

Nordamerikas, das durch die Vorführungen auch über den 1. Weltkrieg hinaus erhalten blieb. Dass die Begeisterung weit verbreitet war, und auch in die Wissenschaft und Kunst reichte, zeigen u. a. Aby Warburg, C. G. Jung und andere, die sich ausführlich mit Indianern beschäftigten und über sie Zivilisationskritik übten.

Mit dem Dritten Reich, in dem die indigene Bevölkerung Nordamerikas als ein Spiegelbild der Deutschen gesehen wurde, leitet Penny zum 2. Teil des Buchs über: "Consistencies across Twentieth-Century Ruptures" (157–296). Dieser ist noch mehr als die ersten Kapitel von der Hintergrundsituation der Entwicklung geprägt, die weiterhin nicht chronologisch, sondern thematisch dargestellt wird, und in der die Bedeutung von Indianerklubs immer wieder eine Rolle spielt.

Der Autor beginnt mit der "Instrumentalization across Political Regimes" (163–198), die über das gesamte politische Spektrum erfolgte. Dabei wird deutlich, dass z. B. die Nationalsozialisten keine neuen Indianerbilder schufen, sondern lediglich schon im 19. Jh. angelegte Vorstellungen umgewichteteten. Die Nutzung der Indianerbegeisterung, die auch nach dem 2. Weltkrieg ungebrochen war, wurde nach einigen Jahren auch zu einem Element der ostdeutschen Politik. In den 1970er Jahren wurde das Thema "Indianer" – vor dem Hintergrund des Vietnamkriegs – auch in Westdeutschland vermehrt politisiert. Hier wurden nun Mitglieder des American Indian Movement als Widerstandskämpfer gegen ein faschistisches System gefeiert, bevor die Ökobewegung Indianer als Vorbilder entdeckte, während sie in jüngerer Zeit eher mit esoterischen Zielen verbunden werden.

Dieses Thema setzt sich auch im folgenden Kapitel "Race, Character, and Masculinity before and after Hitler" (199–228) fort, in dem unter anderem die bewusste Nutzung der deutschen Indianerbegeisterung durch die Amerikaner thematisiert wird. Diese setzen beispielsweise nach dem Krieg indigene Soldaten ein, um mit Indianerklubs und Hobbyisten zusammenzuarbeiten und so die deutschamerikanische Freundschaft zu pflegen. Dass ihnen in Deutschland kein Rassismus entgegengebracht wurde, war für viele dieser Soldaten eine neue, positive Erfahrung. Bis in die 1970er Jahre stand "der Indianer" für ein Männlichkeitsideal. Dieses zeigte sich nicht nur an zahlreichen Geschichten über deutsche Freundinnen und Ehepartnerinnen, sondern auch daran, dass Indianerinnen praktisch keine Rolle spielten.

"Comparative Genocides" (229–251) widmet sich der Nutzung des Genozid-Begriffs für die Geschichte der indigenen Bevölkerung Nordamerikas. Dieser spielt in der inneramerikanischen Diskussion eine große Rolle und wurde auch schon früh in Ostdeutschland gebraucht. Penny betont, dass dies keine neue Entwicklung war, da im deutschsprachigen Europa auch ohne die Verwendung des Begriffs schon im 19. Jh. von Völkermord gesprochen wurde, wenn von der "Abschlachtung", "Ausrottung" oder "Vernichtung" der indigenen Bevölkerung Nordamerikas die Rede war. Er zeigt darüber hinaus, dass nicht nur der Vergleich mit Tacitus eine Identifikation mit den Indianern und Amerika ermöglichte, sondern dass auch die Tatsache, dass Deutschland im 19. Jh. quasi eine eigene

frontier im Osten hatte. Zudem verglich schon Friedrich der Große Slawen mit Indianern und Polen mit Irokesen. Auf beide zum Teil widersprüchliche Aspekte konnte Hitler relativ leicht indirekt zurückgreifen, um die Eroberung und die Vernichtung von Ländern und die Vernichtung der jüdischen Bevölkerung zu begründen, so Penny.

Im letzten Kapitel "Receptions in Native America" (252–289) wendet sich der Autor dem umgekehrten Blick zu. Dabei geht er von den familienbiografischen Collagen des lakotastämmigen Künstlers Arthur Amiotte aus, die eine Verknüpfung von Lakota- und deutschem Leben darstellen. Wie viele andere Indianer hatte Amiottes Urgroßvater im deutschsprachigen Raum Europas eine Frau gefunden, die mit ihm auf die Reservation zog und deutsch-österreichische Kultur mitbrachte. Auch wenn es nicht durch Ehepartnerinnen war, hatten Aufenthalte in Deutschland immer wieder Einfluss auf die Besucher und ihre Nachfahren – sowohl kulturell als auch familiengeschichtlich. Die Nachfahren des Lakota Edward Two-Two, der nach 1914 während seines Engagements beim Zirkus Sarrasani gestorben ist, besuchten beispielsweise zuletzt unter großer öffentlicher Aufmerksamkeit 2004 das Grab ihres Vorfahren. Das Kapitel endet mit einem Blick auf Deutsche in Indianerreservierungen, die dort als überdurchschnittlich interessiert wahrgenommen werden.

Dass Indianer trotz der Indianerbegeisterung ein kaum existierendes akademisches Feld in Deutschland darstellen, verwundert vor dem Hintergrund von Pennys präziser und detaillierter Analyse, die einen neuen Blick auf das Verhältnis zwischen Deutschen und Indianern wirft. Dass sich der Autor gegen eine chronologische Aufarbeitung entschied, macht es möglich, jedes Kapitel auch für sich allein zu lesen, während sich die gesamte Komplexität – und damit die langfristige Entwicklung – erst richtig erschließt, wenn man die vielfältigen Verknüpfungen zwischen den einzelnen Themen beachtet. "Kindred by Choice" ist der beste Beitrag zu dem Thema, der seit langem erschienen ist, und bietet nicht nur einen hervorragenden Überblick, sondern auch neue Aspekte, die zum Nachdenken anregen.

Markus H. Lindner

Pérez Amores, Greycy: Sin monte sigue habiendo Palo. Orishas en Tenerife. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2012. 416 pp. ISBN 978-84-9941-782-0. Precio: € 26.40

Spanien, einschließlich seiner Inseln, ist ein bevorzugtes Ziel von kubanischen Migranten, insbesondere wenn sie über den Nachweis der Abstammung von Spaniern ihrer Großelterngeneration deren Staatsbürgerschaft wiedererlangen können. In Kuba, das 1902 unabhängig wurde, gibt es noch viele Personen, denen dies möglich ist, und so leben in Spanien heute relativ viele Kubaner und Spanier mit kubanischem Hintergrund. Darunter wiederum finden sich zahlreiche Anhänger und Priester von afrokubanischen Religionen, die in den letzten Jahrzehnten auf der sozialistischen Karibikinsel trotz staatlicher Reglementierung florierten. Auch aus Venezuela und Kolumbien, wo die Religionen ebenfalls durch kubanische Migranten Fuß gefasst hatten, waren sie auf die Kanari-

schen Inseln gelangt. Umso mehr wundert es, dass die Forschung, die den Spuren der afrokubanischen *santería* schon nach Frankreich, Deutschland, Österreich und in die Schweiz gefolgt ist, wenig über deren Präsenz in Spanien zu berichten weiß, und dies obwohl in Zeitungsartikeln, Telenovelas und Anzeigen zahlreiche Hinweise zu finden sind, von den Internetangeboten ganz zu schweigen.

Diese Leerstelle hat Greyc Pérez Amores nun zu füllen begonnen. Fünf große Themenkomplexe werden in der Arbeit behandelt. Sie reichen von der Kommerzialisierung des religiösen Kulturerbes in Kuba, über die spezifische Rolle von Frauen in der Ausübung und Verbreitung der Religion, die an die religiösen Objekte und Symbole gekoppelten Machtbeziehungen, den weiblichen Raum in den Mythen der afrikanischen Ursprungsreligion bis hin zu individuellen Bekehrungsprozessen. Allerdings konzentriert sich die Publikation nicht auf das spanische Festland, sondern auf Teneriffa und partiell auf Gran Canaria, d. h. die Kanarischen Inseln, die seit jeher ein Brückenkopf auf dem Weg in die spanisch kontrollierte Neue Welt waren. Unter den rund 2 Millionen Einwohnern der Inseln waren 2009 33,09 Prozent Süd- und Mittelamerikaner (50), davon ein relativ großer Anteil Kubaner.

Der poetisch anmutende Titel *“Sin monte sigue habiendo palo”* (frei übersetzt: *“Auch ohne Wald gibt es Hölzer”*) hat mehrere Bezüge. Es verweist auf ein klassisches Werk über die afrokubanischen Religionen aus den 1950er Jahren, und zwar Lydia Cabreras Studie *“El Monte”*. Zudem weckt das Wort *palo* über die für die religiöse Praxis erforderlichen *“Hölzer”* hinaus Assoziationen vom *palomonte*, und damit jener Religion in Kuba, die auf Sklaven aus dem Bantu-Sprachraum zurückgeht. Die insgesamt bekanntere *santería* oder *regla de ocha* und *regla de ifá*, wie es heute vorzugsweise heißt, hat hingegen bei den westafrikanischen Yoruba ihren Ursprung. Hierauf nimmt der Untertitel Bezug: *Orisha* heißen die Gottheiten der Yoruba-Tradition, wobei die Anhänger, wie Pérez Amores deutlich macht, die Religionen nicht sehr streng voneinander trennen. Von hier stammt auch die Identifizierung von *orishas* mit katholischen Heiligen, die bis heute als Inbegriff des Synkretismus gilt.

Das Vorwort hat José Alberto Galván Tudela von der Universität La Laguna in Teneriffa verfasst (7–13) und damit ein Sozialanthropologe, der sich seit vielen Jahren mit Migration (jedoch in die Gegenrichtung, nämlich von den Kanaren nach Ostkuba) und Populärreligionen beschäftigt. Er ordnet die Arbeit der *“reflexiven Anthropologie”* zu (9), welche die Gefühle und Reaktionen des Forschers im Feld selbst zum Gegenstand des ethnografischen Nachdenkens macht. Galván Tudela, der Pérez Amores Mentor ist, spricht von einer Selbstethnografie (10). Dazu gehöre auch die Verwendung von eher an das Genre des Romans angelehnten literarischen Ressourcen, welche die Rezensentin *“impressionistisch”* nennen möchte. Die *“multi-sitedness”* zwischen Kuba und den Kanaren, auf die Galván Tudela verweist, nimmt in der Tat immer wieder Züge eines Selbststudiums der Autorin an, die in Kuba als Enkelin einer *canaria* von dieser die Geschichten aus der alten Heimat zu hören bekam. Bevor

Pérez Amores nach Teneriffa in das Land ihrer Vorfahren zurückkehrte, hat sie in Kuba in enger Nachbarschaft mit den afrokubanischen Religionen gelebt, ohne sie aber selbst zu praktizieren.

Schon die Überschriften der einzelnen Kapitel sind eher poetisch als analytisch und erst die Unterüberschriften geben den zu erwartenden Inhalt zu erkennen. Nach der Einleitung legt das 1. Kapitel unter der Überschrift *“Portrait einer Feldarbeit”* (*“Retrato de un trabajo de campo”*; 31–98) die Bedingungen und Umstände der Feldforschung dar, breitet aber darüber hinaus zentrale Ergebnisse der Untersuchung in systematischer Form aus. Rein demografische Daten werden ergänzt durch eigene Erhebungen über religiöse (esoterische) Läden in Teneriffa, die afrokubanische Paraphernalia im Angebot führen und Orakelbefragungen durchführen. Zudem werden die Recherchen über religiöse Ratgebersendungen im Fernsehen und Inserate für Magie-Offerten in wichtigen Zeitungen dargelegt, die die Autorin über einen längeren Zeitraum systematisch verfolgte. Auch über die aufwendigen Initiationen, die wider Erwarten fast ausschließlich in Kuba und nur in wenigen Ausnahmefällen in Teneriffa selbst vollzogen werden, wird berichtet. Gegenüber dem essayistischen Stil langer Passagen kommen in interessanten Tabellen die Quantifizierungen der Studie zum Ausdruck. Die wichtigsten Gottheiten mit den ihnen zugeordneten Pendants unter den katholischen Heiligen werden dargestellt.

Das 2. Kapitel *“Der Markt der Orishas”* (*“El mercado de los Orishas”*; 99–130) hebt mit einer sprachmächtigen Schilderung der Altstadt von Havanna an, wo zu bestimmten Zeiten die Touristen durch Märkte, Läden und Etablissements drängen, in denen sich religiöse Symbolik mit touristischen Attraktionen vermischen. Pérez Amores sieht das *“Goldene Zeitalter der Orishas”* angebrochen (113), das mit der Erhebung der afrokubanischen Religionen zum nationalen Kulturgut begann. Es kommt der Devisenhunger des Landes und seiner Menschen zur Sprache, der dazu beiträgt, dass religiöse Zeremonien modifiziert und dem Gusto des neuen Konsumenten oder Touristen angepasst werden. *“Tourismus”* ist allerdings, wie manches in der Publikation, sehr weit gefasst. Ausländer, die nur mit dem Ziel, sich in die *santería* initiieren zu lassen, nach Kuba reisen, werden als religiöse Touristen bezeichnet, obwohl sie wenig mit dem Strandurlauber zu tun haben dürften, der sich zufällig zu einer *santería*-Priesterin verirrt.

Das 3. Kapitel mit dem Titel *“Orishas in Teneriffa”* (*“Orishas en Tenerife”*; 131–160) nimmt sich der Rahmenbedingungen und der Situation der Religion in Teneriffa an. Die persönliche Bereitschaft, auf magische Hilfe zu rekurrieren, kontrastiert mit der öffentlichen Ablehnung nichtetablierter Religionen. Dies bestimmt das lokale religiöse Klima, das fließende Übergänge zwischen Esoterik, Katholizismus, örtlichen Volkstradition und afrokubanischer Religiosität zulässt. Auf kubanischer Seite zeigen einzelne Biografien, dass die Migrationserfahrung das Bedürfnis nach Religion intensiviert. Insbesondere die Frauen nehmen dabei wichtige Mittlerrollen ein.

Das 4. Kapitel *“Ein Elegua in meiner Tasche”* (*“Un Elegua en mi bolso”*; 161–186) weist auf die Widrigkeiten

hin, mit denen die auf Reise gehenden *orishas* zu kämpfen haben. Es geht etwa um die Schwierigkeit vieler Migranten, ihre Gottheiten, die in Steinen verkörpert sind (im Fall der Vermittlergottheit “Eleguá” ist es ein Zementkegel), unbemerkt durch die Grenzkontrollen der europäischen Flughäfen zu bringen. Es geht aber auch um das Spannungsfeld von Macht und Angst, in das einzelne Objekte eingebunden sind, das in unterschiedlichen Kontexten aktiviert wird und das auf die Praktizierenden großen Einfluss ausübt.

Das nächste Kapitel “Mythen, Traditionen und Legitimationsstrategien” (“Mitos, tradiciones y estrategias de legitimación”; 187–277) lenkt den Blick zurück auf Afrika und die fortdauernden Wirkungen mythischer Erzählungen, die ihren Weg über Kuba nach Teneriffa gefunden haben und dort legitimatorische Funktionen erfüllen. Geografische Verwirrungen begleiten die Recherche, die sich speziell für den Raum interessiert, der Frauen in den Mythenerzählungen eingeräumt wird. Die Lucumí, die heute unter dem Namen Yoruba bekannt sind, werden mit ihren Mythen in Äquatorialafrika lokalisiert, wo doch ein Großteil des Yoruba-Landes im heutigen Nigeria liegt und nach gängiger Einteilung Westafrika zugerechnet wird.

Das 6. Kapitel “Visum für Orula” (“Visado para Orula”; 279–333) zeichnet anhand von einzelnen Biografien die Bekehrung zu einer der afrokubanischen Religionen nach. Das dargelegte religiöse Spektrum ist groß, und da die Autorin davon ausgeht, dass die Übergänge fließend und die Ähnlichkeiten groß sind, behandelt sie die ganze Palette von *santería* über *palomonte* bis hin zum Spiritismus in seiner kubanischen Spielart, einschließlich der örtlichen Esoterik nacheinander. Der “Eingeweihte” vermisst freilich eine etwas prägnantere Präsenz des Ifá-Orakels, da in der Überschrift mit Orula die zentrale Gottheit dieses Divinationssystems angesprochen ist. Andererseits werden neben den geografischen Einflussphären Teneriffa und Kuba, auch Venezuela eingeschlossen, wo sich nicht nur die Religions- sondern auch die Migrationsströme kreuzen.

Einige religiöse Einzelheiten scheinen nicht stimmig, was angesichts des ungeheuren Detailreichtums dieser Religionen fast unumgänglich ist. Viele ethnologische Theorien werden erwähnt, aber kaum vertieft. Einige Begriffe, vor allem rund um den des Synkretismus, werden unkritischer verwendet als es dem Stand der heutigen Diskussion entspricht. Über einige Themen könnte man geteilter Meinung sein, z. B. ob es eine wirkliche Konversion zu afrokubanischen Religionen gibt, welche keinen Exklusivanspruch auf den Glauben ihrer Anhänger erhebt. Pérez Amores geht von einer solchen Konversion aus (44 f.), beschreibt sie aber als langen Prozess und nicht als Erweckungserlebnis und macht sie gar zum Eckpfeiler der Analyse der religiösen Biografien von Anhängern (328–333). Aber das Buch umfasst eindrucksvolle Quantifizierungen von sichtbaren Ausdrucksformen der Religion in Teneriffa, etwa die bestechende Dominanz von Frauen in den Läden. Vor allem aber ist es die Perspektive, die Interesse wachruft. Hier kommt eine Autorin zu Wort, die sich nicht als Expertin geriert, um mit hochgestellten Priestern in den Austausch zu treten, Spezialwissen zu eruiieren und

zu analysieren. Hier artikuliert sich eine Beobachterin, die die Perspektive eines neugierigen und kritischen Interessierten einnimmt, welche auf die Alltagserscheinungen der Religionen achtet, statt sich in Theologie und Liturgie zu vertiefen. In diesem Sinne lassen sich die zahlreichen Interviewsequenzen lesen, die in das Buch aufgenommen sind und eigene Originalität ausmachen.

In gewisser Weise stimmt es, wenn Greyc Pérez Amores an einer Stelle (328) meint: Die Arbeit hat keine Schlussfolgerungen; sie hat nicht die Antworten. Sie ist nur die Abfassung einer individuellen Erfahrung (“No tengo conclusiones, no tengo las respuestas. Esta es solo la redacción de mi experiencia”). Diese Erfahrung hat sie zwar nicht immer analytisch vertiefend, wohl aber wortgewaltig verschriftlicht. Dass sich dabei religiöse Traditionen aus Kuba, Teneriffa und Venezuela in einem Maße mischen, dass sie zumindest für den externen Beobachter kaum mehr zu unterscheiden sind, davon zeugen nicht zuletzt die 23 Fotografien, die dem Buch am Ende beigegeben sind.

Lioba Roszbach de Olmos

Pilco Paz, Enrique : Musiciens, religion et société dans les Andes au XXe siècle (Pérou). Des voix dans la pénombre. Paris : L’Harmattan, 2012. 370 pp. ISBN 978-2-336-00618-5. Prix : € 36.50

Este primer libro de Enrique Pilco Paz, publicado poco después de la sustentación de su tesis doctoral en Francia (titulada “Des voix dans la pénombre. Le catholicisme cuzquénien à travers les hymnes religieux en quechua. Musique, religion et société dans les Andes du XXe siècle”), cuenta con un prefacio de Carmen Bernard, su directora de tesis. En su presentación, advierte que Pilco – que “es ante todo un artista musical” (11) – no pretende aquí “batirse con los historiadores y musicólogos del mundo andino ... [sino que] pretende dar un testimonio de una práctica musical” (11).

Carmen Bernard explica que Pilco Paz, apoyándose en una “investigación etnográfica sobre cantantes actuales” (12), intenta “comprender ... la forma en la que los miembros de las cofradías indígenas han compuesto sus himnos sobre el modelo formal del antiguo haravi” (12). Su objeto de estudio es, pues, “un género particular de música sagrada” (13): a saber, los “cantos litúrgicos de las cofradías y de las parroquias indígenas” que son entonados, en quechua, (12) por los llamados “colaboradores de parroquias”. En el Cuzco, estos “maestros de coro” – descritos como “mestizos ... pequeños comerciantes o pequeños artesanos ... [que se encuentran] fuera de los canales formales o institucionales” (26) – serían, además, “los intermediarios esenciales entre el clero y el pueblo” (192, 226).

En concordancia con su papel, sus actividades musicales se realizan, principalmente, en la Semana Santa y en el Corpus Christi, tanto en los eventos presididos por el clero como en las ofrendas a las imágenes religiosas realizadas por las cofradías.

En suma, el objetivo de Pilco Paz es describir el “esquema socialmente admitido” en el que se inscribe esta música (28), por medio de unas preguntas cuyas respues-