelle. Dieser gilt als Erschaffer des Universums, welcher sich nach dem Schöpfungsprozess aus dem aktiven Beeinflussen des menschlichen Schicksals zurückzog und jene Aufgabe den Orishas als Vermittler zwischen ihm und den Menschen übertrug. Aufgrund seiner Position und den vielseitigen Formen des Auftretens<sup>8</sup> wird Olodumare von einigen Autoren mit dem christlichen Konzept von Gott (Brandon 1997, 14) als auch mit der islamischen Vorstellung von Allah (Bascom 1980, 34) verglichen. Jedoch spielt Olodumare in der direkten kultischen Ausübung der Religion eine eher untergeordnete Rolle, da die Orishas den zentralen Aspekt in Form von aktiver Anbetung bzw. Verehrung durch die Religionsanhänger einnehmen (Reuter, 60). Andererseits sind nahezu alle Autoren homogen in der Ansicht, dass sich in jedem Königreich ein Kernpantheon von den ca.

---

<sup>8</sup> Aufgrund seiner drei verschiedenen Offenbarungsformen (*Olodumare*, *Olofi* und *Olorun*) wird Olodumare auch mit dem Prinzip der heiligen *Trinitas* (Gott, Gottes Sohn und der Heilige Geist) im Christentum verglichen. Olodumare gilt als der Allmächtige, Olofi als der Gesetzgeber für das Zusammenleben der Menschen, wohingegen Olorun als der Herr des Himmels und der Sonne als auch der direkten Verkörperung des Ashe steht. Da alle Orishas ihre Macht von ihm erhalten haben, befinden sie sich in unmittelbarem Abhängigkeitsverhältnis zu ihm (Palmié 1991, 208-210).

20 mächtigsten Orishas gebildet hatte. Dieses wiederum lässt sich auf sieben Hauptgottheiten reduzieren, welche in der späteren Santeria als die *Siete Potencias Africanas* bekannt wurden und damit den traditionellen Kanon der Orishas in Afrika, auf Kuba und sogar bis heute hin in den Religionsvarianten der USA bilden. Als Gruppe zusammengefasst, kontrollieren sie sämtliche Aspekte des menschlichen Lebens (González-Wippler, 103).

An deren erster Stelle steht *Obatala*, welcher der Legende nach von Olodumare als Herrscher über die Erde eingesetzt wurde, nachdem dieser die irdischen Kurationsprozesse abgeschlossen hatte, und elf Anordnungen<sup>9</sup> ähnlich der christlichen zehn Gebote erhielt (González Wippler, 25). Er gilt im übertragenen Sinne als König der Orishas, welcher mit Attributen wie Reinheit, Gerechtigkeit, Rationalität und Vernunft versehen ist. Dementsprechend kann er auch in den Ausprägungsformen des weisen Beraters oder obersten Richters auftreten. Außerdem gilt der Sonntag als der Tag zu seinen Ehren und seine Farbe ist weiß, was gleichermaßen seine absolute Reinheit symbolisieren soll. Zu dieser zählt auch sein gänzlicher Verzicht auf alkoholische Getränke, welche in mehreren *Appataki* betont wird. Dem Alkoholverbot liegt eine weitere Legende zugrunde: Obatala wurde damit beauftragt, Tonfiguren herzustellen, welchen Olodumare dann später Leben einhauchen würde (Vgl. Mythos zur Schaffung der Menschen auf Erden). Jedoch hatte Obatala eines Tages zu viel Palmwein getrunken und die Tonfiguren fehlerhaft konstruiert, sodass Olodumare, im blinden Vertrauen zu Obatala, diesen ohne erneute eigene Kontrolle trotzdem die Lebenskraft schenkte. Die so entstandenen Menschen waren beschädigt und Obatala wurde mit einem rigorosen Alkoholverbot auf alle Ewigkeit bestraft. Durch die Legende wird auch die Existenz von körperlich und geistig versehrten Menschen begründet (Neimark, 116-123).

Als fürsorgliche Mutterschafts- bzw. Fruchtbarkeitsgöttin gilt *Yemaya*, welche in der Rolle der Schutzherrin über die Flüsse als Quelle des Lebens wacht. Des Weiteren gilt sie in meeresnahen Regionen als die Verkörperung der Naturgewalten des Ozeans, wie z.B. in Form von Tsunamis, Taifunen, aber auch Springfluten. Aufgrund ihrer mütterlichen Rolle wird Yemaya ebenso als verständlich, versöhnlich, hilfsbereit, ausgeglichen und schwer reizbar charakterisiert. Falls es doch jemanden gelänge, Yemaya zu reizen, so würde sie die Quelle ihres Unmutes mit der gnadenlosen Härte ihrer natürlichen Urgewalt beseitigen. Aber auch im Zuge der afrikanischen Diaspora hat Yemaya beispielsweise in Brasilien eine tragende Bedeutung eingenommen, wo sie bis heute hin als Nationalgottheit betrachtet wird, zu dessen Ehren jeweils am ersten Tag des neuen Jahres unzählige Menschen zum Meer pilgern, um ihr die passenden Opfergaben darzureichen (Neimark, 140-150).

---

<sup>9</sup> Vgl. Anhang S. 109.

*Elegua* wird eher als Bote der Orisha betrachtet, als selbst eine Gottheit im konventionellen Sinne zu sein, was jedoch keinesfalls einer verminderten Bedeutung gleichkommt. Ganz im Gegenteil wird er in allen religiösen Zeremonien als erstes evoziert und bekommt von jedem Opfer einen Anteil, da *Elegua* als Öffner der Türen bzw. Gelegenheiten und als Herr über die Straßen sowie Wegkreuzungen gilt. Außerdem symbolisiert er die Lebensfreude durch seine Affinität zur Musik, zum Tanz und Sex, aber auch seinen ausgeprägten Humor und kontrastiert damit deutlich die beispielsweise durch *Obatala* versinnbildlichte Mäßigung. Aus der Perspektive christlicher Missionare wurde *Elegua* lange als die Verkörperung des Teufels gesehen, da er Menschen, die ihn nicht bedenken bzw. ihm Opfer bringen, bestraft und nur diejenigen belohnt, welche es seiner Ansicht nach verdient haben. Dem spricht allerdings entgegen, dass *Elegua* nie einen Menschen in Versuchung führt, eine potentiell falsche Wahl zu treffen. Er bietet lediglich Wahlmöglichkeiten an, die zu Erfolg oder Misserfolg führen können, und belohnt die richtige Entscheidung. Zugleich wird er mit einem ausgeprägten Gerechtigkeitssinn charakterisiert und gilt als Herr bzw. Verwalter des *Ashe* (Neimark, 91-100).

Im Anschluss an das Leben als historischer König von Oyo soll *Shango* nach seinem Tode zu einem Orisha geworden sein. Aufgrund seiner früheren königlichen Position wird er oft als Anführer, Stratege, General, Organisator, aber auch Manipulationskünstler dargestellt, dessen mächtigste Attribute Blitz und Donner sowie die Doppelaxt sind. Einerseits wird *Shango* als fruchtbar und mit ausgeprägtem Sexualtrieb dargestellt, da ihm Affären mit mehreren weiblichen Orishas (u. a. *Oshun* und *Oya*) nachgesagt wurden. Auf der anderen Seite wird ihm eine spezielle Verbundenheit bzw. ein ständiger Kontakt zu den *Egun* zugeschrieben. Diese sehr facettenreiche Darstellung findet sich auch in seinen Symbolen wieder – die Hörner des Schafbocks finden sich auf jedem Altar, der *Shango* gewidmet ist, wohingegen die Schlange als sein persönlicher Bote angesehen wird. Im Allgemeinen gilt *Shango* als der populärste unter den Orishas, da er sich ebenfalls im Vodou, Candomble, Umbanda und in Form eines eigenen Shangokultes auf Trinidad nachweisen lässt (Neimark, 126-135).

Als Gottheit des Süßwassers, der Seen und Flüsse gilt *Oshun*, welche auch die unmittelbare Schutzgöttin der Stadt Oshogbo im Südwesten des heutigen Nigerias ist. Als Personifikation von Schönheit, Sinnlichkeit und Sexualität wird sie oft als kokette und verführerische Dame dargestellt, die im übertragenden Sinne als weibliches Pendant zu *Shango* betrachtet werden kann. Mit ihrem magischen Honigfläschchen soll sie die auserkorenen Partner widerstandslos machen können – dementsprechend viele Affären werden auch ihr in der Welt der Orishas angedichtet. Als Symbol für sie und ihre unsagbare Schönheit gilt der Pfau, dessen klischeebesetztes Attribut der Eitelkeit *Oshun* ebenfalls teilen soll. Doch auch das Gold bzw. Messing

und die Farbe gelb zählen zu ihren markanten Erkennungszeichen. Obwohl sie schnell zu Beleidigungen oder gar Wutausbrüchen bei Mangel an Respekt gegenüber ihrer Person tendiert, tritt sie sehr oft zusammen mit Yemaya auf und ist zugleich für die Empfängnis und Geburt zuständig. Bei einem Vergleich mit dem griechischen Pantheon würde Oshun zweifellos der Göttin Aphrodite entsprechen (Neimark, 166-175).

Ein durchaus kriegerischer Orisha, der über einen ausgebildeten Gerechtigkeitssinn, aber auch unkontrollierte Wut verfügt, ist *Ogun*. Als Herr über Metalle, besonders Eisen, aber auch Waffen gilt er u. a. auch als Schutzpatron der Schmiede, Soldaten und Jäger. Dennoch wird Ogun als Einzelgänger charakterisiert, der sich bevorzugt in den Wäldern (also an der Peripherie) aufhält und damit ‚zivilisierte‘ Orisha, wie z.B. Shango, deutlich kontrastiert. Wie viele andere Orisha ist Ogun ebenfalls sehr facettenreich – er steckt voller Lebens- bzw. Schöpfungskraft, kann jedoch als Krieger eine immense Zerstörungskraft hervorrufen. Seine Symbole, beispielsweise Buschmesser, Schaufel, Hacke, oder Hammer, sind daher genauso vielseitig wie sein Aufgabenspektrum. Analog zu den Verwendungsmöglichkeiten von Metallen veränderte bzw. erweiterte sich Oguns Aktivitätsbereich im Laufe der Entwicklungen über Jahrhunderte hinweg ständig (Neimark, 104-113).

Der letzte zum Kanon der Mächtigsten gehörende Orisha ist der Weissagungsgott *Orunmila*. Er ist außerdem der Orisha der Weisheit und soll dem Erschaffungsprozess der Erde durch Olodumare beigewohnt bzw. selbst das Land auf der Erde, welche zuvor nur von Wasser (in Form von Urozeanen) bedeckt war, geschaffen haben. Aufgrund dieser unmittelbaren Nähe zu Olodumare, soll er den Verlauf aller Dinge im Sinne des Schicksals bereits im Vorhinein kennen und danach streben, die Welt in Balance zu halten (Neimark, 82; Brown 1989, 227).

Als direkte Personifizierung Orunmilas gilt das *Ifa* Orakelsystem, welches allein der obersten und rein männlichen Priesterkaste – den *Babalao*s<sup>10</sup> – vorbehalten ist. Dieses lediglich auf einer mündlichen Basis bestehende Konglomerat von mythischen Erzählungen wird als gesamt-kulturelles und kollektives Gedächtnis<sup>11</sup> der Yoruba angesehen, das für nahezu jede problematische Lebenssituation eine hilfreiche Anekdote parat hat. Laut Peel (340) sind die *Ifa* Verse historisch belegt, d.h. sie geben reale Erfahrungen der Vergangenheit wieder. Daraus ergibt sich ein Konzept des Lernens aus der Geschichte, die in Zyklen auftretende Situationen immer wieder von neuem hervorruft: „*Ifa* presumes and promotes the view that all significant events are the replication of archetypes.“ (Peel, 341) Hinzu kommt, dass die *Babalao*s

---

<sup>10</sup> Das Wort *Babalao* bedeutet in direkter Übersetzung ‚Vater der Geheimnisse‘ (Peel, 344). *Babalao*s können mit Hilfe des *Ifa* Orakels Auskünfte über das von *Orunmila* bestimmte Schicksal geben (Palmié 1991, 240).

<sup>11</sup> Bascom (1980, 54-773) hat im Rahmen seiner Feldstudien in Nigeria versucht, auf über 700 Seiten einen Teil der Erzählungen zu verschriftlichen – jedoch ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

durch ihre Entsendung in die Zentren der untergeordneten Königreiche permanent mit regionalen Varianten bzw. Kulturen konfrontiert waren, deren religiöses Material sie in ihre eigene Ifa Kosmologie integrierten, um diese zu erweitern. Die Entwicklung des Ifa Korpus war daher dynamischen Faktoren unterworfen und findet bis heute hin keinen Abschluss im eigentlichen Sinne.<sup>12</sup> Lediglich im Fortschreiten der gesellschaftlichen Entwicklung könnte ein Problem der Anwendbarkeit der Appataki vermutet werden. Allerdings sind diese durch ihre interpretatorische Anpassungsfähigkeit perfekt dazu geeignet, um auf Problematiken des heutigen Alltags adaptiert zu werden. Mittels verschiedener Techniken, wie das Palmnussorakel oder die Vorhersagekette, bestimmt ein Babalao ein passendes Zeichen<sup>13</sup>, welches unmittelbar durch die passende Erzählung mit dem Problem seines Klienten korreliert. Mit dem Rezitieren des geeigneten Pataki stimuliert der Babalao eine Selbstreflexion bei seinem Klienten, sodass dieser im Bestfall aus eigener Kraft den Ursprung seines Problems und die dazugehörige Lösung findet.<sup>14</sup> Optional kann ein Babalao etwaige Opferungen bzw. Opfergaben anordnen, insofern es sich um ein tief greifendes Problem handelt. Dabei muss die Gedächtnisleistung eines Babalao aufgrund der mehr als tausend Kombinationsmöglichkeiten hervorragend sein. Wegen ihrer hochgradigen Spezialisierung und dem lang andauernden Training genießen Babalao bis heute hin ein außergewöhnliches Sozialprestige in Afrika. Selbst heutzutage ist die Ermunterung zur Selbstreflexion ein bewährtes Mittel von Psychotherapeuten, um Klienten ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ zu erteilen (Peel, 339-358).

Die Beziehungen zwischen den Orishas der Siete Potencias Africanas sind bereits äußerst vielseitig und beinhalten u. a. Problematiken des zwischenmenschlichen Lebens, Liebesgeschichten sowie Ränkespiele und Intrigen. Dementsprechend erweitert sich diese Problematik exponentiell im Angesicht der Gesamtanzahl aller Orishas. Aufgrund dieser Komplexität, der Verehrungspraxis einzelner Orishas in separaten Tempeln, aber auch der gesellschaftlichen Organisation der Königreiche und Vasallenstaaten sehen einige Autoren (Apter 1995, 388; Neimark, 21; Curtis, 115) Anknüpfungspunkte bzw. sogar signifikante Ähnlichkeiten zum Pantheon der antiken griechischen Götter. Selbst die teilweise inzestuösen Beziehungen zwischen einigen Gottheiten und deren Ergebnisse lassen sich im Pantheon der Yoru-

---

<sup>12</sup> Nach dem Aufeinandertreffen mit christlichen Missionaren haben einige Babalao überdies hinweg das christliche Nachtodeskonzept im Sinne von Himmel und Hölle übernommen. Selbst Elemente des Islam lassen sich durch kulturellen Kontakt im Ifa finden (Peel, 349/358).

<sup>13</sup> Laut Murphy (17f) gilt bei den Yoruba die 16 als Zahl des Kosmos – dementsprechend gäbe es 16 Grundsituationen im Leben eines Menschen, die eintreten könnten. Apter (1992, 26) geht ebenfalls von 16 Basiskategorien aus, sieht aber die 16 legendären Yoruba Königreiche als historischen Bezugspunkt. Bei einer Variation der Konstellationen untereinander können somit 256 verschiedene Möglichkeiten entstehen, denen wiederum zahlreiche Mythen entsprechen.

<sup>14</sup> Dieses Prinzip lässt sich auch in der antiken chinesischen Vorhersagetechnik finden, wobei speziell ausgebildete Ratgeber Sprichwörter rezitierten, um ihren Klienten behilflich zu sein (González-Wippler, 40).

ba als auch der Griechen finden. Das Phänomen der Mehrgeschlechtlichkeit lässt sich bei vielen Orishas nachweisen – Obatala besitzt z.B. maskuline und feminine Züge, Yemaya hingegen hat sogar einen separaten Namen (Olokun)<sup>15</sup> für den männlichen Aspekt, den sie verkörpert. Dieser Hermaphroditismus wurde von den Yoruba jedoch als positiv bewertet, da er die Ausprägungen bzw. Handlungsweisen der Orishas sehr facettenreich gestaltet, denen aber als Basismerkmal ein ausgeprägtes harmonisches Gleichgewicht zu Grunde liegt. González-Wippler (30) begründet die Fähigkeit zum Wechsel des Geschlechts einiger Orishas mit dem Reinkarnationsglauben der Yoruba. Demnach würde sich eine Geschlechtstransformation durch Wiedergeburt in einem neuen Körper auf Erden rechtfertigen lassen. Dieses Konzept ist jedoch insofern begrenzt, dass es nur auf Orishas anwendbar ist, die in einem vorherigen Leben reale historische Personen, z.B. in Form von bedeutenden Staatsmännern, Künstlern, etc., gewesen sind, die nach ihrem Tode durch die Reinkarnation zum Orisha-Status aufgestiegen sind. Jene Orishas, welche die Aspekte der Natur und Umwelt verkörpern und gleichwohl mehrgeschlechtlich sind, können mit dem obigen Ansatz nicht erklärt werden, da sie in ihrer Urform kein eindeutig zuordenbares Genus haben – wie sollte man bestimmen können, ob ein Stein, Acker oder Fluss maskulin oder feminin sind?

Im Hinblick auf die Struktur der Yoruba Gesellschaft lässt sich eine ausgeprägte Hierarchisierung von spirituellen-religiösen Kreaturen und realen Lebewesen feststellen, welche allesamt durch das Ashe vereint bzw. von diesem umgeben sind. Die oberste Position nimmt dabei Olodumare mit seinen drei verschiedenen Manifestationsformen ein. Neimark (10) bezeichnet in diesem Zusammenhang die Religion der Yoruba als die älteste monotheistische Religion der Welt, jedoch ist diese Sichtweise auf jene Perspektive reduziert, welche Olodumare als singulären obersten Gott betrachtet. Dagegen spricht die Unerreichbarkeit Olodumares für die Menschen, da er sich nach vollendetem Schöpfungswerk zurückgezogen hatte und auch nicht direkt, wie beispielsweise in Form von Tempelbauten, durch die Menschen verehrt wird. Ähnlich argumentiert Curtis (115), der die Yoruba Religion als polytheistisch charakterisiert, weil er die Orishas als primären Fokus während der alltäglichen religiösen Praktiken der Menschen sieht. Jedoch ist auch dieser Ansatz nicht universell anerkannt, da die Mehrheit der Fachwissenschaftler die Orishas nicht als Götter im eigentlichen Sinne betrachtet, sondern vielmehr als Vermittler bzw. Boten zwischen den Menschen und Olodumare. Aufgrund der multiperspektivischen Ansatzpunkte wird sich wohl auch in Zukunft kein gemeinsamer Kon-

---

<sup>15</sup> Neimark (145f) kritisiert Entwicklungen innerhalb der Santeria, wonach Yemaya und Olokun in zwei separate Orishas aufgespaltet wurden und betont die darin liegende Gefahr, das Gleichgewicht durcheinander zu bringen bzw. eine einseitige gefährliche Macht hervorzurufen. Er berichtet von einer Häufung mysteriöser Todesfälle, die bei Initiationen auf offenem Meer (traditionelle Praxis für Yemaya) stattgefunden haben sollen.

sens über die theistische Definition der Yoruba Religion finden. An zweiter Stelle der Hierarchie stehen unmittelbar die Orisha, deren Rolle Brandon (1997, 14) wie folgt beschreibt: „The Orisha are the guardians and explicators of human destiny. It is they, whom people turn for help, aid, and advice in the great and small problems of life.“ Somit regeln diese die Details der individuellen Schicksale. Die meisten Orishas innerhalb des Yoruba Pantheons stammen aufgrund des herrschaftlichen und damit auch kulturellen Supremats auf die untergeordneten Staaten über Jahrhunderte hinweg aus Oyo.

Bereits verstorbene Familienmitglieder bzw. deren auf höherer Ebene weiterexistierende Geister, die *Egun*<sup>16</sup>, folgten den Orisha in der Rangfolge. Sie wurden eigenständig geehrt und erhielten ebenfalls separate Schreine. Im Kontrast zu den Orishas war die Aufgabe der Egun, die moralische und soziale Ordnung der Gesellschaft aufrechtzuerhalten, sodass sie im übertragenden Sinne zwischen den Konfliktparteien vermitteln und die Gemeinschaft von Krankheit oder schwarzer Magie befreien konnten. Jedoch befanden sich die Egun nicht in direkter Koexistenz mit den Menschen – da sie in einer anderen Dimension verweilten, war es notwendig, spezielle rituelle Handlungen auszuführen, um diese kontaktieren bzw. um Rat befragen zu können (Palmié 1991, 341). Mit den Egun wird dem Konzept des Todes als buchstäbliches Aufhören der Existenz entgegengewirkt, weil diese immer wieder auf die Erde zurückkehren können und freundlich von ihren Nachkommen aufgenommen werden (Brandon 1997, 16). Über den Tod an sich bzw. die danach folgende spirituelle Daseinsform gibt es keine klar definierte Auffassung. Neimark (61-64) geht von einer grundlegenden zyklischen Wiederkehr der Seelen in Form von Reinkarnation in den nächsten Verwandten der Familie aus, wobei der Tod lediglich als temporäre Barriere zwischen Erde und Himmel fungiert. Bascom (1980, 36-39) negiert zwar die Existenz einer Hölle im christlichen Sinne, räumt aber gleichzeitig eine Aufteilung in einen ‚guten‘ und ‚schlechten‘ Himmel ein, wobei die Art und Weise des irdisch geführten Lebens einer Person als Kriterium für den jeweiligen Einzug dient. Im Ersten würden sich die Seelen der Verstorbenen für eine Reinkarnation auf Erden einreihen, sodass diese in Zyklen immer wieder neugeboren werden. Im ‚schlechten‘ Himmel hingegen sammelten sich die Seelen von Personen, die ein tadelnswertes Leben geführt hätten, wozu auch der Tod durch Suizid<sup>17</sup> zählt. Diesen wäre dann eine Reinkarnation auf höherer Ebene verwehrt – sie könnten allenfalls als minderwertige Geister, wie z.B. in den Baumkronen hän-

---

<sup>16</sup> Palmié (1991, 361) nimmt eine detaillierte Kategorisierung vor: *Iku* ist der allgemeine Begriff bzw. die übergeordnete Kategorie für Totengeister. Als *Egun* werden die Geister von direkten Blutsverwandten bezeichnet, wohingegen der Begriff *Egungun* sich auf die Geister von Verstorbenen aus der spirituell-religiösen Familie (z.B. Anhänger desselben Orishakultes) bezieht.

<sup>17</sup> Ähnlich der Handhabung im Christentum gilt der Freitod als Sünde. Im schlimmsten Fall würden jene Personen in Gestalt von umherwandelnden Zombies ewig auf Erden gebunden bleiben (Palmié 1991, 240).

gende Fledermäuse, wiedergeboren werden. Analog zur Vorstellung vom Himmel, gibt es in der Yoruba Religion keine traditionelle Polarisierung zwischen Gut und Böse. Dementsprechend fehlt auch der besonders im Christentum verbreitete Dualismus zwischen Wesen wie Gott bzw. dem Messias und Satan (Perez y Mena, 19). Auffällig ist die Assoziation der Konzepte der Orishas und der Egun, welche laut Murphy (x) allein schon durch den Begriff *Orisha*<sup>18</sup>, dem Yoruba Terminus für Geist oder Seele, ausgelöst wird. Apter (1992, 153f; 1995, 372) sieht darin das Clusterkonzept der Orishas als Ahnen bzw. Stammväter, die nach ihrem Tod von den Menschen weiterverehrt und somit zu Orishas transformiert wurden. Für diese Theorie spricht ebenso die Haltung fast aller Anhänger bis heute hin, sich auf einen Orisha zu berufen, von dem sie ursprünglich abstammten.

Erst unterhalb der Egun und damit an vierter Stelle erscheinen die lebenden Menschen auf der Erde innerhalb der Hierarchie des Yoruba Universums. Ihr Zusammenleben war durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Orishakult geregelt, der die einzelnen Mitglieder in eine übergeordnete spirituelle Familie integrierte. Zugleich stifteten die Kulte ihren Mitgliedern eine einzigartige Identität durch den Namen des dominanten Orishas, dem der Kult diene. Selbst das Pantheon der Yoruba spielte innerhalb der unterschiedlichen Sekten eine dynamische Rolle – es erfolgte eine differenzierte Gewichtung der Appataki und Relationen, die um den eigenen zentralen Orisha organisiert wurden (Apter, 1992, 156). Die Mitgliedschaft durch festgelegte Initiationsregeln in Form von Ritualen und Gebühren sorgte für eine dauerhafte Bindung an den Kult auf Lebenszeit, die nur durch den Tod terminiert werden konnte. Zwar durften Mitglieder eines Orishakultes an den religiösen Zeremonien und Festivitäten einer benachbarten Sekte teilnehmen, doch war eine Mehrfachzugehörigkeit prinzipiell ausgeschlossen. Kollektive religiöse Ressourcen<sup>19</sup>, u. a. Masken, Instrumente, Bildnisse oder Altäre, welche die personifizierte rituelle Macht in Form des Ashe darstellten, wurden in einem separat dafür errichteten Dorfschrein gelagert, der von ausgewählten Personen abhängig ihres Initiationsgrades betreten werden durfte (Apter 1992, 55f). Im Vergleich zu späteren westlichen Zivilisationen war die Basiseinheit des sozialen Lebens der Yoruba nicht das Individuum, sondern die Familie bzw. Abstammungslinie. Dieses Phänomen äußerte sich beispielsweise in den komplexen rituellen Beziehungen der Lebenden zu ihren Ahnen. Durch gelegentliche Opfergaben und während religiöser Zeremonien, bei denen die biologischen

---

<sup>18</sup> Über die genaue Bedeutung des Wortes ‚Orisha‘ gibt es dennoch weitere Herleitungsansätze. So kann es beispielsweise in *Ori* (Kopf) und *Sha* (Weg) aufgeteilt werden (Murphy, 132).

<sup>19</sup> Einfache alltägliche Gegenstände (Eisenstücke, Steine, Äste, Schnecken shells), die mit einem bestimmten Orisha in Verbindung gebracht wurden, erhielten nach einer Weihungszeremonie den Status als religiöse Repräsentationen der Gottheit (Brandon 1997, 12).

Vorfahren immer zuerst<sup>20</sup>, also noch vor Elegua und anderen Orishas, angerufen wurden, sollte deren Wohlwollen gesichert werden, damit diese weiterhin als Ratgeber fungieren (Palmié 1991, 343-346). Um die weit reichenden heterogenen und kulturell stark differierenden Stämme bzw. Vasallenkönigreiche, die teilweise nur die Sprache als einzige Gemeinsamkeit aufwiesen, zu kontrollieren, bediente sich Oyo in seiner Führungsrolle eines geschickten Schachzuges. Es führte den am eigenen Königshof dominanten Orishakult<sup>21</sup> durch Aussendung von Priestern in den Vasallenstaaten ein, um damit eine gemeinsame Identität zu stiften und seinen Herrschaftsanspruch<sup>22</sup> zu legitimieren. Hierin spiegeln sich die komplementären Prinzipien des Systems der Yoruba wieder. Einerseits repräsentiert die Anbetung der königlichen Orishas (Shangokult) eine Grundeinigkeit in den einzelnen Königreichen. Andererseits äußert sich dabei eine nur schwer fassbare Heterogenität durch die beträchtliche Vielzahl an Orishakulten in jedem untergeordneten Vasallenstaat (Apter 1992, 21-24). Diese Erscheinung wurde wiederum durch die tributpflichtigen Königreiche, welche eigene Expansionsgedanken hegten, verstärkt, indem sie ihrerseits durch die Aussendung von Priestern, geschickter Linienteilung und gezielter Migration in periphere Gebiete einen eigenständigen Abhängigkeitsapparat schufen. Daraus resultierte ein komplexes und vernetztes ‚Schneeballsystem‘, an dessen Spitze offiziell Oyo stand. Jedoch konnte es die Abspaltung<sup>23</sup> einzelner Vasallenstaaten nur gelegentlich verhindern (Apter 1995, 374f).

Die unterste Stufe der Rangordnung nahmen Pflanzen und Tiere ein, die nur noch von nichtlebendigen Dingen (Steine, Wetterphänomene, etc.) gefolgt wurden. Zwar impliziert die Stellung der Erdenbürger über Flora und Fauna die menschliche Suprematie über den Rest der Umwelt, doch ist diese weniger ausbeuterisch und von materiellen Interessen geprägt. Da durch alle Pflanzen und Tiere ebenso das Ashe fließt und bestimmte Arten bzw. Gattungen sogar als konzentrierte Träger des Ashe galten, war der Umgang mit ihnen durch besondere Sorgfalt charakterisiert. Die Bandbreite der Anwendung von Wurzeln und Kräutern im medizinischen Bereich, der von der Behandlung einfacher Verdauungsprobleme bis hin zu kompli-

---

<sup>20</sup> Diese Ehrerweisung an die Verstorbenen gilt als grundlegende Praxis und ist bereits in den elf Geboten Olodumares verankert. Im Falle einer Nichteinhaltung können vernachlässigte Egun ihren Nachkommen den Schutz bzw. ihre grundsätzliche Wohlgesonnenheit entziehen, welches Streit, Trennung oder Krankheit in der religiösen Familie auslöst (Palmié 1991, 370).

<sup>21</sup> Apter (1992, 24) betont die starke Vernetzung des Shango Kultes mit dem Verwaltungsapparat Oyos, um die Macht des *Alafin* zu sichern bzw. zu verstärken. Schon äußerlich muss es gewisse Ähnlichkeiten, z.B. in Form von gleichfarbigen Säumen an der Kleidung oder Amulette/Ketten, zwischen dem König und den Orisha Priestern gegeben haben (Apter 1995, 371).

<sup>22</sup> Der Führungsanspruch der Könige legitimierte sich immer durch Herkunft, also die Berufung auf einen mächtigen Orisha als Ahnen. Verdienste wie territoriale Expansion waren nur von untergeordneter Bedeutung (Brandon 1997, 11).

<sup>23</sup> Die gängige Sezessionspraxis äußerte sich symbolisch durch das Fernbleiben der betreffenden Delegation an zentralen Orisha Festtagen am Königshof von Oyo (Apter 1995, 391).

zierten genetisch bedingten Erbkrankheiten reichte, war ebenso unermesslich. Speziell ausgebildete Priester konnten wirkungsvolle pflanzliche Heilmittel entwickeln, welche modernen Medikamenten der heutigen Zeit in nichts nachstanden (Murphy, 14). Eine respektvolle Interaktion zwischen Mensch und Umgebung ähnlich der Weltsicht von indigenen Naturvölkern des amerikanischen Kontinents trat hier zutage (Brandon 1997, 16f).

Entsprechend der Komplexität des Yoruba Kosmos waren die alltäglichen religiösen Rituale und Zeremonien von außergewöhnlicher Vielfalt geprägt. Als Voraussetzung für die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Orishakult galt die Initiationszeremonie, die meist schon im Kindesalter durchgeführt wurde. Ziel dieser Prozedur war es, den Orisha regelrecht im Kopf des Novizen zu verankern, d.h. eine symbolische Beziehung zwischen Orisha und Mensch auf Lebenszeit herzustellen. Laut Bascom (1980, 10) wurde dabei der Kopf des Novizen kahl rasiert, um danach einen kleinen Einschnitt in die Kopfhaut vorzunehmen. Die verbleibenden Haar- bzw. Hautreste dieser Stelle wurden dann mit den für den jeweiligen Orisha vorgeschriebenen Opfern (z.B. Honig, Federn) vermengt, zu einem Klümpchen geformt und wieder auf dieselbe Stelle für eine Dauer von mindestens sieben Tagen aufgetragen. Folglich durfte der Kopf des Anwärters bis zu seinem Tode nie wieder rasiert werden, da der Orisha nun fest im Kopf etabliert war. Nach einer asketischen Phase von bis zu einem Jahr, verbunden mit gewissen Ernährungsweisen, dem Verzicht auf Geschlechtsverkehr und dem absoluten Verbot, andere Personen zu berühren bzw. selbst von anderen berührt zu werden, galt der Novize als vollständig initiiert. Von nun an konnte der Orisha während religiöser Zeremonien Besitz von seinem menschlichen Medium ergreifen. Erst nach dem Tod des Initiierten wurde im Zuge eines Begräbnisrituals der Kopf kahl geschoren, um den Orisha im übertragenden Sinne wieder von seinem Träger zu entfernen. Analog zu den differierenden Orishakulten waren die jeweiligen Initiationspraktiken keinesfalls standardisiert – so konnte etwa ein Tieropfer, gepaart mit einer Markierung der Stirn mit Tierblut, den Ausklang einer erfolgreichen Einweihung bilden (González-Wippler, 36f).

Als rituelle Grundhandlung kann die Darbietung von klar definierten Opfern an die Orishas und Egun betrachtet werden. Die Religion der Yoruba basiert bis heute hin auf der Annahme, dass die Orishas regelmäßig verehrt bzw. gefüttert werden müssen, damit die Menschen deren positive Einflüsse auf ihr eigenes Leben nutzen können. Ohne menschliche Zuwendung würden die Orishas in Vergessenheit geraten bzw. buchstäblich verhungern. Das rituelle Opfern ist somit ein zweiseitiger Prozess – die Menschen erhalten die Gunst der Orishas in Form von Schutz, Stärke oder Gesundheit, wohingegen die Orishas existent bleiben (Murphy, 15). Die Opfer an sich wurden noch einmal in verschiedene Unterarten je nach ih-

rem Einsatzzweck unterteilt: so genannte *Ebo* beziehen sich auf die Darreichungen für einen Orisha und können je nach Intensität eines zu lösenden Problems variieren. Zumeist handelte es sich hier um Gegenstände, die dem Orisha besonders genehm waren. In Ausnahmefällen, also lebenswichtigen bzw. -bedrohlichen Anlässen, wurden jedoch auch Tiere geopfert. Das Blut der zuvor gewaschenen, gesalbten und mit religiösen Formeln honorierten Tiere galt als konzentrierter Träger des Ashe und daher als besonders kraftvoll, um tief greifende Probleme<sup>24</sup> zu behandeln. Neimark (51), der selbst Anhänger der Ifa Religion ist, also einer direkten Nachfolgerreligion der Yoruba, betont den limitierten Einsatz der Blutopfer: „Im Ifa bringen wir Opfer lediglich zur Vervollkommnung oder zur Rettung menschlichen Lebens dar. Wir schätzen das Leben von Tieren hoch ein – doch den Wert des menschlichen Lebens schätzen wir höher.“ Als *Etutu* wurden die Opfergaben für die Egun bzw. Ahnengeister<sup>25</sup> bezeichnet, die sich jedoch meistens auf Obst, Palmwein, Nüsse oder sonstige natürliche Erzeugnisse beschränkten. Die Absorption der Weisheit, Kraft und des Wissens der Vorfahren galt hierbei als zentraler Gesichtspunkt. Die *Ipese* hingegen waren Opferdarbietungen, die besonders häufig an Wegkreuzungen<sup>26</sup> für so genannte *Aja* (Hexen) oder *Ajogun*, guten oder schlechten Energien entsprechend, hinterlassen wurden (Neimark, 46f). Auskunft über die genauen Opfergegenstände, die sich von einfachen Obstdarreichungen bis hin zu vielseitigsten Tieropferungen erstrecken konnten, gaben zum einen die *Appataki*<sup>27</sup>. Andererseits galten die den Orishas zugeordneten Eigenschaften als Indikator für ihre Gaben – Oshun, Gottheit des Süßwassers, wurde z.B. mit allerlei Süßspeisen verehrt (Reuter, 61).

Den Höhepunkt ritueller Handlungen nahmen öffentliche religiöse Zeremonien, u. a. an Ehrentagen eines bestimmten Orishas, ein, wobei sich die Glaubensgemeinschaft in einem speziell dafür errichteten Tempel bzw. Schrein versammelte. Für gewöhnlich begann dieses Zusammentreffen mit einem gemeinsamen Festmahl, welches von ausgiebigen Unterhaltungen zwischen den einzelnen Mitgliedern begleitet war. Eine positive sozial-integrative Wirkung<sup>28</sup>, die durch die Konsultationen innerhalb der spirituellen Familie ausgelöst wird, lässt sich hier-

---

<sup>24</sup> Die Liste der vorgeschriebenen Opfer passend zu einem bestimmten Problem ist äußerst detailliert: Schildkröten sollen Missgeschicke verhindern, Hennen/Ziegen sollen bei der Suche nach einer Ehefrau hilfreich sein und Schweine/Perlhühner/Fische würden zu einer Einkommensverbesserung führen (Neimark, 49).

<sup>25</sup> Neimark (36) stellt fest, dass ein Großteil der Weltbevölkerung noch heutzutage eine aktive Verehrung von verstorbenen Verwandten ausführt. Lediglich im Christentum bzw. Judentum, also mehrheitlich in der westlichen Hemisphäre, wird diese kategorisch abgelehnt. Diese Fixierung der Gesellschaft auf das „Hier und Jetzt“ widerspricht dem Ansatz des Lebens als zirkuläres Kontinuum und wird entschieden von Neimark kritisiert.

<sup>26</sup> Weggabelungen werden auch im Vodou als delicate Orte betrachtet, an denen sich übermäßig viele böse Geister, aber auch Egun aufhalten können. Deshalb wurden oft kleine Opfergaben direkt am Scheideweg vergraben (Reuter, 66).

<sup>27</sup> Vgl. Beispiel im Anhang S. 110.

<sup>28</sup> Erneut kann hier eine Parallele zur antiken griechischen Welt gezogen werden. In Sparta dienten die Syssitien, eine Speisegemeinschaft von 15 bis 20 Männern, auch der sozialen Festigung innerhalb des kleinen Kreises, die das Zusammengehörigkeitsgefühl stärkte und Freiraum für einen Meinungsaustausch bot (Welwei, 79-85).

bei deutlich herauskristallisieren. Den absoluten Höhepunkt einer solchen Zeremonie stellte die anschließende musikalische Gestaltung durch variantenreich gespielte Rhythmen auf den *Bata* Trommeln dar. Die Trommeln ihrerseits wurden als heilig angesehen, da sie ähnlich bestimmter Tiere oder Pflanzen als konzentrierter Träger des Ashe galten, das während des Spielens auf ihnen freigesetzt werden würde. Ihre Verehrung nahm sogar solche ungewöhnliche Züge an, dass ihnen auch direkte Opfergaben präsentiert wurden. Im Idealfall wurde eine bestimmte Person durch die berausenden Rhythmen in Trance versetzt, welches einer Besteigung<sup>29</sup> durch einen Orisha gleichkam. Die besessene Person passte dann ihre tanzartigen Bewegungen an den jeweiligen Orisha an – Ogun als Kriegergottheit bewegte sich wesentlich härter bzw. störrischer als Oshun, die Orisha der Liebe, mit ihren grazilen und betörenden Gebärden. Im Anschluss an die Tanzphase wurde die völlig erschöpfte Person von erfahrenen Priestern in einen anderen Raum gebracht und stand nun als Medium denjenigen Menschen zur Verfügung, die bestimmte Fragen oder Bittstellungen an den Orisha hatten. Nachdem der Orisha die völlig erschöpfte Person verlassen hatte, musste diese sich einer ausgedehnten Regenerationsphase hingeben, wohingegen die Veranstaltung selbst teilweise bis zum Aufgehen der Sonne andauern konnte (Murphy, 95-100). Die rituelle Besessenheit bzw. Trance wird immer noch kontrovers diskutiert: Murphy (99) geht davon aus, dass die Yoruba während einer solchen Zeremonie durch die komplexen Trommelrhythmen in eine Art Ekstase versetzt wurden, die ihnen ermöglichte, ihr Inneres nach außen zu kehren, d.h. ihre tiefsten Bedürfnisse aus dem Unterbewusstsein abzurufen und diese ohne moralische Bedenken frei äußern zu können. Reuter (88) hingegen schließt in das Modell der Trance mehrere Komponenten mit ein. Demnach können die Trommelrhythmen allein nicht der Auslöser für eine Trance sein – mehrere außermusikalische Einflüsse, wie beispielsweise die individuelle Veranlagung eines Menschen dafür, spielen eine entscheidende Rolle. Reuter (89) stellt sogar die These auf, dass der Novize bereits während der Initiationsperiode auf bestimmte Trommelrhythmen und typische Bewegungen eines Orishas konditioniert wurde. Im Gesamtkonzept wäre die Trance dann keine rituelle Besessenheit eines Individuums, sondern vielmehr eine kollektive Inszenierung, die z.B. den Lebensablauf eines Orishas in Form einer theatralischen Erzählung nachstellen könnte. Jedoch wird sich auch in zukünftigen Diskursen ein esoterisches Phänomen wie die Trance nur schwer bzw. gar nicht aus wissenschaftlich-rationaler Perspektive ergründen lassen, sodass immer ein Freiraum für Spekulationen bestehen wird.

---

<sup>29</sup> Das Konzept der Besessenheit durch einen Orisha ähnelt sehr dem Prinzip eines Reiters auf einem Pferd. Durch besondere Rhythmen kommt der Orisha auf die Erde und besteigt sinngemäß sein Pferd, verkörpert durch den Menschen, um sich seiner Umwelt zu offenbaren. Erreicht wurde dies durch kombinierte neurobiologische Techniken, wie Bewegung, Rhythmus, Verausgabung und Adrenalinanstieg (Murphy, 14/131).

Nachdem Oyo durch den militärischen Einsatz von Kavallerie, einem Ausnahmephänomen für südwestafrikanische Verhältnisse gleichend, seine Hegemonialstellung unter den Yoruba Königreichen spätestens bis zum 17. Jh.<sup>30</sup> gesichert hatte, erweiterte es seine Handelsbeziehungen mit den umliegenden Staaten. Dem wirtschaftlichen Aufstieg durch den Handel mit Salz, Baumwolle, Holzskulpturen und Eisenwaren folgte sogar die Einführung einer eigenen Währung, die auf Kaurischneckenschalen beruhte. Im Zuge des sich ausweitenden kommerziellen Sklavenhandels, dem u. a. die Portugiesen und Briten Auftrieb verschafften, beteiligte sich auch Oyo im 18. Jh. an diesem lukrativen Geschäft. Dahomey<sup>31</sup>, ein ernstzunehmender Konkurrent im Sklavenhandel, wurde kurzerhand mit der Unterstützung europäischer Feuerwaffen erobert und in ein erneutes Tributverhältnis zu Oyo gezwungen (Brandon 1997, 25-27). Jedoch deutete sich der Untergang Oyos zum Ende des 18. Jh. an. Einerseits wurde dies durch interne Faktoren, wie etwa Machtkämpfe um die Besetzung des Throns von Oyo, aber auch zunehmende Abspaltungen von Vasallenstaaten<sup>32</sup> vorangetrieben. Andererseits unterstützten externe Faktoren, so beispielsweise der gravierende Druck der Fulani aus dem Norden, welche den Islam in Afrika verbreiteten, den Ruin Oyos. Obwohl das bereits um 1830 zerbrochene Oyo nun selbst Opfer von Sklaven jagenden Stämmen wurde, überdauerte zumindest die Religion des Ifa den ‚Feuersturm‘ (Ramos, 41/42; Thomas, 354). Aufgrund der Fähigkeit, sozialen Wandel zu überstehen, sich anzupassen und fremde Elemente geschickt zu integrieren<sup>33</sup>, breitete sich die Yoruba Religion dennoch aus und koexistiert bis heute hin in Nigeria erfolgreich mit dem Islam (Peel, 338/345). Schon während der Entstehungszeit der Religion wurde gelehrt, dass Menschen aller Hautfarben von Ile-Ife aus die Welt betraten und selbst Obatala, der Vater der Orishas, von weißer Hautfarbe war (Neimark, 8). Die Abwesenheit von rassistischen Dimensionen kann als einer der Faktoren betrachtet werden, welche die Yoruba Religion zu einer der ersten pluralistischen Konfessionen erhoben und als Erfolgsgarant für das Fortbestehen in der folgenden Diaspora in der Neuen Welt galten.

---

<sup>30</sup> Über einen genauen Zeitpunkt herrscht kein Konsens – während Thomas (354) Oyos Aufstieg aufgrund der Reiterei schon auf das 15. Jh. datiert, geht Ramos (41) erst von einer Expansion ab dem frühen 17. Jh. aus.

<sup>31</sup> Dahomey praktizierte den so genannten *Agassu* Kult – die Verehrung einer Hohepriesterin und eines Panthers – und vermengte diesen mit einigen Orishas (*Vodun* genannt) des Yoruba Pantheons. Diese religiöse Mischform wird wiederum als Basis betrachtet, aus dem sich später das Vodou entwickelte (Huron, 16).

<sup>32</sup> Als einer der Hauptgründe wird die tyrannische Herrschaft des *Alafins* Gaha aufgeführt, der sich durch immer drastischer werdende Tributforderungen den Unmut seiner Vasallen zuzog (Ramos, 42).

<sup>33</sup> Andauernde Prozesse der Vorstellung, Reflektion und Neuüberarbeitung veralteter Ansichten sorgten für eine generelle Offenheit der Yoruba Religion gegenüber Veränderungen, jedoch ohne gleich die gesamte Vorstellungswelt bzw. die eigene Integrität zu verlieren (Brandon 1997, 18/30).

### 3. Die Entstehung der Santeria auf Kuba – die erste Diaspora

Parallel zum Untergang von Oyo in der ersten Hälfte des 19. Jh. und der wenig später folgenden endgültigen Zerschlagung der Vasallenstaaten durch die Briten lässt sich ein signifikanter Anstieg von importierten Yoruba Sklaven<sup>34</sup> auf Kuba feststellen. Von 1820 bis 1840 nahmen die *Lukumi*<sup>35</sup> das größte Kontingent der verschifften Sklaven ein, sodass sie bereits eine Generation später, also zwischen 1850 und 1870, die zahlenmäßig stärkste Sklavengruppe (ca. 35%) auf Kuba wurden (Palmié 1991, 74; Ramos, 42). Dem Anstieg des Sklavenimportes im 19. Jh. ging jedoch eine Phase der wirtschaftlichen Stagnation voraus. Nachdem Spanien sein Engagement in der Neuen Welt ausgeweitet hatte, löste Kuba die Insel Hispaniola als Flottenstützpunkt bzw. Operationsbasis für Unternehmungen in Mittelamerika, wie etwa die Eroberung des Aztekenreiches durch Cortéz, ab. Demgemäß bauten die Spanier Havanna mit der Hilfe von Sklaven, die ab 1523 direkt von Hispaniola herantransportiert wurden, zur Festung aus. Analog zur dürftigen wirtschaftlichen Entwicklung während des 17. und 18. Jh., welche auf den Ackerbau und Tabakanbau limitiert war, blieb auch die Gesamtanzahl der Sklaven während dieser Zeit verhältnismäßig gering. Unter anderem wegen des Fehlens von spanischen Frauen, bildete sich allerdings sehr früh eine Schicht von Mestizen und Mulatten als Resultat der starken Vermischung der Bewohner heraus, obwohl die indigene Bevölkerung (Ciboney, Taino) Kubas verheerend durch eingeschleppte Krankheiten und Kriege dezimiert worden war. Diese Kreolisierung der Gesellschaft war maßgeblich für die weitere sozialgeschichtliche Entwicklung Kubas und die Herausbildung der Santeria verantwortlich. Im gleichen Zuge gab es auf Kuba eine für die gesamte Karibik einzigartige Gelegenheit der Sklaven sich freizukaufen<sup>36</sup>, sodass bis 1774 fast die Hälfte aller Schwarzen (ca. 31000 von 75000) sich als freie Bürger bezeichnen konnten. Überwiegend als Handwerker ließen sie sich in den urbanen Gebieten nieder und waren neben der weißen Arbeiterklasse aus heutiger Perspektive gesellschaftlich integriert. Erst nach der Unabhängigkeit Haitis und dem Ausscheiden der Insel als Europas größter Zuckerlieferant füllte Kuba diese freigewordene Nische (Olson/Olson, 2-10). Der ausgeweitete Zuckeranbau in Kombination mit dem Tabakanbau führte indes zu völlig neuen Dimensionen des Sklavenimports. Insgesamt 702000 Sklaven, einem

---

<sup>34</sup> Die Tatsache, dass dominante Yoruba Stämme ihre schwächeren, aber dennoch zur eigenen Sprachgruppe gehörenden Stammesverwandten gefangen nahmen, um sie an europäische Sklavenhändler gewinnbringend weiterzuverkaufen (Palmié 1991, 70), erscheint bis heute hin paradox. Doch ist die Moral verachtende Anziehungskraft des materiellen Reichtums auch in diesem Fall nur ein Beispiel aus der Geschichte der Menschheit.

<sup>35</sup> Das Wort *Lukumi* war eine Grußformel der Yoruba (,oluku mi') und bedeutete ‚mein Freund‘. Auf Kuba wurden alle zur Yoruba Kultur gehörenden Sklaven als Gruppe der *Lukumi* bezeichnet (Brown 1989, 10/27).

<sup>36</sup> Die so genannte *Coartación* erlaubte es einem Sklaven sich mit seinem Herren auf einen Preis zu einigen, nach dessen Zahlung er in die Freiheit entlassen wurde (Palmié 1991, 31).

Anteil von mehr als 7% des gesamten Atlantischen Sklavenhandels entsprechend, wurden größtenteils in der zweiten Hälfte des 19. Jh. nach Kuba gebracht (Lefever, 319).

Bereits zu Beginn des 17. Jh. unterteilte die spanische Kolonialregierung die afrikanischen Sklaven gemäß ihrer ethnischen Zugehörigkeit in so genannte *Naciones*, die sich wiederum in einzelnen *Cabildos*<sup>37</sup>, einer sozialen Institution zur besseren Kontrollierbarkeit der Sklaven, zusammenfanden. Diese Gemeinschaften zur gegenseitigen Hilfe fungierten im Falle von Krankheiten oder Todesfällen, Veranstaltungen von soziokulturellen Unterhaltungsabenden, aber auch der Sammlung von Hilfsfunden zum Freikauf als Organisationsportal der Sklaven. Überdies wurde deren Funktion auf die interne Verwaltung der Sklavengemeinschaften in Form einer eigenen Ratsversammlung, die selbstverständlich strikten Regelungen unterlag, ausgeweitet. Einerseits sollten die Cabildos, welche sogar mit finanziellen Mitteln von der Kirche unterstützt wurden, durch regelmäßige Predigten von katholischen Priestern schrittweise zum christlichen Glauben bewegt werden, doch scheiterte dieses Projekt besonders in den ländlichen Gebieten an der Halbherzigkeit der Missionare. Auf der anderen Seite erhoffte sich die Kolonialverwaltung eine Aufrechterhaltung der traditionellen Differenzen zwischen den afrikanischen Sklavengruppen<sup>38</sup> in den separat organisierten Gemeinschaften, um somit einer Solidarisierung unter ihnen bzw. rebellischen Absichten<sup>39</sup> vorzubeugen. Durch die Konzentration von Yoruba Sklaven bzw. deren separater Stämme an einem Ort wurden gleichermaßen die verschiedenen Orisha Kulte – jede Stadt hatte ihren eigenen Orisha (Shango, Ogun, Obatala, etc.) verehrt – komprimiert. Menschen aus Oyo, Ife, Ekiti, Egbado oder Ketu bildeten im Laufe der Zeit als Reaktion auf den sklavereibedingten Identitätsverlust ein Zusammengehörigkeitsgefühl heraus bzw. schufen eine neue gemeinsame Identität, welche u. a. durch die Zusammenfassung ihrer religiösen Traditionen determiniert wurde (Brown 1989, 39-49). Als Begleiteffekt erfolgte eine Reduktion des Pantheons, welche mit der Fusion oder gar der Bedeutungsverschiebung vieler Orishas einherging. Brown (1989, 78) behauptet sogar, dass sich an dieser Stelle überhaupt erst ein Pantheon von Orishas gebildet hatte. Jedenfalls wurde durch die Komprimierung der mannigfaltigen Orisha Welten gleichzeitig deren Gesamtanzahl reduziert – laut Olmos/Paravisini-Gebert (32/38) blieben nur ca. 20 der traditi-

---

<sup>37</sup> Laut Palmié (1991, 109) waren die Cabildos natürlich entstandene Verbände – so wurde in Havanna bereits 1598 die ‚cofradia de Nuestra Senora de los Remedios‘ gegründet – die erst im Nachhinein institutionalisiert wurden. Dafür spricht auch die frühe Existenz von so genannten *Irmandades*, einer Art religiöses Pendant zu den Cabildos, welche später mit ihnen zu Mischformen verschmolzen (Reuter, 25).

<sup>38</sup> In der Tat gelang es den Spaniern dieses Ziel zu erreichen. Ramos (50) berichtet von einer starken Rivalität bzw. Machtkämpfen zwischen den Angehörigen der Oyo und der Egbado um sozialen Einfluss in Havanna. Dies sei auf einen schon in Afrika schwelenden Konflikt innerhalb der Beziehungen der Vasallenstaaten zu ihrem übergeordneten Lehnsherrn (Oyo) zurückzuführen (Ramos, 58).

<sup>39</sup> So genannte *Ladinos*, bereits christianisierte und spanisch sprechende Schwarze bzw. Mulatten aus Spanien oder anderen Kolonien, waren den spanischen Behörden ein ‚Dorn im Auge‘, da sie wegen ihres Bildungsstandes als Anstifter für Sklavenaufstände galten (Brandon 1997, 40).

onellen Orishas übrig. Bereits durch die selektive Funktion der Versklavung bzw. der folgenden Verstreuung der einzelnen Yoruba Sklaven, hatte sich die Gesamtanzahl der bis zu 3200 afrikanischen Orishas in der Neuen Welt arg dezimiert. Die Transformation der oralen afrikanischen Mythen zu einem genormten religiösen Korpus, der zwar immer noch variabel praktiziert wurde, bezeichnet Neimark (218) als Kodifizierung der Yoruba Mythen. So spiegelten auch die neu kreierten verwandtschaftlichen Beziehungen innerhalb der Yoruba Mythologie, die in Afrika noch nicht existierten, das Bedürfnis der Sklaven nach der Neuformierung von familiären Bindungen wider, welche durch die Sklaverei auseinander gerissen worden waren. Wegen der unterschiedlichen Zusammensetzung der Lukumi<sup>40</sup> Cabildos von Ort zu Ort, entwickelten sich trotz allem eigene Interpretationen bzw. abweichende Ritualpraktiken, die sich bis heute hin dokumentieren lassen. Havanna und Matanzas, wohin die meisten Yoruba Sklaven verschifft worden waren, bildeten die einflussreichsten Cabildos heraus, welche das Überleben der Yoruba Religion auf Kuba mit ermöglichten. Bis zum heutigen Tage gelten diese beiden Städte als Zentren der Santeria auf Kuba, jedoch pflegen sie voneinander abweichende Traditionen und Praktiken (Palmié 1991, 35; Murphy, 28f).

Bezüglich der Organisation<sup>41</sup> waren die Cabildos von den Yoruba Sklaven wie ihre heimatlichen Königreiche strukturiert worden. Über das nötige Fachwissen verfügten nur die Babalaos, welche als religiös spezialisierte Orakelpriester des Ifa das gesamte kulturelle Bewusstsein der Yoruba in Form der Appataki internalisiert hatten. Daher wurde ihnen eine bedeutende regenerative Funktion in der Wiederbelebung der traditionellen Yoruba Religion zuteil. Jedoch waren die Kenntnisse der Babalaos über rituelle Praktiken, wie z.B. Initiationen, nur begrenzt. An dieser Stelle traten die *Italeros*, bereits initiierte Yoruba Priester mit einem hervorragenden Kenntnisstand über zeremonielle Methoden, zutage. Diese Ritualspezialisten übernahmen die interne Organisation bzw. strukturelle Gliederung der sich innerhalb der Cabildos neu etablierenden Kulte. Sie besaßen nicht nur eine ausbalancierte objektive Sicht auf das Pantheon der Orishas, sondern waren auch mit den abweichenden Initiationspraktiken der einzelnen Orishas vertraut. So konnte erst durch die Kombination des Know-hows von Babalaos und Italeros die Geburt der Santeria<sup>42</sup> ermöglicht werden (Brown 1989, 87/94).

---

<sup>40</sup> Bis eine vollständige Lukumi Ethnizität in Form einer einheitlichen Identität entstand, vergingen allerdings noch einige Generationen. Zwar dominierten die Sprache und religiösen Elemente der Yoruba, jedoch bedurfte es einiger Zeit, bis die Einflüsse aus Dahomey, Nupe oder Benin homogenisiert waren (Brandon 1997, 56).

<sup>41</sup> Aufgrund ihrer hierarchischen Gliederung und klaren Aufgabenverteilung, wie z.B. Zeremonien- und Schatzmeister oder Aufseher, ähnelten die Cabildos in ihrem Aufbau einer Gilde (Brown 1989, 40).

<sup>42</sup> Zweifellos trugen Babalaos und Italeros gleichermaßen zur Entstehung der Santeria bei, doch herrscht unter ihnen bis heute hin Uneinigkeit über den größeren Verdienst, da beide Parteien die Tradition für sich selbst beanspruchen (Palmié 1991, 128f). Eventuell kann diese Differenz auch aus der Perspektive eines fortgeführten Geschlechterkampfes betrachtet werden – nur Männer konnten Babalaos werden, wohingegen die Kaste der *Olorishas* (weibliche Form von Italero) größtenteils von Frauen dominiert war.

Aufgrund ihrer Lage außerhalb der Stadtmauern Havannas, also in den *barrios extramuros*, und damit in sicherer Distanz zu den zentralen Kolonialbehörden, war die Gelegenheit zu einer eigenständigen Prägung der Organisationsstruktur außerordentlich günstig. Ebenso hilfreich bei der Organisation der Yoruba Gruppen war deren Sprachverwandtschaft und ethnische Gemeinsamkeit, die einfacher durchführbare Fusionen als bei den sehr stark differierenden Gruppen der aus der Kongo Region stammenden Sklaven ermöglichten.<sup>43</sup> Auch die soziale Konsolidierung durch die Cabildos, welche den sklavereibedingten Verlust von Familienmitgliedern durch die Schaffung von alternativen Familienstrukturen kompensierten und Freiraum für die Entwicklung eigener religiöser Systeme abweichend vom kolonialen Katholizismus bereitstellten<sup>44</sup>, ist an dieser Stelle hervorzuheben (Olmos/Paravisini-Gebert, 28).

Im Rahmen einer langjährigen Entwicklung wurde die Zugehörigkeit zu einer spirituellen Familie durch symbolische Rituale verfestigt. Die fest verwurzelte Beziehung zwischen einem Mitglied und seinen spirituellen Pateneltern bzw. den erworbenen Orishas spiegelte sich zunächst im Erhalt der *Elekes* wider. Diese vom Padrino bzw. der Madrina aus Glasperlen gefertigten Halsketten, die auch als *Collares* bekannt waren, galten als Repräsentationen der fundamentalen Orishas (Elegua, Obatala, Oshun, Shango und Yemaya) und korrespondierten mit ihnen auch farblich. Sie sollten den Schutz ihres Trägers gegenüber negativen Einflüssen garantieren (Murphy, 70-73). Im nächsten Schritt erhielt der Novize die *Guerreros* – das Triumvirat<sup>45</sup> der Kriegerorishas, die immer in Kombination agieren sollten. Dabei handelte es sich um die typischen Attribute von Ogun, der in Form einer Miniaturaxt oder einem Stück Metall verkörpert wurde, und Oshosi, welcher durch einen Bogen oder eine Armbrust repräsentiert wurde. Zusätzlich bekam ein Neuling eine kleine Skulptur von Elegua, welche meist an der Eingangstür des Wohngebäudes platziert wurde, um ebenso eine Schutzfunktion auszuüben. Neben den materiellen Symbolen klärten die Pateneltern ihren Schützling über die jeweiligen Verehrungs- bzw. Opferpraktiken jedes erhaltenen Orishas auf. Neben traditionellen Gebeten konnten diese von Obst und Süßspeisen über Tabakrauch bis hin zu Alkohol reichen. Kurz vor der Initiationszeremonie, welche die Abschlussprozedur für die Aufnahme in die Familie darstellte, erhielt ein Novize zwei zusätzliche Collares, die auf ihn individuell zugeschnittene Orishas repräsentierten. Insgesamt besaß der Schützling nun sieben protektive Halsketten und die Attribute der Kriegerorishas, welche zusammengenommen als das Fun-

---

<sup>43</sup> Aus dem Blickwinkel der Sklavenhalter waren die Yoruba intelligenter als die Bantuvölker, die aufgrund ihrer robusteren Statur zu Feldarbeiten gezwungen wurden. Daher nahmen die Yoruba häufiger Positionen als Hausklaven ein und hatten somit größeren, wenn auch indirekten, Einfluss auf ihre Herren (Reuter, 15).

<sup>44</sup> Das Desinteresse an bzw. die Unwissenheit der Spanier über religiöse Bräuche der afrikanischen Sklaven ermöglichte von Anfang an eine verhältnismäßig freie Entfaltung afrikanischer Religionen (Palmié 1991, 105).

<sup>45</sup> Zwar geht ein Großteil der Autoren von drei Kriegerorishas aus, doch scheint auch hier keine eindeutige Regelung verbreitet zu sein. González-Wippler (34) erwähnt zusätzlich Oshun als Bestandteil der *Guerreros*.

dament der Santeria gelten. Innerhalb der Hierarchie der spirituellen Familie war nicht das Alter<sup>46</sup> einer Person ausschlaggebend, sondern die Angehörigkeitsdauer zur Religion. Daher konnte z.B. ein 30-Jähriger, der als Kind initiiert worden war, in der Rangfolge über einem 60-Jährigen stehen, welcher erst seit zwei Jahren zum Kult gehörte (Brown 1989, 179-189).

Nicht alle Sklaven waren bereit, sich der alltäglichen Arbeit auf den Zuckerrohr- und Tabakplantagen, welche im Vergleich zu den Baumwollplantagen in den USA verhältnismäßig erträglich erschien, unterzuordnen. Viele dieser Rebellen flohen in periphere und noch nicht durch die Kolonialverwaltung erschlossene Gebiete, um dort eigene Siedlungsgemeinschaften – die *Palenques*<sup>47</sup> – aufzubauen, welche sehr stark den Gemeinschaften der Maroons auf Jamaika ähnelten. Dabei kam es oft zur Vermischung mit denjenigen Teilen der indigenen Bevölkerung, die den ersten Kontakt mit den Spaniern überlebt und sich in die äußersten Randgebiete Kubas zurückgezogen hatten. Hier hatten die geflohenen Sklaven, deren Komposition äußerst heterogen (Bantu, Yoruba) war, die Möglichkeit, sich neu zu organisieren und eine Gesellschaft mit eigenen Regeln, Normen und Werten zu konstruieren.<sup>48</sup> In punkto Vielfalt unterschieden sich diese gemischten Gemeinschaften natürlich sehr stark von den zumindest auf ethnischer Basis beinahe homogenen Cabildos. Da auf die entflohenen Sklaven zu meist beträchtliche Kopfgelder ausgesetzt wurden, mussten sich diese von den spanischen Siedlungen fernhalten. Obgleich sie Werkzeuge, aber in vielen Fällen auch Nahrung benötigten, konnten sie ihrer Isolation nur entgehen, indem sie verdeckte Kontakte zu den Cabildos bzw. freien Schwarzen innerhalb der Städte aufnahmen. Somit konnte ein einigermaßen reger Gedankenaustausch zwischen den einzelnen Gruppierungen stattfinden (Murphy, 24f).

Ein besserer Anlaufpunkt für die *Cimarrones*<sup>49</sup> waren die Zuckerrohrplantagenbaracken (*Batey*), auf denen die vor Ort benötigten Sklaven untergebracht waren. Schlechter als die Sklavenunterbringungen in Stadtnähe gesichert, konnten sie daher leichter infiltriert werden. In diesen am Rande liegenden Gebieten war der Einfluss von christlichen Priestern nahezu völlig gegenstandslos, sodass sich die dort untergebrachten Sklaven ebenso in Eigeninitiative organisieren und ihre traditionellen Religionen zumindest teilweise verdeckt ausüben konnten. Das Fehlen von Gebetsschreinen, die in den Städten als *Ile Ocha* bekannt waren, wurde durch die Sakralisierung von Bäumen, Hainen oder Hügeln ganz nach afrikanischem Vorbild kom-

---

<sup>46</sup> Damit weicht die Hierarchisierung deutlich von den Strukturen der westlichen Zivilisationen ab, in denen Respekt aufgrund von fortgeschrittenem Alter gezollt wird und nur den ältesten Mitgliedern einer Gesellschaft die obersten politischen Positionen offen stehen (Vgl. Senat, Präsidentschaft).

<sup>47</sup> Der Begriff Palenques stammt aus dem Spanischen und bedeutet etwa ‚Palisaden‘. Er bezieht sich damit auf die provisorisch errichteten Umzäunungen der Siedlungen der Entflohenen (Reuter, 55).

<sup>48</sup> Die im Süden Kubas gelegene Stadt El Cobre war für über 50 Jahre lang eine Siedlungsgemeinschaft entfloherer Sklaven und wurde nach Beendigung der Sklaverei zur Stadt (Brandon 1997, 67).

<sup>49</sup> Ursprünglich wurde dieser Begriff im Spanischen mit entflohenen Haustieren gleichgesetzt und später auf entlaufene Sklaven angewendet. Das Wort *Maroon* ist die passende englische Entlehnung (Brandon 1997, 65).

pensiert. Selbstverständlich waren die Strafen der Plantagenbesitzer im Falle der offenen Praktizierung von afrikanischen Kulthandlungen drakonisch – eine ähnliche Entwicklungsfreiheit der Santeria wie in den Städten war nirgendwo anders zu finden. Eine sehr günstige Möglichkeit bot der Sonntag als traditionell arbeitsfreier Tag, doch auch andere religiöse Feiertage bzw. Messen boten einen gewissen Freiraum. Zumeist verbrachten die Sklaven solche Gelegenheiten mit althergebrachten Tänzen, Gesängen oder Trommelrhythmen, um ihr kulturelles Erbe zu bewahren bzw. zu revitalisieren. Oftmals verkannten die Plantagenbesitzer den kulturell-religiösen Wert der Zeremonien ihrer Sklaven und taten sie als bloße Erholungs- bzw. Freizeitriten ab, sodass Verbote die Ausnahme blieben (Reuter, 24). Summa summarum gelten die Cabildos, Palenques und Batey als die traditionellen Geburtsstätten bzw. Voraussetzungen für die Entstehung der frühen Santeria auf Kuba (Olmos/Paravisini-Gebert, 24).

Offiziell galt der römische Katholizismus als Staatsreligion Spaniens und wurde dementsprechend auch in den Kolonialgebieten, zumindest in der Theorie, praktiziert. Die Basis des Katholizismus bilden auf der einen Seite die sieben heiligen Sakramente – im Einzelnen sind dies die Taufe, Firmung, Ehe, letzte Ölung, Eucharistie, Buße und die heilige Order (Meßner, 60). Andererseits gehören auch die Personenkulte um Jesus Christus, die Jungfrau Maria und zahlreiche Heilige zur religiösen Grundlage. Aufgrund der geringen Anzahl von Priestern und der großen Distanz zum spanischen Mutterland, reduzierte sich die Umsetzung des traditionellen Katholizismus unter den spanischen Siedlern und Kreolen in Kuba größtenteils auf die Personenkulte. Die konterreformatorische Prägung des nach Kuba gebrachten Katholizismus, der bereits von seiner römischen Urform abgewichen war, versuchte zunehmend völkische Elemente und Ausübungspraktiken stärker zu integrieren. Symptomatisch für diese vereinfachte Form der Religionsausübung<sup>50</sup>, welche auch als Volkskatholizismus bezeichnet wurde, war die Schaffung von volkstümlichen Dramen aus den legendären Geschichten der Apostel und Heiligen. Einige nach den Lehren des Katholizismus unerklärliche bzw. wundersame Ereignisse in den Legenden führten zu offenen Interpretationen durch die Bevölkerung, welche sich wiederum in neuartigen Anbetungs- bzw. Verehrungsformen der Heiligen widerspiegelten. In der Nähe von El Cobre, westlich von Santiago de Cuba gelegen, fanden zu Beginn des 17. Jh. einige Fischer im Meer ein Abbild der heiligen Jungfrau. Nachdem sie es in einer Kirche platziert hatten, verschwand es spurlos, um einige Zeit später an einem anderen Ort wieder aufzutauchen. Seither rankten sich zahlreiche Legenden um die nun als

---

<sup>50</sup> Im Normalfall wurde vor dem Abbild des zu verehrenden Heiligen, entweder direkt in der Kirche oder im privat-heimischen Bereich, eine Kerze angezündet und für persönliche Dinge wie Gesundheit oder Wohlstand gebetet. Dabei wurde der jeweilige Heilige als Vermittler zwischen Gott und Menschen angesehen – bereits hier lässt sich eine Analogie zur Anbetung der Orishas in afrikanischen Religionen feststellen (Brandon 1997, 47).

Barmherzige Jungfrau von Cobre (*Virgen de la Caridad del Cobre*) bekannt gewordene Heilige<sup>51</sup>. Am Fundort wurde kurzerhand eine neue Kirche erbaut, zu welcher zahlreiche Pilger aus allen Teilen Kubas kamen, um sich segnen zu lassen und im Gegenzug Gold-, Geld-, oder Schmuckgeschenke zu spenden bzw. zu opfern. Auch wird dieses Ereignis nicht spurlos an den Yoruba Sklaven vorbeigegangen sein, die bei der Begleitung ihrer Herren zum besagten Ort durchaus rituelle Anknüpfungspunkte zu ihrer eigenen Orisha-Verehrung festgestellt haben müssen. Einen weiteren Kontaktpunkt zu den Praktiken des Katholizismus werden die Sklaven am Sonntag, als traditionellem Feiertag auf Kuba, festgestellt haben, da sie u. a. die Schleier der Frauenkleider während des Gebetes in der Kirche halten mussten. Gleichsam verbreiteten sich an vielen anderen Orten Kubas, wo sagenhafte Ereignisse, so auch das Umherwandeln von Dämonengestalten oder geheiligten Jungfrauen, stattgefunden haben sollen, ähnliche Kulte. Obendrein etablierten sich über einen relativ kurzen Zeitraum zyklisch wiederkehrende Fastentage und andere spezielle Feiertage zu Ehren der Heiligen. An dieser Stelle lässt sich erneut eine Parallele zu den Orishakulten ziehen, welche ebenso von Ort zu Ort variierten und jeweils andere Orishas anbeteten (Brandon 1997, 46-52). Hier wird der Unterschied zwischen theoretischem Katholizismus, der die Heiligen als menschliche Modelle für ehrenhafte Lebenswege sieht, und der praktizierten Populärvariante, welche die Heiligen als Menschen mit wundersamen Kräften betrachtet, erkennbar. Diese neuartige Fokussierung auf die Heiligen und die zunehmende Distanzierung von Gott fassen Olmos/Paravisini-Gebert (26) wie folgt zusammen: „Having lived on earth as virtuous human beings, saints were closer to men than the divine force that was beyond human comprehension.“ Wie sollten demzufolge die weniger Priester vor Ort die Sklaven zum Katholizismus bekehren, wenn schon deren Halter eine offensichtlich abweichende Religionsvariante ausübten?

Die alleinige den makellosen Katholizismus praktizierende Gruppe beschränkte sich jedoch auf die *Peninsulars*, in Spanien geborene Weiße, die in den obersten Ämtern der Kolonialregierungen eingesetzt wurden. Diese hatten zu großen Teilen noch die Religionspraktiken in Spanien kennen gelernt, welche zwar reiner als jene in Kuba waren, aber von Ort zu Ort auch schon korrumpiert waren. In der sozialen Hierarchie folgten ihnen die *Criollos*, auf Kuba geborene Weiße, welche zwar ein ebenso von materiellem Wohlstand geprägtes Leben führen konnten, aber nur in Ausnahmefällen Zugang zu den obersten Positionen der Gesellschaft erhielten (Olson/Olson, 9). Die *Criollos* wurden bereits während ihrer Kindheit mit populärkatholischen Praktiken oder gar mit afrikanischen Elementen, beispielsweise durch Haussklaven, die als Personal oder Kindermädchen in deren unmittelbarer Einflussphäre tätig waren,

---

<sup>51</sup> Die *Virgen de la Caridad del Cobre* wurde zu Beginn des 20. Jh. vom Papst zur Schutzpatronin Kubas erklärt und ist bis zum heutigen Tag in der Santeria der Flussgöttin Oshun gleichgesetzt (Brandon 1997, 51).

konfrontiert, sodass ihre Form der Religionsausübung nicht mehr der reinen Urform entsprach. Dennoch grenzten sich Peninsulars aufgrund ihres sozialen Status vom Rest der Bevölkerung auf Kuba ab und verkehrten in separaten Gesellschaften. Gleichwohl entstand mit zunehmend wirtschaftlichem Aufschwung, mit Industrialisierung und der wachsenden Bevölkerung eine Konkurrenz um Beschäftigungsplätze – besonders Criollos und *Gente de Color*<sup>52</sup> gerieten im Ringen um ökonomischen Einfluss in Konflikt miteinander. Diese Auseinandersetzung wurde von den Criollos auch aus rassistischen Gesichtspunkten geführt – ihre weiße Hautfarbe genügte ihnen als Argumentation für ihr Gewohnheitsrecht.<sup>53</sup> Zu den Emigrantengruppen gehörten einige Exoten, so etwa aus Spanien verwiesene Mauren, die ihrerseits den Islam mit nach Kuba brachten und auch diesen in das kulturelle Potpourri einflochten. Die übrigen kubanischen Gesellschaftsgruppen, also Weiße der Mittel- und Unterschicht, Sklaven, Ureinwohner und die *Gente de Color* befanden sich hingegen in ständigem kulturellem Kontakt, welcher eine reziproke Beeinflussung zur Folge hatte. Die sich über mehrere Jahrhunderte entfaltende kreolische Kultur<sup>54</sup> entwickelte sich zur kubanischen Dominanzkultur, mit der sich die meisten Kubaner identifizierten.<sup>55</sup> Die äußeren Pole bildeten lediglich die sich separierende spanische Oberschicht und die älteren afrikanischen Sklaven, welche sich auf ihre traditionellen kulturellen Wurzeln beriefen (Brandon 1997, 41f).

Nachdem sich die Entwicklung der einzelnen afrikanischen Ethnien in den Cabildos positiver gestaltete als angenommen und deren sozialer Einfluss<sup>56</sup> gestiegen war, wurden die Cabildos von 1792 bis 1884 stark in ihren Freiheiten und Rechten eingeschränkt. Dazu hatte auch der religiöse Konservatismus des neuen Papstes Pius VI., welchem die Verunreinigung des Katholizismus besonders in den spanischen Kolonien ein ‚Dorn im Auge‘ war, beigetragen. Daraus resultierend zog sich ein Teil der Cabildos in den Untergrund zurück, um sich zu reorganisieren bzw. ihre Traditionen fortzuführen. Ein berühmt-berüchtigtes<sup>57</sup> Beispiel dafür

---

<sup>52</sup> Unter diesem Begriff wurden alle ehemaligen Sklaven zusammengefasst, die sich mit der *Coartación* freigekauft hatten. Schon im 17. Jh. war diese Schicht relativ groß, ihren Höhepunkt erreicht sie jedoch bis 1841, als sich 153000 Schwarze als frei bezeichnen konnten und durch ihre überwiegend handwerklichen Berufe eine stabile Mittelschicht bildeten (Olson/Olson, 12). Nach Schätzungen Murphys (26) werden die Proportionen noch deutlicher: bis 1850 waren ein Drittel aller Sklaven der *Gente de Color* zugehörig und nahmen ein Sechstel der Gesamtbevölkerung Kubas ein – der kulturelle Einfluss der Gruppe zeigt sich allein aufgrund ihrer Zahlenstärke.

<sup>53</sup> Die gängigen rassistischen Klassifizierungen von Mischlingen auf Kuba befinden sich im Anhang auf S. 112.

<sup>54</sup> So wurden auch Heilungstechniken der indigenen Bevölkerung, z.B. in Form der medizinischen Wirkung von Tabakrauch, in die therapeutische Behandlung integriert (Brandon 1997, 42).

<sup>55</sup> Kuba ist ein Ausnahmebeispiel im karibischen Kulturraum, welcher der am längsten von Europäern kolonisierte Teil der Erde ist. Da die Bevölkerung meist gänzlich aus anderen Kontinenten zugewandert ist, hat sich auf vielen Inseln eine Wanderkultur ohne Identität oder Klassenzugehörigkeit herausgebildet (Herzog, 35).

<sup>56</sup> Viele Cabildos hatten sogar eigene Wirtshäuser bzw. ‚Tanzlokale‘ errichtet, die dann offiziell von den *Gente de Color* betrieben wurden, in denen sich teilweise auch weiße Kubaner amüsierten (Murphy, 27).

<sup>57</sup> Laut Palmié (1991, 124) war die *Abakua* Gesellschaft besonders im 19. Jh. als Sammelbecken krimineller Elemente in Havanna bekannt, die im Folgenden als *Nanigos* bezeichnet wurden. Sie sollen sogar über Verbin-

war die *Abakua* Geheimgesellschaft, die nur aus Männern des Efik Stammes aus Südostnigeria bestand. Den Mitgliedern wurde eine Konzentration auf magische Praktiken nachgesagt, die sie in Form einer eigenen piktogrammähnlichen Zeichensprache verschriftlichten. Ursprünglich als eine Neubelebung des Agassu Kultes aus Dahomey gedacht, veränderte sich das Pantheon im Laufe der Zeit, da nun aus den traditionellen Orishas und katholischen Heiligen neu geschaffene Gottheiten angebetet wurden. Dennoch lieferte die Abakua Gesellschaft den facettenreichsten kulturellen Beitrag an Kunst, Musik und Sprache innerhalb der afrokubanischen Religionen (Olmos/Paravisini-Gebert, 88-95). Andererseits reagierten die zahlreichen öffentlichen Cabildos mit der Modifikation ihrer Religionspraktiken. Schon in der Mitte des 18. Jh. hatte der Erzbischof von Havanna P. A. Morell de Santa Cruz versucht, eine Gegenbewegung zur Korruption des Katholizismus zu schaffen, indem er mehr Priester sowie bestimmte Heiligenfiguren den einzelnen Cabildos zuwies und gleichzeitig die Verteilung katholischer Religionssymbole, wie Rosenkränze und Ikonen, forcierte. Spätestens zu dieser Zeit waren die Lukumi Cabildos gezwungen, ihre bisher noch verhältnismäßig frei ausgelebte afrikanische Religiosität innerhalb kürzester Zeit zu reformieren, indem sie nun die katholischen Symboliken in ihre Rituale integrierten (Palmié 1991, 118-121). Demgemäß wurden auch die ursprünglichen Yoruba Riten für die Verstorbenen (Egun) den äußeren Rahmenbedingungen der katholischen Kirche angepasst<sup>58</sup> – die Ähnlichkeit zur katholischen Totenmesse war nun nicht mehr zu übersehen. Santeros wurden nach ihrem Tod zusammen mit ihren Artefakten begraben, um genau neun Tage nach ihrem Ableben in einer Leichenmesse nach katholischer Tradition verabschiedet zu werden. Diese Neuerungen führten jedoch auch zur Veränderung des Status der Egun, denen nun eine zeremonielle Wiederkehr auf die Erde, wie es in Südwestnigeria noch gängige Praxis war, abgesprochen wurde (Brown 1989, 55).

Die bedeutendste Erneuerung trat jedoch mit der Maskierung der afrikanischen Orishas mit den katholischen Heiligen ein, d.h. rein äußerlich wurde sich einem Heiligenabbild zugewendet, angebetet hingegen wurde ein Orisha. So camouflierten die Lukumi als einige der ersten afrikanischen Gottheiten Ogun hinter *San Juan de Bautista* (Johannes der Täufer), Oshun hinter der *Virgen de la Caridad del Cobre* (die barmherzige Jungfrau von Cobre) und Obatala hinter der *Virgen de las Mercedes* (Maria von der Barmherzigkeit).<sup>59</sup> Die Voraussetzung für dieses Phänomen war die Annahme, dass die Orishas multiple Persönlichkeiten wa-

---

dungen zu Offizieren der schwarzen Miliztruppen Haitis verfügt haben. Dementsprechend bedrohlich im Sinne von rebellischem Potential muss diese Gruppe auf die spanischen Kolonialbehörden gewirkt haben.

<sup>58</sup> Neben dem öffentlichen Zwang boten jedoch auf Kuba weit verbreitete ‚Spukgeschichten‘ über umherwandelnde arme Seelen den Lukumi Parallelen zum eigenen Ahnenkult, der höchstwahrscheinlich dadurch auch inhaltlich verändert wurde (Palmié 1991, 349f).

<sup>59</sup> Eine detaillierte Auflistung der Orishas und den ihnen entsprechenden Heiligen findet sich im Anhang S. 113.

ren und demgemäß auch in sehr widersprüchlicher Art und Weise agieren würden – den *Camino*s<sup>60</sup>. Jedoch bestand darin kein einheitliches Konzept: Yemaya hat genau sieben Caminos, Elegua, der als Kind oder Greis auftreten kann, hingegen 7, 21 oder 51. Die daraus entstandene Diversifizierung der Aufgabenbereiche der Orishas half dabei, auftretende Probleme zu lokalisieren bzw. genau einem Orisha zuzuordnen und damit gezielt lösen zu können (Palmié 1991, 299-303). Die Lukumi konnten weiterhin ihren Traditionen nachgehen, ohne Repressalien durch die katholische Kirche zu befürchten. Besonders praktisch waren die katholischen Heiligenfeiertage und die dazugehörigen festlichen Umzüge durch die Straßen der Städte<sup>61</sup> – neben den Ikonen der Weißen praktizierten die Lukumi karnevalsähnlich<sup>62</sup> ihre althergebrachten Tänze und Trommeln, ohne besonderes Interesse zu erregen (Brandon 1997, 71f). Sie integrierten ihre Religion in die gegebenen Rahmenbedingungen und verknüpften sie mit dem alltäglichen Leben – genauso wie es ihre Yoruba Vorfahren in Afrika getan hatten: „For most Africans, and especially the Lukumi, religion is not an element in their life but rather a way of life, one that is constantly present, and one where worship is not relegated to a specific and detached building or a chosen day of the week. African religion is lived and experienced daily and the supernatural is always in constant relation with humankind.” (Ramos, 62)

Während der Phase der frühen Santeria, die Brandon (1997, 3) im Zeitraum von 1760 bis 1870 ansiedelt, hatte somit die Transformation von der afrikanischen Yoruba zur kubanischen Lukumi Religion stattgefunden. Einerseits bestand nun eine nicht mehr von der Hand zu weisende Verbindung zwischen Orishas, die von nun an als *Santos*<sup>63</sup> bezeichnet wurden, und katholischen Heiligen. Die zahlreichen separaten Kulte Afrikas vereinigten sich in einer einzigen religiösen Struktur, d.h. die Gesamtanzahl der Orisha wurde reduziert und eine ansatzweise Standardisierung des Pantheons sowie der rituellen Zeremonien forciert. In den einzelnen religiösen Zentren bestand nun eine Offenheit der Mitglieder gegenüber allen vorhandenen, eventuell etwas mehr als zwanzig Orishas – die Gemeinde betete also nicht mehr nur einen spezifischen Orisha an. Darüber hinaus konnte jedes Mitglied einen persönlichen Schutзорisha erhalten, der mit Hilfe eines Babalaos oder erfahrenen Priesters im Vorhinein ermittelt wurde (Palmié 1991, 131f). Auf der anderen Seite hatten sich die religiösen Rituale kaum

---

<sup>60</sup> Dieser Begriff bezeichnet die diversen Manifestationen bzw. Wege der Orishas: „Viele oricha existieren so der Vorstellung nach gleichzeitig in einer wiederum je nach *oricha* verschiedenen Anzahl von unterschiedlichen ‚Spielarten‘: den ‚caminos‘.“ (Palmié 1991, 295). Selbst Papst Benedikt XVI. hat das Vorhandensein verschiedener Wege zu Gott, die in dem Sinne als *caminos* betrachtet werden können, anerkannt (Schmidt-Leukel, 255).

<sup>61</sup> Als eine Art Begleiteffekt wurden die Feiertage der katholischen Heiligen adaptiert und bilden bis auf wenige Änderungen bis heute hin die Ehrentage der jeweilig synchron verehrten Orishas (Brown 1989, 494).

<sup>62</sup> Als bedeutendster Feiertag kann das Fest der Heiligen Drei Könige betrachtet werden, das gleichzeitig dem ersten Tag der Karnevalszeit, welche besonders in der Karibik durch Elemente afrikanischer Tänze dominiert wird, entspricht. Eine interessante Assoziation zwischen christlicher und afrikanischer Tradition ruft dabei das Auftreten von Melchior, einem aus Afrika oder dem Orient stammenden Farbigen, hervor (Murphy, 30f).

<sup>63</sup> Aus dieser Bezeichnung hat sich der Begriff *Santeria* – der Weg der Heiligen – entwickelt (Murphy 32).

verändert. Das Befragen von Orakelsystemen, wie z.B. dem Ifa<sup>64</sup> oder *Dilogun*, und die Opfergaben an die Orishas nahmen immer noch einen festen Bestandteil innerhalb des alltäglichen Lebens ein, um das eigene Schicksal positiv zu beeinflussen. Den Höhepunkt der Verehrung bildeten fortwährend die Trommel- und Tanzzeremonien, bei denen die Orishas auf ihre sich in Trance befindenden Medien auf die Erde herabstiegen. Ebenso wurden zahlreiche Krankheiten physischer sowie psychischer Natur von darauf spezialisierten Priestern oder Babalaos unter Nutzung des umfangreichen Wissens über Kräuter, Wurzeln und sonstiger Pflanzenbestandteile behandelt. Diese Heiler, welche aufgrund des Fehlens von medizinischen Einrichtungen auch von einer weißen Klientel in Anspruch genommen wurden, verdienten sich ihren Lebensunterhalt, indem sie auf dem Land umherzogen (Brandon 1997, 64).

Spätestens mit der endgültigen Abschaffung der Sklaverei 1886 traten jedoch einige bedeutende sozio-gesellschaftliche und politische Veränderungen auf Kuba ein, aus welchen die Santeria in ihrer heutigen Form hervorgegangen ist. Schon 1854 hatten die USA Spanien angeboten, Kuba im Zuge ihrer lateinamerikanischen ‚Hinterhof-Politik‘, welche auf der Monroe-Doktrin basierte, für \$130 Mio. zu erwerben. Dieser Plan zur Integration Kubas in den amerikanischen Staatenverbund, der u. a. auch die gezielte Anstachelung von Rebellionen vorsah, wurde allerdings mit dem Ausbruch des Sezessionskrieges wieder verworfen. Nichtsdestotrotz nahm der amerikanische Einfluss ständig zu – 1868, also kurz nach Ende des Bürgerkrieges, befanden sich bereits mehr als 5000 US-Amerikaner<sup>65</sup> auf Kuba. Die Nachricht vom Sieg über die Sklaverei in den USA wird auch unter den kubanischen Sklaven einen Anklang von Freiheit verbreitet haben. Im Oktober 1868 schenkte Carlos Manuel de Céspedes seinen Sklaven die Freiheit und rief gleichzeitig im Osten Kubas zum Befreiungskrieg gegen die spanische Kolonialmacht auf – jedoch ohne durchschlagenden Erfolg. Es folgten zwei weitere Kriege, der *Guerra Chiquita* (1878/79) unter der Führung Antonio Maceos und der eigentliche Unabhängigkeitskrieg (1895-98) unter der Direktion José Martí, ehe Kuba seine Unabhängigkeit mit einschlägiger Hilfe der USA erkämpft hatte. Die neu gewonnene Freiheit stellte hingegen nur ein kurzes Intermezzo dar, denn spätestens mit der Unterzeichnung des Platt-Amendments<sup>66</sup> geriet Kuba in ein neokoloniales Verhältnis zu den USA. Zwar waren die USA seit den 1890er Jahren der neue Hauptabnehmer des in Kuba hergestellten Zuckers ge-

---

<sup>64</sup> Obwohl das Ifa Orakel noch immer auf Kuba eine wichtige Rolle einnahm, hatte sich das *Dilogun* – das Orakel der 16 Kaurischneckenschalen – in der breiten Masse durchgesetzt. Höchstwahrscheinlich geschah dies aufgrund seiner einfacheren Ausführung, die ebenso weiblichen Religionsanhängern erlaubt war (Bascom 1980, 4).

<sup>65</sup> Viele von ihnen waren Sklavenbesitzer aus den Südstaaten, die teilweise ihre Sklaven mitbrachten, um auf Kuba Asyl zu suchen (Olson/Olson, 18).

<sup>66</sup> Dieser 1902 unterzeichnete Vertrag garantierte den USA, Militärbasen auf Kuba einzurichten und ein Mitspracherecht bei Verhandlungen Kubas mit anderen Staaten wahrzunehmen. Damit verlor Kuba praktisch seine Souveränität (Olson/Olson, 32).

worden, doch hatte der Unabhängigkeitskrieg Kubas Wirtschaft aufgrund der flächendeckenden Zerstörungen von Zuckerplantagen entschieden geschwächt. Die kubanischen Peninsulares und teilweise Criollos, welche die traditionellen Plantagenbesitzer waren und die größten Teile des Landes besaßen, standen vor dem finanziellen Ruin. Jedoch wurde dieses Vakuum von US-Unternehmen, wie z.B. der United Fruit Company, gefüllt, indem sie günstig gewordene Landstriche aufkauften und durch Neuinvestitionen Kuba endgültig in das nordamerikanische Wirtschaftssystem integrierten (Olson/Olson, 17-34).

Palmié (1991, 151) geht von einem Untergang der Cabildos ab 1870 aus, da von diesem Zeitpunkt an faktisch keine neuen Sklaven mehr nach Kuba eingeführt wurden und das Moret-Gesetz, benannt nach dem spanischen Überseeminister, eine schrittweise Emanzipation der Sklaven vorhersah. Dadurch war die Organisation der Sklaven in den Cabildos nicht mehr zwingend notwendig – es kamen schlichtweg keine neuen Sklaven hinzu, die assimiliert hätten werden können. Parallel dazu radikalisierten die Kolonialbehörden die politischen Repressalien aufgrund der zunehmenden Rebellionen im Zuge des Zehnjährigen Krieges (1868-78), sodass z.B. die karnevalsähnlichen Umzüge am Dreikönigstag verboten wurden und die Cabildos ihren Status als Verein verloren. In ihrer Freiheit eingeschränkt, suchten viele afrokubanische Gruppen nach neuen Organisationsstrukturen<sup>67</sup>. Die nun teilweise im Untergrund operierenden Abteilungen organisierten sich allerdings nicht mehr auf ethnischer Basis, wie es in den Cabildos der Fall gewesen war, sondern auf religiöser Grundlage. Bei dem Aufbau der neuen Lukumi Organisationen taten sich in besonderem Rahmen Priesterinnen hervor. Zu ihnen zählten Ma Monserrate González, deren selbst gefertigte Bata Trommeln noch heute in Kuba gespielt werden und Ñá Rosalia Abreú, auf die sich heutzutage viele Anhänger der kubanischen Santería im Rahmen ihres spirituellen Stammbaumes beziehen. Sie trugen unmittelbar durch die Verbreitung ihres religiösen Wissens dazu bei, dass sich Matanzas und Havana als religiöse Zentren entfalteten, obwohl die Traditionen der Einzelkulte bis heute hin variieren, was wiederum in den diversen Yoruba Gruppen begründet lag (Ramos, 42-55).

Die Kongregationen wurden nun als Reglas bezeichnet, wobei die *Regla de Ocha*<sup>68</sup> besonders den Westen Kubas dominierte. Der Begriff *Regla* ist jedoch mehrdeutig, da er einerseits eine Kontraktionsform von Reglamentos, also im Sinne von Regeln der Orishas, sein kann. Ande-

---

<sup>67</sup> Die erste afrokubanische Organisation mit dem Namen *Unión Africana y sus descendientes* wurde 1892 unter dem Vorsitz des protestantischen Priesters W.G. Emanuel gegründet und hatte eine regelmäßige Transportverbindung zwischen Afrika und Kuba gefordert, die jedoch nie zustande kam (Palmié 1991, 153).

<sup>68</sup> Dieser Begriff gilt als die Eigenbezeichnung der Lukumi für die Santería. Bei Palmié (1991, 306f) lässt sich eine weitere Differenzierung der Yoruba Götter finden: als Orishas werden die Gottheiten betrachtet, die Olo-dumare nahe stehen (Osain, Babalu Aye) und dementsprechend zu mächtig sind, um mit den Menschen in Verbindung gebracht zu werden. Die Ocha hingegen sind diejenigen Gottheiten, welche den Menschen näher stehen (Oshun, Shango, Yemaya) und mit denen im täglichen Leben ‚gearbeitet‘ werden kann.

rerseits ist Regla auch ein Stadtbezirk Havannas, in dem sich einflussreiche traditionelle Cabildos herausgebildet hatten und würde somit einen geografischen Bezugspunkt bilden. Im Osten der Insel waren aufgrund der dominanten Sklavengruppe der Bantu bzw. Kongo die *Reglas de Congo*<sup>69</sup> weit verbreitet. Obwohl der Einfluss des *Palo Monte* als eine Variante der Reglas de Congo auf die Santeria bisher nur unzureichend dokumentiert ist, geht Palmié (1991, 395/402) davon aus, dass sich religiös qualifizierte Santeros mit einem Teil der Kongo Geister beschäftigt bzw. diese in ihre religiösen Rituale und Praktiken einbezogen haben. Als beachtlicher Vorteil der Regla de Ocha stellte sich die Einführung von *Libretas*, schriftliche Ausführungen in Form eines persönlichen Handbuches, das jeder Religionsanwärter während seiner Initiationsperiode mit rituellen Praktiken oder Opferformen ergänzte, heraus. Dieser Schritt zur Verschriftlichung<sup>70</sup> kam einer ausführlichen und sich standardisierenden Wissensansammlung gleich, sodass die einzelnen Kulte in der Folgezeit nicht mehr auf die wenigen Babalaos und Italeros bzw. Olorishas angewiesen waren, die innerhalb ihrer Ausbildungsphase das gesamte rituelle Wissen in mündlicher Form internalisiert und damit das religiöse sowie rituelle Monopol ausgeübt hatten (Palmié 1991, 151-166).

Mit den gesellschaftlichen Veränderungen, die durch die Investitionen von US-Unternehmen auf Kuba hervorgerufen worden waren, erweiterte sich zunehmend auch die Zusammensetzung der Reglas. Die noch stärker werdende Polarisierung der kubanischen Gesellschaft in arm und reich führte zu einem engeren Zusammenrücken zwischen schwarzen und weißen Kubanern der Arbeiterklasse, die Seite an Seite auf den Feldern und in weiterverarbeitenden Fabriken ihren Lebensunterhalt verdienten. Selbst ein Teil der früher zur Oberschicht gehörenden Criollos war zu Fabrikarbeitern degradiert worden (Olson/Olson, 33f). Durch den intensiveren Kontakt der Gruppen bedingt, begannen ebenfalls weiße Kubaner, sich vermehrt für afrokubanische Religionen zu interessieren. Der Umstand, dass auch sie innerhalb ihres populären Volkskatholizismus an allerhand übernatürliche Phänomene und Hexerei (*Brujeria*) glaubten, wird einige Anknüpfungspunkte geboten haben. Murphy (34)

---

<sup>69</sup> Aus der Sicht der Regla de Ocha wurde die Götter- und Geisterwelt der Reglas de Congo zumeist als primitiv oder sogar bösartig bezeichnet. Dieses wird höchstwahrscheinlich in der Konkurrenz bzw. den Differenzen der beiden grundverschiedenen afrikanischen Ethnien (Yoruba und angolansich-kongolesische Stämme) begründet liegen, die sich auch auf Kuba erhalten hatten (Reuter, 65).

<sup>70</sup> Entgegen der afrikanischen oralen Tradition wurden auf Kuba neben den Libretas auch andere religiöse Schriften über die Rituale und Praktiken der Santeria erstellt. Dianteill/Swearingen (274-288) gehen davon aus, dass allein in Havanna mehrere Dutzend religiöse Enzyklopädien zirkulieren, die teils 500 bis 700 Seiten lang sind. Doch ist deren historische Belegbarkeit umstritten. Die bekannteste Anleitung – die *Manuel de Santero* – beruft sich zwar auf rein afrikanische Wurzeln, soll aber zu großen Teilen auf Cabreras ‚El Monte‘ basieren, das sie mit Hilfe ihrer Feldstudien und einigen unbekanntenen Quellen geschrieben hat. Damit würde durch die Filterfunktion von ‚El Monte‘ als Vorlage für die Manuel de Santero eine erneute Entlehnung bzw. Neuinterpretation der alten Yoruba Mythen stattfinden. Diese These wurde durch die Existenz von zahlreichen Katholizismen innerhalb der Manuel de Santero nachgewiesen, die in Afrika nicht präsent gewesen sein können.

behauptet in diesem Zusammenhang sogar, dass sich die Santeria ab dem 19. Jh. als eine Art Folklorelement in der weißen Mittelschicht etablierte. Eltern erzählten beispielsweise ihren Kindern traditionelle Geschichten über Elfen oder Gnome, im gleichen Atemzug jedoch auch über afrikanische Geister, Orishas oder *Zombies*. Doch auch die medizinische Behandlung von Weißen durch traditionelle afrikanische Kräuterspezialisten und den damit verbundenen Spruchformeln, welche die Effektivität der Pflanzenheilkunde intensivieren sollten, verstärkte so auch das Interesse an der Regla de Ocha. Anstatt sich den zeitgenössischen Tendenzen zu verschließen, reagierten die Lukumi Reglas mit einer Öffnung gegenüber anderen Gruppen. Demzufolge geht Brown (1989, 11) von einer Etablierungsphase der modernen, also heutigen Santeria auf Kuba von 1925 bis 1955 aus, da sich in diesem Zeitraum die Anhängerschaft deutlich vervielfältigte und eine Professionalisierung der rituellen Praktiken stattfand. Aufgrund der immer geringer werdenden Anzahl von in Afrika geborenen Menschen waren die meisten Lukumi spanisch sprechend. Diese Veränderung betraf auch die Gebetsprache der Santeria – die traditionellen afrikanischen Formeln und Invokationen entwickelten sich zu einer kreolischen Litanei weiter, die aus Sprachelementen der Yoruba, Spanier und dem *Bozal*<sup>71</sup> bestand (Murphy, 33). Jeder, der sich den Regeln und Normen der Organisation unterwarf, konnte nun den einst rein afrokubanischen Verbänden beitreten. Somit war für die Zugehörigkeit zu den Lukumi nun nicht mehr die Hautfarbe, Sprache oder ethnische Zugehörigkeit entscheidend, sondern die religiöse Initiation<sup>72</sup> (Ramos, 50; Palmié 1991, 171-173).

Mit der Expansion der Anhängerschaft der Reglas wurden deren religiöse Praktiken nochmals modifiziert – den signifikantesten Einfluss bildete ab der zweiten Hälfte des 19. Jh. der aus Europa stammende Spiritismus. Als Urheber dieser Glaubensform gilt der Franzose H.L.D. Rivail (alias Allan Kardec), welcher eine Synthese aus Wissenschaft und progressiven Ideen kombiniert mit christlichen Moralvorstellungen und persönlichem Mystizismus herstellte. Spätestens ab 1870 hatte sich der Spiritismus in der Karibik einem Lauffeuer<sup>73</sup> gleichend ausgedehnt und wurde speziell in Kuba zuerst von der weißen Mittelschicht als Alternative zum institutionellen Katholizismus praktiziert. Diese sah den Spiritismus eher als Philosophie

---

<sup>71</sup> Als Bozal wurde ursprünglich das fehlerhafte Spanisch der afrikanischen Sklaven bezeichnet, das sehr stark einer Pidgin Sprache ähnelte (Dianteill/Swearingen, 274).

<sup>72</sup> Diese gliederte sich in eine hierarchische Ordnung nach Einweihungsstufen: an unterster Stelle stand der *Iya-wo* nach der abgeschlossenen *Asiento*. Darauf folgten die *Babalochas/Iyalochas* (Santeros/Santeras), welche die Priesterrollen bei Zeremonien übernahmen. Als *Oriate* (Italero) wurden die hoch spezialisierten Priester bezeichnet, die über ein umfassendes religiöses Wissen verfügten und zumeist als Oberhäupter bei einer Initiation oder *Bembe* fungierten. Die oberste Stufe wurde durch die nur Männern zugängliche Kaste der *Babalaos* besetzt, welche als Priester von Orunmila das Ifa Orakel beherrschten (Olmos/Paravisini-Gebert, 51-53).

<sup>73</sup> Besonders in Puerto Rico, wo die indigenen Taino bereits seit mehreren Jahrhunderten eine dem Spiritismus sehr ähnliche Naturreligion ausübten, wurde der Spiritismus auf breiter Basis adaptiert. Zu Beginn des 20. Jh. verkaufte sich Kardec's ‚L'Évangile selon le Spiritisme‘, das Standardwerk über den Spiritismus, in Puerto Rico häufiger als die Bibel (Romberg, 70f).

anstatt als religiöses Manifest, welche hervorragend dazu geeignet war, Kontakt mit verstorbenen Personen herzustellen.<sup>74</sup> Im Zuge der bereits erwähnten sozialen Veränderungen breitete sich dieser auch unter den anderen Gesellschaftsschichten (Weiße, Schwarze und Mulatten der Arbeiterschicht) aus, genauso in den Städten wie auf dem Land. Folglich wurden auch die Cabildos im Untergrund mit dem Spiritismus konfrontiert (Brandon 1997, 85-87). Im Grunde genommen geht der Spiritismus von der Existenz einer höheren unendlichen Intelligenz aus, welche die Menschheit nicht erfassen kann. Besondere erleuchtete Geister, wie Jesus Christus, werden als eine Projektion dieser Intelligenz, die aus christlicher Sicht mit Gott gleichgesetzt wird, rezipiert, denen aufgrund ihrer noblen Taten nachgeeifert werden soll. Des Weiteren ist die spirituelle Seele jedes Menschen unsterblich und wird im Rahmen des Strebens nach Perfektion ständig reinkarniert, d.h. durch wohlthätige Taten und Barmherzigkeit kann jede Seele bis hin zur Erleuchtung avancieren. Eine prägnante Ähnlichkeit zur Santeria offenbart die Annahme, dass es keine traditionelle Polarisierung zwischen Gut und Böse im Sinne der Existenz von Satan oder der Hölle gibt – der Spiritismus verurteilt diese Hypothese als künstliches Konzept, um die wahre Güte Gottes infrage zu stellen. Grundsätzlich wird die Möglichkeit zur Kommunikation mit Geistern eingeräumt, die während der so genannten *Seancen*<sup>75</sup> hergestellt wird. Mit Hilfe eines Tisches, einer weißen Tischdecke und Kerze<sup>76</sup>, Bibel, den Büchern Kardecs und gegebenenfalls Fotos könnten dann Geister evoziert werden. Entgegen den ursprünglichen Tendenzen zur säkularen Ausübung des Spiritismus enthielten die sich auf Kuba neu herausbildenden Formen zahlreiche Elemente des Volkskatholizismus wie Heiligenfiguren, Rosenkränze, Gebetsformeln oder Altäre. Das Erfolgsrezept des Spiritismus lag in seiner Form als privatisiertes religiöses System begründet – jeder konnte bei der Ausübung eine individuelle Note einbringen und war nicht gezwungen eine Institution wie die Kirche aufzusuchen.<sup>77</sup> Aufgrund der sich offensichtlich ähnelnden Maxime wurden Elemente des Spiritismus von den Lukumi in die Regla de Ocha integriert. Somit konnte die Lücke in Bezug auf die Ahnenverehrung geschlossen werden. Die Egun wurden zwar mit in die Gebete eingeschlossen und erhielten eigene Opfergaben, jedoch war eine direkte Kommunikation mit ihnen nur in Ausnahmefällen durch Träume möglich. Palmié (2002, 193) betrachtet den Ein-

---

<sup>74</sup> Laut Reuter (59) entwickelte sich der Spiritismus zu einer modeartigen hybriden Subkultur, welche der weißen Ober- und Mittelschicht einen Zugang zu den Vorstellungswelten der afrikanischen Religionen vermittelte.

<sup>75</sup> Diese Sitzungen, welche auch als *Veladas* bekannt wurden, gehörten zum ‚guten Ton‘ in den exklusiven *Soirées* der gesellschaftlichen Elite Puerto Ricos, welche den Spiritismus nach der Emanzipation bzw. Unabhängigkeit in eine Agenda der pluralistischen Demokratie integrierten. (Romberg, 71).

<sup>76</sup> Aus dieser Konstellation von Hilfsmitteln entwickelte sich der Name *Espiritismo de Mesa Blanca*, was wortwörtlich übersetzt der ‚Spiritismus des weißen Tisches‘ bedeutet (Romberg, 71).

<sup>77</sup> Die Überschneidungspunkte in Form von gemeinsamen Heiligen, Symbolen und ‚alternativer Werte‘ als auch Perspektiven auf die Weltsicht lieferten die Basis für eine persönliche individuelle Identität, die vom herkömmlichen Katholizismus deutlich kontrastiert wurde (Brandon 1997, 88).

fluss der spiritistischen Praktiken auf die Regla de Ocha und Reglas de Congo als katalytisch bzw. reinigend, da diese ein Kontinuumskonzept anbieten, in dem der Tod innerhalb des zyklischen Systems der Reinkarnation nur als eine Übergangsphase wahrgenommen wird.

In einer einzigartigen Konstellation dominierten auf Kuba der Volkskatholizismus, der Spiritismus und die afrikanischen Reglas die religiöse Landschaft. Infolge der sich mit fortschreitendem Tempo vollziehenden Vermischung der Bevölkerung, entstand eine einmalige Kombination der Religionen, deren Trennlinien immer schwerer zu definieren waren. Eine kubanische Variante<sup>78</sup> des Spiritismus, der *Espiritismo de Caridad*, vereinte sozusagen eine volkstümliche spanisch-kubanische Kräuterlehre gepaart mit Heilungsverfahren der indigenen Bevölkerung und afrikanischer Magie. Zwar bezeichneten sich überwiegend weiße Kubaner der Mittel- und Oberschicht als Katholiken, obwohl sie im eigentlichen Sinne den Spiritismus, der später ebenfalls afrikanische Orishas in seine Geisterwelt aufgenommen hatte, praktizierten. Die Anhänger der Regla de Ocha verstanden sich weiterhin als Lukumi, obgleich ihr religiöser Horizont durch katholische Heilige und spiritistische Seancen erweitert worden war. Als Folge der Diversifizierung erfolgte relativ zeitig eine Spezialisierung von *Brujos* (Magier) und *Curanderos* (Heiler), die nun gütige Segnungen (*Santiguos*) oder spirituelle Reinigungen (*Despojos*)<sup>79</sup> an vielen privaten und öffentlichen Orten in ihre religiöse Warenkollektion aufnahmen. Der Schritt zur Kommerzialisierung wurde damit eingeleitet (Romberg, 70-72).

Durch die beeinflussende Wirkung des Spiritismus auf die Santeria erweiterte sich das Konzept der Orishas. Die Existenz von persönlichen Schutzengeln im Spiritismus wurde durch die Lukumi absorbiert, sodass einige Orishas nun neue Funktionen als individuelle Beschützer einnahmen. Obwohl der Großteil der Santeros den Spiritismus als niederes System<sup>80</sup> betrachtete und dementsprechend eine klare Trennung zwischen den einzelnen Techniken vornahm, führte allein die Integration von bestimmten Heilungsmethoden zu einer Aufwertung der Riten der Santeria. Hier lässt sich erneut auf die Grundeinstellung der traditionellen Yoruba Religion hinweisen, die durch ihre Offenheit gegenüber neuen Einflüssen fremde Religionselemente absorbierte und damit ihren eigenen Status aufwertete (Brandon 1997, 88-90).

---

<sup>78</sup> Olmos/Paravisini-Gebert (179-184) gehen von zahlreichen Formen des Spiritismus, wie *Espiritismo de Cordon* oder *El Espiritismo Cruzao*, auf Kuba aus. Die jeweiligen Kultgruppen hatten den ursprünglichen Spiritismus reflektiert und in ihre eigene religiöse Weltanschauung integriert bzw. vollständig neue Formen entwickelt.

<sup>79</sup> Diese Säuberung von vornehmlich Gebäuden und Räumen sollte böse Geister bzw. Einflüsse vertreiben. Eine Unterart dieser Technik ist die *Fumigation*, bei der ein bestimmtes Objekt oder eine Person durch die Einhüllung von Zigarrenrauch spirituell gereinigt wurden (Brandon 1991, 62).

<sup>80</sup> Jede beliebige Person konnte Spiritist werden, wohingegen bei der Zugehörigkeit zur Santeria unbedingt die Initiation erfolgen musste. Daraus ergab sich ein selbstzentriertes Primat der Santeria, die zwar selbst großzügig fremde Elemente übernahm, jedoch anderen religiösen Systemen, die sich an Techniken oder Ritualen der Santeria bedient hatten, einen minderwertigen Status vorwarf (Palmié 1991, 358f).

Nach der vorübergehenden Unabhängigkeit Kubas wurde parallel zur Etablierung der neuen Schutzmacht USA ein Ausübungsverbot der kultisch-rituellen Praktiken der Santeria ausgerufen. Besonders aus der protestantischen Perspektive der USA wurden die afrokubanischen Religionen als groteske Mischung von Katholizismus und afrikanischer Dämonenbeschwörung abgewertet sowie als Brujeria verachtet. Die einseitige und teils grob unwahre Medienberichterstattung, welche sehr oft eine Verbindung afrokubanischer Religion zu Kannibalismus und Hexerei herstellte, förderte das negative öffentliche Image. Daraus resultierend wurde allein der Besitz von rituellen Gegenständen wie z.B. Soperas unter Strafe gestellt und afrokubanische Karnevalstänze als auch öffentliche Prozessionen schlichtweg verboten. Die Nachfolgeorganisationen der Cabildos hatten keine Möglichkeit, sich in der Öffentlichkeit zu organisieren oder repräsentieren – die Santeria war gezwungen, weiterhin im Untergrund zu agieren (De la Fuente, 50f). Nur aufgrund der mangelnden Organisationsstruktur und permanenter Vorurteile vieler weißer Kubaner gegenüber den afrikanischen Naturreligionen konnte keine Expansion der Reglas auf der gesamten Insel erfolgen (Calzadilla, 195).

Wegen den erschwerten Rahmenbedingungen zur Praktizierung der Regla de Ocha wurde über mehrere Dekaden ein Versteckspiel ohnegleichen realisiert, dessen Auswirkungen sich noch bis heute nachweisen lassen. Aufgrund der ständig unklaren Rechtslage bezüglich der Religionsausübung – erst 1991 wurde die Religionszensur offiziell aufgehoben<sup>81</sup> – verheimlichten Anhänger der Santeria ihre Zugehörigkeit zum Kult und fanden alternative Ausdrucksmöglichkeiten durch den Einsatz von religiösen Symbolen. So wurde Gerardo Machado, welcher als Präsident von 1924 bis 1933 Kuba tyrannisierte, wegen seines Temperaments als Sohn Shangos bezeichnet. Des Weiteren soll er Santeria Symboliken, wie z.B. die Pflanzung des berühmten *Ceiba* Baumes, innerhalb seiner Amtszeit verwendet haben. Ähnlich verhält es sich mit Fulgencio Batista, welcher von 1940 bis 1944 und 1952 bis 1958 das Präsidentenamt Kubas besetzte. Ältere Santeros und Babalaos behaupteten, dass Batista selbst initiiertes Santero und sogar der Ifa Vorhersagung als ‚Sohn‘ Orunmilas mächtig war. Den Höhepunkt aller Spekulationen nimmt jedoch Fidel Castro ein, welcher neben dem öffentlichen Bekenntnis zum Katholizismus<sup>82</sup> bereits in seiner Jugend initiiert worden sein soll. Selbstverständlich konnte er im Falle einer tatsächlichen Zugehörigkeit zur Santeria diese nie öffentlich eingestehen. Als Oberhaupt des sozialistischen Staates *par excellence*, welcher in seiner Ideologie den Atheismus deutlich gegenüber einer Religionszugehörigkeit präferierte, war dies

---

<sup>81</sup> Seitdem herrscht praktisch Religionsfreiheit auf Kuba und die religiösen Einflüsse äußern sich immer stärker in der kubanischen Musik, Kunst und Folklore (Miller, 49).

<sup>82</sup> Viele Anhänger der Santeria bezeichnen sich selbst als Katholiken. Dieses kann zum einen an der Vermischung der katholischen und afrikanischen Religionselemente liegen, welche die afrokubanischen Religionen ausmachen, oder als Schutzfunktion gegenüber staatlichen Behörden gedeutet werden (Bascom 1950, 68).

unmöglich. Afrokubanische Religionen mussten daher versteckt ausgeübt werden. Dennoch glaubten viele Santeros, dass Castro selbst Orishas verehrte, um sein eigenes Leben zu schützen – Anlässe wie die zahlreichen Absetzungs- bzw. Mordversuche, auch seitens der CIA<sup>83</sup>, gab es dazu genügend. Ein weiterer Hinweis bezieht sich auf die Farbgestaltung der Bewegung des 26. Juli. Offiziell symbolisierte die Farbe rot die Opfer des Batista Regimes, wohingegen schwarz für die Kleider der Witwen stand. Gleichzeitig sind rot und schwarz die Farben Eleguas, dessen Rolle als Weg- bzw. Türöffner sowie Herr über die günstigen Gelegenheiten im weiteren Sinne auf die M-26-7<sup>84</sup> übertragen werden kann. Bei der Betrachtung von Fidel Castros engerem Umfeld<sup>85</sup> wird ebenso deutlich, dass dieses von diversen religiösen Weltanschauungen beeinflusst war und auch heute noch ist (Miller, 31-44).

Einerseits liegt es schon im Bereich der Möglichkeiten, dass der aus dem Osten Kubas stammende Castro tatsächlich Anhänger eines afrokubanischen Kultes ist. Auf der anderen Seite ist aber viel wahrscheinlicher, dass er sich durch den gezielten Einsatz von religiösen Symbolen den Rückhalt in der Bevölkerung, die zwar offiziell dem katholischen Glauben unterstellt ist, aber größtenteils in der Gesellschaft tief verwurzelte afrokubanische Kulte wie die Sante-ria praktiziert, sichern wollte. Sein Führungsanspruch als Oberhaupt von Kuba wäre somit von höheren Mächten oder noch deutlicher formuliert von den Orishas legitimiert. Dieses Motiv ist ein traditionelles Phänomen in der Geschichte der Karibik, das bereits von vielen Staatsmännern genutzt wurde, die sich darüber im Klaren waren, dass sie über religiöse Symbole mit großen Teilen der Bevölkerung aktiv kommunizieren können.<sup>86</sup> Viele Santeros sprechen nicht über ihre Angehörigkeit zur Religion, sondern implizieren dies durch den Einsatz von religiösen Zeichen (Miller, 30). Jene kryptischen Darstellungen sind jedoch abhängig vom jeweiligen kulturellen Wissensstand der betrachtenden Person (Vgl. Einführungsdiskussion S. 5f), der sich besonders im Vergleich der europäisch-westlichen Kultur mit der karibisch-afrikanischen Mischform voneinander abgrenzt. Diese Ambivalenz und die damit verbundene Fehlinterpretation in diversen Situationen bringt Miller (32) sehr deutlich zum Ausdruck: „Castro’s dove<sup>87</sup> was to many Cubans Obatalá; to the West it was a dove of peace.

---

<sup>83</sup> Das Projekt *Mongoose*, welches von J.F. Kennedy persönlich abgesehnet wurde, wurde zur Beseitigung Fidel Castros gegründet und nahm teilweise groteske Züge an. So sollte Castro u. a. durch eine explodierende Zigarre oder vergiftete Taschentücher ganz in James Bond Manier beseitigt werden (Habbe, 2009).

<sup>84</sup> Mit dieser Abkürzung wird die Bewegung des 26. Juli (*Movimiento 26 de Julio*) bezeichnet.

<sup>85</sup> Juan Almeida, der nach der Revolution zahlreiche politische Ämter bekleidete, soll initiiert (Shango) worden sein. Celia Sanchez, eine enge Vertraute Castros seit Beginn der Revolution, soll ebenfalls die Santeria praktiziert haben und selbst Castros Leibarzt Rene Vallejo war ein bekennender Spiritist (Miller, 44-46).

<sup>86</sup> Ein weiteres Beispiel dafür ist Castros Besuch in Guinea im Mai 1972, als er entgegen seiner sonstigen Auftritte in militärischer Uniform, völlig in weiß gekleidet zu seinem afrikanischen Publikum sprach (Miller, 47).

<sup>87</sup> Hiermit wird auf die Regierungsantrittsrede Castros im Januar 1959 angespielt, als zwei weiße Tauben, die wahrscheinlich darauf trainiert worden waren, auf ihm landeten und für die gesamte Dauer der Rede dort sitzen blieben (Miller, 30).

Machado's ceiba tree is a living divinity for Cuban practitioners, to the West it is a tree of fertility. His white clothes, a symbol of initiation for Cubans, were to the West an example of Caribbean flamboyance." Fidel Castros doppeldeutiges Spiel enthüllte sich ebenso in der offiziellen Handhabung der Santeria. Auf der einen Seite wurde ein Teil der Regla de Ocha, hauptsächlich in Form von Musik bzw. Folklore, finanziell unterstützt und sogar als Element des nationalen kulturellen Erbes geschützt – die typische kubanische Volksmusik in Form des Rumba, Son oder sich später entwickelnden Mambo war aus den Cabildos hervorgegangen (Murphy, 115). Andererseits waren die religiösen Praktiken nicht anerkannt, die Initiation von Minderjährigen sogar per Gesetz verboten und öffentliche Zeremonien mussten per Antrag genehmigt werden. Dieses spiegelte sich in der geheimen Praktizierung der Religionsanhänger, die immer noch ein generelles Verbot befürchteten, wider.<sup>88</sup> An dieser Stelle wird die Bedeutungsverschiebung der Geheimhaltung der Religion der Orishas deutlich: bei den Yoruba in Afrika war die Verheimlichung bestimmter Praktiken zum Schutz gegenüber gewöhnlichen Menschen gedacht, da die Religion angeblich lebensverlängernde, aber auch lebenszerstörende Kräfte freisetzen konnte. Auf Kuba allerdings sollte die geheime Praktizierung die Santeros vor den Sklavenhaltern als auch der Polizei beschützen (Brandon 1997, 101/156). Aufgrund der Ressourcenknappheit im sozialistischen Kuba war bzw. ist die Verehrung der Orishas unter Umständen sehr kostenintensiv geworden. Die Beschaffung von speziellen Opfertieren wie Ziegen, Perlhühner oder Schildkröten ist ohne den nötigen Besitz von finanzkräftigen US-Dollar fast unmöglich. Eine interessante und wesentlich kostengünstigere Alternative bieten daher die Reglas de Congo, bei denen nur die Initiation finanziert werden muss. Besonders das *Palo Mayombe* ermöglicht nach der Herstellung eines *Nganga*<sup>89</sup> ein selbständiges sowie effektives Arbeiten ohne größere finanzielle Ausgaben und erfreut sich zunehmender Mitgliedschaften einstiger Santeros. Jedoch halten sich überzeugte Anhänger der Regla de Ocha von den als gefährlich verurteilten und moralisch verwerflichen Praktiken der ‚Congos‘ fern (Palmié 2002, 163-175).

Mit dem Zusammenbruch der UdSSR, dem Haupthandelspartner Kubas bis dahin, verschlechterten sich die wirtschaftlichen Verhältnisse drastisch. Ein Phänomen von Notzeiten ist die stärkere Zuwendung zur Religion, was in diesem Fall zu einer Revitalisierung der religiösen

---

<sup>88</sup> Palmiés Schätzungen (1991, 177) gehen davon aus, dass schon 1953 ca. 75% aller offiziell registrierten Katholiken Anhänger afrokubanischer Religionen waren.

<sup>89</sup> Dieser Kessel, der mit kleinen Holzpfählen (*Palos*) umgeben ist, welche auf die Wildnis bzw. die ehemaligen Siedlungen der Cimarrones anspielen sollen, beinhaltet zahlreiche Mineralien wie Zink, Silber oder Gold, Pflanzenteile sowie andere organische Substanzen (Proteine und Knochen). In ihm soll ein Geist gefangen sein, der in sklavenartiger Beziehung zu seinem Herren steht. Gegen angemessene Bezahlung soll er alle Aufgaben für den Besitzer des *Nganga* verrichten – unabhängig von moralischen Prinzipien reicht das Spektrum seiner Dienste angeblich vom einfachen Liebeszauber bis hin zum Mord an einer unerwünschten Person (Palmié 2002, 184f).

Bewegungen im Kuba der 1990er Jahre führte. Da der propagierte Atheismus der kubanischen Regierung nicht sonderlich restriktiv war, hatten sich zahlreiche Kulte erhalten bzw. an der Grenze zur Öffentlichkeit operiert – laut Umfragen bezeichneten sich 70% der Männer und 85% der kubanischen Frauen als religiös. Die katholische Kirche, die eher eurozentriert war und sich weniger mit der lokalen Bevölkerung Kubas befasst hatte, verlor seither an Mitgliedern zulasten afrikanischer Religionen. Doch hat besonders in der letzten Dekade die von der Globalisierung ausgelöste Suche nach Identität zum Anwachsen neuer religiöser Bewegungen beigetragen. Zurzeit verbreiten sich die Pfingstkirchen, welche sich primär auf den Heiligen Geist fokussieren, auf Kuba. Da sie keinen legalen Status haben, werden sie in alter kubanischer Tradition als ‚Hauskirche‘ im privaten Bereich praktiziert (Pintado, 148-159).

Ob es sich bei der Santeria um eine synkretische Religion, also die Vermischung von afrikanischen Religionselementen mit dem Katholizismus handelt, oder ob die Lukumi ihren Kult nur hinter dem öffentlich geforderten Katholizismus verbargen, ist Gegenstand zahlreicher Debatten. Allein das Wort *synkretisch*<sup>90</sup> ist überwiegend negativ konnotiert – aus europäischer Sicht<sup>91</sup> werden synkretische Religionen als nicht vollwertig gegenüber den klassischen großen Religionen (Christentum, Judentum, etc.) angesehen. Brandon (1997, 158) sieht als Ursache dafür, dass das westliche Erwartungsbild von Religion klare Linien und Doktrinen diktiert, welche in synkretischen Religionen nicht vorhanden sind. Doch bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass das Christentum ebenfalls synkretisch ist, da es Elemente aus dem Judentum sowie hellenistischen Religionen enthält (Kraft, 146). Erstaunlicherweise vertritt auch die puerto-ricanische Santeria Expertin González-Wippler (4) den diskreditierenden Ansatz: „For, in spite of the influence of the Catholic Church, Santeria is mostly primitive magic, and its roots are deeply buried in the heart of Africa, the ancestral home of the Yoruba people.“ Jedoch bezeichnet der Begriff Synkretismus nüchtern betrachtet die Neudefinition von aufeinander treffenden Glaubenssystemen ohne damit eine Wertung zu verbinden. Aus globaler Perspektive ist Synkretismus vielmehr ein dynamischer Prozess, der viele traditionelle Religionen erfasst hat und dafür sorgt, dass eine Religion an die jeweiligen kulturellen Gegebenheiten durch Neuorganisation bereits bestehender und aufeinander treffender Glaubenssysteme angepasst wird. Diese Dynamik wird besonders im Kontext kreolischer Kulturen<sup>92</sup> deutlich, deren gesellschaftlicher Wandel sich noch schneller vollzieht – die daraus resultie-

---

<sup>90</sup> Der Terminus kann deskriptiv als Erklärungskategorie eingesetzt werden, oder normativ als dogmatische Wertungskategorie. Zur ausführlichen Diskussion des Begriffes siehe Bernhardt (267-272).

<sup>91</sup> Perez y Mena (15/18) kritisiert die Forschung an afrokaribischen Religionen als tendenziell eurozentristisch, weshalb auch die wesentlichen Inhalte und Traditionen derselben unergründet bleiben. Allein der Begriff Santeria ist ein europäisches Konstrukt, welcher sich jedoch in der wissenschaftlichen Literatur etabliert hat. Auf Kuba wird die Religion von ihren Anhängern als Regla de Ocha bezeichnet.

<sup>92</sup> Die Grundeigenschaften von kreolischen Religionen befinden sich im Anhang S. 111.

renden neuen religiösen Systeme sind komplex, pluralistisch und integrierend (Olmos/Paravisini-Gebert, 7f).

Analog zum Konzept der Kreolisierung im kulturellen Bereich, welches auf Kuba aufgrund der verschiedenen miteinander in Kontakt stehenden Bevölkerungsgruppen zweifellos zutrifft, findet ebenso eine Kreolisierung in der Religion statt. Schon aufgrund der potentiellen Anknüpfungspunkte<sup>93</sup> zwischen Heiligen und Orishas bezüglich ihrer Darstellungen oder Attribute, kann eine Vermischung von afrikanischen Religionselementen mit europäisch-katholischen nicht mehr ausgeschlossen werden. Beim Betrachten der ursprünglichen Yoruba Religion im Kapitel 2 wurde bereits festgestellt, dass die hervorragende Anpassungsfähigkeit der Yorubakultur, mit einer starken Aufnahmebereitschaft fremder Religionselemente einherging. Weshalb sollte sich diese Grundeinstellung nun gerade auf Kuba komplett verändert haben? Weitere Überschneidungspunkte wie die Vermittlerfunktion von Orishas und Heiligen zwischen Menschen und einem höheren, aber unerreichbaren obersten Gott, als auch ähnliche kultische Handlungen, wie Prozessionen und Opfergaben, sprechen für eine Hybridisierung. Selbst wenn die Verehrung katholischer Heiliger als Maskerade der Lukumi angesehen wird, um ihren Widerstand gegen die Unterdrückung ihrer Religion auszudrücken, so ist die Adaption der spezifischen Feiertage der Heiligen auf die eigenen Orishas ein Hinweis für die Entwicklung eines afrokatholischen Synkretismus (Reuter, 26-28). Ähnlich argumentiert Murphy (32): die anfängliche Maskerade der Lukumi hätte sich im Laufe eines fortlaufenden Prozesses zu einem Synkretismus entwickelt, der Heilige und Orishas als verschiedene Interpretationen einer gemeinsamen spirituellen Gemeinde betrachtet. Analog dazu entstanden die Lukumi auf Kuba aus den afrikanischen Yoruba, während deren Religion zur Santeria wurde. Da bei der Überfahrt in die Neue Welt ein Teil des traditionellen Wissens verloren ging, boten die biblischen Geschichten über die Heiligen lukrative Verbindungen und füllten so die entstandenen Lücken (Brown 1989, 102). Für die strikte Trennung von Heiligen und Orishas plädiert Palmié (1991, 338) – noch in aktuellen Praktiken bekommen Heiligenstatuen keine Opfer bzw. werden nicht mit Kräutern behandelt.<sup>94</sup> Diese Prozeduren erfahren nur afrikanische Kultgegenstände, wie die *Otanes*<sup>95</sup> oder Masken der Orishas. In einem noch breiteren Rah-

---

<sup>93</sup> Bereits die Symbolik in der katholischen Heiligendarstellung von Barbara von Nikomedien und den traditionellen Attributen des Orishas Shango – im Einzelnen rote Kleidung, Palme, Schwert und Krone – ähnelten sich enorm. Weniger die Persönlichkeiten der Heiligen an sich, sondern vielmehr die legendären Erzählungen um sie herum, boten einen Interpretationsspielraum ohnegleichen (Palmié 1991, 322f).

<sup>94</sup> Die Separation lässt sich auch in der Aufbewahrung nachvollziehen – Heiligenbilder und -statuen wurden zumeist sichtbar außerhalb des Hauses postiert, wohingegen die Orisha-Steine und Attribute unsichtbar für die Öffentlichkeit innerhalb spezieller Schreine im Haus aufbewahrt wurden (Murphy, 122).

<sup>95</sup> Die Herkunft einiger heiliger Steine soll sich bis nach Afrika zurückverfolgen lassen (Bascom 1950, 65).

men<sup>96</sup> sieht Perez y Mena (16f) den Synkretismus, welcher als Vermischungsprozess von sich kombinierenden Elementen eine perfektionsähnliche und damit ausbalancierte Einheit anstrebt. Demnach wäre das Resultat nicht mehr nur auf die Religion bezogen, sondern würde als Transkulturation<sup>97</sup> seinen Abschluss finden, wenn ein neues hybrides kulturelles Gebilde entstanden ist. Die Verschleierung der tatsächlichen Glaubensbasis mit der Maskierung der eigenen Orishas durch die Heiligen ist sozusagen eine Tradition der afrokubanischen Kongregationen seit der Kolonialzeit bis zur Gegenwart geworden. Selbst die aus den Cabildos und den dazugehörigen Festivitäten entstandene Populärkultur ist als eine Fassade zu werten, um die ursprünglichen afrikanischen Gottheiten zu verehren. Bei der direkten Anwendung des Konzeptes der Transkulturation auf Kuba ist als Teilresultat die *Cubanidad* entstanden. Aus den spanischen und afrikanischen Basiskomponenten entfaltete sich eine kreolische Kultur, die heute als Bewusstseinsstatus, welcher über Rasse<sup>98</sup>, Klasse und Ideologie hinausgeht, bzw. gesamtkubanisches Identifikationsmerkmal gilt (Morejón, 935-938). Auch in Zukunft wird wohl der Begriff Synkretismus als deskriptive Kategorie ohne Wertung in der wissenschaftlichen Fachsprache bestehen bleiben – ohne ihn wäre eine genaue Differenzierung zwischen Kultur- und Religionstheorien nahezu unmöglich (Kraft, 171).

Im Laufe von mehreren Jahrhunderten hatte sich die Santeria in ihrer heutigen Form primär aus den spanischen Traditionen des Volkskatholizismus, den afrikanischen Ursprüngen der Yoruba und dem französischen Spiritismus herausgebildet. Aber auch die Naturreligionen der indigenen Bevölkerung sowie das haitianische Vodou, das durch Emigranten nach Kuba gebracht worden war, ermöglichten eine Vermischung der einzelnen Elemente zur heutigen Santeria, die quasi als Spiegelbild der Kreolisierung der Bevölkerung betrachtet werden kann. Infolgedessen wird diese Religion oder eine ihrer zahlreichen undokumentierten Varianten bis heute in nahezu allen Gesellschaftsgruppen Kubas praktiziert. Mit den sozialen Veränderungen auf Kuba, die nach der Revolution und der Zuwendung zum Sozialismus entstanden, brachten mehrere Emigrationswellen die Santeria zu neuen Ufern – den protestantisch geprägten USA.

---

<sup>96</sup> Peel (338) stellt fest, dass alle Religionen synkretisch sind, da sie in einem kulturellen System existieren, welches zwar facettenreich ist, ihnen aber zugleich als Bezugspunkt in einer gegenseitigen Beziehung dient.

<sup>97</sup> Laut Fernando Ortiz (102f), der als Schöpfer dieses Konzeptes und einer der bekanntesten kubanischen Anthropologen gilt, besteht die Transkulturation aus zwei Teilprozessen: zuerst erfolgt eine *Dekulturation*, die mit einer Entwurzelung bzw. dem Verlust einer vorherigen Kultur einhergeht. Die sich danach entwickelnde *Neokulturation* ist für die Schaffung eines komplett neuen kulturellen Phänomens verantwortlich, welches Elemente der Ausgangs- und Zielkultur enthält, sich aber gleichzeitig von beiden unterscheidet, also hybrid ist.

<sup>98</sup> Der Begriff *Afrokubaner* ist besonders unter farbigen Kubanern verpönt, da er einen Rückschritt darstellt, welcher die kubanische Gesamtidentität aufspaltet. Die *Cubania* bzw. *Cubanidad* schließt bereits Kubaner aller Hautfarben ein (Robaina, 173-175).

#### 4. Der Exodus in die USA – die zweite Diaspora

Aufgrund der unmittelbaren geografischen Nachbarschaft<sup>99</sup> bestand schon sehr früh eine rege beidseitige Migration<sup>100</sup> zwischen Florida, insbesondere Miami und den umliegenden Bezirken, und Kuba. Während die ersten regelmäßigen Immigrationen nach Florida größtenteils rein professioneller Natur waren – kubanische Zigarrenhersteller hatten bereits einen hervorragenden Ruf erworben – änderten sich die Migrationsursachen analog zur gesellschaftspolitischen Entwicklung Kubas. Noch zum Unabhängigkeitskrieg Kubas am Ende des 19. Jh. war eine gegensätzliche Tendenz zu beobachten, d.h. viele bereits nach Florida emigrierte Kubaner, die von der Aussicht auf ein autonomes Kuba euphorisiert waren, begaben sich wieder in ihre Heimat zurück, um direkt an den Freiheitskämpfen teilzunehmen. Als diese Hoffnungen jedoch mit der Konsolidierung der USA als neuer Schutzmacht zunichte gemacht wurden und die Eskapaden der Machado Diktatur sowie die Unzufriedenheit mit der folgenden Präsidentschaft Batistas überhand nahmen, etablierte sich ein permanenter Migrationsstrom in Richtung USA. Dieser erreichte seinen Klimax, als Fidel Castros Revolution Kuba vollends in einen sozialistischen Staat verwandelt hatte. Die ersten beiden Migrationswellen von 1959 bis 1970 (Goldenes Exil) und 1970 bis 1980 (Freedom Flights) bildeten den Auftakt einer umfassenden Auswanderung, unter der sich zu großen Teilen Kubaner der Ober- und Mittelschicht befanden. Dieses änderte sich jedoch mit den *Marielitos*<sup>101</sup>, die größtenteils aus den unteren sozialen Schichten stammten und ab 1980 aus Kuba emigrierten. Nachdem Castro ab 1994 die Ausreisebeschränkungen migrationswilliger Kubaner offiziell aufhob, nimmt die seither begonnene Emigration der *Balseros*<sup>102</sup> eine völlig eigenständige Dimension ein (Garcia, 1). Aufgrund der unterschiedlichen sozialen Gruppierungen der jeweiligen Migrationswellen wurden verschiedene religiöse Anschauungen, wie die Santeria, das Palo Monte oder der kubanisch beeinflusste Spiritismus, in die protestantisch geprägten USA importiert. Als Spiegelbild jener voneinander differierenden Einwanderergruppen wurden diese Religionen bzw. Kulte jedoch äußerst wechselseitig von der US-amerikanischen Bürgerschaft rezipiert. Aus den neuen Rahmenbedingungen resultierend entfaltete sich ein Prozess der Weiterentwicklung der Santeria, wobei innerhalb der pluralistischen Gesellschaft der USA zahlreiche Vari-

---

<sup>99</sup> Die Entfernung zwischen Havanna und Key West, der südlichsten zum nordamerikanischen Kontinent gehörenden Siedlung der USA, beträgt lediglich 90 Meilen (Greenbaum, 34).

<sup>100</sup> Eine Übersicht der kubanischen Einwanderung des 20. Jh. in die USA befindet sich im Anhang auf S. 115.

<sup>101</sup> Nach der westlich von Havanna gelegenen Hafenstadt Mariel, von der aus die meisten Flüchtlingsboote starteten, werden die kubanischen Emigranten der dritten Migrationswelle bezeichnet (Garcia, 46).

<sup>102</sup> Mit diesem Begriff werden die so genannten kubanischen *Boatpeople* (Bootsflüchtlinge) bezeichnet, die mit Hilfe ihrer teils abenteuerlichen Bootseigenkonstruktionen versuchen, eine bessere Zukunft in den USA zu finden (Olson/Olson, 111).

anten entstanden, welche die multireligiöse Landschaft bis heute hin entscheidend geprägt und bereichert haben.

Noch während der späten Kolonialzeit Kubas emigrierten die ersten Gemeinschaften der weißen Oberschichten, u. a. aufgrund der zunehmenden Sklavenrebellionen in der ersten Hälfte des 19. Jh., in die USA. Doch entgegen der nahe liegenden Vermutung waren ihre Ziele nicht Florida, sondern größere Städte wie New York, Philadelphia oder New Orleans. Von dort aus bildeten sie eine Art separatistisch-nationalistische Lobby zur Proklamation eines autonomen Kubas, das nach seiner Unabhängigkeit von Spanien ohne die dominanten Einflüsse der USA verwaltet und regiert werden sollte (Olson/Olson, 22f). Da diese Emigrantengruppe sich ausschließlich aus Peninsulares und wohlhabenden Criollos zusammensetzte, kann davon ausgegangen werden, dass diese dem Katholizismus zugewandt waren. Somit ist es sehr unwahrscheinlich, dass die Santeria bereits zu diesem Zeitpunkt in die USA gelangt war. Der Spiritismus nach Kardec befand sich zu dieser Zeit ebenso noch in der Entstehung. Diese Dimensionen veränderten sich dagegen mit dem Ausbruch des Zehnjährigen Krieges (1868-1878) auf Kuba schlagartig. Bedingt durch die ökonomische Instabilität und Zerstörungen während dieser Periode emigrierten nicht nur politische Flüchtlinge nach Florida, sondern auch eine beträchtliche Anzahl von Zigarrenherstellern<sup>103</sup>. Der großflächige Ausbau der Tabakindustrie hatte bis 1880<sup>104</sup> dazu geführt, dass allein in der Gegend um Key West mehr als 90 Zigarrenmanufakturen von überwiegend weißen Criollos errichtet worden waren. Aus den resultierenden wirtschaftlichen Pull-Faktoren wurde ein beträchtliches Klientel aus der Arbeiterklasse angezogen, die als Zigarrendreher ihren Lebensunterhalt verdienten. Zunächst betrug der Anteil der afrokubanischen Migranten nur etwa 20%, erhöhte sich aber schrittweise, nachdem 1886 offiziell die Sklaverei auf Kuba abgeschafft wurde. Beachtliche Teile der ehemaligen Sklaven, die auf den Plantagen gearbeitet hatten, blieben entweder mit ihrem neuen Status als Lohnarbeiter vor Ort oder entschieden sich für die Fabrikarbeit in Florida (Olson/Olson, 24f). Spätestens an dieser Stelle muss damit gerechnet werden, dass hauptsächlich durch die afrokubanische Lohnarbeiterschaft, aber auch durch ein Teil der weißen Arbeiter, welche bereits durch die Praktiken der Santeros auf Kuba beeinflusst worden waren, die Santeria erstmals in die USA gebracht wurde. Jedoch kann es sich dabei nur um eine Zwischenform gehandelt haben – zwar war der spiritistische Einfluss schon in die Religion eingeströmt, die Entwicklung zur heutigen Praktizierungsform war jedoch noch nicht vollzogen. Mit der

---

<sup>103</sup> Eine der ersten Zigarrenfabriken wurde 1869 von V.M. Ybor in Key West erbaut. Das umgebende soziale Milieu galt als der Kern kubanischer Rebellen, die gegen die Loslösung von Spanien kämpften (Greenbaum, 59).

<sup>104</sup> Zu diesem Zeitpunkt befanden sich bereits über 5000 Kubaner in Florida, die maßgeblich zum Ausbau der Gemeinden um Key West und Tampa beitrugen (Olson/Olson, 20).

Ankunft der kubanischen Arbeitskräfte in Tampa trafen zwei völlig verschiedene Welten aufeinander: die ehemaligen Sklavengemeinden der USA mit deutlich protestantischer Prägung stießen auf Afrokubaner, die zwar offiziell den Katholizismus praktizierten, im eigentlichen Sinne aber ihre traditionelle afrikanische Religiosität konserviert hatten.

Während der Epoche der Sklaverei hatte die religiöse Entwicklung der afrikanischen Gruppierungen in den USA völlig andere Tendenzen eingenommen als dies in Kuba der Fall war. Zunächst entstanden komplexere Aufeinandertreffen von verschiedenen afrikanischen Ethnien, die sich aus Fanti-Ashanti, Bantu-Kongolesen und weiteren Kulturen<sup>105</sup> zusammensetzten. Nach der damals gängigen Prozedur wurden diese in den meisten Fällen von ihren Familien getrennt und in verschiedene Gebiete gesandt. Dementsprechend entstanden Sklavengemeinschaften eines schwer vorstellbaren multikulturellen Ausmaßes, d.h. sie unterschieden sich in Herkunft, Sprache, Religion und sozialem Status. Einerseits führte dies zu einem dynamischen kulturellen Eigenleben innerhalb der multiethnischen Gesellschaften, jedoch waren damit die Möglichkeiten zur Bewahrung bzw. Restauration einer spezifischen afrikanischen Ursprungsreligion stark eingeschränkt. Auf der anderen Seite war der Umgang mit den Sklaven in den USA wesentlich harscher als in Kuba – sämtliche Ausdrucksformen einer eigenen afrikanischen Identität, wie Tanz, Trommeln oder Gesang, wurden konsequent unterdrückt und unter drakonische Strafen gestellt, da die Angst der Sklavenbesitzer vor Rebellionen erheblich war. Spätestens zum Ende des 18. Jh. wurde ein großer Teil der Sklaven aufgrund vielseitigster Motivationen ihrer Herren zum Protestantismus erzogen. Obwohl viele Sklaven sich dem mehr oder weniger unfreiwillig beugten, bot z.B. das Erlösungskonzept einen nachvollziehbaren Anknüpfungspunkt, um nach den Qualen auf Erden in ein besseres Jenseits aufzusteigen. Dessen ungeachtet bot der nüchterne und rein bibelzentrierte Protestantismus, der Idole verbannt und nur minimale kultische Handlungen aufrechterhalten hatte, eine äußerst ungünstige Ausgangslage für die latente Konservierung afrikanischer Religionen, geschweige denn die Entstehung von synkretischen Mischformen. An dieser Stelle wird erneut die einmalige Gelegenheit der kubanischen Sklaven deutlich, die mit dem Volkskatholizismus, welcher die Wirksamkeit von rituellem Handeln suggerierte sowie ansprechende Abbildungen von Engeln, Dämonen, des Himmels oder der Hölle darbot, zahlreiche Anknüpfungspunkte zu ihren ursprünglichen Religionen finden konnten. Durch den Freiraum zur Erhaltung bzw. Weiterentwicklung der afrikanischen Religionen in der Karibik, wurden die Af-

---

<sup>105</sup> In der Karibik hingegen ließen sich drei dominante afrikanische Kulturen feststellen: 1. Die *Fanti-Ashanti*, welche vorrangig nach Jamaika, den Bahamas, Guyana und in die Oststaaten der USA gebracht wurden; 2. Die *Dahomey*, welche die Mehrzahl in Haiti, Niederländisch-Guyana und Louisiana bildeten; 3. Die *Yoruba* und *Bantu*, die vermehrt nach Brasilien und Kuba gesandt wurden (González-Kirby/Sánchez, 41).

roamerikaner erst durch die Immigranten des späten 19. Jh. nach Florida, mit ihren bereits verblässenden Traditionen erneut konfrontiert (Reuter, 19-23).

Nachdem sich größere afrokubanische Gemeinden aufgrund der wirtschaftlichen Möglichkeiten der Zigarrenindustrie dauerhaft während der 1890er Jahre in Tampa, Miami, Key West, Gainesville und Jacksonville etabliert hatten, trafen Afrokubaner und Afroamerikaner unweigerlich aufeinander. Bedingt durch die frühere koloniale Zugehörigkeit zu Spanien wies Florida noch bis zu Beginn des 18. Jh. eine Prägung von katholischen Kongregationen auf. Jedoch veränderte sich die konfessionelle Zusammensetzung mit der Okkupationsphase Floridas durch England von 1763 bis 1783 im Rahmen des Siebenjährigen Krieges. Mit dem Abzug der meisten spanischen Siedler ging eine Expansion anglikanischer Briten und angeworbener protestantischer Amerikaner in diesem Gebiet einher. Zwar drängten nach der Rückgabe Floridas erneut spanische Siedler in den folgenden vier Dekaden in das Territorium, doch konnten sie der zunehmenden Siedlungsaktivität und damit Verbreitung des Protestantismus sowie des Sklavenregimes durch amerikanische Siedler nichts entgegensetzen. Nach erfolgreichen Teilannexionen von Gebieten Floridas wurde rein rechtlich 1819 Florida den USA unterstellt. Als Bedingung verzichteten die USA auf alle Ansprüche an Texas, was sich hingegen gut 25 Jahre später als Farce herausstellen sollte (Olson/Olson, 14-16).

Die ersten Jahre des Kontaktes zwischen Afroamerikanern und Afrokubanern waren durch gegenseitige Ablehnung gekennzeichnet. Zu einer neuen ethnischen Gruppe verschmolzen, die in einem knapp 350 Jahre andauernden Zustand der Sklaverei herangewachsen war und sich dementsprechend Traditionen, Institutionen und Geschichte teilte, sah sich ein Großteil der schwarzen Amerikaner mit der Rassendiskriminierung der Jim-Crow-Gesetzgebung konfrontiert. Als Billiglohnarbeiter ohne Wahlrecht wurden sie stark von den neu angekommenen Afrokubanern kontrastiert, welche in den Zigarrenfabriken ein deutlich höheres Einkommen erzielen konnten. Zudem hatten schwarze Kubaner ein völlig divergentes Rassenbild etabliert, das u. a. aufgrund der freien Gente de Color<sup>106</sup> und der sich langsam aber sicher herausbildenden Cubanidad wesentlich liberaler geprägt war. Auch die gesellschaftlichen Kontakte zwischen Weißen und Schwarzen, die relativ gut sozial integriert wurden, waren auf Kuba wesentlich ausgeprägter und komplexer als in den USA, wo das Prinzip der Separation dominierte. Greenbaum (21) geht davon aus, dass die Afrokubaner im Laufe der Zeit durch die Betonung der Cubanidad versuchten, ihre schwarze Hautfarbe zu neutralisieren. Als eine der wichtigsten Voraussetzungen für die ideologische Grundlage der späteren rassenfreien Ge-

---

<sup>106</sup> Die freien kubanischen Schwarzen und Mischlinge der Mittelschicht hatten sich bereits politische Mitspracherechte erarbeitet, die sie im Zehnjährigen Krieg gegen die spanische Kolonialmacht durch die Teilnahme von über 12000 freien Afrokubanern erneut unter Beweis stellten (Greenbaum, 49).

sellschaft Kubas galt die Integration von Afrokubanern durch Jose Marti in sein revolutionäres Weltbild, das Rassenunterschiede für nichtig erklärte. Aus diesen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ergab sich folgende Konstellation: Afrokubaner vermieden den Kontakt mit Afroamerikanern, um ihren Sonderstatus aufrechtzuerhalten<sup>107</sup> – eine etwaige Vermischung beider Ethnien wäre einem Statusverlust der schwarzen Kubaner gleichgekommen. Hingegen mieden wohlhabende kubanische Criollos den Umgang mit Afrokubanern, da auch sie danach strebten, ihren eigenen sozialen Status in den USA zu bewahren bzw. aufzuwerten (Greenbaum, 10-21). Zugleich lebten die meisten Kubaner zu Beginn des 20. Jh. in ihren Exilantengemeinden relativ abgeschottet von den restlichen Bevölkerungsgruppen Floridas. Zwar waren sie dadurch mehr oder weniger isoliert, aber gleichzeitig weniger anfällig für Angriffe von verbitterten Parteien und hatten im schlimmsten Fall immer noch die Möglichkeit nach Kuba zurückzukehren. So wütete der Ku Klux Klan unter selbst auferlegter Prämisse des Christentums besonders häufig in den traditionell protestantischen und anti-katholisch eingestellten Südstaaten. Neben Iren, Süd- und Osteuropäern und Lateinamerikanern, die am stärksten von den Übergriffen betroffen waren, wurden auch Exilkubaner diskriminiert, obwohl ihre Praktizierung des Volkskatholizismus von der traditionellen Ausübung des römischen Katholizismus sichtlich abwich. Jedoch schien besonders der synkretische Katholizismus mit afrikanischen Religionselementen den protestantischen Hardlinern ein Dorn im Auge gewesen zu sein. Daher wurde der Assimilationsdruck auf kultureller als auch religiöser Ebene immens – vor allem die exilkubanische Oberschicht adaptierte das amerikanische Konsumverhalten einhergehend mit der Konvertierung zum Protestantismus (Olson/Olson, 44-48). Die Exilgemeinden der Afrokubaner hingegen öffneten sich erst in der zweiten bzw. dritten Generation gegenüber den Afroamerikanern. Greenbaum (83) erwähnt an dieser Stelle das gemeinsame Interesse an der immer populärer werdenden Sportart Baseball, welche potentielle Anknüpfungspunkte bot und zur zunehmenden Vermischung von Afrokubanern und Afroamerikanern führte, die in der Folgezeit starke Verbundenheit demonstrierten.

Als wesentlich wichtigeres Indiz für den frühen Import der Santeria ist dagegen die Rolle der Musik zu betrachten. Dass die Cabildos einen enormen Beitrag zu der kulturellen und musikalischen Entwicklung der kubanischen Populärkultur und Folklore beitrugen, wurde bereits im Kapitel 3 festgestellt. Der Prozess der kulturellen Beeinflussung zwischen Kuba und den USA beruhte allerdings auf Gegenseitigkeit. Bedingt durch vielerlei Gründe, wie z.B.

---

<sup>107</sup> Da die traditionelle Rollenverteilung in afrokubanischen Familien mit einem Chauvinismus *par excellence* bzw. der Unterdrückung der Frauen einherging, wurden unzufriedene Afrokubanerinnen förmlich in die Hände von Afroamerikanern getrieben, die dementsprechend als bedrohende Konkurrenz von männlichen Afrokubanern wahrgenommen wurden (Greenbaum, 179-183).

der Zunahme von amerikanischen Einwanderern oder der ‚Boom‘ der Tourismusbranche auf Kuba, erfolgte eine Amerikanisierung der kubanischen Kultur auf breiter Ebene. US-amerikanische Medien, Konsumgüter und vor allem Sportarten wie Baseball oder Boxen<sup>108</sup> verbreiteten ein Flair des American Way of Life. Trotz allem blieben negative Begleiteffekte nicht aus. Vor allem der moralische Werteverfall, verursacht durch den Bau zahlreicher Bordelle, Spielcasinos sowie die Zunahme exzessiven Drogenkonsums, aber auch die Häufung des Kapitals in den Händen der weißen Oberschicht und die damit einhergehende Verarmung der Arbeiterklasse, boten Fidel Castro und der Revolution einen stichhaltigen Ansatzpunkt zur Verbreitung von Antiamerikanismus in breiten Schichten der Bevölkerung (Herzog, 44). Andererseits hatten Conga, Son, Bolero und Mambo in den 1920er und 1930er Jahren deutlich spürbaren Einfluss auf die US-amerikanische Populärkultur bzw. Musikszene ausgeübt. Wenige Jahre später wurde jedoch der Höhepunkt erreicht, als Größen der Jazzszene wie Nat King Cole, Louis Armstrong oder Duke Ellington vermehrt kubanische Musiker einluden und regelmäßige Jamsessions sowie Auftritte an vielen Orten der USA veranstalteten. So steuerten kubanische Künstler wie Carlos Valdez, Candido Camero oder Xavier Cugat erheblich zur Entstehung des Latin Jazz, einer Fusion von größtenteils amerikanischen Jazzharmonien und kubanischen bzw. lateinamerikanischen Rhythmen, bei.

Eine herausragende Rolle in punkto Klangvolumen und rhythmischer Möglichkeiten boten die ursprünglich aus Westafrika stammenden Trommeln wie die Conga oder die Bata, welche die Sklavereiperiode auf Kuba überdauert hatten und zumeist geheiligt als auch einem bestimmten Orisha geweiht waren. Als Träger bzw. freisetzendes Medium des Ashe waren jene Trommeln vorwiegend während religiöser Zeremonien in Gebrauch. Olmos/Paravisini-Gebert (71) gehen sogar davon aus, dass die Trommeln beim Spielen den Klang und Stil der Yoruba Sprache imitieren sollten und somit als verstärkte Gebetsvariante fungierten, um die Orishas zum Herabsteigen zu bewegen. Das Set der Bata besteht aus drei verschiedenen Trommeln<sup>109</sup>, die sich in Größe und Tonhöhe unterscheiden und damit schon allein eine Vielzahl von variablen und melodischen Rhythmen erzeugen können. Dementsprechend wurden die Bata auch experimentell in der Musikszene eingesetzt (Morejón, 941). An dieser Stelle zeigt sich wiederholt die beachtliche Funktion der Musik als eingängliches Medium, welches Menschen unabhängig von Alter, Klasse oder Geschlecht indirekt oder direkt zu beeinflussen vermag. Auf diese Weise wurde bereits vor den großen Migrationswellen der zweiten Hälfte des 20.

---

<sup>108</sup> Einer der bekanntesten kubanischen Leichtgewichtler, der sich in den USA mit 132 siegreichen Kämpfen (50 davon durch k.o.) einen legendären Ruf verschaffte, war Eligio Sardinias alias ‚Kid Chocolate‘ (Grubbe, 68).

<sup>109</sup> Die kleinste Trommel wurde als *Okonkolo*, die Mittlere als *Itotoley* und die Größte als *Iya* bezeichnet. Beim Spielen würden die Trommeln untereinander eine heilige Konversation führen (Brown 1989, 132).

Jh. ein Hauch der kubanischen Santeria in die USA gebracht, der die hiesige Populärkultur prägte. Als Voraussetzung des Spielens der Bata Trommeln galt die Initiation in die Santeria, d.h. alle kubanischen Perkussionisten müssen zumindest einem afrokubanische Kult angehörtig gewesen sein. Weshalb sollte also nicht anhand von Konversationen zwischen kubanischen und amerikanischen Musikern ein Gedankenaustausch über ideologische oder religiöse Weltanschauungen stattgefunden haben, der unter Umständen nach entsprechenden Reflektionsprozessen zu den ersten Initiationen von US-Amerikanern in die Regla de Ocha geführt hat? Leider ist diese frühe Phase der Santeria in den USA nicht ausreichend dokumentiert. Selbstverständlich kann in der ersten Hälfte des 20. Jh. nicht von einer groß angelegten Transplantation der Regla de Ocha ausgegangen werden, da der Anteil der kubanischen Exilanten an der Gesamtbevölkerung der USA noch verschwindend gering und das Einflusspektrum demzufolge begrenzt war.<sup>110</sup> Nichtsdestotrotz entwickelte sich bis zur kubanischen Revolution von 1959 eine Polarität zwischen Havanna und Miami, die Perez (441) wie folgt charakterisiert: „Miami was as much an invention of Cuban needs as Havana was a creation of North American ones.“ Einerseits schufen sich die gesellschaftlichen Eliten Kubas, denen die Modernisierung und Amerikanisierung Havannas ein Dorn im Auge war, eine Gemeinde in Miami nach eigenen Vorstellungen. Als Indiz dafür kann der großflächige Verkauf von Baumaterialien aus Havanna nach Miami betrachtet werden, da die Exilgemeinden ein möglichst genuines ‚Little Havana‘ konstruieren wollten. Vertreter der späteren großen Migrationswellen bestätigten die Authentizität des kubanischen Viertels in Miami, das als sicherer Anlaufhafen einen Ruf als Zufluchts- und Wohnort für Kubaner etablierte. Daraus resultierte eine Kontrastierung sondergleichen – Havanna wurde vorwiegend durch US-Investitionen zu einer der modernsten Städte ausgebaut, wohingegen Miami bzw. Little Havana einen kolonialen Baustil entwickelt hatten. Auf der anderen Seite favorisierten viele US-Amerikaner Kuba bzw. Havanna als touristischen Anlaufhafen oder gar zur Kompensation für die seit den 1920er Jahren eingeführte Prohibition (Perez, 433f). Ebenso lukrativ waren die Investitionsmöglichkeiten für US-Unternehmen auf Kuba – die United Fruit Company, heutzutage als Chiquita Brands International bekannt, ist nur ein prominentes Beispiel.

Nach dem ersten gescheiterten Revolutionsversuch Fidel Castros von 1953, der mit einem Desaster für die Rebellen beim Angriff auf die Moncada Kaserne endete, gelang es schließlich erst 1959 den amtierenden Präsidenten Batista ins Exil zu treiben. Die anfänglich positive Gesinnung gegenüber den USA änderte sich binnen kürzester Zeit mit den zahllosen

---

<sup>110</sup> Perez (434) geht von ca. 6000 Exilkubanern in Miami bis Ende der 1930er Jahre aus. Erst durch die diktatorische Herrschaft Batistas von 1952 bis 1959 und der damit verbundenen Zunahme von politischen Flüchtlingen stieg die Anzahl auf 50000 (Olson/Olson, 40).

Sabotage- und Attentatsversuchen der CIA, spätestens jedoch mit der Annäherung an die Sowjetunion ab 1960 und der Transformation Kubas in ein sozialistisches Regime. Auf das totale wirtschaftliche Embargo der USA und den Abbruch der diplomatischen Beziehungen reagierte Castro mit der Verstaatlichung des Ackerlandes, der Banken und Betriebe. Sämtliche US-Unternehmen verloren ihre ökonomische Basis, die sie zuvor durch extensive Investitionen in Kuba aufgebaut hatten. Von diesen Maßnahmen war besonders die kubanische gesellschaftliche Elite, zumeist mit Batista kooperierende bzw. durch US-Firmen eingesetzte weiße Criollos, betroffen. Dieses spiegelte sich in den Auswandererzahlen des Jahres 1959 wider: 27000 Kubaner verließen in der ersten Hälfte des Jahres die Insel in Richtung Miami, gefolgt von weiteren 30000 Emigranten bis Ende des Jahres<sup>111</sup>, die Ziele in den gesamten USA ansteuerten. In den folgenden zwei Jahren verließen weitere 110000 Kubaner der Ober- und Mittelschicht das Land mit der Hoffnung, die vorrevolutionären Verhältnisse wiederherzustellen<sup>112</sup>. Spätestens nach der desaströsen Landung in der Schweinebucht waren jene zuversichtlichen Pläne illusorisch geworden. Miami hingegen erhielt den Status als permanentes Exil, da es aufgrund seiner unmittelbaren Nähe zu Kuba als geeignete Operationsbasis erschien. An dieser Stelle wird bereits die Selbstklassifikation der Kubaner in Miami deutlich: wegen der permanenten Zuversicht doch noch irgendwann nach Kuba zurückkehren zu können, sahen sie sich nicht als Emigranten, sondern Exilanten (Garcia, 1). Allein dieses Selbstbild impliziert die Ablehnung einer vollständigen Assimilation in die amerikanische Gesellschaft und prophezeit die Herausbildung einer Bikulturalität. Im Oktober 1962 war Castro quasi dazu gezwungen, der fluchtartigen Emigration – bis Ende 1962 hatten ca. eine Viertelmillion Kubaner das Land verlassen – durch den gesetzlichen Auswanderungsstopp Einhalt zu gebieten und den damit verbundenen *brain drain* einzudämmen (Olson/Olson, 53-60). Aufgrund des eher ungünstigen Zeitpunkts (Rezession), waren Migrantengruppen und Einheimische in Südflorida wenig erfreut von der Ankunft der Kubaner, da sie eine Konkurrenz um die verbliebenen Jobs befürchteten. Zunächst bestätigten sich die Spekulationen, weil einem Großteil der kubanischen Ärzte, Anwälte, etc. keine Arbeitserlaubnis aufgrund mangelnder englischer Sprachkenntnisse bzw. die Nichtanerkennung ihrer Ausbildung erteilt wurde. Jedoch erwies sich die katholische Kirche vor Ort als bedeutendste Hilfsinstitution.<sup>113</sup> So

---

<sup>111</sup> Die überwiegend weißen Kubaner waren größtenteils Doktoren, Unternehmer oder Anwälte und wurden erst ab 1962 durch Auswanderer der Mittelschicht, wie Angestellte oder Facharbeiter, aufgestockt (Garcia, 13).

<sup>112</sup> Exilkubanische Sondereinheiten wie die Brigade 2506 oder Alpha 66 wurden in lateinamerikanischen Ländern von der CIA trainiert und verfügten teilweise über eigene Luftwaffenabteilungen und schwere Waffen. Über 12000 Kubaner sollen auf den Gehaltslisten des US-Geheimdienstes gestanden haben (Olson/Olson, 56f).

<sup>113</sup> Trotzdem geht Brown (1989, 12) von einer festen Etablierung der Santeria seit der ersten Auswanderungswelle von 1959 in New York, New Jersey, Südflorida und Kalifornien sowie deren konstante Übertragung auf schwarze und weiße Amerikaner, Puerto Ricaner, Dominikaner und andere Migrantengruppen aus.

stellte sie u. a. Geldmittel für die Wohnungs- und Jobsuche, Versorgung mit Proviant sowie Kleidung, die medizinische Versorgung und sogar Tagesunterbringungen für Kinder zur Verfügung. Die wichtigsten finanzierten Maßnahmen beliefen sich allerdings auf das Angebot von englischen Sprachkursen und Aufbaustudien- bzw. Anerkennungsprogrammen, sodass kubanische Spezialisten noch während der 1960er Jahre in den gesellschaftlich am höchsten anerkannten Berufen arbeiten konnten. Aus diesen Maßnahmen resultierend, galten die Emigranten der ersten Welle, deren Altersdurchschnitt auf 37 Jahre geschätzt wird, quasi als gesellschaftlich integriert. Da die kubanische Ober- und Mittelschicht ohnehin mit der Populärkultur der USA vertraut waren, hatten sie fast keine Probleme, sich an die US-Kultur anzupassen (Olson/Olson, 62). So nahm der Beginn der kubanischen Erfolgsgeschichte<sup>114</sup> in den USA seinen Lauf – die *Golden Exiles* erwarben sich einen exzellenten Ruf (Garcia, 15-28).

Die zweite große Migrationswelle von Kuba in die USA entstand im Zuge der *Freedom Flights* von 1965-1973, welche von den USA zur Ausreise bzw. Neuansiedlung von politischen Flüchtlingen eingerichtet worden waren. Obwohl Castro die Emigration von Männern im wehrfähigen Alter und Fachkräften untersagt hatte, verließen etwa 3000 bis 4000 Kubaner, die vorrangig in der gesellschaftlichen Mitte angesiedelt waren, pro Monat das Land. Summa Summarum wurden bis zur Einstellung der Freedom Flights im April 1973 fast 300000 Kubaner in die USA gebracht. Laut Palmié (1991, 184f) ist aus religiöser Perspektive besonders die Anfang der 1960er Jahre eingeführte Rationierung von bestimmten Lebensmitteln und Konsumgütern auf Kuba dafür verantwortlich, dass jene Santeros, die eine Ausreise finanzieren konnten, bereitwillig in die USA auswanderten. Die Einsparungen hatten bisweilen zu einer Unterversorgung mit religionsnotwendigen Kultgegenständen, wie rote Äpfel oder andere Opfertiere, geführt, welche eine ordentliche Praktizierung der Religion arg einschränkten. Auf der anderen Seite hatten sozialistische Vereinigungen wie die *CDR (Comités de Defensa de la Revolución)* alternative soziale Betätigungsfelder offeriert, die einen schnellen gesellschaftlichen Aufstieg ermöglichten. Die Abwanderung vieler ehemaliger Santeros in diese Gemeinschaften kam einem Autoritäts- bzw. Einflussverlust der *Regla de Ocha* auf Kuba gleich. In Miami reagierten die Bürger empört auf die durch zahllose Einwanderer verursachte Überfüllung der Stadt. Die zunehmende Besetzung des Billiglohnssektors durch kubanische Arbeiter wurde hauptsächlich von Afroamerikanern kritisiert, die sich zu diesem Zeitpunkt aufgrund der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nur dort eine ökonomische Nische bewahren konnten. Die amerikanische Regierung schien vorerst genau dispart der Wünsche der

---

<sup>114</sup> Studien des *Florida State Employment Service* und *U.S. Department of Labor* haben belegt, dass jene Exilkubaner keinesfalls die Arbeitsplätze von Ortsansässigen oder Migranten beanspruchten. Vielmehr wurden durch sie neue Unternehmen gegründet, die wiederum vielseitige Arbeitsmöglichkeiten schufen (Garcia, 37).

Bürger Floridas zu agieren – der *Cuban Adjustment Act* von 1966 sah vor, dass alle Kubaner, die sich länger als zwei Jahre in den USA aufhielten, nun auch permanent dort bleiben durften. Der Kritik zum Trotz hatte das *Cuban Refugee Program* bis 1974 mehr als drei Viertel aller kubanischen Immigranten über die gesamten USA verteilt bzw. neu angesiedelt und dabei einen finanziellen Rahmen von knapp \$1 Mrd. ausgeschöpft. Die stärksten Konzentrationen der 300000 Kubaner befanden sich so in New York (27%), New Jersey (20%), Kalifornien (13%), Puerto Rico (8,5%) und Illinois (7,5%). Südflorida mit dem Zentrum Miami in Dade-County bot den restlichen 161000 Exilkubanern eine dauerhafte Bleibe.<sup>115</sup> In Union City hatte sich seit 1969 eine Gruppe von ca. 35 bis 40 Babalaos zusammengefunden – *Templo Bonifacio Valdes* genannt – um Informationen auszutauschen und eine Neujustierung sowie Anpassung des Ifa Korpus vorzunehmen. Daraus resultierte das bis heute hin jährlich durchgeführte *Reading of the Year*, bei dem sich zahlreiche Babalaos und Olorichas aus den unterschiedlichsten *Iles* und Regionen der USA treffen, um eine Art religiöse Vorhersage am Neujahrstag für das jeweils kommende Jahr vorzunehmen (Brown 1989, 125/154). Bei der Betrachtung des Anteils von Afrokubanern, die nur etwa drei bis fünf Prozent der ersten beiden Migrationswellen ausmachten (Garcia, 68), entsteht zwangsläufig die Frage, weshalb diese nur so geringfügig vertreten waren. Aus ökonomischer Perspektive gehörten schwarze Kubaner zur ärmsten Bevölkerungsschicht und konnten somit die Ausreise kaum oder gar nicht finanzieren. Andererseits waren genau sie die Zielgruppe<sup>116</sup> der von Castro vollendeten Revolution und setzten ihr Engagement zum Aufbau einer rassenfreien und sozial gerechten Gesellschaft ein. Mit einem weltweit erworbenen Ruf als Segregationsland, konnten die USA nur wenigen Afrokubanern lukrative Perspektiven aufzeigen. Die meisten von ihnen ließen sich in den Städten des bereits desegregierten Nordostens, so wie New York als traditionellem Immigrantenzentrum seit Jahrhunderten, nieder (Garcia, 38-45).

Im hektischen Zeitalter des Vietnamkrieges und der Frauenrechtsbewegung war die Ausbildung einer eigenen Identität unter Migrantengruppen äußerst schwierig. Für die ersten kubanischen Migranten kam ohnehin keine vollständige Assimilation in Frage, da sie sich selbst eher als temporäre Exilanten sahen, die gezwungen waren, Kuba aufgrund politischer Verfolgung zu verlassen, anstatt als permanente Immigranten. Die starke Hinwendung zur Santeria innerhalb der exilkubanischen Gemeinde kann daher als protektives Identifikationsmerkmal betrachtet werden, das die Angst vor dem Verlust der eigenen kulturellen Identität durch

---

<sup>115</sup> Browns Schätzungen (1989, 111) sind etwas differenzierter: 58% der weißen Kubaner ließen sich in Dade County, Florida, nieder. Knapp 60% der schwarzen Kubaner siedelten hingegen in den Städten des Nordostens.

<sup>116</sup> Neben der versuchten Verhinderung der Auswanderung von Afrokubanern stellte die kubanische Regierung die rassistische Diskriminierung als typisches Phänomen des Kapitalismus dar. Zugleich wurden Auswanderer in den ‚Klassenfeind USA‘ gesellschaftlich stigmatisiert und als *gusanos* (Würmer) bezeichnet (Palmié 1991, 189).

Akulturationsprozesse des *American Way of Life* kompensiert und somit eine gemeinsame Exilanten- bzw. Migrationsidentität schuf (Curtis, 118). Unter diesem Aspekt transportierten jene Exilkubaner ihre Vorstellung des ‚Kubanisch-Seins‘ mit in die USA, wo diese jedoch unter dem Kontext des Exils neu definiert werden musste. Das rein zahlenmäßig große Netzwerk in Südflorida erleichterte die Aufrechterhaltung von kubanischen Sitten, Werten und Traditionen natürlich ungemein, doch führten die jahrelangen Erfahrungen im Exil, verbunden mit dem kulturellen Kontakt mit US-Bürgern und anderen Migrantengruppen, zu einer völlig divergierenden Vorstellungswelt der Cubanidad als auf Kuba selbst. So hatten auch diese unterschiedlichen kubanischen Identitäten zwischen den einzelnen Einwanderungswellen und -gruppen Friktionen zur Folge (Garcia, 83-85).

Spätestens seit 1965 kamen regelrechte Einwanderungswellen aus der gesamten Karibik nach New York. Jedoch schlossen sich zahlreiche Migranten, so auch die Kubaner, den Gruppen ihres eigenen Kulturkreises an, woraus resultiert, dass New York nicht als Schmelztiegel im eigentlichen Sinne betrachtet werden kann. Somit entwickelte sich vielmehr eine Diversifizierung als eine kulturelle Homogenisierung der verschiedenen Gruppen innerhalb New Yorks – ein Phänomen, das allerdings in nahezu allen Großstädten in den verschiedensten Regionen der Erde beobachtet werden kann. Die Migration an sich ist ein außergewöhnlicher Prozess im Leben einer Person, sodass die religiöse Identität in fremden Ländern eine viel wichtigere Rolle einnimmt als im Heimatland. Durch das Leben im Ausland entstehen neue Anforderungen und Problematiken, die durch institutionalisierte Religionen, wie dem Christentum oder Judentum, nicht ausreichend befriedigt werden können. Brandon (1997, 105) charakterisiert die Rahmenbedingungen, auf welche die Einwanderer in die USA trafen, wie folgt: die eigene Vergangenheit (Nostalgie, Trennung) wird mit Vorstellungen einer ungewissen Zukunft (soziale Ängste und Unsicherheiten) gepaart. Hinzu kommen die Anpassung an eine fremde Gesellschaft mit eigenen Sprachen und Bräuchen als auch die gesellschaftliche und kulturelle Umbruchzeit in den USA selbst (*Flower Power, Civil Rights Movement*), welche diese Unsicherheiten zusätzlich verstärkten. Da jedoch keine Bewältigungsstrategien für den damit ausgelösten emotionalen Stress, der durch Depressionen und überzogene Ängste gekennzeichnet war, vorhanden bzw. eine professionelle psychologische Behandlung unbezahlbar waren, wandten sich viele Migranten hilfesuchend an Mischreligionen wie Santeria, Vodou oder Spiritismus. Deren nicht institutionalisierte religiöse Praktiken galten als willkommener Ausweg, weil sie den neu entstehenden Wünschen und Bedürfnissen durch ihre hervorragende Flexibilität angepasst werden konnten. So wurden moderne Erscheinungen dem Aufgabenbereich bestimmter Orishas zugeordnet, die wiederum durch ge-

eignete Opferrituale positiv beeinflusst werden konnten.<sup>117</sup> Das Wirken halbautomatischer Waffen oder das Skalpell in den Händen eines Chirurgen wurden beispielsweise Ogun zugewiesen, die Immunschwächekrankheit AIDS hingegen Babalu Aye und selbst die Atombombe wurde aufgrund ihres verheerenden Effektes Shango zugeteilt. Erneut wird hier die Zeitlosigkeit der Santeria deutlich, die unabhängig von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen aufgrund ihrer Anpassungsfähigkeit weiter zu existieren vermag. Im Vergleich dazu sind traditionelle Hauptreligionen als Deutungsmuster in Bezug auf kontemporäre Phänomene eher ungeeignet und erscheinen in heutiger Zeit teils statisch bzw. archaisch (Palmié 1991, 463).

Besonders die katholische Kirche in New York/New Jersey konnte den Exilkubanern keine Anknüpfungspunkte bieten, da sie angesichts der früheren Einwanderungswellen sehr stark irisch und italienisch geprägt war, welches sich durch unterschiedliche Sprache und Kultur der bestehenden Gemeinden geäußert hatte. Als logische Konsequenz lösten sich ehemals katholische Kubaner, aber auch Puerto Ricaner, vollständig vom Katholizismus und fanden Zuflucht in der Santeria oder im Spiritismus, in deren dynamischen Gemeinden sie Lösungsansätze für ihre Alltagsprobleme angeboten bekamen.

Einer der bedeutendsten Gründerväter der Santeria in New York war Francisco Mora, der seit 1946 zahlreiche Initiationen in die Religion vorgenommen hat.<sup>118</sup> Laut Vega (202f) wurde eine der ersten Shango Zeremonien 1955 von Mora im Palladium Night Club (Harlem), einer Anlaufstelle für lateinamerikanische Musiker, veranstaltet. Wie schon in den 1920er und 1930er Jahren wurde die Öffentlichkeit erneut mit Gesangelementen der Yoruba konfrontiert, die besonders zwischen 1955 und 1959 von Unterhaltungskünstlern und Musikern wie Frank Grillo oder Mario Bauza durch Auftritte in der Tradition der Regla de Ocha verbreitet wurden. Spätestens zu diesem Zeitpunkt erfolgte eine regelrechte Popularisierung der Santeria Musik, welche zu diesem Zeitpunkt durch die Trommeln<sup>119</sup> der Abakua und kongotypische Rhythmik gekennzeichnet war. In Moras Umfeld befanden sich weitere Mäzen, wie Mercedes Noble, Leonore Dolme, welche 1961 die erste Afroamerikanerin Margie B. Quinones initiierte, oder Assunta Serrano, die für die Initiation der ersten Angloamerikanerin Judith Gleason Ende der 1960er Jahre in den USA verantwortlich war (Palmié 1991, 192). Daneben gilt Wal-

---

<sup>117</sup> Durch Funde von charakteristischen Opfergaben wurde in Miamis Santeria Gemeinde Ogun unmittelbar in der Nähe der Eisenbahngleise (aufgrund des Metalls) lokalisiert, Yemaya hingegen am Strand (Palmié 1991, 2).

<sup>118</sup> Der als *Ifá Moroti* bekannt gewordene Mora musste noch in den 1950er Jahren nach Kuba reisen bzw. kubanische Babalaos nach New York holen, um Initiationen in die Santeria vorzunehmen, da die Rahmenbedingungen (Bata Trommeln, religiöses Hilfspersonal) in den USA noch unzureichend waren. Der schlechte Ruf Francisco Moras in Miami, welcher über 6000 Patenkinder initiiert haben soll, lässt auf eine klare Polarisierung innerhalb der exilkubanischen Santeria Gemeinden von New York und Miami schließen (Palmié 1991, 191).

<sup>119</sup> Zwar waren die Trommeln der Abakua auch klangcharakteristisch für die Santeria geeignet, jedoch wurde das erste originale Set von adäquaten Bata Trommeln 1979 von Kuba in die USA gebracht (Vega, 204).

ter S. King als einer der wichtigsten Förderer der Santeria und Begründer des *American Yoruba Movement*<sup>120</sup> sowie des Shango Yoruba Tempels in Harlem (Brandon 1997, 107).

Aufgrund des unvermeidbaren Zusammentreffens von Puerto Ricanern und Afrokubanern in New York konnte die ursprünglich beabsichtigte Trennung zwischen Spiritismus und der Santeria als selbst auferlegtes Ziel der jeweiligen Glaubensanhänger nur kurzzeitig aufrechterhalten werden. Schon auf Kuba hatte der Spiritismus wegen seiner Ähnlichkeit die Santeria beeinflusst und zur Erweiterung einiger ihrer religiösen Riten geführt. Genau deshalb war es auch nur eine Frage der Zeit, bis sich beide Religionen in New York erneut begegnen und aufeinander einwirken würden. Schließlich vermischte sich die von den Puerto Ricanern ausgeübte Basisvariante des Spiritismus mit der Santeria der Afrokubaner. Die neu entstandene Religionsform<sup>121</sup>, deren Ursprung in der Bronx lokalisiert wurde, bezeichnet die Fachwissenschaft als *Santerismo* (Santeria und Espiritismo). Im Wesentlichen wurde innerhalb des Santerismo das Orisha Pantheon auf die *Siete Potencias Africanas* reduziert – alle übrigen Orishas der Santeria fanden keine Verwendung mehr. Aufgrund der bunten Geisterwelt des Spiritismus wurde die hierarchische Gliederung von Orishas, Geistern und Menschen modifiziert.<sup>122</sup> Dabei ist besonders auffällig, dass die ehemals direkt hinter dem Schöpfergott platzierten Orishas eine Bedeutungsreduktion erfahren haben, da an ihrer Stelle jetzt auf höchster Ebene purifizierte Geister stehen. Eine weitere Auffälligkeit ist das Fehlen von natürlichen Erscheinungen, wie Elemente, Steine oder Pflanzen, innerhalb der Hierarchie, welche ebenfalls durch die komplexe Gliederung der Geisterwelt des Spiritismus verdrängt worden sind. Im Gegensatz zur Santeria bot der Santerismo weitere Vereinfachungen, wie z.B. die Auflösung der lebenslangen Verbindung zwischen Padrino/Madrina und Initiiertem, womit gleichzeitig das Konzept der permanenten Angehörigkeit zu einer spirituellen Familie abgeschafft wurde, und sich der Santerismo einer noch breiteren Anhängerschaft öffnete. Dennoch können sich bis heutzutage die Rituale vom Santerismo, Spiritismus und der Santeria mehr als deutlich überlagern.<sup>123</sup> Olmos/Paravisini-Gebert (189f) sehen besonders die Nähe zwischen den kubanisch und puerto-ricanisch dominierten Vierteln in New York als Ursache für die enge Vernetzung zwischen den beiden Gruppen. Eine genaue Trennung der religiösen An-

---

<sup>120</sup> Um ihre eigene kulturelle Identität wieder zu finden, näherten sich viele Schwarze im Zuge der *Black Consciousness* Bewegung alternativen afrikanisch-basierten Religionen an. Die Santeria konnte von ihnen nicht adaptiert werden, da sie aufgrund ihrer katholischen Elemente von den protestantisch geprägten Afroamerikanern nicht akzeptiert wurde. Zunehmende Re-Afrikanisierungsversuche der Santeria resultierten seither (Reuter, 113).

<sup>121</sup> Die alltäglichen Rituale des Santerismo ähneln stark der Santeria. So werden vorrangig Despojos und Fumigationen (spirituelle Reinigungen mit Tabak oder Weihrauch) durchgeführt, um den Einfluss böser Geister zu vertreiben, aber auch rituelle Waschungen mit Kräuterbädern vorgenommen (Olmos/Paravisini-Gebert, 194f).

<sup>122</sup> Eine detaillierte Darstellung der Geisterhierarchie des Santerismo befindet sich im Anhang auf S. 114.

<sup>123</sup> Die einzige klare Trennungslinie zwischen Spiritismus und Santeria bestand in der Arbeit mit den Totengeistern und den Orishas. Praktizierende des Santerismo hingegen arbeiten mit beiden Gruppen zugleich (Brandon 1997, 111f).

schauungen zwischen den Fraktionen ist daher nicht realisierbar – so sehen sich alle Santeros gleichzeitig als Spiritisten, wohingegen sich nicht alle Spiritisten als Santeros betrachten. Die sich ausbreitende Konkurrenzsituation zwischen den Kulturen, die zunehmend um ihre Klienten warben, führte aber auch zu gegenseitigen Vorwürfen. Selbst innerhalb der Regla de Ocha der USA gibt es zahlreiche Fraktionen –nach Padrino/Madrina beanspruchen deren spirituelle Familien bzw. Nachfahren ihre Art der Religionsausübung als die einzig authentische, obwohl die voneinander abweichenden Praktikierungsvarianten der Santeria schon seit jeher ein Charakteristikum derselben waren. Eine ähnliche Auseinandersetzung hatte bereits auf Kuba zwischen den verschiedenen afrokubanischen Kulturen stattgefunden, die ebenso um neue Mitglieder konkurriert hatten. Einerseits kritisierten überzeugte Santeros die herabwürdigende Behandlung der Orishas im Santerismo und beklagten die minder qualifizierte religiöse Ausbildung derselben, welche keine Initiation oder ähnliches erforderte. Andererseits warfen Anhänger des Santerismo<sup>124</sup> und Spiritismus den Praktikierenden der Santeria das Ausüben schwarzer Magie, also die Arbeit mit böswilligen Geistern, vor (Brandon 1997, 108-114).

Eine weitere Subart der Santeria, die sich ebenfalls in New York herausgebildet hat, ist das von Brandon (1997, 3) benannte Orisha-Vodou. Dessen Ursprung liegt in der zweiten Generation afrokubanischer Santeria Anhänger, die zwar in den USA geboren sind, aber ihre eigentliche Heimat vielmehr in Afrika als in Kuba sehen. Eine Ursache für diese Rückbesinnungstendenzen zu den afrikanischen Wurzeln war u. a. der Kontakt von Afrokubanern mit Afroamerikanern, die im Zuge des *Black Nationalism*<sup>125</sup> den urafrikanischen Kurs als Erlösungskonzept der eigenen Ethnie in Afrika gesucht hatten. Dementsprechend ist das Orisha-Vodou durch die Entfernung von christlichen bzw. nichtafrikanischen Elementen aus der Santeria charakterisiert. Alle synkretischen Religionen, wie Santeria oder Vodou, sollten auf ihren nigerianischen Ursprung zurückverfolgt und damit purifiziert werden. Analog dazu strebten die Anhänger eine Rückbesinnung auf traditionelle Yoruba Riten und Gesellschaftsformen an, welche auch die Ausübung von Polygamie erlauben. Als Initiator dieser Bewegung in den USA gilt Walter King alias *Oba Osejiman Adefunmi* (Yoruba Name), der seit 1954 in der *African Nationalist Movement* tätig und 1959 in Matanzas auf Kuba in die Santeria initiiert worden war. Durch seine Reisen nach Haiti ist er zweifelsfrei mit den Praktiken des Vodou

---

<sup>124</sup> Olmos/Paravisini-Gebert (74/76) gehen davon aus, dass alle karibischen Migranten in irgendeiner Art und Weise mit der Santeria in Kontakt geraten waren. Ein großer Teil der Santerismo Praktikierenden hingegen waren Puerto Ricaner bzw. nichtkubanische Migranten.

<sup>125</sup> Unter diesem Begriff werden die Anstrengungen zahlreicher Afroamerikaner zusammengefasst, die das fundamentale Problem ihrer Identität zu lösen versuchten, um einen neuen Kontext für ihr moralisches, kulturelles und materielles Voranschreiten in den Grenzen des amerikanischen Raumes bereitzustellen. Dieser beinhaltet religiöse Abgrenzung, Etablierung eines positiven Rassebewusstseins bzw. Rassenstolz und Selbstbestimmung im Sinne politischer Autonomie (Lefever 2000, 176).

konfrontiert worden. Zwar wurde in dem von ihm miterrichteten Shango Tempel in Harlem afrikanische Kultur und politischer Nationalismus<sup>126</sup> gelehrt, allerdings mit der Devise der Offenheit, da auch weiße Mitglieder akzeptiert und zugelassen wurden. Die direkte Ausübung des Orisha-Vodou ist deutlich durch die Anbetung der eigenen Persönlichkeit und den dadurch stimulierten Selbstfindungsprozess charakterisiert, da besonders Afrikaner in den USA, die während der Sklavereiperiode durch die kolonialeuropäische Kultur geprägt wurden, sich so eine Annäherung an ihre eigene kulturelle Identität erhofften. King zeichnete sich besonders durch seine ausgedehnte Öffentlichkeitsarbeit aus, indem er für jeden zugängliche Bembere Zeremonien veranstaltete und zahlreiche Radio- und TV-Auftritte absolvierte. Spätestens nachdem King die Heiligendarstellungen der Santeria durch Yoruba Figuren ersetzte, zog er damit den Zorn der Santeros vor Ort auf sich. Diese waren bereits aufgrund der öffentlichen Ausübung der Religionsvariante im Shango Tempel sichtlich empört. Zudem entsprach das Bild der Santeria unter einem Teil ihrer weißen Anhänger im Exil nur noch geringfügig der Realität, da sie die Santeria als urkubanischen Geheimkult betrachteten, der frei von afrikanischen Wurzeln gegründet worden war (Brandon 1997, 117). Dieses Indiz würde die Hypothese von Fichte (204) unterstützen, welche besagt, dass bis 1970 viele weiße Santeros in den USA überhaupt nichts über die afrikanischen Ursprünge der Santeria wussten. Der dafür mitverantwortliche Kommerzialisierungsprozess der Religion wird im Kapitel 5 noch detaillierter diskutiert. Die externen Kritiken, aber auch internen Differenzen führten 1965 zur Schließung des Shango Tempels in Harlem. King hingegen löste sich vollständig von der Santeria, um in Zukunft mit der Gründung der *Oyotunji* Gemeinschaft in Sheldon, South Carolina, einen eigenen Weg zu gehen (Brandon 1997, 114-119).

Das auf einem alten Bauernhof konstruierte *Oyotunji Village*<sup>127</sup> ähnelt von seinem Aufbau her sehr stark einem Gutshof der nigerianischen Yoruba und enthält dementsprechend einen Herrschaftssitz, Markt, Wohnhäuser, Orisha Tempel und umliegende bewirtschaftete Felder. Alle Bewohner müssen traditionelle afrikanische Kleidung tragen und sich an den kollektiven Arbeiten in der Gemeinschaft beteiligen. Das dort vorherrschende System könnte am besten mit einer sozialistischen Monarchie umschrieben werden, an dessen Spitze Adefunmi stand. Allerdings befinden sich nur ca. 30 dauerhafte Siedler im Dorf, sodass die Hauptfinanzierungsquelle der Dorfbewohner, neben dem Verkauf von landwirtschaftlichen Produkten, aus den

---

<sup>126</sup> Walter King soll über Verbindungen zur *Nation of Islam* verfügt haben, welche u. a. die Schaffung eines afrikanischen Staates innerhalb den Grenzen der USA vorhergesehen hatte (Brandon 1997, 116).

<sup>127</sup> Besucher des Dorfes werden mit dem folgenden Eingangsschild begrüßt: „NOTICE. YOU ARE NOW LEAVING THE U.S. YOU ARE ENTERING YORUBA KINGDOM. In the name of His Highness King Efuntole, Peace. Welcome to the Sacred Yoruba Village of Oyo-Tunji. The only village in N. Amerika [sic] built by Priests of the Orisha-Voodoo Cults. As a tribute to our Ancestors the Priests preserve the customs, laws and religion of the Afrikan [sic] Race. WELCOME TO OUR LAND!“ (Lefever 2000, 174)

Initiationsgebühren von religiösen Novizen besteht. Die Bewohner glauben wie schon die traditionellen Yoruba Stämme an den Hochgott Olodumare, jedoch befinden sich nur 14 Orishas<sup>128</sup> in ihrem Pantheon, deren Hauptaufgabe die Organisation bzw. Vereinfachung des alltäglichen Lebens im Dorf ist. Des Weiteren nutzen auch sie die traditionellen Divinations-systeme der Kaurischneckenschalen und Kokosnüsse. Eine eigene Schule im Dorf bietet stark afrikanisch beeinflusste Fächer wie Künste, Rituale, Astrologie sowie Kräuter- und Pflanzenheilkunde an. Oyotunji spiegelt zwar den Aufbauversuch einer autonomen religiösen Gemeinde in den USA wider, doch ist die Herauslösung aus der US-Mainstream Gesellschaft nicht gelungen, da die Dorfgemeinschaft zu sehr von den Einnahmen von Touristen und Novizen abhängig ist und auch nicht auf moderne Medien verzichtet (Lefever 2000, 179-191).

Als zentraler Schnittpunkt von afrokaribischen Religionen in den USA gelten die sogenannten *Botanicas*<sup>129</sup>, welche als Fachgeschäfte für religiöse Utensilien aller Art eine äußerst breit gefächerte Kundschaft ansprechen. In ihrem Angebot befinden sich eine Vielzahl von Kerzen, Perlenketten (Elekes und Collares), Rosenkränzen, Kräutern, Ölen, Kesseln, sonstige Töpferwaren (Soperas), *Fundamentos* bzw. Miniaturattribute der Orishas (Äxte, Schaufeln), afrikanische Masken, Abbilder der Heiligen, kleinere Opfertiere (Perlhühner, Schildkröten), spiritistische Bücher Kardec's, Anleitungen der Santeria und klassische Bibeln. Die meisten Botanicas bieten auch eigens für ihre Kunden gefertigte *Resguardos* oder *Omieros* an, öffnen sich aber gleichzeitig der breiten nichtreligiösen Masse durch den Verkauf von souvenirähnlichen Glücksamulettten und Ähnlichem – die Kommerzialisierung offenbart sich auch in diesem Fall unverkennbar (Murphy, 39-48). Schon seit langem ist das Bezahlen mit diversen Kreditkarten möglich, auch werden Sonderangebote bei einer größeren Abnahmemenge heiliger Steine oder Ketten gewährt. Den Höhepunkt nehmen allerdings die Initiationsgebühren ein, die in Miami bis zu \$15000 kosten können und damit je nach Verfahrensweise<sup>130</sup> der Santeria einen Hauch von Exklusivität verleihen (Fichte, 378). González-Wippler (62f) stellt zusätzlich die kommerzielle Vernetzung zwischen Botanicas und Santeros, die ihren Kunden gezielte Hinweise für den Erwerb bestimmter religiöser Utensilien in den mit ihnen kooperierenden Geschäften geben, heraus. Des Weiteren organisieren die Betreiber auf besonderen Wunsch größere Opfertiere (Ziegen), wobei dieses sich gerade in größeren Städ-

---

<sup>128</sup> Eine vollständige Auflistung dieser Orishas lässt sich im Anhang auf S. 114 finden.

<sup>129</sup> Murphy (49) geht davon aus, dass allein in New York über 100 Botanicas existieren. Brown (1989, 491/492) benennt für Miami und Umgebung über 25 Botanicas, die er durch das bloße Durchforschen von Telefonbüchern lokalisiert hat. Bei der Miteinschließung der Dunkelziffer von nicht offiziellen Botanicas und der Übertragung der Daten auf die Gegenwart, kann ohne weiteres von einer Vervielfachung der Zahlen ausgegangen werden.

<sup>130</sup> Normalerweise arbeiten aufrichtige Santeros kostendeckend, d.h. sie verlangen für Initiationen oder sonstige religiöse Dienstleistungen genau die Summe an Geld, die sie auch für Materialkosten (Kerzen, angefertigte Collares) ausgegeben haben. Jedoch beschädigen reine Profitmacher den Ruf der Santeria (Murphy, 91).

ten aufgrund der Hygienebestimmungen als absolute Herausforderung erweisen kann, die sich die Organisatoren allerdings mehr als angemessen entlohnen lassen.<sup>131</sup> Bis 1993 das oberste US-Gericht die Opferhandlungen<sup>132</sup> im Sinne der freien Religionsausübung genehmigte, galten sämtliche Tieropferungen als illegal und wurden unter Geld- oder Gefängnisstrafe gestellt (Pintado, 164). Die Koordination von offiziellen und privaten Zeremonien sowie Feiern der Santeria Gemeinde wird ebenso bereitwillig von den Besitzern der Botánicas übernommen. Besonders in den Metropolen treffen innerhalb des Mikrokosmos einer Botánica derart viele ethnische, kulturelle und religiöse Gruppierungen aufeinander, dass eine gegenseitige Beeinflussung, die eine zunehmende Verwischung von Übergängen zur Folge hat, *per se* vonstatten geht. Die vereinende Wirkung der Santeria hebt Murphy (53) in diesem Kontext hervor, welcher diese als Schmelztiegel von Afrikanern, Kubanern, Afroamerikanern, Weißen und Puerto Ricanern in den USA bezeichnet. Laut Romberg (73) wenden sich die Botánicas jedoch auch an eine asiatische Klientel und bieten demnach religiöse Utensilien für chinesische, indische und teilweise orientalische Götterwelten an.<sup>133</sup> Aus dieser Vermengung entstehen durch gegenseitiges Ausleihen und der Überarbeitung, Anpassung bzw. Erneuerung von Ritualen völlig neue Glaubensmuster, die sich in vielen Teilen der Welt, besonders in den Metropolen, ähnlicher zu werden scheinen. Romberg (73) verwendet für dieses Phänomen den Begriff *transnationaler Synkretismus*. Eine zunehmende Überschneidung oder gar Mehrfachreligiosität der variierenden afrokaribischen Traditionen ist nur eine daraus resultierende Erscheinung – die sich ähnelnden Formen der Regla de Ocha und Palo Monte werden besonders häufig von ein und derselben Person ausgeübt: „Yet Palo and Ocha form, precisely through contrast, mutually-defining semantic fields and serve complementary ritual purposes. They are very often worked doubly by the same priest.“ (Brown 1989, 300) Obwohl sich die Geheimhaltung bei der Ausübung der Santeria in letzter Zeit zunehmend auflockert, ist es immer noch sehr kompliziert, eine Gesamtzahl von praktizierenden Santeros zu bestimmen. Aufgrund des Fehlens von öffentlichen Institutionen wie Kirchen oder Messen, deren Mitglieder normalerweise registriert sind, ist eine Gesamterfassung nicht möglich.<sup>134</sup> Lediglich die Botánicas, welche über ein entsprechendes Klientel von Santeros verfügen müssen, um sich zu finanzieren, kön-

<sup>131</sup> Neben der außerordentlichen Geschäftstüchtigkeit ist die Multireligiosität ein weiteres Charakteristikum – Fichte (236f) berichtet von einem Botánica Betreiber, der sich selbst als überzeugter Christ, Spiritist und Regla de Congo Anhänger betrachtet. Eventuelle Differenzen zwischen den Konfessionen werden einfach neutralisiert.

<sup>132</sup> Organisationen wie die *ASPCA (American Society for the Prevention of Cruelty to Animals)* kritisieren bis heute entschieden die Ausführung von rituellen Tierschlachtungen und sorgen teilweise durch stark übertriebene oder unwahre Darstellungen für eine negative Medienberichterstattung über die Santeria (Murphy, 54).

<sup>133</sup> Die Botánicas vereinen damit Elemente des Christentums, Judentums, Buddhismus, Islam, Hinduismus, Zoroastrismus, Schintoismus, Rastafarianismus und anderer afrokaribischen Religionen bzw. Kulturen (Murphy, 48).

<sup>134</sup> Grobe Schätzungen nach Lefever (1996, 322) gehen von ca. 300000 Santeros in New York und 70000 in Florida aus. Die Gesamtanzahl in den USA soll sich auf 500000 Santeros belaufen. Schmidt (76) geht hingegen heutzutage von ca. 1 Mio. Santeros allein in New York, New Jersey und Connecticut aus.

nen als Indikator zur Bestimmung der Menge von Santeros genutzt werden. Eine differenzierte Bestimmung bleibt jedoch zwangsläufig offen (Brown 1989, 115).

Die dritte Migrationswelle ab 1980, der so genannte *Maríel Boatlift*, bestand zu großen Teilen aus Angehörigen der kubanischen Unterschicht. Laut Olson/Olson (71) hatte bereits seit 1970 eine Veränderung der Zusammensetzung der kubanischen Emigranten stattgefunden – mehr als 50% aller Auswanderer stammten nun schon aus der Arbeiterklasse. Da die Freedom Flights schrittweise reduziert und 1973 vollständig eingestellt wurden, verlagerten sich kubanische Auswanderer auf das Boot als Transportmittel. Zwischen 1973 und 1979 verließen 26000 Kubaner die Insel mit teilweise selbst gefertigten Booten. Der Höhepunkt wurde allerdings 1980 erreicht, als allein im September bis zu 125000 Emigranten vom Hafen in Mariel in die USA geschifft waren. Zuvor hatte Castro bereits ausgewanderten Exilkubanern erlaubt, ihre Verwandten mit eigenen Booten abzuholen, um sie dann mitzunehmen. Jedoch erfolgte diese großzügige Geste nicht ohne entsprechende Hintergedanken. Als Voraussetzung für die Mitnahme von eigenen Verwandten bzw. Bekannten, verpflichtete Castro jene Exilkubaner zum Abtransport von fremden Personen.<sup>135</sup> Mit dieser geschickten Aktion entledigte er sich unerwünschter Kubaner, wie Prostituierte, Kriminelle oder psychisch kranke Personen, die er auf diesem Wege in die USA abschob. Dementsprechend negativ war das Feedback: die US-Regierung reagierte empört auf diese als politischen Schachzug wahrgenommene Maßnahme. Wesentlich verärgerter war die Bevölkerung Floridas<sup>136</sup>, da die Marielitos, welche sich zu 70% aus ledigen Männern zusammensetzten, sich vor Ort konzentrierten und in hohem Maße das US-Sozialsystem beanspruchten. Doch auch innerhalb der Exilantengemeinde Floridas trafen zwei grundverschiedene Welten aufeinander – die ‚alte‘ Gemeinde, durch weiße Hautfarbe, katholischen Glauben und wohlhabende Einkommensverhältnisse gekennzeichnet, begegnete den ‚neuen‘ Einwanderern, die größtenteils farbige sowie arm waren und synkretische Religionen praktizierten.<sup>137</sup> Zusätzlich unterschieden sich die jeweiligen Ideologien auf drastische Art und Weise, da die Exilkubaner der ersten Welle sich stark am amerikanischen Kapitalismus orientiert hatten. Die Marielitos hingegen hatten mehr als 20 Jahre lang den castristischen Sozialismus durchlebt und völlig divergente Vorstellungen von Staat und Gesellschaft (Garcia, 72).

---

<sup>135</sup> Aufgrund der damit einhergehenden Überladung vieler Boote wurden zahlreiche Fälle von Seenot verursacht. Nur der beherzte Einsatz der US-Küstenwache brachte die Schiffbrüchigen lebendig in die USA (Garcia, 62).

<sup>136</sup> Eine Ausnahme bildete die seit Ende des 19. Jh. bestehende Gemeinde von Afrokubanern in Tampa, welche die Marielitos freundlich aufnahm und zu integrieren versuchte (Olson/Olson, 84).

<sup>137</sup> Im Durchschnitt waren die Marielitos 30 Jahre alt und damit ca. 10 Jahre jünger als die Exilanten der ersten beiden Auswanderungswellen (Garcia, 68).

Das Little Havana<sup>138</sup> Viertel in Miami bestand zu 99% aus weißen Kubanern der oberen Gesellschaftsschichten, die nun von zahlreichen kubanischen Arbeitern, von denen mehr als 40% Afrokubaner waren, kontrastiert wurde. Die weißen katholischen Exilkubaner sahen besonders jene Neuankömmlinge aus kritischem Blickwinkel, welche Anhänger der afrokubanischen Religionen, also hauptsächlich der Santeria waren. Insbesondere die rituellen Praktiken im Sinne von Tieropferungen wurden von katholischen Kubanern und amerikanischen Protestanten mit Fassungslosigkeit verachtet. Mit der Rezeption der religiösen Rituale in der Öffentlichkeit wird sich jedoch im Kapitel 5 genauer auseinandergesetzt. Von der afroamerikanischen Bürgerschaft wurde wie schon während der ersten Einwanderungswellen eine Arbeitsplatzkonkurrenz im Niedriglohnssektor befürchtet, die sich tatsächlich einstellte. Doch waren dafür nicht allein die Marielitos verantwortlich, sondern ein allgemeines Anschwellen der Immigrantengemeinden, unter denen sich auch viele Haitianer befanden, im Süden Floridas. So waren die Marielitos, die wegen ihres Image als Kriminelle feindselig behandelt wurden, einer doppelten Diskriminierung ausgesetzt – von ihren eigenen Landsleuten wurden sie teilweise noch stärker diskreditiert als von amerikanischen Bürgern. Demzufolge waren die Zusammengehörigkeitsbande ihrer eigenen Gemeinde außerordentlich ausgeprägt. Da seitens der US-Regierung nur wenige Förderungs-, Integrations- und Neuverteilungsmaßnahmen durchgeführt wurden, blieben fast 75% aller Marielitos in Südflorida und mussten sich zwangsläufig selbst organisieren. Zwar hatten viele der Mariel Immigranten besonders während der ersten Jahre in den USA Probleme bei der Integration, was zum einen am Fehlen einer Lobby lag, da nur relativ wenige Maßnahmen im Vergleich zu den ersten Migrationswellen angeboten wurden. Indes zeigte sich im Verlauf der folgenden Jahre, dass viele Marielitos sich als arbeitseifrige und anpassungswillige Einwanderer präsentierten (Olson/Olson, 78-91).<sup>139</sup>

Erst gegen Mitte der 1970er Jahre war ein Paradigmenwechsel zu erkennen: jene Exilkubaner, die gelernt hatten, den amerikanischen Kapitalismus zur Anhäufung des eigenen Wohlstandes zu nutzen, begannen binnen kürzester Zeit mit dem politischen System der USA zur Vertretung ihrer eigenen Interessen zu arbeiten. Aus dem ökonomischen und politischen Erfolg resultierten zunehmende Anträge auf Einbürgerung in die USA, welches als ein klares Indiz für den Selbstbildwechsel vom Flüchtling zum Immigranten bzw. permanenten Bürger gedeutet werden kann. Die Kombination von ausdauernder Arbeitsethik und entschiedenem

---

<sup>138</sup> Aus dem Blickwinkel objektiver Personen erschien Little Havana als Reinkarnation des originalen Havannas der 1950er Jahre. Als Reise in die Vergangenheit nahmen die ersten Marielitos in den 1980er Jahren das Aussehen Little Havannas wahr, dessen Baustil stark an frühere Zeiten erinnerte. Die ersten kubanischen Exilanten hatten versucht die Geschichte in Little Havana wieder herzustellen, indem sie u. a. öffentliche Plätze oder Straßen mit den Namen kubanischer Freiheitskämpfer aus dem Unabhängigkeitskrieg versehen hatten (Garcia, 90ff).

<sup>139</sup> Allerdings erwähnt Garcia (71) hier einen nicht zu verschweigenden Kontrast: die Verbrechensrate in Miami stieg 1980 um 66% an, wobei ein Drittel aller des Mordes beschuldigter Personen Mariel Kubaner waren.

Anti-Sozialismus, welche auf breiter Ebene von der amerikanischen Bevölkerung begrüßt wurde, führte zur Erfolgsgeschichte der weißen Kubaner der Ober- und Mittelschicht in Südflorida.<sup>140</sup> Afrokubaner und weiße Kubaner der Arbeiterklasse konnten an diesem Erfolg zunächst nicht teilhaben – im Durchschnitt war ihr Einkommen um 40% geringer als das der oben genannten Gruppe. Dagegen führte die Ankunft der kulturell heterogenen Gruppe der Marielitos in den 1980er Jahren, welche eine abweichende Entwicklung auf Kuba durchlaufen hatten, die sich dementsprechend in Sprache und Kultur widerspiegelte, zu einer Revitalisierung der bestehenden kubanischen Exilgemeinde in Florida durch die Einführung bereits vergessener Bräuche und Traditionen. So wurde erst mit ihnen die Santeria in großem Maße verbreitet, die römisch-katholische Kirche<sup>141</sup> verlor hingegen an Mitgliedern. Neben den Marielitos der Arbeiterklasse, hatten auch viele Musiker, Künstler, Autoren und Intellektuelle Kuba verlassen, die zu einer Renaissance der kubanischen Kunst und Kultur im Exil entscheidend beitrugen. Garcia (3) fasst die positive Bedeutungsverschiebung wie folgt zusammen: „Miami became the center of Cuban creativity in the United States, home to some of Cuba’s most important artists, writers, and intellectuals, and Cuban culture found its most vital expression (outside Cuba) in Miami, where it took new forms.“ Spätestens ab den 1990er Jahren hatte der Begriff *Marielito* seine negativ konnotierte Bedeutung abgelegt. Von der amerikanischen Presse werden sie und besonders deren nachfolgende angepasste Generation zu Recht als *YUCAS (Young Upwardly-mobile Cuban Americans)* bezeichnet. Heute entsprechen die durchschnittlichen Löhne aller Exilkubaner, die sich selbst in Washington, D.C. eine Lobby aufgebaut haben, fast denen des nationalen Durchschnitts der USA (Garcia, 108-118).

Die Bereitstellung von Persönlichkeitsmustern für das soziale Leben galt als Erfolgsgarant der Santeria in den exilkubanischen Gemeinden. Deutliche Ähnlichkeiten von Orishas und Menschen in Form von Gestalt, Geschlecht, Alter, individuelle Charakterzüge, Schwächen, Bedürfnisse, familiäre<sup>142</sup> und sexuelle Beziehungen untereinander führten zu der Annahme zahlreicher Santeros, dass viele traditionelle Orishas tatsächlich einst reale Personen waren. Deren Lebenswege und -umstände, die durch Interpretationen der Appataki<sup>143</sup> rekonstruiert werden konnten, galten als Phänotypen menschlicher Grundpersönlichkeiten, denen in

---

<sup>140</sup> Laut Garcia (2) lag der wirtschaftliche Erfolg der ersten Exilkubaner zum einen an ihren kaufmännischen Fähigkeiten und dem Wertebezugssystem der Mittelschicht. Zum anderen sorgte das *Cuban Refugee Program*, welches mehrere Millionen \$ für Berufstrainings etc. vorsah, für eine Anpassung auf breiter Ebene.

<sup>141</sup> Nachdem die katholische Kirche Ende der 1960er Jahre ihre Hagiografie überarbeitet und einige populäre Heilige wie St. Lazarus oder St. Barbara aus ihrem Kanon entfernt hatte, konvertierten zahlreiche ehemalige Katholiken zur Santeria, um weiter ihre favorisierten Heiligen anbeten zu können (González-Kirby/Sánchez, 46).

<sup>142</sup> Palmié (1991, 292) geht davon aus, dass die familiären Strukturen zwischen den Orishas als eine Neukonstruktion der Santeros im Exil entstanden sind und ihre Wünsche reflektieren. Das Bedürfnis nach einer Familie im realen Leben und die Trennung von kubanischen Verwandten und Freunden sollten so kompensiert werden.

<sup>143</sup> Murphy (133) betrachtet die Mythen der Orishas als zeitlose Geschichten, die Modelle für die Menschen zum Imitieren bereitstellen, um in der realen Welt zurechtzukommen.

ihrer Rolle als Vorbildfunktion nachgeeifert werden sollte. Anders formuliert sind diese Mythen Modelle einer vergangenen Wirklichkeit, die in der gegenwärtigen Realität angewendet werden können. Als Deutungsmuster geben sie Einsicht in Situationen des realen Lebens und tragen so zur Konstruktion von individuellen und sozialen Identitäten bei (Lefever 1996, 326). Somit boten sie Alternativen für einen Lebensstil innerhalb der fremden Umgebung der USA und schufen damit zumindest spirituelle Erleichterung im Sinne einer Instruktion bestimmter Verhaltensweisen oder gar Konfliktvermeidungsstrategien. Laut Reuter (111) wurde überhaupt erst ein Großteil der Exilkubaner in den USA mit der Santeria konfrontiert, als sie die fremde Umwelt als identitätsbedrohend wahrnahmen und Erleichterung in der Religion suchten. Im selben Kontext stellt Brandon (1997, 104) fest, dass im Verhältnis gesehen mehr Menschen Anhänger der Santeria im Exil wurden als in ihrer Heimat auf Kuba. Mit den wachsenden Mitgliederzahlen verlor die Santeria ihren früheren Charakter als rein afrokubanische Religion und avancierte zur kubanischen Nationalreligion im US-Exil, die zusätzlich für andere ethnische Gruppen ein Symbol lateinamerikanischer Identität wurde. Diese Erscheinung und der Einfluss der Populärkultur resultieren in der heutigen Erweiterung des Orisha Konzeptes – so genannte Stars oder VIPs, die eine Vorbildfunktion für einige Santeros einnehmen, können zumeist nach ihrem Ableben den Status als Orishas erhalten und demgemäß wie traditionelle Orishas verehrt und durch Opfergaben zufrieden gestellt werden (Palmié 1991, 271f). Hierbei zeigt sich die Anpassungsfähigkeit der Santeria an veränderte gesellschaftliche Bedingungen und die Offenheit gegenüber kontemporären Einflüssen.<sup>144</sup>

Andererseits führt diese Weiterentwicklung zu einer zunehmenden Abkehr von traditionellen Eckpfeilern der Religion. Frühere rein Naturaspekte verkörpernde Orishas (Neimark, 190f), wie beispielsweise *Oshumare* (Regenbogen), *Oke* (Felsen) oder *Oko* (Ackerbau), verlieren an Bedeutung und werden wohl in nicht allzu ferner Zukunft aus dem Pantheon der US-amerikanischen Santeria verschwunden sein, da ihre ehemalige Funktion in heutiger Zeit nur noch als Relikt vergangener Epochen betrachtet wird. An dieser Stelle tritt eine zunehmende personenzentrierte Verschiebung bzw. Vermenschlichung des amerikanischen Orisha Pantheons zutage, die eine noch persönlichere Identifizierung der Santeros mit ihren Orishas ermöglicht. Dieses Phänomen führt wiederum zu einer noch engeren Bindung zwischen Orishas und Menschen gemäß dem Leitmotiv ‚Wo keine Menschen, da keine Götter‘. Diejenigen Orishas, welche die Natur repräsentieren, werden hingegen in Afrika auch in Zukunft erhalten

---

<sup>144</sup> Auch die historischen Prägungsumgebungen spielen eine entscheidende Rolle: die Santeria entstand im Kontext der katholischen Gesellschaft des kolonialen Kubas, wohingegen Santerismo bzw. Orisha-Vodou im Rahmen der protestantischen und kapitalistischen Demokratie der USA hervorgerufen wurden (Brandon 1997, 161).

bleiben, da beispielsweise der ertragreiche Ackerbau weiterhin ein elementares Grundbedürfnis im alltäglichen Leben afrikanischer Gemeinschaften ist.

Die signifikanteste Bedeutungsverschiebung der Santeria von Kuba in die USA, mit der eine gleichzeitige Ausweitung der Anhängerschaft einherging, lag allerdings in ihrer neuen Hauptfunktion als alternatives Gesundheitssystem und der gezielten psychologischen Betreuung ihrer Anhänger im Exil. Wie zahlreiche andere Einwanderergruppen konservierten auch die Kubaner ihre traditionellen Behandlungsmethoden<sup>145</sup> und öffneten sich nur bedingt den regulären medizinischen Therapien innerhalb der USA. Auf breiter Ebene dominierte die Annahme, dass konventionelle Mediziner im Krankheitsfall nur akute Schmerzen beseitigen – die Ursache des Problems kann allerdings nur durch einen *Curandero* mit einem spirituellen Ansatz gelöst werden.<sup>146</sup> Durch die große Menge an Exilkubanern war ein großer Wissenspool vorhanden, der die Reproduktion traditioneller Volksmedikamente aus Kuba ermöglichte. Die so genannten *Ewe*, welche das Bedürfnis nach präventiver Medikation in den vielfältigsten Belangen der Gesundheit unter den Kubanern erfüllten, wurden vor allem in den *Botanicas* verkauft (Scott, 524-526). Als spiritueller Wirkstoff in den jeweiligen *Ewe*, wie Rizinus, Ambrosia, Rosmarin oder Ficus, gilt das *Ashe*, welches jedoch nur in wild wachsenden Pflanzen<sup>147</sup> freigesetzt wird. Domestizierte Pflanzen könnten demnach keine kurative Wirkung entfalten. Die Verwendung der *Ewe* ist ebenso vielfältig: Waschungen, Salbungen, *Omieros*, Resguardos oder Fumigationen sind nur einige der ausgeübten Rituale mit medizinischem Hintergrund. Ähnliche traditionelle Behandlungsformen wie die Nutzung von Wärme oder ätherischen Ölen zu den verschiedensten Anlässen ergänzen die Heilungspraktiken der *Santeros*.<sup>148</sup> Fichte (180) behauptet allerdings, dass die meistens *Santeros* realistisch bezüglich der Erkennung und Behandlung von Krankheiten sind, d.h. die Kräuterheilkunde wird als komplementäres Additiv zur modernen Medizin praktiziert. Im Falle ernstzunehmender Krankheiten<sup>149</sup>, die professioneller Hilfe bedürfen, würden die meisten *Santeros* ihre Patienten direkt an konventionelle Mediziner verweisen. Da es in den USA nicht alle auf Kuba verbreiteten

---

<sup>145</sup> Deren Einsatzzweck reichte von Atemproblemen, Kopfschmerzen, Fieber, über Entzündungen und Hautkrankheiten bis hin zu Geschlechtskrankheiten, Abtreibungen und sogar Krebs (Brandon 1991, 59).

<sup>146</sup> Der wahre Ursprung einer Krankheit wird entweder durch die direkte Befragung der *Orishas* oder durch die Anwendung von Orakelsystemen herausgefunden (Olmos/Paravisini-Gebert, 97).

<sup>147</sup> Viele *Santeros* versuchen daher die traditionelle afrikanische Yoruba Kultivierung in Miniaturform in ihrem eigenen Vorgarten nachzubauen, um jederzeit auf die Pflanzen zurückgreifen zu können (Brown 1989, 326).

<sup>148</sup> Des Öfteren schildern einige Autoren (Neimark, 198ff) Beispiele für sagenhafte Wunderheilungen von bereits unheilbar kranken Personen. Jedoch können diese mit der intensiven sowie permanenten physischen als auch psychischen Betreuung der Patienten, welche dadurch unter Umständen das körpereigene regenerative Potential vollständig freisetzen können, durch *Santeros* oder gar die gesamte spirituelle Gemeinde erklärt werden.

<sup>149</sup> Wenn lebensbedrohliche Krankheiten weder durch konventionelle Behandlung noch von *Santeria* Priestern geheilt werden können, gilt als letzter Ausweg das so genannte *Efun*. Hierbei handelt es sich um ein buchstäbliches Blutbad – der Erkrankte badet in einer Wanne, die mit dem Blut eines Opfertieres gefüllt ist (Fichte, 187).

Pflanzen gab und die Beschaffung äußerst kompliziert sein konnte, wurde deren Bandbreite erheblich reduziert, um an die neuen Rahmenbedingungen angepasst zu sein (Brandon 1991, 68). Durch die Kreuzung der Praktiken von Puerto Ricanern und Kubanern entstanden analog dazu neue medizinische Synkretismen, die heute in eine medizinische Subkultur der USA münden (Olmos/Paravisini-Gebert, 100).

Der psychologischen Behandlung von Anhängern der Santeria, inzwischen aber auch konfessionslosen Patienten, nehmen sich hingegen gezielt spezialisierte Santeros oder gar Babalaos an. In diesem Kontext erhält die Santeria in den USA eine völlig neue Funktion – als eine Art Psychotherapie umsorgt sie die Bedürfnisse ihrer Anhänger im Exil. Die Behandlungsmethode ist dabei auch in ihrer Form einer professionellen Psychotherapie sehr ähnlich, da der Patient die Möglichkeit bekommt, sich seine Probleme von der Seele zu reden.<sup>150</sup> Durch so gering wie mögliche, aber gezielte Intervention ermöglicht der Behandelnde eine kritische Selbstreflexion seines Patienten nach dem Prinzip der Hilfe zur Selbsthilfe. Palmié (1991, 7) fasst in hervorragender Art und Weise diese Funktion zusammen: „So gesehen werde die Bedeutung der Santeria im Leben der Gläubigen aus ihrer Funktion als alternatives Therapiesystem verständlich. Anders als der amerikanische sozialpsychiatrische Versorgungsapparat vermag sie ihnen kulturgerechte – und damit effektive – Hilfe anzubieten, ohne sie mit dem Etikett psychischer Krankheit zu stigmatisieren.“ Bei den Yoruba und der kubanischen Santeria gab es die angewandte Divinationspraxis in ähnlicher Form, doch hat sich der Ausgang der Orakelsysteme, die Lösungen für eine gegenwärtige Problemlage bereitstellen sollen, deutlich ins Positive verschoben. Wo Yoruba Priester ihren Klienten immer die Wahrheit über den Ausgang der Befragung eines Divinationssystems<sup>151</sup>, egal ob positiv oder negativ, sagen mussten, beschönigen viele Priester in den USA den Ausgang der Befragung, um ihren Patienten Hoffnung zu geben und Erleichterung zu schaffen (Fichte, 219).<sup>152</sup> In heutiger Zeit wenden sich vermehrt konfessionslose Kunden an Babalaos oder Santeros, um deren Beratungsgespräche zu nutzen. Jedoch sind die dabei besprochenen Themen ein klares Spiegelbild der materiellen Gesellschaft – das Streben nach Geld, Wohlstand, Liebe, einen begehrten Partner oder ein ausgeprägtes Kontrollbedürfnis zukünftiger Ereignisse, welche durch den Blick in die Zukunft nach eigenem Ermessen beeinflusst werden sollen (Murphy, 63).

Weitere Veränderungen der exilkubanischen Santeria im Vergleich zu ihrer Urform sind zu großen Teilen dem Kontakt mit dem Spiritismus, nicht nur in New York, sondern in fast allen

---

<sup>150</sup> Ein großer Vorteil gegenüber dem Besuch bei einem Psychologen ist der Fakt, dass der behandelnde Santero dieselbe Sprache spricht, die gleiche Basiskultur teilt und daher Probleme besser nachvollziehen, erklären und damit umgehen kann. Dieses Gefühl von Vertrautheit ist den Patienten am wichtigsten (Brandon 1997, 106).

<sup>151</sup> Eine Übersicht über die verwendeten Orakelsysteme in der Santeria befindet sich im Anhang auf S. 116.

<sup>152</sup> Fichte (219) belegt diese These anhand persönlicher Gespräche mit mehreren Babalaos in Miami.

Teilen der USA zuzuordnen. Besonders die komplexe Geisterwelt des Spiritismus hat zu einer nachhaltigen Erweiterung der Santeria geführt – fremde Tote, also jene Verstorbenen, die nicht der eigenen spirituellen Familie zugeordnet waren, spielten bisher nur eine untergeordnete Rolle in der Religion. In den letzten Jahrzehnten hat sich zwischen ihnen eine qualitative Hierarchie herausgebildet, die allerdings je nach Regla de Ocha Gemeinde mit unterschiedlichen Gewichtungen versehen sein kann. Inzwischen werden Erscheinungen wie so genannte *angel guardian*, *espiritus protectores*, *guias* oder *malos espiritus* in den meisten Santeria Kommunen anerkannt und in die alltäglichen Religionsrituale mit einbezogen.<sup>153</sup> Mit der Bedeutungserweiterung haben die ‚dunklen Schafe‘ unter den Santeros, die *personas brujas* (Hexer), neue Möglichkeiten gewonnen, sich Macht oder zumindest Einfluss über andere Personen zu verschaffen. Angeblich ist Miami ein berühmt-berüchtigter Ort, an dem die durch Gewaltverbrechen zu Tode gekommenen Opfer bzw. deren weiterexistierende Geister durch *Brujos* gefangen und manipuliert werden. Als Antwort auf diese neue potentielle Bedrohung haben spirituelle Hausreinigungen wie die *despojos* oder *sahumerios* an Bedeutung zugenommen und werden auf breiter Ebene praktiziert. Auf der anderen Seite sollen gute Geister und Schutzengel durch entsprechende Opfergaben, etwa frisches Wasser, Kerzen oder Blumen, an das Domizil eines Santeria Anhängers gebunden werden (Palmié 1991, 376-385).

Durch den Kontakt zu Haitianern, welche besonders während der Terrorherrschaft der Duvaliers (alias *Papa Doc* und *Baby Doc*) in den 1970er Jahren nach Südflorida bzw. in die Metropolen des Nordens immigrierten, und Ausübenden der Reglas de Congo hat sich das ursprünglich aus dem Vodou stammende Konzept des *Zombies* auch in der Santeria durchgesetzt. Je nach Definition wird ein willenloser Körper durch einen Schwarzmagier (*Boko*) gefügig gemacht, um auf unbestimmte Zeit in dessen Diensten zu arbeiten.<sup>154</sup> Unter den Anhängern afrokaribischer Religionen wird die Metamorphose zu einem Zombie als die schlimmste vorstellbare Demütigung wahrgenommen (Schmidt, 66). Der willenlose Zustand des Zombies, welcher seine persönliche Freiheit verloren hat und die Arbeitsbefehle seines neuen Herren entgegen nehmen muss, zeigt deutliche Parallelen zum Zustand der Sklaverei, den die schwarze Bevölkerung in der Karibik und den Amerikas über Jahrhunderte hinweg ertragen musste und der bis heute hin schwerwiegende psychologische Nachwirkungen hinterlassen hat. Olmos/Paravisini-Gebert (128) gehen von einer Popularisierung des Zombie Konzeptes als Wandler zwischen der Welt der Lebenden und Toten durch die Populärkultur der USA

---

<sup>153</sup> Die Abwehr von Poltergeistern oder *Incubi*, welche in der traditionellen Yoruba Kosmologie schwerlich vorhanden waren, ist ebenso ein Zeichen für die Erweiterung der Santeria Geisterwelt (González-Wippler, 79).

<sup>154</sup> Hurbon (62/87) berichtet über kuriose Fälle, in denen einige Familien ihre Verstorbenen bewusst vor der Beisetzung vergiftet haben, sodass sie auf keinen Fall mehr von Brujos zu Zombies gemacht werden konnten. Selbst die Rituale des Totenkultes sind zu großen Teilen dafür ausgelegt, den Tod als solchen sicher zu machen.

aus, das jedoch reale historische Wurzeln hat. Demnach wurden in Benin, dem Ursprung des Vodou, und später auf Haiti bestimmte Kriminelle als Strafe für ihre Verbrechen unter Drogen gesetzt, die aufgrund ihrer enormen Wirkungskraft Psychopharmaka ähnliche Mixturen aus natürlichen Giften bzw. Kräutern gewesen sein müssen. Die damit einhergehende Veränderung des Charakters, der Persönlichkeit und der Verlust des eigenen Willens galten als gravierende soziale Sanktion in diesem Kulturkreis. Bei der heutigen Behandlung von stark neurotischen Personen in Nervenheilstätten lassen sich ähnliche Praktiken und die daraus folgenden Effekte feststellen.

Die vierte und bis heutzutage andauernde Migrationswelle von Kuba in die USA wurde unter dem Namen der *Balsero* Flüchtlinge bekannt. Nach Massendemonstrationen verärgerter Kubaner, die von den USA kein Einreisevisum genehmigt bekamen, stellte Castro 1994 die Küstenüberwachung ein und sorgte damit für eine erneute Massenemigration aus Kuba. Allerdings war die Aufnahme dieser Flüchtlinge durch die USA vorerst aus politischer Perspektive unmöglich. Neben den Ressentiments in der eigenen Bevölkerung gegenüber der zunehmend unkontrollierbar erscheinenden Einwanderung hatte der damalige Präsident Clinton einer Aufnahme von haitianischen Flüchtlingen widersprochen und konnte daher auch keine kubanischen Auswanderer auf amerikanischem Boden zulassen. Nach der Einrichtung eines Flüchtlingscamps bzw. Auffanglagers in der US-Militärbasis Guantanamo Bay, das als Zwischenstation für zahlreiche Migranten diente, konnte wenig später ein Kompromiss erzielt werden: die USA verpflichteten sich jährlich einen Umfang von Visa bereitzustellen, welcher die Aufnahme von bis zu 20000 Kubanern zuließ. Andererseits sollten alle durch die US-Küstenwache auf dem Meer ergriffenen illegalen Flüchtlinge sofort zurück nach Kuba abgeschoben werden. Nichtsdestotrotz hatten sich bis 1995 schon ca. 1,2 Millionen Kubaner in den USA, von denen 60% in Florida, 20% in New York und 7% in Kalifornien leben, niedergelassen und bildeten damit eine der größten, wirtschaftlich erfolgreichsten und am stärksten politischen Einfluss ausübenden Migrantengruppen. Aufgrund des Zusammenwirkens dieser Faktoren hatten sich große Teile der kubanischen Gemeinde nicht assimiliert – dafür spricht allein die Tatsache, dass über 90% der Exilkubaner immer noch spanisch sprechen. Die über Jahrzehnte etablierte kulturelle Enklave öffnet sich erst mit den jüngsten in den USA geborenen Generationen, die im Prozess der Hybridisierung weit vorangeschritten sind und sich als *Cuban Americans* sehen. Sie vereinen die Kultur der USA mit ihren kubanischen Wurzeln sowie Traditionen und sehen sich als Menschen mit doppelter Identität, die entweder Englisch als erste Sprache oder das so genannte ‚Spanglisch‘ sprechen. Somit kann die zunehmende Anzahl von Mischehen zwischen Kubanern und Nicht-Kubanern als Hinweis für eine gelun-

gene Integration als auch Anpassung gedeutet werden. Die ehemals starken anti-castristischen Tendenzen der ersten Generationen haben sich mit fortschreitender Zeit als rückläufig erwiesen und spielen besonders unter den jüngsten Generationen nur noch eine untergeordnete bzw. gar keine Rolle mehr (Olson/Olson, 92-112).

Mit dem Transport der Santeria von Kuba in die USA erfuhr die traditionelle Yoruba Religion eine weitere, in den Worten von F. Ortiz ausgedrückte zweite Akkulturation<sup>155</sup>. Die vielfältigen Metamorphosen auf dem Weg von Afrika über die Karibik bis in die USA haben die ohnehin schon flexible Religion in eine adaptionsdynamische Konfession *par excellence* transformiert, deren Entwicklung noch längst nicht abgeschlossen ist und die immer neue Ausläufer bzw. Subarten hervorbringt. Abgesehen von der Synkretismus Debatte ist die Santeria zumindest ein Hybrid der schwarzen und weißen Welt, die es ihren Anhängern in den USA ermöglicht, in diesen zwei grundverschiedenen Sphären zu leben und beiderlei Vorteile zu genießen. Murphy (123) geht in diesem Zusammenhang sogar so weit, die Regla de Ocha der USA als neue sinnvolle Religion zu bezeichnen, die aus zwei Bestandteilen, dem Katholizismus<sup>156</sup> und der Yoruba Religion, geformt wurde. Dafür würde u. a. sprechen, dass ein großer Teil der Santeros bilingual, bikulturell und bireligiös ist und sich demgemäß in spanisch-katholischen und Yoruba-Santeria Kreisen bewegen. Allerdings ist ihre Funktion als identitätsstiftende Gemeinschaft sowie Trost spendendes Refugium ebenso von immenser Bedeutung und repräsentiert damit die erfolgreichen Bestrebungen zur Etablierung einer besseren spirituellen Welt in einer fremdländischen Umgebung: „Santeria is the miracle of spirit brought out of crushing human suffering. Its history shows that a people placed under the most difficult conditions imaginable can fashion a spiritual world of beauty and hope.” (Murphy, 103)

---

<sup>155</sup> Eine Gegenüberstellung der Konzepte *Transkulturation* und *Akkulturation* am Beispiel der Cuban-Americans befindet sich im Anhang auf S. 120.

<sup>156</sup> Auch die katholische Kirche der USA ist sich der sinkenden Anhängerzahlen bewusst und hat daher die Messen und Gebetsformen denen der auf Kuba vorherrschenden Gebräuche angepasst (Garcia, 97). Allein in New York werden derzeit Messen in 21 verschiedenen Sprachen angeboten und den jeweilig unterschiedlichen Traditionen der Migranten, z.B. Mexikaner, Dominikaner, Kubaner oder Puerto Ricaner, angepasst (Schmidt, 37).

## 5. Entwicklungsprozesse und Image der Santeria im 21. Jahrhundert

Historisch gesehen spielte Religion in Nordamerika frühzeitig eine tragende Rolle, denn schon die ersten Puritaner, welche als europäische Glaubensflüchtlinge nach Religionsfreiheit suchten, migrierten auf den nordamerikanischen Kontinent. Doch auch Kolumbus hegte neben der Erkundung von Seefahrtstraßen gezielte Konvertierungsabsichten in den neu entdeckten Ländern (Schmidt, 33).<sup>157</sup> Als traditionelles Beispiel für die religiöse Vielfalt in den USA gilt New York. Bereits als die Engländer 1664 die damals noch als New Amsterdam bezeichnete Stadt von den Holländern übernahmen, befanden sich zahlreiche religiöse Gruppierungen vor Ort. Katholiken, Quäker, Baptisten, Anglikaner und Juden hatten sich in der Stadt niedergelassen und lebten Seite an Seite. Analog zur Zunahme der Bevölkerung in den folgenden Jahrhunderten erweiterte sich auch das Spektrum verschiedener Religionen bzw. Sekten, wie Hugenotten und Lutheraner (Butler/Wacker/Balmer, 71f).

Allerdings gingen in den englischen Kolonien Nordamerikas die ursprünglichen religiösen Traditionen der schwarzen Sklaven im Vergleich zu den restlichen Kolonien in der Karibik nahezu vollständig unter. Einerseits war dafür die Dominanz des Protestantismus verantwortlich, der eine totale Assimilation der Sklaven vorhersah und eventuelle Spielräume, wie beispielsweise in den katholischen spanischen Kolonien, von vornherein konsequent ausschloss. Andererseits wurden die letzten verzweifelten Versuche afrikanischer Sklaven, ihre traditionellen Religionen auszuüben und damit zu bewahren, radikal unterdrückt – eine Ausnahme bildeten lediglich Begräbniszeremonien und Hochzeiten. Zu groß war die Angst unter den Sklavenhaltern vor Rebellionen, die hinter den religiösen Versammlungen der Sklaven vermutet wurden. Als dritter Faktor für den Niedergang der afrikanischen Religionen in Nordamerika kann die stark variierende ethnische Vielfalt der Sklaven betrachtet werden, die aus ihren bestehenden Gruppenverbänden herausgerissen und regional weit verstreut wurden, wodurch eine Reorganisation alter Traditionen durch potentielle religiöse Spezialisten nahezu ausgeschlossen war. Die frühe Zeit der Sklavereiperiode in den USA war durch eine außergewöhnliche Religionslosigkeit der Sklaven charakterisiert, da viele Sklavenhalter ihren Leibeigenen auch den Zugang zum Protestantismus verwährten. Ein möglicherweise zu hoher Bildungsstand der Sklaven und die Befürchtung, das Recht der Sklavenhaltung, welche den christlichen Glaubensgrundsätzen widersprach, gänzlich zu verlieren, waren dabei die Hauptgründe (Butler/Wacker/Balmer, 101f). Erst nach dem Unabhängigkeitskrieg Ende des 18. Jh.

---

<sup>157</sup> Der Katholizismus ist aufgrund der frühen spanischen Siedlungen rein zeitlich betrachtet die ältere christliche Konfessionsvariante auf dem nordamerikanischen Kontinent (Schmidt, 36).

wurde es den Sklaven vorwiegend in den Baptisten- und Methodistengemeinden erlaubt, zusammen mit ihren Herren an Gottesdiensten teilzunehmen. Damit war die Grundlage für die allerdings erst später stattfindende Separation der afrikanisch-christlichen Kirchen gegeben, die durch ambitionierte schwarze Priester und ihrer eigenen Interpretation des Christentums vorangetrieben wurden (Butler/Wacker/Balmer, 224-226).

Aus globaler Perspektive gelten die USA nicht nur als Schmelztiegel der Nationen, sondern gleichzeitig als sicherer Hafen für die vielseitigsten Religionen, Kirchen und Sekten<sup>158</sup>, welche ausnahmslos das Recht haben, sich auf das *First Amendment* der US-Verfassung zu berufen, das die freie Ausübung der Religion garantiert. Damit sind alle Konfessionen *de jure* gleichberechtigt, ohne dass eine Glaubensrichtung bevorzugt wird. Obwohl die Anwendung des 1. Zusatzartikels bis Mitte des 20. Jh. aufgrund der dominierenden Moralvorstellungen der *White Anglo-Saxon Protestant* Gesellschaft eher dürftig umgesetzt wurde, ist in der zweiten Hälfte des 20. Jh. eine Öffnung der Gesellschaft durch neue Einwanderungen<sup>159</sup> bzw. eine Abnahme des Einflusses des Christentums zu verzeichnen (Zoller, 572f). Zwar ist der christliche Glaube immer noch tief in der amerikanischen Gesellschaft verwurzelt – dafür sprechen allein die Formeln *In God We Trust* (auf der US-Währung) und *God Bless America* (am Ende von Ansprachen) – doch hat eine Umfrage von 2003 (Wuthnow, 75) ergeben, dass 86% der Amerikaner glauben, religiöse Vielfalt wäre gut für ihre Nation. Daraus hat sich ein vollständig neuer Ansatz herausgebildet, den Wuthnow (107) als spirituelles Shopping bezeichnet. Einerseits reflektiert diese Perspektive, dass Religion in den USA von der Konsumkultur, welcher nahezu alle Amerikaner seit ihrer Kindheit ausgesetzt sind, gestaltet bzw. maßgeblich beeinflusst wird. Auf der anderen Seite konnotiert das spirituelle Shopping, eine Religionsauswahl treffen zu können und damit die Freiheit zu besitzen, etwas nach eigenem persönlichem Geschmack oder Bedürfnis auszuwählen. US-Bürger haben dabei die Möglichkeit, vielfältige neue religiöse Systeme auszuprobieren, zu überprüfen und festzustellen, ob diese in Betracht kommen oder nicht. Jedoch konvertiert nur ein sehr geringer Prozentsatz der Amerikaner nach dem Selektionsprozess vollständig zu einer neuen Religion. Vielmehr werden nur einzelne Aspekte eines Glaubenssystems, wie z.B. Zen Meditation (Buddhismus) oder Yoga (Hinduismus), übernommen und in den eigenen Lebensstil integriert. Dies hat den Vorteil, dass jede Person eine Mischreligion konstruieren kann, die den

---

<sup>158</sup> Allein im 20. Jh. ist in den USA das Auftreten von ca. 836 neuen Religionen bzw. Sekten festgestellt worden, wobei selbst innerhalb des christlichen Glaubens zahlreiche Variationen bzw. Subgruppen entstanden sind. So ist beispielsweise die Baptistische Kirche in über 60 verschiedene und die Methodistische Kirche in mehr als 30 unterschiedliche Glaubensgemeinschaften aufgeteilt (Melton, 97/105).

<sup>159</sup> Bereits in den 1880er Jahren wurde die protestantische Hegemonie durch jüdische und katholische Einwanderungen unterminiert und so die Option des Protestantismus als Staatsreligion der USA aufgegeben (Hefner, 88).

jeweiligen persönlichen Bedürfnissen sowie Wünschen angepasst ist und damit die Ausdrucksmöglichkeit für einen individuellen Lebensstil schafft (Wuthnow, 112). Dieses Phänomen charakterisiert Wuthnow (xii) wie folgt: „It has become popular among social observers to argue that American religion is so thoroughly composed of private beliefs and idiosyncratic practices that belief and practice ultimately do not matter. People pick and chose in whatever way helps them to get ahead (or, at least, to get along).“<sup>160</sup> Allerdings führt eine zunehmende religiöse Diversifizierung automatisch zu einem erhöhten Konfliktpotential beim Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft (Graf, 9).

Bei der Betrachtung der Bedürfnispyramide nach Maslow (Zimbardo, 415) stehen die menschlichen Ambitionen nach Selbsterfüllung und Transzendenz an oberster Stelle der Hierarchie. Demnach entspricht die Gestaltung einer individualisierten Religion, um Transzendenz zu erfahren und sich gleichzeitig selbst zu verwirklichen, der Erfüllung des höchsten menschlichen Bedürfnisses und nimmt damit besonders in hoch entwickelten bzw. wohlhabenden Industrienationen eine tragende Rolle ein. Andererseits ergeben sich aus dem spirituellen Shopping zukünftige Fragen über Religionen an sich. Ob immer stärker synkretisierte Formen daraus entstehen werden oder die Religion ihren Status als Religion verliert, was in einer vollständigen Säkularisierung der Gesellschaft resultieren würde, sind Fragestellungen, die sich wohl erst in Zukunft beantworten lassen werden.

Im Zusammenhang mit seinen Studien und Umfragen<sup>161</sup> fand Wuthnow weitere interessante Aspekte über die Rolle der religiösen Vielfalt in den USA heraus. Grundlegend hat er dabei die befragten Gruppen in spirituelle Shopper, christliche Inklusivisten, welche den Heils- bzw. Erlösungsgedanken anderen Religionen zugestehen und christliche Exklusivisten, die abweichenden Glaubensrichtungen keine religiöse Erfüllung einräumen und ihre eigene Religion als die einzig wahre sehen, eingeteilt. Dabei hat sich herausgestellt, dass die Integration von Muslimen und Hindus – ihre Religionen und Lebensstile weichen stark von der dominanten westlichen Kultur ab – schwieriger zu realisieren ist, als z.B. bei karibischen Einwanderern<sup>162</sup>, da diese grundchristliche Anschauungen teilen und durch die europäische Kolonialperiode maßgeblich beeinflusst worden sind (Wuthnow, 65). Auch haben die Terroranschläge vom 11. September 2001 nicht gerade förderlich für ein gemeinsames Nebeneinander von Muslimen und Christen in den USA gewirkt, sondern eher eine von Skepsis geprägte Distanz

---

<sup>160</sup> Das amerikanische Gesellschaftsbild, mit dem eine Zunahme von individuellen Aktivitäten außerhalb einer Gruppe einhergeht, sorgt dafür, dass Religion im privaten Bereich immer wichtiger wird (Roof, 156).

<sup>161</sup> Die wichtigsten Fragestellungen und deren Auswertung befinden sich im Anhang auf S. 117-119.

<sup>162</sup> Noch vor wenigen Dekaden in der Forschung als primitiv und abergläubisch diskreditiert, wird afrokaribischen Glaubensrichtungen wie Vodou, Rastafarianismus oder Candomble heutzutage der Status als Religion zugestanden (Beyer, 277f).

geschaffen, die bis zum heutigen Tage spürbar ist. Hinzu kommen die Einstellung von überwiegend christlichen Exklusivisten, welche immer noch fest davon überzeugt sind, dass es spirituelle Erlösung im Sinne des Himmels nur für Christen gibt, und die daraus resultierenden Missionierungsabsichten von Andersgläubigen. Einer der bedeutendsten Faktoren für religiöse Offenheit bleibt nach wie vor die Lage des Wohnortes – die ethnischen bzw. rassischen Zusammensetzungen in ländlichen Regionen und Großstädten, aber auch schon in Vororten differieren deutlich voneinander (Wuthnow, 159/209). Zwar hat die Anzahl von religiösen Mischehen (besonders christlich-jüdisch) in den letzten Jahren deutlich zugenommen, doch scheint sich die traditionell starke Verankerung des Christentums in der amerikanischen Kultur, vor allem in der weißen Mittelschicht, nicht aufzulösen (Wuthnow, 283).

Mit dem Voranschreiten der Globalisierung hat sich die Bedeutung von Religion<sup>163</sup> als identitätsstiftende Institution besonders innerhalb von Migrantengemeinden der USA unverkennbar erweitert. In Bezug auf Organisationsstruktur und Rituale nehmen die neuen Immigrantenreligionen eine vermehrt kongregationale bzw. gemeindeartige Form an, um damit ihren Mitgliedern als Überlebenshilfe und ethnische Identitätsstiftung in fremden, oder gar als feindlich wahrgenommenen Umgebungen zu dienen. Die Ausbildung von pluralen Identitäten unter Migranten in der heutigen dynamischen Welt kann als Tatsache betrachtet werden – diese sind in der Lage eine neue Identität in ihrer neuen Heimat aufzubauen und dabei gleichzeitig mit Hilfe von modernen Kommunikationsmöglichkeiten an ihrer ursprünglichen Identität festzuhalten als auch diese in Teilen zu bewahren (Kalsky, 226). Hingegen sieht Herzog (29) jene Identitäten nicht als plural, sondern eher als fragmentiert, die in „diversifizierten plurikulturellen Gesellschaften“ aufgehen. Migration führt demnach zu einem Transnationalismus, der mit der Kreuzung von Kulturen, Sprachen und Identitäten einhergeht, wobei das nationalstaatliche Territorium nicht mehr als Organisationsstruktur betrachtet werden kann. Aufgrund des Außenseiterstatus von Migrantenreligionen bestehen klare Tendenzen, gezielt andere Ethnien in die eigene Gemeinde jenseits von traditionellen, ethnischen und religiösen Restriktionen zu integrieren. Yang/Ebaugh (269) stellen den Vorteil dieser Offenheit heraus, welche nicht zum Untergang jener Religionen führt, sondern vielmehr zu Veränderungen, die revitalisierend wirken. Innerhalb der pluralistischen Gesellschaft der USA haben Immigrantreligionen daher die einzigartige Chance zu florieren – durch die Niederlassung transplanzieren die Immigranten ihre traditionellen religiösen Institutionen in die USA und passen diese

---

<sup>163</sup> Ellison/Gay (124) betonen den Einfluss von Religion auf das Wohlbefinden einer Person. So könnte z.B. permanentes individualisiertes Beten Religionsanhänger davon überzeugen, dass sie einzigartig sind und damit entscheidend deren Selbstbewusstsein fördern. Dem gegenüber steht die ‚Religion ist Opium für das Volk‘ These von Karl Marx. Demnach verursacht Religion die Betonung eines spirituellen Jenseits, was zu einer passiven Haltung gegenüber existierenden sozialen, ökonomischen und politischen Realitäten führt (Lefever 1996, 318).

dabei den vorherrschenden sozialen Rahmenbedingungen an. Daraus resultieren zwei verschiedene Phänomene: einerseits geht von der Angleichung an dominierende Bedingungen eine prinzipielle Amerikanisierung der Immigrantreligionen aus. Religion kann dabei nur schwerlich als isolierter oder gar separater gesellschaftlicher Faktor betrachtet werden, sondern ist immer Bestandteil einer gesamt-kulturellen Ebene, woraus eine vernetzte Interaktion zwischen sozialen und religiösen Elementen resultiert. Diese Beeinflussung lässt sich z.B. an der Struktur der meisten Religionsausübungsorte erkennen, die in ihrer Form deutlich dem amerikanisch-protestantischen Vorbild ähneln. Dabei entstehen lokale Gemeinden, deren Mitgliedschaft, Beteiligung und die Ausführung von unbezahlten Posten auf freiwilliger Basis beruht. Die Serviceangebote expandieren im selben Maße, wobei die Religion ihre Mitglieder nicht nur der Rituale wegen versammelt, sondern gleichzeitig ein soziales Netz in Form von Erholungs- und Freizeitzentren oder gesellschaftliche Freiräume, wie Barbecues oder Basketballspiele, bereitstellt, um die eigene religiöse Gruppe gesellschaftlich zu stärken. Ellison/Gay (125) sehen dies als soziale Kohäsion, d.h. die Religionsgemeinschaft schafft die Bedingungen für den sozialen Verkehr ihrer Mitglieder untereinander, und gehen so weit, der religiösen Partizipation eine Bedeutung als ehrenamtliche Tätigkeit zuzuschreiben. Des Weiteren werden die eigentlichen religiösen Rituale in Punkto Zeit, Ort und Prozedur an das Leben in der amerikanischen Gesellschaft und die multikulturellen Mitglieder<sup>164</sup> angepasst, was sich u. a. in der Veränderung der Gebetsprache ins Englische widerspiegelt. Andererseits haben Immigrantreligionen im Durchschnitt gesehen nicht zu dem erwarteten Rückgang des Christentums in den USA geführt, da die Haupteinwanderergruppen, wie Hispanics oder Filipinos zumeist aus christlichen, wenn auch katholischen Traditionen stammen. Somit findet derzeit vielmehr eine Diversifizierung des amerikanischen Christentums statt, welche durch die Reduktion rein europäischer Glaubenselemente charakterisiert ist (Yang/Ebaugh, 270-278).

Die von Yang/Ebaugh (271) festgestellte Amerikanisierung von Immigrantreligionen lässt sich ebenso deutlich an der derzeitigen Entwicklung der Santeria nachweisen. Zunächst ist die Anzahl weißer Santeros sichtbar angestiegen, was das ehemalige Image der Santeria als traditionell afrokubanische Religion aufzulösen beginnt. Viel signifikanter ist allerdings das Phänomen, dass die Santeria sich von der ursprünglichen mythischen Struktur entfernt und sich zu einem Glaubenssystem weiterentwickelt, welches auf psychologischem Wissen und ethischen Prinzipien des Christentums beruht. So wurde beispielsweise die Initiationsperiode deutlich verkürzt und auf die Bedingungen des amerikanischen Lebens Rücksicht

---

<sup>164</sup> Besonders in den Metropolen, die als Schmelztiegel von Ideen und Kulturen gelten, vereinigen sich teilweise die unterschiedlichsten Migrantengruppen in ein und derselben Glaubensgemeinschaft (Yang/Ebaugh, 273).

genommen.<sup>165</sup> Im Gegensatz zu Kuba, wo nur auserwählte Santeria Anhänger vollständig in die Mysterien eingeweiht wurden, gelten alle Santeros in den USA als vollständig initiiert. Aufgrund der Unbeschaffbarkeit der rituellen Bata Trommeln bzw. der monierten Lärmbelästigung von Anwohnern, ist die Bedeutung des religiösen Trommelns drastisch zurückgegangen. Das Fehlen von religiösen Utensilien, die von Kuba aus nicht mit in die USA genommen werden konnten, sorgte ebenso für Improvisationen. So nehmen moderne Tonträger die Rolle der Bata Trommeln bei religiösen Zeremonien ein<sup>166</sup> und alternative Opfertiere werden gezüchtet bzw. durch komplett neue Arten ersetzt (Lefever 1996, 323). Diesen Reduktionsprozess bezeichnet Fichte (376f) als Reformbewegung zur Vermenschlichung von grausamen oder gar archaisch anmutenden Zeremonien der afrikanischen Ursprungsreligion. Die als primitiv und wild stigmatisierte Yoruba Religion in Form der Santeria hat sich im amerikanischen Exil gewandelt – sie ist ‚zivilisiert‘ geworden und hat an Qualität hinzugewonnen. Im gleichen Atemzug ist die Maskierung hinter den katholischen Heiligen überflüssig geworden, die durch eine Re-Fokussierung auf die afrikanischen Orishas ersetzt wurde (Reuter, 116). In Anbetracht der zahlreichen Probleme der Santeria mit Tierschutzvereinen, der Unterdrückung durch Polizei und Gesetz sowie öffentliche Diskriminierung, ist dieser Reformprozess nur als logische Konsequenz aufzufassen. Das Streben der Santeria, genauer gesagt einem Zweig – die *Church of Lukumi Babalu Aye* – nach einer Kirchengenehmigung nach US-amerikanischen Recht wurde dann auch 1993 durch den obersten Gerichtshof der USA gewährt. Damit kann die vollständige Assimilation bzw. Amerikanisierung der Lukumi Babalu Aye an die vorgegebenen Rahmenbedingungen<sup>167</sup> der US-Gesellschaft als abgeschlossen betrachtet werden. Zu großen Teilen war dafür das permanente persönliche Engagement Ernesto Pichardos verantwortlich. Jedoch ist die von ihm nun nach amerikanischem Vorbild institutionalisierte Church of Lukumi Babalu Aye Thema zahlreicher Kritiken geworden. Viele Santeros beklagen den Authentizitätsverlust der Religion und die Einschränkungen der flexiblen Ausübungsart (Lefever 1996, 324).

Die expandierende Säkularisierung der westlichen Welt, u. a. durch Fortschritt und Forschung verursacht, spiegelt sich in einer veränderten Ansicht zur Religion bzw. in einem neuen religiösen Denken seit spätestens der zweiten Hälfte des 20. Jh. wider. Eine als rück-

---

<sup>165</sup> Eine wochenlange Initiationszeremonie, verbunden mit Isolation, Scheren der Haare und Einschnitten in die Kopfhaut, wäre für im Arbeitsverhältnis stehenden Santeros nicht realisierbar (Fichte, 377).

<sup>166</sup> Laut Fichte (378) gilt es als erwiesen, dass durch den Einsatz von Trommeln die Hormonausschüttung im Körper stimuliert und der Herzschlag sowie Verhalten bzw. Bewusstsein verändert werden können. Um den Verlust dieser Stimulationsmöglichkeit zu kompensieren, wird auf psychoaktive Substanzen zurückgegriffen.

<sup>167</sup> Dazu zählt auch die Verschriftlichung der oralen Traditionen der Santeria, womit der von einigen Gruppen geforderten Notwendigkeit zur Erschaffung eines religiösen Kanons nachgekommen wird. Dem steht jedoch die permanente traditionelle Integration fremder Elemente entgegen (Olmos/Paravisini-Gebert, 75f).

schrittlich empfundene polarisierende Theologie, die eine grundsätzliche Offenheit gegenüber der Wissenschaft verneinte, wurde mit den pluralistischen und pragmatischen Gesellschaftsrahmenbedingungen verworfen. Genau deshalb scheinen neuartige religiöse Erfahrungen als attraktives Konzept zu einer sich zunehmend säkularisierenden Weltsicht zu etablieren. Demgemäß hat sich das Spektrum von persönlichen Transzendenzerfahrungen diversifiziert: Yoga, Zen Buddhismus, New Age<sup>168</sup> oder LSD Trips sind nur einige der Möglichkeiten, um spirituelle Ebenen bzw. erweiterte Bewusstseinszustände zu erfahren.<sup>169</sup> Hierbei wird die offensichtliche Wahrnehmungsverschiebung<sup>170</sup> von Religion deutlich, die sich von purem Glauben und Doktrinen löst und auf direkte persönliche Erfahrungen abzielt (Stone, 123-125).

In diesem Kontext ist auch der Erfolg in Form der zunehmenden Anhängerschaft der Santeria zu sehen, welche ihren Mitgliedern durch das ‚Arbeiten‘ mit den Orishas eine unmittelbare individuelle Religionserfahrungen ermöglicht. Die mystische Kraft des Ashe, die besonders stark bei Tieropferungen freigesetzt werden soll, beschreibt Neimark (52f) als emotional kraftvolles und pures Empfinden, das alle Anwesenden während einer solchen Zeremonie teilen. Er geht sogar soweit (208), die Opferungspraxis<sup>171</sup> mit einem Orgasmus zu vergleichen: auf rein emotionaler Ebene erfährt der Teilnehmer einen Kontrollverlust, ist danach energetisiert, jedoch gleichzeitig entspannt und friedvoll. Selbstverständlich erscheint es aus der Perspektive eines Atheisten kompliziert, einen solchen Vergleich nachzuvollziehen. Allerdings werden der Unterschied dieser Religionspraktiken im Vergleich zum klassischen protestantischen Gottesdienst und die individualisierte Erfahrung innerhalb der kollektiven Santeria Zeremonien erkennbar. Atwood Manson (114) erhebt den Akt der Opferung, egal ob bloße Opfertgabe oder rituelle Schlachtung, sogar zu einer moralischen Aktion, die ein Gleichgewicht zwischen Ausführendem und seiner Umwelt schafft und eine innere persönliche Regeneration hervorruft. Dabei wurde noch zu Anfang des 20. Jh. die damals vorrangig von Afrokubanern ausgeübte Santeria regelmäßig von der weißen kubanischen Oberschicht dämonisiert, die den Santeros die Opferung weißer Kinder unterstellte (Guerra, 17). Obwohl mit der Aufhebung des Opferungsverbotes der oberste Gerichtshof 1993 signalisiert hatte, dass eine solche Einschränkung nicht im Interesse der USA liege, ist die Medienberichterstat-

---

<sup>168</sup> Das in den 1970er Jahren vermehrte Interesse an Esoterischem spiegelte sich in den zunehmenden Anhängerszahlen der Santeria oder dem Mystizismus des Judentums – der Kaballa – wider (González-Wippler, 122).

<sup>169</sup> Auch in diesem Bereich zeigen sich synkretische Vermischungserscheinungen wie christliche Yoga Gemeinden oder Zen Katholiken (Stone, 129).

<sup>170</sup> An dieser Stelle muss der Ansatz Wuthnows (128) berücksichtigt werden, welcher die aktuellen Tendenzen eher als Spiritualität, wie z.B. die individuelle Beziehung einer Person zu einem Heiligen bzw. Orisha in der Santeria, charakterisiert anstatt als Religion, die unweigerlich mit Doktrinen und Institutionen assoziiert wird.

<sup>171</sup> In afrikanischen und afrokaribischen Religionen wird der Tod als Bestandteil des Lebens betrachtet. Die Opferung von Tieren erfolgt schnell, so schmerzlos wie möglich und wird von Gebeten begleitet (Neimark, 52). Dem widerspricht allerdings eine archaisch anmutende Opferung, die Fichte (190) schildert. Dabei wurde einer Schildkröte der Kopf mit der Hand herausgezogen, um diesen dann mit einem Stein zu zertrümmern.

tung gerade in Bezug auf Opferungszeremonien unbalanciert und oft nur oberflächlich. Brown (1989, 363) erwähnt ein Beispiel, bei dem zwei Priester, die geopfert hatten, zuerst durch die Polizei verhaftet wurden, um im Anschluss öffentlich stigmatisiert zu werden. Tiereschützer hatten die Zeremonie sofort und ohne Zweifel für eine ‚schwarze‘ Vodou Opferung gehalten – dementsprechend negativ muss das in die Populärkultur eingezogene Image der Vodou Religion in der Öffentlichkeit sein. Natürlich gibt es Ausnahmen unter den Santeros, die Tieropferungen nicht fachgerecht durchführen, was aber zu großen Teilen auf den Kommerzialisierungsprozess innerhalb der Religion zurückzuführen ist. Normalerweise finden Tieropferungen niemals sinnlos oder grausam statt, selbst das Fleisch des Tieres wird zumeist von den Teilnehmern der Zeremonie zuerst gewürdigt und danach komplett verspeist. Das Opfer symbolisiert dabei die Abhängigkeit der Menschen von ihrer äußeren Umgebung bzw. Umwelt. Als Hauptursache für die reservierte Perzeption von Opferungen in der Öffentlichkeit sieht Neimark (50) die westliche Kultur<sup>172</sup> selbst. Diese hat im Laufe der christlichen Prägung über Jahrhunderte hinweg den Tod zum Erzfeind verklärt und versucht nun mit allen Mitteln ihn zu verschleiern sowie sich von ihm fernzuhalten. Jenes Phänomen äußert sich u. a. in Beisetzungspraktiken, bei denen Tote in einem offenen Sarg aufgebahrt und in bester Garderobe eingekleidet sind. Aber auch beim Einkaufen im Supermarkt, wo z.B. Teile eines geschlachteten Tieres in Form eines Steaks durch geschickte Präsentation und Verpackung – ein separates Stück Papier auf dem Boden absorbiert den letzten Rest von Blut und macht ihn damit unsichtbar – nicht mehr daran erinnern, dass es sich hierbei einmal um ein lebendiges Wesen gehandelt hat, zeigt sich die Verschleierungstaktik (Murphy, 44). Überdies werden pro Tag horrenden Mengen von Tieren, die teils unter qualvollen Bedingungen gehalten werden, für die Ernährung der Menschheit geschlachtet und verspeist. Dabei ist es offensichtlich, dass die rituellen Opferungen der Santeria, wenn sie regelgerecht ablaufen, nicht als Untaten dämonisiert werden können.

Als Erklärung für den Wunsch nach emotionalen Erfahrungen bei der Religionsausübung besonders unter Europäern und Nordamerikanern sieht Neimark (52/209) das im Laufe der Jahrhunderte etablierte Leben in einer zunehmend emotionsgemäßigten westlichen Zivilisation<sup>173</sup>. Nahezu niemand zeigt in der Öffentlichkeit expressive positive oder negative Gefühle, da die Konventionen der Gesellschaft Contenance in vielen Situationen diktieren, welche auf breiter Ebene adaptiert und akzeptiert sind. Einerseits kann diese emotionale Restriktion

---

<sup>172</sup> Laut Neimark (55) waren Blutopfer in der Geschichte der Menschheit Bestandteil jeder Religion – selbst im Christentum, wobei Neimark mit der Kreuzigung von Jesus Christus argumentiert.

<sup>173</sup> Stone (133) behauptet, dass die sozialen Zwänge der modernen industriellen Gesellschaft und die einhergehende Säkularisierung zu einer moralischen und ethischen Krise geführt und das gemeinschaftliche sowie familiäre Leben unterminiert haben.

durch einfache Unterdrückung von Gefühlen vor intensivem Schmerz schützen. Auf der anderen Seite besteht jedoch analog dazu die Gefahr, dass keine nachhaltige positive emotionale Freude mehr empfunden werden kann. Neimark (212) fordert die Einbeziehung von transzendenten Erfahrungen in das alltägliche Leben und eigene Wertesystem, um den Wert der Transzendenz selbst zu erhalten. Die Santeria bietet in diesem Fall günstigere Voraussetzungen – die fehlende Notwendigkeit von festen Institutionen wie Gebetshäusern oder Kirchen ermöglicht eine flexible Religionsausübung sondergleichen.

Als ein weiteres Beispiel der Erfahrung von Transzendenz kann die u. a. durch Gruppenrituale herbeigerufene Trance<sup>174</sup> betrachtet werden, doch gibt es dabei verschiedene Ansätze. Murphy (99) beschreibt das Herabsteigen der Orishas auf die Teilnehmer folgendermaßen: „The people have brought the *orishas* out of themselves, and now, as one, they are celebrating their link with paradise.“ Sein Ansatz repräsentiert die Herauskehrung der tiefsten inneren Bedürfnisse der Personen in Trance und suggeriert damit das Erreichen einer höheren spirituellen Stufe, die er als Verbindung zum Paradies charakterisiert. Des Weiteren beschreibt Murphy (131) einen virtuellen Zeitsprung der sich in Trance befindenden Personen in die mythische Anfangszeit der Yoruba Religion. Dabei würden die Santeros in das Zeitalter des altertümlichen Ile-Ife zurückversetzt und als Zeitgenossen der alten Könige bzw. Orishas deren spirituelle Gesellschaft als höheren Bewusstseinszustand erfahren. Reuter (44/88) bezeichnet die Trance zwar als Identitätswandel eines Besessenen, betrachtet sie aber nicht als individuelle rituelle Besessenheit, sondern vielmehr als gemeinschaftliche Reproduktion, bei der eine theatralische Darbietung über das Leben der Orishas inszeniert wird. Durch Konditionierung der Initiierten während ihrer Ausbildungsphase wurden diese auf bestimmte Lieder oder Rhythmen trainiert, um dann eine Verhaltensveränderung aufzuzeigen. Ob oder inwiefern Santeros bei einer mit Trancezuständen verbundenen Zeremonie tatsächlich Transzendenz erfahren, ist allerdings nicht der zentrale Betrachtungspunkt. Viel bedeutender hingegen ist, dass die Anhänger der Santeria selbst das Gefühl haben, einen erweiterten Bewusstseinszustand erreicht zu haben. Ellison/Gay (128) und Atwood Manson (115) stellen dabei einen weiteren Nutzen fest: ekstatische Ausübungsformen religiöser Praktiken können eine innere Katharsisfunktion bei den Teilnehmern hervorrufen. Die seelische Reinigung eines Menschen durch das Ausleben von Konflikten durch affektive Reizüberflutung, also die Entfesselung unterdrückter Emotionen, ist selbst unter Psychologen generell anerkannt und gilt als Bestandteil der psychoanalytischen Therapie (Zimbardo, 426/431).

---

<sup>174</sup> In vielen afrokaribischen Religionen (Rastafarianismus, Obeah, Vodou) wird die Trance durch den Konsum von Marihuana, Alkohol oder sonstigen psychoaktiven Präparaten erreicht (Olmos/Paravisini-Gebert, 148).

Bei der Gegenüberstellung von Santeria und anderen afrokaribischen Religionen bzw. den großen traditionellen Hauptreligionen stellen sich zahlreiche Vorteile heraus.<sup>175</sup> Neben der bereits diskutierten psychologischen Betreuungsfunktion ihrer Anhänger kann die Praktizierung der Santeria innerhalb einer eingeweihten Gemeinschaft als Faktor für Respekt dienen. Einerseits gelten langjährig praktizierende Santeros bzw. Babalaos, die während ihrer ‚Amtszeit‘ viele Initiationen durchgeführt haben und ihre spirituelle Familie ordnungsgemäß betreuen, als äußerst respektable Persönlichkeiten. Auf der anderen Seite werden die Brujos unter den Santeros zwar von großen Teilen der spirituellen Gemeinde eher ablehnend betrachtet.<sup>176</sup> Doch durch die ihnen nachgesagten Zaubersprüche und die Macht, Schaden auf andere Personen auszuüben, werden sie gefürchtet oder zumindest respektiert (Greenbaum, 209f).

Die Riten des Christentums hingegen haben im Vergleich zur Santeria im Laufe der Entwicklung an Attraktivität verloren. So ist das Taufritual, welches ursprünglich eine komplexe Waschungs- bzw. Salbungszeremonie war, deutlich reduziert worden – der Kopf wird nur noch allegorisch mit wenigen Tropfen des Taufwassers benetzt – und hat daher seinen symbolischen Erfahrungswert verloren. Auch das Alter bei der Taufe spielt eine tragende Rolle, da die meisten Christen als Säuglinge konsekriert werden und später als Erwachsene keine Erinnerung an dieses eigentlich bedeutsame Ritual im Leben eines Christen haben (Meßner, 63f/114). Die christliche Kirche bietet ihren Mitgliedern zwar eine psychologische Betreuungsfunktion in Form von Buße, Ablass oder Beichte (Meßner, 145), doch sind diese Methoden weniger pragmatisch als ein Gespräch mit einem Santero, der durch den Einsatz von Orakelsystemen seinem Klienten ein Gefühl der Kontrollierbarkeit der Ereignisse vermittelt.

Ein ähnliches Beispiel der Transplantation karibischer Heilungssysteme in die USA ist das besonders in den amerikanischen Südstaaten (South Carolina) verbreitete *Root Work* bzw. *Hoodoo*<sup>177</sup> (Olmos/Paravisini-Gebert, 96). Als eine Mischung von afrikanischen, indigenen und europäisch-protestantischen Einflüssen handelt es sich dabei allerdings nicht um eine Religion bzw. Sekte, sondern ein reines Konstrukt magischer Praktiken, das den Einsatz von Amuletten und diversen Zaubersprüchen zur Verbesserung des alltäglichen Lebens vorsieht. Dementsprechend begrenzt ist auch sein Wirkungsbereich, der zwar schnelle Hilfe bei physischen und psychologischen Problemen gewähren kann, aber keine sozial-integrativen Wir-

---

<sup>175</sup> Die Suprematie der Santeria unter den afrokaribischen Religionen lässt sich anhand der Orishas nachweisen, die vom Vodou und dem Spiritismus entlehnt worden sind. Hingegen sind Vodou spezifische *Loas* weder in der Santeria noch im Spiritismus nachzuweisen (Perez y Mena, 22).

<sup>176</sup> Bei González-Wippler (68f) lässt sich eine Vielzahl von angeblichen Offensivzaubern nachlesen, um Feinde zu entwürdigen, zu schädigen oder gar zu töten.

<sup>177</sup> In Louisiana sind Hoodoo- und Vodou-Praktiken weit verbreitet und gehören zur fest etablierten Folklore bzw. Populärkultur des Bundesstaates. Die magischen Rituale locken zunehmend Touristen an, die sich begeistert den mysteriösen Techniken hingeben und diese auch dementsprechend gut bezahlen (Jacobs, 314/317.)

kungen innerhalb einer bestimmten Migrantengemeinde freisetzt.<sup>178</sup> So kann allenfalls von einer regional limitierten Konkurrenz der Hoodoo Praktiken zur Santeria ausgegangen werden. Als bevorzugte Klienten von Root Doctors, die neben der Mundpropaganda zumeist über Zeitungsanzeigen auf sich aufmerksam machen, gelten Afroamerikaner und einige Gruppen karibischer Einwanderer wie etwa aus den Bahamas (Scott, 525/528).

Ein weiterer signifikanter Vorteil der Santeria besteht in ihrer Offenheit gegenüber weiblichen Mitgliedern, die innerhalb der Hierarchie genauso schnell aufsteigen können wie ihre männlichen Pendanten. Noch auf Kuba war die Santeria stark männlich chauvinistisch geprägt, was sich darin ausdrückte, dass nur Männern die Ausübung des höchsten Priesteramts gestattet war.<sup>179</sup> Des Weiteren hat sich besonders in Miami<sup>180</sup> eine größere Anzahl von homosexuellen Santeros etabliert, die teilweise die Ämter von Babalaos besetzen – auf Kuba wäre dies undenkbar gewesen. In den sich parallel entwickelnden Reglas de Congo war auch eine fast ausnahmslose Männerdomäne vorherrschend, die zudem noch stark homophobe Tendenzen aufzeigte (Palmié 2002, 164f). In diesem Zusammenhang behauptet Perez y Mena (21), dass der Ausschluss von Frauen und Homosexuellen in der Regla de Ocha auf Kuba das starke männlich chauvinistische Kontrollbedürfnis über die Orishas reflektierte. Bis heute spielt dieser Faktor eine tragende Rolle in der kubanischen Santeria, nicht dagegen in den USA. An gleicher Stelle wirft Perez y Mena (21) eine interessante Hypothese auf: die *Gay Rights Movement* während der 1960er Jahre hätte demnach den Kontakt der ersten kubanischen Migranten mit den spiritistischen Puerto Ricanern im Nordosten der USA ermöglicht – dieses Aufeinandertreffen galt als Geburtsstunde des Santerismo. Auch in traditionellen Hauptreligionen wie dem Christentum, im Katholizismus, jedoch noch stärker als im Protestantismus oder dem Islam ist die Betätigung der Frauen in religiösen Ämtern nahezu ausgeschlossen und ihr Aktionsradius damit begrenzt.

Ebenso von Vorzug innerhalb der Santeria sind die moralisch justifizierte Doppelbetätigung und die Simplifizierung der Faktoren, die das Leben beeinflussen. Einerseits ist es möglich oder sogar wünschenswert, das Streben nach materiellem Wohlstand mit spiritueller Erfüllung zu verbinden. Allein die vielen auf persönlichen Reichtum ausgerichteten Santeria Praktiken, wie z.B. Talismane oder Zaubersprüche zum Gewinn von Gerichtsprozessen, Geld oder aus-

---

<sup>178</sup> Ähnliche afrokaribische Kulte, wie Obeah, Myal oder Quimbois, die eine ebenso individuelle Arbeitsweise mit den Klienten vorsehen (Olmos/Paravisini-Gebert, 131-152), können sich aufgrund ihres begrenzten Aktionsradius und zu kleinen Anhängergemeinden in den USA nicht auf breiter Basis durchsetzen.

<sup>179</sup> Daneben durften weder Frauen noch Homosexuelle die Bata Trommeln spielen oder Anhänger des Ifa Kultes, der höchsten Kaste der Regla de Ocha, werden (Perez y Mena, 20).

<sup>180</sup> Im Schmelztiegel der USA gilt Miami als mikrokosmisches Beispiel für ethnische, kulturelle, religiöse und soziale Antagonismen. So gibt es auf den Straßen Mülltonnen durchforstende Mittellose, neben welchen der an der nächsten Ecke befindliche Supermarkt kalorienarme Kost speziell für Hunde anbietet. (Fichte, 178/238).

sichtsreiche Jobs, betonen direkt die ökonomische Komponente des Lebens. Indes besteht damit kein Widerspruch zur spirituellen Erfüllung eines Menschen – durch das Opfern für die jeweiligen Orishas wird ein Teil des erworbenen Reichtums zurück in den Zyklus der Existenz gegeben, wodurch sich eine permanente Balance bzw. Harmonie zwischen weltlicher Ebene (Menschen) und spiritueller Welt (Orishas) etabliert. Auf der anderen Seite betrachtet die Santeria nur zwei Faktoren im Leben eines Menschen als unveränderbar, nämlich Geburt und Tod. Alle dazwischen liegenden Ereignisse sind durch Divinationssysteme vorhersehbar und können dementsprechend beeinflusst werden (Neimark, 15-18). Dieses Phänomen der Kontrollierbarkeit des Geschehens<sup>181</sup> spricht das Kontrollbedürfnis vieler Menschen an und vermittelt zusätzlich Sicherheit sowie Selbstvertrauen. In der kapitalistischen Gesellschaft der USA kann daher die individuell beeinflussbare Paarung der Faktoren materieller Wohlstand und Kontrollierbarkeit der Dinge als Erfolgsrezept der Santeria betrachtet werden, das neben der traditionellen Klientel auch Personen aus anderen Religionen lukrativ erscheint. Neimark (216) fasst diese Überlegenheit der Santeria präzise zusammen: „Durch das ihm eigentümliche Merkmal, nicht be- und zu verurteilen, entgeht es der Falle ethisch ausgerichteter religiöser Systeme, Schuldbewusstsein hervorzurufen.“

Durch ihre abwechslungsreichen musikalischen und tänzerischen Elemente bei religiösen Praktiken, zeigt die Santeria ein beträchtliches Potential, in die Populärkultur der USA einzudringen. Zumeist sind dafür kubanische Santeras bzw. Olorishas<sup>182</sup> verantwortlich, die wegen der steigenden Nachfrage einer vorwiegend amerikanischen bzw. europäischen Klientel<sup>183</sup> und dem Wunsch nach einem zweiten beruflichen Standbein Tanzschulen eröffnet haben. In ihrem Angebot befinden sich u. a. Workshops, in welchen die Bewegungen der rituellen Besessenheitstänze der Orishas, wie die leicht umgarnenden und graziilen Bewegungen der Liebesgöttin Oshun, erlernt werden können. Zwar sind die meisten Schüler lediglich an der ästhetischen Komponente<sup>184</sup> der Tanzbewegungen interessiert, doch geraten sie zwangsläufig – sei es durch Unterhaltungen mit der Lehrperson oder die Konfrontation mit typischen Kleidungsstücken oder sonstigem Zubehör – in Kontakt mit der Santeria. Als Konsequenz der zunehmenden Beliebtheit durchdringen einige Tanzstile die Populärkultur. Ähnlich verhält es sich in der Musikerszene: eine zunehmende Zahl von Perkussionisten ist auf die musikali-

---

<sup>181</sup> Diesem Konzept steht direkt die Prädestination des Christentums gegenüber, welche davon ausgeht, dass Gott im Sinne des Schicksals einen vorbestimmten Weg für jeden Menschen beabsichtigt hat (Neimark, 25).

<sup>182</sup> Elena Garcia, ein ehemaliges Mitglied der kubanischen Folklore Tanzgesellschaft, hat in Miami eine Tanzschule gegründet, wo sie neben den Tanzlektionen auch kubanische Kultur bzw. Folklore vermittelt (Korman).

<sup>183</sup> Schmidt (143) berichtet über die persönliche Erfahrung einer Musikveranstaltung, bei der puerto-ricanische Musiker neben ihrem populärmusikalischen Programm einige Songs zu Ehren der Orishas spielten. Das nicht eingeweihte und größtenteils amerikanische Publikum reagierte begeistert.

<sup>184</sup> Dazu gehören auch die künstlerischen Ausdrucksformen der Santeria in Form von prachtvoll hergerichteten Schreinen, die ebenso ein nicht initiiertes Publikum ansprechen (Brown 1993 passim).

schen Aspekte, einer unkonventionellen und vom *Mainstream* abweichenden Rhythmik sowie den charakteristischen Trommeln der Santeria fokussiert.<sup>185</sup> Auch in diesem Bereich floriert gegenwärtig das Angebot von Workshops und ähnlichen Lehrveranstaltungen (Schmidt, 27-29). Die ästhetische Dimension der Santeria, in welcher die Musik als eingängiges Medium<sup>186</sup> die buchstäbliche Hauptrolle übernimmt, führt daher immer wieder zu Konvertierungen von Menschen anderer Religionen bzw. Atheisten in die Santeria (Schmidt, 157). Erst durch das Anhören des Liedes ‚Naci Orishas‘ von den *Orishas*, mit dem ich per Zufall durch die Beihilfe meines Bruders konfrontiert wurde, entwickelte sich das Interesse an den Orishas, woraus die hier vorliegende wissenschaftliche Arbeit entstanden ist. So führte auch der Ende der 1990er Jahre veröffentlichte Song ‚Santeria‘ von *Sublime* zu internationaler Bekanntheit des Terminus Santeria. Als Höhepunkt des Kontaktes von nicht eingeweihten Personen mit der Santeria, aber auch vielen anderen karibischen Kulturelementen, gelten der Karneval und die populären Folk Festivals. Hierbei vermischen sich die unterschiedlichsten tänzerischen, musikalischen und künstlerischen Elemente der vielseitigsten Migrantengruppen und repräsentieren damit einen beispiellosen Schmelztiegel der Kulturen (Greenbaum, 314). Besonders der Karneval<sup>187</sup> in New York gilt laut Schmidt (16) als ein enorm wichtiger Beitrag zur Etablierung einer pankaribischen Identität.

Von der in den USA weit verbreiteten religiösen Kommerzialisierung<sup>188</sup>, die interne Ursachen hat, aber auch von externen Faktoren<sup>189</sup> hervorgerufen wird, blieb allerdings auch die Santeria nicht verschont. Zum einen erhalten religiöse Vereinigungen in den USA keine staatlichen Hilfen und müssen sich demnach selbst finanzieren, was mit verstärkten Merchandising Tätigkeiten und der teils aggressiven Anwerbung von neuen Mitgliedern ähnlich wie in der freien Wirtschaft einhergeht (Zoller, 576).<sup>190</sup> So unterscheidet sich auch der Umgang mit Religion in Europa, wo sie auf politischer bzw. staatlicher Ebene reguliert wird, und in den USA deutlich voneinander. Die Regelung findet in Amerika auf Marktbasis statt – eine Mis-

---

<sup>185</sup> Einer der bekanntesten Drummer in New York ist John Amira, der durch die Musik der Santeria Gemeinden wachsendes Interesse an der Religion bekam und sogar initiiert wurde. Er nimmt selbst heute noch an Santeria und Vodou Zeremonien teil und publizierte eine Monografie über die Musik der Santeria (Schmidt, 29).

<sup>186</sup> Roof (152) stellt fest, dass Nahtoderfahrungen, Engel und Mythologie in einer Art religiöser Popkultur mündeten und seither in die verschiedensten Musikstile, wie Grunge, Blues, Heavy Metal oder Hip Hop, eindringen.

<sup>187</sup> Das ästhetische Moment des Karnevals ist der zentrale Punkt der karibischen Kultur und dient u. a. zur Interaktion mit Außenstehenden, die über die Teilnahme an der Veranstaltung Interesse bekunden (Schmidt, 167).

<sup>188</sup> Fichte (206) entwirft eine interessante These: schon in der traditionellen Yoruba Religion herrschte eine Teilkommerzialisierung – Babalaos ließen sich feste Preise für bestimmte religiöse Tätigkeiten bezahlen.

<sup>189</sup> González-Kirby/Sánchez (47) gehen davon aus, dass die Latinisierung der USA u. a. zur Kommerzialisierung führt und sich Botanicas zum Schmelztiegel afrokaribischer und hispanischer Religionen entwickeln.

<sup>190</sup> Diese neuartige Konkurrenzsituation charakterisieren Müller/Reeder/Karcher (xii) wie folgt: „Die Globalisierung hat überdies einen kaum überschaubaren globalen Markt der Religionen entstehen und sich ausbreiten lassen, auf dem ganz unterschiedliche Gruppen, Bewegungen und Organisationen ihre Weltanschauungen, Glaubensbekenntnisse und Produkte als neue Religionen oder unter ähnlichem Namen feilbieten.“

sionierung erfolgt persuasiv sowie ohne Zwang und ähnelt damit einem Kaufabschluss, der mit einem Vertreter vereinbart wird (Leggewie, 15f).

Die bereits im Kapitel 4 erwähnte Kommerzialisierung religiöser Objekte durch die zahlreichen *Botanicas*, welche sich durch den Verkauf derselben auch einem nichtreligiösen Kundenstamm öffnen, kommentiert Fichte (179) mit einem nüchternen „Die Priester haben religiöse Kaufhäuser eingerichtet.“ Besonders die multiplen religiösen Zugehörigkeiten, wie bekennende *Santeros*, die gleichzeitig *Palo Mayombe*, *Palo Monte*, Spiritismus oder sonstige afrokaribische Religionen in ihrem Sortiment haben, kritisiert Fichte entschieden. Die ehemals noch individuell für jeden Kunden angefertigten Talismane, Amulette und Tränke scheinen *passé* geworden zu sein. Längst nutzen die Betreiber der *Botanicas* das Internet, um in großem Maße die vielfältigsten Glücksbringer, Badezusätze oder Salben an ihre internationale Kundschaft zu vertreiben (Pintado, 169f). Selbst persönliche Konsultationen oder sogar Initiationen werden gegen entsprechende Bezahlung über moderne Internetmedien, wie Skype oder ICQ, angeboten. Allein bei der Eingabe von ‚Santeria‘ in die Internetsuchmaschine *Google* werden knapp 1,4 Mio. Seiteneinträge angezeigt, was nur noch durch den Suchbegriff ‚Voodoo‘ übertroffen wird, der etwa 19,5 Mio. Einträge vorweist. Das im Internet vertretene Orisha Netzwerk (<http://www.orishanet.org/>) betreibt gezielt Öffentlichkeitsarbeit und klärt über den Ursprung und die Praktiken der *Santeria* auf. Außerdem bietet es permanenten Zugang zu den neuesten Informationen und schafft ein Diskussionsforum zu diversen Themen für seine internationale Anhängerschaft. Die Nutzung des Internets hat also Einzug in die ehemals so auf Geheimhaltung bedachten afrokaribischen Religionen gehalten, die sich zusätzlich seit Ende der 1980er bis Anfang der 1990er Jahre im Zuge eines Kommerzialisierungsprozesses afrikanischer Kultur in den USA<sup>191</sup> noch effektiver vermarkten lassen (Robaina, 175). Diese immer wieder präsent werdenden Trendwellen, wie auch das Interesse in den 1970er Jahren an Yoga, Mantra und Meditation, hatten nur wenig mit den ursprünglichen Bedeutungen bzw. Lebensarten der traditionellen Systeme zu tun – es sind vielmehr Einzelaspekte, die das Interesse auf sich ziehen (Neimark, 210). Andererseits sorgen auch die abgespaltenen Tochterreligionen der *Santeria*, die sich ebenso zunehmend professionalisieren, für Konkurrenz um Anhänger. Ausübende des *Santerismo* haben nicht nur die traditionelle *Santeria* Kultgemeinde im Rahmen der *Espiritismo* Ideologie nachgebildet, sondern auch das Gebührensystem der *Santeria* (*Orishas* ‚arbeiten‘ für einen bestimmten Aufwand) adaptiert. Im Gegenzug erweitern *Santeros* ihren Wirkungsbereich auf den *Santerismo*, um dadurch ihre Einnahmequellen zu

---

<sup>191</sup> Dieses Phänomen, das zumeist mit einer Re-Afrikanisierung der *Santeria* einhergeht, führt zu einer veränderten Anhängerschaft. Karibische Migranten können sich mit diesen neuen und purifizierten Religionsvarianten nicht mehr ausreichend identifizieren (Schmidt, 84).

diversifizieren (Brandon 1997, 114). Die religiöse Konkurrenz ist nicht nur unter den Priestern der Santeria gestiegen, auch die einfacher auszuführenden und effektiveren Praktiken des Vodou oder Palo Mayombe locken Interessenten, die von Zeitnot geprägt sind und auf schnelle Lösung ihrer individuellen Probleme drängen. Priester der Reglas de Congo haben nahezu dasselbe Aufgabenspektrum wie Santeros (Fichte, 191/385).

Des Weiteren geht Murphy (78f) von einer gesteigerten Amtsanmaßung zahlreicher Babalaos aus. Dubiose Lehrpersonen bieten Interessierten einen schnellen Aufstieg zur höchsten Priesterkaste gegen eine dementsprechend hohe Entlohnung an. Dass dann die Ausbildung bzw. religiöse Qualifikation nur dürftig ist und nicht im annähernden den Erfordernissen gerecht wird, sei hier nur am Rande erwähnt. Allerdings führen auch die unterschiedlichen Ausübungsformen der kubanischen und amerikanischen Santeria gelegentlich zu Friktionen und gegenseitigen Anschuldigungen aufgrund einer fehlerhaften Ausübung der authentischen Regla de Ocha. Das einträglichste Geschäft sind die Initiationen in die Santeria, die im Normalfall kostendeckend sein sollten, d.h. keiner der Unterrichtenden erhält einen persönlichen Zuverdienst. Murphy (89ff) beziffert die Kosten der Asiento je nach Orisha auf \$2500 bis \$5000 für Opfertiere, Speisen, religiöse Utensilien, Raummiete, Musiker und Perkussionisten. Einige Betrüger lassen sich jedoch bis zu \$10000 für eine einzige Initiationszeremonie zahlen, bieten dabei ihren Kunden aber den Vorteil, dass ihre Form der Asiento nur höchstens eine Woche anstatt des traditionellen Jahres (bzw. die verkürzte amerikanische Form von einem Monat) dauert und die askeseähnlichen Entbehrungen nur auf ein Minimum beschränkt sind. Auch an dieser Stelle bleibt selbstverständlich die Qualität der Ausbildung auf der Strecke.<sup>192</sup> Selbst die ursprünglich den Exilkubanern Halt gebende Verbundenheit mit der religiösen Familie befindet sich durch die veränderte Anhängerschaft zunehmend in Auflösung.

Dagegen hat der Kommerzialisierungsprozess auch einen Vorteil. Die Verschriftlichung von religiösen Anleitungen und Praktiken der vorherigen rein mündlichen Traditionen hilft besonders in den USA bei der Sicherung und Weitergabe der Santeria Überlieferungen (Reuter, 68). Fichte (187) sieht in diesen Tendenzen hingegen einen gefährlichen Authentizitätsverlust<sup>193</sup>, welcher die Santeria korrumpiert sowie auf mittel- oder langfristige Sicht schädigen wird. Ähnlich argumentiert Palmié (1991, 463/468), welcher in der zunehmende Kommerzialisierung der Santeria die Gefahr einer starken Popularisierung bzw. Entfernung von den traditio-

---

<sup>192</sup> Schmidt (73f) stellt in diesem Kontext fest, dass durch den Einzug der Santeria in die weiße Mittel- und Oberschicht diese kommerzialisierte bzw. einfach teurer wird. Aufgrund ihrer durchschnittlich höheren Löhne sind diese auch gewillt, höhere Preise für Initiationen, Konsultationen und religiöse Utensilien zu bezahlen. Außerdem gilt in höheren weißen Gesellschaften die Santeria als eine im Trend liegende Modeerscheinung.

<sup>193</sup> Keiner der Novizen in Miami wäre mehr an den traditionellen Einweihungsriten interessiert, da schon allein das früher obligatorische Scheren der Haare für viele der potentiellen Anhänger unerträglich ist (Fichte, 187).

nellen Wurzeln der Religion sieht. Wenn diese Simplifizierung, welche zweifelsohne zu einer steigenden Mitgliederanzahl führt, aus der Perspektive des ständigen Wandels der Santeria, um in heutigen Gesellschaften anpassungsfähig zu bleiben, betrachtet wird, so handelt es sich dabei um einen Vorteil, der die Weiterexistenz der Religion in Zukunft sichert.

Dagegen ist die Wahrnehmung der rituellen Religionspraktiken afrokaribischer Religionen<sup>194</sup>, insbesondere der Regla de Ocha, innerhalb der Öffentlichkeit durchaus ambivalent. Im Folgenden soll durch die Betrachtung ausgewählter Zeitungsartikel über die Santeria aus den Regionen New York und Florida der letzten 20 Jahre das von ihnen skizzierte öffentliche Bild der Religion thematisiert werden. Einer der frühesten Artikel (Volsky, 1987) behandelt den Institutionalisierungsversuch der Santeria in Form der Gründung der *Church of Lukumi Babalu Aye* und berichtet über den Unmut der christlichen Bewohner über die Opferungsrituale. Deren Anwalt äußert sich stark polarisierend über die Santeria, indem die typischen Stereotypen hervorgebracht werden: die Santeria sei keine Religion, würde nur von der Unterschicht ausgeübt werden und wäre ein Vodou ähnlicher sowie kannibalischer Kult. Allerdings wird diese Dämonisierung mit der Feststellung relativiert, dass einige Bewohner Hialeahs charismatische bzw. fundamentalistische Christen sind. An dieser Stelle impliziert der Autor, dass es sich weniger um ein rein rechtliches Problem handelt, sondern vielmehr ein sozialer Konflikt zwischen Santeros und Christen zu sein scheint. Diese These findet sich auch bei Schamlz (1989) wieder, der allerdings noch eine weitere Komponente in die Diskussion integriert: demnach ist die kubanische Gemeinde in sich selbst zwischen Katholiken und Santeros, die auch teilweise durch Vertreter der Oberschicht unterstützt werden, gespalten. Des Weiteren deutet Schamlz an, dass es sich nicht um ein traditionelles Problem zwischen Migranten und US-Bürgern handelt, da die Bevölkerung Hialeahs zu über 85% aus Hispanics besteht und deren religiöse Überzeugungen offensichtlich differieren. Die chronologisch gesehen folgenden Artikel von Greenhouse (1992 und 1993), New York Times (1993) und Rohrer (1993) beleuchten umfassend die Verhandlung der Church of Lukumi Babalu Aye, welche durch Ernesto Pichardo vertreten wurde, gegen die Stadt Hialeah vor dem obersten Gerichtshof der USA im Jahr 1993. Dabei wird objektiv herausgestellt, dass das Gesetz der Stadt Hialeah zum Verbot von Tieropferungen<sup>195</sup> ein klarer Verstoß gegen den Grundsatz der freien Religionsausübung in den USA war. Greenhouse (1992) sieht die Argumentationsstrategie Hialeahs, die darauf abzielte, das allgemeine Opferritual in der Santeria als fragwürdig darzu-

---

<sup>194</sup> Das Konzept afrokaribischer Religionen charakterisiert Schmidt (159) als religiöse *Bricolage*. Deren Merkmale sind die offene bzw. dynamische Mischung von diversen Elementen, kreative Akteure, Zusammenspiel von Aktion und Reaktion, Abhängigkeit von Kontext und Situation und die Adressierung aller menschlichen Sinne.

<sup>195</sup> Die Ordonanz 87-52 der Stadt Hialeah sah das Verbot des Tötens von Tieren vor, sobald diese nicht primär zur Nahrungsmittelbeschaffung genutzt wurde (New York Times, 1993).

stellen, als Infragestellung der gesamten Religion. Nach positiver Entscheidung für die Church of Lukumi Babalu Aye werden von Greenhouse (1993) die Hauptargumente für die Entscheidung dargestellt: Tiere bzw. Wild werden beim Angeln, Jagen oder der rituellen Schlachtung in anderen Religionen<sup>196</sup> (z.B. koscheres Schächten) ebenso getötet, weswegen die Opferungen in der Santeria keinen Verstoß darstellen. Daher war die Ordonanz 87-52 der Stadt Hialeah auf eine direkte Unterdrückung einer Religion<sup>197</sup> ausgerichtet und musste deshalb zurückgenommen werden (New York Times, 1993). Eine äußerst interessante Perspektive auf die Verhandlungen präsentiert Rohter (1993), welcher den prägnanten Einfluss der *Botanicas* auf die Gerichtsverhandlung thematisiert. Er charakterisiert diese als indirekte Lobby der Santeria, da sie Umsatzeinbrüche befürchteten, die durch eine eventuelle Negativentscheidung durch das oberste US-Gericht hervorgerufen werden könnten. Die positive Entscheidung für die Santeria hat 1993 den bestehenden sozialen Druck auf die Santeros abgebaut und die Religion der exilkubanischen Gemeinde zumindest kurzzeitig auf nationaler Ebene in den Fokus gebracht und für einen Anstieg ihres Bekanntheitsgrades gesorgt.

Jedoch zeigt der Beitrag von Wagner (2008), dass die Entscheidung des obersten US-Gerichts selbst heutzutage noch nicht in die Rechtspraxis aller Bundesstaaten übernommen ist bzw. rechtliche Grauzonen bestehen. Im Artikel wird ein Santeria Priester der Tierquälerei angeklagt, da er Tauben, Hühner und eine Schildkröte aus religiösen Gründen enthauptet hatte. Damit stellt sich die konkrete Frage, ob religiöse Tieropferungen auch in der Gegenwart als nicht legitim – zumindest in einigen Bundesstaaten wie Kalifornien – angesehen werden oder sogar der Willkür örtlicher Behörden unterworfen sind. So informiert Lush (2007) über eine Initiationszeremonie der Church of Lukumi Babalu Aye, die mit einer größeren Anzahl von Tieropfern (44 Hühner, 11 Ziegen, 2 Schafböcke) verbunden war. Die durch verunsicherte Nachbarn alarmierte Polizei löste die Veranstaltung mit Hilfe mehrerer Einsatzwagen sowie einer SWAT-Einheit<sup>198</sup> auf und entweichte zusätzlich mit dem Fotografieren des ‚Tatortes‘ die gesamte Zeremonie. Immer noch sind zu viele Polizisten nicht ausreichend über die rituellen Opferungen der Santeria informiert, was zu zahlreichen unnötigen Auseinandersetzungen führt. Auf der anderen Seite arbeiten Spezialisten wie Pichardo zunehmend mit der Polizei zusammen, um Unannehmlichkeiten zu reduzieren. Dafür spricht auch der Beitrag in *The Gainesville Sun* (2008), der über die Neuauflage des Polizeihandbuchs für 2009 berichtet,

---

<sup>196</sup> Pichardo wurde während des Prozesses von der Presbyterianischen Kirche und dem amerikanisch-jüdischem Komitee unterstützt, die für den Schutz der freien Religionsausübung plädierten (Rohter, 1992).

<sup>197</sup> Der frühere Verhandlungsfall *Employment Division v. Smith*, der eine Kündigung von Indianern, welche aus religiösen Gründen *Peyote* (ein Halluzinogen) einnahmen, als unzulässig einstufte, galt als Referenz bei der Entscheidung gegen Hialeah (Greenhouse, 1993).

<sup>198</sup> Die *Special Weapons and Tactics* Einheiten der Polizei werden normalerweise nur in Extremsituationen, wie z.B. Geiselnahmen, zur Unterstützung der regulären Einheiten herbeigerufen.

wobei ein Zusatzeintrag Polizisten informiert, wie sie sich in Zukunft bei Beschwerden über rituelle Tieropferungen zu verhalten haben und dass der Schutz der freien Religionsausübung von US-Bürgern oberste Priorität hat. Die Integration dieses Passus in die Taktiken der Polizei zeigt einen deutlich positiven Ansatz im zukünftigen Umgang mit rituellen Opferungen. Eine weitere Gruppe von Artikeln (Watrous 1993; Alvarez 1997; Korman 1999; Gale 1999; Suarez de Jesus 2007; Lush 2008; New York Times 2008) behandelt vorwiegend den spürbaren Einfluss der Santeria auf die US-Populärkultur, im Einzelnen Tanz, Musik und Kunst. Watrous (1993) berichtet über ein Konzert von kubanischen Musikern, deren Perkussionisten aufgrund von Einreisebestimmungen des *State Department* nicht in die USA reisen durften. Die daraufhin erfolgenden Improvisationen versetzen das größtenteils amerikanische Publikum in Begeisterung. Alvarez (1997) hebt hingegen gezielt die Verbesserung des Images der Santeria aufgrund bekannt gewordener Musiker als auch den Transport derselben durch die *Botanicas* – auch wenn überwiegend aus kommerziellen Gründen – in die Öffentlichkeit hervor. Francisco Aguabella, der auch gemeinsam mit Frank Sinatra spielte, hatte neben Candido, Santamaria und Collazo maßgeblich die Entwicklung des Jazz beeinflusst. Daher reicht der musikalische Einfluss der Santeria auf die US-Musikkultur bzw. -entwicklung schon mehr als 60 Jahre zurück (Gale, 1999). Eine historische Zusammenfassung über die facettenreiche kubanische Beeinflussung amerikanischer Musik in Form von Son, Rumba sowie den später entstandenen Formen des Mambo und Cha-Cha-Cha thematisiert die *New York Times* (2008). Als Beispiel für die zuletzt auftretende Popularitätswelle kubanischer Musik wird der *Buena Vista Social Club* genannt. Mit ihrem gleichnamigen Album schaffte es die Gruppe kubanischer Musiker um Ibrahim Ferrer<sup>199</sup> und Compay Segundo in den USA immerhin auf Platz 80 der Album Charts, in Deutschland hingegen sogar auf Platz 1. Der internationale Bekanntheitsgrad kubanischer Musik erreichte damit einen weiteren Höhepunkt. Die außergewöhnlichen und stark an Schauspielerei erinnernden Tanzkombinationen, welche auch ein fester Bestandteil der kubanischen Folklore sind und von einem zunehmend angloamerikanischen Publikum bevorzugt werden, favorisiert Korman (1999) in ihrem Beitrag. Damit geht ein Anwachsen von Tanzschulen einher, die von teilweise initiierten Kubanern betrieben werden. Über eine Ausstellung von Gebeten für Heilige und Orishas im Jahr 2007, die teilweise mit vorher unveröffentlichten Fotografien aus privaten Santeria Zeremonien versehen waren und zahlreiche Rituale darstellen, berichtet Suarez de Jesus (2007). An dieser Stelle wird deutlich, dass die Santeria zunehmend die Öffentlichkeit sucht und ihre kulturellen Beiträge präsentiert. Aber auch der bis vor wenigen Jahren nur in der Forschung debattierte Synkretis-

---

<sup>199</sup> Ferrer bezeichnete sich in einem TV-Interview selbst als Angehöriger der Santeria. Seinem Schutzheiligen Babalu Aye (St. Lazarus) opferte er in regelmäßigen Abständen Honig, Rum und Duftwasser (Wenders, 1999).

mus findet einen Weg an die Oberfläche durch die Darstellungen katholischer Heiliger und ihren dahinter maskierten Orishas und stellt sich einem breiteren Publikum zur Diskussion.<sup>200</sup> Im Gegensatz zu den bisher relativ positiven Themenschwerpunkten behandelt ein Teil der Artikel kriminelle Straftaten, die in unmittelbarer Nähe zur Santeria stehen sollen. So berichtet Lush (2008) über den Mordversuch an dem bekannten Songwriter Fabio Salgado, welcher u. a. mit Gloria Estefan, Julio Iglesias und Jennifer Lopez zusammengearbeitet hatte. Ein ehemaliger Geschäftspartner Salgados, welcher die *Oshosi Yoruba Kirche* in Kendall betreiben und Gelder Salgados veruntreut haben soll, habe den Mordauftrag an dem ebenfalls der Santeria angehörenden Salgado gegeben. Nachdem der Anwalt des potentiellen Täters mit Geldern aus der o. g. Kirche finanziert worden war, trat Salgado aus der Oshosi Yoruba Kirche aus. Mit Salgados Austritt wird der Wandel der traditionellen Santeria Bande zwischen den Mitgliedern deutlich – gewöhnlich hielt der Bund zwischen Santeria Anhängern und ihrem Padrino bzw. ihrer Madrina auf Lebenszeit und konnte nicht aufgelöst werden. Almond (1994) behandelt indessen ein Jahrestreffen von Polizeispezialisten, die einen Anstieg religiös motivierter Verbrechen feststellten. Besonders die Santeria, aber auch das durch haitianische Einwanderer ausgeübte Vodou, wurden zu dieser Zeit primär mit Drogendealern in Verbindung gebracht. Über eine Serie von Bankrauben, die von Anhängern der Yoruba Religion ausgeübt wurden, informiert Zaffiro (2005). Urheber dieser Straftaten war dabei ein Priester, der die jugendlichen Bankräuber initiiert und eine Entlohnung von \$500 pro Person gefordert hatte, welche die Jugendlichen allerdings nicht entrichten konnten. Nach Belegung mit einem ‚Unsichtbarkeitsspruch‘ sollten die Jugendlichen Banken überfallen. Diese Begebenheit kann als aussagekräftiges Beispiel für Bauernfängerei bzw. Profitgier von dubiosen Santeros betrachtet werden, die nicht einmal vor der Manipulation Jugendlicher zurückschrecken. Kennedy (2007) thematisiert den Mord eines potentiellen Santeros an einem Konkurrenten seiner Partnerin. Weitere Informationen, wie das Arbeiten mit Ngangaähnlichen Utensilien, eröffnen dem mit Hintergrundwissen versehenen Leser allerdings eine andere Perspektive, da diese Techniken keinesfalls Bestandteil der Santeria sind, sondern eher im Palo Mayombe verwendet werden. An dieser Stelle wird die nicht differenzierende Darstellung des Artikels deutlich, der die ungerechte Denunzierung der Santeria zur Folge hat. Ein ähnliches Beispiel, allerdings mit differenzierter Perspektive, ist der Artikel von Vansickle (2006) über den Diebstahl menschlicher Gebeine aus einem Grab. Zunächst entsteht der Eindruck, dass Santeros die Skeletteile für eine Zeremonie gestohlen hätten. Auch die rituellen Praktiken von Santeria,

---

<sup>200</sup> Auch die New York Times (2008) griff das Thema des Synkretismus auf und erklärte diesen entsprechend der derzeitig dominierenden Forschungsmeinung als bloßes Verstecken der Orishas hinter den Heiligen, um die nicht erlaubte Religion der Sklaven zu bewahren bzw. zu praktizieren.

Vodou und Palo Mayombe werden nicht voneinander abgegrenzt. Erst am Ende des Beitrags wird dieser Eindruck durch die Befragung einer Expertin relativiert, welche eher Anhänger nebulöser Vodou Zeremonien<sup>201</sup> für die Tat in Betracht zieht.

Die meisten Zeitungsbeiträge thematisieren geringere Verstöße gegen Umweltgesetze in Form von Restprodukten, die nach Santeria Zeremonien einfach an Ort und Stelle liegen bleiben. Aguilar (2002) berichtet über den Fund eines toten Hahns, von Frauenkleidern und mehreren Messern, woraufhin die örtliche Polizei von einem Verbrechen ausging. Erst nach Befragung E. Pichardos, der als Sachverständiger der Polizei in religiösen Fragen tätig ist, wurde eine Reinigungszeremonie in Erwägung gezogen. Burmeister (2004) hingegen schreibt über den Fund von einem Menschen- und Tierschädel, Gleisnägeln, Kreuzen und Armreifen, die zunächst ebenso als Überbleibsel eines Gewaltverbrechens gesehen wurden. Da sie jedoch in zwei Töpfen gefunden wurden, kann hier mit großer Wahrscheinlichkeit von der Entsorgung eines ausgedienten Nganga ausgegangen werden. Fisher (2006) informiert über den Fund von einem unidentifizierten Objekt auf den Gleisen einer Eisenbahnverbindung. Zwar stellte sich heraus, dass es sich wohl um eine Opfergabe für den Schmiede- und Eisengott Ogun gehandelt hat. Allerdings musste zur Klärung ein Bombenentschärfungsteam der Polizei zur Stelle gerufen und der Bahnverkehr für eine halbe Stunde lang stillgelegt werden. LaPeter/De la Garza (2004) behandeln die Gefahr des Kontaktes mit Quecksilber, welches in bestimmten Santeria Tränken, Amuletten oder gar als Badezusatz verwendet wird. Die gesundheitliche Schädigung des zentralen Nervensystems ist nur eine Folge, jedoch wird auch bei der Entsorgung des Quecksilbers das Grundwasser bzw. der Trinkwasserkreislauf stark belastet.

Die Rückstände von Santeria Zeremonien und Opferungen scheinen berechtigterweise das größte öffentliche Ärgernis hervorzurufen. Einerseits entstehen Benachteiligungen für andere Personen, wie bei Verspätungen des Zugverkehrs oder schwermetallische Verunreinigungen des Trinkwassers. Andererseits wird der Staat direkt durch Mehrkosten, etwa in Form von Fahndungen<sup>202</sup> oder Reinigungsmaßnahmen in Parks oder des Trinkwassers, zusätzlich belastet. Auch die Umwelt wird durch das Liegenlassen von ökologisch nicht recyclebarem Material beeinträchtigt – übrig gebliebene organische Tierreste sind zwar kein ästhetischer Anblick, aber dennoch biologisch abbaubar. Alvarez (1997) beobachtet daneben eine positive Tendenz: obwohl mit steigender Mitgliederzahl der Santeria sich proportional die Zahlen der Tieropferungen erhöhen, ist ein Rückgang der Beschwerden von Anwohnern zu verzeichnen.

---

<sup>201</sup> Der menschliche Schädel gilt im Vodou als Sitz des Geistes und wird daher bevorzugt für magische Praktiken bzw. die Herstellung eines Nganga genutzt (Olmos/Paravisini-Gebert, 80).

<sup>202</sup> Hierzu bemerkt Fichte (380) korrekt: „In Miami schwimmen, nach der Presentación al Rio, die alten Kleider der Novizen die Flüsse hinunter und lösen bei der Polizei des Staates Florida Fahndungen nach Ermordeten aus.“

Eine letzte Gruppe von Artikeln thematisiert die zunehmende Popularisierung der Santeria und betrachtet die damit einhergehenden Vor- und Nachteile der Kommerzialisierung. Neben der Berichterstattung über die zunehmende Akzeptanz der Santeria in den 1990er Jahren gibt Glasgow (1999) einen balancierten Überblick über die Ähnlichkeiten bzw. Unterschiede zwischen Vodou und Santeria.<sup>203</sup> Dieser Beitrag klärt die Leserschaft hervorragend über beide afrokaribische Religionen auf. Lantigua (1998) berichtet über die Vielfalt der Anhänger, welche inzwischen Geschäftsmänner, Anwälte oder Doktoren aus verschiedensten Kulturkreisen einschließt. Die Anpassung der Santeria mit rasanter Geschwindigkeit an die moderne Welt, u. a. durch die Nutzung moderner Medien charakterisiert, wird als größter Vorteil derselben herausgestellt. Allerdings werden die Institutionalisierungsabsichten der Church of Lukumi Babalu Aye kritisch betrachtet. Einerseits könnte dadurch eine Zertifizierung von Babalaos und Priester durch eine genormte Ausbildung garantiert werden, was zumindest einen Großteil der Hochstapler aus dem Verkehr ziehen würde. Andererseits kann die Institutionalisierung als gleichzeitige Monopolisierung der Lukumi Babalu Aye, die lukrative Einkünfte mit sich bringen würde, unter Pichardos Vorsitz gesehen werden und den traditionell unabhängig und flexibel agierenden Santeros die Grundlage entziehen. Des Weiteren werden die Differenzen zwischen weißen und schwarzen Santeros angedeutet: Pichardo, der bereits 1961 in die USA kam, gilt als Akademiker. Sein größter Konkurrent Zamora, der in der kubanischen Armee gegen Castros Revolutionstruppen kämpfte, kam 1980 im Zuge des Mariel Boatlift in die USA. Immer wieder sind die beiden unterschiedlichen Interpretationen zur korrekten Ausübung der Santeria Gegenstand von Disputen. Außerdem beklagt Zamora oft, dass weiße Santeros weniger häufig bei ihren Zeremonien von der Polizei gestört werden als schwarze Santeros. Cantor (1999) hingegen fasst die Vorteile der Santeria als soziales Netz unter Exilkubanern zusammen. Er betont die Bildung von beruflichen Nischen, die durch die Popularisierung der Santeria geschaffen werden: ein talentierter Schneider hat eine Boutique eröffnet, in der er ursprünglich für religiöse Zeremonien vorhergesehene Kleider aufgrund der Nachfrage eines exklusiven Kundenstammes nun auch an diese verkauft. Die Anfertigung der Kleider von Santeria Novizen ist ebenso einträglich und hilft zahlreiche neu ankommende Kubaner in den amerikanischen Arbeitsmarkt zu integrieren.

Bei der Zusammenfassung aller Artikel über die Santeria in den letzten 20 Jahren stellen sich folgende Tendenzen heraus: einen Höhepunkt der Berichterstattung nahm der Fall Church of Lukumi Babalu Aye gegen die Stadt von Hialeah ein. Der positive Ausgang der

---

<sup>203</sup> Glasgow stellt sehr richtig heraus, dass die Santeria auf der Yoruba Kultur beruht, das Vodou hingegen aus mehreren afrikanische Stammestraditionen. Eine direkte Verbindung der kubanischen Santeria nach Afrika ist daher noch nachvollziehbar, beim haitianischen Vodou ist dieses allerdings nicht mehr möglich.

Entscheidung für die Santeria hat dabei geholfen, diese der Öffentlichkeit näher zu bringen und für weitgehende Akzeptanz als Religion in den USA gesorgt. Allerdings ist die durch den obersten US-Gerichtshof genehmigte Tieropferung aus religiösen Zwecken noch nicht in allen Bundesstaaten durchgesetzt bzw. hängt von der Willkür örtlicher Behörden ab, sodass immer wieder Initiationszeremonien der Santeria unrechtmäßig gestört und damit entweiht werden. Besonders in Florida sind die Behörden bemüht, Spezialisten zu beschäftigen, die sich bei Bedarf mit religiösen Problematiken beschäftigen und die Polizei gezielt unterstützen. Des Weiteren werden die ästhetischen Errungenschaften der Santeria in Kunst, Musik und Tanz angemessen gewürdigt. Aber auch die Modernisierung, die damit einhergehende Kommerzialisierung mit ihren Vor- und Nachteilen sowie aktuelle Forschungsthemen, wie die Synkretismusdebatte, werden durch die Presse verarbeitet.

Auf der anderen Seite werden verhältnismäßig oft Santeros im Zusammenhang mit okkulten Verbrechen erwähnt, selbst wenn im weiteren Verlauf des jeweiligen Artikels eine genauere Differenzierung stattfindet und die Santeria damit zulasten von Vodou oder Palo Mayombe ausgeschlossen wird. Das größte öffentliche Ärgernis neben den Kritiken der Tierschutzorganisationen, welche zugegebenermaßen berechtigt sind, scheinen Santeros allerdings mit den Überbleibseln ihrer Zeremonien zu verursachen, die zumeist auf öffentlichen Plätzen oder in Parks liegen bleiben. Neben den unästhetisch anmutenden Tierkörperresten sind auch nicht abbaubare Materialien in der Öffentlichkeit völlig deplaziert. An dieser Problematik werden Santeros in Zukunft arbeiten müssen, um ein gemeinsames Nebeneinander mit ihren Mitmenschen so unproblematisch wie möglich zu gestalten. Summa Summarum erscheint das Bild der Santeria in der Öffentlichkeit positiver als erwartet, nur die Filmindustrie Hollywoods wirft immer wieder einen negativen Schatten auf die Santeria und vermittelt Botschaften zweifelhafter Qualität (Alvarez, 1997). Als Beispiel sei hier nur Hackfords *The Devil's Advocate* mit Keanu Reeves, Al Pacino und Charlize Theron erwähnt. Relativ früh wird ein Anhänger einer afrokubanischen Religion bei einer Tieropferung in New York City von Polizeibeamten festgenommen, angeklagt und später durch eine Anwaltskanzlei vertreten, die vom Teufel höchstpersönlich geleitet wird – in diesem speziellen Fall kann von einer Satanisierung der Santeria durch Hollywood gesprochen werden. Eine weitere negative Portraitierung der kubanischen Einwanderer durch die Filmindustrie lässt sich in De Palmas *Scarface* sehen, in welchem der Marielito Exilant Tony Montana zum Drogen- und Mafiaboss in Miami aufsteigt.<sup>204</sup>

---

<sup>204</sup> Analog dazu kann die TV-Serie *Miami Vice* während der 1980er Jahre betrachtet werden, welche teilweise sehr negative Darstellungen von Exilkubanern bzw. der Santeria zeigte (Apter 1992, 3).

## 6. Schlussfolgerung

Die Orisha Religion der afrikanischen Hochkultur der Yoruba erweiterte ihren religiösen Korpus kontinuierlich durch ihre einmalige Flexibilität und Aufnahmebereitschaft gegenüber fremden Elementen. Daraus entwickelte sich über mehrere Jahrhunderte hinweg eine Glaubensform, die durch die intensive Sammlung, Konzentration und Reflektion menschlicher Erfahrungen vielmehr eine pragmatische Lebenshilfe als eine traditionelle Religion bereitstellte. Dieses generelle Phänomen afrikanischer Religionen fasst Brandon (1997, 11) wie folgt zusammen: „To understand African Religion on its own terms, then, means not to look at it as a body of beliefs, doctrines, and rituals but rather as the ongoing manifestation of a basic attitude toward life which is expressed in a variety of ways and a variety of contexts.“ Durch die Nutzung von Divinationssystemen, hoch entwickelter Kräuter- und Pflanzenheilkunde, Gegenstands- und Tieropferungen für die Orishas bzw. Ahnengeister sowie Trance-Erfahrungen ermöglichte die Yoruba Religion ihren Anhängern das alltägliche Erlebnis individueller und kollektiver Transzendenz. Noch heute wird die Yoruba Kultur an nigerianischen Universitäten gelehrt (Apter 1992, 2). Mit dem Untergang der Yoruba aufgrund der Versklavung durch die Europäer im 19. Jh. wurde deren kulturelles und religiöses Erbe, deren Rituale und Zeremonien zwar direkt auf Afrika zugeschnitten, aber dennoch flexibler und undogmatischer Natur waren, in die Karibik transplantiert. Der Shangokult auf Trinidad<sup>205</sup>, das Candomble in Brasilien und die Santeria auf Kuba sind die populärsten Repräsentationen der gemeinschaftsbildend funktionierenden Yoruba Religion, welche als Modell der Neue-Welt-Kulturen der afrikanischen Diaspora betrachtet werden können (Lefever 1996, 324).

Aufgrund der äußerst günstigen sozio-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen auf Kuba, zu welchen eine relativ große Schicht von freien Schwarzen, der praktizierte Volkskatholizismus breiter Bevölkerungsschichten und die Organisationsmöglichkeit in den Cabildos zählen, konnte die Yoruba Religion überleben und sich zu einer neuen Variante – der Santeria – weiterentwickeln. Diese neue Religion galt den aus vielen Ethnien zusammengesetzten Sklavengruppen, die anzahlmäßig von den Yoruba dominiert wurden, als Zugehörigkeits- und Identifikationsmerkmal in den schwierigen Zeiten der Leibeigenschaft. Um weiterhin ihre afrikanischen Gottheiten zu verehren, ohne dabei größere Aufmerksamkeit der Sklavenhalter auf sich zu ziehen, versteckten die Sklaven die Orishas, deren Pantheon inzwischen auf etwas mehr als 20 Gottheiten reduziert wurde, wodurch eine Standardisierung der unzähligen separaten afri-

---

<sup>205</sup> Trinidad gilt neben seiner multiethnischen Bevölkerung auch als Ort eines Potpourri der Religionen. Glazier (56) berichtet über die Vermischung von protestantischen, katholischen, islamischen und afrikanischen Elementen während einer einzigen baptistischen Messe.

kanischen Orishakulte in eine einzige religiöse Struktur stattfand, hinter den Heiligenfiguren des Katholizismus. Als Anknüpfungspunkt galten dabei zumeist die rein äußerliche Erscheinung bzw. die Attribute der Heiligen. Der Einfluss des Spiritismus gegen Ende des 19. Jh. verursachte eine erneute Modifikation der Santeria, mit der das Konzept der Orishas optimiert wurde. Mit den gesellschaftlichen Veränderungen nach der kubanischen Unabhängigkeit und dem neokolonialen amerikanischen Einfluss diversifizierte sich die Anhängerschaft der Regla de Ocha, welche zuvor meist von Schwarzen praktiziert worden war. Obwohl einige kubanische Politiker offensichtlich selbst Anhänger der Santeria waren, konnte sich diese auch nach der Revolution Castros nicht von ihrem Image als Untergrundreligion lösen – erst seit den 1990er Jahren wird sie offiziell in Kuba als Volksreligion anerkannt.

Schon seit den 1920er Jahren waren erste Einflüsse der Santeria über den ‚Export‘ kubanischer Musikstile, die ihrerseits die US-Musikkultur maßgeblich beeinflussten, in die USA gelangt. Allerdings erreichte die Santeria neben dem Palo Monte mit den vier großen Auswanderungswellen kubanischer Flüchtlinge erst vor etwa 50 Jahren auf breiter Basis die USA. In den Zentren der exilkubanischen Gemeinden in New York, Florida und Kalifornien diente die Santeria als gemeinsames Identifikationsmerkmal der kubanischen Migranten und versorgte diese mit einem vertrauten physischen als auch psychischen Betreuungssystem. Durch die zusätzliche Bereitstellung von Persönlichkeitsmodellen bzw. Erfolg versprechenden Lebenshilfen ermöglichte die Santeria ihren Anhängern eine aussichtsreiche Existenz in der teilweise als feindselig betrachteten Umgebung der USA. Das durch die Religion geschaffene soziale Netzwerk unter den Exilkubanern und die einer Psychotherapie ähnelnde Behandlungspraxis durch religiöse Spezialisten vereinfachten die Lebenssituation im Exil. Hingegen verhalfen die beibehaltene Nutzung von Divinationssystemen und Opfergaben für die Orishas den Santeros ihrem verstärkten Kontrollbedürfnis im Hinblick auf zukünftige Ereignisse nachzukommen und damit eine intensiviertere Selbstsicherheit hervorzurufen. Als ohnehin sehr anpassungsfähige Religion öffnete sich die Santeria neuen Mitgliedern und Einflüssen, was sich durch die Adaption moderner Erscheinungen, der Vergöttlichung von gegenwärtigen VIPs bzw. die Verblässung archaischer Orishas und die Anpassung traditioneller Rituale an das Leben in der Gesellschaft der USA äußerte.<sup>206</sup> So nimmt auch der Einfluss ästhetischer Elemente, entweder in Form von Kunst, Musik oder Tanz, der Santeria auf die Populärkultur der USA permanent zu. Auf der anderen Seite vermischen sich besonders in den Metropolen diverse Migrantenreligionen, was wiederum eine Überkreuzung derselben zur Folge hat, aus

---

<sup>206</sup> Noch in den 1980er Jahren stand für Santeros der Schutz der Privatsphäre bei der Religionsausübung an oberster Stelle. Inzwischen wird durch Informationsveranstaltungen oder freizugängliche Zeremonien gezielte Öffentlichkeitsarbeit durchgeführt, um die immer noch bestehenden Negativbilder zu reduzieren (Murphy, vii).

denen sich neue Subarten der Santeria herausbilden.<sup>207</sup> Zwar sind diese Varianten auf die Bedürfnisse und Ansprüche ihrer Praktizierenden abgestimmt, jedoch kann sich die traditionelle afrokaribische Klientel mit den neuen Religionsformen zunehmend weniger identifizieren. Modernisierung, Globalisierung und die sich daraus entwickelnde Säkularisierung gelten als die signifikantesten Faktoren, welche zum Rückzug traditioneller Religionen führen. Die neuen Ansprüche an das Individuum in einer globalisierten Welt und Gesellschaft erfordern eine zunehmende psychologische Betreuung, die von nicht institutionalisierten Religionen wie der Santeria erfüllt werden können (Olmos/Paravisini-Gebert, 77). Zusätzlich hat sich in den als Sammelbecken der Nationen geltenden USA im Zeitalter der Globalisierung ein Privatisierungs- bzw. Individualisierungskonzept der Religionen herausgebildet. Zwar ist die christliche Prägung breiter Bevölkerungsschichten immer noch präsent, jedoch besteht besonders unter Einwohnern kosmopolitischer Gegenden die Tendenz, sich aus Einzelaspekten diverser Religionen eine individuelle Glaubensform bzw. einen Lebensstil zusammenzustellen. Wie auch bei anderen Migrantenreligionen in den USA zu beobachten, befindet sich die Santeria in einem Prozess der Amerikanisierung, was mit negativen Begleiteffekten wie einer zunehmenden Kommerzialisierung und Modifikation traditioneller Rituale und Praktiken einhergeht. Allerdings bleibt die Santeria aufgrund ihrer pragmatischen und unkomplizierten Ausübungsweise, der Transzendenzerfahrungen ihrer Anhänger und der freien Entfaltungsmöglichkeiten einer femininen Klientel ein lukrativer Anlaufpunkt für Menschen aus den vielseitigsten Kulturkreisen – die Grundlagen dafür legte die mehr als 1300 Jahre überdauernde Yoruba Religion (Neimark, 217). Die Nutzung moderner Internetkommunikation, die einem internationalen Anhängerstamm zahlreiche Betätigungsmöglichkeiten bietet, verleiht der Santeria das Potential zum ‚*Global Player*‘. Ein durch die amerikanischen Printmedien vermitteltes öffentliches Bild der Santeria hat sich in den vergangenen Jahren als relativ ausgewogen und nur noch bedingt pejorativ, abgesehen von den plausiblen Kritiken an einigen Religionspraktiken, präsentiert. Lediglich die Filmindustrie Hollywoods trägt in manchen Produktionen zur Aufrechterhaltung längst überfälliger Stereotypen bei. Die Begründung für zunehmende Anhängerzahlen und den Erfolg der Santeria in den USA liefert Neimark (221) eindrucksvoll: „Viele Amerikaner sind aufgrund von ernüchternden Erfahrungen mit der jüdisch-christlichen Tradition auf der Suche nach einer Religion der persönlichen Erfüllung, einer Religion, die ihnen das Gefühl von persönlichem Wert und von Einflussmöglichkeiten auf ihr eigenes Geschick vermittelt.“

---

<sup>207</sup> Diese Aufgliederungstendenz der Santeria charakterisiert Schmidt (84) folgendermaßen: „Rather the religion is practised more individually and cannot any longer be embraced as one religion but rather as various religions.“

## 7. Glossar

Aufgrund einer Vielzahl von afrikanischen und kreolischen Begriffen, welche innerhalb der vorliegenden Arbeit eine bedeutende Rolle spielen, soll dieses Glossar einer sinnvollen Nachschlagehilfe gleichkommen. Selbstverständlich erhebt sich dabei kein Anspruch auf Vollständigkeit – weder bei der Auswahl der Begriffe, noch bei deren inhaltlicher Beschreibung. Da die Schreibweisen vieler Bezeichnungen in der englischen, deutschen und spanischen Literatur zum Teil sehr unterschiedlich sind, wird in diesem Glossar eine Rechtschreibung verwendet, die dem Lautbild der deutschen Sprache am ähnlichsten ist und damit eine erhebliche Erleichterung für den Leser darstellt. Aus diesem Grund wird auch vollständig auf Akzentuierungszeichen verzichtet. Das Glossar basiert im Wesentlichen auf den Arbeiten von Olmos/Paravisini-Gebert (2003), Reuter (2003) und González-Wippler (1973).

**Abakua:** ein nur männlichen Personen zugänglicher Geheimbund, der ursprünglich in Afrika existierte, zu Beginn des 19. Jh. auch in Kuba etabliert wurde; durch besondere rituelle Formen (Tanz, Musik) grenzte sich dieser Bund von anderen afrokubanischen Organisationen ab

**Alafia:** eine der Positionen im Divinationssystem der Kokosnuss; bedeutet „ja“ und prophezeit Frieden/Glück; Prozedur muss jedoch wiederholt werden, um das Ergebnis zu bestätigen

**Appataki,** Sg. Pataki: Begriff für traditionell-mythische Geschichten afrikanischen Ursprungs

**Araba:** siehe Ceiba

**Arara:** kubanische Bezeichnung für Personen und deren Traditionen aus der Gegend von Dahomey (seit 1975 Benin)

**Ashe:** ursprünglich die Kraft des obersten Gottes Olodumare, welche aus Sicht der Santeria das Universum geschaffen hat; auch Begriff für spirituelle Energie, die in bestimmten natürlichen Elementen (z.B. Steine, Pflanzen) als auch Orishas vorkommt und durch rituelle Handlungen (z.B. Tieropfer) auf den Menschen übertragen werden kann

**Asiento:** abschließende Initiationszeremonie eines Novizen in die Santeria

**Babalao:** Hohepriester, welcher eine zentrale Rolle innerhalb der Hierarchie der Santeria einnimmt; begleitet einen Novizen auf dem Weg zur Initiation und ist für das Ifá Divinationssystem zuständig

**Babalu Aye:** Gott der ansteckenden Krankheiten, auch Schutzherr über die Kranken; seine Verehrung ist am tiefsten in Kuba verwurzelt

**Bantu:** afrikanische Sprachfamilie aus der Angola-Kongo-Region

**Bata:** drei spezielle rituelle und gesegnete Trommeln, die eine magische Kraft beherbergen sollen; werden während den heiligen Zeremonien der Yoruba und der Santeria gespielt

**Bembe:** Bezeichnung für die (teilweise öffentlichen) religiösen Feierlichkeiten der Santeria

**Boko:** ein böswilliger Vodou Zauberer

**Botanica:** Fachgeschäft für rituell-religiöse Utensilien in Kuba und den USA; bevorzugt von Anhängern der Santeria und des Espiritismo

**Brujeria:** Begriff für Hexerei, Zauberei

**Cabildo:** Ratsversammlung; soziale Gemeinschaften in den spanischen Kolonien zur Organisation der afrikanischen Sklaven und freien Schwarzen nach ethnischen Herkunftsgruppen; Ausgangspunkt der Santeria auf Kuba; später der Begriff für die Haustempel der Santeria

**Camino:** Weg/Straße; eine der verschiedenen, manchmal äußerst gegensätzlichen, charakterlichen Ausprägungen der Orishas

**Candomble:** Variante der Yoruba Religion und Riten in Brasilien

**Casa de Santo:** Versammlungs- bzw. Kultstätte einzelner Santeria Gruppierungen

**Ceiba:** heiliger Baum der Santeria aus der Gattung der Malvengewächse

**Cofradia:** Bruderschaft; religiöse Vereinigungen des iberischen Volkskatholizismus, die auch in der Neuen Welt verbreitet waren und durch afrikanischen Sklaven übernommen wurden

**Collares:** heilige, meist aus Glasperlen bestehende, Halsketten, welche in Santeria Ritualen verwendet werden

**Congo:** Bezeichnung für die Sklaven und Praktiken des Bantu Stammes in Lateinamerika

**Curandero:** Gesundheitsbetreiber bzw. Volksheiler, welcher meist Pflanzenheilkunde und spirituelle Arbeit miteinander verbindet

**Danbala Wedo:** oberster Gott im Vodou, der durch die Schlange symbolisiert wird

**Despojo:** spirituelle Reinigung, um böse Einflüsse zu vertreiben

**Dilogun:** Divinationssystem der Santeria, welches mit den Schalen der Kaurischnecke ausgeübt wird

**Duppy:** Begriff für Geist oder Gespenst im Obeah

**Ebo:** Opfer; auch Angebots- oder Opferungszeremonie in der Santeria

**Egun:** Bezeichnung für die Totengeister bzw. Geister der Vorfahren in Kuba

**Elegua:** Götterbote in der Santeria und im Vodou; auch Gottheit über die Straßen/Wege, welche hinter Türen steht und damit die Wege zur günstigen Gelegenheit öffnet oder schließt; bildet zusammen mit Ogun und Oshosi das Triumvirat der Kriegerorishas

**Elekes:** Halskette mit Schutzwirkung innerhalb der Santeria

**Elife:** eine der Positionen im Divinationssystem der Kokosnuss; bedeutet ja und sagt großes Glück voraus; stärkste und definitivste Antwort (keine Wiederholung notwendig) der Götter

**Eshu:** Gottheit, die manchmal Elegua gleichgestellt wird; auch göttlicher Schelm/Gaukler; teilweise mit dem christlichen Konzept des Teufels gleichgesetzt

**Espiritismo:** spanisch für Spiritismus (begründet von Allan Kardec); Glaubenssystem in der Karibik und Lateinamerika, dessen zentraler Aspekt die Kommunikation mit Geistern ist, da diese Gesundheit und Schicksal der Menschen beeinflussen können; rituelle Praktiken sind u. a. Geisterbeschwörung (Seance) oder Herbeiführung von Besessenheit/Trance

**Ewe:** Bezeichnung der Yoruba für Kräuter

**Fon:** Bevölkerungsgruppe aus der Region von Dahomey (Benin)

**Fundamentos:** Objekte, Utensilien und Substanzen, welche in der Sopera aufbewahrt werden

**Gede:** Geister der Unterwelt und des Todes (z.B. Baron Samedi, Monsieur Entretoute) im Vodou; auch Hüter der Sexualität und der Kinder

**Guemilere:** siehe Bembe

**Hoodoo:** magisches System und Kräuterheilkunde, welches sich im Süden der USA aus den Ritualen der afrikanischen Sklaven und der indigenen Bevölkerung entwickelt hat, zugleich aber auch europäische Einflüsse aufweist; Praktiken beinhalten Beschwörungen, Prophezeiungen, Zaubersprüche oder Behandlung von Krankheiten

**Houngan:** religiöser Führer bzw. Priester im Vodou, welcher Initiationen durchführt und den Kontakt der Gemeinde mit den Gottheiten und Ahnengeistern ermöglicht

**Hounsi:** initiiertes Mitglied des Vodou

**Ifa:** Bote von Orunla, nach welchem das Ifa Divinationssystem benannt ist; auch Gott der unmöglichen Dinge

**Ile:** Begriff für Haus (Ile Orisha = Haustempel der Orisha in der Santeria)

**Ile-Ife:** heilige und sagenumwobene Stadt in Afrika, in welcher Yemaya gestorben sein soll; mythisch-religiöses Zentrum des Yoruba Königreichs

**Itagua:** eine der Positionen im Divinationssystem der Kokosnuss; bedeutet ja, jedoch muss dieselbe Frage erneut gestellt werden; impliziert im Allgemeinen einen Fehler während der Divinationsprozedur

**Italero:** Santero oder Babalawo, welcher sich auf das Lesen der Ifa Tafeln spezialisiert hat

**Kouche:** Bezeichnung für die Initiation im Vodou

**Legba:** siehe Elegua

**Libretas:** Notizbücher und handschriftliche Aufzeichnungen, die meistens während der Initiation angelegt werden, um das erworbene Wissen zu erhalten; enthalten den wachsenden Wissensstand eines Santeros über Sprüche und Beschwörungen

**Loa:** übernatürliches Wesen im Vodou; meist mit Gottheit übersetzt, entspricht es eher einem Geist oder Genie

**Lukumi:** Begriff für die Yoruba Sklaven und Traditionen auf Kuba; auch als Synonym für die kubanische Santeria verwendet; in den USA eine Variante der exilkubanischen Santeria (Religion Lukumi)

**Madrina:** Patin oder Sponsorin eines zu initiierenden Novizen der Santeria

**Mambo:** Priesterin im Vodou; Vgl. Houngan

**Mayombero:** Ausübender der kubanischen Religionsvariante Regla de Palo, die ursprünglich aus dem Kongo stammt; auch mit Hexer gleichgesetzt (negative Konnotation)

**Myal:** jamaikanisch-afrikanische Religion ähnlich dem Obeah, beinhaltet jedoch auch rituelle Tänze, Trommeln und Besessenheit durch Geister

**Nacion:** Bezeichnung für versklavte Afrikaner, welche denselben ethnischen oder geographischen Ursprung hatten

**Nanigo:** Begriff für Mitglieder der Abakua Geheimbünde

**Nganga:** starker bösertiger Zauberspruch; auch Geist der Toten; ebenso Bezeichnung für den Kessel eines Mayomberos, in dem sich der Geist aufhalten soll

**Oba:** Titel des Königs der Yoruba

**Obatala:** eine der Hauptgottheiten bzw. Vater der Gottheiten in der Santeria; auch Gott der Reinheit und Gerechtigkeit; steht für Wahrheit, Makellosigkeit, Frieden

**Obeah:** spirituelles Glaubenssystem, welches den Einsatz von guten, aber auch bösertigen Zaubersprüchen für vielfältige Einsatzmöglichkeiten (u. a. Schutz, Glück, Erfolg) vorsieht und gleichzeitig Aspekte der Pflanzen- und Tierheilkunde kombiniert

**Ocana-Sode:** eine der Positionen im Divinationssystem der Kokosnuss; bedeutet nein und prophezeit eine Form des Bösen; wenn diese Position eintritt, müssen alle Anwesenden an ihren Ohrläppchen ziehen und die Augen weit öffnen, um bösertige Einflüsse zu vertreiben

**Ocha:** Heiliger; Vgl. Regla de Ocha (Verehrung der Heiligen) als Synonym für Santeria

**Odu:** Bezeichnung für das Schicksal in der Santeria

**Ogun:** einer der ältesten Orisha des Yoruba Pantheon; Kriegs- und Eisengott; repräsentiert die Urkraft und irdische Energie; bildet zusammen mit Oshosi und Elegua das Triumvirat der Kriegerorishas

**Olodumare:** auch Olofi oder Olorun; oberster Schöpfergott und Erschaffer der Welt; verteilte seine unterschiedlichen Kräfte auf die zahlreichen Orishas, um nicht mehr das menschliche Schicksal beeinflussen zu müssen

**Omiero:** heilige, aus Kräutern gewonnene Flüssigkeit, welche in Santeria Ritualen verwendet wird

**Oriate:** Experte des Dilogun Divinationssystems, der unter Anhängern der Santeria hochgradig respektiert wird

**Orisha:** Bezeichnung für die Gottheiten in der Santeria; auch Ahnengeister der Yoruba; werden teilweise in synkretischen Religionen mit katholischen Heiligen identifiziert; können für Menschen nur erkennbar werden, wenn sie den Kopf eines Menschen ‚besteigen‘ (durch Besessenheit meist während einer religiösen Zeremonie) und sich dementsprechend offenbaren

**Orunmila:** auch Orunla oder Orula; Hüter bzw. Eigentümer des Ifa Divinationssystems und damit der Vorhersehung

**Osain:** Kräutergott; auch Hüter über die Geheimnisse des Waldes und der Heilkraft der Pflanzen

**Oshosi:** Jagdgott; auch Gott der Wildnis und Krieger; bildet zusammen mit Elegua und Ogun das Triumvirat der Kriegerorishas

**Oshun:** Göttin der Liebe und des Süßwassers; Schutzpatronin Kubas; repräsentiert die traditionell geschätzten Attribute der Frauen – Schönheit, Leidenschaft, Frömmigkeit, Fleiß

**Otanés:** heilige Steine der Santeria, die mit spiritueller Energie (Ashe) aufgeladen sind und in der Sopera gelagert werden

**Oya:** Feuergöttin und Patronin der Gerechtigkeit; auch Hüterin der Friedhöfe und Herrin über Blitz als auch Sturm, wird direkt mit dem Tod in Verbindung gebracht

**Oyekun:** eine der Positionen im Divinationssystem der Kokosnuss; bedeutet nein und ist die negativste Position des Systems, die im Falle des Eintretens mit dem Anzünden einer Kerze oder gar der Opferung eines Huhns beantwortet werden muss; prophezeit Tod und Zerstörung

**Oyo:** bedeutendes historisches Königreich der Yoruba

**Padrino:** männliches Pendant zur Madrina; Pate einer religiösen Gemeinde

**Palero:** Priester der Regla de Palo auf Kuba; ist auf die Arbeit mit Totengeistern spezialisiert

**Palo Mayombe:** schwarze Magie der ‚Kongos‘

**Palo Monte:** Zweig bzw. Sekte der Regla de Congo; gehört zu den afrokubanischen Religionen

**Petro:** Gruppe von aggressiven und launischen Geistern im haitianischen Vodou; ursprünglich aus der Kongo Region stammend; als Pendant zu den Rada Geistern

**Quimbois:** Religion, die nur auf Guadeloupe existiert und der Santeria ähnlich ist; enthält Techniken zum Lesen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in den Flammen oder im Wachs von Kerzen; Kräuterheilkunde

**Rada:** Gruppe von gutmütigen und zuverlässigen Geistern im haitianischen Vodou; als Pendant zu den Petro Geistern

**Regla:** Bezeichnung für Religion, Ordnung oder Herrschaft; stammt von den ‚Reglamentos‘ (Regeln) der kubanischen Cabildos nach der Unabhängigkeit (1898) ab; auch ein Stadtbezirk Havannas

**Regla de Ocha:** afrokubanische Religion, welche auf die Kultur und Rituale der Yoruba zurückgeht; wird als Synonym für die Santeria verwendet

**Reglas de Congo:** afrokubanische Kulte, die auf den Einfluss der Bantu Sklaven zurückgehen (u. a. Palo Monte)

**Resguardo:** Glücksamulett, welches den Träger vor bösen Einflüssen beschützen soll

**Santerismo:** Mischform aus puerto-ricanischem Espiritismo und kubanischer Santeria

**Santero/Santera:** ein initiiertes Mitglied der Santeria; ist lebenslang mit einem bestimmten Orisha verbunden

**Shango:** Gott des Feuers, Blitzes und Donners; ehemaliger König von Oyo; einer der am häufigsten verehrten Orishas in der Santeria; besitzt vielseitige Aspekte – Frauenheld, Trinker, aber auch mutig und ausdauernd

**Siete Potencias Africanas:** Sammelbegriff für die sieben wichtigsten und stärksten Orishas (Obatala, Shango, Ogun, Orunmila, Yemaya, Oshun und Elegua)

**Sopera:** Gefäß des Santero ähnlich einer Suppenterrine, in welchem die religiösen Utensilien, Substanzen und die heiligen Steine (Otanés) aufbewahrt werden

**Umbanda:** brasilianisches Pendant zu den Reglas de Congo

**Veve:** mystische symbolische Zeichnungen zur Herbeirufung der Geister im Vodou

**Vodou:** Begriff der Fon für ‚Geist‘; religiöses System, in dessen Zentrum die Anrufung von Geistern (Loas) aufgrund vielfältigster Gründe (u. a. Schutz, Liebe, Rache) steht

**Yemaya:** Göttin des Meeres, Salzwassers, der Intelligenz und Rationalität; auch Mondgöttin bei den Yoruba; ist durch vielseitige Aspekte gekennzeichnet – leidenschaftlich und wild, aber auch sinnlich, ruhig und harmonisch

**Yoruba:** Bevölkerungs- und Sprachgruppe im Südwesten Nigerias und Benin dessen Mythen und Rituale die Basis der Santeria ausmachen

**Zombie:** lebender Toter, dessen Seele von einem Zauberer entnommen wurde; ist zum Sklavenstatus reduziert worden und muss seinem Meister Dienste erweisen

## 8. Bibliografie

**Aguilar**, Christopher F.: Discovery may be religious ritual site, in: The Florida Times-Union (15.06.2002), elektronisch veröffentlicht unter: [http://www.jacksonville.com/tu-online/stories/061502/nes\\_9663223.shtml](http://www.jacksonville.com/tu-online/stories/061502/nes_9663223.shtml).

**Allman**, T.D.: Haiti – Im Herzen der Finsternis, in: GEO Spezial Karibik, Nr. 4, August 1994, S. 96-105.

**Almond**, Steven: Type O Personalities, in: Miami New Times (27.10.1994), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.miaminewtimes.com/1994-10-27/news/type-o-personalities/>.

**Alvarez**, Lizette: After Years of Secrecy, Santeria is suddenly much more popular, and public, in: New York Times (27.01.1997), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.nytimes.com/1997/01/27/nyregion/after-years-of-secrecy-santeria-is-suddenly-much-more-popular-and-public.html?sec=&spon=&pagewanted=4>.

**Amira**, John: The Music of Santeria: traditional rhythms of the Batá drums, Crown Point: White Cliffs Media Company, 1992.

**Apter**, Andrew: Black Critics & Kings – The Hermeneutics of Power in Yoruba Society, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

**Apter**, Andrew: Notes on Orisha Cults in the Ekiti Yoruba Highlands, in: Cahiers d'Études Africaines, Vol. 35, Nr. 138/139, 1995, S. 369-401, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/4392602>.

**Atwood Manson**, Michael: "The Blood that runs through the Veins": The creation of identity and a client's experience of Cuban-American *Santeria Dilogún* divination, in: The Performance Studies Reader, Henry Bial (Hrsg.), 2. Aufl., Abingdon: Routledge, 2007, S. 107-117.

**Bascom**, William: Sixteen Cowries – Yoruba Divination from Africa to the New World, Bloomington: Indiana University Press, 1980.

**Bascom**, William: The Focus of Cuban Santeria, in: Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 6, Nr. 1, Frühjahr 1950, S. 64-68, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/3628691>.

**Bastide**, Roger: Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô), Le monde d'outre-mer – passé et présent, Paris: Mouton, 1958.

**Bernhardt**, Reinhold: «Synkretismus» als Deutekategorie für multireligiöse Identitätsbildungen, in: Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen Traditionen schöpfen, R. Bernhardt / P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 5, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2008, S. 267-290.

**Beyer**, Peter: Religions in Global Society, London: Routledge, 2006.

**Bleyer**, Jennifer: The Priestess in their midst, in: New York Times (06.07.2008), elektronisch veröffentlicht unter: [http://www.nytimes.com/2008/07/06/nyregion/thecity/06sant.html?\\_r=1&scp=16&sq=santeria&st=cse](http://www.nytimes.com/2008/07/06/nyregion/thecity/06sant.html?_r=1&scp=16&sq=santeria&st=cse).

**Blumner**, Robyn E.: Tolerance for the small, outsider church, in: St. Petersburg Times (16.11.2008), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.tampabay.com/opinion/columns/article902523.ece>.

**Borland**, Isabel A.: Cuban-American Literature of Exile – From Person to Persona, New World Studies, Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.

**Brandon**, George: Santeria from Africa to the New World – The Dead Sell Memories, Bloomington: Indiana University Press, 1997.

**Brandon**, George: The Uses of Plants in Healing in an Afro-Cuban Religion, Santeria, in: Journal of Black Studies, Vol. 22, Nr. 1 (African Aesthetics in Nigeria and the Diaspora), Sept. 1991, S. 55-76, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/2784497>.

**Brown**, David H.: Garden in the Machine: Afro-Cuban Sacred Art and Performance in Urban New Jersey and New York, Diss., Yale University [New Haven]: University Microfilms International, Dissertation Information Service, 1989.

**Brown**, David H.: Thrones of the Orishas: Afro-Cuban Altars in New Jersey, New York, and Havana, in: African Arts, Vol. 26, Nr. 4, Okt. 1993, S. 44-87, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/3337075>.

**Burmeister**, Caren: Skulls, bones found under bridge may have been rite stuff, in: The Florida Times-Union (14.07.2004), elektronisch veröffentlicht unter: [http://www.jacksonville.com/tu-online/stories/071404/nep\\_16084024.shtml](http://www.jacksonville.com/tu-online/stories/071404/nep_16084024.shtml).

**Butler**, Jon / **Wacker**, Grant / **Balmer**, Randall: Religion in American Life – A Short History, Oxford: Oxford University Press, 2008.

**Cabrera**, Lydia: El Monte: Igbo, Finda, Ewe orisha, Vititi nfinda – Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba, Miami: Colección del Chicherekú, 1971.

**Calzadilla**, Jorge R.: Religion in the Work of Fernando Ortiz, in: Mauricio A. Font, Alfonso W. Quiroz (Hrsg.), Cuban Counterpoints – The Legacy of Fernando Ortiz, Western Hemisphere Studies, Oxford: Lexington Books, 2005, S. 193-205.

**Cantor**, Judy: Sacred Gowns, in: Miami New Times (07.10.1999), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.miaminewtimes.com/1999-10-07/news/sacred-gowns/>.

**Capelleveen**, Remco van: “Going foreign”: Migration und afrokaribische Gesellschaft, in: Michael Hoensch / Remco van Capelleveen (Hrsg.), Anglophone Karibik – USA. Peripherie und Zentrum in der ‘neuen Welt’, Deutsch-Englische Jahrbücher, Bd. 30, Hamburg: Argument Verlag, 1991, S. 26-50.

**Curtis**, James R.: Miami's Little Havana: Yard Shrines, Cult Religion and Landscape, in: Ray B. Browne (Hrsg.), *Rituals and Ceremonies in Popular Culture*, Bowling Green: Bowling Green University Popular Press, 1980, S. 105-119.

**De La Fuente**, Alejandro: *A Nation for All – Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001.

**Dianteill**, Erwan / **Swearingen**, Martha: From Hierography to Ethnography and Back: Lydia Cabrera's Texts and the Written Tradition in Afro-Cuban Religions, in: *Journal of American Folklore*, Vol. 116, Nr. 461, Sommer, 2003, S. 273-292, elektronisch veröffentlicht unter: [http://muse.jhu.edu/journals/journal\\_of\\_american\\_folklore/v116/116.461dianteill.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_american_folklore/v116/116.461dianteill.pdf).

**Ellison**, Christopher G. / **Gay**, David A.: Region, Religious Commitment, and Life Satisfaction among Black Americans, in: *The Sociological Quarterly*, Vol. 31, Nr. 1, Frühling 1990, S. 123-147, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/4120875>.

**Fairclough**, Adam: *Better Day Coming: Blacks and Equality, 1890-2000*, New York: Penguin Books, 2002.

**Fichte**, Hubert: *Petersilie – Die afroamerikanischen Religionen. Santo Domingo, Venezuela, Miami, Grenada, Frankfurt am Main*: Fischer Taschenbuch Verlag, 1984.

**Fisher**, Lise: Offering to a God on Railroad draws Bomb Squad, in: *The Gainesville Sun* (03.06.2006), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.gainesville.com/article/20060603/LOCAL/60603004>.

**Gale**, Ezra: Sworn to the drum, in: *Miami New Times* (24.06.1999), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.miaminewtimes.com/1999-06-24/music/sworn-to-the-drum/>.

**Garcia**, Maria C.: *Havana – USA: Cuban Exiles and Cuban Americans in South Florida 1959-1994*, Berkeley: University of California Press, 1996.

**Glasgow**, Kathy: The man with God in his mouth, in: *Miami New Times* (04.02.1999), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.miaminewtimes.com/1999-02-04/news/the-man-with-god-in-his-mouth/>.

**Glazier**, Stephen D.: Syncretism and Separation – Ritual Change in an Afro-Caribbean Faith, in: *The Journal of American Folklore*, Vol. 98, Nr. 387, Jan.-März 1985, S. 49-62, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/540876>.

**González-Kirby**, Diana / **Sánchez**, Sara M.: Santería. From Africa to Miami via Cuba; Five Hundred Years of Worship, in: *Tequesta Online*, S. 36-52, elektronisch veröffentlicht unter: [http://digitalcollections.fiu.edu/tequesta/files/1988/88\\_1\\_03.pdf](http://digitalcollections.fiu.edu/tequesta/files/1988/88_1_03.pdf).

**González-Wippler**, Migene: *Santería – African Magic in Latin America*, New York: The Julian Press, 1973.

**Graf**, Friedrich Wilhelm: Religion und Gesellschaft unter den Bedingungen der Globalisierung, in: *Religionen und Globalisierung*, F.W. Graf et al. (Hrsg.), *Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur*, Bd. 16, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, S. 3-12.

**Greenbaum**, Susan D.: *More Than Black – Afro-Cubans in Tampa*, New World Diasporas Series, Gainesville: University Press of Florida, 2002.

**Greenhouse**, Linda: High Court is cool to sacrifices ban, in: *New York Times* (05.11.1992), elektronisch veröffentlicht unter: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9E0CE5D71F31F936A35752C1A964958260&sec=&spon=&pagewanted=2>.

**Greenhouse**, Linda: The Supreme Court: Animals Sacrifice; Court, citing religious freedom, voids a ban on animal sacrifice, in: *New York Times* (12.06.1993), elektronisch veröffentlicht unter: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9F0CE7DE1431F931A25755C0A965958260&sec=&spon=&pagewanted=2>.

**Grubbe**, Peter: Die Revolution rollt aus, in: *GEO Spezial Karibik*, Nr. 5, Oktober 1985, S. 58-68.

**Guerra**, Lillian: Elián González and the ‘Real Cuba’ of Miami: Visions of Identity, Exceptionality, and Divinity, in: *Cuban Studies*, Vol. 38, Nr. 1, Pittsburgh, 2007, S. 1-25, elektronisch veröffentlicht unter: [http://muse.jhu.edu/journals/cuban\\_studies/v038/38.1guerra.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/cuban_studies/v038/38.1guerra.pdf),

**Habbe**, Christian: Todesgrüße aus Washington (02.06.09), in: *Einestages - Zeitgeschichten auf Spiegel Online*, elektronisch veröffentlicht unter: [http://einestages.spiegel.de/static/topicalbumbackground/4244/todesgruesse\\_aus\\_washington.html](http://einestages.spiegel.de/static/topicalbumbackground/4244/todesgruesse_aus_washington.html).

**Hefner**, Robert W.: Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age, in: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27, 1998, S. 83-104, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/223364>.

**Herskovits**, M. J. / **Herskovits**, F.S.: An outline of Dahomean religious belief, *Memoirs of the American Anthropological*, Vol. 41, Menasha: American Anthropological Association, 1933.

**Herzog**, Margarethe: *Lebensentwürfe zwischen zwei Welten – Migrationsromane karibischer Autorinnen in den USA*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2003.

**Hurbon**, Laënnec: *Voodoo – Truth and Fantasy*, Lory Frankel (Übers.), London: Gallimard, 1995.

**Hurston**, Zora: Hoodoo in America, in: *The Journal of American Folklore*, Vol. 44, Nr. 174, Okt.-Dez. 1931, S. 317-417, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/535394>.

**Jacobs**, Claude F.: Folk for Whom? Tourist Guidebooks, Local Color, and the Spiritual Churches of New Orleans, in: *Journal of American Folklore*, Vol. 114, Nr. 453, Sommer 2001, S. 309-330, elektronisch veröffentlicht unter: [http://muse.jhu.edu/journals/journal\\_of\\_american\\_folklore/v114/114.453jacobs.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_american_folklore/v114/114.453jacobs.pdf).

**Kalsky**, Manuela: Religiöse Flexibilität – Eine Antwort auf kulturelle und religiöse Vielfalt, in: *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen Traditionen schöpfen*, R. Bernhardt / P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Beiträge zu einer Theologie der Religionen*, Bd. 5, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2008, S. 219-242.

**Kennedy**, Kelli: Miami killer says evil spirit made him murder, in: Herald Tribune (02.09.2007), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.heraldtribune.com/article/20070902/NEWS/709020516>.

**Khan**, Aisha: Sacred Subversions? Syncretic Creoles, the Indo-Caribbean, and “Culture’s In-between”, in: Radical History Review, Issue 89, Frühjahr 2004, S. 165-184, elektronisch veröffentlicht unter: [http://muse.jhu.edu/journals/radical\\_history\\_review/v089/89.1khan.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/radical_history_review/v089/89.1khan.pdf).

**Korman**, Nina: Dance of the deities, in: Miami New Times (10.06.1999), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.miaminewtimes.com/1999-06-10/calendar/dance-of-the-deities/>.

**Kraft**, Siv E.: “To mix or not to mix”: Syncretism/Anti-Syncretism in the History of Theosophy, in: Numen, Vol. 49, Nr. 2, 2002, S. 142-177, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/3270480>.

**Lacey**, Marc: New head of Voodoo brings on the charm, in: International Herald Tribune (04.04.2008), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.ihf.com/articles/2008/04/04/america/profile.php>.

**Lantigua**, John: Holy Wars, Inc. – A vicious fight is raging among the high priests of newly fashionable Santeria, where Websites beckon and the gods are far from crazy, in: Miami New Times (09.04.1998), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.miaminewtimes.com/1998-04-09/news/holy-wars-inc/>.

**LaPeter**, L. / **De la Garza**, P.: Mercury in rituals raises alarms, in: St. Petersburg Times (26.01.2004), elektronisch veröffentlicht unter: [http://www.sptimes.com/2004/01/26/Hillsborough/Mercury\\_in\\_rituals\\_ra.shtml](http://www.sptimes.com/2004/01/26/Hillsborough/Mercury_in_rituals_ra.shtml).

**Lefever**, Harry G.: Leaving the United States: The Black Nationalist Themes of Orisha-Vodu, in: Journal of Black Studies, Vol. 31, Nr. 2, Nov. 2000, S. 174-195, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/2645912>.

**Lefever**, Harry G.: When the Saints Go Riding in: Santeria in Cuba and the United States, in: Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 35, Nr. 3, Sept. 1996, S. 318-330, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/1386562>.

**Leggewie**, Claus: Religion in der transnationalen Weltgesellschaft, in: Religionen und Globalisierung, F.W. Graf et al. (Hrsg.), Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur, Bd. 16, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, S. 13-21.

**Loomba**, Ania: Colonialism/Postcolonialism, London: Routledge, 1998.

**Los Angeles Times**: Priest Fights for Santeria Followers in Coral Gable (22.09.2008), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www2.tbo.com/content/2008/sep/22/me-priest-fights-for-santeria-followers/>.

**Lush**, Tamara: Death in the City Beautiful, in: Miami New Times (11.07.2007), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.miaminewtimes.com/2007-07-12/news/death-in-the-city-beautiful/2>.

**Lush**, Tamara: The Shooting of Estefano, in: Miami New Times (06.05.2008), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.miaminewtimes.com/2008-05-08/news/the-shooting-of-estefano/>.

**Melton**, Gordon J.: Another Look at New Religions, in: Annals of the American Academy of Political and Social Science, Bd. 527 (Religion in the Nineties), May 1993, S. 97-112, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/1048679>.

**Meßner**, Reinhard: Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn: Schöningh, 2001.

**Miami New Times**: Letters from the Issue of July 19, 2007, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.miaminewtimes.com/2007-07-19/news/letters-from-the-issue-of-july-19-2007/>.

**Miller**, Ivor L.: Religious Symbolism in Cuban Political Performance, in: The Drama Review, Vol. 44, Nr. 2, Sommer 2000, S. 30-55, elektronisch veröffentlicht unter: [http://muse.jhu.edu/journals/the\\_drama\\_review/v044/44.2miller.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/the_drama_review/v044/44.2miller.pdf).

**Morejón**, Nancy: Cuba and its deep Africanity, in: Callaloo, Journal of African Diaspora Arts and Letters, Vol. 24, Nr. 4, College Station, Herbst 2005, S. 933-950, elektronisch veröffentlicht unter: <http://muse.jhu.edu/journals/callaloo/v028/28.4morejon08.pdf>.

**Mullen**, Patrick B.: Belief and the American Folk, in: The Journal of American Folklore, Bd. 113, Nr. 448, Frühling 2000, S. 119-143, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/541285>.

**Müller**, Johannes / **Reder**, Michael / **Karcher**, Tobias: Einleitung, in: Religionen und Globalisierung, F.W. Graf et al. (Hrsg.), Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur, Bd. 16, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, S. IX-XIII.

**Murphy**, Joseph M.: Santeria – African Spirits in America, Boston: Beacon Press, 2006.

**Neimark**, Philip J.: Die Kraft der Orisha – Traditionen und Rituale afrikanischer Spiritualität, Bern: Otto Wilhelm Barth Verlag, 1996.

**Olmos**, Margarite F. / **Paravisini-Gebert**, Elizabeth: Creole Religions of the Caribbean – An Introduction from Vodou and Santeria to Obeah and Espiritismo, Religion, Race, and Ethnicity, New York: New York University Press, 2003.

**Olson**, James S. / **Olson**, Judith E.: Cuban Americans – From Trauma to Triumph, New York: Twayne Publishers, 1995.

**Ortiz**, Fernando: Cuban Counterpoint – Tobacco and Sugar, 4. Aufl., Durham: Duke University Press, 2003.

**Ortiz**, Fernando: Los negros brujos: hampa afrocubana, apuntes para un estudio de etnología criminal, 2. Aufl., Colección Ebano y canela, Vol. 2, Miami: Ed. Universal, 1973.

**Palmié**, Stephan: Das Exil der Götter – Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion, Europäische Hochschulschriften, Reihe XIX Volkskunde/Ethnologie, Bd. 24, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1991.

**Palmié**, Stephan: *Wizards and Scientists – Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Durham: Duke University Press, 2002.

**Peel**, J.D.Y.: The Pastor and the “Babalawo”: The Interaction of Religions in Nineteenth-Century Yorubaland, in: *Africa, Journal of the International African Institute*, Vol. 60, Nr. 3, 1990, S. 338-369, elektronisch veröffentlicht unter <http://www.jstor.org/stable/1160111>.

**Pérez**, Louis A. Jr.: *On Becoming Cuban – Identity, Nationality and Culture*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.

**Pérez y Mena**, Andrés I.: Cuban Santería, Haitian Vodun, Puerto Rican Spiritualism: A Multiculturalist Inquiry into Syncretism, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 37, Nr. 1, März 1998, S. 15-27, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/1388026>.

**Pintado**, A.C.P.: Religion and Cuban Identity in a Transnational Context, in: *Latin American Perspectives*, Vol. 32, Nr. 1 (Religion and Identity in the Americas), Jan. 2005, S. 147-173, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/30040233>.

**Pitzke**, Mark: Little Havanas Hardliner strecken die Waffen, in: *Spiegel Online* (19.05.2009), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,625086,00.html>.

**Powell**, Robert A.: Politics and Spirits, in: *Miami New Times* (13.08.1998), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.miaminewtimes.com/1998-08-13/news/politics-and-spirits/>.

**Ramos**, Miguel W.: La división de la Habana: Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the Followers of Oyo Lukumí Religion 1850s–1920s, in: *Cuban Studies*, Vol. 34, Nr. 1, Pittsburgh, 2003, S. 38-70, elektronisch veröffentlicht unter: [http://muse.jhu.edu/journals/cuban\\_studies/v034/34.1ramos.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/cuban_studies/v034/34.1ramos.pdf).

**Reuter**, Astrid: *Voodoo und andere afroamerikanische Religionen*, München: Beck Verlag, 2003.

**Robaina**, Tomás F.: The Term *Afro-Cuban*: A Forgotten Contribution, in: Mauricio A. Font, Alfonso W. Quiroz (Hrsg.), *Cuban Counterpoints – The Legacy of Fernando Ortiz*, Western Hemisphere Studies, Oxford: Lexington Books, 2005, S. 171-179.

**Rohter**, Larry: Court to weigh law forbidding ritual sacrifice, in: *New York Times* (03.11.1992), elektronisch veröffentlicht unter: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9E0CE6DA1F3DF930A35752C1A964958260&sec=&spon=&pagewanted=2>.

**Rohter**, Larry: Santeria faithful hail court ruling, in: *New York Times* (13.06.1993), elektronisch veröffentlicht unter: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9F0CE4D71E30F930A25755C0A965958260>.

**Rohter**, Larry: The Pope in Cuba: The People; Pope carries his message to the “Rome” of an Afro-Cuban Faith, in: *New York Times* (25.01.1998), elektronisch veröffentlicht unter: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9503E1D8123BF936A15752C0A96E958260&sec=&spon=&pagewanted=3>.

**Romberg**, Raquel: Whose Spirits are they? The Political Economy of Syncretism and Authenticity, in: *Journal of Folklore Research*, Vol. 35, Nr. 1, Special Issue: International Rites, Jan.-Apr. 1998, S. 69-82, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/3814786>.

**Roof**, Wade C.: God is in the Details: Reflections on Religion's Public Presence in the Mid-1990s, in: *Sociology of Religion*, Vol. 57, Nr. 2, Sommer 1996, S. 149-162, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/3711947>.

**Schamlz**, Jeffrey: Hialeah Journal; Animal Sacrifices: Faith or Cruelty?, in: *New York Times* (17.08.1989), elektronisch veröffentlicht unter: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=950DE5D8123BF934A2575BC0A96F948260&sec=&spon=&pagewanted=2>.

**Schmidt**, Bettina E.: *Caribbean Diaspora in the USA – Diversity of Caribbean Religions in New York City*, Aldershot: Ashgate, 2008.

**Schmidt-Leukel**, Perry: Multireligiöse Identität – Anmerkungen aus pluralistischer Sicht, in: *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen Traditionen schöpfen*, R. Bernhardt / P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 5, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2008, S. 243-265.

**Scott**, Clarissa S.: Health and Healing Practices among Five Ethnic Groups in Miami, Florida, in: *Public Health Reports*, Vol. 89, Nr. 6, Nov.- Dez. 1974, S. 524-532, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/4595116>.

**Stone**, Donald: New Religious Consciousness and Personal Religious Experience, in: *Sociological Analysis*, Vol. 39, Nr. 2, Sommer 1978, S. 123-134, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/3710212>.

**Suarez de Jesus**, Carlos: Sacred Art – Cuba's saints and art are show-stealers, in: *Miami New Times* (20.06.2007), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.miaminewtimes.com/2007-06-21/culture/sacred-art/>.

**The Gainesville Sun**: New Police Handbook to Address Animal Sacrifices (28.07.2008), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.gainesville.com/article/20080728/NEWS/172471692>.

**The New York Times**: A Cultural Primer – Cuba Travel Guide (2008), elektronisch veröffentlicht unter: [http://travel.nytimes.com/frommers/travel/guides/caribbean-and-bermuda/cuba/frm\\_cuba\\_3173020876.html?scp=15&sq=santeria&st=cse](http://travel.nytimes.com/frommers/travel/guides/caribbean-and-bermuda/cuba/frm_cuba_3173020876.html?scp=15&sq=santeria&st=cse).

**The New York Times**: The Supreme Court; Excerpts from Supreme Court Opinions on the Ritual Sacrifice of Animals (12.06.1993), elektronisch veröffentlicht unter: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9F0CE6DE1F31F931A25755C0A965958260&sec=&spon=&pagewanted=3>.

**Thomas**, Hugh: *The Slave Trade – The Story of the Atlantic Slave Trade: 1440-1870*, New York: Touchstone, 1999.

**Touchstone**, Blake: Voodoo in New Orleans, in: Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association, Vol. 13, Nr. 4, Herbst 1972, S. 371-386, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/4231284>.

**Vansickle**, Abbie: Motive for tomb theft mystifies detectives, in: St. Petersburg Times (01.07.2006), elektronisch veröffentlicht unter: [http://www.sptimes.com/2006/07/01/Hillsborough/Motive\\_for\\_tomb\\_theft.shtml](http://www.sptimes.com/2006/07/01/Hillsborough/Motive_for_tomb_theft.shtml).

**Vega**, Marta M.: The Yoruba Orisha Tradition Comes to New York City, in: African American Review, Vol. 29, Nr. 2 (Special Issues on the Music), Sommer 1995, S. 201-206, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/3042291>.

**Vollmann**, Anna / **Zahn**, Werner: Kuba – Vom »Modell« zurück zum »Hinterhof«?, Distel Hefte – Beiträge zur politischen Bildung, Bd. 28, Heilbronn: Distel Verlag, 1996.

**Volsky**, George: Religion from Cuba stirs row in Miami, in: New York Times (29.06.1987), elektronisch veröffentlicht unter: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9B0DE6DB1239F93AA15755C0A961948260&sec=&spon=&scp=7&sq=santeria&st=cse>.

**Wagner**, James: Man accused of mutilating animals to stand trial, in: Los Angeles Times (30.10.2008), elektronisch veröffentlicht unter: <http://articles.latimes.com/2008/oct/30/local/me-priest30>.

**Watrous**, Peter: Review/Music; Santeria's arresting songs, in: New York Times (04.12.1993), elektronisch veröffentlicht unter: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9F0CE0DE1539F937A35751C1A965958260&scp=1&sq=santeria&st=cse>.

**Welwei**, Karl-Wilhelm: Sparta – Aufstieg und Niedergang einer antiken Großmacht, Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.

**Wuthnow**, Robert: America and the Challenges of Religious Diversity, Princeton: Princeton University Press, 2007.

**Wolf**, Norbert: Die Macht der Heiligen und ihrer Bilder, Stuttgart: Reclam, 2004.

**Yang**, Fenggang / **Ebaugh**, Helen R.: Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications, in: American Sociological Review, Vol. 66, Nr. 2, April 2001, S. 269-288, elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.jstor.org/stable/2657418>.

**Zaffiro**, Eileen: The Hex Files – Officer uses religious expertise to crack unusual cases, in: Daytona Beach News (28.11.2005), elektronisch veröffentlicht unter: <http://www.news-journalonline.com/special/snapshots/2005/1128engborg.htm>.

**Zimbardo**, Philip G.: Psychologie, S. Hoppe-Graf / B. Keller (Hrsg.), 6. überarb. u. erw. Aufl., Berlin: Springer Verlag, 1995.

**Zoller**, Elisabeth: *Laïcité* in the United States or the Separation of Church and State in a Pluralist Society, in: Indiana Journal of Global Legal Studies, Vol. 13, Nr. 2, Bloomington, Sommer 2006, S. 561-594, elektronisch veröffentlicht unter: [http://muse.jhu.edu/journals/indiana\\_journal\\_of\\_global\\_legal\\_studies/v013/13.2zoller.pdf](http://muse.jhu.edu/journals/indiana_journal_of_global_legal_studies/v013/13.2zoller.pdf).

## Filmografie

**De Palma**, Brian: Scarface, Oliver Stone (Drehbuch), USA, 1983.

**Hackford**, Taylor: The Devil's Advocate, Andrew Neiderman (Romanvorlage), Jonathan Lemkin (Drehbuch), USA, 1997.

**Wenders**, Wim: Buena Vista Social Club, Dokumentarfilm zur Berlinale, Ausstrahlungsdatum: 05.02.09, 23.55-1.35 Uhr, RBB, Deutschland/Kuba, 1999.

## 9. Anhang

### Rahmenbedingungen einer Diaspora (Greenbaum, xi)

1. Zerstreuung einer Gruppe von Menschen von einem originalem Zentrum
2. Entwicklung und Erhaltung kollektiver Ideen, wie z.B. Mythen und Erinnerungen, der Heimat
3. Überzeugung der Gruppenmitglieder, dass sie nicht vollständig von der Gastgesellschaft akzeptiert bzw. in diese integriert werden
4. Gewissheit der Gruppe, dass ihr ursprüngliches Geburtsland die wahre Heimat ist und sie eines Tages dorthin zurückkehren werden
5. direktes Engagement der Gruppe zur Erhaltung oder Wiederherstellung ihres Heimatlandes
6. andauernde Identifikation und Interaktion, entweder real oder indirekt, mit dem Heimatland

### Die elf Gebote von Olodumare<sup>208</sup>

1. Du wirst nicht stehlen.
2. Du wirst nicht töten, außer im Falle der Selbstverteidigung oder der Lebenserhaltung.
3. Du wirst kein Menschenfleisch essen.
4. Du wirst in Frieden unter deinesgleichen leben.
5. Du wirst nicht deines Nachbarn Eigentum begehren.
6. Du wirst meinen Namen nicht verfluchen.
7. Du wirst deinen Vater und deine Mutter ehren.
8. Du wirst nicht nach mehr fragen als ich dir geben kann und du wirst glücklich mit deinem Schicksal sein.
9. Du wirst weder den Tod fürchten, noch dir dein eigenes Leben nehmen.
10. Du wirst deinen Kindern meine Gebote lehren.
11. Du wirst meine Anordnungen respektieren und befolgen.

---

<sup>208</sup> Die Übersetzung aus dem Englischen (González-Wippler, 25) ins Deutsche ist vom Verfasser dieser Arbeit vorgenommen worden.

Pataki über die Begründung für Hahn und Ratte als Opfertiere<sup>209</sup>

„ A dog dies, it leaves its bones on earth;  
“A white chicken dies, it leaves a pile of down;  
“A snail dies, it forgets its shell.”  
They were the ones who cast for the king.  
The king was eating in secret.  
Giant Rat and Cock,  
Both were attendants of the king.  
People said they wanted to know the time that the king ate.  
They made a pact with Giant Rat, and they made a pact with Cock.  
Rat said, “You will know the time.”  
When Rat dug, and dug, and dug,  
He dug to the place where the king sat down to eat;  
He made a spy hole.  
And Cock had tied a rope around Rat’s waist,  
And Cock stood outside.  
Rat said he would shake the rope when the king began to eat,  
And Cock said he would crow so that people would know.  
As the king took the first morsel and put it in his mouth  
And was about to take the second,  
Rat shook the rope  
And Cock said, “The king is eating, oh.”  
Ha! The king said they should go and bring them.  
They brought Cock  
And they brought Rat.  
He said, “You, Rat,” he said, “The rope is what they will use to pull you  
out and kill you.”  
That is rat’s tail that people are pulling him by.  
He said, “You, Cock,  
He said, “Sacrifices are what they will be using you for.”  
The king was praising the diviners, and the diviners were praising Orisha  
That his diviners were speaking the truth.  
“A dog dies, it leaves its bones on earth;  
“A snail dies, it forgets its shell;  
“A white chicken dies, it forget its pile of down.”  
They were the ones who cast for the king  
When he was eating in secret.  
He sang, “Cock, this is your destiny;  
“You took an oath with Ifa, but you betrayed him;  
“Rat, oh, this is your destiny;  
“You took an oath with Ifa, but you betrayed him.”  
This is where Orisha says we should be careful of someone who will betray us,  
As Orisha has spoken.  
Ofun is like this.

---

<sup>209</sup> Dieses Pataki ist eine englische Übersetzung aus dem Afrikanischen von Bascom (1980, 191-193).

### Grundeigenschaften aller kreolischen Religionen nach Olmos/Paravisini-Gebert (9-11)

1. Es erfolgt eine Kombination von Monotheismus und Polytheismus, d.h. es existieren ein entfernter Hauptgott und viele Vermittler zwischen ihm und den Menschen.
2. Sie sind durch einen ausgeprägten Ahnenkult gekennzeichnet, wobei die Annahme besteht, dass verstorbene Vorfahren das Erdenleben aus dem Jenseits beobachten.
3. Es besteht ein Glaube an aktive übernatürliche Mächte bzw. Kräfte, die auf bestimmte Objekte übertragen werden können.
4. Vorhandene (Natur)Geister können das Leben von Menschen positiv oder negativ beeinflussen. Fauna und Flora haben im übertragenen Sinne eine Seele.
5. Es herrscht das Prinzip der Vermittlung zwischen Menschen und der Geisterwelt, welche durch bestimmte Riten wie Opferung oder Heilung aufrechterhalten wird.
6. Zentrale Symbole der spirituellen Anbetung, u. a. *Otanés* (heilige Steine), *Ngangas* oder Trommeln, werden im rituellen Kontext etabliert.
7. Auch die Anwendung von Zaubersprüchen oder Beschwörungen gelten als zentrales Element der Religionsausübung.
8. Eine Kommunikation mit der Geisterwelt wird durch Tanz, Trommeln und Gesang erreicht.
9. Die traditionellen Elemente von Tanz und Musik schaffen eine Verbindung zur afrikanischen Tradition und revitalisieren diese.
10. Eine institutionalisierte Kirche bzw. zentrale Autorität ist nicht vorhanden – anleitende Funktionen übernehmen die Priesterkulte. Die Gebetsvorgänge erfolgen im privaten oder auf Gemeindelevel basierenden Bereich.
11. Die spirituelle Kraft wird durch Besessenheit (z.B. durch einen Orisha) im jeweils betroffenen Menschen internalisiert und mobilisiert.

### Kategorien von Mischlingen auf Kuba nach Greenbaum (37)

1. *Mulato Adelantado*: hellhäutig, überwiegend weiße bzw. europäische Merkmale
2. *Mulato Blanconazo*: fast weiß, minimaler afrikanischer Einfluss bemerkbar
3. *Jaba'O*: helle Haut bei vermehrt afrikanischen Körperbaumerkmalen
4. *Trigueno*: hellhäutig mit ‚guten‘ (glatten) Haaren; eine weitere Unterteilung nach der Qualität der Haare wird in *pelo bueno* und *pelo malo* vorgenommen
5. *Negro Azul*: sehr dunkle Hautfarbe, die einem Farbspektrum von dunkelblau bis schwarz gleicht
6. *Indio*: indianische Prägung, Merkmale der Urbevölkerung

### Klassische Vermischungskategorien nach W.B. Stevenson<sup>210</sup>

Vater	Mutter	Kinder	Farbton
Weiß	Indigen	Mestize	6/8 weiß, 2/8 indigen - hell
Weiß	Mestize	Kreole	Weiß, oft sehr hell
Mestize	Mestize	Kreole	Blass, oft helles Haar
Weiß	Schwarz	Mulatte	7/8 weiß, 1/8 schwarz, oft hell
Schwarz	Weiß	Zambo	4/8 weiß, 4/8 schwarz, kupferfarben
Weiß	Mulatte	Quarteron	6/8 weiß, 2/8 schwarz, hell
Mulatte	Weiß	Mulatte	5/8 weiß, 3/8 schwarz, gelbbraun
Weiß	Quarteron	Quinteron	7/8 weiß, 1/8 schwarz, sehr hell
Quarteron	Weiß	Quarteron	6/8 weiß, 2/8 schwarz, gelbbraun
Weiß	Quinteron	Kreole	Weiß, helle Augen und Haare
Schwarz	Indigen	Chino	4/8 schwarz, 4/8 indigen
Schwarz	Mulatte	Zambo	5/8 schwarz, 3/8 weiß
Schwarz	Zambo	Zambo	15/16 schwarz, 1/16 weiß, dunkel
Zambo	Schwarz	Zambo	7/8 schwarz, 1/8 weiß
Schwarz	Chino	Zambo-Chino	15/16 schwarz, 1/16 indigen
Chino	Schwarz	Zambo-Chino	7/8 schwarz, 1/8 indigen

<sup>210</sup> Die vom Autor dieser Arbeit verkürzte Übersicht erschien ursprünglich in voller Länge in Loomba (120).

Gegenüberstellung von Orishas und den ihnen entsprechenden Heiligen<sup>211</sup>

<b>Orisha</b>	<b>Heiliger</b>	<b>Attribute</b>
<i>Babalú Aye</i>	Lazarus	Patron der Kranken
<i>Elegua</i>	Das Heilige Kind von Atocha Antonius von Padua	Bote aller Orishas, Hüter der Tore und Kreuzungen
<i>Obatala</i>	Maria der Barmherzigkeit	Vater der Orishas, Hüter der Moral, Ordnung und Tradition
<i>Ogun</i>	Petrus, Paulus, Johannes der Täufer	Gott des Eisens, Krieges und der Opferrung
<i>Olofi</i>	Jesus Christus	Einer der drei Aspekte Olodumares
<i>Orunmila</i>	Franz von Assisi	Hüter des Ifa Orakels
<i>Oshosi</i>	Isidor von Madrid, Norbert von Xanten	Gott der Jagd, Wildnis und Krieger
<i>Oshun</i>	Barmherzige Jungfrau von Cobre	Patronin der Liebe, des Geldes, der Ehe und Heirat
<i>Oya</i>	Teresa von Ávila	Hüterin der Friedhöfe, der Gerechtigkeit, für die Toten zuständig
<i>Shango</i>	Barbara von Nikomedien	Gott des Blitz und Donners
<i>Yemaya</i>	Virgen de Regla (schwarze Madonna)	Mutter der Orishas, Meer- und Mutterchaftsgöttin

<sup>211</sup> Diese ausgewählte Darstellung, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, basiert auf den Arbeiten von González-Wippler (29) und Brandon (1997, 77). Die symbolische Anziehungskraft eines Teils der angeführten Heiligen wird hervorragend durch Illustrationen in Wolf (passim) dargestellt.

Geisterhierarchie des Santerismo nach Brandon (1997, 110)

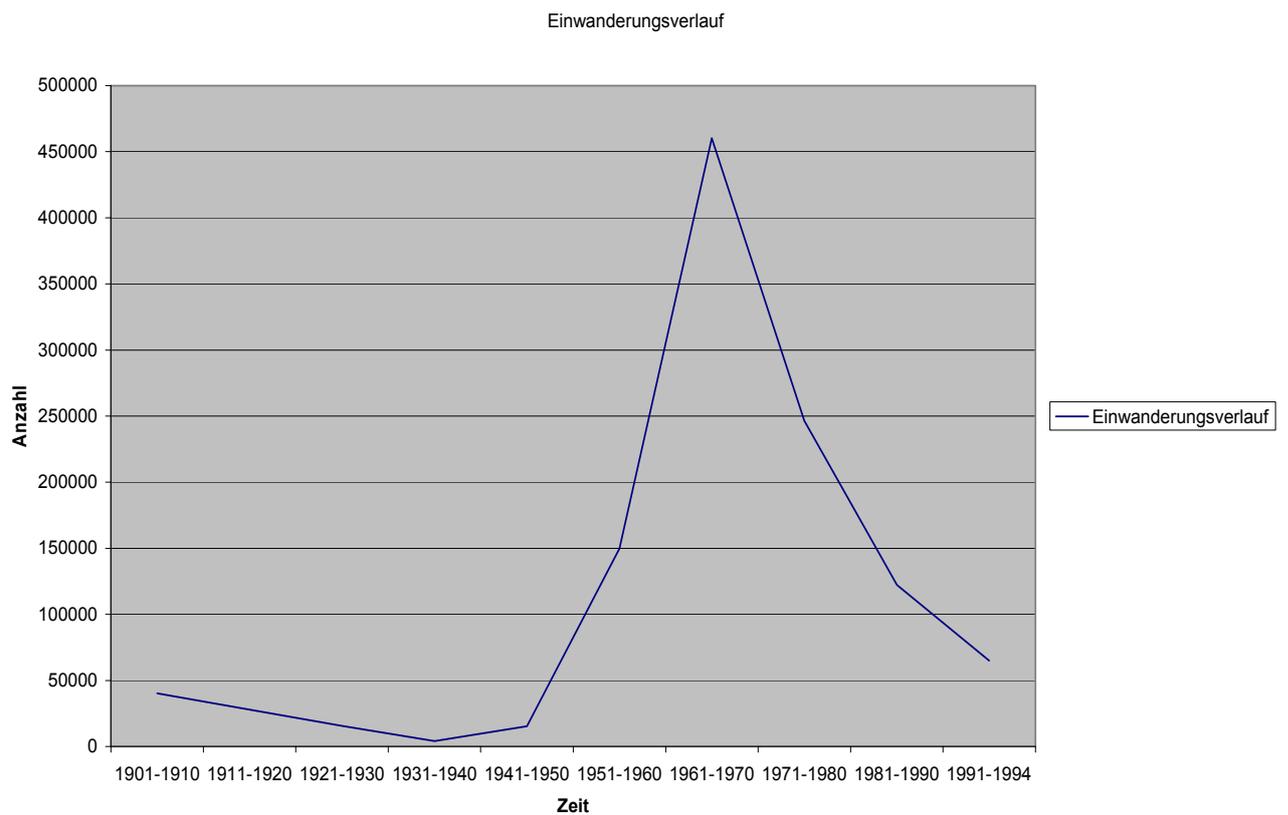
Gott
Reine Geister
Ewige Wesen des Raumes (Engel, Seraphim)
Heilige/Orishas
Helden- und Führungspersonen
Geister von durchschnittlichen Menschen
Unruhige Geister
Inkarnierte Geister

Orisha Pantheon des Oyotunji Dorfes in Sheldon (Lefever 2000, 184)

<b>Orisha</b>	<b>Religiöse und soziale Bedeutung</b>
<i>Obatala</i>	Patron des Oyotunji Dorfes, Hüter von Moral, Ordnung und Tradition
<i>Elegba</i>	Heiliger Götterbote, Hüter der Türen und Weggabelungen
<i>Ogun</i>	Gott des Eisens, hilfreich für Schmiede, Krieger und Maschinisten
<i>Oshosi</i>	Gott der Jagd
<i>Shango</i>	Gott des Donners, Feuers und Blitzes, aggressiv, rachsüchtig
<i>Oshun</i>	Göttin der Liebe, Fruchtbarkeit, Schönheit
<i>Yemaya</i>	Göttin der Meere, Mutter aller Orishas
<i>Olokun</i>	Gottheit der Meerestiefen, Schutzgott für Sklaven auf der Überfahrt
<i>Erinle</i>	Gott der Kräuterkunde, Patron der Jäger
<i>Ibeji</i>	Zwillingsgottheit, bringen Glück und schützen vor Hexern
<i>Orunmila</i>	Herr der Ifa Vorhersagung, Hüter des Wissens der Vergangenheit und Zukunft
<i>Babalu Aye</i>	Patron der Kranken, kontrolliert Pocken und Hautkrankheiten
<i>Oya</i>	Göttin des Windes und Todes, Hüterin der Friedhöfe und Gerechtigkeit
<i>Damballah</i> <i>Hwedo</i>	Regenbogenschlange, repräsentiert alle Afroamerikaner, die während der Überfahrt und Sklaverei gestorben sind

Zahlen kubanischer Auswanderer in die USA (Olmos/Olmos, 93)

1901-1910	40159
1911-1920	27837
1921-1930	15608
1931-1940	4122
1941-1950	15451
1951-1960	149777
1961-1970	460214
1971-1980	246591
1981-1990	122141
1991-1994	65000
<b>Gesamt</b>	<b>1146900</b>



## Orakelsysteme der Santeria (Brown 1989, 226f)

1. *Kokosnussorakel*: - einfachstes System für den täglichen Gebrauch eines jeden Santero; vier Kokosnussstücke werden geworfen, um einfache ja bzw. nein Fragen zu beantworten; durch die leichte Interpretierbarkeit werden entsprechende Opferungen angewiesen oder das Wohlwollen der Orishas überprüft

2. *Dilogun*: - wichtigstes System, das allerdings nur dafür geschulten Santeros zur Verfügung steht; 16 Kaurischneckenschalen, welche die Mündler der Orishas repräsentieren, werden geworfen, um Rat der Orishas für komplexere Problemstellungen der nahen Zukunft zu erhalten

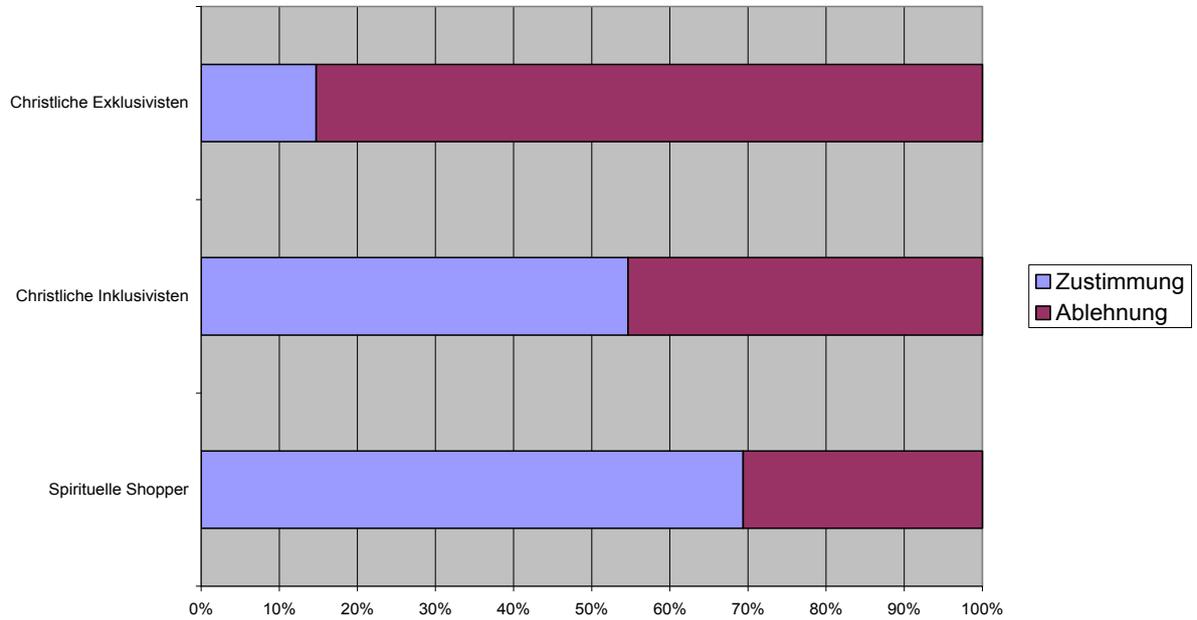
3. *Ifa Orakel*: - komplexestes System, welches nur von Babalaos ausgeführt werden darf; es werden 16 Palmnüsse auf eine spezielle Tafel geworfen, die Auskunft über zukünftige finale Ereignisse bzw. das Schicksal einer Person geben; wegen der vielfältigen Kombinationsmöglichkeiten (256 mögliche Orakelzeichen, die wiederum in tausenden Konstellationen variiert werden können) erfordert die Praktizierung dieses Systems eine langjährige Ausbildung; die Bereitstellung des passenden Pataki für das Problem eines Klienten erfordert eine äußerst hohe Gedächtnisleistung

## Beispiel für eine Anwendung des Dilogun (Atwood Manson, 108-112)

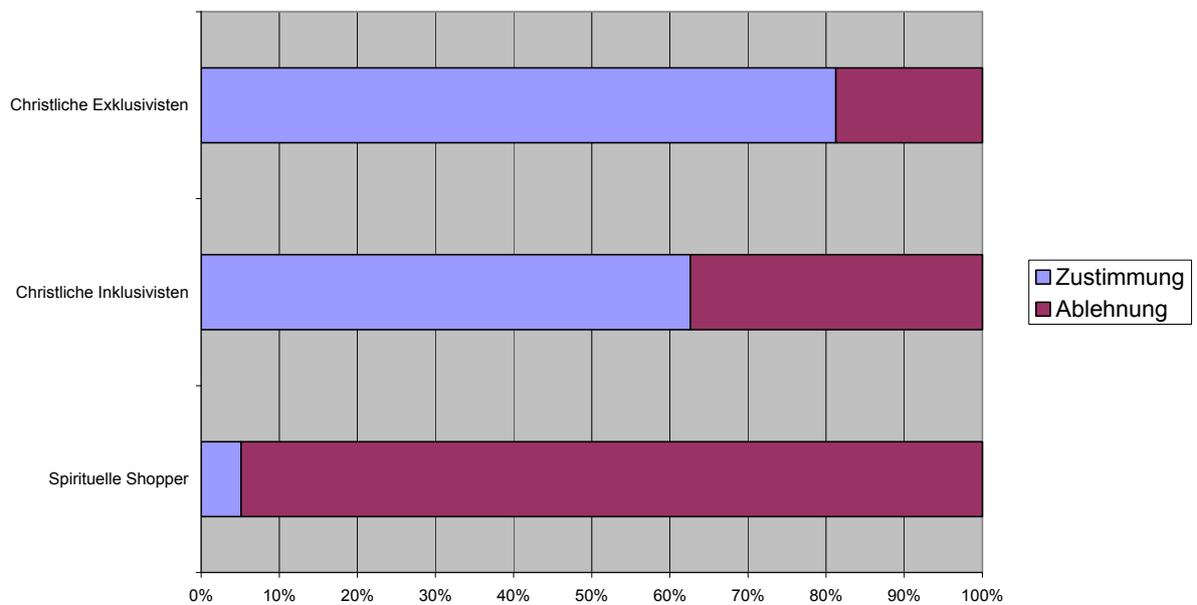
- Ein Klient wendet sich mit einem bestimmten Problem an einen Santeria Priester.
- Der Priester wirft die Kaurischneckenschalen, wobei durch verschiedene Antwortmöglichkeiten immer neue Hinweise und Fragen an den Klienten gerichtet werden.
- Mit jedem erneuten Wurf der Schalen reflektiert sich der Patient selbst und gibt weitere Informationen preis; es entsteht ein zunehmendes Gefühl der Erleichterung.
- Der Santero nimmt die Informationen des Klienten auf, vermischt sie mit den Antworten der Kaurischneckenschalen und konstruiert so ein Bild des Problems.
- Selbst wenn der Kunde nur sehr wenige Informationen preisgeben will, kann der Santero das Orakel mit Fragmenten durchführen, jedoch ist die Analyse dann ungenau.
- Der Patient bekommt durch die dezente Art der Befragung die Möglichkeit zur Selbstoffenbarung bzw. kann sich über gegenwärtige Unzufriedenheiten beklagen.
- Das Orakel selbst suggeriert dem Patienten eine Kontrollierbarkeit über das eigene Schicksal und reduziert damit Ängste bzw. schafft eine Basis für zukünftige Aktionen.
- Am Ende der Konsultation ist festgestellt, welcher Orisha für das gegenwärtige Problem zuständig ist, das dann durch eine geeignete Opfermethode gelöst werden kann.

Ergebnisse ausgewählter Fragen aus Wuthnows Umfrage zur religiösen Vielfalt (191-226)

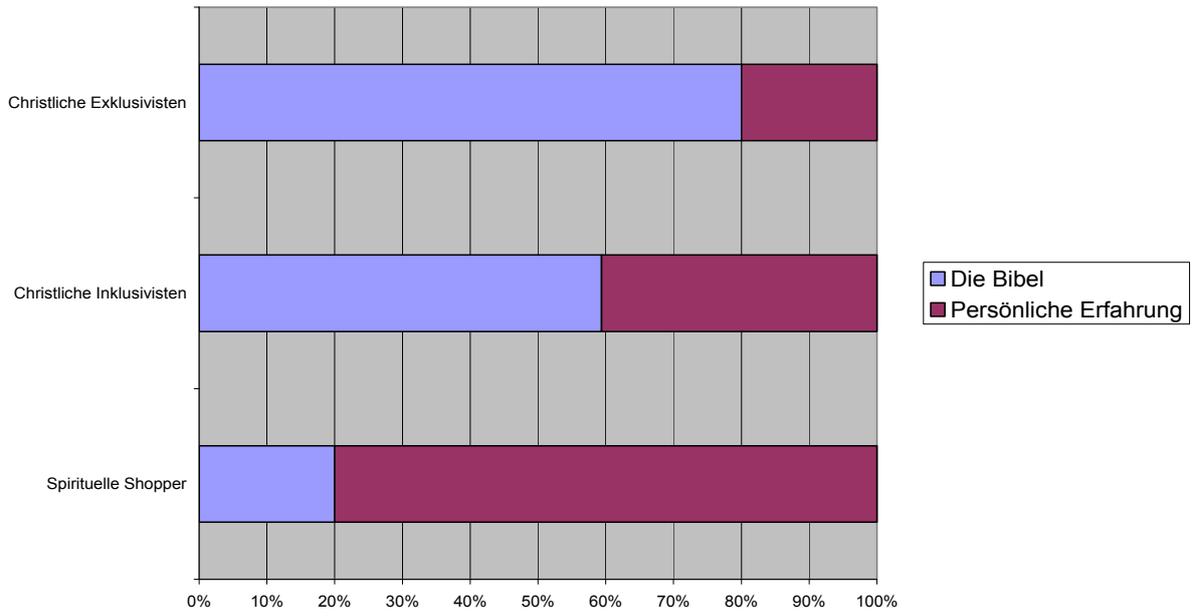
**Alle Religionen lehren im Grunde genommen dieselben Dinge.**



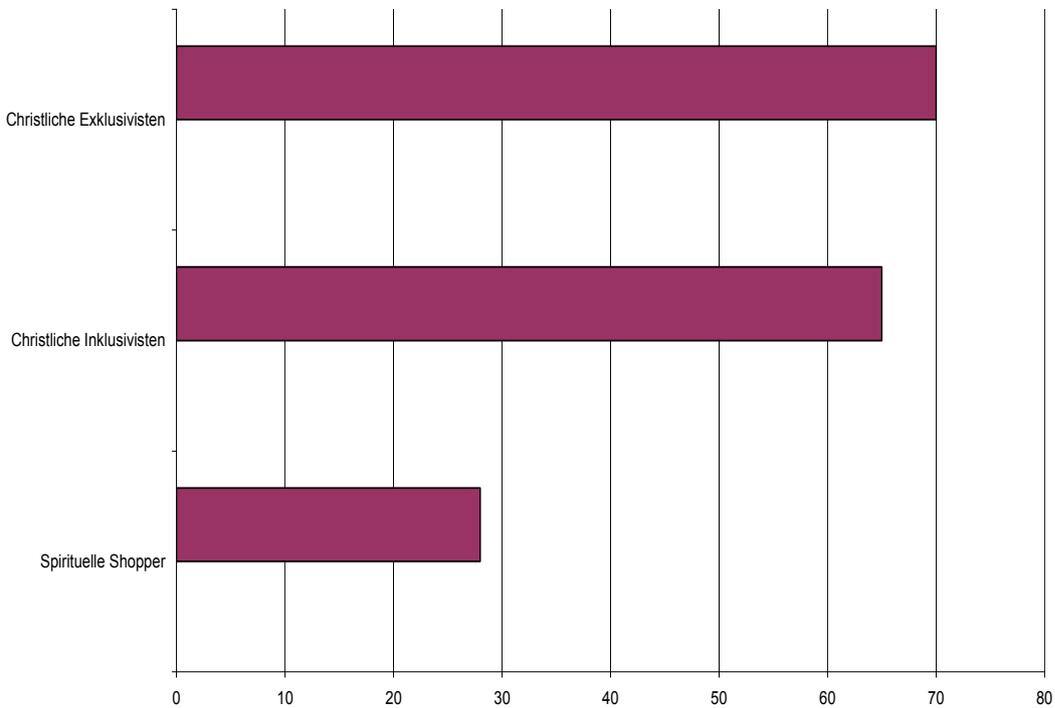
**Das Christentum ist der einzige Weg, um eine persönliche Beziehung mit Gott zu haben.**



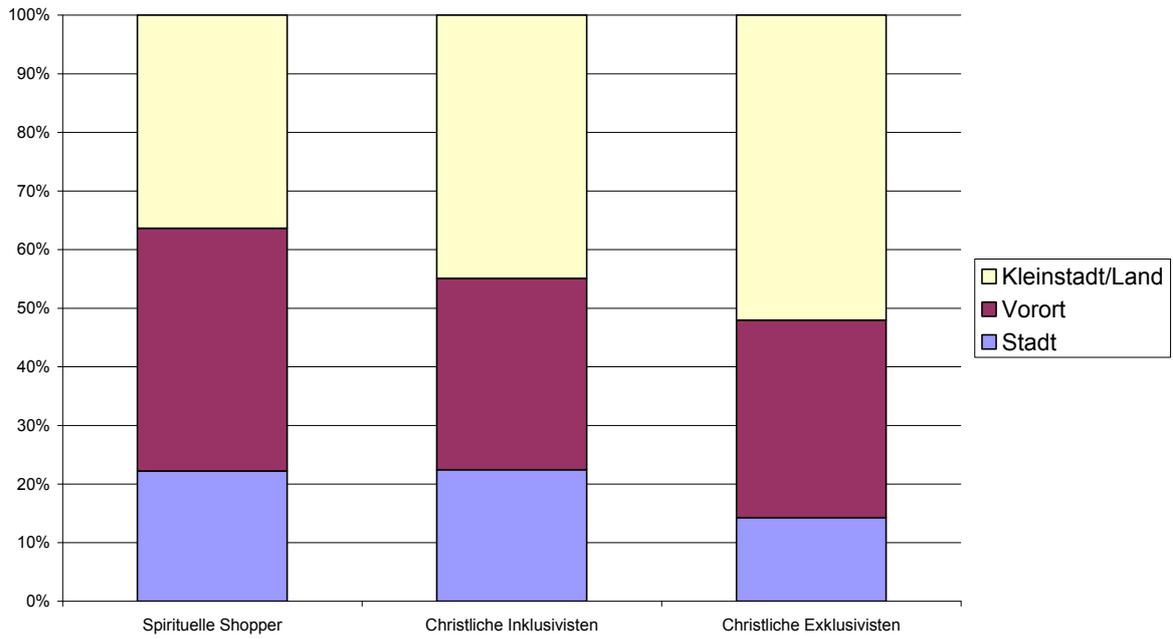
**Für spirituelle Führung vertraue ich am meisten auf**



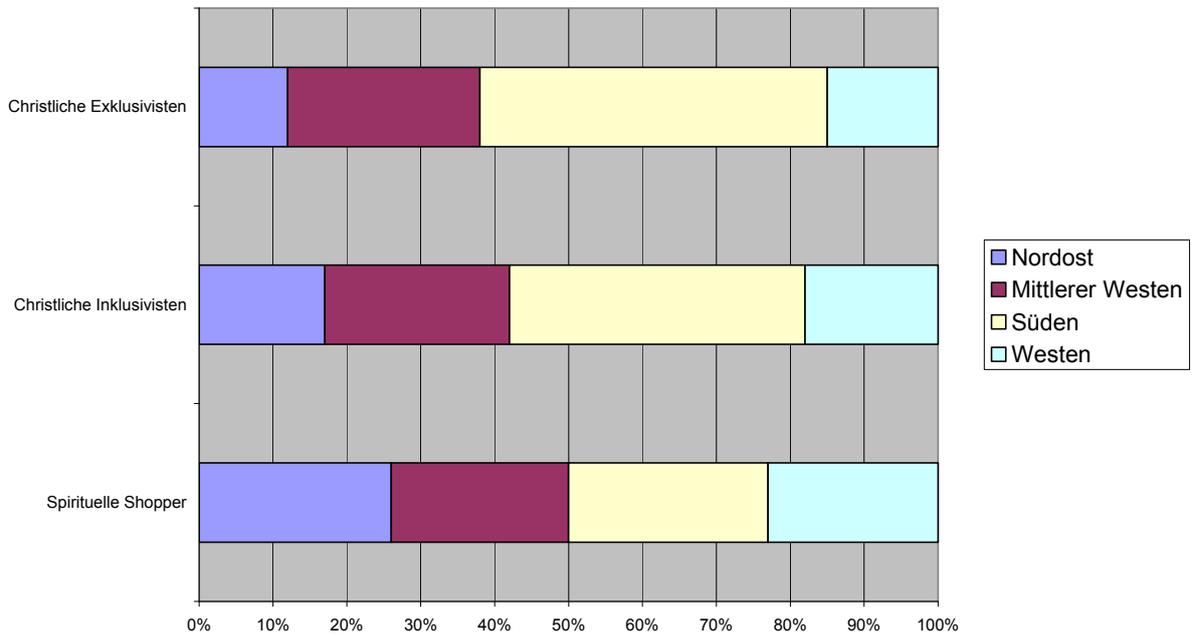
**Amerika ist wegen seines Glaubens an Gott stark.**



## Wohnort



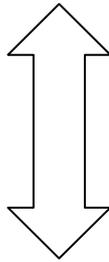
## Region



Transkulturation vs. Akkulturation (Herzog, 82-85)

**Phasen der Transkulturation am Beispiel der Sprache von *Cuban-Americans***

1. Bilingualismus, um traditionelle Wurzeln zu konservieren.
2. Mischsprache wie „Spanglish“ als Etappe der Grenzauflösung.
3. Vollständige Hinwendung zur englischen Sprache unter der Beibehaltung von Hispanismen als spielerisch-poetische Elemente.



**Formen der Akkulturation bei *Cuban-Americans***

<u>Kulturelle Assimilierung</u>	<u>Soziale Assimilierung</u>
<ol style="list-style-type: none"><li>1. Englisch lernen.</li><li>2. Arbeit/Wohnraum finden.</li><li>3. Teilnahme am politischen Leben.</li><li>4. Nutzung des Bildungssystems.</li></ol>	<ol style="list-style-type: none"><li>1. Zugang zu Elitecliquen und Klubs.</li><li>2. Binationale Eheschließungen.</li><li>3. Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft; Auflösung von Vorurteilen.</li></ol>

## 10. Eigenständigkeitserklärung

Ich versichere, dass ich die schriftliche Hausarbeit einschließlich evtl. beigefügter Zeichnungen, Kartenskizzen, Darstellungen u. a. m. selbstständig angefertigt und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Alle Stellen, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen sind, habe ich in jedem einzelnen Fall unter genauer Angabe der Quelle deutlich als Entlehnung kenntlich gemacht.

---

(Unterschrift)

(Ort, Datum)