



universität
wien

DIPLOMARBEIT

„La 21 Division“ – Vodú in der dominikanischen Republik

Transformationen westafrikanischer Ahnenverehrung
im afroamerikanischen Kontext

Zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie

An der Universität Wien, Institut für Kultur- und Sozialanthropologie

Eingereicht von Clarissa Sophia Thurnher

Wien, Juni 2009

Studienkennzahl laut Studienblatt: A307

Studienrichtung laut Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer: Mag. Dr. Patric Kment



Avenida Mercedes: El Barón del Cementerio

Inhalt

1	Einleitung	7
1.1	Gegenstand der Forschung	7
1.2	Darstellung des Untersuchungsgegenstandes	8
1.2.1	„La Identidad Cultural“ – Die kulturelle Identität.....	9
1.2.2	La Religiosidad Popular	10
1.3	Ziel, Forschungsfragen und Datenerhebung	14
1.4	Methodische und theoretische Positionierung	16
1.4.1	Synkretismus	16
1.4.2	Ritualtheorien	19
1.4.3	Trance und veränderte Bewusstseinszustände.....	20
1.5	Aktueller Forschungsstand	21
1.6	Datenerhebung und Vorgehensweise vor Ort	22
1.7	Aufbau der Arbeit	24
2	Die Dominikanische Republik im Überblick	27
2.1	Geografische Daten	27
2.2	Politische Situation	28
2.3	Entdeckungsgeschichte	29
2.4	Das „goldene“ Zeitalter der Sklaverei	30
2.4.1	La Cimarronaje – Rebellionen auf den Zuckerrohrplantagen	31
2.4.2	Boca Nigua – Die große Revolte.....	31
2.4.3	El Ingenio de Boca Nigua – Die Zuckerfabrik in Boca Nigua	33
2.5	Das Forschungsgebiet – Haina und Nigua heute	36
3	El Vodú dominicano	37
3.1	Zur Etymologie und Definition des Wortes Vodú:	37
3.2	Los Misterios – Die Mysterien im Vodú	38
3.3	La 21 Division – Das Pantheon	39
3.4	Las cuatro fuerzas principales – Die vier Hauptdivisionen	40
3.4.1	Division Rádá	42
3.4.1.1	Die männlichen Entitäten der Division Rádá.....	43
3.4.1.1.1	Belié Belcán	43
3.4.1.1.2	Ogun Balenyò	46
3.4.1.1.3	Papá Candeló Sedifé	47
3.4.1.2	Die weiblichen Entitäten der Division Rada: Las Mêtrezas – Die Mâtressen	47
3.4.1.2.1	Mêtre Síli	47
3.4.1.2.2	Ana Isa Pié – Santa Ana.....	50
3.4.1.2.3	Aleila – La Virgen de la Altagracia	52

3.4.2	Division India.....	54
3.4.2.1	Die Taino.....	54
3.4.2.2	Religion der Taino	56
3.4.2.3	Division India und die rituelle Praxis	56
3.4.2.4	Die Lua der Division.....	58
3.4.3	Division Gúede	60
3.4.4	Division Petro	60
3.4.4.1	Lua der Division Petro	61
3.4.5	Zusätzliche Divisionen im dominikanischen Vodú	62
3.5	Der Vodú-Altar	63
3.6	Gruß an die Misterios.....	66
3.7	Divination	68
3.7.1	Tirar los Caracoles – Kauri Muscheln werfen	68
3.7.2	Velas – Kerzen.....	69
3.7.3	Leer el Cigarro – Lesen der Zigarre.....	70
3.7.4	La Vista Clara – Hellsehen	70
3.7.5	La Baraja – Kartenlesen.....	70
3.7.6	Vaso de Agua – Wasserglas Lesen	70
3.8	Initiation	71
4	Fiesta de Maní.....	73
4.1	La Préparation – Vorbereitung	74
4.2	El Empiezo de la Fiesta – Der Beginn des Festes.....	75
4.3	Llamar los Misterios – Rufen der Mysterien	75
4.4	Musica de Palo – Trommelmusik.....	76
4.5	Montar el Caballo y el Trance – Vom „Pferd geritten“ werden und die Trance	77
4.6	Ofrendas – Opfergaben.....	77
4.7	otras Ofrendas – weitere Opfergaben.....	78
4.8	El final de la fiesta – Ende des Festes.....	79
4.9	Bautizo de Pañuelo – Taufe ritueller Tücher	79
4.10	Zentrale rituelle Handlung.....	80
5	Transformationsprozesse von Papá Legba, Baron del Cementerio und Santa Martha la Dominadora	85
5.1	Legba in Dahomey und bei den Yoruba	85
5.2	Legba und Eshu – ein und dasselbe?	86
5.3	Legbá und seine mythologische Bedeutung – Der Vermittler zwischen den Welten.....	86
5.3.1	Der Mythos von Legbá und der Magie	88
5.3.2	Legbá als Symbol und Akteur von Fruchtbarkeit	89

5.4	Papa Legbá in der Dominikanischen Republik	92
5.4.1	El Altar de Papá Legbá – Legbás Altar	95
5.4.2	El Carrefour – Das Kreuz, Symbol Legbas	96
5.4.3	Legba und die Divination	97
5.5	Ahé Papá Legbá – Lied für Legbá	99
6	El Baron del Cementerio y Santa Martha la Dominadora	101
6.1	Wer ist der Baron del Cementerio?	101
6.2	Die Guéde – La Linia Negra	103
6.3	La familia de los Gúede – Die Familie der Gúede	104
6.4	Rituelle Praxis am Friedhof Maximó Gomez	106
6.4.1	Ofrendas – Opfergaben an den Baron	107
6.5	Santa Marta la Dominadora	110
7	Levantamiento de las Animas – Ritual zur Ahnenverehrung	113
7.1	Westafrikanische Jenseitsvorstellungen und der Schicksalsbegriff bei den Dahoméer	113
7.1.1	Ahnenverehrung	114
7.1.2	Reinkarnation.....	115
7.2	Ahnenverehrung im dominikanischen Vodú	115
7.2.1	Ritual: Levantamiento de las Animas.....	116
7.2.2	Opfergaben für das Ritual.....	117
7.2.3	Beschreibung des Rituals „Levantamiento de las Animas“	117
7.2.4	Symboliken des Rituals	119
7.2.5	Das Lebensrad	121
7.3	Canto a San Elias – Lied für San Elias	132
8	Zusammenfassung	135
9	Quellenverzeichnis	139
9.1	Literaturverzeichnis	139
9.2	Abbildungsverzeichnis / Abbildungsnachweis	147
10	Anhang	149
10.1	Verzeichnis der Interviews	149
10.1.1	Auflistung der Interviews 2006/2007/2008.....	149
10.1.2	Verzeichnis der Tagebücher 2006/2007/2008.....	150
10.1.3	Verzeichnis der Tonbandaufnahmen.....	152

Vorwort

Für das Gelingen und Zustandekommen dieser Diplomarbeit möchte ich vor allem Herrn Prof. Manfred Kremser und Dr. Patric Kment danken, die mich bei meinen Forschungsvorhaben vollstes unterstützt haben und mir mit Rat und Tat zur Seite standen.

Zudem möchte ich der Universität Wien danken, die mir das Stipendium für kurzfristiges wissenschaftliches Arbeiten für drei Monate im Jahr 2007 bewilligt hat und mir dadurch einen weiteren Feldforschungsaufenthalt in der Dominikanischen Republik ermöglichte.

Von Herzen möchte ich meinem ersten Bekannten und mittlerweile gutem Freund, Glaem Parls, einem jungen dominikanischen Künstler und Anthropologen, danken. Glaem hat mich immer mit vollstem Einsatz unterstützt und mir viele Bekanntschaften mit Vodú-Priestern ermöglicht. So lernte ich ebenfalls meinen Hauptinformanten Jeovaní Gúzman kennen, dem ein tiefes Dankeschön gebührt, da er mir die Welt der dominikanischen Mysterien näher brachte und mir fortwährend meine Fragen beantwortete. Außerdem werden mir die Reisen und Ausflüge zu den verschiedensten Vodú-Festen mit Jeovani und Glaem immer in Erinnerung bleiben. Auch möchte ich Jeovani's Familie danken, die mich immer freundlichst beherbergt und verköstigt haben. MUCHAS GRACIAS POR TODO!!!

Weiters möchte ich mich bei Dagoberto Tejeda Ortiz bedanken, dem Leiter des INDOFOLK Instituts in Santo Domingo den ich bei vielen kulturellen Events über den Weg lief und der mir zu Beginn meiner Feldforschung ein Augen öffnendes Interview gab.

Ein großer Dank gebührt ebenfalls meinem Vater der mir meine Forschungsaufenthalte ermöglichte und mir immer unterstützend mit Rat und Tat zur Seite stand. DANKE, dass du mich besuchen gekommen bist und ich dir einen kleinen Einblick in meine Forschungsarbeit geben konnte, ohne dich wäre diese Arbeit nie zu Stande gekommen.

1 Einleitung

1.1 Gegenstand der Forschung¹

Die Dominikanische Republik ist ein Land indem Vodú oft mit Argwohn, Angst und Skepsis betrachtet wird, denn in Augen der Bevölkerung wurde die religiöse Identität des Landes stark durch den Katholizismus geprägt. Kein Wunder, denn 95%² der dominikanischen Bevölkerung bekennen sich zum katholischen Glauben. Mir selbst ist diese Treue zum „reinen Katholizismus“ bei meiner Feldforschung eher weniger aufgefallen. Obwohl die Phrasen vieler Menschen mit „*si dios quiere*“ – so Gott will – enden, ist mir eine Vielzahl anderer Kirchen, wie Pfingstkirchen, evangelische Kirchen oder beispielsweise ein riesiger Tempel für die Zeugen Jehovas in Santo Domingo aufgefallen.

Die Angst vor *Brujeria*, also dem Verhext-Werden, ist weit verbreitet und jedem bekannt und genau in diesem Zusammenhang wird oftmals das Wort Vodú verwendet. Dies erweckte selbstverständlich, als angehende Anthropologin, bei meinem ersten Aufenthalt in der Dominikanischen Republik mein Interesse. Eigentlich hatte ich nicht geplant eine Feldforschung durchzuführen, sondern wollte ein Praktikum in einer Organisation in der Nähe Puerto Plata beginnen. Durch Zufall lernte ich Gleam Parls, einen jungen Autodidakten Anthropologen, kennen. Er begann mir die Welt der dominikanischen *Misterios* (Mysterien) zu zeigen und ermöglichte mir die Bekanntschaft zu meinen weiteren Informanten. Mein Hauptinformant wurde Jeovani Gúzman, ein Vodú-Priester aus Haina, der immer und überall wo etwas mit Vodú oder *Musica de Palo* (Trommelmusik) veranstaltet wurde, anwesend war. Anscheinend hatte ihm Papá Legbá, die oberste Entität des Pantheons, ihm aufgetragen mir bei meinen Forschungen zu helfen und mich unversehrt durch meine Feldarbeit zu führen. Jeovani warnte mich vor den „*brujos malos*“ (Hexern) und den „*tigueres*“ (wörtl. Tiger, gemeint sind „Hochstapler“) und sah es als seine Aufgabe mich durch die Welt der Mysterien zu begleiten und alle meine Fragen zu beantworten. Ich hatte schon einiges Vorwissen über afroamerikanische Religionen, vor allem über die Santería in Kuba und dem Vodú in Haiti. Jedoch merkte ich schnell, dass der dominikanische Vodú wegen seiner außergewöhnlichen Komplexität ein faszinierendes Thema ist, denn er geht weit über den haitianischen Kontext hinaus und wird stets neu interpretiert und ausgeübt.

¹ Emische Begriffe, spanische Ausdrücke, sowie wörtliche Zitate wurden *kursiv* ausgezeichnet.

² <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/dr.html> 25.01.2009

Wie M. Kremser schrieb: „*Im Vodú treffen nicht nur Einflüsse des traditionellen Schwarzafrikas und der christlichen Welt zusammentreffen, sondern auch Magie, Religion, Medizin, rituelle Kunst, Tanz und Theater*“ (vgl. Kremser 2000:10).

Ein weiterer Grund eine Arbeit über den Vodú in der Dominikanischen Republik zu schreiben war, dass das Thema ‚Vodú‘ in der Dominikanischen Republik vor Ort sehr präsent ist, vor allem in Diskussionen über die Praktiken der Volksreligiösität und der kulturellen Identität. Die Menschen die ich in der Dominikanischen Republik kennenlernte, standen oftmals im Konflikt zur konservativen Regierung und der reichen Oberschicht. Mein Informant Jeovani Gúzman versuchte fortwährend kulturelle Events zu organisieren um die Aufmerksamkeit auf die Bräuche der ländlicheren Bevölkerung zu lenken, vor allem Musik und Tanz spielten eine zentrale Rolle in den Präsentationen. Deshalb erschien es mir wichtig einen Einblick in den dominikanischen Vodú zu bekommen, der Hintergrund dieser kulturellen Aktivitäten war. Zudem gibt es wenig aktuelle Literatur zu diesem Thema gibt und es sehr schwierig war etwas über die generellen Strukturen und Bräuche in der rituellen Praxis zu erfahren.

1.2 Darstellung des Untersuchungsgegenstandes

Viele karibische Religionen sind ein Amalgam diverser religiöser Traditionen, die aus drei Kontinenten stammen: Amerika, Afrika und Europa. Dieses Amalgam begann mit der Ankunft Christoph Kolumbus im Jahre 1492 und der Gründung der ersten europäischen Siedlung *La Hispaniola*. Dort stießen die Siedler auf amerindische Bevölkerungsgruppen, den Taino. Obwohl die indigene Bevölkerung rasch aufgrund von eingeschleppten Krankheiten und Zwangsarbeit dezimiert wurde, haben einige religiöse Konzepte der indigenen Bevölkerung überlebt. Aufgrund des Arbeitskräftemangels wurden afrikanische Sklaven in die Amerikas verkauft, dies führte zur größten Massendeportation der Menschheit, in deren Zuge geschätzte 11,7 Millionen Menschen afrikanischer Provenienz in die Amerikas verschifft wurden. Das Einzige, das die versklavten Menschen in die Karibik mitnehmen konnten waren ihre kulturellen und religiösen Werte, welche sie in das Gewebe des kulturellen und religiösen Lebens der jeweiligen Inseln mit einfließen ließen. So wurde ein kulturelles Amalgam geformt, das eine unauslöschliche Spur in den Religionen der diversen Regionen hinterlassen hat (vgl. Kremser 2005:175). Einige dieser neuen religiösen Formen wurden erstmals von M. Herskovits (1941) erforscht, der in diesem Zuge den Begriff des Synkretismus erschuf (siehe Kapitel 1.4.1).

In der Dominikanischen Republik wird in Fachkreisen oft über die sogenannte „*Identidad Cultural*“, der kulturellen Identität und die „*Religiosidad Popular*“ – Volksreligiösität diskutiert. Die *Identidad Cultural* und die *Religiosidad Popular* befassen sich mit der historischen, kulturellen

und religiösen Vergangenheit des Landes. Schlagwörter für diese sind: ‚Konquista‘, ‚Indigene Identität‘, ‚Cimarronaje‘, ‚Rassenfragen‘ – wie beispielsweise die haitianisch – dominikanischen Beziehungen, Synkretismus und Akkulturation. Im Hintergrund dessen wird oft die afrikanische Deszendenz erwähnt und integriert. Mit der dominikanischen *Identidad Cultural* und der *Religiosidad Popular* befassten sich unter anderem: Alegría Pons (1997, 1993) Carlos Andújar (1999, 2002), Carlos Esteban Deive (1989, 1996), Frank Moya Pons (1995), Blanco Larrazábal (1998), Tejeda Ortiz (1995, 1998, 2005).

1.2.1 „La Identidad Cultural“ – Die kulturelle Identität

Im Kontext der kulturellen Identität wird vor allem von einer kulturellen Akkulturation dreier Elemente angesprochen und zwar der spanischen, indigenen und afrikanischen Kultur. Carlos Andújar schreibt dazu: *“Por tanto el proceso de aculturación es propio del devenir histórico – social del hombre. Las sociedades humanas interactúan sobre planos diversos de necesidades y circunstancias, produciendo un contacto continua de las culturas y, por consiguiente, la modificación de una o de las dos culturas en contacto”* (Andújar 1999:56).

Andújar meint, dass der akkultorative Prozess charakteristisch für die historisch-soziale Entwicklung des Menschen ist und dass die Gesellschaften durch verschiedene Notwendigkeiten und Umstände in einem kontinuierlichen Kulturkontakt stehen durch welche sich die eine oder beide Kulturen, die in Kontakt stehen, modifizieren.

Hier ist vor allem der ständige Kulturtransfer mit dem Nachbarland Haiti gemeint, der eine wesentliche Rolle in der Entwicklung und Förderung des Vodú spielt. In der *Religiosidad Popular* werden die haitianische Präsenz und das Praktizieren des Vodú hervorgehoben (vgl. Andújar 1999:60ff).

Unter den haitianischen-dominikanischen synkretistischen Elementen, die durch akkultorative Prozesse entstanden, erwähnt Andújar (1999:61) folgende religiöse und kulturelle Elemente:

- Vodú dominicano
- Ga-gá
- Die Sprache
- Verschiedene Formen des Handelns
- Speisen etc.

Generell herrscht in der Dominikanischen Republik gegenüber den haitianischen Immigranten eine rassistische Haltung vor, die von Vorurteilen geprägt wird und ebenfalls hervortritt wenn über den Vodú gesprochen wird. Rassismus ist generell ein Problem in der Frage nach der kul-

turellen Identität des Landes, es gibt viele Vorurteile gegenüber dem „Schwarz-Sein, die durch europäische Interpretationen und Werte entstanden sind und zu einem innerkulturellen Konflikt führen. Hier zu nennen sind vor allem die Anstrengungen der spanischen Intellektuellen, die die Population von ihrem spanischen Ursprung zu überzeugen versuchten. Dies führte dazu, dass die Idee der „Verfeinerung der Rasse“ entstand – in welcher versucht wurde und wird einen weißen Partner zu finden um „weißere“ Nachfahren zu zeugen (Andújar 1999:75).

Dieser Rassismus trägt dazu bei, dass bis heute das Praktizieren des Vodú in vielen Teilen des Landes der Dominikanischen Republik verboten ist. Zudem es gibt eine Unzahl an Gesetzen die das aufzeigen. Ein Beispiel hierfür ist das Verbot des Praktizierens des Kultes an den Baron des Friedhofs welcher ein Schwerpunkt dieser Arbeit sein wird.

“Vease por ejemplo, las actuales prohibiciones al Culto al Baron del Cementerio, el ‘Dia de Finado’, en el cementerio de la ciudad de Santo Domingo por parte del Ayuntamiento del Distrito; o la entrada del Gagá de Elías Piña al pueblo, por parte de las autoridades de esta comunidad” (Tejeda Ortiz 1995:49).

1.2.2 La Religiosidad Popular

Die Religiosität der Dominikaner wurde vor allem durch die spanische Missionierung geprägt. Im katholischen Sinne beinhaltet die *Religiosidad Popular* die Volksfrömmigkeit der Bevölkerung. Papst Paul VI schrieb in seinem Evangelium *Nuntiandi* dazu, dass es verschiedene Formen der Volksreligiösität gäbe, und zwar die Volksfrömmigkeit und die Religion des einfachen und armen Volkes, die auf Geduld, dem Kreuz im täglichen Leben und der Andacht basiert (vgl. Andújar 1999:100).

Auf jeden Fall werden die sogenannten „afroamerikanischen Kulte“ aus dieser Volksfrömmigkeit ausgeschlossen (vgl. 1999:100). C. Deive (1982:10) schreibt über den Einfluss der katholischen Kirche: *“La iglesia católica, aunque no aprueba la práctica del vodú, a la larga ha preferido permanecer silenciosa debido a la uniformidad de algunos rituales, la adoración apraente de santos a través de sus representaciones cromolitográficas, los rezos de oraciones, etc., todo lo cual muestra la apariencia de un ejercicio vinculado al más ortodoxo ritual católico.”*³

Tejeda Ortiz (1995:47) fügt hinzu, dass gerade der katholische Einfluss zur Reetablierung der Religiosität der Sklaven geführt hat, denn die Sklaven hätten einerseits ihre eigene Religion

³ Die katholische Kirche, obwohl sie den Praktiken des Vodú nicht beipflichtet, bevorzugt sich nicht zu äußern, aufgrund der Einheit einiger Rituale, der offensichtlichen Anbetung der Heiligen durch die Chromolithographien, die Gebete etc. All dies deutet auf eine scheinbare Ausübung des orthodoxen katholischen Rituals.

nicht gänzlich reproduzieren können und andererseits die katholische Religion nur teilweise übernommen. Tejada Ortiz (1982) meint, dass die Sklaven die täglichen Riten des Katholizismus übernahmen und diese an ihre eigenen religiösen Vorstellungen anpassten. Aus diesen Vorstellungen entstand der „*Culto a los Luases*“ – Kult an die Lua und andere Manifestationen der dominikanischen Volksreligiösität. Jedoch als Teil dieser „afroamerikanischen Kulte“, welche die *Religiosidad Popular* definieren, werden folgende von C. Andújar (1999) erwähnt:

- **Vodú Dominicano** – der eine Vielzahl verschiedener „Kulte“ und Glaubensrichtungen beinhaltet. Der Begriff Vodú Dominicano ist in Fachkreisen ein wenig umstritten, denn die akademische Welt ist sich nicht einig, ob der Vodú seinen Ursprung direkt aus Afrika oder durch den haitianischen Einfluss findet, also von haitianischen Immigranten in die Dominikanische Republik gebracht wurde. C.E. Deive (1989) meint, dass sich der Vodú Dominicano um die Zuckerrohrgebiete beschränkt und hauptsächlich von Personen haitianischer Abstammung oder von „ungebildeten Dominikanern“ praktiziert werde. Es wird demnach diskutiert ob der dominikanische Vodú ein eigener Kult ist oder nur ein Zweig des „haitianischen Vodú“. Lizardo (1982) behauptet, dass der Vodú durch die haitianische Okkupation im Jahre 1822 einen Aufschwung erfahren hätte, denn in den Okkupationsjahren konnten farbige ihre Religion öffentlich ausüben. Dies bedeutet jedoch für ihn nicht, dass nur die haitianischen Immigranten die Religion des Vodú ins Land gebracht hätten. Martinez (1980) ist der Meinung, dass der dominikanische Vodú ein eigenständiges religiöses System sei, dass sowohl afrikanische als auch haitianische Elemente umfassen (vgl. Deive 1989, Lizardo 1982, Martinez 1980; In Schaffler 2008:96). Auf jeden Fall wird aufgrund des vorherrschenden Rassismus gegenüber den Praktizierenden des dominikanischen Vodú dieser sehr diskret und heimlich praktiziert (Tejada Ortiz 1995:48).

“[...] durante años, se ha ido negando la existencia del ‘vodú dominicano’, contradiciendo una realidad histórica que no se quiere asumir ni reconocer. Para la ideología racista y antihaitiana, el vodú sigue codificándose: Vodú – Haiti – negro – Africa – salvaje – ‘incivilado’ – ‘inculto’. Algo de avergonarze y ‘peligroso’ para la cultura dominicana” (Tejada Ortiz 1995:48).

Erst seit kurzem wird der dominikanischen Vodú von einigen dominikanischen, puerto-ricanischen und amerikanischen Soziologen und Anthropologen vom haitianischen Vodú differenziert und versucht die Vorbehalte gegen den Vodú zu minimieren. Unter diesen Autoren sind vor allem Carlos Esteban Deive (1996, 1989), June Rosenberg

1979), José Francisco Alegría Pons (1997, 1993), Soraya Aracena (1997), Dagoberto Tejeda Ortiz (1995, 1998, 2005) und Martha Ellen Davis (1981, 2004) zu erwähnen.

- **Las Cofradías** – die Idee der Bruderschaften wurde ebenfalls bekannt unter dem Namen *Cabildos*. Die Bruderschaften wurden von den Spaniern in die Amerikas gebracht um eine soziale Organisation für die neuen Bewohner der Amerikas zu schaffen. Die erste *Cofradía de la Pura y Simple Concepción de Nuestra Señora* wurde 1503 gegründet, jedoch war diese nur für Spanier zugänglich. Die Sklavenbevölkerung verschaffte sich jedoch schnell das Recht eigene Cofradías zu gründen. Daraufhin wurden vorerst zwei Cofradías gegründet und zwar die der *Cofradía de San Juan Bautista* und die *Cofradía del Espíritu Santo*. Beide existieren bis zum heutigen Tag. Erstere befindet sich im Süden des Landes und die zweite liegt im *Distrito Nacional*, in der Nähe von Santo Domingo. Ursprünglich waren die *Cofradías* Gesellschaften für Begräbnisriten, gegenseitige Hilfeleistungen und aus spanischer Sicht essentiell für die Rassentrennung. Die *Cofradías* boten den Sklaven jedoch eine Möglichkeit ihre eigene Spiritualität zu konservieren, vor allem die Traditionen die afrikanischen Ursprungs waren und sich bis heute bewahrt haben. Obwohl die Sklaven eine Vielzahl katholischer Elemente angenommen haben, werden heute afrikanische Traditionen wie „el banco“-Todesriten mit Trommeln praktiziert. Diese *Banco de Palos*-Todeszeremonien, die an die Kultur der Carabalies und Minas erinnern, sind Rituale zu Ehren der Ahnen und Verstorbenen. In Villa Mella Mata los Indios, dem Zuhause der *Cofradía del Espíritu Santo*, herrschen noch afrikanische hierarchische Strukturen im Dorf vor und es werden konsequent Riten zu Ehren der Toten veranstaltet (vgl. Andújar 1999:104)

- **El Culto Mesiánico** – Messias Kult

Wichtige Werke über den messianischen Kult in der Dominikanischen Republik verfasste Martha Ellen Davis (1981, 2004).

Der Messias war ein Bauer aus San Juan de la Maguana, der sich Liborio Matteo nannte. Liborio sah sich als ein Teil des Erzengels Gabriels und gab Gottes Worte preis. Angeblich war er ein großer Heiler und konnte viele Menschen durch seine Worte mit sich reißen. In seiner Zeit wurde das Land gerade von den Amerikanern besetzt, vor allem die Gegend von San Juan de la Maguana wurde von Landenteignungen geplagt, so dass sich die lokale Bevölkerung in einer sozialen und ökonomischen Notlage vorfand. Um gegen diese Ungerechtigkeiten zu kämpfen entstand eine Resistenzbewegung gegen die Okkupation. M. Olivorio war einer dieser Aufständischen der jedoch schon nach kurzer Zeit in den Bergen ermordet wurde. Sein Leichnam wurde als Warnung in der Stadt ausgestellt um seine Gefolgsleute und die Opposition der Okkupation einzuschüchtern. Nach vier

Tagen wurde der Kult in der Gemeinde Palma Sola unter der Führung von Lorenzo, Plinio und León Ventura wiederbelebt. Das Land befand sich kurz vor der Diktatur Trujillos in einer sozialen instabilen Lage, sodass die Anhänger Livorios militärisch bekämpft wurden. In der Dominikanischen Republik gab es einige messianische Erscheinungen die jedoch bei weiten nicht so große Auswirkungen wie der Livorios hatten (vgl. Andújar 1999:105).

- **Las Peregrinaciones** – Die Pilgerschaften

Diese Form der *Religiosidad Popular* ist im weitesten Sinne eng an den katholischen Glauben gebunden. Die wichtigsten Pilgerorte sind in Higüey, wo sich die *Virgen de la Altagracia* befindet, oder la *Virgen de las Mercedes* in Santo Cerro und *el Santo Cristo de los Milagros* in Bayaguana. Die Feiern zu Ehren der Jungfrauen hatten ursprünglich sehr katholischen Charakter. Heute wird vor allem am 20. Jänner zu Ehren der *Virgen de la Altagracia* afrikanische Trommelmusik vor der Kapelle getrommelt. Natürlich zum Unwillen der orthodoxen katholischen Kirche (vgl. Andújar 1999:107). Ein weiteres Beispiel hierfür ist die Pilgerfahrt zu Ehren von *San Martin de Porres* in der Gemeinde *Las Tablas in Bani*, welche ich selbst während meiner Forschung miterleben durfte. Vor und nach der offiziellen Messe wurde vor der kleinen Kapelle am Hügel von *Las Tablas* eine kleine „Gegenmesse“ der *Cofradías aus Haina, Mendoza* oder *La Victoria* veranstaltet, in denen Lieder zu Ehren der diversen Entitäten gesungen wurden, welche nicht selten zu *Posession Trance* (siehe Kapitel 1.4.3) der Mitglieder führte.

- **Der Spiritismus** und der Einfluss von Hippolyte Rivail, alias Allan Kardec, begann sich vor allem im 18. Jahrhundert zu entwickeln. Heute wird die reine Form des Spiritismus eher selten praktiziert, jedoch hielten sich einige Elemente im dominikanischen Vodú und in den Formen der Divination, wie dem Lesen aus der Tasse oder der Hand, sowie dem Kartenlegen, bei (vgl. Andújar 1999:108).

Generell kann über afrokaribische Religionen gesagt werden, dass sich diese durch die Beziehungen die zwischen Mensch und spirituellen Wesen, die in rituellen Praktiken zutage kommen, auszeichnet. Das Geistwesen kann als göttliche Persönlichkeit, als Kreuzung menschlicher konstruierter Koordination oder durch einen spezifischen Bewusstseinszustand konzipiert sein. Charakteristisch ist es spirituelle Arbeit zu leisten, sowohl als Mensch als auch als Entitäten. Diese Reziprozität zwischen der Gemeinschaft und den ‚Spirits‘ wird durch physische Arbeit hervorgerufen. Die Gemeinschaft erbringt diese durch Musik, Tanz und Wort, der ‚Spirit‘ hingegen arbeitet indem er menschliche Aktionen mit Macht und Kraft auffüllt (vgl. Kremser 1993:486).

In der folgenden Arbeit soll vor allem auf den dominikanischen Vodú und die spirituellen Konzepte der rituellen Praktiken eingegangen werden. Zentrale Schwerpunkte ist einerseits die Darstellung des dominikanischen Vodú Pantheon und andererseits die rituelle Praxis der Adepten. Das Forschungsgebiet wurde auf die Regionen Santo Domingo, Haina und Nigua beschränkt, da diese eine zentrale Rolle in der Entwicklung des Vodú in der dominikanischen Republik gespielt haben. Die erwähnten Regionen waren die ersten Stationen der angekommenen Sklaven in der Neuen Welt, zu dem wurden dort ebenfalls die ersten Zuckerproduktionsstätten auf der Insel Saint Domingue errichtet. Der dominikanische Vodú wird in diesen Regionen traditionell von der ärmeren Bevölkerungsschicht praktiziert und spielt eine zentrale kulturelle Rolle für die dort lebenden Menschen.

1.3 Ziel, Forschungsfragen und Datenerhebung

Während meinem ersten Aufenthalt in der Dominikanischen Republik begann ich mit einer eingehenden Literaturrecherche vor Ort. Zudem versuchte ich ein Ziel und Forschungsfragen für meine Arbeit zu finden, die mir anhand meiner Literaturrecherche noch offen geblieben waren. Vor allem interessierten mich die Ähnlichkeiten und Differenzen die der dominikanische Vodú mit seinen ursprünglich afrikanischen Strukturen und Wurzeln aufweist. Zudem wollte ich einen Fokus auf die Transformationsprozessen der dominikanischen Entitäten im Vodú setzen und diese Transformationsprozesse anhand eines ausgewählten Beispiels aufzuzeigen. Im Zuge dessen erachtete ich es jedoch für notwendig einen detaillierten Überblick über die Struktur des dominikanischen Vodú Pantheon und die rituelle Praxis der Adepten des dominikanischen Vodú zu geben. So stellte ich mir folgende Ziele, denen ich während meiner Feldforschung nachgehen wollte:

- Zu den historischen Fakten, die zur Entwicklung des dominikanischen Vodú und dessen Transformationsprozess beigetragen haben und den mythologischen Einflüssen, Stellung zu beziehen.
- Die innovativen rituellen Transformationsprozesse des dominikanischen Vodú aufzeigen und den Schwerpunkt auf den integrativen und kreativen Prozess des religiöses System zu legen.
- Die Komplexität der kulturellen Dynamik des dominikanischen Vodú anhand eines regionalen Fallbeispiels aufzeigen.
- Generell soll ein Einblick in die rituelle Praxis des dominikanischen Vodú gegeben werden.

Um diese Ziele zu verfolgen, stellte ich mir für meine Feldforschung folgende Fragestellungen:

- Durch welche kulturellen und historischen Einflüsse definiert sich das spirituelle Konzept des dominikanischen Vodú?
- Wie wird die pantheistische Religion im dominikanischen Vodú strukturiert und welche Entitäten stehen in der spirituellen Praxis im Vordergrund?
- Wie wird die aktuelle spirituelle und rituelle Praxis des Vodú gelebt?
- Welchen Transformationsprozessen ist vor allem die oberste Entität des Pantheon Papá Legbá im Zuge der soziokulturellen Dynamiken unterlegen?
- Welche spirituellen Entitäten repräsentieren das Seelenkonzept im dominikanischen Vodú und wie definiert sich die rituelle Praxis bei der Ahnenverehrung?

Um diese Forschungsfragen zu Beantworten hielt ich mich einerseits an empirische Forschungsmethoden welche vor Ort zu einer qualitativen Recherche (Beer 2003, Friedrichs 1985) führten und andererseits orientierte ich mich an den vorhanden schriftlichen Quellen über das Thema.

- empirische Forschung
- teilnehmende und interaktive Beobachtungen
- narrative Interviews
- Feldforschungsberichte
- Photographie
- Schriftquellen und Bildquellen
- Textanalyse und Falldarstellungen
- Online-Ressourcen im Internet

Um die Ziele meiner Feldforschung zu erreichen entschied ich mich für den Gebrauch qualitativer Methoden. Eine der zentralen Aufgaben der qualitativen Forschung zur Gewinnung von Daten ist das Führen eines Feldtagebuchs und das qualitative Interview. Qualitative Interviews können standardisiert, teilstandardisiert, oder narrativ (Beer 2003, Friedrichs 1985) sein. Für meine Interviews die ich führte, bereitete ich mich für jede Person individuell vor. Da ich jedoch oftmals Personen auf diversen Vodú Festen kennenlernte und es nicht die verhoffte Ruhe gab ein ausführliches Interview zu führen, unterhielt ich mich mit den Adepten und stellte ihnen diverse Fragen und trug die Ergebnisse nachher in mein Feldtagebuch ein.

Eine weitere Methode, die ich verwendete, ist Teil der visuellen Anthropologie (Ed. Hockings 1975), welche den Einsatz von Film und Fotografie in der Feldforschung fordert. Ich beschränkte mich nur auf Fotografie und konnte während meiner Feldforschung nahezu 600 Fotos erstellen, vor allem für Illustrationszwecke in der Arbeit um die diversen Entitäten zu verbildlichen und um die diversen Altäre visuell darzulegen. Generell war das Fotografieren bei den meisten Besuchen von Vodú Festivitäten erlaubt, wobei das Fotografieren von Personen, die sich in Possession Trance, befanden oftmals nicht gestattet wurde, da die Vodú Adepten fürchteten, dass die Mysterien dies nicht befürworten oder sich zurückziehen würde.

1.4 Methodische und theoretische Positionierung

1.4.1 Synkretismus

In den 1940er Jahren war das Schlagwort für diesen kulturellen Prozess der „Vermischung von religiösen Ideen“ der wohlbekannte und von Herskovits geprägte Begriff „Synkretismus“⁴. Die Definition des Synkretismus bezog sich auf die Vermischung der Konzepte der katholischen Kirche mit westafrikanischen religiösen Glaubensvorstellungen (vgl. Kubik 2000:30).

“Herskovits referred to the continuity of African cultural forms in terms of process of retention by which he meant, somehow, components of African life ways were retained through several hundred years of slavery and oppression” (Norman and Whitten 1970:27).

Durch M. Herskovits wurde die Bezeichnung Synkretismus im afroamerikanischen Kontext bekannt (*The Myth of the Negro Past* 1941). Die Arbeit befasste sich mit den „trait similarities“ (Spuren der Ähnlichkeit) schwarzer Menschen in verschiedenen sozialen und ökonomischen Situationen. Sein Ziel war es, die kulturelle Veränderung unter Afrikanern in der Neuen Welt zu portraituren (vgl. Mintz 1970:3).

Die Unterscheidung Herskovits (Steward and Shaw 1994:6) zwischen kulturellem Mosaik und integrativem Synkretismus ist entscheidend, denn der Begriff akkulturatives Kontinuum, enthält

⁴ Etymologie: Alt Griechisch Präfix syn = mit, krosis = mischen, synkrosis = Zusammenmischen oder idiosynkrasia = eigenartig / individuell.

Synkretismus ist der Vorläufer zu Synkretismus und erschien relativ spät. Erstmals wurde der Begriff von Plutarch (45 nach Chr.) in *Moralia* erwähnt. Ab der Renaissance gewann der Begriff wieder an Bedeutung. Erasmus (1469–1536) meinte, dass Synkretismen die christliche Religion bereichern würden. Mit dem 16–17 Jhd. wurden die frühen positiven Assoziationen wieder zurückgenommen, vor allem in der protestantischen Theologie. In der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. bekam der Begriff ‚Synkretismus‘ eine pejorative Bedeutung, sie wurde in religiösen Studien, die sich mit romanischen und hellenistischen Religionen befasste, angewandt. Diese genannten Religionen wurden mit den Begriffen „Unordnung“ und „konfus“ assoziiert (vgl. Steward u. Shaw 1994:3).

das Konzept des Wandels als einen automatischen Prozess. Dies zieht die problematische Annahme mit sich, dass eine automatische Akkulturation bis zur völligen Übernahme einer Kultur zeitlich bedingt und zwingend ist. Somit wurde die Möglichkeit eines Antisynkretismus (1994) von Herskovits nicht in Betracht gezogen. Steward und Shaw (1994:6) führten als dann den Antisynkretismus als Gegenpol zu dessen Ansatz an, da der Synkretismus nicht als eine praktische und analytische Vorgehensweise geeignet war. Denn er lässt außer acht, dass Religion gemeinsame Ursprünge besitzt und dem Wandel von Synthese und Reduktion unterworfen ist. Somit ist der Antisynkretismus der Widerspruch zur religiösen Synthese, denn er ist gebunden an religiöse Authentizität und Reinheit. Eine religiöse Authentizität kann von jeder Tradition beansprucht werden, insofern dies von den Individuen verlangt wird. Die Tradition kann somit als einzigartiger historischer Besitz in Anspruch genommen werden (1994:6f).

Synkretistische wie auch „anti-synkretistische“ Ansätze sind nicht als Gegensätze aufzufassen. Vielmehr sind es „Pole“ welche die Entwicklung einer Religion – die ihren Erfolg auf eine reiche und vielfältige Tradition sowie ihre integrative kulturelle Fähigkeit in Anpassung an kulturellen Wandel gründet – vorantreiben. Es kann von einem Spannungsfeld gesprochen werden, dass laufend gesellschaftliche Erklärungsmodelle generiert, die dem Bedürfnis nach individueller und kollektiver Identität in einer sich rasch veränderten Umwelt gerecht werden. Ein gemeinsamer zentraler Punkt dieser „Sinn-Generierenden“ Strukturen liegt in dem Versuch, die Gegenwart aus der Vergangenheit reflexiv zu konstruieren, um so die Zukunft zu „beherrschen“ (Steward und Shaw 2004:6ff).

Ein weiterer Aspekt der dem Phänomen des Synkretismus zugeordnet wird ist dass die spirituellen Entitäten die von katholischen heiligen Chromolithographien repräsentiert werden. Viele dieser Entitäten sind klar afrikanischer Herkunft, wobei andere in lokalem Kontext neu erfunden wurden (vgl. Bourguignon 1970:89).

Fleischmann schrieb über dieses Phänomen der Verdoppelung: *„Verdoppelung nicht nur – und auch nicht vorwiegend – der religiösen Verhaltensweisen oder Kulturformen, sondern vor allem die Verdoppelung der Interpretationsmöglichkeiten, die von Außenstehenden aber auch von Initiierten selbst als ‚afrikanisch‘ oder ‚europäisch-christlich‘ verstanden werden. Ein vielzitiertes Beispiel ist die doppelte Benennung der wichtigsten Gottheiten mit bestimmten katholischen Heiligen. Die Mischung ist somit eher als ein Spannungsfeld zu verstehen, dessen Pole als idealisierte Varianten innerhalb eines mehrdimensionalen Kontinuums zwischen diesen beiden Polen, deren jeweilige Dominanz bestimmt wird“* (Fleischmann 1996:16).

Oft wird die Entstehung afroamerikanischer Religionen durch eine gewaltsame Vermischung einer dominanten christlichen Tradition mit einer unterdrückten afrikanischen Traditionen er-

klärt und somit als synkretistische Religion beschrieben. Synkretismus beschreibt jedoch nur teilweise den Prozess der Entstehung eines afroamerikanischen Glaubens. Die versklavten Menschen galten als kulturlos, religionslos und wurden als Objekte behandelt. In den Amerikas übernahmen die Kolonialherren die Rolle der Vertreter der katholischen Kirche, so dass wie auch in Europa üblich, getaufte Sklaven das Recht besaßen, ihren christlichen Glauben zu praktizieren. Folglich durften die versklavten Afrikaner Feiern zu Ehren der katholischen Heiligen organisieren und dieses Recht verhalf ihnen zu einem gewissen Freiraum für kollektive Praktiken. Die Folge davon war die Identifizierung afrikanischer Götter und Geister mit katholischen Heiligen (Schmidt 2008:170f).

Es sollte jedoch nicht von einer oberflächlichen Überlagerung gesprochen werden meint Schmidt (2008), denn sie interpretiert afroamerikanische Religionen als *lieux de mémoire*, ein Begriff von Pierre Nora (1998) den Schmidt in die Afroamerikanistik übertrug. *Lieux de mémoire* sind Erinnerungsorte. Nora verwendet den Begriff Erinnerungsort in einer symbolischen Weise nicht nur für konkrete Plätze, sondern auch für Romane, Lieder und Ideen, die alle kollektive Erinnerungen bewahren können (Nora 1984; In Schmidt 2008:171)⁵.

Afroamerikanische Religionen haben es geschafft, die Erinnerung an Afrika in einer entsprechenden Weise zu bewahren, allerdings nicht an ein reales Afrika, sondern an ein utopisches (vgl. Gilroy 1993:189, Schmidt 2008:171).

„Der Sklavenhandel verursachte Lücken im kollektiven Gedächtnis. Der Ahnenkult eine in vielen afrikanischen Kulturen zentrale Praktik, brach ab; die Ausbildung von rituellen Spezialisten wurde verboten und damit die Weitergabe des Wissens über traditionelle Glaubensvorstellungen unterbunden. Die Ausübung kollektiver Praktiken und mit ihre die Ausbildung eines Gemeinschaftsgefühls, die für die Identitätskonstruktion wichtig ist, wurde unter Strafe gestellt. Als Ersatz dafür standen die Praktiken des Volkskatholizismus zur Verfügung, kollektive Praktiken, die eine Gefühlsgemeinschaft (im Sinne von Hervieu-Léger) kreieren. Durch den Einschluss christlicher Elemente wurden Lücken gefüllt, wobei sich diese Komponenten dadurch allerdings veränderten. Sie sind nicht mehr Teile des Volkskatholizismus, sondern der afroamerikanischen Religionen“ (Schmidt 2008:172).

⁵ Ebenfalls zu kollektivem Gedächtnis / Erinnerung im afroamerikanischen Kontext schrieben R. Bastide (1970), M. Halbwachs (1925) und ebenfalls zu erwähnen wäre C.L. Strauss (1962) – Das mythische Denken.

1.4.2 Ritualtheorien

Da ein zentraler Schwerpunkt der Arbeit in der Darstellung der rituellen Praxis der Vodú Adepten liegt, ist ein weiterer methodischer Aspekt der Arbeit der Umgang mit in der Ethnologie angewandten Ritualtheorien.

Der Begriff Ritual stammt von den lateinischen Wörtern *ritus* und *ritualis* ab, die sich auf die vorgeschriebene Ordnung einer Liturgie und das Buch, welches diese Ordnung beschreibt, beziehen. Eine wichtige Ritualtheoretikerin ist Catherine Bell, sie listet aus einem pragmatischen Kompromiss sechs Kategorien von Ritualen auf, die auf eine Vielfalt von Funktionen verweisen. Obwohl es sich in der Auflistung um eine Konstruktion handelt und die Kategorien sich in der Realität überschneiden bzw. auch weitere möglich sind, bietet die Liste jedoch einen guten Überblick über die Vielfalt ritueller Handlungen (Schmidt 2008:128). Bell (1997:94) unterscheidet in 1.) Übergangsriten bzw. Lebenszyklusriten; 2.) Kalendarische Riten und Gedenkriten; 3.) Riten des Austausches und der Gemeinschaft; 4.) Riten der Bedrängnis; 5.) Riten des Festessens, Fastens und Feierns; und 6.) politische Riten.

Ein zentraler Aspekt in den in meiner Feldforschung beobachteten Ritualen spielen die Übergangsriten. Dieser Bereich der Ritualforschung wurde sehr stark von Arnold van Gennep und Victor Turner beeinflusst. Arnold van Gennep schrieb *Les rites de Passage* (1908, auf Deutsch 1986) und war einer der ersten Forscher der sich mit Übergangsriten befasste. Er untersuchte in seinem Werk sowohl Lebenskrisenriten als auch Riten, die einen Statuswechsel begleiten (Initiation, Heirat) (vgl. Schmidt 2008:129f). Van Gennep (1908) gliedert die Übergangsriten von einem sozialen Status in einen anderen in drei Phasen: Gennep unterscheidet in drei Phasen der Übergangsriten, der Trennungsphase, Schwellenphase und Eingliederungsphase. Diese drei Phasen müssen beim Ritual nicht immer gleich stark ausgeprägt sein. In Folge dessen baute V. Turner in *The Ritual Process* (1966, auf Deutsch 1989) van Genneps Strukturenmodell zu einer Ritualtheorie aus, in der Rituale als soziale Prozesse mit einer dramatischen Struktur betrachtet werden. Turner verband in seinem Werk Strukturelemente (hierarchische Bünde, Verwandtschaftsbeziehungen) der Gesellschaft mit der Anti-Struktur der Gesellschaft (egalitäre Zusammenschlüsse von Männern und Frauen bzw. Paradoxien). Turner bezeichnete die Übergangsstufen folglich als Struktur, Anti-Struktur und erneuerte Struktur, wobei die mittlere Phase für ihn von zentralem Interesse war. Also die Phase in der ein Individuum von einem sozialen Status abgelöst ist, aber noch nicht zur nächsten Statusgruppe gehört. Diese Phase war laut V. Gennep die *Liminale Phase* (lat. *limen* – Grenze) (vgl. Schmidt 2008:131).

*„Nach Turner ist die liminale Schwellenphase durch die Bildung der *communitas* gekennzeichnet, denn liminale Personen sind ,weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere,*

sondern befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremoniell fixierten Positionen‘ (Turner 1989:95). In dieser Phase würden sie egalitär behandelt und formten somit eine Gemeinschaft von Gefährten, keine Struktur hierarchisch angeordneter Positionen (Turner 1967:100) – eine *communitas*“ (Schmidt 2008:131).

Im dominikanischen Vodú spielt in den Ritualen die *liminale* Phase ebenfalls eine signifikante Rolle, sie stellt die praktizierenden Adepten in eine Sphäre ohne Raum und Zeit, da die Adepten durch die diversen *Lua* (Mysterien) in Besitz genommen werden und außerhalb des profanen Geschehens stehen. Der Trancezustand ist ein zentrales Element im dominikanischen Vodú.

1.4.3 Trance und veränderte Bewusstseinszustände

Um ein wichtiges Charakteristika zu erläutern soll hier der Begriff *Posession Trance* genau definiert werden, denn diese ist ein zentraler Bestandteil der rituellen Praxis des dominikanischen Vodú.

Der Begriff „Spirit Posession“ bezieht sich auf die Beziehung einer Person und einer spirituellen Entität, wobei das Verhalten selbst als psychophysiologischer Zustand gesehen wird, welcher die Bezeichnung „trance“ oder „dissociation“ trägt. Nicht alle religiösen Erscheinungen die Posession in sich tragen beinhalten dissoziale Zustände. Im Vodú kann von einer „crise de posession“ oder „crise de loa“ gesprochen werden. Im Vodú ist die *Posession Trance* die zentrale Handlung des Rituals (vgl. Bourguignon 1970:88).

“*Spirits are believed to be interested in human beings and to be responsive to their appeal, specifically to drum rythms, songs, and food offerings. In response to these the loas ‘mount’ individuals, displacing their personalities temporarily and using there bodies as vehicles. The person is then referred to as the Spirit’s ‘horse’, in a term which incidentally, is also found in similar contexts in various parts of Africa an Asia*” (Bourguignon 1970:89).

Die Inbesitznahme eines Körpers durch eine spirituelle Entität wird in der Dominikanischen Republik „montar el caballo“ (das Pferd reiten) genannt. Die Person, die diese Gabe besitzt und in einem engen Verhältnis zu den spirituellen Entitäten steht, kann männlich oder weiblich sein. Die männlichen wie auch die weiblichen *Lua* können sich in beiden Geschlechtern manifestieren, wobei weibliche Entitäten eher selten männliche Personen in Besitz nehmen (vgl. Bourguignon 1970:89).

Die Gleichartigkeit des Erscheinungsbildes der rituellen Trance überall auf der Welt weist, wie bereits angedeutet darauf hin, dass die Fähigkeit in Trance zu fallen aller Wahrscheinlichkeit nach Teil unserer genetischen Grundausstattung ist. [...] Obwohl die Fähigkeit in Trance zu verfallen genetisch programmiert ist, ist jedoch im Allgemeinen irgendein Auslöser nötig um sie

für rituelle Zwecke einsetzen zu können. [...] Die religiösen Gemeinschaften in denen sie praktiziert wird, verlassen sich dabei entweder auf die wiederholte Demonstration des Phänomens während des Rituals oder sie haben besondere Rituale, die eigens dazu bestimmt sind, Neulinge in die Ekstase einzuführen. (Goodman 1997:36f).

Der Schwerpunkt dieser Arbeit basiert auf dem Erforschen der Strukturen des dominikanischen Vodú-Pantheon im Forschungsgebiet. Mit den oben erwähnten Theorien versuchte ich das Thema des dominikanischen Vodú durch eine theoretische Struktur zu erfassen. Synkretismus spielte durch die fortwährende Missionierung der Sklaven, also ab dem Zeitpunkt der Entdeckung bis zur Abschaffung der Sklaverei, eine zentrale Rolle in der Entstehung des dominikanischen Vodú.

Anhand der Aufzeichnung diverser Rituale versuchte ich die Komplexität und Kreativität des dominikanischen Vodú wiederzuspiegeln. Denn viele katholische Elemente in den dominikanischen Vodú-Ritualen wurden neu kreiert und in einen innovativen Kontext gestellt und weichen somit vom christlichen Denken ab. Es sollte daher vor allem bei der Definition des Synkretismus nicht von einer Überlappung oder Verschmelzung christlicher Elemente mit afrikanischen Traditionen, sondern von einer neuen Interpretation diverser Gedankengüter, gesprochen werden.

In den in der Feldforschung beobachteten Ritualen spielt die von V. Gennep (1908) benannte Schwellenphase (Liminale Phase) eine zentrale Rolle, die vor allem durch das Eintreten der Possession Trance gekennzeichnet ist.

1.5 Aktueller Forschungsstand

Ein wichtiges historisches Werk über die dominikanische Geschichte ist das Nachschlagewerk von Frank Moya Pons (engl. Aufl.1995) – *The Dominican Republic, A National History*, da das Werk einen generellen Überblick über die Geschichte ab der Besiedelung des Landes von den Taino bis heute gibt.

Zur dominikanischen Volksreligiösität verfasste Carlos Esteban Deive (1975) ein kritisches Standardwerk: *Vodú y Magia en Santo Domingo*, in dem er die Ereignisse der *Cimarronaje* (Widerstandsbewegungen der entflohenen Sklaven) und die Strukturen des Vodú darlegt. Obwohl das Werk sehr theoretisch ist, liefert es zahlreiche generelle Informationen über den dominikanischen Vodú. Ein praxisrelevanteres Werk schrieb Geo Ripley, welchen ich im Zuge meiner Forschungen selbst kennenlernen durfte. Ripley (2002) verdeutlichte bildlich in seinem Werk, *Imágenes de Posesión – Vodú Dominicano*, wie sich die diversen Mysterien des Vodú in ihren Adepten manifestieren. Obwohl Ripley eher wenig theoretisches Material liefert ist es eine gelungene Bilddokumentation mit einleitenden Erklärungen.

Ein bekannter Soziologe und der ehemalige Direktor des Soziologie Institutes der UASD (Universidad Autónoma Santo Domingo) ist Dagoberto Tejeda. Er verfasste zahlreiche Werke über die dominikanische Kultur, Religiosität und Folklore. Bekanntere Werke desselben sind *Religiosidad Popular Dominicana y Psiquiatria* (1995) und *Cultura Popular e Identidad Nacional* (1998). Während meiner Forschung bin ich Dagoberto Tejeda des Öfteren bei kulturellen Events über den Weg gelaufen und hatte die Möglichkeit ihn bei meinem ersten Feldforschungsaufenthalt zu interviewen. Weitere Autoren, die sich mit der kulturellen Identität der Dominikanischen Republik befassten, sind unter anderem Carlos Andújar (1999) und Larrazabal Blanco (1998).

Eine bemerkenswerte Autorin ist die Amerikanerin Martha Ellen Davis, welche sich eingehend mit dem messianischen Kult des Olivorio Mateo beschäftigte. Ihr Werk *La Ruta hacia Liborio, Mesianismo en el Sur Profundo dominicano* erschien im Jahre 2004 und erzählt sehr gut dokumentiert die Geschichte der messianischen spirituellen Bewegung im Süden der Dominikanischen Republik.

Im Gegensatz zu historischen Werken fand ich eher wenig Literatur über die Strukturen und Rituale des dominikanischen Vodú, bis auf Werke die sich mit den Todesriten der *Cofradía del Espíritu Santo* in Villa Mella Mata los Indios befassten. Die Gemeinde *Villa Mella Mata los Indios* wurde von der UNESCO im Jahre 2001 zum Weltkulturerbe erklärt. Zu diesem Thema verfasste Carlos Hernández Soto (1996, 2004) zwei Werke, welche sich mit den Todesritualen der Gemeinschaft von Villa Mella befassen. Außerdem schrieb der leider schon verstorbene Puerto Ricaner José Francisco Alegría Pons ein einzigartiges Werk über den Gagá und Vodú (1993) in der Dominikanischen Republik. Das Werk befasst sich vor allem mit den Strukturen des Gagá und dem haitianisch – dominikanischen Vodú.

1.6 Datenerhebung und Vorgehensweise vor Ort

Um meine Forschungsziele zu erreichen entschied ich mich vorerst für eine Literaturrecherche vor Ort um mich auf meine praktisch-empirische Umsetzung meiner Forschungsfragen vorzubereiten.

So begann begab ich mich als erstes zur *Casa Cultural de España* in Santo Domingo, in welcher ich Literatur über die indigenen Population der Taino, die spanische Konquista und über den Sklavenhandel fand. Vor allem jedoch weckten mein Interesse die Bücher über die sogenannte „Religiosidad Popular“ – der dominikanischen Volksreligiösität.

Es gibt eine Vielzahl literarischer Werke über das wohlbekanntes und gefürchtete Nachbarland der Dominikanischen Republik, Haiti. Einer der ersten Feldforscher in Haiti waren Milo Rigaud (1969), Maya Deren (1953) oder Alfred Mertraux (Ausgabe 2008) und Davis Wade (1986, 1988).

In der Dominikanischen Republik ist und war das Interesse der Anthropologen und Soziologen am Vodú eher gedämpft, denn literarische Werke über dominikanische Kultur oder dominikanischen Vodú sind generell nur vor Ort aufzufinden und nicht sehr weit verbreitet. Wichtige Anlaufstellen um Literatur zu finden sind die Universitätsbibliothek der *Universidad Autónoma de Santo Domingo*, die *Archivos Nacionales* (Nationale Archive), die *Casa Cultural de España* (spanisches Kulturhaus) oder die *Bibliotheca Nacional* (Nationalbibliothek). Letztere war jedoch während meiner Feldforschung wegen Bauarbeiten geschlossen.

Für die praktische Forschung im Feld standen mir vor allem die Instrumentarien der teilnehmenden Beobachtung, qualitativen Sozialforschung und die Dokumentation durch Fotografie zur Verfügung.

Durch meine Bekanntschaft mit meinen Informanten konnte ich mich meinem Forschungsfeld relativ gut annähern, vor allem die teilnehmende Beobachtung bei rituellen Aktivitäten ermöglichte mir in Kontakt mit anderen Vodú-Adepten. Es war mir möglich neue Bekanntschaften und aufschlussreiche Gespräche zu führen, die ich nachher dokumentierte. Um einen detaillierten Einblick in die Strukturen des dominikanischen Vodú zu bekommen, entschied ich mich im Bereich der qualitativen Sozialforschung vor allem für die Interviewtechniken des „Problem- bzw. themenzentrierte Interviews“, „Leitfadeninterviews“, und des „Schlüsselinformanten- und Experten-Interviews“ (Friedrichs 1985, Beer 2003).

Eine zentrale Position in meiner Forschung nahm das „Problem- bzw. Themenzentrierte Interview“ und das „Experten-Interview“ ein. Ersteres war während meiner Feldforschung ein wichtiges Element wenn ich bei rituellen Festen teilnahm und Menschen befragte die ich gerade erst kennengelernt hatte (Beer 2003:78).

Denn das „Problem- bzw. Themenzentrierte Interview“ setzt einen thematischen Fokus, wobei die formale und inhaltliche Ausgestaltung wird den Interviewten überlassen bzw. von der Situationsdynamik zwischen Befragten und Interviewten bestimmt. Abschweifungen sind möglich und erwünscht, sollen jedoch nicht uferlos sein, vielmehr sollte immer wieder auf das Thema zurückgeführt werden. Zentral bei dieser Interviewtechnik ist auch das Wechselspiel zwischen den Gesprächsteilnehmenden, es können sich im Kontext ergebende Verständnisfragen gestellt werden oder Konfrontationen mit widersprüchlichen Aussagen. Vor allem bringen die Interviewten ihre ersten Interpretationsansätze zur Sprache und geben den Befragten die Möglichkeit sich dazu zu äußern (Beer 2003:78).

Diese Interviewtechnik stellte sich also besonders nützlich heraus, wenn ich mich auf rituellen Festen befand und Vodú-Adepten zum Geschehen befragen konnte. Außerdem war die typische Interview Situation nicht gegeben und die Personen fühlten sich mehr in ein Gespräch verwickelt als direkt von mir interviewt. Mit meinen Informanten und Experten zu dem Thema (Soziologen und Anthropologen) die ich während meiner Feldforschung besser kennenlernte führte ich in einer ruhigeren Umgebung „Experten-Interviews“, da diese über ein tief gehendes Wissen zum Thema verfügten.

Experten-Interviews werden mit Personen durchgeführt, die für bestimmte Kategorien und Probleme als besonders kompetent gelten, oftmals in einem eher praktischen Sinn, bzw. wenn es darum geht, bestimmte Handhabungen oder Arbeitsabläufe bzw. organisatorische oder institutionelle Zusammenhänge zu erklären (Beer 2003:80f).

Während meinem ersten Feldforschungsaufenthalt lernte ich viele Informanten kennen die mich zu diversen rituellen Aktivitäten begleiteten. Vor allem Gleam Parls, ein junger Anthropologe, verhalf mir Zutritt ins Feld zu finden. Durch ihn lernte ich meinen Hauptinformanten Jeovani Gúzman kennen, der mich nach einer Orakelbefragung, sich meiner annahm. Nach dieser Orakelbefragung in der Papá Legbá zu ihm sprach, sagte Jeovani mir, dass es seine Aufgabe sei mir die Welt der dominikanischen Mysterien zu erklären und mich in die Geheimnisse einzuweihen. Somit hatte ich glücklicherweise einen relativ einfachen Zugang zum Feld, da mich Jeovani überall hin mitnahm, mir andere Vodú-Priester vorstellte und meine Fragen beantwortete. Meine Beziehung zu den Personen im Feld war sehr geprägt von der Position als „weiße“ Frau. Überraschend war, dass meine Hautfarbe eine bedeutendere Rolle einnahm als meine Herkunft, meistens wurde ich als *Rubia* (Blonde) oder *Gringa* (Amerikanerin, die mit weiß gleichgesetzt werden) bezeichnet. Bei meinem zweiten Aufenthalt in der dominikanischen Republik war der Zugang zum Feld um einiges leichter, da ich schon viele Menschen kannte und ich sehr willkommen geheißen wurde, außerdem basierten meine Beziehungen zu den Personen im Feld auf freundschaftlicheren Ebene und ich bekam einen tieferen Einblick in die Lebenswelt der Vodú-Adepten.

1.7 Aufbau der Arbeit

Die Arbeit wurde in diverse Kapitel unterteilt. Sie richten sich danach die oben erwähnten Fragestellungen zu beantworten. Somit bietet der erste Teil der Arbeit einen historischen Überblick zur Entstehungsgeschichte des dominikanischen Vodú auf der Insel Saint Domingue. Ein zentraler Aspekt der historischen Darstellung ist die Formierung der Widerstandsbewegungen der

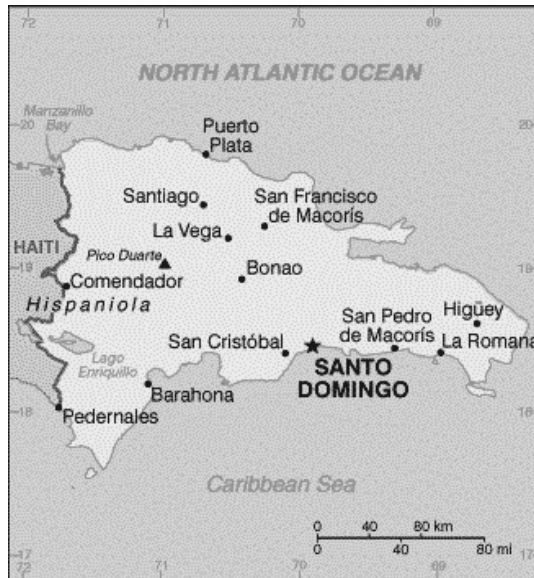
Sklavenarbeiter auf den Plantagen, denn diese trugen dazu bei, dass sich der Vodú durch die Geschichte hindurch mehr oder weniger erhalten konnte.

Der Hauptteil der Arbeit befasst sich daraufhin mit den Strukturen des dominikanischen Vodú-Pantheons, wobei ein zentrales Augenmerk auf die diversen Entitäten und dessen Einfluss im Pantheon gelegt wird. Zudem werden die verschiedenen Arten der Divination im dominikanischen Vodú erläutert. Danach folgt ein praxisrelevantes Beispiel über die rituellen Handlungen und Feste zu Ehren der Mysterien. Das Beispiel zeigt den typischen Ritualverlauf einer *Fiesta de Maní*, welche ein zentrales Element im Glauben des dominikanischen Vodú ist. Im Zuge dessen wird auf den Transformationsprozess Papá Legbás eingegangen, da diese Entität sich im soziokulturellen Kontext einer symbolischen und spirituellen Innovation unterzog. Die Entität weist noch traditionelle Züge einer westafrikanischen Gottheit auf, jedoch sind diese im dominikanischen Vodú neu interpretiert worden. Anhand der Darstellung afrikanischer Mythen soll aufgezeigt werden wie sich das spirituelle Konzept Legbá in der Dominikanischen Republik im Laufe kultureller Dynamiken verändert hat

Im letzten Teil der Arbeit folgt eine Auseinandersetzung mit den Entitäten *Santa Martha la Dominadora* und *El Baron del Cementerio*, welche gemeinsam mit Legbá eine zentrale Rolle bei der Ahnen und Totenverehrung spielen. Das Zusammenspiel der drei Entitäten (*Legbá, Baron del Cementerio, Santa Martha la Dominadora*) soll anhand des Rituals *Levantamiento de las Animas* aufgezeigt werden, welches ich einer genaueren Symbol Analyse unterzogen habe, in welcher ich mich vor allem auf die psychoanalytischen Werke von Erich Neumann (1963, 2004) bezogen habe.

2 Die Dominikanische Republik im Überblick

2.1 Geografische Daten



<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/dr.html> 29.01.2009

Population:	9,507.133 (Stand Juli 2008)
Religion:	Römisch-Katholisch 95%, Andere 5%
Klima:	tropisch, wenig saisonale Temperaturschwankungen, saisonale Regenfälle
Hauptstadt:	Santo Domingo – Distrito Nacional (einziger Distrikt)
Provinzen:	31 Provinzen: Azua, Bahoruco, Barahona, Dajabon, Distrito Nacional, Duarte, El Seibo, Elias Pina, Espaillat, Hato Mayor, Independencia, La Altagracia, La Romana, La Vega, Maria Trinidad Sanchez, Monsenor Nouel, Monte Cristi, Monte Plata, Pedernales, Peravia, Puerto Plata, Salcedo, Samana, San Cristobal, San Jose de Ocoa, San Juan, San Pedro de Macoris, Sanchez Ramirez, Santiago, Santiago Rodriguez, Santo Domingo, Valverde ⁶ .

⁶ Generelle Daten: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/dr.html> 29.01.2009

2.2 Politische Situation

Die Insel Hispaniola, die sich heute Dominikanische Republik und Haiti nennt, wurde von Christoph Columbus entdeckt und 1492 zum spanischen Hoheitsgebiet deklariert. Im Jahre 1697 erkannte Spanien das französisch besetzte Gebiet über den westlichen Teil der Insel an, welches im Jahre 1804 zum ersten unabhängigen „Skavenstaat“ Haiti wurde. Auch der spanisch besetzte Teil, bekannt als Santo Domingo, versuchte 1821 seine Unabhängigkeit zu erlangen, wurde jedoch von Haiti besetzt und 22 Jahre regiert. Erst im Jahre 1844 konnte die Dominikanische Republik zu einem unabhängigen Staat werden. Wobei schon im Jahre 1861 die dominikanische Regierung freiwillig für kurze Zeit in die spanische Obhut zurückkehrte. Die erneute Unabhängigkeit erlangte die Dominikanische Republik dann wiederum im Jahre 1865. Viele unstete Regierungen wechselten sich bis zu den 1930er Jahren ab⁷.

Von 1916 bis 1924 besetzten US-Truppen im Namen der Monroe-Doktrin die Dominikanische Republik um sich gegen mögliche Übergriffe europäischer Nationen zu sichern. Die USA übernahm die direkte Finanzhoheit über die Dominikanische Republik, wobei sie sich um den Ausbau von Straßen, Gesundheits- und Schulwesen bemühte. Mit der Unterstützung der USA und durch eine Revolte kam Rafael Leonidas Trujillo an die Macht, die er in grausamster Weise bis 1961, als er ermordet wurde, eine Gewaltherrschaft ausübte. Nach dem Ende der Diktatur wurden die Exil-Dominikaner repatriert und die politischen Parteien wiederaufgebaut. Im Dezember 1962 fanden die ersten freien Wahlen nach vierzig Jahren Diktatur statt bei welchen Juan Domingo Bosch, Chef der Revolutionären Partei, an die Macht gelangte. Die Regierung von Bosch wurde nach einem Jahr durch das Militär wegen seiner Linksorientierung und seiner Bemühungen sich durch europäische Kredite von den USA zu lösen, gestürzt. 1966 wurde Juan Bosch jedoch bei den Präsidentschaftswahlen von Joaquin Balaguer geschlagen, der sich in den folgenden 30 Jahren an der Macht halten konnte und nur durch internationalen Druck zum Rücktritt 1996 gezwungen wurde. Der heutige Präsident Leonel Fernandez wurde 1996–2000 zum Präsidenten gewählt nachdem er die Konstitution für die Amtszeit des Präsidenten änderte. Er regiert bis zum heutigen Zeitpunkt die Dominikanische Republik⁸.

⁷ <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/dr.html> 29.01.2009

⁸ <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/dr.html> 29.01.2009

2.3 Entdeckungsgeschichte

Als Christoph Columbus die Insel entdeckte fand er sie völlig anders vor als die Inseln die Marco Polo in Asien und Indien beschrieben hatte. Er ließ sich auf der Insel Hispañola nieder die er selbst so umbenannte. Denn zuvor wurde die Insel von der indigenen Bevölkerung der Taino Quisqueya und Haiti genannt. Auf der Insel hatte Columbus eine große Menge an Goldschmuck vorgefunden. Die Freundschaft, die Columbus vorerst mit der indigenen Bevölkerung schloss war nicht von langer Dauer, denn der unstillbare Hunger der Konquistadoren nach Gold determinierte den Umgang mit der indigenen Population. Bevor Columbus sich des Goldes jedoch bemächtigen konnte, plante er seine Rückreise nach Spanien um von seiner Entdeckung zu berichten. Als er 1493 auf die Insel zurückkehrte fand seine Besatzung, die er zurückgelassen hatte, tot auf. Diese wurde aufgrund der grausamen Behandlung und den Vergewaltigungen der indigenen Frauen von den Taino ermordet. Zudem wurde die indigene Bevölkerung der Taino dazu gezwungen, auf großen Plantagen Yucca anzubauen um die spanischen Eroberer zu ernähren. Für die Konquistadoren war es extrem schwierig sich an die neue Umgebung anzupassen. Es mangelte fortwährend an Nahrungsmittel und Medizin. So wurde die beginnende Besiedelung der Insel von den Spaniern von unruhigen Zeiten, vielen Rebellionen der indigenen Bevölkerung, Hungersnöten, Unwettern und Krankheiten geprägt. Viele ansässige Spanier starben zu Beginn der Besiedelung des Landes und immigrierten in Regionen der Insel in denen es einfacher war Nahrungsmittel anzubauen. Bartholomé Columbus, der Bruder des Christoph Columbus, gründete mit seinen Anhängern die Stadt Santo Domingo im Süden des Landes. (vgl. Moya Pons 1995:29–45).

Zu dieser Zeit bildete sich ebenfalls ein religiöses und philosophisches Problem der Europäer, und zwar ging es um die Frage nach der „Menschlichkeit der Indigenen“. Dieses „Problem“ blieb bis zum 16. Jahrhundert bestehen, obwohl der Papst Paul III 1537 mit seiner Bulle *Sublimis Deus* die Menschlichkeit der Indios zweifelsfrei bestätigte. Einen tiefgreifenden Diskurs über diese Problematik wurden zwischen dem Fürsprecher Bartolomé de las Casas und seinem Gegner Sepulveda geführt. Diese Unfähigkeit bzw. der Unwille der Europäer, fremde Kulturen zu verstehen, führte mehr oder weniger zur gewaltsamen Ausrottung der Taino (vgl. Tebel 2005:41) und leitete den Beginn des transatlantischen Sklavenhandels ein, auf welchen ich in den folgenden Kapiteln eingehen werde.

In den Jahren 1508 bis 1513 wurden ca. 40.000 Taino gefangen genommen (Moya Pons 1995:27). Die Zahlen variieren von Quelle zu Quelle. Tebel gibt eine Bevölkerungszahl um 1492 von ein bis drei Millionen Menschen an und um 1520 betrug diese 16.000. Mitte des 16. Jahrhunderts war die Urbevölkerung verschwunden (vgl. Tebel 2005:41).

2.4 Das „goldene“ Zeitalter der Sklaverei

Nach und während der Ausrottung der indigenen Bevölkerung suchten die Spanier nach zusätzlichen Arbeitskräften die auf den Minen und Plantagen in der neuen Welt arbeiten sollten. Dies führte zu einem Massenimport von schwarzen Sklaven aus Westafrika in die Amerikas. Die bedeutungsvollsten Zentren der Sklaverei waren die britische Besatzung Jamaika und die französisch/spanische Besatzung Saint Domingue (heute Dominikanische Republik und Haiti). Zwei Drittel der verfrachteten Sklaven arbeiteten auf Zuckerrohrplantagen. 1605/1606 besetzten die französischen Kolonialmächte den westlichen Teil der Insel Saint Domingue. Dadurch siedelte der Handelspunkt für Sklaven in das Zentrum der Insel. Im 16. Jahrhundert stieg der Bedarf an Sklaven durch die verbesserten Zuckerverarbeitungsmöglichkeiten und leitete das „goldene“ Zeitalter der Sklaverei ein, welches ein ganzes Jahrhundert andauerte. In diesen Jahren (1701 bis 1810) wurden über sechs Millionen Afrikaner gewaltsam aus Westafrika deportiert (vgl. Wolf 1991:279). Zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert, als das Monopol der Sklavenlizenz nicht mehr in Händen der Portugiesen lag, legten holländische, französische, dänische und preußische Schiffe am Hafen von Santo Domingo an (vgl. Deive 1996:49–65).

Die Ausmaße des Sklavenhandels spiegeln sich in folgenden Bevölkerungszahlen Santo Domingos 1794 wieder: 35.000 weiße, 38.000 freigelassenen Sklaven und Mulatten, 30.000 Sklaven (Deive 1996:112).

Im Jahre 1807 wurde der Sklavenhandel von den Briten abgeschafft, dennoch wurden zwischen 1810 und 1870 noch weitere zwei Millionen Sklaven aus Afrika deportiert. Von diesen wurden viele nach Kuba verschleppt, welches im 19. Jahrhundert zum größten Zuckerrohrproduzent der Karibik aufstieg (vgl. Wolf 1991:279–286).

Die Sklaven, die in die Dominikanische Republik verschleppt wurden, waren vor allem aus dem heutigen Benin (früher Dahomey), Togo, Angola und Kongo (vgl. Blanco 1998:89ff). Im dominikanischen Vodú spiegeln sich vor allem religiöse Kultureinflüsse der Dahoméer wieder. In einer offiziellen Deklaration aus London im Jahre 1789 wurde geschrieben, dass das Königreich Dahomey jährlich sechs bis acht Millionen Sklaven exportierte, von denen ein Großteil auf die Besatzung Saint Domingue geschickt wurde (vgl. Deive 1996:127).

Die ethnolinguistische Klassifikation der Sprachzugehörigkeit der Sklaven (zwischen 1778 und 1779) war hauptsächlich *Kikonko* (Congo). Eine große Anzahl von *Gbe* (*Ewe* und *Fon*) sprechenden Afrikanern und Yoruba wurde ebenfalls verzeichnet (vgl. Lovejoy/Trotman 2003:21).

2.4.1 La Cimarronaje – Rebellionen auf den Zuckerrohrplantagen

Die Sklaven wurden in vielen Teilen der Karibik, Süd- und Mittelamerikas gezwungen auf Zuckerrohr und Tabakplantagen unmenschliche Arbeit zu leisten. Jegliche Freiheit wurde ihnen verwehrt. In dieser unvorstellbaren Situation war es den Sklaven trotzdem möglich einige ihrer religiösen und kulturellen Strukturen miteinander zu verbinden und in einen neuen dynamischen Kontext zu stellen. Obwohl die Kolonialmächte darauf achteten, dass die Sklaven aus unterschiedlichen geographischen Teilen Westafrikas stammten, entwickelten sich eigene kulturelle und religiöse Strömungen.

Im Jahre 1527 gab es auf der Insel *Hispaniola* 25 Zuckerrohrfabriken, wovon 23 sich in der Nähe Santo Domingos befanden. Der anfängliche Abbau von Gold wurde durch die *encomenderos* (Landbesitzer) auf den Anbau von Zuckerrohr verlegt. Die spanische Krone förderte den Anbau von Zuckerrohr, sodass die *encomenderos* viele Privilegien erlangen konnten. Es entwickelte sich eine Art Patronage der Landbesitzer über die Kirchen und die Kapellen, welche sich auf dem Land der *encomenderos* befanden. Denn als die Insel im 15. Jahrhundert einer starken Immigration ausgesetzt war, konzentrierte sich das Leben der Siedler auf den Plantagen. Diese relative Selbstständigkeit und Isolation der Plantagen führte zu einer Dezentralisation der politischen Macht. Während der Absenz einer stabilen Regierung, zwischen 1523 und 1528 lag die politische Macht bei den Plantagenbesitzern. Jedoch dank der Zuckerrohrindustrie und des Hafens blieb Santo Domingo das Zentrum der kolonialen Elite. Im 16. Jahrhundert erreichte die Kolonie die Blütezeit des Zuckerhandels und in Santo Domingo entwickelte sich ein kosmopolitischer Flair (vgl. Moya Pons 2003:35ff), von dem die Sklaven auf den Plantagen jedoch nicht profitierten.

Das Forschungsgebiet der Diplomarbeit liegt vor allem in der suburbanen Umgebung Santo Domingos zu welcher ebenfalls *Boca Nigua* zählt. *Boca Nigua* war einer der ersten Orte der Dominikanischen Republik in dem Sklaven eine organisierte Rebellion durchzuführen versuchten.

2.4.2 Boca Nigua – Die große Revolte

Die Orte *Nigua* und *Haina* befinden sich in der Provinz *San Cristóbal*, die im Osten an den *Distrito Nacional* mit der Hauptstadt Santo Domingo, im Norden an die Provinz *Monte Plata* und *Monseñor Nouel* und im Süden an das karibische Meer grenzt. Die Landschaft ist hügelig und durchzogen von den Flüssen *Nigua* und *Nizao*. In *Nigua* wurden ebenfalls die ersten *Bateyes* gegründet. Die *Bateyes* waren die Behausungen der Arbeiter auf den Zuckerplantagen und befanden sich immer in der Nähe der Zuckerfabriken (vgl. Nina 2006:13–36). Heute sind *Bateyes* kleine arme suburbane Städte (vgl. Rosenberg 1979:37) und werden ebenfalls von Plantagenarbeitern bewohnt. Vor allem der südliche und südwestliche Teil der Dominikanischen Republik ist von *Bateyes* wie *La Romana*, *San Pedro de Macoris*, *Boca Chica*, *Haina* und *San Cristóbal* durchzogen.

Ab dem 15. Jahrhundert wurde erstmals versucht in den Regionen von Santo Domingo, Haina, Nigua und San Cristóbal Zuckerfabriken zu erbauen. Die ersten Versuche waren jedoch schwierig und nicht sehr erfolgversprechend. Es gab Stürme, schlechte Ernten und zu diesem Zeitpunkt arbeiteten die Zuckerfabriken noch mit Wasserkraft und waren somit abhängig vom Wasserstand der Flüsse. Deshalb reichten die Erträge des Zuckers meist nicht aus um sie nach Spanien zu exportieren. Die hohen Kosten der Zuckerverarbeitung trieben viele Spanier in den Ruin (Solano 2006:93ff).

Einer der ersten Sklavenaufstände des Landes ist schon in jener Zeit zu verzeichnen. Er fand 1521 in der Zuckerfabrik von Diego Colón, dem Sohn des Christoph Columbus, statt (Solano 2006:93ff). In der frühen Kolonialzeit wurden die Sklaven oft von der indigenen Bevölkerung befreit, vor allem durch die Rebellionen des Kaziken Enriquillo, welcher jedoch 1533 mit den Spanier Frieden schloss. Die entlaufenen Sklaven wurden von den Spaniern *Cimarrones* genannt. Schon im Jahre 1542 wurde die Anzahl der *Cimarrones* von der Regierung auf 2000 bis 3000 geschätzt. Viele der freien *Cimarrones* schlossen sich mit anderen ihrer Sprachgruppe zusammen und organisierten sich in eigenen sozialen und ökonomischen Gruppen, welche unter der Leitung eines Oberhauptes stand. Die *Cimarrones* versuchten dadurch ihre ursprünglichen familiären und religiösen Gesellschaftsordnungen wiederherzustellen. Durch diese Gruppenbildungen wurden den Spaniern bang um ihre Vormachtstellung auf der Insel und so sandte die spanische Krone im Jahre 1543 eine Gruppe Soldaten aus, um die drohende Gefahr einer Rebellion der flüchtigen Sklaven zu stoppen. Es begann ein dreijähriger blutiger Krieg gegen die *Cimarrones*, in welchem die gefangenen Sklaven gefoltert, bestraft oder getötet wurden. Zu diesem Zeitpunkt hatte die *Cimarronaje* jedoch keinen großen Einfluss auf die Zuckerindustrie (vgl. Moya Pons 2005:38ff).

Heute weis man wenig über die politische Struktur der *Cimarron* Gemeinden im 15. und 16. Jahrhundert außer dass sie monarchisch war. Zudem wird von einer Vorherrschaft der *ladinos*⁹ über die *bozales* gesprochen. Inwieweit das monarchische System afrikanisch oder spanisch beeinflusst war ist nicht bekannt. Zudem wäre ebenfalls interessant zu wissen welchen Kontakt es zwischen der entflohenen indigenen Bevölkerung und den *Cimarrones* gab. Leider ist auch über diesen wahrscheinlichen Kulturkontakt wenig bekannt. Im 18. Jahrhundert sprachen die *Cimarrones* über die Führer der Gemeinden von Kapitänen oder Chiefs. Man nimmt an, dass

⁹ *Ladino* war die Bezeichnung für akkulturierte Sklaven die schon lange für ihre spanischen Herren arbeiteten und dessen Sprache beherrschten. Im Gegensatz dazu wurden Sklaven, die erst kürzlich in der Neuen Welt lebten und weder die Manieren, noch die Regeln der Plantagenarbeit und die spanischen Sprache verstanden, *bossale* Sklaven genannt (vgl. Fleischmann: In Hausberger 2005:160).

die Gemeinden eine Art republikanische Ordnungshierarchie hatten. Vor allem in *Cimarron*-Gemeinden die lange bestanden entwickelte sich eine ausgeprägte politische Ordnung. Eine bekannte *Cimarron*-Gemeinde war die von den *Cimarrones* des *Maniel de Neiba*, welche ungefähr 130 Personen beherbergte. Ebenfalls wurde verzeichnet, dass in diesen Gemeinden religiöse Praktiken, die afrikanischen Ursprungs waren, durchgeführt wurden. Von den Spaniern wurden diese Praktiken natürlich als „teuflich“ bezeichnet (vgl. Deive 1989:271–279).

In den Zuckerfabriken hielten die Sklaven einerseits an ihren nativen Riten fest, andererseits adoptierten sie katholische Zeremonien die sie als nutzvoll betrachteten. Durch die Jahrhunderte hindurch gab es viele kleine *Cimarron*-Gemeinden über das Land verteilt, die meist um nicht von den Spaniern entdeckt zu werden, in unzugänglichen Gebieten lebten (vgl. Deive 1989:271–279).

In den Zuckerrohrfabriken achteten die Sklavenbesitzer darauf, dass ihre Arbeitskräfte nicht aus den gleichen Teilen Afrikas stammten, um so die Kommunikation untereinander zu erschweren.

Vor allem die *Cimarron*-Gemeinden wurden von diversen afrikanischen Kulturen beeinflusst und entwickelten sich individuell. Somit ist es nicht möglich von einer einheitlichen *Cimarron Kultur* in der Dominikanischen Republik zu sprechen (vgl. Deive 1989:271–279).

2.4.3 El Ingenio de Boca Nigua – Die Zuckerfabrik in Boca Nigua

Im Süden der Stadt Santo Domingo und in den ländlichen Gegenden der Flüsse *Haina – Nigua – Nizao* wurden die meisten Zuckerrohrfabriken in der kolonialen Epoche erbaut. Aufgrund dessen gab es in diesen Regionen die meisten Sklavenaufstände (vgl. Tejeda Ortiz 1995:82). Ein Beispiel für einen großen Sklavenaufstand ist derjenige von 1791, der sich im *Ingenio de Boca Nigua* ereignete.

Im August 1791 formierte sich in der französischen Kolonie eine Sklavenrebellion die ebenfalls zu Unruhen im Nachbarstaat Saint Domingue führte. Durch die haitianische Sklavenrebellion gab es im spanischen Teil der Insel mehrere Fluchversuche und Arbeitsverweigerungen auf den Plantagen und in den Zuckerfabriken. Die schon bestehenden *Cimarron*-Gemeinden verhalfen vielen Sklaven zur Flucht. In *Boca Nigua* eskalierte die Situation letztendlich in den frühen Morgenstunden des 30. Oktober 1796. Zu dieser Zeit bewaffneten sich die Sklaven der Zuckerfabrik mit Pistolen, Säbeln, Macheten, Messern und Stöcken um sich vor dem Hauptgebäude der Fabrik zu versammeln. Ihr Anführer war bekannt als Tomás Congo. Jener zündete die Fabrik an und trieb die Bewohner des Anwesens zur Flucht. Unter den Flüchtigen befand sich ebenfalls der Fabrikhaber Oyarzábal. Die Aufständischen konnten die Fabrik besetzen und zerstören. Daraufhin gründeten die Rebellen eine kleine Armee unter der Führung von Papa Piét, welcher nach Nigua zog um die dortigen ansässigen Sklaven vom Anschluss an die Rebel-

lion zu überzeugen. Sein Plan scheiterte jedoch an der militärischen Überlegenheit der Spanier. Das traurige Ende führte dazu, dass die Anführer der Rebellion in Santo Domingo öffentlich erhängt wurden. Insgesamt wurden 91 Sklaven verurteilt. Die Situation blieb jedoch angespannt und gefährlich, sodass die Spanier große Sicherheitsvorkehrungen auf den Fabrikgeländen trafen, die jedoch im Jahre 1801 als *Touissant Louverture* in Santo Domingo einmarschierte, nichts mehr halfen. Als der haitianische Militärführer *T. Louverture* die Insel besetzte wurde der Sklaverei ein Ende gesetzt. Die meisten freien Sklaven verblieben in der Region in der sie lebten und arbeiteten in der Landwirtschaft. Schon vor dem Jahre 1810 war die Zuckerfabrik in *Boca Nigua* eine Ruine (vgl. Amado 1997:267–365, vgl. Deive 1989:215–225).



Abbildung 1: Boca Nigua 2006, Ingenio de Nigua

Die Regionen um Santo Domingo, wie Haina und Boca Nigua, spielen somit eine zentrale Rolle in der soziokulturellen Entwicklungsgeschichte des dominikanischen Vodú. In diesen Gebieten und den ansässigen Bateys entwickelten sich neue und eigenständige Interpretationen der Sklaven über dessen Identität und Religion. Auch die *Cimarron*-Gemeinden die lange Bestand hatten trugen zur Entwicklung und Förderung eines reformierten religiösen Systems bei. Wichtige Punkte die nicht außer acht zu lassen sind, sind erstens der indigene Kulturaustausch mit den *Cimarrones*, der sich im heutigen dominikanischen Vodú widerspiegelt und zweitens der fortwährende haitianisch-dominikanische Kulturtransfer der schon zur Zeit der Besetzung durch

Louverture begann. All diese kulturellen Kontexte lassen sich im dominikanischen Vodú, der starke Eigenheiten hat und nicht mit dem haitianischen Vodú ident ist, wiederfinden. Ein großes Problem in der Erforschung des dominikanischen Vodú war und ist einerseits die seit Jahrhunderten unterdrückende katholische Kirche und andererseits die Unterdrückung der Religion während der Diktatur Trujillos. Ersteres meint die Missionierungstätigkeit der katholischen Kirche, die vor allem im spanischen Teil der Insel fortwährend stattfand und folgenschwere Auswirkungen auf die Sklavengemeinden und die afrikanischstämmige Bevölkerung hatte. Dies ist ebenfalls, wie erwähnt, in der Religionszugehörigkeit in der sich 95%¹⁰ zum Katholizismus bekennen, ersichtlich. Verwunderlich ist nur, dass fast alle dunkelhäutigen Katholiken die in ärmeren Gegenden leben, ebenfalls die „Macht der Lua – Mysterien“ und die der Trommeln kennt. In den Predigten der Pfarrer wird heute noch gegen die Macht des Unbekannten und gegen die Verführungskraft der schwarzen dämonischen Magie gepredigt. Über die Unterdrückung der Anhänger des Vodú während der Diktatur Trujillos ist wenig oder gar nichts zu finden. Die letzten Überlebenden dieser Zeit sind mittlerweile schon sehr alt oder verstorben. Leider konnte ich in meiner Feldforschung keinen *Servidor de Misterio* – Vodú-Priester kennenlernen der schon zu Zeiten Trujillos im Geheimen praktizierte¹¹.



Abbildung 2: Boca Nigua 2006 Sklavenunterbringung und Zuckeraufbewahrung

¹⁰ <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/dr.html> 29.01.2009

¹¹ 2006/8 – 04.07.2006

2.5 Das Forschungsgebiet – Haina und Nigua heute

Heute ist die Region um Santo Domingo suburban und eine verarmte Gegend. Haina ist eine kleine Stadt die hauptsächlich von der nahegelegenen *Zona Franca* (Freihandelszone) und den seinen Hafentarbeitern lebt. Viele Menschen ernähren sich noch immer von der Arbeit auf Zuckerplantagen, vor allem die ärmere haitianische Bevölkerung in Nigua, das an Haina angrenzt. Viele junge Männer sind arbeitslos oder verdienen einen geringen Lebensunterhalt durch das Kutschieren von Personen auf ihrem Moped (Mopedtaxi). Der innere Stadtteil Hainas, wo auch der *Batey de Haina* gelegen ist, wird von Armut und Arbeitslosigkeit gekennzeichnet. Jedoch genau in diesen Stadtteilen kann das Trommeln der *Palos* und die Gesänge an die *Lua* vernommen werden¹².

¹² 2006/8 – 04.07.2006

3 El Vodú dominicano

3.1 Zur Etymologie und Definition des Wortes Vodú:

Das Wort Vodun wird abgeleitet von dem Fõ Wort vo-dû (= Hineinsehen in das Unbekannte; Mysterium, Geistwesen). Es bezeichnet die Konzepte und Verhaltensweisen, welche die Beziehungen zwischen den Menschen und der nichtmateriellen Welt bestimmen. (vgl. Kremser; In Hausberger 2005:180).

Metraux schrieb über das Wort Vodú: „*In Dahome und in Togo bedeutet ‚Vodú‘ bei den Stämmen, [...] ein Gott, ein Geist, [...], kurzum alles was die Europäer als ‚Fetisch‘ bezeichnen.*“ (Metraux 1998:27)

G. Kubik schreibt über den Vodú (Kubik 2000:20): “*Vodú is the analogous term to òrìsà in the Fõ language of the ancient Kingdom of Dahomey an adjacent languages, particularly of the Ewe group. It is very common in Ewe as spoken in Lomé and other coastal towns. As in Yoruba culture, a Fõ or Ewe woman can proceed to the fa (=the same word as ifa in Yoruba, and usually translated as the ‘oracle board’) to find out which Vodú her child be linked throughout its life.*”

In der dominikanischen Literatur wurde das Wort Vodú und dessen Auslegung erstmals in dem Brief des Königs Allada verwendet:

“El Termino Vodú, aparece por primera vez escrito en el año 1658 en la Doctrina Cristiana, escrita por el rey de Allada, embajada ante la corte de Felipe IV de España. Este texto originalmente fue escrito en español y publicado en francés por Labouret y Rivet en el año 1929. La palabra Vodú ha sido traducido como: Dios, sacro, sagrado, o sacerdote¹³” (Alegria Pons y Aracena 1997:56).

Die Religion des Vodú erlaubt den Praktizierenden mit dem Göttlichen in Kontakt zu treten, vor allem durch Gebete, Rituale, Gesänge und Tänze die eine Form von Besessenheit / Trance hervorrufen (vgl. Metraux 1998:134). Es sind sehr mysteriöse Praktiken, die diverse Symboliken enthalten. Von den Europäern wurde diese Glaubensform als schwarze Magie angesehen, da sie aufgrund ihrer Riten sehr dämonisch auf die Außenstehenden Konquistadoren wirkte.

¹³ Der Terminus Vodú, wie man ihn in der Dominikanischen Republik schreibt, erschien das erste Mal im Jahre 1658, in einer christlichen Doktrin, die vom König von Allada, Botschafter des Felipe IV. von Spanien, geschrieben wurde. Der Text wurde in Spanisch verfasst, das erste Mal in Französisch 1929 von Labouret und Rivet publiziert. Es wurde übersetzt als: Gott, heilig, geheiligt (Blier Preston 1995:61).

Merkmale des haitianischen Vodú (vgl. Fleischmann 1996:16), die ebenfalls auf den dominikanischen Vodú zutreffen sind:

- Der Glaube, dass das menschliche Schicksal oder Ereignisse von Göttern bestimmt oder beeinflusst werden, als auch der Glaube daran, dass Götter selbst beeinflussbar sind.
- Eine Personifizierung der Götter, die durch Possession Trance Besitz von einer Person ergreifen können.
- Eine ausgedehnte physische rituelle Praxis, gemeint sind Zeremonien bei denen durch Trommeln, Zeichen, Anrufungen und Gebete die Manifestation einer spirituellen Entität erreicht werden soll.
- Rituelle Opfergaben (Blut und Speiseopfer).
- Beseeltheit der Natur.
- Verbundenheit mit den Ahnen.
- Der Glaube, dass die Totenseelen in die Geschicke der Menschen eingreifen können.

Diese Merkmale treffen ebenfalls auf den dominikanischen Vodú zu, wobei rituelle Opfergaben wie Blutopfer eher selten praktiziert werden und wenn, dann im Geheimen.

3.2 Los Misterios – Die Mysterien im Vodú

“Para el pensamiento y la filosofía pragmática africana el ‘cielo’ y las ‘divinidades’ o entidades e Entitätenuales, no se concibe sino en función de las representaciones, la caracterización y las fuerzas circundantes a propósito del hombre mismo. En cada población africana, el hombre traduce, de la manera que le es propia, la trama costante de su concepción de su mismo y sus relaciones con lo invisible” (Alegria Pons 1993:27).¹⁴

Den Entitäten werden diverse Identitäten zugeschrieben, die entweder auf afrikanischen Boden zurückzuführen sind oder in der Diaspora neu entstanden. Die Entitäten werden identifiziert mit Macht, Klassenzugehörigkeit, Hautfarbe, dem Geschmack in Speisen und der Kleidung. Die spezifischen Stärken der Entitäten werden in der Gesellschaft, in denen Voduisen leben, reflektiert. Durch diverse kulturelle Einflüsse, afrikanische Sklaven, Reste indigener Traditionen und christli-

¹⁴ „Für das Denken und der pragmatischen afrikanischen Philosophie ist der ‚Himmel‘ und die ‚Göttlichkeit‘ oder die spirituellen Entitäten, nicht das Schicksal begreifen mit der Funktion der Darstellungen, die Charakteristika und die Umgebungen sind Absichten des Menschen selbst. In jeder afrikanischen Population, übersetzt der Mensch, in der Art die ihm eigen ist, den ständigen Komplott von seiner eigenen Konzeption und seiner Beziehungen zur unsichtbaren Welt“ (Alegria Pons 1993:27).

chen Glauben kann der Vodú auf verschiedenste Art und Weise interpretiert und ausgeübt werden – fast nach persönlichem Gefallen. Jedoch ist in der Dominikanischen Republik der Vodú bei weitem nicht so strukturiert und institutionalisiert wie in Haiti, vor allem durch den starken katholischen Einfluss bedingt. Wie im haitianischen Vodú oder in der kubanischen Santería werden den Entitäten des Pantheons durch katholische Abbildungen repräsentiert (Alegria Pons 1993:27).

Im Vodú existieren eine Vielzahl spiritueller Entitäten (*Luas/espíritus/muertos*) nebeneinander. Diese sind in spezielle Einheiten (*Divisiones/Fuerzas/Puntos*) gegliedert. Diese „Divisiones“ unterliegen einem hierarchischen Ordnungsmuster (vgl. Alegria Pons y Aracena 1997:55). Die Luas in der Dominikanischen Republik werden *Misterios* / Mysterien genannt und sind spirituelle Entitäten die eine Mittlerposition zwischen Gott und Mensch einnehmen. Der Glaube an die *Misterios* soll bei der Bewältigung profaner Probleme helfen. Geht ein Mitglied der Gemeinschaft seinen religiösen Pflichten gegenüber den Gottheiten nicht nach, muss er damit rechnen, bestraft zu werden. Aufgrund dessen versuchen die Praktizierenden ihren Pflichten minutiös nachzugehen, um nicht in der Schuld der Götter zu stehen und sich dadurch auf die Hilfe der Entitäten verlassen zu können. Vorrangige Prinzipien sind ein besseres Leben im Diesseits und keine Erlösung im Jenseits (vgl.: Alegria Pons 1993:26ff).

3.3 La 21 Division – Das Pantheon

*Ich rufe den erhabenen Einfluss der 21 Divisionen an
Um einen guten Erfolg in allen Bereichen meines Lebens zu erhalten
Und den Weg für alle Schwierigkeiten die sich mir in meinen Weg stellen zu ebnen.
Ich rufe den heiligen Geist um Hilfe an
Damit sich die Sterne erhellen und mir den Weg weisen
Und den bösen Schatten erschrecken der mir folgen könnte.
Ich rufe zu Gott in den Höhen, dass mein Haus gedeiht
Meine Geschäfte und meine Person
Nachrichten des Glücks von der Vorhersehung erhalten.
Oh! Großer Gott, ich flehe um deine mächtige Hilfe
Dass du mich von allen Gefahren im richtigen Moment fernhältst
Und das mein Weg sich im Licht des Glücks erhellt.
Ich werde die unendlichen Segnungen vom Himmel erhalten
Ich glaube an dich Gott Vater Allmächtiger, Amen¹⁵.*

¹⁵ vgl. Ripley 2002:58

“La lenguaje de los simbolo, la division de ellos no son más que la identidad de la diversidad de la familia donde cada familia tiene no solo un apellido, sino también tiene estructura, conducta, forma pero ambos son familia. Entonces cuando se habla de la 21 división se habla de una familia, se habla de la 21 Division...es como un número simbólico [...] entonces realmente cuando te dicen 21, no son 21, porque cada familia como así tiene un apellido diferente como los gúede, los Rádá y lo Petro también...y tienen una identificación con la fuerza de la naturaleza. Que se identifican con el agua, el fuego, la tierra etc. Entonces esa familias van atrás en el elemento vitario, a veces trabajan con más que con uno. Como por la división India, que no existe en el Vodú haitiano, trabajan con el agua. Cuando una persona esta en trance hay que echarle agua obligatoriamente. Cuando es por ejemplo lo gúede, que trabajen con el elemento tierra, por eso se colocan en el suelo. Así osea hay una correlación entre la vision, el simbolo y la realidad¹⁶”.

La 21 Division ist das hierarchische Pantheon des dominikanischen Vodú. Unter den 21 Divisionen kann man sich eine große Königsfamilie vorstellen die untereinander liiert ist. Dagoberto Tejada schrieb in einem Interview im Listin Diario am 16. Oktober 2005: *Die 21 ist die Nummer der Mysterien, der Luas. Sie ist eine symbolische Zahl für die Luas, denn es gibt viel mehr als nur 21 Misterios.*

Alle Divisionen unterliegen einem *Jefe de la Division* (Chef der Division). Weiters gibt es einen *Jefe de la 21 Division* (Chef der 21 Divisionen) dieser ist *Papá Legbá*, zudem wird oft der *Baron del Cementerio* als Chef der 21 Divisionen erwähnt. Letzterer wird entweder an der gleichen Stelle wie Papá Legbá positioniert oder folgt diesem im hierarchischen Pantheon. Als bedeutendster *Lua* wird *Papá Legbá* verehrt, denn er muss vor jeder Zeremonie und jedem rituellen Handeln um Erlaubnis gebeten werden. *Legbá* ist das Mysterium, das die Schlüssel zur spirituellen Welt in seinen Händen hält und ohne dessen Erlaubnis kann keine rituelle Zeremonie ausgeübt werden und die Tore bleiben verschlossen¹⁷.

3.4 Las cuatro fuerzas principales – Die vier Hauptdivisionen

- 1.) La fuerza Rádá / Division Rádá
- 2.) La fuerza India / Division India
- 3.) La fuerza Gúede / Division Gúede
- 4.) La fuerza Petro / Division Petro

¹⁶ Interview 5/2006 – 25.10.2006

¹⁷ Feldforschungstagebuch 2006/1, Interview 5/2006 – 25.10.2006

Der Ethnologe und Soziologe E. Deive ordnete die Divisionen gemäß ihren Eigenschaften den vier Elementen zu, laut ihm werden die Division wie folgt strukturiert: Division Rádá – Luft, Division Gúede – Erde, Division India – Wasser, Division Petro – Feuer (vgl. Deive 1996:179). Diese Zuordnungen sind jedoch nicht unbedingt allgemein gültig, da sich die *Misterios* in ihren verschiedensten Aspekten manifestieren können, wie beispielsweise *Papá Legbá*, der dem Element Erde zugeordnet wird. Manifestiert er sich jedoch als Petro, wäre er dem Element Feuer zuzuordnen.

Maya Deren (vgl. Deren 1992:103) schrieb über die Zuteilung der *Luas* nach übergeordneten [...] Elementen – Erde, Luft, Feuer und Wasser – [...], wird zu einem precustianischen Unternehmen, das solche bedeutenden Gottheiten wie z.B. *Legba*, den Gott des Kreuzweges, *Guedé* den Totengott, oder *Erzilie*, die Göttin der Liebe [...]. Aus dem Kriegsgott *Ogoun*, würde ein *loa* des Feuers gemacht (obgleich es sich beim Feuer lediglich um sein charakteristisches Symbol handelt. Es ist außerdem so, das die *Mystéres* zwar in Bäumen (sowie auch in Steinen, Flüssen etc.) wohnen [...]).

Innerhalb diesen Divisionen gibt es wiederum *Linias*. Diese sind Subdivisionen der Hauptdivision. Normalerweise befinden sich in den *Linias* meistens sieben weitere *Lua*, die unter den obersten Entitäten / *Lua* stehen. Beispielsweise die *Linia de Candelos*, der Chef dieser *Linia* ist *Candelo Sedifé*. Ihm folgen weitere sieben *Candelos*, welche einen anderen Nachnamen besitzen. Deshalb ist es oft schwierig die diversen Entitäten auseinanderzuhalten. Obwohl die *Mysterien*, die sich in der gleichen Linie befinden, oft vieles gemeinsam haben, wie beispielsweise ihre Kleidung, sind sie jedoch nicht gleich und verlangen oftmals nach unterschiedlichen Opfergaben (vgl. Deive 1982:15).

Die *Lua* der 21 *Divisionen*, die selbst Chef einer Division sind:

Virgen de la Altagracia	Alailá
Santa Ana	Ana Isa
Virgen de los dolores	Metre Silí
San Antonio Abad	Papá Legbá
Virgen de las Mercedes	Ofelía Balenyó
San Miguel	Belié Belcán
San Carlos Borromeo	Candelo Sedifé
San Santiago	Ogún Balenyo
Santa Elena	Gunguna Guiyoné
San Nicolás de Bari	Gran Soleil

San Cosme y San Damián	Los Marasá
San Cristobál	Gran Buá
San Jorge	Ogún Bagarí
Santa Clara	Mamá Marosa
San Patricio	Dambalah
La Candelaria	Candelina Sedifé
Enriquillo	Cacique Indio
India de agua dulce	India
San Rafael	Tinyó Alaué
San Elias del Monte Carmelo	Barón de Cemeterio
Marta la Dominadora	Guedé Liá Lacuá ¹⁸

3.4.1 Division Rádá

“The Rádá nation represents Lwa who come straight from the West African area known today as Benin. Dr. Karen McCarthy Brown describes these Lwa as civilian or familiar in nature. Rádá rites are said to be the cooler, more beneficent and magnanimous portion of the classic Vodou service. It honours those Nations and Lwa who are familiar in nature, African in origin and royal in lineage. The Rádá Nations tend to be more balanced, often occurring in pairs. Rádá rites include the nations of Dahomey, Adja, Ibo and Seneka. They are followed immediately by the Nago nations, who are also honoured under the Rádá portion of the service. The Lwa who are named during the Rádá portion of the service roughly fall under these categories of nations. White is the preferred colour of these nations – with a second colour added in for identification.”¹⁹

Die Lua der *Division Rádá* gehören zu den süßen und kühlen Mysterien. Die Linie *Rádá* ist der edelste Stamm im Vodú und wird direkt in seine afrikanische Heimat zurückverfolgt. Der *Rádá* Ritus ist eine Sonnentradition. *Rádá* bedeutet ebenfalls *Arádá*. Dies ist der Stamm des *Gaou-Guinou*, des *Arádá* Königs und Vorfahre von Toussaint Louverture (vgl. Rigaud 1975:179). *Arádá* ist ebenfalls das Äquivalente zu *Allada*, dessen wahre Bedeutung *Allah-Da(n)* bedeutet. *Allah-Da(n)* bedeutet Schlange und weist auf die Bedeutung des Gottes *Danballah* (in Haiti) hin (vgl. 1975:201).

¹⁸ Broschüre: Tejada Ortiz 2005, Interview 5/2006 – 25.10.2006

¹⁹ http://www.sosyetedumarche.com/vodoun_Info/Rádá 28.11.2008

3.4.1.1 Die männlichen Misterios / Entitäten der Division Rádá

3.4.1.1.1 Belié Belcán

Belié Belcán ist Chef der Division Rádá, der ebenfalls durch den Erzengel Michael repräsentiert wird. In Haiti ist Belié Belcán als *Misterio* nicht bekannt. E. Deive (1982:13) schreibt, dass Belié Belcán ursprünglich der Division Nago angehörte, die hinduistischen Ursprungs ist, wobei er sich nicht darauf bezieht woher diese Quelle stammt. Auf jeden Fall werden dem *Misterio* die Farben rot und grün zugeordnet und er ist eine der beliebtesten Entitäten auf nationaler Ebene.

Im katholischen Glauben ist der Erzengel Michael in erster Linie – auch – als der Seelenbegleiter und als Hüter des Paradieses bekannt. In Darstellungen des Erzengels aus dem 9. Jahrhundert, wie etwa auf dem Vorsatzblatt einer Lorscher Handschrift, wird der Erzengel mit dem Vers: „*quisquis amat veritatem, Deus in illo es*“ (Wer auch immer die Wahrheit liebt, in dem wohnt Gott) verehrt. Diese Vorstellung verknüpft sich im Hochmittelalter mit der Darstellung Michaels als die des Seelenwägers – der in dieser Funktion auch den Kampf gegen den Teufel um die Seele aufnimmt. Als Verteidiger der Seele ist er der „*praepositus paradisi*“ und nimmt eine bedeutende Funktion beim Weltgericht ein (vgl. Hameter 2007:10). Im dominikanischen Kontext wird Belié Belcán ebenfalls verknüpft mit dem Kampf gegen das Übel. Er hilft seinen Adepten in schwierigen Situationen und gibt als einer der ältesten *Lua* weise und hilfreiche Ratschläge. Man darf ihn jedoch nie belügen, denn auch Belié Belcán liebt die Wahrheit und straft seine Adepten bei Lug und Betrug.

Zu speziellen Festtagen, wie am 29. September dem Tag des *San Miguel*, treffen Anhänger des Vodú und katholische Gläubige aufeinander und feiern ihren geliebten Heiligen. Solche Zusammentreffen konnte ich während meiner Feldforschung in Santo Domingo beobachten. Vor der Kirche und zur Messe versammelten sich viele Menschen um zu feiern und zu beten. Wobei die Predigt in der Kirche selbstverständlich vom Kampf gegen den Teufel handelte, wobei die Praktiken des Vodú ebenfalls mit einbezogen werden. Die Vodú-Adepten besuchten die Kirche ebenfalls, jedoch nicht wegen der Predigten, sondern aufgrund der Energien die sie von Belié Belcán im heiligen Raum aufnehmen wollten. Es erschien mir so, als würden sie die Ansichten des Priesters einfach ignorieren und ihre eigenen Gebete sprechen. Die Vodú-Adepten waren vor allem durch ihre traditionelle Kleidung für Belié Belcán zu erkennen. Vor der Kirche warteten die Trommler bis die Priester weg waren und die Messe vorbei war um mit der Trommel Musik für Belié Belcán zu beginnen²⁰.

²⁰ Feldforschungstagebuch 2006/2

Generell jedoch ist Belié Belcán ein sehr dominantes Caballo und rühmt sich mit den vielen *Caballos de Misterios* die er in Besitz nehmen kann. Am liebsten singt er mit einer Zigarre und Rum in der Hand:

“yo soy Belie Belcan Toné

Yo tumbo uno

Yo tumbo dos

Si se descuiden yo tumbo todos”²¹



Abbildung 3: Dia de San Miguel, Santo Domingo 2006, Caballo de Misterio in Posession Trance



Abbildung 4: Palos / Trommeln für San Miguel

Das Mysterium Alailá (Virgen de la Altagracia) versinnbildlich nach G. Ripley (2002:68) seine Ehefrau. Einige Adepten des Vodú teilten mir mit, dass Anaisa (Santa Ana), die Ehefrau von Belié Belcan sei. Es ist jedoch nicht ungewöhnlich, dass ein *Misterio* im Pantheon mehrere Liebchaften hat, eine seiner Geliebten ist *Santa Martha la Dominadora*. Angeblich sind sie und Anaisa Schwestern und stehen im erbitterten Kampf um Belié Belcán. Wenn die beiden *Métrezas*, Santa

²¹ „Ich bin Belie Belcan, Ich werfe einen um, Ich werfe zwei um. Und wenn sie nicht aufpassen werfe ich alle um“. Interview 2006/1 – 20.9.2006

Martha und Anaisa in ihren *Caballos de Misterios* bei einem Fest erscheinen, neigen sie dazu sich gegenseitig zu ignorieren oder beginnen über ihren geliebten Belié Belcán zu streiten²².



Abbildung 5: Dia de San Miguel, Santo Domingo 2006. Links: Opfergabe für San Miguel



Abbildung 6: Belié Belcan der einer Gläubigen Ratschläge erteilt

²² Feldforschungstagebuch 2007/1

3.4.1.1.2 *Ogun Balenyò*

Ogun Balenyò, alias San Santiago, ist der Chef der Ogune (Krieger Division) und gehört wie Belié Belcán zur Division Rádá. Ogun Balenyò ist Herr der Blitze und Stürme. In seiner katholischen Ikonographie, als San Santiago, reitet er als Offizier hoch auf einem weißen Ross und zieht mit seinem großen Schwert in den Krieg. Diese Eigenschaften versinnbildlicht *Ogun Balenyò* ebenfalls wenn er in sein *Caballo de Misterio* tritt, beispielsweise wenn er seine *Caballo de Misterios* in Besitz nimmt und nach seinem Schwert verlangt.

Ogun Balenyò liebt Zigarren und Rum. Seine Farben sind blau, rot und weiß (dies sind auch die Farben der dominikanischen Flagge, er wird neben der Virgen de la Altagracia als Schutzpatron der Dominikanischen Republik gesehen). Ogun Balenyò wird nachgesagt sich leicht zu verlieben, jedoch ist er sehr verantwortlich und kümmert sich um diplomatische, soziale und familiäre Angelegenheiten. Seine Frau ist Mètre Síli, sie ist die unwiderstehliche Mêtresse der Liebe und im haitianischen Vodú bekannt als Erzulie. Ogun Balenyò und Mètre Síli haben zwei Kinder, Zwillinge, Atacuá Balenyò (San Florian) und Ofelia Balenyò (Virgen de las Mercedes). Atacuá Balenyò ist ein junger Lua im dominikanischen Pantheon, immer genügsam und gelassen und er bevorzugt die Farben blau und gelb. Seine liebsten Getränke sind Wein und Gin. Atacuá Balenyò ist der Chef der Linie der Marassa. Die Marassa sind ebenfalls bekannt als die Division der Zwillinge²³.

Weitere Ogune in der *Linia de Ogun* sind:

Ogún Batalá

Ogún Panamá

Ogún Ferraille

Ogún Patacú

Ogún Negé

Ogún Musié

Musie Ogún Sedifé²⁴

²³ Feldforschungstagebuch 2007/2

²⁴ Interview 1/2006 – 20.9.2006

3.4.1.1.3 *Papá Candelo Sedifé*

Papá Candelo alias San Carlos Borromeo ist Chef der *Linia de los Candelos*. Die Linie der Candelos ist wie eine weitere Familie der Ogune. Die Ogúnes und die Candelos sind die stärksten Kräfte im dominikanischen Vodú. Neben Belié Belcán ist Candelo einer der beliebtesten Entitäten in der Dominikanischen Republik. Er besucht gerne Feste und genießt Rum und Zigarren. Zudem verliebt Candelo sich leicht und bevorzugt Hahnenkämpfen beizuwohnen. Candelo hilft seinen Anhänger bei Problemen bei der Arbeit, bringt Glück und beschützt die Schwachen. Seine Farben sind rot, weiß und gelb.

Weitere Candelos²⁵ sind:

Candelo la Coix

Candelo Siete Espina

Candelo Musié Sedifé

Musié Candelo

Candelo Ogun Fegay

Candelo Negé

3.4.1.2 *Die weiblichen Entitäten der Division Rada: Las Mêtrezas – Die Mätressen*

Die weiblichen *Misterios* des Pantheon werden *Metrezas* genannt, sie stehen einerseits für die Weiblichkeit, Liebe, Freude und Schönheit, andererseits repräsentieren sie Eigenschaften, die an ur-mütterliche Archetypen erinnern.

3.4.1.2.1 *Mêtre Síli*

Mêtre Síli identifiziert sich mit allem Schönen, Reichtum und Liebe. Ihre Farben sind hellrosa und lavendel. Sie ist sehr lärmempfindlich, zeigt sich immer sehr stolz und mag keinen Alkohol, jedoch hat sie eine Schwäche für Männer mit denen sie nie glücklich wird. Obwohl sie offiziell die Frau von Ogun Balenyó ist, wird sie von allen männlichen *Lua* verehrt und hat viele Liebschaften, die immer unglücklich enden. In ihrer katholischen Ikonographie, la Virgen de los Dolores, hält sie sich die Hand ans Herz, dass von einem Schwert berührt wird. So zeigt sie sich ebenfalls wenn sie in ihr *Caballo de Misterio* eintritt, mit der Hand auf dem Herzen und oftmals mit Tränen in den Augen. Viele Prostituierte identifizieren sich mit ihr, denn sie kennt keine

²⁵ Interview 1/2006 – 20.9.2006

Hemmungen, Scham oder schlechtes Gewissen. Im haitianischen Vodú wäre sie mit der Erzulie, die einen bedeutenden Stellenwert im haitianischen Pantheon einnimmt, zu vergleichen.²⁶



Abbildung 7: Darstellung der Mètè Sili, ebenfalls als Erzulie im haitianischen Vodú bekannt.²⁷

M. Rigaud (1985:74) schreibt über Mètè Erzulie:

“She is the mystère of eloquence – the mystère of the world, which she shares as an attribute along with Legba. She is the mystère of jealousy, vengeance, and discord, and on the other hand, the mystère of love, perpetual help, good will, health, beauty and fortune. [...] The tradition the shows her exercising her supernatural powers by means of two serpents that she employs as a magic weapon, at once contradictory an harmonious, brandishing one in each hand, and binding in mysterious fashion in her hair.”

²⁶ Feldforschungstagebuch 2006/3 – 2007/3

²⁷ http://www.belradio.com/racineginen/images/erzulie_freda.jpg 24.10.2008

In der Dominikanischen Republik hingegen wird Mêtre Sílí bis auf ihrer umwerfenden Schönheit nur mit negativen Eigenschaften beschrieben, als weinerliche, zierliche und eifersüchtige Mêtresse. Die liebliche Eigenschaft versinnbildlicht eher Ana Isa Pié, während die magischen Eigenschaften die Mêtresse Santa Marta Pié repräsentiert. Vor allem die Verbindung von Mêtre Sílí zu Legba konnte ich während meiner Forschungen nicht feststellen. Während meiner Forschungen wurde mir oftmals zugetragen, dass Papá Legbá der Vater oder der Gefährte von Santa Martha sei. Es scheint fast so zu sein, dass die diversen Mêtressen in der Dominikanischen Republik, diverse Avatare der haitianischen Erzulie repräsentieren. Zudem sind die Mêtressen auch untereinander verwandt. Im haitianischen Vodú sind die Mêtressen Ana Isa Pié und Santa Martha Pié als solche nicht vertreten²⁸.



Abbildung 8: Darstellung der Erzulie Dantor²⁹

Die Petro Verkörperung der Erzulie, als schwarze Jungfrau. Als Petro Manifestation ist die Erzulie auch im dominikanischen Vodú bekannt, jedoch wird die Abbildung der Erzulie Dantor auf den Altären üblicherweise nicht verwendet.³⁰

²⁸ Feldforschungstagebuch 2006/4

²⁹ http://www.belradio.com/racineginen/images/erzulie_dantor.jpg 24.10.2008

³⁰ Interview 2008/1 – 22.09.2008

3.4.1.2.2 *Ana Isa Pié – Santa Ana*

Ana Isa Pié – Santa Ana (Lua der Liebe). Sie liebt alles Schöne und ist immer fröhlich und gut gelaunt. Am allerliebsten besprüht sie sich mit Parfüm, trinkt Bier und liebt es mit ihren Verehrern zu Tanzen. Vor allem ist sie Expertin in Liebesangelegenheiten. Ihre Farben sind gelb und rosa. Sie ist eine kokette Frau und ihre *Caballos de Misterios* sind oft homosexuelle Männer³¹.

Gebet und Anrufung für Anaisa:

*La luz divina,
la luz sagRádá,
el sol fuerte,
enciende la oscuridad,
de la eternidad,
buscando los raices del ser,
dentro luz y oscuridad,
dentro mar y viento,
soy, en camino hacia la luz divina.*³²

Eine weitere Mätresse ist, wie erwähnt, Santa Martha la Dominadora. Sie spielt eine zentrale Rolle im Glauben des dominikanischen Vodú und ist eine der stärksten weiblichen Lua im Pantheon. Im letzten Teil der Arbeit (Kapitel 6.5) wird detailliert auf ihre magischen und spirituellen Fähigkeiten eingegangen.

³¹ Interview 2006/2 – 29.09.2006

³² Interview 1/2007 – 25.9.2007



Abbildung 9: Darstellung von Santa Ana



Abbildung 10: Santo Domingo. Anaisa (rechts) flirtet mit einem Caballo de Misterio des Belicán (links).

3.4.1.2.3 *Aleila* – *La Virgen de la Altagracia*

La Virgen de la Altagracia wurde zur Patronin der Dominikanischen Republik auserkoren. Durch ihr spirituelles Licht und gottesnahes Wesen erscheint sie in ihren *Caballos de Misterios* nicht in Posession Trance, vielmehr repräsentiert sie eine Mêtresse der Unterstützung. Aleila zu Ehren werden Prozessionen und Feste veranstaltet. Während meiner Feldforschung konnte ich eine Prozession und ein Fest zu Ehren Alailás miterleben. Das Fest wurde von dem Heiler Trujillo aufgrund seines „compromisos“ (versprechen) zu Alaíla veranstaltet. Die Mêtresse war die leitende Kraft seiner Heilerfolge und als Dank organisierte er jedes Jahr ein Fest zu ihren Ehren. Das Fest war sehr kostenaufwendig und dauerte zwei ganze Tage, in welchen der Mätresse ihre Gaben dargebracht wurden. Zudem wurden der spirituellen Entität während des Festes viele Gebete und Salven vorgetragen welche die spirituelle Kraft der Anwesenden stärken sollte³³.

Weitere Gottheiten der Fuerza Rádá sind:

- Ofeilia Balenyó
- Gran Soleil
- Los Marasá
- Gran Buá
- Ogun Bagarí
- Mama Marosa
- Dambalah³⁴

Es gibt zudem noch viele weitere Lua, die der Linie Rádá angehören, jedoch wollte ich in der Aufzählung nur die Mysterien anführen, mit welchen in der rituellen Praxis gearbeitet wird und meinen Informanten bekannt waren. Denn sowie neue *Lua* entstehen können, so können sie mit der Zeit auch in Vergessenheit geraten oder werden in anderen Regionen verehrt.

³³ Feldforschungstagebuch 2007/4

³⁴ Interview 2006/1 – 24.08.2006

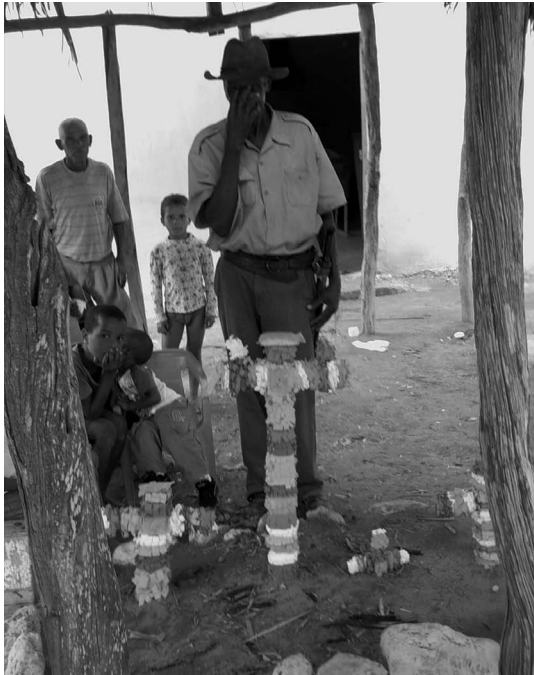


Abbildung 11: Azua 2006, Curandero – Heiler, Trujillo der sich bekreuzigt.



Abbildung 12: Aleila manifestiert sich nicht in Possession Trance, sie ist ein spiritueller unterstützender Punkt auf jedem Altar und sendet reinigende, helfende und klare Energien³⁵.



Abbildung 13: Altar für die Virgen de Altagracia, von dem Heiler Trujillo. Alailá wird immer neben oder unter den Abbildungen von Jesus platziert.

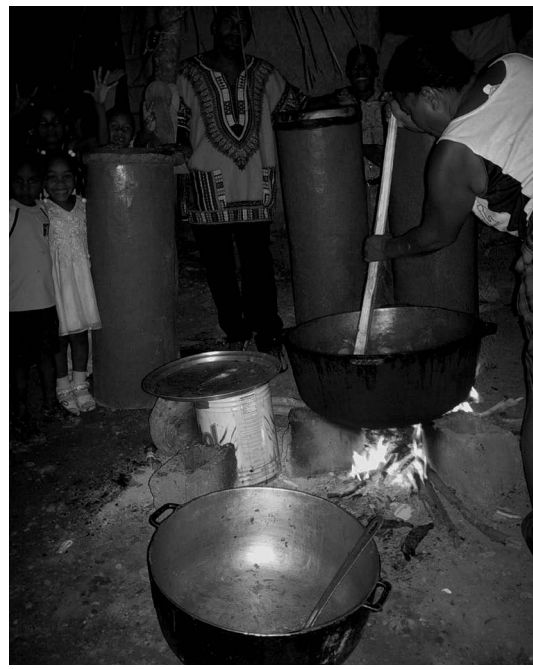


Abbildung 14: Zubereiten der Speisen, im Hintergrund die Trommeln und Jeovani Gúzman.

³⁵ Interview 3/2006 – 25.7.2006

3.4.2 Division India

Um die Lua der Division India darzustellen soll erst ein kurzer Überblick der Historie der indigenen Bevölkerung gegeben werden, denn die Division India bezieht sich auf den indigenen Einfluss der Taino.

3.4.2.1 Die Taino

Als Christoph Columbus die Insel 1492 entdeckte lebten schätzungsweise 400.000 Taino auf der Insel (vgl. Moya Pons 1995:27–34). Das Reich der Taino wurde in fünf politische Gebiete unterteilt die von mehreren Kaziken-Häuptlingen regiert wurden. Der Kazike trug die Verantwortung für politische, soziale und religiöse Aktivitäten in seinem Häuptlingstum. Das Kazikentum wurde matrilinear weitervererbt oder durch extraordinary kriegerische oder religiöse Leistungen erworben (vgl. Altos de Chavón 1999:53, vgl. Moya Pons 1995:17–27).

Die 5 Teile bzw. Kazikentümer wurden folgendermaßen aufgeteilt³⁶:

Marién

Der Häuptling Guacanagarix regierte das Kazikentum an der Nordost-Küste des Landes im Gebiet des heutigen Samaná. Der Cacique Guacanagarix erhoffte sich von Christoph Columbus Schutz gegen die Übergriffe der Kariben. Angeblich verband sie eine lebenslange Freundschaft (vgl. Tavares o.A:33, Altos de Chavón 1999:52, Moya Pons 1995:22).

Maguana

Der berühmte Krieger Caonabó wehrte sich vergeblich gegen die Vorherrschaft der Konquistadoren. Er wurde in einem grausamen Hinterhalt von dem spanischen Offizier Ojeda ermordet (vgl. Tavares o.A:33, Altos de Chavón 1999:52, Moya Pons 1995:22).

Maguá Guarionex

Guarionex seine Frau wurden von den Spaniern 1494 gefangen genommen. Seine Frau wurde vor seinen Augen vergewaltigt. Beide wurden auf grausamste Weise exekutiert. Der Kazike war maßgeblich an den Aufständen gegen die Spanier beteiligt gewesen (vgl. Tavares o.A:33, Altos de Chavón 1999:52, Moya Pons 1995:22).

Jaragua Behechío

Er war der Kazike des Gebiets Jaragua, das sich im südwestlichen Teil der Insel, heutiges Port au Prince, befindet. Behechíos Schwester, Anacaona – Witwe von Caonabó, war eine höchst

³⁶ <http://www.webster.edu/~corbete/haiti/history/precolumbian/tainover.htm>, 14.01.07

beliebte Kazikin. Sie fiel leider ihrer Gutmütigkeit zum Opfer, indem sie den Spaniern ihre Gastfreundschaft anbot. Dies wurde von diesen auf hinterhältigste Weise ausgenutzt, denn die Bewohner ihres Dorfes wurden allesamt von den Spaniern in einem Hinterhalt getötet. Anacaona selbst wurde von den Spaniern in Santo Domingo erhängt (vgl. Tavares o.A:33, Altos de Chavón 1999:52, Moya Pons 1995:22).

Higüey

Der Kazike Cayacoa ging als Rebell in die Geschichte ein. Er war maßgeblich an den Aufständen gegen die spanische Vorherrschaft beteiligt gewesen. Seine Untertanen fielen im Kampf gegen die Spanier. Er selbst wurde wie Anacaona in Santo Domingo erhängt (vgl. Tavares o.A:33, Altos de Chavón 1999:52, Moya Pons 1995:22).

Das Volk der Taino vergaß im Laufe der Zeit seine südamerikanische Deszendenz und adaptierte sich vollends an die Umgebung. Aus den Schöpfungsmythen der Taino wurde erkenntlich, dass diese sich als die Ureinwohner der Insel betrachteten. Die Erforschung indigener Gruppen seitens der Europäer war eng mit Eroberung, Zerstörung und Kolonisation verbunden, brachte jedoch zudem Interesse an der Lebensweise der neuen Kultur. Durch Missionare und Regierungsbeamten wurden Mythen und andere Aspekte der lokalen Kultur dokumentiert und kommentiert. Diese Berichte (*relaciones*) wurden während der gesamten Kolonialzeit an übergeordnete Stellen von Staat und Kirche weitergeleitet (vgl. Mader 2008:27).

„Den sozialen und politischen Kontext, indem diese frühen ethnographischen Texte entstanden, stellte die gewaltsame Eroberung von Mittel- und Südamerika sowie die Implementierung des kolonialen Systems in den dortigen Ländern dar. Die meisten Berichte dieser Epoche standen direkt oder indirekt in Bezug zu diesem sozi-politischen System, entweder stützten sie oder richteten sich dagegen“ (vgl. u.a. Adorno 1986, Scharlau 1982, Todorov 1982, z.n. Mader 2008:29).

Der Wert der den Mythen beigelegt wurde verfolgte oft kolonialpolitische Ziele. Dies führte dazu, dass die Religion der einheimischen Population oft verteufelt wurde. Frey Ramón Pané war einer der ersten Mythenforscher in Amerika der im Auftrag von Columbus die Mythologie der Taino aufzeichnete. Das Interesse seitens Columbus möglichst viele Informationen über die Taino zu erlangen gründete darauf, dass er die aufständischen Gruppen zu beherrschen versuchte (vgl. Moya Pons 1995:24–27, Mader 2008:29). Panés Dokumentation über die Taino wurde an die spanische Krone unter dem Titel *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (Bericht über die Altertümer der Indianer, 1498/1974) gesandt. Der Bericht umfasst einige mythische Erzählungen zum Ursprung der Menschheit und beinhaltet Berichte über die Taten der Kulturheroen (Mader 2008).

3.4.2.2 *Religion der Taino*

„Das Konzept der Transformation repräsentiert ein Grundprinzip indianischer Weltbilder, es kommt in der Mythologie, dem Schamanismus und dem Konzept der Person sowie Verhältnis Mensch (Kultur) und Natur zum Ausdruck. [...] Im Zuge der mythischen Metamorphosen vergrößern sich jeweils die Unterschiede zwischen den einzelnen Wesen. Sie betreffen ihre Gestalt, ihre Lebenswelt sowie die Möglichkeiten der Kommunikation untereinander“ (Mader 2008:31).

Das Volk der Taino war polytheistisch. Ihre Götter hießen „Zemi“ und lebten in Steinen, Schneckenhäusern, Schildkröten oder nahmen eine „hässliche“ menschliche Gestalt in Form von Masken an. Die religiösen Aktivitäten der Taino basierten auf die Anbetung der Zemi und der Veranstaltung von Tänzen und rituellen Festen. Die Medizinmänner oder Priester der Taino standen im engen Kontakt zu den „Zemi“ und waren verantwortlich für den Ritualverlauf. Die „Zemi“ und die Kaziken nahmen in der Gesellschaft eine besondere Position ein, da sie über bestimmte „übernatürliche“ (Magie) Fähigkeiten verfügten. So wurden ihnen von der Bevölkerung Opfer und Dankgaben überreicht. Die kosmologischen Visionen der Taino basierten auf ein Leben nach dem Tod und auf ein Wiedersehen mit ihren Verwandten und Freunden im Totenreich³⁷.

3.4.2.3 *Division India und die rituelle Praxis*

Rituelle Aktivitäten für die Division India werden hauptsächlich an heiligen Orten durchgeführt. Diese Orte sind oft Seen, Bäche, Berge oder Höhlen im Landesinneren und nördlichen Teil der Insel. Es sind Orte die schon für die indigene Population von spiritueller Bedeutung waren, wie etwa *San Juan de la Maguana* oder der *Lago Enriquillo*. Im Zuge meiner Feldforschung war es mir möglich einer Zeremonie für die Division India in San Cristobál beizuwohnen. Jeovani Gúzman, mein Hauptinformant, führte mich zur Höhle *Pura y Limpia – La Cueva de Mana*. Nach einem ermüdenden Aufstieg eines Berges in der Nähe von San Cristóbal erreichten wir die Höhle. Die Höhle war sehr groß und es führten unzählige unterirdische Wege ins Berginnere. Im größten Raum, in der Nähe des Eingangs der Höhle, befand sich der Hauptaltar, während sich in den kleineren Räumen weitere Altäre für die Division India aufgestellt waren. Die Höhle wird hauptsächlich für Heilungsrituale und Reinigungsrituale genutzt. Vor einem kleinen Altar, ziemlich weit entfernt vom Hauptaltar, brachte Jeovani der Division India seine Opfergaben dar. Traditionelle Opfergaben sind Kokosnüsse, Mangos, Papayas, verschieden farbige Duftwasser und eine Vielzahl weißer und gelber Blumen. Er klopfte dreimal mit einer Kokosnuss auf den Boden und rief die Lua der Division India an. Als er dann von einem dieser Lua in Besitz genommen wurde, be-

³⁷ <http://www.dominicana.com.do/cultura/epocaprecolombia.html>, 24.01.07

gann er in der alten Sprache der Taino zu reden. Jeovani meinte, nachdem der Lua gegangen war, dass er in Arawak gesprochen hätte, obwohl er diese Sprache selbst nicht beherrsche³⁸.



Abbildung 15: San Cristobál 2007 Altar in der Cueva Mana, links San Miguel und Ana Isa, in der Mitte San Carlos Borromeo und rechts San Santiago. In der unteren Reihe vor dem Kreuz, Santa Martha und San Elias.



Abbildung 16: Punto Rádá, mit San Antonio (li.) und la Virgen de Altagracia (re.). Darunter Ana Isa und Belié Belcán.



Abbildung 17: Altar im Eingangsbereich der Höhle.

Die indigenen Bezeichnungen der *Lua* und ihre katholischen Ikonographie wurden oftmals erfunden oder Neu gestaltet. Die meisten Abbildungen der Indios sind keine echten katholischen Darstellungen und wurden im dominikanischen Kontext neu erfunden³⁹.

³⁸ Interview 2007/1 – 24.10.2007, Feldforschungstagebuch 2007/5

3.4.2.4 Die Lua der Division

Gamao	San Nicolas del Sol – Chef der Division
Caonabo	El Indio Bravo
Tinyo Alayué	San Rafael
Anacaona	La India
Enriquillo	Indio del Monte
Atacúa Balenyó	San Florian
Agalla Dulce	
India del Agua Azul	
Cayacoa	
Guaroa	
Hatuey	
Mencia	
Guarionex	
Carmela	
Carmelina Dansoleil	
Guacanagarix ⁴⁰	

“La fuerza india – esos indios que nosotros tuvimos aqui Canabo, Anacaona. Eso caziques improtantes grandes y que tuvimos aqui de defensores de las invasionenes.

Hoy se nos presentan y nos hacen visaje de que ellos estan vivo, de que su espíritus estan con nosotros para limpiararnos, ellos limpiaban con agua ojo, con hierba, eso mismo hoy nos enseñan que tenemos que limpiarnos para protejerons de la mala intencion de los enemigos – esos grandes caziques lucharon por la libertad de su tierra – son luchardoras en los altares como luchadores de esos altares.⁴¹”

³⁹ Interview 1/2008 – 01.10.2008

⁴⁰ Interview1/2006 – 24.08.2006

⁴¹ Interview1/2006 – 24.08.2006: *„Die Fuerza India, diese Indigenen die wir hier hatten Caonabo, Anacaona. Diese großen und wichtigen Kaziquen die gegen die Invasionen gekämpft haben, genau diese zeigen sich uns heute. Sie machen uns deutlich, dass sie noch leben, dass ihre Seelen hier sind um uns zu reinigen, mit Blättern und Kräutern. Genau dies bringen sie uns heute bei, dass wir uns reinigen müssen um uns vor den bösen Intentionen unserer Feinde zu schützen. Diese großen Kaziken haben für die Freiheit ihres Landes gekämpft, sie sind die Kämpfer dieser Altäre wie kämpfer für die Altäre.“*



Abbildung 18: Villa Mella Mata Los Indios: San Nicholas de Sol (re.) – Indio Gamao



Abbildung 19: Indio Bravo – Caonabo

3.4.3 Division Gúede

Die *Lua* der Division Gúede werden für spirituelle und profane Arbeiten angerufen. Vor allem werden die Gúede für magische Arbeiten, im positiven als auch negativen Sinn, gebraucht. Die Gúedes sind chthonische Entitäten und nehmen ihren Platz immer am Boden des Altars ein. Der Chef der Division ist San Elias, der Barón del Cementerio. Seine Aufgabe ist es die Verstorbenen in Empfang zu nehmen und in die Welt der Toten hinüberzuleiten. Die Gúede sind wie seine Armee und sprechen für ihn (siehe Kapitel 6.2).

3.4.4 Division Petro

Die Division Petro wurde auf der Insel St. Domingue neu erschaffen. Im Zuge dessen wird von der mythologischen Figur Dom Pedro, der Anführer einer *Cimarron* Bewegung im 18. Jahrhundert auf der Insel war, gesprochen (vgl. Kremser; In Hausberger 2005:81). R. F. Thompson schrieb über den Petro Kult auf Haiti, dass dieser jedoch auch afrikanische Deszendenz aufweist: *“A ritual expert in Kongo today would have little difficulty in explaining plausibly the significance of these hazily remembered legends: Dom Pèdre was a messianic figure or an ancestor come back from the grave to renew his usefulness to the living in the body of a priest or healing charm (Zit. S.A Akintoye 1971:44, In Thompson 1983). In fact, there are figured healing bundles, or paquet congo, in Haiti today that bear Dom Pèdre’s name. [...] In some parts in the north of Haiti, people sometimes call Petro Lemba, the name of an old and most important Kongo trading society”* (Thompson 1983:179).

Die *fuera* Petro repräsentiert die gefährlichste Linie des dominikanischen Vodú. Wer einen Petro zornig macht kann im schlimmsten Fall mit seinem Tode rechnen. Die Petro sind wandelbar und undurchschaubar. Zudem besitzen alle *Lua* der *21 Division*, die nicht permanent der Petro Linie angehören, die „Gabe“ sich in eine Petro Gottheit zu verwandeln oder als Petro „*Diabolo*“ – Teufel manifestieren. So kann sich ein *Rádá-Misterio* ebenfalls als Petro *Lua* manifestieren. Dies passiert meistens dann, wenn der *Rádá-Misterio* bei einem Fest seine Opfergaben nicht bekommt oder wenn er schlecht behandelt wird.

Wenn Petro *Lua* in ihr *Caballo de Misterio* eintreten erfolgt dies in einer schmerzhaften und aggressiven Art und Weise. Zudem richten die Petro *Lua* oftmals Unheil an (vgl. Metraux 1998:130ff). *Criminel* ist der Chef der Division Petro. Sein Name allein ist schon bezeichnend für den Charakter des *Lua*. Er wird mit keiner katholischen Darstellung identifiziert und unter den Vodú-Adepten ist es sogar verpönt seinen Namen laut auszusprechen. Jedoch müssen die *Lua* der Linia Petro nicht immer für negative Zwecke eingesetzt werden. Die Aktionen der Petro *Lua* sind von seinem *Servidor de Misterio* abhängig, denn dieser arbeitet mit dem Petro und gibt diesen Befehle. Generell jedoch sind die Petro *Lua* sehr stark und können einem *Servidor de*

Misterio helfen etwaige Schadenszauber aufzulösen⁴². Es kommt somit darauf an für welchen Zweck die *Petro Lua* eingesetzt werden. Ich würde meinen, dass die *Petro Lua* Entitäten sind, die keinem Gesetz der Moral oder Ethik gehorchen und den Befehlen der Vodú-Priester folgen leisten, wenn sie für ihre Taten bezahlt werden. Sie sind weder gut noch böse, sondern dem Menschen nahe Entitäten die einen Lohn für ihre Dienste bekommen wollen. Werden die *Petro Lua* nicht bezahlt, so kann sich der Zorn der *Lua* gegebenenfalls gegen ihren eigenen Auftraggeber richten, wobei im schlimmsten Falle sogar mit dem Tod zu rechnen ist⁴³.

3.4.4.1 *Lua der Division Petro*

Die Luas, die immer der *fuerza* Petro im dominikanischen Vodú angehören sind:

Centinela Sabaló y Atitampuéy	San Sebastian
Yan Fegó de Gonaíve	San Marcos de Leon
Lenglesú Taguedo	Sagrado Corazón de Jesús

(vgl. Ripley 2002:144–153)

Der *Lua Centinela Sabaló y Atitampuéy* werden wie oben angedeutet mit dem heiligen San Sebastian identifiziert oder in einigen Fällen mit dem *Corazón de Jesús* (Herz Jesu). Die *Petro* werden als Bewohner des Waldes und der Berge beschrieben, z.B. *Centinela Sabaló* wird als ein Bauer, der das Feld bestellt und die Menschen beschützt, dargestellt. Er wird beschrieben als starker *Lua* der immer einen Säbel in seinen Händen trägt und mit einer schweren und tiefen Stimme redet. Seine Farben sind rot, grau, dunkelgrün und braun. Wenn er in seinem *Caballo de Misterio* zum Vorschein tritt bindet er sich oftmals ein rotes Tuch (*Pañuelo*) auf einen Arm, ein weiteres um den Hals und ein drittes Tuch um die Hüfte oder den Bauch fest. Durch die Tücher und durch seine Haltung will er die Verletzungen des Heiligen Sebastian nachvollziehen. Die Opfergaben für *Centinela Sabaló y Atitampuéy* werden in eine Ecke des Hauses oder zu einem Baum gelegt. Dort werden für ihn ein Küchenmesser, eine Gabel und eine angezündete Kerze hinterlassen. Oder die Gaben werden für ihn auf einen Baum gehängt (vgl. Ripley 2002:144–153).

Langlesú Taguedó wird mit dem heiligen Herzen Jesú identifiziert. Er ist bekannt für seine violente Art, in der er sich in der *Posession Trance* manifestiert. Die *Posession* durch *Langlesú* wird charakterisiert als die große Erlösung. Die *Posession Trance* soll so stark sein, dass die

⁴² Interview 2008/1 – 1.10.2008

⁴³ Feldforschungstagebuch 2008/1

betroffene Person während sie redet Blut spuckt oder speit. Das Blut symbolisiert den Prozess der Regeneration. In der Posession wird das *Caballo de Misterio* mit dem Herzen Jesú vereint und die Wort die es spricht kommen aus dem Herzen, das Blut Jesu symbolisiert die Reinheit der Worte. Falls *Langlesú Taguedó* angerufen wird sollte ihm Rotwein und Gin auf einer Glasplatte offeriert werden, in dessen Mitte eine gelbe Kerze steht. Neben der Platte erwartet er zwei Gläser reinen Alkohol (vgl. Ripley 2002:162).

An der Beschreibung dieser zwei Petro *Lua* ist ersichtlich, dass es sich nicht unbedingt um „böse“ *Lua* handelt, die dem Menschen Schaden zufügen wollen. Sie sind ebenfalls reinigende *Lua* und können starken Schadenszauber auflösen, der eventuell von einem anderen *Lua* hervorgerufen wurde.

3.4.5 Zusätzliche Divisionen im dominikanischen Vodú

Carlos Esteban Deive (1982) erwähnt noch weitere Divisionen, die meistens jedoch Teil der oben genannten Divisionen sind, vor allem sind mir diese Namen eher selten in meiner Feldforschung untergekommen. Bis auf die Division Legba, Ogun, Congo und Marassa sind diese afrikanischen Namen in den geführten Interviews über die 21. Division nicht erwähnt worden.

- Division Legba
- Division Congo
- Division Piué
- Division Simbí
- Division Zombí
- Division Ñiñigo
- Division Danguelé
- Division Difemayó
- Division Ogun
- Division Marassa
- Division Locó
- Division Locamí
- Division Nagó
- Division Caé
- Division Shuqué
- Division Petifoné

3.5 Der Vodú-Altar

Der wichtigste Ort des Vodú-Priesters, *des Servidor de Misterio*, ist sein Altarraum. Der Raum ist meist ein kleines Zimmer in seinem Haus. Falls *Servidor de Misterio* sehr erfolgreich ist, errichtet er oder sie ein kleines Haus vor dem Haupthaus wo sich der Altar befindet. Ein *Servidor de Misterio* besitzt immer einen eigenen Altar, der seinem persönlichen *Misterio*, mit dem gearbeitet wird, gewidmet ist. Meistens ist der Altar ein großer Tisch oder es sind Regale, die an einer Wand befestigt wurden⁴⁴.

Der Positionierung der *Santos* (Bilder der Heiligen) ist zentral, denn jeder *Lua*, hat seinen bestimmten Platz auf dem Altar. Die drei Hauptdivisionen *Rádá*, *India* und *Gúede* werden auf dem Altar immer getrennt platziert. In der Mitte des Altares, auf dem Altartisch, wird der Schutzheilige des *Servidor de Misterio*, aufgestellt. Zudem liegen auf dem Altartisch immer Kerzen in diversen Farben, eine Maracca – Rassel, eine kleine Glocke, diverse Perfume, Raumsprays, Räucherstäbchen, Weihrauch, Alkohol und andere Gaben die während des Rituals gebraucht werden⁴⁵.

Der obere Teil des Altars ist der Bereich der *Rádá* – der spirituelle, kühle und luftige Bereich. Dort befinden sich beispielsweise *Mêtre Síli* und *Ogún Balenyó*, *Ana Isa* und *Belié Belcán*. *La Virgen de Altagracia*, *Alailá*, wird meistens unter oder neben den Darstellungen von *El Gran Poder de Dios* platziert und diese wiederum wird neben oder unter *La Mano Poderosa* gestellt (vgl. Ripley 2002:30).

Hingegen werden die unteren Bereiche den Divisionen *India* und *Gúede* gewidmet. Die Division *Gúede* befindet sich immer auf der Seite die nach Osten blickt. Zentral für den *Punto Gúede* sind drei Kreuze vor dem Altarbereich. Zudem werden dahinter Bilder von *San Elias*, dem *Baron del Cementerio*, und *Santa Marta la Dominadora* aufgestellt (vgl. Ripley 2002:106).

Das Kreuz soll im Altarbereich ein christliches Symbol darstellen. Jeovani Gúzman sagte mir in einem Gespräch⁴⁶, dass die drei Kreuze vor dem Altar und dem Haus Gott, Jesus und den Heiligen Geist repräsentieren. In christlichem Sinne symbolisiert die Aufrichtung eines Kreuzes die Weihe der Gegend und damit in gewissen Sinn ‚eine neue Geburt‘. Denn durch Christus ist „*das Alte vergangen, siehe es ist alles neu geworden*“ (2. Kor. 5,17 – vgl. Eliade 2008:22). Jedoch ist das Kreuz auch ein typisch westafrikanisches Symbol, wie beispielsweise bei den *Tendwa Nzá* Kongo. R. F. Thompson (1983:108) schreibt über das Kreuz der Kongo, dass diese nichts mit der

⁴⁴ Feldforschungstagebuch 2006/5, 2008/1

⁴⁵ Interview 2008/1 – 20.09.2008

⁴⁶ Interview 2008/1 – 20.09.2008

Kreuzigung Jesu zu tun hätte, jedoch die symbolische Bedeutung des Kreuzes sich mit der christlichen Version überlappen würde. Auf die Symbolik des Kreuzes wird noch näher im Kapitel über den *Baron del Cementerio* eingegangen (siehe Kapitel 5.)

Die Division India blickt somit in Richtung Westen. Charakteristisch für diesen Punkt ist ein Bassin mit Wasser und Blumen. Daneben befinden sich die Abbildungen der diversen Indios. Vor allem werden Steine und Holzikonographien für die Indios aufgestellt.

Der Altarbereich ist der spirituelle Raum des *Servidor de Misterios*, denn dort wird die spirituelle Kraft komprimiert. In diesem Raum finden ebenfalls die Anrufungen an die *seres*-Wesen / *Misterios* statt, die der *Servidor de Misterio* für seine Arbeiten braucht. Der Ort ist ein Raum des Übergangs zwischen sakraler und profaner Ebene. Im haitianischen Vodú heißt der Altarraum *humfò* und der Bereich vor dem Altarraum ist der *Peristyl*, ein geschützter überdachter Bereich in welchem sich der *Poteau Mitan* befindet. Der *Poteau Mitan* ist ein Posten, der das Dach des Peristyls trägt, vor allem jedoch ist er die Eingangs- und Ausgangstür der *Lua*. Der Mittelpfosten wird bei Zeremonien geschmückt und es werden ihm Opfergaben dargebracht. Zentral ist, dass um den *Poteau Mitan* herum die *Vévé*, also die Anrufungszeichen für die *Lua*, gezeichnet werden (vgl. Metraux 1998:83). Im dominikanischen Vodú ist der *Poteau Mitan* ebenfalls bekannt und in den meisten Altarbereichen vorhanden, wobei es oftmals kein *Peristyl* gibt, aber es genügt für die Festivitäten meist irgendein Pfosten des Hauses oder es wird improvisiert und ein Stock in den Boden gesteckt. Der Stock ist ein Symbol für die *Axis Mundi*, der Pfahl der die Unterwelt, die profane Welt und die sakrale Ebene miteinander verbindet (vgl. Eliade 2008:26).

„Die drei kosmischen Ebenen – Erde, Himmel und Unterwelt – sind miteinander in Verbindung gesetzt. [...] Diese kosmische Säule kann nur im Zentrum der Welt stehen, denn die ganze bewohnbare Welt erstreckt sich um sie herum“ (Eliade 2008:27).

M. Eliade (vgl. 1998:27) schreibt über heilige Orte, wie Altarräume, dass a) ein heiliger Ort einen Bruch der Homogenität des Raumes darstellt; b) dieser Bruch eine ‚Öffnung‘ symbolisiert, die den Übergang von einer kosmischen Region zur anderen ermöglicht; c) die Verbindung mit dem Himmel kann durch verschiedene Motive ausgedrückt werden (Berg, Säule, Baum,...); d) rund um die Weltachse erstreckt sich die ‚Welt‘ (profane Welt), folglich befindet sich die Achse in der Mitte, im Nabel der Erde und ist das Zentrum der Welt.

Somit ermöglicht dieser Pfosten, egal wie provisorisch er gebaut wurde, die Verbindung zwischen Mensch und den Seinswesen. Der Ausdruck *Seres* wird im dominikanischen Spanisch gezielt verwendet, denn im dominikanischen Vodú wird differenziert zwischen den diversen Entitäten, wie *Lua*, *Espiritus*, *Animas*, *Muertos*.



Abbildung 20: Rada Altar in Santo Domingo 2006, Avenida Mella.



Abbildung 21: Rada Altar, Haina 2007

Unter *Lua* werden Mysterien verstanden die während der Posession Trance durch die Füße in die Person eintreten, zudem werden sie identifiziert mit chthonischen Entitäten wie den *Gúede*. Die *Misterios* der Division *Rádá* werden als *espiritus* (Geister) bezeichnet. Sie treten als direkte Mittler durch den Kopf in ihre *Caballos de Misterios* ein. *Muertos* und *Animas* (Tote und Seelen) sind die Seelen kürzlich verstorbener Menschen bzw. Seelen die sich nicht vom profanen Leben lösen konnten (Menschen die nicht freiwillig starben). *Muertos* können im Bann eines Priesters stehen und für diesen Magie und Schadenszauber durchführen. Als *Animas* werden hingegen die Seelen mit gutem Willen oder die Seelen von verstorbenen Verwandten bezeichnet⁴⁷.

Wie schon oberhalb erwähnt liegt die *Axis Mundi* zentral um all diesen Seinswesen um den Eintritt in die profane Welt zu ermöglichen. Die *Gúede* als chthonische Entitäten kommen dementsprechend in der Vorstellung der Adepten von unten über die Achse hinauf. Die *Muertos* und *Espirítus* die noch auf Erden weilen, sich jedoch in einer anderen Erdsphäre als der biologische Mensch befinden, können durch die vertikale Ebene der *Axis Mundi*, welche die Erde symbolisiert, in die irdische Dimension gelangen⁴⁸.

3.6 Gruß an die Misterios

Initiierte Personen begrüßen⁴⁹ ihren Altar um die *21 Divisionen* zu Ehren. Dies trifft ebenfalls zu, wenn diese bei einem anderen *Servidor de Misterio* zu Gast sind. Die Person die sich vor den Altar stellt, hebt ihre Hände und bekreuzigt sich. Dann dreht sich der *Servidor de Misterio* nach links und klopft auf den Hauptaltar. So wird die Division *Rádá* begrüßt. Der Gruß wird dreimal wiederholt. Danach folgt der Gruß an die Division *India* bei welchem die Hände in die Höhe gehoben werden und die Person sich dann bekreuzigt. Am Schluss werden die *Gúedes* begrüßt. Die Person dreht sich nach links und klopft mit der rechten Hand auf den Boden, dann dreht sie sich rechts herum und klopft wiederum mit der rechten Hand auf den Boden, die letzte Drehung erfolgt wiederum links herum. Diese Grüße werden *La Reverencia* – Die Verbeugung genannt⁵⁰.

⁴⁷ Interview 1/2008 – 01.10.2008

⁴⁸ Interview 1/2008 – 01.10.2008

⁴⁹ Interview 2007/1 – 25.9.2007, Feldforschungstagebuch 2007/6

⁵⁰ Interview 2007/1 – 25.9.2007



Abbildung 22: Haina 2007



Abbildung 23: Haina 2007

3.7 Divination

Während meiner Feldforschung konnte ich einige Methoden der Divination beobachten. Es schien mir fast so, dass auf allen Vodú-Festen die meisten Gläubigen Adepten damit beschäftigt waren ihre Zukunft oder gar die Lottozahlen vorauszusagen. Bevorzugt dafür wurde das Lesen der Asche von den gerauchten Zigarren. Wie sehr diese Methoden der Divination von Erfolg geprägt sind, kann ich nicht sagen. Im Folgenden liste ich die Divinationsmethoden auf, welche am meisten gebraucht werden.

3.7.1 Tirar los Caracoles – Kauri Muscheln werfen

Nicht viele *Servidores de Misterios* beherrschen diese Form der Divination. Diese Orakeltechnik erinnert an westafrikanischen Orakelformen wie das *Fa*-Orakel. Da *Fa* Orakel ist die Dahomeianische Form des *Ifá*-Orakels der Yoruba. Das Orakel war für die Dahomey Könige essentiell für die Regierungsangelegenheiten (vgl. Blier 1998:113). In der Dominikanischen Republik können nur die Priester, die Legba als ihren Schutzlua haben, mit diesem Orakel arbeiten. Papá Legbá steht in enger Verbindung zum Orakel, da dies auf westafrikanische Mythen zurückzuführen ist, in denen Legba, *Ku* – den Tod und *Fa* – das Schicksal, auf die Welt brachte.

In westafrikanischen Mythen wird erzählt, wie Legba das Wissen um Heilpflanzen und Zauberei in die profane Welt holt. Legbá demonstriert in diesen Mythen, dass Bewegung das Grundprinzip des Lebendigen ist. Stillstand und Stagnation bedeuten Tod. Um dem entgegenzuwirken setzte Legbá nicht nur *Ku* sondern auch *Fa* in die Welt. Dies bietet die Möglichkeit seinem Schicksal durch die Befragung des Orakels zu entrinnen und somit auch die Möglichkeit dem Tod auszuweichen (vgl. Davis-Sulikowski 2002:105ff).

Fa stellt in westafrikanischen Traditionen das Schicksal dar. Es ist ohne Geschlecht und manifestiert sich in der Gestalt einer Kugel oder Ölpalme. Mit Palmkernen hat Legbá den Menschen beigebracht mit *Fa* zu sprechen. *Kpoli* ist das gesamte Schicksal eines Menschen. *Fa* und Legbá sind Geschwister, sie verbinden die Gottheiten miteinander und stellen sie in wechselseitige Verbindung mit den Menschen. Als Vodoun durchziehen sie alle religiösen und sozialen Bereiche. Somit bietet *Fa* als Divinationssystem eine existentielle Erklärung und Handlungsanleitung zugleich. Legbá ist der Anfang und das Ende als ewiger Kreislauf, legt aber zusammen mit *Fa* die Bestimmungen fest (vgl. Davis-Sulikowski 2002:105ff).

In der Dominikanischen Republik werden zwar keine Palmkerne geworfen, jedoch kann der Priester nur durch und mit der Hilfe Lebgas das Orakel deuten. Um dies zu tun, legt der *Servidor de Misterio* im Altarraum ein braunes Tuch auf ein Brett (die Farbe Legbás). In dessen

Mitte, auf einem kleinen runden und flachen Teller, wird eine weiße Kerze aufgestellt. Der Fragende hält die Muscheln in seinen Händen und wartet, während der Priester Legbá anruft. Dann nimmt der Priester die Muscheln in seine Hand und wirft die Muscheln mit der rechten Hand auf das Brett. Je nach dem wie die Muschel auf das Brett geworfen werden, fällt die Divination aus⁵¹.

3.7.2 Velas – Kerzen

Das Licht einer brennenden Kerze⁵² wird ebenfalls für die Divination verwendet. Beim Lesen der Kerze ist es bedeutend, wie sie angezündet wird und leuchtet. Vor dem Anzünden wird Santa Clara – Mama Manosá für die Klarheit des Fragenden angerufen.

En nombre de Santa Clara Bendicta, al gran poder de Dios y el gran cosmos para que me de la luz, la fuerza y el poder para poder visualizar esta persona y su guía espiritual (nombre, apellido⁵³). Padre Nuestro⁵⁴.

Nach dem Rezitieren des Gebetes bekreuzigt sich die Person, die die Kerze lesen will und ritzt ohne abzusetzen der Kerze von oben nach unten eine schlangenförmige Welle in das Wachs. Dabei wird das Gebet wiederholt, wobei dieses nicht laut aufgesagt werden muss. Gedeutet laut meinem Informanten Jeovani Gúzman⁵⁵ wird wie folgt:

- Wenn der Docht beim Anzünden gleich brennt, bedeutet dies, dass das Vorhaben positiv ausgehen wird. Wenn sie jedoch erlischt ist dies ein negatives Zeichen.
- Hohes flackerndes Licht deutet auf die Anwesenheit guter Wesenheiten, wie Engel und Schutzgeister
- Wenn das Licht ruhig brennt und sich hinauf zieht zeigt dies auf Schwermut und Stillstand hin.
- Bei stetigem ruhigen flackern der Flamme ist nichts zu befürchten, alles wird gut verlaufen.

⁵¹ Feldforschungstagebuch 2006/6

⁵² Interview 1/2007 – 15.09.2007

⁵³ *Im Namen von der Heiligen Santa Klara, der großen Kraft von Gott und dem großen Kosmos, gebt mir das Licht, die Stärke und Können diese Person und ihren spirituellen Führer zu visualisieren (Namen, Nachname). Vater Unser.*

⁵⁴ Feldforschungstagebuch 2007/7

⁵⁵ Feldforschungstagebuch 2007/7

3.7.3 Leer el Cigarro – Lesen der Zigarre

Bei vielen Vodú-Ritualen wird von den Gläubigen die abgebrannte Asche, die sich auf der Zigarre befindet, gelesen. Je nachdem wie die Asche fällt oder abbrennt, so fällt auch die Divination aus. Meistens werden Bilder in die Asche hineininterpretiert⁵⁶.

3.7.4 La Vista Clara – Hellsehen

Hier ist Hellsehen bzw. die Zukunft voraussagen gemeint. *Servidores de Misterios*, die in einer engen Verbindung zu Lebga stehen, besitzen oftmals die Gabe ohne Hilfsmittel die Zukunft vorherzusehen⁵⁷.

3.7.5 La Baraja – Kartenlesen

Viele *Servidores de Misterios* lesen die Karten. Oft sind dies Tarotkarten oder andere Weissagekarten. In der Avenida Mella lernte ich im Herbst 2006 einen *Servidor de Misterio*, Angelo, kennen. Er lud mich ein seinen Altar zu besuchen. Es war ein sehr pompöser Altar, den er mit vielen Blumen geschmückt hatte. Angelo verdiente seinen Lebensunterhalt mit *Consultas* (Beratungen), in welchen er seinen Klienten die Karten las. Um die Karten zu lesen, war es nicht nötig von einem *Misterio* in Besitz (*Posession Trance*) genommen zu werden. Er bat jedoch Legbá vor jeder Beratung, um Erlaubnis der betreffenden Person die Karten legen zu dürfen⁵⁸.

3.7.6 Vaso de Agua – Wasserglas Lesen

Wassergläser stehen auf den meisten Altären und symbolisieren spirituelle Reinheit, vor allem jedoch deuten sie auf die Anwesenheit der spirituellen Wesen. Beim Lesen des Wasserglases wird ebenfalls eine Kerze angezündet und Santa Clara angerufen⁵⁹.

Y. Schaffler (vgl. 2008:165) erwähnt als Orakeltechniken zudem das Lesen aus der Tasse (eine Abwandlung des Kaffeesudlesen) und die Harnschau.

⁵⁶ Interview 2008/1 – 3.10.2008

⁵⁷ Interview 2008/1 – 3.10.2008

⁵⁸ Interview 2008/1 – 3.10.2008

⁵⁹ Interview 2008/1 – 3.10.2008

3.8 Initiation ⁶⁰

Wichtige Riten im Zuge der Initiation sind:

- „*El lavado de la Cabeza*“ – rituelle Kopfwäsche, in Haiti ist diese bekannt als *Lavé Tété* (vgl. Alegría Pons 1993:52ff). Dieses Ritual ist sozusagen die Eingangstür um sich in den Vodú initiieren zu lassen und mit den *Lua* in Kontakt zu treten. Um in den Vodú eintreten zu dürfen muss als erstes die Erlaubnis von Papá Legbá erbeten werden⁶¹
- „*Los ritos Kanzo*“ – Einweihung in die heißen Riten des Feuers. In diesen wird um die Kraft und die Erlaubnis in den Vodú einzutreten von den heißen *Lua*, wie beispielsweise von Madame Brigitte und dem Baron del Cementerio, Gúedelia Lacúa (Santa Martha la Dominadora) und auch von Marinette (Anima Sola), erbeten (vgl. 1993:52ff).
- *Ceremonia de bautizo por „Misterio“ o „Seres“ y „Bautizo de Pañuelos“* Taufzeremonien der Mysterien und Taufe der rituellen Tücher (Pañuelos). Während meiner Feldforschung 2007 konnte ich einer Taufe für die Einweihung ritueller Pañuelos beiwohnen. Die Tücher wurden im Zuge einer *Fiesta de Maní* (siehe Kapitel 4.) getauft. Es wurden den Mysterien rituelle Opfergaben wie Mais, Erdnüsse, Speisen und Rum dargebracht. Als die Speisen im Verlaufe des Festes von den *Lua* angenommen wurden, zogen sich diese (Belié Belcan und Candelo Sedifé) in den Altarraum zurück. Im Altarraum wurden die Pañuelos des Adepten von den *Lua* getauft. Der Taufe wohnten die *Lua*, der Adept und zwei *Padrinos* (Paten) bei. Während der rituellen Weihung wurde dem Adepten seine *Pañuelos* von seinen *Padrinos* (Paten) über den Kopf gehalten, während die *Lua* der Reihe nach heilige Gebete und Gesänge über dessen Kopf aussprachen. Am Ende der Gesänge wurde dann Alkohol über das Tuch auf den Kopf des Adepten geschüttet. Das Ritual dauerte relativ lange, da jedes Tuch einzeln getauft werden musste⁶².
- „*Ceremonías y ritos al Baron del Cementerio y los Guedeses*“ – Riten an den Baron des Friedhofs und an die Guede. Im letzten Teil der Arbeit wird genauer auf diesen Punkt eingegangen.

⁶⁰ Leider konnte ich während meiner Feldforschung keine Initiation in den Vodú beiwohnen. Die Initiation ist im dominikanischen Vodú als Bautizo – Taufe bekannt.

⁶¹ Interview 1/2007 – 15.11.2007; Feldforschungstagebuch 2007/8

⁶² Interview 1/2007 – 15.11.2007; Feldforschungstagebuch 2007/9

- „*Ceremonía del bautizo de la enramada*“ – Dies ist der eigentliche Initiationsritus des Vodú in dem der *Lua* im Kopf des Adepten befestigt wird. Es ist ein sehr kostspieliges Ereignis für einen Adepten, da für eine solche Zeremonie der Adept eine Vielzahl von Opfergaben darbringen muss. Die Opfergaben werden von dem *Lua* bestimmt, der seinen Sitz im Kopf des Adepten einnehmen wird und sozusagen die Position des Schutz-*Lua* übernimmt. Meistens übernehmen die *Lua* der Division India die Aufgabe des Taufens und überschütten den Initianten mit Wasser. Während der Taufe wird der Initiant in bestimmte Geheimnisse des Kultes eingeweiht. Da jedoch der Vodú bei weitem nicht so institutionalisiert ist wie in Haiti, wird die Taufe oftmals nach individuellen Vorstellungen des *Servidor de Misterio*, des verantwortlichen Vodú-Priesters, durchgeführt. Oftmals sprechen Adepten auch davon im Traum getauft worden zu sein⁶³.

⁶³ Feldforschungstagebuch 2007/10

4 Fiesta de Maní

“Cada fiesta se hace por un espíritu, es como un recimiento por una devoción o por algo que tu has pedido. Le puedes pedir, hay gente que le piden una casa. Hay un espíritu que se llama San Enrique, que da la capa. Ana Isa da los hombres igual que Santa Martha. San Santiago ayuda a vencer porque ayudó vencer la guerra en España. San Miguel, vence, pero porque dios le dio el poder para que el venciera al malo. Y el venció porque vencio al diablo, al Lucifer. Entonces cada Misterio es de la división blanca, San Miguel, San Santiago y San Enrique. La división negra es San Elias, Santa Marta la Dominadora, San Expedito – Gúede Nibo la Coix, Lui gúede, gúede bi. Porque son siete gúede del cementerio. Pero la reina de la puerta del cementerio, se llama la única, reina y verdadera de la puerta del cementerio es nuestra Señora de la Candelaria. La Candelaria es, que ella habia en un tiempo, en Borbon. La Candelaria vino aqui en los tiempos de los franceses y llego aqui en un barco, al llegar aqui hicieron su primer estado en Antigua y Barbados. Al llegar alli, llegaron los españoles con la Candelaria, en un barco aqui. Porque era un tiempo que era de hambre, y ella se le aparecio a los trabajadores en un, donde es ubicada el vino y se trabajaba la caña. Y ella dijo que ustedes van a ser libres, porque habia unos esclavos, y esos esclavos murieron en ese momento. Y por eso ella dice soy la reina de los moribundo. La Candelaria, porque ella le da lo caliente a lo que está frio.”⁶⁴

Die Feste und Feiern zu Ehren der *Misterios* der Division Rádá werden *La fiesta de Maní* genannt. Es wird den Entitäten bei diesem Ritual eine Platte *Maní* dargeboten. Dies ist eine Platte mit Erdnüssen (*maní*), Maiskörnern und anderen Getreidesorten. Rigaud (1985:80) schreibt, dass den Rádá Mysterien, da es ein Sonnenritus ist, traditionell weißes oder gelbes Getreide dargebracht wird. In der Dominikanischen Republik bevorzugen die Lua der Linie Rada die Hitze, so dass der Festbereich aufgeheizt werden muss. Die Hitze verhilft den Mysterien den Weg in die profane Welt zu finden. Die Hitze könnte ebenfalls ein Indiz dafür sein, dass es sich wirklich um die Reste eines afrikanischen Sonnenritus handelt, denn bei Regen wird jedes Fest auf einen anderen Tag verschoben.

Die Feste finden meist in jährlichen Abständen statt und drücken die Verbundenheit der *Servidores de Misterios* gegenüber ihrem persönlichen Schutzlua aus. Im Folgenden werde ich anhand meiner Feldforschungsnotizen (2006–2007) den Ablauf einer *Fiesta de Maní* in ihren Grundzügen beschreiben.

⁶⁴ Interview 3/2007 – 25.11.2007

4.1 La Préparation – Vorbereitung

Der erste Schritt bei einer *Fiesta de Maní* ist die Phase der Vorbereitung. Es müssen Speisen, Blumen, Perfume, Kräuter und Getränke für das Fest im Voraus gekauft werden. Meistens werden die gewünschten Speiseopfer und Blumenopfer den *Servidores de Misterios* von den Mysterien selbst mitgeteilt.

Am Tag des Festes werden der Altar und der Festbereich mit Blumen und farbigen Fahnen und Girlanden geschmückt. Das Fest wird meistens in einem überdachten *Patio* (Innenhof) der sich vor dem Altarraum befindet zelebriert. In Villa Mella konnte ich einem Fest beiwohnen, bei welchem sich die *Servidora de Misterio* extrem viel Mühe beim Dekorieren ihres Hauses gemacht hatte. Auf dem Dach ihres Patios befand sich eine Krone aus Plastik, geschmückt mit vielen verschiedenfarbigen Schleifen. Die verzierte Krone wurde auf das Dach gelegt um die *Muertos* zu ehren. Die Farben der Schleifen standen für die Farben der verschiedenen *Lua* der 21 Divisionen. Der Weg der zum Patio führte wurde durch eine Art Tür aus Schleifen⁶⁵ abgegrenzt. Diese Tür, „*la puerta*“, symbolisierte den Durchgang für die *Animas* (Seelen) und *Muertos* (Tote). In der Mitte des Vorhofes befand sich der „*Poteau Mitán*“. Dieser Pfahl repräsentierte die *axis mundi* (Eliade 1957), das Symbol der Weltensäule, die den Himmel und die Erde trägt und dessen Basis in der Unterwelt verankert ist. Der Patio, der sich im zentralen Raum befand, könnte hier laut Eliade (1957) als eine Art *imago mundi*⁶⁶ (das um einen Mittelpunkt – *poteau mitán*, konstruierte Quadrat – die Welt) gedeutet werden.

Marciela⁶⁷ die *Servidora de Misterio* deutete den *Poteau Mitán* als den Punkt zu Ehren der Ahnen. Sie sagte: „*Der Mast hat eine sehr besondere Bedeutung, weil zur Zeit der Sklaverei die Sklaven auf Mästen erhängt wurden. Und der Korb der auf dem Poteau Mitán hängt und mit roten, gelben und grünen Schleifen verziert ist, deutet auf das afrikanische Erbe. Denn dies sind die Farben der neuen Diaspora, der Flagge Jamaikas und die Collares (Ketten) die verwendet werden haben die gleichen Farben.*“⁶⁸

⁶⁵ Im rituellen Raum bedeutet diese Art Schwelle bzw. Tür eine unmittelbare und konkrete Art Aufhebung der räumlichen Kontinuität; darin liegt ihre große religiöse Bedeutung, denn die Schwelle oder die Tür sind Symbole und Mittler des Übergangs (vgl. Eliade 2008:18).

⁶⁶ Da die Erschaffung der Menschheit eine Wiederholung der Kosmogonie darstellt, muss der erste Mensch im Zentrum der Welt, im Paradies, das am Nabel der Erde lag, erschaffen worden sein. Denn wird im Zentrum eine Durchbrechung der Ebenen vollzogen so wird der Raum heilig und damit zur Realität. Schöpfung bedeutet einen Überfluss an Realität und hat deshalb die Kosmogonie zum Modell. Die Erschaffung der Welt wird somit zum Archetypus für jedes menschliche Schöpfungswerk (vgl. Eliade 2008:31–35).

⁶⁷ Feldforschungstagebuch 2006/7

⁶⁸ Interview 2006/4 – 30.08.2006; Die Deutung Marcielas über den *Poteau Mitán* verdeutlicht, dass der

4.2 El Empiezo de la Fiesta – Der Beginn des Festes

Zu Beginn jedes Festes wird Brot und süßer Rotwein verteilt, die Opfertgaben für Papá Legbá. Ohne dessen Erlaubnis können die spirituellen Pforten der sakralen Dimension nicht geöffnet werden. Falls er nicht um Erlaubnis gebeten wird und seine Opfertgaben nicht erhält, kann es passieren, dass keine *Misterios* in die profane Welt gelangen und das Fest seinen rituellen Zweck nicht erfüllt. Denn, wie erwähnt, ist die zentrale rituelle Handlung die *Possession Trance*⁶⁹.

4.3 Llamar los Misterios – Rufen der Mysterien

Bei Ritualen werden die *Luas* mit Hilfe bestimmter Gebete, Gesänge, Musik und Tanz angerufen (vgl. Deive 1996:202). Das Rufen der *Lua* erfolgt durch eine in den Vodú initiierte Person, dem das Fest gewidmet wird. Papá Legbá ist der erste *Lua* der gerufen wird. Beim Rufen der *Misterios* stellen sich einer oder mehrere *Servidores de Misterios* vor den Altar. Diese treten einzeln vor den geschmückten Altar und halten eine weiße Kerze in Händen (Farben können je nach *Lua* variieren). Die Kerze wird von der jeweiligen Person in die Höhe gehalten, wobei sich die Person nach links und dann nach rechts dreht, sodass die Drehung wieder mit Kopf zum Altar blickend endet. Währenddessen werden spezielle Anrufungen gesprochen. Dieser Vorgang wird von den Anwesenden mehrmals wiederholt. Gleichzeitig besprühen sich die *Caballos de Misterio* mit *Agua de Florida* ein und rauchen Zigarren⁷⁰. Ein weiteres Mittel die Mysterien zu rufen besteht darin, mit Fahnen der jeweiligen Mysterien vor dem Altarraum auf und ab zu gehen. Da die *Lua*, wie erwähnt, die Hitze lieben, kann es vorkommen, dass Spirituosen auf den Boden geschüttet und angezündet werden. Dies erleichtert den Eingang der *Luas* in die profane Welt. Die Priester stellen sich vor den Altar und heben die Arme um den *Lua* zu rufen. Dieser Vorgang ist ein willentliches Herbeirufen der Mysterien, bei welchem die *Caballos de Misterios* nicht plötzlich in *Possession Trance* verfallen. Das Rufen der *Lua* und in eine willentlich hervorgerufene *Possession Trance* zu fallen erfordert ein großes Maß an spiritueller Konzentration seitens der initiierten Personen⁷¹.

Mast in enge Verbindung zu den verstorbenen Vorfahren gesetzt wurde. Obwohl er vielleicht nicht bewusst als Weltensäule gedeutet wird, übernimmt er dennoch die Funktion die Ahnenwelt mit der profanen Welt zu verbinden.

⁶⁹ Interview 2006/7 – 4.7.2006

⁷⁰ Das Parfüm und der Rauch der Zigarre sind Düfte die den Mysterien zusagen und diese anlocken sollen.

⁷¹ Interview 2006/7 – 4.7.2006

Ebenfalls zentral beim Rufen der Lua sind die *Vévés*, Zeichnungen aus Mehl, Kaffee oder anderen Pulvern die vor einer Zeremonie auf den Boden gezeichnet werden. Die *Vévés* rufen die Lua und öffnen ihnen die Wege zum Ritual oder versperren unerwünschten Lua den Zugang zum Ritual. Das Zeichnen der *Vévés* ist eine sehr anspruchsvolle Aufgabe die viel Verantwortung mit sich bringt. Generell dienen die *Vévés* dazu eine Ordnung in das bevorstehende Fest zu bringen. So werden bestimmte Lua des Pantheons selektiert und andere ausgeschlossen, da die diversen Familien der Mysterien untereinander nicht immer befreundet sind und dies zu Konflikten in der *Possession Trance* führen kann. Damit ist gemeint, dass zwei *Misterios*, die sich nicht mögen, zur gleichen Zeit in ihren *Caballo de Misterios* erscheinen. Dies trifft beispielsweise zu wenn Rada *Espiritus* mit Güede oder Petro Lua aufeinander treffen. Generell verhilft das *Vévé* den Mysterien den Ritualverlauf zu zeigen und öffnet oder versperert ihnen den Weg in die profane Welt⁷².

M. Rigaud (1975) deutet die *Vévés* als kabbalistische Zeichnungen, dessen Erscheinungsform in der der Magie eine Modifikation des *Astralfluidums der Erde* ist. Diese Formen bleiben dort wo der Priester seinen entschlossenen Befehl hinschickt. Er schreibt, dass das *Astralfluidum* eine große magische Kraft im Vodú ist und dass die Zeichnungen eine übernatürliche Macht darstellen, welche die Lua verstehen. Sie begeben sich zu ihnen und gehorchen (vgl. Rigaud 1975:221).

4.4 Musica de Palo – Trommelmusik

Ein weiteres Mittel die Mysterien zu rufen ist die Trommelmusik, *la Musica de Palo*. Die traditionellen Rádá Trommeln sind lange dünne ausgehöhlte Baumstiele die mit einem Ziegenfell überzogen wurden. Die größte und tiefste Trommel ist die *Alcauete*, die zweite Trommel nennt sich *Palo Mayor* und die dritte und dünnste Trommel ist die *Balcié*. Die Musik wird im Laufe des Festes immer schneller und die Anwesenden tanzen zur Musik der *Palos* und den Gesängen der *Paleros* (Trommler). Durch das Tanzen, das Feuer und den Alkohol wird der Festraum sprichwörtlich zum Glühen gebracht, sodass, wenn der Raum genügend erhitzt wurde, die Mysterien sich in ihren *Caballo de Misterios* zu manifestieren beginnen. Die Person die das Fest veranstaltet zieht sich zu diesem Zeitpunkt meist in den Altarraum zurück und läutet ihr *Misterio* ein. Dies bedeutet, dass ihr *Misterio* in der Nähe ist und bereit ist von der Person Besitz zu nehmen. Das Einläuten ist wörtlich gemeint, denn kurz vor der *Possession Trance* werden Glöckchen geläutet um den Eingang des *Misterios* in sein *Caballo* zu erleichtern. Die Glocken sind ein stimulierendes Mittel, dass die *Possession Trance* einleitet⁷³.

⁷² Interview 1/2008 – 01.10.2008

⁷³ Feldforschungstagebuch 2006/8

4.5 Montar el Caballo y el Trance – Vom „Pferd geritten“ werden und die Trance

Wenn der *Servidor de Misterio* sich das jeweilige Gewand des *Misterios* angezogen hat und dieses von ihm Besitz genommen hat, erscheint das *Misterio* in der Menge der Anwesenden und beginnt zu tanzen. Je nach *Lua* werden ihm oder ihr verschiedene Opfergaben wie Rum, Zigarren oder Speisen dargebracht. Andere Teilnehmer des Festes fallen oftmals ebenfalls in Trance, die gewollt oder ungewollt eintritt. Es kann sein, dass somit mehrere *Misterios* gleichzeitig einem Fest beiwohnen. Personen die nicht in den Vodú initiiert wurden und trotzdem von einem *Misterio* in Besitz genommen werden, spüren die Anwesenheit der *Misterios* oftmals in einer schmerzvollen Weise. Die Personen zucken, krampfen sich zusammen und verdrehen die Augen. Dies sind Anzeichen dafür, dass die betroffenen Personen nicht wissen wie sie mit der spirituellen Energie umgehen sollen. In solchen Situation eilt ein *Servidor de Misterio* zu Hilfe, denn ihm ist es möglich den *Lua* mit Gebeten und Wasser aus dem Körper des Betroffenen zu ziehen. Das Wasser dient speziell dazu das *Misterio* abzukühlen und die aufgebaute Hitze zu löschen.

Eine andere Möglichkeit einem *Caballo de Misterio* zu helfen ist dem *Lua* in den Körper des Initianten Zutritt zu verschaffen. Um dies zu ermöglichen wird der Initiant mit *Agua Florida* eingerieben und über dessen Kopf werden kleine Glocken geläutet. Zudem werden Kerzen um die Person herum aufgestellt, so dass diese sich in einem abgegrenzten Bereich befindet und die Kraft der Mysterien sich zentriert. Diese zentrierte spirituelle Energie des *Lua* übernimmt dann vorübergehend Besitz von dem Adepten.

4.6 Ofrendas – Opfergaben

Der *Maní* (also die Platte mit den getrockneten und gerösteten Mais und Erdnüssen) wird den Mysterien ebenfalls im Laufe des Festes dargeboten, meistens während der *Servidor de Misterio* sich in *Posession Trance* befindet. Der *Lua* nimmt die Speisen in die Hand und hält sie in die Höhe während die anderen Teilnehmer des Festes ihre Hände ebenfalls in die Höhe und Gebete sprechen. Nach dem Darbieten der Speisen werden der Mais und die Erdnüsse auf den Boden gestreut und unter den Anwesenden verteilt⁷⁴.

Die *Fiestas de Maní* sind meist einem bestimmten *Lua* gewidmet. Diesem wird ein spezieller Altar mit seinen bevorzugten Opfergaben errichtet. Für Belié Belcán wären dies beispielsweise:

⁷⁴ Feldforschungstagebuch 2007/11

- Glas mit Münzen gefüllt, welches mit roten Schleifen verziert wird und zwei Finger hoch mit Rum gefüllt wird
- Süßer Tee
- Drei fünf Cent Stück
- Zuckermelasse
- Bienenhonig
- Kokosöl mit Docht, der angezündet wird
- *azogue* (Zuckerrohrmelasse)⁷⁵

4.7 Otras Ofrendas – weitere Opfergaben⁷⁶

Atacú Balenyò

- Ein Glas mit gelb, brauner Schleife geschmückt
- 3 Zigarillos mit Gin
- Süßer Tee mit Rosenparfum
- Agua de Florida mit Docht, der angezündet wird (Ripley 2002)

Tinyo Alayué

- Glas mit violetter und rosa Schleife
- Rotwein
- Gin
- Kokosöl mit Docht der entzündet wird (Ripley 2002).

Ogun Balenyó

- Muskatellerwein, in einem Glas mit blauen, weißen und roten Schleifen verziert.
- Süßer Tee (Zimt und Anis),
- Kokosöl mit einem Docht, der angezündet wird (Ripley 2002).

⁷⁵ Interview 1/2007 – 15.11.2007

⁷⁶ Alle Aufzählungen von Opfergaben die ich im weiteren Verlauf, der Beschreibung der 21 Division anführe, erhielt ich aus Gesprächen mit Jeovani Gúzman, die ich in mein Forschungstagebüchern 2006/2007/2008 aufzeichnete. Weiters wurde diese Information durch Gespräche mit anderen Caballos de Misterios ergänzt. Zudem gibt es auch eine detaillierte Aufzeichnung der *Ofrendas* – Opfergaben in dem Buch von Geo Ripley, *Imágenes de Posesión* 2002.

Opfergaben für Candelo

- Glas mit roter Schleife geschmückt (oder weiß bzw. gelb), gefüllt mit einem buntem Erfrischungsgetränk
- Kokosöl und Docht der angezündet wird
- Ein Glas mit Rum und einer Zigarre darauf (Ripley 2002).

4.8 El final de la fiesta – Ende des Festes

Am Ende des Festes erscheinen die chthonischen Entitäten – die Gúedes in ihren *Caballos de Misterios*. Ich konnte bei einem Fest in Haina Brin Gúede beobachten wie er in schwarz gekleidet am Boden saß und lachte. Er verlangte nach seinen Sonnenbrillen und als diese ihm gereicht wurden setzte er sie sich verkehrt herum auf die Nasenspitze. Gúede wiederholte ständig: „*Tengo hambre, tengo hambre*⁷⁷!“ Sogleich wurde dem Gúede sein Essen gereicht, unter anderem *Moro* (Reis mit Bohnen), *huevos sancochados* (gekochte Eier), *Arence* (getrockneter Fisch) und *Cazabe* (Kürbisbrot). Weiters verlangte er nach Geld und Rum. Die Leute knieten zu ihm nieder, gaben ihm eine Münze und baten ihn um Hilfe⁷⁸.

4.9 Bautizo de Pañuelo – Taufe ritueller Tücher

Während einer *Fiesta de Maní* können von den *Misterios* ebenfalls bestimmte rituelle Handlungen durchgeführt werden, die der Initiant oder der *Servidor de Misterio* für ihre spirituelle Entwicklung braucht oder es können ebenfalls heilende rituelle Heilungen von den Mysterien durchgeführt werden.

Ein Beispiel für die spirituelle Entwicklung des *Servidores de Misterio* ist das Taufen von rituellen Gegenständen, wie die Abbildungen der Heiligen oder der Fahnen und Tücher, die die *Servidores de Misterios* für ihre rituellen Arbeiten benötigen. Beim Taufen dieser Gegenstände werden die Kräfte der *Misterios* auf die Gegenstände und den Adepten übertragen.

Jeder *Lua* hat eine bestimmte Farbe. Je nach Farbe besitzt der Adept ein Tuch welches dem speziellen *Lua* zugeordnet ist. Oftmals werden die *Pañuelos* während der *Posession Trance* von den *Caballo de Misterios* um den Kopf gebunden. Um den *Pañuelos* ihre spirituelle Wirkung zu geben müssen diese vorerst von einem *Lua* getauft werden⁷⁹.

⁷⁷ *Ich habe Hunger.*

⁷⁸ Feldforschungstagebuch 2007/11

⁷⁹ Feldforschungstagebuch 2007/11

Auszug aus meinem Feldforschungstagebuch 2006/9:

Im Verlauf der *Fiesta de Maní* wurde der Initiant von seinem Schutzlua zu sich gerufen, es handelte es sich um das *Misterio* Papá Candelo. Der Adept und der *Lua* stellten sich zu dem Tisch auf dem sich die Opfertgaben, also der *Maní* und der Alkohol für das *Misterio* befanden, herum auf. Belié Belcán, ein weiteres *Misterio*, war ebenfalls zur Taufe erschienen. Als letzterer sich zu dem Tisch gesellte verlangte er nach folgenden Opfertgaben: *Pañuelos*, Bier, Wein und Whiskey. Nachdem die Opfertgaben ihm gereicht wurden schüttete er die Getränke der Reihenfolge nach dem Adept über den Kopf. Danach wurde der Tisch vom Initianten und den *Misterios* in die Höhe gehoben und dreimal nach links und dreimal nach rechts im Kreis gedreht und in den Altarraum getragen.

Der Taufzeremonie der *Pañuelos* wohnten die beiden *Lua*, Belié Belcán und Candelo Sedifé, der Adept und zwei *Padrinos*, Taufpaten, bei. Beide Paten hatten eine weiße Kerze und ein weißes *Pañuelo* (Farbe der *Rádá*, Spiritualität und Reinheit) in der Hand, das Tuch wurde über den Kopf des Adepten gehalten. Die *Misterios* begannen zu singen und weihten als erstes, indem sie Alkohol und Perfume über das Tuch leerten, das weiße *Pañuelo* ein. Das Ritual dauerte relativ lange, da jedes Tuch einzeln geweiht wurde. Während der Taufe sangen die *Misterios*: „*Mi bonae, mi bonaa, mi bonae, inocae mi bonae, mi bonae, mi bonaa*“.

4.10 Zentrale rituelle Handlung

Die zentrale rituelle Handlung konzentriert sich auf das Erreichen des *Possession Trance* Zustandes. Die Teilnehmer des Festes werden dazu motiviert, sich zu konzentrieren und die rituelle Trance herbeizurufen. Diese tiefe Konzentration wird durch die festliche Stimmung und typisch sinnliche Eindrücke wie Musik, Trommeln, Singen, den Geruch von Weihrauch oder von aromatischen Kräutern, flackernde Kerzen oder hellem Licht unterstützt. Konzentration alleine reicht meistens nicht aus um in *Possession Trance* zu gelangen, denn nur sehr erfahrene Personen können ihren Bewusstseinszustand ohne äußere Hilfe verändern. Diese äußere Hilfe wird als Induktionsstrategie bezeichnet. In den meisten Fällen gehören dazu Stimulationen, die das Nervensystem erregen und ein bestimmtes ‚driving‘, ein ‚In-Trance-Versetzen‘ durch rhythmische Stimuli hervorrufen (vgl. Goodmann 1998:38).

Für die Personen die nicht initiiert sind ist das Besuchen der Rituale wie ein stetiger Lernprozess, in dem sie lernen wie sie in eine *Possession Trance* fallen können. Da der Vodú in der Dominikanischen Republik nicht so institutionalisiert ist wie in Haiti gibt es keine Schulen oder Einrichtungen für die Initiation der Adepten. Es entsteht eine Art „learning by doing“-Prozess, der die Initianten dazu vorbereitet in *Possession Trance* zu fallen. M. Kremser (in Hausberger

2005:180) schrieb über die *Possession Trance*, dass während der Erfahrung der Verkörperung das gesamte religiöse System, seine Theogonie und Mythologie, noch einmal durchlebt wird. Jeder Teilnehmer ist der Protagonist einer rituellen Aktivität, in welcher das geschichtliche, psychologische, ethnische und kosmische Leben der Partizipierenden erneuert wird.

„Wissen geht direkt von einem Wesen auf das andere über. Weder Lesen, Erklärungen oder logisches Denken wird auf einer bewussten oder intellektuellen Ebene benötigt. Der Transfer von komplexen Codes von Symbolen wird durch die reale Präsenz von Personen und ihrer dynamischen Beziehungen erreicht: Materielle Symbole und Gesten; Worte, die artikuliert, exklamiert und mit Leben erfüllt werden; Modulationen, Emotionen und die persönliche Geschichte dessen, der sie zum Ausdruck bringt. All das ist Teil des Prozesses der Übertragung“ (Dos Santos/Dos Santos 1984:78).

Die *Possession Trance* stellt ebenfalls eine Art der *Rite de Passage* (Gennep Aufl. 2005)⁸⁰ – Übergangsritus dar. Van Gennep (2005) unterscheidet in drei Phasen eines Rituals und zwar der Eingangsphase, der Schwellenphase und der Austrittsphase. Die Eingangsphase in einer *Fiesta de Maní*, wäre dem Rufen der Mysterien zuzuordnen und der Trennung der *Caballos de Misterios* aus der profanen Welt und das Eintreten der *Possession Trance*. Die zweite Phase, die *liminale* Phase ist der Zeitraum, in welchem sich die Personen sich in *Possession Trance* befinden und in engen Kontakt zur spirituellen Dimension stehen. Während in der Ausgangsphase die Personen mit einem neuen Bewusstsein aus der Trance heraustreten und das Ritual beendet wird.

⁸⁰ Van Gennep (Aufl. 1995) schuf den Begriff Les Rites de Passage – Übergangsriten, der Ausgangspunkt seiner Analyse über die Übergangsriten war, dass in jeder Gesellschaft verschiedene Gruppen existieren, wie, Familien, Altersgruppen, Berufsgruppen, politische Gruppen, etc. Jedoch verändern diese Menschen im Laufe ihres Lebens ihre Gruppenzugehörigkeit und wechseln von einer sozialen Position in eine andere. Um die Gefahr der Störung der sozialen Ordnung zu bannen werden Übergangsriten durchgeführt. Diese Übergangsriten begleiten zeitliche, soziale und räumliche Übergänge und führen zu einer Stabilität. Gennep unterscheidet in drei Phasen der Übergangsriten, der Trennungsphase, Schwellenphase und Eingliederungsphase. Diese drei Phasen müssen beim Ritual nicht immer gleich stark ausgeprägt sein. Im Zuge dessen folgte V. Turner (Aufl. 2005) einer genaueren Analyse der Schwellen- und Übergangsphase. Er erörtert, dass in der *liminalen* Phase, der *Communitas* Charakter erfahren wird, als Grundlegende Komponenten des sozialen Zusammenlebens sieht er „*Communitas*“ und „*Struktur*“. Kann die Gesellschaft nicht ohne Struktur existieren, so ist die notwendige individuelle Zustimmung zu dieser Struktur, die die Individuen erst an diese Struktur bilden, von der Erfahrung der „*communitas*“ bestimmt. Diese Erfahrung vermittelt das Ritual. Rituale vermitteln nach Turner einen „*exemplarischen Modelcharakter*“, dessen transformative Kraft in einem Zustand des Herausfallens aus der gesellschaftlichen Struktur, die zu einem *tabula-rasa* Zustand führt, in dem der *Communitas* Charakter der menschlichen Sozietät verstärkt erfahren wird und die Neucodierung mit gesellschaftlicher Strukturierung, die Neueingliederung in den strukturierten Rahmen vorbereitet (vgl. Vorlesungsunterlagen WS08 Ritualtheorien Prof. Hödl – <http://homepage.univie.ac.at/hans.hoedl/> – 29.10.2008).

V. Turner (Aufl. 2005) verwies darauf, dass in der *liminalen* Phase, der *Communitas* Charakter erfahren wird. Er sieht „Communitas“ und „Struktur“ als grundlegende Komponente des sozialen Zusammenlebens. Kann die Gesellschaft nicht ohne Struktur existieren, so ist die notwendige individuelle Zustimmung zu dieser Struktur, die die Individuen erst an diese Struktur bilden, von der Erfahrung der „communitas“ bestimmt. Rituale vermitteln nach Turner einen „exemplarischen Modelcharakter“ dessen transformative Kraft in einem Zustand des Herausfallens aus der gesellschaftlichen Struktur, die zu einem *tabula-rasa* Zustand führt, in dem der *Communitas* Charakter der menschlichen Sozietät verstärkt erfahren wird und die Neucodierung mit gesellschaftlicher Strukturierung vorbereitet⁸¹.

Im dominikanischen Vodú kann diese transformative Kraft in der *liminalen* Phase eher als eine Art Wiederbelebung des Glaubens und als individuelle bzw. kollektive spirituelle Erweiterung gedeutet werden. Nicht nur die gesellschaftliche Struktur wird neu codiert, sondern auch die religiöse Erfahrung. Einerseits bietet der Rahmen des Rituals den Anwesenden, vor allem den nicht initiierten Personen, die Möglichkeit ihre spirituellen Kapazitäten zu erweitern, in dem sie die Codes der Posession Trance erlernen. Andererseits wird das kollektive Bewusstsein der Gläubigen des Vodú gestärkt, da sie eine Außenseiter Position in der dominikanischen Gesellschaft tragen.

Unter den Codes der Posession Trance versteht sich das Kreieren, wie F. Goodman (1997) schreibt, von neuen Gehirnkarten, die während der Posession Trance geschaffen werden: *„Auf der psychologischen Ebene gehört dazu die jeglicher Form von Besessenheit zugrundeliegende Vorstellung, dass der Körper eine Hülle ist, in der ein Seele wohnt, und dass diese Hülle unter Umständen von einem fremden Eindringling okkupiert werden kann. Die Natur dieses fremden Wesens und die Umstände seines Einzuges sind jeweils abhängig von dem kulturellen Umfeld, in dem das geschieht; die Kultur ist also ein weiterer Faktor. Auf der physiologischen Ebene haben wir es mit dem veränderten Bewusstseinszustand der Ekstase und damit verbunden mit dem Auftauchen anderer Gehirnkarten zu tun. Das Ritual fungiert dabei gleichsam als Brücke. Es verbindet die Ereignisse auf der psychologischen und der physiologischen Ebene miteinander und schafft so die Ausgangsbasis für das Erlebnis“* (1997:55).

Dieses Erlebnis ist das Erfahren eines spirituellen Charakters, dessen Persönlichkeit von der Gesellschaft geprägt wurde und das Individuum durchdringt. Diese spirituellen Persönlichkeiten und dessen spirituelle Kräfte werden während des Rituals vom Individuum aufgenommen und

⁸¹ Vgl. Vorlesungsskript WS 08 Ritualtheorien Prof. Hödl – <http://homepage.univie.ac.at/hans.hoedl/> – 29.10.2008

erweitern dessen spirituelles Bewusstsein. Das erweiterte spirituelle Bewusstsein kann der Gesellschaft von Nutzen sein, da während der *Posession Trance* übernatürliche Kräfte entwickelt werden die positiv, beispielsweise in Form von ritueller Heilung, eingesetzt werden können.

Zweitens wird der kollektive Charakter der Gemeinschaft durch die gemeinsame rituelle Handlung gestärkt und verleiht das Gefühl von Bedeutsamkeit in der Sozietät. Dieses Gefühl der Bedeutsamkeit wird wiederum durch die *Posession Trance* herbeigerufen. Außerdem verleiht die Absprache mit den *Misterios*, den Anwesenden, das Gefühl der Präsenz einer spirituellen / göttlichen Macht welche nur ihnen zuteil wurde.

Im Ritual werden zwei Arten der *Posession Trance* praktiziert die willentlich herbeigerufene *Posession* und die willkürliche *Posession Trance*, die ohne Vorwarnung auftritt. Dazu schreibt M. Leiris (1978:99), dass willentliche Besessene, beinahe zu jedem Zeitpunkt den jeweiligen Geist verkörpern können, wenn dessen Bekundung entweder vom Ritus gefordert wird oder der gerade der auszudrückenden Gemütslage entspricht. Zudem gibt es Besessene bei denen das Phänomen ein spontanes Erlebnis zu sein scheint, das wohl die von der Tradition festgelegten Formen ausfüllt.

5 Transformationsprozesse von Papá Legbá, Baron del Cementerio und Santa Martha la Dominadora

In diesem Teil der Arbeit möchte ich einen Einblick in die Transformationsprozesse der drei Entitäten Papá Legbá, el Baron del Cementerio und Santa Martha la Dominadora geben. Diese drei Entitäten spielen eine dominante Rolle im dominikanischen Vodú. Im Verlaufe des letzten Teils der Arbeit möchte ich auf die historischen Veränderungen und die Transformationsprozesse der oben erwähnten Entitäten eingehen und die spirituellen Aufgaben der Entitäten darstellen. Vorerst werde ich die mythologische Bedeutung Legbás bei den Dahomey und Yoruba aufzeigen und dann auf die Funktion Legbá in der Dominikanischen Republik eingehen. Zudem wird die rituelle Praxis der Adepten auf dem Friedhof dargestellt. Im letzten Teil des Kapitels wird dann auf die Bedeutung der Rituale, die im Zusammenhang mit der Ahnenverehrung stehen, erläutert.

5.1 Legbá in Dahomey und bei den Yoruba

„Meist hat die Gottheit keine Kultgruppe, sondern wird mit jedem Vodoun in jeder rituellen Handlung verehrt, denn sie ist Anfang und Ende und schließlich ein Meisterdieb. Als letztgeschaffener und damit jüngster Vodoun war für sie keine Domäne mehr übrig, die Geschwister hatten bereits alle Weltenbereiche unter sich aufgeteilt. Deshalb ist Legbá überall und stiehlt was er braucht und will [...]. Legbá öffnet und schließt die Pforten von Raum und Zeit und kontrolliert alle materiellen und spirituellen Schwellenbereiche und Transitionspunkte – Aus- und Eingang von Stadt, Dorf und Haus, Mittag und Mitternacht, den Anfang und das Ende jeder rituellen Handlung. Unter den symbolischen Zeichen von Legbá sind drei gekreuzte Linien oder das gleicharmige Kreuz – die Wegkreuzungen. [...] Die Kreuzungen spielen daher eine zentrale Rolle bei diversen rituellen Arbeiten und als Plätze für Kraftmanifestationen, auch im sozialen Bereich und bei politischen Aktivitäten werden sie als Orte für das Etablieren einer Veränderung oder Einführung von etwas Neuem ausgewählt“ (Davis-Sulikowski 2002:102ff).

Im westafrikanischen religiösen Kontext beispielsweise bei den Yoruba ist Legbá als *Eshu* oder *Elegbara* bekannt. Parrinder schreibt, dass die Natur von *Eshu* / Legbá allgemein falsch aufgefasst wurde. Unter *Eshu* verstand man den „Teufel“, „den Prinz der Dunkelheit“ oder einfach die höchste dunkle Macht. Starker Dualismus ist im kulturellen Gedankengut Westafrikas eher unbekannt. Diese Terminologien haben klar erkennbare europäische Ursprünge. *Eshu* kann Unheil über andere bringen, wird jedoch gerade deshalb angebetet um zu schützen und vor Unheil

zu bewahren (Parrinder 1970:67). Um diese zwei Trickstergottheiten nicht zu vereinheitlichen werde ich breve die Differenz zwischen *Legbá* und *Eshu* aufzeigen, damit ich mich in weiterer Folge auf *Legbá* bei den Dahomey und in weiterer Folge auf *Papá Legbá* im dominikanischen Vodú eingehen kann.

5.2 Legbá und Eshu – ein und dasselbe?

“The similarity between Eshu and Legbá is clear, but we must note carefully the Yoruba emphasis on Eshus vengefulness in contrast to the Fon insistence on Legbá’s forgiveness. Both embody a pursuit of intercourse so relentless that it shatters every worn-out pattern to enlarge the space of human life. Both therefore, are troublemakers, disturbers of the peace and disrupters of harmony, yet only Eshu is thought of as ‘the anger of the gods’” (Pelton 1980:130).

Die Affinität der Gottheiten *Legbá* und *Eshu* entstand dadurch, dass die *Fon* der Dahomey sich die Figur des *Eshu* der Yoruba und ihr Divinationssystem *Ifá* entliehen haben und dies in *Legbá* und ihr Orakelsystem *Fá* umgedeutet wurde. Dieses kreative Entleihen diente den *Fon* dazu die inneren und äußeren Dynamiken ihrer Kultur symbolisch zu verlinken und zu ratifizieren (vgl. Pelton 1980:127). Die Diskrepanz zwischen dem agieren *Eshus* und *Legbas* ist markant. Einer dieser bezeichnenden Unterschiede ist, dass wie in der oben erwähnten Beschreibung *Eshu* eher als Unheil bringende Gottheit bekannt ist, welche sich an Menschen in grauenhafter Weise, wenn er etwas missbilligt, rächen kann. Ansonsten sind ihre spirituellen Attribute ähnlich.

5.3 Legbá und seine mythologische Bedeutung – Der Vermittler zwischen den Welten

Die Mythen der *Fon* beschreiben *Papá Legbá* als göttlichen Linguist. *Mawu-Lisa* ist die höchste Gottheit der *Fon*, ein androgyner Schöpfer, bei dem *Mawu* das Weibliche und *Lisa* das Männliche repräsentiert. *Mawu*, der weibliche Gott, gebar sieben Kinder. Für alle sieben hält sie ein Amt bereit, die Herrschaft über die Erde, den Himmel, das Meer etc. und zudem auch eine einzigartige Sprache die zu diesen Ämtern gehört und die die Sprache von *Mawu-Lisa* ersetzt. *Mawu* sagte zu *Legbá*, dass sie seinen Geschwistern nicht gestatten würde Autorität über ihn auszuüben, da er das jüngste und verwöhnteste ihrer Kinder sei und keine Strafen kennen würde. Stattdessen entschied *Mawu*, dass *Legbá* die Königreiche seiner Geschwister besuchen solle und seiner Mutter über die Vorkommnisse Bericht erstatten solle (vgl. Pelton 1980:72).

Hier werden schon drei deutliche Charakteristika *Legbás* oder die Entstehung seines Duktus erwähnt. Er lässt es nicht zu, dass jemand über ihn bestimmt und akzeptiert keine Strafen. *Legbá* wird zum Reisenden und Botschafter auserwählt und pendelt zwischen seiner göttlichen Mutter *Mawu* und seinen Geschwistern hin und her. *Mawu* übergibt ihm die Gabe alle Sprachen

seiner Geschwister zu verstehen. So bleibt Legbá in weiterer Folge der Einzige seiner Geschwister der mit *Mawu*, also dem Göttlichen, kommunizieren kann. Er stellt sich über alle seine Geschwister von der letzten an die erste Stelle. *“So Legbá knows all the languages known to his brothers, and he knows the language Mawu speaks, too. Legbá is Mawus linguist. If one of his brothers wishes to speak he must give the message to Legbá for none knows any longer how to address himself to Mawu and Lisa. That is why Legbá is everywhere. You will find Legbá even before houses of the vodoun (gods), because all beings, humans and gods, must address themselves to him before they can approach God”* (Herskovits 1958:125ff).

Legbá wird zum Herrn der Kreuzwege und übernimmt die Aufgabe des Botschafters zwischen der profanen und sakralen Welt. Obwohl Himmel und Erde getrennt wurden sind sie unmittelbar aneinandergebunden. Es gibt drei zentrale Mythen die von der Trennung der Erde und dem Himmel erzählen, in welcher Sagbata und Hevioso, die Götter über Erde und Himmel, streiten. In den drei Mythen erhält Hevioso die Vormachtstellung über seinen Bruder, indem er durch seine Macht den Regen stoppt und so der Erde ihre Fruchtbarkeit entzieht. Mawus Wunsch ist, dass ihre zwei Söhne wie eine geschlossene Kalebasse sind. Aber sie kann den Streit nicht schlichten. In zwei Versionen wird die schmachvolle Niederlage von Sagbata erzählt. In einer Mythenversion schreitet Legbá als Mediator in den Bruderzwist ein und agiert auf Mawus Geheiß. Angeblich versprach Legbá Sagbata zu helfen. Legbá hatte zuvor diesen Streit provoziert indem er Mawu erzählte, dass kein Wasser mehr im Himmel sei. Somit gab er Hevioso einen Grund den Regen zu stoppen. Also überredet Legbá seinen Bruder Sagbata ein großes Feuer zu entfachen, so dass Mawu um die Beständigkeit des Himmels als auch der Erde zu fürchten begann. Mawu kommandierte Hevioso Regen fallen zu lassen. Daraufhin erntete Legbá die Lorbeeren für die Wiedervereinigung (vgl. Pelton 1980:75).

Hier kommt die zwiespältige Rolle Legbás zum Vorschein, denn einerseits ist er der das Feuer schürt und am Ende ist er es, der den Streit schlichtet. Legbá trägt im Mythos dazu bei eine Welt zu schaffen in der Menschen existieren können. Er symbolisiert eine dynamische Genese, die durch Infragestellung des Alten etwas Neues kreiert. Durch den Konflikt, der Legbá offensichtlich Freude bereitet, kreiert er neues Leben und neue Situationen. Legbá bewegt sich vom göttlichen Zentrum zur profanen Peripherie und zurück, so dass sich die eine Welt in der anderen manifestieren kann und umgekehrt. Somit repräsentiert Legbá die Entität die Chaos in die Ordnung bringt, so dass aus der Unordnung etwas Neues entsteht. Das Mysterium Legbá symbolisiert den Anfang und das Ende im ewigen Kreislauf, er ist Ungewissheit und Zufall, legt jedoch gleichzeitig mit *Fá* (das Schicksal) die Bestimmung fest.

5.3.1 Der Mythos von Legbá und der Magie

Die Konzeption des Lebens und des Todes ist wesentlich in afrikanischen Religionen. Der Tod fängt an wenn das Leben beginnt, der Tod ist wie eine unvermeidliche Konsequenz des Lebens. Genau in diesem Kontext beginnen of die afrikanischen Mythen über den Beginn des Todes (vgl. Alegría Pons 1997:28⁸²).

Der Mythos von Legbá und der Magie erzählt davon, als Legbá begann magische Zaubersprüche zu kreieren. Er bereitete einen Zauber zu durch welchen die Menschen am Weg vom Markt von einer Schlange gebissen wurden. Das Gegenmittel für den Schlangenbiss bereitete Legbá jedoch nur gegen Bezahlung zu. Eines Tages fragte ein Mann Namens Awè über die Schlangen und Legbá zeigte ihm, wie der Zauber und der Gegenzauber zubereitet wird. Legbá gab Awè noch weitere Zauber und begann mit ihm diese in Awès Haus zuzubereiten. Dies missfiel Mawu und sie machte Legbá unsichtbar, sodass dieser mit seiner Magie nicht fortfahren konnte. Awè übernahm Legbás Platz als Magier und gab den Menschen Zaubersprüche. Oft gab er den Menschen auch Schadenszaubersprüche, sodass die Betroffenen zu ihm gehen mussten, damit er ihnen die Richtige Medizin gab. Als Awè entschied, dass er genug Magie besaß, beschloss er die Welt sehen zu wollen. Er rollte Watte und Seide zu Bällen zusammen und schmiss sie gegen den Himmel. Mawu fing sie und Awè kletterte zum Himmel empor oder wurde gar zu Mawu hinaufgezogen. Awè wollte sein Wissen mit dem von Mawu messen. Er versuchte einen Menschen zu schaffen, aber die Figur, die er schuf, konnte nicht sprechen, essen oder sich bewegen. Also nahm Mawu ein Korn welches sie am gleichen Tag setzte, erntete, mahlte, kochte und aß. Als Awè ging schickte Mawu den Tod um ihn zu verfolgen und gab ihm den Auftrag, jeden der böse war zu töten. Awè attackierte den Tod mit einem Zauberspruch. In diesen Tagen gab es kein Feuer und es war unmöglich zu kochen. Mawu warnte Awè und sagte: „Wenn du den Tod mit einem Zauberspruch attackierst, wird jeder, der versucht Speisen zuzubereiten, diese wieder roh vorfinden“. Also gab sie der Menschheit das Feuer als Geschenk um des Todes Präsenz zu ergänzen. Awè ließ den Tod dann gehen und Mawu beauftragte Awè für die Kranken zu sorgen, aber sie behielt sich das Recht den Tod nach den Menschen zu schicken und diese zu töten. Die Fon meinen, Awè hätte so Legbás Wissen über die Magie gemeistert und wurde ein Magier. Awè und der Tod sind die zwei Freunde der Welt (vgl. Pelton 1980:80ff).

Dieser Mythos erzählt davon wie die Magie entstand und wiederum steht Legbás durch den Tatendrang etwas Neues zu kreieren im Vordergrund. Legbás Vielseitigkeit stellt ihn wiederum vor alle anderen Gottheiten und ins Zentrum des profanen Geschehens. Er übergeht die Barrie-

⁸² siehe Kapitel 5

ren zwischen dem Sakralen und Profanen. Seine Überlegenheit kreiert eine neue Ordnung und eine neue Harmonie, welche aus einer Unordnung und seinen anscheinend unüberlegten Aktionen hervorgehen. Seine Überlegenheit erlaubt ihm mit den vorgegebenen Strukturen zu brechen. Diese Form von Bruch und Aktion, die etwas Neues herbeiführen, könnten als magische Handlungen betrachtet werden. Genau durch solche Brüche liegt die sakrale Welt über der profanen und agiert durch und in dieser.

“His (Legbá) magic does not create the world or challenge Mawu for its dominion. Awè his human agent, cannot make man breathe, while Mawu holds the essential cultural powers of cereal growth, human technique, and cooking, as well as the power of ending life. Through Awè, however, Legbá can frustrate death, and if Mawu can prevent the establishment of social order by keeping food raw, it is still Awè’s unbinding if death that also unbinds this order and makes death its servant and not its solvent. Legbá then is a creative agent, not the creator – a sharper not a maker” (Pelton 1980:84).

Der letzte Satz von Pelton ist sehr bezeugend für Legbás Wirkung neue Situationen zu erzeugen. Er ist nicht der, der etwas erschafft, sondern er formt Situationen aus denen neue soziale Gefüge entstehen. Er könnte als das Prinzip der Evolution und Flexibilität der Menschheit gelten, in der spirituellen so wie der profanen Welt.

5.3.2 Legbá als Symbol und Akteur von Fruchtbarkeit

Wiederum beziehe ich mich auf die Mythendarstellung Peltons in seinem Buch *The Trickster in Westafrica 1980*, da er eine Vielzahl von Mythenaufzeichnungen die Legbá betreffen anführt.

In diesem Mythos wird Legbás Herkunft dargestellt. Er ist der Sohn von Agbanukwe (das göttliche Haus) und Kpoli (die Verkörperung von Schicksal und dem was Prophezeiung vorhersieht). Legbás Geschwister Minona und sein älterer Bruder Aovi waren verheiratet, beide hatten ihre Partner umgebracht. Die drei entschieden sich eine Gruppe zu bilden, die bei Beerdigungen sang und musizierte. Bei einem Begräbnis trafen sie Fa, den Gott der Prophezeiung, welcher Legbás Herr war, obwohl er nur durch Legbá sprechen konnte. Der Sohn des Königs Adja kam um Fa zu konsultieren, er war mit der Tochter des Königs Metonofi verheiratet und er ersuchte um einen Puder für die Sicherung seiner Potenz. Er hatte Angst bei dieser Frau zu versagen, denn sein Vater, welche diese vorher geheiratet hatte versagte bei ihr. Fa versprach ihm zu helfen aber Legbá gab ihm das rote Puder der Impotenz, anstelle des weisen Puders der Potenz. Am Weg von der Beerdigung nach Hause setzten sich die Geschwister an einer Kreuzung nieder um die Geschenke, welche sie erhalten hatten aufzuteilen. Es gab eine extra Kaurimuschel und alle drei wollten sie für sich behalten. Als eine Frau des Weges kam um am Markt Holz zu verkaufen, fragten die drei sie, wer die extra Kaurimuschel bekommen sollte. Die Frau gab sie dem

Ältesten, daraufhin schlug Aovi ihr den Kopf ab und Legbá erschlug sie mit seinem Stab und warf ihren Körper in den Busch, wo er mit ihr verkehrte. Eine zweite Frau kam des Weges, um Wasser von einer Quelle zu schöpfen, auch sie konnte die Muschel nicht gerecht verteilen und wurde von Minona und Legbá getötet, welche diese gleich behandelte wie die andere Frau. Dann kam ein dritte Frau des Weges, ihr wurde das gleiche Schicksal zuteil, als sie die extra Kaurimuschel Legbá gab, dieses mal töteten die zwei Ältesten und Legbá vergewaltigte den toten Körper. Während Legbá im Busch war, nahm er aus Fas Sack, welchen er trug, einen geschnitzten Hund, verformte diesen in einen lebendigen Hund, gab ihm Anweisungen und gesellte sich wieder zu Minona und Aovi. Als der Hund den Dreien entgegenkam fragten diese ihn die Kaurimuscheln gerecht zu teilen. Der Hund grub ein Loch im Boden für die extra Muschel und sagte ihnen, dass wo er herkäme werden Extras den Vorfahren gegeben. Die drei segneten den Hund und versprachen er würde den Menschen im Ratschläge geben. Legbá zurück im Busch, verwandelte den Hund wieder in seine ursprüngliche Figur.

Währenddessen wurde dem Sohn des Königs von Adja seine Impotenz bewusst, daraufhin offerierte der König Metonofi sein halbes Königreich dem Mann, welcher mit seiner Tochter verkehren könne. Männer kamen nach Fa um für das Puder der Potenz zu bitten, aber Legbá gab ihnen allen den roten Puder. Die Männer klagten bei Metonofi, dass Legbá sie alle impotent gemacht hätte. Legbá flüchtete zu Ayo seiner Schwiegermutter. Sein Schwiegervater war fort und er schlief mit seiner Schwiegermutter. Als er des nächsten Tages ins Dorf zurückkehrte, wurde er verhaftet und vor Metonofi gebracht. Er wurde für den Tod der drei toten Frauen angeklagt, weiters für den Verkehr mit Ayo und dass er das falsche Puder an die Männer gegeben hätte.

Im ersten Fall reklamierte Legbá, dass Aovi der Schuldige wäre und er hätte alles getan um weitere Tode zu verhindern, er verteidigte sich indem er von der Transformierung der Figur in einen lebenden Hund sprach. Daraufhin ordnete Metonofi an, dass Minona im Haus der Frauen und Aovi bei den Göttern leben solle. Legbá machte er zum Beschützer von Männern und Frauen und allen Göttern und gab ihm das Recht überall zu leben. Also kam Legbá in die Häuser der Menschen.

In der zweiten Anklage gab Legbá seine Schuld zu, aber entschuldigte sich dadurch, dass seine Schwiegermutter am Platz seiner Frau geschlafen hätte. Metonofi akzeptierte diese Entschuldigung nicht, aber nahm seine Beschützerfunktion nicht zurück. Jedoch limitierte er seine neu erworbenen Aufgaben dadurch, dass Legbá nicht in Häusern sondern nur davor Leben durfte.

Die dritte Anklage verleugnete Legbá. Er wurde gefragt, das Puder, welches er den Männern gegeben hatte, vorzuzeigen, jedoch hatte er die Farben der Puder gewechselt und aß vom roten Pulver.

Zwei Tage später klagten die Männer bei Metonofi, dass sie noch immer keinen Verkehr mit seiner Tochter haben können, da sie gehemmt durch die Menge wären, welche vor ihrem Hause warten würde. Legbá offerierte verächtlich, Metonofis Tochter in aller Öffentlichkeit zu entjungfern. Gestärkt durch das Puder der Potenz und durch die Musik der Trommeln entjungferte er sie leicht. Dann ging er vom Haus zu all den Zusehern und mimte Verkehr mit ihnen, also gab Metonofi ihm seine Tochter. Diese schenkte Legbá, Fa, und ordnete an, dass fortan die Trommeln zu ihrer Ehren gespielt werden. Metonofi sprach Legbá das Recht zu mit den Frauen seiner Wahl zu verkehren und nannte ihn den Mittler zwischen dieser und der nächsten Welt. Deshalb tanzt Legbá immer in der Weise eines kopulierenden Mannes, deshalb muss man Legbá um Erlaubnis gebeten werden um Fa zu benutzen oder mit Gott zu kommunizieren. Aufgrund dessen haben alle Männer und Frauen einen Legbá als Schützer und an diesem Tag wurde ihm der Name gegeben welcher bedeutet: Ich habe dich (aus)getrickst (Pelton 1980).

Dieser Mythos beinhaltet alle wichtigen Aspekte der Aktionsweise Legbás, wie beispielsweise sein Eingreifen in die Liminalität und die Magie, so wie dem Handel, in die Sexualität und in den rituellen Tanz. Seine Aktionen basieren auf der Kreation von Neuem ohne Rücksicht auf Verluste. Er zeigt die Existenz von roher Brutalität auf, zudem jedoch auch den Pfad wie diese brutalen Handlungsweisen vermieden werden können. Er lacht über das Verlangen der Männer potent zu sein, indem er ihnen das falsche Pulver gibt und sich über ihre Impotenz mokiert. Legbá betrügt seinen Schwiegervater indem er mit seiner Frau schläft. Seine auferlegte Strafe ist jedoch nicht hart und er beugt sich dieser. Außerdem bietet seine Strafe eine Erklärung dafür, dass Legbá nicht in den Häusern der Menschen wohnen darf, da er Chaos und Unruhe erzeugen könnte. Unmittelbar mit Legbá zu leben wäre für die Menschen gefährlich, da diese der Trickserie Legbás unmittelbar ausgesetzt wären.

Indem Legbá sich das richtige Puder der Potenz aneignet und durch das Schaffen einer rituellen Situation. Bei der Entjungferung des Mädchens zeigt er, dass seine Potenz und sexuelle Kraft Neues erschaffen kann. Legbá symbolisiert eine Entität der Grenzen die er nach Belieben überschreiten kann. Denn für Legbá zählen keine physische, soziale, religiöse oder metaphysische Grenzen, diese verschwimmen in seiner Gegenwart und können sich durch sein innovatives Eingreifen reformieren.

5.4 Papa Legbá in der Dominikanischen Republik

Gracias a la misericordia divina y a los misterios de la 21 Division. Papa Legbá dejame penetrar en esta hora magica para hacer el bien....

Legbá wird wie alle *Lua* durch etliche katholische Abbildungen repräsentiert, unter diesen sind: *San Antonio de Padua*⁸³, der *Eremit San Antonio Abad*⁸⁴ und *San Antonio de la Crianza* oder *El Niño de Atocha*. Die Tage an denen Legbá gefeiert und geehrt wird sind der 7. Jänner und der 13. Juni. Wie bei anderen Entitäten des Vodú-Pantheon in der Dominikanischen Republik gibt es ebenfalls Avatare Legbás, unter anderem sind diese Legbá Coél, Legbá Kalfú oder auch Legbá Manosé. In Haiti wird Legbá in den Darstellungen auch als San Larzaro repräsentiert. Während meiner ethnographischen Forschung konnte ich beobachten, dass Papá Legbá bei rituellen Aktivitäten, wie in seinem westafrikanischen Ursprungsland, eine zentrale Rolle spielt. Wie erwähnt ist er die oberste Entität des Pantheon und wird bevor jedem rituellen Handeln um Erlaubnis gebeten⁸⁵.

⁸³ San Antonius von Padua wurde in Lissabon als Sohn einer reichen Adelsfamilie geboren. Sein Taufname war Fernando. Im Jahre 1210 trat er bei den regulierten Chorherren des heiligen Vinzenz in Lissabon ein. Nach seinem Studium empfing er die Priesterweihe in Coimbra. 1220 wurden in Marokko fünf Franziskaner Missionare ermordet und in Coimbra beigesetzt. Dies ergriff ihn so, dass er in das Franziskanerkloster St. Antonius in Coimbra wechselte. Als Missionar ging er nach Marokko, jedoch zwang ihn eine Erkrankung zur baldigen Rückkehr. Er war ein sehr redegabter Mensch und wurde mit großem Erfolg als Bußprediger eingesetzt. Franz von Assisi ernannte ihn an der Universität Bologna zum Lektor der Theologie. 1230 begann er sich vollkommen zurückzuziehen und lebte auf einem Nussbaum in Campo Sampiero bei Padua. Antonius starb in Aracella am Weg nach Padua. 1232 wurde er vom Papst Gregor IX heilig gesprochen. Dies war der bisher kürzeste Kanonisierungsprozess der Kirchengeschichte. 1263 wurde Antonius' Leib in Anwesenheit des Ordengenerals Bonaventura erhoben und in die neue Basilika St. Antonio in Padua überführt. Dabei wurde festgestellt, dass die Zunge des Redners völlig unversehrt geblieben war. Sein Festtag ist der 13. Juni. Dargestellt wird er häufig barfuss, als jugendlicher Bartloser Franziskaner mit Lilie und Buch oder mit flammenden Herzen, aus Liebe zu Maria und Jesu oder mit dem Jesuskind im Arm (Gorys 1997:49).

⁸⁴ Antonius Abbas wurde in Kome, dem heutigen Keman, in Mittelägypten geboren und stammte aus einer vornehmen Familie. Als seine Eltern starben schenkte er das Erbe an die arme Bevölkerung seiner Umgebung und begann als Zwanzigjähriger das Leben eines Einsiedlers in der Wüste. Um Antonius sammelten sich mit der Zeit immer mehr Jünger, die sein selbstloses und wundertätiges Wirken priesen. Als 311 der Kaiser Maximinus die Christen in Ägypten mit größter Grausamkeit zu verfolgen begann, ging Antonius nach Alexandrien um seinen Glaubensbrüdern mit Trost und tätiger Hilfe beizustehen. Nach den Verfolgungen ging er zurück in die Wüste wo die Zahl seiner Anhänger immer größer wurde. Antonius starb im Alter von 105 Jahren, 561 wurden seine Gebeine nach Alexandria und 635 nach Konstantinopel überführt. Seit 1491 befindet sie sich in der Pfarrkirche St. Juliens zu Arles. Die Verehrung des Heiligen Antonius setzte bereits im 5. Jahrhundert ein. Im Osten wurde er vor allem als Einsiedler und im Westen als Wunderheiler und Schutzpatron gegen Krankheiten und Seuchen verehrt. Sein Tag ist der 17. Jänner. Dargestellt wird Antonius als bärtiger Eremit, als Mönch mit Abtsstab, als Attribut erschienenes Antoniuskreuz (T-förmiges Kreuz), Weihwedel, Rosenkranz, Antoniusglöckchen (zum Almosensammeln) und manchmal mit einem Schwein (Gorys 1997:48)

⁸⁵ Feldforschungstagebuch 2008/3



Abbildung 24: Haina. Links, Jeovani und Jeni bei einer Prozession für Papa Legbá



Abbildung 25: Servidora de Misterio und Hija de Legbá

Die Avatare Legbás öffnen und schließen die spirituellen Pforten nach ihrem eigenen Ermessen. In jeder rituellen Handlung ist es zentral, den Legbás ihre rituellen Gaben zu offerieren. Oftmals sind diese süßer roter Wein und weißes Brot. Die *Servidores de Misterios* die Legbá als ihren Schutzgeist haben, werden als *Hijos de Legbá* bezeichnet. Die *Hijos de Legbá*, die sich im speziellen diesen Entitäten verpflichtet haben, besitzen oftmals die Gabe des Hellsehens. Bei Ritualen tragen Adepten *Legbás* ihre Kleidung in der Farbe braun⁸⁶.

In Erzählungen erscheint Legbá den Menschen oft auf einer Kreuzung mit männlichem Geschlecht⁸⁷, in Lumpen gehüllt und mit einem Stock um Almosen bittend. Es ist ratsam solchen Erscheinungen immer freundlich und äußerst höflich gegenüber zu treten, da es sich um Legbá halten könnte. Wie in dem oberhalb erwähnten Mythos, in welchem Legbá mit seinen Geschwistern um eine Kaurimuschel streitet, wäre es doch ratsam, nicht Zeuge eines göttlichen Streites zu werden und auf keinen Fall einbezogen zu werden.

⁸⁶ Interview 2008/1 – 23.01.2008

⁸⁷ Davis-Sulikowski (2002) führt an, dass es in Westafrika männliche und weibliche Legbas gibt. In der Dominikanischen Republik wurde mir nur von männlichen Erscheinungen Legbas erzählt.

5.4.1 El Altar de Papá Legbá – Legbás Altar



Abbildung 26: Altar für Papá Legbá in Boca Nigua

Die Blumen auf dem Altar wurden der Legbá Adeptin Marciela von anderen Gläubigen gebracht. Die Ikonographie, des Jesus del Sagrado Corazón, der Virgen de la Altagracia und der Virgen Maria sind Repräsentanten der *Lua* der Linie Rádá. Links hinter der Statue von Legbá steht die Abbildung der Virgen de los Dolores (Mêtre Sílí) und neben ihr dessen Gefährte San Santiago (Belié Belcán). Auf dem kleinen Tisch vor der Statue sind die Gaben und Utensilien aufgelegt die für die Anrufung Legbás gebraucht werden. Ein volles Glas Wasser, als Zeichen für Klarheit und Reinheit, Kerzen, Brot, Wein und Glocken um die *Misterios* zu rufen⁸⁸.

⁸⁸ Feldforschungstagebuch 2007/13

Zu den Opfergaben Papá Legbás zählen (vgl. Ripley 2002:60):

- Glas mit Anisschnaps
- „Picadura de andullo“, eine Zigarre die am Land geraucht und produziert wird, sehr stark.
- Kaffee in einem Aluminiumbecher
- Glas mit Regenwasser und „Agua de Florida“ (Parfum) gefüllt
- Tiefer Teller mit drei verschiedenen Steinen gefüllt, darüber werden drei Hölzer gelegt, der Teller wird mit Wasser gefüllt.
- „Astillas de cuaba“ ist ein spezielles Holz. Es wurde verwendet um Kohle anzuheizen.

5.4.2 El Carrefour – Das Kreuz, Symbol Legbás

“Los cuatro puntos cardinales, indica la conjunción e intersección de dos planos (vertical/horizontal, espiritual/material) los cruces de camino – y por donde toda conjunción en cruz representa para el iniciado el repositorio – el lugar – sacro por excelencia, donde se establece el Kalfú (carrefour) de cada grupo vuduista en particular [...] la cruz, la encrucijada son la ‘puerta’ de acceso magico al mundo de los invisibles (representan el alma del cosmo, la fuente de la fuerza de la vida, la memoria cósmica de los antepasados y de la familia vodú y la sabiduria mitica sobre el origen, el principio y la historia del grupo mismo” (Alegría Pons 1993:27).

Wie schon erwähnt kam der Vodú durch den transatlantischen Sklavenhandel in dem westafrikanischen Sklaven aus Dahomey, dem Kongo oder aus Regionen des heutigen Nigerias verschleppt wurden, in die Amerikas. Im Vodú ist vor allem ein starker Einfluss des Gedankenguts der Menschen aus dem Kongo zu verzeichnen. Die Bedeutung des Kreuzes ist im Glauben der Kongo Kosmologie essentiell.

R.F. Thompson zitierte Hutchinson, über die Bedeutung des Kreuzes, wie folgt

“The simplest ritual space is a Greek cross [+] marked on the ground, as for oath-taking. One line represents the boundary; the other is ambivalently both the path leading across the boundary, as to the cemetery; and the vertical path of power linking “the above” with “the below”. This relationship, in turn, is polyvalent, since it refers to God and man, God and the dead, and the living and the dead. The person taking the oath stands upon the cross, situating him between life and death, and invokes the judgement of God and the dead upon himself” (Thompson 1983:108).

Die Bedeutung des Kreuzes verbindet die Totenwelt mit der Welt Gottes. Das Symbol des Kreuzes im Glauben der Kongo hat nichts mit der christlichen Deutung des Kreuzes, also mit der Kreuzigung des Sohn Gottes, zu tun. Trotz allem überlappt sich die Bedeutung des Kreuzes

der *Bakongo* mit der christlichen Version des Kreuzes. Denn die *Bakongo* glauben traditionell an eine oberste Gottheit, *Nzambi Mpungu*, und an die Unzerstörbarkeit der Seele (vgl. 1993:108): *“The Bakonko believe and hold it true that man’s life has no end, that it constitutes a cycle. The sun, in its rising and setting, is a sign of this cycle, and death is merely a transition in the process of change”* (Janzen and MacGaffey; In Thompson 1993:108).

Generell ist das Symbol des Kreuzes in der Dominikanischen Republik sehr mit dem Christentum verhaftet, zumindest die Deutungen, die mir in meiner Feldforschung dargebracht wurden, stellten das Kreuz immer in Verbindung mit Gott dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geist. Dies ist wahrscheinlich auf die starke Missionierungstätigkeiten in der Dominikanischen Republik zurückzuführen. Auf jeden Fall ist es jedoch nicht verwunderlich, dass dem Kreuz und der Kreuzigung im Vodú einen starken Stellenwert zugesprochen wird, da das Symbol des Kreuzes im afrikanischen Kontext ebenfalls essentiell ist.

F. Pons (1993) schrieb über die Bedeutung des Kreuzes:

“El signo grafico del ‘Loa Legbá’, el guardian, custodio y mensajero de las divinidades, se expresa y manifiesta en la presencia de los caminos bifurcados y sobre todo en las crucijadas de dos caminos intersectados en forma de cruz” (Alegria Pons 1993:27).⁸⁹

Auf die Bedeutung des Kreuzes im Zyklus von Leben und Tod wird im Fallbeispiel, das im Kapitel 7.2.5 beschrieben wird, näher eingegangen.

5.4.3 Legbá und die Divination

“Legbá has various functions, such announcing to people (through dreams) what is in the offering, early death for example. Legbá used to warn people about forces of affliction through dreams; he induced people to go to the fa ‘oracle’ to find out about the nature about the threat and be saved. Thus there are connections between fa and Legbá” (Kubik 2000:25).

Diese Verbindungen zwischen *Fa* und *Legbá* sind auch im dominikanischen Vodú ersichtlich, vor allem manifestiert sich *Legbá* in den Träumen seiner „hijos“ – Kinder. Wie erwähnt, haben diese oftmals die Gabe in die Zukunft zu blicken und können diverse Orakeltechniken (siehe Kapitel 3.7) bedienen. Mein Informant Jeovani Gúzman stand in ständigem Kontakt zu *Legbá*. Er erzählte mir, dass er schon als Kind von *Legbá* träumte und für diesen jeden Tag eine Kerze anzündete. Zudem veranstaltet er jedes Jahr im Jänner ein großes Fest für *Papá Legbá*.

⁸⁹ Es ist das graphische Symbol des „Loa Legba“, dem Beschützer, dem Bewacher und dem Botschafter der Entitäten. Er drückt sich aus und manifestiert sich in der Präsenz der gekreuzten Wege die sich in Form eines Kreuzes treffen.

Während meiner Feldforschung ist mir die „aktive und energetische“ Seite Legbás, also sein Wesen als Fruchtbarkeitsakteur, wie bei den Dahomey, weniger aufgefallen. Er tritt sehr selten durch *Possession Trance* in seine *Caballo de Misterios* ein. Legbá wird als Chef des Pantheon der 21 Division eher als ein spirituelles Wesen verehrt, das sich in den Träumen seiner Adepten spirituell manifestiert⁹⁰.

M. Rigaud (1985:44) schreibt über Legbá:

“Legbá the synthesizing god of Voodoo, is the Orient, the East, the chief cardinal point, the point of space which presides at or governs the magic.”

Weiters meint Rigaud M. Rigaud (vgl. 1985:44), dass Legbá der Prototyp des männlichen Lua, den Sonnenritus – Rádá repräsentiert, während Erzulie das weibliche Prinzip, den Mond, darstellt. Er deutet Legbá als Christus und Erzulie als die Jungfrau, die an der obersten Stelle des Pantheons im haitianischen Vodú stehen. Wobei im dominikanischen Vodú die Mêtressen Mêtre Sílí, Alaíla, Santa Martha la Dominadora und Ana Isa, eher Avatare der haitianischen Erzulie sein könnten. Denn das weibliche Mondprinzip, vor allem im magischen Bereich, würde im dominikanischen Vodú eher der Entität Santa Martha la Dominadora zugesprochen werden, zudem steht diese ebenfalls in enger Verbindung zu Papá Legbá. Die liebevollen Charakteristika werden von Ana Isa getragen, während Mêtre Sílí immer schön aber als unglücklich beschrieben wird. So gesehen repräsentieren die oben erwähnten dominikanischen Mêtressen, jeweils einen Teilaspekt der haitianischen Erzulie. Außerdem sind die dominikanischen Mêtressen in Haiti unbekannt.

Erzulie, die dunkelhäutige Göttin, wurde, wie Rigaud (1985) schreibt, durch die Sonne (Legbá) gebräunt. Rigaud (1985) identifiziert Erzulie mit der Königin von Sheba aus der afro-jüdischen Tradition (vgl. 1985:44). Dies trifft eventuell auf den haitianischen Vodú zu, aber in der Dominikanischen Republik steht nicht die Erzulie als dunkelhäutige Göttin an der Seite Legbás, sondern wie erwähnt, eher Santa Martha la Dominadora⁹¹.

⁹⁰ Feldforschungstagebuch 2008/4

⁹¹ Feldforschungsnotizen 2008/5

5.5 Ahé Papá Legbá – Lied für Legbá

Vocal:	<i>Yo te cantaré una salve tu ayudamela tocar que será pa' mi viejito llamado Papa Legbá que será pa' mi viejito</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Ay yo te cantaré la salve</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Ay tu ayudamelo cantar</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Yo te cantaré una salve</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Ay, por alla por la cañada</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Alli vive mi Papá Legbá</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Alla por la cañada</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Ay, ese viejo bondadoso (2x)</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Ay, lo que le pide, te lo da (2x)</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>

	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Ay, ese viejo bondadoso (2×)</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Oye, llamame Papá Legbá (2×)</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Oye llamame Ogun Batalá (2×)</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Oye llamame a Candelo Lua (2×)</i>
	<i>Que si tu me toca lo palo</i>
	<i>Yo te la voy a cantar</i>
	<i>Ay, si tu me toca eso palo</i>
	<i>Ay donde esta Ogun Batalá</i>
	<i>Oh, llamame a Candelo Lua</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Que por alla, por la cañada</i>
	<i>Alli vive mi Papá Legbá</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Oye llamame todo Lua</i>
Chor:	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
	<i>Eh, ah, eh, ah, ahé Papá Legbá</i>
Vocal:	<i>Llamame a ese viejo Lua</i>
	<i>Ahé Papá, ahé Papá Legbá⁹²</i>

⁹² Aufnahme 1.

6 El Baron del Cementerio y Santa Martha la Dominadora

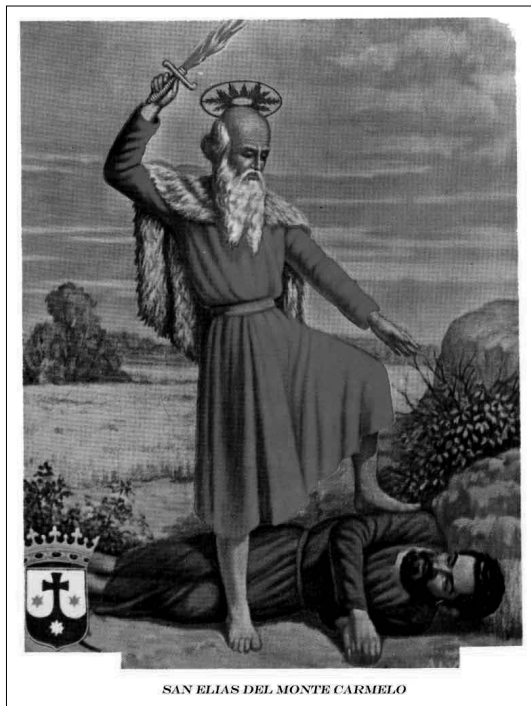


Abbildung 27: San Elias del Monte Carmelo

Abbildung des Baron del Cementerio – Chef der Division Gúede und der Totengott des Pantheons.



Abbildung 28: Avenida Mercedes, Galeria de Arte. Traditionell wird der Baron immer mit einem schwarzen Zylinder, schwarzen Anzug und Totenkopf dargestellt

6.1 Wer ist der Baron del Cementerio?

Vocal: *Baron del Cementerio tu sumbi, tu sumba
A la hora de la noche, venga aca con tu mayé
Baron, Baron, Baron, ay Baron del Cementerio*

Chor: *Baron, Baron, Baron, ay Baron del Cementerio
Baron, Baron, Baron, Baron del Cementerio*

Vocal: *Oye, viejo Baron, al Baron del Cementerio*

Chor: *Baron, Baron, Baron, Baron del Cementerio*⁹³

⁹³ Aufnahme 2.

“El Baron del Cementerio, según la creencia popular, es la primera persona en ser enterada en un camposanto. Si es un hombre adquiere el título nobiliario de Baron y si es mujer el de baronesa” (Alegría Pons y Aracena 1997:56)⁹⁴.

“El Baron, el Baron del Cementerio es el primer muerto que entierran en el cementerio, es la primera persona. De allí viene el nombre del Baron. Por ser el primero. Lo que tienen creencia le prenden vela, le hacen sacrificio, le piden así según le da le pagan. Hay mucha gente que no cree, pero mucha gente cree. Le piden viaje, dinero, dependiendo la necesidad, mujeres que están solas, piden su esposo o que no se la quite otra. Los lunes vienen mucha gente, porque se dice que es el día del Baron. Mucha gente viene, prende velones, traen moro, bizcocho, arence, batata, huevos sancochados, café, ginebra y le cantan eso es el reponse.”⁹⁵”

El Baron del Cementerio in der Dominikanischen Republik ist die erste verstorbene Person, die auf einem heiligem Boden (*campo santo*) begraben wurde. Dieser Person wird die Funktion des Barons übergeben, falls eine weibliche Person als erste auf dem Friedhof Boden begraben wurde, spricht man von einer Baroness (*baronesa*). Dies bedeutet, dass es auf jedem Friedhof einen Baron gibt. Er nimmt die Toten in Empfang und begleitet sie in die Totenwelt hinüber. Zuweilen können es auch ein Baron und seine Gefährtin die Baroness sein. Zu erkennen ist das Grab des Barons immer dadurch, dass es das größte und höchste Kreuz am Friedhof ist⁹⁶.

Dieses Kreuz nennt sich „la cruz mayor“ (größte Kreuz). Das *cruz mayor* ist der erste Punkt an dem die Rituale an den Baron und Santa Martha vollzogen werden. Das Grab des Barons ist immer im Osten des Friedhofes angelegt. Dahinter befindet sich oftmals ein Mangobaum der zu Ehren Santa Martas gepflanzt wurde (vgl. Alegría Pons y Aracena 1997:56).

Beide Entitäten des dominikanischen Vodú, also der Baron und Santa Marta, werden auf den Friedhöfen in Santo Domingo verehrt. Montag ist der Tag der Toten und der Tag des Barons, der Dienstag wurde Santa Martha gewidmet. Die Tage an denen spezielle Feste und Rituale gefeiert werden sind der 20. Juli und zu Allerseelen am 2. November⁹⁷.

“Por la influencia haitiano que existe en la religiosidad popular dominicana, el Barón del Cementerio para sus creyentes es Guedé. Además de este, encontramos a Guedé Nibó,

⁹⁴ Der Baron des Friedhofs, gemäß dem volkstümlichen Glauben, ist die erste Person die am heiligen Boden begraben wird. Wenn es ein Mann ist, erhält er den Adelstitel des Barons und wenn es eine Frau ist, den der Baroness.

⁹⁵ Interview 2007/4 – 28.11.2007

⁹⁶ 2007/14

⁹⁷ Interview 2007/4 – 28.11.2007

sincretizada con la imagen católica de San Expedito, Barón la Croix, indentificada con la Cruz Mayor; y Barón Samedí o el Barón del Sábado” (Alegria Pons y Aracena 1997:57).

Um die Rituale am Friedhof näher erläutern zu können ist es wichtig, vorerst seine Familie und „Untertanen“ kennenzulernen, diese sind die Division Gúede:

6.2 Die Guéde – La Linia Negra

“The origins of the major lwa in this family are obscure. In Dahomey, the Gedevi were the aboriginal people of the Abhomey plane who were displaced by the invading Fon. True to Fon religious ideals, the Gede ancestors were incorporated into their theology as the ‘lords of the earth’, and thereby lords of the dead who are buried within the earth. As many of the Gedevi were taken to Haiti as slaves during the Middle Passage, it is not hard to see how Gede attained his position in Haitian Vodou. Bastide says that the Gede were a category of divinities brought into Dahomey when they conquered the Guede-vi people, making them their grave-digging caste. Later they were sold off as slaves because the Fon feared their magical powers. The Gedes include Baron, Brigitte and Gede Nibo. Their colors are funeral in style, with black and purple the dominant colors, and some white added in.”⁹⁸

Die Gúede sind chthonische Wesen. Diesen Erdwesen werden Eigenschaften wie außerordentliche Potenz, Fruchtbarkeit und eine besondere Vorliebe für materielle Güter nachgesagt. Sie sind immer hungrig und erwarten sich regelmäßige Opfergaben. Obwohl die Gúede sich durch ihren morbiden Humor und ihre Gier auszeichnen, vor allem wenn sie in *Posession Trance* erscheinen, dürfen die Kräfte der Gúede nicht unterschätzt werden. Sie helfen und beschützen ihre „Kinder“ in gesundheitlichen und finanziellen Notlagen und geben ernsthafte Ratschläge falls sie in einem ruhigen Gespräch danach gefragt werden⁹⁹. Wenn sie in ihren *Caballos de Misterios* in Erscheinung treten, verlangen die Gúede nach ihrem traditionellen Gewand. Traditionell tragen die Guede ein schwarzes Kopftuch, einen schwarzen Umhang, einen Hut, eine Sonnenbrille und sie reiben ihr Gesicht mit Talcumpuder ein. Das weiße Puder, das die Gúede sich auf das Gesicht pudern, symbolisiert Purifikation des zeremoniellen und sakralen (Rigaud 1985:80). Die Sonnenbrille setzten die Gúede verkehrt herum auf ihre Nasenspitze, um die Welt von einem anderen Blickwinkel zu betrachten und zudem um sich vor hellem Licht, das sie verabscheuen, zu schützen.

⁹⁸ http://www.sosyetedumarche.com/Vodou_Info/Lwa/Rádá/Damballah/damballah.JPG 29.10.2008

⁹⁹ Feldforschungstagebuch 2007/15

„Die Guéde dürfen nicht mit den toten Seelen oder den Widergängern verwechselt werden, obgleich die von ihnen Besessenen ausstaffieren als seien sie Leichen. Die Guéde sind jedoch keine Toten, sondern Lua – Geister deren Aktivitäten und Funktionen mit dem Tod zu tun haben“ (Metraux 1998:123).

6.3 La familia de los Guéde – Die Familie der Guéde

Geo Ripley (2002) schreibt über San Expedito, dass dieser Guéde Limbó-libó-nimbó-nibó repräsentiere. Jedoch im Zuge meiner Forschung und in Gesprächen mit Giovanni Guzman wurde mir mitgeteilt, San Expedito repräsentiere sieben verschiedene Guéde¹⁰⁰, wobei Guéde Lui auch mit dem heiligen San Luis identifiziert wird.

Guéde Limbo,

Guéde la Croix,

Guéde Samedi,

Brin Guéde,

Guéde Lui,

Guéde esu,

Guéde nége.

Diese sieben *guédeleses* (guéde) sind die Könige der schwarzen Division¹⁰¹.

Barón del Cementerio	San Elias del Monte Carmelo
El Barón la Cuá	San Alitroste
El Barón Samedi	San Deshacedor / San Gerardo
San Cipriano el Mago	Mago de Alejandria San Guiñe, (Sohn des Barón del Cementerio)
Tijon	San Juan Conquista
Sacá	San Francisco Labrador
Jan fego Pié	San Marco de Leon
San Alejo	
La Candela	Anima Sola
Guedecita ¹⁰²	

¹⁰⁰ Interview 1/2006 – 5.11.2006

¹⁰¹ Interview 1/2007 – 15.11.2007



Abbildung 29: Foto ©:
Yvonne Schaffler
2005, Gúede in seinem
Caballo de Misterio



Abbildung 30: Villa
Mella 2006 Punto
Gúede

¹⁰² Interview 1/2007 – 15.11.2007

6.4 Rituelle Praxis am Friedhof Maximó Gomez

Beim Betreten des Friedhofes muss Papá Legbá im speziellen von seinen Adepten und den Anhängern des Vodú um Erlaubnis gebeten werden. Vor allem Personen, die sich in der Phase der Initiation des Vodú befinden, ist es abzuraten auf den Friedhof zu gehen. Es ist meist auch von Legbá verboten worden, denn auf dem Friedhof kann keine spirituelle Klarheit und Reinheit gefunden werden. Die Initianten sollten sich vor den etwaigen negativen Energien des Friedhofes schützen¹⁰³. Wenn jedoch Legbá die Erlaubnis gab, den Friedhof zu betreten, begibt sich der Adept als erstes zum Grab des Barons und begrüßt diesen in folgender Weise:

1. Die Gläubigen gehen immer zuerst zum Grab des Barons. Sie kreuzen ihre Hände und klopfen auf das Grab. Der Gruß variiert von Friedhof zu Friedhof, jedoch wenn das Grab des Barons mit einem Gitter umzäunt ist, wird drei Mal um die Abzäunung herum gegangen. An jeder Ecke des Zaunes und in der Mitte wird eine Pause eingelegt und die Hände werden gekreuzt. Mit drei Fingern wird der Zaun festgehalten und daran gezogen¹⁰⁴.
2. Danach wird eine Kerze für die Verstorbenen angezündet um entweder die Geister, die Seelen des Lichts und des Friedens, zu rufen, um Versprechen zu halten und Dankbarkeit zu zeigen oder die Kerze wird mit dem Vorsatz, dem Baron um Hilfe zu bitten, angezündet¹⁰⁵.
3. Zuletzt rauchen die Personen für den Baron eine Zigarre. Danach wird der Zigarrenstummel auf das Grab des Barons geworfen¹⁰⁶.

Des Weiteren werden die Guédes am „Punto Gúede“ begrüßt. Der „punto Gúede“ befindet sich auf dem Boden und schaut aus wie eine kleine Gedenkstätte. Hinter dieser Gedenkstätte oder Altar, im Osten, befindet sich meist ein Mangobaum. Er ist als Baum von Santa Martha bekannt. Im dominikanischen Vodú wird der Baum für „trabajos magicos“ (magische Arbeiten) oder für die Heilung von Krankheiten (vgl. Alegría Pons y Aracena 1997:56) benutzt.

“Como expresión de la División de los Guedé, la familia que trabaja con el elemento de la tierra, en el suelo frente al jardín está San Elías como Padrino del Barón del Cementerio, Jefe,

¹⁰³ Interview 1/2007 – 15.11.2007

¹⁰⁴ Feldforschungstagebuch 2007/11, Feldforschungstagebuch 2006/11

¹⁰⁵ Feldforschungstagebuch 2007/11, Feldforschungstagebuch 2006/11

¹⁰⁶ Feldforschungstagebuch 2007/11, Feldforschungstagebuch 2006/11

y su hija Marta, deidad protectora, que de acuerdo con la fe popular, recoge todas las energías negativas. Allí estan las monedas, con su café y cigarro, como parte de sus ofrendas”¹⁰⁷ (Tejeda Ortiz 1995: 75).

6.4.1 Ofrendas – Opfergaben an den Baron

“El Baron es el primer muerto que ha sido enterrado en un campo santo, se le pone tres cruces de café, se le pone tres cruces de azúcar, se le pone tres cruces de harina blanca, y tres velas, y se le hecha café liquido. Se le pide al Baron del Cementerio. Se le pone moro de abichuela negra, arence, patatas asadas y cazabe. Eso es un servicio huguera – eso es un servicio para agradecer al Baron del Cementerio. [...] eso se hace todo los lunes, porque los lunes son los dias de anima. Cuando alguien se muere lo recibe el Baron del Cementerio, segun la creencia o religion. Dias de el es el 20 de julio y el 2 de noviembre, el dos es el dia de las animas, de los difuntos, ese dia se prende velas, se le pone de todo los servicios, más las velas blancas, negros y moradás.”¹⁰⁸

- drei Kreuze aus Kaffeepulver
- drei Kreuze aus Zucker
- drei Kreuze aus weißem Mehl
- Kerzen
- flüssiger Kaffee und Pulver Kaffee
- Moro (Reis mit Bohnen)
- Abichuela Negra (dunkle Bohnensauce)
- Arence (Fisch)
- Cazabes (Kürbisbrot)¹⁰⁹

¹⁰⁷ Wie eine Expression der Division Gúede – die Familie, die mit dem Element Erde arbeitet. Am Boden vor dem Garten befindet sich San Elias, der Taufpate des Barons, der Chef und seine Tochter Martha, eine beschützende Gottheit. Im Einverständnis mit dem volkstümlichen Glauben nimmt sie alle negativen Energien auf. Teil ihrer Opfergaben sind Münzen, Kaffee und Zigarren.

¹⁰⁸ Interview 3/2007 – 28.11.2007

¹⁰⁹ Interview 3/2007 – 28.11.2007



Abbildung 31: Santo Domingo 2006, Friedhof an der Independencia



Abbildung 32: Santo Domingo, Friedhof Maximo Gomez, Punto Guede



Abbildung 33: Commendador, Opfergaben für den Baron und die Gúede



Abbildung 34: Santo Domingo 2007 Friedhof Maximo Gomez, Punto für Santa Martha und Opferplatz

6.5 Santa Marta la Dominadora



Abbildung 35: Santa Martha la Dominadora

“... this image symbolized the exotic other for two vastly different cultural areas in the world: she was a mysterious, sensuous Oriental snake charmer for Europeans, but a European water Spirits for Africans! The origin of this image can be traced to the northern German port of Hamburg in the second half of the 19th century, during the era of widespread public fascination with things from distant lands”(Drewal 1988:170).

Die Darstellungen Santa Martas repräsentierten ursprünglich die westafrikanische Gottheit Mami Wata, eine wunderschöne Sirene / Nixe.¹¹⁰ Der am Fluss lebenden Göttin werden magi-

¹¹⁰ Die Nixe stand in europäischen Mythen oft in Verbindung mit dem Tod. Sie zeichnete sich durch ihre narzisstische Selbstgenügsamkeit des eigenen Körpers und durch ihren Gesang aus. Auch wenn die Nixe als die Schuldige von Schiffsunglücken galt, waren dies oft metamorphische Andeutungen auf das Lebensschiff, also den Verlust des Bewusstseins. Der Sirene wurde eine starke Tag und Nacht Dichotomie zugeschrieben. Sie symbolisiert ein Lebewesen der Nacht und des nächtlichen Gesangs. Die Nixe zeichnete sich in mittelalterlichen Erzählungen (also auch in der Zeit als die ersten Europäer Kontakt zu westafrikanischen Gebieten hatten) durch ihre Männer verführenden Künste aus. In christlichen Wert- und Moralvorstellungen wurde sie schnell verteufelt und als böse dargestellt (vgl. Stephan in Böhme

sche Fähigkeiten, Verführungskünste, Eitelkeit, Schönheit und Heilkräfte (Drewal 2008) zugesprochen. Wassernixen sind in afrikanischen Mythologien seit Jahrhunderten präsent. In den Dogon Mythologien wird die antike Heimat der Wasser-Geister (Halb-Frau, Halb-Mann / Fisch) auf den dunklen und gefeierten Stern Orion zurückgeführt welcher ebenfalls bekannt ist als Sirius oder als der Hund Stern der Göttin Isis. In Westafrika werden Wasser-Geistwesen als die *Träger des göttlichen Gesetzes* verehrt¹¹¹.

In der Dominikanischen Republik repräsentieren die Bilder Santa Martas einerseits Mami Wata – die Sirene, andererseits die chthonische Erdgottheit Gúedesa Lubana oder Lia Lacúa. Die chthonischen Entitäten, Gúedesa Lubana bzw. Lia Lacúa, weisen verschiedene Aspekte des femininen Archetyps aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu den „dunklen Erdmächten“ auf. Sie sind heiße Lua, Lua des Feuer und der Sexualität, und werden oft als teuflisch, männerverschlingend und besitzergreifend beschrieben¹¹².

*“In Dominican vodou Lubana is a Guedesa from the Black division, who is under the leadership of Baron Del Cementerio. Certain caballos does not understand the true mysteries containing this Guedesa. Lubana is a lwa/force of hot energy in the form of a snake, it’s said she has no genitalia, however her snake form represents a penis and the venom within represents the mysteries of life and death. She works with fire and is considered to be a hot sexual lwa. We invoke her to dominate the ground and the five senses, for example when dealing with a cold man Lubana is invoked to heat up and dominate him by attacking the feet, she brings him back to the women submitting and crawling like a snake”*¹¹³.

Zudem wird die Entität *Santa Martas* mit der katholischen Abbildung von *Santa Marta la Dragona* (Santa Marta from Tarascon in Provence), einer mittelalterlichen Heiligen, versinnbildlicht (vgl. Drewal 2008:159). *Santa Marta* repräsentiert heute eine Synthese zwischen Erd- und Wassergöttin. Ersteres verbindet sie mit der Linie der Gúede und setzt sie in Verbindung zum *Baron del Cementerio* und letzteres lässt sie Charakteristika des Nixenseins beibehalten. Somit vereinigt *Santa Marta* diverse spirituelle Energien und ist bekannt für ihre magischen Kräfte, die Auflösung negativer Energien, gilt als Verführerin und hat dominante fordernde Züge gegenüber ihren Schützlingen.

1988:234–240). *Santa Marta* und *Mami Water* weisen beide ähnliche Eigenschaften auf. Mehr zu *Mami Water*: Henry John Drewal 2008.

¹¹¹ www.mamiwata.com/mami.htm 27.11.2008

¹¹² Interview 1/2007 – 15.11.2007

¹¹³ <http://www.sosyetedumarche.com/> 27.11.2008



Abbildung 36: San Cristóbal. Ikonographie Santa Martas in einer Botanica (Geschäft in dem Artikel zum Gebrauch für die rituelle Praxis erworben werden können).

Die Ikonographie hebt ihre archetypischen Eigenschaften hervor, wie beispielsweise die erhobenen Arme, die Schlange, das Kind, die Schüssel, dunkles Wasser, Blumen und Licht.



Abbildung 37: Villa Mella. Caballo de Misterio von Santa Martha la Dominadora in Posession Trance.

7 Levantamiento de las Animas – Ritual zur Ahnenverehrung

Im folgenden Kapitel werde ich ein Ritual beschreiben das in engem Zusammenhang der drei Entitäten *Papá Legbá*, *Santa Martha la Dominadora* und dem *Baron del Cementerio* steht. Es heißt „Levantamiento de las Animas“ – Erhebung der Seelen. In diesem Ritual will ich verdeutlichen, welche symbolische Bedeutungen diese Entitäten im Ritual und der rituellen Praxis einnehmen und wie sie miteinander im rituellen Kontext kooperieren.

Die Geschichte der Gläubigen des Vodú, also der ehemaligen Sklaven, wird wie erwähnt von Unterdrückung und Gewalt geprägt. Die zahlreichen Sklavenaufstände der *Cimarrones* (entflohenen Sklaven) deuten auf die Resistenz und den fortwährenden Willen der Sklaven vor der Gewalt ihrer Herren zu fliehen. Klarerweise um einerseits in Freiheit zu leben, andererseits boten erfolgreiche Fluchtversuche den Sklaven die Möglichkeit in *Cimarron*-Gemeinschaften ihre kulturelle und religiöse Identität zu leben. Denn für jeden Mensch symbolisiert die Sklaverei den sozialen Tod in der Gesellschaft und aufgrund dessen stieg die Bedeutung des rituellen Akts der Bestattung. Die religiöse Praktik orientierte sich sowohl an der Neuerschließung von Familienbindungen mit den Ahnen als auch der unsichtbaren Welt der zugehörigen Ahnenlinie. Die Anhänger der Religion des Vodú versuchten eine symbolische Kette, die es ihnen erlaubte, mit ihrer Ahnenwelt in Verbindung zu treten, zu knüpfen¹¹⁴. Eine weitere Bedeutung gewannen Rituale für die Verstorbenen durch die Hoffnung der Sklaven, nach dem Tod in ihrer afrikanischen Heimat „wiedergeboren“ zu werden (vgl. Hödl 2003:37).

7.1 Westafrikanische Jenseitsvorstellungen und der Schicksalsbegriff bei den Dahoméer

„Der Begriff ‚Schicksal‘ oder ‚Bestimmung‘ bezeichnet die von der Geburt an wirkende, nicht unbedingt als unpersönlich zu denkende Determinante eines Menschenlebens; sein Gegenbegriff ‚Gerechtigkeit‘ bezeichnet das Eingreifen einer personifizierten göttlichen Instanz, die auf das sittliche Verhalten des Menschen und seine sittliche Verwandtschaft mit übernatürlichen Mächten eingeht“ (Fortes 1966:21).

Zentral in den Religionen Westafrikas ist der Schicksalsgedanke. Das Volk der Benin beispielsweise, ähnlich den Yoruba, glaubt dass der Mensch vor seiner Geburt dem Schöpfer er-

¹¹⁴ <http://africart.canalblog.com/archives/anthropologie/index.html> 29.11.2008

klärt, was er aus seinem Leben zu machen plant und dass er diesen um die nötigen Mittel bittet. Wenn eine Person in seinem Leben keinen Erfolg hat, bedeutet dies, dass er gegen sein Schicksal kämpft, welches er sich selbst auferlegt hat. Das Los¹¹⁵ wird in Zusammenhang mit dem Haupt gesehen. Der Mensch hat ein gutes oder schlechtes Haupt, je nach Misserfolg oder Erfolg in seinem Leben (vgl. Fortes 1966:22).

7.1.1 Ahnenverehrung

Ahnenverehrung spielt in westafrikanischen Gesellschaften eine wichtige Rolle. Der Mensch wird durch seine Eltern (Ahnen) und durch einen Schöpfergott erschaffen. Nach dem Tode schließt man sich seiner Ahnenfamilie an bis man als Nachkomme gebraucht wird. Jedoch müssen um Ahne zu werden auf Erden gewisse Verpflichtungen erfüllt worden sein. Der Verstorbene muss (vgl. Mbiti 1991:245–260):

- 1.) volljährig gewesen sein,
- 2.) legitime Nachkommen haben,
- 3.) und es müssen dem Verstorbenen Todesriten zuteil geworden sein (vgl. Mbiti 1991:245–260).

Menschen die diese Kriterien nicht erfüllen konnten, beispielsweise wenn jemand eines unnatürlichen Todes starb oder kinderlos blieb, werden von der Gemeinschaft getrennt und irren als Geister auf der Welt herum. Die Todesriten, die den Menschen erteilt werden, dienen dazu den Verstorbenen bei dem Übergang in die Ahnenwelt und bei der Reintegration in die profane Welt zu helfen. Nach den Todesriten wird der Ahne in den Familienaltar eingegliedert und es werden ihm Gebete und Opfergaben im Gegenzug zu Hilfe und Schutz dargebracht. Ahnen manifestieren sich in Träumen und warnen ihre Nachkommen oder strafen Vergehen (vgl. Mbiti 1991:245–260).

¹¹⁵ Das Los wird assoziiert mit Bestimmung und hängt mit dem Haupt zusammen. Das jeweilige Los stammt vom Schöpfer oder Schutzgeist. Bei den Yoruba glaubt man laut Bascom: „Das Los eines Menschen, sein Erfolg in ökonomischen und sonstigen Dingen ist eine Folge seiner Bestimmung (ayanmope, ayanmo) oder seines Schicksals (*iwa*), was man auch mit ‚Knien und Wählen‘ (*akunleyan*) umschreibt. Man sagt, dass er vor der Gottheit (*Oludumare*) niederkniet und sein Erdenschicksal wählt. Wer demütig um Nahrung, Geld oder Kinder bittet, bekommt während der Zeit seines Lebens die Bitte erfüllt. Wer aber fordert, dass seine Wünsche erfüllt werden, der geht leer aus. Ein Mensch, dessen Bestimmung die Armut auf Erden ist, wird vielleicht durch harte Arbeit etwas Geld verdienen können, aber er wird niemals reich werden. Wahrsager verschiedenster Art werden konsultiert, um herauszufinden, was die Zukunft birgt und was man tun kann, um dem Übel zu wehren [...] während aber die Wahrsager in der Lage sein mögen, Opfer (*ebo*) zur Beeinflussung der unmittelbar bevorstehenden Ereignisse zu empfehlen, können sie nicht den Kurs eines Lebens wechseln oder seine Bestimmung ändern.“

7.1.2 Reinkarnation

Diese Weltsicht setzt eine Reinkarnation der Seele voraus. Die Ahnenseele hat ihren Sitz im Körper der Lebenden, jedoch bleibt sie weiter mit der Ahnenwelt verbunden. Nach dem Tod wird die Seele, die den Körper bewohnt, die zweite Hälfte ihrer Selbst wieder treffen. Die Seele, die in der Ahnenwelt verbleibt, ist wie eine Art Doppelgänger, die über ihre andere Hälfte wacht. Die Idee des Schicksals hängt von den Ahnen ab, so dass der Mensch auf Erden sich einem vorherbestimmten Schicksal fügen muss. Die von den Ahnen stammende Seele / Element verbindet den Menschen mit der Vergangenheit (Ahnenwelt) und mit der Zukunft (Nachkommen). Jedoch können sich die Merkmale eines bestimmten Ahnen nicht nur in einem Nachkommen manifestieren sondern auch in mehreren Familienmitgliedern. Durch diese Ahnenverehrung entsteht eine Verbundenheit in der Gemeinschaft die über den körperlichen Tod hinausreicht (vgl. Mbiti 1991:245–260).

Die Differenz von Ahnen und Gottheiten in westafrikanischen Gesellschaften

Generell könnten drei Typen von Ahnen unterschieden werden:

- 1.) Ahnen deren Name, Charakter, bestimmte Taten in Erinnerung der Nachfahren geblieben ist, und zwar meist drei bis vier Generationen lang (vgl. Mbiti 1991:245ff);
- 2.) Ahnen deren individuelle Züge im inneren einer mythologischen und unpersönlichen Gesamtheit verblasst sind (vgl. Mbiti 1991:245ff).
- 3.) Ahnen die aus königlichen Familien abstammen. Ihre Genealogien derer sind in offiziellen Listen festgehalten und bleiben so länger bestehen als die Erinnerung an gewöhnliche Vorfahren z.B. Yoruba-Könige wie Shango (vgl. Mbiti 1991:245ff).

7.2 Ahnenverehrung im dominikanischen Vodú

Im dominikanischen Vodú spielt das Prinzip der Ahnenverehrung ebenfalls eine dominante Rolle. Die kürzlich verstorbenen Familienmitglieder werden nachdem die Todesriten beendet wurden in den Hausaltar eingegliedert. Jeden Montag wird dann für die toten Seelen gebetet. Zudem werden für die Seele der *Muertos*,¹¹⁶ die Totenseelen, die auf Erden irren, Gebete gesprochen, die zu dessen Erlösung und Wiedergeburt führen sollen. Der *Servidor de Misterio* will, dass diese Seelen ihm gegenüber positiv gestimmt sind, da er sie für *trabajos*¹¹⁷ oder gegen

¹¹⁶ Toten

¹¹⁷ Arbeiten

*brujeria*¹¹⁸ entsenden kann. Die Ahnengötter sind *Luas*, die entweder auf eine königliche Familie zurückzuerfolgen sind, wie die *Lua* der fuerza Radá, da sie afrikanische Namen tragen, oder *Luas*, die im Laufe der Konquista in den Pantheon eingegliedert wurden, wie beispielsweise die indigenen Kaziken die gegen die Spanier zu rebellieren versuchten, welche jüngere Gottheiten im Pantheon sind.¹¹⁹

7.2.1 Ritual: Levantamiento de las Animas

Insofern wurde die westafrikanisch zirkuläre Vorstellung des Todes in die Philosophie des Vodú involviert. Ein zentraler Aspekt der rituellen Praxis des Vodú ist demnach die ausgedehnte Verehrung von Totenseelen und den *Gúede* (chthonische Entitäten).

Das Ritual „*Levantamiento de las Animas*“ soll einen Überblick in die zyklische und kosmologische Idee von Leben, Tod und Wiedergeburt im dominikanischen Vodú geben. Viele Rituale, die im Zusammenhang mit dem Tod stehen, beschäftigen sich mit dem Übergang in eine andere Dimension. Im Zuge von Begräbnisriten werden sich in rituellen Aktivitäten eine Trennung der Welten und eine Vergewisserung, dass die Toten ihren eigenen Ort erreichen und dort bleiben, erhofft. Es soll eine Abgrenzung der Welt der Lebenden vom Totenreich hergestellt werden und die störende Anwesenheit der Toten in der profanen Welt beseitigt werden (vgl. Hödl 2003:34ff). Vor allem in Gesellschaften (z.B. Westafrika, Haiti, Dominikanische Republik), wo die Verbindung zwischen den *muertos* (Totenseelen) und den Lebenden besonders betont wird, sind Opfer- und Übergangsrituale (vgl. Bell 1992, Van Gennep³1995) anzutreffen. In etlichen afrikanischen Kulturen ist, wie erwähnt, die Idee der Reinkarnation präsent. Die Wiedergeburt wird in etlichen westafrikanischen Gesellschaften nicht als die vollständige Übermittlung der Seele oder eines als essentiell gedachten geistigen Anteils einer Person verstanden. Noch beinhaltet sie die Inkarnation eines feinstofflichen, leibseelischen Komplexes an dem Karma haftet, wie in indischen Religionen. Vielmehr wird die Verbindung der Ahnen zur Welt der Lebenden hervorgehoben. Die jenseitige Welt steht in enger Verbindung zur profanen Dimension. Ahnen leben in gewisser Weise in ihren Nachkommen weiter. Dennoch werden die „inkarnierten“ Ahnen in der jenseitigen Welt lebend gedacht. Diese enge Verbindung der Ahnen zur materiellen Welt führt einerseits dazu, dass es eine hohe Anzahl von Übergangsriten gibt in dessen Zentrum eine symbolische Darstellung von Tod und Wiedergeburt steht. Andererseits dient sie zur Praktizierung von Ritualen, die der Erinnerung und der Kommunikation zwischen Mensch und Ahne dient (vgl. Hödl 2003:46ff).

¹¹⁸ Magie

¹¹⁹ Interview 1/2007 – 15.11.2007

Das Ritual „*Levantamiento de las Animas*“ dient dem Andenken an die verstorbenen Verwandten als auch den auf der „Erde verbliebenen Seelen“. Diese Seelen werden *muertos* (Tote) genannt und haben den Übergang ins Jenseits noch nicht vollzogen. Somit kann das Ritual einerseits als Opferritual (kommunikative / kommutative Riten – *rites of communion and exchange*¹²⁰; Bell 1992:37–42, In Bellinger / Krieger), andererseits als Übergangsritual (Van Gennep³1995, Bell 1992) betrachtet werden.

7.2.2 Opfertgaben für das Ritual

- Rum, Whiskey, Gin und manchmal Clarin (haitianischer Rum),
- frische Blumen.
- Moro (Reis mit schwarzen Bohnen), Cazabe (getrocknetes Kürbisbrot), Arence (trockener Fisch) und hart gekochte Eier,
- Maní (geröstete Erdnüsse)
- Speisen und Getränke für die Gäste (Reis, Huhn, Platano, Lamm, Saft, Bier und Rum),
- weiße Kerzen,
- Glaskelche mit Wasser gefüllt.
- Holzkohle und Weihrauch,
- *Palo de muerto* (Trommeln aus Baumstämmen)¹²¹.

7.2.3 Beschreibung des Rituals „*Levantamiento de las Animas*“

Zu Beginn des Rituals wird ein Tisch in der Mitte des Altarraumes aufgestellt und mit einem weißen Tischtuch gedeckt. Weiße Kerzen und Glaskelche, die mit Wasser befüllt wurden, werden ebenfalls auf dem Tisch platziert. Mein Informant Jeovani erzählte mir, dass das Wasser dazu diene, die Seelen der Verstorbenen aufzufangen. Wenn sich im Wasser kleine Luftbläschen bilden würden, dann seien Seelen / muertos angekommen.

¹²⁰ Catherine Bell unterscheidet sechs verschiedene Ritualtypen (1992):

(1) Übergangsriten (laut van Gennep) zeichnen sich durch drei Phasen (Trennungs-, Schwellen- und Angliederungsphase), Übergangsriten und durch den Übergang von einem Status in einen anderen aus. (2) Kalendarische Riten. (3) Opferritual – kommunikative / kommutative Riten sind Rituale bei denen Gottheiten oder Ahnen Gaben dargebracht werden. Vor allem in afrikanischen Gesellschaften, in denen die Verbindung mit dem Ahnen wichtig ist, werden häufig Libationen (z.B. Perfume, Weihwasser oder die Darbringung von Blumen) dargebracht (4) Heilungsriten (5) Fasten / Festen (6) politische Rituale (vgl. Bell 1992, In Hödl: Ritual [Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie] Vorlesungsunterlagen Ritualtheorien WS08.)

¹²¹ Interview 1/2007 – 15.11.2007

„Um den Altarraum vor negativen Energien zu reinigen wurde der Ritualbereich mit Weihrauch ausgeräuchert. Nach der rituellen Reinigung des Raumes begann der rituelle Teil. Die Teilnehmer des Rituals setzten sich in einem Kreis um den Tisch herum, ähnlich einer spiritistischen Seance. Die Gebete (Salve) wurden im Chor gesprochen. Das Rezitieren der Salven dauerte ca. eine halbe Stunde. Die Namen der toten Verwandten des Priesters wurden zwischen den Gebeten aufgezählt. Jeder Name wurde dreimal hintereinander verlesen. Danach begann der Vodú-Priester, in diesem Falle war es Jeovani Gúzman, die Seelen der Verstorbenen zu rufen. Er stand vor dem Altar und läutete kleine Glöckchen. Zu diesem Zeitpunkt begannen die Palo de Muerto (wörtl. Stäbe des Todes, Trommeln) zu spielen. Es wurden Lieder für Legbá, Santa Marta und San Elias getrommelt und gesungen. Einige Leute tanzten vor dem Altarraum um die drei Kreuze des Barons herum. Das Innere des Altarraumes wurde von den Kerzen hell beleuchtet. Die weißen Blumen wurden auf dem Altar und über die mit Wasser befüllten Kelche gestreut. Jeovani läutete nochmals eine kleine Glocke. Ein junges Mädchen fiel plötzlich zu Boden, während draußen in der finsternen Nacht die Paleros sangen: ‚Llego, llego el Baron del Cementerio, Baron, Baron, Baron, Baron del Cementerio...‘ Das Mädchen lag vor dem Punto Gúede und den drei Kreuzen des Barons, ihr Kopf zeigte in Richtung der Kreuze. Sie atmete schwer und lag keuchend am Boden. Ohne seine Augen zu öffnen noch sein Gesicht zu bewegen lag der Baron am Boden. Er wurde mit einem schwarzen Tuch bedeckt und auf seine Brust platzierte Jeovani ein Kreuz. Als ob er im Sterben läge keuchte er unverständlicher Laute. Diese Worte wurden vom Priester verstanden, woraufhin er ihm die gewünschte Zigarre gab. Mit dem Rauch schien der Baron seine Kräfte zu sammeln. Speichel rann aus seinem Mund, er inhalierte den Rauch der Zigarre und hob seinen Oberkörper ein Stück nach oben. Dabei streckte er Jeovani seine Arme im gekreuzten Gruß der Lua entgegen. Im gleichen Atemzug blies er ihm Rauch ins Gesicht und räusperte sich. Einen Atemzug später fiel er ermattet wieder auf die Erde. Einige Minuten später wachte das Mädchen aus ihrer Posession Trance auf und wurde aus dem Altarraum getragen. Währenddessen wurden noch einige Lieder getrommelt. Am Ende des Rituals wurde das Wasser mit den Blumen im Kelch auf den bewachsenen Boden hinter das Haus geschüttet und das Essen für die Anwesenden verteilt“¹²².

¹²² Feldforschungstagebuch 2007/16

7.2.4 Symboliken des Rituals

Eine zentrale Symbolik des Rituals ist der gefüllte Kelch mit Wasser. Der Kelch symbolisiert eine offene, empfangende, passive, weibliche Form. In einer archetypischen¹²³ Perspektive würde der Gral eine höhere spirituelle Geburt und Transformation symbolisieren. Der Gral wird mit der großen Mutter in Beziehung gesetzt und ist ein Symbol der Nacht (vgl. Neuman 1963:55). Die Verbindung des Gral und des mütterlichen Archetyps deutet einerseits auf die dunklen Aspekte wie Sterben, Tod, Verrottung und in die Erde gehen, andererseits auf vitale Eigenschaften wie Fruchtbarkeit, Geburt, Wiedergeburt und Unsterblichkeit (1963). Indem Santa Marta, wie erwähnt, die „dunklen“ Aspekte des Sterbens¹²⁴ und eine symbolisierende „Vitalität spendende“ Göttin ist, steht sie in enger Verbindung zu den Prozessen, die sich mit der Transformation zwischen Leben und Tod beschaffen. Der „düstere Aspekt“ ihrer spirituellen Energie wird durch das Element Erde gekennzeichnet, wobei ihre schöpferischen Kreationen durch das Element Wasser geformt werden.

Das Rezitieren der Gebete (*salve*) dient erstens dazu, Papá Legbá um Erlaubnis für die vorhergesehene rituelle Handlung zu bitten und zweitens um die *muertos* zu rufen. Ersteres erfolgt durch eine enge spirituelle Verbindung zwischen Legbá und dem Vodú-Priester. Anhand spezieller Zeichen erkennt er, dass Papá Legbá seine Zustimmung gegeben hat. Letzteres erfolgt durch das Läuten der Glöckchen, dem Rezitieren der Gebete und durch spezielle Anrufungen des Priesters. Die *Palo de Muertos* sind wie die Glocken, Mittel die Seelen und den Baron zu rufen. Nach dem Eintreffen der Seelen werden die Opfergaben, in diesem Fall die gerösteten Erdnüsse, auf einer Platte, die in die Höhe gehalten wird, den *Lua* dargeboten. Danach werden die Erdnüsse auf den Boden gestreut und unter den Anwesenden verteilt¹²⁵. Das Darbringen der Gaben ist der Dank des Priesters für bestimmte Leistungen die die *Muertos* ihm erwiesen haben. In dem Ritual wurden alle Gaben gekocht, geräuchert oder geröstet¹²⁶.

¹²³ C.G. Jung unterschied drei wesentliche Aspekte der Urmutter, die hegende und nährnde Güte, ihre orgiastische Emotionalität und ihre unterweltliche Dunkelheit, vor allem diese Aspekte des Mutter Archetyps finden ihre Symbolik im Wasser (1963). Diese frühen Stadien des Mutterarchetyps verbinden sich mit allen Geheimnissen des Todes, Beerdigungen, Fruchtbarkeit der Erde (vgl. Neumann 1963:71).

¹²⁴ “*The mysteries of death as mysteries of the Terrible Mother [...] here the womb becomes a devouring maw and the conceptual symbols of diminution, rending, hacking to pieces, and annihilation, of rot and decay, have their place, which is associated with graves, cemeteries, and negative death magic*” (vgl. Neumann 1963:67).

¹²⁵ Die Erdnüsse könnten ebenfalls ein Symbol für Fruchtbarkeit darstellen.

¹²⁶ Durch die Opferungen wird sich ebenfalls ein Leben nach dem Tod erhofft. Die gekochten Speisen könnten ein Hinweis sein, dass die Opfer ebenfalls wie ein Mensch „tot“ sein muss um in die Unterwelt und somit den Ort der Transformation zu erreichen, damit ein Neubeginn ermöglicht wird.

„Der Schoß der Erde will und muss befruchtet werden, Blutopfer und Leichen sind ihre liebste Nahrung. Das ist der furchtbare Aspekt, die Todeseite des Erdcharakters. [...] Das große Erdgesetz, dass ohne Tod kein Leben entsteht, ist früh verstanden, noch früher rituell dargestellt worden in dem Sinn, dass Lebensverstärkung durch Opfertod erkaufte werden muss“ (Neumann 1963:66).

Hierzu ist festzuhalten, dass die Symboliken auf einen Zyklus von Leben, Tod und Wiedergeburt deuten. Die Seelen, die sich im Wasser des Kelches aufgefunden haben, werden in die Erde geschüttet, symbolisch somit in den „Leib der Mutter“ oder in die „Unterwelt“, denn eben dort in den „dunklen Tiefen“ wartet Santa Marta la Dominadora und bereitet die Transformation und den Übergang zu neuem Leben vor. Erst nach dem Abstieg in die Unterwelt ist es möglich zum „Licht“ emporzusteigen. Das erinnert an den Phönix der aus der Asche stieg. Oft verirren sich die Seelen am Weg ins Jenseits oder können sich nicht vom Diesseits lösen. Deshalb schwirren viele *Muertos* zwischen den Dimensionen des Profanen und Sakralen (Zwischenwelt) herum¹²⁷.

Natürlich ist es für „uns Lebende“ nicht zu erklären oder vorstellbar was genau in diesem Zwischenleben und dem Raum, in dem sich die Seelen befinden, passiert. Auf jeden Fall steht das Diesseits mit dem Jenseits in enger Verbindung und beide Welten wirken aufeinander ein. Die Gläubigen kommunizieren in den Ritualen und durch das Gebet mit der Totenwelt. Dadurch leben sie in einem reziproken Verhältnis zu den Totenseelen. Wie Rudolf Steiner (1998) schrieb sind die Toten nicht verstorben, sondern leben und wirken im geschichtlichen Werdeprozess der Menschheit weiter und die Kräfte, die geistig um uns herum sind, sind auf der einen Seite die Kräfte der höheren Hierarchien und auf der anderen Seite die die Kräfte der Toten (Steiner 1998:21f).

Im afrikanischen mythologischen Denken herrscht eine existentielle Dualität vor, welche dem Menschen vorschlägt zwischen seiner Sterblichkeit und Unsterblichkeit zu wählen (vgl. Alegría Pons 1993:28). Die erste Möglichkeit der Sterblichkeit, formt den aktuellen Zustand des menschlichen Seins, die zweite Möglichkeit, die der Unsterblichkeit.

Die Konzeption des Todes führt den Diskurs zu seiner eigenen Negation. Wenn das Leben sich regeneriert um sich zu multiplizieren, ist es doch gerecht zu meinen der Tod sei versteckt. Wichtig im Leben eines Menschen sind Träume. Sie sind wie „kleine Tode“ die die Lebenden in ein Stadium des Unbewussten bringt, so gesehen auch in eine andere Welt (vgl. Alegría Pons 1993:29). In den Träumen sprechen die *Misterios* oft mit ihren *Kindern*, geben Ratschläge, warnen vor Unglück oder bitten um Opfergaben. Wenn *Misterios* erscheinen ist dies oft ein Indiz dafür sich in die Religion des Vodú initiieren zu lassen.

¹²⁷ Interview 1/2008 – 20.09.2008

Lebens¹²⁸, welches wiederum die Erde und die vier Elemente repräsentiert. Wasser und Erde repräsentieren die feminine Seite der Elemente, während Feuer und Luft die männlichen Elemente symbolisieren.

Der Charakter der Erde ist in sich ruhend, geschlossen und verlässlich. Wasser hingegen beherbergt das Geheimnisvolle, Mystische und Unbewusste. Während die Quelle den Erdbewohnern nützlich ist, bleibt die Weite und Tiefe des Meeres stets achtungsgebietend und unheimlich. Wasser besitzt einen transformativen Charakter, Hitze lässt es verdampfen und Kälte zu Eis erstarren. Dadurch werden dem Wasser typische Wesensarten, wie Unstetigkeit und Launenhaftigkeit, zugeschrieben. Seine Lethargie wechselt mit jähren Emotionen, so wie sich das spiegelglatte Meer plötzlich zur Sturmflut wandeln kann. Wasser kann die Erde tränken aber auch ertränken. Der Mond repräsentiert symbolisch das Element Wasser und das Feminine, er ist die weibliche Gottheit die im ständigen Rhythmus von Ebbe und Flut zeigt, welche Macht er über das Wasser und die Erde ausübt (vgl. Berling 2002:66ff).

¹²⁸ Im Raider Waite Tarot wäre dies das Symbol für das Schicksalsrad. Ursprünglich stand das Rad für die Göttin Fortuna (Schicksal) in der sie die große Göttin repräsentierte und der „zermalmte König“ noch ein Ereignis war. Jedes Jahr zur Wintersonnwende wurde der König von den Priesterinnen geopfert. Indem sie den Tod des Jahres nachvollzogen unterwarfen sie sich der Macht der Göttinnen. Durch das Wählen eines neuen Königs forderten sie den Frühling auf aus dem Winter hervorzugehen. So symbolisierte das Rad ursprünglich das Mysterium der Natur als auch die Fähigkeit des Menschen an diesem Mysterium durch ein Opfer mitzuwirken. Die Karte steht direkt unter der Herrscherin, dem archetypischen Symbol der großen Mutter. Zudem steht das Schicksalsrad in enger Verbindung zu den vier Elementen. In den Mysterienkulten Europas wurden ihm die vier Symbole Kelch, Schwert, Lanze und Pentakel zugeteilt, die ebenfalls die Grundinstrumente der rituellen Magie sind. Zudem wird der Gedanke von Tod und Wiedergeburt von den Symbolen auf dem Schicksalsrad getragen, die Schlange symbolisiert Seth, den ägyptischen Gott des Bösen der den Tod in die Welt gebracht hat. Er ist es, der Osiris, den Gott des Lebens tötet. Der Schakalkopf stellt Anubis dar, den Führer der toten Seelen und damit auch der Spender neuen Lebens. Legenden zufolge ist Anubis Seths Sohn. So wird ersichtlich, dass nur der Tod neues Leben bringen kann. Die Sphinx repräsentiert Horus, den Sohn des Osiris und Gott der Auferstehung. Das Leben triumphiert über den Tod. Seth, die Schlange, war auch als Gott der Dunkelheit bekannt. Jedoch ist es eine Illusion die Dunkelheit als das Böse anzusehen, denn das Ego liebt das Licht und das Unbewusste die Dunkelheit. Schlangen und Wasser, Dunkelheit und Auflösung sind alles Symbole für den Tod, sowohl des körperlichen als auch für den Tod des Egos. Das Leben ist mächtig, chaotisch und voller Energie. Horus, der Gott der Auferstehung, bringt neues Leben aus dem Chaos hervor. Durch das Hinabsinken in den dunklen Ozean löst sich die Persönlichkeit auf und stirbt. Somit wird der Weg für das neue Leben, das aus der Dunkelheit auftaucht, frei gemacht (vgl. Pollack 1985:98–106). Wie hier zu erkennen ist, sind zyklische kosmologische Ideen schon Jahrtausende alt und noch immer präsent. Die vier Symbole könnten für die magische Handlung der Akteure des Rituals ebenfalls übernommen werden, und zwar der Kelch für Santa Marta, das Schwert für den Baron, die Lanze (stellvertretend für den Stock – die Weltenachse) für Papá Legbá und die Pentakel für die magische Wirkung des Kreuzes Calfú und der Petro Kräfte.

Blavatski (1987) spricht in der Geheimlehre von der Existenz eines fünften Elements, dem „allmächtigen Vater Äther“, ein Element an dessen Wurzel die Gottheit sitzt (vgl. Blavatski 1987:98ff).

„Das Licht konvergiert nach dem Zentrum rund um einen Pfeiler von weißem Marmor, auf dem sich eine Kugel befindet, die unsere Erde darstellt. [...] Die Magie der alten Priester bestand in jenen Tagen in der Anrufung ihrer Götter in deren eigener Sprache. Die Sprache der Menschen auf Erden kann nicht die Herren erreichen. Jeder muß in der Sprache des eigenen Elements angerufen werden“ (Blavatski 1987:101).

In Opposition zum Mond steht die Sonne, das Element von Papa Legbá. Der Kreis und der Punkt in der Mitte symbolisieren die Sonne und das Licht. Dies könnte im europäischen Sinne nach der theosophischen Lehre von Blavatski (1987) als fünftes Element gedeutet werden. Ein Element, das die anderen schützend umschließt und somit auch die Erde mit göttlichem Licht umkreist zu welchem Legbá als Bote Zugang besitzt.

Um als menschliches Wesen mit Legbá und den anderen Lua zu kommunizieren bemitteln sich die Priester einerseits einer besonderen Sprache (Sprache der Trommeln und rezitieren der Salven). Andererseits stellt der *Poteau Mitán* (Mittelpfosten – Pfeiler) – die *axis mundi* (vgl. Eliade 2008:26), eine Verbindung der sakralen Dimension mit der profanen dar. Diese Dimensionen werden von Legbá geöffnet und geschlossen.

1. Der oberste Punkt des nach oben blickenden Dreiecks wäre der Skizze zufolge Legbá zuzuordnen. Planetarisch wird dieser als Merkur, mythologisch als Hermes der Götterbote gedeutet¹²⁹. Der Name Hermes leitet sich von Dämon ab. Er ist wie Legbá Schutzgott der Reisenden, der Kaufleute, der Musik und der Diebe. Daneben repräsentiert er Aspekte eines Fruchtbarkeitsgottes. Ambigüität ist sein Prinzip, selbst in der Zuwendung zum Geschlechtlichen. Seine Fähigkeiten sind Doppelbödigkeit und Unwägbarkeit und da er die ewige Jugend besitzt ist er ein fähiger Patron der Alchemie. Denn er ist

¹²⁹ Merkur, äußerlich ein harmonischer Planet, bringt jedoch Gefahr der Unentschlossenheit, Launen über Intellekt stellen, beides über die Realität der Materie. Geist steht im Widerstreit zwischen Seele und Körper, das Wesen des Merkurs ist ambig, solar und lunar positiv. Das Zeichen der Jungfrau basiert mit Sicherheit auf einen Fruchtbarkeitskult. Dessen Gottheiten waren durchwegs Frauen. Merkur wird weder männlich noch weiblich betrachtet. Solar wird er dem Zeichen der Zwillinge zugeordnet. Auf der anderen Seite ist der Merkur dem Element der Luft zugeordnet und steht somit für Spiritualität (vgl. Berling 2002:220ff).

Jupiter im Fisch: Jupiter hat die Mondsichel über die Materie erhoben womit das lungre Reich der Seele über das Körperliche gestellt wird und eine starke Wasserkomponente vorhanden ist (vgl. Berling 2002:220ff).

ein Meister der die Dinge – oft ins negative Gegenteil – verwandelt. Dies brachte ihm den Ruf eines großen Magiers ein. Im ägyptischen Thot zeigt Hermes neben all seiner Weisheit seine düstere Komponente, nämlich die der Totenwelt (vgl. Berling 2002:91ff). Ähnliche Charakteristika besitzt Papá Legbá als Seelenführer¹³⁰.

2. Der unterste Punkt des Sterns, die untere Seite des verkehrten Dreiecks, versinnbildlicht die Opposition Legbás – Legbá Calfú. Er ist die Transformation Legbas nach Mitternacht. Wenn die Glocken am Friedhof 24 Uhr schlagen eilt Legbá von der Sonne in die Finsternis und verwandelt sich in Legbá Calfú. Primär ist, dass sich zur Mitternachtsstunde die Zeit verändert, es beginnt die Stunde der Magie und des Todes. Legbá manifestiert sich als Akteur der Ambivalenz. Er ist das *Misterio* der im Osten die neuen Schöpfungen in Empfang nimmt. Als Legbá Calfú hingegen stellt er den Mittelpunkt des Kreuzes dar, den Übergang von einer Dimension in die andere. Mit Legbá Calfú¹³¹ ist die Achse des Wirkens der Transition gemeint; die Umkehrung des Wesens, aus Tag wird Nacht, Feuer und Luft werden zu Erde und Wasser, Leben und Tod zu Tod und Wiedergeburt. Der Calfú ist die Transition von einem Aspekt in den anderen. Somit stehen Legbá und Legbá Calfú in einem symbiotischen Verhältnis zueinander und wirken ineinander. Legbá als luftiges Wesen kann sich durch Legbá Calfú in ein feuriges Wesen verwandeln und umgekehrt.
3. Der Baron als Wächter der Pforte zur Unterwelt und der toten Seelen findet seine Lebenswelt am Friedhof, welcher jedoch nicht mit der Unterwelt zu verwechseln ist. Diese wird nämlich planetarisch dem Pluto¹³² zugeordnet und symbolisiert das Unbewusste

¹³⁰ Beide, Legba und der Baron, werden von einem Calfú (Kreuz) Aspekt begleitet, der ihre spirituellen Energien ihr Gegenteil verwandelt, gut wird zu böse und böse zu gut.

Somit wird Legbá durch seinen Calfú Aspekt Einlass in die Unterwelt gewährt (obwohl er ein luftiges – merkursches Wesen ist) und kann die Position des Begleiters der Totenseelen zum mythologischen Fluss des Vergessens einnehmen. In afrikanischen Mythen geleitet und hilft Legbá den Seelen beim Überqueren der Unterwelt, der wie im westafrikanischen Mythos der Bantú, durch den Ort der Urschöpfung führt. Für die Bantu ist der Ort der Urschöpfung ein großes brodelndes mit Tau gefülltes Becken, welches sich im Osten befindet (vgl. Barros 2004:113)

¹³¹ Papa Legba und Legba Calfú besitzen wie erwähnt eine merkurische Prägung. Denn für Merkur steht der Geist im Widerstreit zwischen Seele und Körper (vgl. Berling 2002:220ff). Profan und sakral stehen ambivalent zueinander, Legba agiert in beiden Sphären – als Papa Legba in der Sonne in der sakralen und geistigen Ebene und als Legba Calfú in der Nacht – als lunares Wesen.

¹³² Pluto stellt das alte Bedürfnis der Menschheit dar, das Unbewusste wie den Tod zu verdrängen. Pluto ist die Vernichtung und Regeneration aus dem Urschlamm heraus, das Prinzip der totalen Veränderung und sein Wesen ist radikal. Seine Anwesenheit bringt alles dazu sich ins Extrem zu wandeln. Er steht für Massenbewegungen, Unfälle, Katastrophen, Krieg und das Ende der Welt. Dieser Planet der Transforma-

und Jenseitige. Die planetarische Entsprechung für den *Baron del Cementerio* wäre meiner Ansicht nach in dem Planeten Saturn zu sehen, der allgemein als Hüter der Schwelle bezeichnet wird. Im Tarot könnte der Baron der Karte Teufel¹³³ oder Tod Herrscher passen, zwei Karten des großen Arkana. Er deutet auf das Ende und fordert die Seelen der Verstorbenen auf sich von der materiellen Welt zu lösen und sich auf den Weg in die Dunkelheit zu begeben. Denn dieser ansonsten verbotene Weg ist die einzige Möglichkeit zur Erneuerung zu gelangen.

4. Santa Marta la Dominadora ist auf dem gegenüberliegenden Punkt des Barons anzutreffen. Sie ist Gefährtin des Barons. Ihre spirituellen Energien tragen oft zerstörerische, verschlingende und dominante Züge. Zudem stehen sie aber auch für Reinkarnation, Magie und Transformation. Im Gegensatz zum Baron lebt sie in der Unterwelt¹³⁴. Die Armhaltung Santa Martas deutet in diversen Abbildungen auf ihre magischen und sakralen Fähigkeiten¹³⁵. Dies ist einerseits ein Symbol der beherrschenden Urmutter, andererseits ein Symbol des Lebensbaums. Der Baum des Lebens hat seine Wurzeln in

tion steht jedoch auch für Wiedergeburt, Auferstehung und die Überwindung der Macht des Todes (vgl. 2002:393).

¹³³ Der Teufel: Schwarz steht für das Unbewusste und Ignoranz; der Ziegenbock gilt Symbol des Teufels. Die Fackel erinnert an Höllenqualen. Sex, Ärger und Sünde, gefangen sein, Ignoranz und Bindung kommt in der Kette zum Ausdruck. Der Teufel ist soweit gegangen wie ein menschliches Wesen gehen kann. Die Illusion ist verlorengegangen, jedoch zeigt der Teufel durch seine geöffneten Augen, dass Bewusstheit möglich und nötig ist inmitten von Leidenschaft, Unmoralität und Sünde. Das Sklaven-Dasein der Angeketteten ist freiwillig, sie können sich jederzeit lösen. Es sollte in die Dunkelheit eingetaucht werden, denn nur durch Akzeptanz ist der Weg zur Transzendenz möglich. In der Karte ist das „Verbotene“ der Weg den man beschreiten soll. Weiters steht der Teufel für das Unterdrückte und Unterbewusste, den verneinten Körper, die Verführung, den Egoismus sowie für Abhängigkeit und schwarze Magie (Raider Waite Tarot, vgl. Zeugner 1984:47–54).

Der Tod: Das traditionelle Bewusstsein des Todes basiert auf Angst. Der Tod wird mit der Liebe akzeptiert. Durch die Akzeptanz eröffnen sich neue Perspektiven, ein Versprechen auf ein neues Leben. Der Tod betrifft alle Gesellschaftsschichten, er bedeutet den Übergang in eine andere Dimension. Die Lösung der Bindung an die materielle Welt, Auflösung, Wandlung, Verlust, Orgasmus und Vergangenheit (Raider Waite Tarot, vgl. Zeugner 1984:47–54).

¹³⁴ *“The underworld, the earth womb, as the pillar land of the dead through which the deceased must pass, either to be judged there and to arrive at a chthonic realm if salvation or doom, or to pass through this territory to a new higher existence, is on of the archetypal symbols of the Terrible Mother. It is experienced in the archetypal nocturnal sea voyage of the sun of the hero, which the soul if the departed must withstand”* (Neumann 1963:157).

¹³⁵ *„Abgesehen von der numinosen Figur der Schlange ist die begleitende Schlange Symbol des befruchtenden Phallus. Deshalb wird die große Mutter häufig mit Schlangen verbunden. Die uroborische Gestalt der urältesten Muttergöttin ist die Schlange als Herrin der Erde, der Tiefe und der Unterwelt. Darum ist ihr von ihr noch nicht gelöstes Kind Schlange wie sie selber. Als Geliebte der Großen Mutter, ihre Jünglinge dienen ihr als ihre phallischen Begleiter“* (vgl. Neumann 2004:60).

der Unterwelt. Er stellt den Wachstum aus der Erde dar (vgl. Neumann 1963:328) und symbolisiert die Wiedergeburt. Wasser und Baum sind zentrale elementare Symbole die mit Sakralität umwoben werden. Der Lebensbaum und das Kreuz sind ambivalente Formen des maternen Baums. Opfer und Leid sind die Vorraussetzung für eine Transformation und werden von der „großen Mutter“ gefordert (1963:252). Denn die Seelen müssen zuerst in die Unterwelt, in die dunkle Höhle der Mutter, um neu aus der Transformation hervorzugehen.

“The kettle of transformation is identical with the sacrificial blood bowl whose content the priestess requires in order to achieve her magical purpose. Here the blood has not yet the later ‘spiritual’ significance of a sacrificial offering, but a magical significance; it ‘contains’ the soul [...] the necessity of its use rest on the matriarchal belief that in the womb no life can be built up without blood” (Neumann 1963:288).

5. Kreuz von Papá Legbá
6. Kreuz des Baron del Cementerio
7. Kreuz Calfú (ab Mitternacht 24^h Legbá Calfú, ab Mittag 12^h Baron Calfú)
8. Mittelpunkt (Transitionspunkt), der alles miteinander verbindet: Gut und Böse, Leben und Sterben, Neu und Alt, Geburt und Tod. Der Transitionspunkt kann wie der Mittelpunkt des Universums vorgestellt werden und ist wie das verbindende Element zum äußeren Kreis-Gott (oder Äther). Diese Verbindung wird durch die drei Achsen (Punkt 5–7) ermöglicht, denn diese sind die Mittel der Kommunikation zwischen dem Mikrokosmos (profane Welt) und dem Makrokosmos (sakrale Dimension) – Gott oder Äther.
9. Bereich der Division Gúede gekennzeichnet durch das Erdreich, die Dunkelheit und dem Tod (erstreckt sich von Westen in Richtung Süden).
10. Bereich der Division India. In der rituellen Praxis des Vodú befindet sich dieser Bereich an ruhigen entlegenen Orten wie Bergen, Flüssen, Seen und spirituellen Orten. Die Lua der Division India zeichnen sich durch ihre erneuernden, reinigenden und heilenden Fähigkeiten aus.
11. Die profane Dimension manifestiert sich zwischen den Punkten (5–6) Osten und (5–6) Westen, während die spirituelle Dimension der Rádá sich in den oberen Sphären zwischen den Punkten (6–6) bewegt. So repräsentiert die Distanz zwischen (5–3) den Tod und das Element der Gúede. Der Anfang des Reiches vom Baron befindet sich zwischen den Punkten (3–2). Der Bereich von (2–4) symbolisiert die aktive Transformation und den Lebensraum von Santa Marta. Wenn sich an diesem Ort die spirituelle Trinität

(Legbá, Baron del Cementerio und Santa Marta) versammelt erwecken sie die Kräfte die den Tod zu neuem Leben verwandeln können, denn in der plutonischen Unterwelt (3–2–4) werden alle energetischen Aspekte der Entitäten verstärkt. Die vier Elemente stehen in enger Verbindung zueinander und wirken ineinander wie symbiotische Mechanismen. Das Element Wasser vermischt mit dem Element Erde wird zu einem „dunklen, schwarzen Wasser-Element, welches den Prozess der Regeneration und der Schöpfung durch „magisches“ Eingreifen repräsentieren kann.

Ein zentraler Aspekt des dominikanischen Vodú stellt wie erwähnt die Verehrung von Ahnen, Totenseelen und Gúede dar. Aufgrund des transatlantischen Sklavenhandels veränderten sich die religiösen Ideen der verschleppten Sklaven. Die Transformation und die kreative Neuorientierung des Glaubens sind im soziokulturellen Kontext zu betrachten. Denn vor allem die Abbildungen der Götter werden von Menschen kreiert. Egal ob Santa Marta oder Mami Wata verehrt werden, beide besitzen das Potenzial sich an soziale Dynamiken und aktuelle soziokulturelle Begebenheiten anpassen zu können. Durch die kreative und individuelle Interpretation des Vodú kann eine ursprünglich als Wasserwesen verehrte Entität in einen neuen Kontext gestellt und als chthonisches Wesen interpretiert werden¹³⁶.

Im Ritual „*Levantamiento de las Animas*“ werden somit drei zentrale Funktionen in den Vordergrund gestellt. Erstens, soll der Übergang der *Muertos* in die Totenwelt erleichtert werden, dies gilt für die „bekannten“ Seelen (Verwandte des Priesters) und für die unbekanntes Seelen die sich im Wasser eingefunden haben. Zweitens sollen die *muertos* und die Gúede durch die Opfertgaben positiv gestimmt werden um als „Geist“ in der Zwischenwelt nicht negativ auf die profane Welt einzuwirken. Zudem erbittet ein Vodú-Priester immer die Hilfe der *Muertos*, damit er sie für seine magischen Zwecke einsetzen kann. Hier beginnt die Differenz zwischen schwarzer und weißer

¹³⁶ Legbá brachte Ku, den Tod in die Welt. Er holte jedoch auch das Wissen um Heilpflanzen und Zauberei in die profane Welt. Legbá demonstriert, dass Bewegung das Grundprinzip des Lebendigen ist. Stillstand und Stagnation bedeuten Tod, doch Legbá setzte nicht nur Ku sondern auch Fa in die Welt. Eine Möglichkeit seinem Schicksal durch die Befragung von dem Orakel zu entrinnen und somit die Möglichkeit dem Tod auszuweichen (vgl. Davis-Sulikowski 2002:105ff).

Fa ist das Schicksal, es ist ohne Geschlecht und stellt sich in Gestalt einer Kugel oder Ölpalme dar. Mit Palmkernen hat Legbá den Menschen beigebracht mit Fa zu sprechen. Kpoli ist das gesamte Schicksal eines Menschen. Fa und Legbá sind Geschwister, sie verbinden die Gottheiten miteinander und stellen sie in wechselseitige Verbindung mit den Menschen. Als Vodoun durchziehen sie alle religiösen und sozialen Bereiche. Somit bietet Fa als Divinationssystem eine existentielle Erklärung und Handlungsanleitung zugleich und Legbá ist der Anfang und das Ende als ewiger Kreislauf, legt aber zusammen mit Fa die Bestimmungen fest (vgl. Davis-Sulikowski 2002:105ff).

Magie¹³⁷. Drittens erhoffen sich die Gläubigen durch die Opfergaben ein Leben nach dem Tod in Form einer Wiedergeburt, sei diese in der spirituellen oder materiellen Dimension.

Der Bereich des Todes beginnt auf der unteren westlichen Seite des Kreuzes von Legbá (Sonnenuntergang). Die Seelen sollen durch die Erde (die das Wasser aufsaugt) in die Unterwelt eingehen. Das Erdreich der Gúede führt zur Unterwelt, dem Ort der Transformation, der die Erde und das Wasser zu einer dunklen Materie verbindet. An diesem dunklen Ort wird durch die Energie des Feuers (hinaufblickendes Dreieck – Feuer) diese „dunkle Materie erhitzt“, so dass die neu geschaffenen Wesen sich in die Höhe erheben. Mit dem Voranschreiten zu den oberen Sphären wird das dunkle Erd-Wassergemisch immer klarer. Die schwere Erde bleibt zurück und das Wasser erhellt sich im Osten (Sonnenaufgang) durch den spirituellen Aspekt der Luft. Das Wasser wird rein und klar, so dass durch dieses Wasser die „Seelen“ ihrer neuen Seinsform entgegenblicken können.

Die Luft ist der Bereich der Rádá (kühle Lua), die in Verbindung mit dem Element Feuer zu starken, heißen, segensreichen und kraftvollen Lua transformiert werden und positiv in die diversen Aspekte des profanen Lebens eingreifen können. Das kürzlich erwähnte klare reinigende Wasser ist der Raum der Division India, der vor allem an heiligen Orten (Seen, Flüssen, Bergen, Höhlen) anzutreffen ist. Das Feuer ist immer der energetische Aspekt mit dem sich die Lua entweder positiv, wie die Rádá, verbinden, oder negativ, als Petro Lua (negative Manifestierung der Lua, schwarze Magie) in Erscheinung treten kann.

Generell bewirken die energetischen Dynamiken der spirituellen Entitäten somit einen zyklischen Transitionsprozess. Sie bedienen sich im sakralen Wirken der elementaren Energien, verschieben, öffnen und schließen die Pforten des Sakralen und Profanen. Wasser und Erde steht in Opposition zu den Elementen Feuer und Luft, wie sakral zu profan, jedoch verhindern diese Transformationsprozesse eine starre Opposition der Elementare. Die Entitäten schaffen durch den energetischen Glauben Zirkularität und Diversion. Sie schenken dem Rad des Lebens eine beständige dynamische Vorwärtsbewegung.

¹³⁷ Mein Hauptinformant Jeovani Gúzman meinte, dass, wenn Seelen einem Priester helfen, bei positiven magischen Zwecken dienliche seien, dann würden die Seelen den Weg ins Jenseits leichter finden. Wobei Seelen die den Brujos (Hexern) helfen schwarze Magie zu betreiben, seien dazu „verdammte“ immer in der Zwischenwelt zu bleiben (Interview 1/2007 – 15.11.2007)



Abbildung 39: Boca Nigua 2007. *Mesa Espiritual* für das Ritual Levantamiento de las Animas



Abbildung 40: Nigua 2008. *Servidora de Misterio* auf dem Friedhof von Nigua

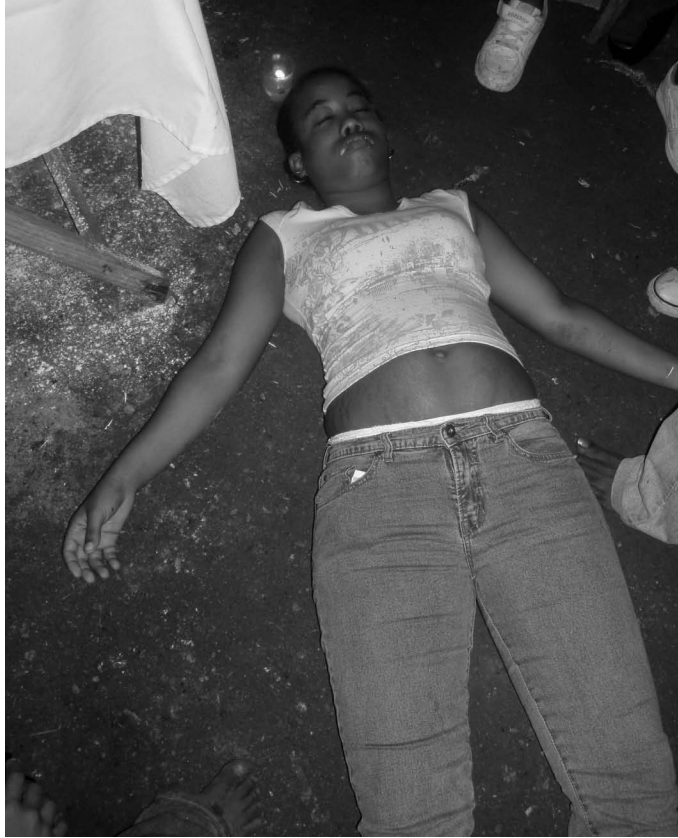


Abbildung 41: Boca Nigua 2008. Beginn der Posession Trance, Mädchen die vom Baron del Cementerio in Besitz genommen wurde.



Abbildung 42: Boca Nigua 2008. Gleiches Mädchen wie oberhalb, in zeremoniellen Gewand des Baron del Cementerio.



Abbildung 43: Foto ©: Yvonne Schaffler 2004, San Cristóbal. Ein Caballo de Misterio in Posession Trance mit dem Baron del Cementerio.



Abbildung 44: Boca Nigua 2007, Palo Muertos



Abbildung 45: Nigua 2008. *Palero* auf dem Friedhof von Nigua

7.3 Canto a San Elias – Lied für San Elias

Vocal:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
	<i>Llama a San Elias de Monte Carmelo</i>
Chor:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
Vocal:	<i>Oh, San Elias del Monte Carmelo</i>
Chor:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
Vocal:	<i>Oh, San Elias dame tu mano</i>
Chor:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
Vocal:	<i>Llama a San Elias del Monte Carmelo</i>
Chor:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
Vocal:	<i>Oh, San Elias del Monte Carmelo (2×)</i>
Chor:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
Vocal:	<i>Oh, San Elias yo vengo llorando</i>

Chor:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
Vocal:	<i>Oye San Elias, dame tu mano</i>
Chor:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
Vocal:	<i>Oye San Elias del Monte Carmelo (2×)</i>
Chor:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
Vocal:	<i>Oye San Elias, yo vengo rodando</i>
Chor:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
Vocal:	<i>Llamo a San Elias del Monte Carmelo</i>
Chor:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
Vocal:	<i>San Elias tu me 'stas llamando</i>
Chor:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
Vocal:	<i>Oye San Elias, yo vengo rodando</i>
Chor:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
Vocal:	<i>Oye San Elias, dame tu mano</i>
Chor:	<i>San Elias eh, ay hombe</i>
Vocal:	<i>Llamo a San Elias del Monte Carmelo¹³⁸</i>

¹³⁸ Aufnahme 3.

8 Zusammenfassung

Um die Ergebnisse meiner Arbeit darzustellen, werden hier die in der Einleitung (Kapitel 1.4) gestellten Forschungsfragen rekapituliert.

Die erste Forschungsfrage (Welche kulturellen und historischen Einflüsse definieren das spirituelle Konzept des dominikanischen Vodú) sollte vor allem im Kapitel 2. erörtert werden. Im zweiten Teil der Arbeit wurde auf die historischen und kulturellen Begebenheiten im Forschungsgebiet hingewiesen werden. Ein zentraler Aspekt bei der Formierung des dominikanischen Vodú sind die Cimarron Bewegungen die für die teilweise Aufrechterhaltung afrikanischer Traditionen eine wichtige Rolle gespielt haben. Ein weiterer Punkt der sich in das spirituelle Konzept des Vodú involukriert hat, ist natürlich der christlich-katholische Einfluss, der durch die fortwährende Missionierung den Glauben der Vodú-Adepten geprägt hat. Vor allem in der Dominikanischen Republik führte dies zu einem Amalgam traditioneller afrikanischer Werte mit katholischen Glaubensinhalten. Der christlich-katholische Glauben spielt im dominikanischen Vodú eine bedeutend größere Rolle als bsw. in Haiti, da die Sklaven im spanischen Teil der Insel fortwährend unterdrückt und missioniert wurden. Eine weitere Differenz zum haitianischen Vodú und ein markantes Merkmal des dominikanischen Vodú ist die Division India, die auf die Errungenschaften der indigenen Population der Taino zurückzuführen ist. Diese Division ist ein einzigartiger spiritueller Wesenszug im dominikanischen Vodú, der der Religion sowohl einen animistischen Zug als auch eine starke Naturverbundenheit schenkt. Im Zuge dieser drei kulturellen Verschmelzungen, also dem afrikanischen, indigenen und christlichen, konnte der dominikanischen Vodú-Pantheon sich aus den diversen kulturellen Verflechtungen herauskristallisieren (vgl. Alegría Pons 1993, 1997, Aracena 1993, 1999, Andújar 1999, 2002, Blanco 1998; Deive 1989, 1996; Hernández Soto 1996, Moya Pons 1995, ed. Solano 2006, Tejeda Ortiz 1995, 1998, 2005).

Um die zweite Forschungsfrage zu beantworten (Wie wird das pantheistische Religion im dominikanischen Vodú strukturiert und welche spirituellen Entitäten stehen in der spirituellen Praxis im Vordergrund?) habe ich vor allem auf meine Aufzeichnungen in meinen Feldforschungstagebüchern (2006, 2007, 2008) und meine geführten Interviews (2006, 2007, 2008) zurückgegriffen.

Ein markantes Merkmal des dominikanischen Vodú-Pantheons ist seine hierarchische Struktur. Das Pantheon wird in vier Divisionen (Rádá, India, Gúede, Petro) aufgeteilt, diese Divisionen werden wiederum in Subdivisionen unterteilt. Jedem *Misterio* kommt eine Aufgabe in seiner Division zu die er / sie erfüllen muss. Zentrale Leitfiguren des Pantheons sind *Papá Legbá* und

der *Baron del Cementerio*, sie nehmen die Führungspositionen im Pantheon ein und stehen in gewisser Weise oppositionell zueinander. Ersterer wird symbolisch charakterisiert durch die Schlagwörter: Licht, Sonne, kreative spirituelle Kraft, Neubeginn und Gottesnähe. Letzterer ist Herr des Friedhofs und wird mit gegenteiligen Assoziationen behaftet, also Finsternis, Nacht, Tod, Magie und Sexualität. Beide Entitäten beleben den spirituellen Kreislauf des sakralen Geschehens und sind die Begleiter der Menschen im Übergang von einer Lebensphase zur anderen. Man könnte fast meinen, *Legbá* und der *Baron del Cementerio* sind wie, der dahomeische Schöpfungsgott Mawu es wünscht, eine geschlossene Kalebasse (siehe Kapitel 5). *Legbá* der Tag und der *Baron del Cementerio* die Nacht. Sie wirken in gegenseitigem Einverständnis und ergänzen sich in ihren spirituellen Eigenschaften (vgl. Blier Preston 1995, 1998, Sulikowski-Davis 2002, Pelton 1980, Parrinder 1970)

Ein weiterer zentraler Aspekt des dritten Kapitels sind die Beschreibungen der rituellen Praxis vor Ort, das Kapitel sollte vor allem die dritte Feldforschungsfrage beantworten (Wie wird die aktuelle spirituelle und rituelle Praxis des Vodú gelebt?). Ein wichtiger Bestandteil der rituellen Aktivitäten sind die Divination (Kapitel 3.7) und die jährlichen Gedenkfeiern, *las Fiestas de Maní*, an die Entitäten. Die *Servidores de Misterios* veranstalten jährlich für ihren persönlichen Schutzlua ein Fest, die Fiesta de Maní. Diese rituellen Feste sollen vor allem den Dank und die Verbundenheit der *Servidores de Misterios* an die 21. Division ausdrücken (Vgl. Feldforschungstagebücher (2006, 2007, 2008) und Interviews (2006, 2007, 2008)).

In der rituellen Praxis (vgl. Alegría Pons 1993, 1997, Aracena 1993, 1999, Deive 1989, 1996; Tejeda Ortiz 1995, 1998, 2005) wird zu Beginn jedes Vodú-Rituals *Legbá* angerufen, während der Baron und seine Untertanen am Ende des Festes erscheinen. Um spirituelle Reinheit zu erfahren, werden die *espíritus* der Division *Rádá* angerufen. Diese schenken ihren Adepten Klarheit und erteilen ihnen Ratschläge für ihr Leben. Die Lua der Division *Gúede*, also die Gefolgschaft des Baron del Cementerio, beeinflussen die materiellen Angelegen der Gläubigen. Sie bereiten Liebeszauber, Geldzauber oder können schwarze Magie versenden. Jedoch kann die schwarze Linie (Division *Gúede*) auch Schadenzauber und negative Energien auflösen. Denn negative Energien, die durch schwarze Magie, versendet wurden, können nur von dem *Baron del Cementerio* oder seinen *Gúedes* aufgelöst werden. Aber spirituelle Klarheit und Reinigungen die zu einem erhellten Bewusstseinszustand führen sollen, und die dazugehörigen Reinigungsrituale werden durch die spirituellen Divisionen wie den *Rádá* oder den *Indios* vollbracht (Vgl. Feldforschungstagebücher (2006, 2007, 2008) und Interviews (2006, 2007, 2008)). Der Ablauf einer *Fiesta de Maní* wird im Kapitel 4. dargelegt.

Das 5te und das 6te Kapitel beschäftigt sich damit, die Forschungsfrage 4. (Welchen Transformationsprozessen ist *Papá Legbá* im Zuge der soziokulturellen Dynamiken erlegen?) zu beantworten. *Papá Legbá* hat in der dominikanischen Republik einen sehr sakralen Stellenwert, er mischt sich kaum in die profanen Angelegenheiten der Menschen, sondern erteilt ihnen Rat und Erlaubnis für bestimmte sakrale Unternehmungen. Im Gegensatz dazu, wird *Legbá* in westafrikanischen Schöpfungsmythen als die Trickstergottheit schlechthin beschrieben, zudem wurde er im Glauben der Dahoméer als Akteur der Fruchtbarkeit verstanden. Einleuchtend wäre es, den *Baron del Cementerio* im dominikanischen Vodú, als einen Avatar *Legbás* zu sehen, den der Baron ist eine Erscheinung die sich erst in der Diaspora herauskristallisiert hat. Damit meine ich, dass sich durch gewisse soziokulturelle Ereignisse und Dynamiken, ein Dualismus im dominikanischen Vodú gebildet hat, der für westafrikanischen Kosmologien unüblich ist. Um zu verdeutlichen: Im dominikanischen Vodú repräsentiert *Papá Legbá* Beginn, Tag und Licht und der *Baron del Cementerio* die Oppositionen also Ende, Nacht und Dunkelheit, dazu. In westafrikanischer Vorstellung würde *Legbá* Beginn und Ende, Tag und Nacht, Licht und Finsternis, repräsentieren. Generell wird *Legbá* als eine positive spirituelle Energie gesehen, während der *Baron del Cementerio* negative Energien senden kann, in dem er für Schadenszauber angerufen wird. *Papá Legbá* hingegen würde generell keine negativen Zauber zu den Menschen schicken, nur wenn ihm nicht seine Opfergaben dargebracht werden oder die Adepten nicht seine Ratschläge befolgen. Im westafrikanischen Mythos über *Legbá* und der Magie im Kapitel 5.3.1, ist es jedoch genau *Legbá* der den Schadenszauber und das Gegenmittel gegen Bezahlung zubereitet. *Legbá* ist also im westafrikanischen Verständnis eine zwiespältige Figur und muss sich ebenfalls vor den Häusern der Menschen aufhalten, da sonst Unheil über sie fallen könnte. Im dominikanischen Vodú ist es der *Baron del Cementerio* und seine drei Kreuze die sich vor den Häusern der Adepten befinden. Auch die charakteristischen Eigenschaften der *Gúede*, das Lachhafte, der morbide Humor, die sexuellen Anspielungen sind Charakteristika die den *Legbás* in Westafrika zugeschrieben werden. Der Baron und seine *Gúede* könnten meiner Meinung nach, auch als Avatare *Legbás* gelten, die ihre ursprünglichen westafrikanischen Wurzeln beibehalten haben (Vgl. Feldforschungstagebücher (2006, 2007, 2008) und Interviews (2006, 2007, 2008)).

Papá Legba und der *Baron del Cementerio* stehen in einem dualistischen Verhältnis zueinander. Diese dualistische Sichtweise im dominikanischen Vodú, die für westafrikanischen Vodú unüblich ist, könnte dadurch erklärt werden, dass sich durch die starke christliche Missionierung die schon im Mittelalter begann, sich bei den missionierten Sklaven eine dualistischere christliche Weltansicht gebildet haben könnte, die sich in das Gedankengut des dominikanischen Vodú involviert hat. *Legbá* und der *Baron del Cementerio* wirken im dominikanischen Vodú, wie in der

rituellen Praxis zu sehen ist, in einem symbiotischen Verhältnis. Dennoch möchte ich hervorheben, dass keiner der beiden nur mit positiven oder nur mit negativen Assoziationen behaftet ist, wie erwähnt wirken sie miteinander und agieren im gegenseitigen Einverständnis.

Der letzte Teil der Arbeit befasst sich mit dem Seelenkonzept des dominikanischen Vodú und der rituellen Praxis bei der Ahnenverehrung. Im Kapitel 7 wird ein Fest zu ehren der verstorbenen Seelen und das Erscheinen des *Baron del Cementerio* geschildert. Das Kapitel beschreibt den Ablauf des Rituals *Levantamiento de las Animas* und befasst sich mit den symbolischen Inhalten des Rituals. Durch die symbolische Deutung des Rituals soll vor allem auf die Gedanken der Reinkarnation und der Wiedergeburt eingegangen werden, die einen zentralen Aspekt im Glauben des Vodú spielen (vgl. Feldforschungstagebücher (2006, 2007, 2008) und Interviews (2006, 2007, 2008)).

In der rituellen Praxis der Vodú-Adepten zeigt sich, welche Division der einzelne Gläubige seine Zuwendung schenkt. Ich habe mich während meiner Feldforschung, vor allem der rituellen Praxis für die Division Rádá und der Division Gúede gewidmet. Da die Verehrung dieser Division in meinem Forschungsgebiet essentielle Bestandteile der Riten waren. An den Friedhöfen Santo Domingos, vor allem dem der Máximo Gómez, wird von den Gläubigen der Kult an den Baron del Cementerio praktiziert. Leider sind die Praktiken der Adepten durch die konservative, orthodoxe, katholische Regierung sehr eingeschränkt worden. Wie in der Einleitung erwähnt wurde, sind die Rituale zu ehren des *Barons del Cementerio* auf dem Friedhof Máximo Gómez von der Regierung verboten worden. Mir wurde sogar mitgeteilt, dass die Opferstätten im September 2008, von der Regierung gewaltsam zerstört und abgetragen wurden. Während meiner Feldforschung gab es immer wieder Konflikte mit der Polizei und den Behörden des Friedhofs. Jedoch nicht in einem solch gewaltigen Ausmaß, auf jeden Fall wird der Baron del Cementerio nicht nur gesondert auf dem Friedhof verehrt, sondern auch als Teil der 21. Divisionen. So denke ich nicht, dass der Kult an den *Baron del Cementerio* verschwinden wird. Denn der Baron del Cementerio ist ein essentieller Bestandteil in der rituellen Praxis des dominikanischen Vodú.

9 Quellenverzeichnis

9.1 Literaturverzeichnis

- Alegría Pons J. F. y Aracena S. 1997:** *Essayo: Culto al Baron del Cemeterio: Peculiaridades Presencia Africana en la Republica Dominicana*, IV Festival de Antropología de Culturas Afroamericanas, Exposición de Artes Visuales, Centro Cultural de España, Agencia Española de cooperación Nacional, Octubre 1997
- Alegría Pons J. 1993:** *Gagá y Vodú en la República Dominicana, Ensayos Antropologicos*, Edición el Chango Prieto, Puerto Rico – Santo Domingo
- Altos de Chavón 1999:** *Museo Arqueológico Regional*, Catálogo Conmemoratorio V Centenario, Fundación Centro Cultural Altos de Chavón, La Romana, Republica Dominicana.
- Amado J. 1997:** *Bancos, Ingenios y Esclavos, en la época colonial, Colección Banreservas*, Santo Domingo, República Dominicana
- Andújar C. 1999:** *Identidad Cultural y Religiosidad Popular*, Primer Edición, Editora Cole, Santo Domingo, República Dominicana
- Andújar C. 2002:** „La Cofradía de los Congos del Espíritu Santo de Villa Mella“, Patrimonial oral e intangible de la humanidad: Importancia y alcance, **In:** *Boletín Nr.31; Museo del Hombre Dominicano*, Taller, Santo Domingo 2002
- Andújar Persinal C. 1996:** *La presencia negra en Santo Domingo*, un enfoque etnohistórico, Editorial Letra Gráfica, Santo Domingo, República Dominicana
- Aracena, S. 1999:** *Apuntes sobre la negritud en la República Dominicana*, ‘helvetas’, Asociación Suiza para la Cooperación Internacional, Santo Domingo
- Argyle, W. J. 1966:** *The Fon of Dahomey: A History and Ethnography of the Old Kingdom*. Oxford: Clarendon
- Barros M. 2004:** *Gottes Geist kommt im Wasser, Wasserkrise, Religionen und ökologische Spiritualität*, Edition Exodus, Luzern 2004
- Bastide R. 1970:** „Mémoire collective et sociologie du bricolage“. **In:** *L'Année Sociologique* 3. Série, Vol. 21, S.65 – 108
- Beer, B. 2003:** *Methoden und Techniken der Feldforschung*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag

- Bellinger A., Krieger D.J. (Hg.) 2008:** *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, 4te Auflage, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2008
- Bell C. 1992:** „Ritualkonstruktion“; **In: Bellinger A. / Krieger D. J. (Hg.):** *Ritualtheorien, Ein einführendes Handbuch*, 4te Auflage, VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden 2008
- Bell C. 1997; In: Schmidt E. B. 2008:** *Einführung in die Religionsethnologie, Ideen und Konzepte*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin
- Berling P. 2002:** *ZODIAK, Die Geschichte der Astrologie, Elemente, Symbole und Hintergründe von den Anfängen bis in die Gegenwart*. Ullstein Heyne List GmbH & Co. KG München
- Blavatsky H. P. 1987 (2te Aufl):** *Die Geheimlehre. Die Vereinigung von Wissenschaft, Religion und Philosophie, Eine Auswahl*, Manas-Verlag Calw. Erste Auflage London 1988
- Bourguignon, E. 1973:** „Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness“. **In: E. Bourguignon (ed.) 1973:** *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, pp. 3–35. Columbus: Ohio State University Press. Erste Auflage 1964
- Bourguignon, E. 1970:** „Ritual Dissociation and Possession Belief in Caribbean Negro Religion“; **In: Ed. N. E. Whitten Jr. / J. F. Sweed 1970:** *Afro American Anthropology, Contemporary Perspectives*, The Free Press, New York, Collier-Macmillan Limited, London
- Blanco, C. L. 1998:** *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*, Santo Domingo: República Dominicana
- Blier Preston, S. 1998:** *Royal Arts of Africa, The Majesty of the Form*. Laurence King Publishing, London
- Blier Preston, S. 1995:** *Vodoun: West African Routs of Vodou, En Catalogo de Sacred Arts of Haitian Vodú*. Universidad de California, Los Angeles.
- Comisión Nacional Dominicana de la Ruta del Esclavo 2006:** *La Ruta del Esclavo*, Santo Domingo R.D. 2006 Sammelband
- Chesi G. 1979:** *Voodoo, Afrikas Geheime Macht*. Perlinger Verlag, Wörgl, Österreich
- Chesi G. 2003:** *Voodoo in Afrika, Menschen im Banner der Götter*, Haymon Verlag Innsbruck

- Davis, M. E. 1981:** *Voces del Purgatorio, estudio de la Salve Dominicana*, Primera Edición; Museo del Hombre Dominicano, Editora Taller, Santo Domingo, República Dominicana
- Davis, M. E. 2004:** *La Ruta hacia Liborio, Mesianismo en el Sur Profundo Dominicano, Secretaria de Estado de Cultura de la República Dominicana*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Printed in Santo Domingo, República Dominicana, Editora Manatí
- Davis-Sulikowski U. 2002:** *Panther und Chamäleon: Macht, Vodún und Politik der Benin*. Universität Wien Dissertation
- Deive, C. E. 1982:** *Apuntes, Investigación de Campo para el montaje del Espectaculo, Religiosidad Popular Dominicana*, Auditorio Bellas Artes, Santo Domingo, República Dominicana
- Deive, C. E. 1989:** *Los Guerrilleros negros, esclavos fugitivos y cimarrones en Santo Domingo*, Fundación Cultural Dominicana, Santo Domingo, República Dominicana
- Deive, C. E. 1996:** *Vodú y Magia en Santo Domingo, Fundación Cultural Dominicana*, Santo Domingo, Republica Dominicana, Cuarta Edición, Primer Edición 1975 Museo del Hombre Dominicano
- Deren, M. 1992:** *Der Tanz des Himmels mit der Erde, Die Götter des haitianischen Vaudou*, Wien: Promedia Verlag, Originally published Thames and Hudson – Mc Pherson & Company New York 1953
- Dos Santos J. E. / Dos Santos D. M 1984:** „Religion and Black Culture“; **In: Manuel Moreno Fragnals (Hg.), Africa in America, Essays on History, Culture and Socialization**, New York, Holmes & Meier Publishers (Paris UNESCO)
- Drewal, H. J. 2008:** *Mami Wata, Arts for Water Spirits in Africa and its Diasporas*, Fowler Museum at UCLA, Los Angeles
- Drewal, H.J. 1988:** Performing the Other: *Mami Wata Worship in Africa*, Vol.32. No.2 (Summer 1988), pp.160–185. www.jstor.org
- Edelmayer F., Hausberger B., Potthast B. (Hg.) 2005:** *Lateinamerika 1492–1850/70*, Edition Weltregionen, Verein für Geschichte und Sozialkunde & Promedia Verlag Wien
- Eliade, M. 1991:** *Geschichte der religiösen Ideen, Vom Zeitalter der Entdeckung bis zur Gegenwart*, Band 4, Verlag Herder Freiburg in Breisgau

- Eliade, M. 2008:** *Das Heilige und das Profane, Vom Wesen des Religiösen*, Anaconda Verlag GmbH, Auflage 2008
- Fleischmann U. 2005:** „Kreolisierung als sprachwissenschaftliches und kulturtheoretisches Phänomen“; **In: Hausberger B. / Pfeisinger G. (Hg.) 2005:** *Die Karibik, Geschichte und Gesellschaft 1492 – 2000*, Edition Weltregionen Promedia Verlag Wien
- Fleischmann U. 1996:** „Der Synkretismus in der Karibik und sein soziokulturelles Umfeld“; **In: M. Kremser 1996:** *Ay Bōbō, Teil 1, Kulte / Cults*; Zweite Internationale Tagung der Gesellschaft für Karibikforschung Wien 1990, WUV Universitätsverlag, (Ed. 2te Auflage)
- Fortes, Meyer 1966:** *Ödipus und Hiob in Westafrikanischen Religionen*, Frankfurt am Main
- Friedrichs, K. 1985:** *Methoden der empirischen Sozialforschung*. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Gilroy, P. 1993:** *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge: Harvard University Press
- Goodman, F. 1997:** *Ekstase, Besessenheit, Dämonen: die geheimnisvolle Seite der Religionen*, Gütersloher Verl.-Haus, Gütersloh
- Gorys, E. 1997:** *Lexikon der Heiligen*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH
- Halbwachs M. 1985:** *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*; Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hameter W. / Niederkorn – Bruck M. / Scheutz M. (Hg.) 2007:** *Freund Hein? Tod und Ritual in der Geschichte*, Studien Verlag Innsbruck, Wien, Bozen, Querschnitte Band 22, Verein für Geschichte und Sozialkunde
- Hausberger B. / Pfeisinger G. (Hg.) 2005:** *Die Karibik, Geschichte und Gesellschaft 1492 – 2000*, Edition Weltregionen Promedia Verlag Wien
- Herskovits M. 1958:** *Dahomean Narrative: A Cross-Cultural Narrative*. Evanston: Northwestern University Press
- Hernández Soto C. 1996:** *Morir en Villa Mella, Ritos funerarios Afrodominicanos, Centro para la Investigación y Acción Social en el Caribe*, Santo Domingo
- Hernández Soto C. 2004:** *!Kalunga eh! Los Congos de Villa Mella*, Editorial Letra Gráfica, Santo Domingo, Republica Dominicana

- Hutzel – Ronge B. 2002:** *Quellgöttinnen, Flußheilige, Meerfrauen. Mythen, Sagen und Sternzeichen zum Wasser.* Verlag Frauenoffensive München 2002
- Hockings P. Ed. 1975:** *Principals of Visual Anthropology*, Mouton Publishers, The Hague, Paris, Distributed in the United States of America and Canada by Aldine Publishing Company, Chicago, Illinois
- Hödl G.H. 2003:** „Dancing on the Corpses’ Ashes. Zur Typologie von Ritualen im Zusammenhang mit dem Tod“; **In: Heller B., Winter F. (Hg.) 2007:** *Tod und Ritual, Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*, LIT Verlag GmbH & Co KG Wien 2007
- Hödl G.H. 2008:** *Vorlesungsunterlagen WS08 Ritualtheorien*, Text: Ritual (Kult, Opfer, Ritus Zeremonie) <http://homepage.univie.ac.at/hans.hoedl/>
- Hödl G.H. 2008:** *Vorlesungsunterlagen SS08 Afroamerikanische Religionen* <http://homepage.univie.ac.at/hans.hoedl/>
- Janzen and MacGaffey 1993; In Thompson R. F. 1993:** *Face of the Gods, Art and Altars of Africa and the African Americas*, The Museum for African Art, New York, Prestel, Munich
- Joset P. – E. 1955:** „Les sociétés secrètes des Hommes-Léopards en Afrique noir“, Payot 1955. **In: Die großen Geheimbünde**, VMA Vertriebsgesellschaft Modernes Antiquariat mbH & Co, Verlags-KG Wiesbaden 1975
- Klieber R., Stowasser M. 2006:** *Inkulturation, Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen*, LIT Verlag GmbH Wien
- Kment P. 2005:** *Afrikà Yèyè Mi! Meine Mutter Afrika, Reafrikanisierung, kulturelle Expansion und Transformation der Órìshà-Religion Trinidads.* Afrika und ihre Diaspora Band 4. Lit. Verlag Wien 2005
- Kremser M. 1996 (Ed.):** *Ay Bōbō, Afro-Karibische Religionen, Teil 1, Kulte / Cults*, Zweite Internationale Tagung der Gesellschaft für Karibikforschung Wien 1990, WUV Universitätsverlag
- Kremser M. 2000 (Ed.):** *Ay Bōbō, Afro-Karibische Religionen, Teil 2 Voodoo*, Zweite Internationale Tagung der Gesellschaft für Karibikforschung Wien 1990, WUV Universitätsverlag (2te Auflage)
- Kremser M. 2001; In Wernhart K.R., Zips W. (Hg.) 2001:** *Ethnohistorie, Rekonstruktion und Kulturkritik, Eine Einführung*, Promedia Druck- und Verlagsgesellschaft, Wien

- Kremser M. 2003; In: Zips, Werner (Hg.) 2003:** *Afrikanische Diaspora: out of Africa – Into New Worlds* – Münster [u.a.]: LIT-Verl.
- Kremser M. 2005; In: Hausberger B. / Pfeisinger G. (Hg.) 2005:** *Die Karibik, Geschichte und Gesellschaft 1492 – 2000*, Edition Weltregionen Promedia Verlag Wien
- Kubik, G. 2000:** „West African and African-American concepts of Vodú and Orisha“; **In: Kremser M. (Hg.) 2000:** *Ay Bōbō, Afro-Karibische Religionen, Teil 2 Voodoo*, Zweite Internationale Tagung der Gesellschaft für Karibikforschung Wien 1990, WUV Universitätsverlag
- Leiris, M. 1978:** *Das Auge des Ethnographen*, Ethnologische Schriften II, Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main
- Lévi-Strauss, C. 1991:** *Das Wilde Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [*Le pensée sauvage*, Paris:1962]
- Lovejoy, Paul E. (Hrsg.), Trotman D. V. 2003:** *Trans-Atlantic dimensions of ethnicity in the African diaspora*, First published in London Continuum
- Liessmann K. P. 2004:** *Ruhm, Tod und Unsterblichkeit. Über den Umgang mit der Endlichkeit*. Paul Zsolnay Verlag 2004
- Mader E. 2008:** *Anthropologie der Mythen*, Facultas Verlags- und Buchhandels AG
- Mayring, K. 1988:** *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim: Deutscher Studienverlag
- Mbiti J. 1991:** „Im Kreis der Lebend-Toten. Religiöse Ideen im östlichen Zentralafrika“; **In: Eliade, M. 1991:** *Geschichte der religiösen Ideen, Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart*, Band 4, Verlag Herder Freiburg im Breisgau
- Métraux A. 1998:** *Voodoo in Haiti*, Gifkendorf: Merlin Verlag Band 9, Auflage 2008
- Mintz S. W. 1970:** „Foreword by S.W. Mintz“ 3–17; **In: Whitten N. E., Szwed J. and Jr. 1970 (Ed.):** *Afro-American Anthropology, Contemporary Perspectives*, The free Press, New York, Collier-Macmillan Limited, London,
- Moya Pons F. 1995:** *The Dominican Republik, A National History*, Hispanola Books, New Rochelle, N.Y.
- Mückler H., Zips W., Kremser M., (Hg.) 2006:** *Ethnohistorie, Empirie und Praxis*, WUV Universitätsverlag, Facultas Verlags- und Buchhandels AG 2009

- Neumann Erich 1963:** *The Great Mother, an Analysis of the Archetype*, Princeton University Press, Bolingen Foundation N.Y.
- Neumann Erich 2004:** *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Patmos Verlag GmbH und Co, Walter Verlag Düsseldorf und Zürich
- Nina J. B. 2006:** *Historia y Folklore de San Cristóbal*, Santo Domingo, Republica Dominicana 2006, Impresora Soto Castillo
- Nola di M.A. 1972:** *Gebete der Menschheit*, Eugen Diederichs Verlag, Köln, Düsseldorf, Suhrkamp Taschenbuch Verlag. Parma
- Nora P. 1998 (1984):** *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main
- Parrinder, G. 1970:** *West African Religion. A Study of the Belief of the Akan, Ewe, Yorùbá, Ibo and Kindred Peoples*. London: Epworth Press, 1942
- Pelton D. R. 1980:** *The Trickster in West Africa, A Study of Mythic Irony and Sacred Delight*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, London
- Pollak R. 1985:** *Tarot – 78 Stufen der Weisheit*, Droemersch Verlagsanstalt Th. Knaur, München, Deutschland
- Ripley, G. 2002:** *Imágenes de Posesión Vodú dominicano*, Santo Domingo: Cocolo Editorial
- Rigaud M. 1975:** „La Tradición voodoo et le Voodoo haitién (1953)“. **In: Sammelband 1975:** *Die großen Geheimbünde*, VMA Vertriebsgesellschaft Modernes Antiquariat GmbH&Co, Verlags-KG Wiesbaden 1975
- Rigaud M. 1985:** *Secrets of Voodoo*, Published by City Light Books New York 1969
- Rosenberg J. 1979:** *El Gaga Religion y Sociedad de un culto dominicano, un estudio comparativo*, Publicaciones de la Universidad autónoma de Santo Domingo, Santo Domingo, República Dominicana
- Schaffler Y. 2008:** *Vodú? Das ist Sache der anderen! Kreolische Medizin, Spiritualität und Identität im Südwesten der Dominikanischen Republik*, Dissertation Universität Wien
- Schmidt E. B. 2008:** *Einführung in die Religionsethnologie, Ideen und Konzepte*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin
- Solano D. 2006,** „Boca de Nigua, una parada obligada en la ruta del esclavo“; **In: Comisión Nacional Dominicana de la Ruta del Esclavo 2006:** *La Ruta del Esclavo*, Santo Domingo R.D. 2006 Sammelband

- Steiner R. 1998:** *Der Tod als Lebenswandlung*, Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Dornach / Schweiz, Printed in Germany Clausen & Bosse, Leck Taschenbuchausgabe 1998, Rudolf Steiner Verlag Dornach / Schweiz
- Steward, C. u. R. Shaw 1994:** *Syncretism / Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London, New York: Routledge.
- Tavares K., u. T. Juan:** *Los indios de Quisqueya*, Editora de Santo Domingo, S.A.; Erscheinungsjahr: o. A.
- Tebel R. 2005:** „Zur fñhen Wiedergabe Sñdamerikas im Kartenbild“; **In: Edelmayer F., Hausberger B., Potthast B. (Hg.) 2005:** *Lateinamerika 1492–1850/70*, Edition Weltregionen, Verein für Geschichte und Sozialkunde & Promedia Verlag Wien
- Tejeda Ortiz, D.; Sanchez M. u. M. Mella 1995:** *Cesar Religiosidad popular y psiquiatría*, 2da Edición, Santo Domingo, República Dominicana
- Tejeda Ortiz, D. 1998:** *Cultura Popular e Identidad Nacional*, Primera Edición, Dos Tomos, Consejo Presidencial de Cultura, Instituto Dominicano de Folklore, Santo Domingo, República Dominicana
- Tejeda Ortiz, D. 2005:** *Director del Instituto Dominicano de Folklore, Miembro de la Academia de Ciencias a la Republica Dominicana Muestra Sincretica de religiosidad popular, Presentación en la Academia de Ciencias de la Republica Dominicana, Instituto de Folklore*, Broschüre
- Thompson R. F. 1983:** *Flash of the Spirit*, First Vintage Books Edition, August 1984, New York
- Thompson R. F. 1993:** *Face of the Gods, Art and Altars of Africa and the African Americas*, The Museum for African Art, New York, Prestel, Munich
- Todorov T. 1985:** *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Edition Suhrkamp 1213, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Turner, V. (2005 Aufl.):** *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main, Erstaufgabe Aldine Publishing Company Chicago 1969
- Van Gennep A. (3te Aufl. 2005):** *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Campus Verlag, Frankfurt / New York, Èdition de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris.
- Wade D. 1986:** *Die Toten kommen zurück: Die Erforschung der Vodoo-Kultur und ihrer geheimen Drogen*, München, Droemer Knauer Verlag

- Wade D. 1988:** *Passage of Darkness: the Ethnobiology of the Haitian Zombie*, Chapel Hill, University of North Carolina Press
- Wernhart K.R., Zips W. (Hg.) 2001:** *Ethnohistorie, Rekonstruktion und Kulturkritik, Eine Einführung*, Promedia Druck- und Verlagsgesellschaft, Wien
- Whitten N. E. Jr. / J. F. Sweed (Ed.) 1970:** *Afro American Anthropology, Contemporary Perspectives*, The Free Press, New York, Collier-Macmillan Limited, London
- Witte H. A. 1991:** „Familiengemeinschaft und kosmische Mächte – Religiöse Grundideen in westafrikanischen Religionen“; **In: Eliade, M. 1991:** *Geschichte der religiösen Ideen, Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart*, Band 4, Verlag Herder Freiburg im Breisgau
- Wolf, E. R. (Aufl. 1991):** *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400.* Frankfurt / M., Campus Verlag 1986
- Zeuger A. 1984:** *Tarot, Spiegel des Lebens, Handbuch zum Waite Tarot*, Urania Verlag, Sauerlach

9.2 Abbildungsverzeichnis / Abbildungsnachweis

Wenn nicht gesondert ausgewiesen, sind alle Fotos von der Verfasserin fotografiert worden.

Abbildung 1: Boca Nigua 2006, Ingenio de Nigua.....	34
Abbildung 2: Boca Nigua 2006 Sklavenunterbringung und Zuckeraufbewahrung.....	35
Abbildung 3: Dia de San Miguel, Santo Domingo 2006, Caballo de Misterio in Posession Trance.....	44
Abbildung 4: Palos / Trommeln für San Miguel.....	44
Abbildung 5: Dia de San Miguel, Santo Domingo 2006. Links: Opfergabe für San Miguel.....	45
Abbildung 6: Belié Belcan der einer Gläubigen Ratschläge erteilt.....	45
Abbildung 7: Darstellung der Mètre Silí, ebenfalls als Erzulie im haitianischen Vodú bekannt.....	48
Abbildung 8: Darstellung der Erzulie Dantor.....	49
Abbildung 9: Darstellung von Santa Ana.....	51
Abbildung 10: Santo Domingo. Anaisa (rechts) flirtet mit einem Caballo de Misterio des Belié Belcán (links).....	51
Abbildung 11: Azua 2006, Curandero – Heiler, Trujillo der sich bekreuzigt.....	53
Abbildung 12: Aleila manifestiert sich nicht in Posession Trance, sie ist ein spiritueller unterstützender Punkt auf jedem Altar und sendet reinigende, helfende und klare Energien.....	53
Abbildung 13: Altar für die Virgen de Altagracia, von dem Heiler Trujillo. Alailá wird immer neben oder unter den Abbildungen von Jesus platziert.....	53
Abbildung 14: Zubereiten der Speisen, im Hintergrund die Trommeln und Jeovani Gúzman.....	53

Abbildung 15: San Cristobál 2007 Altar in der Cueva Mana, links San Miguel und Ana Isa, in der Mitte San Carlos Borromeo und rechts San Santiago. In der unteren Reihe vor dem Kreuz, Santa Martha und San Elias.	57
Abbildung 16: Punto Rádá, mit San Antonio (li.) und la Virgen de Altagracia (re.). Darunter Ana Isa und Belié Belcán.	57
Abbildung 17: Altar im Eingangsbereich der Höhle.	57
Abbildung 18: Villa Mella Mata Los Indios: San Nicholas de Sol (re.) – Indio Gamao	59
Abbildung 19: Indio Bravo – Caonabo	59
Abbildung 20: Rada Altar in Santo Domingo 2006, Avenida Mella.....	65
Abbildung 21: Rada Altar, Haina 2007	65
Abbildung 22: Haina 2007.....	67
Abbildung 23: Haina 2007.....	67
Abbildung 24: Haina. Links, Jeovani und Jeni bei einer Prozession für Papa Legbá	93
Abbildung 25: Servidora de Misterio und Hija de Legbá.....	93
Abbildung 26: Altar für Papá Legbá in Boca Nigua	95
Abbildung 28: Avenida Mercedes 56, Galeria de Arte. Traditionell wird der Baron, immer mit einem schwarzen Zylinder, schwarzen Anzug und Totenkopf dargestellt.....	101
Abbildung 27: San Elias del Monte Carmelo	102
Abbildung 29: Foto ©: Yvonne Schaffler 2005, Gúede in seinem Caballo de Misterio.....	105
Abbildung 30: Villa Mella 2006 Punto Gúede	105
Abbildung 31: Santo Domingo 2006, Friedhof an der Independencia.....	108
Abbildung 32: Santo Domingo, Friedhof Maximo Gomez, Punto Guede	108
Abbildung 33: Commendador, Opfergaben für den Baron und die Gúede.....	109
Abbildung 34: Santo Domingo 2007 Friedhof Maximo Gomez, Punto für Santa Martha und Opferplatz.....	109
Abbildung 35: Santa Martha la Dominadora.....	110
Abbildung 36: San Cristóbal. Ikonographie Santa Martas in einer Botanica (Geschäft in dem Artikel zum Gebrauch für die rituelle Praxis erworben werden können).	112
Abbildung 37: Villa Mella. Caballo de Misterio von Santa Martha la Dominadora in Posession Trance.....	112
Abbildung 38: Skizze Lebensrad.....	121
Abbildung 39: Boca Nigua 2007. Mesa Espiritual für das Ritual Levantamiento de las Animas.....	129
Abbildung 40: Nigua 2008. Servidora de Misterio auf dem Friedhof von Nigua.....	129
Abbildung 41: Boca Nigua 2008. Beginn der Posession Trance, Mädchen die vom Baron del Cementerio in Besitz genommen wurde.	130
Abbildung 42: Boca Nigua 2008. Gleiches Mädchen wie oberhalb, in zeremoniellen Gewand des Baron del Cementerio.	130
Abbildung 43: Foto ©: Yvonne Schaffler 2004, San Cristóbal. Ein Caballo de Misterio in Posession Trance mit dem Baron del Cementerio.....	131
Abbildung 44: Boca Nigua 2007, Palo Muertos.....	131
Abbildung 45: Nigua 2008. Palero auf dem Friedhof von Nigua.....	132

10 Anhang

10.1 Verzeichnis der Interviews

10.1.1 Auflistung der Interviews 2006/2007/2008

Feldforschungsaufenthalt 2006:

(Juni – Dezember)

Interview 1:	2006/1 – 24.08.2006
Jeovani Gúzman	Nigua
	2006/1 – 20.09.2006
	Haina
	2006/1- 25.11.2006
	Haina
	2006/1 – 3.11.2006
	Santo Domingo
Interview 2:	2006/2 – 29.09.2006
Jeny Sánchez	Haina
Interview 3:	2006/3 – 25.07.2006
Brujo Trujillo	Azua
Interview 4:	2006/4 – 30.08.2006
Servidora de Misterio Marciela	Villa Mella
Interview 5:	2006/5 – 25.10.2006
Dagoberto Tejeda Ortiz	Santo Domingo
Interview 6:	2006/6 – 04. 7.2006
Glaem Parls	Santo Domingo

Feldforschungsaufenthalt 2007 / 2008

(Oktober – März)

Interview 1:	2007/1 – 24.10.2007
Jeovani Gúzman	San Cristóbal

	2007/2 – 15.9.2007
	Boca Nigua
	2007/3 – 15.11.2007
	Santo Domingo
	2007/4 – 25.09.2007
	Bica Nigua
	2008/1 – 23.01.2008
	Haina
Interview 2:	2007/2 – 25.09.2007
Jeny Sánchez	Boca Nigua
Interview 3:	2007/3 – 28.11.2007
Amaury Hernán Rubel	Santo Domingo
Interview 4:	2007/4 – 28.11.2007
Frau am Friedhof, die Kerzen verkaufte	Santo Domingo, Friedhof Maximo Gómez

Feldforschungsaufenthalt 2008

(September – Oktober)

Interview 1:	2008/1 – 01.10.2008
Jeovani Gúzman	
	2008/1 – 20.09.2008
	2008/1 – 03.10.2008

10.1.2 Verzeichnis der Tagebücher 2006/2007/2008

Tagebuchaufzeichnungen 2006:

2006/1 – 28.09.2006	Boca Nigua
2006/2 – 29.09.2006	Santo Domingo
2006/3 – 17.07.2006	Santo Domingo
2006/4 – 18.07.2006	Santo Domingo
2006/5 – 22.09.2006	Villa Mella

2006/6 – 24.09.2006	Haina
2006/7 – 01.09.2006	Nigua
2006/8 – 04.07.2006	Haina

Tagebuchaufzeichnungen 2007/2008:

2007/1 – 29.09.2007	Santo Domingo
2007/2 – 01.10.2007	Santo Domingo
2007/3 – 14.09.2007	Santo Domingo
2007/4 – 25.07.2007	Azua
2007/5 – 24.10.2007	San Cristóbal
2007/6 – 26.09.2007	Haina
2007/7 – 14.11.2007	Haina
2007/8 – 16.11.2007	Haina
2007/9 – 16.11.2007	Nigua
2007/10 – 16.11.2007	Nigua
2008/11 – 14.11.2007	Boca Nigua
2007/12 – 05.11.2007	Haina
2007/13 – 29.10.2007	Boca Nigua
2007/14 – 02.11.2007	Santo Domingo
2007/15 – 29.11.2007	Santo Domingo
2007/16 – 05.11.2007	Boca Nigua
2008/3 – 23.01.2008	Haina
2008/4 – 24.01.2008	Haina
2008/5 – 24.01.2008	Haina

Tagebuchaufzeichnungen 2008:

2008/1 – 23.09.2008	Haina
2008/2 – 03.10.2008	Santo Domingo

10.1.3 Verzeichnis der Tonbandaufnahmen

Tonbandaufnahmen Musik:

Aufnahme 1.	23.01.2008 – Haina Fest für Papá Legbá
Aufnahme 2.	05.11.2007 – Boca Nigua Fest für den Baron del Cementerio
Aufnahme 3.	05.11.2007 – Boca Nigua Fest für den Baron del Cementerio

Lebenslauf

Nachname: Thurnher
Vorname: Clarissa Sophia
Nationalität: Österreich
Geburtsort: Bregenz, Österreich
Geburtsdatum: 24. Juni 1984

Lebenslauf und Ausbildung:

Okt. 2008	4 Wochen Restudy-Aufenthalt im Zuge der Diplomarbeit in der Dominikanischen Republik
Aug. – Sep. 2008	2-monatige Feldexkursion – Panama, Kolumbien, Venezuela
Dez. 2007 – März 2008	Praktikum als Assistentin im Österreichischen Generalkonsulat Santo Domingo – Dominikanische Republik
Okt. – Dez. 2007	Stipendium für kurzfristiges wissenschaftliches Arbeiten im Ausland – Aufenthalt in der Dominikanischen Republik
Juni – Dez. 2006	6-monatiger Aufenthalt in der Dominikanischen Republik, Feldforschung für die Diplomarbeit
Dez. 2005	Zwei Monate Praktikum in Tena, Ecuador – Sacha Mama Allpa – Verein für die Förderung indigener Rechte
2004	Beginn des Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien (WS 2004)
Juni – Aug. 2004	Spanisch Sprachkurs in der Universidad del Pais Vasco, San Sebastian, Spanien
2003	EF Sprachschule, 5 Monate in Quito Ecuador, Aufenthalt in Ecuador 9 Monate
1998–2003	Höhere Bundeslehranstalt für Tourismus und Hotellerie MODUL
1994–1998	Neusprachliches Gymnasium
1990–1994	Volksschule

Sprachkenntnisse:

Deutsch	Muttersprache
Englisch	zweite Muttersprache / Bilingual
Spanisch	fließend
Französisch	Schulkenntnisse 5 Jahre