



Diagnose “Wolfspferd”

Spontanbesessenheiten in der Dominikanischen Republik als Anstoß für den Werdegang zum Heiler / zur Heilerin

Yvonne Schaffler

Abstract. – *Caballo lobo* is a form of a spontaneous and uncontrolled possession by spirits that constitutes an important component of popular culture in the Dominican Republic. Those affected by it fall on the ground for the “lack of spiritual power,” suffer various motoric dysfunctions and panic seizures, and show “unrestrained behaviour.” Once the *caballo lobo* is diagnosed, the affected, in order to be healed, must come closer to the spirits (*misterios*), learn how to handle them and, in some cases, even become their servants. This article concerns possible explanations of this psychological phenomenon as well as presents local forms of therapy. In the conclusive section, the author discusses the individual background of those affected by *caballo lobo* and the role of cultural factors in psychological disorders. [Dominican Republic, Creole medicine, possession, dissociation, initiation, career development of healers]

Yvonne Schaffler, Studium der Kultur- und Sozialanthropologie (Wien). Derzeit Lehrauftrag an der Universität Wien und der Wiener Medizinischen Universität für ethnomedizinische Themen und visuelle Anthropologie; außerdem Mitarbeit im Projekt zur Aufarbeitung von ethnomedizinischem Filmmaterial an der Unit Ethnomedizin (Center for Public Health, Medizinische Universität Wien); Mitbegründerin und Vizepräsidentin des Ethnomedizinischen Arbeitskreises EMLAAK (Wien, <www.emlaak.org>). – Elfmonatige ethnographische Forschung in der Dominikanischen Republik im Rahmen der Dissertation zu Vodú, kreolische Medizin, Spiritualität und Identität. – Siehe zitierte Literatur.

Einleitung

Während über den haitianischen *vodou* bereits zahlreiche Werke namhafter AutorInnen erschienen sind, verhielt sich die *scientific community* angeichts der Religiosität des Westteils der Insel Hi-

spaniola – der Dominikanischen Republik – bisher eher zurückhaltend.¹ Dies liegt nicht zuletzt an ihrer Einschätzung als Touristenparadies und der daraus abgeleiteten Annahme, dass kreol-religiöse Manifestationen dort schon sehr selten geworden sein müssen. Teilweise zumindest entspricht dies auch der Wahrheit, insbesondere was die nördlichen und östlichen Küstenregionen betrifft.

Ein einheitliches Bild der dominikanischen kreolischen Spiritualität² zu zeichnen fällt denkbar schwer, da sie sich je nach Region zu unterschiedlichen Teilen aus europäischen³ und afrikanischen Elementen zusammensetzt. Offiziell gelten über 90 % der DominikanerInnen als KatholikInnen, eine Zahl, die auch näheren Überprüfungen durch die Befragung einzelner Personen standhält. Insbesondere im Landesinneren der südwestlichen Regionen bedeutet “katholisch” zu sein jedoch weniger offizielles Mitglied der römisch-katholischen Kirchengemeinschaft zu sein, als vielmehr eine

1 Die wichtigsten Werke zu religiösen Vorstellungen der Dominikanischen Republik sind Davis (1987) und Deive (1996).

2 Um nicht Einheit zu suggerieren, wo keine herrscht (vgl. Fleischmann 1996: 17), sehe ich davon ab, einen enger gefassten Terminus zu verwenden. Der Begriff “kreolisch” wurde bereits von Sommerfeld (1994: 3) in Bezug auf haitianische Glaubensvorstellungen verwendet, um “die übliche Dichotomisierung ‘traditioneller’ und ‘moderner’ Medizin zu überwinden”.

3 Dazu zählen katholische, spiritistische und solche, die europäischen populären Glaubensvorstellungen entstammen.

“Hingabe (*tener una devoción*) an die *misterios*” zu haben. Diese *misterios* sind Geistwesen, die das spirituelle Weltbild maßgeblich formen und auch in der Konzeption kreolischer Krankheitskonzepte eine wichtige Rolle spielen. Sie sind in ihren Grundzügen mit den Geistern des haitianischen *vodou*, den *lwas*, vergleichbar, weisen im Vergleich aber vermehrt europäische und weniger afrikanische Züge auf. Repräsentiert werden sie, ebenso wie die haitianischen *lwas*, vorwiegend durch katholische Heilige.

Das Pantheon der *misterios* wird, ähnlich wie im europäischen Spiritismus, der auf Allan Kardec⁴ zurückgeht, in hierarchische Divisionen unterteilt. So spricht man beispielsweise von *misterios* der “weißen Division” und meint damit hauptsächlich Schutzheilige. Sie nehmen auf kreolischen Altären, die als verbindliche Orte zur Kontaktaufnahme mit den *misterios* gelten, die am besten sichtbaren Plätze ein und genießen moralisch einwandfreien Status. Ist von *misterios* der “indianischen Division” die Rede, sind damit die Geister der indigenen Urbevölkerung gemeint. Die Anordnung der romanisiert und mit Federkronen dargestellten Indianerfiguren erfolgt auf einem niederen Podest oder am Rande eines Wasserbeckens. Wird von *misterios* der “schwarzen Division” gesprochen, sind damit Geister gemeint, die mit dem Tod assoziiert werden und die hauptsächlich zu magischen Arbeiten (*trabajos*) herangezogen werden. Ihre Repräsentationen, unter denen sich beispielsweise die als Afrikanerin dargestellte “Santa Marta la Dominadora” befindet, werden in einer mit einem Vorhang verdeckten Nische unter dem Altar aufgestellt, so dass sie für das Auge unsichtbar bleiben. Sie gelten als Geister mit zweifelhafter Moral, da sie sich gut manipulieren lassen und somit leicht für Schadenszauber eingesetzt werden können.

Die hierarchische Altarordnung der *misterios* entspricht ganz der vorherrschenden gesellschaftlichen Ordnung, die seit dem 17. Jahrhundert durch eine hellhäutige Elite und eine mulattische Mehrheit charakterisiert ist (Schaffler 2008: 343f.). Weiße Hautfarbe und katholischer Glaube stellen Ideale dar und sollen die BewohnerInnen der Dominikanischen Republik von der haitianischen Nachbarnation unterscheiden. Als Rechtfertigung für die dunkle Hautfarbe zahlreicher DominikanerInnen wird behauptet, dass sie indianischer Abstammung wären. So wird u. a. der Begriff *indio* als

offizielle Beschreibung der Hautfarbe in dominikanischen Personalausweisen (*cedulas*) verwendet – und das, obwohl die indigene Bevölkerung von Hispaniola mutmaßlich innerhalb von 50 Jahren nach Kolumbus Ankunft nahezu ausgerottet wurde.⁵ Als “schwarz” gilt in der Dominikanischen Republik, ungeachtet seiner tatsächlichen Hautfarbe, nur wer haitianischer Abstammung ist. Dass die *misterios* der schwarzen Division zwar zum “Arbeiten” herangezogen werden, ansonsten aber unsichtbar bleiben, entspricht im Großen und Ganzen der allgemeinen Situation am Arbeitsmarkt und in anderen lebensweltlichen Bereichen, wo Personen mit dunkler Hautfarbe in Bezug auf Einkommen, soziale Mobilität und Status erhebliche Nachteile in Kauf nehmen müssen.⁶

Phänomene wie die nicht institutionalisierte Ausübung von Religion, die häufig im Kontext mit afrikanischen Praktiken steht, gelten als “rückständig” und werden von einem großen Teil der Bevölkerung abgelehnt – vornehmlich von den Angehörigen einer privilegierteren Schicht, die sich auf kultureller, religiöser und ideologischer Ebene an Europa und zunehmend an den USA orientieren. Die Ausübung des kreolischen Glaubens gilt somit hauptsächlich als Phänomen der weniger privilegierten Klassen. Aber auch in jenen weniger privilegierten Klassen wird oft versucht zu vertuschen, dass man dem kreolischen Glauben anhängt. Die Tendenz sich einer protestantischen Pfingstkirche anzuschließen ist steigend.

Servidore/as oder caballos de *misterios*

Obwohl in der Dominikanischen Republik wenig über die *misterios* und die dazugehörigen Rituale gesprochen wird – kurz über alles, das als “rückständig” eingestuft werden und das Bild eines fortschrittlich denkenden Inselstaates zerstören könnte –, sind die kreolischen Denkweisen und Manifestationen keinesfalls verschwunden, sondern lediglich in den Hintergrund getreten.

Eine große Anzahl der Personen, die mit den *misterios* in Kontakt stehen, bezeichnen sich als *servidore/as* oder *caballos de *misterios**. Sie treten

5 Die Population der Indigenen wurde 1492 auf 200.000 bis 300.000 geschätzt, 1508 wurden nur noch 60.000 erfasst, 1517 nur noch 12.000 usw. (Cassá 1987: 46ff.). Gegenstimmen (Ferbel 2002) verlautbaren allerdings, dass die Behauptung der Ausrottung der Indigenen unwahr und nur als koloniale Strategie zur Entmachtung der Indigenen und als Legitimation für den Import weiterer SklavInnen benutzt worden sei (vgl. auch Vega 1981).

6 Vgl. Howard (2001), Gregory (2007) und Rappold (2003).

4 Kardec, dessen tatsächlicher Name Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804–1869) war, fasste die Grundlagen des im damaligen Europa vorherrschenden Spiritismus zusammen und veröffentlichte sie in insgesamt fünf Werken.

mit den *misterios* durch "Besessenheit" in Verbindung, ähnlich wie die *houngans* und *manbós* des haitianischen *vodou*. Im Rahmen von religiösen Festen, während denen ausgiebig getrommelt und getanzt wird oder auch während Sitzungen zur Beratung von KlientInnen (*consultas*), manifestieren sich die *misterios* in den Körpern ihrer *servidore/as* und machen sie dadurch zu ihren "Pferden". Sie verkünden durch die Münder ihrer "Pferde" Botschaften und verwenden deren Körper als haptisches Ausdrucksmittel. Terminologisch wird im Zusammenhang mit der Inkorporation von *subir* (aufsteigen), *montarse* (aufsitzen) oder *montar misterios* gesprochen.⁷ Praktizierende hingegen, die sich als *clarividentes* bezeichnen, halten eine solche Praxis für "roh" und "barbarisch" und bevorzugen es, lediglich in eine leichte Trance einzutreten, während der sie sich von den *misterios* "inspirieren" lassen. Diese Methode (als *vista clara* oder auch als *videncia* bezeichnet) wird von vielen Praktizierenden gegenüber der Inkorporation auch deshalb bevorzugt, da sie im Umgang mit den KlientInnen eine "sicherere Methode" darstellt.⁸ Das hängt damit zusammen, dass die "besessene" Person ihr Bewusstsein verliert und sich danach an den Ablauf der *consulta* nicht mehr erinnern kann. Dies könnte dazu führen, vom Klienten betrogen zu werden. Zustände der Inkorporation werden als *más material* (materieller, fleischlicher) bezeichnet, da sich das *misterio* im "Material des menschlichen Körpers" manifestiert, anstatt mit dem/der Praktizierenden auf einer rein geistigen Ebene zu kommunizieren.

Allen Praktizierenden ist gemeinsam, dass sie am Beginn ihrer Laufbahn von den *misterios* dazu befähigt wurden, ihren Beruf auszuüben. Handelt es sich um zukünftige *servidore/as* bzw. *caballos*, werden diese von den *misterios* oft regelrecht gezwungen, eine einschlägige Laufbahn anzutreten. Sie sind nicht selten völlig unvorbereitet oder geben vor, gar nicht an die Geister zu glauben. Spontan erleiden sie motorische Ausfälle, fallen zu Boden und wälzen sich hin und her, verlieren das Bewusstsein, werden von Panik ergriffen oder zeigen andere "nicht angemessene Verhaltensweisen", darunter unmäßiges Rauchen, Trinken oder verbale Aggressionen.

7 Während religiöser Feste steht die Inkorporation der *misterios* in engem Zusammenhang mit der rhythmischen Trommelmusik. Die Musik intensiviert sich und das *misterio* "steigt" nicht selten gleichzeitig mit der Musik "auf", da die Teilnehmer in einen Trancezustand verfallen.

8 Der Zustand der *vista clara* dürfte auf den europäischen Spiritualismus zurückgehen, während die Inkorporation der *misterios* ein typisch afrikanisches Erbe darstellt.

sionen. Waren sämtliche therapeutischen Versuche in biomedizinischen Einrichtungen erfolglos, werden die Symptome als unfreiwillige "Besessenheiten" durch die *misterios* interpretiert. Im Vergleich zu gewollten Inkorporationen zeichnen sie sich vor allem dadurch aus, dass sich die Person, da sie ja gegen ihre Willen "geritten" wird, "wild" benimmt anstatt kontrolliert und im zeremoniellen Rahmen die Persönlichkeit eines *misterios* zu verkörpern. Wegen ihrer Ungezügeltheit und Wildheit werden solche Zustände auch als *caballo lobo* ("Wolfspferd") bezeichnet. Befindet sich eine Person in einem solchen Zustand, besteht Gefahr, dass sie sich selbst und die umstehenden Personen verletzt, da sie außer Kontrolle gerät und wild um sich schlägt. Abgesehen davon besteht auch die Gefahr einer unkontrollierten "Öffnung" des "Pferdes" für schädliche Geister und Dämonen.

Der Mangel an spiritueller Kraft als Auslöser von *caballo lobo*

Die Ursache der Symptomatik von *caballo lobo* wird vor allem darin gesehen, dass die *misterios* mit einer Person Verbindung aufnehmen, diese sie jedoch aufgrund mangelnder spiritueller Kraft nicht "ertragen" kann. Die Konsequenz eines solchen Mangels ist, dass sich die *misterios* in der Person nicht vollständig manifestieren können (*no pueden "subir" completamente*), und die Inkorporation unvollständig bleibt. Eine Besserung der Symptome von *caballo lobo* kann nur dadurch erwirkt werden, dass die Person akzeptiert, von den *misterios* ausgewählt zu sein. Nicht selten wird mit dem Auftreten von *caballo lobo* ein Prozess in Gang gesetzt, der als *desarrollo de los misterios* und somit als Beginn einer Laufbahn als *servidor/a* interpretiert wird.

Oftmals ist der Annäherungsprozess an die *misterios* mit einer formalisierten Initiation (*bautizo*) durch eine erfahrene Person verbunden. Sie hat die Funktion, den "offenen Verstand" des *caballos*, das durch seine Neigung *misterios* zu "empfangen" besonders anfällig dafür ist schlechte Einflüsse aufzunehmen, zu "schließen". Die *misterios* sollen "gezähmt" werden, damit sie den Körper ihres *caballos* nicht durch zu ungestümes Eindringen schädigen. Auch muss die spirituelle Kraft der unfreiwillig "gerittenen" Person verstärkt werden, damit es nicht mehr zu Symptomen von *caballo lobo* kommt.

Die "spirituelle Kraft" steht in direktem Zusammenhang mit dem "*misterio des Kopfes*" (*misterio de cabeza*), über das grundsätzlich jede Person verfügt. Es bezeichnet jenes *misterio*, von dem

der/die *servidor/a* als erstes “geritten” wurde, oder das ihm/ihr als erstes im Traum erschienen ist. Das *misterio de cabeza* kann entweder Eigenschaften verkörpern, die jenen des/der TrägerIn stark ähneln, oder solche, die konträr und somit ergänzend sind. Das “*misterio des Kopfes*” wird gleichzeitig auch als *ángel guardian* (Schutzenengel) bezeichnet, der eine Person auf ihrem Lebensweg begleitet und beschützt, oder auch als *luz del camino*, als “Licht, das den Lebensweg beleuchtet”. Wird einer Person dieses “Licht” geraubt oder gewaltsam ausgetrieben, kann dies zu mentalen und körperlichen Störungen führen, oder auch zu genereller “Glücklosigkeit”.

Kreolische Therapieformen

Als wirksamste Therapie gegen unkontrollierte “Besessenheiten” (*caballo lobo*) und unangenehme Erweckungssymptome (*desarollo*) gilt die bewusste Aufnahme des Kontakts zu den *misterios*. Eine solche geschieht, wie bereits erwähnt, mit Hilfe einer erfahrenen Person, die in der Lage ist, die *misterios* im Rahmen einer mehrmonatigen Initiation kontrolliert zu “erwecken”. In einigen besonders schwerwiegenden Fällen kann es vorkommen, dass die PatientInnen für die Dauer ihrer Beschwerden beim zuständigen *servidor / der zuständigen servidora* aufgenommen werden, der/die sich mit ihnen in dieser Zeit besonders intensiv befasst.

Beispiel 1: Die formelle Initiation

Der *servidor* Alberto lebt am Rande der belebten Kleinstadt San Cristóbal, die nur etwa 30 km von der Hauptstadt Santo Domingo entfernt ist. Alberto ist trotz seiner relativen Jugend von knapp 30 Jahren seit mehr als 20 Jahren als *servidor* tätig, da sein eigenes *desarollo* begann, als er sieben Jahre alt war. Im Rahmen seiner *consultas* lässt sich Alberto von den *misterio* “reiten” und berät auf diese Art seine Klienten. Er selbst will mit der Erstellung der Diagnose und dem anschließenden Therapievorschlag nichts zu tun haben: “Ich bin nur das Instrument, damit das *misterio* arbeiten kann”. In seinen Zuständigkeitsbereich fallen Initiationen (*bautizos*) die er an seinen Klienten vornimmt, das Arrangieren religiöser Feste sowie die Behandlung von körperlichen und lebensweltlichen Problemen.

Wenn Alberto an einem seiner Klienten ein *bautizo* vollzieht, verordnet er als erstes eine “persönliche Reinigung” durch zahlreiche Buß- und Kirchgänge (*penitencias*). Dieser folgt eine “spirituelle

Reinigung” in Form von Reinigungsbädern (*despojos*), bei der das zukünftige *caballo* mit stark riechenden Essenzen abgerieben wird. Auch das Studium der Bibel und eine durch Alberto erfolgte Katechese sind Teil der Vorbereitungen. Zur Unterstützung während des oft langen Prozesses der Initiation werden dem zukünftigen *caballo* stärkende Flüssigkeiten auf den Körper aufgetragen, die sowohl negative Einflüsse fernhalten als auch die *misterios* anziehen sollen, damit sie “mit Kraft” in den Körper ihres *caballos* eindringen. Um seinen Geist zu stärken und Zustände von *caballo lobo* zu verhindern, gilt es, sein Blut wie auch seinen gesamten Körper zu kräftigen. Die spirituelle Kraft wird dabei insbesondere als im Nackenbereich angesiedelt betrachtet. Zur Stärkung werden blutstärkende Heiltränke (*botellas*) auf Basis von Rotwein und *bijá* (*Bixa orellana L.*) empfohlen, sowie kräftigende Nahrungsmittel wie Fischsuppe, Stockfisch, heiße Schokolade, Honig oder gekochtes Ziegenhirn.

Vor der eigentlichen Taufe erfolgt die “Erfrischung des Kopfes” (*refrescamiento de cabeza*). Sie soll die *misterios* einladen, sich im Körper des zukünftigen *caballos* niederzulassen. Dazu wird der Scheitel mit Erfrischungsgetränken und Parfum begossen, die seinem zukünftigen *misterio de cabeza* geweiht sind. In manchen Fällen, wie es beispielsweise bei der Taufe der Heilerin Daisy erfolgte, werden dazu Erfrischungsgetränke in sieben oder neun Farben und verschiedene Arten von Früchten verwendet. Diejenige Person, die die “Erforschung” vornimmt, hat unterdessen selber ein *misterio* “im Kopf”. Das bedeutet, dass der Vorgang eigentlich nicht durch einen Menschen, sondern durch ein *misterio* vollzogen wird. Der nächste Schritt ist die “Einsetzung” (*aplazamiento*) der *misterios* in den Kopf des *caballos*. Sie soll die *misterios* beruhigen und davon abhalten, das zukünftige *caballo* gewaltsam umzuwerfen. Jener Teil der Initiation ist mit “süßen Bädern” verbunden, die die *misterios* nähren, beruhigen und erfreuen sollen.⁹ Nach dem Auftragen der Flüssigkeiten auf den Scheitel werden dem zukünftigen *caballo* der Reihe nach Tücher in verschiedenen Farben aufgesetzt und die dazugehörigen *misterios* aufgerufen. Die auf diese Art geweihten Tücher können auch nach der Taufe dazu verwendet werden, die *misterios* zu invozieren, und stellen eine Art spirituelles Anfangskapital dar.

⁹ Bourguignon (1965: 50) beschreibt für Haiti eine vergleichbare Prozedur: Das erste Initiationsritual wird Kopfwäschung – *laver tête* – genannt. Dabei werden Schnitte in die Kopfhaut des Initianten gemacht und sein Meister des Kopfes – *mait tête* – wird eingesetzt. Mittels dieses Rituals wird das Verhalten des *lwas* unter Kontrolle gebracht.

Das tatsächliche *bautizo* erfolgt meist im Rahmen eines größeren Festes. Die Zeremonie besteht aus einer Wiederholung der beiden letztgenannten Vorgänge (*refrescamiento, aplazamiento*) und schließt häufig auch ein Tieropfer mit ein, welches aus einem Hahn, einer Henne oder einer Taube bestehen kann. Nach dem Festakt können an bestimmten Orten zusätzlich noch einzelne "Punkte" eingesetzt werden – was bedeutet, dass die Person zusätzlich noch im Namen weiterer *misterios* getauft werden kann. Eine Taufe im Namen der indianischen Division könnte beispielsweise an einer Quelle vollzogen werden, eine Taufe im Namen der schwarzen Division auf einem Friedhof. In manchen Fällen wird nach der Taufe eine Periode der Enthaltsamkeit angeordnet, die sowohl den Verzicht bestimmter Nahrungs- und Genussmittel als auch den Verzicht auf sexuelle Aktivitäten beinhaltet kann.

Beispiel 2: Informelle Initiation

Die *servidora* Ramona aus der ländlichen *comunidad* Cañafistol im Distrikt San Juan de la Maguana ist bekannt dafür, "Verrückte" mit spirituellen Methoden zu behandeln. Viele Fälle von Verrücktheit führt sie darauf zurück, dass die Betroffenen an extrem ausgeprägten Symptomen von *caballo lobo* leiden. Werden die Symptome von *caballo lobo* nämlich über längere Zeit hinweg nicht als von den *misterios* verursacht erkannt, verstärken sie sich. Die *misterios* zürnen, weil sie nicht beachtet werden, und fordern durch "Bestrafung" (*castigo*) ihrer "Pferde" Aufmerksamkeit.

Ramona lässt erkrankte Personen "eine Mission aufnehmen" (*cojer su misión*) – das bedeutet, dass sie über Monate hinweg von ihr persönlich stationär betreut und zum Verrichten von Hausarbeit angehalten werden. In einer aus vier Holzhäusern und einer *hermita*¹⁰ bestehenden *comunidad* ist es ihr möglich, sich zur gleichen Zeit um etwa zehn Personen zu kümmern. Im Zuge ihrer "Mission" müssen die PatientInnen herausfinden, welches *misterio* ihnen am nächsten steht. Der Prozess der Inkorporation muss erlernt bzw. unter Kontrolle gebracht werden. Dies geschieht während einzelner *consultas* mit Doña Ramona oder ihrem Assistenten Solín, die je nach Notwendigkeit in unterschiedlicher Frequenz durchgeführt wurden, auch während religiöser Feste. Ist der Kontakt zu den *misterios* einmal hergestellt, stellen sich bei den *ca-*

ballos Offenbarungsträume ein, die ihnen Auskunft über die Vorlieben und Anordnungen des jeweiligen *misterios* geben. Diesen muss, um den Prozess der Heilung erfolgreich in Gang zu setzen, so gut als möglich Folge geleistet werden.

Während religiöser Feste werden gelegentlich Techniken angewandt, um den NovizInnen den Eintritt in die Trance zu erleichtern. Sie werden beispielsweise gepackt, um die eigene Achse gedreht und gleichzeitig an der Stirn mit *agua florida*¹¹ betupft.¹² Bei den als *caballo lobo* niederfallenden PatientInnen werden zudem Maßnahmen getroffen, um sie vor Verletzungen zu schützen. Wenn sie heftig um sich schlagen, werden ihnen die Schuhe ausgezogen, und, sofern es sich um Frauen handelt, die Röcke zugebunden, damit der Intimbereich nicht eingesehen werden kann. Besonders erschöpfte TänzerInnen werden beiseite genommen, umarmt und wenn es nötig ist versorgt. Auf diese Weise wird den InitiandInnen Sicherheit vermittelt, was zur Folge hat, dass sie sich der Trance leichter und entspannter hingeben können. Ein sicheres Zeichen für eine Besserung der Symptome ist es, wenn ein *caballo* während der Inkorporation nicht mehr niederfällt, sondern sich das ihm innwohnende das *misterio* zur Gänze entfalten kann. Dies drückt sich darin aus, dass das *caballo* während der Trance den Habitus des *misterios* annimmt, d. h. dessen Sprachstil und Gestik zum Ausdruck kommen.

Haben sich die Symptome nach Monaten oder Jahren so weit gebessert, dass die PatientInnen entlassen werden können, stellen sie nicht selten auf Ramonas Anweisung hin bei sich zu Hause einen eigenen Altar auf und beginnen von nun an selbst als *servidores* zu arbeiten.

Der schmerzhafte Werdegang der *servidora* Daisy

Die *servidora* Daisy ist 36 Jahre alt und lebt mit ihren zwei Kindern in einem Haus nahe dem Zentrum von Santo Domingo. Ihre Dienste bietet sie in einer *botánica* auf dem Areal des "Mercado modelo" an, einem der größten Märkte Santo Domingos. Eine *consulta* bei ihr beginnt, sofern nicht ausdrücklich anders gewünscht, mit einer Divination durch Kartenlegen. Wenn die KundInnen den hinteren Raum betreten, empfängt sie sie bereits mit einem "*misterio im Kopf*". Häufig handelt es sich bei den An-

11 *Agua florida* ist ein im Kontext kreolischer Zeremonien häufig gebrauchtes Parfum.

12 Pressel (1987: 108) beschreibt für die brasilianische Umbanda ähnliche Techniken, um den NovizInnen in Trance zu helfen.

10 Darunter ist ein ausladender Raum zu verstehen, der mit Altären zu Ehren der *misterios* versehen ist.

liegen von Daisys KlientInnen um Liebes- oder um Gesundheitsprobleme. Oft kommen sie aber auch, weil sie sich eine "Vermehrung von Glück" erwarten oder um ihre Geschäfte aufzubessern. Daisy "lebt mit den *misterios*, als wären sie ihre Familie". Sie können ihr in jedem Moment "aufsteigen", nicht nur wenn sie in einer *consulta* ist. Dies ist mitunter problematisch, deutet aber auch auf ihre enge Bindung zur Geisterwelt hin, die von ihren KlientInnen sehr geschätzt wird.

Trotz ihrer engen Bindung zu den *misterios* befindet sich Daisy, was ihren Glauben betrifft, in einem Zwiespalt. Früher gehörte sie einer Pfingstgemeinde an, doch mittlerweile hat sie sich für die *misterios* entschieden, auch wenn sie für die Pfingstgemeinde noch immer Sympathien übrig hat. Ihr Werdegang ist alles andere als geradlinig und spiegelt ihre Schwierigkeiten wider, sich zwischen der Pfingstkirche und dem Kreolglauben zu entscheiden. Obwohl sie ideologisch nach wie vor eher der Pfingstgemeinde zugetan ist, war es ihr über die Jahre hinweg nicht möglich, in dieser zu verweilen:

Ich war bei den Evangelischen und wegen der Attacken durch die *misterios* musste ich aus der Kirche austreten ... Weißt du, wenn einer diese Geister hat, bemerken sie das in der Kirche und grenzen dich aus. ... Diese Kirche, die ich immer besucht habe – sie nennen sie "La Pentecostal", also in dieser Kirche – und das ist in vielen Kirchen so – wenn die wissen, das du *misterios* hast, dann verfolgen sie dich ein bisschen, so als ob sie Angst vor dir hätten. Der Pfarrer sagte zu mir "ay, Schwester Daisy, Sie müssen viel beten" ... Sie sagen, das ist, um alle bösen Geister aus den Leuten herauszubekommen. Dann also, an dem Tag an dem gebetet wurde, hat er für mich gebetet, und er legte mir die Hand auf den Kopf und er sagte, dass er fühlen würde, dass diese Hand ihm herabfallen würde. ... Da habe ich mich sehr geschämt, weil alle anderen mich angeschaut haben und die Leute haben mich ein bisschen zurückgewiesen, weil sie schon verstanden hatten, was es war, das ich habe.

Auch der Wechsel in die Kirche "Dios es Amor" brachte Daisy kein Glück. Aufgrund der Präsenz der *misterios* sah sie sich in der neuen Kirche mit denselben Problemen konfrontiert wie in der alten. Nach etwa einem Jahr hatte sie ein Erlebnis, das sie dazu veranlasste, auch diese Kirche zu verlassen:

Ich wollte evangelisch sein und fühlte diese Verfolgung in meinem Leben. Ich lebte krank und mit vielen Problemen, also wollte ich mich an dieser Kirche so etwas wie festhalten, wie um gesund zu werden, um mich gut zu fühlen. Und weißt du was? An einem Tag, an einem Sonntag ging ich in die Kirche und ich ging mit meinem Kleinen, der damals noch sehr klein war, und als der

Pfarrer mich rief und mir sagte: "Schauen Sie Señora, kommen Sie, damit ich für Sie beten kann!" Als ich fast an der Kanzel angekommen war, stolperte ich über meinen eigenen Fuß, so, nach hinten und konnte mich lange Zeit nicht rühren. Der Aufprall ... war hart und der Schmerz ließ mich nicht los. ... Sie beteten für mich und machten viele Sachen und ich konnte mich nicht rühren. Als ich endlich weg kam, ganz dumm im Kopf, rannte ich nach Hause, den ganzen weiten Weg, du kannst dir das nicht vorstellen, bis dorthin wo ich wohnte. Ich schaffte es nach Hause, hatte den Kopf "so" [geschwollen] und als mir mein Exmann sagte "Daisy, was ist dir passiert?" sagte ich, dass ich in der Kirche hingefallen war und [sagte] "ich glaube, ich gehe nicht mehr in die Kirche", weil ich große Angst bekommen hatte.

Daisy interpretierte ihr Stolpern an der Kanzel als Bestrafung (*castigo*) durch die *misterios*:

Es scheint, als wären diese zwei Kräfte zusammengestoßen, deshalb war ich gefallen, und als ich Angst bekam, internierten sie mich drei Tage lang in eine Klinik, um mich zu beobachten, denn ich musste mich behandeln lassen wegen diesem Aufprall. Weißt du, sie untersuchten mich komplett und fanden gar nichts. ... Aber ich bekam große Angst und ich zog mich bis heute aus der Kirche zurück. Danach fing ich an, mit den *misterios* zu arbeiten, fing an zu arbeiten, bis zum heutigen Tag.

Nach ihrem Unfall in der Kirche "Dios es Amor" beschloss Daisy, sich von nun an lieber den *misterios* zu widmen. Ihren ersten Kontakt mit den *misterios* hatte sie aber bereits in ihrer Jugend gehabt:

Als ich bewusst den ersten Altar besucht habe, war ich noch ein junges Mädchen und diese Dame hatte ein Becken mit Wasser ... und was da drinnen war, das waren Schlangen und ich hatte Angst davor. ... Lebende [Schlangen] und ich hatte Angst, schreckliche Angst davor, furchtbar. Eine Nachbarin, die an diesem Ort eine *consulta* nehmen wollte, hat mich mitgenommen und sie sagte mir: "Komm rein"! Und weißt du, was die Dame mir gesagt hat? Sie sagte: "Schau Mädchen, du wirst später eine sehr mächtige Frau sein mit viel Kraft, du wirst viel Geld haben und du wirst alles haben was du willst", das sagte sie mir.

Initiiieren ließ Daisy sich vor etwa zehn Jahren, kurz nach ihrem Unfall in der Kirche "Dios es Amor". Die Prophezeiungen, die ihr an dem Altar, den sie in ihrer Jugend besucht hatte, gemacht worden waren, gingen vorerst aber nicht in Erfüllung.

Und weißt du, alles ist ganz gegenteilig gekommen, weil die Person, die mir die erste Taufe verpasst hat, mir viel Schaden gemacht hat; sie hat mir alle *misterios* verdorben [*me cruzó todos los misterios*]. ... Sie wusste nicht Bescheid. Alles was sie gemacht hat, war eine Folge (von Aktionen), um mir die *misterios* kaputt zu machen [para

*tumbarme los misterios], man könnte sagen, aus Neid ... Noch dazu war sie eine meiner Tanten, mein eigenes Blut. Und sie sagte mir, ich solle alles vorbereiten und ich bereitete alles vor. Als sie mich übergoss, sie goss mir neun Eier auf den Kopf – von da an verblieb ich so, als ob sie mir viele Pfunde aufgeladen hätten, und ich ging, um mich in ein Bett niederzulegen, und als ich nach drei Tagen von diesem Bett nicht aufgestanden war, so als ob ich sterben würde, haben sie nach ihr geschickt, um ihr zu sagen was mit mir los sei, dass ich noch nicht vom Bett aufgestanden sei. Sie ließ mir ausrichten, dass ich mir den "indianischen Punkt" geben lassen müsse und sie nahm mich mit nach Bayaguana ... Und als sie mich dorthin brachten, hat es sicher so geregnet [wie jetzt]. Es war der Tag der [Jungfrau] Mercedes, schau, und als sie mich in den Fluss tauchten, da hat mich diese Frau total fertig gemacht, da war es, dass sie mir sogar die *indios* weggenommen hat. ... Sie goss mir all diese Sachen über den Körper und sie tauchte mich in eine Strömung des Wassers. ... Dort gibt es eine Stelle wo du reingehen kannst, und das Wasser rinnt kräftig auf dich drauf, und sie sagte mir "du musst lange drin bleiben", weil mir derweil die Kraft davonging. ... Als sie mir dieses ganze Kräutergebräu darüber goss, dass sie vorbereitet hatte, ... erklang mir im Wasser eine Glocke. Es scheint, als ob sie mir so die *misterios* ausgetrieben hat, so dass sie verschwunden sind, und als ich von dort wegging, ... stieg ich hinauf mit starken Kopfschmerzen und konnte mich nie mehr von den *misterios* reiten lassen, bis ich wirklich viel daran gearbeitet hatte.*

Erst nach einer längeren Suche fand Daisy eine Person, die im Stande war, ihr die *misterios* wieder zugänglich zu machen:

Danach besuchte ich Altäre, ein Besuch hier, ein Besuch dort, und niemand konnte mit meinem [Problem] umgehen, bis ich eine Dame traf, die dort in der Calle del Sol in Herrera gearbeitet hat, die mir die *misterios* wieder zugänglich gemacht [*me levantó los misterios*] und mir viel geholfen hat. Bei dieser Dame habe ich viel gelernt. ... Sie machte mir andere Taufen – aber einfacherer Art.

Daisys zweite Initiation war erfolgreich, und sie wurde im Namen von Anaísa getauft, die fortan das "*misterio* ihres Kopfes" sein sollte.

Nachdem sich die [Sache mit den] *misterios* geklärt hatte, fingen sie in meinem Körper zu arbeiten an. Sie begannen in meinem Kopf zu arbeiten und begannen mit [dem Lesen der] Karten. ... Eines Tages kam meine Schwester nach Hause und sie sagt zu mir "schau, fang an zu arbeiten, jetzt wo du das mit den *misterios* in Ordnung gebracht hast" und ich sagte zu ihr "ich werd's dir schon zeigen," und ich fing an zu lachen und Anaísa stieg mir auf. Ich wusste [danach] nichts anderes, als dass Anaísa ihr die Karten hervorragend gelesen hatte.

Ob die Zusammenarbeit von Daisy und ihren *misterios* Zukunft hat, ist ungewiss. Einerseits "steigen

sie in ihr auf" wann immer sie möchten, zum konkreten "Arbeiten" mit KlientInnen lässt sich derzeit aber nur San Carlos bewegen, und auch dieser ist ihren Angaben zufolge gerade dabei, "sich wieder zu verabschieden". Für die fernere Zukunft könnte Daisy sich vorstellen, von den *misterios* ganz in Ruhe gelassen zu werden und wieder in eine Pfingstkirche zurückzukehren:

Es gibt Leute, die arbeiten ihr Leben lang mit den *misterios*, zum Beispiel bis sie 60 oder 80 Jahre alt sind. Aber dann kommen sie in eine Phase, in der sie [die *misterios*] ein bisschen ruhiger werden, oder besser gesagt, sie lösen sich dann, auch wenn sie nie endgültig gehen. Aber es bleibt dir weniger Kraft und sie lösen sich ein bisschen. ... Dann hast du die Wahl, ob du in eine Kirche gehst – auch wenn sie dich immer quälen werden. ... Ich zumindest glaube, dass ich noch eine Zeit lang [mit den *misterios*] arbeiten werde, weil das auch eine Art von Arbeit ist, auch wenn es bis ans Ende meiner Tage sein sollte. Vielleicht werde ich die Chance haben, dass Gott mir vergibt. Denn die *pentecostales* sagen, dass diejenigen, die sich "reiten lassen", Dämonen sind, die schreckliche Sachen machen. Ich glaube das aber nicht so recht.

Typische Werdegangsdynamiken

Ein Auszug aus einem Interview mit der *servidora* Conchita verdeutlicht, welche physischen und psychischen Probleme die Entwicklung zur Heilerin auch in ihrem Fall mit sich gebracht hat. Conchita ist 62 Jahre alt, stammt aus der Ortschaft Pueblo Viejo im Distrikt Azua und praktiziert seit nunmehr 30 Jahren:

Begonnen hat alles damit, dass ich starke Bauchschmerzen bekam. Und ... nachdem ich diesen Bauchschmerz los war, fühlte ich mich immer noch schlecht und ging zum Arzt, der aber konnte nichts finden. Ich fühlte mich immer schlechter und verlor auf einmal das Bewusstsein. Ich wusste nicht was passiert war und verharrte mehr oder weniger einen ganzen Tag lang in diesem Zustand. Tanzend, singend und irgendwelche Sachen machend. Aber ich selbst wusste nicht was geschah, was ich tat. Einige Zeit später sagte ich meiner Mutter, sie solle mich zum Psychiater bringen. Manchmal war es so, dass ich das Bewusstsein verlor und sie brachten mich zu einem Arzt – mir wurde aber immer gesagt, dass man bei mir nichts finden konnte, dass ich nichts hatte, was mein Bewusstsein beeinträchtigte. Also gut, von Zeit zu Zeit manifestierten sich die *misterios* in meinem Kopf und ich verlor das Bewusstsein. So entwickelte sich das Ganze. Eines Tages wechselte ich gerade mein Gewand und zog mir ein Kleid an – ich war noch jung! Ich war noch jung, als das geschah. Ich sagte "was ist das, was mir hier passiert? Dass ich das Bewusstsein verliere und auf den

Knien herum rutsche, so dass sie mich schon zum Arzt gebracht haben?" Danach erinnerte ich mich an nichts. Wenn die *misterios* wieder weg waren, fühlte ich mich wieder normal und hatte nichts mehr. Und ich begann, etwas auszuprobieren. Ich sagte: "Lass mich einmal probieren, ob es das ist, was ich glaube." Und ich ging zu einem Altar und rief die *misterios*, indem ich ein dreifaches Trankopfer auf den Boden goss und die Glocke läutete. Und ich fühlte, wie sich die *misterios* manifestierten und ich das Bewusstsein verlor. Und so wusste ich plötzlich, dass ich nicht verrückt war, sondern dass die *misterios* auf mein Bewusstsein Einfluss nahmen. Und so begann ich damit zu arbeiten, so begann meine Arbeit.

Nicht nur Daisy und Conchita¹³ berichten von einem leidvollen und vor allem unfreiwilligen Werdegang, auch *curanderos* oder Schamanen aus anderen Regionen der Welt berichten über ähnliche Erfahrungen. In den meisten Fällen versuchen die Geister, den betreffenden Menschen dazu zu bringen, *servidor*, *curandero* oder Schamane zu werden – anders ist Heilung nicht möglich. Eliade (1980: 43) spricht in diesem Zusammenhang von Schamanenkrankheit. Er zitiert einen Schamanen, dessen Geschichte sich weitgehend mit den Erzählungen dominikanischer HeilerInnen deckt (1980: 37f.):

Bis zu zwanzig Jahren war ich sehr gesund, dann wurde ich krank, mein Körper tat mir weh, ich hatte furchtbare Kopfschmerzen. Schamanen versuchten mich zu heilen, aber ohne Erfolg. Als ich selbst zu schamanisieren anfing, besserte sich mein Zustand. Ich wurde vor zehn Jahren Schamane ...

Prinz (1986) isoliert aus Eliades Konzept sechs elementare Komplexe, die ein Initialerlebnis anzeigen können. Die von ihm angeführten Punkte spielen auch im Initialerleben dominikanischer HeilerInnen eine wichtige Rolle:

- Das spontane (blitzartige) Ersterlebnis als Anstoß zur Laufbahn.
- Der Traum als Ausdruck der zunehmenden Hinführung und geistigen Vorbereitung.
- Die Ablehnung im Sinn des Widerstandes gegen das Außergewöhnliche.
- Das begleitende transzendentale Wesen als Führer und helfende Instanz.

¹³ Auch der in diesem Artikel erwähnte *servidor* Alberto litt ab seinem siebten Lebensjahr unter stark ausgeprägten Symptomen wie epilepsieartigen Krämpfen und unangemessenem Verhalten in Form von Rauchen und Trinken. Ebenso wurden seine Schwester und seine Mutter während ihrer Kindheit von ähnlichen Symptomen heimgesucht – beide entschieden sich jedoch gegen eine Karriere als *servidora* und überwanden die Symptome von selbst. Dass zumindest Alberto eine Karriere als *servidor* einschlug, hatte die *misterios* ihrer Ansicht nach "besänftigt".

- Das entbehrungsreiche oder auch im sittlichen Sinn schlechte Leben als Voraussetzung zu Krankheit und Läuterung.
- Die Krankheit als Zeichen des Beginns der Transformation des Neophyten zum Schamanen und gleichzeitige Berufslegitimation vor der Gemeinschaft.

Servidores: krank oder berufen?

Nach dem ICD-10¹⁴ wird Besessenheit als Ausdruck einer psychischen Störung unter die dissoziativen Störungen gerechnet und trägt die Codierung F44.3. Allerdings werden in die Kategorie nur Trancezustände einbezogen, die unfreiwillig oder ungewollt sind und sich innerhalb täglicher Aktivitäten abspielen, die also außerhalb religiöser oder anderer in diesem Sinn kulturell akzeptierter Situationen auftreten oder höchstens im Anschluss an diese. Sind dissoziative Zustände zusätzlich damit verbunden, dass eine Person mehr als eine Identität verkörpert, spricht man auch von dissoziativer Identitätsstörung (Dissoziative Identity Disorder, DID; Castillo 1997: 108f.). Besessenheiten, die nicht gewollt auftreten, wie z. B. *caballo loco*, können insofern als solche bezeichnet werden. Auch Eliade (1980) und Shirokogoroff (1935) sind der Meinung, dass es sich bei den schmerzhaften Berufungsphasen von Schamanen um Episoden von Krankheit handelt.¹⁵ Ebenso ist der dominikanische Psychiater Zaglul (1980: 48) aufgrund seiner beruflichen Praxis der Ansicht, dass ein Großteil der dominikanischen HeilerInnen psychisch krank ist oder zumindest gelegentlich unter Psychosen leidet. Jiménez Lambertus (1980: 178ff.) will im Verhalten dominikanischer *servidores* neben zwischenzeitlichen motorischen Störungen und Bewusstseinsschwund ohne erkennbare Ursache auch Neurosen, psychogene Pseudohalluzinationen und Autoaggressionen erkannt haben. Walsh (1998) zufolge ist bei der Schamanenkrankheit jedoch keinesfalls von Schizophrenie auszugehen, da die limitierte Dauer der pathologischen Phase nicht zum Krankheitsbild der Schizophrenie passt. Allerdings muss, auch wenn der Schamane in seinem Umfeld als geheilt gilt und seine Funktionen erfüllt, in psychiatrischer Hinsicht nicht zwingend von dessen psychischer Gesundheit ausgegangen werden. Seine "Heilung" kann auch darin begründet sein,

¹⁴ Das "International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems" wurde von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) erstellt und ist Teil der internationalen gesundheitsrelevanten Klassifikationen.

¹⁵ Shirokogoroff (1935) spricht dabei von Psychosen.

dass seine psychische Krankheit lediglich an das spezifische kulturelle Umfeld angepasst ist und seine Krankheit deshalb nicht als Krankheit angesehen wird (Devereux 1956: 24; vgl. Dehnhardt 2003: 68).

Redko (2003), die sich mit der brasilianischen Umbanda, und Seligman (2005), die sich mit dem Candomblé befasst hat, zufolge hat Religion grundsätzlich das Potential, ihren Anhängern eine Matrix aus Bedeutungen und Symbolen zu liefern, mit der es möglich ist, eine beginnende psychische Erkrankung und die damit verbundene beängstigende Erfahrung in einen ihnen bekannten, stabilen Bezugsrahmen zu setzen. Die Erfahrung wird nun in religiösen Terminen ausgedrückt und so in einen bekannten Bezugsrahmen gesetzt. Die übergestülpten religiösen Bedeutungen helfen den Betroffenen, mit ihrer Erkrankung umzugehen und dienen ihnen als mögliche Ankerpunkte innerhalb ihrer neuen Erfahrungswelt. Internalisiert wird der neue Bezugsrahmen nach Seligman (2005) vor allem während des Initiationsprozesses und dadurch, dass die eigene Werdegangsgeschichte nun immer wieder gemäß der neuen Interpretation erzählt wird. Jedoch wird nicht nur die Vergangenheit, sondern auch das aktuelle Selbst transformiert. Die Identität des Mediums passt sich an ein kulturelles Modell an, das auch von anderen Mitgliedern der Gemeinschaft geteilt wird. Auf diese Weise werden die individuellen Motivationen der HeilerInnen an die sozialen Erwartungen von Außen angeglichen; potentielle Konfliktsituationen werden verringert.

Tatsächlich scheinen sich bei vielen *servidores* die während des *desarollo* bestehende Krankheitszustände mit zunehmender Beschäftigung mit den *misterios* gebessert zu haben. Im Laufe der Zeit trat sogar bei zahlreichen dokumentierten Fällen¹⁶ (vgl. Schaffler 2008) die Möglichkeit ein, mit den nun unter Kontrolle gebrachten Fähigkeiten Geld zu verdienen. Etwas, dass sich zu Beginn als Übel darstellte, verwandelte sich also im Laufe der Zeit in etwas Positives. Es stellt sich daher die berechtigte Frage, inwieweit pathologische Phänomene tatsächlich mit Hilfe der *misterios* in den Griff zu bekommen sind. Typisch ist jedenfalls, dass es meist erst zur Diagnose von *caballo lobo* und in weiterer Folge von *desarollo* kommt, wenn die Betroffenen bereits von einem Biomediziner untersucht wurden und ihnen gesagt wurde, dass zumindest körperlich

alles in Ordnung sei. Oft wird den Betroffenen mitgeteilt, sie würden an Depressionen oder "an den Nerven" leiden. Auch Daisy berichtet davon:

Als ich mit den *misterios* noch nicht umgehen konnte, attackierten sie mich oft. Deswegen internierten sie mich immer wieder [in ein Krankenhaus] und der Arzt sagte: "Dieses Mädchen hat weder Anämie noch eine schwere Krankheit – gar nichts hat es. Dieses Mädchen leidet entweder an einer Depression oder es sind die Nerven, die es noch umbringen werden". Ich fühlte mich also schlecht, weil es mir nicht so vorkam, als wären es die Nerven, die mich umbrachten. Ich fühlte die Präsenz von etwas anderem und das waren nicht die Nerven. Ich sagte mir: "Mein Mann behandelt mich gut, ich fühle mich nicht, als hätte ich Probleme, ich habe keine wirtschaftlichen Probleme, ich habe nichts; warum also sollte ich nervös sein." Ich würde also sagen, die Ärzte hatten keine Ahnung, mussten aber [etwas] sagen, um abzukassieren.

Nachdem ihre Beschwerden vom Arzt nicht geheilt werden konnten, wandte sie sich an eine *servidora*, die die Idee aufwarf, dass es sich bei ihrer Erkrankung um eine von den *misterios* verursachte Störung handeln könnte. Da Daisy die Ideen und Methoden der HeilerIn vielversprechender erschienen als die möglichen Interventionen der Ärzte, zog sie es vor, ihre Symptome als *desarollo* zu interpretieren anstatt sie als psychische Erkrankung gelten zu lassen. Zudem hatte es in Daisys Jugend ja schon die Prophezeiung gegeben, dass sie eines Tages viel Macht und Kraft besitzen würde, was sich durchaus auf eine mögliche Karriere als *servidora* bezogen haben könnte.

Offensichtlich, und da es in Daisys Fall heute nicht mehr zu Aufenthalten im Krankenhaus kommt, war ihre Deutungsstrategie erfolgreich in dem Sinne, als ihre Symptome sie nun als Expertin im Zusammenhang mit den *misterios* und nicht als psychisch Kranke ausweisen. Sofern heute noch Beschwerden auftreten, kann sie diese durch Interaktionen mit den *misterios* selbst behandeln. Zudem hat sie es – wie viele andere *servidores* auch – geschafft, aus ihrer Berufung ein Gewerbe zu machen. Seit einigen Jahren und insbesondere seit der Trennung von ihrem Mann lebt sie nunmehr von den Einkünften aus ihren *consultas*.

Figge (1980: 163), der sich wie Redko auf die Umbanda bezieht, beschreibt eine positive Auswirkung von Heilritualen nicht nur auf die PatientInnen, sondern auch auf die Medien selbst, da die Kultveranstaltungen den Charakter einer Gruppentherapie besitzen würden. "Bereits die Möglichkeit, ohne negative Konsequenzen relativ exotische Rollen erfüllen zu können und insbesondere die darin meist sogar erfahrene hohe Prestigierung wir-

16 Im Rahmen meiner Dissertation interviewte ich insgesamt 36 kreolische *servidores*, *curanderos* und *clarividentes* – sechs davon intensiv –, wobei die initiale Krankheit nicht bei allen in derselben Intensität auftrat und nicht immer mit dissoziativen Identitätsstörungen einherging.

ken sich positiv aus” (1980: 163). Finkler (1985), sich auf spiritistische Medien in Mexiko beziehend, stellt ebenfalls positive Effekte der Ausübung von Medienschaft fest. Ihm zufolge leiden Medien häufiger an emotionalem Stress und den Auswirkungen negativer Lebenserfahrungen als andere. Gleichzeitig würde ihre Tätigkeit als Medium ihnen zu mehr Wohlbefinden verhelfen.

Vorteile, die sich für *servidores* aus der initialen Krankheit ergeben können

Bei der Fragestellung, ob eine Beschäftigung mit spirituellen Entitäten und eine Einordnung der Symptome in eine “religiöse Matrix” heilsam sein kann, muss unterschieden werden, ob ein Werdegang tatsächlich durch pathologische Symptome gekennzeichnet ist, oder ob nicht an und für sich normale Vorgänge im Nachhinein als Krankheit interpretiert werden, um die Werdegangsgeschichte plausibler klingen zu lassen. Zwar ist Dehnhardt (2003: 69) der Ansicht, dass es keinerlei Hinweise darauf gibt, dass Schamanen Vorteile aus ihrer initialen Krankheit ziehen, insbesondere, da sie sich meist gegen ihre Berufung wehren, tatsächlich aber existieren – zumindest im lateinamerikanischen Umfeld – sehr wohl Anzeichen, die darauf hindeuten.

Wörrle (2002: 101ff.), der im Hochland Ecuador s sich in vielen Gesichtspunkten ähnelnde Berichte über die Werdegänge von traditionellen Heilern aufgezeichnet hat, stellt fest, dass es sich bei den erhobenen Werdegangserzählungen weniger um “Tatsachenberichte” handelt, als vielmehr um methodische Legitimationsstrategien. Bei den einzelnen, immer wiederkehrenden Elementen scheint es sich um “kulturelle Fertigteile” zu handeln, mit Hilfe derer Werdegangserzählungen regelrecht konstruiert werden. Zu diesen “Fertigteilen” zählen, neben den für die Region typischen Elementen, auch das “Sich-Abgrenzen” von den LehrmeisterInnen und eine positive Beurteilung der heilerischen Fähigkeiten durch “neutrale Dritte”. Insgesamt, so Wörrle, geht es in den Werdegängen immer wieder um die Frage der Kompetenz, also der Legitimation zum Heilen, die durch bloßes “erlernt haben” allein nicht gegeben ist. In der Dominikanischen Republik erscheint unter diesem Aspekt vor allem als wichtig, sich das HeilerInnen-Dasein nicht ausgesucht zu haben, sondern direkt von Gott und den *misterios* berufen worden zu sein – meist durch eine initiale Krankheit, die in vielen Fällen durch unfreiwilige Besessenheiten (*caballo lobo*) charakterisiert war.

Es ist auch anzunehmen, dass viele zukünftige *caballos* bereits von früher Kindheit an von ihrem Umfeld dahingehend konditioniert werden, später einmal Erweckungssymptome zu entwickeln. So erlebte ich beispielsweise, wie der *servidor* Alberto beim Besuch bei einer Kollegin plötzlich in Trance fiel und deren etwa sechs Monate alter Enkeltochter eine Zukunft unter dem Schutz ihrer Patronin Santa Marta La Dominadora weissagte. Er prophezeite, dass dem Mädchen eines Tages die *misterios* “aufsteigen” würden und riet, bereits jetzt entsprechende Maßnahmen durch Schutzgebete zu ergreifen. Solche und ähnliche Erlebnisse, die auch die weitere Kindheit begleiten, legen wohl schon früh den Grundstein für spätere “spontane Erweckungen”, die mit Träumen und den typischen Erweckungssymptomen (*caballo lobo*) einhergehen.

Die Rolle des kulturellen Umfelds bei plötzlich auftretenden Dissoziationssymptomen

Zum Abschluss möchte ich mich der Frage nach der Rolle der Kultur im Zusammenhang mit plötzlich auftretenden Dissoziationssymptomen – im konkreten Fall *caballo lobo* – widmen.

Dissoziative Zustände treten im religiösen Kontext global immer wieder auf, ohne dass sie im Rahmen der jeweiligen Kultur (mit Ausnahme der westlichen) als pathologisch anerkannt werden. Nur in wenigen Fällen werden sie als krankhaft erachtet¹⁷ – dies trifft vorwiegend dann zu, wenn das Individuum unfreiwillig davon betroffen ist. Egal ob sie als pathologisch oder normal betrachtet werden, dissoziative Zustände weisen an allen Orten der Welt gewisse Ähnlichkeiten auf. Sie gehen stets mit Ich-Dystonie, Auflösung des Bewusstseins und der sensorimotorischen Kontrolle, unangemesenen Bewegungen und nicht selten mit Erinnerungsverlust einher. Nach dem Abklingen der Symptome macht sich Erschöpfung bemerkbar. Besonders häufig treten dissoziative Zustände in den weniger privilegierten Bevölkerungsschichten auf, insbesondere bei Personen mit niedrigem Bildungsniveau. Frauen sind wesentlich öfter betroffen als Männer (Lewis-Fernández 1994).

Die Gründe für das Auftreten von dissoziativen Zuständen sieht Lewis-Fernández (2003) entweder in veranlagter “Hysterie” oder in traumatischen Ereignissen. Im Fall von Katastrophen können dis-

17 Bourguignon (1968) zufolge wird sogar in 74 % aller Gesellschaften von der Möglichkeit einer “Besessenheit” ausgegangen.

soziative Zustände sogar endemisch werden und mehrere Individuen einer Gemeinschaft betreffen. Lewis (1989) sieht in der "Besessenheitstrance" eine Möglichkeit zu sozialem Protest, die hauptsächlich von unterdrückten Gruppen und daher auch insbesondere von Frauen wahrgenommen wird,¹⁸ während Castillo (1997: 113) davon spricht, dass Patienten in dissoziativen Zuständen Zuflucht vor Angst und emotionalem Stress suchen. Sexueller Missbrauch in der Kindheit kann als Auslöser nicht ausgeschlossen werden.

Da dissoziative Zustände vereinzelt oder endemisch auftreten können, muss unterschieden werden, ob persönliche Auslöser für das Auftreten vorhanden sind, oder aber ob eine ganze Gruppe davon betroffen ist. Welchem persönlichen emotionalen Stress dominikanische *servidores* zuvor ausgesetzt waren, kann in dieser Studie nicht beantwortet werden. Wird *caballo lobo* jedoch als kulturell verursachtes Symptom interpretiert, erscheint in diesem Zusammenhang als besonders interessant, dass sehr häufig vormals Nicht-Kreolgläubige plötzlich Symptome von *caballo lobo* entwickeln. Sieht man von der Möglichkeit ab, *caballo lobo* als "Schamanenkrankheit" und somit als "notwendiges Übel" zu sehen, könnte man auch zu dem Schluss kommen, dass aus den Betroffenen das vormals unterdrückte Afrikanische in regelrechten Schüben hervorbricht. Eine ähnliche Interpretation wurde auch von Trübwasser (2006) gewählt, die sich mit der Erkrankung *bla* bzw. *wakni* in Zentralamerika (Río Coco, Nicaragua) beschäftigt. *Bla/wakni* ist durch Anfälle gekennzeichnet, während der die Erkrankten (vor allem adoleszente Mädchen im Alter von 13 bis 16 Jahren) zu Beginn unter Übelkeit, Kopfschmerzen und Ohnmacht leiden und ihnen anschließend angsteflößende Gestalten erscheinen, vor denen sie mit geschlossenen Augen die Flucht ergreifen. Im Verlauf ihrer Flucht setzen sie sich, wenn sie eingefangen werden sollen, gewalttätig zur Wehr. Manche Mädchen entblößen sich auch während ihrer Trance, was den betroffenen Familien als besonders beunruhigend erscheint. Trübwasser interpretiert die Symptomatik u. a. als "rassenden" Appell gegen die patriarchal dominierte Gemeinschaft, in der es immer wieder zu sexuellen Übergriffen auf junge Mädchen kommt. "In einer massiv patriarchalen Gesellschaft wie der hier vorgefundenen, in der die Rolle der Frau deut-

lich unattraktiver ist, als die der Männer, könnte eine solche Erkrankung als 'letztes Aufbegehren' auf dem Weg vom Kind zur Frau interpretiert werden" (Trübwasser 2006). Um eine Art des "Aufbegehrs" gegen den in der Dominikanischen Republik geläufigen unterdrückenden rassistischen Identitätsbegriff scheint es sich auch bei *caballo lobo* zu handeln. Insofern könnte man mit Sommerfelds (2000: 119) Worten von "pathologischen 'Umsetzungen' körperlicher und seelischer Notlagen" sprechen, die "Ausdruck widersprüchlicher sozio-politischer und ökonomischer Bedingungen" sind. Als widersprüchlich erscheint in der Dominikanischen Republik vor allem, dass man seitens der herrschenden Klasse die Wurzeln seiner Identität vorwiegend im hispanischen Kontext verankert sieht, wohingegen das afrikanische Erbe ein eher tristes Dasein fristet. Der Konflikt der verleugneten afrikanischen Identität drückt sich vor allem im Missverhältnis zur haitianischen Nachbarnation aus, die als Auffangbecken für all das dient, was man in der eigenen Kultur nicht haben will. Haiti gilt als rückständige Sklavennation und seine Bewohner stehen angeblich "im Pakt mit dem Teufel". Dadurch, dass "Afrika" nach außen projiziert wird, kann in der Dominikanischen Republik vergessen werden, dass "Afrika" auch innerhalb der eigenen Kultur existiert – wären da nicht immer wieder Fälle von *caballo lobo*, in denen sich die Geister der Ahnen ihren Weg bahnen.

Zitierte Literatur

Bourguignon, Erica

1965 The Self, the Behavioral Environment, and the Theory of Spirit Possession. In: M. E. Spiro (ed.), *Context and Meaning in Cultural Anthropology*; pp. 39–60. New York: The Free Press.

1968 World Distribution and Patterns of Possession States. In: R. Prince (ed.), *Trance and Possession States. Proceedings of the Second Annual Conference*, R. M. Bucke Memorial Society, 4–6 March 1966, Montreal; pp. 3–34. Montreal: R. M. Bucke Memorial Society.

Cassá, Roberto

1987 Historia social y económica de la República Dominicana. Tomo 1. Santo Domingo: Editora Alfa y Omega.

Castillo, Richard J.

1997 Dissociation. In: Wen-Shing Tseng and J. Streitzer (eds.), *Culture and Psychopathology. A Guide to Clinical Assessment*; pp. 101–123. New York: Brunner/Mazel Publishers.

Davis, Martha Ellen

1987 La otra ciencia. El vodú dominicano como religión y medicina populares. Santo Domingo: Edición Universitaria. (Publicación de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, 576; Colección Estudios sociales, 5)

¹⁸ Signifikanteweise sind es auch in der Dominikanischen Republik hauptsächlich Frauen aus den weniger privilegierten sozialen Schichten, die mit *caballo lobo* konfrontiert werden (vgl. Schaffler 2008: 319ff.).

Dehnhardt, René

2003 Schamanismus und Schizophrenie. Frankfurt: Peter Lang. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XIX, Abt. B Ethnologie, 63)

Deive, Carlos Esteban

1996 Vodú y magia en Santo Domingo. Santo Domingo: Taller. [4a ed.]

Devereux, George

1956 Normal and Abnormal. The Key Problem of Psychiatric Anthropology. In: J. B. Casagrande and T. Gladwin, Some Uses of Anthropology. Theoretical and Applied; pp. 23–48. Washington: Anthropological Society of Washington.

Eliade, Mircea

1980 Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt: Suhrkamp.

Ferbel, Peter J.

2002 Not Everyone Who Speaks Spanish Is from Spain. Taíno Survival in the 21st Century Dominican Republic. *Kacike – Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology* (Online Journal. Special Issue ed. by Lynne Guitar.) <<http://www.kacike.org/FerbelEnglish.html>> [01. 12. 2008]

Figge, Horst H.

1980 Funktionen der Therapieversuche in der brasilianischen Umbanda. *Curare – Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie* 3: 159–164.

Finkler, Kaja

1985 Spiritualist Healers in Mexico. Successes and Failures of Alternative Therapeutics. New York: Bergin & Garvey.

Fleischmann, Ulrich

1996 Der Synkretismus in der Karibik und sein soziokulturelles Umfeld. In: M. Kremser (Hrsg.), Ay Bóbó. Afro-Karibische Religionen / African-Caribbean Religions. Teil 1 / Part 1: Kulte/Cults; pp. 15–24. Wien: WUV-Universitätsverlag. (Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie, 8/1)

Gregory, Steven

2007 The Devil behind the Mirror. Globalization and Politics in the Dominican Republic. Berkeley: University of California Press.

Howard, David

2001 Coloring the Nation. Race and Ethnicity in the Dominican Republic. Oxford: Signal.

Jiménez Lambertus, Abelardo

1980 Aspectos históricos y psicológicos del culto a los luases en República Dominicana. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* 15: 171–183.

Lewis, Ioan M.

1989 Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession. London: Routledge. [2nd ed.]

Lewis-Fernández, Roberto

1994 Culture and Dissociation. A Comparison of Ataque de Nervios among Puerto Ricans and Possession Syndrome in India. In: D. Spiegel (ed.), Dissociation. Culture, Mind, and Body; pp. 123–167. Washington: American Psychiatric Press.

Pressel, Esther

1987 Heilungszeremonien in den Kulten von Umbanda (Brasilien) und Voodoo (Haiti). In: A. Dittrich und C. Scharfet-

ter (Hrsg.), Ethnopsychotherapie. Psychotherapie mittels außergewöhnlicher Bewußtseinszustände in westlichen und indigenen Kulturen; pp. 102–113. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag. (Forum der Psychiatrie; Neue Folge, 26)

Prinz, Armin

1986 Initialerlebnis und Heilberufung. In: W. Schiefenhövel et al. (Hrsg.), Traditionelle Heilkundige. Ärztliche Persönlichkeiten im Vergleich der Kulturen und medizinischen Systeme; pp. 373–386. Braunschweig: Friedr. Vieweg & Sohn. [Curare Sonderband 5]

Rappold, Sonja

2003 Der Unsichtbarkeit der Zwischenwelt entwachsen. Die Bewegung dominiko-haitianischer Frauen. MUDHA. Wien. [Diplomarbeit, Universität Wien]

Redko, Cristina

2003 Religious Construction of a First Episode of Psychosis in Urban Brazil. *Transcultural Psychiatry* 40: 507–530.

Schaffler, Yvonne

2008 Vodú? Das ist Sache der anderen! Kreolische Medizin, Spiritualität und Identität im Südwesten der Dominikanischen Republik. Wien. [Dissertation, Universität Wien]

Seligman, Rebecca

2005 From Affliction to Affirmation. Narrative Transformation and the Therapeutics of Candomblé Mediumship. *Transcultural Psychiatry* 42: 272–294.

Shirokogoroff, Sergej M.

1935 Psychomental Complex of the Tungus. London: Kegan Paul.

Sommerfeld, Johannes

1994 Körper, Krise und Vodou. Eine Studie zur Kreolmedizin und Gesundheitsversorgung in Haiti. Münster: LIT Verlag. (Medizinkulturen im Vergleich, 5)

1996 Verkörperte Geschichte. Überlegungen zur Haitianischen Kreolheilung. In: M. Kremser (Hrsg.), Ay Bóbó. Afro-Karibische Religionen / African-Caribbean Religions. Teil 2 / Part 2: Voodoo; pp. 109–120. Wien: WUV-Universitätsverlag. (Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie, 8/2) [2. Aufl.]

Trübswasser, Gerhild

2006 Der “Wahnsinn” am Rio Coco. Eine interethnische Studie über eine Form der “Besessenheit” bei zwei indigenen Völkern in Nicaragua. <<http://www.truebswasser.com/pdf/wahnsinn.pdf>> [15. 12. 2008] (Original: *Werkblatt* 56: 47–65)

Vega, Bernardo

1981 La herencia indígena en la cultura Dominicana hoy. In: B. Vega et al., Ensayos sobre cultura dominicana; pp. 9–53. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.

Walsh, Roger N.

1998 Der Geist des Schamanismus. Frankfurt: Fischer.

Wörkle, Bernhard

2002 Heiler, Rituale und Patienten. Schamanismus in den Anden Ecuadors. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Zaglul, Antonio

1980 Psiquiatría popular. In: F. Sánchez Martínez et al., Medicina folklórica y atención primaria; pp. 45–49. Santo Domingo: Secretaría de Estado de Salud Pública y Asistencia Social; División de Recursos Humanos en Salud. (Colección SESPAS; Serie Salud y medicina popular, 1)