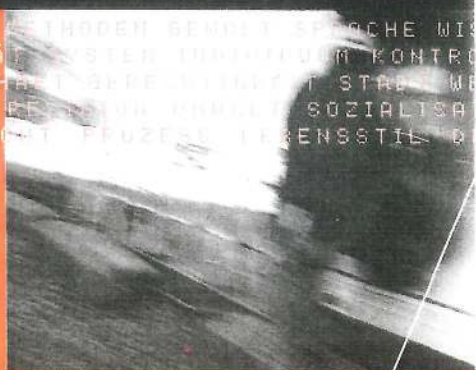


Thomas Kühn · Jessé Souza (Hrsg.)

# Das moderne Brasilien

Gesellschaft, Politik und Kultur  
in der Peripherie des Westens

ARBEIT GRENZEN POLITIK HANDLUNG MODERN GEMISCHT SPRACHE WIRTSCHAFT DISKURS SCHICHT MOBILITÄT SYSTEM UMWANDLUNG KONTRAST ZEIT ELITE KOMMUNIKATION WIRTSCHAFT BEWEGUNG STADT WIRTSCHAFT RISIKO ERZIEHUNG GESELLSCHAFT REZEPTION MARXISMUS SOZIALISME RATIONALITÄT VERANTWORTUNG MACHT PROZESS LEBENSSTIL



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

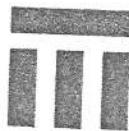
Sergio de Azeredo

Campos Agosto/2006

Thomas Kühn · Jessé Souza (Hrsg.)

# Das moderne Brasilien

Gesellschaft, Politik und Kultur  
in der Peripherie des Westens



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

1. Auflage Mai 2006

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2006

Lektorat: Frank Engelhardt

Der VS Verlag für Sozialwissenschaften ist ein Unternehmen von Springer Science+Business Media.  
[www.vs-verlag.de](http://www.vs-verlag.de)



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg  
Druck und buchbinderische Verarbeitung: MercedesDruck, Berlin  
Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier  
Printed in Germany

ISBN-10 3-531-14705-6

ISBN-13 978-3-531-14705-5

Für *Wolfgang Schluchter* als Dank für die unvergessenen Lektionen  
(Jessé Souza)

Für *Thomas Leithäuser* als Dank für seine inspirierenden Anregungen und die  
stete Unterstützung  
(Thomas Kühn)

Wir bedanken uns ausdrücklich bei *Rainer Domschke* für die Übersetzung eines  
Großteils der Beiträge in diesem Buch.

# Inhaltsverzeichnis

THOMAS KÜHN, JESSÉ SOUZA

Einleitung: Ein Blick auf das moderne Brasilien – mit Einblicken für die deutschen Sozialwissenschaften ..... 9

## Teil I: Soziale Ungleichheit in Brasilien und Herausforderungen für Demokratie, Minderheitenpolitik und kulturelle Identität

JESSÉ SOUZA

Die soziale Grammatik der peripheren Ungleichheit: Für ein neues Paradigma zum Verständnis der peripheren Gesellschaften..... 20

ANTÔNIO CAVALCANTI MAIA

Kulturelle Diversität und nationale Identität Brasiliens: Ihre gegenwärtigen Herausforderungen..... 49

GILDO MARÇAL BRANDÃO

Demokratisierung und Entwicklung: Ein Forschungsprogramm..... 65

MARCO AURÉLIO NOGUEIRA

Organisationale Dilemmata unter Bedingungen einer radikalisierten und peripheren Moderne..... 79

BERNADETE WRUBLEVSKI AUED

Arbeitslosigkeit und Informalisierung..... 99

PATRÍCIA CASTRO MATTOS

Klassenherrschaft und Geschlechterherrschaft: Referenzielle Verschränkungen..... 114

THOMAS KÜHN

Alltägliche Lebensführung und soziale Ungleichheit – eine exploratorische Studie in Salvador (Bahia)..... 129

JOÃO FERES JR. / JOSÉ EISENBERG

Sleeping with the Enemy: Eine analytische Kritik des Vertrauensbegriffs..... 144

SERGIO DE AZEVEDO

Städtische Programme eines „Partizipativen Haushalts“ in Brasilien: Reflexionen über seine Potenziale und über Hemmnisse für eine Nachahmung dieser Erfahrungen in entwickelten Ländern..... 164

## Teil 2: Die Bedeutung kultureller und religiöser Symbole für das moderne Brasilien

ANGELA RANDOLPHO PAIVA Brasilianischer Katholizismus: Unterschiedliche Arten der Affinität mit dem sozialen Wandel.....	192
EURICO ANTONIO GONZALEZ CURSINO DOS SANTOS Die soziale Konstruktion des Sklaven: Die Religion Brasiliens.....	213
FÁTIMA REGINA GOMES TAVARES Magische Religiositäten im zeitgenössischen Kontext Brasiliens.....	229
ARNO VOGEL / MARCO ANTONIO DA SILVA MELLO Liaisons Dangereuses: Aktuelle soziologische Betrachtungen über einen vergessenen afro-brasilianischen Ritus.....	240
BRAND ARENARI / ROBERTO DUTRA TORRES JÚNIOR Religion und Anerkennung: Affinitäten zwischen neupfingstlicher Bewegung und politischem Verhalten in Brasilien.....	259
RUBEM BARBOZA FILHO Die barocke Okzidentalisation Amerikas.....	278
HELOISA MARIA MURGEL STARLING Am anderen Ufer der Erzählung – Hannah Arendt und João Guimarães Rosa.....	307
PETRA SCHAEFER Von den Flechtfrisuren der Blocos Afros zu Dreadlocks im Hörsaal – die Bedeutung kultureller Bewegungen für das moderne Brasilien.....	320
JONATAS FERREIRA / AÉCIO AMARAL JR. Das Gesetz zur Biologischen Sicherheit in Brasilien: Prähumane, humane und nichthumane Körper als Verhandlungszonen der Moderne.....	340
Autorinnen und Autoren.....	365

# *Liaisons Dangereuses: Aktuelle soziologische Betrachtungen über einen vergessenen afro-brasilianischen Ritus*

Arno Vogel / Marco Antonio da Silva Mello

„The position of the subjugated social layers, moreover, is frequently *de iure* different from what it is in real life, which adds to the difficulty of determining their nature”. Gunnar Landtman (*The Origin of the Inequality of the Social Classes*, 1938)

## 1. Einleitung

Der Initiationszyklus der afro-brasilianischen Kulte hat die Aufmerksamkeit zahlreicher Generationen von Anthropologen, Soziologen und Folkloreforschern auf sich gezogen. Neben der nationalen Produktion kommen die Studien von ausländischen Forschern hinzu, und zusammen haben diese Arbeiten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine umfangreiche Bibliografie anwachsen lassen. Die seitdem unternommene Feldforschung hat beim Verständnis der elaborierten Kosmologie in den letzten Jahrzehnten eine außergewöhnliche Feinheit erreicht.

Gerade auch aus diesem Grund erweist sich die Tatsache als sehr merkwürdig, dass einer der bekanntesten Riten dieses Zyklus von einer Folge von Forschergenerationen vergessen worden ist. Es handelt sich jedoch um einen Ritus, der in der Öffentlichkeit durchgeführt wird, in krassem Gegensatz zu den übrigen Phasen, die im geschützten Bereich der Klausur des *barracão*, des frommen Lebens im *terreiro*, der komplexen architektonischen Ästhetik der *casa-de-santo* erfolgen.<sup>1</sup>

Um das Thema dieser soziologischen Erkundung von einem ethnografischen Blickpunkt aus besser zu erhellen, nimmt diese Arbeit Argumente auf, die schon zuvor von den Autoren in Bezug auf die sogenannte *missa de iaô* präsentiert worden sind, mit besonderer Aufmerksamkeit für den offen vindizierenden Sinn, den dieser Anlass im Tempel und unter der Ägide der katholischen Liturgie erhält.<sup>2</sup>

Auf diese Weise möchten wir einen Beitrag leisten zu der Diskussion über die stets so delikate Thematik der Grenzen im religiösen Feld; über die Dialektik

<sup>1</sup> Zur Bedeutung des auch im Folgenden nicht übersetzten spezifischen Vokabulars, das im Deutschen aus kulturellen Gründen keine Entsprechung hat, verweisen wir auf das Glossar am Ende des Artikels.

<sup>2</sup> Siehe A. Vogel/M. A. Mello/J. F. Barros (1987; 1992 und 1993). Wir danken José Flávio Pessoa de Barros für die freundliche Erlaubnis, auf die ethnografischen Daten, die wir zusammen mit ihm in vorigen Publikationen zum Thema dieses Artikels diskutiert haben, zurückgreifen zu dürfen.

von Inklusion/Exklusion, Anerkennung/Nicht-Anerkennung, Zugehörigkeit/Unzugehörigkeit und ihre eventuellen „multikulturalistischen“ Resonanzen hinsichtlich der afro-brasilianischen Frömmigkeitsformen.

## 2. Ein vergessender Ritus?

Der Prozess der Initiation folgt in den *Candomblé*-Religionen einer kanonischen Folge. Er beginnt mit einem *bori* genannten Ritual, wonach sich der Initiant in die *camarinha*, den innersten Bereich der *casa-de-santo*, zurückzieht. Ist die festgesetzte Zeit für die Reklusion verstrichen, nimmt der Initiant seine neue Identität an, im Ritual des *oruncó*, der festlichen Zeremonie der *terreiros* schlechthin, die mehr unter dem Namen *saida de santo* bekannt ist. Danach werden die Rituale des *panan* und der *quitanda de iaô* durchgeführt, mit denen die Phase beginnt, die der Brechung der rituellen Verbote entspricht. Der Zyklus der *feitura* schließt jedoch erst völlig mit der *romaria*, der 'Wallfahrt' ab, deren Höhepunkt der Moment ist, in dem der oder die *iaô*<sup>3</sup> zusammen mit ihren 'Geschwistern' und unter der Obhut eines Älteren in eine katholische Kirche gehen, um an der Messe teilzunehmen!

Dieser letzte Punkt, obgleich unmissverständlich festgelegt, erweist sich natürlich als überraschend, denn wie ist zu erklären, dass der Novize einer Religion für den Abschluss seines Noviziats in den Tempel und zum Ritus einer anderen Religion geführt wird? Und ist die Tatsache nicht noch merkwürdiger, dass, angesichts des obligatorischen und auffälligen Charakters der *romaria*, diese bei einigen der bekanntesten Ethnografen der afro-brasilianischen Kulte kein Nachdenken hervorgerufen hat?

Tatsächlich entledigt sich Edison Carneiro z.B. in seiner Studie über die *Candomblés da Bahia* in drei knappen Linien dieser Frage: „Am Freitag darauf [auf die Riten des *panan*] pilgern die *iaôs* in spiritistischer Trance zur Kirche des Bonfim, begleitet von der *mãe-pequena*, gelegentlich von der *mãe*, und von dort kehren sie nach Hause zurück. Die *feitura* ist vollendet!“ (E. Carneiro 1948: 77)

Auch Roger Bastide gibt sich in seiner Abhandlung zum *Candomblé da Bahia* (*Rito Nagô*) recht lakonisch. Als er die rituellen Handlungen kommentiert, die die *filhos-de-santo* während der Zeremonie des *panan* ausführen und die ihm zufolge alle auf das „Neuerlernen der alltäglichen Tätigkeiten“ ausgerichtet sind, gibt er eine Aufzählung – er nennt u. a. „kochen, Wäsche waschen, den Mörser benutzen, Fische säubern, auf dem Markt einkaufen, die *Toilette* zurechtmachen, den Geschlechtsakt, die Entbindung simulieren, eine Puppe in den Schlaf wiegen, am Arm des Ehemanns durch die Stadt spazieren, nach der Rückkehr nach Hause dessen Kleider bürsten ... und

<sup>3</sup> Dieser Begriff bezieht sich in Brasilien ohne Unterschied auf Novizen beiderlei Geschlechts, obgleich seine Bedeutung in Yoruba „Braut“ oder „neueste Braut des Orixá“ bedeutet, was darauf hindeutet, dass die Initiationen ursprünglich auf Frauen beschränkt waren. Die nordamerikanische Anthropologin Ruth Landes hat in *„The City of Women“* auf diese Aufhebung der geschlechtlichen Beschränkung im Fall der *Candomblé*-Kulte von Bahia hingewiesen.



selbst rauchen, Radio hören" – und fügt als letzten Punkt dieser bunten Liste hinzu: „in die Messe gehen" (R. Bastide 1978: 46)

Gestützt auf eine schon umfangreiche Tradition von Studien dürfen wir annehmen, dass die *Candomblé*-Religionen dem Forscher eine privilegierte Perspektive für den Zugang zum soziologischen Universum Brasiliens bieten, mit seinen Eigenheiten, Polaritäten, Konflikten und Fügungen, die oft eine verwirrende Komplexität aufweisen.

Motiviert durch diese Überzeugung und unter Berücksichtigung der Richtungen, die in den letzten Jahren in Brasilien die Diskussionen über die Kluft zwischen sozialer Exklusion versus sozialer Inklusion und über einige ihrer Begleiterscheinungen genommen haben, scheint es mehr denn je angebracht und aufschlussreich, unsere Forschungen über diese beiden eigenartigen Fakten zu vertiefen: die Pflicht der *romaria*, als Requisite für den Abschluss der *feitura-de-santo*, und das offensichtliche Vergessen dieses Rituals durch die Ethnografie der afro-brasilianischen Kulte.

Bevor wir uns allerdings mit diesen beiden Problemen auseinander setzen, um sie sowohl in ihren spezifischen Dimensionen als auch in ihren möglichen Wechselbeziehungen zu verstehen, ist es angezeigt, kurz die ethnologisch einschlägigen Fakten in der Weise festzuhalten, wie wir sie bei unseren Forschungen über die Initiationsriten in den *Candomblé*-Gemeinden von Rio de Janeiro feststellen konnten.

### 3. Die *Romaria*: ethnografische Aspekte des Ritus

An Freitagen können wir in Rio, in Salvador, in Recife und in São Luís und wahrscheinlich, wenn wir richtig liegen, in jedem anderen Ort, wo man *abiãs* vereint, um sie zu *iaós* zu machen, auf Gruppen von *filhos-de-santo* treffen, die sich durch die Stadt ziehen. Dabei treten diese Gruppen gewöhnlich in Form eines Gefolges auf. Ihr Umfang ist sehr unterschiedlich. Sie versammeln zwei, drei oder mehr Personen. Manchmal kann es sich jedoch um eine Zahl von über zwanzig Personen handeln.

Die Teilnehmer an diesem Gefolge tragen ohne Ausnahme weiße Kleidung. Die Kleider, Röcke und Blusen, Hosen und Hemden, die Turbane und Schultertücher strahlen in einem makellosen Weiß, das noch von den Tonalitäten der Hautfarben verstärkt wird, die vom blassen Weiß bis zu Pechschwarz reichen, über unendliche viele Nuancen, für deren Bezeichnung das brasilianische Portugiesisch einen reichen und klingenden Wortschatz erschaffen hat.

Der Unterschied dieser Gruppen zu den restlichen Passanten zeigt sich jedoch nicht lediglich in dieser einfarbigen Vorliebe hinsichtlich ihrer Kleidung. Die Körperhaltung ihrer Mitglieder sowie der Stil, den sie ihren Bewegungen aufprägen, bilden weitere Indizien für ihre Besonderheit.

In dem Maße, wie dieses Gefolge sich den Weg bahnt, lässt sich eine Ökonomie der Gesten erkennen, die der Beobachter angemessen mit dem Wort Zurückhaltung qualifizieren könnte. Die Mitglieder der Gruppe schauen nie-

manden an und richten an niemanden ein Wort. Sie laufen mit gesenktem Kopf, den Blick wie an den Boden geheftet. Manchmal wechseln sie unter sich halbe, verzagt gemurmelte Worte. Sie folgen aufmerksam den Bewegungen eines ihrer Mitglieder, des einzigen, das mit erhobenem Haupt läuft und dessen Blick sich frei bewegt. Von diesem geleitet lassen sie sich führen. Danach laufen an den Geschäften entlang, halten hier und dort an und betreten Läden und Banken. Sie gehen durch die Lädchen, Kaufhäuser, Märkte und Supermärkte. Dabei versuchen sie, ihren Anführer in allem genau zu imitieren, wenn er mit Papieren, Geld oder Waren umgeht.

Während ihres Weges erwecken sie Aufmerksamkeit, man zeigt auf sie und gibt Kommentare, denn es ist nicht möglich, dass sie unbemerkt bleiben, wengleich sie es sogar wünschen könnten. Ihr auffälliges Äußeres zieht die Blicke an. Die Leute schauen sich nach ihnen um. Die Reaktionen sind unterschiedlich. Über die bloße Neugier hinaus zeigen einige ein gewisses Wohlwollen, andere eine unverhohlene Geringschätzung.

Wer nicht weiß, um was es sich handelt, hält sich nicht zurück und stellt Fragen; oder er bleibt diskret und tut so, als geschehe nichts. Wer Bescheid weiß, gibt sich komplizenhaft und hält manchmal inne, um die Gruppe zu grüßen, mit motivierenden Worten, wahrhaften Formeln der Anerkennung, Erkennungszeichen des „Heiligenvolks“. Bei eventuellen Fehlritten, mag er der Versuchung nachgeben, sich einzumischen, um die Unschicklichkeit zu korrigieren.

Wenn es aus all diesen Gründen nicht möglich ist, dass die Gruppe unbemerkt vorübergeht, so ist hinzuzufügen, dass es keinem ihrer Mitglieder möglich ist, den Weg zu durchlaufen, ohne wahrzunehmen, was um sie herum geschieht. Die Aufmerksamkeit, die die Gruppe auf sich zieht, hat in der Erregung, die sie in jedem der Novizen erweckt, ihre volle Entsprechung. Auf dem Weg wächst die Erwartung und die Spannung mit jedem Schritt. Wenn sie sich schließlich der Kirche nähern, scheinen die *iaôs* ihre Reihen zu schließen. Sie schreiten in engerer Formation voran, unter der erhöhten Aufmerksamkeit ihres Begleiters, bis ins Innere des Tempels.

Dort nehmen sie am Gottesdienst gemäß der katholischen Liturgie teil. Auch dabei folgen sie dem Ältesten. Alle Zurückhaltung der Welt reicht jedoch nicht aus, um das virtuelle Konfliktpotenzial dieser Präsenz auszuschalten. Die Situation kann von einem Moment zum anderen in eine dramatische Richtung umschlagen. Dazu reicht die Entrüstung irgendeines weniger toleranten Gläubigen. Oder, wie es oft geschieht, der Eifer des Messe lesenden Priesters selbst. Was immer auch der Fall sein mag, die Unnachgiebigkeit wird unweigerlich zu rauen Wortwechseln führen. Ausdrücke wie „Unsitte“, „Respektlosigkeit“, „Vermessenheit“, „Frechheit“, „Unverschämtheit“ und andere derselben Art sind bei diesen Gelegenheiten gewöhnlich.

Die *iaôs* dürfen unter keinen Umständen auf irgendeine dieser Kritiken oder Anklagen antworten. Mag die Missachtung oder die Heftigkeit der Zurufe auch noch so schwerwiegend sein, sie müssen ihre Zurückhaltung beibehalten. Der *ebômin* allerdings wird für alle sprechen. Seine Argumente bei diesem Disput sind recht bedeutsam. Einleitend pflügt er nachdrücklich darauf hinzuweisen,

dass die Gruppe allen Respekt beweist. Darauf erwähnt er den öffentlichen Charakter des Ortes und des Anlasses mit dem Hinweis auf die offenen Türen der Kirche. Dabei spricht er möglicherweise dem betreffenden Gegenüber das Recht ab, sich als Herr und Besitzer des Tempels zu betrachten und führt dagegen sein Recht an, sich dort aufzuhalten. Je nach dem mehr oder weniger erhitzten Klima der Debatte, mag er auch auf seine eigenen Bindungen zur Gemeinde verweisen, die entweder im Beitrag von Spenden, Gebühren oder Almosen bestehen oder in der Teilnahme an Festen und Riten, d. h. in den äußeren Zeichen seiner Zugehörigkeit zum katholischen Kult. Am Ende der Darlegung seiner Motive wird er versuchen, die Zeichen der Anklage umzuwenden und gegen den Ankläger zu richten, im selben Ton und mit derselben Heftigkeit.

#### 4. Die *Liaisons dangereuses* oder die Dialektik der Demut und der Arroganz

Die Schwelle eines christlichen Tempels zu überschreiten, hat für den *filho-de-santo* ernste Implikationen. Man braucht nur daran zu denken, dass er kraft seiner eigenen Auffassung vom Heiligen dazu neigt, in diesem Raum Virtualitäten wahrzunehmen, die vielleicht selbst für die Mehrzahl der praktizierenden Katholiken nicht zu erkennen sind. Die Risiken beschränken sich somit nicht auf die konflikthaften Episoden, so aggressionsgeladen sie auch sein mögen. Der katholische Tempel selbst birgt potenziell furchterregende Bedrohungen aufgrund seiner Topografie, die von sterblichen Überresten von Heiligen und illustren Personen, Laien oder Klerikern, erfüllt ist, die dort beigesetzt liegen, oder aufgrund der Reliquien, die auf den Altären deponiert sind, als wahrhafte '*assentamentos*'. Alle diese sterblichen Überreste erfordern die Rücksicht und die Distanz, mit der die *egunguns* – die Seelen der bedeutenden Toten – und die *orixás* behandelt werden müssen.

Es ist folglich nicht von Bedeutung, die Fälle anzuführen, in denen der Konflikt nicht offen ausbricht. Die Situation wird immer unweigerlich beklemmend sein, im konkreten Sinne des Wortes, als akuter Ausdruck einer Grenze, die nicht verkannt oder außer Acht gelassen werden kann.

Im Verlauf der *romaria* übernehmen die Identitäten in wachsendem Maße kontrastive Haltungen. Im Inneren der Kirche kommt es zur Konfrontation zweier Positionen. Diese Begegnung hat, ob sie in erhitzter Weise geschieht oder nicht, ein hohes dramatisches Potenzial. Für die anwesenden Akteure kann es keine Zweifel geben hinsichtlich ihrer jeweiligen Rollen. Der Unterschied ist klar und deutlich. Er springt sozusagen ins Auge und wird deshalb unweigerlich durch die Haltungen, Blicke und Kommentare bezeugt werden. Es ist unmöglich, den Unterschied zu ignorieren. Die Situation gestaltet sich in einer solchen Weise, dass ein Teil der bei der Messe anwesenden Gläubigen unmissverständlich vor die offenkundige Tatsache gestellt wird, dass eine anderer Teil mit dem *Candomblé* verbunden ist.

Was hier zur Debatte zu stehen scheint, ist die Legitimität (oder Illegitimität) der Anwesenheit der *iaôs* im katholischen Sanktuarium. Für die *filhos-de-santo*

besteht z.B. nicht der geringste Zweifel an ihrem Recht, den *Senhor do Bonfim* als *oxalá* zu begrüßen. Sie sind von seiner wesenhaften Identität überzeugt.

Für viele Katholiken allerdings ist diese Art der Identifikation gleichbedeutend mit einem verfälschenden Reduktionismus. Aus diesem Grund neigen sie dazu, ihn nicht nur als eine theologische Unangemessenheit zu behandeln, sondern auch als eine ungebührliche und anmaßende Vertraulichkeit, kurzum, als eine Invasion.

Mit anderen Worten, diese unmissverständliche Ostentation der religiösen Zugehörigkeit der Gruppe von *filhos-de-santo* verleiht dem Geschehen nicht nur die Züge eines Skandals, sondern den Charakter eines Affronts; für die Orthodoxesten den eines Sakrilegs.

Unsere Hypothese ist deshalb, dass wir es im Fall der *romaria* mit einer Art *Herausforderung* zu tun haben. Was dabei gefordert wird, ist die Ko-partizipation bei der Gestaltung und Verwaltung des Sakralen. Die Gruppen von *iaôs*, die an Freitagen durch die großen Städte des brasilianischen Küstenstreifens laufen, sind im eigentlichen Sinne des Wortes vindizierende Gruppen.

Der Weg der *iaôs* fordert einigen Ehrgeiz, viel Geduld und eine enorme Fähigkeit zum Gehorsam. Die Demut und der Eifer sind notwendig; Erstere jedoch hat Vorrang vor Letzterem. Sich unterwerfen ist somit das erste und wichtigste Gebot der *casa-de-santo* und eine direkte und notwendige Folge der initiatischen und ehrenbezeugenden Asymmetrie.

Die neue Identität der *iaôs* ist jedoch keine soziale Persönlichkeit für den internen Gebrauch. Sie beschränkt sich nicht auf den Raum des *terreiro* und auch nicht auf die liturgischen Momente der *casa-de-santo*. Sie wird im Gegenteil Implikationen haben, die diese Grenzen bei weitem überschreiten und sich in merklicher Weise im Handeln der *filhos-de-santo* in der breiteren Gesellschaft niederschlagen. In dieser jedoch werden sie sich gezwungen sehen, anderen Identitäten zu begegnen, die der Tatsache ihrer Existenz nicht immer Toleranz entgegenbringen. Aus diesem Grund reicht es für den *filho-de-santo* nicht aus, demütig, freundlich und großzügig zu sein. Darüber hinaus wird er die Kühnheit haben müssen, sich auf das Territorium des *Anderen* zu wagen, dabei offen seine Lebensform zu zeigen und seinen Einbezug in den öffentlichen Raum einzufordern.

Die Präsenz der Gruppe von *iaôs* im öffentlichen Raum, auf dem Marktplatz oder auf dem Kirchplatz stellt indessen einen *Skandal* dar. Wir haben diesen Begriff schon zuvor gebraucht. Nun wollen wir seine spezifisch soziologische Bedeutung herausheben.

Der Skandal ist ein Beziehungsmodus, bei dem einer der Beteiligten den anderen durch Handlungen oder durch Worte unmittelbar drohenden moralischen Risiken aussetzt. Das skandalöse Geschehen ist in der Lage, kraft seiner Resonanz im Innern eines bestimmten Publikums an gewisse Werte zu rühren. Es zeigt diesem Publikum, dass diese Werte nicht unantastbar sind. Es wirft nicht nur Zweifel auf den Respekt, den man diesem *Wert* schuldet, sondern auch auf dessen Gültigkeit selbst; weniger aufgrund dessen, was er für die Institutionen bedeutet, die ihn in der Regel überleben, sondern mehr aufgrund

des Schadens für die Gefühle und Glaubensüberzeugungen, auf denen sie gründen. Es rührt folglich am guten Gewissen des Publikums.

Das gute katholische Gewissen beruht auf einer dreifachen Überzeugung. Es hält sich für überlegen, irreduzibel und universal, zumindest potenziell. Die *romaria* attackiert diese drei Punkte. In ihrem Zusammenhang stehen wir vor einer Glaubensform, die nicht eigentlich katholisch ist, aber eine theologische Übersetzbarkeit und eine moralische Legitimität einfordert, die vom katholischen Konformismus als eine Bedrohung angesehen werden. Dieser kann in Ruhe weder mit seiner Begrenzung, noch mit der theologischen „Herabsetzung“ seines Glaubens leben und noch weniger mit der Auflösung seiner (ethnischen und anderen) Fronten, die seine Relativierung mit sich bringen würde.

Aus diesen drei Gründen reißt die *romaria* das gute katholische Gewissen aus seiner Ruhe. Wenn keineswegs alle sich bekehrt haben; wenn eine Version soviel wert ist wie die andere; und wenn die katholischen Werte folglich nicht absolut sind, wie sollte man in Frieden schlafen können? Das gute Gewissen ist vor allem ein naives Gewissen.

Die Toleranz ist möglich außerhalb der Sphäre des Skandals, nach seinem Ereignis wird sie es nicht mehr sein. Sie würde die Identität des Nachsichtigen in Zweifel ziehen. Die *romaria* ist ein kritisches Faktum. Damit konfrontiert, kann man nicht anders, als Partei nehmen. Das ist, was alle machen. Das umfassende Ganze zerbricht in Segmente und deutet so auf die virtuellen Konfliktpotenziale der sozialen Beziehungen. All dies geschieht jedoch im Inneren des katholischen Tempels. Das Verständnis der Ursachen erfordert einem Exkurs.

Die katholische Kirche hat seit der Kolonialepoche einen privilegierten Platz im öffentlichen Raum in Brasilien eingenommen. Die Lokalisierung ihrer Tempel ist ein ausreichendes Zeugnis dieser Tatsache. Ihre Rolle bei der Katechese und der Charakter ihrer Beziehungen zum Staat rechtfertigen diese Position. Die sakralen katholischen Orte markieren die brasilianischen Städte. Sie tragen zur Gestaltung von deren Topografie bei und prägen ihnen dabei ihre Zentralitätsparameter auf. Sie gestalten nicht nur den urbanen Raum, sondern auch den diskursiven Raum. Sie sind die Zentren von denen aus zum großen Teil das autorisierte Wort geäußert wird.

Generell gesehen bleibt diese Position unbestritten. Mit der Verkündung der Republik hat auch die Trennung von Kirche und Staat nicht dazu beigetragen, diese Situation substantziell zu ändern. Zumindest hätte es das Bild vom „größten katholischen Land der Welt“<sup>4</sup>, der expressivsten Synthese dieses naiven Bewusstseins, auch gar nicht erlaubt.

Dem Katholizismus kam in Brasilien somit eine verbindende und eingliedernde Funktion zu. Die übrigen Kulte wurden immer als „Sekten“ gesehen und mussten sich mit Bereichen geringerer Sichtbarkeit begnügen. Die Verfassung des Kaiserreichs von 1824 z.B. gewährte die Freiheit der Kulte,

<sup>4</sup> Bei dem ersten Besuch des Papstes Johannes Paul II. in Brasilien im Jahr 1980 gab Dom Baggio, ehemaliger Apostolischer Nuntius, eine kritische Version dieses Bildes. Ihm zufolge sei Brasilien in Wahrheit „die größte Konzentration von unter einer Flagge Getauften“. Siehe A. Vogel (1997: 126-127).

doch bestimmte, dass die Orte, wo diese praktiziert würden, nicht die äußere Erscheinung einer Kirche haben dürften. Die Katholische Kirche war dagegen offizielle Institution und Hüterin der Staatsreligion. Und in dieser Hinsicht verpflichtete sie Herren und Sklaven, Adlige und Plebejer, Autoritäten und Volk, Weiße, Indios, Schwarze und Mestizen.

Ihre Domäne war tendenziell ein Bereich, wo alle Asymmetrien zusammenflossen. Aus diesem Grund waren ihre liturgischen Formen durch eine komplexe Hierarchie der Plätze (Positionen) und sozialen Abstände gekennzeichnet. Nicht nur hinsichtlich der Platzverteilung der Gläubigen während der Gottesdienste, sondern auch, mit didaktischer Deutlichkeit, bei ihren Prozessionsriten konnte man diese Idee bestätigt finden. In den formalen Bereich der Gesellschaft integriert, besaßen diese Prozessionen im Übrigen das Privileg, die einzigen legitimen religiösen Umzüge zu sein.

Die *romaria* ist in gewisser Weise die Anerkennung dieser Vorrangstellung der katholischen Kirche im öffentlichen Raum. Sie erlegt den *iaôs* den Gang zur Messe auf, und zwar in Form einer Wallfahrt. Diese Anerkennung geschieht allerdings nicht in einer passiven Weise, in reiner Unterwürfigkeit. Die Unterschiede kommen im Gegenteil in aller Klarheit zum Ausdruck. Somit kommen wir auf eine unserer anfänglichen Behauptungen zurück. Die *romaria* ist eine Herausforderung. Bei dieser entwickelt sich ein Disput um das Wesen des sakralen Ortes. Für einige handelt es sich um ein exklusives Heiligtum, während andere ihn als Ort für die Allgemeinheit zurückfordern. Erstere wollen die Gottheiten ihrer Gegner zum Schweigen bringen. Diese dagegen ziehen es vor, das Problem in anderer Form zu bewältigen.

Diese Städte, in denen der Candomblé entstanden ist, waren Zentren der Vereinigung und des gesellschaftlichen Verkehrs zwischen einer großen Zahl von Völkern und Ethnien. Die städtischen Chronisten und die Reisenden haben diesen Aspekt festgehalten und ihm manchmal einige ihrer besten Seiten gewidmet.

Wir könnten der Versuchung nachgeben, diese Städte mit Rückgriff auf die Metapher vom Mosaik zu betrachten, mit seinen Evokationen von einem bizarren Nebeneinander, von diskrepanten Stimmlagen und einem Reichtum von Nuancen. Wir können uns sogar auf die Vorstellung des faszinierenden und riskanten Abenteuers einlassen, zwischen diesen kleinen Welten umher zu wandeln, die sich nah und fern zugleich sind. Wenngleich diese Metapher sehr suggestiv erscheint, ist sie doch nicht ganz zufriedenstellend, denn sie übergeht eine grundlegende Bedingung dieser überraschenden Koexistenz.

Diese immense Diversität konnte im selben Raum zusammenleben, weil sie die Fiktion (das künstliche soziologische Gebilde) und die Praxis dieser „Wechselseitigkeit der Perspektiven“ oder dieses „konversationalen Engagements“ unterhielt, die zu anderer Zeit schlicht Synkretismus genannt wurde. Das Thema machte gleichfalls in der Literatur sein Glück. Auch die Wissenschaftler und Gelehrten haben nicht versäumt, sich mit ihm zu befassen, wenngleich mit gemischten Gefühlen, stets schwankend zwischen Bewunderung und Abneigung.

Dieser bunte Tanz existierte nicht nur, sondern er funktionierte auch. Trotz des Getümmels auf den Plätzen, Straßen und Märkten; trotz des sprachlichen Durcheinanders; trotz des gegenseitigen Befremdens der afrikanischen, nativen und europäischen Ethnien. Er existierte und funktionierte, trotz aller Unbilden und Schwierigkeiten seit den Anfängen der portugiesischen Kolonisation in Brasilien. Diese Städte waren ein Gewimmel von Befremdungen, von dem man außer der Behauptung, dass es funktionierte, auch sagen muss, dass es einen hohen Gehalt an Konfliktpotenzialen barg.

Die Sklaverei hat der brasilianischen Gesellschaft seit ihren Anfängen die massive Präsenz der afrikanischen Schwarzen verschafft, deren Aufnahme sie vor komplizierte Probleme der sozialen Eingliederung stellte. Die mit der Zwangseinwanderung von Afrikanern geschaffene Situation war unbehaglich für alle. Das Zusammenleben konnte sich nicht auf ein bloßes Nebeneinander beschränken, denn es schloss seit dem Beginn ein System von gegenseitigen, wengleich auch nicht gleichwertigen Leistungen ein. Die Afrikaner mussten sich, wie auch immer, in dem System der sozialen Beziehungen situieren. Ohne dies würde das bereits hohe Konfliktpotenzial dieser Koexistenz noch stärker anwachsen. Die Lösung dieses Problems war für beide Seiten von entscheidender Bedeutung.

Die beunruhigende Nähe zu diesen „inneren Fremden“, die die Afrikaner waren, war ein prägendes Element unserer Gründungskonstellation. Mit Hinsicht darauf wird sich ein ganzer Prozess der Ritualisierung der Gastlichkeit entwickeln. Die Beziehungen zwischen diesen ungleichen Partnern der brasilianischen Gesellschaft konnten nicht auf reinem Zwang beruhen. Die Peitsche des Aufsehers und die Instrumente der Leibesstrafen waren keine hinreichenden Mittel.

Die Gastlichkeit schließt jedoch eine dialektische Bewegung zwischen der Gegenseitigkeit und der Reserve ein.<sup>5</sup> Diese beiden Elemente haben schon immer die sozialen Kontexte gekennzeichnet, die durch die Präsenz eines *Gastvolks* entstehen, das im Inneren einer Gesellschaft rituell, formal oder faktisch segregiert wird.<sup>6</sup> So ungewöhnlich diese Behandlung der Ritualisierung der sozialen Beziehungen als ein Problem der Gastlichkeit auch erscheinen mag, ist es jedoch genau dies, worum es sich handelt.

Das Fundament des Gesetzes der Gastlichkeit ist die Ambivalenz. Es stellt die Ordnung durch das Sakrale her, macht es möglich, das Unbekannte kennen zu lernen und den Antagonismus durch den gegenseitigen Respekt zu ersetzen. Wenn es auch den Konflikt nicht völlig ausschalten kann, tendiert es doch dazu, sein Aufbrechen zu unterbinden, indem es jegliche Beleidigung von der einen wie von der anderen Seite verbietet.<sup>7</sup> Die Beziehungen der Gastlichkeit definieren immer ein Feld von riskanten Beziehungen. Deshalb erfordern sie zugleich die Schaffung eines gemeinsamen Feldes für die Verständigung und

<sup>5</sup> Für eine Zusammenfassung dieser Diskussion verweisen wir auf die Rezension von Isaac Joseph (1986) zu S. D. Goitein (1967/71/78/83) und auf M.-F. Baslez (1984).

<sup>6</sup> Die Ideen von Max Weber (1976), zusammen mit denjenigen von G. Simmel (1968), S. D. Goitein (1967/71/78/83) sowie M.-F. Baslez (1984), sind fundamental hinsichtlich dieser Frage.

<sup>7</sup> Siehe J. Pitt-Rivers (1977: 107) und ebenfalls I. Joseph (1987: 253).

eine komplizierte Etikette der Vermeidungen. Das Ergebnis dieses Geflechts ist die Entstehung von etwas, was man eine *Ethik des Kompromisses* nennen könnte. Diese besteht darin, der Fiktion der Verständigung Wert beizumessen, indem man die Bereitschaft zum gegenseitigen Empfangen betont, und im gleichzeitigen Verbergen der Reserve, indem man den festen Willen verdeckt, die Grenzen der jeweiligen Identitäten durch die Bewahrung der Distanzen und des Anstandes aufrecht zu halten.

Die *Ethik des Kompromisses* gebietet, dass man nicht von der fortdauernden Exklusion des Gastvolkes spricht, was die formale Seite der Gesellschaft betrifft. Sie gebietet zugleich, dass Letzteres keinerlei Wunschgebaren einer formalen Inklusion zum Ausdruck bringt. Die Bruchlinie muss im Latenten verbleiben. Der afro-brasilianische Synkretismus ist der bedeutendste Ausdruck dieses soziologischen So-tun-als-ob, eines Paradieses des naiven Bewusstseins, das durch den Skandal der *romaria* zum Einsturz kommt, dem es nämlich gelingt, eine der am sorgsamsten gehüteten Domänen der Ideologie in der brasilianischen Gesellschaft bloß zu legen.

Der Synkretismus schafft die Fiktion, dass innerhalb seines Territoriums alle Missverständnisse sich auflösen, alle Schwierigkeiten überwunden werden und alle Unterschiede sich am Ende in einem überraschenden Übereinkommen verwischen. Damit lässt er es möglich werden, dass eine zum Leben „zwischen zwei oder mehr Kulturen“ bestimmte Gesellschaft tatsächlich eine gemeinsame Weltansicht teilt. Die Afrikaner glauben, dass ihre Bereitschaft, das christliche Sakrale in Empfang zu nehmen, sie akzeptabel werden lässt. Die Katholiken glauben, dass die Bereitschaft, die die Afrikaner zeigen, ihren Glauben in Empfang zu nehmen, deren Bekehrung bedeutet und sie zu schwarzen Christen werden lässt.

Bei der *romaria* enthüllt sich jedoch auf unvermittelte und verwirrende Weise die Kehrseite dieses Idylls der Empfangsbereitschaft und Konvergenz. Die Afrikaner, die von ihrem Recht überzeugt sind, die *orixás* unter der Erscheinungsform der katholischen Heiligen wiederzuerkennen und zu verehren, entdecken, dass dies für die Katholiken nicht über einen vermessenen Anspruch hinausgeht. Angesichts dieser Vermessenheit sehen sich Letztere zur Ablehnung dessen veranlasst, was ihnen nicht nur als eine irrige Übersetzung ihrer Kosmologie erscheint, sondern auch als eine nicht zu tolerierende Verletzung der sozialen Distanzen.

Die hierarchische Eingliederung, die in anderen Bereichen des Sozialen so geschickt abläuft, erweist sich in diesem Moment als problematisch. Die Katholiken entdecken mit Erstaunen die Hartnäckigkeit der „Aberglauben“. Sie sehen sich gezwungen, den prekären Charakter der Bekehrung der „Afrikaner“ zu erkennen. Diese können ihrerseits nicht mehr das gleichfalls Prekäre ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz ignorieren. Es wird im Gegenteil offenkundig, dass unter bestimmten Gesichtspunkten ihre Exklusion aus der brasilianischen Gesellschaft in der öffentlichen Sphäre zumindest formal fortbesteht. Es ist dieser Zusammenbruch der Illusionen, der es erlaubt, dasjenige zu entlarven und zu verstehen, was Nina Rodrigues, ohne dabei zu einer befriedigenderen Er-



klärung zu gelangen, treffend die *Illusion der Katechese* genannt hat (R. Nina Rodrigues 1939).

Die *romaria* reißt somit eine der tiefsten symbolischen Wunden unserer Gesellschaft wieder auf, ihr Geburtsmal und Stigma ihrer Formation. Auf einen Schlag hebt dieser Ritus eine problematische Identität heraus („innere Fremde“) und definiert die Grenzen ihrer Beziehungen mit der herrschenden sozialen Identität. Deshalb bildet er im wahrhaften Sinne des Wortes eine Aggression und folglich eine Bloßlegung des naiven Bewusstseins.

Paradoxerweise geschieht diese Entdeckung aufgrund einer rituellen Pflicht im Initiationszyklus des *Candomblé*. Es ist, als ob dieser der Prozess der Schaffung einer neuen Identität erst als abgeschlossen erklärt werden kann, nachdem eine Transgression der *Ethik des Kompromisses* erfolgt ist, kraft der es Dinge gibt, die nicht gesagt werden dürfen, wie z.B., dass in hierarchischen Gesellschaften wie der brasilianischen alles zur Zufriedenheit läuft, solange jeder weiß, wo sein Platz ist.

Von den *iaôs* auf ihrer Wallfahrt haben wir gesagt, sie würden eine 'vindizierende Gruppe' bilden, da es sich um eine Gruppe von Individuen handelt, die durch das Stadtzentrum laufen und dabei ihre eigene *conditio* zur Schau stellen. Dabei ist jedoch außer dem Fortbestehen ihrer Vereinigung, außer der Kult- und Traditionsgemeinschaft, auf der ihre Lebensweise basiert, auch ihre Eingliederung in das breitere soziale System im Spiel. Der Weg zu diesem Ziel besteht in der Einforderung der Legitimität ihrer Präsenz im öffentlichen Raum der Kirche und des Marktes. Dabei gibt es diejenigen, die die Angemessenheit dieser Forderung (zumindest für den Fall der Kirche) abstreiten, und diejenigen, die nicht von ihr ablassen. Die *romaria* ist somit ein Disput um das Recht auf einen Platz.

Aus eben diesem Grund ist es ein Ritus, der eine eigentümliche Kombination von Verführung (der höflichen Form der Demut) und Arroganz erfordert. Es ist notwendig, die Grenzen zu überschreiten, in den Tempel der (offiziell oder offiziös) herrschenden Religion einzutreten und den aus dieser Handlung resultierenden Verlegenheiten zu begegnen, um den katholischen Doppeln der *orixás* zu huldigen, damit sie Wohlwollen und Schutz gewähren.

Die „Afrikaner“ sehen sich genötigt, unter dem Risiko ihrer radikalen Segregation als Fremde, hinreichend Courage aufzubringen, um ihre legitime Inklusion in die öffentliche Ordnung der Gesellschaft einzufordern, in der sie gezwungenermaßen bleiben müssen. Aus diesem Grund verwenden wir den Begriff „Arroganz“, um die Bereitschaft zur Courage und zuweilen sogar zur Dreistigkeit zu bezeichnen, die nötig ist, um einen Platz zu erlangen, der nicht durch andere, elegante oder friedliche Mittel erlangt werden kann. Es ist hier nötig, sich einen Platz anzumaßen und ihn bei Anlässen einzufordern, die nur schwerlich harmonisch sein werden.

Der Begriff Arroganz tendiert dazu, Unbehagen zu verursachen. Als Synonym von Übermut oder Dreistigkeit hat er moralische Konnotationen, die heikel sein können. Dessen ungeachtet halten wir seine Wahl für angemessen. Die Anmaßung ist ein Akt, bei dem etwas gegen das Recht genommen oder gefordert wird. Und genau darum handelt es sich bei der *romaria*, um eine Frage

von Rechten. Einige meinen sie einfordern zu können, gegen die Ansicht anderer.

Das Wort Arroganz hat nicht nur negative Konnotationen. Es spielt auch auf jemandes Eigenschaft an, der unerschrocken, schneidig und stolz ist. Diese enge Nähe zwischen dem Lobenden und dem Pejorativen ist nicht irrelevant. In gewisser Weise ist es lediglich eine Frage des Gesichtspunktes.

In Gesellschaften mit differenzierten Statusformen von Staatsbürgerlichkeit sind die möglichen Positionen der sozialen Eingliederung zahlreich. Der Sinn für Hierarchie ist dementsprechend entwickelt. Deshalb tendiert die Einforderung eines Rechtes in gefährlicher Weise zur Annäherung an die Dreistigkeit oder die Usurpation. Somit ist die Annahme nicht abwegig, dass die Bestrafung von „Arroganz“ in dieser Art von Sozialstruktur ein geläufiges und wirksames Mittel darstellt, alle auf ihrem jeweiligen Platz zu halten. Die Arroganz ist eine der Hauptsünden in der hierarchischen Gesellschaft, doch ist sie auch eine ihrer ewigen Versuchungen, denn die Fälle sind zahlreich und notorisch, in denen ihre Praxis sich als einträglich erweist.

Der Ritus der *romaria* ist in dieser Weise das Zeugnis einer feinen soziologischen Intuition. Er entwickelt eine wohl dosierte Dialektik von Demut und Arroganz, in der das große Geheimnis der sozialen Navigation in Kontexten liegt, in denen das Ansehen und die Positionen eine subtile Skala von Plätzen, Befugnissen und Vorrängen bilden, wo niemand niemandem definitiv gleich ist. Und wo die Etikette „allen und jedem Einzelnen den Nachweis des absoluten Wertes der Existenz“<sup>8</sup> verleiht.

Deshalb singularisiert dieser Ritus die Gemeinde der *filhos-de santo*, die sich durch ihn im öffentlichen Raum präsentiert und damit aufhört, dieses *negotium perambulans in tenebris* zu sein, zu dem die „Illusion der Katechese“ sie verurteilt wissen möchte.

Seine Reichweite darf jedoch nicht nur aufgrund seiner Wirkungen in der öffentlichen Sphäre ermessen werden. Er hat Folgen für beide Seiten. Sich in das Heiligtum des anderen zu wagen, zieht den unerwarteten Effekt einer Bekräftigung der Werte bei den jeweiligen Gruppen religiöser Kulte nach sich. Im Zusammenhang mit dem Ritus können Katholiken und *filhos-de-santo* nicht dem scharfen Bewusstsein von den Distanzen entgehen, die sie eventuell trennen können.

Aus diesem Grund spielt die *romaria* darüber hinaus, dass sie die verschlungenen Formen der Grammatik offen legt, nach der sich die *'liaisons dangereuses'* konjugieren, eine wichtige Rolle in der Syntax des initiatischen Zyklus. Sie ist gleichzeitig ihre Antiklimax und ihr notwendiger Ausgang.

Es gilt jedoch zu ergründen, welche ihre soziologische Bewandnis ist. Dies haben die klassischen Analysen des Synkretismus in Brasilien nicht zu tun vermocht, die ihre Aufmerksamkeit darauf richteten, was zwischen den Göttern geschah oder in den Köpfen der Menschen, doch dabei vergaßen, dass die Lösung des Rätsels in den Beziehungen *zwischen* den Menschen liegt.

<sup>8</sup> Siehe N. Elias (1987), insbesondere S. 13-17.

### 5. *Da Capo al Fine*: Die Götter der anderen

Damit kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück. Warum letztendlich müssen die *iaôs* in die Messe gehen? Wodurch wird die *romaria* zu einem Teil der Initiation in den *Candomblé*-Kulten? Welchen Sinn hat diese Manifestation von Frömmigkeit außerhalb ihres Zugehörigkeitsbereiches?

Der Gang auf den Markt und der Gang in die Messe geben der Identität des *filho-de-santo* ihre definitive Gestalt. Es ist jedoch ein entscheidender Schritt, eine Art erstes Stadium der *iaôs* auf dem Weg zu ihrer Reife. Es ist der Moment, wo man der kurz zuvor geschmiedeten Klinge ihre erste Stählung erteilt. In diesem schwindelerregenden und brüskten Moment verbinden sich die Werte tief mit den Emotionen. Es ist eine kurze Moment, in dem sich der Kontakt zwischen dem normativen Pol und dem sensorischen Pol der Existenz ereignet. Für Victor Turner (1967) ist dies ein Merkmal sowohl der rituellen Prozesse als auch der Symbole, beide dazu fähig, den Zusammenhang zwischen der sozialen Dimension der Regel und der individuellen Dimension des Körpers herzustellen. Auf diese Weise erlangen die durch den Alltag verbrauchten sozialen Werte ihre affektive Ladung wieder, die sie nicht nur plausibel, sondern auch erwünscht gemacht hat. Mit Hinsicht auf sie geschieht es, dass die tiefsten Implikationen einer sozialen Identität wahrhaft spürbar werden.

Die Personen, die den Ritus mitgemacht haben, bewahren eine lebhaftere Erinnerung an die Ereignisse. Sie sprechen darüber bei jeder sich bietenden Gelegenheit. Und niemals in neutraler Weise. Sie haben die eigenartige Mischung aus Gespanntsein, Furcht, Erschrecken und Verlegenheit nicht vergessen, die diese Erfahrung prägte. Das Erste, was erwähnt wird, ist jedoch die gefestigte Haltung bei der Konfrontation, die Kühnheit, die Bereitschaft herauszufordern.

Es ist nichts übertrieben bei unserer Beschreibung der betreffenden Umstände. Es genügt, auf die Fälle der *mães-de-santo* hinzuweisen, die sich schließlich entschieden, nachdem sie so oft und so sehr mit ihren *iaôs* in den Kirchen zurechtgewiesen wurden, den Ritus aufzugeben. Sie haben ihn als Erfordernis des initiatischen Zyklus aufgehoben, denn sie wollen sich und ihre „Kinder“ nicht der Schande ausgesetzt sehen. Sie entscheiden sich für die Vermeidung, eine Haltung, der sich auch gewisse Strömungen der Schwarzenbewegung anschließen, deren Anhänger die Zweckdienlichkeit des Rituals der *romaria* bestreiten. Sie glauben nicht mehr an die Möglichkeit des Kompromisses und ziehen es vor, die Hypothese einer radikaleren Trennung zugunsten eines ethnischen und religiösen Partikularismus zu erwägen. Wir kennen zumindest einen Fall einer Kontroverse zwischen einem *babalorixá* und einem seiner *filhos-de-santo* über das Thema. Der *pai-de-santo* beruft sich auf die rituellen Kanons. Der „Sohn“ weist sie zurück aufgrund politischer Erwägungen und ethnischem Stolz. Seine Einwände beschränken sich nicht auf den Ritus der *romaria*. Auch der *panan* verdient Kritik. Er akzeptiert bereitwillig weder die rituelle Geißelung der *iaôs*, noch ihre Versteigerung. Alle diese Passagen des Initiationszyklus scheinen ihm allzu offensichtliche An-

klänge an die Knechtschaft zu sein. Es sind sehr nahe Echos, sei es der Grenzsituation selbst, durch den evokativen Gehalt des Verkaufwerdens und der Auspeitschung, sei es der sozialen Unterwerfung in der Öffentlichkeit, wie sie die eindringlichen Szenen der *romaria* repräsentiert. Letztere vor allem scheint den Ausschlag für die Auseinandersetzung zwischen dem liturgischen Eifer des Priesters und der Auflehnung seines „Sohnes“ gewesen zu sein. Dieser lehnte es ab, in die Messe zu gehen und provozierte den Bruch mit seinem *pai-de-santo*.

Die Frage bleibt ungelöst, denn niemand scheint bereit nachzugeben. Die Argumente der Tradition haben eine starke Kraft. Sie können sich auf Beispiele von unzweifelhafter Berühmtheit berufen. Die große *ialorixá* Aninha verehrte nicht nur ihre *orixás*. Sie sorgte sich auch um das private Heiligtum der *Grunci-Gottheiten*, denen sie wegen ihrer Vorfahren verbunden war. Darüber hinaus ging sie in die Messe.<sup>9</sup>

Was eine Unstimmigkeit zu sein scheint, ist indessen immer der Alltag im *Canbomblé* gewesen. Es ist gewöhnlich, dass man eine *Keto*-Kultstätte findet, in der auch *caboclos* verehrt werden. Olga, die legendäre *mãe-de-santo* des *Alaketo*-Kultes empfängt in Trance am großen Datum des Tages der Unabhängigkeit den *caboclo Sete-de-Setembro* [Siebenter September]. In vielen angolanschen *Candomblé*-Kulten erscheinen in der medialen Trance *pretos-velhos*, Geistwesen, die dem *Umbanda*-Kult angehören. In *Jêje*-Kultstätten finden sich zwischen den *Voduns* Gottheiten der Yoruba wie der *orixá* Xango.

Trotz aller dieser Evidenzen vermag der Diskurs über die „Reinheit“ immer die Gemüter zu erhitzen. Einmal ist es der Eifer um die liturgische Reinheit bei den empörten Katholiken, die gegen die fetischistischen Aberglauben die Stimme erheben; dann sind es die Verteidiger der „Reinheit des *Nagô*-Kultes“, die dasjenige kritisieren, was ihnen als Heterodoxien und unzugehörige Elemente anderer *Nationen* erscheint, abgesehen von den Vorwürfen des „Abwegs“ und der „Perversion“; und schließlich ist es diese schismatische und fundamentalistische Einstellung, auf die sich die Argumente der Militanz zugunsten der *Negritude* stützen.

## 6. Schlussbetrachtungen

Im Verlauf unserer Argumentation haben wir auf der Relevanz der öffentlichen Seite der afro-brasilianischen Kulte insistiert. Damit konnten wir das soziologische Anliegen umreißen, zu dessen Verständnis die großen Bemühungen, in die esoterischen Domänen des Wissens und der initiatischen Abläufe einzudringen, keinen Beitrag leisten können.

Die *romaria* ist dabei nicht nur der Weg der *iaôis*, sondern auch unser Weg gewesen. Mit ihr haben wir uns durch das Universum der riskanten Beziehungen bewegt und dabei die komplexe Strategie der Hierarchisierung mit ihren hautnahen Anfälligkeiten und den daraus folgenden latenten Konflik-

<sup>9</sup> Siehe E. Carneiro (1964: 207-208); D. M. dos Santos (1962: 16-28); und W. F. Oliveira/V. Costa Lima (1987: 39-73).

potentialen. Wir haben die Frage der problematischen sozialen Eingliederung der Afrikaner, verstanden als *Gastvolk*, umrissen. Wir haben die Schwierigkeiten gesehen, die nicht nur ihren Beziehungen zu den weißen Herren und der herrschenden Kultur eigneten, sondern auch diejenigen, die von dem Zusammenströmen verschiedener afrikanischer kultureller Traditionen herrührten. In all diesen Momenten sind wir bestrebt gewesen, die Äußerungsformen des Ritus mit der fortschreitenden Bildung eines Ethos zu verbinden, den wir als eine spezifische Kombination von Ergebenheit, Verführung und Kühnheit oder Arroganz charakterisiert haben.

Damit waren schließlich die notwendigen Elemente für eine schlüssige Erhellung des soziologischen Sinns vereint, den die Wallfahrt der *iaôs* besitzt. Die *romaria* führt zur Formulierung einer dreifachen Ablehnung. An erster Stelle bedeutet sie die Ablehnung der Verbergung, die die formale Seite der brasilianischen Gesellschaft dem *Candomblé* auferlegen wollte. Somit hat sie den Charakter eines Zeugnisses. Indem sie die Einbeziehung in den öffentlichen Raum einfordert, bedeutet sie zudem die Ablehnung des Vorschlags der Segregation, wie ihn die Anhänger der Sprache der „Reinheit“ schon immer formuliert haben. Und indem sie schließlich die *filhos-de-santo* den Risiken des Kontakts mit ihrem *sozialen Anderen* aussetzt, veranlasst sie diese dazu, sich der Angst zu stellen, als einzige wirksame Therapie gegen Verschüchterung, Unterwürfigkeit, Verstummen und Einsamkeit, Schicksal und Bürde der Furchtsamen.

Der Synkretismus erweist sich dann nicht mehr als ein unumgänglicher Makel der primitiven Vernunft, oder als Arglist, die dem Charakter des Sklaven eignet. Durch die *romaria* erscheint er im Gegenteil als das soziologische Artifizium, das die Konstruktion unserer barocken sozialen Beziehungen ermöglicht hat.

Die Herausforderung, die im Tempel stattfindet, zeigt die katholische Kirche und den *Candomblé* nicht als unversöhnliche Extreme, sondern als emblematische und folglich komplementäre Pole der brasilianischen Gesellschaft. Diese befindet sich immer vor dem Dilemma der *Reinheit* und der *Mestizierung*. Die gewöhnlichen Leute befassten (und befassen) sich damit, wie auch unsere Intelligentsia.

Die *romaria* stellt eine Art von Transgression dar, die sich im Bereich der religiösen Praktiken ereignet. In diesem Fall sind es die sozial niedriger Gestellten – mit den Worten einer Romanfigur Jorge Amados die „Mulatten, Armen und kleinen Leute“ –, die darauf beharren, die Grenze zu ignorieren.

Wenn der Synkretismus nichts weiter wäre als reines „Theater“, als eine Lüge, wengleich eine gutartige, zur Verteidigung der Unterdrückten, wäre es schwierig, den Zynismus zu vermeiden und ein effektives Engagement zu erlangen, das jedes System von Glaubensformen und -praktiken in einem gewissen Grad benötigt. Wenn er umgekehrt lediglich das Ergebnis der Ignoranz wäre, würde er seine Anhänger dazu verurteilen, sich innerhalb einer kosmologischen Schimäre zu bewegen, und sie so ständiger Desillusionierungen aussetzen.

Der Synkretismus besteht gerade in der Ablehnung dieser Polarität. Er ist weder das Ergebnis von inkompetenten Übersetzern, noch von Übersetzungen, von denen sich sagen ließe, sie seien *belles, doch infidèles*. Er ist im Gegenteil die feine Kunst des Kompromisses, der auf der Voraussetzung einer von Göttern bevölkerten Welt gründet, wo es klug ist, diese Götter, wenn immer nur möglich, zu kooptieren. Zu diesem Zweck duldet der Gemeinverstand einige Unstimmigkeiten sowie die Oberflächlichkeit bestimmter Interpretationen und macht dabei zuweilen von mehr oder weniger augenfälligen Identifikationen Gebrauch, die von der Logik der sinnlichen Eigenschaften gestiftet werden.

Vom Gesichtspunkt der Ideologie der „Reinheit“ und der Litanei der Akkulturation aus hat der Synkretismus nichts als Kontaminierung und Schande mit sich gebracht. Für die ethnische Militanz der *filhos-de-santo*, die es ablehnen, die *romaria* zu machen, bedeutet er eine erniedrigende Kapitulation und damit eine Bedrohung des Verlangens nach Authentizität, Resistenz und Selbstbehauptung der Schwarzen. Es handelt sich in beiden Fällen darum, die Grenze zu betonen und Vermittlungen zu verhindern.

Die eine wie die andere Perspektive jedoch verfehlt mit Abstand die soziologische Tragweite des Phänomens. Als ein Instrument, das fähig ist, die reale Komplexität eines von der ethnischen, religiösen und sozialen Heterogenität geprägten Universums zu reduzieren, hat der Synkretismus Bedeutungsvermittlungen zwischen Identitäten mit starken Differenzen ermöglicht. Und er war dazu in der Lage, eben weil er einen – wenngleich partiellen und eingeschränkten – Spielraum für die Einbeziehung des *Anderen* eröffnete, in genau dem Maße, wie er von der Erfordernis der „Reinheit“ abließ. Nur in diesem Sinn können wir ihn als eine Konspiration verstehen. Keine Konspiration der Cleveren, sondern der Vernünftigen.

Letztendlich haben die Konnotationen, die man mit dem Phänomen verbinden kann, wenig Gewicht. Tatsache ist, dass dadurch die brasilianische Gesellschaft, so wie sie ist, möglich geworden ist und einen eigenwertigen Charakter erhalten hat. Wenn wir seine Gültigkeit diskutieren, diskutieren wir diesen Charakter und entscheiden gleichzeitig darüber, ob es sich lohnt, ihn zu bewahren. Von da ab jedoch verlassen wir das Gebiet der Soziologie, um uns auf das normative Abenteuer der Utopien einzulassen. Doch das ist bereits eine andere Geschichte.

## 7. Literaturverzeichnis

- Amado, Jorge (1969): *Tenda dos Milagres*. São Paulo: Editora Martins
- Baslez, Marie-France (1984): *L'Étranger dans La Grèce Antique*. Paris: Les Belles Lettres
- Bastide, Roger (1978 [1958]): *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo: Cia. Editora Nacional
- Carneiro, Édison (1948): *Candomblés da Bahia*. Salvador: Publicações do Museu do Estado, n.8, Secretaria de Educação e Saúde, Bahia, Brasil.
- Carneiro, Édison (1964): *Ladinos e Crioulos. Estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A.

- Dos Santos, Deoscóredes M. (1962): *Axé Opô Afonjá*. (Notícia Histórica de um Terreiro de Santo da Bahia). Rio de Janeiro: Inst. Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos
- Goitein, S. D. (1967/71/78/83): *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. 4 vols. Berkeley: University of California Press
- Joseph, Isaac (1986): *L'étranger et la Mer Intérieure*. In: Critique N.º 446, Mars 1986
- Nina Rodrigues, Raymundo (1935 [1900]): *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira
- Oliveira, Waldir Freitas/Costa Lima, Vivaldo (1987): *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*. São Paulo: Corrupio
- Pitt-Rivers, Julian (1977): *The Fate of Schechem, or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press
- Simmel, Georg (1968 [1908]): *The Stranger*. In: Wolff (1968)
- Turner, Victor (1967): *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca/London: Cornell University Press
- Vogel, Arno (1997): *O Pastor Peregrino. Ritual, simbolismo e memória da primeira visita de João Paulo II ao Brasil*. Niterói/RJ: EDUFF
- Vogel, Arno/ Mello, Marco Antonio da Silva/Barros, José Flávio Pessoa de (1987): *A Moeda dos Orixás*. In: *Religião e Sociedade*, 14/2 Março, Rio de Janeiro: ISER.
- Vogel, Arno/ Mello, Marco Antonio da Silva/Barros, José Flávio Pessoa de (1992): *Enigma e Escândalo: a sociedade hierárquica e o sincretismo na romaria afro-brasileira*. Rio de Janeiro: IFCS-UFRJ
- Vogel, Arno/ Mello, Marco Antonio da Silva/Barros, José Flávio Pessoa de (1993): *A Galinha-d'Angola. Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Niterói/Brasília/Rio de Janeiro: EDUFF/FLACSO/PALLAS
- Weber, Max (1976 [1920]): *Das Antike Judentum*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, v. III. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- Wolff, Kurt (1968): *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press

## 8. Glossar

### A

*ABIÃ* – Die unterste Position in der hierarchischen Skala der *Candomblé*-Kulte, die die Kandidaten vor ihrem Noviziat bezeichnet; in Yoruba bedeutet das Wort „der, der geboren werden wird“.

*ANGOLA* – siehe *Nation*.

*ASSENTAMENTO* – Objekte oder Elemente der Natur (Steine, Bäume etc.), deren Substanz und Gestalt die dynamische Kraft einer Gottheit innewohnt.

### B

*BABALORIXÁ* – Hauptpriester einer *casa-de-santo*. Die höchste Stufe in der Hierarchie der Priesterschaft, verantwortlich für die Verteilung aller besonderen Funktionen des Kultes. Die weibliche Entsprechung lautet *ialorixá*.

*BARRACÃO* – siehe *Casa-de-santo*.

**BORI** – Ritual, das zusammen mit der *lavagem-de-contas* [Waschen der Perlen] den Initiationszyklus eröffnet. Außerhalb dieses Zyklus ist es ein therapeutischer Ritus. Er besteht in beiden Fällen im rituellen Akt, „dem Kopf zu essen und zu trinken zu geben“.

## C

**CABOCLOS** – Geister der Ahnen, die in den Kulturen der *Candomblés-de-Angola*, *Candomblés-de-caboclo* und im *Umbanda*-Kult verehrt werden. Sie werden im Allgemeinen als Indios von Brasilien repräsentiert.

**CAMARINHA** – siehe *Runko*.

**CASA-DE-SANTO** – Bezeichnung des umgrenzten Raums, der den Sitz einer Kultgemeinde bildet. Andere gebräuchliche Namen sind *ilê* (*Kétu*-Ritus), *roça* und *terreiro* (*Angola*-Ritus) und in einigen Fällen *barracão* [wörtl. Schuppen]. Diese letzte Bezeichnung dient auch zur Benennung des Ortes, wo die öffentlichen Feste geschehen.

## E

**EBOMIN** – Bezeichnung für Veteranen des Kultes; Titel, der nach der *Siebenjahrespflicht* erworben wird. Gegenbegriff zu *iaô* und gleichbedeutend mit *vodúnsi*.

**EGUNGUN** – Geister der Ahnen, die insbesondere in den *terreiros* auf der Ilha de Itaparica in Bahia verehrt werden.

## F

**FEITURA** – Prozess der Initiation, der die Reklusion, das Abschneiden der Haare mit anschließendem Rasieren des Kopfes, Bemalung, esoterische Belehrung, Aufsetzen des *osúu* (siehe dort) und die Präsentation in der Öffentlichkeit, den *oruncó* (siehe dort) umfasst.

**FILHO-DE-SANTO/FILHA-DE-SANTO** – Bezeichnung für alle, die initiierte Anhänger des *Candomblé*-Kultes sind

**FON**: Bezeichnet die ethnische Dahomeygruppe, die die Basis der *Jéje*-Kulte des *Candomblé* bildete.

## G

**GRUNCIS** (oder GRUNCES) – Völker, die noch in der Gegenwart die Savannenregionen von Togo und Gana bewohnen sowie die Savannen im Süden von Burkina Faso.

## I

**IAÔ** (oder IAWO) – „neueste Gattin“ (des *orixá*), Bezeichnung für die *filhas* und *filhos de santo*.  
Siehe auch Anm. 3.

**IALORIXÁ** (oder IYALORIXÁ) – *Mãe-de-santo*.

## J

**JÉJE** – siehe *Nation*; siehe *Fon*.

## K

**KÉTU** – siehe *Nation*.



## M

**MÃE-DE-SANTO/PAI-DE-SANTO** – Hauptpriesterin oder -priester einer *casa-de-santo*. Umgangssprachlich geläufigere Bezeichnung für die Begriffe *ialorixá* und *babalorixá*.

## N

**NATION** – Bezeichnet in Brasilien die Gruppen, die Gottheiten der Herkunft aus derselben afrikanischen Ethnie oder derselben ethnischen Untergruppe verehren. Beispiele für den ersten Fall sind die „Nationen“ mit Namen *Congo*, *Angola*, *Jêje*, während der zweite Fall durch die Namen *Kétu*, *Ijexá* und *Oyó* illustriert werden kann, die Untergruppen der *Nagô*-Ethnie bezeichnen. Es handelt sich in Wahrheit um übergreifende Kategorien, auf die sich die vielfältigen Ethnien reduziert haben, die durch den Sklavenhandel im Land präsent wurden. Der Begriff dient bis heute dazu, die diakritischen Züge zu umschreiben, durch die sich eine Welt erkennen lässt, die eine beachtliche Menge an gemeinsamen Elementen kennzeichnet. Außerdem dient er dazu, diese Welt hinsichtlich der geringeren oder höheren „Reinheit“ zu hierarchisieren, die jeder „Nation“ aufgrund einer vermeintlichen liturgischen Treue und Authentizität zugeschrieben wird.

## O

**ORIXÁ** – Jede Yoruba-Gottheit, mit Ausnahme von *Olorum* (siehe dort). Ihre Entsprechungen im *Fon*-Kult (siehe dort) sind *voduns* (voodooos).

**ORUNCÓ** – Yoruba-Ausdruck, der in der Liturgie der *Candomblé*-Kulte gebraucht wird und der „Wie ist dein Name?“ bedeutet. Seine Verwendung geschieht in der ausdrucksvollsten öffentlichen Zeremonie der *Candomblé*-Kulte, die als *saída-de-santo* [Auftritt des Heiligen], *dia-do-nome* [Tag des Namens], *saída-de-iaô* und *muzenza* bekannt sind.

**OLORUM** – Höchste Yoruba-Gottheit, Schöpfer des Himmels und der Erde; Gott des Firmaments.

**OSÚU** – Konisches Artefakt, hergestellt aus heiligen Substanzen tierischen, pflanzlichen oder mineralischen Ursprungs, das auf den Kopf des Novizen oder der Novizin gesetzt wird, nach der rituellen Bearbeitung des Schädels.

## Q

**QUITANDA-DE-IAÓ** – Ritus des Initiationszyklus, bei dem einige Tabus gebrochen werden, die den Novizen umgeben. Er besteht in der dramatischen Ausführung von Aufgaben und Aktivitäten, die Situationen des Alltags evozieren.

## R

**RUNKO** – Wort, welches das Zimmer bezeichnet, das der Reklusion der Novizen während des Initiationsprozesses dient. Andere Namen sind *alixé*, *camarinha* oder auch *axé*.

## S

**SAÍDA-DE-SANTO** – siehe *oruncó*.

## T

**TERREIRO** – Begriff, der allgemein jede *casa-de-santo* bezeichnet.

## V

**VODUN** – (Voodoo); siehe *orixá*.

# Das moderne Brasilien

In der Folge von Globalisierungsprozessen und der veränderten Bedeutung von Nationalstaaten wird zunehmend eine transnationale soziale Ungleichheitsforschung gefordert, die gleichzeitig regionenspezifische soziohistorische Besonderheiten berücksichtigt. In diesem Sinne geht es in diesem Buch um eine Zusammenführung interdisziplinärer Beiträge aus historischer, kultur- und religionssoziologischer, sozial- und politikwissenschaftlicher Perspektive, die von führenden und innovativen Wissenschaftlern verfasst wurden, die in verschiedenen Regionen Brasiliens tätig sind. Dadurch wird dem deutschen Leserkreis zum einen eine einmalige Innensicht auf Brasilien geboten, zum anderen wird am Beispiel Brasiliens aufgezeigt, wie eine transnational ausgerichtete gesellschaftswissenschaftliche Perspektive von Themen und Theorien befruchtet werden kann, die nicht aus den europäischen und nordamerikanischen Regionen stammen.

**Dr. Thomas Kühn** leitet als Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung und der brasilianischen Forschungsförderungsorganisation FAPERJ in Rio de Janeiro ein Projekt zum Thema „Soziale Ungleichheit im brasilianischen Alltag“.

**Dr. Jessé Souza** ist ordentlicher Professor an der Bundesuniversität von Juiz de Fora und leitet ein Forschungsprojekt zur „sozialen Grammatik der brasilianischen Ungleichheit“.

[www.vs-verlag.de](http://www.vs-verlag.de)



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

ISBN-10 3-531-14705-6  
ISBN-13 978-3-531-14705-5



9 783531 147055