

Die Madonna, ihre Hautfarbe und ihr Kleid. Zur Markierung von Differenzlinien innerhalb der haitianischen Mission Montreals

HEIKE DROTBOHM

Einleitung

Wir befinden uns in Montreal, Kanada, in einer haitianischen katholischen Mission. Diese ist seit den 1980er Jahren in eine Québécoiser Katholikengemeinde integriert, wo haitianische Migranten einige Räume angemietet haben.¹ Ein Mal in der Woche², nämlich jeden Sonntagnachmittag, haben haitianische Frauen, Männer, Jugendliche und Kinder an diesem Ort die Gelegenheit, ›ihren‹ Katholizismus zu leben und die katholischen Riten auf eine haitianische Art und Weise durchzuführen. Diese Mission ist der einzige Ort in Montreal, wo dies möglich ist, denn in den anderen katholischen Gemein-

-
- 1 Der folgende Beitrag basiert auf einer ethnologischen Feldforschung, die in den Jahren 2000, 2002 und 2003 in Haiti und in Montreal, Kanada, durchgeführt wurde. Die Forschung befasste sich mit den Transformationen des haitianischen Geisterglaubens im Migrationsprozess (Drotbohm 2005) und wurde durch ein Promotionsstipendium des Landes Hessen und durch die Université de Montreal gefördert. Aufgrund der Tatsache, dass die haitianische katholische Mission in Montreal einen zentralen räumlichen Bezugspunkt darstellt und der Vodou in enger Anlehnung an den Katholizismus praktiziert wird, wurden in der Mission regelmäßig teilnehmende Beobachtungen und Interviews sowie informelle Gespräche durchgeführt. An dieser Stelle möchte ich den Mitgliedern der haitianischen Mission Montreals und insbesondere dem Priester für ihre Gastfreundschaft und ihre Bereitwilligkeit, mich in die Hintergründe ihrer Diskussionen einzuweihen, danken.
 - 2 Neben der sonntäglichen Messe finden auch noch weitere haitianische Messen in der Kirche St. Edouard statt, allerdings weniger regelmäßig.

den sind HaitianerInnen gemeinsam mit anderen kulturellen Minderheiten³ in die Gesamtgemeinschaft der Québécois Katholiken integriert.

Sonntagnachmittags erlebt diese Québécois Kirche eine kurzfristige Verwandlung, die bis zum frühen Abend anhält. Das Hauptschiff des Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts im barocken Stil erbauten Kirchengebäudes mit seinen pastellfarbenen Decken und goldverzierten Engeln bekommt einige optische Elemente hinzugefügt, die dazu beitragen, den Québécois Kirchenraum zu einem haitianischen werden lassen. Der Altar wird mit farbenreichen Blumengestecken dekoriert und in einer hinteren Ecke werden drei große Trommeln aufgebaut. Vor den Altarraum, zwischen Kanzel und Bänken, werden die haitianische Flagge und ein etwa 1m x 1,50m großes Ölgemälde gestellt.

Auf dem Gemälde sehen wir *Notredam Dayiti*, (dtsh. unsere Jungfrau aus Haiti). Die dunkelhäutige Frau ist mit einem bodenlangen blauen Kleid bekleidet, auf dem das Motiv einer Insel, eines kleinen Hauses und einer aufgehenden Sonne wiederkehrt. Das Kleid ist in der Taille mit einer groben weißen Kordel geschnürt. Um ihren Kopf ist ein weißes Tuch gebunden, an ihren Füßen trägt sie einfache blaue Sandalen, wie man sie in den ländlichen Gebieten Haitis trägt. Um ihre Schulter liegt ein blaues Tuch, das ihr bis über die Hüften reicht. Im Hintergrund des Bildes sehen wir eine felsige Hügellandschaft, links der Jungfrau fällt ein Wasserfall in Kaskaden, rechts von ihr sehen wir Pflanzen die Felsen umranken und in ein Wasserbecken fließen. Die Jungfrau wendet sich dem Betrachter mit direktem Blick und einer offenen Körperhaltung zu, ihr Kopf kaum merklich nach vorne geneigt, ihre Hände leicht vom Körper abgespreizt mit geöffneten Handflächen. Schultern und Kopf sind gerahmt von einem heiligenscheinartigen leuchtenden Spruchband, auf dem zu lesen ist: »*Notredam Dayiti – Nou Nan Min Ou*«, (dtsh. »unsere Jungfrau aus Haiti, wir sind in deinen Händen«).

Dieses Gemälde erinnert den Betrachtenden an eine nach wie vor innerhalb der Mission andauernde Kontroverse, die sich um die Bedeutung dieser Madonna als haitianische Identifikationsfigur und um die Art ihrer Darstellung auf dem Bild rankt. Wir erkennen hier typisch haitianische Motive, die der Erinnerung der haitianischen Heimat in der Diaspora dienen.

3 Im Prozess der kanadischen Multikulturalismus-Politik veränderten sich die staatlichen Bezeichnungen für Zugewanderte bzw. für deren Nachkommen. Während man noch in den 1970ern von »groupes ethniques« sprach, sind heute die Termini »minorités culturelles« oder »minorités visibles« die politisch korrekteren.

Abbildung 1: Notredam Dayiti



(Foto: Drotbohm 2003)

Die Inseln auf dem Kleid der Jungfrau, das kleine Haus und die aufgehende Sonne und auch die Kleidung der Jungfrau, die mit Sandalen, blauem Kleid und Kopftuch einer haitianischen Bäuerin entspricht, evozieren im Auge des Betrachters das Bild der haitianischen Bauernkultur, die in der Gegenüberstellung von Moderne und Tradition mit haitianischer Authentizität, Familienverbundenheit und einem Gefühl von Heimat assoziiert wird. Auch die Elemente im Hintergrund des Bildes, die Hügel und der Wasserfall, dienen als Hinweise auf die haitianische Nation, da sie sowohl auf die haitianische Bauernkultur als auch auf die zum Zeitpunkt der Anfertigung des Bildes aktuelle Staatspolitik anspielen.⁴

Flankiert von der haitianischen Flagge ist der Bezug der Madonna zur haitianischen Nation eigentlich mehr als deutlich und dennoch liefert dieses Gemälde regelmäßig Anlass für Kontroversen in der haitianischen Mission. Der Streit bezieht sich auf zwei Elemente des Bildes: Die Hautfarbe der Madonna und ihre Kleidung. Einige Mitglieder beschwerten sich, die Madonna sei nicht dunkel genug. Als Repräsentantin des ländlichen Haitis müsse sie eine tief-schwarze Hautfarbe haben, die keine Verwechslungen zuließe. Anderen wiederum ist sie nicht hell genug. Notre Dame du Perpétuel Secours, die Landespatronin Haitis, sei eindeutig eine weiße Madonna, keine schwarze, wie Notre Dame du Mount Carmel oder Notre Dame du Czestochowa. Außerdem habe sie einen Heiligenschein, der ihre Haut ja in jedem Fall heller erscheinen lassen müsse. Diese beiden Fraktionen schließen sich zusammen, wenn es um die Beurteilung der Kleidung geht. Das blaue Kleid und insbesondere das Kopftuch seien von dem Künstler gewählt worden, um eine bestimmte Fraktion der ländlichen Bevölkerung anzusprechen, nämlich die Vodougläubigen⁵, und dies sei nicht zulässig.

Das folgende Kapitel wird diese Debatte nutzen, um über migrations-spezifische Abgrenzungsdynamiken und Integrationsmuster, wie sie sich aus der Perspektive haitianischer Einwanderer in Kanada darstellen, zu reflektieren. Ethnologische Migrationsforschungen (z.B. in Bezug auf den nordamerikanischen Kontext: Brown 2001; Carnes/Karpathakis 2001; Palmié 1991; Schmidt 2002; Warner/Wittner 1998) haben sich in der Vergangenheit primär mit der Veränderung oder der Anpassung von mit gebrachten, so genannten indigenen Religionen befasst, die im Zuge von Wanderungsbewegungen modifiziert

4 Hügel sind ein Kennzeichen des ländlichen Haiti, dessen traditioneller Name, Ayiti, in der Sprache der Arawak hügeliges Land hieß. Der Wasserfall ist ein politisches Symbol, das besonders von Seiten der Regierung Jean-Bertrand Aristides eingesetzt wurde. Seine politische Partei, Lafanmi Lavalas, wird durch den Wasserfall symbolisiert.

5 Vodougläubige Personen bezeichnen sich selbst als ›pratikan‹ oder ›vodouisant‹ und betonen damit die im Vodou im Vordergrund stehende religiöse Praxis, wie das Durchführen von Zeremonien und den Unterhalt eines Hausaltars. Diese Eigenbezeichnung wird im Weiteren bevorzugt verwendet.

werden. Dabei blieben jedoch die Umgestaltungen der Glaubenssysteme der Aufnahmegesellschaften weitgehend unbeachtet, obwohl sich auch globale Religionen wie Christentum, Islam, Buddhismus oder Hinduismus durch die Begegnung und Integration von zugewanderten Gläubigen kontinuierlich verändern.⁶

Anders als bei vielen anderen wandernden Religionen, die im Migrationsprozess eine stärkere Synkretisierung als in der Heimat erfahren, wurde im Falle der haitianischen Religion das Zusammenspiel von Katholizismus und Geisterverehrung schon aus der Heimat mitgebracht, denn auch in Haiti werden beide Religionen parallel und in gegenseitiger Durchdringung gelebt. Es stellt sich daher die Frage, inwieweit der haitianische Synkretismus⁷ in Kanada durch die Auseinandersetzung mit einem plurireligiösen, gleichwohl katholisch dominierten Umfeld anders und neu gelebt wird als in der Heimat. Welche zentralen Verhandlungslinien und Abgrenzungsdynamiken lassen sich in der haitianischen Mission erkennen und wer sind ihre Adressaten?

Nach einem kurzen Überblick über die Besonderheiten haitianischer Migration nach Kanada werde ich die Veränderungen der haitianischen Volksreligion im Zuge der Einwanderung nach Kanada beschreiben, indem ich beispielhaft auf subjektive Bewertungen religiöser Zugehörigkeiten im Migrationskontext eingehe. Anschließend wird ein Blick hinter die Kulissen der haitianischen Mission Montreals deutlich machen, dass die oben angerissene Debatte im Zusammenhang von Differenzlinien interpretiert werden muss, die sowohl mit der spezifisch haitianischen Gestaltung des Katholizismus als auch mit der Praxis des Vodou, der in Kanada eher im privaten Raum ausgeübt wird, zusammen hängen.

Haitianischer Transnationalismus und soziale Klassenbeziehungen in Montreal

Vereinfachend kann die haitianische Wanderung nach Kanada in zwei Migrationswellen unterteilt werden. Die erste nennenswerte Phase begann im Jahre 1957 mit der Machtergreifung François Duvaliers und dem damit einsetzenden unterdrückerischen Regime. Bis Ende der 1960er Jahre verließen angesichts der aussichtslosen politischen Situation in Haiti größtenteils Vertreter

6 Nina Glick Schiller et al. (2006) zeigen in einem kürzlich erschienenen Aufsatz, dass religiöse Strukturen für die Inkorporation von MigrantInnen bedeutender sein können als die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe.

7 Der Begriff Synkretismus wird hier nicht im Sinne einer qualitativen Unterscheidung in ›synkretistische‹ und ›reine‹ Religionen verwendet, sondern indiziert die besondere Bedeutung von historischen Begegnungs-, Mischungs- und Anpassungsprozessen, die grundsätzlich sämtlichen Religionen inhärent sind. Siehe hierzu Shaw/Stewart (1994).

der haitianischen Oberschicht, Intellektuelle, Universitätsmitarbeiter, Ärzte und Anwälte ebenso wie die gesamte politische Linke das Land. Auch in den Folgejahren, als zunehmend Angehörige der Bauern- und Arbeiterklasse emigrierten, galt unter Haitianern die frankophone kanadische Provinz Québec noch als ein Favorit unter den möglichen Zielländern, da man hier als Franko-Kreolophone im Unterschied zu anderen Einwanderungsgruppen einige Privilegien hinsichtlich der Arbeitssuche und des Kontaktes mit der kanadischen Verwaltung genoss (Dejean 1990; Labelle et al. 1983).

Die gegenwärtige Selbstwahrnehmung der ersten haitianischen Migrantengeneration ist stark davon geprägt, dass Haiti, als ärmstes Land der westlichen Hemisphäre, im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts einen kontinuierlichen Niedergang erlebt hat und heute in politischer, ökologischer und ökonomischer Hinsicht vollkommen zerrüttet ist. Und ebenso wie ihre Heimat bei den umliegenden Staaten den zweifelhaften Ruf genießt, eine Quelle von Gewalt, Drogen und des HIV/Aids-Virus zu sein, hat auch die haitianische *Communauté*⁸ in Montreal mit zahlreichen Stereotypen zu kämpfen (Richman 1992: 192; Stepick 1998:35).

Ein weiteres zentrales Merkmal der haitianischen Gemeinschaft ist eine stark ausgeprägte Wahrnehmung von Rassen- und Klassenmerkmalen, die im Zusammenhang mit der historischen Genese der kreolischen haitianischen Gesellschaft verstanden werden müssen: Während die gebildete, frankophone, mulattische Oberschicht von den europäischen Kolonisatoren abstammt, ist die bäuerliche Bevölkerung des haitianischen Hinterlandes afrikanischer Abstammung, kreolisch sprechend und schwarzer Hautfarbe (Labelle 1978). Auch in der Diaspora wird diese Differenz wahrgenommen und in den öffentlichen Diskurs aufgenommen. Teile der intellektuellen Elite der haitianischen Gemeinschaft Montreals empfinden sich als der französischen Bourgeoisie nahe und aufgrund ihrer französischen Muttersprache gegenüber anderen ethnischen Minderheiten in Québec als höher stehend. Daher distanzieren sie sich zum Teil auch von jenen Haitianern, die dem sozioökonomisch benachteiligten Arbeitermilieu zugeordnet werden können. Bei diesen wiederum führten die negativen Fremdzuschreibungen zu einem Misstrauen gegenüber Angehörigen anderer ethnischer Minderheiten ebenso wie gegenüber der Elite der eigenen Gruppe, das sich sowohl in einer äußerst konservativen und angepassten Lebensführung unter Berücksichtigung der Werte, Normen und Traditionen der kanadischen Gesellschaft als auch in einem Abgrenzungsverhalten

8 Die haitianische Migrantengemeinschaft wird im vorliegenden Text entsprechend ihrer Selbstbezeichnung auch ›Communauté‹ genannt. Im Montrealer Kontext bezieht sich dieser Begriff weniger auf das gemeinsame Territorium urbaner Nachbarschaften, sondern auf einen politischen, sozialen und kulturellen Zusammenhang, der räumliche Zuordnungen transzendiert.

gegenüber anderen ethnischen Minderheiten äußern kann (Potvin 1999, 2000).

Die Identitätsgestaltung der haitianischen Gemeinschaft in Montreal ist deutlich auf diese innere Zweiteilung hin ausgerichtet. Wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, steht auch die Debatte um die Hautfarbe und das Kleid der Jungfrau in engem Zusammenhang mit den Aushandlungen der beiden sozialen Klassen, die über die religiösen Symbole unterschiedliche Eigenschaften der eigenen Religion versinnbildlicht sehen wollen.

Haitianischer Katholizismus und Vodou in Québec

Das an der oben beschriebenen Debatte um die Mariendarstellung deutlich werdende Ringen um die Markierung der Grenze zwischen Katholizismus und Vodou entspringt der Tatsache, dass Katholizismus und Vodou seit der Ankunft der aus Afrika verschleppten Menschen in der Neuen Welt und den damit einsetzenden Missionsbemühungen der europäischen Kolonialisten gleichzeitig praktiziert und in dem synkretistischen Feld der haitianischen Volksreligion miteinander verwoben werden (Mintz/Trouillot 1995; Hurbon 2002:101 ff.). Die Parallelität von Katholizismus und Vodou tritt beispielsweise im Rahmen der oben angerissenen Debatte an die Oberfläche, denn die Abbildungen katholischer Heiliger werden im haitianischen Vodou, ebenso wie in anderen afroamerikanischen Religionen wie der kubanischen Santería oder dem brasilianischen Candomblé, als Visualisierungen der jeweiligen Götter oder Geister⁹ eingesetzt. Auch in Montreal werden die Lithographien katholischer Heiligendarstellungen in private Hausaltäre integriert, um über die materialisierte Ästhetik den Geistern des Vodou eine ortsgebundene Heimat anzubieten.

Hinsichtlich dieser Verschmelzung des Vodou mit dem Katholizismus gibt es unterschiedliche Erklärungsansätze. Einige Forscher argumentieren, dass die afrikanischen Sklaven ihren eigenen Glauben einfach unter der Maske der katholischen Heiligen, der Prozessionen und der Sakramente verbargen (Desmangles 1992; Hurbon 2002:77; Leiris 1981). Somit wäre beispielsweise die Identifikation der Geister des Vodou, so genannter *Lwas*, mit bestimmten katholischen Heiligen eine rein visuelle. Andere Religionsforscher wiederum beschreiben die Verwendung katholischer Elemente als einen Akt der Nachahmung, der den Versuch darstellt, sich in das Fremde, in diesem Fall die Kolonialherren, hineinzusetzen und sich dadurch eine Möglichkeit zu ver-

9 Geister oder Gottheiten werden im haitianischen Vodou *Lwas* genannt. Ihre Position und Bedeutung im Vodou wurde ausführlich erforscht, siehe z.B. Métraux (1958); Deren (1992 [1953]); Desmangles (1992); Hurbon (1995); Schmidt (2003); für eine ausführliche Erläuterung des haitianischen Geisterkonzeptes in Montreal siehe Drotbohm (2005:227-240).

schaffen, es zu verstehen (z.B. Dayan 1998 oder Rey 1999). Mit dem Mimesis-Konzept Homi Bhabhas (1994) könnte man daher sagen, dass die Parallelität von Katholizismus und Vodou auch dazu dient, sich unterschiedliche Machtformen im rituellen Rahmen anzueignen und ihren Geschmack zu testen.

Der Vodou, ehemals mit den Sklaven von den Küsten Westafrikas in die Neue Welt transportiert, hat im Zuge der erneuten Wanderung nach Kanada weitere Modifikationen erfahren. Wie verhält sich nun die synkretistische haitianische Volksreligion, die Katholizismus und Geisterglauben untrennbar mit einander verwoben hat, im Moment der Begegnung und der Einverleibung eines multikulturellen Umfeldes, das von vielen weiteren religiösen Feldern gekennzeichnet ist? Haitianische Gläubige sehen sich in Kanada, ebenso wie sämtliche anderen Einwanderungsgruppen, einer Gesellschaft gegenüber, die einer großen Vielfalt an Religionsgruppen eine Heimat bietet, welche um die Integration sowie um die spirituelle und finanzielle Beteiligung von Migranten buhlen. In Montreal findet sich neben unzähligen spirituellen Gruppierungen, die zum Teil nur ein geringes Maß an Organisiertheit und Vernetztheit aufweisen, eine Vielzahl christlicher, islamischer, buddhistischer und hinduistischer Glaubenskongregationen, die von unterschiedlichen Einwanderungsgruppen frequentiert werden, ohne notwendigerweise exklusiv einer ethnischen Gruppe zugeordnet zu werden. Dennoch bedingt häufig der hohe Anteil einer bestimmten Gruppe in einem Stadtteil, dass manche Kirchen von einer Gruppe dominiert werden oder aber dass einzelne Migrantengemeinschaften sich eigene Kulträume schaffen. Beispielsweise konnte sich in Montreal die finanziell verhältnismäßig gut ausgestattete italienische katholische Gemeinde schon in den 1960er Jahren ein eigenes Kirchengebäude bauen; ein Genuss, in den die haitianische Mission zu ihrem großen Bedauern in Ermangelung der entsprechenden finanziellen Mittel bislang nicht gekommen ist. Vielerorts sind ähnliche Tendenzen zu beobachten, da die Beziehungen unter Gläubigen, die gleicher Religionszugehörigkeit, jedoch unterschiedlicher kultureller Abstammung sind, auch starke Spannungen hervorbringen können. Diese können eine Segmentierung bzw. Fragmentierung der großen Weltreligionen zur Folge haben.¹⁰

Im Hinblick auf die haitianische *Communauté* lässt sich keine einheitliche Beschreibung formulieren. Während die einen sich nach ihrer Einreise nach Nordamerika ausschließlich dem Katholizismus zuwenden und diese Religion im transnationalen Feld, das Kanada mit Haiti verbindet, pflegen (Glick Schiller/Fouron 2001), konvertieren andere zu protestantischen, evangelikalischen, muslimischen oder anderen Religionen.

10 Siehe z.B. Warner (1998:19); Wellmeier (1998).

»Ich bin jetzt 23 Jahre alt. Im Verlauf meines Lebens wurde ich mindestens fünf Mal getauft. Am Anfang war ich natürlich katholisch und habe auch den Vodou praktiziert, wegen meiner Mutter. Ich hatte muslimische Freunde, also habe ich später deren Religion angenommen. Und seit kurzem bin ich bei den Zeugen Jehovas, aber vorher war ich auch bei den Baptisten.« (Interview, Montreal 2002)

Diese Beschreibung von Vanessa¹¹, die als Dreijährige gemeinsam mit ihren Eltern nach Montreal kam, ist sicherlich nicht typisch, aber sie vermittelt einen Eindruck von Spontaneität und Unverbindlichkeit, die insbesondere bei jungen Gläubigen häufig anzutreffen sind. Ebenso wie andere junge KanadierInnen haitianischer Abstammung erläuterte mir Vanessa, dass sie primär an den religiösen Festen interessiert sei, und dies erklärte sie mir wie folgt: »Singen, tanzen, die Zeit gemeinsam verbringen, das ist es, was ich in der Kirche suche.«

Für diejenigen, die sich nach wie vor, oder möglicherweise mehr denn je, als Anhänger des Vodou empfinden, gehört die gleichzeitige und parallele Praktizierung von Katholizismus und Vodou auch in der Migration zur ordnungsgemäßen religiösen Praxis. Daher beteiligen sie sich am Katholizismus der Aufnahmegesellschaft und wenden sich Zuhause, in ihren privaten Räumen, den Geistern des Vodou zu. Ob in Haiti oder in der Diaspora: Übereinstimmend bestätigten sämtliche von mir befragten Vodou-Praktizierende die Notwendigkeit einer gleichzeitigen Praktizierung beider Religionen: »pou se vi lwa yo se pou`w bon katolik«, was übersetzt heißt: »Um den Geistern zu dienen musst du ein guter Katholik sein«, denn die beiden Religionen ergänzen sich komplementär und der Vodou sei ohne die katholischen Symbole und ohne das Aufsuchen der katholischen Räumlichkeiten nicht praktikierbar.

Rosemonde, eine etwa fünfzig Jahre alte Dame, die schon seit mehr als 20 Jahren in Montreal lebt, den Vodou offen ausübt und gleichzeitig jeden Sonntag die katholische Messe besucht, beschrieb ihre religiöse Zugehörigkeit in den folgenden Worten:

»Seit ich mein Land verlassen habe, sind beide Religionen für mich wirklich wichtig geworden. Anfangs habe ich hier den Vodou nicht praktiziert, aber ich bin immer zur katholischen Messe in die Mission gegangen. Hier erinnere ich mich an meine Heimat, wo wir wirklich sehr katholisch sind. Unser Priester ist auch Haitianer, er kennt uns, in seiner Predigt bezieht er sich auf die Ereignisse, die sich in unserem Land ereignen und am Ende der Messe verbringen wir manchmal noch einige Zeit mit einander. Später, als ich einige Jahre hier war, erlebte ich einige Krisen in meinem Leben und ich spürte, dass die Geister mich riefen. Das eine geht nicht ohne

11 Sämtliche Namen von befragten Personen wurden von der Autorin anonymisiert. Die Zitate stammen aus Befragungen im Jahre 2002 und wurden für die vorliegende Publikation aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt.

das andere, weißt du? Daher mache ich jetzt wieder beides, Vodou und Katholizismus, so wie es sich für uns gehört.« (Montreal 2002)

Diese Schilderung spricht für die bei vielen Migranten verbreitete Tendenz, sich in den ersten Jahren nach der Einwanderung zunächst stärker der Religion der Aufnahmegesellschaft zuzuwenden. Die (Wieder-)Aufnahme der mitgebrachten Religion, in diesem Fall des Vodou, erfolgt häufig erst später, wenn die dafür notwendigen Ressourcen und Strukturen ausfindig gemacht werden konnten und die Gläubigen die Notwendigkeit erkannten, den Geistern auch in der Ferne zu huldigen.

An dieser Stelle sei auf eine weitere Veränderung im Migrationskontext hingewiesen: Während die Literatur (Rey 1999) zum Vodou in Haiti beschreibt, dass der Katholizismus in den Städten stärker sei und die Geisterverehrung eher im ländlichen Raum dominiere, ändert sich dies in der Migration. Zwar wird auch hier im öffentlichen Diskurs der Vodou den ländlichen Bevölkerungsanteilen zugeordnet und damit jenen sozialen Gruppen, die ökonomisch ärmer, weniger gebildet und dunkelhäutiger sind. In der religiösen Praxis der Migranten setzte sich diese Aufteilung allerdings nur in Ansätzen fort. Zum einen gelingt zahlreichen Haitianern der sozioökonomische Aufstieg und zum anderen wenden sich in der Migration auch wohlhabendere, intellektuelle, Akademiker und andere den Vodou-Priestern zu und beginnen den Dialog mit den Geistern. Gleichwohl besteht die diskursive Zuordnung der dunkelhäutigen, ärmeren Bevölkerungsanteile zum Vodou und der hellhäutigeren Elite zum Katholizismus auch in der Migration fort.

Des Weiteren gilt es zu beachten, dass der Katholizismus eine bedeutende Identitätsmarkierung der franko-kanadischen Provinz Québec darstellt, im Gegensatz zum restlichen Nordamerika, wo der Protestantismus dominiert. Als ich sie fragte, warum sie den Katholizismus nicht auf die Québécois Art praktizierte, antwortete mir eine Teilnehmerin an der katholischen Messe:

»Natürlich sind wir Teil von Québec. Wir sind gut integriert, schon seit vielen Generationen, unsere Kinder sind hier geboren und sprechen Québécois! Haitianer beteiligen sich auch an der Politik hier in Québec. Aber trotz allem, es gibt ein starkes Bedürfnis die katholischen Riten auf eine haitianische Art und Weise durchzuführen. Wir machen die Dinge anders, so ist das halt, auf eine hübschere Weise, mit mehr Musik und mehr Farben.« (Interview, Montreal 2002)

Dieses Zitat beleuchtet die Ambivalenz zwischen dem Bemühen, am Katholizismus der Aufnahmegesellschaft teilzunehmen oder dem Wunsch nach einem Rückzug in einen ethnisierten Religionsraum. Viele Einwanderer neigen dazu, sich gegenüber Québec, der einzigen frankophonen Provinz Kanadas, zu solidarisieren und viele unterstützen auch die Separationstendenzen. Die in

die Québecer Katholikengemeinde integrierte haitianische Mission bietet den Migranten daher eine Art Kompromiss, da sie die katholische Religionsausübung anpassen, also ethnisieren können und sich gleichwohl innerhalb der Québecer Räumlichkeiten aufhalten. Die Debatte darüber, inwieweit der Kirchenraum, die Messe und ihre Litaneien, die Lieder oder die Musik abgeändert werden dürfen, erhitzt daher immer wieder neu die Gemüter. Und anders als im Heimatland erhält hier, in Kanada, die Einigung darüber, ob Anzeichen einer Vermischung bzw., wie manche Aktivisten der Mission es nennen würden, einer Unterwanderung des Katholizismus durch Praktiken des Vodou auszumachen sein könnten, eine besondere Relevanz.

Grenzmarkierungen der haitianischen Mission

Während meiner Feldforschung in Montreal war es mir zur Gewohnheit geworden, jeden Sonntag Nachmittag an der Messe der haitianischen Mission teilzunehmen und mich anschließend zum Kreise der freiwilligen Helferinnen zu gesellen, die gemeinsam mit dem haitianischen Priester noch einige Stunden lang zusammen saßen, Organisatorisches zu besprechen hatten oder die neusten Ereignisse der haitianischen *Communauté* austauschten. Besonders die Diskussionen mit dem Priester, die ich zeitweise mit ihm alleine fortführte, halfen mir, die Bedeutung der haitianischen Mission für die Gestaltung haitianischer Identität in Montreal zu begreifen.

Einer der in der Mission diskutierten Streitpunkte ist beispielsweise die Verwendung des haitianischen Kreolisch als Kultsprache. Der Priester hält nicht nur seine gesamte Messe in haitianischem Kreolisch, sondern hat in seinen Anfangsjahren seiner Tätigkeit auch dafür gesorgt, dass zahlreiche Lieder und Litaneien aus dem Lateinischen oder dem Französischen ins Kreolische übersetzt wurden. Dies trug ihm die Missgunst der bourgeoisen Mitglieder der haitianischen Gemeinschaft ein, da diese sich, wie oben geschildert, dem gebildeten frankophonen Teil der haitianischen Kultur zuordnen und das Kreolisch als Signifikant für die verarmte illiterate Bauernkultur ansehen. Eine andere Kritik an der Haitianisierung der katholischen Messe beklagt die darüber vollzogene Exklusion anderer kultureller Minderheiten, wie beispielsweise anglophoner Antillaner, Afrikaner oder Lateinamerikaner, die den Inhalten der Messe in haitianischem Kreolisch nicht folgen können. Aus diesen Gründen wird die Teilnahme an der Messe innerhalb der haitianischen *Communauté* als eine Identitätsmarkierung empfunden, die durchaus politische Implikationen beinhaltet.¹²

12 Zu der in der Diaspora stattfindenden Auseinandersetzung um den Einsatz des haitianischen Kreolisch als Differenz artikulierendes Instrument und als Identitätsmarkierung der bürgerlichen Klasse siehe z.B. Basch et al. (1994:197-199); Buchanan (1979); Stepick (1998:80-85). Auch in New York bewirkte die Ein-

Doch nicht nur die innerhalb der Mission stattfindende sprachliche Ethnisierung, sondern auch die Verwendung von Trommeln und Rasseln sowie liturgischen Elementen, die nicht dem orthodoxen Katholizismus entspringen, lösten in den 1980er Jahren eine Kontroverse innerhalb der haitianischen Gemeinschaft aus, die bis heute anhält. Beispielsweise begrüßt der Priester die Gemeinde zu Beginn einer jeden Messe mit »*Ay Bobo – onè*« (Ehre), worauf die Gemeinde mit »*respè*« (Respekt) antwortet. Dies ist eine Begrüßungsform, die der haitianischen Bauernkultur entspringt. In der wissenschaftlichen Literatur finden sich auch Hinweise zu den Ursprüngen des »*Ay Bobo*« im Vodou, allerdings ist eine eindeutige Trennung des Vodou von der haitianischen Bauernkultur ohnehin nicht möglich.

Weitere Überlegungen zur Haitianisierung des katholischen Raumes beschrieb der Priester wie folgt:

»Das Dekor, das wir hier haben, wir versuchen immer, einige Elemente hinzuzufügen, um uns mit dem Raum zu identifizieren. Trotzdem hätten wir gerne einen Ort für uns, für unsere Farben, die Gemälde, die Zeichnungen [...]. Wenn ich die Erlaubnis hätte, würde ich sämtliche Statuen, die hier sind, entfernen. Dann würde ich lebendigere Farben einsetzen. Was noch? Die Bänke, ich würde sie im Kreis um den Altar bauen. Aber darüber denke ich nicht mehr nach. Früher, als ich jünger war, gab es einige Konflikte zwischen den Eigentümern und uns. Sie verstanden uns nicht. Sie kennen Haiti nicht, und da unser Land vielfarbig ist, lieben wir ihre Art nicht so sehr.« (Interview, Montreal 2002)

In diesen Aussagen des Priesters über die Gestaltung der Kirchenräume spiegeln sich zwei Ebenen der Auseinandersetzung wider: Nach innen erlebt die Mission tagtäglich die Auseinandersetzung darum, wie eine Haitianisierung des Katholizismus aussehen könnte und welche Elemente einer »authentischen« haitianischen Tradition in der Fremde fortgeführt werden könnten. Die Kontroverse zwischen HaitianerInnen, die sich selbst unterschiedlichen sozialen Klassen zuordnen, orientiert sich im Moment an der Auseinandersetzung innerhalb der Mission entlang essentialistisch interpretierbarer Symbole. Nach außen wiederum wird das Bedürfnis der Migrantinnen und Migranten nach Abgrenzung gegenüber der multiethnischen Umgebung deutlich. Zudem findet die Auseinandersetzung mit der Aufnahmegesellschaft in einem zusätzlichen Spannungsfeld statt: Dem Bemühen, sich einen eigenen ethnischen Religionsraum zu schaffen, steht das Bedürfnis entgegen, integraler Teil der Auf-

führung des Kreolisch in die katholische Liturgie die Spaltung der katholischen Gemeinde, da dies von Seiten der bürgerlichen Klasse als eine Degradierung der haitianischen Kultur, als eine Wegbereitung für den Vodou und als eine Isolierung der haitianischen Gemeinde innerhalb des plurikulturellen Umfeldes verstanden wurde Stepick (1998:82).

nahmegesellschaft zu werden und sich über die ›unauffällige‹ Teilnahme an der religiösen Praxis in die Aufnahmegesellschaft einzufügen.

Die Furcht mancher Haitianer, ›ihr‹ Katholizismus könnte von Außenstehenden als unchristlich bewertet werden, muss außerdem vor dem Hintergrund der Tatsache eingeordnet werden, dass der haitianische Katholizismus von Seiten des Vatikans in Rom genaue Observation erfährt. Jean-Bertrand Aristide, noch bis Ende Februar 2004 haitianischer Präsident, begann seine politische Laufbahn als Priester des katholischen Salesianer-Ordens, der in den Jahren nach dem Sturz Jean-Claude Duvaliers die Ideologien der Befreiungstheologie aufgriff und auf diese Weise die Massen für seine Ziele zu begeistern wusste. Die Politisierung bzw. der Missbrauch seines priesterlichen Amtes wurden letzten Endes im Jahre 1994 von Seiten des Vatikans mit seiner Exkommunizierung geahndet. Möglicherweise ist dies der Grund dafür, dass nicht nur in Montreal, sondern auch an anderen Orten der haitianischen Diaspora haitianische Frauen und Männer als besonders fromme und pietätvolle Katholiken gelten, deren Gebete von anderen ethnischen Gruppen als inbrünstiger und deren Huldigungen demütiger zu sein scheinen als die anderer Katholiken (McAlister 1998).

Aufgrund der Tatsache, dass die Parallelität von Vodou und Katholizismus jedem Haitianer vertraut ist, stellte sich mir die Frage, wie diese Kontroversen und das Bemühen um die Markierung der Grenzen zwischen den Religionen von dem Priester der Mission, selbst Haitianer, interpretiert würde. In den Gesprächen mit den Gemeindegliedern und dem Priester wurde deutlich, dass ihnen die Parallelität der beiden Religionen Katholizismus und Vodou durchaus geläufig ist und sich insbesondere der Priester in seiner alltäglichen Arbeit damit auseinandersetzen muss. Er wird häufig von *Vodouissants* aufgesucht, die ihn, häufig angesichts gravierender gesundheitlicher Probleme, um Hilfe bitten. Aus der Perspektive der Vodougläubigen kommen ihm als Geistlichen die exorzistischen Fähigkeiten zu, derer es zur effizienten Austreibung der bösen Geister bedarf. Manche *Vodouissants* sehen ihn als dem Vodoupriester übergeordnete, manche als die nachgeordnete Instanz an. Der Priester der haitianischen Mission erzählte mir in amüsiertem Tonfall eine Reihe von Anekdoten, in denen er von den *Vodouissants* seiner Gemeinde aufgesucht wurde und die unterschiedlichsten Probleme lösen sollte, die er als »Aberglaube« bezeichnete. Er steht diesen Verwicklungen gelassen gegenüber, war er doch mehr als zwanzig Jahre lang im haitianischen Hinterland tätig, wo er, so erklärte er mir, die heilende Kunst der Vodoupriester schätzen gelernt habe und den Vodou als eine Religion verstünde, die wie auch der Katholizismus gute und schlechte Seiten in sich vereine.

Jungfrau Maria oder Geist der Verführung?

Nicht zu Letzt ist die Debatte um die Farbe von Haut und Kleid der Madonna im Zusammenhang mit der haitianischen Volksreligion zu interpretieren, die, wie oben erläutert, die katholischen Zeichen in den eigenen Kontext überführte und mit vodouesken Inhalten versah. Notre Dame du Perpétuel Secours, die auf der Abbildung zu sehen war, findet sich also nicht allein dort vor dem katholischen Altar, sondern auch in den privaten Räumen, häufig in den Schlafzimmern oder den Kellerräumen der Gläubigen, integriert in Hausaltäre zur Ehrung der Geister des Vodou. Dort repräsentiert das Bild, das ehemals der Abbildung der katholischen Heiligen diente, *Erzulie*, den Geist der Liebe, der Mutterschaft und der Verführung. Dieser *Lwa* erscheint in Montreal in zwei Varianten: als *Erzulie Freda* und *Erzulie Dantor*, die sich voneinander stark unterscheiden.

Erzulie Freda wird als Verkörperung der Weiblichkeit und Fruchtbarkeit beschrieben, die sanftmütig und liebevoll mit ihren Anhängern umgeht, für Verführung und Romantik zuständig ist und sich gerne mit Statussymbolen umgibt. Sie hat einen sehr hellen Hautton, trägt ihre Kleidung in zartrosa oder hellblau, isst am liebsten Huhn mit Ananas und Reis und flirtet gerne mit ihren männlichen Anhängern. In der Wissenschaft wird *Erzulie Freda* u.a. als Verkörperung unstillbarer menschlicher Wunschträume gedeutet, die dafür zuständig sei, die Sehnsüchte der Gläubigen zu visualisieren und dadurch gleichzeitig das Vermögen der Menschen zu träumen, zu unterstützen (Deren 1992:160). Andere wiederum, wie beispielsweise Terry Rey, beschreiben sie in politischer Hinsicht als ein Abbild menschlichen Begehrens, das dem Willen der ländlichen Massen gegenüber der luxuriösen Lebensweise der weißen Herren ein Gesicht zu geben vermag. Er analysiert den *Lwa* im Kontext des die Nation dominierenden Klassenkampfes und deutet die auch in der Gegenwart andauernde Huldigung des *Lwas* als Ausdruck der andauernden sozioökonomischen Ausgrenzung (Rey 1999).

Erzulie Dantor dagegen ist eine schwarzhäutige, eine dickleibige, burschikose, fast grobschlächtig wirkende Frau, die furchtbar wütend und jähzornig werden kann. *Dantors* Lieblingsfarben sind rot und dunkelblau und am liebsten isst sie frittiertes Schweinefleisch mit roten Bohnen und trinkt Unmengen von Rum. *Dantor*, die innerhalb Haitis weit weniger populär ist, erfährt in der Diaspora eine Aufwertung (Drotbohm 2005:276-279). Die beiden wichtigsten ikonographischen Details ihrer Darstellung, das Kind in ihrem Arm und die Narben in ihrem Gesicht, verweisen auf die Assoziationen der Gläubigen mit diesem Geist: Mutterschaft und Kämpfernatur. *Dantor* wird als eine jener Frauen beschrieben, die einen deutlichen Beitrag zur Haitianischen Revolution leisteten und die im Kampf um ihr Kind ihre Sprache verlor (Dayan 1998). Ihre Kämpfernatur, ihr Gerechtigkeitsinn und ihre bedin-

gungslose Hinwendung zu ihren Kindern machen *Dantor* heute bei den meisten von mir befragten Vodougläubigen in Montreal zu einem der Favoriten unter den *Lwas*.

Die vorliegende Abbildung, *Notredam Dayiti*, soll (eigentlich) Notre Dame du Perpétuel Secours darstellen, die Landespatronin (des Landes), um die sich ein besonderer Mythos rankt. Haiti wurde im Winter der Jahre 1881/82 von einer Pockenepidemie heimgesucht, der bis zum März 1882 schon 100.000 HaitianerInnen zum Opfer fielen. Ein landesweit gesprochenes neun-tägiges Gebet, eine Novene zu Ehren von Notre Dame du Perpétuel Secours, führte schließlich, so sagt es die Legende, zu starken Regenfällen, die als eine Reinigung der Insel verstanden wurden und die Pockenplage beendeten (Rey 1999:162-175).

An der Bandbreite von sehr unterschiedlichen Frauengestalten wird deutlich, dass vodougläubige Haitianer angesichts der auf dem Gemälde abgebildeten Madonna nicht nur die Frage der sozialen Klasse, sondern auch rassenspezifische Interpretationen diskutieren. Ebenso wie in Haiti wird *Freda*, die Hellhäutige, der städtischen Elite zugeordnet und *Dantor*, die Dunkelhäutige, repräsentiert die ärmere Bevölkerung aus Haitis Hinterland. Angesichts der nicht wirklich hellhäutigen und nicht wirklich dunkelhäutigen Madonna haben wir es also bei dieser in Montreal stattfindenden Debatte mit der Vermischung unterschiedlicher Marien- und Geisterdarstellungen zu tun, die aus historischen und kulturellen Gründen nur schwer auseinander zu dividieren sind, auch wenn das die haitianischen Katholiken in Montreal gerne hätten.

Fazit: Vom Synkretismus zur Markierung interner Differenzlinien

Die innerhalb der haitianischen Mission stattfindende Debatte um die Hautfarbe und die Kleidung der auf dem Gemälde abgebildeten Jungfrau Maria beleuchtet unterschiedliche Perspektiven, mit denen sich haitianische Migrantinnen und Migranten in Montreal religiösen Symbolen und Räumen annähern. Während die Markierung der Grenze zwischen Katholizismus und Vodou im Heimatland Haiti weniger notwendig war, sondern die religiösen Systeme neben einander existieren und sich gegenseitig ergänzen konnten, wächst in der Diaspora das kollektive Bedürfnis nach einer genaueren Markierung der Grenzen zwischen den einzelnen religiösen Bezugsfeldern, obwohl gleichzeitig eine große Kontinuität zwischen den Praktiken in der Heimat und der Diaspora festzustellen ist. Auch in der Diaspora suchen Vodougläubige die katholischen Räume auf und leben Katholizismus und Vodou in enger Anlehnung, und zugleich wissen haitianische Katholiken um die parallele Praktizierung des Vodou und um die Vermischung religiöser Inhalte.

Meine Beobachtungen in der haitianischen Mission Montreals haben sich auf drei Verhandlungsebenen konzentriert: Erstens die interne Unterscheidung der haitianischen Katholikengemeinde entlang Klassen- (und Bildungs)zugehörigkeit, zweitens die Abgrenzung gegenüber der christlichen Mehrheitsgesellschaft und somit auch gegenüber einem mehr oder weniger ›orthodoxen‹ Katholizismus, und drittens die Abgrenzung gegenüber anderen Einwanderergruppen, welche die gleichen Kulträume aufsuchen und Zeugen der haitianischen Religionsausübung sind.

Vor dem Hintergrund der Einwanderungsgeschichte und der Position haitianischer Migranten innerhalb der kanadischen Gesellschaft wurde deutlich, dass klassenspezifische Betrachtungsweisen in der Diaspora an Gewicht gewonnen haben und die Frage, ob man sich möglichst unauffällig in den Québécois Katholizismus integrieren oder die eigene Religion stärker ethnisieren sollte, innerhalb der haitianischen Mission einen großen Raum einnimmt. Der katholische Priester wirkte in diesem Zusammenhang als eine Art Vermittler, der um die unterschiedlichen Positionen und Abgrenzungsbedürfnisse weiß, selbst aber weniger an einer deutlichen Distinktion, denn an der Integration von Christen jedweder Couleur sowie an der Solidarisierung mit dem Heimatland Haiti interessiert ist.

Der Bezug zu den Geistern des Vodou, den *Erzulies*, vergrößerte das Fenster zu den Vodou praktizierenden Katholiken, die im Zuge ihrer räumlichen Mobilität innerhalb der Stadt verschiedene religiöse Systeme aufsuchen und auf diese Weise die Huldigung an eine Vielzahl von Göttern und Geistern leben können.¹³ Das bipolare Kontinuum kreolischer Religiosität, das jeweils zwischen den Polen Stadt und Land, weißer Bildungselite und schwarzer Landbevölkerung, Katholizismus und Vodou, Jungfrauen und Geistern changiert, setzt sich im multikulturellen urbanen Miteinander modernen Großstadtlebens fort, wenngleich unter veränderten Vorzeichen. Von beiden Polen aus betrachtet, wirkt Religion als eine bedeutende Ressource für die Artikulation von kultureller sowie sozialer und klassenspezifischer Differenz, wobei die Grenzlinie zwischen den religiösen Symbolen und Riten ständig verwischen und daher immer wieder neu gezogen werden müssen.

13 Im vorliegenden Artikel standen die Auseinandersetzungen innerhalb der haitianischen Mission im Vordergrund und die Perspektive der Vodoupraktizierenden wurde nur am Rande aufgegriffen. Zur Rolle des Vodou in Montreal, die Durchführung von Konsultationen und Zeremonien sowie die Transformation der Geisterimaginationen siehe Drotbohm (2005).

Literatur

- Basch, Linda/Glick Schiller, Nina/Szanton Blanc, Christina (1994): *Nations Unbound. Transnational Projects, postcolonial predicaments and deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: OPA (Overseas Publishers Association).
- Berkin, Helmuth (Hg.) (2006): *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Brown, Karen McCarthy (2001 [1991]): *Mama Lola: a Vodou priestess in Brooklyn*. Updated and Expanded Edition. (Comparative Studies in Religion and Society, 4). Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Buchanan, Susan Huelsebusch (1979): Language and identity: Haitians in New York City. In: *International Migration Review* (Staten Island, NY), 13 (2), S. 298–313.
- Carnes, Tony/Karpathakis, Anna (Hg.) (2001): *New York Glory. Religions in the City*. New York, London: New York University Press.
- Cosentino, Donald J. (Hg.) (1995): *Sacred Arts of Haitian Vodou*. (UCLA Fowler Museum of Cultural History). Los Angeles: University of California Press.
- Dayan, Joan (1998 [1995]): *Haiti, history, and the gods*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Dejean, Paul (1990 [1978]): *D'Haiti au Québec*. Montréal: Cidihca.
- Deren, Maya (1992 [1953]): *Der Tanz des Himmels mit der Erde. Die Götter des haitianischen Vodou*. Wien: Promedia.
- Desmangles, Leslie G. (1992): *The Faces of the Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*. New York: University of North Carolina.
- Drotbohm, Heike (2005): *Geister in der Diaspora. Haitianische Diskurse über Geschlechter, Jugend und Macht in Montreal, Kanada*. Marburg: Curupira.
- Gagnon, Julie E./Germain, Annick (2001): *Espace urbain et religion: esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaire de la région de Montréal*. Unveröffentlichte Studie des INRS-Urbanisation, Culture et Société. Université de Montreal.
- Glick Schiller, Nina/Fouron, Georges Eugene (2001): *Georges Woke Up Laughing. Long-distance nationalism and the search for home*. Durham/London: Duke University Press.
- Glick Schiller, Nina/Çaglar, Ayse/Guldbransen Thaddeus C. (2006): Jenseits der ›ethnischen Gruppe‹ als Objekt des Wissens: Lokalität, Globalität und Inkorporationsmuster von Migranten. In: Berkin (Hg.): *Die Macht des Lo-*

- kalen in einer Welt ohne Grenzen*. Frankfurt a. M., New York: Campus, S. 105-144.
- Hurbon, Laënnec (1995): *Voodoo. Search for the Spirit*. Paris: Gallimard.
- Hurbon, Laënnec (2002): *Dieu dans le vodou haïtien* (Nouv.édit). Paris: Maisonneuve & Larose.
- Labelle, Micheline/Larose, Serge/Piché, Victor (1983): Émigration et immigration: les Haïtiens au Québec. In: *Sociologie et Sociétés*, Vol. 15 (2), S. 73-88.
- Labelle, Micheline (1978): *Idéologie de Couleur et Classes Sociales en Haïti*. Montréal: Les Presses de L'Université de Montreal.
- Leiris, Michel (1981 [1978]): *Das Auge des Ethnologen*. Ethnologische Schriften II. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- McAlister, Elisabeth (1998): The Madonna of 115th Street revisited: Vodou and Haitian Catholicism in the age of transnationalism. In: Stephen Warner/Judith G. Wittner (Hg.): *Gatherings in Diaspora: religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press, S. 123-160.
- Métraux, Alfred (1958): *Le vaudou haïtien*. Préface de Michel Leiris. Paris: Gallimard.
- Mintz, Sidney/Trouillot, Michel-Rolph (1995): The Social History of Haitian Vodou. In: Donald J. Cosentino (Hg.): *Sacred Arts of Haitian Vodou*. (UCLA Fowler Museum of Cultural History). Los Angeles: University of California Press, S. 123-147.
- Orsi, Robert Anthony (Hg.) (1999): *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Palmié, Stephan (1991): *Das Exil der Götter. Geschichte und Vorstellungskraft einer afrokubanischen Religion*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Potvin, Maryse/Fournier, Bernard (Hg.) (2000): *L'individu et le citoyen dans la société moderne*. Montréal: Presses de l'université de Montréal.
- Potvin, Maryse (1999): Second Generation Haitian Youth in Québec: Between the ›Real‹ community and the ›Represented‹ Community. In: *Études Ethniques au Canada* 31 (1), S. 43-72.
- Potvin, Maryse (2000): Racisme et citoyenneté chez les jeunes Québécois de la deuxième génération haïtienne. In: Maryse Potvin/Bernard Fournier (Hg.): *L'individu et le citoyen dans la société moderne*. Montréal: Presses de l'université de Montréal, S. 185-225.
- Rey, Terry (1999): *Our lady of class struggle: the cult of the Virgin Mary in Haïti*. Asmara: Africa World Press.
- Richman, Karen (1992): »A *Lavalas* at Home/A *Lavalas* for Home«: Inflections of Transnationalism in the Discourse of Haitian President Aristide. In: Nina Glick Schiller/Linda Basch/Christina Blanc Szanton (Hg.): *To-*

- wards a transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Transnationalism reconsidered. New York: Academy, S. 189-200.
- Schmidt, Bettina E. (2002): *Karibische Diaspora in New York. Vom »Wilden Denken« zur »Polyphonen Kultur«*. Berlin: Reimer.
- Schmidt, Bettina E. (2003): The Presence of Vodou in New York City. The Impact of a Caribbean Religion on the Creolization of a Metropolis. In: Gordon Collier/Ulrich Fleischmann (Hg.): *A Pepper-Pot of Cultures. Aspects of Creolization in the Caribbean*, Matatu 27-28, Amsterdam/New York: Ed. Rodopi, S. 213-234.
- Shaw, Rosalind/Stewart, Charles (1994): Introduction: problematizing syncretism. In: Dies. (Hg.): *Syncretism, Anti-Syncretism: The politics of religious synthesis*. London, Routledge, S. 1-26.
- Stepick, Alex (1998): *Pride against Prejudice. Haitians in the United States*. Boston, London: Allyn & Bacon.
- Stewart, Charles/Shaw Rosalind (Hg.) (1994): *Syncretism, Anti-Syncretism: The politics of religious synthesis*. London, Routledge.
- Warner, Stephen/Wittner, Judith G. (Hg.) (1998): *Gatherings in Diaspora: religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Wellmeier, Nancy J. (1998): Santa Eulalia's People in Exile: Maya Religion, Culture, and Identity in Los Angeles. In: Stephen Warner/Judith G. Wittner (Hg.): *Gatherings in Diaspora: religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press, S. 97-121.

