

Aí é orixá! – Zur Frage nach der Authentizität der Inkorporierung außermenschlicher Entitäten im *candomblé*

HANNES LEUSCHNER¹

Zusammenfassung – Das zentrale Element der afrobrasilianischen *candomblé*-Religion ist der Glaube an die Möglichkeit der Inkorporierung außermenschlicher Entitäten in menschlichen Medien. Nicht nur von außen, sondern auch innerhalb der religiösen Szene ist die Anzweiflung der Tatsächlichkeit solcher Inkorporierungen im Einzelfall ein wichtiger Topos. Unter Verwendung während verschiedener Feldforschungen erhobenen ethnographischen Materials wird ein Überblick zu zeitgenössischen innerreligiösen Diskussionen gegeben. Dann wird das Phänomen im (interreligiösen) Vergleich zu anderen im brasilianischen Kontext bestehenden Konzepten von Inkorporierung (in der *umbanda* und im Kardezismus) betrachtet. Schließlich wird ein über das lokale Feld hinausgehender Anschluss an die Überlegungen André Droogers zu Spiel und Macht als Begriffen einer ‚ludischen‘ Religionswissenschaft entworfen.

Schlüsselbegriffe: *candomblé* – Medialität – André Droogers – Inkorporierung – Kardezismus – *umbanda*

Aí é orixá! – On the Question of the Authenticity of the Incorporation of Non-human Entities in the *candomblé*

Abstract – The central element of the Afro-Brazilian *candomblé*-religion is the belief in the possibility of incorporations of non-human entities in human mediums. The questioning of the authenticity of such incorporations in particular cases is a strong topos not only from outside, but as well from inside the religious scene. Using ethnographic material collected during various field-research campaigns, a survey of contemporary innerreligious discussions will be given and discussed in comparison (interreligious) to conceptions of incorporation in other mediumistic fields in Brazil (viz. *umbanda* and kardecism). Finally a connection to André Droogers considerations concerning ‘play’ and ‘power’ as terms of a ‘ludic’ way of doing religious studies will be sketched.

Key words: *candomblé* – mediumship – André Droogers – incorporation – kardecism – *umbanda*

1 Hannes Leuschner, M. A., ist Schriftsteller und Ethnologe. Studium in Göttingen, Leipzig, Mainz und Hamburg; ausgedehnte Feldforschungen in Nordostbrasilien. Regionaler Schwerpunkt circumatlantisch; thematischer Schwerpunkt in der Religionsethnologie, mit starkem Interesse an psychologischen und auch parapsychologischen Fragestellungen.

Einleitung

Der brasilianische *candomblé*, als eine der großen afroamerikanischen Religionen, die im Laufe des transatlantischen Sklavenhandels in der Neuen Welt entstanden sind, wird seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts erst national – etwa durch Nina Rodrigues (2008), Arthur Ramos (1979) und Edison Carneiro (2008) –, dann auch zunehmend international (anfänglich vor allem durch die Franzosen Pierre Verger [1957, 1969] und Roger Bastide [1958, 2007]) beforcht, und richtet noch immer, worauf eine ungebrochene wissenschaftliche Publikationstätigkeit zum Thema hinweist, zahlreiche Fragen an die Ethnologie, die Religions- und Sozialwissenschaften. Das hat unter anderem wohl damit zu tun, dass der *candomblé* keineswegs eine orthodox geschlossene, als solche in einem Rahmen absteckbare, sondern eine in hohem Maße fluide und anpassungsfähige Religion ist. Ein weiterer Grund für das anhaltende Interesse mag der in der religiösen Praxis des *candomblé* zentrale Vorgang der Inkorporierung außermenschlicher Entitäten in menschlichen Medien sein, der nach wie vor geeignet ist, moderne Grundsätze von Identität in Frage zu stellen. Diesbezüglich steht der Forscher nicht selten vor der Gretchenfrage: Glaubst du daran, also daran: dass da tatsächlich auf einmal nicht mehr ein Mensch, sondern eine afrikanische Deität tanzt? Statt eine persönliche Antwort darauf zu versuchen oder die in der vorliegenden Literatur versuchten Antworten zu referieren (ein Unterfangen, zu dem Mareile Seebert-Tegethoff [2005] bereits eine wichtige Arbeit geleistet hat), sei im Fokus dieses Artikels die Frage gewissermaßen zurückgegeben: Glaubst ihr daran? Zu dieser Frage erhob ich während verschiedener Feldforschungen Material, das ein sehr kritisches lokales Verständnis des Phänomens belegt.² Nach einer kurzen Einführung in die Grundstrukturen des *candomblé* wird dieses Material vorgestellt und, auch im Vergleich mit anderen brasilianischen mediumistischen Schulen, diskutiert werden. Im Anschluss soll diese inner- und interreligiöse Diskurslandschaft versuchsweise in ein um wissenschaftliche Positionen erweitertes Feld überführt werden, indem an die Überlegungen des Niederländers André Droogers zu Spiel und Macht als zentralen Begriffen einer ‚judischen‘ Religionswissenschaft angeschlossen wird. Darin findet sich dann vielleicht doch auch ein Versuch meinerseits, auf die Gretchenfrage zu antworten.

2 2009 (3 Monate), 2010 (3 Monate), 2013–2015 (24 Monate), mit jeweils unterschiedlichem thematischen Fokus. Die Forschungen 2010 und 2013–2015 wurden durch DAAD-Stipendien ermöglicht. 2009 führte ich neben meinem Schwerpunkt im baianischen *candomblé* auch Forschung in *umbanda*-Häusern in São Paulo durch. Basis und Zentrum der drei Feldaufenthalte war die Kleinstadt Santo Amaro da Purificação (rund 60.000 Einwohner), etwa eine Busstunde von der Hauptstadt Salvador da Bahia entfernt. Während dieser Aufenthalte waren mir (zum größten Teil mehrmalige) Gespräche und Interviews mit etwa 70 *candomblé*- und *umbanda*-Priestern bzw. -Priesterinnen im *município* Santo Amaro, und mit weiteren in anderen baianischen *municípios* und der Metropolregion Salvador da Bahia möglich; so auch mit zahlreichen *candomblecistas* und *umbandistas* ohne priesterliche Funktion und Vertretern verschiedener anderer politischer, kultureller und religiöser Bereiche.

Grundstrukturen des *candomblé*

Trotz gewisser Uniformierungstendenzen innerhalb der Szene darf eigentlich nicht von dem *candomblé* im Singular, sondern muss von den *candomblés* im Plural die Rede sein. Im Plural kann man die *candomblés* dann durch einige Merkmale innerhalb des weiteren Spektrums afro-brasilianischer Religionen abgrenzen (zu denen u. a. auch die eher südbrasilianische *umbanda*, *Santo Daimê* und *Sagrada Jurema* im Norden des Landes gehören). Sein Entstehungs- und Hauptverbreitungsgebiet liegt im Nordosten des Landes, insbesondere im Bundesstaat Bahia. Der baianische *candomblé* wird – metaethnischen Bezeichnungen (Parés, 2013), die auf die verschiedenen Zyklen des Sklavenhandels zurückführbar sind (Verger, 1969), folgend – in drei große religiöse Schulen, sogenannte *nações*, Nationen unterteilt: *congo-angola* (bestimmt von Einflüssen verschiedener bantu-sprachiger Kulturen), *jeje* (Wurzeln im historischen Königreich Dahomey im heutigen Benin) und *nagô-ketu* (Ursprünge in yorubanischer Kultur, vorrangig im heutigen Nigeria). Vor allem Angehörige der Yoruba-Kultur waren vom jüngsten, über die offizielle Abschaffung des Handels bis in die Illegalität hinein reichenden Zyklus der Sklaverei betroffen. Aus ihrer Religiosität gingen zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts die ersten Institutionalisierungen des *candomblé* in seiner heutigen Form hervor, die eine gewisse (auch von akademischen Schriften geförderte) Hegemonialität betreffs der Frage beanspruchen, was *candomblé* sei und was nicht (siehe Capone, 2009).

Einem ursprünglich diaspora-yorubanischen, mittlerweile aber von den meisten Vertretern auch der anderen *nações* übernommenen Konzept folgend, lassen sich einige Grundmuster des heutigen *candomblé* bestimmen. Die Gemeinden organisieren sich in spirituellen Familien, den *famílias de santo* (Familien vom Heiligen), denen jeweils eine Mutter oder ein Vater, *mãe* oder *pai de santo* (yorubanisch: *ialorixá* bzw. *babalorixá*) vorsteht. Die *filhos de Santo*, die initiierten Kinder, unterscheiden sich in solche, die medial veranlagt sind (*rodante*, Drehende, oder yorubanisch: *iaó*, Braut des *orixá*) und solche, die es nicht sind (im Fall eines Mannes: *ogã*, im Fall einer Frau: *ekede*). Ein *candomblé*-Haus (*terreiro*) ist der physische Ort einer *candomblé*-Gemeinde, als solcher *interface* zwischen Hier- und Anderswelt. Im *terreiro* werden Initiierungen vorgenommen (in der Klausur eines kleinen Zimmers, des *roncô*) und religiöse Feste gefeiert (im *barracão*, dem großen Saal); auch die *assentamentos* (Setzungen, Symbolisierungen der im *terreiro* verehrten Entitäten) haben ihren eigenen Raum. Zugehörigkeit zu einem *terreiro* erlangt man durch ein Initiierungsritual, das früher über ein Jahr währen konnte, mittlerweile meist in etwa drei Wochen erfolgt. Auf diese Initiierung folgen in bestimmten Abständen (meist nach einem, nach drei und nach sieben Jahren) weitere Rituale, die sogenannten *obrigações*, Verpflichtungen. Nach Ableistung der dritten dieser *obrigações* ist es solchen, die medial veranlagt sind, also als *iaó* initiiert wurden, möglich, den Erhalt einer bestimmten Würde anzustreben (des *decá*), die sie dazu berechtigt, ein eigenes Haus zu eröffnen und eine eigene *família de santo* zu gründen.

Zentral im *candomblé* ist die Verehrung und Inkorporierung außermenschlicher Entitäten vor allem afrikanischer, dann aber auch brasilianischer Matrize. Im Unterschied zu wander-schamanischen Konzepten handelt es sich also um eine Religiosität, in der schwerpunktmäßig nicht Vertreter der Hierwelt die Anderswelt bereisen, sondern die Anderswelt sich in der Hierwelt inkorporiert. Bezüglich der afrikanischen Entitäten wäre eigentlich zu unterscheiden zwischen *orixás* (der *nação nagô-ketu*), *voduns* (der *nação jeje*) und *inquices* (der *nação congo-angola*), wobei es sich um jeweils unterschiedliche, verschiedentlich aber bereits synkretisierte Gruppen afrikanischer Deitäten handelt. Der Einfachheit halber (und somit *volens nolens* einer schon erwähnten Hegemonialität folgend) sei im Folgenden aber beispielhaft stets von *orixás* die Rede. Zu den brasilianischen Entitäten, die im Rahmen des *candomblé* verehrt werden, zählen *caboclos* und *boiadeiros* (Geister von brasilianischen Indigenen und Viehhirten), *marinheiros* (Geister von Matrosen) und auch *pombagiras*, Prostituiertengeister. Solche *Geister der Neuen Welt* (Leuschner, 2011)³ gehören allerdings, in unterschiedlich konzipierter Abgrenzung, einer anderen Kategorie als die *orixás* an.

Wer hat orixá und seit wann?

Im Rahmen der Initiierung eines Mediums wird ein bestimmter *orixá* aus einem Pantheon von etwa sechzehn aus der Alten Welt in die Neue transferierten *orixás* zu dessen *dono da cabeça*, Besitzer des Kopfes, ‚gemacht‘ (*fazer o orixá*): Der dadurch geschlossene Bund gilt als lebenslang, wieweit er schon seit der Geburt bestand, wird aber theologisch unterschiedlich entschieden.

‚*Orixá* haben‘, *ter orixá*, soll hier bedeuten: Der *orixá* inkorporiert sich in seinem Medium. Die Frage, wieweit auch solche, die nicht medial veranlagt sind, und dem *candomblé* ggf. als *ogã* oder *ekede* beitreten, einen *orixá* im Sinne eines Besitzers ihres Kopfes haben, ist eine andere. Heutzutage wird ihnen meist auch ein solcher zugeschrieben, und während der *confirmação* (Konfirmierung) genannten Initiierung von *ogã* oder *ekede* wird für den entsprechenden *orixá* ein *assentamento*, eine physische Repräsentation, im *terreiro* angelegt. Früher, heißt es, sei das anders gewesen. Wer nicht medial veranlagt war, verfügte nicht über einen ‚eigenen‘ *dono da cabeça*, sondern wurde für den *orixá* des die Initiierung durchführenden *candomblé*-Priesters initiiert.

Bisweilen hört man in der Szene sagen: *Todo mundo tem orixá*, jeder hat *orixá* – ob er will oder nicht, und ob er davon weiß oder nicht. Andere diskutieren jedoch noch immer darüber, ob das Haben von *orixá* eine ethnisch exklusive Angelegenheit ist, die eine rezente biologische

3 Das Buch *Geister der Neuen Welt* (Leuschner, 2011) hat Gerhard Mayer in dieser Zeitschrift seinerzeit eingehend rezensiert (*Zeitschrift für Anomalistik*, 11, 2011, S. 255–259). (Red.).

Wurzel im afrikanischen Kontinent voraussetzt, also innerhalb von Brasilien (trotz zahlreicher Beitritte von eurodeszenten Brasilianern und Ausländern aus aller Welt) eigentlich etwas nur den Afrobrasilianern Zugehöriges ist (siehe Cruz, 2008; Leuschner, 2015). Die Annahme, jeder Mensch habe *orixá*, wird unter anderem zurückgeführt auf Konzepte yorubanischer Religiosität, die eigentlich nur bedingt mit der brasilianischen *candomblé*-Praxis zu tun haben. Namentlich ist es die Lehre vom *orí* (Kopf) eines Individuums als etwas pränatal bestimmten und mit ihm zusammenhängenden *odus*, den Sprüchen des traditionellen *ifã*-Orakels. *Odus* wird im brasilianischen Kontext häufig als *caminhos* (Wege) übersetzt, was durchaus treffend ist, aber ohne etymologische Legitimation. Sie werden als Konstellationen verstanden, in die ein Mensch durch seine Geburt geworfen ist. Die sechzehn Kauri-Schnecken des *ifã*-Orakels korrespondieren in Brasilien mit der Sechzehnzahl der meist verehrten *orixás* – ein Fakt, der angesichts Hunderter im Yoruba-Land verehrter *orixás* (siehe Awolalu, 1979) dort keineswegs zutrifft, aber wohl unter anderem dazu führte, in Brasilien aus den *odus* eines jeden Menschen, einem System der Astrologie nicht ganz unähnlich, auch seinen *orixá* herauszulesen, der somit einem jeden, dessen *odus* bestimmt werden können, zugerechnet wird.

In einer oben gesetzten engeren Bestimmung von *ter orixá* wird vorausgesetzt, dass dieser auch sein Medium ‚hat‘, sich also (und zwar nach einem Verständnis, auf das zurückzukommen sein wird: unbedingt vollständig) in diesem inkorporiert. Als auf diese Art medial veranlagt gelten nur etwa die Hälfte derjenigen, die mit dem *candomblé* in Kontakt kommen, und die Inkorporierung gilt als etwas keinesfalls Erlernbares. Sie ist ein *dom*, eine Gabe, worüber jemand verfügt oder nicht.

Wenn jemand über diese Gabe grundsätzlich verfügt, ist es immer noch eine andere Frage, ob und ab welchem Zeitpunkt *orixá* sich in ihm inkorporieren kann. Es gibt eine starke Tendenz, die weniger organisierten früheren Praxen des *candomblé* entgegensteht, die Inkorporierung von *orixá* von dem Durchlaufen eines Initiierungsrituals nach bestimmten, sich zunehmend uniformierenden Regeln abhängig zu machen. Zuvor können sich dieser Ansicht zufolge eher unerwünschte Totengeister, möglicherweise auch brasilianische Entitäten inkorporieren (die von manchen ohnehin als eine Art Totengeister verstanden werden), aber nicht *orixás*. Auch die Frage, welcher *orixá* überhaupt *dono da cabeça* einer Person ist, entscheide beziehungsweise enthülle sich nach Meinung einiger meiner Gesprächspartner erst zu einem bestimmten Zeitpunkt während der Initiierung, und könne aus den möglicherweise zuvor bereits ermittelten *odus* nicht gefolgert werden. Beklagt wird aus dieser Einstellung heraus, dass heutzutage viele Medien schon zu wissen glaubten, wer ihr *orixá* ist, bevor ihre Initiierung auch nur begonnen hat – dies führe leicht zur Initiierung eines *santo errado*, eines ‚Irrtümlichen Heiligen‘, also eines der Person in Wahrheit gar nicht zugehörigen *orixá*, wo nicht gar zur Verankerung eines Totengeistes, der sich als *orixá* ausgegeben hat. Die Meisten glauben allerdings, den *dono da cabeça* durchaus schon vor der Initiierung bestimmen zu können. Wird jemand, bevor er sich

für ein Haus entscheidet, bei verschiedenen *candomblé*-Priestern vorstellig, dann wird er aber in der Regel unterschiedliche Meinungen darüber hören, wer denn sein *dono da cabeça* sei. Er läuft also Gefahr, wenn er sich für eine der dadurch entstehenden Optionen entscheidet und eine entsprechende Initiierung durchläuft, dass diese von anderen als *errado*, verkehrt, ausgelegt wird.

Dieses Problem hängt zusammen mit einer gewissen Öffnung und Demokratisierung der Szene. Dass jemand vor seiner Initiierung verschiedene *candomblé*-Häuser besucht, wie man eine Wohnung suchen mag, ist eine eher jüngere Erscheinung. Früher wussten diejenigen, die dem *candomblé* beitraten, vor ihrer Initiierung nur wenig über dessen Struktur, und durchliefen nur selten verschiedene Häuser, bis sie sich initiieren ließen. Der Beitritt erfolgte häufig über ein *bolar*, ein plötzliches Ergriffen-Werden von außermenschlicher Entität während eines Festes, aus dem der Betroffene dann nicht selten erst in der Initiandenkammer mit bereits rasiertem Kopf (die *raspada*, Rasur, ist ein zentraler Vorgang des institutionalisierten Initiierungsgeschehens) erwachte.

100%

Wenn jemandem die Gabe zugesprochen wird, *orixá* zu inkorporieren, und wenn er eine entsprechende Initiierung durchlaufen hat, gilt innerhalb der Religion in aller Regel, dass eine Inkorporierung von *orixá* stets *cem por cento*, hundertprozentig, sein müsse. Versucht man den Vorgang über das Kompositum Besessenheits-Trance zu verstehen (selbstverständlich rein analytisch, ohne jegliche negative Konnotation, die dem Begriff „Besessenheit“ aus christlichen Kontexten anhaften mag), wobei Besessenheit den Grad der Anwesenheit außermenschlicher Entität, und Trance den Grad der Abwesenheit des Mediums bezeichnet, wird also eine reine Besessenheit gefordert: Ein Trance-Aspekt ist allenfalls Eingang in diese Besessenheit, setzt sich aber nicht fort. In der Praxis kann man beobachten, dass eine solche Besessenheit oftmals ohne langen Übergang recht plötzlich eintritt; sogenannte Ekstasetechniken (Eliade, 1975), wie sie aus anderen Zusammenhängen bekannt sind, spielen nur sehr bedingt eine Rolle. Der Moment der Inkorporierung scheint eher von einem sozialen, denn von einem sinnlichen *setting* bestimmt.

Das Verhältnis von Besessenheit und Trance wird beispielsweise in der *umbanda* im Süden des Landes teils ganz anders bestimmt. Die *umbanda* ist eine Fusion von Lehren des französischen Spiritismus (Kardezismus) mit dem *candomblé*, die sich zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts in Rio de Janeiro entwickelte, und sich mittlerweile landesweit ausgebreitet und in verschiedene Schulen diversifiziert hat. Diese unterscheiden sich unter anderem durch eine Tendenz eher in Richtung des *candomblé* oder eher in Richtung des Kardezismus. Umban-

distische Häuser im Nordosten des Landes, dem Ursprungsgebiet des *candomblé*, sind auch in ihrem Inkorporierungs-Verständnis dem der *candomblé*-Häuser oft sehr nah, obgleich manche Vertreter des *candomblé* ihnen absprechen, tatsächlich mit *orixás* zu arbeiten, da die hierzu notwendige Initiierung nicht vorgenommen würde. Vertreter einer *candomblé*-ferneren *umbanda* in São Paulo allerdings vertreten andere Konzepte der Inkorporierung. Die hundertprozentige Inkorporierung von *orixá*, im baianischen *candomblé* eine Forderung, verstehen sie als Unmöglichkeit: Zwar würde, durch zunehmende Erfahrung in spiritueller Arbeit, das Verhältnis zwischen Anwesenheit von *orixá* und Abwesenheit von Medium immer stärker in Richtung einer Anwesenheit des *orixá* verschoben, könne aber grundsätzlich keine 99 Prozent überschreiten: Das völlige Verschwinden des Mediums ist hier nicht vorgesehen (Interview u. a. mit Zeladora Valda am 26.07.2009). Zumal gilt solchen Häusern die Inkorporierung von *orixá* als etwas, das man innerhalb eines solchen graduellen Modells durchaus erlernen und verbessern kann. Verschiedene Medien berichteten mir, dass sie selbst Phasen nachahmenden und schauspielernden Verhaltens durchlaufen haben, während derer dann eine als tatsächlich verstandene Anwesenheit außermenschlicher Entität immer stärker geworden sei.

Eine möglichst starke Besessenheit gilt dabei als erstrebenswertes Ziel, was sich im Kardezismus (als Gegenpol des *candomblé*, was ein Verständnis von Inkorporierung betrifft) keineswegs so verhält. Besessenheit wird hier in durchaus christlicher Tradition eher negativ verhandelt als *obsessão* genau in dem Maße, in dem ein Medium während einer Séance sein Bewusstsein verliert. Das professionelle Medium zeichnet sich dadurch aus, dass es während der Übermittlung andersweltlicher Inhalte möglichst vollständig bei Bewusstsein bleibt (Interview u. a. mit Zé Carlos, Vorstandsmitglied des kardezistischen Zentrums *Irmão Lucas*, am 03.01.2014). Was im *candomblé* eine Ergriffenheit des gesamten Körpers und Kopfes ist, ist dementsprechend in den mediumistischen Praxen des Kardezismus eher partiell; es mag eine Schreibhand oder den Sprachapparat betreffen, nie aber den ganzen Menschen (zu medialen Konzepten im Kardezismus siehe auch Schmidt, 2015).

Auch im *candomblé* kennt man Konzepte, die eine mehr oder weniger starke Anwesenheit von außermenschlicher Entität bedeuten; namentlich das *estar em radiar* (in der Ausstrahlung befindlich sein) und *encostar-se* (sich anlehnen) einer Entität. Diese Konzepte gehen über die Perzeption der Anwesenheit außermenschlicher Entität hinaus, indem das Verhalten eines Menschen (und zwar auch eines, der eigentlich nicht über die Gabe der Inkorporierung verfügt) im Sinne einer außermenschlichen Entität beeinflusst wird. In einem der *umbanda* entlehnten graduellen Verständnis könnte man solche Vorgänge als Ansätze der Inkorporierung verstehen, im Rahmen des *candomblé* sind sie aber allenfalls Vorphase einer Inkorporierung. Entscheidend für eine tatsächliche Inkorporierung ist hier der *turning point*, an dem das menschliche Bewusstsein vollständig ausgeschaltet wird (*desligado*). Bezüglich des Verbleibs des menschlichen Bewusstseins während der Inbesitznahme des gesamten Organismus durch

die außermenschliche Entität besteht im Übrigen, was eine interessante Leerstelle im Konzept bezeichnet, keine Vorstellung: Es kann, wie mir mehrfach versichert wurde, ‚einfach weg‘, und dann auch ‚einfach wieder da‘ sein. Die von verschiedenen (wissenschaftlichen und auch religiösen) Positionen aus naheliegende Frage, wo es sich während seiner Abwesenheit denn dann aufhalte, beunruhigte keinen meiner Gesprächspartner.

Zweifel

Die Hundertprozentigkeit einer Inkorporierung ist im baianischen *candomblé* eine Art Imperativ – steht sie in Frage, dann steht die Inkorporierung überhaupt und möglicherweise auch das Haben von *orixá* überhaupt in Frage. Solche Infragestellungen sind durchaus alltäglich und machen einen großen Teil der *fofoca*, des Geredes, aus und werden in teils durchaus unterhaltensamen Anekdoten vermittelt.

Der *candomblé*-Priester Pai Zau (Interview vom 22.02.2014) berichtete mir von einem Fest im Hause seines eigenen spirituellen Vaters, bei dem ein junger Mann anwesend war, der vorgab, *de Exú* zu sein, besessen vom Trickstergott der Wegkreuzungen. Der vermeintliche Exú habe in einem Stuhl gegessen, kaltes Bier getrunken und große Reden geschwungen, denen Zau misstraute. Er sah sich die Sache an, und bereitete für das nächste Fest eine *garaffada*, eine Flaschenfüllung, vor. In einen guten *cachaça*, Zuckerrohrschnaps, das eigentliche Leibgetränk von Exú, mischte er einige Schlaftabletten und ein Muskelrelaxans. Unter entsprechendem Zeremoniell überreichte er das Getränk, das dankbar angenommen wurde. Am nächsten Tag erst sei der junge Mann dann wieder aufgewacht, und zwar *todo cagado* (völlig vollgeschissen), und habe aus Scham darüber, dass seine Betrügerei dadurch aufgedeckt wurde, das Haus nie wieder besucht. Wäre es wirklich Exú gewesen, so die Erklärung, dann hätte er entweder gewusst, dass das Getränk manipuliert war, oder er hätte ohne Schaden für sein Medium davon trinken können.

Eine andere Anekdote des selben Priesters handelt vom Besuch eines Festes der Indianergeister im Haus eines ihm bis dahin unbekanntem Priesterkollegen, zu dem mitzukommen eine alte Freundin ihn überredet hatte. Es regnete, und sie betraten gemeinsam unter einen Schirm geduckt den Festsaal. Der Vorsteher hatte schon seinen Indianergeist inkorporiert, der sich sogleich den Hinzukommenden zuwandte, und zwar in einiger Aufregung: Die Wege seien blockiert, eine Schadensarbeit sei gemacht worden, es müsse baldmöglichst etwas dagegen unternommen werden: Sonst würde die Beziehung auseinanderbrechen! Pai Zau war mit seiner Begleitung befreundet, befand sich aber nicht in darüber hinaus gehender Beziehung mit ihr. Das Missverständnis beruhte wohl darauf, dass sie gemeinsam unter einem Schirm beim Fest angekommen waren; vielleicht hatte die Frau auch angekündigt, jemand anderen mitzubrin-

gen. Was auch immer der Grund war, das Missverständnis entlarvte den Indianergeist, der es als solcher besser hätte wissen müssen, als nur vermeintlichen. Die spirituelle Arbeit, die mit so großer Dringlichkeit nahe gelegt worden war, wäre vermutlich eine recht kostspielige gewesen.

Da solche Vorkommnisse nicht selten sind, ist das Misstrauen recht groß, und insbesondere auch ältere Priester sehen die Szene sehr pessimistisch. Wenn auf einem Fest zehn *orixás* tanzen, dann sei einer von ihnen wirklich *orixá*, meinen Viele – der Rest sei *marmortagem*, Betrug, und *folclore*.

Tatsächlich scheinen viele der *candomblé*-Feste, die in großer Zahl gegeben werden, heutzutage aus ihrem eigentlich religiösen Rahmen zu fallen, und eher den Charakter profan-gesellschaftlicher Veranstaltungen anzunehmen, bei denen man gut isst, gut trinkt, und zudem den *orixás* zuschaut und sie kommentiert. Die Regeln, wie sich ein *orixá* ‚eigentlich‘ zu verhalten habe, sind dabei allerdings auch Verhandlungssache. In einigen Häusern gilt traditionell, dass *orixá* die Augen stets geschlossen habe – in anderen heißt es: *Orixá pode tudo*, *orixá* kann alles machen, was er will, und es spräche nicht gegen seine Tatsächlichkeit, wenn er die Augen öffnet. Wenn *orixá* sich verstohlen kratzt oder gähnt, gilt das eigentlich als wenig *orixá*-haftes Verhalten, über das jedoch, wenn das Medium allgemein als solches anerkannt ist, oft hinweggesehen wird. Authentizitätsdiskussionen knüpfen auch am Verhalten brasilianischer Geistwesen an, insbesondere dem der Indianergeister. Von diesen galt früher, sie würden kalte Getränke grundsätzlich ablehnen, denn in ihren Wäldern gäbe es keine Kühlschränke. Wenn sie schon, statt den ihnen traditionell zugeordneten Getränken *jurema* und *aluá*, Bier tranken, dann nur warmes Bier – was jedem menschlichen Brasilianer, der das Bier grundsätzlich bis nahe dem Gefrierpunkt herabkühlt, ein Greuel ist. Wo früher demzufolge gekühlte Getränke zurückgewiesen wurden, hört man heute bisweilen vorgeblich inkorporierte Geistwesen lamentieren, das Bier sei zu warm. Ähnliches ‚Modernisierung‘ kann man bei den Kindgeistern, den *erês*, beobachten. Früher schlürften sie rohe Eier, freuten sich über Honig und tranken Zuckerwasser – heute verlangen sie nach Schokoladen und handelsüblichen Limonaden, die sie treffend *água suja*, schmutziges Wasser, nennen. Die einen halten dies für normal – die anderen für unangemessen und mutmaßen, dass es nicht der *erê* sei, sondern sein Medium, das den Geschmack an rohen Eiern verloren habe.

Das allgemein häufig konstatierte So-tun-als-ob anstelle von als ‚echt‘ empfundenen bzw. gewerteten Inkorporierungen kann verschieden motiviert sein. In einigen Bereichen wird der *candomblé* noch immer stark diskriminiert, insbesondere von Anhängern verschiedener christlicher Freikirchen, die in ihm einen Dämonenkult sehen (siehe Silva, 2007). In anderen Bereichen hat der *candomblé* jedoch eine starke, bisweilen an ihm inhärenten Ambivalenzen gemessen geradezu übermäßig enthusiastische Aufwertung erfahren als ein Gegenentwurf zur modernen Gesellschaft und christlicher Religion. Der *candomblé* ist ein wichtiger Faktor einer

im baianischen Kontext oft ästhetisch und spirituell argumentierenden *negritude*, und schließt als solcher an verschiedenen Stellen auch an das eher politisch motivierte *movimento negro* (afrobrasilianische Bürgerrechtsbewegung) an. Insbesondere für junge Menschen stellt er also soziokulturell durchaus einen Attraktor dar, der Zugehörigkeit zu einer exklusiven *ingroup* verspricht, die insbesondere auch homosexuell orientierte Personen anzieht, gilt sie doch als in dieser Hinsicht weitestgehend vorurteilsfrei (Natividade & Oliveira, 2007). Die eigentliche spirituelle Karriere bis hin zur Eröffnung eines eigenen Hauses, womit auch finanzielle Wünsche verbunden sein mögen, da manche Priester durch ihre spirituelle Arbeiten auch für Angehörige der brasilianischen Oberschichten ein sehr gutes Auskommen finden, steht nur den *iaó* offen: *Ogã* oder *ekede*, die nicht inkorporieren, können keinen *decá* erhalten. Die Fähigkeit zur Inkorporierung außermenschlicher Entität ist und bleibt also zentral im *candomblé*, auch wenn sie früher oftmals eher als eine unerwünschte Krise, aus der notwendigerweise eine Initiierung folgte, verstanden wurde, und heute als eine Fähigkeit gilt, die oftmals durchaus erwünscht ist.

Orixá oder *caboclo* dann zumindest erst einmal zu behaupten, nachahmend zu fingieren, so er sich denn nicht von sich aus inkorporieren will, liegt nahe. Das ‚Fingieren‘ (*fingir*) von *orixá* ist dabei keine ganz neue Erscheinung, auch wenn die Motivationen dafür sich verändert haben mögen. Mittlerweile fließt das Bier auf den meisten Festen für brasilianische Geistwesen auch für die Besucher reichlich; früher waren es meist nur die Geistwesen selbst, die trinken durften. Pai Celino, ein Priester, der mittlerweile auf über vierzig Initiierungsjahre zurückblickt, erinnert sich, wie er als bereits initiiertes junger Mann an dem Biergenuss der Indianergeister teilhaben wollte (Interview vom 10.05.2013). Er tat deswegen so, als habe sein *caboclo* sich in ihm inkorporiert – und prompt inkorporierte der *caboclo* sich tatsächlich. Er stellte den Betrugsversuch bloß, beschimpfte sein Medium öffentlich und ließ es dann, inmitten der konsternierten Besucher, wieder zu Bewusstsein kommen. Durch die Hintertür, meint Celino, habe er das *terreiro* verlassen und nie wieder betreten. Die Geschichte, die mit einem Als-ob anhebt, beweist also letztlich die Tatsächlichkeit des *caboclo*, der über eine Macht verfügt, die sich auch gegen sein Medium wenden kann.

Beweise

In eine ähnliche Richtung geht die Erzählung eines anderen, jüngeren Priesters, Pai Gilson (Interview vom 03.06.2013). Er berichtet von dem Fest einer älteren Priesterin, Mãe Satú, bei dem er als Besucher anwesend war. Die Priesterin hatte ihren *caboclo* inkorporiert, und jemand kommentierte, dass dieser *caboclo* sich wegen der Ameisen gekratzt habe. Gilson lachte darüber, was seinem *caboclo* anscheinend schon genug der Missachtung seines Kollegen war: Zur Strafe würde er seinen Fuß brechen, ließ er ihm anlässlich einer am Abend des selben Tages noch erfolgten Inkorporierung über anwesende Dritte mitteilen. Gilson hatte die Episode beinahe

vergessen gehabt, als er einige Monate später wegen einer anderen Angelegenheit das Haus von Satú aufsuchte. Er kam mit dem Wagen, und wie er aus dem Wagen stieg, sei er falsch aufgetreten, er wisse nicht, wie, und habe sich dabei den Fuß gebrochen: Die Bestrafung war allerdings eher als eine Warnung gemeint, denn der *caboclo* selbst ließ den Fuß über das Erwarten der Ärzte rasch wieder heilen. Die Logik der Geschichte ‚beweist‘ nicht nur die Tatsächlichkeit des *caboclo* von Gilson, sondern auch die des *caboclo* von Satú: Denn wegen Spottes über einen nurmehr fingierten Kollegen wäre Gilsons *caboclo* wohl kaum aufgebracht gewesen.

Mangel an Respekt ist ein vielbeklagtes Phänomen in der zeitgenössischen *candomblé*-Szene; oft wird es auf die deutlich verkürzten Initiierungszeiten zurückgeführt, aber auch darauf, dass durch die viele Betrügerei die Macht der *orixás* selbst nur noch ausnahmsweise so wirksam sei wie früher. Barbara, eine *ekede*, erzählte mir von einem jungen Mann, dessen Besitzer des Kopfes Oxumarê ist. Oxumarê gilt als geheimnisvoller *orixá*, verbunden mit den Wäldern und den Schlangen; seine Medien gelten als eher zurückgezogen. Barbara erzählte mir, sie habe gesehen, wie der junge Mann *de* Oxumarê auf allen Vieren die Straße zum Tempel heraufgekommen sei; wie er sich in Glasscherben und Brennesseln geworfen habe. Wie er einmal eine etwas saloppe, aber niemals respektlose Bemerkung einem Würdenträger in seinem *terreiro* gegenüber äußerte, habe Oxumarê ihn ergriffen und seinen Körper heftig gegen die Wände geworfen. *Isso aí é orixá*, kommentierte sie anerkennend: Das ist wirklich ein *orixá*!

Disziplinarstrafen (*cansanção*) auf der einen Seite, auf der anderen Seiten die körperlichen Fähigkeiten des Mediums eigentlich übersteigende Machtbeweise (*provas*), sind wenig zeitgemäß, bilden aber eine starke, insbesondere von den Alten viel erinnerte Tradition im *candomblé*. Der von Barbara geschilderte junge Mann ist mittlerweile eine Ausnahme. Nur ausnahmsweise konnte ich selbst Medien beobachten, die in einem schwer bestimmbareren Zustand rhythmisch (aber ohne große Kraft) die Stirn auf den Boden oder sich selbst mit der Hand ins Gesicht schlugen; häufiger hörte ich Geschichten, welche Ausmaße die Disziplinierung hierweltlicher Akteure durch die Anderswelt früher annehmen konnte.

Prova und *cansanção* sind Konzepte eines Zusammenhanges, zu dem auch *o grau*, der ‚Grad‘ eines *orixá* bzw. dessen Beweis gehört.

Parés beschreibt ein ebenfalls *grau* oder auch *gra* genanntes Konzept in seiner historischen Monographie über die *candomblé*-Häuser der *nação jeje* in der Stadt Cachoeira, nicht weit von Santo Amaro da Purificação (2013: 328ff). Dabei handelt es sich ihm zufolge um einen mit dem Initiierungsprozess zusammenhängenden Aufenthalt des Initianden in den Wäldern, wobei *gra* oder *grau* sowohl den Vorgang bezeichne, als auch eine Entität, von der der Initiand währenddessen besessen sei. Binon Cossard (apud Parés, 2013: 329) zufolge existiert ein ähnliches Ritual unter den Namen *inkita* oder *enquite* in Traditionen der *nação angola*. In den von mir beforschten Häusern der *nações ketu* und *angola* in Santo Amaro da Purificação wird ein sol-

ches Ritual zumindest heutzutage nicht mehr durchgeführt; und *grau* bezeichnet allgemeiner etwas, das sowohl *prova* als auch *cansanção* bewirken kann, als auch durch *prova* und *cansanção* bewiesen wird, und als etwas, das beide Konzepte in einen übergeordneten Zusammenhang bringt: *Prova – grau – cansanção*.

Prova kann sowohl als ‚Prüfung‘ als auch als ‚Beweis‘ übersetzt werden. Im oben gegebenen Beispiel des als vermeintlich erkannten Exú führte Pai Zau eine Prüfung durch, die allerdings zu keinem Beweis führte. Früher, sagt man, wurden solche Prüfungen häufig mit Feuer durchgeführt: Die *orixás* wurden aufgefordert, in Petroleum getränkte brennende Wattebäuschchen in den Mund zu nehmen, langsam über glühende Kohlen zu schreiten oder mit den bloßen Händen ihrer Medien in kochenden Speisen zu rühren. blieb das Medium davon unverletzt, dann galt der *orixá* als bewiesen. Eine verwandte Art der Prüfung stellt gewissermaßen schon der Alkoholkonsum mancher Entitäten dar: Wenn das Medium eigentlich maßvoll lebt, ein in ihm inkorporiertes Geistwesen aber zwei Flaschen Schnaps trinken und das Medium danach nüchtern wieder zurücklassen kann, liegt ein ähnlicher Beweis darin vor, dass die eigentlichen körperlichen Fähigkeiten durch die Macht der außermenschlichen Entität überschritten wurden.

Cansanção ist auch eine *prova* im Sinne von Beweis; hier wird aber nicht der *orixá* geprüft, sondern sein Medium gestraft. Verletzungen, die während einer *cansanção* entstehen, sollen bleiben. Gilsons gebrochener Fuß ist ein Beispiel für einen Akt solcher Maßregelung, der von einem Geistwesen ausging. *Cansanção* kann vom *orixá* ausgehen wie im Falle des jungen Mannes von *Oxumarê*, kann aber auch von einem *candomblé*-Priester angeordnet werden. Früher sollen einige Priester den Boden ihres Festsaaes mit brennenden und stechenden Gewächsen (welche, daher wohl der Begriff, auch als *cansanção* bezeichnet werden) ausgelegt haben, und ließen ihre spirituellen Kinder sich darin wälzen. Das konnte als eine *prova* ausgelegt werden, als eine *cansanção*, und in manchen Fällen auch als eine *perversidade* des Priesters, wobei anzumerken ist, dass der Begriff *perverso* (pervers) im baianischen Sprachgebrauch neben einer negativen auch eine anerkennend positive Konnotation hat. In jedem Fall zielte der Vorgang auf den *grau* als übergeordnetes Konzept; sowohl betreffs einer *prova* als auch einer *cansanção* ist auch die Rede von *botar no grau*, in den Grad, in eine Situation des möglichen Beweises von Grad ‚setzen‘. Nicht wenige meinen, die derzeitige Respektlosigkeit innerhalb der Szene hinge auch damit zusammen, dass solcher *grau* nicht mehr geübt würde.

Zwischenzustände

Interessant an dem Zusammenhang von *prova – grau – cansanção*, einem Komplex, der forciert auf die Performanz der Tatsächlichkeit der andersweltlichen Macht zielt, ist, dass im Falle der

cansanção unklar ist, in welchem Zustand sich jemand eigentlich befindet, der ihr unterworfen wird. Wird der Körper des Mediums gegen seinen Willen, aber bei vollem Bewusstsein von außermenschlicher Entität manipuliert? Gilsons gebrochener Fuß scheint auf diese Art zustande gekommen zu sein. Bei anderer Gelegenheit allerdings drückte sein Indianergeist im inkorporierten Zustand eine Zigarre auf seiner Brust aus: Von dem Vorgang und damit direkt verbundenen Schmerzen hatte Gilson keine Wahrnehmung, was ihm blieb, war die Wunde, nachdem er wieder zu Bewusstsein gekommen war. Im Falle der oben erwähnte Medien, die ihre Stirnen auf den Boden schlugen, bleibt unklar, in welchem Zustand sie sich befanden: Weder handelte es sich um ein bewusstes Verhalten der Personen (es sei denn, man wollte unterstellen, die *cansanção* sei geschauspielert gewesen), noch um ein für inkorporierte *orixás* typisches Verhalten. Im Zusammenhang mit dem *grau* scheinen Zustände zu existieren, die entgegen der von den lokalen Akteuren vordergründig vertretenen Ideologie eines Entweder-Oder durchaus graduell zwischen Trance und Besessenheit zu verorten wären.

Bezüglich der *cansanção* heißt es häufig, die Medien seien währenddessen im *estado de erê* – im Zustand des Kindeistes, der auch während der Initiierung eine zentrale Rolle spielt. Während der initiierungsbedingten Klausur befindet sich der Initiand die meiste Zeit im Zustand des *erê*, nur am Freitag (dem Tag Oxalás, eines väterlichen und friedliebenden *orixá*, der von vielen verschiedentlich mit der christlichen Trinität synkretisiert wird) lässt er den Menschen zum Bewusstsein kommen.

Die Zeit der Klausur ist eine Zeit intensiver Unterweisungen in den Tänzen, Liedern, Gebeten und Verhaltensnormen des *candomblé*. Wer diese Lehren entgegennimmt, ist aber nicht das Medium, sondern sein *erê* beziehungsweise der *erê* seines *orixás*. *Erê* wird als eine Art Kindversion des jeweiligen Besitzers des Kopfes verstanden, was sich oft auch in seinem Namen widerspiegelt. Ein *erê* des *orixá* Ogum, der für Krieg und Eisen zuständig ist, mag *Fer-rinho* („Kleines Eisen“) heißen; eine *erea* (weibliche Form von *erê*) des schönen und eitlen *orixá* Oxum Estrelinha („Sternchen“). *Erê* ist während dieser Zeit eine Art *interface* zwischen Medium und *orixá*, durch das Informationen in beide Richtungen weitergeleitet werden können. In vielen Häusern ist es fernerhin üblich, dass die *orixás* initiiertes Medien, nachdem sie sich auf einem Fest inkorporiert haben, ihr Medium vorerst im *estado de erê* zurücklassen, bevor *erê* das Medium dann wieder in einem weiteren Schritt zu eigenem Bewusstsein kommen lässt. In solchen Zusammenhängen verhält *erê* sich, wie man es von einem (meist eher schlecht erzogenen) menschlichen Kind erwarten würde – er albert herum, verlangt nach Süßigkeiten und streitet mitunter auch mit den anderen *erês*.

Erê unterscheidet sich von *orixá* unter anderem grundsätzlich darin, dass ihm jegliche irdischen Vorgänge möglich sind; vor allem die Aufnahme von Nahrung und Getränken, und dann auch die Ausscheidung. *Orixá* hingegen isst und trinkt nicht, er uriniert und defäkiert

auch nicht. Für die meisten brasilianischen Geistwesen gilt zwar, dass sie durchaus trinken und rauchen, in selteneren Fällen bestimmte Nahrung auch essen – zu urinieren brauchen sie aber, nach emischer Überzeugung, nicht: Soviel Bier ein Indianergeist auch trinken mag, wenn ihn jemand dabei beobachtet, wie er sich erleichtert, gilt er als unecht.

Ob dieser Nähe zum Menschlichen und dem weiten Verhaltensrepertoire, das *erê* zur Verfügung steht, ist in der Literatur manchmal von einer ‚leichteren‘ Trance die Rede (z. B. Becker, 1995: 217). Auch innerhalb der Szene wird ein Unterschied zwischen der Inkorporierung von *orixá* und *erê* gemacht, beide gelten aber, so schwer oder leicht sie auch immer sein mögen, als gleichermaßen hundertprozentige Inkorporierungen. Nur einer meiner Gesprächspartner brach explizit den offiziellen Konsens, indem er sagte, ihm sei niemand bekannt, der während seiner Zeit in der Klausur tatsächlich sechs von sieben Tagen vollständig abwesend sei; und auch betreffs einer Inkorporierung von *orixá* könne es vorkommen, dass dieser seinem Medium einige Erinnerungen daran lasse.

Einiges deutet darauf hin, dass als *estado de erê* eine Reihe eigentlich durchaus unterschiedlicher Zustände benannt werden: etwa der aus der *nação jeje* kommende Zustand des *gra*; ein Lernmodus während der Klausur; Übergangszeiten zwischen außermenschlichem und menschlichem Bewusstsein und dann auch, aber nur unter anderen, der performativ oft unterhaltsame Zustand archetypisch kindlichen Verhaltens, den *erê* in der Öffentlichkeit zeigt. So verstanden erscheint, was unter *estado do erê* zusammengefasst wird, als eine Art vom Alltag entkoppelten, oftmals mit darauf folgender Amnesie verbundenen Bewusstseinszustandes, von dem aus verschiedene, kulturell mehr oder weniger festgelegte Verhaltensmuster zur Verfügung stehen; sei es die *cansanção*, seien es in den *orixás* typisierte Verhaltens-*Patterns*, von denen eines (während ständiger Arbeit mit dem *erê*) während der Initiierung als *dono da cabeça* herausgebildet wird.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass in den Häusern der *umbanda*, die ich in São Paulo kennenlernen konnte, der *estado do erê*, von seinen öffentlichen Auftritten abgesehen, eine weniger zentrale Rolle einnimmt. Das könnte damit zusammenhängen, dass dem Medium selbst die Rolle des Lernenden zugebilligt wird, der sich graduell einer immer vollständigeren Inkorporierung von *orixá* annähern kann. Da eine solche Gradualität im Umfeld des *candomblé* nicht gebilligt wird, braucht es gewissermaßen den *erê* als eine Art von bereits *orixá*-Seienden, um einen in den erwähnten Häusern der *umbanda* als dem Menschen selbst möglich angenommenen Lernprozess außermenschlich zu ermöglichen.

Macht

Wenn das Medium der Hierwelt und der *orixá* der Anderswelt angehört, dann würde *erê* also eine Art Zwischenwelt bewohnen; der *estado do erê* würde ein Zustand zwischen den Welten

sein. Diese Interpretation ist jedoch von außen herangetragen, und obgleich es implizite Hinweise gibt, die für sie sprechen, würde sie explizit von den allermeisten meiner Informanten abgelehnt werden, da sie das Entweder-Oder von Mensch und Nicht-Mensch aufweicht. Aber warum diese Behauptung strikter Trennung und der daraus folgende Imperativ der Hundertprozentigkeit, woraus, wie oben gezeigt, so viel Misstrauen und Gerede resultiert? Warum das Beharren auf einer exklusiven Gabe, statt einer Demokratisierung der Medialität, wie man sie in Kardezismus und *umbanda* beobachten kann? Im *candomblé* scheint sie *de facto* auch stattzufinden, ideologisch aber gelehnt zu werden.

Einer der Gründe dafür liegt vermutlich in einer Autorität, die man in einem spirituell-hierarchischen Diskurs durchaus *orixá*, in einem sozial-egalitären Diskurs aber nicht seinem Medium zuzusprechen bereit ist. Schon Raymond Firth (1955: 4) weist auf solche Verbindungen hin, wenn er meint:

In many social situations an intermediary may be not actual but putative – he may be provided not by an external person but by an extrapolation, or extrajection on a part of the of the actor's personality. This putative agent is assigned the responsibility of decision and frequently has an authority unlikely to be exercised by the person himself. An obvious example of this is the use made by many primitive and other peoples of the organizing function of pronouncements made by spirit mediums in a dissociated state. I would indeed suggest that externalization of responsibility is an important function of spirit possession.

Die Externalisierung von Verantwortung bedeutet dabei insbesondere auch eine Externalisierung von Macht. Bedenkt man die Entstehung des *candomblé* aus einem Kontext der durch die Sklaverei erzwungenen Diaspora, dann handelt es sich vor allen Dingen auch um eine Gegenmacht gegen die, die von einer Sklavengesellschaft ausgeübt wurde. Eine entmachtete und in dieser Machtlosigkeit (zumindest in historischer Phantasie) egalitäre Situation schreibt sich fort, nicht zuletzt auch in aus dem Kontext der Sklaverei übernommenen Begriffen für religiöses Geschehen: Gehen mehrere Medien als eine Gruppe von Initianden gemeinsam in die Klausur, dann ist die Rede von einem *barco*, Schiff, wie es früher die versklavten Afrikaner aus der Alten in die Neue Welt brachte. Die Besitzergreifung von einem Kopf durch *orixá* wird als *cativo*, Gefangennahme durch den *orixá* bezeichnet, und oft hört man sagen: *Candomblé é senzala*, der *candomblé* ist eine Sklavenhütte. Die Macht, der man sich unterwirft, ist aber, und hierin ist der *candomblé* auch Protest gegen soziale Gegebenheiten, keine menschliche, und darf es keinesfalls sein. Eine solche Lesart des *candomblé* über die Geschichte der Sklaverei macht dann auch den weniger dogmatischen, Gradualitäten zulassenden Umgang mit der Besessenheit in der *umbanda* verständlich. Die *umbanda* entstand in den 1920er Jahren, also postabolitionär im großstädtischen Raum von Rio de Janeiro, und zwar mehr als brasiliani-

sche, denn als spezifisch afrobrasilianische Religion, als welche der *candomblé* noch immer gilt. Die *umbanda* breitete sich zunächst im ohnehin europäischer geprägten Süden, und dort bald auch in der eher eurodeszendenten Mittelschicht aus – der *candomblé* ist, trotz zunehmender Zutritte aus den Mittel- und Oberschichten, noch immer von in historisch bedingter Ungleichheit vornehmlich afrodeszendenten Vertretern einkommensschwacher Schichten bestimmt. Die Frage nach der Legitimität von Macht und Machtergreifung stellt sich jeweils verschieden, und hat möglicherweise auch zu den Unterschieden im Verständnis von Inkorporierung beigetragen.

Macht und Spiel

André Droogers, ein niederländischer Ethnologe und Religionswissenschaftler, der seine Forschungen schwerpunktmäßig in *umbanda*-Häusern und neuchristlichen Pfingstgemeinden in Südbrasilien durchführte, operiert in seinen Analysen mit zwei Grundkonzepten: Spiel (*play*) und Macht (*power*), die sich auch auf die hier behandelte Thematik im *candomblé* gewinnbringend anwenden lassen. *Play* beschreibt er als „[...] the capacity to deal simultaneously and subjunctively with two or more ways of classifying reality (Droogers, 2012: 105), und *power* sehr grundlegend als „[...] the capacity to influence other people's behaviour even against their will“ (ebd.: 132). Für den wissenschaftlichen Umgang mit der Frage nach der ‚Wahrheit‘ religiöser Phänomene schlägt er einen *methodological ludism* vor (Knibbe & Droogers, 2011), den er, vom *reflexive turn* in der Kultur- und Sozialanthropologie ausgehend, als einen nicht-positivistischen, konstruktivistischen Ansatz versteht. Droogers entwickelt seinen Ansatz in Abgrenzung zu den bestehenden Konzepten eines *methodological theism* (der einen religiösen Glauben teilt), einem *methodological atheism* (der einem religiösen Glauben die Wahrheit abspricht) und einem *methodological agnosticism* (der sich jeder Wertung enthält) (ebd.: 298).

Die schöne kleine Anekdote vom Hufeisen, das über der Tür des dänischen Physikers Niels Bohr gehangen haben soll, ist geeignet, die Unterschiede der methodischen Ansätze zu veranschaulichen. Von einem Kollegen gefragt, ob er etwa daran glaube, dass das Glück bringe, soll er geantwortet haben: „Nein, aber man hat mir gesagt, es wirkt trotzdem!“

Die Frage des Kollegen ist die Gretchenfrage: Glaubst du daran? Hätte Bohr bejaht, dann hätte er die Position eines methodischen Theismus bezogen. Das ‚Nein‘ hingegen bezeichnet einen methodischen Atheismus: Über ein hegemoniales wissenschaftliches Weltbild hinausgehende ‚Glaubensdinge‘ werden als mögliche Tatsächlichkeiten negiert; der wissenschaftliche Ansatz gründet ausschließlich auf innerhalb eines solchen Weltbildes kompatiblen Zugängen (etwa funktionalistischen Analysen). Die Ergänzung „...aber man hat mir gesagt, es wirkt trotz-

dem´ öffnet dann aber sogleich die Möglichkeit eines methodischen Agnostizismus (also einer eher philosophischen als wissenschaftlichen Haltung), eines letztlichen Nicht-Wissens darüber, ob es nicht wirkt (wie Bohr zunächst einmal meint) oder doch wirkt (wie ‚man‘ meint).

Die Operationalisierung eines solchen Ansatzes unterscheidet sich aber, wie auch Droogers (ebd.: 299) anmerkt, meist wenig von der eines methodischen Atheismus; bisweilen werden die Ansätze in der Literatur auch konfundiert.⁴ Ein *methodological ludism* schließlich findet sich nicht in den Worten, sondern in der die Anekdote begründenden Handlung wieder: Indem Bohr das Hufeisen anbringt, lässt er sich auf das Spiel ein. Übertragen auf den Forscher bedeutet dies, sich auf eine Situation einzulassen, die es ermöglicht, mit dem jeweiligen Glauben verbundene Erfahrungen (seien es persönliche, seien es kommunikative) zu erleben, indem er versucht, zum Mitspieler zu werden – ohne dabei andere mögliche „ways of classifying reality“ (s. o.) aufzugeben.

Wieweit er überhaupt zum Mitspieler werden kann, berührt die Frage nach einer häufig vorgenommenen Unterscheidung von *insiders vs. outsiders*, die in der Ethnologie bisweilen mit einer Unterscheidung etischer *versus* emischer Aussagen verbunden wird.⁵ *Insiders*, in diesem Artikel, sind erst einmal die *candomblé*-Angehörigen – zumindest angesichts des Ethnologen, der zunächst einmal als *outsider* zu ihnen kommt und zu verstehen versucht, was sie als *candomblé*-Angehörige denken, glauben, fühlen, wissen. Das Spielfeld (mit seinen Regeln, Codes, Machtgefällen, Binnendynamiken von anders gearteten *in-* und *outsider*-Positionen etc.), das von ihren Praxen gebildet wird, will er sich zum Forschungsfeld machen und anschließend, den Erfordernissen eines akademischen Spielfeldes gemäß, Aussagen treffen, die in diesen Forschungen gründen (zum Beispiel einen Artikel wie diesen hier schreiben). Er beobachtet und er fragt, wie und warum Dinge getan werden.

In Anlehnung an das sprachwissenschaftliche Begriffspaar „Phonetik“ und „Phonemik“ wurde in den 1960er Jahren von dem US-amerikanischen Linguisten Kenneth Pike eine Unterscheidung von etischen *versus* emischen Aussagen und Erklärungen in die Sozialwissenschaften eingeführt. *Emisch* bezeichnet dabei zunächst einmal ein von Insidern vertretenes Erklärungsmodell, *etisch* ein von Outsidern vertretenes Erklärungsmodell, wobei es sich in der

4 In einer streng genommenen Methodisierung eines agnostizistischen Ansatzes müsste die Kontingenzerfahrung und die durch sie drohende generelle Indifferenz nicht nur von Werten, sondern auch von jeglichen Aussagen berücksichtigt werden. Dieser Aufgabe weicht der *methodological ludism*, obgleich er m. E. eine epistemologische Basis letztlich im Agnostizismus hat, gewissermaßen (spielerisch?) aus.

5 Hier abgesehen von den Fragen, wieweit der Ethnologe zum *insider* werden will, was für psychische Gefahren mit einem solchen Prozess verbunden sein mögen und auch, in Analogie zu den Mechanismen ganz konkreter Kinderspiele, abgesehen von der Frage: Wieweit lässt die Gruppe, die er untersuchen will, ihn überhaupt teilhaben; wieweit schließt sie ihn aus?

ethnologischen Praxis bei ersterem in der Regel um das einer untersuchten Gruppe, bei letzterem um ein vom Untersuchenden angewandtes wissenschaftliches Erklärungsmodell handelt. Dem Ansatz ist oft, wie von Barnard (2002) und anderen ganz zurecht kritisiert, implizit, dass das etische Erklärungsmodell dem emischen epistemologisch überlegen sei.⁶

Ein solcher Anspruch auf Deutungshoheit ist natürlich nicht nur verschiedenen wissenschaftlichen Erklärungsmodellen, sondern auch vielen religiösen Erklärungsmodell zu eigen: Im Sinne eines nach Universalität strebenden Rasters mag der *candomblé*-Angehörige wissenschaftliche Auslegungen seiner Religion als emische Aussagen des ‚Wissenschaftlerstammes‘ einordnen; viele *evangélicos* meinen, was die *candomblé*-Angehörigen als *orixás* verehren, das seien ‚in Wahrheit‘ Dämonen. Gibt es *orixás*? Gibt es Dämonen? Auch die Wissenschaft kann das nicht außerhalb der ihr eigenen (und dadurch, sozusagen: emischen) Paradigmatik ‚wissen‘. Die Unterscheidung zwischen emisch und etisch ist in dieser Hinsicht standortbedingt, und eine wissenschaftliche Haltung ist nur eine Möglichkeit unter vielen anderen, Realität, und auch dem eigenen Modell widersprechende Realitäten, zu klassifizieren.

Droogers *methodological ludism* bedeutet, so gesehen, also ein Changieren zwischen verschiedenen sich als etisch verstehenden Erklärungsmodellen, was letztlich die Methodisierung einer Alltagskunst bedeutet: Kaum jemand (vermutlich niemand) klassifiziert Realität nur auf eine Weise, und die Frage nach *insider versus outsider* ist eine des Mehr-oder-Weniger, mit hoher Unschärfe schon bei der Frage: Worauf überhaupt bezogen, ‚worin‘ (in welcher Hinsicht) *insider* oder *outsider*? Hier scheint mir den Diskussionen oft noch das Modell archetypisch ‚anderer‘ Inselkulturen zu Grunde zu liegen, von dem nicht hinreichend berücksichtigt wird, dass beispielsweise ein deutschgeborener Ethnologe ohne Kircheng Zugehörigkeit in höherem Maße in seiner Weltsicht und Weltdeutung mit einem brasilianischen *candomblé*-Priester, als mit seinem ebenfalls deutschgeborenen Nachbarn ohne Kirchengzugehörigkeit übereinstimmen mag.

Zur Frage steht allerdings (in wissenschaftlichen Untersuchungen und wohl auch in vielen Kriegen und Konflikten), wieweit mit der Inanspruchnahme einer etischen Qualität des eigenen Standorts ein Machtanspruch verbunden ist. An dieser Stelle möchte ich vorschlagen, die beiden Übersetzungsmöglichkeiten des deutschen ‚Spiel‘ ins Englische nutzend, neben *play* und *power* einen dritten Begriff einzuführen, nämlich den des *game*, worin es darum geht,

6 Zudem weist Barnard darauf hin, dass auch die Explikation einer untersuchten Kultur impliziter Modelle schon eine *outsider*-Angelegenheit („a job of the observer“ [2002: 277]) und dadurch nicht ‚emisch‘ sei, was m. E. dann überdacht werden muss, wenn man die *insider-versus-outsider*-Positionierungen beweglicher, eher von Übergängen, denn von Abgrenzungen her versteht: Auch ein *insider* kann die Kultur, von der er Teil ist, explizieren, und jemand, der erst einmal *outsider* ist, kann in solchem Maße *insider* werden, dass er seine *outsider*-Position verliert (#going native).

mittels eines *play* in Droogers Sinne *power* in seinem Sinne auszuüben bzw. *responsibility* im Sinne von Firth zu übernehmen.⁷

Aus dem *play* wird dann ein *game*, wenn eine Art der Weltauffassung sich nicht nur als richtig und wahr, sondern als richtiger und wahrer als andere, und dadurch letztlich mächtiger als andere, behaupten will. Das ist beispielsweise der Fall, wenn aus einer wissenschaftlichen Warte (mit welcher, aus der eigenen Paradigmatik geschöpften Argumentation auch immer) die Möglichkeit tatsächlicher Inkorporierungen außermenschlicher Entitäten kategorisch ausgeschlossen wird; aber auch, wenn ein *candomblé*-Priester die eigene Inkorporierung als tatsächlich, die seines Kollegen aber als vermeintlich wertet, oder wenn Gottgläubige im christlichen Sinne solche, die hinter D/dessen Existenz ein Fragezeichen setzen, auf die eine oder andere Art als Ketzer ausschließen.

In diesem Bereich höchste Achtsamkeit zu wahren, gegebenenfalls auch zu mahnen, ist m. E. ein wichtiger Bestandteil wissenschaftlicher Verantwortlichkeit, und zwar gerade an den Stellen, an denen es schwierig wird. Zum Beispiel an solchen, wo ein emisches System eine Ethik begründet, durch die es geradezu geboten scheinen mag, das *play* zum *game* zu machen. So bin ich beispielsweise (wie vermutlich die allermeisten Leserinnen und Leser dieses Aufsatzes auch) fest von der Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Geschlechter (und auch der über dual-geschlechtliche Kategorien hinausgehender Konzepte) überzeugt und halte das (*não vou mentir*, ich werde nicht lügen, wie der Brasilianer sagt) für richtiger und wahrer als dem widersprechende Auffassungen. Die damit einhergehende Frage nach *power*, wie weit ich nämlich aus dieser Überzeugung heraus andere auch gegen ihren eigenen Willen beeinflussen kann und will, stellt sich leicht als eine politische – wenn ich diesbezüglich hier Position zu beziehen versuchen würde, täte ich das als Bürger. Wie weit ich das als Ethnologe tun könnte, dürfte oder gar sollte, wäre eine andere (m. E. in der derzeitigen Diskussion, vielleicht ob all der Minen, die in diesem Gebiet liegen, oft vernachlässigte) Frage, die auch hier nur angedeutet werden kann. Zurück zum Spielerischen!

Spiel

Wie das *playing* (die Möglichkeit, mehrere Klassifizierungen von Realität zugleich zu verhandeln) ist auch das *gaming* (der Vorgang, eine Klassifizierung der Welt über eine andere zu stellen) etwas im Grunde Alltägliches, was nur in Extremfällen zu Mord, Totschlag und Ketzerver-

7 Droogers selbst verwendet bisweilen den Begriff des *game*, teils in umgangssprachlichen Gebrauch andeutenden Anführungszeichen, eher für das, was in diesem Aufsatz in Anlehnung an bourdieusches Vokabular als ‚Spielfeld‘ bezeichnet wird, ohne die hier analog zum *play* vorgeschlagene verbale Konnotation.

brennung führt, und stattdessen häufig auch zu durchaus anregenden Diskussionen, Lern- und Erkenntnisprozessen führen kann. Denn letztlich hat auch jedes *gaming* seinen Hintergrund im Ludischen, in einer Pluralität, angesichts derer Hegemonialitäten sich zu behaupten versuchen.

In der Alltagskultur des *candomblé*, hinter den dogmatischen Vorgaben, ist man sich meiner Erfahrung nach eines solchen, letztlich spielerischen Hintergrundes in aller Regel durchaus bewusst. Dafür spricht der trotz der Forderung nach hundertprozentiger Inkorporierung weite Spielraum, an dem diese 100% überhaupt gemessen werden; oder auch verschiedenen Purifizierungstendenzen zum Trotz noch immer bestehende Bi-Religiositäten, in denen jemand keinen Konflikt darin sieht, Katholik und *candomblecista* zugleich zu sein und gegebenenfalls auch an Kulte (*cultos*) der Pfingstkirchen teilzunehmen, auch wenn in deren Umkreis die Götter des *candomblé* oftmals als Dämonen (miss)verstanden werden. Der Heilige Geist wird dann als ein die Menschen Einander verstanden, unabhängig von den *games*, in denen sie befangen sein mögen.

Als Zeichen solchen Spiels kann man im *candomblé* den *erê* verstehen, das Kind, und nach wie vor gelten hier Rabindranath Tagores so klaren wie geheimnisvollen Worte: „Am Seestrand endloser Welten ist der Spielplatz der Kinder“ (Hohe Lieder, Kapitel 60).

Literatur

- Awolalu, J. O. (1979). *Yorùbá Beliefs and Sacrificial Rites*. London: Longman.
- Barnard, A. (2002). Emic and etic. In Barnard, A., & Spencer, J., (Eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (S. 275–279). London & New York: Routledge.
- Bastide, R. (1958). *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)*. Paris: Mouton.
- Bastide, R. (2007). *The African Religions of Brasil – Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations [1960]*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Becker, R. M. (1995). *Trance und Geistbesessenheit im Candomblé von Bahia*. Münster: Lit-Verlag.
- Capone, S. (2009). *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas.
- Carneiro, E. (2008). *Candomblés da Bahia [1948]*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.
- Cruz, R. R. (2008). *“Branco não tem Santo”: Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé*. Dissertation. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Droogers, A. (2012). *Play and Power in Religion: Collected Essays*. Berlin & Boston: W. de Gruyter.
- Eliade, M. (1975). *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik [1951]*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Firth, R. (1955). Some principles of social organization. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 85(1/2), 1–18.
- Knibbe, K. & Droogers, D. (2011): Methodological Ludism and the Academic Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 23, 283–303.
- Leuschner, H. (2011). *Die Geister der Neuen Welt – Religiöse und soziale Integration von brasilianischen Geistwesen im candomblé von Santo Amaro, Bahia, Brasilien*. Münster: Lit-Verlag.
- Leuschner, H. (2015). *Die Ökonomie des axé – zur Aus- und Verhandlung der candomblé-Religion in Santo Amaro, Baha, Brasilien*. Dissertation [eingereicht, unpubl.]. Hamburg: Universität Hamburg.
- Natividade, M., & Oliveira, L. de (2007). Religião e Intolerância à Homossexualidade: Tendências Contemporâneas no Brasil. In Silva, V.G. da (Ed.), *Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: edusp.
- Parés, L.N. (2013). *A Formação do Candomblé – História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, BZL: Editora da Unicamp.
- Ramos, A. (1979). *As culturas negras no novo mundo* [1937]. São Paulo: Edição Nacional.
- Rodrigues, N. (2008). *Os Africanos no Brasil* [1930]. São Paulo: Madras.
- Schmidt, B.E. (2015). Spirit mediumship in Brazil: The controversy about semi-conscious mediums. *Diskus – The Journal of the British Association for the Study of Religions*, 17(2), 38–53.
- Seeber-Tegethoff, M. (2005). *Grenzgänger zwischen Religion und Wissenschaft – Zu den vielfältigen Verflechtungen zwischen afrobrasilianischen terreiros und der sie erforschenden Anthropologie*. Marburg: Curupira.
- Silva, V.G. da (2007). Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: Relações Socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras. In Silva, V.G. da (Ed.), *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: edusp.
- Tagore, R. (orig. Bengali, [1910]): *Hohe Lieder*. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/hohe-lieder-6163/60>.
- Verger, P.F. (1957). *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun a Bahia*. Dakar: Institute Francais d'Afrique Noire.
- Verger, P.F. (1969). *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle*. Paris (u. a.): Mouton.