

## “Freedom is a scary thing” – Zur Interdependenz von Krankheit und Heilung im Candomblé

HANNES LEUSCHNER

**Zusammenfassung** In der in Nordostbrasilien entstandenen Candomblé-Religion bilden verschiedene Praktiken der spirituellen Heilung ein wichtiges Element. Der vorliegende Beitrag führt in dies sehr komplexe religiöse Feld des Candomblé ein, verortet eigene Feldforschungen und skizziert das ethnologische Konzept dieses Artikels. Es folgt eine heuristische Ordnung von Heilungspraktiken ersten, zweiten und dritten Grades, die eine Zusammenschau von Alltagsreligiosität, spirituellen Auftragsarbeiten und Initiationsvorgängen ermöglicht. Bezüglich der Initiationsvorgänge wird dabei aus der Zusammenschau verschiedener damit verbundener Aspekte ein ambivalentes Arbeitskonzept herausgearbeitet, in dem Krankheit und Heilung als einander inhärent verstanden werden können. Einer im Candomblé bis heute in Begriffen und Ritualen vorhandenen Metaphorik der Sklaverei folgend kann dieses Konzept mit einer Dichotomie der Begriffe Gefangenschaft und Befreiung parallelisiert werden. Dieser Komplex wird verständlich, wenn er im Rahmen eines *Ego*-Konzepts interpretiert wird, das auch dessen *Alter* umfasst.

**Schlagwörter** Candomblé – Heilung – Initiation – Medialität – Transatlantischer Sklavenhandel – Brasilien

### “Freedom is a scary thing”—About the Interdependency of Disease and Healing in Candomblé

**Abstract** Various practices of spiritual healing are an important element of the Brazilian Candomblé religion, which originated in the northeastern Brazilian state of Bahia. The present paper introduces the very complex religious field of Candomblé, locates own ethnographical research and describes the ethnological approach of this paper. Then a heuristic order of first, second, and third degree healing practices is outlined on purpose to understand everyday religiosity, services offered by spiritual experts and the process of initiation in a common continuum. With respect to the initiation processes, an ambivalent concept is developed from the various aspects connected with it, in which disease and healing can be understood as mutually inherent. Following metaphors of slavery, still present in terms and rituals of Candomblé, this concept can be parallelized with a dichotomy between concepts of captivity and liberation. This complex turns comprehensible by a framework which understands the *alter* as a basic part of the *ego*.

**Key words** Candomblé – healing – initiation – mediumship – transatlantic slave trade – Brazil

**Résumé français** siehe S. 255

### Einleitung: Candomblé

In diesem Beitrag wird es um miteinander interferierende Konzepte von Krankheit und Heilung, Gefangenschaft und Befreiung im Candomblé von Santo Amaro da Purificação gehen, einer nordostbrasilianischen Stadt etwa eine Busstunde entfernt von der Landeshauptstadt Salvador da Bahia. Vorgeschiedt seien einige Erläuterungen zu der Frage: Candomblé, was ist das eigentlich?

Der Candomblé entstand, wie andere afroamerikanische Religionen auch (bspw. Santeria auf Cuba, Voodoo auf Haiti), im Laufe des transatlantischen Sklavenhandels. Im nationalen Zensus von 2010 (siehe IGBE 2010) geben rund 600 000 Brasilianer Candomblé, Umbanda oder eine andere afrobrasilianische Religion als ihre Religion an; im Vergleich

zu Katholiken (rund 123 Millionen), Angehörigen verschiedener evangelischer, evangelikaler und pfingstlerischer Kirchen (rund 24 Millionen) und auch *espíritas*/Kardecisten (an vier Millionen) ein vergleichsweise geringer Wert; trotzdem ist der Candomblé eine hoch lebendige und in der brasilianischen Gesellschaft sehr präzente Religion.<sup>1</sup>

Im Zentrum des Candomblé steht die Inkorporierung außermenschlicher Wesenheiten vorrangig afrikanischer Deszendenz in menschlichen Medien. In der Regel organisiert sich der Candomblé in religiösen Familien, den *famílias de santo*, und meist haben diese *famílias de santo* ihr Zentrum in einem eigens dafür bereiteten Candomblé-Haus, dem *terreiro*. *Famílias de santo* bestehen aus einem religiösen Elternteil (*mãe*, Mutter oder *pai*, Vater *de santo*)

und der religiösen Nachkommenschaft (den *filhas* und *filhos*, Töchtern und Söhnen *de santo*). Die *filhos de santo*<sup>2</sup>, die initiierten Kinder, unterscheiden sich in solche, die medial veranlagt sind (*rodante*, Drehende) und solche, die es nicht sind (im Fall eines Mannes: *ogã*, im Fall einer Frau: *ekede*)<sup>3</sup>.

Es herrscht weitgehende Übereinstimmung, dass im Candomblé sich neben zahlreichen kleineren drei große Schulen unterscheiden lassen: die sogenannten *nações* (Nationen): Congo-Angola, Jeje und Nagô-Ketu. Diese *nações* haben ihren Hintergrund in verschiedenen afrikanischen Kulturen, deren Vertreter im Rahmen der aufeinanderfolgenden Zyklen des transatlantischen Sklavenhandels in die Neue Welt verschleppt wurden (siehe VERGER 1969). Jede dieser *nações* verfügt über eine mehr oder weniger eigene, aber auch mehr oder weniger von den jeweils anderen *nações* und ggf. anderen Religionen beeinflusste Tradition bezüglich der von ihr im religiösen Kontext verwandten Sprache, den Liedern und Trommelrhythmen, den verehrten afrikanischen Gottheiten, den diesen zugehörigen Speisen, Paraphernalia und so weiter.<sup>4</sup>

Angesichts dieser Vielfalt von Candomblés (im Plural) besteht ein Kampf um die Deutungshoheit darüber, was der Candomblé (im Singular) denn eigentlich sei, in dem Vertreter der *nação* Nagô-Ketu eine Vorangstellung beanspruchen. Zu dieser *nação* gehören auch die drei großen, brasilienweit bekannten Candomblé-Gemeinschaften Casa Branca, Gantois und Opó Afonjá in der baianischen Landeshauptstadt Salvador da Bahia.<sup>5</sup> Insbesondere das Initiationsritual und eine Folge weiterer ritueller Verpflichtungen (*obrigações*), durch die initiierte Mitglieder auf ihrem religiösen Weg und in der Hierarchie einer Gemeinschaft fortschreiten können, werden in vielen Candomblé-Häusern an dieser in Salvador zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts entstandenen Tradition ausgerichtet; auch Gesänge, Trommelrhythmen, und Gottheiten (*orixás*) werden vielfach von dieser *nação* in Häuser der anderen *nações* übernommen; verschiedentlich ist diesbezüglich die Rede von einer „Ketu-“ bzw. „Nagôisierung“ des Candomblé (als jüngere, gleichzeitig weitreichende und sehr detaillierte Arbeit zur Entwicklung der *nação* Nagô-Ketu siehe CAPONE 2009). Vorrangig im Rahmen dieser *nação* entwickelten sich dann, im Zusammenspiel mit einem Teil des seit den 1970er Jahren bis heute aktiven *movimento negro*, Tendenzen der Afrikanisierung und Purifi-

zierung des Candomblé (PINHO 2010). Das *movimento negro*, die afrobrasilianische Bürgerrechtsbewegung, ist ein sehr vielgestaltiges Phänomen, in dem neben Candomblé-affinen auch historisch-materialistische, katholische und, wenn auch eher marginal, evangelikale Gruppen vertreten sind.

Tendenzen der Afrikanisierung zielen darauf, den Candomblé von als ihm „eigentlich“ fremd verstandenen Einflüssen zu befreien, vor allem von solchen des Katholizismus, der historisch (und oft auch noch gegenwärtig) in solchen Zusammenhängen als Religion des „Weißen Mannes“ in seiner Rolle als Unterdrücker verstanden wird. So wird die Synkretisierung von afrikanischen Gottheiten mit katholischen Heiligen, die vielen insbesondere älteren *mãe* und *pai de santo* völlig selbstverständlich ist, mit dem Argument abgelehnt, es handle sich mitnichten um einen erfolgten Synkretismus, sondern es habe sich lediglich um eine historische Taktik der Camouflage, um eine List gehandelt: Die frühen Afrobrasilianer versteckten ihre Götter hinter den katholischen Heiligenfiguren, da ihre Religion verfolgt wurde. Das brauchen sie heute nicht mehr, und das sollen sie heute nicht mehr tun.<sup>6</sup> Ungeachtet dessen, dass der Candomblé in seiner heutigen Form in Afrika niemals existierte, wird seine brasilianische Genese zugunsten seiner afrikanischen Wurzeln negiert; teils wurden und werden in diesem Zusammenhang auch als afrikanisch verstandene Traditionen in Brasilien „erfunden“.<sup>7</sup> Eine andere Form der Purifizierung, die mittlerweile auch von Vertretern anderer *nações* in Hinblick auf Elemente der *nação* Ketu übernommen wurde, bezieht sich auf die Abgrenzung gegenüber anderen *nações* und verwandten Formen afrobrasilianischer Religiosität, insbesondere der Umbanda.

Die Umbanda wurde, einem verbreiteten Entstehungsmythos zufolge, Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts von einem inkorporierten *caboclo* (Geist eines brasilianischen Indigenen) in Rio de Janeiro eingeführt (siehe ORPHANAKE 1990). In ihr verbinden sich (je nach Gemeinschaft wieder auf unterschiedliche Art und Weise) Elemente des Candomblé mit der Lehre des französischen Spiritismus nach Allan Kardec, dem Kardecismus. Die kardecistische Lehre, die christlichen Glauben mit einer progressiven Fortschrittsmentalität, Wiedergeburtsglauben und der Möglichkeit der Kommunikation mit derzeit „Desinkarnierten“ verbindet, wurde Mitte des neunzehnten Jahrhunderts durch Allan

Kardec in einer Folge von Büchern kanonisiert, die er aus Aussagen durch verschiedene Medien kommunizierender „Desinkarnierter“ kompilierte. Von Frankreich ausgehend verbreitete sich die Lehre europaweit und auch darüber hinaus. Die anfängliche „Begeisterung“ ebte aber in Europa bald ab, wohingegen der Kardecismus in Brasilien nach den verschiedenen christlichen Konfessionen gegenwärtig die anhängenstärkste Weltanschauung ist (zum Kardecismus in Brasilien siehe STOLL 2003).

Die Ausrichtung der ähnlich den *terreiros* des Candomblé sehr vielgestaltigen *centros* der Umbanda tendiert mehr oder weniger in Richtung Candomblé oder Richtung Kardecismus; beispielsweise sind Tieropfer ein essenzieller Bestandteil des Candomblé, im Kardecismus aber völlig ausgeschlossen. Auch lassen sich sowohl kardecistische Gruppen von der einen, als auch Candomblé-Häuser von der anderen Seite eines so konstruierten Kontinuums als jeweils mehr oder weniger „Umbanda-nah“ verstehen.<sup>8</sup> Vom Candomblé her betrifft das u. a. die Integration von brasilianischen Geistwesenheiten, deren Verehrung und Inkorporierung in der Umbanda von großer Wichtigkeit ist. Dabei handelt es sich beispielsweise um *caboclos* und *boiadeiros* (Geister von brasilianischen Indigenen und Viehhirten), *marinheiros* (Geister von Matrosen) oder auch *pombagiras*, Geister von Prostituierten, die ein weibliches Äquivalent zu Exú (einer überaus bedeutsamen Trickster-Figur des yorubanischen Pantheons) darstellen, der als *orixá* sowie als Gruppe brasilianischer Geistwesen verehrt wird. Eine ähnliche Interferenz besteht zwischen kindlichen Wesenheiten als Geistern verstorbener Kinder und den vor allem im Initiierungsprozess des Candomblé zentralen *erês*, von denen weiter unten noch die Rede sein wird.<sup>9</sup> Die Verehrung solcher neuweltlicher Geistwesen entwickelte sich eher in bantukulturellen Traditionen (*nação* Congo-Angola), aus denen sich vorrangig der afrikanische Anteil der Umbanda schöpfte, und wurde von den großen Häusern der *nação* Nagô-Ketu in Salvador nur gegen Widerstände aufgenommen (siehe als viel zitierte Referenz LANDES 1994).

Umso wichtiger die Verehrung solcher Geistwesen in einem Candomblé-Haus ist, als desto Umbanda-näher kann es gelten. Auch eine Nähe zum Christentum, die auch auf einer von der Nähe zur Umbanda unabhängigen Achse eingeschätzt werden könnte, wird von den heutigen Vertretern des

Candomblé oft als Umbanda-nah verstanden; so auch ein Repertoire portugiesisch-sprachiger Lieder – ohnehin, gekoppelt mit den erwähnten Afrikanisierungsbestrebungen, alles „Brasilianische“ im Unterschied zum „Afrikanischen“.

### ... in Santo Amaro

Würde man einem solchen nach Afrikanisierung und Purifizierung strebenden Verständnis des Candomblé folgen, dann hätte diese Einleitung kürzer und prägnanter ausfallen können, indem man die drei großen Schulen des Candomblé mittels ihrer „unvermischt“ afrikanischen Traditionen von Umbanda, Kardecismus und Christentum abgrenzt, in der Art: In der Umbanda geht es um Indianergeister, im Katholizismus um Heilige, im Candomblé um afrikanische Götter. Mit Umbanda, Kardecismus und Katholizismus hat der Candomblé nichts zu tun. Dies entspräche jedoch keineswegs den lokalen Realitäten meines Forschungsfeldes und auch nicht denen anderer Orte, soweit ich sie sowohl landesweit in Metropolen (Salvador da Bahia, Recife, São Paulo) als auch in anderen Städten Bahias (Feira de Santana, Cachoeira, Itaberaba u. a.) kennenlernen konnte.

*Santo Amaro da Purificação* hat etwa sechzigtausend Einwohner; von diesen sind meiner Einschätzung nach etwa zweitausend im engeren, fünftausend im weiteren Sinne in das sehr lebendige Milieu des lokalen Candomblé involviert. Im Laufe mehrerer Forschungsaufenthalte<sup>10</sup> hatte ich durch wiederholte Besuche und Gespräche näheren und freundschaftlichen Kontakt zu insgesamt etwa siebzig Häusern und ihren Vorsteherinnen und Vorstehern.<sup>11</sup> 41 davon verstanden sich als der *nação* Ketu, dreizehn der *nação* Angola und zehn der Umbanda zugehörig, die in Santo Amaro nur bedingt mit der oben referierten im Süden entstandenen Tradition vergleichbar und in solchem Maße Candomblé-nah ist, dass sie sich als eine Art dritte lokale Candomblé-Tradition verstehen lässt.<sup>12</sup> Häuser der *nação* Jeje gibt es in Santo Amaro nicht. Brasilianische Geistwesen werden in ausnahmslos allen von mir beforschten Häusern verehrt und inkorporiert, deren Vorkommen lässt sich also keineswegs als Unterscheidungsmerkmal zur Umbanda anwenden. Einem von einigen (insbesondere jungen männlichen) Vorstehern vertretenen Afrikanisierungswunsch zum Trotz steht der santamarensische Candomblé auch dem Katholizismus recht nah: Der deutlich

überwiegende Teil der religiösen VorsteherInnen (in einer standardisierten Befragung zeigten sich nur drei Ausnahmen in der Selbstauskunft) versteht und praktiziert den Candomblé nicht streng getrennt vom Katholizismus. Der Hauptunterschied der Candomblé-Häuser zu solchen der Umbanda ist die Art der Initiierung: *Umbanda não raspa*, in der Umbanda wird weder eine Rasur des Haupthaars noch die *catulagem*<sup>13</sup>, eine bestimmte Art der Öffnung des Körpers mittels ritueller Einschnitte, durchgeführt. Bezüglich dieses Unterscheidungsmerkmals ist allerdings zu bedenken, dass auch die *nações* Ausnahmefälle kennen, in denen das Initiationsritual nicht auf diese Weise durchgeführt werden kann oder darf (siehe LEUSCHNER 2016a). Zudem weisen meine Erhebungen darauf hin, dass sich die nach der salvadorianischen Nagô-Ketu-Tradition richtende Art der Initiation als Legitimitätsmerkmal in Santo Amaro vermutlich erst im Laufe der vergangenen Jahrzehnte durchsetzte (und im Rahmen einer in Santo Amaro klar sich abbildenden „Ketuisierung“ weiterhin durchsetzt): Früher scheint der Candomblé von Santo Amaro in vielem dem, was heute lokal als Umbanda bezeichnet wird, noch näher gewesen zu sein.<sup>14</sup>

### Zum ethnologischen Vorgehen: Querungen

In diesem Milieu wird im Folgenden eine Lesung vorgenommen, die sich in dreierlei Hinsicht als „querend“<sup>15</sup> verstehen lässt. Einmal, indem nicht auf ein einzelnes Haus mit einer bestimmten Tradition, einer bestimmten Lehre fokussiert wird, die aus Sicht anderer Häuser oder aus Sicht wissenschaftlicher Literatur als mehr oder weniger „richtig“ (also bezogen auf etwas anderes: passend) eingeordnet werden könnte, sondern indem verschiedene Häuser und heterogene Erzählungen „durchquert“ werden, um eine im sich zwischen den lokalen Akteuren aushandelnden Verständnis des Candomblé liegende Ambivalenz (eben jene von Krankheit und Heilung, Gefangenschaft und Befreiung) herauszuarbeiten. Durch den auf verschiedenen Gesprächen und Beobachtungen fußenden Entwurf einer solchen Ambivalenz „quere“ ich als Kultur lesender und darüber schreibender Ethnologe das von mir Erhobene und berichte von dieser „Durchquerung“ verschiedener Erzählungen.<sup>16</sup> Darin bin ich selbst Akteur, und handle selbstverständlich meinerseits schon durch eine Auswahl des Materials, das ich einbeziehe: Mit einer anderen Auswahl hätte ich

einen Artikel über den Candomblé nur als Heilung, nur als Krankheit, nur als Befreiung, nur als Gefangenschaft schreiben können. Dessen bin ich mir durchaus bewusst, verbinde damit jedoch keineswegs den Anspruch auf eine den bestehenden Erzählungen „überlegene“ Meta-Erzählung. Eher ist es mein Anliegen, einen Hinweis auf die Tiefe der vorgefundenen Erzählungen zu geben, wobei in Kauf genommen wird, auch manchen religiösen, wissenschaftlichen oder politischen Ansatz zu „queren“ – ihm in die Quere zu kommen –, der den Candomblé einfacher (sprich homogener, weniger ambivalent) darzustellen versucht als es den lokalen Realitäten in Santo Amaro und andernorts entspricht. Eine solche kritische Ebene bleibt allerdings implizit, gewissermaßen akzidentiell. Das Ziel dieser Arbeit ist es, eine Erzählung von Erzählungen zu geben, in größtmöglicher Nähe zu den Realitäten vor Ort. Andere Erzählungen mögen dadurch kontrastiert oder relativiert werden; solche Wirkungen seien möglichen Parallellesungen mit anderen Texten vorbehalten. Sie zu explizieren ist nicht Ziel dieses Beitrags.

### Kleinere und größere Heilungsarbeiten<sup>17</sup>

Ein in jüngerer Zeit auch in mein Forschungsfeld gelangtes Schlagwort beschreibt den Candomblé als *um hospital da alma*, als ein „Krankenhaus für die Seele“<sup>18</sup>. Heilung ist sowohl in der religiösen Praxis, als auch in der akademischen Forschung (z. B. SELIGMAN 2005, 2010) zum Candomblé ein wichtiges Thema, wobei das Schlagwort vom *hospital da alma* auf eine tendenzielle Einschränkung der Zuständigkeit deutet.

Ein sozialgeschichtlicher Vorgänger der heutigen Candomblé-PriesterInnen, deren Amt in seiner heutigen Form, yorubanischen Modellen folgend, sich zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts institutionalisierte, ist der eher aus bantukulturellem Hintergrund kommende *curandeiro*; ein volkstümlicher Heiler für Geist und Körper (SANTOS 2008). In der Tradition des *curandeirismo* wurden körperliche, geistige und spirituelle Krankheiten weniger voneinander geschieden als in der heutigen Situation konkurrierender Spezialisten. Ein Trend geht dahin, dass die Candomblé-PriesterInnen sich heutzutage exklusiv für solche Leiden als zuständig erklären, denen eine spirituelle Ursache zugeschrieben wird. Gegen rein körperliche Leiden wird mittlerweile häufig ein *remédio do médico* (ein Medikament vom

Arzt) statt eines Tees aus der Volksmedizin empfohlen, und wegen psychischer Leiden wie Depression mitunter auch an den Psychiater oder Psychologen verwiesen. Darin unterscheidet der Candomblé sich vom alternativen Heilungsangebot der sich in Brasilien stark ausbreitenden pentekostalen, neopentekostalen und ähnlichen Kirchen in der Tradition des *word of faith*, in denen die Gesundung von jedweder Krankheit durch einen hinreichend starken Glauben an Gott versprochen wird (als dessen adäquater Ausdruck von vielen Gemeinden auch und insbesondere Geldspenden an die Kirche angesehen werden). Der Candomblé gibt sich also nicht omnikompetent, behält sich aber die religiöse Autorität vor, auch körperliche oder geistige Leiden als spirituell bedingt zu diagnostizieren, eine Autorität, die, wie jedwede Autorität, natürlich auch missbraucht werden kann. Dass die Tätigkeit als spiritueller Heiler oft die wichtigste Einnahmequelle der Candomblé-PriesterInnen ist, mag in manchen Fällen eine solche Auslegung beeinflussen, bzw. zur Durchführung eigentlich nicht notwendiger spiritueller Arbeiten verleiten.<sup>19</sup>

Heilungsarbeiten im Rahmen des Candomblé sind vielgestaltig, und von je nach Schwere und Persistenz des Problems stark variierendem Umfang. Das beginnt bei kleinen rituellen Handlungen, die oftmals vom Laien selbst durchgeführt werden können, wenn er das Gefühl hat, dass *algo pega* (irgendetwas klebt)<sup>20</sup>, oder meint, der Hilfe einer andersweltlichen Wesenheit zur Verbesserung hierweltlicher Zustände zu bedürfen. Die Gabe von einer Flasche Zuckerrohrschnaps und einiger Zigarren an Exú, den *orixá* der Wegkreuzungen, kann helfen *abrir os caminhos* (die Wege zu öffnen), wenn ein Wunsch, sei es ein amouröser, sei es ein beruflicher, auf Widerstände stößt. Bei Unruhe oder Ängsten helfen mittlerweile auch industriell gefertigte Bädermischungen, die, verbunden mit einem zeitlich begrenztem *resguardo* (Vermeidung bestimmter Handlungen, Enthaltsamkeit von bestimmten Nahrungs- und Genussmitteln) an aufeinanderfolgenden Tagen angewandt werden. Der Hilfe des *orixá* der Pockenkrankheit Omolu versichert man sich, indem man eine Schüssel Popcorn bereitet und an die Nachbarn verteilt. Zum Bereich solcher kleinen Arbeiten kann man auch das aus volksthatholischen Quellen in den Candomblé transportierte *rezar* (das Gesundbeten verschiedener Leiden) zählen.

Schwerwiegendere Probleme werden innerhalb des Milieus des Candomblé oft als Folge einer bewusst gegen eine Person gerichteten Schadensarbeit diagnostiziert, oder auch als verursacht durch *eguns* (ruheloze Totengeister, meist aus der eigenen Familie). In solchen Fällen ist in aller Regel ein größeres *trabalho* angeraten; meist eine Form der *limpeza* (Reinigung). Eine häufig durchgeführte Art der *limpeza* besteht darin, dass von Gesängen und Gebetsformeln begleitet der Körper des Betroffenen mit verschiedenen Dingen und Lebensmitteln, oft auch kleinen, also zweifüßigen Opfertieren wie Hühnern oder Tauben in Kontakt gebracht wird. Eier, verschiedene Körner und Hülsenfrüchte, manchmal auch kleine Münzen werden an seinem Körper entlanggestrichen; er wird mit dem noch lebenden Tier, oft auch mit Zweigen bestimmter Pflanzen abgeklopft. Was man zerbrechen oder töten kann, nachdem es mit dem Leidenden in Kontakt gebracht wurde, wird zerbrochen oder getötet. Durch sympathetische Übertragung soll der negative Einfluss auf die verwendeten Dinge übergehen und dort unschädlich gemacht werden. Eine solche *limpeza* bedarf auf jeden Fall eines religiösen Spezialisten, der sie vornimmt und oft auch eines weiteren Helfers, der die im Laufe der Reinigung kontaminierten Materialien anschließend entsorgt. Eine Sonderform ist die *limpeza nas águas*, die im Meer durchgeführt wird: Die Ebbe soll das Schlechte nehmen, und die Flut soll das Gute bringen (*levar o mal e trazer o bem*).

Probleme, die durch eine solche *limpeza* gelöst werden können, sind auf die eine oder andere Art von außen gekommene, wobei „außen“ und „innen“ im Candomblé miteinander oszillierende Kategorien sind, wie es durch die rituelle Inkorporierung außermenschlicher Wesenheiten in ihren Medien als zentralem Moment des Candomblé eindrücklich illustriert wird. Äußeres kann also grundsätzlich zu Innerem werden, und bezüglich heilender Arbeiten stellt sich dann die Frage, ob etwas, das Probleme verursacht, so sehr zum Innen geworden ist oder oft auch seit der Geburt schon „Innen“ war, dass der Betroffene nicht davon gereinigt werden kann – da man ihn, gewissermaßen, von sich selbst reinigen müsste –, sondern nur noch damit in Einklang oder zumindest Kompromiss gebracht werden kann. In dieser Hinsicht lassen sich initiatorische Vorgänge im Candomblé als eine Art dritte Stufe, nach „klei-

neren“ und „größeren“ dann „großer“ Heilungsarbeiten verstehen.

### Initiation als große Heilungsarbeit

Initiation in den Candomblé wird verstanden als eine neue Geburt; als die Annahme eines zweiten, spirituellen Lebens. Der Ablauf einer Initiation variiert von Haus zu Haus, von Schule zu Schule, und veränderte sich auch allgemein im Laufe der Zeit. Auf historischer Achse zeigen sich in jüngerer Zeit zwei Tendenzen: zum einen eine zunehmende Normierung der Initiation, und zum anderen eine von älteren Candomblé-Anhängern konstatierte „Verweichlichung“ der Vorgänge.

Die Normierung von Initiation erfolgte vorrangig im Umfeld der Candomblé-Häuser mit yorubanischem Hintergrund, und wurde ob der Hegemonialität des Candomblé Nagô-Ketu von Anhängern anderer *nações* übernommen (siehe oben). Diese Norm verlangt ein vorbereitendes *borí*, in dem der Kopf des Initianden (yoruba: *orí*) gereinigt und beruhigt wird: *Borí* ist zwar erster Schritt einer Initiation, muss aber keine Initiation nach sich ziehen: Es ist ein Vorgang, der, dem oben aufgestellten Modell folgend, sowohl noch als größere Heilungsarbeit zweiter Stufe durchgeführt werden kann, als auch in die Initiation als große Heilungsarbeit dritter Stufe überleiten kann und dann, rückwirkend, als deren erster Schritt verstanden wird. Das Initiierungsprozedere selbst sieht vor allem einen langen Aufenthalt des Initianden in dem sogenannten *roncó* (auch: *camarinha*, Kämmerchen) vor, in dem er sich die meiste Zeit im *estado de erê*, im Zustand des seinem *orixá* zugehörigen Kindeistes befindet. Der *estado de erê* dient als eine Art Lernzustand, in dem die verschiedenen Tänze, Gesänge, Gebete und vielfältigen Geheimnisse des Candomblé gelernt werden. Die Zeit *no roncó* wird strukturiert durch ein System von bis zu sieben mal sieben Reinigungshandlungen, den *ebó*; von verschiedenen Kräuter-Bädern und einer Reihe von *saidas*, Ausgängen aus dem *roncó* in den Festsaal des *terreiro*. Zentrales Motiv der Initiation ist dann die *raspada* (Rasur des Kopfes und die Zufügung ritueller Einschnitte am freigelegten Kopf und anderen Körperstellen). Die letzte der meist sieben *saidas* stellt das *dar o nome*, das „Geben des Namens“ dar. In einem öffentlichen Fest inkorporiert sich der *orixá* in seinem Medium und sagt seinen Namen. Auf dieses Fest folgt, van GENNEPS Modell der Übergangsriten (2005 [1909])

entsprechend, eine Phase der Wiedereingliederung in die Gemeinschaft, während derer nach traditionellem Muster zwar der *roncó*, aber noch nicht das Candomblé-Haus verlassen werden darf.

Der hier skizzierte Ablauf ist betreffs einiger seiner Elemente zwischen den santamarensischen Häusern nicht unumstritten, bildet aber eine als Bezugspunkt für Abweichungen verwendbare Norm. Von einigen Häusern wird dieser Ablauf nur als erster Schritt in einer sich über in bestimmten Abständen wiederholenden *obrigações* (Verpflichtungen) vollziehenden Initiation verstanden, an deren Ende die Möglichkeit besteht, selbst zu einer *mãe*, einem *pai de santo* zu werden und eigene *filhos de santo* (religiöse Nachkommenschaft) zu initiieren. Was durch eine wie hier geschilderte Initiation jedoch in jedem Fall erreicht ist, ist die spirituelle Installation eines *orixá* im Kopf des Initianden als dessen *dono da cabeça* (Besitzer des Kopfes)<sup>21</sup>. Der Initiand gilt nun als *feito* (als gemacht); er ist Teil des *povo de santo* (des Volkes vom Heiligen).

Einige meiner älteren GesprächspartnerInnen unter den heutigen Candomblé-PriesternInnen, die noch in den 50er bis 70er Jahren initiiert wurden, geben an, sie hätten ein ganzes Jahr im *roncó* verbracht, worauf in manchen Fällen ein weiteres Jahr der Wiedereingliederung innerhalb des Candomblé-Hauses folgte. Zumindest drei Monate währte die Initiation der meisten von ihnen. Die Zeit der Initiation, wird allgemein berichtet, sei sehr hart und streng gewesen. Sie war von Entbehrungen bestimmt und beinhaltete zahlreiche Prüfungen und gegebenenfalls auch Strafen, eine Zeit substantzieller Transformation, aber auch der Kälte und des Leidens.

Aber heutzutage, dem entgegen, sei der Candomblé *um copo de suco* – ein Glas Saft, wie ein älterer Priester sagt. Der Initiand verbringt nicht mehr ein Jahr, nicht mehr drei Monate, sondern meist nur noch drei Wochen, manchmal noch kürzere Zeit in der Klausur. Was lernt man in drei Wochen, fragen die Alten, und antworten selbst: *Nada*, nichts. Dem lässt sich entgegenhalten, dass der Candomblé eine öffentlichere Religion geworden ist – große Teile von Wissen und Techniken, die früher unter größerer Geheimhaltung exklusiv im *roncó* vermittelt wurden, kann sich der Initiand mittlerweile durch die Teilnahme an Festen und Ritualen, durch Gespräche mit bereits initiierten Freunden oder auch mittels einer Recherche im Internet schon vor sei-

ner eigenen Initiation angeeignet haben. Was sich dadurch aber nicht ersetzen lässt, ist eine spirituelle und soziale Disziplinierung, die im *roncô* erfolgt – eine Art zweiter Kindheit, durch die Dominanz des *erê*-Zustandes als solche klar gekennzeichnet; eine Sozialisierung von unterster Stufe an in eine neue Ordnung hinein, die völlig unabhängig von einem außenweltlichen Status erst einmal Unterordnung in einer spirituellen Neuen Welt bedeutet. Auch wird die Zeit im *roncô*, nach allgemeinem Befund, heutzutage in unzulässigem Maß „angenehm“ gestaltet. Große Häuser in Salvador, insbesondere solche, die viele ihrer *filhos de santo* unter Ausländern oder in der oberen brasilianischen Mittelschicht suchen, sollen bereits Ventilatoren aufgestellt und Moskitonetze über die Matratzen im *roncô* gespannt haben, wo früher inmitten von Mücken und Ungeziefer auf einer dünnen Bastmatte auf dem Boden geschlafen wurde. Proben und Bestrafungen, die früher Teil der Initiation waren, gelten mittlerweile als verboten; manche *terreiros* sichern sich juristisch durch eine Einverständniserklärung betreffs der Initiation ab: Die Freiwilligkeit wird zu einem einzuhaltenden Standard.

Freiwilligkeit als zumindest angestrebte Grundlage ist sozio-politisch gesehen fragwürdig eine große Errungenschaft (und ein fortwährendes Ringen) in zeitgenössischen Gesellschaften – religiöse Systeme sind in ihrer Eigenlogik aber oftmals nur bedingt kompatibel damit. Die Frage nach etwas wie „eigenem Willen“, der solcher Freiwilligkeit zugrunde liegt, hebt sich aus, wenn es darum geht, im Medium eine außermenschliche Wesenheit als  *dono da cabeça*, Besitzer des Kopfes, zu verankern: Das Medium kann sich mit seinem eigenen Willen zwar zu widersetzen versuchen, aber letztlich geht es nicht um seinen Willen, sondern um den des *orixá*: Der eigene Wille, nicht unähnlich der leidvoll erworbenen Erkenntnis des biblischen Hiob, kann die Entscheidung zur Annahme einer Unterwerfung treffen; zur Bejahung eines Zustandes, der davon abgesehen von seinem eigenen Willen unabhängig ist. Der Wagen, heißt es, fährt nicht vor dem Ochsen (*o carro não anda na frente do boi*); der Mensch folgt dem *orixá*, und nicht umgekehrt. Der *orixá* beherrscht den Menschen – der Mensch kann den *orixá* nicht beherrschen, und wenn es Anzeichen dafür gibt, dass er es doch tut, dann geht das religiöse Verständnis des Candomblé davon aus: Der *orixá* ist nicht wirklich *orixá*, und der Mensch, folgerichtig:

irregeleitet oder ein auch in Brasilien sogenannter „Scharlatan“ (*charlatão*) (zur innerreligiös gestellten Authentizitätsfrage im Candomblé siehe LEUSCHNER 2016b).

Man kann heutzutage allerdings beobachten, dass viele insbesondere junge Leute dem Candomblé ihrerseits aktiv beitreten wollen. Für sie ist es häufig eine religiöse, dann auch soziale Option unter anderen. Kulturell attraktiv ist der Candomblé als ein zentrales Moment baianischer Négritude, durch die Schönheit seiner Tänze, Gesänge, Kleidungen. Politisch wird er von Teilen des *movimento negro* als eine Art gesellschaftlicher Gegenentwurf verklärt. Viele fühlen sich auch davon angezogen, dass die homosexuelle Szene (auffälliger eine männlich-homosexuelle Szene, aber, eher im Hintergrund, auch eine weiblich-homosexuelle Szene) sich zunehmend die Candomblé-Häuser als soziales Spielfeld aneignet. Auch wenn die Vorsteher einiger Häuser noch immer gesamtgesellschaftliche Vorurteile gegen homosexuelle Neigungen teilen, darf der Candomblé in dieser Hinsicht als weitgehend frei von Vorurteil und Diskriminierung gelten (siehe NATIVIDADE & OLIVEIRA 2007). Einige mag auch die Aussicht auf eine spirituelle Karriere und ein damit verbundenes finanzielles Einkommen locken. Was auch immer die Gründe sein mögen, dem Candomblé beitreten zu wollen – für die Vertreter eines Candomblé alter Schule ist schon ein solches „Wollen“ suspekt. Der Großteil von ihnen wollte nicht, sondern er musste.

### Durch Schmerz oder durch Liebe

*Pela dor ou pelo amor*, durch den Schmerz oder durch die Liebe, tritt jemand, einem oft gebrauchten Diktum zufolge, in den Candomblé ein. Für den Beitritt durch Liebe, womit keine oberflächliche Attraktion, sondern eine tiefe und positiv gewertete Verbundenheit mit dem Universum des Candomblé gemeint ist, finden sich allerdings in den Geschichten der älteren Candomblé-PriesterInnen nur wenig Beispiele – nahezu alle, mit denen ich lebensgeschichtliche Interviews führte, traten bei durch „Schmerz“, also körperliche Krankheiten oder ähnliche Erscheinungen, die einen Beitritt notwendig machten. Liebe entwickelte sich dann gegebenenfalls innerhalb der Verpflichtung dem *orixá* gegenüber, die aber in aller Regel nicht *pelo amor*, sondern *pela necessidade* (durch Notwendigkeit) eingegangen werden musste. Möglicherweise ist

die im Diktum genannte Option, durch Liebe dem Candomblé beizutreten, ein alter Euphemismus oder auch eine jüngere Entwicklung: In manchen Gesprächen klingt an, dass die Krise, darin möglicherweise dem Topos der Schamanenkrankheit zuordenbar (ELIADE 1975), als grundlegender Bestandteil eines Beitritts zum Candomblé verstanden wird, und als solcher eigentlich auch ein implizites Legitimations-Kriterium für eine religiöse Laufbahn darstellt.<sup>22</sup>

Die Krise, die sich dann als Ruf offenbart, kann als vorrangig körperliche Symptomatik zum Ausdruck kommen. Ärzte sind nicht in der Lage, zu helfen; herkömmliche Medikamente zeigen keine Wirkung, das Leiden scheint nicht heilbar. Die Krise kann auch darin bestehen, dass außermenschliche Wesenheiten sich bereits inkorporieren, aber unkontrolliert inkorporieren und ohne eine *aprendizagem* (Schulung) erfahren zu haben, wie sie über den *erê*-Zustand während der Initiation erfolgt. Solche Inkorporierungen haben dann bisweilen das Erscheinungsbild einer Fugue: Der Betroffene verschwindet und taucht wieder auf oder wird wieder gefunden ohne eine Erinnerung an die Geschehnisse während seiner physischen und psychischen Abwesenheit. Hat seine nähere Umgebung keinen Bezug zum Candomblé oder einer anderen Religion, die eine mediumistische Erklärung anzubieten hat, dann kann das Verhalten vorerst als psychische Krankheit ausgelegt werden,<sup>23</sup> im Rahmen verschiedener christlicher Kirchen auch als eine Besessenheit durch Dämonen.

In den Geschichten, die auf solche Art begannen und letztlich in den Candomblé führten – wie viele auch in den Candomblé hätten führen können, aber ganz wo anders hin führten, lässt sich nicht sagen –, taucht dann in vielen Fällen ein entfernter Verwandter, ein Nachbar oder auch ein Arzt auf, der etwas von „der Sache“ versteht, das Problem als ein „spirituelles“ erkennt und die Verbindung zu entsprechenden Spezialisten herstellt. Verläuft der Weg über einen Arzt, dann kann es gut sein, dass er einen „Umweg“ über den Kardecismus oder über die Umbanda nimmt, da diese religiösen Schulen dem Lebensumfeld der Mittelschicht, der die meisten Ärzte sozio-ökonomisch angehören, näher sind. Insbesondere wo sich eine Umbanda als *Umbanda branca*, „weiße Umbanda“ versteht und als solche keine Tieropfer vornimmt, gilt sie als bürgerlich akzeptabler als der den entsprechenden Kreisen teils

finster und archaisch anmutende Candomblé, aber auch als schwächer, als eine Art Candomblé *light*. So taucht in einigen Erzählungen das Motiv auf, dass vom Arzt zur Umbanda, und von der Umbanda zum Candomblé verwiesen wird, auf der Suche nach dem Ursprung der Krankheit – und der Heilung.

Eine Krise als Weg zum Candomblé darf als typisch für große Teile der älteren gelten, und auch noch für Teile der jüngeren Generation. Anders stellt sich der Fall dar, wenn jemand in einer Kernfamilie aufwächst, die bereits dem Candomblé angehört. In diesem Zusammenhang gibt es – teils allerdings auch wieder umstrittene – „Sonderregelungen“, wie die, dass jemand, dessen Mutter während der Schwangerschaft initiiert wurde, bereits initiiert auf die Welt kommt, und das entsprechende Prozedere nicht mehr durchlaufen müsse. Im von mir untersuchten Feld, was sich an anderen Orten anders verhalten mag, kommen Candomblé-Familien, in denen der Glaube durch mehrere Generationen weitergegeben wurde, aber nur ausnahmsweise vor, und wenn, dann meist eher als jüngere Erscheinung. Im Unterschied zum vorrangig im Bundesstaat Pernambuco verbreiteten *Xangô*<sup>24</sup>, in dem biologische und spirituelle Familie einander oft durchdringen, besteht der baianische Candomblé in aller Regel auf eine strikte Trennung; die Initiation der eigenen biologischen Kinder beispielsweise ist streng ausgeschlossen.

### Was haben Sie? Was fehlt ihnen?

Diese beiden Fragen sind ganz „europäische“ Fragen; alltägliche europäische Fragen, insofern sie einem gleichermaßen beim Besuch des Hausarztes gestellt werden können, ohne, dass man aufgrund der einen Art zu fragen irritierter wäre als aufgrund der anderen. Und doch bilden sie zwei sehr verschiedene, auf den ersten Blick dichotome Verständnisse von Krankheit ab: einmal das des „Zuviel“, und dann das des „Zuwenig“, einen Mangel als Grund einer Störung bzw. des Arztbesuches.

Im Rahmen afrobrasilianischer Religionen ist das traditionelle Verständnis von spiritueller Krise eher das des Habens, des Besitzes als das eines Fehlens: *Ele tem orixá*, er hat *orixá*, und in diesem Besitzen liegt gleichsam ein Besessen-Werden, denn der *orixá*, den jemand hat, ist sein *dono da cabeça* (der Besitzer des Kopfes seines Mediums). Auf die Krise als Krankheit, die zur Initiation führen kann,



hin gelesen: Jemand hat die Krankheit, und die Krankheit hat ihn.

Mittlerweile gibt es aber auch bezüglich des Candomblé Tendenzen, ihn als mögliche Kur gegen einen Mangel zu verstehen. Einmal von „Weisheitssuchern“, auch akademischen, die häufig aus dem Ausland oder der eher euro- denn afrodeszendenten brasilianischen Mittel- und oberen Mittelschicht kommen, die im Candomblé Dinge wiederfinden wollen, die in der modernen Gesellschaft oft als verloren gelten: Eine solidarische Gemeinschaft, eine tiefe Verbundenheit zur Natur, eine spirituelle Verwurzelung, wobei dem real existierenden Candomblé oft einige interpretative Gewalt angetan wird, damit er – zumindest auf dem Papier – diese Bedürfnisse befriedigen kann.<sup>25</sup> Dann auch von solchen, die umgeben vom üblichen religiösen Angebot Brasiliens (Katholizismus, Pfingstkirche, Kardecismus, Umbanda, Candomblé) aufwachsen und utilitaristisch fragen: Was gibt mir der Candomblé? Gibt er mir Geld? Gibt er mir Freunde? Gibt er mir einen Beruf? Erhält jemand das Gewünschte vom Candomblé nicht, dann versucht er es mittlerweile häufig, vermittelt durch eine der neueren Kirchen, bei Jesus Christus. *O que falta na sua vida*, was fehlt in Deinem Leben - das ist hier schon eine der rhetorischen Missionsfragen geworden und steht auf vielen der allorts zirkulierenden Flyern. Im Rahmen des Candomblé ist eine solche Fragestellung noch immer schwer denkbar, denn *orixá* wird in der Tendenz noch immer als etwas verstanden, was man hat oder nicht, und nicht als etwas, was man durch die Annahme erwirbt oder durch die Nicht-Annahme ablehnt.

Und wer es hat, der hat erst einmal ein Problem: *Pro banheiro e terreiro só vai quem ter necessidade*, auf die Toilette und ins *terreiro* geht nur, wer muss. Dies Diktum erfuhr ich von einem *pai de santo*, der es im Zusammenhang damit gebrauchte, dass seine *filhos de santo* zwar zu ihm kommen, sobald irgendein Problem besteht, sonst aber dazu neigen, ihre religiösen Pflichten zu vernachlässigen. Anders als auf der Toilette, um im Sprichwort zu bleiben, oder auch bei der christlich verstandenen Dämonenaustreibung, geht es dann aber nicht darum, das Problem zu lösen, sondern darum, es anzunehmen: Eine Heilung gibt es gewissermaßen nicht, sondern nur eine Entscheidung für ein Leben in Krankheit, und als Teil einer Candomblé-Gemeinschaft, eines *terreiro*. oder, um die oben erwähnte Metapher

aufzugreifen: für ein Leben im Krankenhaus zwischen Hier- und Anderswelt. Die Vernachlässigung dieses Umstandes, der Wunsch, Probleme sollten im *terreiro* gelöst werden, um nach Möglichkeit nichts weiter damit zu tun zu haben, ist es, was der zitierte *pai de santo* kritisiert. Ein Verständnis der Initiierung in den Candomblé als „Heldenreise“, aus der man transformiert in den Alltag außerhalb des Candomblé zurückkehren würde, lehnt er ab. Die Nachhaltigkeit der Heilung (des Beistands des *orixá*) ist gebunden an eine fortwährende Pflege der Krankheit (der Verpflichtung gegenüber dem *orixá*).

### Orixá als Krankheit

Es war die Rede von *orixá* als etwas, was jemand hat oder nicht hat, im Unterschied zu Jesus Christus im missionarischen Verständnis brasilianischer *evangélicos* als etwas, was man annehmen oder nicht annehmen kann – genaugenommen ist es aber eine offene, von verschiedenen Häusern unterschiedlich entschiedene und in unterschiedlichem Maße überhaupt nur bedachte Frage, ob nur bestimmte Menschen, oder ob alle Menschen *orixá* haben; und dann auch, ob der jeweilige *orixá* einen Menschen seit der Geburt begleitet, oder erst durch die Initiation eine gegenseitige Bindung hergestellt wird. Darin, dass diese Fragen in vielen Häusern konfliktfrei unentschieden bleiben, erweist sich der Candomblé als praxisnahe, scholastischen Überlegungen und Systematisierungswünschen ferne Religion: Ein *orixá* mag einem jeden Menschen zugehören oder nicht, relevant wird er, wenn er sich manifestiert.

Diese Manifestierung besteht häufig, wie oben geschildert, in einer langen gesundheitlichen Krise; kann aber auch, insbesondere bei solchen, die sich als Nichtinitiierter bereits in der Candomblé-Szene bewegen, in einem sogenannten *bolar* bestehen: Meist im Rahmen eines Festes, auf dem die Trommeln geschlagen werden, ergreift eine außermenschliche Wesenheit von einem Besucher des Festes Besitz. Der Besucher beginnt, die Orientierung zu verlieren, durch den Raum zu schwanken, und geht schließlich zu Boden. Manche bleiben steif, andere zitternd dort liegen, und es gibt bestimmte Vorgänge und Vorschriften, wie in solchen Fällen zu verfahren ist.<sup>26</sup> Früher, sagt man, führte das erste *bolar* häufig schon zu einer Initiierung; der Betroffene erwachte aus seinem Sturz mit geschorenem Kopf in der Initiandenkammer. Mittlerweile heißt es, wer dreimal in demselben Candomblé-Haus ein *bolar* erleide,

müsse sich dort initiieren lassen, aber in der Praxis gibt es viele, die als Noch-nicht-Initiierte von Haus zu Haus wandern, in vielen Häusern *bolar* erfahren und sich auch nach dreimaligem *bolar* im selben Haus noch fragen: Will ich mich hier initiieren lassen, oder lieber nicht?

Solche Überlegungen weichen eine traditionelle Gemeinsamkeit des Beitritts durch Krankheit und durch *bolar* auf, nämlich die, dass beide Wege im Sinne des Candomblé vom menschlichen Willen unabhängig sind. Es ist die Rede vom *cativo pelo orixá*, von der Gefangennahme oder auch Verschleppung durch den *orixá*.

Wenn der *orixá* etwas will, in diesem Fall: Als Besitzer des Kopfes eines medial veranlagten Menschen installiert werden will,<sup>27</sup> dann gilt dieser als dem Wunsch von *orixá* ausgeliefert: Gegen ein *bolar* kann er sich nicht erwehren, und auch bezüglich einer langfristigen Krankheit stellt sich, wenn sie zu einer Initiation in den Candomblé führt, die Frage: Trat er bei, um die Krankheit zu heilen? Oder machte der *orixá* ihn krank, damit er beitrifft? In diesen Bereich gehören auch Erzählungen über Krankheiten, die darauf zurückgeführt werden, dass jemand sich einer Initiation widersetzt, also versucht, den Wünschen des *orixá* zu fliehen: Die Opposition gegen den *orixá* verursacht das Leiden, und zwar in manchen Erzählungen ein jahre- oder auch jahrzehntelanges Leiden.

In jüngerer Zeit versuchen einige, den Wünschen des *orixá* durch Beitritt zu einer evangelikalen Kirche zu entkommen – in vielen Erzählungen erfolglos.<sup>28</sup> Mir ist ein Candomblé-Priester bekannt, der zweimal seine Religion aufgeben wollte und zu einer baptistischen Gemeinde übertrat, beide Male aber nach wenigen Monaten zum Candomblé zurückkehrte. Eine andere Dame wollte sich während eines *culto* (Gottesdienst) im Sinne der evangelischen Wiedergeburt zu Jesus Christus bekennen – in diesem Moment aber inkorporierte sich ihr *orixá* in ihr. Nach langem Widerstand ließ sie sich schließlich doch in den Candomblé initiieren. Solchen Beispielen stehen die in neuchristlicher Öffentlichkeitsarbeit vielpropagierten Ex-Candomblé-Priester entgegen, die zu Pastoren wurden (PROENÇA 2011). Aus Sicht vieler Candomblé-Angehöriger handelt es sich dabei jedoch mitnichten um echte Übertritte, ausgenommen die Fälle, wo es sich bei den betreffenden Pastoren seit jeher um „Scharlatane“ handelte. Vielmehr würden diese Personen, verkleidet im

Pastorengewand oder schwarzen Anzug, ihre Arbeit im Candomblé insgeheim weiterführen, worauf ein guter Teil des Erfolges der neuen Kirchen zurückzuführen sei.

### **Candomblé als Gefängnis und als Krankenhaus**

*Quem tá dentro tá dentro e não sai, quem tá fora tá fora e não entra*: Wer drinnen ist, der ist drinnen, und geht nicht raus, wer draußen ist, der ist draußen, und kommt nicht rein, hört man in den Candomblé Initiierte oft sagen: Das *cativo pelo orixá* gilt als lebenslänglich.

Der Begriff *cativo* ist dem historischen Universum des transatlantischen Sklavenhandels entliehen, dem insbesondere während des Initiationsvorganges auch weitere Elemente entliehen werden. Eine Gruppe von Initianden, die gemeinsam in Klausur gehen, wird *barco*, Schiff genannt, womit die Schiffe assoziiert werden, die die verschleppten Sklaven in eine neue Welt brachten. Halsketten spielen eine zentrale Rolle, und ihnen werden „disziplinierende“ Eigenschaften zugeschrieben: Handelt der Initiand religiösen Auflagen zuwider, sollen sie sich um seinen Hals verengen. In einigen Traditionen sind darüber hinaus auch symbolische Fußketten Elemente der Initiation.

Die Krankheit oder Krise führt somit, wenn man diese Bedeutungsachse mitliest, in die „Sklaverei“, wenn auch in eine umgekehrte: Die Verschleppung findet nicht aus der Alten in die Neue Welt, sondern von Brasilien zurück nach Afrika statt, und im Höhepunkt des Initiationsgeschehen, dem *dar o nome*, wird ein afrikanischer Name gegeben, wie seinerzeit die verschleppten Afrikaner „christliche“ Namen erhielten. Sie kann in dieser Hinsicht auch als einer Art Nachspielen leidvoller Geschichte mit dem Ziel der Befreiung vom neuweltlichen Joch verstanden werden; die Befreiung führt jedoch auf der anderen Seite quasi in eine neue „Gefangenschaft“ innerhalb der religiösen Vorschriften und sozialen Hierarchien der Candomblé-Gemeinde.<sup>29</sup>

Dabei handelt es sich um eine Ordnung der Subordinierung; unabhängig von außerreligiösem Status zählen darin Initiationsjahre (*idade de santo*), abgeleistete religiöse Verpflichtungen (*obrigações*) und erworbene Ämter. Die Grundordnung ist streng hierarchisch mit einer *mãe* oder einem *pai de santo* an oberster Stelle; spirituell ältere Geschwister können darin jüngeren Befehle erteilen, unabhängig vom biologischen Alter. *Candomblé é senzala*, der

Candomblé ist eine Sklavenhütte, heißt es oft. Auf dieser Achse von Vergleich ist erst der in aller Regel auch finanziell bezahlte Erhalt des *decá* (eine Würde, die dazu berechtigt, ein eigenes Haus und eine eigene spirituelle Familie zu gründen) ein Freibrief: eine Freiheit von der sozialen Subordinierung, weswegen manche in seinem Erhalt erst eigentlich die Initiation abgeschlossen sehen.<sup>30</sup>

Was jedoch anhält, ist die Subordinierung unter die Wünsche des *orixá*, und die Bedrohung durch Krankheit, wenn diese Wünsche nicht befolgt werden. So setzt sich die Forderung des *orixá* nach Initiation in der Forderung von *obrigações* (Verpflichtungen) fort. Diese bestehen in der Leistung teils umfangreicher Opfergaben und weiteren Aufgehalten in der Klausur und werden teils durch öffentliche Feste abgeschlossen. Die Ableistung dreier solcher *obrigações* führen zu dem Status, der es einem oder einer Candomblé-Angehörigen ermöglicht, den *decá* zu erhalten. Sie heißen *obrigação de um, de tres* und *de sete anos*, „Verpflichtung“ von einem, von drei und von sieben Jahren, müssen aber nicht im Einklang mit chronologischer Zeit geleistet werden. Auch wenn eine Person nach Ableistung der *obrigação de sete anos* den *decá* empfängt, setzen die *obrigações* sich in Sieben-Jahres-Schritten fort; zudem ist es üblich, dem eigenen *orixá* zumindest einmal im Jahr ein größeres, entsprechend kostspieliges Fest zu geben und ihn im Vorfeld dieses Festes mit Opfern zu alimentieren. Werden solche Verpflichtungen dem *orixá* gegenüber nicht eingehalten, dann *o orixá vai cobrar* (dann wird der *orixá* sie einfordern), was sich in einem Wiedererstarken von Krankheitssymptomen zeigen kann, die vor der Initiation bestanden haben, oder auch durch eine Reihe von Missgeschicken und Unglücken im Leben des Säumigen.

Hinzu kommen Eigenarten und Empfindlichkeiten des jeweiligen *orixá*, die ein Initiierter in sein persönliches Leben integrieren muss. Es handelt sich um die sogenannten *quizilas* (bestimmte Abneigungen und Einschränkungen), die aus verschiedenen Erzählungen über die *orixás* hergeleitet werden (siehe z. B. bei VERGER 1969). So können sie aufgrund andersweltlicher Zwiste Abneigungen gegenüber bestimmten anderen *orixás* bedeuten, die sich auch auf diesen zugeordnete Elemente erstrecken können: So dürfen Opfertiere für die Muttergöttin Nanã nicht mit eiserner Klinge, sondern nur mit Gegenständen aus einem anderen Material getötet wer-

den, da Nanã in *quizila* mit dem Kriegsgott Ogum liegt, dem das Eisen zugehörig ist. Oft bedeuten sie auch eine Unverträglichkeit gegenüber bestimmten Nahrungs- und Genussmitteln. Es gibt einem ihm zugehörigen Tanz, in dem er diesen Überfall nachstellt, wenn er sich inkorporiert.

Aus diesem Grunde hat er, und haben dadurch auch für ihn initiierte Medien, eine *quizila* mit Honig; allergische Reaktionen sollen die Folge sein, wenn sie ihn doch essen. Für Omolu Initiierte, einen eng mit Krankheiten aber auch deren Heilung verbundenen *orixá*, sollen eine Unverträglichkeit gegenüber jedweder Impfung haben. Das System der *quizilas* ist weitreichend (für einen Überblick siehe VALLADO 2010), und nicht selten werden Erkrankungen innerhalb der Candomblé-Szene darauf zurückgeführt, dass eine *mãe* oder ein *pai de santo* um eine bestimmte *quizila* nicht wusste und deswegen ihre bzw. seine spirituellen Kinder nicht hinreichend instruierte, welcher Dinge sie sich fortan zu enthalten haben.

Wer nicht initiiert ist, hat keine *obrigações* einem *orixá* gegenüber einzuhalten, und läuft keine Gefahr, eine von dessen *quizilas* zu missachten. So gesehen folgen aus einer Initiation, die unter anderem ein Problem lösen sollte, Probleme, die es vor der Initiation nicht gab. Diese wiederum lassen sich nur innerhalb des Candomblé lösen. Wer nun auch eine zu einer Initiation als großer Heilungsarbeit führende Krankheit als solche versteht, die durch den *orixá* entstand, kann zugespitzt formulieren: Im Candomblé wurzeln in solchen Fällen die Probleme, die er dann heilt.

## Zwei jüngere Geschichten von Krankheit und Heilung

Dies ist auf eine interessante, neben Medium und außermenschlicher Wesenheit noch eine dritte Partei einbeziehende Art der Fall in der folgenden Beitritts-Geschichte einer Candomblé-Priesterin (geboren 1971). Als sie jung war, erzählte sie mir, habe eine Feindin von ihr einen Candomblé-Priester aufgesucht, um eine spirituelle Arbeit gegen sie vorzunehmen. Ihr wurde, was nicht unüblich zur Durchführung solcher „Schadensarbeiten“ ist, eine *pombagira* „geschickt“ (*mandar uma pombagira*). Die Gruppe der *pombagiras* gehört zu dem Repertoire brasilianischer Geistwesen, die als solche nicht aus Afrika transferiert wurden, sondern erst in der Neuen Welt entstanden. In der Ordnung der ver-

schiedenen im Candomblé und seinem Umfeld verehrten Wesenheiten nehmen die *pombagiras* (wie auch weitere Gruppen, vor allem die *caboclos*, eine Art „Indianergeister“) eine Zwischenstellung zwischen *orixás* (im Falle von *pombagira* als weibliches Äquivalent des Trickster-*orixá* Exú) und *eguns* ein (Totengeistern, im Falle von *pombagira* in aller Regel von Prostituierten). Diese *pombagira* begann, das Leben der zukünftigen Candomblé-Priesterin in Unordnung zu bringen. Sei es, dass sie sich stark „anlehnte“ (*encostar-se*) und ihr Verhalten beeinflusste, sei es, dass sie sich regelrecht inkorporierte, was zu Fugue-artigen Episoden und damit verbundenen Amnesien führte.<sup>31</sup>

Bald galt die Betroffene selbst, ob des Treibens des ihr geschickten Geistes, als liederliche Person und wurde *prostituta* geschimpft. Als sie schließlich ihren Weg in ein Candomblé-Haus der *nação* Ketu in Savador da Bahia fand, erfuhr sie, dass die ihr geschickte *pombagira* keine Wesenheit sei, von der sie mit einer *limpeza* gereinigt werden könne. Die *pombagira* selbst sei *da coisa* (von der Sache), vom Candomblé gewesen, und wolle durch sie ihre spirituelle Arbeit fortsetzen. Eine Initiation wurde durchgeführt, und heute stehen die *pombagira* und ihr Medium in einer Art „Zusammenarbeit“ gemeinsam einem seit über zehn Jahren bestehendem Candomblé-Haus vor. Die *pombagira* inkorporiert sich nicht nur, um Feste zu ihren Ehren wahrzunehmen oder spirituelle Arbeiten mit Kunden durchzuführen, sondern häufig auch schon, um solche Feste zu planen oder andere administrative Aufgaben im *terreiro* zu übernehmen.<sup>32</sup> Die ursprüngliche „Schadensarbeit“ wurde zum Zentrum eines weitgehend funktionierenden sozio-religiösen Lebensmodells, das auch die finanzielle Existenz der *mãe de santo* sichert.

In anderen Fällen finden die Konzepte von Krankheit und Heilung weniger Versöhnung miteinander; bleiben eher im Gegensatz zueinander.

Da ist beispielsweise die Tochter (etwa zwanzig Jahre alt) einer anderen Candomblé-Vorsteherin (Jahrgang 1960), die selbst ein gespaltenes Verhältnis zu ihrer Religion hat und wiederholt meinte, wenn es nach ihr und nicht nach ihrem *orixá* gegangen wäre, wäre sie lieber im Katholizismus geblieben. Ihre Tochter ließ sie auf deren Wunsch hin in einem befreundeten Candomblé-Haus initiieren, ohne, dass eine *necessidade* (zwingende Notwendigkeit) vorlegen hätte. Einige Zeit nach der Initiation kam es wiederholt zu heftigen Krisen, die von

den weltlichen Ärzten als übersensible allergische Reaktionen und potenziell lebensbedrohlich eingeschätzt wurden; wiederholt musste die Mutter ihre Tochter für mehrere Tage ins hauptstädtische Krankenhaus nach Salvador da Bahia begleiten. Die Mutter selbst machte auf der einen Seite die Beobachtung, dass die Krisen erst nach dem ohne manifeste Notwendigkeit erfolgten Eintritt in den Candomblé begonnen hatten, und wusste auf der anderen Seite, dass die Ableistung einer *obrigação de tres anos* anstand, die, nicht zuletzt wegen der mit ihr verbundenen Opfer, auch einen finanziellen Faktor in einer Situation bedeutete, in der die ohnehin prekäre Haushaltskasse unter anderem durch die zahlreichen Fahrten nach der Hauptstadt weitgehend erschöpft war. Zudem hatte der spirituelle Vater der jungen Frau Bedenken, die *obrigação* mit ihr durchzuführen: Sollte ihr während der Zeit in seinem *roncô* etwas geschehen, würde man ihn dafür verantwortlich machen. Die Einschätzung der Situation wurde dadurch erschwert, dass der biologische Vater des Mädchens, der schon seit langer Zeit von dessen Mutter getrennt gelebt hatte, vor einigen Jahren gestorben war. Er war auch in den Candomblé initiiert gewesen, und der Abschluss der in diesem Falle notwendigen funeralsen Zeremonien (*axêxê*) näherte sich. Sollten die Probleme der Tochter mit dem verstorbenen Vater in Zusammenhang stehen? Die Heimsuchung durch einen *egum* (einen Totengeist) ist eine im kulturellen Umfeld des Candomblé recht häufige Situation, der jedoch meist mit einer Form der Reinigung, also nach dem oben entworfenen Modell einer Arbeit zweiter Ordnung begegnet wird. Initiatorische Abläufe, zu denen auch die *obrigações* zu zählen sind, gelten in der Regel als gefährlich, wenn Totengeister in der Nähe sind, bedeutet Initiation doch eine Öffnung des Kopfes, durch die in solcher Situation auch etwas Unerwünschtes in ihn dringen mag.

In diesem Fall verlief das *axêxê* für den Vater ohne Störungen; die Mutter lieb Geld, um die *obrigação* ihrer Tochter bei deren religiösen Vater zu ermöglichen, der sich zu deren Durchführung schließlich bereit erklärte. Da es der Tochter daraufhin wieder besser zu gehen begann, konnte die Mutter schließlich, wie in einem Vexierbild, wieder die Seite der Münze des Candomblé fokussieren, auf der „Heilung“ geschrieben steht. *Graças a Deus*, Gott sei Dank, wie man auch in Candomblé-Kreisen sagt.

### “Freedom is a squary thing.” Krankheit als Heilung und Gefangenschaft als Befreiung

Auf der anderen Seite aber bleibt „Krankheit“ stehen, und bleiben spirituelle Vorschriften bestehen, um die sich bei ihrer Übertretung leicht als prekär erweisende Gesundheit zu erhalten. Wer Arbeiten zweiter Ordnung an sich durchführen lässt, kann in ein Candomblé-Haus wie in ein Krankenhaus gehen, das er danach, im Idealfall gesundet, wieder verlässt. Wer sich initiieren lässt, der verlässt das Krankenhaus aber nicht, sondern wird Teil von ihm. Er gerät, medizinisch gelesen, von einer Krankheit in die andere; in Metaphern der Sklaverei gelesen: von einer Gefangenschaft in die andere.

Eine düstere Vision? *Candomblé não é brincadeira* (der Candomblé ist keine Spielerei). Aber die Gefangenschaft, in die er führt, kann auch als eine Befreiung, die Krankheit auch als eine Heilung verstanden werden. In verschiedenen Zusammenhängen ist von einer *ética*, einer Ethik des Candomblé als zentralem Konzept die Rede (bspw. Ebomí Cidália im Gespräch mit Jaime Sodre, in SODRE 2013), die im Verständnis eines auch akademisch gebildeten Candomblé-Priesters, mit dem ich verschiedentlich Gespräche darüber führte, vor allem eines bedeutet: die Übernahme von Verantwortung. Man mag einwenden: Ist diese Übernahme von Verantwortung nicht erst einmal eine Überantwortung an den *orixá*? Hier scheint ein Paradox zu bestehen, das sich möglicherweise lösen lässt, wenn die Konzeption von „Ich“ und sein Verhältnis zum *orixá* als erst einmal „Anderer“ im Candomblé betrachtet.

Der gleichermaßen für sein fotografisches wie wissenschaftliches Werk bekannte Candomblé-Forscher Pierre Verger etwa meinte in einem Interview mit Gilberto GIL (1996) zur Inkorporierung der *orixás*: „Für mich ist das eine Manifestation der wahren Natur des Menschen. Eine Möglichkeit, alles zu vergessen, was nichts mit einem selbst zu tun hat“. Trotz seiner großen Verdienste um den Candomblé, seiner Ausbildung zum Ifá-Priester (*babalawo*) in Benin und seiner Zugehörigkeit – wenn auch nicht als Medium – zu dem großen salvadorianischen Candomblé-Haus *Casa Branca* gilt er ob solcher Einstellung verschiedenen meiner Informanten als jemand, der den Candomblé zwar geliebt, aber nicht an die *orixás* geglaubt habe, da er sie letztlich psychologisch, und nicht religiös verstand.

Darin berührt Verger eine sehr fragile Abgrenzung zwischen Medium als „Ich“ und *orixá* als „Nicht-Ich“, wie sie sich auch im Sprachgebrauch des Candomblé zeigt. Bezüglich der Initiation ist die Rede von *fazer* und *feitura*, „machen“ und „Machung“. Die Frage: *Vai fazer seu orixá*, wirst du deinen *orixá* machen, bedeutet: Wirst du ihn von einem Candomblé-Priester machen, also: dich initiieren lassen? Erfolgte eine solche Initiation, dann ist das Medium *feito*: „gemacht“, weil sein *orixá* „gemacht“ wurde. *Ele tem orixá* – er hat *orixá*, aber als etwas: was Besitzer seines Kopfes ist, also eigentlich ihn hat. Das Besitzverhältnis ist wird also ein gegenseitiges verstanden und gelebt.

Näher als das wissenschaftliche kommt der religiösen Realität des Candomblé vermutlich das poetische Verständnis: *Je est un autre*, wie Arthur Rimbaud im zweiten *Seherbrief* an Paul Demeny (1871) schreibt.<sup>33</sup> Im Sprachgebrauch des Candomblé heißt es: Besitze ich es? Oder besitzt es mich? Von einer solchen „ungelösten“ Dialektik her wird verständlich, wie der Candomblé Krankheit und Heilung, Gefangenschaft und Befreiung zugleich sein kann. Und bezüglich der Freiheit, die eine Initiation in den Candomblé bedeutet, mögen vor allem im Verständnis seiner älteren AnhängerInnen die Worte einer weiteren „Seherin“ der westlichen Kultur zutreffen: “Freedom is a scary thing/Not many people really want it” (ANDERSON: 2001).

### Anmerkungen

1. Wie nahe die Zensusdaten der Realität kommen, muss ohnehin aus verschiedenen Gründen in Frage gestellt werden. So geben vermutlich nicht wenige Candomblé-Anhänger in solchen Umfragen den Katholizismus als ihre Religion an, sei es aufgrund eines bi-religiösen Selbstverständnisses, sei es, da der Candomblé noch immer diskriminiert wird oder sei es nur mehr aufgrund der Annahme, er würde diskriminiert werden. Die Zusammenfassung von Candomblé, Umbanda und weiteren afrobrasilianischen Religionen und eine Abgrenzung zu den *espíritas*, oft synonym für *kardecistas* (Kardecisten) gebraucht, schafft zudem fragile Kategorien.
2. Wenn einer Gruppe auch nur eine männliche Person zugehört, wird im Portugiesischen die maskuline Pluralform verwandt.
3. Die religiösen Begrifflichkeiten variieren je nach Candomblé-Haus und dessen Tradition; hier werden die in meinem Forschungsfeld üblichsten verwendet.
4. Diese Gottheiten können männlich (bspw. Ogum, Oxossi, Xangô) oder weiblich (Iansã, Oxum, Nanã) und in manchen Fällen, wobei es sich um umstrittene Auslegungen handelt, auch hermaphroditisch verstanden werden (Oxumarê, Logunede). Der Begriff „orixá“ wird aber davon unabhängig maskulin verwandt: *Iansã é um orixá*, Iansã ist ein *orixá*, nicht: *uma orixá*, eine *orixá*.

5. Die hegemoniale Stellung dieser *nação* gegenüber den anderen *nações* wurde bereits seit den frühen Forschungen in den Diskursen an der Schnittstelle von Religion und Wissenschaft durch Fokussierungen auf diese und auch durch tendenzielle Parteilichkeiten verschiedener wissenschaftliche Arbeiten gewissermaßen legitimiert, wie man dies bei VERGER (1957, 1969, 1995), CARNEIRO (2008 [1948]), LANDES (1994 [1947]), BASTIDE (1958, 2007 [1960]) und anderen zeigen kann.
6. Zur Synkretismus-Frage siehe den aufschlussreichen Aufsatz von GOMES CONSORTE (2010) über das „antisynkretistische Manifest“ *Santa Barbara não é Iansã* (Santa Barbara ist nicht Iansã) von 1983 und LEUSCHNER (2016a).
7. Zum Begriff der „erfundnen Tradition“ siehe HOBBSBAWN & RANGER 2014. Ein Beispiel bezüglich des Candomblé sind die *Obá de Xangô*, 1936 im *terreiro* Opô Afonjá eingeführte Ehrenämter, die CAPONE zufolge eingerichtet wurden, um *terreiro*-interne Machtverhältnisse zu stabilisieren (2009).
8. Zwei miteinander zusammenhängende Parameter, die mit einem Kontinuum Candomblé – Umbanda – Kardecismus korrelieren würden, sind ein sozioökonomischer und ein ethnischer: AnhängerInnen des Candomblé sind eher afro-deszendend und den unteren Einkommensschichten zugehörig, solche des Kardecismus eher eurodeszendend und den oberen Einkommensschichten zugehörig (vgl. KRIPPNER 2008). Die Umbanda nimmt auch anhand dieser Merkmale eine Art Mittelstellung ein. Für eine Diskussion und Kritik dieser und anderer stets nur bedingt adäquater Bildungen von Modellen in Bezug auf die Thematik Candomblé-Umbanda siehe HESS 1989.
9. Die lokalen Ordnungen neuweltlicher Geistwesen und ihre Zusammenhänge mit den afrikanischen Gottheiten sind sehr komplex und zudem von Haus zu Haus verschieden, und können hier nicht weiter ausdifferenziert werden. Für eine Vertiefung des Themas siehe LEUSCHNER 2012.
10. Nach einer kurzen, explorativen Forschung 2008: 2009 (drei Monate), 2010 (drei Monate), 2013 bis 2015 (zwei Jahre). Vorrangig wandte ich Methoden der qualitativen Sozialforschung an: Teilnehmende Beobachtung (während zahlreicher Feste, Rituale und Alltagssituationen) und verschiedene Methoden der Befragung in unterschiedlich standardisiertem Maße (mehrere hundert Gespräche und Interviews). Darüber hinaus erhob ich einen Fragebogen zur Gewinnung quantifizierbarer Daten, u.a. zur Durchführung einer Netzwerkanalyse. Für eine umfassende Auswertung der Ergebnisse siehe meine Dissertationsschrift (LEUSCHNER 2016a).
11. Während meiner nahezu alle santamarensischen *terreiros* einbeziehenden Forschungen überzog noch die Anzahl von Vorsteherinnen (38 von 69 *terreiros*), wobei sich ein deutlicher Trend abzeichnete, dass neue *terreiros* zunehmend von jungen Männern eröffnet werden.
12. Ein santamarensischer *pai de santo* (der *nação* Ketu) äußerte mir gegenüber, die Umbanda sei älter als der Candomblé – das widerspricht der Vorstellung einer in den 1920er Jahren in Rio de Janeiro entstandenen Umbanda, und deutet auf ein Verständnis des Begriffs als Bezeichnung für weniger einheitlich organisierte Formen afrobrasilianischer Religiosität, wie sie der heutigen Ordnung in drei große *nações* vorausgingen.
13. Der Begriff *catular* wird von PESSOA DE CASTRO (etymologisch untermauert) übersetzt als: „[...] raspar a cabeça do noviço durante a feitura-de-santo“: „[...] den Kopf des Novizen während der *feitura-de-santo* rasieren“ (ebd. 206); also als (bantustämmiges) Äquivalent zum portugiesischen *raspar*. In Santo Amaro werden diese Begriffe nicht synonym gebraucht.
14. Angesichts der stark ausgeprägten Individualität und Autonomie der einzelnen Candomblé-Häuser, wie man ihr in Santo Amaro und anderswo begegnet, wäre eigentlich besser die Rede von den Candomblés im Plural als von dem Candomblé im Singular. Dazu passt, dass der Begriff „candomblé“ bisweilen synonym mit „terreiro“ gebraucht wird. *O terreiro de Pai Fulano* (das *terreiro* von Vater Irgendwer) entspricht *o candomblé de Pai Fulano* (der Candomblé von Vater Irgendwer). Wenn im Rahmen dieses Aufsatzes vereinfachend dennoch von „dem Candomblé“ die Rede ist, dann ist von einem lokalen „Feld“ der Candomblé-Religion bzw. -Religiosität die Rede, also von einem sozialen Milieu, das sich dadurch konstituiert, dass seine Akteure davon ausgehen und im mehr oder weniger hohen Maße von den anderen darin anerkannt werden, dem Candomblé zugehörig zu sein.
15. „Querend“ steht hier in Anlehnung an die *queer studies* – von (*to*) *queer* –, ohne einen damit oft verbundenen Schwerpunkt auf *gender*, *sex* und *desire* zu legen. „Queren, wie im Folgenden ausgeführt, bezeichnet hier ein ethnologisches (lesendes und schreibendes) Vorgehen, das, statt die Werte eines festen Standpunkts (etwa in dieser oder jener ethnologischen Theorie) zu beziehen, Blicke von verschiedenen, oft sehr heterogenen bis widersprüchlichen von den lokalen Akteuren vertretenen Standpunkten aus aufeinanderfolgen lässt und miteinander in Beziehung setzt. Darin ähnelt dies Vorgehen dem, was BARAD (2007) und in Anlehnung an sie auch TAYLOR (2013) als *diffractional approach* bezeichnen. Die ethnologische Bearbeitung findet mehr in der Komposition als in der Analyse statt.
16. Da an einigen Stellen dieser Arbeit in der Szene konfliktbelastete Themen und Vorgänge berührt werden, vermeide ich dabei die namentliche Nennung von InformantInnen.
17. „Arbeiten“ hier und im Folgenden als Übersetzung des lokal für zielgerichtete religiöse Handlungskomplexe der zu beschreibenden Art verwandten Begriffs „trabalhos“.
18. Auch eine akademische Arbeit griff den Begriff abgewandelt zu *Hospital de Orixás* (Krankenhaus der *orixás*) auf: GOMBERG 2011.
19. Was mir gegenüber auch freimütig zugestanden wurde. Ich erinnere den Fall der Initiation einer jungen Frau aus der salvadorianischen Oberschicht, der betreffend der *pai de santo*, der die Initiierung durchgeführt hatte, sinngemäß äußerte: Erst war die Sache nicht, aber jetzt sind alle glücklich. Sie ist glücklich initiiert, und ich bin glücklich über die 10000 Reais.
20. Ein üblicher Ausdruck, um das Gefühl eines negativen, andersweltlich verorteten Einflusses zu beschreiben.
21. In aller Regel wird dieser *dono da cabeça* durch einen zweiten *orixá*, den *juntó* ergänzt; in manchen Fällen kommt ein dritter, der *conjuntó* hinzu.
22. Was an C. G. Jungs Archetypus vom verwundeten Heiler anknüpfen würde: „Nur der Verwundete heilt“ (JUNG 1962: 139).
23. Eine solche „Verwechslung“ in eine vergleichende Betrachtung von religiösen Kulturen der „Besessenheitstrance“ und „westlichen“ Klassifikationen von Dissoziation zu überführen ist dabei aus wissenschaftlicher Sicht durchaus legitim, möglich und ergiebig (siehe bspw. WOLFRADT 2013). Dabei ist natürlich höchste Achtsamkeit zu wahren, um nicht, wie oft genug auch in der ethnologischen Fachgeschichte geschehen, religiöse Phänomene nach „westlichen“ Kriterien zu pathologisieren (für einen Überblick in Bezug auf den Candomblé siehe BECKER 1995). Meines Erachtens könnte ein solcher Vergleich aber *vice versa* sehr wohl dazu dienen, beispielsweise

- im ICD klassifizierte Diagnosen zu „entpathologisieren“ – und den Krisenmoment solcher Erscheinungen gleichzeitig als Heilungsprozess zu verstehen, dies nicht unähnlich einer solchen Gleichzeitigkeit im Candomblé, wie dieser Beitrag sie herauszuarbeiten sucht.
24. Eine dem Candomblé in vielerlei Hinsicht sehr ähnliche Religion, siehe bspw. LINS 2004.
  25. Zu Grenzängern zwischen Religion und Wissenschaft: SEEBER-TEGETHOFF 2005; zu verschiedenen Romantizismen und Wunschvorstellungen VAN DE PORT 2011; als frühes Beispiel BASTIDE und seine Aussage: „Africanus sum“ (2007 [1960]: 28); als jüngeres Beispiel KURZ (2013). Dort wird das „[...] Eintreten für einen alternativen Umgang mit den Mitmenschen, der bestimmt ist durch Solidarität und Brüderlichkeit, oder auf brasilianisch: *IRMANDADE*!“ [sic] (ebd. 122) als dem Candomblé immanenter und zentraler Prozess dargestellt; hauptsächlich durch Zitierung tonangebender AutorInnen, illustriert mit wenigen eigenen Feldeindrücken (Besuch von drei [!] Candomblé-Festen). Die kleine Monographie weist trotz vieler verallgemeinernder Angaben durchaus auf interessante Aspekte, ist aber in ihrer unüberlesbaren Tendenziosität auch deutlich von einem „real existierenden“ Candomblé, wie er sich einem durch längere Feldaufenthalte erschließen kann, entfernt. Ein von Kurz in Anlehnung an verschiedene brasilianische Akteure aus Wissenschaft, Religion und Politik betonter kapitalismuskritischer Diskurs im Umfeld des Candomblé beispielsweise besteht durchaus – auf der anderen Seite lässt sich jedoch eine starke Monetarisierung der Religion und ein harter Konkurrenzkampf, etwa um wohlhabende *filhos de santo*, zwischen den einzelnen Häusern beobachten: *O candomblé vira religião dos ricos*, der Candomblé werde zu einer Religion der Reichen, konstatieren sowohl einige Nutznießer, als auch viele Benachteiligte eines solchen Kapitalismus innerhalb des Milieus (siehe LEUSCHNER 2016a). Eine Sozialromantisierung des Candomblé als Form der „positiven Diskriminierung“ wird ihm und seinen sich seiner religiösen und sozialen Ambivalenzen meist durchaus bewussten AnhängerInnen m. E. nicht gerecht.
  26. Ein ähnliches körperliches Erscheinungsbild hat eine bestimmte Phase der Inkorporierung des schon erwähnten *Omolú*, des für Krankheit und Heilung zuständigen *orixá*, in der dessen eigene Erkrankung ausgedrückt wird. Macht man hier einen Brückenschlag, dann lässt sich diese Phase des *bolar* als ein in hohem Maße verdichteter Moment von Krankheit und Krise lesen.
  27. Die Frage, wer medial veranlagt ist und wer nicht, bleibt, ganz wie die Frage, wer *orixá* hat und wer nicht, letztlich offen. Manche Häuser gehen davon aus, die Fähigkeit zur Inkorporierung von *orixá* habe man oder man habe sie nicht, andere gehen davon aus, sie könne in jedem Menschen „geweckt“, nach Meinung Mancher auch „geschult“ werden. Zur Frage nach dem Erlernen von Medialität siehe z. B. HALLOY 2012, HALLOY & NAUMESCU 2012.
  28. Geschichten solcher „Fluchtversuche“ hörte ich verschiedentlich, von Versuchen, vor dem Candomblé in den Katholizismus zu „fliehen“, allerdings nie. Der Katholizismus scheint nicht in dem Maße als Alternative wahrgenommen zu werden wie die evangelikalen Kirchen. Dieser Umstand, der hier nur erwähnt werden kann, scheint mir insbesondere in Bezug auf die Synkretismus-Diskussion – Wie katholisch ist der Candomblé bzw. wie „candombléisch“ ist der Katholizismus? – interessant.
  29. Vgl. LEUSCHNER 2016a; auf Bezüge zwischen Sklaverei und Initiationsgeschehen weisen u. a. auch WAFER (1991), MATORY (2007) und KURZ (2013) hin.
  30. Zudem existiert in manchen Candomblé-Häusern eine religiöse Parallele zum *Lei do Ventre Livre* von 1871, dem Gesetz des freien Bauches: im Übergang zur Abolition bestimmte es, dass auch Kinder von Sklaven frei geboren werden. Im Candomblé gehen Manche davon aus, dass eine Person, deren Mutter während ihrer Schwangerschaft initiiert wird, ihrerseits bereits initiiert zur Welt komme.
  31. Der Verlust des eigenen Bewusstseins verbunden mit einer Amnesie unterscheidet das Konzept der regelrechten *incorporação* (Inkorporierung) einer außermenschlichen Wesenheit von deren *encostar-se*.
  32. Initiationen werden allerdings nicht von ihr, sondern von der „lebendigen“ *mãe de santo* durchgeführt.
  33. Ähnlich geht Hubert Fichte in seinen „ethno-poetischen“ Feldforschungen in Brasilien vor und findet z. B. in seinem eigenen Werdegang das Prinzip von Besessenheit wieder (vgl. FICHTE 1982: 49).

## Literatur

- BARAD, KAREN. 2007. *Meeting the Universe Halfway*. Durham, London: Duke University Press.
- BASTIDE, ROGER. 1958. *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)*. Paris: Mouton.
- . 2007 [1960]. *The African Religions of Brazil—Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*. Baltimore, MD, London: The Johns Hopkins University Press.
- BECKER, RALPH M. 1995. *Trance und Geistbesessenheit im Candomblé von Bahia*. Münster: LIT.
- CAPONE, STEFANIA. 2009. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas.
- CARNEIRO, EDISON. 2008 [1948]. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.
- ELIADE, MIRCEA. 1975 [1951]. *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- FICHTE, HUBERT. 1982 [1974]. *Versuch über die Pubertät*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.
- GENNEP, ARNOLD VAN. 2005 [1909]. *Übergangsriten*. Frankfurt a. M.: Campus-Verlag.
- GIL, GILBERTO. 1996. Interview mit Pierre Verger. In METZNER, MANFRED & THOSS, MICHAEL M. (Hg). 2005. *Pierre Verger – Schwarze Götter im Exil/Fotografien*. Heidelberg: Verlag Das Wunderhorn.
- GOMBERG, ESTÉLIO. 2011. *Hospital de Orixás. Encontros Terapêuticos em um Terreiro de Candomblé*. Salvador da Bahia: Edufba.
- GOMES CONSORTE, JOSILDETH. 2010. Sincretismo ou Antisincretismo? Aspectos Políticos e Religiosos da Construção de uma Identidade Negra na Diaspora. In BARETTI FILHO (ed). 2010. *Dos Yorubá ao Candomblé Kétu – Origens, Tradições e Continuidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- HALLOY, ARNAUD. 2012. Gods in the Flesh: Learning Emotions in the Xangô Possession Cult (Brazil). *Ethnos: Journal of Anthropology* 77, 2: 177–202.
- HALLOY, ARNAUD & NAUMESCU, VLAD. 2012. Learning Spirit Possession: An Introduction. *Ethnos: Journal of Anthropology* 77, 2: 155–176.
- HESS, DAVID J. 1989. Disobsessing Disobsession: Religion, Ritual, and the Social Sciences in Brazil. *Cultural Anthropology* 4, 2: 182–193.
- HOBSBAWM, ERIC & RANGER, TERENCE (eds). 2014 [1983]. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

- IGBE [Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística]. 2010. *Censo Demográfico 2010: Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*. Rio de Janeiro: IGBE.
- JUNG, CARL GUSTAV. 1962. *Erinnerungen, Träume und Gedanken*. Zürich: Rascher.
- KRIPPNER, STANLEY. 2008. Learning from the Spirits: Candomblé, Umbanda, and Kardecismo in Recife, Brazil. *Anthropology of Consciousness* 19, 1: 1–32.
- KURZ, HELMAR. 2013. *Performanz und Modernität im brasilianischen Candomblé: Eine Interpretation*. Hamburg: Verlag Dr. Kovac.
- LANDES, RUTH. 1994 [1947]. *The City of Women*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- LEUSCHNER, HANNES. 2011. *Die Geister der Neuen Welt – Religiöse und soziale Integration von brasilianischen Geistwesen im candomblé von Santo Amaro, Bahia, Brasilien*. Münster: LIT.
- . 2016a. *Die Ökonomie des axé – zur Aus- und Verhandlung der candomblé-Religion in Santo Amaro, Bahia, Brasilien*. E-Dissertation an der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg: [http://ediss.sub.uni-hamburg.de/frontdoor.php?source\\_opus=7920](http://ediss.sub.uni-hamburg.de/frontdoor.php?source_opus=7920).
- . 2016b. *Ai é orixá! – Zur Frage nach der Authentizität der Inkorporierung außermenschlicher Entitäten im candomblé*. *Zeitschrift für Anomalistik* 16: 64–84.
- LINS, ANILSON. 2004. *Xangô de Pernambuco – A substância dos orixás segundo os ensinamentos contidos no Manual do Sítio de pai Adão*. Rio de Janeiro: Pallas.
- MATORY, J. LORAND. 2007. Free to Be a Slave: Slavery as Metaphor in the Afro-Atlantic Religions. *Journal of Religion in Africa* 37: 398–425.
- NATIVIDADE, MARCELO & OLIVEIRA, LEANDRO DE. 2007. *Religião e Intolerância à Homossexualidade: Tendências Contemporâneas no Brasil*. In SILVA, VAGNER GONÇALVES DA (ed). *Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: edusp.
- ORPHANAKE, J. EDISON. 1990. *Manual de Umbanda para Chefes de Terreiros*. São Paulo: Ícone Editora.
- PESSOA DE CASTRO, YEDA. 2005. *Falares Africanos na Bahia – Um Vocabulário Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora de Livros.
- PINHO, OSMUNDO. 2010. *„O Mundo Negro“: Hermenêutica Crítica da Reafricanização em Salvador*. Curitiba: Editora – Progressiva.
- PORT, MATTHIS VAN DE. 2011. *Ecstatic encounters – Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real*. Amsterdam University Press.
- PROENÇA, WANDER DE LARA. 2011. *Sindicato de mágicos: Uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (1977–2007)*. São Paulo: Editora UNESP.
- SEEBER-TEGETHOFF, MAREILE. 2005. *Grenzgänger zwischen Religion und Wissenschaft – Zu den vielfältigen Verflechtungen zwischen afrobrasilianischen terreiros und der sie erforschenden Anthropologie*. Marburg: Curupira.
- SELIGMAN, REBECCA. 2005. From Affliction to Affirmation: Narrative Transformation and the Therapeutics of Candomblé Mediumship. *Transcultural Psychiatry* 42, 2: 272–294.
- . 2010. The Unmaking and Making of Self: Embodied Suffering and Mind-Body Healing in Brazilian Candomblé. *Ethos* 38, 3: 297–320.
- SODRE, JAIME (ed). 2013. *A Enciclopédia do Candomblé Ebomi Cidália – 80 anos*. Salvador: ohne Verlagsangabe.
- STOLL, SANDRA JACQUELINE. 2003. *Espiritismo à Brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- TAYLOR, CAROL A. 2013. Objects, bodies and space: gender and embodied practices of mattering in the classroom. *Gender and Education* 25, 6: 688–703.
- VALLADO, ARMANDO. 2010. *Lei do Santo – poder e conflito no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas.
- VERGER, PIERRE FATUMBI. 1957. *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil, et à l’Ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar: Institut Français d’Afrique Noire (IFAN).
- . 1969. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle*. Paris: Mouton.
- . 1995. *Ewê. O uso das plantas na sociedade iorubá. Prefácio de Jorge Amado*. São Paulo: Companhia das Letras.
- WAFFER, JIM. 1991. *The Taste of Blood. Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia, NY: University of Philadelphia Press.
- WOLFRADT, UWE. 2013. Kultur und dissoziative Prozesse: Eine integrative Perspektive. In WOLFRADT, UWE; HEIM, GERHARD & FIEDLER, PETER (Hg). *Dissoziation und Kultur*. (Pierre Janet Beiträge zur modernen Psychiatrie und Psychologie, Bd. 3). Lengerich: Pabst Science Publishers: 22–32.

## Internet und andere Quellen

- ANDERSON, LAURIE. 2001. *Statue of Liberty*. Auf *Life on a String* [CD]. New York City: Nonesuch Records.
- RIMBAUD, ARTHUR. 1871. [„Seher“] *Brief an Paul Demeny*. (Aufruf: 17.12.2015). [http://www.toutelapoesie.com/poemes/rimbaud/la\\_lettre\\_du\\_voyant.htm](http://www.toutelapoesie.com/poemes/rimbaud/la_lettre_du_voyant.htm).
- DOS SANTOS, NÁGLA OLIVEIRA. 2008. *Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa*. (Aufruf: 31.05.2015). [http://www.africaafricanidades.com.br/documentos/Do\\_calundu\\_colonial\\_aos\\_primeiros\\_terreiros\\_de\\_can\\_doble\\_no\\_Brasil.pdf](http://www.africaafricanidades.com.br/documentos/Do_calundu_colonial_aos_primeiros_terreiros_de_can_doble_no_Brasil.pdf)

Eingang überarbeitetes Manuskript: 27.04.2017.  
Angenommen: 30.06.2017



**Hannes Leuschner**, Dr. phil., arbeitet derzeit in der ethnographischen Grundschulforschung am Institut für Bildungswissenschaft der Leuphana Universität Lüneburg. Er studierte am Deutschen Literaturinstitut Leipzig (künstlerischer Studiengang) und im Zweitstudium Ethnologie in Göttingen, Mainz und Hamburg mit thematischem Schwerpunkt in der Religionsethnologie und regionalem Schwerpunkt in Nordostbrasilien. Ausgedehnte Feldforschungen im Recôncavo Baiano. Er ist zudem sehr an psychologischen und auch parapsychologischen Fragestellungen interessiert.

e-mail: [hannleusch@yahoo.de](mailto:hannleusch@yahoo.de)