

Santería in Deutschland: Kubaner zwischen afrokubanischer Religion und globalisierter Popkultur

LIOBA ROSSBACH DE OLMOS

Es war der 20. April 2005. Ort des Geschehens war die Centralstation in Darmstadt. Der Konzertsaal füllte sich. Das deutsche Publikum war in der Überzahl, doch es ließen sich auch erkennbar viele Lateinamerikaner unter den Zuhörern ausmachen. Die lokale Salsa- und Hip-Hop-Szene war zugegen. Ein Latino hatte sich die kubanische Flagge um seine Schultern gewickelt, und mit dem aus roten und schwarzen Perlen geflochtenen Band, das sein Handgelenk schmückte, gab sich ein junger Mann – zumindest jenen, die es zu interpretieren wussten – als ›Sohn von Elegua‹¹ zu erkennen, d.h. als initiiertem Anhänger und Priester² einer der bekannteren Gottheiten der afrokubanischen Santería-Religion. Das Konzert begann, und die kubanische Hip-Hop-Formation *Los Orishas*³ versetzte die Besucher in Begeisterung mit

-
- 1 Die Beziehung, die in der Santería zwischen dem Oricha und dem Initianten durch die Initiation hergestellt wird, wird wie eine Eltern-Kind-Beziehung (also Sohn oder Tochter) beschrieben. Damit einher gehen ethisch-moralische Konzepte, nach denen der Oricha sein Kind schützt, das ihn im Gegenzug ehrt und respektiert.
 - 2 Es ist in der Santería nicht einfach zu bestimmen, wer oder was ein Priester ist. Einem eher wissenschaftlichen Ordnungsbedürfnis folgend, würde ich jene Santeros als schlichte Initiierte bezeichnen, die sich nur aus persönlichen Gründen einweihen ließen, etwa weil ihre Gesundheit dies erforderte. Jene Initiierte hingegen, die sich um andere Ratsuchende kümmern, Orakel befragen, selbst Initiationen vornehmen und eine eigene Kultgemeinde um sich sammeln, würde ich als ›Priester‹ bezeichnen. Allerdings ist diese Trennlinie in der religiösen Wirklichkeit nicht immer gegeben. ›Santero/a‹ bezeichnet vor allem jemanden, der initiiert ist.
 - 3 Die Hip-Hop-Formation heißt *Los Orishas* und hat damit eine Schreibweise gewählt, die an das Englische angelehnt ist. Wenn in diesem Beitrag nicht von der

Songs, von denen sie selbst einmal sagte, dass sie zu 50 Prozent aus Tradition und zu 50 Prozent aus Hip-Hop bestehen.⁴

»*Orí babá Olorum, orí babá Olofin, orí babá Olorde, omí tuto, aná tuto, tuto laroye*«,⁵ so beginnt ein Sprechgesang, der einen frühen Song der Gruppe einleitet. Es ist zugleich die Rezitation, mit der gewöhnlich die Orakelpriester bzw. *Babalawos* in der Santería ihre Orakelsitzung eröffnen. In *Lukumi*, wie die kubanisierte Yoruba-Sprache auch genannt wird, wenden sie sich an die Oricha-Gottheiten und stellen sich ihnen vor, um alsdann deren Unterstützung sowie die ihrer leiblichen und religiösen Vorfahren zu erbitten.

Der *Canto*, der auf diese Rezitation folgt, ist eine gerappte Liebeserklärung an die Oricha-Gottheiten *Elegua* und *Changó*, von denen die Gruppenmitglieder in einem Interview sagten, dass *Chango*, der Oricha des Krieges und des Donners, jene Wege verteidige, welche *Elegua*, der Oricha der Wegkreuzungen, für die Menschen öffne, damit sie auf keine Hindernisse trafen.

Das vielschichtige, sichtbare und zugleich untergründige Zusammenspiel von Religion und Popmusik lässt sich als eine Facette kubanischer Identitätskonstruktion interpretieren, die gerade auch in der Migration aktualisiert wird. Anders als herkömmliche Vorstellungen vermuten lassen, handelt es sich weder um einen jähen Sprung oder einen graduellen Übergang von Traditionellem, nämlich Religion, zu Modernem, hier der internationalen Popkultur, sondern beides koexistiert, verweist aufeinander und wird zu Eckpunkten eines Gestaltungsrahmens, in dem sich Bildungsprozesse von kubanischer Identität im heutigen Deutschland oszillierend abspielen. Dies hat mit der Religion selbst zu tun, die zur übrigen Lebenswelt durchgängig, durchlässig und offen ist. Sie tritt dabei aber nicht voraufklärerisch in Erscheinung, d.h. die menschliche Sinnggebung der Welt dominierend, sondern ist eine Art beschützende Begleitinstanz der Menschen. Dieser Zusammenhang soll in den folgenden Ausführungen dargelegt und erörtert werden. Als Einstieg werden dabei einige Erläuterungen zur Santería und der Beziehung von Religion und kubanischer Musik gegeben, die erneut an *Los Orisha* ansetzen. Es folgen einige allgemeine Ausführungen zur Entstehung, Entwicklung und gegenwärtigen Situation der Santería. Im Anschluss werden die Umstände ihrer Ankunft in Deutschland skizziert, und es wird ihre Bedeutung bei der Lebensgestaltung von kubanischen Migranten in der Fremde an einigen Beispielen dargelegt.

Gruppe, sondern von den Gottheiten die Rede ist, wird hingegen die an das Spanische angelegte Schreibweise, also Orichas, gewählt.

4 Vgl. http://www.orishasthebest.com/Secciones/Entrevistas/Entrevista_5.htm, letzter Besuch 25.05.2007.

5 Vgl. http://www.orishasthebest.com/Secciones/Letras/Canto_Para_Elewa_y_Chango.htm, letzter Besuch 25.05.2007.

Den Abschluss bildet ein theoretisch reflektiertes Resümee über die Bedeutung dieser Religion in der Migration.⁶

Afrokubanische Musik und afrokubanische Religion

Für das Auftauchen religiöser Themen in den Songs der *Los Orishas* gibt es einen plausiblen Grund, den man bei einer Hip-Hop-Formation vielleicht nicht unbedingt erwartet: Die meisten Bandmitglieder sind eingeweihte Priester der Santería-Religion. Liván Núñez Aleman, alias Flaco-Pro, der die Gruppe gründete, sie allerdings bald wieder verließ, soll ein *Babalawo* sein, d.h. einer jener hochrangigen Orakelpriester, die Ratsuchenden mit Hilfe einer Orakelkette oder Palmnüssen die Weissagungen und Empfehlungen der Divinationsgottheit *Orula* verkünden. Doch auch von den Sängern Ruzzo und Yotuel ›Guerrero‹ heißt es, dass sie geweihte Priester seien (Brown 2003:309). Dies hat religiösen Texten und Anspielungen den Weg in die Songs der Gruppe geebnet. Dass von den ursprünglich vier kubanischen Musikern drei geweihte Priester sind, wirft schon einen Blick auf die Verhältnisse in Kuba, wo 70 bis 80 Prozent der Bevölkerung der afrokubanischen Religion nahe stehen sollen.

Während nun in Interviews, welche die Bandmitglieder von *Los Orishas* in Spanien gaben, der religiöse Hintergrund dieses Namens in der Regel angesprochen wurde – vielleicht weil dort mit einer größeren Zahl von kubanischen Migranten auch die Santería bekannter ist –, fehlte diese Aufklärung in den Kulturseiten deutscher Zeitungen lange Zeit.⁷ So konnte es auf den Konzerten der Gruppe vorkommen, dass deutsche Fans des Latin Hip-Hop in ihrer Musikbegeisterung unisono mit Kubanern in Englisch »die Orishas sind da« skandierten, ohne die Bedeutung des Bandnamens und seinen Bezug zu den afrokubanischen Gottheiten zu erfassen.⁸ Die oft melodische Musik, die Anleihen bei traditionellen kubanischen Stilrichtungen nimmt und gleichzeitig typische Hip-Hop-Elemente einbindet, lässt sich in der Tat auch genießen, ohne dass ihr religiöser Bezug bekannt ist. Zugleich hat es den Anschein, als ob der afroamerikanischen Santería diese Art der Diskretion gerade recht käme.

6 Die empirischen Aussagen zu diesen Ausführungen gehen auf das Forschungsprojekt »Santería in Deutschland: Manifestationen der afrokubanischen Religion in deutschen Kontexten« in den Jahren 2002 bis 2004 zurück, das am Institut für Vergleichende Kulturforschung – Völkerkunde der Philipps-Universität in Marburg durchgeführt und von der Deutschen Forschungsgemeinschaft dankenswerterweise finanziell unterstützt wurde.

7 Eine Ausnahme ist Lich 2005, die von einer Marburger Ethnologin darauf hingewiesen wurde.

8 Vgl. <http://www.orishasthebest.com/Secciones/Santeria/Santeria.htm>, letzter Besuch am 13.10.2005.

Es sind Gottheiten wie *Elegua* und *Changó*, *Yemayá* und *Ochún*, *Obatalá* und *Ogún* sowie viele andere mehr, welche Sklaven aus Yorubaland im heutigen Nigeria im 19. Jahrhundert auf die Zuckerrohrpflanzungen ihrer neuen Zwangsheimat Kuba brachten. Es handelt sich um schillernde Wesenheiten mit zum Teil menschlichen Zügen, die vielfach auch Elemente der Natur verkörpern (vgl. Wedel 2004:84-85). In Kuba gerieten sie bald unter den Einfluss anderer afrikanischer Religionen, des spanischen Katholizismus und des Spiritismus europäischer Herkunft. Als besonders prägnant erwies sich ihre Identifizierung mit bestimmten katholischen Heiligen, die sich aufgrund ikonografischer Übereinstimmungen ergab und die es erlaubte, den Orichas unter dem Deckmantel der katholischen Heiligenverehrung weiter ungestört zu huldigen. Gewichtige Unterschiede blieben dennoch bestehen. So werden die Heiligen als Statuen mit Blumen, Kerzen und Wasser geehrt, während die Orichas in geweihten Steinen residieren und Tieropfer erhalten. Auch gibt es jüngst in der Priesterschaft Bestrebungen, die Santería von ihrem katholischen Beiwerk zu befreien (Ayorinde 2005:176). Insgesamt hat die Durchmischung mit solchen und weiteren Einflüssen eine Durchlässigkeit hervorgebracht, die weniger von religiöser Orthodoxie als von polytheistischer Toleranz (Marquard 2005) zeugt. Auch dadurch wurde einer Verbreitung afrokubanischer Religiosität über afrokubanische Bevölkerungskreise hinaus der Weg geebnet.

Bedeutsam für diesen Zusammenhang sind zudem die Trommelzeremonien, die rituellen Gesänge und religiösen Tänze, die seit jeher integraler Bestandteil der afrokubanischen Religiosität sind. Sie rufen gewissermaßen die Orichas herbei, die sich in Medien inkorporieren, durch diese ihren Willen kundtun und Ratschläge erteilen. Musikalische Ausdrucksformen erlangen dadurch besonderes Gewicht und haben schon früh über die eigentliche religiöse Sphäre hinausgewirkt. Doch waren es bisher vorwiegend kubanische Sänger und Gruppen, wie z.B. die im Jahre 2003 verstorbene Celia Cruz oder die Gruppe *Van Van*, die in der spanischsprachigen Musikwelt mit populären Songs zu Ehren der afrokubanischen Oricha-Gottheiten auf sich aufmerksam machten. Der Einzug der Orichas in die globalisierte Popkultur, wo sie einer gefeierten Latin Hip-Hop-Gruppe den Namen und die Inspiration zu einigen Songs lieferten, ist demgegenüber als Neuerung zu betrachten. Doch zugleich scheint dies die Lebendigkeit sowie auch die Anpassungsfähigkeit der Orichas und ihre unerschütterliche Verehrung durch die Menschen unter Beweis zu stellen.

Afrokubanische Musik, nationale Identität und transnationale Religion

Die Gruppe *Los Orishas* lebt heute in Paris und hat auch einige französische Songs in ihr Repertoire integriert. Sie hat sich gleichwohl ihren kubanischen Charakter erhalten, auch wenn sie an einer globalen Entwicklung der Popkultur teilhat, die als Latin Hip-Hop firmiert. Dass die Gruppe erfolgreich ist, davon zeugt der Latin Grammy, mit der sie im Jahre 2003 ausgezeichnet wurde. Das Kubanische ist dennoch stets gegenwärtig. Es artikuliert sich musikalisch etwa in Songtiteln, wie *A lo Cubano*, was mit ›Auf Kubanisch‹ zu übersetzen ist, oder im klaren Bekenntnis, dass der eigene Musikstil neben Hip-Hop auch traditionelle kubanische Rhythmen beinhalte, etwa Gangüey, Son, Rumba oder Salsa. »Stolze Kubaner« wurden die ›Jungs‹ von Los Orishas zudem in einem Zeitungsartikel genannt (Lich 2005). Darüber hinaus ist die kubanische Fahne festes Requisit des Auftritts, und zwar nicht nur auf der Schulter eines Fans, sondern auch als Bühnendekoration beim Konzert. Auf ihrer Homepage hält die Gruppe unter dem Stichwort ›Kuba‹ eine Menge an Informationen bereit, mit denen die sozialistische Regierung durchaus einverstanden sein könnte.⁹ Mag sein, dass dieses öffentliche Bekenntnis zu Kuba nicht ganz uneigennützig geschieht, sondern mit so etwas wie einem Freibrief zur regelmäßigen Ein- und Ausreise in den sozialistischen Inselstaat honoriert wird, der durchaus nicht jedem zuteil wird. Aber auch davon unabhängig passt es zum Identitätsmanagement vieler Kubaner, dass sie fast trotzig auf ihre nationale Zugehörigkeit verweisen, selbst wenn die sozialistische Realität ihres Landes sie in Anhänger und Gegner zu spalten neigt.

Zweifellos ist auch die Santería kubanisch. Sie geht zwar auf Sklaven aus Yorubaland zurück, und ihr Yoruba-Ursprung ist in Liturgie und Theologie noch heute erkennbar. Doch hat sie im Laufe der Zeit viele neue Einflüsse aufgenommen, so dass auch die Unterschiede zum westafrikanischen Original nicht zu übersehen sind. Dies wird von vielen Beobachtern als Ausdruck einer eigenständigen kubanischen Neuentwicklung gewertet (Menéndez 2001). Zugleich gibt es Bestrebungen zur Rückführung der Santería auf die ursprüngliche Yoruba-Religion. Doch bleibt es eine offene Frage, in welchem Maße diesen tatsächlich Erfolg beschieden sein wird (Rossbach de Olmos 2007).

In jedem Fall widerlegt die jüngste Entwicklung die Annahmen der frühen Afroamerikaforchung und Religionsethnologie (Herskovits 1945; Thiel 1984 217ff.), die von einer allmählichen aber unwiderruflichen Anpassung afroamerikanischer Mischreligionen an die dominanten Religionen ausgingen. Für die Santería lässt sich das genaue Gegenteil konstatieren. Sie hat zunächst die

9 Vgl. <http://www.orishasthebest.com/Secciones/Cuba/Cuba.htm>, letzter Besuch 24.05.2007.

Verfolgung durch die katholische Kirche und die spanischen Kolonialherren überlebt; dann kubanische Machthaber und nordamerikanische Interventionen in Kuba überdauert sowie schließlich den verordneten Atheismus der sozialistischen Revolution in Kuba überstanden, die sie bis in die jüngste Vergangenheit als säkularisierte Folklore umzudeuten versuchte (Brandon 1997:101ff.; Hagedorn 2001:65ff.). Sie ist sogar angewachsen und hat dabei die ethnisch-kulturellen Grenzen zwischen Afroamerikanern und den anderen Kubanern überschritten. Unter allen ethnischen Gruppen, einschließlich der Nachkommen chinesischer Einwanderer, und allen sozialen Schichten, selbst bei Militär und Polizei, finden sich heute Anhänger der Orichas, sei es als initiierte Priester oder sei es als schlichte Ratsuchende. Soweit es sich im Lichte der neuen religiösen Toleranz der Castro-Regierung seit 1989 beurteilen lässt, hat Kuba nach Ende der Bindung an die Sowjetunion und bei der Suche nach einem eigenen karibischen Sozialismus die Santería sogar als nationale Ausdrucksform entdeckt, die zu Castros schon 1975 geäußerten Idee von der afro-lateinamerikanischen Nation passt.

Ungeachtet ihrer »Transkulturation«, wie der kubanische Forscher Fernando Ortiz (1973:131ff.) die Ausbreitung der afrokubanischen Religion in nicht-afroamerikanische Kreise der kubanischen Bevölkerung (siehe unten) nannte, tritt die Santería auch als ein Gegendiskurs zum Rassismus in Erscheinung. Diesen konnten jahrzehntelange Bemühungen der sozialistischen Regierung nicht abstellen, sondern er hat sich nach der kubanischen Wirtschaftskrise des *periodo especial* zu Beginn der 1990er Jahre in neuer Weise artikuliert. So sind Schwarze heute aus attraktiven Beschäftigungen im Tourismussektor ausgegrenzt, in Fernsehen oder politischen Führungspositionen unterrepräsentiert, in den Gefängnissen aber überproportional vertreten. Schwarzsein kollidiert weiterhin mit dem kubanischen Schönheitsideal, das sich in der Partnerwahl niederschlägt (Fuente 2001). Die afrokubanischen Religionen sind hingegen zusammen mit Teilen der kubanischen Musik Domäne der Afrokubaner und als Quelle von Selbstbewusstsein und Identität jederzeit mobilisierbar.

Während die Santería also für ein neues nationales Selbstverständnis und auch für die Abwehr von Rassismus aktiviert werden kann und durchaus auch im Sinne des Kreolisierungskonzeptes von Mintz und Price (1992) zu verstehen ist, schließt sie auch gegenteilige Tendenzen ein. Sie ist nämlich transnational, und zwar im doppelten Sinne von »roots and routes« (Clifford 1997). Wie erwähnt, verweist sie noch auf ihren Ursprung und ist eine von mehreren Zweigen der Yoruba-Religionen, die sich in jenen Gebieten der Neuen Welt entwickelten, in die Yoruba als Sklaven verschleppt worden waren. Der brasilianische *Candomblé-Nagô*, der *Shango-Kult* in Trinidad und Tobago oder der *Kele* auf Saint Lucia gehören dazu. Sie alle gehen auf die Religion in Yorubaland zurück, lassen ihren Ursprung weiterhin erkennen und sind miteinander

verwandt. Es gibt Stimmen, die die Einheit der weltweiten Yoruba-Religionen betonen und diese aufgrund ihrer zunehmenden Verbreitung zur Weltreligion erklären (vgl. Hödl 2003:10). Einige kubanische Priester mögen diese Auffassung teilen, die meisten aber halten die kubanische Entwicklung in einem Maße für autonom, dass sie dem afrikanischen Erbe nur mehr eine historische, keinesfalls aber eine aktuell religiöse Relevanz beimessen. Drei in Deutschland lebende *Babalawos* erklärten relativ einmütig, davon einer in Frankfurt (2006) und zwei andere in Berlin (2005, 2006), dass man das afrikanische Erbe respektiere und anerkenne, sich aber doch zur eigenen kubanischen Tradition bekenne.

Die Frage um die Bedeutung des afrikanischen Erbes wird auch in der wissenschaftlichen Literatur (Yelvington 2006) diskutiert. Hier wird immer wieder und stets aufs Neue versucht, Antworten auf die Frage zu finden, warum die Yoruba stärker als andere versklavte westafrikanische Gruppen ihre Kultur und vor allem ihre Religion in der Sklaverei und über diese hinaus zu erhalten in der Lage waren. Diese Frage, die jüngst etwa Historiker aufwarfen (Falola/Childs 2004), bleibt ein Dauerbrenner, selbst wenn einige Theorieansätze gerade nicht ethnische Besonderheiten, sondern die Erfahrung der Sklaverei als konstituierend für das Entstehen der afroamerikanischen Kulturen begreifen (Mintz/Price 1992). Daran ändern auch aktuelle Bestrebungen wenig, in Kuba oder Brasilien die afroamerikanischen Religionen mit anderem ethnisch-kulturellen Hintergrund zu rehabilitieren (Pantke 2007) und sie aus ihrem Dasein im Schatten der Yoruba zu befreien. Nicht einmal einer der gegenwärtig einflussreichsten Diskurse in der Afroamerikanistik, der ›*Black Atlantic*‹ eines Paul Gilroy (1973) mit seinem akademischen Hintergrund der Cultural Studies, wird die Frage nach der kulturellen Stärke der Yoruba-Diaspora völlig zum Verstummen bringen. Er verkündet bekanntlich das Ende jedes nationalen, ethnischen, lokalisierten Begriffs von Kultur und begreift Afroamerika stattdessen als ein entterritorialisirtes, verflochtenes, schwingendes, schwimmendes und sich gegenseitig durchdringendes Kulturgeflecht rund um den Atlantik, der einst das Szenarium von Sklavenhandel und Sklaverei abgab. Dieser Vorstellung eines durch die Sklaverei-Erfahrung und seiner Traumata sich vereinheitlichenden Afroamerikas scheint sich die Yoruba-Kultur, gerade da ihre religiösen Dimensionen selbst noch in der Diaspora als solche erkennbar bleiben, hartnäckig zu entziehen.¹⁰

10 Genau betrachtet, verhält sie sich kontrazyklisch zu den gängigen Annahmen, bildete sie doch erst im Gefolge von Sklavenhandel und Sklaverei einheitliche sprachliche und kulturelle Konturen aus. Dass dies unter dem Einfluss der Engländer und von Missionaren geschah, ändert wenig daran, dass ihre neuweltlichen Ableger bis heute keine Tendenzen zeigen, sich in den großen ›*Black Atlantic*‹ einzufügen. Auf Kuba wird zur Zeit vielmehr über eine ›Yorubarisierung‹ der Santería heftig gestritten, d.h. um die Eliminierung der christlichen

Ogleich die Santería also Teil der weltweiten Yoruba-Diaspora ist, die eine transnationale Religionsgemeinschaft bildet, ist sie andererseits im Sinne der *routes* aber auch auf dem besten Wege, zur transnationalen Religion zu werden. In den 1940er Jahren gelangte sie mit Musikern in nordamerikanische Großstädte, sofern Arbeitsmigranten sie nicht schon früher mit in die USA brachten. Von dort wanderte sie nach Puerto Rico, Mexiko und in viele andere Karibik-Anrainerstaaten, bis sie schließlich im Zuge der Globalisierung auch in Europa Fuß fasste. In Spanien, Italien, Schweden, der Schweiz, Frankreich, Holland, um nur einige Länder zu nennen, wird man heute Anhänger der Santería finden können, die in der Mehrheit, aber keineswegs ausschließlich Afrokubaner sind, sondern auch Menschen anderer lateinamerikanischer und europäischer Länder umfassen.

Santería in Deutschland

In Deutschland ist die Ankunft der Santería eng mit der jüngsten deutschen Geschichte verknüpft. Zwischen 1978 und 1989 kamen zwischen 25.000 und 30.000 Kubaner in die Deutsche Demokratische Republik, um als Vertragsarbeiter in Volkseigenen Betrieben zu arbeiten (Gruner-Domić 1996:214f.). Von diesen mögen einige im wiedervereinigten Deutschland geblieben oder dorthin zurückgekehrt sein. Hier lebten nach der offiziellen Statistik Ende 2006 8.851 kubanische Staatsbürger (Statistisches Bundesamt 2007:88). Was die Anhängerschaft der Santería angeht, gehe ich nach eigenen Schätzungen von bis zu 3.500 Personen aus, die Priester, Orakelpriester, Praktizierende unterschiedlicher Weihegrade, aber auch einfache Ratsuchende umfassen, welche hin und wieder das Orakel konsultieren, die Orichas um Beistand bitten oder sich Reinigungszeremonien unterziehen. Vereinzelt beginnt sich um Priester eine multikulturelle Anhängerschaft zu bilden, zu der neben Kubanern auch Deutsche und Menschen anderer Nationalität gehören. Es finden sich jedoch auch viele isoliert lebende Priester in Deutschland, die ihre Religion gleichwohl mit Hingabe praktizieren.

Vereinsgründungen oder institutionalisierte Häuser haben sich in Deutschland bisher nicht beobachten lassen. Dies muss nicht weiter verwundern, da die Santería nicht einmal auf Kuba zentralisierte Strukturen zur Festlegung und Bewahrung der religiösen Wahrheit und rituellen Praxis ausgebildet hat, sondern in eine Vielzahl religiöser Häuser mit Anhängern um charismatische Priester zerfällt. Diese ordnen sich einzelnen *ramas* (religiöse Zweige) zu, welche sich auf Liniengründer oft aus dem 19. Jahrhundert zurückbeziehen. Zwischen den Häusern kommt es zu Kooperationen, wobei man in der an sich

Einflüsse und die Wiedereinführung der Yoruba-Tradition in Kult und Ritus
(vgl. Ayorinde 2004:176).

hierarchielosen Religion eine relative Rangordnung der einzelnen Priester nach Maßgabe von Alter, Erfahrung, Wissen und Zahl der empfangenen Orichas respektiert. Die diesen Strukturmustern inhärente Tendenz zur Zersplitterung ist in Deutschland noch ausgeprägter, da sich Praktizierende der Santería hier nur punktuell zusammentun und viele eher die Bindung zu ihrer religiösen Gemeinschaft in Kuba aufrechterhalten, als hier eine neue zu gründen.

Individuum und Gemeinschaft: Kubanische Identität und afrokubanische Religion in der Migration

Dimensionen des mit der Santería verknüpften Identitätsmanagements in Deutschland lassen sich an einigen Fällen darlegen, die individuelle und gemeinschaftliche Facetten von afrokubanischer Religiosität thematisieren. Da ist das Beispiel eines Santeros aus Matanzas, der viele Jahre in einer unterfränkischen Stadt lebte, von wo er kürzlich nach Ulm übersiedelte. Während eines Gesprächs im Juni 2005 betonte er, dass ihm in der Isolation, in der er lebe, seine Religion dabei helfe zu wissen, wohin er gehöre. Dies ist umso bemerkenswerter, da es, als er sich als Sohn *Changós* initiieren ließ, zeitweise zum Bruch mit dem leiblichen Vater kam, welcher der sozialistischen Revolution mit ihrem religionsfernen Ideal nahe stand. Damit ist er durchaus kein Einzelfall. Es lässt sich in Deutschland eine ganze Reihe von Santeros und Babalawos finden, die sich von den sozialistischen und atheistischen Überzeugungen ihrer Eltern abwandten und zum Teil die afrokubanische Tradition der Großelterngeneration wieder aufgriffen. Dies geht gelegentlich, aber durchaus nicht durchgängig mit der Ablehnung des Sozialismus einher, sondern ist vor allem ein Bekenntnis zur Religion. So war es im Fall des genannten Santeros vor allem die Santería und nicht Sozialismus und Revolution, die er als positiven Rückbezug in den Mittelpunkt seines Selbstverständnisses als Kubaner in Deutschland rückte. Er lebe in Verbundenheit mit seinen Orichas, die ihm in schwierigen Situationen Kraft und Trost spenden.

Von besonderer Bedeutung ist dabei der persönliche Oricha, dem ein Mensch geweiht wird. Dazu sei daran erinnert, dass ein Santero mit seiner Initiation ›Kind‹ dieses Orichas wird, der ihn fortan schützt und ihm Orientierung gibt. Viele Initiierte gehen dazu über, ihre persönlichen Charaktereigenschaften in Übereinstimmung mit den Wesenszügen ihres Orichas zu rekonstruieren, d.h. ein aufbrausendes Wesen mit ›ihrem‹ *Oricha Chango*, Wankelmütigkeit mit *Elegua* oder Erhabenheit mit *Obatalá* zu erklären. Dadurch dass jeder Oricha unterschiedliche Charaktere, um nicht zu sagen Identitäten, auf sich vereinigt, die Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede aufweisen, steht ein breites Spektrum von Wesensmerkmalen zur Verfügung, auf die rekurriert werden kann. Es lässt sich beobachten, dass sich diese auch in der Fremde für oder gegen Anpassungszwänge an die neue Umgebung mobilisieren lassen.

Doch auch von weiteren Orichas, die er bei der Initiation oder im weiteren Verlauf seines religiösen Lebens »empfängt«, erhält ein Santero Beistand. Von seiner letzten Kuba-Reise im Winter 2005 hat der im Unterfränkischen lebende Santero eine neue Oricha-Gottheit mit nach Deutschland gebracht, und andere warten noch auf ihn in Kuba. Bei Bedarf zog er sich in die kleine Vorratskammer seiner Etagenwohnung zurück, die er zum Hausschrein umfunktioniert hatte. Er zündete Kerzen an, rauchte eine Zigarre und sprach mit seinen Orichas. Bei wichtigen Entscheidungen ließ er sich vom Kokosnussorakel, in dem die Orichas ihren Rat äußern, den Weg weisen. Es handelt sich dabei um die einfachste Form der Divination, die Nein/Ja-Antworten liefert und keine umfassende Kenntnis der möglichen Orakelzeichen voraussetzt. Dies verschaffte ihm, so das Santero, Zuversicht und Vertrauen in die Zukunft.

Abbildung 1: Santería Hausschrein in Deutschland



(Foto: Rossbach de Olmos 2005)

Was er an seiner gegenwärtigen Lebenssituation jedoch besonders vermisste, seien die religiösen Gemeinschaftserlebnisse im Haus seiner *madrina*, d.h. der religiösen Patin aus Matanzas, die seine Initiation vornahm. Mit ihr stand er ständig in Kontakt und hielt sich während seiner Kuba-Aufenthalte oft länger bei ihr als in seinem Elternhaus auf. Neben den gemeinschaftlichen Zeremonien besteht die religiöse Praxis der Santería für Anhänger und Priester nicht zuletzt im individuellen Verehren und Umsorgen der Orichas. Die in geweihten Steinen vergegenständlichten Gottheiten ruhen meist in Keramik-, Holz- oder Porzellanterrinen in ihrem Hausschrein, und es werden ihnen an den dafür vorgesehenen Tagen die für sie bestimmten Speisen und Opfergaben dar-

gereicht. Die Liebe zu, das Leben mit und die Sorge für die Orichas wird für initiierte Priester der Religion gerade in der Diaspora identitätsbildende Wirkung entfalten.

Auch in Berlin, wo es 2004 unter den 1.254 in der Stadt gemeldeten Kubanern (Statistisches Bundesamt 2004) eine größere demographische Dichte von initiierten und nicht-initiierten Santería-Anhängern gab und rudimentäre Ansätze zu Gemeinschaftsbildungen zu vermelden sind, hat ein kubanischer Santero im Rahmen eines Interviews erklärt (Berlin 2005), dass er die Zweisamkeit mit seinen Orichas falschen Freundschaften vorziehe. Wie er äußern nicht wenige Santeros die Meinung, dass die Orichas in Migrationssituationen Einsamkeitsgefühle zu vermeiden helfen, wobei man sie jedoch nicht als Seelenröster verstehen sollte, sondern als starke Begleiter in der Fremde. Oft sind sie es, die über das Orakel auf das Schicksal ihrer Anhänger Einfluss nehmen, diesen gar zur Migration raten oder von ihr abraten bzw. Empfehlungen aussprechen. Jener Santero ist im übrigen Musiker, was auch für viele andere gilt. Wie eng auch hier die Beziehung zwischen Religion und Musik ist, belegt ein in Berlin lebender Babalawo, der Perkussionist in einer kubanischen Musikgruppe ist und sein Leben nach eigenen Angaben der Religion und der Musik gewidmet hat. Einem seiner religiösen Patenkinder, einem deutsch-kubanischen Rapper, der es bis zu einem Auftritt in einer prominenten TV-Sendung gebracht hat, will er auf dessen Bitte hin einen Song mit religiösen Anklängen komponieren.

Einen ähnlichen, wenngleich eigenen Fall, stellte ein junger Santero aus der hessischen Landeshauptstadt Wiesbaden dar. In Kuba hatte er als Kinderstar einer kubanischen Fernsehserie von sich reden gemacht und wollte im Alter von 18 Jahren seiner Mutter nach Deutschland folgen. Der leibliche Vater, der, wenngleich widerwillig, selbst Orakelpriester wurde und einer religiösen kubanischen Familie entstammte, war von dieser Idee zunächst nicht begeistert. Er ließ seinen Sohn schließlich nur unter der Bedingung zur Mutter nach Deutschland ausreisen, dass dieser sich zuvor initiieren ließe. Mit *Elegua*, so die Auffassung des Vaters (Havanna 2006), wirkte ein eher komplizierter Oricha auf das Schicksal seines Sohnes ein, der ganz nach Art seines Trickster-Charakters Probleme bereiten könne. Damit war die Initiation des jungen Mannes vor seiner Ausreise ins ferne Deutschland unumgänglich. Als *Iyawo*, d.h. Novize, musste er das erste Jahr nach der Initiation in der obligatorischen weißen Kleidung zubringen, obwohl ihn bei seiner Ankunft in Deutschland ein strenger Winter erwartete. Es wird in der Santería zwar nicht gerne gesehen, dass *Iyawos* aus der Obhut ihrer religiösen Paten entlassen werden, ohne dass sie einige Zeit in die Feinheiten der Religion eingewiesen wurden. Im vorliegenden Fall wurde dennoch so verfahren, damit der junge Mann in der Fremde dem Schutz seines Orichas sicher sein konnte. Später ist er Sänger von mehreren Salsa-Gruppen im Rhein-Main-Gebiet geworden. Er pflegte

seine religiöse Tradition, beging z.B. seinen religiösen ›Geburtstag‹, d.h. den Jahrestag seiner Initiation, im Kreise seiner Familie und Freunde und sammelte dabei auch eine Gruppe von anderen Santeros aus dem Umkreis von Wiesbaden und Mainz um sich (Wiesbaden 2003, 2004, 2005). Umgekehrt nahm er auch an den Geburtstagen anderer Santeros im Rhein-Main-Gebiet teil und erwies deren Orichas die ihnen gebührende Ehre. Er ist Ende 2006 zu Verwandten in die USA übersiedelt.

Abbildung 2: Thron aus Anlass des Jahrestag einer Initiation in Mainz



(Foto: Rossbach de Olmos 2006)

Bestimmte religiöse Feste, die im sozialistischen Kuba dem staatlich verordneten Atheismus trotzten und ihren Rang als Nationalfeiertage bewahren konnten, bieten auch in der Migration Gelegenheit, um Identität im Spannungsfeld von individualisierter Religiosität und kubanischem Nationalgefühl zu rekonstruieren. Die Durchlässigkeit und Mehrdeutigkeit, bei der Religiöses kontinuierlich ins Profane hineinreicht, wieder zurückwirkt und sich mit ihm vermischt, ist in der Santería auch auf Kuba in Bezug auf Folklore, Musik und Kunst nicht unbekannt. Ein sicherlich anschauliches Beispiel ist das Fest des Heiligen Lazarus, der seine Entsprechung in dem für Krankheit und Armut zuständigen *Oricha Babalu Ayé* hat. In Kuba finden große Prozessionen zu seinem Heiligtum statt. In Deutschland wird sein Tag am 17. Dezember teils im Privaten, teils im halböffentlichen Raum begangen. In Berlin wurden ihm zu Ehren auch wiederholt Feste ausgerichtet, zu denen Kubaner wie Deutsche eingeladen waren, ob es sich nun um Anhänger der Religion handelte oder nicht. In seinen Farben und Insignien errichtete man San Lazaro einen Thron-Altar, der auch die Früchte, Blumen und Speisen aufwies, welche der Orichas liebt. Es wurde kostenlos Essen angeboten, wie es in Kuba üblich ist und vor allem den Armen zugute kommt. Zwar war der Thron nicht mit den Repräsentationen des Orichas, den schon erwähnten geweihten Steinen bestückt, doch hat er, obgleich das Fest in einer Bar begangen wurde, die Weihe eines Orakelpriesters erhalten (Modehn 2002).

Verflechtungen von Säkularem mit Religiösem ließen sich gerade auch beim Auftritt eines professionellen kubanischen Tänzers erkennen. In einer Art folkloristischen Performance, bei der er zu typischen Trommelmustern für San Lazaro den diesem eigenen Tanz präsentierte, soll er kurz davor gestanden haben, dass der Oricha von ihm Besitz ergriff, wie es ›Kindern‹ der Orichas bei religiösen Festlichkeiten in Kuba nicht selten geschieht. Der Oricha manifestierte sich nicht, doch war seine Gegenwart fassbar. Selbst unter Diaspora-Bedingungen in Deutschland, wo religiöse Feste improvisiert werden müssen, scheint sich die Santería anzuschicken, Improvisationen zu transzendieren und sich als religiöse Manifestation zu behaupten, ohne das Profane zurückzuweisen. Diese Durchlässigkeit ist Voraussetzung für ein flexibles und anpassungsfähiges Identitätsmanagement, das abhängig vom jeweiligen Individuum und der spezifischen Situation das Religiöse in den Mittelpunkt zu rücken erlaubt oder das das national Kubanische wieder zugunsten des Religiösen zurücknimmt, ohne dass je eine starre Trennlinie aufgebaut würde.¹¹

11 Die Autorin wohnte im Dezember 2005 einem Fest zu Ehren San Lazaros bei.

Abbildung 3: Tanzperformance in Berlin



Aus Anlass eines Festes für San Lazaro (Foto: Rossbach de Olmos 2005)

Ähnliches lässt sich für Deutschland hinsichtlich der Trommelzeremonien zu Ehren einzelner Orichas berichten. Dabei werden drei geweihte, unterschiedlich große und aufeinander abgestimmte *Batá*-Trommeln unterschiedlicher Größe geschlagen, die, durch festgelegte Schlagabfolgen und begleitet von einem Sänger, den Kontakt zu den geehrten Orichas herstellen und diese dazu bewegen können, herabzusteigen und von ihren anwesenden Kindern Besitz zu ergreifen (Altmann 2005). Diese Trommelzeremonien, die in Kuba je nach Anlass und Kontext *tambor (de santo)*, *toque de santo*, *güemilero* oder *bembé* heißen, werden aus den unterschiedlichsten Gründen durchgeführt: Das Orakel kann sie anzeigen, sie können für die Krankenheilung erforderlich sein oder aus unterschiedlichen Anlässen zur Verehrung eines Orichas in Auftrag gegeben werden (Hagedorn 2001:75ff.). Bei solchen Gelegenheiten wird für den im Mittelpunkt stehenden Oricha ein Thron, d.h. zeitweiliger Altar, errichtet, in dem dieser festlich geschmückt der Trommelzeremonie beiwohnt (Brown 1996:88, 1998:1). Soweit es sich für Deutschland in Erfahrung bringen lässt, hat es bisher nur einige wenige Trommelzeremonien gegeben. Eine wurde am 24.10.2004 in Hamburg zu Ehren von *Elegua*, dem Oricha der Wege, veranstaltet. Er war Teil einer Performance der Gruppe *Ayé Ilú* (vgl. Altmann 2005), die aus einem *Batá*-Ensemble und einem Chor bestand und bei der neben religiösen Beweggründen auch die Vermittlung der afrokubanischen Kultur eine wichtige Rolle spielte. Man weiß, dass der Altar nicht die aus religiöser Sicht erforderlichen ›Beigaben‹, nämlich die geweihten Steine, enthielt. Man weiß aber auch, dass ihn ein initiiertes deutscher Santero aufge-

baut hatte und dass auch andere Mitglieder der Gruppe religiös motiviert waren. Mit Thomas Altmann, einem professionellen Perkussionisten, der im Sommer 2005 auf Kuba die religiösen Weihen zum Schlagen der heiligen *Batá*-Trommeln empfing, und Juan Ortiz, einem früheren Mitglied des *Conjunto Folclórico Nacional* (vgl. Hagedorn 2001) ließ die Performance künstlerisch wenig zu wünschen übrig. Allerdings wurde den religiösen Anforderungen nicht entsprochen, die für die Durchführung einer religiösen Trommelzeremonie Voraussetzung sind. Weder die Trommler noch die Trommeln waren geweiht, welche zudem ihr obligates Opfer nicht empfangen haben dürften. Dies ist es, was eine *religiöse* von einer kulturellen, oder in Hagedorns Worten, von einer *folkloristischen* Zeremonie unterscheidet, obgleich auch diese religiöse Wirkung entfalten kann. Zumindest von Kuba ist bekannt, dass folkloristische Trommelzeremonien vor Touristen vorgeführt wurden, bei der Zuschauer vereinzelt in Trance geraten sein sollen (Hagedorn 2001:6).

Die Durchlässigkeit von Profanem und Religiösem, Sakralem und Folkloristischem, in der eben nicht das eine in das andere überführt wird, sondern koexistiert und sich gegenseitig duldet, ist die Eigenschaft, die der Santería und ihrer Anhängerschaft die Anpassung an eine neue Umgebung erleichtert. Zudem kommt der Religion zugute, dass sie an ein urbanes Umfeld gewöhnt ist. Es ist keineswegs Zufall, dass die kubanische Musik in Deutschland auf Straßenfesten, in Musikkneipen oder Konzertsälen von Musikern populär gehalten wird, unter denen man immer wieder Priester und Anhänger findet. Zwar erfordert die im engeren Sinne religiöse Musik, wie gesagt, eigene Einweihungen sowohl der Trommler als auch der Trommeln. Und viele professionelle kubanische Musiker, die in die Santería initiiert sind, wollen als Musiker und nicht als Priester zur Kenntnis genommen werden. Dennoch gibt es auch hier fließende Übergänge, und die religiöse afrokubanische Musik hat spätestens, seit sie im revolutionären Diskurs des sozialistischen Kuba als nationales kulturelles Erbe Anerkennung gefunden hat, folkloristische Spielarten hervorgebracht.

Womöglich begründete dies auch die eigenwillige Anschlussfähigkeit an bundesdeutsche Verhältnisse. So konnten zu einer Zeit, da deutsche Kommunal- und Bundespolitiker sich als homosexuell outeten und »Ich bin schwul, und das ist auch gut so«¹² deklamierten, homo- (und bi-) sexuelle Santería-Priester sich in neuer Weise auf die bundesdeutsche Situation einlassen. Es heißt, dass unter den männlichen »Kindern« der Gottheit *Ochún*, die für Weiblichkeit, Sinnlichkeit, Erotik und Schönheit steht, ein nicht geringer Prozentsatz homosexuell sei. Obgleich sie unter religiösen Gesichtspunkten auf eine akzeptierte Erklärung für ihre sexuelle Orientierung hinweisen können und in

12 Ausspruch des Berliner Regierenden Bürgermeisters Klaus Wowereit 10. Juni 2001.

der Santería als Priester keine Diskriminierung erfahren, wurden (und werden) Homosexuelle auf Kuba doch lange Jahre verfolgt. Zusätzlich zur Akzeptanz von Gleichgeschlechtlichkeit in der Religion können betroffene Priester nun aber auch in der Diaspora in Deutschland mit einer gewissen gesellschaftlichen Akzeptanz rechnen. Sie leben ihre Homosexualität offen, und es sind Netzwerkstrukturen wirksam, die dabei helfen, bi- oder homosexuellen Priestern gleichgestimmte Anhänger zuzuführen. Dennoch wird aus religiösen Gesichtspunkten nicht alles beliebig. Das Orakelpriestertum bleibt Homosexuellen und auch Frauen¹³ verschlossen.

Es gibt jedoch in Deutschland Bedingungen, die die Ausübung der Religion einschränken, zugleich aber deren transnationalen Charakter befördern. Während konkrete Ratschläge sich mit modernen Kommunikationsmedien, wie Telefon und elektronischer Post, vom religiösen Paten in Kuba einholen lassen, kann sich unter bestimmten Umständen ein Besuch im karibischen Inselstaat als unumgänglich erweisen. Dabei ist nicht einmal in erster Linie an den Sonderfall jener Babalawos gedacht, die regelmäßig zwischen ihrem Wohnort Deutschland und ihrer religiösen Wirkungsstätte Kuba pendeln und ein modernes Reisepriestertum etabliert haben, oder an jene religiösen Paten, die ihre über mehrere Länder verstreuten Patenkinder besuchen. Es sind vielmehr jene Rituale und Zeremonien, wie sie die Einweihung in den Kult eines bestimmten Orichas erfordern oder wie die Orichas sie ihren initiierten Kindern abverlangen, die zu Kuba-Reisen Anlass geben. Initiationen lassen sich in Deutschland nicht angemessen vornehmen und ihre Durchführung gilt in Kuba als wirkungsvoller. In Deutschland erweisen sich aufwendigere Zeremonien als zu teuer, hier vor allem die sieben Tage dauernden Initiationen, zumal sie die Mitwirkung einer größeren Zahl von Priestern erfordern. Tieropfer, die für die Orichas vorgeschrieben sind, kollidieren in Deutschland mit dem gesetzlich verankerten Tierschutz. Trommelfeste zu Ehren der Orichas könnten die Polizei wegen Ruhestörung auf den Plan rufen. Aus rituellen, pragmatischen, rechtlichen und finanziellen Gründen werden all diese Handlungen zweckmäßiger in Kuba durchgeführt. Dadurch sind Reisen von kubanischen Anhängern der Santería in die Heimat nicht selten auch religiös motiviert. Zudem bildet der persönliche Kontakt mit dem Haus, in dem die Initiation durchgeführt wurde, und die Bindung an die religiösen Paten oft ein starkes Motiv für Reisen nach Kuba.

Die Santería ist zu einer Religion auf Wanderschaft geworden, und Reisen nach Kuba sind heute integraler Bestandteil ihrer religiösen Praxis in Deutschland. Doch auch die Identität ihrer Anhänger pendelt zwischen Deutschland und Kuba, die sich im Individuellen wie in der kollektiven In-

13 Einige Frauen wurden kürzlich in Kuba in den Ifá-Kult der Orakelpriester eingeweiht, was zu heftigen Debatten führte (Rossbach de Olmos 2007).

szenierung kreiert und rekonstruiert, indem sie auf religiöse, nationale und transnationale Elemente rekurriert und diese nach Bedarf neu mischt. Lohnt es sich womöglich, nochmals auf die Formel der kubanischen Musikgruppe *Los Orishas* zu verweisen, die ihre Musik als 50 Prozent Tradition und 50 Prozent Hip-Hop charakterisiert? Hip Hop ist in diesem Zusammenhang ja mehr als die schlichte Kehrseite einer kubanischen Tradition. Er ist eine komplexe Stilrichtung, die sich aus vielen Einflüssen speist, die Lokalkolorit annimmt und Anteil an der globalisierten Musik hat. Wäre dies nicht eine Formel, die auch für die Santería in Deutschland gelten könnte?

Resümee

Die Santería wurde in diesem Artikel als eine Religion präsentiert, die national verankert ist und zudem nationalistischen Ansprüchen genügt. Sie spaltet sich in religiöse Häuser und Kultlinien und ist doch gleichsam doppelt transnationalisiert. Sie steht allen sozialen und ethnischen Gruppen offen und bleibt eine Quelle für Selbstbewusstsein der schwarzen Kubaner, die sich Rassismen entgegenstellen. Eine solche widersprüchliche Vielfältigkeit ist schwer vorstellbar. Dennoch gibt es sie. Sie entspricht in etwa der polyphonen Kultur, die nach Schmidt (2002) religiöse Gemeinschaften von karibischen Migranten in New York hervorbringen, wobei sich hier nicht ein Ort, nämlich die Stadt New York, sondern die Religion, die Santería, als vielstimmig zeigt.

Die Santería ist damit im Stande, identitätsbildende bzw. -sichernde Funktion in Migrationssituationen zu übernehmen. Allerdings muss man von essentialistischen Begrifflichkeiten Abstand nehmen, die (religiöse) Identität als etwas begreifen, das außerhalb des Individuums und jenseits der kulturellen Praxis fixiert ist. Stattdessen sollte man Identität im Sinne Stuart Halls als etwas Werdendes verstehen, das nie zu einem Ende kommt und unentwegt (re)konstruiert wird (Hall 2004:167ff.). Darüber hinaus lässt sich ein theoretischer Faden ziehen vom großen kubanischen Forscher Fernando Ortiz zum deutschen Philosophen Wolfgang Iser (1997), der es erlaubt, sich dieser Unübersichtlichkeit anzunähern. Was sich zunächst wie ein Wortspiel ausnimmt, wird alsbald zum Instrument des Begreifens: Ortiz' (1973:113ff.) Konzept der »Transkulturation«, mit dem er auf die gegenseitige Durchdringung der in Kuba vorhandenen Kulturen, insbesondere der afroamerikanischen und europäischen, hinweist, entspricht kongenial Iser's jüngerer Idee der »Transkulturalität«, die das Individuum in Zeiten von Globalisierung und Postmoderne an Schnittstellen von vernetzten, aber ihrer Einheitlichkeit und Konturiertheit beraubten Kulturen ansiedelt. Ortiz wandte sich – im übrigen bejubelt von Bronislaw Malinowski – gegen das in der US-amerikanischen Kulturanthropologie (hier insbesondere in der von Melville J. Herskovits begründeten Afroamerikaforschung) entstandene Akkulturationsparadigma, das

von der graduellen, fortschreitenden und unumkehrbaren Anpassung einer unterlegenen an eine herrschende Kultur ausging. Er meinte stattdessen eine gegenseitige Durchdringung beobachten zu können. Vergleichbar wendete sich Welsch heute gegen die Ideen von Multi- und Interkulturalität, weil beide noch von Kulturen als homogenen einheitlichen Ganzheiten ausgehen, die es aber angesichts Globalisierung und Postmoderne nicht (mehr) gibt. Die Transkulturation von Ortiz und die Transkulturalität von Welsch zusammen gedacht, helfen von der theoretischen Reflexion her zu begreifen, was die Santería als religiöses Phänomen lebt: Dass die (afro)kubanische Santería zum einen als Religion des Durchschnittskubaners, dann speziell als Religion von Afrokubanern, ein anderes Mal als nationales Symbol, dann wieder als transnationales Phänomen und schließlich im engeren Sinne als individueller Beistand sichtbar und mobilisierbar wird. Kultur und Persönlichkeit, Kollektiv und Individuum, Identität und Ethnizität sind separiert und werden bedarfsweise neu zusammengeführt. Dies alles ist möglich durch eine Religion, die Durchlässigkeit verinnerlicht hat.

Literatur

- Altmann, Thomas (2005): *Batá Drums and the Ocha Scene in Hamburg, Germany*, uMsk.
- Ayorinde, Christine (2004): *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*. Gainesville u.a.: University Press of Florida.
- Brandon, George (1997): *Santería from Africa to the New World. The dead sell memories*. Bloomington und Indianapolis. Indiana University Press.
- Brown, David H. (1996): Towards an Ethnoaesthetics of Santería Ritual Arts. The Practice of Altar Making and Gift Exchange. In: Arturo Lindsay (Hg.) *Santería Aesthetics in Contemporary Latin American Art*. Washington/London: Smithsonian Institution Press, S. 77-146.
- Brown, David H. (1998): *Thrones of the Orishas. Tronos de los Orishas*. www.church-of-the-lukumi.org/thrones.htm, letzter Besuch 24.08.2005.
- Brown, David. H. (2003): *Santería Enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago und London: The University of Chicago Press.
- Clifford, James (1997): *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Gruner-Domiç, Sandra (1996): Zur Geschichte der Arbeitskräftemigration in die DDR. Die bilateralen Verträge zur Beschäftigung ausländischer Arbeiter (1961-1989). In: *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung (IWK)* 32, S. 204-230.
- Falola, Toyin/Childs, Matts D. (Hg.) (2004): *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press.

- Fernández Robaina, Tomás (2002): La Santería: africana, cubana, afrocubana: Elementos para el debate. In: *La Jiribilla* 166. www.lajiribilla.cu/2003/n116_07/paraimprimir/fuenteviva_imp.html, letzter Besuch 2.11.06.
- Fuente, Alejandro de la (2001): The Resurgence of Racism in Cuba. In: *NACLA Report on the Americas*, 29 (6), 29-35.
- Hagedorn, Katherine J. (2001): *Divine Utterances. The Performance of Afro-Cuban Santería*. Washington/London: Smithsonian Institution Press.
- Hall, Stuart (2004): Wer braucht ›Identität‹. In: Stuart Hall. *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften* 4. Herausgegeben von Juha Koivisto und Andreas Merckens. Hamburg: Argument Verlag, 167-187.
- Herskovits, Melville (1945): Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies. In: *Afroamerica* (Mexico D. F.) 1 (1 + 2), S. 24.
- Hödl, Hans Gerald (2003): *Vorlesung. Afrikanische Religionen II. Einführung in die Religion der Yorùbá*. Sommersemester 2003. Institut für Religionswissenschaft. Universität Wien. <http://homepage.univie.ac.at/hans.hoedl/afRelII.pdf>, letzter Besuch 20.10.06.
- Lich, Barbara (2005): Göttlicher Stilmix. Konzert: Kubanischer Hip-Hop: Die ›Orishas‹ mit Rap und Salsa zu Gast in der Centralstation. In: *Echo Online*. www.echo-online.de/suedhessen/detail.php3?id=297680, letzter Besuch am 13.10.05.
- Marquard, Odo (2005): Lob des Polytheismus. In: Ders.: *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, S. 91-116.
- Menéndez Vázquez, Lázara (2001): ¿Un cake para Obatalá?! In: *La Jiribilla* 11. http://www.lajiribilla.cu/2001/n11_julio/292_11.html, letzter Besuch 04.11.06.
- Modehn, Christian (2002): Wo die Götter heilen. Pichys Muscheln, Blumen und Rum. Die afro-kubanischen Santería-Religion. In: *Publik-Forum* 10, S. 50-52.
- Mintz, Sidney W./Price, Richard (1992): *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press, (orig. 1976).
- Ortiz, Fernando (1973): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación). (Ariel quincenal; 80) Barcelona: Ariel.
- Pantke, Christiane (2007): Candomblé Angola und Candomblé Nagô in Salvador da Bahia/Brasilien – Zur Dynamik einer religiösen Rivalität. In: Lioba Rossbach de Olmos/Heike Drotbohm (Hg.): *Afroamerikanische Kontroversen. Beiträge der Regionalgruppe ›Afroamerika‹ auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005*. Curupira Workshop 10. Marburg: Förderverein ›Völkerkunde in Marburg‹ e. V.S. 45-67.
- Rossbach de Olmos (2007): De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionaliza-

- ción. In: *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. Baranquilla. URL: <http://www.uninorte.edu.co/publicaciones/memorias/>.
- Schmidt, Bettina E. (2002): *Karibische Diaspora in New York: Vom ›Wilden Denken‹ zur ›Polyphonen Kultur‹*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Statistisches Bundesamt (2004): *Kubanische Staatsangehörige nach Bundesländern am 31.12.2004*, V I B Wiesbaden.
- Statistisches Bundesamt (2007): *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Ausländische Bevölkerung*. Ergebnisse des Ausländerzentralregisters. Fachserie 1 Reihe 2. Wiesbaden: Destatis.
- Thiel, Josef Franz (1984): *Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religion schriftloser Völker*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Wedel, Johann (2004): *Santería Healing. A Journey into Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville u.a.: University Press of Florida.
- Welsch, Wolfgang (1997): Transkulturalität. Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. In: *Texte zur Wirtschaft und zur Wissenschaft*. Hausner & Hausner Verlag. http://www.tzw.biz/www/home/article.php?p_id=409297680, letzter Besuch 13.10.05.
- Yelvington, Kevin A. (Hg.) (2006): *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*. Oxford: James Currey.