

DER CANDOMBLÉ UND DIE SUCHE NACH DER BRASILIANISCHEN IDENTITÄT

von Sergio S. Douets Vasconcelos

Das Ziel dieser Untersuchung ist der Versuch, die religiöse Erfahrung zu analysieren, die von Männern und Frauen im Candomblé (afro-brasilianische Religion) gemacht wird. Dies geschieht als Herausforderung für und als Beitrag zur brasilianischen Gesellschaft in ihrem Ringen um den Aufbau ihrer Identität. Brasilien ist als das größte katholische Land der Welt bekannt.¹ Gleichzeitig präsentiert sich in den brasilianischen Städten eine Vielzahl religiöser Gruppen mit den unterschiedlichsten Angeboten auf dem religiösen Markt.² Man muss sich von Anfang an vergegenwärtigen, dass das religiöse Phänomen in Brasilien zu tiefst komplex ist. Aus diesem Grunde möchten wir gleich zu Anfang zwei Feststellungen machen, die für die bessere Einordnung des zu betrachtenden Problems notwendig sind. Zunächst möchten wir die Begrenztheit der Erfahrung betonen, die wir mit jenem Phänomen haben, welches für gewöhnlich als »afrobrasilianische Religionen« bezeichnet wird. Dieses Phänomen ist in seinen Variationen ausgesprochen reich und vielfältig, doch wir beschränken uns auf den Candomblé als der den afrikanischen Wurzeln naheliegendsten religiösen Erfahrung, die der Ursprung aller anderen Variationen ist.³ Die zweite notwendige Feststellung bezieht sich auf den Gebrauch des Wortes »Sekten«, wenn in der aktuellen Diskussion über das religiöse Phänomen des Candomblé gesprochen wird. Dieses Wort trägt nicht nur eine abschätzige Nebenbedeutung, sondern es wird gebraucht um sich auf jene neuen religiösen Gruppen zu beziehen, die vor allem durch das beschleunigte Phänomen der Urbanisierung in den lateinamerikanischen Städten entstanden sind. Der Candomblé darf nicht mit dem aktuellen Phänomen der neuen religiösen Gruppen (Sekten) verwechselt werden. Er ist eine Erfahrung, die ein eigenes Profil hat und in ihrer Einmaligkeit analysiert werden muss. Er hat keine Verbindung zu den neuen religiösen Gruppen in Brasilien; Candomblé ist in Lateinamerika als Erfahrung so alt, wie das Christentum selber.

¹ Nach einer von der brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) durchgeführten Studien betrachten sich gegenwärtig ungefähr 85 % der brasilianischen Bevölkerung als Katholiken. Die Zahl fällt auf zwischen 70 und 75 %, wenn die Teilnahme an liturgischen Akten berücksichtigt wird. Vgl.: *A Igreja Católica Diante do Pluralismo Religioso no Brasil* (I) – Estudos da CNBB 62, São Paulo, 1991, 13.

² Vgl.: *Sinais dos Tempos – Igrejas e Seitas no Brasil*, Cadernos do ISER N 21, Rio de Janeiro, 1989; *Sinais dos Tempos – Tradições Religiosas no Brasil*, Cadernos do ISER N 22, Rio de Janeiro, 1989; *Sinais dos Tempos – Diversidade Religiosa no Brasil*, Cadernos do ISER N 23, Rio de Janeiro, 1990; ROLIM, FRANCISCO CARTAXO, *Pentecostais no Brasil*, Petrópolis, 1985.

³ Siehe unter anderem: OTRIZ, RENATO, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, São Paulo, 1991; MOURA, CARLOS EUGÊNIO DE, »A. Religião dos Orixás, Voduns e Inquices: Uma bibliografia em processo«, in: *As Senhoras do Pássaro da Noite*, São Paulo, 1994, 213–243.

Die Versklavung der Schwarzen

Europa erlebte im 14. und 15. Jahrhundert eine grundlegende Veränderung in seiner Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Es hatte bereits die Kreuzzüge durchlebt und die Muselmanen aus seinem Territorium vertrieben und durchlebte nun eine Erfahrung, die sein Bewusstsein entscheidend prägen sollte: die Eroberung von Ceuta 1415 läutete die Invasion des afrikanischen Kontinents durch Portugal ein, denn Portugal hatte Interesse daran, die Mauren zu vertreiben und selber die Handelsstraßen zwischen Orient und Okzident zu beherrschen.

Der Infant Dom Henrique, bekannt als Heinrich der Seefahrer, ist in dieser Epoche die entscheidende Figur in der portugiesischen Geschichte. Schon mit 22 Jahren nahm der Sohn Dom João I an der Niederwerfung Ceutas teil und erlangte dabei Kenntnisse über die Karawanen und den Handel mit Elfenbein, Gold und Sklaven in Afrika.

Das Interesse Portugals richtete sich zunächst nicht auf eine Kolonialisierung Afrikas, sondern auf den Handel und die Gründung von strategisch günstigen Plätzen an der afrikanischen Küste entlang nach Indien um die Versorgung der eigenen Karawanen zu gewährleisten. 1498 gelang es Vasco da Gama Indien zu erreichen, und König Dom Manuel von Portugal erklärte sich selber am 28. August 1499 zum »Herrn von Guinea und der Eroberungen, Herrn über die Seefahrt und den Handel mit Äthiopien, Arabien, Persien und Indien«. ⁴ Andererseits hatte auch Spanien Interesse daran, sein Herrschaftsgebiet auszuweiten, was in der Ankunft des Kolumbus auf dem amerikanischen Kontinent kulminierte. Die Entdeckung Amerikas 1492 durch Christopher Kolumbus ist der höchste Ausdruck des Anstiegs des europäischen Selbstbewusstseins. Europa ist nicht länger ein Kontinent an der Peripherie der asiatischen Welt, sondern tritt als »Zentrum« der Welt auf. Diese Tatsache hatte und hat deutliche und markierende Konsequenzen für beide Kontinente. Nach Dussel wird »Die Erfahrung nicht nur der Entdeckung, sondern gerade der Eroberung ... wesentlich sein für die Konstitution des modernen Ego, nicht nur als Subjektivität, sondern als Subjektivität des Zentrums ...«. ⁵ Doch für die Ureinwohner des amerikanischen Kontinents bedeutete diese Tatsache den Beginn eines ethnischen Genozids, der über die letzten 500 Jahre angedauert hat.

Wir wollen uns hier nur mit der Bedeutung beschäftigen, die diese Tatsache für die Afrikanerinnen und Afrikaner hatte, die auf barbarische Weise nach Brasilien transportiert wurden sowie mit den Konsequenzen für das Problem der brasilianischen Identität.

Brasilien wurde am 21. April 1500 von dem Portugiesen Pedro Alvares Cabral »entdeckt«. Portugal aber begann sich erst 1530, aufgrund von Anzeichen eines rückläufigen Indienhandels und wegen der ständigen Bedrohungen der brasilianischen Küste durch französische und englische Landungen, für eine Kolonialisierung zu interessieren. Portugal

⁴ BERTAUX, PIERRE, *Afrika – Von der Vorgeschichte bis zu den Staaten der Gegenwart*, Fischer Weltgeschichte Band 32, Frankfurt am Main, 1961, 129.

⁵ DUSSEL, ENRIQUE, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen: ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf, 1993, 25.

wählte für dieses Unternehmen das administrative System erblicher Kapitanien und teilte Brasilien in 15 Länder unterschiedlicher Größe auf, die parallel zueinander gelegen waren. Der Inhaber der Kapitanie hielt die Judikative in den Händen, war an den Steuereinnahmen beteiligt, hatte das Recht Indios zu versklaven und konnte Ortschaften gründen. Er konnte die Kapitanie nicht verkaufen, sondern sie nur seinen Nachkommen vererben.

Da die Anpflanzung von Zuckerrohr in Brasilien große Gewinne abwerfen konnte, schickte Dom João III 1549 den ersten Generalgouverneur, der die Kapitanien koordinieren sollte, dorthin. Gleichzeitig mit der wirtschaftlichen Entwicklung der Kapitanien wuchs die Tendenz die Kapitanien zu zentralisieren, wobei die Erbkapitanien langsam von den königlichen Kapitanien verdrängt wurden.

Zur Zeit der »Entdeckung« Brasiliens beherrschte Portugal bereits den weltweiten Zuckerhandel. Das Zuckerrohr, das in Brasilien angepflanzt wurde, kam von Madeira. Es wurde in Pernambuco, Bahia, São Paulo und Rio de Janeiro angepflanzt, doch die Produktion entwickelte sich vor allem in den beiden erstgenannten Staaten. Ende des 16. Jahrhunderts gab es 66 Zuckerrohrplantagen in Pernambuco, 36 in Bahia und 6 in São Paulo. 1550 war Brasilien der weltgrößte Zuckerproduzent.⁶

Für dieses Unternehmen wurden anfangs indianische Arbeitskräfte verwandt, die jedoch bald Zeichen von Schwäche zeigten.⁷ Drei Gründe führten daher zum Ersatz der Indios durch Schwarze: 1. Die Indios und Indias hatten nicht die kulturelle Erfahrung der Monokultur, sondern waren als Nomaden an eine itineräre Agrikultur gewöhnt und adaptierten sich nicht an eine sesshafte Arbeitsweise; 2. die rapide Verbreitung von epidemischen Krankheiten, welche durch die Portugiesen eingeschleppt worden waren; 3. die Position, die die Jesuiten in der Kolonialzeit gegen die Sklaverei der Eingeborenen einnahmen (was in Bezug auf die Versklavung der Schwarzen nicht geschah). Der Rückgang der indianischen Arbeitskräfte bei gleichzeitigem, durch die Zuckerproduktion wachsendem Reichtum führte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer Masseneinfuhr von Sklavinnen und Sklaven aus Afrika. Die in Afrika gefangenen und auf den Zuckerrohrplantagen, in den Goldminen oder auf den Kaffeeplantagen versklavten Schwarzen waren unverzichtbare Arbeitskräfte für die portugiesischen Wirtschaftsunternehmen sowie ein wichtiger Faktor in der sozialen und wirtschaftlichen Ausformung Brasiliens.⁸

Schon 1442 entführte der Portugiese Antão Gonçalves ein Paar Afrikaner nahe der Küste Afrikas, nur um zu beweisen, dass er im »Land der Neger« gewesen war. Auf einer anderen Expedition tötete er drei Afrikaner die sich ihm widersetzt hatten und nahm zehn weitere mit.⁹ 1550 bestanden 10% der Bevölkerung von Lissabon aus Sklavinnen und Sklaven aus Afrika.¹⁰

⁶ KLEIN, HERBERT S., *A Escravidão Africana: América Latina e Caribe*, São Paulo, 1987; MATTOSO, KÁTIA DE QUEIRÓS, *Ser Escravo no Brasil*, São Paulo, 1988.

⁷ CASTEL BRANCO, MANOEL J. DE F., »O lugar do Índio na condição do não«, in: *REB* (47), 1987, 601–638.

⁸ FREYRE, GILBERTO, *Casa-Grande e Senzala*, Rio de Janeiro, 201980; JÚNIOR, CAIO PRADO, *Formação do Brasil Contemporâneo*, São Paulo, 171981; BASTIDE, ROGER, *Brasil-Terras de Contrastes*, São Paulo, 41971, 21–26.

⁹ LOPES, NEL, *Bantos, Malês e Identidade Negra*, Rio de Janeiro, 1988, 35.

¹⁰ KI-ZERBO, JOSEPH, *Die Geschichte Schwarz-Afrikas*, Frankfurt am Main, 1981, 219.

In Afrika wurden die Schwarzen gefangen und mit Schiffen zu den brasilianischen Häfen geschickt, wo sie verkauft wurden. Es lag im Interesse der Herren möglichst Schwarze verschiedener und sogar rivalisierender ethnischer Gruppen zu vermischen um jegliche Gefahr von Rebellionen zu vermeiden. Sogar die Familien, die in Afrika zusammen gefangengenommen worden waren, wurden, wenn möglich, getrennt verkauft.

Es gab zwei Formen des Handels, eine »externe«, was den direkten Handel mit der afrikanischen Küste meint, und einen »internen«. Der Sklavenhandel und die Ortsveränderungen der Sklavinnen und Sklaven begleiten die wirtschaftliche Entwicklung Brasiliens in den ersten drei Jahrhunderten. Die exakte Zahl der Sklavinnen und Sklaven ist schwer zu benennen, denn es fehlen ausreichende offizielle Daten. Nachdem am 13. Mai 1888 die »Befreiung der Sklaven« erklärt worden war, unterzeichnete der damalige Finanzminister Rui Barbosa am 14. Dezember 1890 ein Dekret, wonach die gesamte Dokumentation der Sklaverei »zu Ehren des Vaterlandes« zerstört werden sollte. Hinter dieser Tat stand in Wirklichkeit die Befürchtung der Regierung, dass die Sklavenhalter Schadensersatz für den Verlust ihres Besitzes verlangen könnten. Aus diesem Grund wurden mehrere Quellen über die Sklaverei in Brasilien vernichtet. Heute wird allgemein die Vermutung akzeptiert, dass die Zahl der verschleppten Sklavinnen und Sklaven zwischen 3,6 und 4 Millionen lag. Fast 40% des gesamten Sklavenhandels ging nach Brasilien, im 19. Jahrhundert waren es sogar 60%.¹¹

Die ethnischen Gruppen

Verger unterteilt den Sklavenhandel zwischen 1650 und 1850 in vier Abschnitte:

1. *Die Periode von Guinea* (zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts). Der Name Guinea bezeichnete damals die Ostküste Afrikas nördlich des Äquators. In diesem Gebiet lagen außer der als portugiesisches und spanisches Guinea bezeichneten Länder die heutigen Länder Liberia, Elfenbeinküste, Togo, Ghana, Dahomé, Nigeria, und die Inseln von Kap verde, Sankt Thomas und Principe;

2. *Die Periode von Angola und dem Kongo* (17. Jahrhundert), welche das heutige geographische Gebiet von Zaire, Gabun, Kamerun und der Republik Zentralafrika umfasst;

3. *Die Periode der Minenküste* (die die ersten drei Viertel des 18. Jahrhunderts umfasst). Der Name Mine ist eine ungenaue Bezeichnung, die sich wahrscheinlich von einem in dieser Region gelegenen Fort herleitet, welches in dieser Periode als Verschiffungshafen für Sklavinnen und Sklaven nach Brasilien diente. Er umfasst die Länder der ersten Periode, vor allem Nigeria und Daomé;

¹¹ Vgl.: BERGMANN, MICHEL, *Nasce um Povo*, Petrópolis, 1977, 21–38; KOCH-WESER, M.R.M., *Yoruba-Religion*, Bonn, 1976, 75–76; BASTIDE, ROGER, *Religiões Africanas no Brasil*, Vol. I, São Paulo, 1971, 50–54 [Künftig zit.: Bastide, *Religião I*]; BEOZZO, JOSÉ OSCAR, »As Américas Negras e a História da Igreja: Questões Metodológicas«, in: CEHILA (Hrsg.), *Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*, Petrópolis, 1987, 34.

4. *Die Periode des Golfs von Benim, Daomé und Nigerias*. Diese Periode fällt in die letzten drei Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts und damit schon in die Illegalität.¹²

Allgemein unterscheidet man unter den Völkern dieser Gegenden zwei große linguistische Gruppen: die *Sudanesen* und die *Bantu*. Die Bantu wurden verstärkt in der Landwirtschaft eingesetzt, während die sudanesischen Gruppen vor allem als Haussklaven und »gewinnbringende Neger« eingesetzt wurden, weshalb sie am Prozess der Urbanisierung einen größeren Anteil hatten.¹³ Anfangs getrennt, begegneten sich diese verschiedenen Gruppen im langen Migrationsprozess innerhalb Brasiliens immer wieder aufs Neue, wobei die Sklavin und der Sklave entsprechend den wirtschaftlichen Interessen und dem Bedarf an Arbeitskräften eingesetzt und an andere Orte transportiert wurden. Auch der Prozess der Urbanisierung und die schlichte Tatsache ihrer sozialen Stellung als Sklave trug dazu bei, dass verschiedene kulturelle Gruppen zusammenlebten.

Die Gruppen, die sich im Laufe dieses Prozesses kulturell am deutlichsten hervorhoben waren die Ioruba. Die islamisierten Gruppen, die sich anfangs durch ihre intellektuelle und politische Führung hervorgetan hatten und die Führer der wichtigsten Widerstandsbewegungen der Schwarzen in Brasilien gewesen waren, wurden durch die Repression liquidiert. Den aus mehreren Gruppen bestehenden Bantu gelang es nicht sich kulturell durchzusetzen, so dass sie am Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die kulturelle Vorherrschaft der Ioruba akzeptierten.

Zwei Gruppen fallen in diesem Prozess besonders auf: die Nago und die Gege (Ewe). Die Spuren der Gege finden sich heute in strukturierter Form nur noch in São Luiz do Maranhão. Die Nago, die in der letzten Periode der Sklaverei nach Brasilien verschleppt wurden, wurden weder auf den Zuckerrohrplantagen noch im Bergbau eingesetzt, wo sich schon erste Zeichen des Verfalls zeigten, sondern kamen als Haussklaven in die städtischen und vorstädtischen Gebiete des brasilianischen Nordostens, vor allem nach Salvador und Recife. Sie hatten mehr Freiheit, sich zu bewegen und Gruppen zu bilden, und praktizierten ihre Religion auf geordnetere Weise. In den Negerhütten der Zuckerrohrplantagen und in den Bergwerken war die Kontrolle über die Sklaven größer, so dass eine etwaige Systematisierung ihres religiösen Lebens schwieriger war. Hieraus erklärt sich der markante Einfluss der Ioruba in der mystischen und sazerdotalen Struktur des Candomblé.

Der Candomblé

Die Bezeichnung Ioruba, die ursprünglich eine kleine, in der Umgebung von Oyó, der alten Hauptstadt Nigerias, beheimatete ethnische Gruppe meinte, wurde zu einem kollektiven Begriff, den die Franzosen auf mehrere nigerianische Stämme anwandten. Ebenso bezeichnet der Ausdruck Nago die Sprache, die von allen in Daomé lebenden

¹² VERGER, PIERRE, *Fluxo e Refluxo*, São Paulo, 1987, 9–17.

¹³ CARNEIRO, EDISON, *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro (ohne Datum), 57 [Künftig zit.: Carneiro, Candomblés].

Ioruba gesprochen wurde. Die französische Kolonialverwaltung nannte die Sprache der Menschen von Daomé »Gege« und übertrug diese Bezeichnung auf die Stämme, die während der Stammeskämpfe aus dem Zentrum Daomé kamen. Während der Kriege, die die Menschen von Daomé im 18. Jahrhundert mit ihren Nachbarn führten, wurden mehrere nigerianische Gruppen gefangengenommen, die später als Sklaven nach Brasilien verschickt wurden: die Egba, Egbado, Igêcha, Sabê, Ijebú und vor allem die Ketu, Gefangene der Daomenianer von Abomey, bildeten das größte Kontingent an Sklaven, das vom Hafen Ajuda (Vuidah) aus nach Bahia verschifft wurde. Sie wurden dadurch in der Organisation des Candomblé die Gruppe mit dem größten kulturellen Einfluss.¹⁴ Diese Traditionen sind in den vier wichtigsten Terreiros des Candomblé in Bahia noch heute lebendig: im Axé Opo Afonja, in Alaqueto, Engenho Velho und Cantois.

Der Candomblé, in seiner heute präsenten mythischen und sazerdotalen Form, ist relativ neuen Datums. Erst nach der »Befreiung« der Sklaven wurde die Organisation des Candomblé möglich, hauptsächlich wegen der Möglichkeiten, die der Prozess der Urbanisierung in Brasilien mit sich brachte. Die Schwarzen, die auf den großen Latifundien lebten, genossen nicht die gleiche Freiheit, ihre kulturellen Erfahrungen zu strukturieren und ihre religiösen Erfahrungen auszudrücken, wie es die städtischen Schwarzen konnten. Der Candomblé ist deshalb bis heute ein typisch städtisches Phänomen.¹⁵

Die Schwarzen, die in Afrika gefangengenommen und nach Brasilien transportiert wurden, wurden gezwungen sich dem Christentum anzuschließen. Sie wurden schon in den Verschiffungshäfen in Afrika oder kurz nach der Ankunft in Brasilien getauft. Das Christentum, oder besser der Katholizismus, war die offizielle Religion und es gab keine andere Möglichkeit als »den christlichen Glauben anzunehmen«. Die katholische Kirche war die ganze Zeit über präsent, und bis auf ganz wenige Ausnahmen war sie mit der Versklavung der Schwarzen nachsichtig. Sie nahm den Schwarzen gegenüber nicht die gleiche Haltung ein wie im Falle der Indios.

Von den gefangenen Schwarzen erwarteten die Herren und die Kirche die absolute Verleugnung ihrer kulturellen Welt. Die erste Sorge der Kirche in der Kolonialzeit galt der Sakramentalisierung, die von einer schwachen Katechese begleitet wurde, welche auf einer mit dem *status quo* der Herren übereinstimmenden Theologie gründete. Für die »Rettung ihrer Seelen« wurde den Schwarzen nur die Möglichkeit gelassen, den Stand der Sklaverei, welchem sie unterworfen waren, passiv anzunehmen. Um ihre Werte und den Sinn ihres Lebens in der neuen sozialen Realität, zu der sie verurteilt waren, wiederaufzubauen, hatten die Schwarzen keine andere Möglichkeit, als sich des mythisch-symbolischen Arsenal des Christentums zu bedienen.

¹⁴ »Es waren vor allem die Ketu, die die Kultur der Ioruba nach Bahia verpflanzten, wo sie ihre Institutionen wiederaufbauten und sich der neuen Umgebung anpassten. Dies geschah mit so großer Treue zu den charakteristischsten Werten ihrer ursprünglichen Kultur, dass sie noch heute das dynamische Bollwerk der afro-brasilianischen Werte bilden.« Vgl.: SANTOS, JOANA ELBEIN DOS. *Os Nagô e a Morte*, Petrópolis, 1976, 28 [Künftig zit.: Santos, *Os Nagô*].

¹⁵ »Die Gründung des Candomblé Engenho Velho in Bahia, wahrscheinlich 1830, bezeichnet den Beginn einer neuen Phase in der Existenz des organisierten Kultes afrikanischen Ursprungs.« Vgl.: CARNEIRO, Candomblés, 19.

Sie übernahmen die Mythen und Symbole des Christentums, aber nicht seine Theologie mit ihren metaphysischen Vorstellungen. Anfangs nutzten sie die Prozessionen, die Heiligen, die liturgischen Riten, um weiter ihren Gott und ihre Vorfahren zu feiern. Diese Tatsache ist als der »afro-brasilianische Synkretismus« bekannt. Wenn sie an den Festen und liturgischen Feierlichkeiten in den katholischen Kirchen teilnahmen, tanzten und sangen sie in ihren eigenen Sprachen für ihren Gott, was den Weißen wie profaner Gesang und Tanz erschien, der toleriert werden musste.¹⁶

Tatsächlich enthält diese Erfahrung, die von vielen als Synkretismus bezeichnet wird, zwei wichtige Aspekte. Der erste bezieht sich auf die Afrikanerinnen und Afrikaner, die, aus Afrika entführt, auf ihrer Haut und an ihrem Fleisch die grausame Erfahrung der Sklaverei fühlten und die Religion der Weißen als absolute Wahrheit akzeptieren mussten, der anzuhängen sie verpflichtet waren. Für sie bedeutete die Annahme des Christentums die Verleugnung dessen was zutiefst in ihren Seelen lag. Die Erfahrung des Synkretismus bedeutete für sie eine Strategie des Widerstandes, was verständlich ist und Bewunderung verdient.

Doch im Laufe der Zeit gewann ein zweiter Aspekt an Wichtigkeit in diesem Prozess, eine unbewusste Anpassung und Neubewertung der afrikanischen kulturellen Werte in der brasilianischen Gesellschaft, so dass wir bei dieser Erfahrung nicht mehr von einer Strategie der Schwarzen sprechen können um einen Platz in der brasilianischen Gesellschaft zu erobern. Es ist ganz normal in den Candomblés Menschen zu begegnen, die sich selbst als Christen betrachten und gleichzeitig aktiv am Candomblé teilnehmen, ohne darin einen Widerspruch oder irgendeine Art von Strategie gegen die Herrschaft der Weißen zu sehen. Aus der Tiefe ihrer religiösen Erfahrung heraus empfinden sie sich als Teilnehmer beider Erfahrungen, die ihnen als komplementär und in keiner Weise als widersprüchlich erscheinen.

Es ist uns immer bewusst, dass wir in dieser Arbeit aufgrund der uns gesetzten Grenzen unmöglich die Vielfalt dieser religiösen Erfahrung in ihrer ganzen Komplexität und ihrem Reichtum aufzeigen können. Und selbst wenn uns genug Zeit und Raum zur Verfügung stünden, wäre es unmöglich, die Totalität jener komplexen und dynamischen Erfahrung zu erfassen, die die afro-brasilianische Religion ist. Wir werden uns auf vier Punkte beschränken, die uns helfen sollen, einen Einblick in den Reichtum dieses Phänomens zu bekommen: *Struktur und Funktionieren, Gottesbild und Orixas, der persönliche Charakter der Gottheit und die Erfahrung der Besessenheit.*

¹⁶ Noch heute gibt es in Salvador da Bahia und Recife bestimmte liturgische Feste des christlichen Kalenders, bei denen sich afro-brasilianische Gruppen nach der offiziellen Feier an der Kirchentür treffen um weiterzufeiern, z.B. das Fest des Senhor do Bom Fim in Salvador und das Fest Unserer Lieben Frau vom Karmel in Recife.

Das Terreiro: Struktur und Funktionieren

Die Mehrheit der Terreiros des Candomblé befinden sich nahe der Peripherie der großen brasilianischen Städte. Um ihre Bedeutung zu verstehen ist es wichtig, sich die Stellung der Schwarzen in der brasilianischen Gesellschaft zu vergegenwärtigen. Seit der Kolonialzeit erfuhren die Schwarzen, im Gegensatz zu den Europäern, strukturelle Ablehnung ihrer Religion, ihrer Familienstruktur, ihrer politischen Organisationsformen, kurz ihrer gesamten kulturellen Welt. Die einzige in der »neuen Welt« zugängliche Möglichkeit war die kulturelle Welt des Weißen, Europäers, Patriarchen und Christen. Für die Schwarzen änderte sich im Laufe der brasilianischen Geschichte beinahe kaum etwas: die Sklaverei in der Kolonialzeit, schlechtbezahlte Lohnarbeit im kapitalistischen System oder Arbeitslosigkeit und ein Leben an der Peripherie der brasilianischen Großstädte, wo sie in den Favelas wohnen und dazu verdammt sind, unter ungerechten und unmenschlichen Bedingungen zu leben. Die einzige Möglichkeit, in der Gesellschaft aufzusteigen ist es, die kulturelle Welt der Weißen zu übernehmen und gleichzeitig zu verleugnen, dass sie Schwarze sind. Wie das Sprichwort sagt »nur wenn es ein Neger mit einer weißen Seele ist« kann ein Farbiger einen Platz in der brasilianischen Gesellschaft erobern.

Brasilien wurde immer als »radikale Demokratie« dargestellt,¹⁷ was in Wirklichkeit keineswegs den Tatsachen entspricht. Angesichts dieser Rolle der Farbigen in der Gesellschaft präsentiert sich das Terreiro des Candomblé als ein symbolischer Ort ihrer Würde, an dem die Schwarzen – und nicht nur sie, denn alle sind willkommen – ihre verlorene Würde wiederfinden, wo Männer und Frauen, die in der Gesellschaft systematische Ablehnung erfahren, gemeinsam die *Bestätigung ihrer Identität* feiern.

Zum größten Teil handelt es sich um einfache Lokalitäten, die im Labyrinth der Hütten der Favelas nahe der Peripherie versteckt sind. Der Name Terreiro stammt von den althergebrachten Wohnbedingungen, die heute fast nur noch die alteingesessenen Terreiros genießen können. Die ersten Terreiros wurden in abgelegenen Vierteln am Stadtrand errichtet und konnten noch ein relativ großes Grundstück für die Verteilung der Altäre, des öffentlichen Kultplatzes und des Wohnortes des Priesters oder der Priesterin und einiger Mitglieder des Terreiro, die alle auf dem gleichen Grundstück wohnten, stellen. Ein Platz, auf dem sich das Natürliche und das Übernatürliche in einer einzigen architektonischen Totalität vermischten. Heutzutage ist diese Möglichkeit, angesichts der rasanten städtischen Entwicklung in Brasilien, für die Mehrheit der Terreiros nicht mehr gegeben.

Jedes Terreiro des Candomblé wird von einer Mãe-de-Santo (*Ialorixá*) oder einem Pai-de-Santo (*Babalorixá*) geleitet, die/der spirituelle Macht über die spirituelle Anleitung ihrer Söhne und Töchter und über die liturgischen Akte hat. In der Regel handelt es sich um Menschen mit einem großen mündlich überlieferten Wissen über die Mythen, die Riten, die Kraft von Kräutern und ähnliches. Unter den Söhnen und Töchtern eines Terreiros existiert eine komplexe Hierarchie, welche der Verantwortung entspricht, die der/die

¹⁷ Vgl. Die klassische soziologische Studie von GILBERTO FREIRE: *Casa-Grande e Senzala*. Trotz der Tiefe und des Reichtums seiner Forschung versucht der Autor, diese These zu beweisen.

Einzelne für das Funktionieren der Gemeinschaft trägt. Neben den liturgischen Aufgaben hat jeder seinen persönlichen Orixá, dem an einem bestimmten Wochentag sein besonderer Kult gewidmet ist sowie eine ganze Reihe kleiner Rituale im Laufe des Jahres. Doch obwohl die Andacht für den Orixá eine persönliche Angelegenheit ist, partizipiert die ganze Gemeinde an der Energie (*Axé*), die er seinem Sohn oder seiner Tochter und der Gemeinschaft, zu der er oder sie gehört, zukommen lässt.

Normalerweise sind die Terreiros einfache Wohnorte, die sich auf einen Altar ausserhalb des Eingangs des Terreiros beschränken, der der Gottheit *Exú* gewidmet ist, dem Boten zwischen den Orixás und ihren Söhnen und Töchtern. Auch am Eingang einiger Dörfer und Tempel in Afrika finden sich dieser Gottheit gewidmete Altäre. Es gibt einen großen Saal, in dem ein Ort für die Menschen reserviert ist, die an der liturgischen Feier teilnehmen, ein Ort für die drei heiligen Trommeln und in einigen Terreiros noch ein besonders reich geschmückter Sitz für die Babalorixá oder den Ialorixá. In der Mitte des Saales sind schon bei der Einweihung des Tempels Opfer dargebracht und heilige Objekte niedergelegt worden. Um diesen mystischen Ort herum tanzen die Söhne und Töchter der Heiligen kreisförmig zum Klang der Trommeln. Dies ist der mystische Ort, an dem sich für einige Augenblicke die Erde öffnet und sich das Heilige in all seinem Glanz offenbart.

An einer Seite des Saales gibt es zwei weitere Zimmer: in eines von ihnen wird der Teilnehmer geführt, wenn er in Trance gefallen ist, um dort die liturgischen Gewänder anzuziehen und die mystischen Objekte seines Orixás zu erhalten. Er kehrt dann in den Saal zurück, wo ihn die Gemeinde mit Spannung erwartet. Dort wird er mit allen notwendigen Zeremonien empfangen. Das andere Zimmer, das *pejé*, ist das wichtigste des Candomblé. Dort werden die heiligen Gegenstände der Orixás aufbewahrt sowie die Steine auf denen die Opfer dargebracht werden. Außerdem hat dort jeder Sohn und jede Tochter des Heiligen, nachdem sie ihren *bori* gemacht hat, ihren Altar vor ihrem Orixá. Es handelt sich hierbei um den heiligsten Ort im Terreiro des Candomblé, der nur mit Erlaubnis des Priesters oder der Priesterin betreten werden darf. Dort werden auch die heiligen Rituale der Initialisierung, der Reinigung und der Anbetung der Gottheiten durchgeführt. Um in diesen mystischen Raum eintreten zu können, müssen eine ganze Reihe ritueller Tabus beachtet werden.

Doch die physischen Grenzen können die Weite des Mystischen und Symbolischen nicht einengen. Der Terreiro ist eine symbolische Miniatur Afrikas im Herzen Brasiliens. Er repräsentiert die Ganzheit der Welt. Der Welt, die vom Eroberer verneint wurde, die aber im Terreiro von den Opfern neu interpretiert und bestätigt wurde.

Das Bild Gottes und der Orixás

Wir können uns an dieser Stelle nicht auf die Details der verschiedenen Mythen einlassen, die die symbolische Architektur des Candomblé bilden. Nach den von Nina

Rodrigues¹⁸ und Artur Ramos¹⁹ durchgeführten Arbeiten präsentiert sich die Forschungsarbeit von Edsom Carneiro²⁰ als die beste auf diesem Gebiet. Auch die Arbeit von Roger Bastide fällt, was die Darstellung der Fakten angeht, qualitativ nicht hinter den anderen zurück. Erst seit den Forschungen von Pierre Verger²¹ und Juana Elbein dos Santos²² lässt sich bezüglich dieses Aspekts eine qualitative Entwicklung feststellen. Wir folgen der Arbeit von J.E. dos Santos.

Für die Nago existiert der Kosmos auf zwei Ebenen: 1) der *aiyé*, der das physische Universum und die existierenden Lebewesen umfasst und 2) der *órum*, der dem Jenseits, dem übernatürlichen Raum entspricht. Es handelt sich beim *orum* um etwas immens großes und weites, dessen Ort nicht festgestellt werden kann und in dem alle übernatürlichen Wesen, alle Individuen, Pflanzen und Tiere ihren spirituellen Doppelgänger haben. Er darf nicht mit dem Himmel der christlichen Mythologie verwechselt werden. Aus den Mythen geht hervor, dass es ursprünglich keine Trennung zwischen den beiden Dimensionen der Existenz gab. *Aiyê* und *órum* waren Teile der gleichen Ganzheit, in der sich die Wesen ohne Schwierigkeiten bewegen konnten. Die definitive Trennung zwischen den beiden wurde durch die Übertretung eines Verbots hervorgerufen, und so entstand der *Sanmô*, der atmosphärische Himmel, der die Trennungslinie markiert. Zwei mythische Erzählungen (*itans*) berichten von diesem Geschehen. In einer von ihnen berührt ein menschliches Wesen unrechtmäßigerweise den *órum* mit schmutzigen Händen und provoziert dadurch den Zorn *Olorums*, des höchsten Wesens. Die andere Erzählung spricht von einem Burschen, der ohne innezuhalten die Grenze zwischen *órum* und *aiyé* überschreitet. Jenseits des materiellen Horizonts wird er von *Oxalá* zurückgerufen, der, um ihn aufzuhalten, seinen rituellen Hirtenstab, den *opaxorô* nach ihm wirft. Dieser bohrt sich in den *aiyé* und trennt ihn auf alle Zeiten vom *órum*. Das Symbol des Universums ist bei den Nago ein aus zwei Hälften bestehender Kopf, wobei die untere Hälfte den *aiyé* repräsentiert und die obere den *órum*.

Andere Mythen (*Itan*) beschreiben die Geburt der materiellen Welt. Am Anfang war nichts als Luft. *Olorum* ist eine unendliche Masse aus Luft. Als sie sich bewegte und atmete, verwandelte sich ein Teil der Luft in Wasser und *Orixalá* war entstanden. Die Luft und das Wasser bewegten sich gemeinsam. Aus dieser Bewegung ging der Schlamm hervor und aus diesem Schlamm ein kleiner Berg, die erste mit Form bedachte Materie. Ein rötlicher und schlammiger Felsen. *Olorum* bewunderte diese Form, blies sie an und gab ihr so Leben. Dies war die erste mit individueller Existenz ausgestattete Form, der *Proto-Exu*, das Symbol des ersten erzeugten Elements.²³ Während *Oxalá* mit Wasser und Luft in Verbindung gebracht wird, wird *Oduduwa* (Ododua) mit Wasser und Erde assoziiert.

¹⁸ RODRIGUES, NINA, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, ⁵1977.

¹⁹ RAMOS, ARTUR, *O Negro Brasileiro*, Recife, ²1988.

²⁰ CARNEIRO, Candomblés, 77-98.

²¹ VERGER, PIERRE, *Orixás – Deuses Yorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, 1981.

²² SANTOS, Os Nagô.

²³ Exu wurde von den christlichen Missionaren als die Figur des Bösen interpretiert, der Teufel der christlichen Mission. Eine Vorstellung, die in keiner Weise mit der Bilderwelt der Nago übereinstimmt.

Es handelt sich um das weibliche und das männliche Prinzip, die die Schöpfung aller Lebewesen einleiten.

Es handelt sich nicht um eine polytheistische Religion, denn ein einziges höchstes Wesen ist Schöpfer von allem, was existiert. Dieses Wesen kann jedoch nicht in einem eigenen Ritus symbolisiert und angebetet werden. Die *Orixas* sind geschaffen worden um sich um die irdischen Wesen zu kümmern und so die verlorene Brücke zwischen *órum* und *aiyê* zu ersetzen. Es handelt sich bei ihnen um stille Massen, die sich langsam bewegen. Sie sind im Gleichgewicht und werden mit der Herrschaft der Welt und der Gerechtigkeit in Verbindung gebracht. So sind sie in den Elementen der Natur, in der Luft, im Wasser, im Feuer, in den Steinen, den Metallen, den Pflanzen etc. enthalten.

Der persönliche Charakter der Gottheit und die Erfahrung der Besessenheit

In Nigeria und Daomé war der Orixá mit der Familiengruppe verbunden, er galt als Vorfahr der Gruppe. Im Umkreis der Heiligtümer gab es Bruderschaften, in denen die Lehre und die Initiationsriten gemeinschaftlich durchgeführt wurden. Da in Brasilien im System der Sklavenhaltung die Aufrechterhaltung der afrikanischen Familienstruktur unmöglich war, verwandelte sich der Orixá dort in eine personengebundene Wirklichkeit, d.h. jedes Individuum hat seinen eigenen Orixá, der sich von denen der Blutsverwandten unterscheiden kann.²⁴ Dieser Orixá ist für immer mit dem eigenen Schicksal verbunden; das Individuum kann sich ihn nicht aussuchen. Dieses Schicksal aber wird erfahrbar durch *Exu* oder im Orakel *Ifá*, welches mit Hilfe vom 16 kleinen Muscheln durchgeführt wird, die diesem Zweck geweiht sind. Der *Babalorixá* oder die *Ialorixá* schließt sie in den muschelförmig gehaltenen Händen ein. Er/Sie betet, und nach dem Öffnen der Hände lässt sich aus der Lage der Muscheln zueinander »die Nachricht lesen«, die die Orixás den Gläubigen übermitteln.

Charakteristika der alten afrikanischen Familienstruktur finden sich bei der *Familie der Heiligen* des Terreiro wieder. Was in Afrika über die Dörfer und Städte mit ihren Gottheiten, ihren Riten und Mythen verteilt ist, findet sich in Brasilien im Terreiro des Candomblé vereint. Die Erfahrung der Familie wird durch die Erfahrung Tochter oder Sohn-des-Heiligen eines Priesters oder einer Priesterin zu sein, die die geistliche Leitung des Terreiros ausüben und für die geistliche Entwicklung der Teilnehmer verantwortlich sind, wiederhergestellt.

Die persönliche Beziehung zum Orixá gestaltet sich durch die priesterlichen Unterweisungen, so dass die Riten durchgeführt werden, die für die Herstellung einer harmonischen Beziehung nötig sind. Die Beziehung zwischen der priesterlichen Führung des

²⁴ Außer des »Orixá des Kopfes«, des wichtigsten Orixá, gibt es die zusätzlichen: Orixas, die beim Schutz des Individuums helfen. Vgl.: CACCIATORE, OLGA GUDOLLE, »Juntó«, in: *Dicionários de Cultos Afro-brasileiros*, Rio de Janeiro, 1977, 160.

Candomblé und dem Gläubigen ist wie eine Eltern-Kind-Beziehung. Der Priester ist dem Gläubigen Mutter oder Vater, denn sie oder er leitet die liturgischen Akte, die zwischen dem Gläubigen und seinem Orixá nötig sind. Nach Durchführung der notwendigen Initiationsriten ist die Person für alle Ewigkeit an einen Orixá-Archetypen gebunden.

In diesem Akt ist außer einem komplexen rituellen System ein ganzer initiatorischer Prozess enthalten, in dem der Gläubige auf symbolische Weise neu geboren wird. Er durchläuft eine lange Lehrzeit, in der er von neuem lernt sich zu bewegen, zu kommunizieren, kurz seine Identität aufzubauen. Andererseits betrachten sich die Teilnehmer an einem Terreiro als Schwestern oder Brüder-des-Heiligen, weil sie dieselbe Mãe oder denselben Pai-de Santo haben und gemeinsam die Riten der Vorbereitung auf den *Bori* begangen haben oder oft den gleichen Orixá als Begleiter ihres Schicksals haben.

Durch das Orakel oder die Trance während einer Candombléfeier lässt sich erfahren, zu welchem Orixá jemand »gehört«. Der Kontakt zwischen dem Gläubigen und der Gottheit vollzieht sich auf besondere Art in der mystischen Trance während der liturgischen Feiern. Zum Klang der drei heiligen Trommeln (*rum*, *rumpi*, *lê*) werden heilige Lieder zu Ehren jeder einzelnen der Gottheiten angestimmt²⁵ und entsprechend einer relativ festen Reihenfolge fallen die anwesenden Söhne und Töchter zum Klang der ihrem Orixá gewidmeten Lieder in Trance. Dies ist dann der inmitten der Gruppe durch seinen Sohn oder seine Tochter anwesende Orixá, dessen Präsenz durch Gesten während des Tanzes und Symbole, die im Laufe der Trance herbeigebracht werden, ausgedrückt wird. Das mythische Drama wird angesichts der ganzen Gruppe neu durchlebt. Dies ist der Kulminationspunkt der liturgischen Feier, in dem die ursprüngliche Einheit wiederhergestellt wird, und die Trennung zwischen *órum* und *aiyê* aufhört zu existieren. Das Göttliche lässt sich auf das mystische Spiel mit dem Menschlichen ein und die Identität wird wiedergefunden.

Ist eine Versöhnung zwischen »Vater und Mutter« möglich? Auf der Suche nach der Identität ...

Es ist keine einfache Aufgabe, die Gründe der Situation der Schwarzen in der brasilianischen Gesellschaft ausfindig zu machen und die Konsequenzen, die das für unseren kollektiven Identitätskonflikt hat, darzustellen. Wir haben zuvor den Platz des Schwarzen in der brasilianischen Kolonialgeschichte und seinen Standort in der Gesellschaft beschrieben. Die Kolonialisierung Brasiliens bei der Ankunft der Europäer, der Genozid an mehreren indigenen Völkern, der gewaltsame Transport vieler afrikanischer Völker und ethnischer Gruppen nach Brasilien und ihre Ausbeutung als versklavte Arbeitskräfte mit der später folgenden Einreise von europäischen und asiatischen

²⁵ Aufgrund von Umständen, die hier nicht weiter dargelegt werden können, blieben von den vielen Traditionssträngen, die die Sklavinnen und Sklaven mit sich nach Brasilien brachten, nur 12 bis 15 erhalten, die in den Terreiros des Candomblé angetroffen werden können.

Immigranten, schafft ein weites und komplexes Panorama für die Erforschung der Rassenmischung in Brasilien.

Wie wir schon vorher gesehen haben gibt es einen entscheidenden Unterschied bei der Ankunft der Schwarzen in Brasilien. Da sie gewaltsam aus Afrika verschleppt worden waren und als versklavte Arbeitskräfte missbraucht wurden, blieb ihnen als einzige Möglichkeit der sozialen Anerkennung nur die Annahme und Imitation des weißen patriarchalischen Modells. Nur wenn sie ihre Symbole und ihre Familienstruktur verleugneten, einen anderen Namen annahmen, ein anderes religiöses System, kurz sich in einen »Neger mit weißer Seele« verwandelten, konnten sie Anerkennung finden und in der Gesellschaft aufsteigen. Wenn man schon nicht weiß war, dann wenigstens »Moreno«,²⁶ und zwar möglichst ein hellhäutiger Moreno. Um als Individuum in der brasilianischen Gesellschaft aufzusteigen bleibt den Schwarzen keine andere Möglichkeit, sie müssen die weißen Werte anerkennen und konsequenterweise alles von sich weisen, was nach Schwarzen aussieht – es entsteht ein unbewusstes Sehnen danach weiß zu werden. Roger Bastide sagt dazu: »Die Zivilisation der Weißen wurde ersehnt als Technik sozialer Mobilität, als einziger verbliebener Ausweg ..., um aus einer unerträglichen Situation herauszukommen; sie wurde in Freiheit und systematisch ersehnt. Dies nahm zwei Formen an, eine ganz und gar kulturelle, nämlich die Annahme des Katholizismus, die Anpassung an Gewohnheiten und Verhaltensweisen der Weißen, und eine biologische Form: das Blut reinigen, es läutern durch Schlafen mit einem Weißen, hellhäutigere Kinder zur Welt bringen, deren Väter sich um sie kümmern würden, und die vom Joch der Sklaverei frei sein und später eine bessere Position im wirtschaftlichen Wettbewerb haben würden.«²⁷

Der Wunsch weiß zu werden ist eine Folge des Minderwertigkeitskomplexes, den die Schwarzen im Lauf der Jahrhunderte in Bezug auf die Weißen internalisiert haben. Das Ideal, dem zu folgen ist, ist das »weiße Ideal«, das sich als Totalität präsentiert, welche das Sein definiert. Was die schwarze Bevölkerung angeht, so wird sie entweder in die Gesamtheit integriert, oder sie wird als Nicht-Seiend ausgeschlossen. Der einzige Weg der gewiesen wird um in diese Ganzheit aufgenommen zu werden, ist die freiwillige Verleugnung seiner selbst in Bezug auf das Modell des »weißen Europäers«,²⁸ der sich als *das Zentrum des Seins* definiert. Enrique Dussel stellt fest: »Ausgehend von dieser durch das Schwert und den Schmerz errungenen Zentralität betrachtet der Europäer sich als ein konstituierendes ich.«²⁹

Andererseits leben die Söhne und Töchter der Begegnung des Weißen mit der Schwarzen, die Morenos, einen anderen Konflikt, der jedoch mit dem ersten (dem Weißen werden als Form der Mobilität) in Verbindung steht: das Problem der Anerkennung durch den »europäischen Vater«. Hier findet sich unserer Ansicht nach der grundlegende Konflikt

²⁶ Moreno ist der brasilianische Ausdruck für einen farbigen Menschen dessen Vorfahren von allen drei Hauptgruppen, weiss, schwarz und Indio, herkommen. Die Übersetzerin.

²⁷ BASTIDE, As Religiões, I, 99–100.

²⁸ Wir benutzen den Ausdruck »Europäer« nicht unbedingt mit einer geographischen, sondern vielmehr mit einer ontologischen Bedeutung.

²⁹ DUSSEL, ENRIQUE, *Filosofia da Libertação*, São Paulo, 1977, 14.

bezüglich unserer Identität. Bewusst oder unbewusst versuchen wir unseren »mütterlichen Ursprung« zu verleugnen, die Indio- oder Schwarzenmutter, die im Moment der Gründung unserer Identität vom Weißen vergewaltigt wurde.³⁰ Wir wollen vom »Vater« anerkannt werden, der die Macht hat, und der uns all die Jahrhunderte hindurch als blond, schön und klug dargestellt wurde, als Zentrum und Modell, als Ideal, das zu bewundern und dem zu folgen war. Doch dieser »Vater« hat uns in all diesen Jahrhunderten nie als legitime Söhne und Töchter anerkannt, wir sind Mestizen ... Wir sind schon keine Indios mehr³¹, waren nicht und werden nie Europäer sein, sind keine Afrikaner und wollen auf gar keinen Fall Schwarze sein. Nach offiziellen Daten betrachten sich nur 4,6% der brasilianischen Gesellschaft als Schwarze, 39,9% als Morenos und 55,3% als Weiße.³²

Wer sind wir wirklich? Hier stoßen wir auf eine der großen lateinamerikanischen Misereen und in unserem Fall auf jene Brasiliens: der Rassenkonflikt ist mit dem sozialen und dem Klassenkonflikt verbunden – eine sehr komplexe Totalität.³³ Die Frage nach der Schwarzen und dem Schwarzen in der brasilianischen Gesellschaft ruft zur Reflexion der Basis der brasilianischen Gesellschaftsstruktur auf und ist unserer Ansicht nach zugleich ein fundamentales Thema bei der Suche nach Antworten über die Identität der Brasilianer.

Hoornaert sagt: »Das Mestizentum hat nach allgemeinem Urteil seinen Ursprung in einer Vergewaltigung, der Vergewaltigung der Indiofrau durch den weißen Mann. Das schmerzhafteste und beunruhigende Bild der vergewaltigten Mutter ist in die Kultur der Mestizen eingegraben und hinterlässt unauslöschliche Spuren, obwohl die gleiche Kultur sich bemüht, diese Erinnerung für immer auszulöschen. Das Resultat ist, dass im Bewusstsein des Mestizen das Bild des Vaters als obligatorischer Bezugspunkt hervortritt, während das Bild der Mutter die Sünde selbst symbolisiert.«³⁴ Unserer Ansicht nach liegt das Problem nicht in der Scham über die vergewaltigte Mutter, die zu einem Symbol der Sünde wurde, sondern in einer Mischung aus *Faszination* und *Hass* gegenüber dem Vater. Die Scham über die Indio- oder Schwarzenmutter folgt nicht aus einer unbewussten moralischen Verurteilung, sondern aus einer ideologischen Verinnerlichung, die ökonomisch-kulturelle Wurzeln hat. In diesem Prozess übernehmen wir das Bewusstsein des Herrschenden – des Vaters, der vergewaltigt und ausschließt – und distanzieren uns von unserer Indio- und Schwarzenseele – der Mutter. Dussel sagt dazu: »Von dem Moment an, wo der Sklave seinen Feind in sich trägt, findet der Kampf nicht nur äußerlich gegen

³⁰ Vgl.: HOORNAERT, EDUARDO, *O Cristianismo Moreno no Brasil*, Petrópolis, 1991, 22 [Künftig zit.: Hoornaert, O Cristianismo].

³¹ Die ca. 1% der brasilianischen Gesellschaft ausmachen. Siehe The New Grolier, 1993 (Cd-Version).

³² Vgl. IBGE: *Anuário Estatístico do Brasil 1992*, Rio de Janeiro, 1992, TB. 22.1 (Diskettenversion)

³³ Der Rassismus in der Wirtschaft:

Unselbstständige	Autonome	Unternehmer
59% Weiße	49% Weiße	79% Weiße
34% Farbige	44% Farbige	16% Farbige
7% Neger	6% Neger	1% Neger
1% Andere	1% Andere	4% Andere

Vgl. IBGE, 1980.

³⁴ EDUARDO, Cristianismo Moreno, 22.

objektive Strukturen statt, sondern auch gegen sein eigenes subjektives Sein. Herr sein wird mit frei sein verwechselt.«³⁵

Die Erfahrung der Faszination und des Hasses gegenüber dem Vater ist zutiefst ambivalent: einerseits hat er sich immer als Vorbild und Modell dargestellt dem wir folgen müssten, und von dem wir fasziniert sind. Dies ist der ideologische Kontext in dem wir aufgewachsen sind. Auch er ist ein Teil von uns. Gleichzeitig bewirken die Erinnerungen an die gewalttätige Herrschaft, die er praktiziert hat, und seine Verleugnung unserer selbst, dass wir ihn hassen.

In der Debatte über die 500 Jahre Herrschaft in Lateinamerika wurde diese Ambivalenz in Bezug auf Brasilien deutlich, als von »den Europäern« gesprochen wurde. Meist wurde von den Indio-völkern und Schwarzen als Ganzheit im Gegensatz zu den Europäern gesprochen, doch die Realität zeigt, dass in Brasilien etwa 1 % der Bevölkerung als indigen angesehen wird (was ein Beweis für die Aggressivität der Kolonialisierung ist) und nur ungefähr 4,6 % sich als Schwarze betrachten.³⁶ Was sich in der Wirklichkeit als große Herausforderung präsentiert, ist der Versuch des Aufbaus einer Identität der Schwarzen und Mestizen. Hier stellt sich folgendes Problem: was bedeutet es Schwarze oder Mestize zu sein und seine kollektive Identität aufzubauen, während man in sich den Dualismus zwischen dem (europäischen) Vater und der (India- oder Schwarzen-)Mutter trägt.

Auf symbolisch-religiösem Niveau konstruieren die Mitglieder der Terreiros des Candomblé, mit ganz wenigen Ausnahmen, ihre Werte und den Sinn ihres Lebens von zwei religiösen Systemen ausgehend, die als komplementäre Realitäten erfahren werden. Dies ist schwer nachvollziehbar für unsere, durch den Dualismus und die Notwendigkeit, mit »klaren und unterscheidbaren Konzepten« zu arbeiten geprägte Vorstellung. Der Candomblé ist ein symbolischer Ort, an dem sich das afrikanische Substrat (die Mutter) in all seinem Glanz im Herzen Brasiliens zeigt. Beim Versuch des Aufbaus einer Identität für die brasilianischen Schwarzen und Mestizen fällt dem Candomblé eine fundamentale Rolle zu, denn er ist der *Ort des nicht verlorenen Gedächtnisses*, der Begegnung mit der schwarzen Mutter.

In den offiziellen Erhebungen erscheint auf die Frage nach der Religionszugehörigkeit, soweit nur eine Antwortmöglichkeit gegeben ist, natürlich die Antwort: katholisch. Doch wenn die Frage mehr als eine Antwort zulässt, sind die afrobrasilianischen Religionen sehr stark vertreten. Dies ist verständlich wenn man die ganze historische Last des Sklaven in Brasilien und das Verhältnis zu den afrikanischen Religionen im Blick hat. Doch der Candomblé ist, wie die Mehrheit der afrobrasilianischen Religionen, eine fast nur nachts gefeierte Religion, auf kleinen Höfen auf dem Lande, in Gässchen, in ganz einfachen Häusern, wie auch das Leben seiner Gläubigen einfach ist. Nachts, wenn die Herren und Herrinnen schlafen, schreien die Trommeln die Erinnerung an die Mutter heraus, die

³⁵ DUSSEL, ENRIQUE, »Racismo, América Latina Negra e Teologia da Libertação«, in: *Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*, Petrópolis, 1987, 224.

³⁶ Es ist wichtig, sich die Grenzen und ideologischen Interessen daran zu vergegenwärtigen, die Rassenproblematik in Brasilien mittels der offiziellen Daten auf ein Minimum zu reduzieren.

Sehnsucht, die verlorene Einheit ... Dies geschieht vor dem Schlafengehen, um am nächsten Tag wieder der Härte des Lebens gegenüberzutreten, der Ausbeutung bei der Arbeit, in den Küchen, in den Fabriken ... etc. Die Trommeln werden geschlagen, und für einige Stunden trifft das *Órum* auf das *Aiyê*, die Mythen werden erzählt, die Erinnerung an die Mutter Afrikas wird gegenwärtig und die Identität wird individuell und kollektiv wiedergefunden.

Bis zu welchem Punkt diese symbolische Erfahrung Konsequenzen für die sozialen Beziehungen in der brasilianischen Gesellschaft hat, übersteigt das Interesse dieser Studie, aber das große Potential an Widerstandskraft und sozialer Veränderung, das in dieser religiösen Erfahrung liegt, dürfte klar sein. Es handelt sich nicht um eine passive Religion. Der Kontext ihrer sozialen Konstruktion selber ist ein Kontext von Widerstand sowie die Affirmation von Identität. Das Problem ist ihr Ort und ihr Verhältnis zum Rest der verschiedenen sozialen Gruppen, die die brasilianische Gesellschaft bilden.

Die Identität muss gesucht und aufgebaut werden in einem Dialog zwischen diesen verschiedenen und oft widersprüchlich beteiligten Gruppen. Dieser Dialog dürfte nicht theoretisch sein, es handelt sich nicht allein darum, die Widersprüche der Vergangenheit und theoretisch die Würde der Schwarzen anzuerkennen. Der Ort, an dem er stattfinden müsste, wäre die kollektive Praxis dieser verschiedenen Gruppen und Individuen bei dem Versuch, die in der Vergangenheit begangenen Ungerechtigkeiten wieder gutzumachen, welche noch heute die sozio-politischen und ökonomischen Verhältnisse zueinander in der brasilianischen Gesellschaft bestimmen. Nur wenn wir uns einer Praxis verpflichtet fühlen, die die Strukturen, die unsere kollektive Entfremdung hervorbringen, verändert, wird es uns möglich sein, unsere verleugnete Identität aufzubauen. In diesem Prozess müsste den *Stimmen der Opfer* ein vorrangiger Platz eingeräumt werden, wenn auch nicht ein exklusiver. Eine mögliche gemeinsame Grammatik für einen Dialog auf der Suche nach der post-kolonialen kollektiven brasilianischen Identität müsste von den Erinnerungen und Worten der Opfer ausgehen. Die Gegenwart der Opfer, ihre Erinnerungen, ihre Geschichte müsste jeglichen Versuch der Manipulation und Universalisierung verhindern, um nicht wieder in einen Monolog mit sich selber zurückzufallen (oder mit dem, wovon wir glauben, dass wir es sind ...). In die Einsamkeit der Bestätigung des »Ich«, das sich für das Zentrum hält, von dem aus alles definiert wird ... Im schwarzen Gesicht, das verleugnet wird, und dass von der Sklaverei und der Unterdrückung in der brasilianischen Gesellschaft gezeichnet ist, präsentiert sich uns der Andere als Exteriorität jenseits meiner Einsamkeit, in der sich die Möglichkeit einer Begegnung zu einer gemeinsamen Transzendenz ergibt. Dort kann die verleugnete Geschichte unserer entfremdeten Heranbildung als Volk langsam neu gestaltet werden; nicht als Rückkehr in eine in der Vergangenheit verlorene mythische und romantische Epoche, sondern als offene, gemeinsam aufzubauende Zukunft ... Wenn dies nicht geschieht sind wir sicherlich dazu verurteilt, einfach nur Nachahmer von etwas zu sein, was wir niemals erreichen werden, weil wir es nicht sind ...

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Veronika Küper Nóbrega