

Clarissa Thurnher

**Die „Misterios“ der Kreuzwege
Papá Legbá, El Baron del Cementerio und Santa Marta la
Dominadora zwischen den Welten**

**Eine ethnographische Forschung über AhnInnenverehrung im
dominikanischen Vodú**

*Baron del Cementerio tu sumbi, tu sumba
A la hora de la noche, venga aca con tu mayé
Baron, Baron, Baron, ay Baron del Cementerio
Baron, Baron, Baron, ay Baron del Cementerio
Baron, Baron, Baron, Baron del Cementerio
Oye, viejo Baron, al Baron del Cementerio*

Der Tod ist in allen Religionen und Kulturen ein bedeutsames Ereignis. Dem Abschied eines Verwandten folgen Trauer und oftmals die Frage: Gibt es ein Leben nach dem Tod? Todesrituale stellen häufig einen wesentlichen Aspekt der rituellen Praxis einer Gesellschaft dar. Das gilt auch für die Dominikanische Republik, und hier insbesondere für den Vodú.¹ Der folgende Artikel setzt seinen Fokus auf die Riten zur Toten- und AhnInnenverehrung im dominikanischen Vodú. Es soll der Frage nachgegangen werden, wie die Riten, die im Zusammenhang mit dem Tod stehen, von den Gläubigen praktiziert werden. Anhand von zwei ausgewählten Ritualen wird erörtert, wie die profane Welt mit der sakralen Zwischenwelt in Verbindung steht und wie sich der Übergang von der sakralen Ebene, in der sich die Toten – *muertos* – befinden, vollzieht. Dabei wird vor allem die zugrunde liegende kosmologische Weltsicht herausgearbeitet.

Im ersten Teil des Artikels richtet sich der Blick auf die aktuellen Strukturen des Vodú-Pantheon *La 21 División*. Im zweiten Teil werden die mit dem Tod assoziierten *misterios*² vorgestellt, wobei der Fokus auf den kulturellen und historischen Einflüssen liegt, welche die drei zentralen Entitäten Papá Legbá, El Baron del Cementerio und Santa Marta la Dominadora geprägt haben. Im Vordergrund steht Papá Legbá als eine Gottheit, deren westafrikanische Wurzeln besonders deutlich bemerkbar sind, und es wird der Frage nachgegangen, welche Transformationsprozesse ihn im Zuge der soziokulturellen und historischen Entwicklungen geprägt haben. Von besonderem Interesse ist die Dynamik zwischen Papá Legbá und El Baron del Cementerio als Reisende zwischen der profanen und der sakralen Welt mit Eigenschaften von Trickstergottheiten. Die weibliche Gottheit Santa Marta la Dominadora weist ebenfalls starke afrikanische Züge auf. Zusammen mit den beiden männlichen Göttern treibt sie den Zyklus von Sterben und neuem Leben voran.

¹ Die Schreibweise, die im vorliegenden Artikel verwendet wird, richtet sich nach der üblichen Schreibart vor Ort (Alegria Pons 1993; Deive 1996; Ripley 2002; Rosenberg 1979); siehe dazu auch Fußnote 5.

² Die Geistwesen des dominikanischen Vodú werden *misterios* genannt, ihnen werden diverse Identitäten zugeschrieben, die entweder auf afrikanischen Ursprung zurückzuführen oder in der Diaspora neu entstanden sind (Alegria Pons 1993: 27). *Misterios* und *muertos* sind nicht dasselbe. *Misterios* lassen sich auch als AhnInnen-gottheiten bezeichnen, während es sich bei den *muertos* um die Seelen kürzlich verstorbener Menschen handelt, die oftmals als unreine und böse Wesen, die sich in die profanen Angelegenheiten der Menschen einmischen, betrachtet werden (Interview Gúzman 5.11.2007). Die *misterios* in der Dominikanischen Republik sind das Äquivalent zu den haitianischen *lwas* und sie werden durch katholische Heilige repräsentiert (vgl. Schaffler 2009: 360).

Um das Zusammenspiel dieser drei Entitäten zu veranschaulichen, werden – wie eingangs erwähnt – zwei Rituale vorgestellt. Das erste beschreibt die Verehrung des Baron del Cementerio auf dem Friedhof Máximo Gómez in Santo Domingo. Im Speziellen wird dargestellt, warum dem Baron del Cementerio Opfer dargebracht werden und welche Erwartungen dahinter stecken.

Das zweite Ritual, *Levantamiento de las Ánimas*, zeigt, wie in diesem Kontext die *muertos* bzw. *ánimas* von ihrem Dasein auf der Erde befreit werden sollen. Das in der Nacht veranstaltete Ereignis hebt die Bedeutung der *muertos* im dominikanischen Vodú besonders heraus. Zudem werden Seelenkonzept und kosmologisches Weltbild deutlich, wobei insbesondere die oftmals individuellen Interpretationen christlicher Vorstellungen von besonderem Interesse sind.

Die Daten zu diesem Artikel wurden im Rahmen ethnographischer Erhebungen in den Jahren 2006, 2007, 2008 und 2010 in den Regionen Santo Domingo, Haina, Nigua und Villa Mella gewonnen. Die genannten Gebiete spielten in der historischen Entwicklung des heute in der Dominikanischen Republik praktizierten Vodú eine zentrale Rolle.³ Die angewandten Methoden umfassten eine qualitative Recherche (Beer 2003; Friedrichs 1985), teilnehmende und interaktive Beobachtungen und narrative Interviews. Neben den daraus gewonnenen Daten wurden auch andere Schrift- und Bildquellen zum Thema ausgewertet.

Um die rituelle Praxis der Vodú-Gläubigen darzulegen, wird vorerst ein kurzer geschichtlicher Überblick gegeben und es werden die wesentlichen Charakteristika afrokaribischer Religionen vorgestellt.

Dominikanischer Vodú⁴

Viele karibische Religionen sind ein Amalgam diverser religiöser Traditionen, die von den drei Kontinenten Amerika, Afrika und Europa stammen. Den Ausgangspunkt ihrer Entstehung in der Karibik und in der heutigen Dominikanischen Republik bildete die Ankunft von Christoph Kolumbus im Jahre 1492 und die nachfolgende Gründung der ersten europäischen Siedlung Hispaniola. Die lokal ansässige amerindische Bevölkerung, die Taino, wurde aufgrund der von den EuropäerInnen eingeschleppten Krankheiten und der Zwangsarbeit rasch dezimiert. In der Religion finden sich dennoch ins Vodú-Pantheon integrierte „KazikInnen“ dieser Gruppen.

Als sich herausstellte, dass die lokalen Bevölkerungen den harten Arbeitsanforderungen in der neuen kolonialen Wirtschaft nicht gewachsen waren (der Großteil der Menschen starb oder entzog sich durch Flucht), wurde auf die Bevölkerung des afrikanischen Kontinents zurückgegriffen und es folgte eine der größten Massendeportationen der Menschheit. An die 11,7 Millionen Menschen wurden versklavt und in die Amerikas verschifft. Das einzige Gut, das diese Personen in die Karibik mitnehmen konnten, waren ihre kulturellen und religiösen Vorstellungen und Werte, welche in der Folge in das kulturelle und religiöse Leben der jeweili-

³ Die Vororte südwestlich von Santo Domingo, wie Haina und Nigua, waren die ersten Stationen der afrikanischstämmigen SklavInnen in der Neuen Welt, denn dort wurden die ersten Zuckerproduktionsstätten auf der Insel Saint Domingue errichtet. Traditionell wird der dominikanische Vodú von der „ärmeren“ dominikanischen Bevölkerung praktiziert, für die er eine zentrale religiöse und kulturelle Rolle einnimmt.

⁴ In der Dominikanischen Republik gibt es verschiedene Schreibweisen für diesen Begriff, die häufigsten sind Vodú (Deive 1996; Alegría Pons 1993) und Vodú (Schaffler 2009). Hier wird die Bezeichnung Vodú verwendet, da diese von dominikanischen Autoren öfter benutzt wird. Das Begriff leitet sich vom afrikanischen Fö-Wort *vo-dû* (= Hineinsehen in das Unbekannte; Mysterium, Geistwesen) ab und bezeichnet die Konzepte und Verhaltensweisen, welche die Beziehung zwischen den Menschen und der nichtmateriellen Welt bestimmen (vgl. Kremser 2005: 180; Kremser 2000: 10).

gen Inseln einfließen. Es entstand jenes religiöse Amalgam, wie es noch heute typisch ist für den karibischen Raum (vgl. Kremser 2005: 175).

Ein markantes Kennzeichen der afro-karibischen Religionen stellt die besondere Beziehung zwischen Menschen und spirituellen Wesen dar, wobei diese in rituellen Praktiken wie auch im täglichen Leben zutage tritt. Dabei wird von beiden Seiten erwartet, dass spirituelle wie auch körperliche Arbeit geleistet wird. Diese Arbeit (*trabajo*) wird seitens der Gemeinschaft in Form von Musik, Tanz, Opfern und Worten geleistet, die Entität (*misterio*) hingegen füllt menschliche Aktionen mit Macht und Kraft auf (vgl. Kremser 2006: 486). Über Gebete, Rituale, Gesänge und Tänze, die eine Form von Besessenheits-Trance hervorrufen, treten die Menschen mit dem Göttlichen in Kontakt (vgl. Métraux 2008: 134).

Im nächsten Teil soll ein Einblick in die Struktur des dominikanischen Vodun-Pantheon gegeben werden. Es ist hierarchisch strukturiert, und jedem *misterio* fallen bestimmte Aufgabenbereiche zu. Charakteristisch ist die Aufteilung des Pantheons in vier Divisionen bzw. *fuerzas* (Kräfte).

La 21 División – das dominikanische Vodun-Pantheon

*Ich rufe den erhabenen Einfluss der 21 Divisionen an,
um einen guten Erfolg in allen Bereichen meines Lebens zu erhalten
und den Weg für alle Schwierigkeiten, die sich mir in meinen Weg stellen, zu ebnen.
Ich rufe den heiligen Geist um Hilfe an,
damit sich die Sterne erhellen und mir den Weg weisen
und den bösen Schatten erschrecken, der mir folgen könnte.
Ich rufe zu Gott in den Höhen, dass mein Haus gedeiht,
meine Geschäfte und meine Person
Nachrichten des Glücks von der Vorhersehung erhalten.
Oh! Großer Gott, ich flehe um deine mächtige Hilfe,
dass du mich von allen Gefahren im richtigen Moment fernhältst
und dass mein Weg sich im Licht des Glücks erhellt.
Ich werde die unendlichen Segnungen vom Himmel erhalten.
Ich glaube an dich, Gott Vater Allmächtiger, Amen. (Ripley 2002: 58)*

Das Göttliche, das heißt, die spirituellen Wesenheiten des Vodun, ist bzw. sind in einem (einer untereinander liierten Königsfamilie nachempfundenen) Pantheon zusammengefasst. Dieses wird als *La 21 División* bezeichnet, wobei 21 eine symbolische Zahl ist, die zwar die Nummer der Mysterien, der *lua* bezeichnet, tatsächlich aber gibt es mehr als 21 *lua* (Tejeda Ortiz 2005).

An oberster Stelle steht wie ein König *el Jefe de la 21 División*. Einerseits wird hier Papá Legbá genannt, andererseits der Baron del Cementerio.⁵ Weiters folgen in der Hierarchie die *Jefes de la División*, deren Untertanen vielfältige Positionen einnehmen.⁶ Die vier *Jefes de la División* stehen jeweils einer Gruppe/*División* vor, den *cuatro fuerzas principales*, nämlich:

- a) *La fuerza Radá/División Radá*
- b) *La fuerza Indía/División Indía*
- c) *La fuerza Gúede/División Gúede*
- d) *La fuerza Petro/División Petro*

⁵ Feldforschungstagebuch, 25.10.2006, Nigua.

⁶ Feldforschungstagebuch, 20.9.2006, Haina.

Der Ethnologe und Soziologe Carlos Estéban Deive verbindet diese Divisionen gemäß ihren Eigenschaften mit den vier Elementen Luft (*División Radá*), Erde (*División Gúede*), Wasser (*División Indía*) und Feuer (*División Petro*). Diese Zuweisungen können jedoch nur bedingte Allgemeingültigkeit haben, da sich die *misterios* unterschiedlich manifestieren können. Beispielsweise kann sich Papá Legbá, der dem Element Luft zugeordnet wird, auch als *Petro misterio* manifestieren und wäre dann dem Element Feuer zuzurechnen. Maya Deren (1992: 103) weist des Weiteren darauf hin, dass bedeutende Gottheiten wie Legbá, der Gott der Kreuzwege, Gúede, der Totengott, oder Erzilie, die Göttin der Liebe, auch in der Natur (in Bäumen, Flüssen, Bergen usw.) beheimatet sein und mit diesen Erscheinungen assoziiert werden können, das heißt, sie sind nicht notwendigerweise mit einem der vier Elemente verbunden.

a.) *División Radá*

Die *División Radá* ist die „kühle“ Seite des Vodou, die assoziiert wird mit Frieden und Wiedervereinigung (Farris Thompson 1984: 164; Blier 1995: 52). Sie ist auch als weiße Division bekannt. Ähnlich ihrem Äquivalent, dem haitianischen *rada-lwa*, lässt sie sich in ihren Ursprüngen auf das Gebiet Guinea/Dahomey zurückführen. Der Begriff *radá* geht auf die Stadt Arará⁷ zurück, deren Name im 18. Jahrhundert die Bezeichnung für alle BewohnerInnen von Dahomey war (vgl. Schaffler 2009: 58).

Als Chef der *División Radá* gilt Belié Belcán, der sich nach außen im Abbild des Erzengels Michael zeigt. Es werden ihm die Farben Rot und Grün zugeordnet und er ist einer der beliebtesten Entitäten auf nationaler Ebene. Zudem ist er als ältester und weisester *lua*⁸ des Vodou-Pantheon bekannt (vgl. Deive 1996: 184).⁹ Seine Assoziation mit dem Erzengel Michael geht auf dessen Aufgabe als Seelenbegleiter und Hüter des Paradieses zurück. In Darstellungen des Erzengels aus dem 9. Jahrhundert, etwa auf dem Vorsatzblatt einer Lorscher Handschrift, wird er verehrt mit dem Vers: „*Quisquis amat veritatem, Deus in illo es*“ (Wer auch immer die Wahrheit liebt, in dem wohnt Gott). Diese Vorstellung verknüpft sich im Hochmittelalter mit der Darstellung Michaels als Seelenwäger,¹⁰ der in dieser Funktion auch den Kampf gegen den Teufel um die Seele aufnimmt (Hameter/Niederkorn-Bruck/Scheutz 2007: 10). Im dominikanischen christlichen Glauben wird der Erzengel Michael – San Miguel – und damit auch Belié Belcán mit dem Kampf gegen das Böse (im Sinne von Krankheiten, Armut, Traurigkeit oder magischen Zauber) assoziiert und als Krieger angesehen. Zudem sagen die AdeptInnen, dass er einer der ältesten und weisesten aller *misterios* ist (vgl. Deive 1996: 184). Die folgende Strophe eines Liedes für Belié Belcán ist bezeichnend für seine Stärke:

„Yo soy Belié Belcán Toné,
yo tumbo uno,
yo tumbo dos,

⁷ Andere Schreibweisen sind „Arada“ oder auch „Allada“.

⁸ *Lua* ist das Äquivalente zu *misterio*, beides sind Bezeichnungen für Geistwesen des Vodou-Pantheon. Die Bezeichnung *Lua/Lwa* wird hauptsächlich in Haiti verwendet, ist jedoch auch im dominikanischen Vodou bekannt.

⁹ Feldforschungstagebuch, 1.10.2007, Santo Domingo.

¹⁰ Die Bezeichnung Seelenwäger bezieht sich auf Abbildungen des Erzengels Michael im 14. Jahrhundert. Das jüngste Gericht, bei dem eine Lebensbilanz gezogen wird und die endgültige Trennung zwischen „gut“ und „böse“ erfolgt, war zu dieser Zeit ein oft gewähltes Thema in der Kunst, das fest in der christlichen Glaubenswelt verankert war. „Mit dieser Vorstellung verbindet sich auch das ‚Messen‘ des Lebens – eine Beurteilung gemäß der Lebensführung. Den deutlichsten Ausdruck findet diese Vorstellung in der Darstellung des seelenwägenden Erzengel Michael“ (Hameter/Niederkorn-Bruck/Scheutz 2007: 9).

si se descuiden yo tumbo todos.“¹¹

Andere beliebte *Radá-misterios* sind Papá Candelo oder Ogun Balenyó, beides beschützende und starke Entitäten des dominikanischen Vodun-Pantheons (vgl. Deive 1996: 184).

b.) *División Indía*

Es wird angenommen, dass die *misterios* der *División Indía* Geister der ehemaligen indigenen Bevölkerung (der Taino) sind. Der mutmaßliche Kontakt zwischen den *cimarrones* (entflohenen SklavInnen, die in den Bergen lebten, vgl. Schaffler 2009: 354) und den Taino kann nicht viel länger als fünfzig Jahre gedauert haben. Es gibt dennoch einige Elemente in der dominikanischen Kultur, die sich eindeutig auf indigenen Einfluss zurückführen lassen,¹² wie beispielsweise die Art der Töpferei und Korbflechterei, bestimmte Formen der Nahrungsmittelherzeugung wie die Herstellung von *casave* (Maniokbrot) oder bestimmte Typen von Musikinstrumenten wie die *maraca* (Rassel), das *güira* (Reib-Idiophon) oder das *fututo* (Muschelhorn) (vgl. Schaffler 2009: 95). Generell werden die *misterios* der *Division Indía* als scheu und zurückgezogen beschrieben. Die AnhängerInnen des Vodun glauben, dass die Indios in Gewässern und Höhlen leben. Vorrangig werden diese Wesenheiten im Südwesten des Landes, insbesondere in San Juan de la Maguana, wo die Konzentration der Indigenen auch historisch am größten war, verehrt (vgl. Schaffler 2009: 59).

Jeovani Gúzman erzählte über die *Division Indía* im Interview Folgendes:

„Die *Fuerza Indía*, diese Indigenen, die wir hier hatten, Caonabo, Anacaona. Diese großen und wichtigen Kaziken, die gegen die Invasionen gekämpft haben, genau diese zeigen sich uns heute. Sie machen uns deutlich, dass sie noch leben, dass ihre Seelen hier sind, um uns zu reinigen, mit Blättern und Kräutern. Genau dies bringen sie uns heute bei, dass wir uns reinigen müssen, um uns vor den bösen Intentionen unserer Feinde zu schützen. Diese großen Kaziken haben für die Freiheit ihres Landes gekämpft, sie sind die Kämpfer dieser Altäre wie Kämpfer für die Altäre.“¹³

Das Zitat zeigt zunächst, wie die *Division Indía* in Beziehung zur Natur und Heilung steht. Der letzte Satz, darin die Metapher „sie sind Kämpfer dieser Altäre wie Kämpfer für die Altäre“, bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Zeit zu Beginn der Konquista, als die indigene Bevölkerung, angeführt von mittlerweile legendären KazikInnenen, sich vehement gegen die spanische Vorherrschaft zur Wehr setzte. Die indigenen RebellInnen, wie Caonabo, Guarionex oder Anacaona, wurden in das Vodun-Pantheon integriert und gelten als außerge-

¹¹ „Ich bin Belié Belcán, ich werfe einen um, ich werfe zwei um, und wenn sie nicht aufpassen, werfe ich alle um“ (Interview Jeovani Gúzman, 20.9.2006, Santo Domingo; alle Übersetzungen im Folgenden von der Autorin).

¹² Alexander Burr ist sich sicher, dass es Kontakte zwischen den *cimarrones* und den Taino gab: „The African and the Indians have in common the very basis of religious belief – belief in a deity as first source, ancestor worship, and other elements – and it is inevitable that, starting from the same premise, there would be similarities which developed simultaneously in both continents. Thus, while it would be difficult to distinguish, in every case, the origin of those beliefs, ritual practices and magical works, yet there are many elements in Vodoun today which are either traceable to Africa or hold a position in Haiti much more dominant than in Africa. When these elements are found in the Indian culture, the latter can at least be considered as possible source. Most of the elements which point to such a linkage are elements of magical manipulation“ (zit. nach Deren 1953: 274f.).

¹³ „La fuerza Indía – esos indios que nosotros tuvimos aquí Caonabo, Anacaona. Eso caziques importantes grandes y que tuvimos aquí de defensores de las invasiones. Hoy se nos presentan y nos hacen visaje de que ellos están vivos, de que su espíritu están con nosotros para limpiarnos, ellos limpiaban con agua ojo, con hierba, eso mismo hoy nos enseñan que tenemos que limpiarnos para protegernos de la mala intención de los enemigos – esos grandes caziques lucharon por la libertad de su tierra – son luchadores en los altares como luchadores de esos altares“ (Interview Jeovani Gúzman, 20.9.2006).

wöhnliche KämpferInnen (vgl. Tavares/Tavares o.A: 33; Altos de Chavón 1999: 52; Moya Pons 1995: 22).

Die besondere Verehrung, die der *fuerza Indía* entgegengebracht wird, entspricht einer Wertschätzung des indigenen Erbes insgesamt, die sich in expliziten Verweisen auf die eigene indigene Vergangenheit oder auch der besonderen Beliebtheit indigener Figuren im religiösen Kunsthandwerk wie auch als Kunsthandwerksprodukte für TouristInnen zeigt (vgl. Schaffler 2009: 95).

c.) *División Gúede*

Die *División Gúede*, die schwarze Division, wird manchmal der zentralafrikanischen Region Kongo und der Bantu-Kultur zugeordnet (Schaffler 2009: 60).¹⁴ Gedevi (Blier 1995) oder Gúede-vi (Métraux 2008) waren autonome BewohnerInnen des früheren Plateau von Dahomey, die sich als Nachkommen der Gúede bezeichnen.¹⁵ Die *División* spielt eine zentrale Rolle in der rituellen Praxis auf den Friedhöfen. Ihr Chef ist El Baron del Cementerio (übersetzt: „der Baron des Friedhofs“), der durch den Propheten San Elias del Monte Carmelo versinnbildlicht wird. Der Baron del Cementerio wird als Herr der Totenseelen beschrieben; von ihm wird behauptet, dass ihm Vodü-PriesterInnen die Totenseelen „abkaufen“ würden, die sie für magische Zwecke benötigen (vgl. Schaffler 2009: 60). Neben dem Baron des Friedhofs wacht auch Gúede Nibo (San Expedito), eine weitere wichtige Figur dieser *fuerza*, über die Gräber. In der Dominikanischen Republik wird er als Botschafter des Barons erachtet. An ihn müssen sich auch die *brujos* (Hexer) wenden, wenn sie sich der Seele eines Toten bedienen wollen.¹⁶

Die folgende Darstellung, die Maya Deren (1953: 38) für Gúede in Haiti gibt, ist auch für die der Dominikanischen Republik zutreffend:

„Ghede is a dark figure which attends the meeting of the quick and the dead. This is the loa, who, repository of all the knowledge's of the dead is wise beyond all the others. And if the souls of the dead enter the depths by the passage of which Ghede is guardian, the loa and the life forces emerge from that same depth by the same road. Hence he is Lord of Life as well as of Death. His dance is the dance of copulation; in the chamber dedicated to his worship, the sculptured phallus may lie side by side with the three grave-diggers tools. He is the protector of children and the greatest of divine healers. He is the final appeal against death. He is the cosmic corps which informs man of life. The cross is his symbol, for he is the axis of both the physical cycle of generation and the metaphysical cycle of resurrection. He is the beginning and the end.“

Jeovani Gúzman beschreibt die Gúede als chthonische Wesen, denen Eigenschaften wie außerordentliche Potenz, Fruchtbarkeit und eine besondere Vorliebe für materielle Güter nachgesagt wird. Sie sind immer hungrig und erwarten sich regelmäßige Opfergaben in Form von *moro* (schwarzem Reis mit Bohnen) *cazave* (Maniokfladen), Gin, Zigarren, schwarzem Kaffee, *arence* (getrocknetem Fisch) und gekochten Eiern. Obwohl die Gúede sich durch ihren morbiden Humor und ihre Gier auszeichnen, vor allem, wenn sie in *possession trance*¹⁷ erscheinen, sollten ihre magischen Kräfte nicht unterschätzt werden. Sie helfen ihren *hijos*¹⁸ und beschützen sie in gesundheitlichen und finanziellen Notlagen und geben ernsthafte Ratschlä-

¹⁴ Tatsächlich aber ist die Entstehung der *Division Gúede* ungeklärt. Zur Debatte darüber siehe u.a. Deren 1953.

¹⁵ Gúede-vi, zusammengesetzt aus Gúede und vi (Kind), also „Kind von/der Gúede“ (Métraux 2008: 129).

¹⁶ Interview Jeovani Gúzman, 5.11.2006.

¹⁷ *Possession trance* bezeichnet die absichtliche Inkorporation eines Geistwesens (*misterio*) oder aber eine unfreiwillige Besessenheit durch einen umherirrenden Totengeist (*muerto*) (vgl. Schaffler 2009: 362).

¹⁸ „Kinder“ – die *misterios* bezeichnen oft die Vodü-Gläubigen als ihre Kinder.

ge, falls sie in einem ruhigen Gespräch danach gefragt werden.¹⁹ Wenn sie in ihren *caballos de misterios*²⁰ durch *possession trance* in Erscheinung treten, verlangen die Gúede nach ihrem traditionellen Gewand:²¹ einem schwarzen Kopftuch, einem schwarzen Umhang, einem Hut und einer Sonnenbrille. Sie reiben ihr Gesicht mit Talkumpuder ein. Der weiße Puder, den sich die Gúede auf das Gesicht geben, symbolisiert die Purifikation des Zeremoniellen und Sakralen (Rigaud 1985: 80).²²

Die Gúede verfügen über die Kraft, die Toten als Zombies zum Leben zu erwecken. Sie können einen Mann/eine Frau in eine „Bestie“ (oder, besser gesagt, ein willenloses Wesen) verwandeln, aber auch gefährliche Krankheiten heilen (Deren 1953: 113). Sie sind gerechte Wesen, was sich darin äußert, dass sie sich auch im Falle magischen Zaubers weigern, das Grab eines Menschen zu schaufeln, wenn dessen Zeit zu sterben noch nicht gekommen ist und die Vodü-Gläubigen sie unterwürfig bitten, ihn zu beschützen. Gúede gilt daher als „[...] the last recourse, the final judge of a man's life and of the worth of his soul in death“ (Deren 1953: 113).

d.) *División Petro*

In enger Verbindung mit den Gúede steht die *División Petro*,²³ die vierte Division, von der es heißt, dass sie auf der Insel Saint Domingue von den afrikanisch-stämmigen SklavInnen quasi neu kreiert worden ist. Als ihr Gründer gilt die mythologische/messianische Figur Dom Pedro, dem nachgesagt wird, dass er der Anführer einer *Cimarrón*-Bewegung²⁴ im 18. Jahrhundert war (vgl. Kremser 2005: 81). *La fuerza Petro* repräsentiert die gefährlichste Linie des dominikanischen Vodü. Es wird von den AdeptInnen sogar behauptet, dass Personen, die einen *Petro lua* erbosen, unter Umständen mit dem Tod rechnen müssen. Die *Petro* sind wandelbare und undurchschaubare *lua*. Wenn *Petro lua* in ihr *caballo de misterio* eintreten, erfolgt dies in einer schmerzhaften, aggressiven Art und Weise. Zudem richten die *Petro lua* oft Unheil an (vgl. Métraux 2008: 130ff.).

Der Chef der *División Petro* ist *Criminel bossou*, wobei der Name *Criminel* bezeichnend für seinen Charakter ist. Ebenso typisch ist die gleichfalls verwendete Benennung der *Petro* als *diabolos* (Teufel). Allerdings müssen die *lua* der *Linía Petro* nicht immer und notwendigerweise für negative Zwecke eingesetzt werden. Der *caballo de misterio* ist es, der den *Petro lua* Befehle erteilt. Generell verfügen die *Petro lua* über starke Kräfte und können einem *servidor de misterio*²⁵ helfen, etwaige Schadenszauber zu neutralisieren.²⁶ Man könnte meinen, dass *Petro lua* Entitäten sind, die keinem Gesetz der Moral oder Ethik gehorchen, sondern nur den Befehlen der Vodü-PriesterInnen Folge leisten. Jedoch verlangen sie für ihre Taten immer eine Bezahlung. In diesem Zusammenhang wird des Öfteren von Blutopfern oder Geld

¹⁹ Feldforschungstagebuch, 29.11.2007, Santo Domingo.

²⁰ „Pferde der *misterios*“; diese Bezeichnung wird für Personen verwendet die sich „sprichwörtlich“ von den Entitäten „reiten“ lassen. Üblich ist auch die Bezeichnung „montar el caballo“ (das Pferd reiten) (vgl. Schaffler 2009: 353).

²¹ Außerdem verkleiden sich die Gúede als Leichname, es wird ihnen Watte in Mund und Nasenlöcher gesteckt und eine Kinnbinde aus weißem Tuch auf das Gesicht gebunden. In dieser Aufmachung tanzen sie und stoßen dabei hin und wieder ein Todesröcheln aus (vgl. Métraux 2008:126).

²² Weiß ist in afrikanischen Gesellschaften auch die Farbe des Todes.

²³ Die *División Petro* ist in Haiti als *Petro-Lemba* bekannt, was nach Farris Thompson (1984: 179) auch die Bezeichnung einer alten und bedeutenden Handelsgesellschaft des Kongo ist.

²⁴ *Cimarrón* ist die Bezeichnung für entflozene afrikanischer SklavInnen, die sich in den Bergen versteckten und gegen die spanische Vorherrschaft rebellierten (vgl. u.a. Schaffler 2009: 356; Paulino/Castro 2005: 98).

²⁵ „DienerInnen der *misterios*“, eine häufige Bezeichnung für Vodü-PriesterInnen (oder HeilerInnen), die sich von den *misterios* „reiten“ lassen (vgl. Schaffler 2009: 363).

²⁶ Interview Jeovani Gúzman, 1.10.2008, Haina.

gesprochen. Sie sind weder gut noch böse, sondern dem Menschen nahe Entitäten, die einen Lohn für ihre Dienste bekommen wollen. Werden *Petro lua* nicht entlohnt, so kann sich ihr Zorn gegebenenfalls gegen ihre eigenen AuftraggeberInnen richten.²⁷

Geo Ripley (2002) schreibt über einen *Petro*, den *Centinela Sabaló*:

„Centinela Sabaló y Atitampuéy wird mit dem heiligen San Sebastian identifiziert oder in einigen Fällen mit dem Corazón de Jesús (Herz Jesu). Die petro werden auch als Bewohner des Waldes und der Berge beschrieben, Centinela Sabaló wird als ein Bauer, der das Feld bestellt und die Menschen beschützt, dargestellt. Er wird beschrieben als starker lua, der immer einen Säbel in seinen Händen trägt und mit einer schweren und tiefen Stimme redet. Seine Farben sind rot, grau, dunkelgrün und braun. Wenn er in seinem caballo de misterio zum Vorschein tritt, bindet er sich ein rotes *pañuelo* (Tuch) auf einen Arm, ein weiteres um den Hals und ein drittes Tuch um die Hüfte oder den Bauch fest. Durch die Tücher und durch seine Haltung will er die Verletzungen des Heiligen Sebastian nachvollziehen.“ (Ripley 2002: 144–153)

Diese Beschreibung zeigt, dass *lua* nicht unbedingt „böse“ in dem Sinne sind, dass sie den Menschen Schaden zufügen wollen. Sie sind auch reinigend und können starken Schadenzauber auflösen. Dabei repräsentieren sie quasi die Opposition zu der *Linía Radá*.²⁸

Die vier Hauptdivisionen des dominikanischen Vodú erfüllen also jeweils bestimmte Funktionen. Die *División Indía* und die *División Radá* sind die reinigenden, hellen und spirituellen Kräfte des Vodú, die sich nicht für negativen Zauber beanspruchen lassen. Im Gegensatz dazu stehen die Divisionen *Gúede* und *Petro*, die mit starken, feurigen Kräften assoziiert werden. Signifikant und im weiteren Kontext bedeutend sind die Entitäten der Familie *Gúede*, da diese eine zentrale Rolle bei den Riten am Friedhof einnehmen, vor allem Papá Legbá, El Baron del Cementerio und Santa Marta la Dominadora, die im nächsten Teil vorgestellt werden. Der *Jefe de la 21 División*, Papá Legbá, wird als Erstes dargestellt, denn er ist der Botschafter zwischen der profanen und der sakralen Welt, ohne dessen Einverständnis kein Ritual gelingen kann.

Papá Legbá

„Gracias a la misericordia divina y a los misterios de La 21 División, Papa Legbá dejame penetrar en esta hora magica para hacer el bien.“²⁹

Der mit der Sonne in Verbindung stehende Botschafter Gottes, Papá Legbá, wird – ganz dem synkretistischen Charakter des Vodú entsprechend – mit drei katholischen Heiligen assoziiert, nämlich mit San Antonio de Padua, dem Eremiten San Antonio Abad und San Antonio de la Crianza.³⁰ Er wird auch an zwei Tagen gefeiert, die mit den Heiligen verbundenen sind, am

²⁷ Feldforschungstagebuch, 23.9.2008, Haina.

²⁸ „Rada, predominantly Dahomean and Yoruba, is the ‚cool‘ side of vodoun, being associated with the achievement of peace and reconciliation. Petro, predominantly Kongo, is the hot side, being associated with the spiritual fire of charms for healing and for attacking evil forces“ (Farris Thompson 1984: 164).

²⁹ Feldforschungstagebuch, 23.1.2008, Haina: „Vielen Dank der göttliche Barmherzigkeit und an die misterios der 21. Division, Papá Legbá, lass' mich diese Stunde magisch durchdringen, um Gutes zu tun.“

³⁰ In Haiti wird Legbá in der katholischen Abbildung des San Lázaro/Saint Lazaire wiedererkannt. Deive (1996: 229) führt an, dass Legbá in der Dominikanischen Republik mit dem Heiligen Peter und mit dem Heiligen Lazaro assoziiert wird.

17. Jänner (San Antonio de Abad) und am 13. Juni (San Antonio de Padua) (Gorys 1997: 49).³¹

Vor jeder rituellen Handlung werden ihm Opfergaben, bestehend aus Wein und Brot, dargebracht, um seine Erlaubnis zu erwirken, die Pforten zur sakralen Welt zu öffnen und anschließend wieder zu schließen.³² Durch diese Gaben kann seine positive Seite gezielt genutzt werden, wobei die Form der Opfer (Brot und Wein) auf eine Verbindung Legbás mit einer weiteren christlichen Figur verweist, nämlich mit dem Sohn Gottes. Die aus Haiti berichtete Vorstellung, Christus sei aus Legbá hervorgegangen (vgl. Rigaud 1985: 46), ist allerdings in der Dominikanischen Republik nicht verbreitet.³³

Bekannte „Avatare“, also unterschiedliche Erscheinungsformen, Legbás sind Legbá Coel und Legbá Manosé, beides *Radá*-Entitäten. Die „negative“ Inversion Legbás manifestiert sich als Legbá Kalfú, der dessen *Petro*-Manifestation ist. Symbolisch gedeutet wären Legbá die vier Kardinalpunkte zugeordnet, und Legbá Kalfú die vier Punkte dazwischen. Zur Differenz zwischen *Radá* (Papá Legbá) und *Petro* schreibt Deren (1953: 61):

„The difference between Rada and Petro is not to be understood on a moral plane, as an opposition between good and evil, although it is violence and its closeness to magic has given Petro a reputation for malevolence. The Rada deities may punish severely those who fail in their obligations toward them; and the Petro loa, if properly propitiated will ‚behave‘, [...] the Petro are: more hard, more tough, more stern; less tolerant and forgiving, more practical and demanding. If the Rada loa represent the protective, guardian powers, the Petro loa are the patrons of aggressive action.“

Die *servidores de misterios*, die Legbá als ihren Schutzgeist haben, werden als *hijos de Legbá*³⁴ bezeichnet. Die *hijos de Legbá*, die sich im Speziellen diesen Entitäten verpflichtet haben, besitzen oft die Gabe des Hellsehens, mit oder ohne den verschiedenen Orakeltechniken, wie sie in der Dominikanischen Republik üblich sind (beispielsweise Kartenlegen, Zigarrenlesen, Lesen aus einer Kerze, Lesen aus der Tasse, Spiegellese; vgl. Schaffler 2009: 148f.).

Bei Ritualen tragen AdeptInnen Legbás Kleidung in der Farbe braun. In der Regel gibt sich Legbá nicht durch *possession trance* zu erkennen. Es besteht vielmehr ein spirituelles Verhältnis zwischen ihm und seinen „Kindern“. Er erscheint in Träumen oder schickt Visionen.³⁵ Legbá wird oft als alter Mann mit Stock beschrieben, der in Lumpen gehüllt ist und an einer Kreuzung um Almosen bittet. Es ist daher ratsam, solchen Erscheinungen immer freundlich und äußerst höflich gegenüberzutreten.³⁶

Um die Transformationsprozesse, die Legbá in der Dominikanischen Republik durchlaufen hat, deutlich zu machen, wird im Folgenden die afrikanische Komponente Legbás, bei den

³¹ In Haiti wird Legbá zu Allerheiligen gefeiert, zum Ende der zweiten Erntezeit. Wie in der Dominikanischen Republik hält er auch hier die Schlüssel der Welt in seinen Händen. Deshalb wird er mit dem heiligen Peter in Verbindung gesetzt, dessen offizielle Aufgabe es ist, die Schlüssel zum Himmelreich zu bewahren. Ein anderes katholisches Abbild für Legba in Haiti ist San Lazaro, ein alter Mann, der mit vielen Hunden abgebildet wurde, die in Dahomey als heilig galten (vgl. Deren 1953: 56). Es konnten jedoch im Zuge meiner Feldforschungen in der Dominikanischen Republik keine Abbildungen des heiligen Peter oder des heiligen Lazaro auf den Altären entdeckt werden.

³² Interview Jeovani Gúzman, 23.1.2008, Haina. In der Dominikanischen Republik gibt es jedoch keine Blutopfer für Legbá.

³³ Feldforschungstagebuch, 23.1.2008, Santo Domingo.

³⁴ „Kinder Legbás“; meistens wird ein *servidor de misterio* von der Entität als „sein Kind“ bezeichnet (vgl. Interview Jeovani Gúzman, 23.1.2008, Haina).

³⁵ Interview Jeovani Gúzman, 23.1.2008, Haina.

³⁶ Davis-Sulikowski (2002) führt an, dass es in Westafrika männliche und weibliche Legbás gibt. In der Dominikanischen Republik existieren nur männliche Legbás. Feldforschungstagebuch, 5.10.2008, Santo Domingo.

Yoruba und Dahomey bekannt als *Eshu-Elegbara*, dargestellt, um die Unterschiede besser aufzeigen zu können.

Legbá in Westafrika (Fon/Dahomey)

In Westafrika wird Legbá, oder besser *Eshu-Elegbara*³⁷, vor allem mit dem *Fa*-Orakel (Orakelsystem der Dahomey) assoziiert:

„Legbá has various functions; such announcing to people (through dreams) what is in the offering, early death for example. Legbá used to warn people about forces of affliction through dreams; he induced people to go to the fa ,oracle‘ to find out about the nature, about the threat and be saved. Thus there are connections between fa and Legbá.“ (Kubik 2000: 25)

Essentiell im Zusammenhang mit *Eshu-Elegbara* ist die Bedeutung des Kreuzes. Eine mythologische Erzählung beschreibt, wie er zum Herrn der Kreuzwege wurde:

„[...] at a crossroad in the history of Yoruba gods, when each wished to find out who, under God, was supreme, all the deities made their way to heaven, each bearing a rich sacrificial offering on his or her head. All save one. Eshu-Elegbara, wisely honoring beforehand the deity of divination with a sacrifice, had been told by him what to bring to heaven – a single crimson parrot feather (*ekodide*),³⁸ positioned upright upon his forehead, to signify that he was not to carry burdens on his head. Responding to the fiery flashing of the parrot feather, the very supernatural force and *ashè*, God granted Eshu the force to make all things happen and multiply (*ashè*). Outward signs of submission and material bounty were no match for wisdom and humility. Once granted his powers of dominion, Eshu, instead of arrogantly subordinating everyone to himself, did the ,cool‘ (generously appropriate) thing: he gave a vast commemorative feast to share his newfound prestige, and to honor God for the priceless treasures of *ashè*. And he warned those who did not recognize his status that he would bend them, ,like a string upon o bow,‘ or pound them ,like a shell.“ (Farris Thompson 1984: 18)

Eshu-Elegbara ist die Verkörperung der Kreuzwege; er ist der Botschafter der Götter, der die Opfergaben (die an Kreuzungen für ihn hinterlassen werden) zu den Göttern bringt. Manchmal trägt er eine die Kreuzung symbolisierende Kappe, die auf der einen Seite schwarz und auf der anderen Seite rot gefärbt ist. *Eshu-Elegbara* verweist damit auch darauf, dass eine Person von allen Seiten betrachtet werden soll, bevor ein Urteil über sie gefällt wird (Farris Thompson 1984: 19). Die Kreuzung verweist auf *Eshu-Elegbara*/Legbás Rolle als Hüter der Zwischenräume wie auch seine synkretistische und Trickster-Natur. Im Folgenden wird speziell auf das Symbol des Kreuzes eingegangen, da dieses sowohl im westafrikanischen als auch im dominikanischen Kontext ein essentieller Bestandteil der kosmologischen Idee des Vodú ist.

³⁷ Parrinder weist darauf hin, dass die Natur von *Eshu-Elegbara*/Legbá allgemein falsch aufgefasst wurde. Unter *Eshu-Elegbara* verstand man den „Teufel“, „den Prinzen der Dunkelheit“ oder einfach die höchste dunkle Macht. Der starke Dualismus, der hier anklingt, ist jedoch im kulturellen Gedankengut Westafrikas eher unbekannt. Diese Bezeichnungen haben klar erkennbare europäische Ursprünge. *Eshu-Elegbara* kann Unheil über andere bringen, wird jedoch gerade deshalb angebetet, um seinen Schutz zu erbitten und vor Unheil bewahrt zu werden (Parrinder 1970: 67).

³⁸ Die mit *Eshu-Elegbara* in Verbindung stehende rote Feder ist ein Symbol für den Geist und das Urteilsvermögen, die im Yoruba-Kontext (auch in Benin/Dahomey) mit *ashè* (dem Lebenshauch) assoziiert wird. Vor allem bei Initiationsriten wird aus diesem Grund eine rote Papageienfeder verwendet (vgl. Farris Thompson 1984: 18). Im dominikanischen Vodú hat sich diese nicht erhalten (vgl. Feldforschungstagebuch, 23.1.2008, Santo Domingo).

El Carrefour – das Kreuz: Symbol von Papá Legbá und El Baron del Cementerio

Das Kreuz symbolisiert die Verbindung zwischen Totenwelt und der Welt Gottes. Im Glauben der Bakongo,³⁹ der die Quelle des afrikanischen Vodoun ist, hat das Kreuz nichts mit seiner christlichen Deutung, also mit der Kreuzigung des Sohns Gottes, zu tun:

„The simplest ritual space is a Greek cross [+] marked on the ground, as for oath-taking. One line represents the boundary; the other is ambivalently both the path leading across the boundary and to the cemetery; and the vertical path of power linking ‚the above‘ with ‚the below‘. This relationship, in turn, is polyvalent, since it refers to God and man, God and the dead, and the living and the dead. The person taking the oath stands upon the cross, situating him between life and death, and invokes the judgment of God and the dead upon himself.“ (Farris Thompson 1984: 108)

Dennoch überlappt sich die Bedeutung des Kreuzes der Bakongo mit der christlichen Vorstellung. Die Bakongo glauben traditionell an eine oberste Gottheit, *Nzambi Mpungu*, und an die Unzerstörbarkeit der Seele (vgl. Farris Thompson 1984: 108):

„The Bakongo believe and hold it true that man’s life has no end that it constitutes a cycle. The sun, in its rising and setting, is a sign of this cycle, and death is merely a Transition in the process of change.“ (Farris Thompson 1993: 108)

In der Dominikanischen Republik hat der Glaube an eine oberste Gottheit eine katholischen Note. Die *Cofradía del Espíritu Santo* in Villa Mella,⁴⁰ eine Bruderschaft, die sich an afrikanischen Traditionen orientiert, verknüpfte die oberste Gottheit *Nzambi Mpungu* mit dem Heiligen Geist (vgl. Hernández Soto 2004: 53). Der Heilige Geist wird aber auch mit der Bantu-Gottheit *Kulanga*, einer Göttin des Meeres und des Todes, gleichgesetzt.

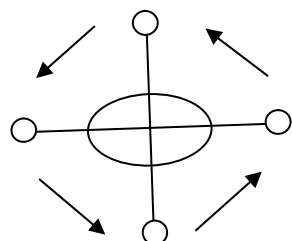
In ähnlich synkretistischer Weise ist das Kreuz einerseits stark mit dem Christentum verhaftet, und es wird mit Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist in Verbindung gebracht.⁴¹ Andererseits symbolisiert es, abgeleitet aus dem westafrikanischen Denken, eine Verbindung zur jenseitigen Welt, da es die Welt der Lebenden mit jener der Toten verbindet. Die Kreuzung ist ein Symbol des Übergangs und der Kommunikation zwischen den Welten; sie stellt die Achse zwischen den AhnInnen und den Lebenden dar.⁴² Farris Thompson (1984: 109) deutet das *Yowa* Kreuz in der Kongo-Tradition wie folgt:

³⁹ Hier wird die Deutung des Kreuzes bei den Bakongo herangezogen, da der Großteil der SklavInnen, die in die Dominikanische Republik verschleppt wurden, aus dem heutigen Benin (früher Dahomey), Togo, Angola und Kongo stammten (vgl. Larrazábal Blanco 1998: 89ff.). Es spiegeln sich im dominikanischen Vodou vor allem religiöse Kulturelemente der Leute aus Dahomey wieder. In einer offiziellen Deklaration aus London im Jahre 1789 steht geschrieben, dass das Königreich Dahomey jährlich sechs bis acht Millionen SklavInnen exportierte, von denen ein Großteil auf die Besatzung Saint Domingue geschickt wurde (vgl. Deive 1996: 127). Auch die ethnolinguistische Klassifikation, also die Sprachzugehörigkeit der SklavInnen (zwischen 1778 und 1779) war hauptsächlich *Kikonko* (Congo). Eine große Anzahl von *Gbe* (*Ewe* und *Fon*) sprechenden AfrikanerInnen und Yoruba wurde ebenfalls verzeichnet (vgl. Lovejoy/Trotman 2003: 21).

⁴⁰ Die Bruderschaft *Cofradía del Espíritu Santo, los Congos de Villa Mella* ist in Villa Mella Mata Los Indios beheimatet und seit Generationen an die Familien Brazóban und Miniér gebunden. Die Bruderschaft wurde von der UNESCO zum Weltkulturerbe erklärt. Durch die *Cofradía del Espíritu Santo* war es möglich, dass eine ursprünglich afrikanische Traditionen in der Karibik überleben konnte (Hernández Soto 2004: 53ff.).

⁴¹ Feldforschungstagebuch, 5.4.2010, Villa Mella.

⁴² Feldforschungstagebuch, 5.4.2010, Villa Mella.

**Abbildung:**

Version eines Yowa-Kreuzes (vgl. Farris Thompson 1984: 109).

Die horizontale Linie teilt die Welt der Lebenden (oben) und das Reich der Toten (unten). Die obere Hälfte wird als „Berg der Lebenden“ und als „Erde“ (*ntoto*) bezeichnet, die untere als „Berg der Toten“ oder „weißer Ton“ (*mpemba*) vorgestellt. Eine weitere Bezeichnung der unteren Welt ist *kalunga*,⁴³ was die Welt der Toten im Ganzen (*lunga*) beschreibt, und auch jene Personen, welche die Kräfte beider Welten kennen. Gott findet sich am oberen Ende des Kreuzes und das Reich der Toten am unteren Ende. Die vier Kreise an den Eckpunkten stehen für die vier Momente der Sonne. Der Kreis um den Mittelpunkt symbolisiert die Bestimmtheit der Reinkarnation (als Mensch oder als Stein, Wasserfall oder Berg) (vgl. Farris Thompson 1993: 109). Die oberste Spitze des Kreuzes wird mit dem Nachmittag, der Männlichkeit, dem Norden und der Spitze der menschlichen Kraft auf Erden assoziiert. Spiegelverkehrt finden sich Mitternacht, Weiblichkeit, Süden und der höchste Punkt spiritueller Stärke (vgl. Farris Thompson 1984: 109). Die obere Seite des Kreuzes, jene, die zu Gott und dem Himmel blickt, gilt auch als Seite der Gottheit Legbá. Die untere Seite hingegen, *kalunga*, die Welt der Toten, ist der Bereich des Baron del Cementerio und der Gúede. Zwar ist El Baron del Cementerio, ähnlich wie Legbá, ein Herr der Kreuzwege, aber anders als dieser steht er nicht auf der Seite des Lebens, sondern auf jener des Todes, das heißt, er nimmt die Verstorbenen in Empfang und ist die erste Instanz in der Welt der *muertos*. Die Inversion Legbás – Legbá Kalfú – wäre ebenfalls auf der untersten Spitze des Kreuzes anzusiedeln.

„All ceremonials begin with the salute to the guardian of the cross-roads, the loa principle of crossing, of communication with the divine world. Yet the figure of the cross-roads can be seen from the perspective of either of the worlds which it straddles. When approaches as interlocutor with the loa, keeper of the gate, whose permission gives access to the life source, he is saluted as Legba, and his symbolic color is white. But the world of the Invisibles is also the cosmic cemetery of the souls of all the dead. Hence, if it is to deal with les Invisibles as the residue of dead, the figure is black, is Ghede, God of the Dead.“ (Deren 1953: 36)

Im folgenden Abschnitt sollen der Baron del Cementerio und mit ihm verwandte Figuren vorgestellt werden, die sich unter anderem durch ihre Nähe zum Feuer auszeichnen. Der Baron repräsentiert vor allem, wie erwähnt, die untere Seite des Kreuzes, die Unterwelt, Mitternacht und weibliche Stärke, wie sie auch durch die Begleiterinnen des Barons – Santa Marta la Dominadora und Madame Brigitte – repräsentiert wird.

⁴³ In vielen Teilen des Südkongo wird geglaubt, dass die Toten im Ozean oder in einem unterirdischen Reich leben. AhnInnen werden in kleinen Tempeln oder Altären verehrt. Der Name des Totenreichs ist *kalunga*. Als *kalunga* wird auch der Fluss bezeichnet, den die Toten zu überqueren haben; eine Vorstellung, die sich auch außerhalb des *Kalunga*-Gebietes wiederfindet (vgl. Bonin 1979: 127). Dieser Glaube spiegelt sich, wie erwähnt, in der *Cofradía del Espíritu Santo* wieder.

Die BaronInnen des Feuers: Baron del Cementerio, Baron Samdí und Baron La Coix sowie La Baronesa Madame Brigitte

El Baron del Cementerio

Beschrieben wird der Baron del Cementerio von Vodü-Gläubigen als der erste Verstorbene, der auf einem Friedhof begraben wurde. Seine zentrale Aufgabe ist es, die *muertos*, die am Friedhof begraben werden, in Empfang zu nehmen und sie in die Unterwelt, also in die Welt der Toten, zu geleiten.

„El Baron del Cementerio, según la creencia popular, es la primera persona en ser enterrado en un camposanto. Si es un hombre adquiere el título nobiliario de Baron y si es mujer el de baronesa.“ (Alegría Pons/Aracena 1997: 56)⁴⁴

Die Begräbnisstätte des Baron del Cementerio, die sich immer im Osten des Friedhofs befindet, zeichnet sich dadurch aus, dass sie das größte Grab der Anlage mit dem höchsten Kreuz ist. Dieses trägt dementsprechend auch den Namen *La Cruz Mayor* (größte Kreuz) (vgl. ebd.: 56).⁴⁵

Der Baron del Cementerio wird durch San Elias del Monte Carmelo⁴⁶ versinnbildlicht. Spezielle Feste und Rituale zu Ehren des Baron und der Güede werden am 20. Juli und zu Allerseelen, also am zweiten November, gefeiert. Dabei ist das *Cruz Mayor* der erste Punkt, an dem die Rituale an den Baron del Cementerio und Santa Marta la Dominadora vollzogen werden (vgl. ebd.: 56).

Magische Arbeiten (*trabajos*) sind durch die Moral der Vodü-Priesterin/des Vodü-Priesters bestimmt, sie können entweder positiver oder negativer Natur sein. Die *trabajos*, die auf dem Friedhof praktiziert werden, sind im positiven Sinne entweder Heilungs- oder Reinigungsrituale. Hauptsächlich jedoch wird das „Arbeiten auf dem Friedhof“ mit (schwarz)magischen Praktiken und Zauber in Verbindung gesetzt. Diese magischen Praktiken sind entweder Liebeszauber, Verbannungszauber oder Geistaustreibungen.⁴⁷ El Baron del Cementerio wird als der Herr der Totenseelen beschrieben, von ihm wird behauptet, dass ihm die Totenseelen auch für magische Zwecke „abgekauft“ werden können (vgl. Schaffler 2009: 60).⁴⁸ Ein *brujo* (Hexer), der eine Seele braucht, muss sich dazu allerdings an den Botschafter des Barons, an Güede Nibo (San Expedito) wenden.⁴⁹ Denn der Baron del Cementerio tritt zwar durch *possession trance* in Erscheinung, spricht aber nie. Hat er eine Mitteilung zu machen, so schickt er seinen Botschafter.

Wird ein *caballo de misterios* vom Baron del Cementerio in Besitz genommen, so fällt diese Person steif zu Boden, „wie ein Toter“. Oft bildet sich Schaum in deren Mund und der Bauch bläst sich auf, „wie ein Grabstein“. Ein schwarzes Tuch wird auf den scheinbar toten Körper

⁴⁴ „Der Baron des Friedhofs ist, gemäß dem volkstümlichen Glauben, die erste Person, die auf einem Friedhof begraben wird. Wenn es ein Mann ist, erhält er den Adelstitel des Barons, und wenn es eine Frau ist, den der Baroness.“

⁴⁵ Feldforschungstagebuch, 2.11.2007, Santo Domingo.

⁴⁶ San Elias del Monte Carmelo ist kein traditioneller katholischer Heiliger, sondern der Prophet Elias am Berg Karmel. San Elias wird mit einer roten Robe und einem brennenden Schwert dargestellt, sein Abbild erinnert an den Kampf, den er gegen Ahab und die Propheten von Baal am Berg Karmel austrug. Warum der Baron del Cementerio gerade mit San Elias in Verbindung gesetzt wurde, ist nicht klar. Möglicherweise besteht der Zusammenhang über das Schwert, das ein Symbol des Barons des Friedhofs ist (vgl. Deive 1996: 230).

⁴⁷ Feldforschungstagebuch, 5.4.2010, Villa Mella.

⁴⁸ Vodü-PriesterInnen können um Mitternacht an das Grab des Barons kommen, eine Seele kaufen und diese dann als *zonbís* zu Schadenszaubierzwecken aussenden (vgl. Schaffler 2009: 70).

⁴⁹ Güede Nibo wacht wie der Baron del Cementerio über die Gräber; vgl. Interview Jeovani Gúzman, 5.11.2006, Boca Nigua.

gelegt und darauf ein Kreuz platziert. Danach knien die Anwesenden vor dem Baron del Cementerio nieder und flüstern ihm ihre Anliegen ins Ohr.⁵⁰

Der Baron del Cementerio bildet zusammen mit zwei weiteren Baronen, dem Baron Samdí (Samstag) und dem Baron La Coix eine Triade, die so eng verbunden ist, dass man nicht weiß, ob es sich um verschiedene Gottheiten handelt oder um drei Ansichten ein und derselben (Métraux 2008: 126). Desmangles beschreibt die Barone als drei Aspekte derselben Wesenheit, vor allem wenn die Kräfte des Barons/der Barone mit schwarzmagischen Praktiken assoziiert werden:

„Whether as Baron Samdí, Cimetière or Gede, or any characterization, his malevolent power is said to range from assisting the bòkò (Hexer) in animating zombis to releasing his bakas to harm those whom the sorcerer curses.“ (Desmangles 1992: 17)

Die drei Barone und ihre Gefolgsleute, die Gúede, gelten als Entitäten, die das Feuer suchen, weswegen Vodü-PriesterInnen, wenn sie sie anrufen, die Gräber mit Feuer erhitzen (Alegría Pons 1993: 41). Diese Nähe zum Feuer gilt auch für das weibliche Pendant dieser Dreieit, Madame Brigitte, auch La Baronesa genannt. Diese wird als eine verführerische Person, die über starke schwarzmagische Kräfte verfügt, beschrieben (Alegría Pons 1993: 41), und sie wird als eine Frau dargestellt, die im Feuer tanzt. Ihr Abbild – *La Ánima Sola* (die einsame Seele) – entspricht keinem der bestehenden Heiligen, sondern ist das (aus dem katholischen Kontext stammende) Bildnis einer in Ketten gelegten Frau, die von einem flammenden Untergrund verzehrt wird und die ihre Arme in den für sie unerreichbaren Himmel streckt. Der Legende nach sei die Frau im Fegefeuer gelandet, weil sie irdische Genüsse der ewigen Seligkeit vorzog (Schaffler 2009: 65). Das Feuer spielt folgerichtig nicht nur bei der Anrufung der BaronInnen, sondern auch in verschiedenen anderen mit ihnen in Verbindung stehenden magischen Praktiken eine wichtige Rolle.

Vodü-PriesterInnen, die viel mit dem Baron del Cementerio arbeiten, schaffen sich meist in der Nähe ihres Hausaltars einen *boukán* an, einen magischen Platz, in dem ein Eisenstock in die Erde gesteckt wurde und um den herum sich ein stetig brennendes Lagerfeuer befindet. Der Eisenstock, der durch das Feuer erhitzt wird, ist ein phallisches Symbol, das entweder den Tod zum Leben oder das Leben zum Tod transformieren kann (Alegría Pons 1993: 41). Durch die phallische Natur der Familie der Barone, wie sie im Eisenstock des *boukán* zum Ausdruck kommt, wird die Dreieit von den Vodü-Gläubigen auch als Beschützer der Vergangenheit erachtet:

„[...] he is the preserver of the community's heritage, and the protector of the history of the human race. As Baron Cimitière, he is the 'guardian of the old bones' and sits at the gates of graveyards as represented by his black cross; this symbol appears at the entrance of every Vodou burial ground, to remind visitors that they are about to enter a territory where Guinen [symbolische Heimat Afrika/heiliges Land, Anm. der Autorin] and the profane world are said to intersect each other.“ (Desmangles 1992: 116)

Im nächsten Abschnitt gehe ich auf ein weiteres wichtiges Mitglied der Familie Gúede ein, ähnlich wie Madame Brigitte eine Gefährtin des Baron del Cementerio, die allerdings in der rituellen Praxis die bedeutendere Rolle spielt (wobei ihre besondere Stärke der Liebeszauber ist). Santa Marta la Dominadora wird wie ihr Ehemann auf Friedhöfen verehrt, wenn auch an einem anderen Tag. Gilt der Montag als Tag der *muertos* und der Barone, ist der Dienstag der Tag der Santa Marta la Dominadora.

⁵⁰ Feldforschungstagebuch, 2.11.2007, Santo Domingo; Feldforschungstagebuch, 5.4.2010, Villa Mella.

Santa Marta la Dominadora

In ihrem ursprünglichen westafrikanischen Kontext stammt Santa Marta von der Flussgottheit Mami Wata, einer wunderschönen Sirene/Nixe,⁵¹ ab. Der am Fluss lebenden Göttin werden magische Fähigkeiten wie Verführungskünste, Eitelkeit, unvergängliche Schönheit und Heilkräfte zugesprochen. Die magischen Stärken der Mami Wata liegen darin, Liebesbeziehungen entweder zu stärken oder zu brechen und sie verfügt über eine starke sexuelle Anziehungskraft gegenüber Männern. Drewal (2008: 161) schreibt:

„She is very much linked to the matters of the heart. Just as the European Saint Martha defeats the dragon to save her village and Mami Wata controls snakes and devotees, Santa Marta dominates snakes and peoples. [...] she can do bad as well as good, that's why offerings and prayers are at midnight, since she can go either way.“

Es gibt in der Dominikanischen Republik diverse Abbildungen von Santa Marta, bei denen sich christliche, afrikanische und neu hinzugekommene Aspekte überschneiden (vgl. Schaffler 2009: 52), darunter Santa Marta la Africana, Santa Marta la Negra, Santa Marta Lubana (Etymologie unbekannt) und La Virgen Dominadora de la Serpiente.⁵² Darüber hinaus nennt Schaffler (2009: 52) Santa Marta de la Bandera/Martica Pyé, Santa Marta la Blanca und Santa Marta la Dragonesa/Erzili Kenwà. Am bekanntesten ist die Darstellung von Santa Marta la Dominadora, die auf den Hamburger Maler Arnold Schleisinger (vgl. Chesi 1979: 255; Drewal 1988; 2008; Schaffler 2009: 52) zurückgeht, der durch sein Bildnis eine indische Schlangenbändigerin in einem deutschen Zirkus zur Schau stellen wollte. Die Malerei wurde in großer Auflage in Indien und England gedruckt, gelangte von Europa aus nach Ghana, wo sie als Mami Wata uminterpretiert wurde; von dort aus begann ihre Verbreitung in der Karibik (vgl. Schaffler 2009: 52).

In der Dominikanischen Republik wird Santa Marta der *Linía Gúede* zugeordnet, weshalb sie mit chthonischen Eigenschaften behaftet ist. Diese Zuordnung drückt sich auch darin aus, dass sie ihren Platz immer auf dem Boden der Altäre einnimmt, direkt neben ihrem Gefährten, dem Baron del Cementerio. Santa Marta repräsentiert eine Synthese von Erd- und Wassergottheit. Ersteres verbindet sie, wie erwähnt, mit der *Linía Gúede* und setzt sie in Verbindung zum Baron del Cementerio, Zweiteres lässt sie Charakteristika des Nixentums beibehalten, wie beispielsweise ihre Verführungskünste und ihre Eitelkeit. Somit vereint sie vielfältige spirituelle Energien, ist bekannt für ihre magischen Kräfte und die Auflösung negativer Energien.⁵³ In der Symbolik des Kreuzes wäre sie an dessen untersten Punkt anzusiedeln, denn sie steht für Mitternacht, Weiblichkeit und spirituelle Stärke.

Papá Legbá – Transformation im dominikanischen Kontext

In den vorangegangenen Darstellungen der drei zentralen Entitäten Papá Legbá, El Baron del Cementerio und Santa Marta wird ersichtlich, dass Papá Legbá und Santa Marta jeweils Pen-

⁵¹ Der Sirene wurde eine starke Tag-und-Nacht-Dichotomie zugeschrieben. Sie symbolisiert ein Lebewesen der Nacht und des nächtlichen Gesangs; die Nixe stand in europäischen Mythen oft in Verbindung mit dem Tod. Sie zeichnete sich durch ihre narzisstische Selbstgenügsamkeit im Hinblick auf den eigenen Körper und durch ihren Gesang aus. Auch wenn die Nixe als die Schuldige von Schiffsunglücken galt, waren dies oft symbolische Andeutungen auf das Lebensschiff, also den Verlust des Bewusstseins. Die Nixe zeichnete sich in mittelalterlichen Erzählungen (also auch in der Zeit, als die ersten EuropäerInnen Kontakt zu westafrikanischen Gebieten hatten) durch ihre Männer verführenden Künste aus. In christlichen Wert- und Moralvorstellungen wurde sie schnell verteufelt und als böse dargestellt (vgl. Drewal 2008).

⁵² Feldforschungstagebuch, 5.11.2008, Nigua.

⁵³ Feldforschungstagebuch, 29.9.2008, Nigua.

dants in Westafrika haben. Dabei lassen sich vor allem bei der Entität Legbá Veränderungen seiner spirituellen Stärke erkennen. Diese Prozesse werden zusammenfassend in der nachfolgenden Tabelle dargestellt.

	Papá Legbá	Eshu-Elegbara
Symbol	Kreuz	Kreuz
Opfer	Brot und Wein (niemals Blutopfer)	Blutopfer (Hahn, Henne)
Inversionen	Legbá Kalfú (Nacht-Aspekt Legbás)	Vereint beides, Tag- und Nacht-Aspekte
Divination	Wird als Erstes bei Divinationstechniken zu Rate gezogen	Schützer des <i>Fa</i> -Orakels
Farbe	Braun	Rot/Schwarz
Göttliche Funktion	Botschafter/öffnet die Pforten zur sakralen Welt	Botschafter/öffnet die Pforten zur sakralen Welt
Trickstergottheit	Keine Trickstergottheit	Trickstergottheit

Es zeigt sich, dass sich *Eshu-Elegbara*/Papá Legbá von einer westafrikanischen Trickstergottheit zu einem spirituellen Wesen verwandelt hat, welches vor allem als Botschafter Gottes fungiert und die Schlüssel zur sakralen Welt in Händen hält. Ein wesentlicher Unterschied Legbás in der Dominikanischen Republik gegenüber seinem Pendant in Westafrika oder in Haiti ist, dass ihm keine Blutopfer dargebracht werden. Zudem hat er in der Dominikanischen Republik zwei Aspekte: Papá Legbá steht für die Sonne, den Tag und spirituelles Licht, Legbá Kalfú hingegen für die Nacht, die Sexualität und die Magie. Generell wenden sich Vodugläubige in der Dominikanischen Republik an Ersteren, und nicht an Legbá Kalfú, da dieser mit „böser Magie“ assoziiert wird.⁵⁴ In Westafrika hingegen vereint *Eshu-Elegbara* beide Aspekte, da er als Trickstergottheit dargestellt wird. Gemeinsam ist ihnen jedoch das Kreuz, das wichtigste Symbol im Vodun, das die Kosmologie und den Glauben dieser Religion widerspiegelt.

Das folgende Kapitel befasst sich mit der Verehrung des Baron del Cementerio und seiner Gefährtin Santa Marta la Dominadora am größten Friedhof Santo Domingos, bekannt als *Cementerio Nacional de la Máximo Gómez*, um die beschriebenen Entitäten und ihr Zusammenspiel im Kontext der rituellen Praxis zu beleuchten.

Rituelle Praxis: Cementerio Nacional de la Máximo Gómez in Santo Domingo

Schon beim Betreten des Friedhofs müssen bestimmte Regeln eingehalten werden, das heißt, Papá Legbá muss – wie erwähnt – um Erlaubnis gebeten werden, den „sakralen“ Ort betreten zu dürfen. Jenen Personen allerdings, die sich in der Phase der Initiation des Vodun befinden, wird abgeraten, auf den Friedhof zu gehen. Der Grund sind etwaige negative Energien, hervorgerufen durch Vodun-PriesterInnen, die den Friedhof für die Zubereitung von Schadenszauber nutzen.⁵⁵

Sobald Legbá die Erlaubnis zum Betreten des Friedhofs erteilt hat, begeben sich die Gläubigen zum Grab des Baron del Cementerio und begrüßen diesen in folgender Weise:

⁵⁴ Feldforschungstagebuch, 29.3.2010, Villa Mella.

⁵⁵ Interview Jeovani Gúzman, 24.11.2007, San Cristóbal.

1. Sie kreuzen ihre Hände und klopfen auf das Grab. Dann gehen sie drei Mal um die Abzäunung des Grabes herum, wobei sie an jeder Ecke des Zaunes und in der Mitte eine Pause einlegen und die Hände kreuzen. Mit drei Fingern wird der Zaun festgehalten und daran gezogen.⁵⁶
2. Danach wird eine Kerze für die Verstorbenen angezündet, um entweder die Geister, die Seelen des Lichts und des Friedens zu rufen, um Versprechen zu halten oder Dankbarkeit zu zeigen, oder die Kerze wird mit dem Vorsatz, den Baron um Hilfe zu bitten, angezündet.⁵⁷
3. Zuletzt rauchen die Personen für den Baron eine Zigarre, und anschließend wird der Zigarrenstummel auf sein Grab geworfen.⁵⁸ Bei magischen Arbeiten (*trabajos*) wird oft Agua Florida (Parfum) oder Alcanfort (Menthol) auf das Grab geleert und angezündet. Die Hitze ruft den Baron und die Gúede und gibt ihnen Kraft, in die profane Welt herüberzuwirken.⁵⁹

Es gibt zahlreiche Gründe, warum Vodü-Gläubige auf den Friedhof kommen. Charakteristisch sind zwei Arten der Verehrung. Einerseits wird um Schutz, Hilfe auf dem Lebensweg oder Glück gebeten, andererseits wird der Baron del Cementerio für magische Rituale angerufen, die im positiven oder negativen Sinne verrichtet werden können. Ersteres impliziert ein passiveres Handeln. Die AdeptInnen kommen auf den Friedhof und hinterlassen Opfergaben für den Baron, den Gúede oder Santa Marta und hoffen, dass ihre Gebete erhört werden.⁶⁰ Ein Kenner des Vodü, Amaury Hernán, berichtet Folgendes über das Darbringen von Opfern an den Baron:

„El Baron es el primer muerto que ha sido enterrado en un campo santo, se le pone tres cruces de café, se le pone tres cruces de azúcar, se le pone tres cruces de harina blanca, y tres velas, y se le hecha café liquido. Se le pide al Baron del Cementerio. Se le pone moro de abichuela negra, arence, patatas asadas y cazabe. Eso es un servicio huguera – eso es un servicio para agradecer al Baron del Cementerio. [...] eso se hace todo los lunes, porque los lunes son los dias de ánima. [...] Días de el es el 20 de julio y el 2 de noviembre, el dos es el día de las ánimas, de los difuntos, ese día se prende velas, se le pone de todo los servicios, más las velas blancas, negros y moradás.“⁶¹

Wünschen sich Vodü-Gläubige jedoch eine schnelle Veränderung in ihrem Leben oder befinden sie sich gerade in einer Lebenskrise, vor allem in den Bereichen Liebe, Geld oder Krankheit, werden aktiv magische Rituale praktiziert, um den Baron del Cementerio und die Gúede zu Rate zu ziehen. Magische Rituale implizieren also ein aktives Handeln der Vodü-PriesterInnen und ein rituelles Öffnen der Pforten vom Sakralen zum Profanen. Als Erstes

⁵⁶ Die genaue Form der Begrüßung variiert allerdings von Friedhof zu Friedhof. Zum Ritual am Cementerio Nacional de la Máximo Gómez vgl. Feldforschungstagebuch, 14.11.2007, Boca Nigua; Feldforschungstagebuch, 29.3.2010.

⁵⁷ Feldforschungstagebuch, 14.11.2007, Boca Nigua; Feldforschungstagebuch, 29.3.2010.

⁵⁸ Feldforschungstagebuch, 14.11.2007, Boca Nigua; Feldforschungstagebuch, 29.3.2010.

⁵⁹ Feldforschungstagebuch, 29.3.2010, Villa Mella.

⁶⁰ Feldforschungstagebuch, 14.11.2007, Boca Nigua.

⁶¹ Interview Amaury Hernán Rubel, 28.11.2007, Santo Domingo: „Der Baron del Cementerio ist der erste Tote, der auf dem Friedhof begraben wurde, man gibt ihm drei Kreuze aus Kaffee, drei Kreuze aus Zucker, drei Kreuze aus weißem Mehl und drei Kerzen. Außerdem bereitet man ihm flüssigen Kaffee zu. Dann bittet man den Baron del Cementerio. Zudem gibt man ihm *abichuela negra* [schwarze Bohnen], *arence* [getrockneten Fisch], gekochte Kartoffeln und *cazave* [Maniokfladen]. Das ist ein *servicio hoguera* [Freudenmahl] und ein *servicio* [eine Opfergabe], um dem Baron del Cementerio zu danken. [...] Das wird jeden Montag gemacht, weil Montag der Tag der Seelen ist. [...] Tage von ihm sind der 20. Juli und der 2. November, der zweite ist der Tag der Seelen [Allerheiligen]. An diesem Tag werden Kerzen angezündet, man gibt ihm all seine Opfergaben und zudem weiße, schwarze und lila Kerzen.“

wird Legbá angerufen, denn ohne dessen Einverständnis kann, wie erwähnt, auch der Baron nicht in die profane Welt wirken.

Magische Rituale werden oft, aber nicht notwendigerweise nachts auf dem Friedhof praktiziert. Bei diesen Riten spielen das Feuer und Baron Kalfú, die Inversion Papá Legbás, eine essentielle Rolle. Kalfú⁶² ist der Prinz der Dunkelheit und öffnet die Pforten vom Sakralen zum Profanen um Mitternacht. Magische Rituale, in denen die Gúede, die Barone (Cementerio, la Coix, Samdí) und Santa Marta angerufen werden, werden oft mit sexueller Magie assoziiert. Mit Hilfe dieser *misterios* kann eine entsprechende Palette von magischen *trabajos* vollzogen werden, zum Beispiel, um Liebe und Wohlwollen zu erhalten:

„So ist es, es werden ‚Lieben‘ und ‚Wohlwollen‘ gekauft (von Männern und Frauen) durch magische Arbeiten, die durch Feuer angekurbelt werden und die Segnung des Barons erbitten. Um eine Liebe zu stehlen (*robos de amor*) wird Gúede Lacuá, auch bekannt als Santa Marta, angerufen. Santa Marta (in ihren diversen Verkörperungen) trägt immer eine Schlange um den Körper gewickelt. [...] Die Schlange ist ein phallisches Symbol, der heilige Phallus, der das Leben im eigenen Tod befruchtet.“ (Alegría Pons 1993: 42)

Andere magische Arbeiten wären beispielsweise das Erwecken eines Toten als *zonbíe*. Die Familie der Gúede verfügt über besondere Kräfte, wie die Toten als Zombies zum Leben zu erwecken; sie können einen Mann/eine Frau in eine „Bestie“ (genauer gesagt, in ein willenloses Wesen)⁶³ verwandeln, aber auch gefährliche Krankheiten heilen (Deren 1953: 113). Die Gúede sind gerecht: Wenn für den Menschen die Zeit zu sterben noch nicht gekommen ist und wenn die Vodü-Gläubigen unterwürfig bitten, sie zu beschützen, dann werden sie sich weigern, das Grab eines solchen Menschen zu schaufeln, egal welche magischen Zauber gegen ihn ausgesprochen wurden: „Gúede is the last recourse, the final judge of a man's life and of the worth of his soul in death“ (Deren 1953: 113).

Die aktiven rituellen Praktiken für die chthonischen Wesen, wie den Baron del Cementerio, Santa Marta la Dominadora und die diversen Gúede, werden mit den Schlagwörtern Tod, Feuer und Sexualität assoziiert, und sie stehen in engster Verbindung zur Fruchtbarkeit und zum Leben selbst. Charakteristisch für den Aspekt der Fruchtbarkeit sind die Gúede, denn sie sind, wie *Eshu-Elegbara* in Westafrika, Trickster. Es sind schamlose *misterios*: Wenn sie sich im Ritual durch *possession trance* zeigen, demonstrieren sie offen ihre Geschlechtsteile und spielen mit dem Schamgefühl der Anwesenden, während sie über ihre eigenen morbide Witze lachen. Trotzdem sind die Gúede *lua*, die sich nicht von menschlichem Leid distanzieren. Sie genießen aber auch die weltlichen Freuden und sind MittlerInnen zwischen den Toten und den Lebenden (vgl. Alegría Pons 1993: 43). Die Gúede versüßen den Tod, indem sie sich über ihn lustig machen, sie können die Vodü-Gläubigen, wenn ihre Zeit noch nicht gekommen ist, vom Tod befreien, oder auch dem Schicksal seinen Lauf lassen und die Todgeweihten dem Baron del Cementerio übergeben.

Der Baron del Cementerio, die Gúede und Santa Marta la Dominadora werden auf den Friedhöfen verehrt, damit die Gläubigen ihre Dankbarkeit zum Ausdruck bringen können und damit die *misterios* um Rat und Hilfe gebeten werden können, denn es geht dabei um Erleichterung des säkularen Lebens, im Vordergrund steht das Wohlbefinden der AdeptInnen im Dies-

⁶² Kalfú wird mit der Nacht assoziiert, deshalb wird er oft von *bokors* (Hexern) angerufen. Von Kalfú wird auch erzählt, dass er dämonische Legionen, die in Familien leben, kommandiert, die bekannteste dieser Familien sind die *bakas*. *Bakas* sind mythologische Figuren mit roten Augen, ohne Fleisch und mit schwarz-roter Haut, die über den Knochen spannt. Die *bokors* rufen die *bakas*, damit sie Unheil anrichten. Kalfú kann die *bakas* in Tiere oder *lougawous* verwandeln, die Unglück stiften (das heißt, Krankheiten, Unfälle u.Ä. hervorrufen) (vgl. Desmangles 1992: 113).

⁶³ Feldforschungstagebuch, 5.4.2010, Villa Mella.

seits. Dennoch pflegen die Gläubigen im dominikanischen Vodú einen engen Kontakt zu den Toten (*muertos*, *ánimas*), die nicht mit den *Gúede*⁶⁴ zu verwechseln sind, wie das folgende ethnographische Beispiel zeigen soll.

Rituelle Praxis: Levantamiento de las Ánimas

Das Ritual *Levantamiento de las Ánimas*, Erhebung der Seelen, verdeutlicht einerseits, welche symbolischen Bedeutungen die Entitäten Legbá und der Baron del Cementerio im Ritual einnehmen, und andererseits, wie die beiden miteinander kooperieren.⁶⁵ In diesem Ritual wird versucht, die verlorenen Seelen (*muertos*, *ánimas*), die sich zwischen der profanen und sakralen Welt befinden und noch nicht ins Jenseits gelangen konnten, zu erlösen und sie von ihren daraus resultierenden „Qualen“ zu befreien.

Die *ánimas*, oder auch *muertos* genannt, sind Totenseelen, die nicht mit den *misterios* verwechselt werden dürfen. Der Unterschied zwischen den beiden liegt darin, dass sich die *muertos* nicht durch gute Taten hervorgetan haben und als potenziell gefährlich gelten. Sie können umherirren und sich eines Körpers bemächtigen, der in der Folge krank wird. Es wird angenommen, dass diese verirrteten Seelen ihren Weg zu Gott nicht gefunden haben, in einem Moment der Schwäche aber könnten sie eingefangen werden (vgl. Schaffler 2009: 69). Zu besonderen Uhrzeiten (um sechs Uhr morgens, sechs Uhr abends, zu Mittag oder um Mitternacht), heißt es, sind die *muertos* besonders aktiv. Als besonders gefährlich gelten jene, die eines gewaltsamen Todes gestorben sind und dabei eine moralische Übertretung begangen haben (vgl. ebd.).⁶⁶ Denn diese können von „unmoralischen“ Vodú-PriesterInnen für Schandzauber herbeigerufen werden. Weiters können die *muertos*, die nicht ins Jenseits gelangen, ihren Hinterbliebenen auf Erden zur Last fallen, indem sie sich zum Beispiel negativ in deren Leben „einmischen“, durch Erscheinungen, Träume oder in Form von herbeigeführtem Unglück.⁶⁷

Das Ritual *Levantamiento de las Ánimas* versucht nun einerseits, die profane Welt von der störenden Anwesenheit von unliebsamen *muertos* oder *ánimas* zu befreien, andererseits soll der verstorbenen Familienmitgliedern gedacht werden, indem für sie gebetet wird. Es soll eine

⁶⁴ „Die *Gúede* sind jedoch keine Toten, sondern *loa* – Geister, deren Aktivitäten und Funktionen mit dem Tod zu tun haben. [...] Allein der Anblick der *Gúede* verbreitet bereits Angst und Schrecken, weil sie an Leichenbegängnisse erinnern. Aber mit ihrem Zynismus, ihre Jovialität und ihren Anzüglichkeiten mildern sie diese Furcht und vage Todesangst“ (Métraux 2008: 124).

⁶⁵ Santa Marta la Dominadora nimmt in diesem Ritual keine vorrangige Rolle ein, da es keine magischen Ziele verfolgt.

⁶⁶ Hier zeigen sich möglicherweise Verbindungen zu westafrikanischen Gesellschaften, in denen die AhnInnenverehrung eine essentielle Rolle spielt. Der Mensch wird durch seine Eltern (AhnInnen) und durch einen Schöpfergott erschaffen. Nach dem Tode schließt man sich seiner AhnInnenfamilie an, bis man als Nachkomme gebraucht wird. Jedoch müssen Menschen, um Ahne/Ahnin zu werden, auf Erden gewisse Verpflichtungen erfüllen, wie beispielsweise das Erreichen der Volljährigkeit, sie müssen legitime Nachkommen haben und es müssen dem Verstorbenen Todesriten zuteil geworden sein. Menschen, die diese Kriterien nicht erfüllen konnten, beispielsweise weil jemand eines unnatürlichen Todes starb oder kinderlos blieb, werden von der Gemeinschaft getrennt und irren als Geister auf der Welt herum. Die Todesriten, die für den/die Verstorbene/n abgehalten werden, dienen dazu, ihm bzw. ihr beim Übergang in die AhnInnenwelt und bei der Re-Integrierung in die profane Welt zu helfen. Nach den Todesriten wird der Ahne/die Ahnin in den Familienaltar eingegliedert und es werden ihm/ihr Gebete und Opfergaben im Gegenzug für Hilfe und Schutz dargebracht. AhnInnen manifestieren sich in Träumen und warnen ihre Nachkommen oder strafen Vergehen (vgl. Mbiti 1991: 245–260). In der Dominikanischen Republik werden kaum derartige traditionelle Totenriten gefeiert, obwohl es üblich ist, nach einem oder drei Jahren eine Gedenkfeier für den/die Verstorbene/n zu veranstalten. Die einzige Gruppe, die noch beständig traditionelle Totenriten feiert, ist, wie erwähnt, *La Cofradía del Espíritu Santo, Congos de Villa Mella*, eine Bruderschaft, die ihre afrikanischen Traditionen bewahren konnte.

⁶⁷ Interview Jeovani Gúzman, 5.11.2007, Boca Nigua.

klare Abgrenzung der Welt der Lebenden vom Totenreich hergestellt und gleichzeitig den Toten, die den Übergang ins Jenseits noch nicht vollzogen haben, der Übertritt erleichtert werden.

Darstellung und Deutung des Rituals

Das von mir dokumentierte Ritual wurde am 5.11.2007 in Boca Nigua auf dem Anwesen von Jeovani Gúzman abgehalten, der zu dieser Zeit ein Hauptinformant war.⁶⁸ Drei Tage nach Allerheiligen finden verschiedene Rituale zu Ehren der Gúede oder des Baron del Cementerio statt.

Levantamiento de las Ánimas sollte, wie oben ausgeführt, erstens den Übergang der *muertos* in die Totenwelt erleichtern und zweitens soll für die „bekannten“ Seelen (also die Verwandten des Priesters/der Priesterin oder der Gäste) gebetet werden, damit diese ihre Ruhe finden. Außerdem sollen die *muertos* durch Opfergaben (in diesem Fall eine Platte mit getrocknetem Mais und Erdnüssen) positiv gestimmt werden, um nicht negativ in die profane Welt einzuwirken. Ihr Wohlwollen macht es gegebenenfalls möglich, sie für magische Zwecke einzusetzen. Seelen, die einem/einer PriesterIn bei positiven magischen Zwecken behilflich sind, finden darüber hinaus leichter ihren Weg ins Jenseits, solche hingegen, die einem *brujo* (Hexer) dabei helfen, schwarze Magie zu betreiben, sind dazu „verdammte“, für immer in der Zwischenwelt zu bleiben.⁶⁹ Das Ritual ermöglicht zwar nicht allen Seelen (*muertos*) gleichermaßen den Übergang von der Zwischenwelt ins Jenseits, die zurückbleibenden Seelen sollten aber möglichst positiv gestimmt werden.

Das Ritual wurde in kleinem Rahmen veranstaltet, hauptsächlich waren Familienmitglieder und enge Vertraute Jeovanis anwesend; viele unter ihnen waren ebenfalls *servidores de misterios*. Die erforderlichen Einkäufe für das Ritual⁷⁰ waren während des Tages gemacht worden. Am späten Nachmittag begann Jeovani mit den Vorbereitungen in seinem Altarhaus. Zuerst säuberte er den Raum und reinigte den gesamten Bereich mit Weihrauch (*desahumo*).⁷¹ Der Rauch ist ein reinigendes Mittel und soll negative Energien und die Energie vorangegangener *trabajos* beseitigen. Danach stellte Jeovani einen großen Tisch in die Mitte des Raumes, den er mit einem weißen Tuch bedeckte und auf dem er große Glaskelche platzierte, die er zuvor mit frischem Wasser gefüllt hatte (*mesa espiritual*).⁷² Jeovani erzählte, dass das Wasser dazu diene, die Seelen der Verstorbenen aufzufangen. Wenn sich im Wasser kleine Luftbläschen bilden würden, dann seien *muertos/ánimas* angekommen. Zwischen den Kelchen stellte er weiße Kerzen und zündete sie an. Vor dem Haus sammelte er Holz, um ein Lagerfeuer zu entzünden.

Vor dem eigentlichen Beginn des Rituals rief Jeovani still und leise Legbá an, damit dieser ihm die Erlaubnis für die bevorstehende Zeremonie gebe. Immer wenn Jeovani mit Legbá kommuniziert – was zu jedem Zeitpunkt des Tages geschehen kann –, starrt er vor sich hin und verdreht die Augen.⁷³ Nachdem er die Genehmigung erhalten hatte, bereitete Jeovani die Opfergaben (getrockneten Fisch, gekochte Eier, schwarze Bohnen mit Reis, Gin und Kaffee)

⁶⁸ Vgl. zur folgenden Beschreibung Feldforschungstagebuch, 6.11.2007, Boca Nigua.

⁶⁹ Interview Jeovani Gúzman, 15.11.2007, Santo Domingo.

⁷⁰ Die rituellen Speisen für die Gúede und den Baron del Cementerio sowie die für die Verpflegung der Gäste erforderlichen Nahrungsmittel und Getränke.

⁷¹ „Um die Atmosphäre zu reinigen, wird auch vor religiösen Festen geräuchert. [...] man verwendet Weihrauch oder Opal“ (Schaffler 2009: 152).

⁷² Wasser ist im Vodú ein zentrales Element, auch bei Totenriten.

⁷³ Feldforschungstagebuch, 4.11.2007.

für die *Gúede* und den *Baron del Cementerio* vor und legte diese vor den *punto gúede*⁷⁴ seines Altars.

Am Abend gegen sechs – der Zeit, zu der die *muertos* besonders aktiv sind (vgl. Schaffler 2009: 69) – trafen die ersten Gäste ein. Nach der Begrüßung setzten sich die TeilnehmerInnen um den weiß gedeckten Tisch herum und begannen im Chor *Salven*⁷⁵ zu singen. Der Gesang, der etwa eine halbe Stunde dauerte, erinnert ein wenig an katholische Kirchengesänge. Das Rezitieren der *Salven* diente dazu, dass einerseits die anderen Vodü-PriesterInnen Papá Legbá um Erlaubnis für die Teilnahme am rituellen Geschehen erbitten konnten. Andererseits sollten die *muertos* durch die Gesänge angerufen werden. Einige verwandte *muertos* wurden direkt angesprochen, indem man ihren Namen dreimal verlas. Die Anrufungen wurden verstärkt durch das Läuten von kleinen Glöckchen (*campanitas*), einem bewährten Mittel zum Rufen von *muertos* und *misterios*. Ein weiteres Mittel dazu ist das Trommeln auf den speziellen *palos de muertos* (wörtl. Trommeln der Toten).

Das dezidierte Rufen der *muertos* war die Aufgabe Jeovani. Er stellte sich vor seinen Altar, nahm eine Kerze und das Glöckchen in die Hand und rief durch Gebete die *muertos* an.⁷⁶ Im Hintergrund spielten die *palos de muertos*. Die TeilnehmerInnen trommelten und sangen Lieder für Papá Legbá, Santa Marta und San Elias del Monte Carmelo (el Baron del Cementerio). Einige Leute tanzten vor dem Altarraum um die drei Kreuze (*calvario*)⁷⁷ des Baron del Cementerio herum. Während des Rituals wurden weiße Blumen⁷⁸ auf den Altar und über die mit Wasser befüllten Kelche gestreut. Jeovani läutete nochmals eine kleine Glocke. Ein junges Mädchen fiel plötzlich zu Boden, während draußen in der finsternen Nacht die *Paleros* (Trommler) sangen: „Llegó, llegó el Baron del Cementerio, Baron, Baron, Baron, Baron del Cementerio.“⁷⁹

Das Mädchen lag, schwer atmend, vor dem *punto gúede* und den drei Kreuzen,⁸⁰ ihr Kopf zeigte in deren Richtung. In seinem Körper würde sich der Baron del Cementerio befinden. Das Mädchen, nun den Baron repräsentierend, wurde mit einem schwarzen Tuch bedeckt, auf seine Brust platzierte Jeovani ein Kreuz. Ohne seine Augen zu öffnen oder sein Gesicht zu bewegen, lag der Baron del Cementerio auf dem Boden. Das Mädchen keuchte – für mich unverständliche – Laute. Doch anscheinend verstand Jeovani und gab dem Mädchen/Baron eine Zigarre. Mit dem Rauch der Zigarre schien der Baron del Cementerio seine Kräfte zu sammeln. Speichel rann aus seinem Mund. Während er den Rauch inhalierte, hob er seinen Oberkörper ein Stück an. Dabei streckte er Jeovani die Arme im gekreuzten Gruß entgegen. Diese Art des Grußes gleicht dem der *lwa* in Haiti, den Maya Deren sehr poetisch, aber zutreffend folgendermaßen beschreibt:

„They are greeted in mirror terms: the houngan (Vodu Priester) and the loa, face to face, turning and curtseying in mirrored symmetry. They act in mirror terms: when

⁷⁴ Der „*punto gúede*“ ist eine kleine rituelle Stätte auf dem Boden.

⁷⁵ Religiöse Lieder, die von *palos* (Trommeln) und *güira* (Reib-Idiophon) begleitet werden (vgl. Schaffler 2009: 363).

⁷⁶ Siehe auch: Maßnahmen zur Invokation der Geister (Schaffler 2009: 85).

⁷⁷ *Calvario* bezeichnet eine Formation von drei Kreuzen, die am Boden verankert wurden, wobei das mittlere die seitlichen Kreuze überragt. Die Bezeichnung legt nahe, dass die Symbolik ihren Ursprung in der christlichen Mythologie des Kalvarienberges Golgota hat, auf dem der Legende nach neben Christus noch zwei Verbrecher gekreuzigt wurden. Diese Bedeutung wird unter den Gläubigen nicht transportiert. Oft wird berichtet (auch von Jeovani), dass die Kreuze Gottvater, dem Sohn und dem heiligen Geist geweiht seien (vgl. Schaffler 2009: 78).

⁷⁸ Das Darbringen von Blumen, Düften oder Speiseopfern (auch Libationen genannt) gilt oft als Garant für Fruchtbarkeit und soll den Göttern Freude bereiten (vgl. Hödl 2003: 682).

⁷⁹ Übersetzt: „Es kam, es kam der Baron des Friedhofs, Baron, Baron, Baron, Baron des Friedhofs.“

⁸⁰ Üblicherweise sind Vodü-Altäre in drei bis vier Bereiche gegliedert. Der obere Teil des Altartisches wird der *División Radá* gewidmet, unter oder neben dem Altar befindet sich der Bereich der *División Gúede*; und der dritte Bereich ist für die *División Indía* (siehe auch Schaffler 2009: 76).

they possess a person they greet the others present with a double handshake, at first with the right hand, and then with the left, it being with the latter that the psychic contact is established and that the spirit oft the loa is transmitted into the body oft he other, to possess him also.“ (Deren 1953: 34)

Andere TeilnehmerInnen des Rituals begrüßten den Baron del Cementerio ebenfalls und nahmen, während sie sich zu ihm niederbeugten, seine spirituelle Energie auf. Der Baron blies den grüßenden Rauch ins Gesicht und räusperte sich. Einen Atemzug später fiel er wieder ermattet auf die Erde.

Nach einer kurzen Weile erwachte das Mädchen aus seiner Trance und wurde aus dem Altarraum getragen. Währenddessen wurden Lieder von den *Paleros* getrommelt. Am Ende des Rituals waren kleine Luftbläschen im Wasserkelch zu sehen – die *muertos* waren gekommen. Jeovani nahm die Kelche mit dem Wasser und den Blumen und leerte den Inhalt auf den Boden hinter das Haus, zurück in die Erde, zurück zum Baron und den *Gúede*. Außerdem hob er vor seinem Altar die Platte mit Erdnüssen und Mais in die Höhe, um sie so den *misterios* und *muertos* zu übergeben.

Am Ende der Zeremonie begann der gesellige Teil des Rituals, indem Speisen und Getränke unter den Anwesenden verteilt wurde. Die Gäste tanzten vor dem Feuer, das vor dem Altarhaus brannte und die Nacht erhellte.

Die im Ritual verwendeten Symboliken weisen auf den Zyklus von Leben und Tod hin. Die *muertos*, die sich im Wasser der Kelche eingefunden haben, werden in die Erde geschüttet, symbolisch gesehen in die „Unterwelt“, also das Reich des Baron del Cementerio. Die *Gúede* sind, wie schon erwähnt, charakterisiert durch phallische Kraft und magische Fähigkeiten; zudem stehen sie für Vitalität und Leben, da sie den Tod verhöhnern (siehe die Ausführungen zur *División Gúede*). Der Baron del Cementerio übernimmt die Funktion des Seelenbegleiters in die Unterwelt; er ist so gesehen auch eine Art Legbá, denn er öffnet die Pforten zur Unterwelt. Da die *muertos* (Verwandte des Vodü-Priesters) auch in die Altäre der Vodü-Gläubigen integriert werden, deutet dies auf eine Art AhnInnenverehrung hin, die sich dadurch auszeichnet, dass die AdeptInnen ihre verstorbenen Verwandten zu Rate ziehen und mit ihnen ein reziprokes Verhältnis pflegen, indem sie Opfergaben gegen Hilfe im Diesseits bieten.⁸¹ Das Verstreuen von Mais und Erdnüssen verweist womöglich auf ein fruchtbarkeitspendendes Element, da durch die „Saat“ neues Leben aus der Erde wachsen kann.

Conclusio

Im ersten Teil des Beitrags wurde das Vodü-Pantheon *La 21 División* in seinen Grundzügen vorgestellt. Charakteristisch für afrokaribische Religionen ist eine Reziprozität zwischen den Gläubigen und den Geistwesen (*misterios*). Diese basiert auf dem Austausch von Opfern (Blumen, Kerzen, Speisen, Parfums, Blutopfer und Ähnliches) gegen die menschliche Auffüllung von Macht und Kraft (vgl. Kremser 2005: 175). Das Pantheon wird durch vier *fuerzas/Divisiones* strukturiert. Jede Division hat ihren eigenen *jefe* (Chef) und bestimmte spirituelle Aufgaben. Die obersten Entitäten des gesamten Pantheons sind Papá Legbá und El Baron del Cementerio, die komplementär zueinander stehen. Beide Gottheiten werden durch das Kreuz symbolisiert, wie im Kapitel „El Carrefour – das Kreuz“ ausgeführt wurde. Papá Legbá steht für die obere Seite des Kreuzes, also für Männlichkeit und menschliche Kraft. Die untere Seite hingegen symbolisiert den Bereich des Baron del Cementerio und seiner Familie, der *Gúede*. Beide Entitäten verfügen über die Macht, zwischen diesen Welten hin und herzupen-

⁸¹ Feldforschungstagebuch, 6.11.2007, Boca Nigua.

deln und die Pforten zur sakralen Dimension zu öffnen. Im dominikanischen Vodú wird Legbá oft als bedeutendere Gottheit beschrieben, die jedoch nicht unbedingt mächtiger ist als der Baron, der die Totenseelen zum Leben erwecken kann.⁸²

Im vorliegenden Beitrag wurde das „religiöse Amalgam“ der karibischen Glaubensvorstellungen, das sich aus unterschiedlichen amerikanischen, afrikanischen und europäischen Traditionen speist, am konkreten Beispiel des Vodú herausgearbeitet. Das afrikanische Erbe des Vodú hat sich in der Dominikanischen Republik teilweise erhalten, teilweise verändert, wie an den Transformationsprozessen im Hinblick auf Legbá aufgezeigt wurde. Die Opfergaben (Brot und Wein), die ihm in der dominikanischen Republik dargebracht werden, könnten die christliche Idee des Opfers für Christus widerspiegeln. Verpönt ist es, für Legbá Blutopfer zu bringen, ganz im Gegensatz zu den Opfergaben für *Eshu-Elegbara* in Westafrika (dem Hühner und Hähne geopfert werden) oder in Haiti (vgl. Métraux 2008: 195). *Eshu-Elegbara* ist in Westafrika als Trickstergottheit bekannt, die gerne Unheil und Chaos stiftet. Er zeichnet sich vor allem durch seine phallischen Eigenschaften aus. Papá Legbá kann in der Dominikanischen Republik gegebenenfalls Unruhe stiften, jedoch nur, wenn auf ihn vergessen wird (zum Beispiel, wenn er nicht um Erlaubnis für eine rituelle Handlung gebeten wird).⁸³ Die phallischen Charakteristika *Eshu-Elegbaras* kommen in der Figur Legbás nicht zum Vorschein, werden aber von seinem dominikanischen Komplementär, dem Baron del Cementerio, und den Gúede symbolisiert. Die Religion hat sich in der Karibik – ebenso wie in den westafrikanischen Ursprungsländern – weiterentwickelt, manches Detail im Glauben und in den Bräuchen wurde im Mutterland des Vodú vergessen, das in der Karibik erhalten blieb, manches kosmologische Konzept des Vodú ging wiederum in der Karibik verloren (vgl. Métraux 2008: 417). Dennoch behält Legbá in der Dominikanischen Republik, wie auch in Haiti, essentielle Charakteristika bei, wie seine Affinität als Mittler, Botschafter und Schicksalsträger (da er bei jeder Divination zu Rate gezogen). Den Aspekt des Zaubers übernimmt jedoch Legbá Kalfú (Carrefour).

Es ist schwierig, unter den AdeptInnen ein einheitliches kosmologisches Konzept zu erkennen, die Vorstellungen variieren, je nachdem, wie sehr die Gläubigen vom christlichen Gedankengut geprägt sind. Oft spiegeln sich biblische Auffassungen in ihren Kosmologien wider, etwa in Form von christlichen Jenseitsvorstellungen und Dualismen. Viele Vodú-AnhängerInnen glauben einerseits an den Himmel und an die Erlösung der Seele (entweder vor oder nach dem letzten Gericht) – sie sprechen von *muertos*, die erlöst werden und in den „Himmel“ gelangen sollten –, andererseits spielen die *muertos* und *misterios* eine tragende Rolle in ihrem alltäglichen Leben, wobei davon ausgegangen wird, dass diese Entitäten sich in einer Art Zwischenwelt befinden und so in die profane Welt einwirken können.⁸⁴

Der synkretistische Charakter kommt auch darin zum Ausdruck, dass viele AdeptInnen sich des afrikanischen Ursprungs des Vodú bewusst sind, jedoch wird die Arbeit mit den *muertos* und *misterios* oft als diabolisches Handeln beschrieben. Die afrikanische Deszendenz wird nur von erfahrenen Vodú-PriesterInnen mit Stolz betrachtet, denn auch bei Vodú-Gläubigen ist der katholische oder evangelische Glaube sehr präsent, so dass viele von ihnen glauben, dem „Teufel und der Hölle“ nur entfliehen zu können, wenn sie sich vor dem Tod zur katholischen oder evangelischen Kirche bekennen und die Bibel lesen.⁸⁵ Die Vodú-AnhängerInnen versuchen sich nicht nur gegen die negativen Kräfte des „Teufels“ (*diabolo*), sondern allgemein vor den Einflüssen des „Bösen“ zu schützen, indem sie um die Hilfe der *misterios* bitten und ihnen durch Opfer dafür danken (vgl. Tejeda Ortiz 1998: 30). Zwei beschützende *misterios* des Vodú-Pantheon sind El Baron del Cementerio und Santa Marta la Dominadora, ihnen ist es möglich, negative Energie, die einem Menschen geschickt wurde, zu absorbieren und schwerwiegenden

⁸² Interview Jeovani Gúzman, 5.11.2007, Boca Nigua.

⁸³ Interview Jeovani Gúzman, 5.11.2007, Boca Nigua.

⁸⁴ Feldforschungstagebuch und Interviews, 3.–5.4.2010, Villa Mella.

⁸⁵ Interview Miguel Vasquez, 1.4.2010.

Zauber aufzulösen und damit die Gläubigen zu beschützen. Deshalb sind die Riten am Friedhof so wichtig, wie das Beispiel der rituellen Praxis am *Cementerio Nacional de la Máximo Gómez* zeigt. Auf den Friedhöfen wird von den AdeptInnen einerseits um Hilfe der *misterios* gebeten, damit diese etwaige negative Schadenzauber auflösen, Krankheiten heilen oder Kinderwünsche erfüllen (vgl. Tejeda Ortiz 1993: 30, 39). Andererseits können die Riten am Friedhof auch negativen Zwecken dienen, wie Schaden- oder Liebeszauber, für die hauptsächlich Santa Marta la Dominadora angerufen wird.

Rituale sind also erforderlich, damit die AdeptInnen eine spirituelle Verbindung zum Baron del Cementerio, zu Santa Marta la Dominadora, Papá Legbá und allen anderen Entitäten herstellen und damit ihre Anliegen verfolgen können. Für Santa Marta la Dominadora werden diese dienstags praktiziert, und zwar – wie für den Baron del Cementerio – auf den Friedhöfen. Papá Legbá ist, wie dem Baron, der Montag gewidmet, jedoch empfängt er seine Opfergaben nie am Friedhof und nie in der Nacht, sondern nur am Tag vor dem Altar des Vodü-Priesters/der Priesterin. Die Rituale, die auf den Friedhöfen zelebriert werden, verfolgen unterschiedliche Ziele. Einerseits wollen die AdeptInnen den Baron del Cementerio und Santa Marta um gewisse Dinge bitten, wie Glück, Geld, einen Ehemann etc., andererseits zeigen sie durch Opfergaben ihre Dankbarkeit für erbrachte Leistungen der *misterios*. Die Vodü-Gläubigen, die sich dem Baron del Cementerio und Santa Marta la Dominadora sehr verbunden fühlen, besuchen regelmäßig den Friedhof, wie es am Beispiel des *Cementerio Nacional de la Máximo Gómez* gezeigt wurde. Montags kommen die AdeptInnen auf den Friedhof, um dem Baron Ehre zu erweisen, indem sie Zigarren auf seinem Grab rauchen, dadurch zeigen sie ihre Dankbarkeit für erbrachte Leistungen. Das Gleiche geschieht dienstags für Santa Marta la Dominadora. Falls die Vodü-Gläubigen bestimmte Anliegen oder Wünsche haben und den Baron oder Santa Marta um Hilfe bitten, so wird dies ebenfalls am Friedhof getan. Gefälligkeiten der beiden Entitäten erfordern jedoch bestimmte *trabajos* (Arbeiten), die Zeit und finanzielle Mittel der AdeptInnen beanspruchen. Beispielsweise müssen täglich Kerzen und andere Gaben zum Grab des Barons gebracht werden. Die AdeptInnen und die *misterios* leben also in einem reziproken Verhältnis, wobei die gegenseitige Verbindung durch Geben und Nehmen genährt und durch diverse Rituale zum Ausdruck gebracht wird.⁸⁶

Das Ritual „Levantamiento de las Ánimas“ verfolgt ähnliche Zwecke, einerseits sollen die *muertos* positiv gestimmt werden, damit sie nicht auf unangenehme Weise in das Leben der AdeptInnen einwirken, andererseits wird versucht, eine Verbindung zu den verstorbenen Familienmitgliedern herzustellen, indem ihrer gedacht wird. Der zentrale Akt des Rituals stellte die physische Manifestation des Baron del Cementerio dar, die in diesem Falle im Körper eines Mädchens erfolgte. Durch diese Manifestation sollte der sakrale Raum der *muertos* (der bekannten und unbekannten Verstorbenen) geöffnet und ihnen der Übergang in die jenseitige Sphäre ermöglicht werden. Das Ritual dient also auch dazu, die *muertos* wieder der Erde zuzuführen und dem Baron del Cementerio zu übergeben, denn er trägt die Verantwortung über die Totenseelen auf Erden und wacht über diese.⁸⁷

Die in dem Beitrag behandelte Thematik zeigt alles in allem die komplexe Problematik der Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten, der profanen mit der sakralen Welt. Ergänzt werden sollte vielleicht noch, dass die hier geschilderten Riten des Vodü in der Dominikanischen Republik nicht von allen Bevölkerungsteilen gleichermaßen geschätzt und anerkannt werden, da diese mit dem Nachbarland Haiti in Verbindung gebracht und die haitianischen ImmigrantInnen in der Dominikanischen Republik mit Missgunst betrachtet werden. Ich hoffe jedoch deutlich gemacht zu haben, dass der dominikanische Vodü durchaus ein eigenständiges

⁸⁶ Feldforschungstagebuch und Interviews, 3.–5.4.2010, Villa Mella.

⁸⁷ Feldforschungstagebuch und Interviews: April 2010, Villa Mella.

Glaubenssystem darstellt, das zwar vom haitianischen geprägt wurde, sich jedoch ständig durch Kreativität und dynamische kulturelle Prozessen auszeichnet und neu definiert.

Literatur

- Alegría Pons José, Francisco. 1993. *Gagá y Vodú en la República Dominicana. Ensayos Antropologicos*. Santo Domingo. Puerto Rico: Edición El Chango Prieto.
- Alegría Pons José, Francisco y Aracena, Soraya. 1997. *Essayo: Culto al Baron del Cementerio. Peculiaridades Presencia Africana en la República Dominicana*. Santo Domingo: Centro Cultural de Espana.
- Altos de Chavón. 1999. *Museo Arqueológico Regional. Catálogo Conmemoratorio V Centenario*. La Romana, República Dominicana: Fundación Centro Cultural Altos de Chavón.
- Beer, Bettina. 2003. *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Blier, Suzanne Preston. 1998. *Royal Arts of Africa. The Majesty of the Form*. London: Laurence King Publishing.
- Bonin, Werner. 1979. *Die Götter Schwarzafrikas*. Graz: Verlag für Sammler.
- Chesi, Gert. 1979. *Voodoo. Afrikas Geheime Mach*. Wörgl: Perlinger Verlag.
- Deive, Carlos Esteban. 1996. *Vodú y Magia en Santo Domingo*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- Deren, Maya. 1953. *Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti*. London and New York: Thames and Hudson.
- Deren, Maya. 1992. *Der Tanz des Himmels mit der Erde. Die Götter des haitianischen Vaudou*. Wien: Promedia Verlag. (Originally published Thames and Hudson – Mc Pher-son & Company New York 1953).
- Desmangles, Leslie. 1992. *The Face of the Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*. Chapel Hill & London: University of North Carolina Press.
- Drewal, Henry John. 1988. *Performing the Other. Mami Wata worship in Africa*. In: TDR 32 (2): 160-185.
- Drewal, Henry John. 2008. *Mami Wata. Arts for Water Spirits in Africa and its Diasporas*. Los Angeles: Fowler Museum UCLA.
- Farris Thompson, Robert. 1984. *Flash of the Spirit*. New York: First Vintage Books Edition.
- Farris Thompson, Robert. 1993. *Face of the Gods. Art, Altars of Africa in the African Americas*. New York, Prestel, Munich: The Museum for African Art.
- Friedrichs, Karl. 1985. *Methoden der empirischen Sozialforschung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Gorys, Erhard. 1997. *Lexikon der Heiligen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hameter, Wolfgang, Meta Niederkorn-Bruck und Martin Scheutz. (eds). 2007. „Mors solvit omnia“. *Tod und Ritual. Einleitung*. In: dies. (eds.). *Freund Hein? Tod und Ritual in der Geschichte*. Innsbruck et al.: Studien Verlag, pp. 7-15.
- Hernández Soto, Carlos. 2004. *!Kalunga eh! Los Congos de Villa Mella*. Santo Domingo: Editorial Letra Gráfica.
- Hödl, Hans Gerald. 2003. *Dancing on the Corpses Ashes. Zur Typologie von Ritualen im Zusammenhang mit dem Tod*. In: Heller, Birgit und Franz Winter (eds.). *Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*. Wien: LIT Verlag.
- Kremser, Manfred. (ed.) 2000. *Ay Bōbō. Afro-Karibische Religionen. Teil 2. Voodoo*. Wien. WUV Universitätsverlag.

- Kremser, Manfred. 2005. Afroamerikanische Religionen in der Karibik. In: Hausberger, Bernd und Gerhard Pfeisinger (eds.). Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492 – 2000. Wien: Promedia, pp. 173–188.
- Kremser, Manfred. 2006. Karibische Genesis II. In: Mückler, Hermann, Zips, Werner und Manfred Kremser (Hg.). Ethnohistorie, Empirie und Praxis. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG, pp. 485–494.
- Kubik, Gerhard. 2000. West African and African American concepts of Vodú and Orisha. In: Kremser, Manfred. (ed.) Ay Bōbō, Afro-Karibische Religionen, Teil 2: Voodoo. Wien: WUV Universitätsverlag.
- Larrazábal Blanco, Carlos. 1998. Los negros y la esclavitud en Santo Domingo. Santo Domingo: Ediciones la Trinitaria.
- Lovejoy, Paul E. and David V. Trotman (eds.). 2003. Trans-Atlantic dimensions of ethnicity in the African diaspora. London et al.: Continuum.
- Mbiti, John. 1991. Im Kreis der Lebend-Toten. Religiöse Ideen im östlichen Zentralafrika. In: Eliade, Mircea. Geschichte der religiösen Ideen. Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart. Freiburg: Verlag Herder.
- Métraux, Alfred. 2008 [1998]. Voodoo in Haiti. Gifkendorf: Merlin Verlag.
- Moya Pons, Frank. 1995. The Dominican Republic. A National History. New York et al.: Hispaniola Books.
- Parrinder, Geoffrey. 1970. West African Religion. A Study of the Belief of the Akan, Ewe, Yorùbá, Ibo and Kindred Peoples. London: Epworth Press.
- Paulino, Alejandro y Aquiles Castro. 2005. Diccionario de Cultura y Folklore Dominicano. Santo Domingo: Editorial Letra Gráfica.
- Rigaud, Milo. 1985. Secrets of Voodoo. New York: City Light Books.
- Ripley, Geo. 2002. Imágenes de Posesión. Vudú Dominicano. Santo Domingo: Cocolo Editorial.
- Rosenberg, June. 1979. El Gagá Religion y Sociedad de un culto dominicano. Un estudio comparativo. Santo Domingo: Publicaciones de la UASD.
- Schaffler, Yvonne. 2009. Vodú? Das ist Sache der anderen! Kreolische Medizin, Spiritualität und Identität im Südwesten der Dominikanischen Republik. Wien: LIT.
- Tavares K. and Juan T. Los indios de Quisqueya. República Dominicana: Editora Santo Domingo, o.A.
- Tejeda Ortiz, Dagoberto. 2005. [Broschüre.] In: Listin Diario (16. Oktober).

Verzeichnis der Feldforschungstagebucheinträge

September bis November 2006 (Haina, Boca Nigua und Santo Domingo).

Oktober bis November 2007 (Santo Domingo, Boca Nigua).

Jänner und September bis November 2008 (Haina, Boca Nigua und Santo Domingo).

März bis April 2010 (Villa Mella).

Verzeichnis Interviews

Jeovani Gúzman, am 20.9.2006, in Santo Domingo.

5.11.2006, in Villa Mella.

5.11.2007, in Boca Nigua.

15.11.2007, in Santo Domingo.

24.11.2007, in San Cristóbal.

1.10.2008, in Haina.

Amaury Hernán Rubel, am 28.11.2007, in Santo Domingo.

Anhang

Opfergaben für das Ritual Levantamiento de las Ánimas⁸⁸

- Rum, Whiskey, Gin und manchmal Clarin (haitianischer Rum), frische Blumen
- Moros (Reis mit schwarzen Bohnen), Cazabe (Yuccabrot), Arence (trockener Hering) und hart gekochte Eier,
- Maní (geröstete Erdnüsse),
- Speisen und Getränke für die Gäste (Reis, Huhn, Platano, Lamm, Saft, Bier und Rum),
- weiße Kerzen
- Glaskelche mit Wasser gefüllt,
- Holzkohle und Weihrauch,
- *Palo de muerto* (Trommeln aus Baumstämmen).

⁸⁸ Interview Jeovani Gúzman, 15.11.2007, Santo Domingo.

Clarissa Thurnher

**Die „Misterios“ der Kreuzwege. Papá Legbá, El Baron del Cementerio und Santa Marta la Dominadora zwischen den Welten
Eine ethnographische Forschung über AhnInnenverehrung im dominikanischen Vodú**

Abbildungsverzeichnis:

Abbildung 1: Vodú-Gläubige in *possession trance* mit Belié Belcán, zu S. 4.

Abbildung 2: Vodú-Adept in *possession trance* mit dem Petro Bosu Tres Pico, zu S. 7.

Abbildung 3: Jeovani Gúzman und Jeny mit einer Statue von San Antonio, zu S. 9.

Abbildung 4: *Hija de Legbá* Marciela, bei der Feier für Papá Legbá von Jeovani Gúzman, zu S. 10.

Abbildung 5: San Elias del Monte Carmelo – El Baron del Cementerio, zu S. 13; Quelle: baronhttpmembers.fortunecity.com/amboyz/papichulomisterio.indexbaron.jpg (letzter Zugriff: 10.8.2009).

Abbildung 6: Kreuze am Friedhof – sie symbolisieren El Baron del Cementerio, die Gúede und Santa Marta la Dominadora, zu S. 15f.

Abbildung 7: Statue von Santa Marta la Dominadora in einer *botánica*, einem Geschäft für Vodú-Artikel, zu S. 15.

Abbildung 8: Vodú-Priesterin, die mit Santa Marta la Dominadora arbeitet, bei einem Heilungsritual am Friedhof, zu S. 14.

Abbildung 9: Vodú-Gläubige auf dem Friedhof Máximo Gómez, Santo Domingo, zu S. 16ff.

Abbildung 10: *Punto gúede* im Altarhaus von Jeovani Gúzman: drei Kreuze in der Mitte und die Statue mit dem Totenkopf als Symbol des Baron del Cementerio, zu S. 21.

Abbildung 11: *Mesa espiritual* von Jeovani Gúzman, zu S. 21.

Abbildung 12: Die *palos de muertos*, „Trommeln der Toten“, beim Ritual *Levantamiento de las Ánimas*, zu S. 21.

Alle Abbildungen wurden, falls nicht anders angeführt, von der Autorin während ihrer Feldforschungen zwischen 2006 und 2010 in der Dominikanischen Republik gemacht. Bildrechte und etwaige Ansprüche sind mit der Autorin zu klären.



Abb. 1: Vodugläubige in *possession trance* mit Belié Belcán. Siehe Kapitel: División Radá, S. 4.



Abb. 2: Vodu-Adept in *possession trance* mit dem Petro Bosu Tres Pico. Siehe Kapitel: División Petro, S. 7.



Abb. 3: Jeovani Gúzman (li.) und Jeny (re.) mit einer Statue von San Antonio bei einer Feier und Prozession für Papá Legbá. Siehe Kapitel: Papá Legbá, S. 9ff.



Abb. 4: *Hija de Legbá* Marciela, bei der Feier für Papá Legbá von Jeovani Gúzman. Siehe Kapitel: Papá Legbá, S. 10.



SAN ELIAS DEL MONTE CARMELO

Abb. 5: San Elias del Monte Carmelo – El Baron del Cementerio. Siehe Kapitel: El Baron del Cementerio, S. 13.



Abb. 6: Kreuze am Friedhof – sie symbolisieren El Baron del Cementerio, die Gúede und Santa Marta la Dominadora. Siehe Kapitel: Santa Marta la Dominadora, S. 15f.



Abb. 7: Statue von Santa Marta la Dominadora in einer *bótanica*, einem Geschäft für Vodou-Artikel. Siehe Kapitel: Santa Marta la Dominadora, S. 15.



Abb. 8: Vodou-Priesterin, die mit Santa Marta la Dominadora arbeitet, bei einem Heilungsritual am Friedhof. Siehe Kapitel: Santa Marta la Dominadora, S. 14.



Abb. 9: Vodun-Gläubige auf dem Friedhof Máximo Gómez, Santo Domingo. Siehe Kapitel: Rituelle Praxis: Cementerio Nacional de la Máximo Gómez, S. 16ff.

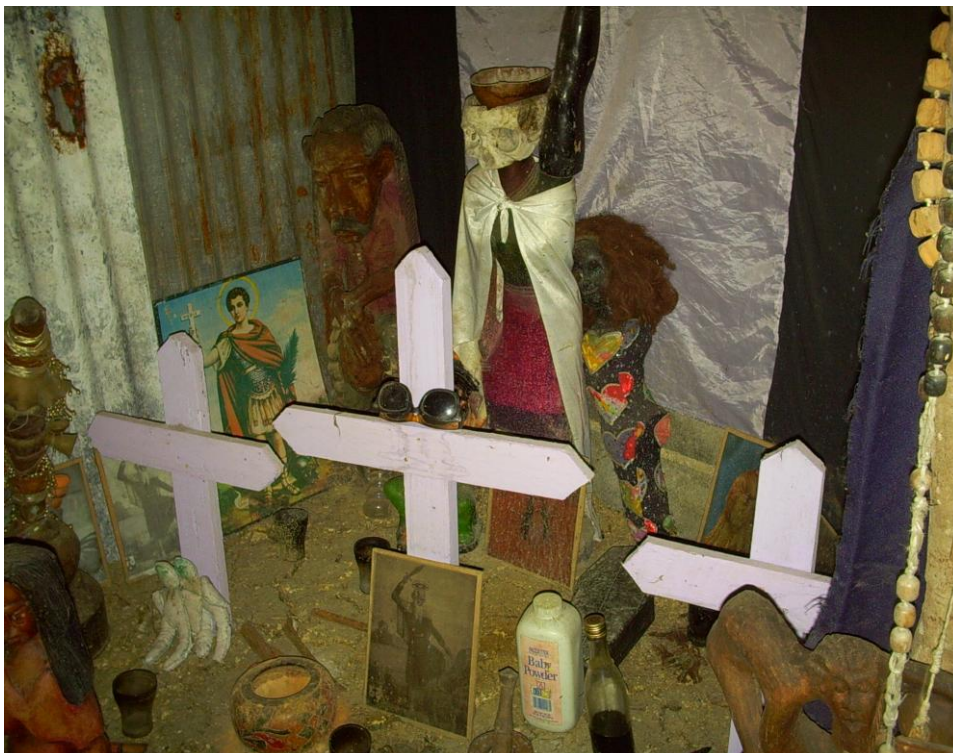


Abb. 10: *Punto gúede* im Altarhaus von Jeovani Gúzman: drei Kreuze in der Mitte und die Statue mit dem Totenkopf als Symbol des Baron del Cementerio. Siehe Kapitel: Rituelle Praxis: Levantamiento de las Ánimas, S. 21.



Abb. 11: *Mesa espiritual* von Jeovani Gúzman. Siehe Kapitel: Rituelle Praxis: Levantamiento de las Ánimas, S. 21.



Abb. 12: Die *palos de muertos*, „Trommeln der Toten“, beim Ritual *Levantamiento de las Ánimas*. Siehe Kapitel: Rituelle Praxis: Levantamiento de las Animas. S. 21.