



# DISSERTATION

## **Havanna - *Texturen und Bilder***

### ***Sozio-kulturelle Eigenlogiken der kubanischen Hauptstadt***

Verfasserin

Mag.<sup>a</sup> Adelheid Pichler

**Angestrebter Titel:**

Doktorin der Philosophie

an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften

der Universität Wien

Wien, 2010Jahr	
Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A >092 / 307
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:	Karibik, Stadtforschung, Diaspora
Betreuerin / Betreuer:	Prof. Dr. Andre Gingrich



# INHALTSVERZEICHNIS

<b>INHALTSVERZEICHNIS</b> .....	<b>3</b>
<b>I. Einleitung</b> .....	<b>8</b>
Zeitgenössische Image- und Bildproduktion in Havanna .....	9
Das <i>imaginäre</i> Havanna. Texturen einer Stadt .....	11
Geschichte der Stadt Havanna .....	13
Das Gedächtnis der Stadt .....	16
Zur Frage der Methoden in der Stadtforschung .....	18
Danksagung .....	21
<b>II. Das Image der Stadt</b> .....	<b>25</b>
<b>2.1. Havanna ist Kuba, der Rest die Insel</b> .....	<b>25</b>
Einleitung .....	25
Die Last der Insel.....	26
Die Stadt der Routine: Suite Havanna .....	28
Neokolonialismus auf Kuba .....	31
Tania Bruguera: Die Bürde der Schuld / El peso de la culpa .....	32
Schlusskommentar: Die Insel als Gedächtnisraum .....	35
<b>2.2. Der Triumph einer Ruine. Die Alt-Stadt von Havanna</b> .....	<b>37</b>
Einleitung .....	37
Symbolische Topographien in Alt Havanna .....	38
Der Plaza Vieja.....	40
Mikrobrigaden und die Schlafstadt Alamar .....	45
Ethnographisches Beispiel: La Ratona .....	47
Die Rolle der Spezialisten in der Stadt .....	56
Kulturelles Erbe als Ware .....	57
Zusammenfassung .....	60
Ausblick.....	63
<b>2.3. La Sopa de Gallo. Kubanische Sonderperiode und die Überlebensstrategien von Frauen</b> .....	<b>70</b>
Einleitung .....	70
Gesellschaftlicher Rollback durch <i>Dolarización</i> .....	72
Neve .....	74
<i>Período especial</i> und die <i>sopa de gallo</i> .....	75

Libretas .....	78
Urbane Not-Ökonomie in der Sonderperiode : <i>Jinetarismo</i> .....	80
Ökonomie der Sehnsucht.....	82
Zusammenfassung.....	85
<b>III. Texturen des Imaginären in der Stadt.....</b>	<b>87</b>
<b>3.1. Rituelle Geographie. Wohnstätten der Götter in der Stadt Havanna .....</b>	<b>87</b>
Einleitung.....	87
Texturen in der Stadt .....	89
Das Imaginäre: mytho-praktische Stadtlandschaften .....	95
Habitus der Stadt .....	99
Wohnstätten der Götter- Ilé ochas in Havanna .....	102
Texturen, Imaginäres und Habitus: Mythopraktische Strukturen der Stadt .....	109
<b>IV. Stadtgeschichte .....</b>	<b>120</b>
<b>4.1. Stadtkultur um 1800 in Havanna .....</b>	<b>120</b>
4.1.1. Einleitung.....	120
4.1.2. Netzwerke marginalisierter urbaner Bevölkerungen im 18. Jahrhundert	122
Die „Congo-Könige“ von Havanna .....	128
Gente de color .....	131
Bozal als gemeinsame Sprache .....	132
Gesetzliche Rahmenbedingungen für den Aufstieg des Congo-Königs Siliman	
.....	133
4.1.3. Heterogene Bevölkerung im kolonialen Havanna.....	134
Sklaven und freie Sklaven.....	135
Libertos / horros / curros in der Stadt .....	135
Freikauf / coartación .....	136
„Praktische Verwandtschaft“ in den cabildos de nación.....	143
4.1.4 Historische Familienforschung in Kuba .....	143
Silimans Verwandtschaftskategorien: carabelas, cofrades, padrino, ahijados y	
taitas .....	146
4.1.5. Alternative „Familientypen“ in Zeiten der Sklaverei in Havanna .....	148
4.1.6. Verwandtschaftsähnliche Netzwerke in den <i>cabildos de nación</i> .....	153
Erworbene Elternschaft (parientes por afinidad): carabelas, cofrades	
parientes .....	154
Patenverhältnisse. Padrino/Ahijado-Verhältnisse (Pate-Patenkind	
Beziehungen) .....	155

4.1.7. Sozio-kulturelle Netzwerke in der Stadt Havanna / <i>cabildos de nación</i> .....	158
Die Ursprünge der Cabildos im Lichte der Coartación.....	161
Was ist ein Cabildo? Definitionsansätze .....	163
Interne Organisation der Cabildos .....	164
Cabildos unter katholischem Banner .....	166
4.1.8. Welchen Stellenwert hat <i>nación congo</i> ( <i>nación lucumí</i> etc.) als ethnische Kategorie? .....	170
Die ethnische Kategorie wird zur politischen Kategorie .....	171
Zur Entstehung politischer Autorität durch Titel, Ränge und Kasten in den cabildos de nación.....	186
Achè zur „Sozialphysik“ der symbolischen Macht .....	187
Kuba heute: Zur Ökonomie von Aché einst und heute.....	187
Zusammenfassung .....	189
<b>4.2. Artefakte und ihre Geschichte. Die Anfänge ethnographischer Sammlungen in Kuba. ....</b>	<b>195</b>
Einleitung .....	195
Historischer Hintergrund: Cuba Libre, (aber nicht) für alle .....	197
Afro-kubanische Religionen zwischen politischer Funktionalisierung und Repression .....	203
Die Erfindung des <i>Brujos</i> in Medien und Wissenschaft.....	204
Brujería - Kriminalität - Wissenschaft.....	208
Wie reagierten die <i>independientes de color</i> auf die Ereignisse? .....	209
Artefakte und ihre Narrative.....	212
Die Steegers-Sammlung.....	213
Ausblick.....	215
<b>V. Das Gedächtnis der Stadt.....</b>	<b>217</b>
<b>5.1. Einleitung .....</b>	<b>217</b>
Riten als Medien kultureller Erinnerung .....	219
<b>5.2. Memories of Slavery: Narrating History in Ritual .....</b>	<b>222</b>
Palo Monte in Contemporary Cuba: A Short Introduction.....	224
Memory Encoded in Speech: The Use of Bozal .....	227
Memory Archive: The <i>nganga</i> .....	229
History Encoded in Songs and Ritual Performance .....	233
Ritual Performance and the Transformation of Space, Persons and Objects.....	237
Inheritance of Slavery – Master Slave Relationship .....	239

Cepo - Transformation of Space.....	241
Memories Encoded in Landscapes.....	245
The Violence of the Plantation Inverted to Resistance.....	250
Summary .....	254
<b>5.3. From traumatic history to embodied memory. A methodological challenge for anthropologists .....</b>	<b>258</b>
Introduction .....	258
Defining memories of slavery and its transgenerational aftermaths.....	259
Alternative epistemologies of remembering.....	261
Transgenerational transmission of trauma .....	262
Genealogical memory of the Spiritist Isidra. The living dead.....	263
From genealogical memory to collective repertoires of cultural memory: Mounted mediums and songs of humiliation in a Palo ceremony .....	267
Artifacts as iconographic figures of memory .....	271
Conclusion.....	273
<b>5.4. Exkurs: Slavery in Contemporary Cuban Art. Ritual Performance, palo monte Mayombe and Art in Cuba.....</b>	<b>276</b>
African Heritage in Contemporary Cuban Art.....	278
Art and Anthropology .....	280
What is Palo Monte religion - Anthropological interpretation .....	282
Object and Interpretation.....	283
Memory, Silence, Future .....	287
<b>VI. Schlussbemerkungen .....</b>	<b>291</b>
Sozio-kulturelle Eigenlogiken der Stadt Havanna.....	291
Materielles Erbe in der Stadt. Die Stadt als Palimpsest und Geschichtsspeicher ..	294
Das immaterielle Erbe der Stadt. Symbolische Repräsentationen in der Stadt...	297
Stadt und Geschichte. Urbane Netzwerke. Kontinuitäten in Geschichte und Gegenwart.....	300
Kulturelles Erbe der Stadt: Dynamiken von Wertsetzung und die Entwertung kulturellen Erbes.....	300
Der urbane Gedächtnisspeicher Museum.....	302
Die Stadt und das Erbe der Sklaverei. Erinnerung als soziokulturelle Praxis .....	303
Ausblick.....	305
<b>Bibliographie .....</b>	<b>306</b>
Multimedia.....	335

Zeitungen und Zeitschriften .....	335
Abbildungen .....	335
<b>Curriculum Vitae .....</b>	<b>338</b>

# I. Einleitung

Die metaphorische Aufladung der Stadt mit Sinn, Bedeutung und Identität nimmt in der gegenwärtigen kulturalistischen Stadtforschung einen wichtigen Platz ein. Nun stellt sich die Frage, in welchem Maße die vielfach hergestellte Verbindung von Stadt und Bedeutung zu analytischen Erkenntnissen über das historische Funktionieren der Stadt, ihrer Wahrnehmung und der Identitäts-Konstituierung der Stadt an sich beiträgt. Diese Frage will diese stadtanthropologische Untersuchung über Havanna behandeln und aus drei unterschiedlichen Blickwinkeln thematisieren: (1) dem Image der Stadt, (2) dem Imaginären der Stadt und (3) dem Gedächtnis der Stadt.

Im ersten Abschnitt dieser Dissertation gehe ich Prozessen einer neu-inszenierten Bildproduktion Kubas seit 1991 nach. Unter dem Arbeitsbegriff Image wird das Vorhandensein von Vorstellungen über die Stadt aus der Sicht der Interessenlagen der Kommunalpolitik, der Wirtschaftsförderung und der Medien diskutiert (vgl. Krüger 1988, Roost 2001, Zukin 1995). Stadt-Images sind meist als Attraktivitätsangebote eines nach außen hin wirksamen Stadtbildes wirksam.

Demgegenüber behandelt der zweite thematische Abschnitt dieser Untersuchung lokal generierte „Vorstellungsbilder“ bestimmter sozialer Gruppen über ihre Stadt, die hier mit dem Arbeitsbegriff des Imaginären kontextualisiert werden. Der Fokus liegt auf kognitiven und affektiven Vorstellungen, die in der Bevölkerung in unterschiedlicher Weise vorhanden sind. Damit sind konkrete lokale Aneignungsformen des städtischen Raumes gemeint, der symbolisch-affektiv und habituell sichtbar angeeignet wird.

Beide Varianten städtischer Bildproduktionen stehen programmatisch für zwei gänzlich unterschiedliche Perspektiven und Wahrnehmungen der Stadt als Ganzes und ihrer jeweiligen methodologischen Erschließung durch Ansätze zeitgenössischer Stadtforschung. Diese Begriffsdifferenzierung ist wichtig und notwendig, da durch sie sozialräumliche Entwicklungstendenzen und damit

einhergehende Phänomene thematisierbar werden: Es geht um Ausprägungen von Stadtentwicklung zwischen Image und dem Imaginären. Es gibt eine reichhaltige Literatur zu Stadtimages, und entsprechende Imageuntersuchungen über Städte liegen ebenfalls vor. Dennoch fehlt es an theoretischen Auseinandersetzungen zu Begriff und Funktion des Images sowohl als Instrument gewollter politischer und / oder ökonomischer Interessen als auch als Wahrnehmungs-Tatbestand des Individuums. Tatsächlich ist aber das Wechselverhältnis beider Ebenen (interessensgeleitetes Image und subjektives Vorstellungsbild) für die Rolle der Vorstellungen über eine Stadt gesellschafts- und erkenntnistheoretisch interessant (Krüger 1988: 64 ff).

Diese Dissertation versucht eine mehrdimensionale Interpretation pluralistischer Raumentwicklungen in der Stadt Havanna. Das Verhältnis von Image und dem Imaginären wird durch eine dritte interpretative Ebene über den Begriff der Textur verbunden. Als Kategorien zur Analyse städtischer Räume unterscheidet Lindner (2008) zwischen drei analytischen Kategorien städtischer Wahrnehmung: der Textur, dem „Imaginären“ und dem Habitus (Lindner 2008: 84). Alle drei Ebenen sind perzeptiv wahrnehmbar und finden in frühen symbolisch-repräsentativen Ansätzen der Stadtanalyse bereits Erwähnung (vgl. Anselm Strauss 1961, Goffman 1961). In Martina Löws 2008 herausgegebenem Sammelband zur Eigenlogik von Städten (2008) fokussiert insbesondere der Beitrag von Rolf Lindner unter dem Titel „Textur, imaginaire, Habitus – Schlüsselbegriffe der kulturalistischen Stadtforschung“ (Lindner 2008: 83-94) auf die historisch angehäuften symbolischen Texturen der Stadt, die jeder Stadt individuelle Prägung verleihen. Die Idee der Textur entlehne ich diesem Artikel und werde sie entlang meiner empirischen Untersuchung als symbolisch repräsentativen Ansatz einer historisch-kulturellen Stadtanalyse in einem dritten Teil der Dissertation bearbeiten.

## **Zeitgenössische Image- und Bildproduktion in Havanna**

Aufgrund seiner gut erhaltenen Ensembles von Kolonial-, Barock- bis Jugendstilarchitektur und der historischen Bedeutung der Stadt wird Havanna

1982 zu einer Welt-Kulturerbe-Stadt. Die touristischen und ökonomischen Potentiale dieser Ernennung nutzt Havanna erst ab 1996 aktiv. Die potenziellen Gewinne, die mit dem Prädikat „Kulturerbe“ zu erwirtschaften sind und für touristische Entwicklungen genutzt werden, waren für die sozialistische Regierung in Havanna erst nach dem wirtschaftlichen Zusammenbruch der RgW-Länder interessant. Als Folge einer ökonomischen Umorientierung der sozialistischen Regierung wurde eine großräumige Verschönerung und Aufwertung der Altstadt von Havanna als „Flächendenkmal“ umgesetzt.

Für die sozialanthropologische Diskussion ist die Tatsache der Rehistorisierung städtischer Zonen und ihre wirtschaftliche Instrumentalisierung qualitativ nicht verwerflich. Städtebauliche Inszenierungen und Rehistorisierungen lassen sich als gegenwärtig gepflegte städtebauliche „Tradition“ (Roost 2000) beobachten. Wie in anderen europäischen und außereuropäischen Städten wird auch in Havanna *Cultural Heritage* als Ressource ökonomischer Entwicklung genutzt. Die Stadt wird zum politischen Handlungsfeld eines kulturellen *place marketings* (Becker 2005), das nicht nur auf eine effektivere Wirtschafts- und Standortpolitik nach außen abzielt, sondern zugleich eine machtvolle Re-Territorialisierungsstrategie nach innen umfasst (Becker 2005: 174).

Teil dieser Bildproduktion ist die Umgestaltung und Renovierung ganzer Straßenzüge in der Altstadt, die nach kolonialen baulichen Vorgaben eine neue Stadtlandschaft in der kubanischen Hauptstadt entstehen lässt. Im ersten Kapitel werden Veränderungen jener Stadtteile von Havanna dokumentiert, die seit der Zuerkennung des Status Weltkulturerbe als neu inszenierte Stadtlandschaft beschrieben werden können. Die sozialräumlichen Transformationen im städtischen Raum seit 1996 sind im Kapitel „Der Triumph einer Ruine. Die Altstadt von Havanna“ zusammengefasst. Diese einführende Beschreibung des heutigen Havanna ist von zwei allgemeineren Kapiteln gerahmt, die zeitgenössische soziale Phänomene im städtischen Raum beobachten, die mit der verstärkten touristischen Nutzung dieses Stadtviertels verbunden sind (siehe Pichler 2001b, 2004b, 2004a, 2005, 2007, 2008).

Die Feldforschungsergebnisse dieser Untersuchung zeigen, wie „Leitbilder“ und „Zukunftsszenarien“ der politischen Akteure einerseits und die Selbstwahrnehmung und Zukunftsbilder der Bewohner auseinanderklaffen. Die im Masterplan (Plan Maestro) der Stadtregierung umgesetzten Musealisierungsstrategien in Gestalt der Verschönerung des Stadtbilds ermöglichen kaum positive Verknüpfungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart der heutigen Bewohner.

Die großräumige Verschönerung und Aufwertung von Havanna vermittelt den Bewohnern der Altstadt das Gefühl, sie lebten „in der schönsten Kulisse Havannas“. Diese Hervorhebung kolonialer Architektur und Geschichte trifft auf Abwertungserfahrungen derjenigen, die sich als Verlierer und Versager fühlen, weil sie nicht zu den Konsumenten gehören, die sich die renovierten Wohnungen in der Innenstadt und das Angebot an Freizeitkonsum leisten können. Nur wenige zählen zu jenen Bevölkerungsgruppen, die auf Arbeit und Karriere in der Touristenbranche hoffen dürfen.

Diese drei Kapitel des ersten Abschnittes wollen Aspekte jener Dynamiken innerhalb und zwischen sozialen Gruppen skizzieren, die aus den rund um das Weltkulturerbe entstehenden Bedürfnissen und Praktiken hervorgehen (Bendix 2007: 347), und illustrieren das soziale und politische Macht- und Ohnmachtsgefälle in der heutigen kubanischen Übergangs-Gesellschaft.

### **Das *imaginäre* Havanna. Texturen einer Stadt**

Dem Stadtbild der flanierenden Touristin enthoben und von den Planungsutopien der Kulturspezialisten der kubanischen Stadtregierung unberücksichtigt, wirkt das „imaginäre“ Havanna, das unter dem im Kapitel Texturen des Imaginären behauptet und empirisch skizziert wird. Dabei stehen die Raumwahrnehmungen und habituelle Nutzungsweisen lokaler Gruppen im Mittelpunkt. Praktikanten sogenannter afro-kubanischer Glaubensvorstellungen rastern die Stadt nach lokalen kognitiv-affektiven Maps, die sie nach Wohnstätten von Gottheiten im städtischen Raum unterscheiden. Anders als die Ankündigungen in den städtischen

Reiseführern wollen diese Bilder der Stadt entdeckt werden. Konsequenz lenkt diese Perspektive auf den städtischen Raum als sozialen Interaktionsraum lokaler Bevölkerungsgruppen. Die afro-kubanische Identität der Stadt gibt sich unter anderem als ein Netz sozialer Beziehungen zu erkennen, das den städtischen Raum durchzieht und in beobachtbaren Handlungen und Interaktionen sichtbar wird.

Das Imaginäre wird über zwei Ebenen beschrieben: Es wird untersucht, wie die vielfach behauptete Annahme städtischer Identität mit Sinn, Bedeutung und Gedächtnis empirisch wirksam wird. Ich werde soziale Interaktionen im öffentlichen Raum als soziale Erinnerungspraktiken in der Stadt thematisieren. Die Kapitelabschnitte Wohnstätten der Götter in der Stadt (*ilé ochas*) behandeln die kubanische Hauptstadt in Form imaginärer Erinnerungslandschaften, als „Stadt der Geister“. Dabei fasse ich den Stadtraum als konstitutiv für das Erinnern auf, wobei ich mich in meiner Annäherung an Havanna auf die kognitiven Raumeignungsprozesse von Angehörigen kubanischer religiöser Gemeinschaften mit afrikanischem Hintergrund, *Paleros* und *Santeros* konzentriere. Um die Biographie der Stadt zu verstehen, wird die kumulative Textur der lokalen Kultur berücksichtigt, wie sie in Bildern, Typifizierungen und kollektiven Repräsentationen materieller wie immaterieller Art, von Wahrzeichen, Straßenbezeichnungen, Anekdoten, Liedern und Citylore zum Ausdruck kommt. Unter dem Arbeitsbegriff „Rituelle Geographie in Havanna“ werden Formen der symbolisch-kognitiven Raumwahrnehmung und Raumnutzung durch Praktikanten sogenannter afro-kubanischer Religionen im städtischen Raum exemplifiziert. In diesem Abschnitt werden kognitive Raumkonzepte von Praktikanten afro-kubanischer Religionen vorgestellt. Die Gläubigen eignen sich die unmittelbare natürliche Umgebung der Stadt im Zuge komplexer ritueller Nutzung an. Diese lokalen Praktiken der Raumeignung werden am Beispiel der rituellen Performance im öffentlichen Raum analysiert. Marshall Sahlins (1985) spricht von „lokalen Historizitäten“ lokaler Gruppen, die sich in einem spezifischen historischen Bewusstsein nachweisen lassen und die sich in lokalen Begriffen und kognitiven Logiken zeigen. Sahlins nutzt die Mythenanalyse als spezifische „Mytho-Praxis“ zur Herstellung und Konstitution dieser lokalen Geschichtsverständnisse.

Mythologische Erzählmotive und ihre Ritualisierung werden als bestimmende Faktoren einer „historischen Erzählweise“ interpretiert, die sich lokal generierter Konzepte sozialen Handelns bedienen (vgl. Pichler 2001, 2006, 2007).

Neben Mythen als Quelle zur Erschließung dieser historischen Erzählweise sind Rituale als historische „Texte“ zu interpretieren. Hier wird eine „mytho-praktische“ Beschreibung von sozialen Handlungen im Stadtviertel versucht, um sie für eine *politics of ethnography* zu nutzen. In dieser Perspektive werden die strukturellen Zusammenhänge von mythologischen Raumkonzepten und religiösen Handlungen untersucht. Dabei soll ihr sozialer Aktionsradius, ihre sozial-politische Bedeutung und ihre kontextuelle Reichweite für die kubanische Gesellschaft thematisiert werden.

Ausgehend von dem materiell gegebenen räumlichen Erscheinungsbild des Stadtteils San Isidro in der Altstadt von Havanna werden signifikante Aspekte der Raumorganisation herausgearbeitet. Der Begriff „signifikant“ bezieht sich hier auf indigene Kategorien der Raumwahrnehmung und Raumnutzung durch die afro-kubanischen Gläubigen, die sich ihre städtische Umgebung durch symbolische Gestaltung und sichtbare Performance aneignen. Dieser Beitrag konzentriert sich auf die Beschreibung der räumlichen Muster im Kontext soziokultureller Aneignungspraktiken, also über die kognitiven Konzepte und Deutungsmuster lokaler Akteure.

## **Geschichte der Stadt Havanna**

Das historische Kapitel verlagert den urbanen Blick von gegenwärtigen „architektonischen Modeerscheinungen“ wie z.B. der Historisierung und Disneyfizierung städtischer Zentren (Roost 2000) hin zu Transformationsprozessen innerhalb sozialräumlicher Gegebenheiten lokaler Gruppen. Es folgt eine historische Diskursgeschichte der Stadt unter dem Titel „Streetlife“. Der Fokus liegt auf sozio-religiösen Institutionen afro-kubanischer Communities und ihrer Netzwerke in der Stadt in einer historischen Perspektive. Die sozialen Einrichtungen der afro-kubanischen Bevölkerung, die *cabildos de*

*nación*, werden als soziale Institutionen beschrieben, die Ausdruck einer sozial-räumlichen Umgebung von Armut und Marginalisierung sind. Die urbane heterogene Bevölkerung um 1800 in Havanna wird als „Armutskulturen“ (Lewis 1959, 1961, 1966) kontextualisiert. Die sozialen Praktiken der städtischen afro-kubanischen Bevölkerung in Havanna dieser Zeit lassen sich zumindest teilweise durch kulturelle Kategorien festmachen, die Lewis (1959) als subkulturelle Armut konzeptualisiert hatte, und dessen Überlegungen Ulf Hannerz (1969) bewusst für die Beschreibung afro-amerikanischer Communities in den späten 1960ern in seinem Buch „Soulside“ (1969) für das Black Ghetto der 60ziger Jahre aufnimmt. Hannerz definiert drei charakteristische Komponenten, nämlich die Herausbildung von Bruderschaften zum Zwecke von Schutzbündnissen und Loyalitäten, Parallelwirtschaften in und zwischen den Gruppen und den spezifischen Habitus der Gruppen. Ich werde die Herausbildung der religiösen Zugehörigkeit zu Bruderschaften und *sociedades de color* bzw. auch zu religiösen Vereinigungen, sogenannter *cabildos de nación* in Verbindung mit alltagsweltlichen Strategien der Geldbeschaffung für den Freikauf aus der Sklaverei stellen, um den politisch autoritären Charakter dieser Gruppen und ihrer Netzwerke von ihren Anfängen bis heute nachzuzeichnen.

Ein weiterer historischer Abschnitt der Dissertation widmet sich den kulturellen Archiven Havannas am Beispiel der städtischen Museen. Die Geschichte der Stadt findet ihre Repräsentationen unter anderen in städtischen Archiven, Museen und Bibliotheken (siehe Pichler 2009). Diese Sammlungen sind als unterschiedliche Repräsentationssysteme der Stadt aufzufassen, die an der Gestaltung von zulässigen und ausgegrenzten bzw. verdrängten Formen der Sinnproduktion in der Stadt beteiligt sind. Ich stelle jene Museen vor, die afro-kubanische Themen ausstellen. Dieser Beitrag beschäftigt sich mit ethnographischen Sammlungen in kubanischen Museen. Ich stelle die Frage, was diese Sammlungen ursprünglich motiviert hat, und behandle die Geschichte der Aneignung der ausgestellten Objekte und Gegenstände im Zusammenhang mit den politisch spannungsgeladenen Wendejahren um 1900, in denen sich Kuba von der spanisch-kolonialen Bürde befreit hatte. Besonders in den Städten Kubas

(Havanna, Matanzas und Santiago de Cuba treffen ehemalige Sklaven als Bürger auf die politischen Vertreter der ehemaligen Eliten. Die farbige Bevölkerung ist politisch organisiert. Teilweise werden ihre Bestrebungen vollwertige Bürgerrechte zu beanspruchen durch mediale Verhetzungen und Denunziationen ihrer sozio-religiösen Praktiken diskreditiert. Eine Folge davon sind Polizeirazzien und Plünderungen in den Häusern von Praktikanten afro-kubanischer Religionen. Im (derzeitigen) öffentlichen Diskurs über afro-kubanische materielle Kultur in Museen ist die Geschichte der Objekte diskursiv ausgeschlossen und entzieht sich der Wahrnehmung. „Die reale Geschichte der Dinge, ihrer oft gewaltsamen Aneignung, der Zerstörungen und Verluste oder der Arbeits- und Leidensgeschichten, die ihrer Musealisierung vorausgehen, sind sobald sie als sehenswert in den Raum des Museums gebannt wurden, nicht mehr repräsentiert“ (Offe 2000). Das, was eine Sammlung ursprünglich motiviert hat, und wie Dinge und Gegenstände im Museum schließlich einer Öffentlichkeit präsentiert werden, muss in keiner Verbindung zueinander stehen.—Die Verbindung zwischen ihrem einstigen und dem musealen Kontext scheint gekappt. Sie erwecken den Eindruck „gefahrloser Präsenz“ (Pazzini 1989), die die Öffentlichkeit nicht zu scheuen brauchen. Ein Seitenblick auf die Herkunft einzelner Objekte und ihr Weg in die Sammlungen geben den Blick frei für ein Stück Sozialgeschichte afro-kubanischer Religionen. Viele der Objekte gelangten im Zuge von Polizeirazzien als Beutestücke in die aktuellen „*Sammlungen*“. Ein Rekurs auf die Anfänge der Museen kann zeigen, welche Traditionen die Institution Museum in Kuba prägten. Damit kann die scheinbare in der Öffentlichkeit noch kaum in Zweifel gezogene „*Unschuldigkeit*“ der Museen insgesamt in Frage gestellt werden (Offe 2000). Bis heute stellen kubanische Museen in scheinbarer Arglosigkeit konfiszierte Objekte aus. Dies hängt mit einer Art struktureller Blindheit der Institution Museum zusammen, die die eigenen gewaltförmigen Voraussetzungen, Traditionen und Praktiken nicht reflektiert. Diese Kritik gilt, nebenbei angemerkt, auch für europäische Museen, die oft Nutznießer von Beutekunst oder anderer Folgen kolonialer Plünderungen sind. Meine Überlegungen, die von den Forschungsergebnissen von Alejandra Bronfman (2004) ausgehen, zeigen den Zusammenhang von Repressionen gegenüber den

Kulten afro-kubanischer Gläubiger, beispielsweise durch systematische Polizeirazzien, deren Folge die gewaltvolle Aneignung der Objekte war. Die thematische Klammer von „Beuteobjekten“ in kubanischen Museen, die politischen Transformationsprozesse der Wendejahre der kubanischen Republik mit den Anfängen afro-kubanischer Forschung und der Stadt Havanna zu verknüpfen, verdanke ich den Forschungsergebnissen von Bronfman. Meine Annäherung an afro-kubanische Artefakte und ihre Geschichte werde ich entlang dieser Klammer vorstellen.

## **Das Gedächtnis der Stadt**

Hier schließt ein Themenblock an, der sich der Frage der Gedächtnispolitik in der Stadt widmet. Wie integriert die Stadt ihre Geschichte? Die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Sklaverei, ihrer Vergangenheit und Gegenwart, ist von ungebrochener gesellschaftspolitischer Relevanz und wird in drei Einzelbeiträgen behandelt. Eine wachsende Anzahl von Künstler/innen setzt sich seit den 1980er Jahren zunehmend mit dem Thema Sklaverei auseinander. Die Bedeutsamkeit ihrer Konzeptualisierung von Erinnerung zeigt sich nicht nur in der Forderung nach alternativen Geschichtsbildern, sondern auch in der Reflexion und Verarbeitung der Folgeerscheinungen von Sklaverei im heutigen Kuba. Die künstlerischen Arbeiten im Beitrag über zeitgenössische Kunst sind als eigenständige Reflexionen zu verstehen, deren Aussagen jedoch trotz der Aktualität des Themas in den verschiedenen Wissenschaftsbereichen bisher kaum Beachtung fanden (Pichler 2009a, 2009b).

Bilder der Sklaverei bzw. deren kritische Aufarbeitung durch die Gegenwartskunst sollen als Dokumente der kulturellen Verarbeitung, Verleugnung oder Enthüllung historischer Traumatisierungen diskutiert werden. In diesem Verständnis sind Bilder und Artefakte keine Illustrationen von Geschichte und Zeitgeschehen, sondern kulturell kodierte, ästhetische Symptombildungen (Hähnel/Ulz 2009). Die Interpretation der visuell kodierten Symptome kann Einsichten in mentalitäts- und affektgeschichtliche Prozesse bieten, die andere Quellen nicht erlauben. Ein solches Verständnis verlangt spezifische Theorien und Methoden, die erst noch

unter Berücksichtigung von Postcolonial- und Gender-Studies sowie von Medientheorien und diskursanalytischen Ansätzen erarbeitet werden müssen (siehe Pichler, in Hähnel/Ulz 2009a).

In diesem Sinn wollen die drei englischsprachigen Beiträge zu Ritual und Erinnerung in erster Linie einen Impuls zur Konzeption einer Theorie geben, die Trauma und Bildlichkeit aus einer postkolonialen Perspektive behandelt. Ziel ist die Entwicklung eines soziokulturellen Erinnerungsbegriffes, der die Verknüpfung performanter und visueller Erinnerungskulturen erlaubt. Von besonderem Interesse ist die kritische Auseinandersetzung mit der Erfahrung der Sklaverei und der Frage, welche methodologischen Ansätze dazu beitragen, kollektive Strategien der Verarbeitung traumatisierender Ereignisse zu entziffern. Wie Gesellschaften sich als Kollektiv erinnern, ist keine einfache Frage und wurde in den Sozialwissenschaften im Allgemeinen in Zusammenhang mit einem Begriff von positivem Erbe und seiner Reproduktion von der Vergangenheit in die Gegenwart behandelt. Die Frage, wie sich traumatische und gewaltvolle Erfahrungen in das Erinnerungsarchiv eines Kollektivs einschreiben, wurde bisher nicht vorrangig behandelt. Alle drei Unterkapitel sind in Englisch gehalten, da es sich um publizierte Fassungen in Sammelbänden handelt, die sich explizit mit dem Thema des Erinnerns und Vergessens aus einer kulturanalytischen Perspektive befassen und in den Feldern der visuellen Kunst (Pichler 2009a in Hähnel/Ulz), der Stadt und des Rituals (Pichler 2010, in Argenti/Schramm, und Pichler in Six-Hohenbalken/Weiss 2010 in Dr.) angesiedelt sind. Die verbindende theoretische Klammer für alle Kapitel dieser Dissertation bildet die Frage nach dem Zusammenhang von Repräsentationen und Erinnerungspolitik in der Stadt, Stadtlandschaft, Ritual und Geschichte.

Die vorliegende Untersuchung leistet einen methodologischen und analytischen Beitrag zur anthropologischen Stadtforschung, indem sie Prozesse der Herausbildung interessen geleiteter Images und kognitiver lokaler Vorstellungsbilder über die städtische Umgebung erarbeitet. Außerdem werden aktuelle Entwicklungen im städtischen Raum mit historisch kulturellen Prozessen verknüpft. Dadurch wird das neue Image der Plaza Vieja zu keinem erfundenen

historischen Tableau eines Stadtbildes, sondern reiht sich in eine städtische Planungstradition ein. Das Imaginäre der Stadt in Gestalt der religiösen Hagiographie und Ikonographie im Stadtraum lenkt die Erinnerung auf konkrete historisch-kulturelle Bedingungen dieser Stadt in Zeiten der Zwangsarbeit und Sklavenwirtschaft. Textur und Habitus der Stadt Havanna sind Ausdruck einer Selektion aus dem Pool des kulturellen Erbes der Stadt.

Meine sozialanthropologische Analyse wechselt von der allgemeinen Wahrnehmung städtischer Images, die dem Stadtraum von außen aufgesetzt werden und symbolträchtig inszeniert werden, zu lokalen Imaginationen über die Stadt, zu realen sozial relevanten Netzwerken einzelner Interaktionsgruppen und thematisiert historische und gegenwärtige Erscheinungsformen der sozialen Gruppen dieser Stadt, der als Habitus (Lindner 2008) erfahren wird.

Jede der vorgestellten Perspektiven führt zu anderen Erkenntnissen und Aussagen über den Forschungsgegenstand Stadt. Aber alle Interpretationsversuche sind durch die Frage nach dem Faktor „Kultur in der Stadt“ verbunden, d.h. es interessiert mich, welcher Kulturbegriff für sozialräumliche Interventionen im städtischen Raum instrumentalisiert und inszeniert wird, und wie er die sozialen Beziehungen Netzwerke und Handlungsweisen in der Stadt reflektiert.

## **Zur Frage der Methoden in der Stadtforschung**

Im Allgemeinen will diese Dissertation einen Beitrag zur urbanen Anthropologie leisten, in dem kulturanalytische Fragestellungen den Blick und die Wahrnehmung städtischer Phänomene prägen und deren Interpretationen sozial- und kulturanthropologisch informiert sind. Die Ergebnisse dieser Perspektiven sind facettenreich und kommen zu differenzierten Erkenntnissen über den Kommunikationsraum Stadt. Da es innerhalb der Sozial- und Kulturanthropologie keine Übereinstimmung, keine einheitlichen Konzepte, und noch weniger „Guidelines“ gibt, wie stadsethnologische Untersuchungen durchzuführen seien (Basham 1978: 336), soll weder die Breite der inhaltlichen Themen noch die angewandte methodologische Vielfalt beunruhigen. Diese Dissertation zeigt

vielmehr, dass die Stadt als Forschungsfeld ethnographisch vielschichtig und methodisch uneinheitlich ist. Diese Tatsache hat mir zwar viel Zeit im Feld und auch für die anschließende analytische Durchdringung abgefordert. Aus heutiger Sicht erachte ich beides als Potential und Ressource gleichzeitig. Denn durch die Anwendung methodologisch unterschiedlicher Untersuchungsmodalitäten wird das ethnographische Handwerk nachvollziehbar, können Ethnographie-gebundene Aussagen über die Stadt getroffen werden, wie sie nur über sozial-anthropologische Forschung generiert werden können.

Als Autorin fühle ich mich sowohl den AhnInnen der Urban Anthropology verpflichtet, allen voran Robert Parks und den Begründern der Chicago School of Urban Anthropology, ihren Nachfolgern späterer Generationen wie Ulf Hannerz (1969, 1980), Oscar Lewis (1961, 1966) oder den zeitgenössischen, deutschsprachigen Stadtanthropologinnen Gisela Welz (1990) und Rolf Lindner (2008, 2004, 1998). Außerdem beziehe ich in die theoretischen Analysen nach dem sogenannten *spatial turn* (Bachmann-Medick 2006) in den Sozialwissenschaften in meine Überlegungen mit ein. Diese Autoren fassen den städtischen Raum unter anderen als ein Konglomerat von materiellen und diskursiven Prozessen auf (Martina Löw 2008, Baldauf 2008). Aber auch Bourdieu's Theorie des sozialen Feldes oder Claude Lévi-Strauss' Absage an eine euro-zentristische Raumauffassung versuchte ich zu reflektieren.

Ethnographische Stadtforschung bringt, und das zeigt auch diese Untersuchung, in erster Linie Ergebnisse mit kulturanalytischer Aussagekraft. Im Unterschied zu Urbanologen, die aus einer Planungs- oder Entwicklungsperspektive heraus forschen, produzieren ethnographische Untersuchungen über und in der Stadt vor allem Ethnographien. Und das ist meiner Meinung nach gut so.

Diese Arbeit grenzt sich von Ansätzen der zeitgenössischen Stadtforschung ab, die eine soziale, erzieherische oder entwicklungsorientierte „Attitüde“ verfolgen. Das erscheint mir relevant, da sich Ethnologinnen, die Stadtforschung betreiben, oft gegenüber jenen rechtfertigen müssen, die eine Planungs- und Interventionsperspektive verfolgen (z.B. im Namen der sozialistischen Idee) oder

gegenüber den Sozialarbeitern, die auf community-orientierte Ziele wie Verbesserung, Aktivierung, Belebung oder Entwicklung setzen.

Wer Stadtanthropologie als Interventionswissenschaft interpretiert, wird nach der Lektüre meiner Dissertation enttäuscht sein, wenngleich sich viele Anregungen aus der reichen Ethnographie ziehen lassen würden.

Ich selbst bin dem Entwicklungsgestus ebenfalls erlegen: so habe ich im Jahr 2003 dem UNESCO-Büro ein zehneitiges Konzept zur Gestaltung von Duftgärten im Modus der Duft-Blumen-Cocktails, wie sie jeder afro-kubanischen Gottheit nachgesagt werden, vorgestellt. Dazu habe ich für eine alternative Nutzung der unzähligen Baulücken durch zusammengefallene Häuser argumentiert. Duftgärten sollten eine Alternative zur meist kommerziell ausgerichteten Nutzung dieser Baulücken sein, an denen sonst Rumbuden (Bodegas), oder kleine Museen eingerichtet wurden. Erfreulicherweise wurde die Idee in modifizierter Form umgesetzt und ist in der Tiente Rey (in der Havana Vieja) zu bewundern und zu beriechen (leider ohne mich als Ideengeberin zu nennen).

Das breite Spektrum der Darlegungen städtischer Phänomene beruht auf folgenden Voraussetzungen: Lange Feldforschungsaufenthalte (zwischen 1993 bis 2005, siehe Curriculum Vitae); die enge Zusammenarbeit mit lokalen Institutionen vor Ort und ausgiebiger Archivarbeit; vertieftes Interesse für die Stadt als Forschungsfeld im Allgemeinen und für die Stadt als Abbild gesellschaftlicher Veränderungen im Besonderen.

Die organisatorische Struktur dieser kumulativen Dissertation ergibt sich aus bereits publizierten Teilergebnissen meiner Forschungen in Kuba (vgl. Literaturliste und CV). Neu und unveröffentlicht sind das Kapitel zur Stadtgeschichte, sowie die rahmende Einführung und das Schlusskapitel. Ich möchte darauf hinweisen, dass sämtliche Unterkapitelkapitel dieser Dissertation erweiterte Versionen der publizierten Fassungen darstellen. Dies trifft besonders für Kapitel III (Texturen des Imaginären in der Stadt) und die Einleitung zu Kapitel V (das Gedächtnis der Stadt) zu.

## **Danksagung**

Meine ersten Feldforschungen wurden durch Reisekostenstipendien der Universität Wien ermöglicht. Diese ersten Reisen fanden 1993, 1995, 1996 und 1998 statt. Dank dafür gebührt Prof. Dr. Andre Gingrich, der meine Forschungsansuchen befürwortet hat. Weiters gilt mein spezieller Dank (emer.) Prof. Dr. Walter Dostal, unter dessen Leitung ich zwischen Oktober 2002 und März 2006 in einem vom Fonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung (FWF) finanzierten Forschungsprojekt in Kuba arbeiten konnte. Ich war in dieser gesamten Projektzeit als Forschungsassistentin hundert Prozent für dieses Projekt tätig und als Forschungsassistentin an der Kommission für Sozialanthropologie (heute Institut für Sozialanthropologie) an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften beschäftigt. Der Projekttitle lautete „La Habana Bruja: Stadtethnologische Untersuchung zur kubanischen Umbruchgesellschaft am Beispiel des Stadtteils San Isidro, La Habana Vieja, Kuba“ (100% FWF, Projektnummer: P15148-G04).

In dieser Zeit wurden wichtige Kooperationen mit kubanischen Forschungseinrichtungen geknüpft: Für die Zeit meiner Feldforschung war ich in der Fundación Fernando Ortiz (Calle L, Nr. 160, esq. 27, Vedado, Ciudad Habana, Kuba) assoziiert. Für jede Feldforscherin, die länger als drei Monate in Kuba forschen will, ist eine Kooperation mit einer kubanischen universitären Einrichtung verpflichtend vorgeschrieben, da ich mich jedes Jahr zwischen sieben und neun Monaten im Land aufgehalten habe, konnte ich meinen Aufenthaltstatus nur dank dieser Kooperationen und der Inskription am Institut gewährleisten. Diese Abteilung der Universität Havanna bietet für die ausländischen Studentinnen Seminare und Workshops zu ausgewählten Themen an. Außerdem wurde mir für die Zeit meines Aufenthaltes ein Tutor, Lic. Daniel Álvarez Duran, zur Seite gestellt. Außerdem besuchte ich Vorlesungen am Instituto de la Historia der Universität Havanna. Für die Recherchen über die Altstadt war die Zusammenarbeit mit dem Centro Nacional de Conservación Restauración y Museología (CENREM), Institut

für Stadtarchäologie, Büro im Convento Santo Clara, La Habana, sehr hilfreich. Die dortigen Kollegen gaben mir Zugang zu Bibliotheken, begleiteten mich bei Stadtrundgängen und halfen auch bei Recherchen zu einzelnen Häusern mit. Außerdem ermöglichten sie mir den Zugang zu Häusern und Wohnungen, die im Zuge des Plans Maestro renoviert werden sollten und deren Bewohner evakuiert wurden. So konnte ich viele Interviewpartner finden. Mein besonderer Dank gilt meinem Tutor, dem Stadtarchäologen Dr. Darwin Artuendo, Proyecto Orunmila, Asociacion Yoruba (ACYA). Das Büro des Historiador de la Ciudad unter der Leitung von Eusebio Leal ermöglichte meine Mitwirkung im Soziologen-Team (Manolito Cortés und Mayra Correras). Beide Kolleginnen konnte ich immer wieder bei ihren Recherchen und Datenerhebungen im Stadtviertel San Isidro begleiten. Wissenschaftlichen Austausch über die religiösen Praktiken verdanke ich dem autonomen Forschungsteam um Prof. Ernesto Valdéz in Regla.

Die Interviews wurden in Spanisch geführt, fanden „face to face“ statt. Die Datenerfassung erfolgte mittels Tonbandgerät und Aufnahmegerät sowie einer systematischen Fotodokumentation. Bei den entstehenden Karten handelte es sich um Freihandzeichnungen der Informantinnen und um Routen, die sie in einen Stadtplan von Habana Vieja einzeichnen.

Während dieser Forschungsperiode sind folgende Kooperationen mit inländischen Forschungseinrichtungen zu nennen. Mit den Kollegen der Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte, damals noch unter der Leitung Prof. Csáky und der Forschungsassistentin Dr. Gertraud Marinelli-König und mit Unterstützung der Kommission für Sozialanthropologie und dem Leiter Prof. Dr. Andre Gingrich konnte eine internationale Tagung zum Thema Kultur-Erbe-Stadt organisiert werden (5.-7. November 2005) Die Ergebnisse der Tagung sind in der Reihe Forschungsschwerpunkt „Orte des Gedächtnisses“, Studienverlag Bozen Wien, erschienen.

Mein Dank gilt auch Prof. Dr. Manfred Kremser und DDr. Werner Zips, die mir in den ersten Jahren meines Studiums der Sozial- und Kulturanthropologie an der Universität Wien faszinierende Einblicke in die Welt der afro-karibischen

Religionen ermöglichten. Ich hoffe, sie werden Verständnis dafür aufbringen, dass wir in Bezug auf die *Santería Cubana* nicht immer einer Meinung waren.

Als sehr unterstützend möchte ich auch die Kooperation mit dem Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften nennen, das mir Aufnahmegeräte und eine Videokamera zur Verfügung stellte und die Archivierung meiner Feldforschungsaufnahmen übernahm. Besonderer Dank gilt Frau Dr. Julia Ahamer und Herrn DI Franz Bawusa für die konstruktive Zusammenarbeit.

Für die finanzielle Unterstützung meiner Forschungen danke ich dem FWF, der Wissenschaftsabteilung der Stadt Wien, sowie dem Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kunst, und dem Büro für internationale Beziehungen der Universität Wien.

Des Weiteren möchte ich mich herzlich bei meinem Dissertationsbetreuer Prof. Dr. Andre Gingrich für die Unterstützung meiner Arbeit, seinen Rat und die vielen Gutachten und Empfehlungen, die er im Laufe der letzten Jahre für mich geschrieben hat, bedanken.

Besonderer Dank gilt Oswaldo Villamill, der in einer Wellblechsiedlung von Matanzas, am Rande von ehemaligen Zuckerrohrfeldern lebt. Er erklärte mir die Mythologie der Pflanzen und ihre rituelle Verwendung in den religiösen Zeremonien. Er sang mir die Lieder vor, erzählte mir die Legenden und brachte die Erinnerungen an die Sklaverei und ihrer Ahnen zurück.

Auch Cuca Fernandez und Jesus Varona (beide Havanna), die mambos und rituelle Lieder singen, wenn sie von ihrem Leben mit den Toten und den Göttern erzählten, waren ein wertvoller Schlüssel zum Verständnis der Erinnerungslandschaften in Havanna.

Neben all den vielen Freunden, Menschen und Begegnungen, die hier nicht erwähnt werden können, habe ich wichtige Anregungen und Ermutigungen für

meine Arbeit von Nicolas Argenti und Elliot Klein erhalten, beiden gilt besonderer Dank.

Ein weiteres Dankeschön an Joachim Frank, Heidi Tschida, Georg Oswald, deren Rotstift ein Gutteil meiner orthographischen und stilistischen Fehler zum „Opfer“ gefallen sind, und vor allem Margarita Valdivia und Richard Watts, die mir beim Layout und anderen „Computerkämpfen“ zur Seite standen.

Ich freue mich auf eine Fortsetzung meiner Streifzüge in Havanna, Hand in Hand mit meinem kleinen Sohn Leo Ilian Anton, der mich gemessen an Körpergröße und Mobilitätsradius in ein mir unbekanntes Havanna führen wird. Meinem vierjährigen Sohn ist diese Dissertation gewidmet.

Wien, Frühjahr 2010

## II. Das Image der Stadt

### *2.1. Havanna ist Kuba, der Rest die Insel*

#### **Einleitung**

Die Geschichte der kubanischen Hauptstadt ist untrennbar an den speziellen geographischen Raum der Insel gebunden. „Havanna ist Kuba, der Rest die Insel“, hört man in der kubanischen Hauptstadt oft. Angeblich geht dieser Ausspruch auf José Lezama Lima zurück, findet aber keine Entsprechung in seinen Texten (vgl. Álvarez-Tabiό 2000:19). Daher stelle ich an den Beginn meiner Überlegungen zu Havanna verschiedene Entwürfe über die Insel Kuba, ihre Revolution und ihre Nation.

Es geht um die Insel Kuba, als einen von der sozialistischen Revolution kolonisierten Körper und um einen seit der Einführung der „Sonderperiode in Friedenszeiten“ vorherrschenden Neo-Kolonialismus. Mit der Kettenreaktion, die der Fall der Berliner Mauer auslöste, stürzte der kubanische „Modellsozialismus“ in eine offene Krise. In Kuba wurde 1991 die „*Período Especial en tiempos en paz*“ (Sonderperiode) ausgerufen. Die Regierung leitete ein Notstandsprogramm ein, das eine Entwicklungsstrategie vorsah, die einerseits eine Reintegration in die Weltwirtschaft erlaubte, aber andererseits die sozialistischen Prinzipien und sozialen Errungenschaften nicht gefährden sollte (vgl. Burchardt 1999). In der gegenwärtigen Fremd- und Selbstdarstellung der Insel Kuba verschränken sich Vorstellungen über die Insel als Ort der Differenz in Form eines zweifachen Inseltypus: einmal als Insel eines politischen Modellsozialismus und zweitens als geographisches (scheinbar zeitloses) Insel-Tropenparadies.

Dabei entspringt die Darstellung der Insel als Raum eines utopischen Modellsozialismus einerseits und eines rhythmischen Tropenparadieses andererseits den, wie ich meine, (neo-) kolonialen Produktionsbedingungen Kubas der späten 90er Jahre. In der damit verbundenen neuen Darstellung nach außen

wird der „politische Sonderfall“ Kuba verbunden mit ihrem utopischen Gehalt genauso in Dienst genommen wie alte *Imagos* des Inselparadieses.

Die Revolution ist ein verwertbares Image (eine Ware / commodity), ganz im Sinne der These von Frederic Jameson, wonach der politische Sonderfall der Insel und die paradiesische Tropeninsel als Ästhetikproduktion ineinander fließen und Kuba als postrevolutionäres Utopia präsentieren.

Dass es sich dabei um genau die Insel handelt, die Tomas Morus als Vorlage für seine Beschreibung der Ideal-Gesellschaft in seinem „Utopia“ gedient haben soll, erweist sich als umso ironischer. Martínez Estrada zufolge war Morus das 1516 veröffentlichte Buch III von Pedro Martirs „*Décadas*“ bekannt, das die Beschreibung der Umfahrung und Erkundung der Küsten Kubas enthält und „ohne Zweifel“ Morus und seine Utopia beeinflusste. „*Utopía es Cuba!*“ sagt Martínez Estrada (1965: 91) und weitet seine Analyse auf den Bezug zwischen der Utopie in der kubanischen Revolution, der marxistisch-leninistischen Gesellschaft und „*Utopía*“ aus (siehe Müller 2002).

Leider ist das, was wir heute in Kuba vorfinden, ganz und gar kein spätsozialistisches „*Utopía*“, sondern eine müde Gesellschaft, in der es Träume und Ambitionen nur in der Propaganda gibt. Die Utopie hat sich von einem revolutionären Traum zu einem öffentlichen Diskurs fast ohne Bezug zur Realität entwickelt, vom Schauplatz eines kollektiven Engagements zu einem Ort, an dem Fremde ihre Träume wahr machen können, das aber inmitten einer Gesellschaft in der Krise.

## **Die Last der Insel**

In dieser Situation beginnt die kubanische Bevölkerung (im Unterschied zur „Internationalisierung“) ihre Aufmerksamkeit auf eine erstaunlicherweise ältere und kleinere Karte zu richten, nämlich auf die Karte ihrer eigenen Insel, was sehr wohl zur Herausbildung eines spezifischen Inselbewusstseins führt. Insularität im heutigen Kuba ist ein Synonym für eine viel tiefergehende Isolierung als die der

rein geographischen Abgeschlossenheit, für die Entfernung von allem und zu allen, und als extreme Notlage der Kommunikation und des Austausches.

Die Ausweglosigkeit und die politische Einsamkeit nimmt der Dichter Virgilio Piñera (1943/1969), in seinem prä-revolutionären Gedicht „Die Last der Insel“, das mehr als zehn Jahre vor dem Triumph der Revolution entstand, vorweg:

„Was in Hülle und Fülle auf dieser Insel vorhanden ist, ist die Sonne, doch was vermag sie einem solch traurigen Land, dessen Gewicht seine Menschen, einem tropischen Sisyphus gleich, zu tragen haben.“ „Nadie puede salir, nadie puede salir!“ (Niemand kann entkommen, niemand kann entkommen, Piñera 1969: 32).

Piñera skizziert in diesem Gedicht ein entmythifiziertes Kuba-Bild, das heute zur traurigen Realität verkommen ist: die Insel als Last, die ihre Bevölkerung erdrückt, die ihr Nichts lebt, ihren Wahnsinn, die Insel als ein geographisch wie ideologisch abgeschlossener Raum. Piñera setzt das Inseldasein mit Isolation gleich.<sup>1</sup> Die Ausweglosigkeit bei Piñera ist eine Metapher für einen Raum der sowohl existentiellen als auch politischen Einsamkeit.

Heute will im Umgang mit dieser neuen Karte niemand etwas von dieser klaustrophobischen Inselhaftigkeit zeigen. Diese Lesart des Inselhaften findet ihren von Pessimismus und Resignation getragenen (öffentlichen) Ausdruck lediglich in den Arbeiten vieler zeitgenössischer Künstler und Künstlerinnen, z.B. der von Cabrera Infante in „Die Insel ist ein riesiger Kerker“ (Cabrera Infante 2005).

---

<sup>1</sup> Der Dichter selbst verübt in der „grauen Phase“ der kubanischen Revolution, der *época gris*, Selbstmord. *Época gris* umfasst die Zeitspanne der 70er Jahre, in der sich kubanische Kunst und Kultur dem Diktat einer rigiden Kulturpolitik zu unterwerfen hatte, die Kunst ausschließlich in den Dienst der Politik stellen wollte. Viele KünstlerInnen und AutorInnen landeten, sei es wegen ihrer Homosexualität oder auf Grund der Literatur, die sie produzierten, im Exil oder begingen Selbstmord (vgl. Müller 2002: 177).

Diese Interpretation stimmt interessanterweise mit einem der Grundpfeiler der heutigen politischen Ideologie Kubas überein, der Idee eines eisenblockierten und belagerten Landes, eines von Schützengräben umgebenen Bollwerkes, dem ein unabwendbares tragisches Schicksal bestimmt ist (Fidel Castros 1. Maireden 2003 und 2004: [www:Granma.cu/aleman](http://www.Granma.cu/aleman)).

*„Das Graben nach der Geschichte dieser Insel bringt ‚ewige‘ Geschichten zutage, die der mestizaje, die der Vergewaltigung, die des zynisch lächelnden Europäers.“*  
(Piñera 1969: S 31-32)

Im Bemühen ein neues Kapitel in seiner Geschichte aufzuschlagen und im Wettstreit um Devisen zog Kuba nun einen Trumpf: seine 3.000 km langen Sandstrände. Allerdings tritt Kuba in diesem Wettkampf gegen mächtige Gegner an. Zu begehrten Ressourcen auf dem internationalen Tourismusmarkt zählen lokale Spezifika, die als Ware vermarktet in den Reiseprospekten auftauchen. Im Fall Kubas sind dies im Besonderen das Atmosphärische der Stadt Havanna und seiner BewohnerInnen. Die Bilder zeigen bärtige Revolutionshelden, Volksaufstand und Revolutionsromantik entlang der Straßen prunkvoller Kolonialarchitektur mit Palästen und Villen ehemaliger Zuckerbarone, gepaart mit Bildern exotischer weiblicher Schönheiten, die sich zu Salsa und Merengue in Trance tanzen. Die Landkarte der Insel wird dabei zum Emblem und ihre Ikonen - Che Guevara, *socialismo tropical* und Volksrevolution - verkommen zu nostalgischer Folklore. Es handelt sich um entpolitisierte Etikettierungen der Tropeninsel, deren vorrangiges Ziel darin besteht, die Erwartungshaltung europäischer und amerikanischen TouristInnen zu erfüllen, ohne das wahre Gesicht der Insel preis zu geben.

## **Die Stadt der Routine: Suite Havanna**

Jeder, der Kuba kennt, weiß auch um die Ungleichheiten in dieser Stadt, das *ensanchamiento*, das Auseinander-Driften einer Gesellschaft, in der heute 20% der Bevölkerung unter der Armutsgrenze leben. Der Ort, an dem diese Spannungen zur Zeit besonders hart aufeinander treffen, ist die Altstadt von Havanna, in der ab

Mitte der 90er Jahre eine sozialräumliche Grenzziehung sichtbar wurde, gleichsam ein virtueller Mauerbau innerhalb des Stadtkörpers in Form der Errichtung einer hochpreisigen Dollarzone. Havanna kann heute als eine *divided city* beschrieben werden. Die „zerbröckelnde“ Altstadt von Havanna wird in einen „gehobenen“ Konsumptionsraum für verschiedenste, nur in Dollar bezahlbare Dienstleistungen, verwandelt, an dem die Mehrheit der „Pesokubaner“ nicht partizipieren kann. Diese räumlichen Transformationen werden von sozialen Praktiken einer inzwischen entsolidarisierten kubanischen Gesellschaft begleitet (Pichler 2004 b: 52).

Das oft beschriebene Armutsgefängnis Kubas und der Stadt Havanna bilden den soziologischen Kontext sowie die thematische Klammer für die künstlerischen Arbeiten des Filmmachers Fernando Pérez.

„Suite Havanna“ ist Pérez neuester Film und wurde erstmals beim Internationalen Lateinamerikanischen Filmfestival Biennale im Dezember 2003 in Havanna gezeigt. Im deutschsprachigen Raum wurde Pérez durch „Hello Hemingway“ und „La Vida es silbar“ (Das Leben ein Pfeifen) bekannt. Der Film zeigt Porträts von Kubanern und Kubanerinnen, die eindeutig zu den „Verlierern der Krisenjahre“ zählen. Die Probleme der Sonderperiode (siehe oben) bilden quasi den Kontext für die fünf Geschichten, an deren alltäglichem kubanischen Nichts er die ZuschauerInnen teilnehmen lässt. Er begleitet sie vom Aufstehen bis zum Schlafengehen und bietet zugleich ein intimes Porträt der Stadt Havanna. Der Bahnarbeiter Heriberto, der gerne Musiker wäre, der Arzt Juan Carlos, der als Clown auftritt, ein Vater, der sich liebevoll um seinen behinderten Sohn kümmert, ein pensionierter Professor für Marxismus, dessen 79-jährige Frau auf der Straße Erdnüsse verkauft, um die karge Rente aufzubessern, Jorge Louis, der in die USA auswandert. Die einzelnen Geschichten überkreuzen sich in der Stadt. Perez beobachtet seine Helden und Heldinnen während des Tages und lässt sie am Abend die überraschendsten Wandlungen vollziehen. Er verzichtet auf Dialoge und komponiert aus Beobachtungen, Klängen und Musik, Gesten und Geräuschen und den alltäglichen Rhythmen eine kubanische Stadt mit all ihren Schattierungen, in der Pessimismus und Resignation vorherrschen. Quasi ein Dokumentarfilm, der

den Zuschauer chronologisch und simultan an einem Tag von authentischen, real existierenden Menschen Havannas teilnehmen lässt, von morgens bis mitternachts.

Da ist Amanda, die 79-jährige Erdnuss-Verkäuferin, wie sie mit regungslosem Gesicht auf neue Kunden wartet, in ihrer versteinerten Stoik kaum lebendig erscheinend. Da ist Ernesto (20), der abendliche „Schwanensee“-Tänzer, der sich nach getaner Arbeit im Theater in unendlich einsamen und traurigen Filmbildern und Tönen langsam nach Hause bewegt, wo ihn einzig das verblasste an der Wand hängende Bildnis von „Che“ erwartet.

Der Film zeigt überwiegend ernste Menschen, die konzentriert ihre täglichen Arbeiten und Aktivitäten verrichten, ohne Wehklagen, ohne Jammern, mit der gesicherten Routine dem Vertrauten folgen, aber auch ohne große, sichtbare Lebensfreude. Sie bereiten das Essen zu, sie schneiden Zwiebeln, kochen Kaffee, füllen Papiertüten mit Erdnüssen, schauen fern, fahren Rad, schminken sich ab. Es wird auch nichts Intimes der Personen preisgegeben. Sie gehen ihren Rhythmen, ihren Pflichten, ihrer Routine nach. Die Kamera tastet alte Gesichter ab, interessiert sich für jede Scheibe einer geschnittenen Zwiebel und jedes Detail eines Kaffeekochers. Vom Bild eines Ventilators schneidet er zu Jorge Luis auf dem Flughafen, der in die USA auswandert.

Pérez zeigt erschöpfte Individuen in einem kaputten Leben in einer apokalyptischen Stadt, Menschen, die sich täglich wieder aufrichten, um ihrer Routine nachzugehen. Es werden keine „Extremfälle“ abgebildet, sondern die Mittelschicht der kubanischen Sozialpyramide. Das tägliche Nichts der Nicht-Wohlhabenden, nämlich derer, die etwas weniger haben als andere. Das Schlussbild des Films zeigt gewaltige Meereswellen, die die Ufermauern der Stadt zu erobern trachten. Große Bewegungen, doch gleichsam auf der Stelle tretend.

Für mich macht der Film keine Konzessionen, er zeigt das „harte Leben“ (la lucha / Überlebenskampf), er lässt den ZuschauerInnen keinen Ausweg aus der Ausweglosigkeit, erlaubt keine Ausflüchte, die beruhigen oder zu einem etwas

besseren Bewusstsein verhelfen könnten. Erklärungen in dem Sinne wie „sie seien doch trotzdem glücklich und gut drauf“ können nicht erzählt werden, denn zur Zeit hält das Leben in Kuba für die Menschen keine Auswege bereit.

## **Neokolonialismus auf Kuba**

Im Ausland ist Kuba ohne Zweifel in Mode. Kunst und Kultur ist innerhalb der neuen Produktionsbedingungen und als Teil der allgemeinen Warenproduktion<sup>2</sup> zum großen Teil von westlichen Interpreten bestimmt, die nicht nur die Rezeption der betreffenden Werke, sondern auch die Veröffentlichung zukünftiger Werke aus diesem Raum beeinflussen. Gerade Kuba kombiniert ästhetische Innovation und Experiment in der Kunstproduktion mit der Notwendigkeit, die seit dem Zusammenbruch des Sozialismus in Europa brachliegende Wirtschaft durch Devisen anzukurbeln. Dabei bieten sich Tourismus und andere Bereiche der internationalen Kooperation an. Sie verwandeln Kuba in eine Neo-Kolonie<sup>3</sup> vor allem Europas, in die Insel der Erotik, des politischen Paradieses und einer innovativen Kunst- und Kulturszene.

Wie der Film von Perez zeigt, steht die heutige kubanische Kunstszene dem verstärkt wirtschaftlichen Einfluss des Auslands ambivalent gegenüber. Auf der einen Seite bewirkt die Dollarisierung, beispielsweise des Buchmarktes und der Musikfestivals, den Ausschluss der großen Mehrheit des kubanischen Publikums, auf der anderen Seite fällt der staatliche Zugriff auf Form und vor allem Inhalt weg und ermöglicht ein künstlerisches Arbeiten, das ohne Zweifel bisher nicht geduldet wurde.

---

<sup>2</sup> Jameson: "What has happened is that aesthetic production today has become integrated into commodity production generally: the frantic economic urgency of producing fresh waves of ever more novel-seeming goods (from clothing to airplanes), at ever greater rates of turnover, now assigns an increasingly essential function and position of aesthetic innovation and experimentation" (Jameson 1991:4-5).

<sup>3</sup> Williams und Chrisman definieren Neokolonialismus folgendermaßen: "continuing Western influence, located in flexible combinations of the economic, the political, the military and the ideological (but with an over-riding economic purpose)" (1994: 3).

In sehr unterschiedlicher Weise beschäftigen sich zeitgenössische kubanische Künstler und Künstlerinnen mit dem Thema des Eingegrenzt-Seins, des Klaustrophobischen der Insel Kuba, und zwar jenseits eines Utopia (wenn Utopia, dann nur als Negation).

Die von mir ausgewählten Arbeiten zeitgenössischer KünstlerInnen Kubas verbindet die Behandlung der Insel als Raum der Unterdrückung (heute durch die verordnete Revolution in der Sonderperiode) und der Neo-Kolonialisierung durch eine neue Außenorientierung Kubas. Diese Arbeiten zeigen Kuba „von unten“, oder wenn man so will, beschreiben die Insel von innen heraus. Der Regisseur nimmt eine gänzlich ungeschönte Perspektive ein, die selbst für das kubanische Publikum einen ungewohnt unzensurierten Zugang erkennen lässt. Die Erwartungen werden in zweifacher Weise gebrochen: sie unterlaufen das okzidentale Imago Kuba als tropisches Paradies und sie brechen mit der von der kommunistischen Regierung inszenierten Idealinsel des Modellsozialismus. Sie brechen aber auch mit dem Ausverkauf des Revolutionsimages. Sie konterkarieren die gängige Bildproduktion über Kuba.

### **Tania Bruguera: Die Bürde der Schuld / El peso de la culpa**

Die 1968 in Havanna geborene kubanische Künstlerin Tania Bruguera gilt als eine der produktivsten zeitgenössischen Künstlerinnen im Kuba der 90er Jahre und als eine der wenigen, die von der Insel heraus arbeitet. Sie sticht positiv aus der Menge jener KünstlerInnen hervor, die weder ihr Heil im Exil suchen noch linientreu die Mühsal der Sonderperiode porträtieren. Dass sich Bruguera dabei ihrer Abhängigkeit vom devisenträchtigen Auslandsmarkt bewusst ist, belegt sie in vielen Interviews (vgl. Kunsthalle Wien Ausstellungskatalog 1999, Lichtungen Graz 2004).

Bruguera gibt mit ihrer Aktionskunst „El peso de la culpa“ (1997-1999) ein Beispiel für ein auf der Insel selbst stattfindendes „Outing“, eines unzensurierten Zuganges zu ehemaligen Tabuthemen wie sozialistische Identität und Verantwortung, ohne dass verschleiernde und zensurumgehende Diskurse von

Nöten wären. Sie wagt sich mit ihrer direkten Darstellung in bisher unbetretenes Terrain der kubanischen Kunstgeschichte vor. Somit bewirkt sie ein Loslösen und Freimachen von Selbstzensur und Repression, die für Kunstschaffende im revolutionären Kuba immer bis zu einem bestimmten Grad vorherrschend waren.

„El peso de la culpa“ ist eine Performance, worin sie bewusst Fragen der individuellen und kollektiven Schuld und Verantwortung aufgreift. Diese bilden in Verbindung mit dem Thema Schweigen den Schwerpunkt ihrer jüngsten Arbeiten. Die Künstlerin arbeitet mit Verfremdungen von politischen Slogans und konfrontiert das Publikum mit Fragen menschlicher Würde und Verantwortung. Sie fordert auf, unter historischen wie gegenwärtigen Bedingungen, einen neuen Wertemaßstab für das zeitgenössische Kuba anzulegen.

Die Performance selbst stellt sich als ein feierliches Ritual dar. Die Künstlerin tritt dem Publikum nackt gegenüber, um ihren Nacken hängt ein enthauptetes Lamm, einen Schutzschild bildend. Sie vermischt Erde mit Salzwasser (als Symbol für Tränen), formt daraus kleine Bällchen, und isst diese auf. Es ist eine Arbeit, bei der die Vorstellung von Strafe (in diesem Fall der Selbstbestrafung durch Selbstmord und Selbstausslöschung) mit Ursachen von Schuld (Unterwerfung, Passivität im Symbol des Gewichts des Lammkadavers) zusammentrifft. Die Strafe findet im Essen von Staub ihren Ausdruck, die Bürde im Bild des Lamms um ihren Nacken. Bestraft wird die Unterwürfigkeit, aber diese Passivität ist auch ein Weg zu überleben, gleichbedeutend mit einem langsamen Tod, der keine Rettung birgt.

Überträgt man dieses Bild auf Kubas Gegenwart, so öffnen sich vor unseren Augen die Seiten eines kubanischen Geschichtsbuches. Die Metapher *comer tierra* (Erde essen) bezieht sich auf die kollektiven Selbstmorde der Indigenen, die bei der Ankunft der Spanier in den Freitod getrieben wurden. Da sie keine Waffen hatten, bestand für sie oft die einzige Möglichkeit zu rebellieren darin, Erde zu essen, bis sie starben. Aus Afrika verschleppte Sklaven, die zu Millionen auf die Insel zur Zwangsarbeit deportiert werden, verübten ebenfalls zu Hunderten kollektiv Selbstmord, indem sie Erde aßen. Tania Bruguera greift diese Erinnerung an das Trauma der Sklaverei auf und aktualisiert es für die Gegenwart. Dabei spielt auch

der Umstand eine Rolle, dass man auf den Straßen von Havanna „como tierra“ als Antwort auf die Frage „Wie geht es?“ erhält: „Ich mache eine schwierige Zeit durch“. „Staub fressen“ ist eine Ausdrucksform dafür, das harte und oft von Hunger geplagte Leben in der Sonderperiode zu umschreiben.

„Auf gewisse Weise drückt diese historische Geste die Eigenart der Nation und ihrer Individuen aus. Isst man Erde, die heilig und ein Symbol für Dauer ist, verschlingt man in gewisser Weise seine eigene Tradition, seine Erde. Es ist, als würde man sich selbst auslöschen - eine bewusst gewählte Form der Selbstauslöschung“,

erklärt Bruguera ihre Aktionsform (Kunsthalle Wien, Ausstellungskatalog, 1999).

Erde ist auch Patria. Der von Fidel Castro ausgerufene Durchhalteslogan *patria o muerte* wird in dieser Lesart zum unausweichlichen, tödlichen Paradox: Der Slogan *Patria o Muerte* sollte ursprünglich das Ideal des Lebens betonen, gegenüber einem Tod in Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Unterdrückung. Die Betonung lag auf Leben, Sicherheit und dem Positiven. Heute liegt die Betonung mehr auf Tod, Bedrohung und Krieg. Aber es ist keine Lösung zu sagen, man hält bis zum Tode aus. Es wäre wie ein Volk in den Tod zu führen.

In seiner Aktualität geht es nicht mehr um ein Entweder-Oder, sondern darum, dass unhinterfragter Patriotismus und Nationalismus zum Untergang eines ganzen Volkes führen, eines Volkes, das sich lammfromm seinem Schafhirten unterwirft. Die Apokalypse ist Alltag auf Kuba und so kündigt sich das Ende aller Zeiten in der Durchhaltparole *Patria o Muerte* an.

„Anstatt Lösungen anzubieten, bin ich daran interessiert, durch meine Arbeit eine Annäherung an den spezifischen Veränderungsprozess zu ermöglichen, den wir zur Zeit auf Kuba erleben und von dem ich ein Teil bin. (...). Ich tue das aus der Position eines Menschen, der von dieser ganzen Veränderung und Instabilität in Mitleidenschaft gezogen wird, aus der Position einer Frau, die zu denken und fragen, die ihre Ängste zu analysieren beginnt, ihre Identität, ihre Wandlungen, ihre Schuld, ihre

Strafe, ihr Handeln und tausend andere Dinge. Mit etwas Glück spiegelt das Spezifische meiner Erfahrung etwas von der Situation Kubas und der Menschen allgemein wider.“ (Tania Bruguera im Gespräch mit Octavio Zaya, 1999, ohne Seitenangaben, Kunsthalle Wien)

„El peso de la culpa“ erweist sich als Narration eines „alternativen“ Kubas, das von den Marginalisierten der Nation/Revolution bevölkert und bestimmt ist, womit sich Brugueras Performance schwer in einen im Sinne der Revolution „politisch korrekten“ Diskurs einordnen lässt, der von einigen Sektoren der Metropole noch immer gefordert wird. Ihre „Erzählform“ wird zur Strategie im Widerstand gegen neo-koloniale Realitäten des Kunstmarkts, indem sie die Erwartungshorizonte der Metropole durch die Dekonstruktion des westlichen Insel/Paradies-Bildes unterläuft. Ihre Performance erweist sich als die Erwartungen des „Erste Welt“-Publikums subtil unterlaufende Aktionskunst. Durch die Beschreibung einer erdrückenden und zerstörerischen Insularität wird die „magische Realität“ als artifiziell demaskiert.

### **Schlusskommentar: Die Insel als Gedächtnisraum**

Die Arbeiten von Tania Bruguera und in Pérez „Suite Havanna“ rücken die Ohnmächtigen, das Volk, die Masse der „Isla“ (Nation/Insel/Kuba) ins Zentrum. Dadurch wird eine postrevolutionäre Epoche und ihre Ausschließungs- und Kolonisierungsstrategien evoziert. In dieser Allegorisierung der Geschichte Kubas dekonstruieren die KünstlerInnen das einheitliche Subjekt (Volk) und unterminieren somit Kuba und die Revolution als essentialistische Totalität. Sie bieten Widerstand gegen einen ausschließenden und homogenisierenden nationalistischen/revolutionären Diskurs.

Der Film von Fernando Pérez und die Installationen von Tania Bruguera bringen eine weitere Dimension zu Tage, welche die Insel Kuba aus einem stereotypisierten und verklärenden Rahmen der Paradies-Tropen heraushebt. Es ist die Parodie, mittels derer die Erwartungshorizonte eines Publikums aus der „Ersten Welt“ unterlaufen werden, indem beide Künstler auf die Darstellung der

Realität eines *realismo mágico*<sup>4</sup> verzichten. Sie brechen mit einer Bestätigung und Übersteigerung der Projektionen und Bilder, die Lateinamerika und die Karibik vom Zentrum aufgesetzt bekam. Sie benutzen anti- und postkoloniale Ausdrucksformen, die gänzlich auf Formen des *realismo mágico*, der Affirmation der lateinamerikanischen/karibischen Identität, verzichten. Die Insel als die Essenz des Mythisch-Realen oder die Insel der westlichen Sehnsüchte wird radikal negiert. Die eingangs erwähnten Meta-Kommentare von Bruguera, Piñera und Pérez übernehmen und zerstören die Illusion einer „anderen“ Welt und legen ihre Konstruktion offen dar. Das sogenannte „Andere“, die Insel, ist eine sorgsame Manipulation, ist einzig Produkt des Künstlers / der Künstlerin.

Die vorgestellten ProtagonistInnen gehören sicher zu jener Gruppe junger kubanischer Kunstschafter, die Unbehagen angesichts der längst ausgedienten Beschreibung der karibischen Insel empfinden und mit ihrer kritischen Distanz zum magischen Realismus Aufmerksamkeit verdienen.

Pérez und Bruguera stellen mit „Suite Havanna“ und „El peso de la culpa“ eine andere Art von kubanischer Insularität vor, eine, die - wie ich versucht habe zu zeigen- subtil die Neuaushandlung kubanischer Identität erahnen lässt und neue Dimensionen eines sozialen und ökonomischen Kontextes behandelt. Sie drücken ihr Unbehagen über Neokolonialismus und kulturelle Abhängigkeiten aus, indem sie das Exportgut „Paradiesinsel“ ironisch verzerren (Bruguera) bzw. gänzlich zurückweisen (Pérez). So gesehen würde ich Pérez und Bruguera als Gegenwartskünstler eines genuin kubanischen Umfeldes beschreiben, die angesichts der noch immer existenten Insularität Kubas einen anderen Umgang mit Form und Inhalt als gewohnt pflegen, aber ebenso einen Bruch mit der Tradition markieren. Ohne Zweifel jedoch sind Pérez wie auch Bruguera als Antwort der Peripherie auf das Zentrum und seine Projektionen zu lesen.

---

<sup>4</sup> *Realismo mágico* bezieht sich hier auf die Konzeption einer lateinamerikanisch / karibischen Identität, einer mythisch-realen Haltung zur Wirklichkeit, die besonders in der lateinamerikanischen Literaturproduktion einen prominenten Platz einnimmt (vgl. Garcia Marques, Isabel Allende et al.).

## **2.2. Der Triumph einer Ruine. Die Alt-Stadt von Havanna**

### **Einleitung**

Nach 1989 hat sich in Havanna, dessen Innenstadt 1982 auf die Liste des UNESCO-Weltkulturerbes aufgenommen wurde, eine Tourismusindustrie entwickelt, die Jahr für Jahr quantitative Rekorde bricht.

Die aktuellen Entwicklungen in der Altstadt von Havanna bestätigen einen weitverbreiteten Trend in der Stadtplanung, wodurch städtische Zentren in historisierte Einkaufs- und Vergnügungszentren für kaufkräftige Konsumenten umgestaltet werden. Wie es die Ironie der Geschichte will, ähnelt das neu geschaffene Alt-Havanna den Stadtinszenierungen, wie sie überall auf der Welt Städte im Geiste Disneys (vgl. Roost 2000) als innerstädtische Themenparks zu Touristenattraktionen stilisieren.

Vom Plaza de Armas bis hin zum Plaza Vieja lassen kubanische Stadtplaner, Architekten und Historiker in Koalition mit internationalen Wirtschaftsförderern eine Simulation von Stadt entstehen, die als Kulturerbe der Menschheit anerkannt werden soll. Vorrangiges Ziel der Planungen ist es, die Konsum- und Erlebniswünsche kaufkräftiger Dollartouristen zu befriedigen. Mit der Aussicht auf schnelle Erfolge wird versucht den ehemaligen Bewohnern weis zu machen, dass auch ihnen mit dieser Entwicklung gedient ist, indem die zukünftigen Gewinne für Adaptionen und Renovierungen der umliegenden Wohnviertel verwendet werden können. Ein scheinbar gutes Argument. Aber reicht diese Erklärung, um die Umsiedelung von fast 70 Prozent der ehemaligen Wohnbevölkerung der Altstadt in andere Stadtviertel zu legitimieren (vgl. Hill 2001: 4)?

Tatsächlich werden keine Probleme gelöst, sondern lediglich an die Peripherie verlagert. Havanna lässt sich heute als eine „Divided City“ beschreiben: denn ab Mitte der 90er Jahre wurde im Altstadt kern eine sozialräumliche Grenzziehung sichtbar, gleichsam ein virtueller Mauerbau innerhalb des Stadtkörpers, in Form der Errichtung einer hochpreisigen Dollarzone. Begleitet werden diese räumlichen

Transformationen von sozialen Praktiken einer inzwischen entsolidarisierten kubanischen Gesellschaft, deren Stadtraum aktuell in eine marktökonomisch relevante Interessenszone überführt wird.

In dieser Hinsicht gleichen die Prozesse jenen des Times Square in New York, der King's Cross in London, oder der Elisabethstadt in Budapest. Ähnlichkeiten mit anderen Städten lassen sich zwar feststellen. Aber im Unterschied zu jenen hat Kuba nach wie vor eine sozialistische Staatsverfassung und die Frage ist, wie sich in Havanna Gentrifikation ohne privaten Landbesitz und private Immobilienmärkte durchsetzen konnte.

### **Symbolische Topographien in Alt Havanna**

Im Folgenden soll den symbolischen Topographien nachgegangen werden, die hinter dem klassischen Ensemble von Baudenkmalern wirken und so die heutige Selbst- und Fremdwahrnehmung der Stadt entscheidend mitprägen. Viele der heute dominanten Wahrnehmungsbilder der Stadt haben ihren Ursprung im Spannungsfeld von Eigen- und Fremdzuschreibungen im multiethnischen Havanna, wie es bis 1959 existierte, und wurden während des 20. Jahrhunderts mehrmals umcodiert.

Beispiele für solche Stadtbilder sind im 19. Jahrhundert das romantische Havanna der Mulattin Cecilia Valdès, nach dem gleichnamigen Roman von Cirilio Villaverde „Cecilia Valdés o La Loma del Ángel“, oder die Sozialstudie „El Hampa Afro-Cubana“ von Fernando Ortiz, der das Elends- und Armutsviertel des Havanna um 1900 ins Zentrum rückt. Ein anderer Havanna-Topos wird durch das vom nordamerikanischen Lebensstil geprägte Havanna der 40er und 50er Jahre gesetzt: Zigarre rauchende Dollar-Bohémien, Cadillac und swingende Clubs. Auf diesem folgt der bärtige Revolutionsheld. Gegenwärtig tritt uns das „Schmutzige Havanna“ des Pedro Juan Gutiérrez gegenüber.

Die Entwicklung der Stadtbilder entwickelt sich meist anhand literarischer Texte, die als „historische Narrative“ identitätspolitische Auseinandersetzungen oder städtebauliche Debatten beeinflussen. Komplementär zur Frage nach dem Umgang

mit kulturellem Erbe und seiner kulturell codierten Wahrnehmung im spätsozialistischen Havanna steht im Folgenden also der Blick zurück auf die Anfänge eines touristischen Phänomens und auf die Geschichte von Wahrnehmungsmustern.

Überfliegen wir die schmückenden Beiwörter, die dem Stadtnamen Havanna in Reiseführern und Bildbänden zugefügt werden - „Die alternde Dame“, „die Perle“, „die Magische“, „die Unheimliche“ - so wird klar, dass Havanna in einer touristischen Städtekonkurrenz oft die Rolle eines exotischen Gegenpols zu modernen oder urban wahrgenommenen Metropolen wie Buenos Aires und „Mexico City“ zukommt.

Neben Elementen wie dem einmaligen historischen Bauensembles und dem Ruf als exotische Reisedestination sind diese hier nur angedeuteten Images als zentraler Faktor für die Tourismusindustrie zu betrachten, die sich in Havanna der 90er Jahre als überaus prägend erweisen. Nach 1989 können wir in Havanna die Beschleunigung eines Prozesses der Historisierung und Musealisierung beobachten, der schon lange vor Ausrufung der *Periodó Especial* eingesetzt hat. So wurden die historischen Bezirke in der kubanischen Hauptstadt bereits 1982 zur Denkmalschutzzone erklärt und in die UNESCO-Liste des Weltkulturerbes aufgenommen.

Als Beispiel für die beschriebenen materiellen Rehistorisierungsprozesse wird der zentrale Altstädter Platz dienen, die Plaza Vieja, der um 1900 wesentlich multifunktionaler war als heute: die umliegenden Gebäude besaßen noch ihren eklektizistischen Stil aus dem späten 19. Jahrhundert. Erst mit dem Bau des Brunnens in der Mitte und mit einer historisierenden Denkmalpflege gewann der Platz sein heutiges Aussehen.

Es geht mir nicht darum, diese historisierenden Eingriffe ab dem späten 20. Jahrhundert eine „authentische“ Form des Platzes gegenüberzustellen. Vielmehr verweist das Beispiel des Plaza Vieja in der Altstadt auf eine These des Kunsthistorikers Gerhard Vinken, der Altstadt als prototypisch modernes

Konstrukt versteht, als „eine dialektisch aufeinander bezogene Konfiguration im Zentrum der Moderne“: Altstadt wird nicht nur als Gegenbild mit der modernen Stadt entworfen, sondern ist auch in ihren konkreten Ausformungen immer Ergebnis von Planungen, Setzungen, Konstruktionen. „Die vielfältigen Inszenierungen und Generierungen von Altstadt sind [...] in die wechselnden Praktiken und Diskurse modernen Städtebaus eingelassen.“ (Vinken 2004: 8)

Vinkens These von der Altstadt als Konstruktion und mithin als dekonstruierbares Konzept zielt nicht auf das falsche oder simulierte Alte, sondern nimmt die Authentizitätsbehauptung selbst in den Blick, welche geprägt ist durch das, was Vinken in Anlehnung an Eric Hobsbawm „de[n] blinde[n] Fleck jeder Traditionssetzung, die den Akt der Setzung systematisch ausblenden muss“ nennt (Vinken 2004: 8).

Mag es also angesichts des zugegebenermaßen beeindruckenden baulichen Ensembles, das von den Verfallstendenzen verschont blieb, im ersten Moment unplausibel erscheinen, so gilt doch auch für das Beispiel Havanna: Altstadt braucht Neustadt, gegen die sie abgegrenzt wird und vor deren Hintergrund sie erst ihre spezifische Qualität erhält (vgl. Alt - Wien. Die Stadt, die niemals war, 2004-2005. Ausstellungskatalog). Diese Gemachtheit von Altstadt verweist nun auch auf Medialität als zentrale Kategorie: sowohl Bilder als auch Baugeschichte generieren den Blick, der die Figur Altstadt konstituiert. Denken wir Altstadt als gezielt inszenierte- Raum wie auch als Diskursfigur, so stellt sich die Frage nach den wahrnehmungs- und handlungsleitenden Images, die diese Raumfigur mitkonstituieren und in verschiedenen Diskursen und Medien präsent sind.

Diese Überlegungen werden im Folgenden am Beispiel der Plaza Vieja, dem ältesten Platz in der Altstadt genauer ausgeführt. Der Platz repräsentiert in verdichteter Form die gängigen Bilder über die Altstadt von Havanna.

## **Plaza Vieja**

Der Platz verbindet das Gassengewirr des angrenzenden Stadtteils San Isidro, mit dem ehemaligen historischen Geschäftszentrum, das mit der Calle Mercaderes

beginnt und über den Plaza de Armas bis zum Loma del Angel der Cecilia Valdez verläuft. Das berüchtigte Rotlicht und Spielermilieu San Isidros hat besonders durch die sagenhafte Figur des Gallo des San Isidro Bekanntheit erlangt. Der Zuhälter Yarini ist nach seiner spektakulären Ermordung durch einen anderen Zuhälter Radamaes (1927) fester Bestandteil der lokalen Folklore geworden (Brene 1964). Dieser Stadtteil, zwischen Plaza Vieja und der Hafenmündung, hat den Rang einer Sehenswürdigkeit, die sich nahtlos in das Image des „unheimlichen“, und „geheimnisvollen“ Havanna fügt. Vom ursprünglichen Slum und berüchtigten Rotlicht- und Spielermilieu ist jedoch nach der sozialistischen Revolution kaum etwas übrig geblieben. Umso intensiver, so scheint es, lebt das Gassengewirr in der Imagination weiter. In diesem Viertel zeigt sich nicht nur die geheimnisvolle, verbotene Schattenseite der Metropole. Sein hoher afro-kubanischer Bevölkerungsanteil prägt die Atmosphäre des Viertel ebenso mit und nährt Assoziationen über traditionelle afro-kubanische Kultur und ihre magisch-mythologischen Gestalten.

Konträr dazu stand das koloniale Geschäftszentrum Alt Havannas, das sich westlich der Plaza Vieja ausbreitet, immer schon für die koloniale, spanische aristokratische Ordnung.

Die Plaza Vieja markiert einen Sammelpunkt: ist als Ort, in mehrerer Hinsicht als prototypischer Ort des Anderen und Ausgegrenzten codiert und der Ort des prototypisch kolonialen. So rückt die intensive touristische Nutzung diesen Ort zumindest für die heutigen BesucherInnen in den Vordergrund der städtischen Wahrnehmung.

Heute ist Althavanna, und besonders der Plaza Vieja schon einige Jahre in Folge das meistbesuchte „Freilicht-Museum Kubas“.

Die scheinbar ungebrochene Entwicklung von Erinnerungsort und Tourismusattraktion kontrastiert freilich mit der Tatsache, dass fast die gesamte Bausubstanz des Platzes seit seiner Gründung insgesamt acht Mal verändert wurde. Ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht die Neugestaltung der Plaza Vieja

seit der Zuerkennung des Weltkulturerbes 1982 und den in der Folge stattfindenden Restaurierungen des Platzes ab 1996.

Um die derzeitigen Veränderungen der Altstadt Havannas in eine profitversprechende *Heritage-Industry* (Löwenthal 2001) unter sozialistischer Patronanz nachvollziehen zu können, muss man sich zunächst mit der geschichtlichen Entwicklung und der Bedeutung des umliegenden Quartiers beschäftigen.

### **Kreolisierte Architektur in der Altstadt: barbacoas, solares, casas de vecinidad und ciudadelas**

Im Jahr 1519 wurde Havanna gegründet. Die ältesten Viertel, La Habana Vieja, Guanabacoa und Regla gehen auf das 16. und 17. Jahrhundert zurück. Im 18. Jahrhundert entstanden jene Teile der Stadt, die sich außerhalb der Stadtmauer und den spanischen Forts befanden, dazu gehörten Habana Centro und das Fischerdorf Casablanca.<sup>5</sup>

In drei Jahrhunderten wuchs die Stadt um die Festungsanlagen des Hafens auf 250.000 Menschen an. Heute leben 2 Millionen in Havanna und es wären noch mehr, hätte nicht Fidel Castro eine Zuzugssperre erlassen.

Havannas Straßen und Architektur lesen sich wie ein offenes Dokument kubanischer Geschichte. Entlang ihrer (barocken, neoklassizistischen, Art Deco-Fassaden haben Epoche für Epoche wechselnde Machtträger ihre Spuren im Mauerwerk der Stadt eingeschrieben. Die Kolonialarchitektur ist eine Architektur der Zuckerbarone und der Tabak-Bourgeoisie. Während des Niedergangs des

---

<sup>5</sup> Christoph Columbus nannte die Insel zuerst Juana, die Seemänner sprachen vom Puerto de Carenas. Núñez Jiménez hat die Frage aufgeworfen, ob nicht CARENAS die erste Siedlung war, die später unter „Habanna“, die Savanne, das öde Land, bekannt wurde. Laut einigen Chroniken könnte auch das nahe gelegene „Cojímar“ gemeint sein. Unter spanischer Krone wurde die Stadt San Christobal de la Habana genannt und kurz darauf erhielt die ganze Insel den Namen La Fernandina, nach dem katholischen König Ferdinand (Quelle: Núñez Jiménez und Venegas Fornias 1986).

Zuckerbooms verließen die Zuckerbarone die Insel. Die wohlhabenden Bürger zogen in die neuen Viertel im Westen der Stadt (Vedado, Miramar). Zurück blieben herrschaftliche Paläste, die von Wohnungsspekulanten übernommen wurden. Um die Jahrhundertwende setzte ein sozialer, kultureller und architektonischer Kreolisierungsprozess ein. Bourgeoise Vorstellungen trafen auf jene der armen Bevölkerung und verbanden sich zu einem neuen, eindrucksvoll-einzigartigem Profil. Die urbane Landschaft von Havanna verdankt ihren Zauber bis heute den Überlappungs- und Überschneidungsphänomenen von Klasse bzw. sozialen Milieus und religiösen Vorstellungen, einer „Durchmischung“ kultureller und sozialer Referenzmuster.

Die Altstadt erhielt ein neues Gesicht und wurde Zentrum der Arbeiter und Handwerker. Freie Sklaven und Arbeitsmigranten aus China oder von den Philippinen siedelten sich in der Altstadt an. Durch diese internen und externen Migranten während des niedergehenden Zuckerbooms veränderte sich das soziale und kulturelle Gefüge aller Gebäude in der Altstadt. Aus Palästen wurden nachbarschaftliche Wohngemeinschaften und die Festsäle und Salons wurden zu Wohnungen umgebaut und an weniger Wohlhabende vermietet. Ehemals von einer Familie bewohnter Wohnraum wurde nun an mehrere Familien vermietet. In den oberen Etagen der ausgedienten Paläste begannen in enger Nachbarschaft Dutzende von Familien zu wohnen. In den unteren Etagen wurden Kleinbetriebe und Geschäfte unterhalten. Die Bewohner teilen sich die, durch Zwischendecken gewonnenen Etagen der ursprünglich sechs Meter hohen Räume. Provisorische Zwischenwände, *barbacoas* genannt, wurden oft von den Hausbewohnern meistens ohne Baugenehmigung selbst eingezogen. Zurück blieben verarmte Arbeiterfamilien, die sich in heruntergekommenen Mietshäusern die Wohnungen und eine Menge hygienische Probleme teilten. Es entstehen (einzigartig für den lateinamerikanischen Raum) *casa de vecindades* (Mehrfamilienhäuser), *barbacoas* (durch Zwischen-Decken gewonnener Wohnraum), *solares* (kollektiv genützte Hinterhöfe).

“*Solares* in Cuba as in much of Latin America, developed as communities of considerable size, enclosed within the patios or back lots of buildings.

Developed internally, they maximized the space of large urban blocks, many times as ‚liners‘ to more dignified buildings facing the sidewalk. In Havana the hidden existence of *solares* is often unexpectedly betrayed by the tradition of granting them names and displaying these titles to the public.” (Stout / Rigau 1994: 23).

Das soziale und kulturelle Leben in den *solares* war die Wiege für berühmte Karneval-Komparserien (Solares von Atares, Son Texte, Tanzrhythmen, vgl. Garcia 1992).

Ein anderer kreolisierter Bautyp sind die so genannten *ciudadelas*. Dabei handelt es sich um bauliche Arrangements, die anspruchsvoller sind als die oben beschriebenen *solares*. Wörtlich sind das „kleine Städtchen“ in ehemaligen Lagerhallen oder anderen großflächigen Gebäudekomplexen. Dahinter verbergen sich „eigenständige Communities“, die von der Außenwelt relativ abgeschirmt existieren. Verschiedenste Beschreibungen über die Stadtlandschaft Havannas betonen den krassen Unterschied zwischen architektonischer Fassade und den sozialen Verhältnissen im Inneren der Gebäudeanlagen. „They are independent buildings inserted inside very large urban blocks, shielded completely from the public realm but sporting their own facades nevertheless.” (Stout /Rigau 1994: 24) Dieses auffällige Missverhältnis taucht bereits in Städtebildern über Havanna zu Anfang des Jahrhunderts auf.

„Die Unterkünfte der Arbeiter, im Volksmund *solares* genannt, wirken von der Straße aus besehen durchaus respektabel und im guten Zustand, und man könnte sie durchaus mit Privatwohnungen der Mittelklasse vergleichen. Sobald man den Haupteingang passiert und in das Innere der Anlage schaut, tritt der Unterschied deutlich hervor: es präsentiert sich ein ewig langer Gang, eine Tür reiht sich an die andere, jeweils in Abständen von zehn bis zwölf Metern. Hinter jeder Tür schließt ein 12 m<sup>2</sup> großer Wohnraum an, den eine Familien bewohnt. Es kommt vor, dass in einer rückseitig großräumig erweiterten Anlage insgesamt 50 bis 100 Personen zusammenleben. Meistens gibt es in diesen Häusern nur eine Latrine, die

von allen Insassen kollektiv genutzt wird, gekocht wird häufig im Innenhof, unter freiem Himmel. Oft spendet einzig eine offene Tür Licht und Sauerstoff. In den Arbeitervierteln von Havanna“

schreibt Clark (1902) „gehen Verarmung und Elend eine stille Gemeinschaft ein“ (Clark 1902. In Palmiè 2002: 340).

Der historische Stadtkern war und ist das Sorgenkind der Stadtplaner seit Anfang des letzten Jahrhunderts. Daran ändert auch die sozialistische Revolution wenig.

### **Mikrobrigaden und die Schlafstadt Alamar**

Fortschritt und Stillstand, Kubas alter Widerspruch, konnte auch die Revolutionsregierung nicht lösen. Zwar entstanden in Havanna zunächst neue Arbeiterwohnviertel, denn Wohnraum wurde dringend benötigt, z.B. die Neubausiedlung Alamar, acht Kilometer östlich der Hafeneinfahrt von Havanna. Der Neubauriegel wurde ab den 70er Jahren errichtet, weil die Altbauten verfielen und Neubau billiger schien. Allen staatseigenen Betrieben wurde nach der Revolution auferlegt „Mikrobrigaden“ für den Wohnungsbau abzustellen. Eine Mikrobrigade besteht aus einigen Dutzend Arbeitern, die unter der Anleitung eines Fachmannes Häuserblöcke hochziehen und in dieser Zeit von ihrem Betrieb weiterbezahlt werden. Seit neuerem gibt es auch „Sozialbrigaden“, die aus einer Nachbarschaft rekrutiert werden.

Fidel Castro verfolgte eine ausgewogene Entwicklung zugunsten der ländlichen Regionen mit der Absicht, das Gleichgewicht zwischen Hauptstadt und dem Rest des Landes wiederherzustellen. Doch der Revolution ging der Atem aus. Viele Sanierungsbauten standen bereits Anfang der sechziger Jahre an. Hinter den Fassaden, die ehemaligen kolonialen Lebensstil widerspiegeln, türmen sich als Folge einer vernachlässigten Wohnungspolitik seit Jahrzehnten hygienische und soziale Probleme.

Laut dem Zensus von 1995 gibt es 70.658 Bewohner in Alt Havanna, diese verteilen sich auf 22.516 Wohnungen. Mehr als die Hälfte der Wohnungen

befinden sich in sogenannten *cuarterías* oder *ciudadelas*. Sowie eine große Anzahl von *barbacoas*. Im Durchschnitt leben 60 Bewohner auf einem Hektar. Als sonstige Charakteristika der Wohnsituation führt der Zensus aus: Wasser- und Sanitäreinrichtungen fehlen sehr oft. 44,3% der Gebäude weisen Schäden der Dächer auf, 42% desolerte Wände, 24,1% Defekte und Löcher in den Fußböden. In einem Drittel der Wohnungen wird Wasser händisch geholt. Ein Drittel der Wohnungen verfügen über Wassertanks, aber da sind oft die Leitungen defekt oder die Zuflüsse zu den Wohnungen funktionieren nicht. 20,1% der Wohnungen haben kein eigenes Klo oder teilen es mit den Nachbarn. 39,2% haben ein Bad, aber keine Wasseranschlüsse (Quelle: Fernando Carrión 2001).

Havannas zerbröckelnder Charme kommt in der *Período Especial* wieder in Mode. *Arquitectura povera*, Architektur ohne Architekten gebaut aus Abfällen, Resten von anderen Lagerhallen, manchmal in nächtlichen Raubzügen durch das Quartier erbeutet. Es wundert nicht, dass die Jahrzehnte lang vernachlässigten und heillos überbelasteten Altbauten manchmal zusammenbrechen. Laut einer informellen Statistik stürzen pro Woche 3 Häuser in sich zusammen, oft kommen Menschen unter den Trümmern zu Schaden oder werden begraben Quelle: Laut Quellen der Taller San Isidro (Oficina del Historiador 1995) wurden in den letzten Jahren 15.000 Menschen aufgrund einstürzender Gebäude obdachlos (Oficina del Historiador 1999, Plan de Desahollo Integral, und INIE / CIEM 1997).

Erst als die UNESCO 1982 den historischen Stadtkern zum Kulturerbe der Menschheit erklärte, besann man sich wieder auf die vergessenen Viertel und transferierte etwas Geld, um die Stadt zu renovieren. Der dreistufige Renovierungsplan wird sich noch über viele Jahre hinziehen. Das Geld reicht indes nicht, um den Gesamtbedarf zu finanzieren. Pro Jahr können immer nur einige Dutzend Häuser vor dem Verfall gerettet werden. Die Augenscheinlichkeit ihrer prunkvollen Architektur verbirgt die weniger sichtbare historische Anthropologie der Stadt. Mit der Ernennung zum Kulturerbe der Menschheit wird der ökonomische Wert der Altstadt höher als alles, was sich hinter ihren Mauern verbirgt. Dennoch, die wirklichen Erben der Stadt werden ausgeschlossen.

## **Ethnographisches Beispiel: La Ratona**

Während meiner neunmonatigen Feldforschung im Jahr 1996 wohnte ich in der Calle Mercaderes, der ehemals wichtigsten Geschäftsstrasse des kolonialen Havanna. Sie verbindet den Plaza Vieja mit dem Plaza de Armas (die beiden ältesten Plätze der Stadt). In dieser Zeit arbeitete ich mit dem Oficina del Historiador zusammen und erhielt die Möglichkeit an der soziodemographischen Erhebung der Bevölkerung im Stadtviertel dabei zu sein, indem ich mit einem SoziologInnenteam der Taller San Isidro kooperierte. Die Talleres de Transformaciòn Integral (Werkstatt / Stadtteilbüro für integrale Umwandlung) stellen ein Verbindungsglied zwischen den PlanerInnen und der Bevölkerung dar und sollen den integrierten Anteil in der Stadtteilentwicklung garantieren. Die Notwendigkeit zum behutsameren Umgang in der Stadterneuerung, aber auch fehlende gesamtstädtische Entwicklungskonzepte führen bereits im Jahre 1988 zur Gründung der ExpertInnengruppe für Stadtentwicklung (GDIC - Grupo para el Desarrollo Integral de la Capital), auf deren Initiative hin die ersten Stadtbüros in den Quartieren gegründet werden. 1994 wurde die Taller San Isidro etabliert. In das Aufgabengebiet dieser Behörde fällt unter anderem die Bestandsaufnahme der *viviendas precarias*, auch *cuartarías* oder *ciudadelas* genannt (Leinauer et al. 1994: 70). So erhielt ich Zutritt zu verschiedensten Häusern im Stadtviertel und lernte das angrenzende Wohnviertel San Isidro kennen. Ich besuchte regelmäßig Leute, die in einem der *ciudadelas* direkt am Plaza wohnen.

Dieser Platz scheint seit seiner Gründung Bühne verschiedenster nationaler Projektionen und Repräsentationen zu sein. In den letzten vierhundert Jahren hat er mehrmals Namen und mit dem Namen seine soziale und funktionale Identität gewechselt. Seit Legung des ersten Pflastersteines stellte der Platz einen multifunktionellen Ort dar, da ihm jede funktionale Festschreibung, sei es durch eine Kirche oder ein Amtshaus, fehlt.

Als Plaza Nueva (1559-1632) diente er als Zeremonienplatz, auch für Stierkämpfe oder religiöse Umzüge und Prozessionen findet er Erwähnung (siehe Zeittafel). Unter dem Namen Plaza Prinzipal (1632-1772) blieb er wirtschaftliches Zentrum

der Stadt und Marktplatz. In dieser Zeit wurde in der Mitte des Platzes ein Brunnen gebaut und die schmucken Häuser um den Park entstanden. Die aristokratischen Besitzer der Häuser putzten ihre Fassaden mit repräsentativen Balkonen, Säulengängen mit Arkaden heraus. Im Parterre wurden Geschäfte und Unterkünfte für Sklaven eingerichtet, während im ersten Stock die sechs Meter hohen Räume als Bel Etages zu Wohnzwecken oder Galerien für die nobelsten Familien der Stadt eingerichtet werden.

Nach der britischen Invasion (1772) vergrößerte sich die Stadt und weitere Marktzentren entstanden, wodurch der Plaza zunehmend seine Bedeutung verlor. 1762 bis ins 19. Jahrhundert wechselt der Platz mehrmals seinen Namen von Plaza de Fernando VII zu Plaza de la Constitución. 1835 erhält er den Namen der Plaza de Christina. Auf diese Periode gehen persische Fenster (Jalousien) und buntbemalte Fensterscheiben zurück. 1863 wurden die Stadtmauern niedergerissen, und die politischen Repräsentanten der Stadt zogen an den Prado (vgl. Periode Tacon). Ab diesem Datum wurde der Platz Plaza Vieja genannt, was auch die eine (räumliche wie zeitliche) Trennung zwischen alter und neuer Stadt markiert.

Mit Anfang des 20. Jahrhunderts wurden die luxuriösen Villen Wohnungsspekulanten zurückgelassen, sodass die ersten Mehrfamilienhäuser rund um den Platz und in den umliegenden Quartieren entstehen konnten. Ab 1940 werden einzelne Häuser um den Platz abgerissen, und neue errichtet, z.B. Palacio Cueto, im Art-Deco-Stil, ebenso das Amtshaus Edificio Correos. Ab den 1950er Jahren entstehen zwei Apartments und ein Kino auf dem Platz. Die Fläche des Platzes wird künstlich angehoben, darunter wird eine Tiefgarage gebaut.

1982 wird die Altstadt von Havanna UNESCO Weltkulturerbe. Der älteste Platz der Stadt soll nach dem historischen Vorbild eines Kupferstichs von 1792 (Durnford) gestaltet werden.

<b>Periode</b>	<b>Name</b>	<b>Bedeutung / Nutzung des Platzes</b>
1559 - 1632	Plaza Nueva	Regierungsbeamte, höhere Militärs und reiche Kaufleute wohnen rund um den Platz
1632 - 1772	Plaza Prinzipal	Als Platz bleibt er wirtschaftliches Zentrum der Stadt
1762 - 1835	Plaza de Fernando VII (=Plaza de la Constitucìon)	Britische Invasion (1762), Stadt wächst, weitere Marktplätze entstehen, Plaza Vieja verliert an Bedeutung
1835	Plaza de Cristina	Marktplatz der Stadt
1863	Plaza Vieja	Räumliche und zeitliche Trennung zwischen Altstadt (ehemaliger Stadtteil innerhalb der Stadtmauer) und erweiterter Stadt
1900 - 1940	Plaza Vieja	Einfamilienhäuser, Residenzen

		einzelner Familien (z.B. Palacio Cueto) und Amtsgebäude (z.B. Edificio de Correos)
1950	Plaza Vieja	Apartments und ein Kino entstehen die Fläche des Platzes wird künstlich angehoben, darunter wird eine Tiefgarage gebaut
1960 - 1962 (bis 1996)		Triumph der Revolution:  neue Mietgesetze verbieten Gewerbe und Geschäfte, alle ehemaligen Geschäftslokale werden zu Wohnungen umgebaut.
1982		Ernennung zum UNESCO Weltkulturerbe
1994		Beginn der Restaurierung
2000	Nueva Plaza Vieja	Re-historisierter Plaza Vieja

Tabelle 1: Zeittafel Plaza Vieja. Verwendete Quellen zur Rekonstruktion der Geschichte des Plaza Vieja: Centro Nacional de Conservación Restauración y Museología, CENCREM. 1983, Núñez Jimènez, Antonio und Venegas Fornìas, Carlos. 1986, Oficina del Historiador, 1995, INIE/CIEM, 1997, Fornet Gil, Pablo. 1998. Fornet Gil, Pablo. 1998.

## La Ratona

Eines der Häuser am heutigen am Platz wird „La Ratona“ (das Haus der Ratten) genannt. Als ich 1996 das Gebäude erstmals besuchte, zeigte sich ein desolates Bild: eine Bekannte führt mich in ihr Zimmer im obersten Stockwerk des Hauses. Um dort hin zu kommen, steigen wir eingebrochene Treppen hoch und benützen zuletzt eine selbstgebaute Leiter mit kaputten Sprossen. Von oben sehen wir teilweise in die unten liegenden Nischen. Zu Recht kann man hier von slumartigen Verhältnissen sprechen. Eine ethnische Marginalisierung zeigt sich ebenfalls. Fast nur Kubaner mit afrokubanischem Hintergrund wohnen hier. Sie teilen sich eine Küche und eine Toilette im unteren Hinterhof, Wasser wird vom Brunnen am Platz geholt, Belüftung und Fenster gibt es ebenfalls nicht. Aufgrund des Substandards zahlen die Mieter keine Miete. Nach der Revolution wurden neue Mietgesetze eingeführt, die Kleinbetriebe verbieten. Sämtliche Geschäfte rund um den Platz werden geschlossen und alle Gebäude zu Wohnzwecken genutzt. Die Gebäude selbst gehören dem Staat. Alle Substandardhäuser wurden nach der Revolution ohne Mietvereinbarung an Interessierte vergeben. In diese Zeit fallen weitere „Wildbauten“, illegale Änderungen an den Gebäuden rund um den Platz. Deren Folgen sind voranschreitende Überbevölkerung und Verslumung des Plazas und der angrenzenden Viertel.

Als ich 2001 wieder die Stadt besuche, gibt es meine Wohnung in der Calle Mercaderes nicht mehr und auch La Ratona existiert nicht mehr: Im Haus meiner ehemaligen Vermieterin wurde eine Bank untergebracht. La *ciudadela* meiner Freundin wurde (gemeinsam mit einem anderen) zur Gänze evakuiert. Die 35 Familien des völlig überfüllten Hauses wurden evakuiert und nach Alamar umgesiedelt. Ein Drittel aller ehemaligen Bewohner des Platzes verteilt sich auf zwei *ciudadelas*. Hier lebten 650 Personen auf engstem Raum.

Die zurückgebliebenen Leute sind unzufrieden, denn jahrelang warten sie schon auf versprochenes Baumaterial. Den Bewohnern war es nicht möglich selbst etwas zur Erhaltung der Bausubstanz beizutragen. Jetzt hat ihre Zone endlich Priorität, aber nur für die Touristen. Viele Bewohner verlassen das Viertel, manche von

ihnen mit Freude. Als Alternative wird ihnen meistens eine Neubauwohnung in Alamar, acht Kilometer außerhalb der Stadt angeboten. Zusätzlich wird jeder neue Haushalt mit einem neuen Fernseher und einem Kühlschrank ausgestattet. In Alamar gibt es inzwischen einen Block, der Havana Vieja heißt.

Auch den Plaza Vieja erkenne ich kaum wieder. Er wirkt ruhig, ohne die mir so vertraute typisch kubanische Betriebsamkeit. Er gleicht einer modernen *No-Go-Area*: Um den Brunnen wurde eine Zementmauer und darüber ein zehn Meter hoher Eisenzaun errichtet (offiziell als Schutz vor Vandalismus und spielenden Kindern). Die Straßen, die auf den Platz treffen, sind durch riesige, dicke Eisenketten unterbrochen, jede Zufahrt für Autos ist unmöglich. Um die Radfahrer an der Durchfahrt zu hindern, wurden an allen vier Zufahrtsstraßen riesige Metallkugeln mit einem Meter Durchmesser ausgelegt. Der Platz ist eingezäunt, unzugänglich für seine früheren BewohnerInnen.

Kinder dürfen nicht mehr spielen, niemand darf mehr Wasser aus dem Brunnen schöpfen, obwohl es in den Hinterhöfen keine funktionierenden Wasserleitungen gibt. Es gibt keine Dominospieler mehr, keine Kinder, die Baseball spielen, keine Frauen, die vor den Hauseingängen sitzen als wären sie an das Straßenleben gebunden. Stattdessen ragt eine neu eingerichtete Polizeistation direkt in den Platz hinein, die jeden ungehinderten Durchgang für KubanerInnen kontrolliert. Die Aufgabe der Polizei ist es, flanierende Touristen vor Kleinkriminellen zu schützen. So wechseln sich die Pfade von Touristengruppen mit patrouillierenden Polizisten ab, die ausschließlich kubanische Passanten kontrollieren. In der Nacht patrouillieren in der Touristenzone „schwarze Barette“ mit Hunden.

Auf den ersten Blick ähneln die Prozesse in der Altstadt in ihrer Charakteristik jenen Entwicklungen, die auch in anderen Städten Europas oder Nordamerikas vor sich gehen: Erstens ist die Privatisierung des öffentlichen Raumes zu nennen, durch die eine strikte Aufteilung in Touristenviertel und Wohnbezirke vorgenommen wird. Im Fall Havannas bedeutet dies, dass Familien, die schon über Generationen in der Altstadt leben, an die städtische Peripherie umgesiedelt werden. Dieser Prozess bewirkt einerseits das Aufbrechen tradierter städtischer

Organismen mit dem Ziel, eine völlig neue Raumordnung zu etablieren und eine Erneuerung des soziokulturellen Gefüges im Stadtteil zu bewirken, die das Gesamtbild der städtischen Landschaft massiv verändert.

Zweitens stellt sich als Folge „Gentrifikation“ ein, d.h. die gezielte Ansiedelung von wohlhabenden Personen parallel zum gelenkten Ausschluss von bestimmten Bevölkerungsgruppen (Glass 1964), was eine Zunahme an marginalisierten Vororten an der städtischen Peripherie zur Folge hat. Die Folgen für das Zentrum sind eine Fragmentierung der Altstadt in Dollar- und Peso-Zonen, ein Dualismus zwischen dollarbesitzenden Touristen und der Peso Bevölkerung, die Herausbildung von *No-Go-Areas*, d.h. beschränkter und kontrollierter Zugang für die Bevölkerung.

Heute repräsentiert der Platz eine interessante Mischung aus historischem und unternehmerischem Kapital, quasi einem „kulturell“ begründeten Kapital. Wie ist diese Veränderung vor sich gegangen?

Im Wesentlichen lässt sich diese Entwicklung in drei Faktoren zusammenfassen: Die aktuellen Transformationen in der Altstadt fallen erstens mit der Ernennung der Altstadt zum Kulturerbe der Menschheit seitens der UNESCO 1982 zusammen, zweitens mit dem Zusammenbruch des RgW und einer damit einhergehenden Finanzierungskrise des Staates und drittens, mit einer daraus resultierenden neuen Prioritätensetzung in der Stadtentwicklung, die in engem Zusammenhang mit der Erhaltung der Altstadt steht.

1994 entschließt sich der *poder popular* (span. für Nationalversammlung der Macht des Volkes; ist die Bezeichnung für das Parlament der Republik Kuba) die gesamte Altstadt unter Schutz zu stellen und nimmt eine Zonierung nach drei Stufen vor. Dieser Entscheidung ist die Prognose vorausgegangen, dass wöchentlich zwei bis drei Häuser einstürzen, unter anderem z. B. das aus dem 16. Jahrhundert erbaute Kloster Santa Clara und viele andere historisch wertvolle Gebäude.

### **Die Rolle der UNESCO**

Die Rettung der Altstadt stellt ein kaum bewältigbares finanzielles Problem dar. Die Finanzkrise des kubanischen Staates begünstigte das staatliche Interesse Kubas an der Ernennung und die Zustimmung zur Aufnahme Havannas in die Liste des Weltkulturerbes. In der Folge wurde Mitte der 80er Jahre eine eigene Architekturabteilung geschaffen, die in Kooperation mit internationalen Kommissionen die Erhebung von Denkmälern vornimmt (u.a. mit österreichischer Beteiligung, vgl. Noever 1995). Aus der Sicht der Planungsexperten wäre eine ausschließlich kubanisch finanzierte Restaurierung nicht leistbar. Angesichts der herrschenden Wirtschaftskrise, ist das Land nicht in der Lage, kurzfristig auch nur bestandssichernde Maßnahmen durchzuführen. So wurden fast alle Objektsanierungen bisher mit ausländischem Kapital oder aus den Tourismuseinnahmen finanziert. Hier stoßen jedoch erhebliche Interessenskonflikte aufeinander.

Offiziell wird die starke ausländische Beteiligung gerechtfertigt, schließlich würde durch die Renovierung das Viertel aufgewertet, und durch insgesamt bisher nicht bekannte Reinvestitionszirkel bzw. ausländische Firmenbeteiligungen würden enorme Kapitalflüsse angekurbelt werden, die wieder dem kubanischen Volk zu Gute kommen würden. Die tatsächliche finanzielle Beteiligung seitens der UNESCO ist verhältnismäßig gering. Aber die Ernennung zum Weltkulturerbe eröffnet neue Zugänge: Ein von der UNESCO gefördertes Entwicklungsprojekt zur Erhaltung der Weltkulturerbes legitimiert die Gründung neuer Körperschaften und Gesetze, die Investitionen ausländischer Firmen (Joint Ventures) für Bauarbeiten erlauben. Diese ermöglichen Entscheidungsfindungs- und Planungsprozesse schneller treffen zu können, befreit von Grenzen, die ansonsten die kubanische Staatsbürokratie vorschreibt.

1993 erlässt die kubanische Nationalversammlung ein Gesetz, das den Kompetenzbereich des Amtes für Stadtgeschichte (Oficina del Historiador) von einer lokalen Kulturinstitution hin zu einem selbstverwalteten Geschäftsträger ermöglicht. 1994 wird die Firma Habanaquanex gegründet, die einerseits für die Durchführung und finanzielle Abwicklung der Renovierung zuständig ist. Sie darf Geschäfte in Devisen durchführen und muss die Erlöse wieder in die Restaurierung

und Entwicklung des Stadtviertels reinvestieren. Sie darf diese Geschäfte ohne Autorisierung der Nationalversammlung durchführen.

1995 wird die Immobiliengesellschaft und Gebäudeverwaltung FENIX gegründet, die gemeinsam mit Habaguanex das symbolische und ökonomische Kapital der Stadt verwalten soll: Luxushotels, Restaurants, Cafes, Geschäfte, Tabakläden, Galerien, Museen etc. machen offiziellen Schätzungen aus dem Jahr 2002 zufolge 200 Millionen Dollar Umsatz im Jahr. Diese mehr oder weniger „autonome“ Körperschaft ermöglicht es trotz anhaltender Wirtschaftskrise die Bautätigkeit fortzusetzen.

Gegenüber der Bevölkerung werden die mitunter nachteiligen Entwicklungen (Umsiedelung, Verlust der Wohnungen, Umwidmung der Wohnungen) der breit angelegten Renovierungsarbeiten mit den Argumenten „eines sozialen Entwicklungsmodells und sozialer Notwendigkeiten“ begründet. Schließlich würde durch die Renovierung das Viertel aufgewertet. Die Regierung befreite sie von der Miete, da Alt-Havanna ohnehin als das übelste Wohnviertel bekannt war und sie wurden mit der Zuteilung von Baumaterial und Verbesserungen der Infrastruktur vertröstet. Für dieses Privileg bezahlen die heutigen BewohnerInnen einen hohen Preis: Im Zuge der Renovierungsaktivitäten können sie jederzeit aufgefordert werden, ihre Wohnung zu verlassen, da sie sich in einem „historisch wertvollen Gebäude“ befinde. Die Leute warten, bis sie an der Reihe sind.

Die zum Teil radikalen Abrissvorhaben wecken in einem Teil der kubanischen Öffentlichkeit jedoch auch Widerstand. Am Plaza Vieja ragt ein renoviertes Gebäude aus neu adaptierten heraus: das sogenannte *Casa Conflictiva*: In diesem Haus aus dem 18. Jahrhundert erheben Bewohner Anspruch auf das ansonsten „kollektivierte“ Eigentum der Stadt. Es handelt sich um Bewohner und Bewohnerinnen, die Eigentumsansprüche an den Staat anmelden und erklären, sie und ihre Familienangehörigen würden bereits über mehrere Generationen in diesem Haus leben. Der kubanische Staat erhebt ebenfalls Anspruch auf das Gebäude mit der Begründung, alle Häuser um den Platz seien nationales bzw. seit

der Zuerkennung des Welterbemandates sogar globales Kulturerbe. Rechtlich gesehen kann jedes der Gebäude repatriert werden.

Dieser vorerst einzige Widerstand brandmarkt die staatskapitalistische Plünderung des nationalen Erbes und markiert den vorläufigen Höhepunkt einer erregten Debatte über den Umgang mit der historischen Bausubstanz. Droht das groß angelegte Projekt der Neuschöpfung eines repräsentativen Stadtraums an seinen inneren Widersprüchen zu scheitern?

## **Die Rolle der Spezialisten in der Stadt**

Mit Unterstützung der UNESCO etabliert sich unter der Leitung des Oficinas del Historiador ein bürokratischer Verwaltungsapparat planerischer Körperschaften von StatistikerInnen, AdministratorInnen und SozialwissenschaftlerInnen, die mit wissenschaftlicher Logik eine neue Raumordnung voranzutreiben versuchen. Angeblich arbeiten 3.500 Mitarbeiterinnen im Auftrag des Oficina del Historiador. In einem neuen Flächenwidmungsplan wurde die Altstadt in eine Zone mit „höchster Priorität“ umgewidmet, was die Möglichkeit von verschiedensten Arten von Verträgen mit ausländischen PartnerInnen, die sich in einem hohen Maß an den Renovierungen beteiligen, mit sich brachte.

Ihr Ziel ist die Erhaltung von Häusern und Gebäuden von architektonischem, historischem und kulturellem Wert, die alle ausschließlich für geschäftliche Zwecke verwendet werden. Alle diese Häuser sollen ihrer „ursprünglichen“ Verwendung zugeführt werden, unabhängig davon, ob diese Häuser nach der Revolution zu Wohnzwecken umgebaut wurden. Die Zonierung geht mit einer Homogenisierung einher. Bei Zone eins handelt es sich um historisch wertvolle Bauwerke und Luxushotels, Shopping-Malls, Teesalons, Galerien, Restaurants, Museen, wo nur mit Dollar konsumiert werden kann.

In den Dollarzonen (*area Dolares*) dürfen keine staatlichen Milchabgabestellen, keine Rumbars und keine Libretaläden (u.a. Merkle 2000) geführt werden. Außerdem wurden verschiedenste soziale Einrichtungen wie öffentliche Wäschereien, staatliche Gesundheitszentren, Behindertenheime, Schulen,

Kindergärten, aber auch Feuerwehrhäuser und Bestattungsinstitute in der Zona Primera geschlossen.

Die ausschließlich funktionelle Verwendung des historischen Kerns wird teilweise mit Strategien der Reinvestition in benachteiligte Zonen der Altstadt gerechtfertigt. Das angrenzende Barrio San Isidro soll von den negativen Folgen der Zonierung geschützt bleiben. Hier soll in weiten Bereichen der Charakter der „Nachbarschaften und seiner Milieus“ erhalten bleiben. Die damit einhergehende Fragmentierung (halbprivat und halbtouristisch) der Altstadt ist unübersehbar und verläuft extrem kontrastreich. Segregation definiert Raum für BewohnerInnen und für TouristInnen (Hill 2001).

In der Zona Primera tritt eine Truppe von staatlich geförderten SpezialistInnen an und entwirft quasi am Reißbrett das Modell eines historischen Themenparks zum Kulturerbe, dessen vorrangiger Zweck die Maximierung lokaler und nationaler Konsumtion ist. Die Neuschrift des Plaza Vieja, im Kontext mehrwertorientierter Vermarktung des Platzes, trägt neue Blüten.

## **Kulturelles Erbe als Ware**

Tatsächlich diente als bildhafte Vorlage für die Gestaltung des Platzes ein Kupferstich des englischen Reisenden Durnford, den dieser 1772 anfertigte (de Juan 1980; Fornet Gil 1998). Überall Logias, Arkaden, vor dem Platz Kutschen und Kaufleute in großen Posen. Im Hintergrund sieht man zwei dunkelhäutige Frauen, mit Körben auf dem Kopf, sie holen Wasser vom Brunnen. Ein kleines, und das einzige Erinnerungszeichen an die Praxis der Sklaverei. Man erkennt freie Sklaven und gut gekleidete Droschkenfahrer. Weiters wurde auf die Erhaltung der eklektizistischen Bauweise verzichtet, stattdessen dominiert ein einheitlich spanisch kolonialer Baustil.

Das Ergebnis dieser Entwicklungen: Das touristisierte Alt-Havanna erscheint heute als gut funktionierende Gedächtnisindustrie an einem Ort, an dem es so gut wie nichts von dem zu sehen gibt, was man sehen will. Der mehrfache Bruch in der materiellen und sozialen Struktur des Ortes - die Aufhebung des Wohncharakters,

die Sanierung und schließlich auch die Umsiedlung vieler Familien - lässt seine symbolische Aufladung als „Ältester Platz“ der Stadt praktisch unberührt.

Der älteste Platz wird zu einem idealisierten, „neotraditionellen“ Ort umfunktioniert. Gezeigt wird das elitäre, „weiße“ Havanna des 17. und 18. Jahrhunderts. Der simulierte Platz repräsentiert heute eine nostalgische Erzählung von weißer, aristokratischer Vergangenheit mit unzähligen Leerstellen dieser repräsentierten Geschichte. Sind die Gebäude erst mal von der Baubehörde als historisch wertvoll ausgewiesen, dürfen sie nicht mehr für Wohnzwecke verwendet werden. Stattdessen wird möglichst optimal verwertbare Verwendung z.B. in Form von Blumenboutiquen, Teehäusern, Zigarrenboutiquen, etc. vorgeschrieben.

An diesem eklatanten Auseinanderklaffen von materiellem Raum, sozialer Struktur und symbolischer Überlagerung ist die Tatsache bemerkenswert, dass ein touristisches Ziel und ein Erinnerungsort seine totale Umstrukturierung scheinbar problemlos übersteht.

Das Wohnhaus La Ratona wurde von Don Hernandez Castellanos Anfang des 20. Jahrhunderts im Art Deco Stil als Palast errichtet. 1959 verlassen die Erben des Hauses die kubanische Insel; das mehrstöckige Haus wird in ein Mehrfamilienhaus umgebaut und an bedürftige Familien übergeben. Im Jahr 2003 wurden bereits alle Familien evakuiert und nach Alamar umgesiedelt. Das Haus soll nun seiner „historischen Verwendung“ entsprechend in ein Hotel umgebaut werden und, wie ein Schild über dem Eingang verrät, für Touristen dienen, damit diese „in typisch kubanischer Atmosphäre, eine *Habana Puro* (Zigarrenensorte) genießen können“.

Auf eigensinnige Weise zeigt sich so die Affinität von Raum und Erinnerung: Der Ort wird paradoxerweise gerade dann zu einem *lieu de mémoire*, wenn er die materiellen Qualitäten, die ihn dafür prädestinieren, verliert. Pierre Noras Begrifflichkeit drängt sich hier auch deshalb geradezu auf, weil sich in Havanna vielleicht deutlicher als anderswo ein Aspekt von Erinnerungsorten zeigt, den Nora

in seiner dezidierten Entgegensetzung von Erinnerung und Geschichte hervorhebt: Erinnerungsorte werden gerade erst durch den Verlust einer kontinuierlichen Erinnerungstradition, durch radikale geschichtliche Brüche, hervorgebracht (Nora 1989: 8).

Nun gehören aber zu einem Erinnerungsort nach Nora auch immer ein Wille zur Erinnerung, der den Orten erst ihre spezifische Funktion zuweist, und eine Erinnerungspolitik, die ein privilegiertes Gedächtnis etabliert und die Sinnproduktion reguliert (Nora 1989: 12).

Damit stellt sich die Frage, was am Erinnerungsort Plaza Vieja neben der Evokation eines diffusen Bildes eines kolonialen Havanna überhaupt erinnert wird, was also jenen symbolischen Mehrwert eigentlich ausmacht, der den Ort erst Gedächtnisort werden lässt.

Eine dominante Gedächtnispolitik ist leicht zu erkennen. In seiner Inszenierung wurde der Plaza Prinzival (vgl. Zeittafel), nachgezeichnet als ein Hauptplatz, der damals wirklich noch multifunktionell war.

Der Platz ist demnach ein Beispiel für die gespaltene Gedächtnispolitik der Stadt (Offe 2001, Assmann 2000). Umso deutlicher treten mehrfache und mehrfach gebrochene symbolischen Codierungen zutage. So verzichtet die neue Codierung auf jeglichen Verweis einer afro-kubanischen, „schwarzen“ Vergangenheit (und Gegenwart), die Sklaverei wird ausgeblendet, genauso wie auch der anti-bourgeoise Arbeiterrevolutionär nicht mehr in den Bildern auftaucht. Also das Gegenteil einer „Gesellschaft ohne Bourgeoisie“, einem Volk der Arbeiter und Volksrevolutionäre. Der „*Buen Hombre*“ erscheint nur als toter Engel über der Stadt, in Form von Tafeln und Schriftbändern.

Die koloniale Vergangenheit wird in der Gegenwart zu einer „weißen“. „Alte“ Bilder werden neu wiederbelebt.

Wenn also Nora festhält, dass das Funktionieren von Erinnerungsorten auf ihrer Fähigkeit zur Metamorphose, zur Sinnrezyklierung und zum fast unendlichen

Fortspinnen von Assoziationen beruhe (Nora 1989: 12), dann müsste man ihn hier beim Wort nehmen.

Es ist aufschlussreich in Bezug auf Havanna die Fixierung auf die geschichtsträchtige Einzigartigkeit des Ortes zu lösen und den Blick für Zusammenhänge jenseits lokaler Partikularitäten zu schärfen.

Gehen wir von der verbreiteten Annahme der neueren Stadtforschung aus, dass städtischer Raum nicht als bloßer materieller Behälter zu verstehen ist, sondern als Produkt eines Zusammenspiels von materiellen und diskursiven Prozessen (vgl. Löw 2001), ein Konglomerat, so ist es klar, dass auch verschiedenste Narrative in diese Konstruktionsprozesse einbezogen sind. Narrative wie beispielsweise die Audio CD „Andar La Habana“, das Hochglanzmagazin OPUS, beide werden vom Oficina del Historiador herausgegeben oder die wöchentliche Radiosendung „Andar La Habana“, liefern Sehmuster für den Stadtraum, die sich zu orientierungs- und handlungsleitenden Images verdichten. Die neuen Repräsentationen können also daraufhin befragt werden, welche Art von Stadtraum in ihnen lesbar wird, was umgekehrt ausgeblendet wird, und welche symbolischen Aufladungen der „Gedächtnisort“ im Kontext der multiethnischen Metropole Havanna zu Beginn des 20. Jahrhunderts erfährt.

Die neokolonialen Bilder, die die neu errichteten Kulissen um den Plaza Vieja evozieren, bieten Anknüpfungspunkte auch für heutige Imaginationen des städtischen Raums. Zusammen mit anderen Denkbildern ist das „Koloniale“ symbolischer Surplus von Havanna, das als Image-Kapital genutzt wird, sowohl in den konkurrierenden Identitätspolitikern innerhalb der Stadt (Altstadt gegenüber moderneren Stadtvierteln wie z.B. Vedado) wie auch gegen außen in einer neuen, globalen Städtekonzurrenz.

## **Zusammenfassung**

Heute wie damals macht der Alt-Stadt Topos nicht nur Stadträume lesbar, er rückt auch anderes aus dem Blickfeld. Die radikale Umgestaltung des Stadtviertels erfolgte unter massivem ökonomischem Druck. Die Umnutzung dieses ehemaligen

Wohnviertels nach dem Zusammenbruch der RgW-Länder, die Dimensionen und Probleme heutigen kubanischen Lebens in der Stadt fallen aus dem Blickraster des Platzes. Die frisch bemalten Häuser verhindern eine Auseinandersetzung mit der problematischen Geschichte des Orts und stützen einen Gedächtnistourismus, der heutige Realitäten allzu oft aus der Wahrnehmung verdrängt.

Die städtebaulichen Entwicklungen der voranschreitenden Renovierungsaktivitäten in der Altstadt von Havanna veranschaulichen deutlich, wie dem Viertel mit seiner multiethnischen Bevölkerung und seiner religiösen wie kulturellen Vielfalt durch gewaltvolle Eingriffe ein neues Gesicht aufgesetzt wird, und die Geschichte des Stadtviertels nur repräsentieren will.

Mein Argument ist, dass in der Stadt Havanna durch die Zuerkennung des UNESCO Mandates interessante Argumentationsweisen legitimiert werden, die nicht nur die „Identität“ der betroffenen Viertel und Straßenzüge in Frage stellen, sondern im Besondern die Labilität des sozialistischen Modells mit all seinen Werten und Errungenschaften mit erschreckender Deutlichkeit vor den Augen der Welt ausbreiten.

Im Zusammenhang mit der Herausbildung sogenannter Heritage-Städte zeigt sich ein Paradox, das nicht nur für Havanna augenfällig wird: einerseits will man auf eine spezifische Identität von Kultur und Geschichte verweisen, andererseits wird diese aber durch den Druck der Vermarktung bis zur Unkenntlichkeit rekonstruiert.

Die aktuellen neu etablierten räumlich-sozialen Segregationsmechanismen in Alt-Havanna unterscheiden sich in ihren Auswirkungen wenig von anderen post- bzw. spätsozialistischen Städten der Welt. Die von mir nun so negativ evozierte Beschreibung über die vor sich gehende Erinnerungspolitik als Politik der Gedächtnisspaltung (Offe 2001, Assmann 2000) wird nur dann nachvollziehbar, wenn wir Havanna mit den in ihr abgelagerten/eingeschriebenen räumlich-architektonischen Erinnerungszeichen als Spiegelbilder eines nicht abgeschlossenen und umstrittenen „Prozesses“ erblicken. Die Geschichte hat in

jeder Stadt ihre Spuren hinterlassen. Sie zu lesen lehrt uns den Blick auf den Doppelcharakter der Stadt zu richten, der sich zwischen Landnahme, Zerstörung, Aufbau, Erhaltung und fortwährender feindlicher Bedrohung ausgebildet hat. Oder wie dies Max Weber darlegte, im Spannungsfeld von Marktfrieden und dessen politisch-militärischer Absicherung (Weber 1976: 727).

Worauf ich hinaus will ist, dass auch die symbolisch räumliche Ordnung im Stadtraum Havannas bis heute von zwei Impulsen geordnet bleibt. Nämlich durch einen aggressiven Impuls, der vom Markt vorgezeichnet ist, und einen pazifizierenden Impuls, einer meiner Meinung nach „verordneten“ Stadtkultur, der die soziale Teilung und Uneinigkeit von dem die ökonomischen Entwicklungen begleitet sind, beschwichtigen will. „Gleichsam unter den Gesängen der Musen, mit architektonisch-rituellem Ernst“ wird der Heritage-Diskurs in den Dienst einer „Pazifizierung“ der Bevölkerung genommen (siehe die Ausführungen von Wilhelm 2002: 285-303 zu Sarajewo). Ganz konkret zählen dazu auch „Erzählungen“ des Stadthistorikers Eusebio Leal in den oben erwähnten Medien „Andar la Habana“, et al. Darin werden die negativen Folgen der städtebaulichen Eingriffe erklärt und begründet. Um die Nachteile der Interventionen zu mildern, erfindet er quasi Beschwichtigungsformeln, indem er den „Eingriffen“ eine eigene „Schönheit“ attestiert. Es ist der Versuch durch die Ästhetisierung des Schreckens, den Schrecken selbst abzumildern, ihn zu sublimieren.

Nach Karin Wilhelm nimmt in dieser Phase des Zusammenspiels von Wachstum und Zerstörung in der Stadt u.a. die Rolle des Wehrmannes und Wächters im Sinne Platons (Platon 1969: 109)<sup>6</sup> ein: „Die Wehrmänner agieren (im Krieg) von der Position der Stadtmauer aus und haben eine wichtige Affektformierung, eine Art

---

<sup>6</sup> Platon fährt fort „(...) um nämlich die Sanftmut in der Innenbeziehung auszubilden, bedarf es nämlich durchdachte Unterweisung. Die Erziehung ist das wesentliche Mittel dieser Unterweisung. Der Philosophie und der Künste kommen im Rahmen dieses Sozialisierungsaktes ihre charakterbildende Funktion zu. Laut Platon sollen bereits den Kindern ausgewählte Geschichten erzählt werden. „und während die gymnastische Erziehung einen ernährungsphysiologisch überprüften und diätisch kontrollierten Speiseplan aufstellt, stellt die musische Erziehung gleichsam einen rezeptionsästhetisch kontrollierten Speiseplan zusammen, der nur die künstlerischen Genüsse erlaubt, die affektive Wirkungen erzeugen (Platon 1969: 100).

Triebregulierung zu vollführen. Sie müssen zwei Antriebe in der Bevölkerung gleichzeitig schulen und kontrollieren: sie müssen Stärke, Entschlossenheit und Kampfbereitschaft entwickeln und nach innen müssen sie unaggressiv und sanftmütig erscheinen, damit sie nicht, wie es heißt, „heftig (sind) untereinander und gegen andere Bürger“ (Grassi/Hess 1969: 110).

Für die Gegenwart Kubas könnte man zusammenfassen: der innerstädtische Friede entsteht auf der Basis einer kalkulierten Kontrolle über die Rede, durch ein Regelwerk an Ver- und Geboten. Ein Sozialisierungsmodell, dem der Kampf um die Herrschaft über die Rede im innenpolitischen Konflikt inhärent ist.

Wie wir wissen, ist es natürlich nicht allein die besänftigende Wirkung des Stadt-Erzählers Eusebio Leal sondern diese, Hand in Hand mit den Reden des Máximo Líders Fidel Castro, helfen im heutigen Kuba den Frieden sichern. Die Nähe von Friedfertigkeit und Aggression, die die stadträumlichen Veränderungen in der Altstadt Havanna begleiten, bleibt beängstigend.

## **Ausblick**

Dieser Beitrag skizziert die historische Kontinuität zwischen Neugestaltung und Zerstörung des ältesten Platzes von Havanna infolge von Interventionen durch Raumplanungen. Dieser verändert in sozio-historischen Wendepunkten jeweils sein Gesicht: während der Kolonialzeit ist die Plaza zuerst Marktplatz, später repräsentativer Wohnpark. Ab der Ausrufung der Republik gerät der Raum der Plaza in den Fokus von Wohnungsspekulanten und wird teilweise für geschäftliche Zwecke instrumentalisiert und zur Freizeittribüne. Mit der sozialistischen Revolution setzt sich als Funktion die Priorität der Wohnraumbeschaffung durch. Jede dieser historisch-politischen Perioden ist von Abriss, Wiederaufbau, Umbau, von Privatisierung und Verstaatlichung gekennzeichnet. Von Henri Lefèbre (1991) stammt die These, dass in jeder Gesellschaft das Feld, auf dem der Übergang zu neuen Strukturen der Gesellschaft und einem neuen kulturellen Selbstverständnis nachgezeichnet werden kann, der wahrgenommene, tatsächlich belebte städtische Raum ist, weil dieser zum strategischen Ort und zum strategischen Objekt der

Gesellschaft geworden sei. Die in den letzten Jahren renovierten Plätze und Gebäude in der Altstadt Havannas repräsentieren eine neugeschaffene Stadtlandschaft, die über veränderte kulturelle Werthaltungen Auskunft geben und über die Verschränkung globaler Ökonomie mit neuen sozialen Praktiken im postsozialistischen Kuba informierten.

Angesichts der Tatsache zirkulierenden Stadtbilder, die im Laufe der Geschichte die räumliche Wahrnehmung eines Ortes prägen, ist die Plaza Vieja per se kein Ort, der das Vertrauen in die psychische Beständigkeit und Überlieferung von „Kulturerbe“ und Gedächtnisort rechtfertigen würde. Und wirft die von Sabine Offe (2008) gestellte Frage auf, ob „Kulturerbe Stadt“ überhaupt noch Ort von Gedächtnis ist? Oder ist Stadt als Gedächtnisort ein Anachronismus, der mit den gegenwärtigen gelebten Städten kaum noch in Zusammenhang zu bringen ist (Offe 2008: 312). „Wo die Bewohner dank der Kulissenhaftigkeit des Ortes ihre Erinnerungen nicht wiedererkennen, weil sie nicht eingebunden sind in das, was in der alltäglichen Gegenwart stattfindet und mithin auch nicht in den Prozess der Verhandlung darüber, was sie als Kulturerbe repräsentiert erachten würden“ (ebenda 310), entsteht Entfremdung. Die Kluft hinterlässt Fremdadwertung und Selbstabwertung bei den Bewohnern. Eine Resignation gegenüber der gegenwärtigen Lebensrealität und Verleugnung der sozialistischen Ideale, wie die Ignoranz gegenüber geschichtlichen Brüchen und Katastrophen.

In Havanna lässt sich seit 1996 eine temporale Verdichtung im Kulturerbe Prozess beobachten, die Kirshenblatt-Gimblett (1995: 369) thematisiert, wenn sie schreibt, dass „heritage eine neue Form kultureller Produktion der Gegenwart sei, die auf die Vergangenheit rekurriere“ oder dass „Zeit für die metakulturelle Natur von Kulturerbe zentral sei“ (2004: 59). Diese Prozesse hinterlassen eine Spannung (in Havanna und anderswo) die in der Ungleichzeitigkeit historischen Erbes einerseits von datierbaren Dingen/Gebäuden und von differenziertem Geschichtsbewusstsein in einer gegenwärtigen heterogenen Lebenswelt andererseits zeugen. Damit meine ich nicht die dichotomisierenden Diskurse um echtes authentisches Kulturerbe versus erfundenes Kulturerbe (Hobsbawn 1983, Bendix 2000).

Sondern die Spannung hängt mit der Frage zusammen, welche Verknüpfungen die Aufwertung des Ortes für die Bewohner und Bewohnerinnen ermöglicht.

Die Feldforschungsergebnisse dieser Untersuchung zeigen, wie „Leitbilder“ und „Zukunftsszenarien“ der politischen Akteure einerseits und die Selbstwahrnehmung und Zukunftsbilder der Bewohner auseinanderklaffen. Die im Masterplan (Plan Maestro) der Stadtregierung umgesetzten Musealisierungsstrategien in Gestalt der Verschönerung des Stadtbilds Verknüpfungen ermöglichen kaum positive Verknüpfungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart der heutigen Bewohner.

Die großräumige Verschönerung und Aufwertung von Havanna vermittelt den Bewohnern der Altstadt das Gefühl, sie lebten „in der schönsten Kulisse Havannas“. Diese Hervorhebung kolonialer Architektur und Geschichte trifft auf Abwertungserfahrungen derjenigen, die sich als Verlierer und Versager fühlen, weil sie nicht an zu den Konsumenten gehören, die sich die renovierten Wohnungen in der Innenstadt und das Angebot an Freizeitkonsum leisten können. Die wenigsten zählen zu den Jüngeren, die auf Arbeit und Karriere in der Touristenbranche hoffen dürfen.

Alt-Havanna re-inszeniert eine neo-koloniale Kulisse, die zu erheblichen sozialen und sich rassistisch artikulierenden Konflikten zwischen Jungen und Älteren, zwischen weißen Kubanern und Kubanern afrikanischer Herkunft zu werden droht, wie das nächste Kapitel Sopa de Gallo zeigen wird.

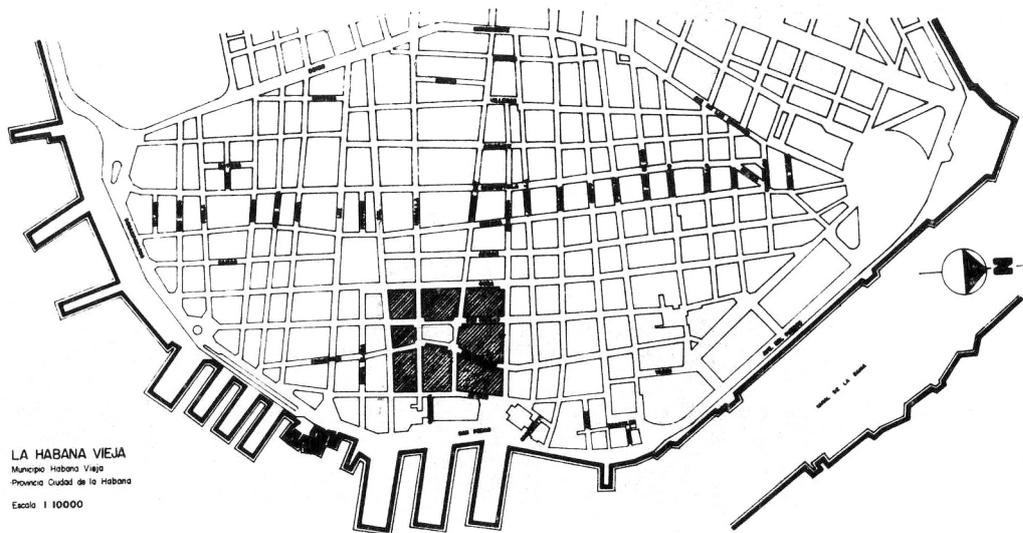


Abbildung 1: Plan der Altstadt von Havanna mit Plaza Vieja (Quelle: C.P.P.N. Wien 1991).



Abbildung 2: Plan der Altstadt von Havanna mit Plaza Vieja (Quelle: C.P.P.N. Wien 1991).

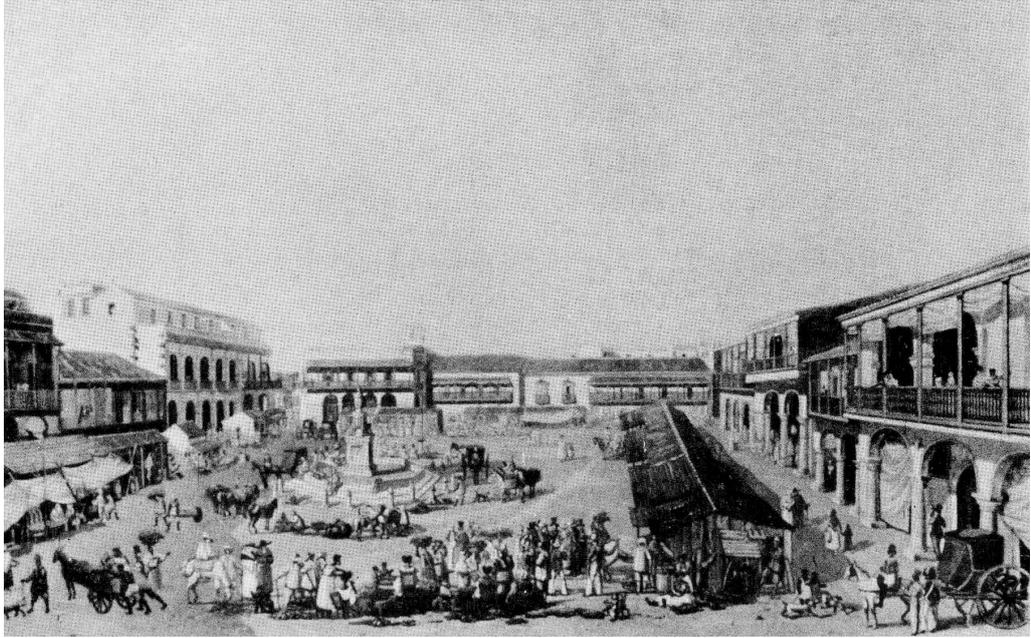


Abbildung 3: Kupferstich der Plaza Vieja 1792 nach Durnford. Tafel aus: Anteproyecto de restauracion de la Plaza Vieja en el centro historico urbano de la ciudad Habana, Cuba [Vorstudien zur Restauration der Plaza Vieja im historischen Zentrum von Havanna], hg. vom Departamento de Monumentos, Dirección de Patrimonio Cultural, Ministerio de Cuba, República de Cuba, La Habana 1979.



Abbildung 4: Plaza Vieja (Foto A. Pichler, 2004)



Abbildung 5: Casa Conflictiva, Plaza Vieja (Foto A. Pichler, 2004)



Abbildung 6: Plaza Vieja mit Tiefgarage, Stand 1970 (Quelle: mit freundlicher Genehmigung des Oficina del Historiador)

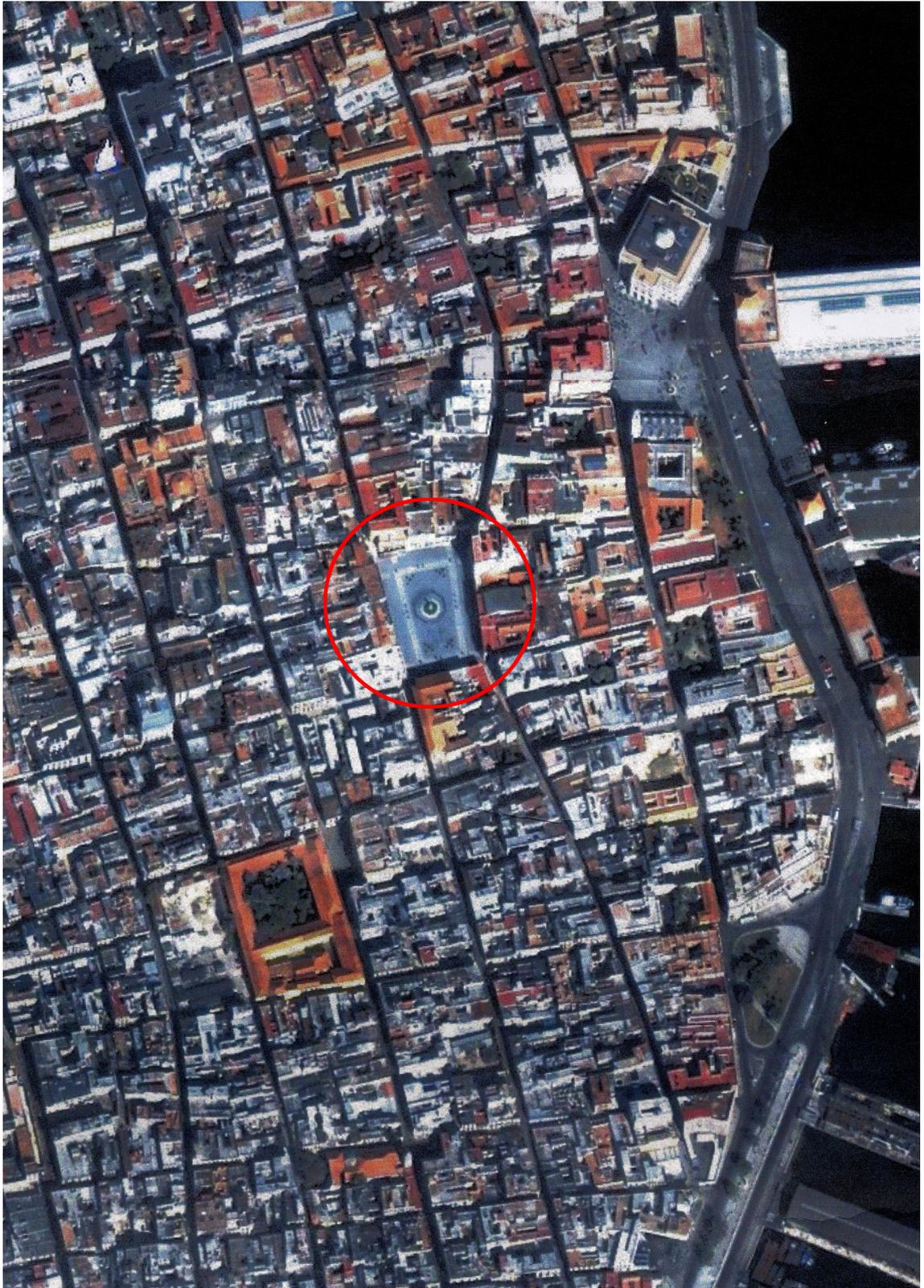


Abbildung 7: Luftaufnahme Stadtansicht La Habana Vieja (Quelle: Oficina del Historiador, 2003)

## **2.3. La Sopa de Gallo. Kubanische Sonderperiode und die Überlebensstrategien von Frauen**

### **Einleitung**

*Sopa de gallo* ist ein vor der sozialistischen Revolution gebrauchter Begriff für Wasser mit aufgelöstem Zucker, ein Getränk, das als Hungertöter galt. Besonders in der 1990er Jahren tauchte dieses Wort wieder in den Strassen Havannas auf. In modifizierter Weise findet es Anwendung auf die Aktivitäten junger Frauen und Männer, die sich von Touristen aushalten lassen, und das tun, um ihren Lebensunterhalt zu verbessern. Dieser Abschnitt widmet sich der Dollarisierung der kubanischen Wirtschaft in der kubanischen Sonderperiode und Überlebensstrategien von Frauen.

Im August 2002 kündigt Fidel Castro die Schließung der Hälfte aller Zuckermühlen auf Kuba an, teilweise sollen die Mühlen in Museen für Touristen umgestaltet werden.

Mit dem Ende der Zuckerära geht nicht nur ein Industriezweig zugrunde, sondern mit ihr stirbt ein kubanisches Symbol. „Cuba es azucar“, erklärt der kubanische Historiker Jose Antonio Quintan: „Zucker ist Teil unserer Seele, das, was wir sind.“

Einen Monat zuvor verabschiedet der kubanische Volkskongress eine Resolution, wonach die sozialistische Gesellschaftsordnung für „unantastbar“ erklärt wird. Dies ist zwar schon seit 1961 in der kubanischen Verfassung festgeschrieben, doch durch den Volkskongress wurde nun eine „Ewigkeitsklausel“ hinzugefügt. Fidel Castro bezeichnete die zuvor durchgeführte Unterschriftensammlung als Volksbefragung „sui generis“. Sie solle verhindern, dass der „Kapitalismus jemals wieder nach Kuba zurückkehre“. Darüber hinaus solle gezeigt werden, dass das soziale und politische System, das die Revolution vor 40 Jahren einführte, die volle Unterstützung des Volkes genieße. Wird die verteidigte Revolution nun zur verordneten Revolution?

Die Beharrlichkeit des kubanischen Regimes angesichts der anhaltenden wirtschaftlichen und außenpolitischen Krise auf der Insel ist beeindruckend (vgl. Cuba Si, Nr.148 Juni 2003). Denn auch wenn die Auflösung des sozialistischen Handelsblocks (RGW), der rund 80% des kubanischen Außenhandels ausmachte, und die Verhängung der US-Wirtschaftsblockade (seit 1962, diese wurde 1996 durch das sogenannte Helms-Burton Act noch verschärft) zur schwersten Wirtschaftskrise seit der kubanischen Revolution führte, ernüchert der Poder Popular und sein Máximo Líder sämtliche Spekulationen um einen Zusammenbruch des kubanischen Sozialismus, den westliche außenpolitische Kommentatoren schon seit dem Ende der sowjetischen Bruderhilfe den Tod voraussagen. Der kubanische Staat meistert die anhaltende Krise mit großer Routine.

Die kubanischen Regierungsverantwortlichen versuchen nach dem Zusammenbruch des RGW und trotz US-Wirtschaftsembargos Devisen bringende Anteile am Weltmarkt zu erobern. Große Mühen werden daran gesetzt, Kuba zu einem zentralen „Platz an der Sonne“ zu machen. Die Strände der Insel werden für die globalisierte Tourismusindustrie geöffnet und zu westlichen Vergnügungszonen ausgebaut. Das beschert der Inselbevölkerung zwar Zugang zu Devisen, bringt aber weitreichende gesellschaftliche Veränderungen mit sich. Der Einzug der „Fremdwährung“, Dolarización genannt, treibt den sozialen und gesellschaftlichen Transformationsprozess innerhalb der kubanischen Gesellschaft voran und hat Auswirkungen auf sämtliche soziale Gruppen des Landes.

Bekannterweise haben kubanische Frauen als soziale Gruppe im frührevolutionären Kuba von den sozialistischen Errungenschaften enorm profitiert (vgl. Zeitschrift Temas 1995). Die Partizipation von Frauen in den gesellschaftlichen Sphären Arbeit, Bildung, Gesundheit ist im internationalen Vergleich hoch und noch immer vorbildlich, aber es zeichnen sich bereits besorgniserregende Folgen des Umbruchs der letzten Jahre ab, die Frauen eindeutig zu einer VerliererInnengruppe der Krise machen.

## **Gesellschaftlicher Rollback durch *Dolarización***

„To think of Latin American women’s gender identity also means turning our view to the path of conquest of colonisation; to how peasant women have been forced into submission, to the slavery of black women; to the historically rooted isolation of middle class women; to the effects of these and other crises in women’s lives, to the strong presence of the traditional Catholic church in the lives of many women. In sum, to the traces each all these experiences leave upon the minds and bodies of these heterogeneous category of women“. (Virginia Vargas 1990)

Diese Worte der peruanischen Aktivistin Virginia Vargas kennzeichnen die Vielschichtigkeiten der weiblichen Geschlechtsidentitäten in Lateinamerika und der Karibik und die Komplexität einer multidimensionalen Situation, deren Eckpfeiler Macht, Unterordnung und Ausbeutung sind und die eine lange Geschichte gesellschaftlicher Wandlungen durchlaufen hat.

In dieser Geschichte nehmen auch kubanische Frauen und ihre Frauenbewegungen einen wichtigen Platz ein. Im Widerstand gegen spanische und spätere US-amerikanische Dominanz haben Frauen maßgeblich zur Ablösung der Diktatur Batistas und seines autoritären Regimes beigetragen (Vgl. Stubbs 1995, oder die Mitwirkung von Frauen in der Untergrundbewegung „Movimiento 26 de Julio“, gegründet 1953). Jeder Herrschaftsdiskurs konstruiert eine mit ihm verbundene Praxis der Differenz zur Begründung sozialer und politischer Hierarchisierung. Ihre Funktion ist die Legitimierung von Ein- und Ausschlussmechanismen. Das gilt besonders für den Umgang mit Geschlechterdifferenz. Ungleichheit und soziale Ausgrenzung sind in die historische Anthropologie der Insel tief eingewurzelt.

Eine Betrachtung und Analyse der Situation von Frauen muss diese zugrunde liegenden Bedingungen als strukturierende Dimensionen mit einbeziehen. Bekanntlich konstituiert Frau ohnehin keine soziale Kategorie, die für sich allein steht, vielmehr überschneidet sie sich mit der Sozialstruktur, mit der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe, einer Generation, einer religiösen

Gemeinschaft, einer Nation. In Kuba spielen zudem die Kategorien Stadt/Landbevölkerung und Region aufgrund der großen Ungleichheiten in den Lebensbedingungen eine besondere Rolle.

Im Folgenden will ich mich genauer mit Überlebensstrategien von Frauen in der kubanischen Sonderperiode befassen. Dabei werde ich der Frage nachgehen, was sich seit Installierung der *Período Especial* seit 1991 für Frauen verändert hat. Inwieweit sind damit neuerlich wirtschaftliche Dynamiken in Gang gesetzt worden, die eine neue „alte“ Situation der Ungleichheit etablieren?

Meine These lautet: Es ist Bewegung in die kubanische Gesellschaft gekommen, jedoch verlaufen die Veränderungen insgesamt als ein sehr ambivalenter Prozess. Wie die Veränderungsprozesse hinsichtlich der sozialen und ethnischen Beziehungen, sind auch Entwicklungen, die Geschlechterbeziehungen betreffend, höchst zwiespältig. Erkennbare Fortschritte rufen alte und neue Widersprüche hervor und produzieren neue Ambivalenzen. Bewegung und Veränderung bedeutet nicht unbedingt Verbesserung. Tiefeingewurzelte Strukturen der Ausgrenzung und Hierarchisierung und dazugehörige Leitbilder kehren zurück und beeinflussen die Entwicklung. Die Feststellungen von Virginia Vargas sind nicht zu den Akten zu legen. An die Stelle von Kolonialismus und Conquista treten neue Interaktionsfelder einer weltumspannenden Warenwelt und mit ihnen entstehen neue Konflikt- und Kontaktzonen (*global frontiers*, nach Appadurai 1996).

Trotz aller Bemühungen Kuba auf ewig vor dem Kapitalismus zu bewahren, ist die Insel schon längst Teil einer weltumspannenden Konsumgesellschaft. Und es zeigt sich einmal mehr, dass ökonomische Entwicklungen in einer Gesellschaft nie losgelöst von soziokulturellen Prozessen verlaufen. Dabei agieren lokale Kulturen keinesfalls als „Gegenspieler des Globalen“, sondern vielmehr wird deutlich, dass sie Kommunikationspartner zahlreicher grenzüberschreitender, kultureller Einflüsse sind. Die Begegnung ist eine wechselseitige, die auf beiden Seiten Interpretationen und Transformationen hervorbringen kann. Unter anderen fordert Arjun Appadurai, dem ich in diesen Überlegungen folge, die Folgen globaler

Strategien (z.B. die internationalen Werbe- und Absatzstrategien der Tourismusindustrie) und damit einhergehende „Prozesse der Re-Lokalisierung zu untersuchen“. D.h. lokale soziale Praktiken in ihren globalen Verflechtungen und Überlappungen zu kontextualisieren und eine Analyse damit einhergehender Veränderungen der Werte und Lebensbilder für die AkteurInnen vorzunehmen.

## **Neve**

Am Beispiel der jungen Kubanerin Neve werden einzelne Komponenten der kubanischen Transformationen dargestellt, und die oben genannten theoretischen Begriffe inhaltlich verdichtet werden. Ausgangspunkt hierfür ist die Einbindung Kubas in die Tourismusindustrie und die Partizipation am Dollarmarkt, die für die Bevölkerung vielschichtige neue Handlungsspielräume ermöglicht. Sie bringt ein vielfältigeres Nebeneinander und Miteinander von unterschiedlichen Lebenspraktiken und kulturellen Bedeutungssystemen hervor, eine Veränderung, die neue kulturelle und soziale Spielarten ermöglicht, die eben nur aus der Interaktion verschiedenster Gruppen möglich wird.

Neve ist eine 18-jährige Kubanerin. Ihre Großmutter arbeitete noch für die United Fruits Company auf der Obstplantage, ihr Großvater war ein Arbeitsmigrant, der um die Jahrhundertwende von China nach Kuba immigriert ist. Neve studiert Sprachen und zählt zu den wenigen ausgewählten Studentinnen, die in der facultad lenguas extranjeras aufgenommen wurden. Immer wenn ich sie treffe, fällt sie durch ihre modische, europäische Kleidung auf, sie trägt Schuhe aus den Devisenläden und duftet nach exklusivem französischem Parfüm.

Sie nutzt ihre Sprachkenntnisse, um männliche Touristen an den Stränden von Playas del Este anzusprechen. Oft geht sie am Malecon spazieren und knüpft Kontakte mit flanierenden Touristen. Sie erzählt offen, daß sie meistens von diesen Männern zum Essen und später ins Hotel eingeladen wird. Manchmal nimmt sie ihre Begleiter mit in die Wohnung ihrer Eltern in Havanna Centro. Dort lernen diese kubanische Familien kennen, und mit ihnen auch ihren Mangel an Gütern des täglichen Bedarfs (*falta de lo mas necesario*). Da es quasi an allem mangelt, erklärt

sich fast jeder ihrer Freunde zu einem solidarisch gesonnenen (*buen*) *hombre*, eine Bezeichnung, die auf Che Guevara zurückgeht. Er verspricht zumindest beim Folgebesuch eine Flasche Speiseöl, Milchpulver oder eventuell sogar Waschpulver mitzubringen. Das Mädchen verbringt meistens ein paar Tage oder Wochen mit dem neuen Freund der Familie. Er hat eine Begleiterin für die Zeit des Urlaubs. Sie schleppt ihn in regelmäßigen Abständen in Devisenläden, wo er von Haarspangen bis zu elektrischen Haushaltsgeräten und Designermode für die junge Frau und ihre Familie einkauft. Der Gastfreund ist zufrieden, denn er erlebt kubanischen Alltag, knüpft „Beziehung“ zum Land. Neve ist auch zufrieden, sie organisiert *necisidades*, und setzt große Hoffnungen darin, dass der neue Freund der Familie auch nach seiner Abreise nicht auf die Familie vergisst, und zumindest ab und zu Geldgeschenke und andere *donaciones* schickt. Sie kann damit zum Überleben und zum Wohl der Familie beitragen.

In dieser Haltung verbinden sich symptomatische Spezifika der *Período Especial*: erstens das Wiederauftauchen der Prostitution in seiner Ausformung von *jinetarismo* und zweitens die Hoffnung auf regelmäßige finanzielle Unterstützung der Familie durch Freunde aus dem Ausland, *Fe* (*familia en el extranjero*) genannt, und drittens, die Notwendigkeit für jeden kubanischen Haushalt, Güter des täglichen Bedarfs (*falta de de lo mas necesario*) über harte Dollars zuzukaufen.

Diese sozialen Praktiken, sind nur im Kontext der kubanischen Übergangsgesellschaft interpretierbar. Deren soziale Hintergründe sollen nun genauer ausgeführt werden.

### ***Período especial und die sopa de gallo***

Die vollen Märkte, die Schlangen vor den Devisenmärkten und die Mensentrauben in den neuen Fastfood Läden lassen die BesucherInnen von Havanna glauben, daß die Hauptstadt die Krisenjahre hinter sich gelassen hat. Dieser Eindruck trifft zumindest für einen Teil der Bevölkerung zu, nämlich jene Kubaner, die Geld haben. Und Geld haben jene, die in irgendeiner Form Zugang zu Dollars haben.

Eine damit einher gehende sichtbare soziale Umverteilung resultiert aus der Legalisierung des Dollars, die seit 1993 besteht. Parallel zur Legalisierung des Dollars wird unter staatlicher Kontrolle ein weit gefächertes Netz von Devisenläden etabliert, das Konsumgüter anbietet um die Versorgungslage der Bevölkerung etwas zu entschärfen. Dies begründet sich in der Tatsache, dass sowohl die Bezugsquellen für Nahrungsmittel vielschichtiger wurden, als auch die Einkommensquellen, insbesondere für Devisen (laut Dias, 2000).

Der Einzug der Fremdwährung, die *Dolarización* seit 1993, zieht gravierende soziale Veränderungen nach sich. Welche Bevölkerungssegmente haben kontinuierlichen Zugang zu den begehrten Devisen und den neuen Konsumgütern? Laut Recherche des Wirtschaftsökonomen Hans Jürgen Burchardt (1999) genießen 1997 zwar die Hälfte aller Kubaner privilegierten Zugang zu Dollars, tatsächlich verfügt nur ein relativ kleiner Teil der kubanischen Bevölkerung über diesen regelmäßigen Zugang zu Devisen. Der Großteil der Devisen stammt aus Geldtransfers aus dem Ausland sowie aus dem Tourismussektor (vgl. Merkle 2000: 37 ff). Merkle (2000) führt detaillierte Daten an: „So kostet beispielsweise das selten verfügbare und in der kubanischen Küche häufig benutzte Speiseöl das 57fache wie in der Bodega. Regelmäßig nachgefragte Produkte aus Devisenläden sind vor allem solche, die es weder auf Libreta noch auf Agrarmärkten gibt, so wie etwa Kleidung, Hygieneartikel, Schuhe und Haushaltswaren. Entscheidende Determinante für die Konsummöglichkeiten in den *tiendas de divisas* ist die Höhe der Deviseneinkünfte in der Bevölkerung“ Heute haben mehr als 56% der Bevölkerung Zugang zu Devisen. Die kubanische Soziologin Mayra Espina (1997, in Burchardt 1999: 95) fasst die Tatsache, dass sowohl die Bezugsquellen für Nahrungsmittel vielschichtiger wurden wie folgt zusammen:

„Es kann festgehalten werden, dass die Einkommen und ihre Herkunft einen starken Einfluss auf die Entstehung der sozialen Ungleichheit haben, die sich manifestiert durch mit Privateigentum verknüpften Einkommensquellen, durch eine Schwächung des Staatssektors, durch Formierung neuer Gruppen, die sich durch Bereicherung und Verarmung extrem voneinander

entfernen, und durch Gruppen mit hohen nicht arbeitsabhängigen Einkommen“.

Das gesamte Gesellschaftssystem ist einer Belastungsprobe ausgesetzt. Durchschnittliche Peso Monatslöhne von umgerechnet 25 Dollar (für Arbeiter) und 30 bis 35 Dollar (für Akademiker) reichen in einer Gesellschaft, die sich am Weltmarkt orientiert, nicht zum Überleben. Burchardt zählt im Jahr 1998 knapp fünf Prozent der Bevölkerung, plus zwei Prozent der im Devisensektor beschäftigten, zu den Krisengewinnern. Dieser Minderheit steht eine Mehrheit von Reformverlierern gegenüber: An erster Stelle werden Angestellte des öffentlichen Dienstes und der staatlichen Verwaltung genannt. Insgesamt sind ein Drittel aller Erwerbstätigen in der staatlichen Bürokratie beschäftigt. In diesem Segment sind besonders viele Frauen betroffen, da noch bis Mitte der 90er Jahre 48% der Frauen innerhalb der staatlichen Administration beschäftigt waren (Temas 1995). D.h. besonders negativ sind von den Reformen eindeutig Systemloyale betroffen, da es ihnen verboten ist, privaten Nebenbeschäftigungen in den Dollarsektoren nachzugehen, und da für sie aufgrund ihrer Berufstätigkeit insgesamt informelle Aktivitäten erschwert sind.

30 Prozent der kubanischen Jugendlichen unter 30 Jahren haben keine Chance auf einen Arbeitsplatz. Besonders gefährdet sind hier wiederum Frauen, stellen sie doch heute schon 60 Prozent aller registrierten Arbeitslosen (Quelle: Burchardt 1999). Burchardt nennt weitere soziale Risikogruppen: Auszubildende und Studenten (20%), sowie Rentner (10%iger Anteil an der Gesamtbevölkerung). Frauen sind von dieser neuen Armut stärker bedroht. Ein geringer Teil von ihnen findet zwar in den neu geschaffenen Dienstleistungssektoren der Tourismusindustrie Beschäftigung. Doch handelt es sich hierbei um völlig entwertete und schlecht entlohnte berufliche Segmente wie z.B. die der Reinigungskraft oder Küchenhilfe. Der Großteil der kubanischen Frauen ist von neuer Armut bedroht, da sie aufgrund verstärkter Kindesbetreuungspflichten und mangels beruflicher Alternativen keine neue berufliche Orientierung vorfinden und daher nur erschwert neue Perspektiven entwickeln können und wieder in traditionelle Familienrollen zurückgedrängt werden.

Übersetzt für den kubanischen Alltag bedeuten diese Fakten, dass seit der Installierung der Sonderperiode die Menge der Nahrungsmittel, die der Bevölkerung zur Verfügung stehen, insgesamt zurückgegangen ist. Die Nahrungsmittelknappheit in der *Período Especial* ist enorm: Die Landwirtschaft war auch schon in frührevolutionären Tagen Stiefkind der Revolution, und konnte nur dank „sowjetischer Bruderhilfe“ minimale Erträge, die fern jedweder Subsistenzwirtschaft liegen, erzielen. Die Versorgungsmängel ab den 1990er Jahren konnten auch nicht durch das System der staatlich kontrollierten Güterzuteilung abgefangen werden.

## **Libretas**

„Essen zu finden, ist heute das politische, militärische und ideologische Problem dieses Landes. Dies ist die wesentliche Aufgabe.“ Dies räumte Raul Castro ein, als er 1994 die Wiederherstellung von Agrarmärkten ankündigte.

Bis in die der 80er Jahre hinein garantierte die Zuteilung von Lebensmitteln und Gütern des täglichen Bedarfs mittels Bezugsschein (*Libreta*) für jeden kubanischen Haushalt eine Art Grundversorgung. Die *Libreta* ist ein Heftchen, in das die monatlich zur Verfügung stehende Ration pro Haushalt eingetragen wird. Die Menge der zugeteilten Produkte hängt von der Größe und der Struktur des Haushaltes (Rentner, Kinder bis 6 Jahren, verheiratet, etc.) ab. Je nach Struktur gibt es Spezialrationen für Bevölkerungsgruppen, zum Beispiel erhalten Schwangere, Kinder bis 6 Jahren, oder chronisch Kranke einen Liter Milch pro Tag. Über 65jährige bekommen zusätzlich 6 Dosen Kondensmilch, Sojamilch, Joghurt und Kompott, um nur einige Sonderrationen zu nennen (Quelle: Wochenzeitung *Tribuna*, die monatlich aktuelle Neuerungen in Zusammenhang mit der *Libreta* abdruckt). Diese Produkte sind in Bodegas (Kaufläden) und Bezugsstellen in der nahen Nachbarschaft zu bekommen.

Insgesamt reicht die *Libreta* nicht mehr aus, um über Güterrationalisierung eine ausreichende Versorgung der Bevölkerung zu gewährleisten. Besonders spürbar

wird der Nahrungsmittel Engpass bei Brot, Fleisch, Huhn, Ölen und Fetten. Einzig Reis und Knollengemüse (viandas) steht nach wie vor ausreichend zur Verfügung.

Libretas, als Instrument zur Grundversorgung, wurden in Kuba bereits 1962 eingeführt. Mithilfe dieser Güterrationierung gelang es bis in die 90er Jahre Hunger und Unterernährung auf Kuba zu beseitigen. Die Einführung der Libretas hatte bei ihrer Einführung aber ein weiteres Ziel, denn es war als Instrument zur Verminderung bzw. Eliminierung der Klassenunterschiede konzipiert, und war nicht, wie sonst oft in Ernährungsprogrammen üblich, auf eine bestimmte Zielgruppe im Sinne der Armutsbekämpfung ausgerichtet. (vgl. Merkle 2000: 26). Die Güterrationierung richtet sich an alle Bevölkerungsgruppen, also auch an jene, die andere Einkommensmöglichkeiten haben. Der Kaloriengehalt der durchschnittlich einer Person zur Verfügung stehenden Nahrungsmittel sank von 3.100 kcal im Jahr 1989 auf 1.863 kcal im Jahr 1996 (Quelle: Dias 2000). Außerdem werden auch noch Zigaretten, Seife, und andere Hygieneartikel regelmäßig verteilt. In den 1990er Jahren schlug sich das Nahrungsmitteldefizit in der Libreta nicht nur quantitativ sondern auch qualitativ nieder, und es mussten mehr Güter rationiert werden. Zum Beispiel wird Brot erstmals 1996 in die Rationierung aufgenommen. Außerdem werden auch noch Zigaretten, Seife, und andere Hygieneartikel regelmäßig verteilt.

Innerhalb der staatlichen Güterzuteilung wird man diesem Faktum insofern gerecht, daß die Zuckerration um insgesamt ein Drittel erhöht wird. Die sogenannte Sopa de Gallo taucht heute wieder im wöchentlichen Speiseplan auf. Im vorrevolutionären Kuba galt Zucker in Wasser aufgelöst als bekannter Hungertöter.

Die Folgen: im 12. Jahr der Sonderperiode (Pichler 2003) gilt das Organisieren von Nahrungsmitteln wieder als Herausforderung. Der Bezug von Lebensmitteln und Artikeln des Grundbedarfs über Libretas ist zwar eine sehr preisgünstige Alternative für die kubanische Bevölkerung, sichert aber nicht den Grundbedarf und schützt auch nicht vor Hunger. Das Versorgungsangebot über die Zuteilung von Lebensmitteln (Libretas) reicht nur für 10 bis 12 Tage.

Viele Kubanerinnen sind daher gezwungen, irgendwie zu Dollars zu kommen, um Lebensmittel aus den staatlichen Devisenläden zuzukaufen. Die Mehrkosten für den Kauf von Lebensmitteln in den Devisengeschäften sind allerdings für viele unerschwinglich hoch.

Die Strategien sind vielseitig und bringen neue Geschäftszweige hervor, wie Neves Beispiel zeigt.

### **Urbane Not-Ökonomie in der Sonderperiode : *Jinetarismo***

Die junge Studentin Neve, die keine Aussicht auf einen gut bezahlten Job und einen zufriedenstellenden Lebensunterhalt hat und daher eigene Wege geht, wird im kubanischen Volksmund als *jintera/o* betitelt. Eine „ReiterIn“, die auf die Touristen aufsattelt und sich ein Stück Weges von ihnen tragen lässt. Da die jungen Frauen und Männer bislang sehr individuell agieren, wird von offizieller Regierungsseite das Vorhandensein von Prostitution bestritten. Trotzdem verfolgt die Regierung Castro unterschiedliche Strategien, um dem Phänomen zu begegnen: die Mädchen werden von den Stränden und den Hotels verwiesen, und in Einzelfällen in Besserungsanstalten eingewiesen. Die Personenkontrollen durch die Polizei wurden seit 1998 massiv verstärkt und schränken besonders in den Badeorten und in den Straßen der Altstadt von Havanna die Bewegungsfreiheit der jungen Mädchen und Männer (und leider der gesamten Bevölkerung) ein. Da die Frauen sehr individuell agieren, wird von Regierungsseite die Existenz organisierter Zuhälterei geleugnet.

Das einstige Versprechen, die Industrie um die Prostitution abzuschaffen, hat die Revolution gehalten. Die Wirtschaftskrise nach 1989 ließ sie wieder aufleben. Das Wiederauftauchen der Prostitution auf Kuba ist auch als ein Symptom zu interpretieren, als ein sehr sichtbares Zeichen der Veränderungen, die in dieser Gesellschaft stattfinden.

Der relativ tolerante Umgang mit dem Phänomen verwundert, andererseits verweist er aber auch auf ein weiteres Bedeutungsfeld: das spanische *jinete* kann mehrdeutig interpretiert werden, und bezieht sich auf die Möglichkeit der Peitsche

des Reiters/ der Reiterin. In einer erweiterten Interpretation des Wortes ist sie auch das Gewicht, die Last des Pferdes. In der vorrevolutionären Zeit hießen die Prostituierten von Havanna *fleteras* was sich in der Seemannssprache einerseits auf Schiffe bezog, die Hafens für Hafens auf der Suche nach Fracht aufsuchen, aber eben auch auf Prostituierte, die auf der Suche nach Freiern/Fracht sind.<sup>7</sup> Dies wird den Mädchen (und jungen Burschen) zwar negativ ausgelegt, aber auch mit einem Achselzucken hingenommen.

In dieser Sichtweise sind die Mädchen nicht Huren (nicht in der Selbstdefinition und auch nicht nach Ansicht der Familienangehörigen). Die Frauen verfügen über verschiedenste Möglichkeiten der Handlungsfähigkeit. Ihr Ziel ist nicht vordergründig sexuelle Dienstleistung für Geld zu tauschen, sondern *enamorar al extranjero*, den Fremden in sich verliebt machen und ihn in einen Zustand der moralischen Pflicht zu nehmen (um möglichst viel Geld aus ihm rauszuholen), und damit ihre Konsumsehnsüchte (und die ihrer Familie) zu erfüllen. In der kubanischen Auslegung ist die *jinetera* weit entfernt von jeder politischen Ökonomie rund um die international organisierte Sexarbeit. Sie drehen die Situation um, indem sie die Freier zu unpersönlichen Quellen für harte Dollars, zu „Cashmaschinen“ für Designermode, Haushaltsgüter, elektrischen Geräten und hochwertigem Essen machen. Will ein Freier eine ausschließlich objektivierbare sexuelle Tauschbeziehung zu den *jineteras*, so wird diese brüchig, sobald die Männer in die private und familiäre Situation der Mädchen hineingezogen werden.

Hierin zeigt sich die vielschichtige Interpretationsbreite, die einzelne involvierten AkteurInnen angesichts der problematischer ökonomischer Verhältnisse hervorbringen (Kummels 2005). Die Período Especial ist eine dezidierte Übergangsperiode, in der verschiedenste neue Formen von Ökonomien entstehen. Dabei ist entscheidend, daß in Zeiten des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen

---

<sup>7</sup> *Fletera*: Prostituierte. Lit. "freight carriers for hire, freight collectors", to pay fleta, fletaja, fletera de estadía (stay in port). flete: freight, charter, hire, services of a prostitute; *echar un flete* = to fuck fletero adj. = charter.

Umbruchs in Kuba keine bestehende Organisationsstruktur und früher geltende Entscheidungslogik die alleinige Priorität hat. Die Auflösung der Monopolstellung des Staates bringt neue Möglichkeiten der Zusammenarbeit hervor, und löst die Bindung an feste Bezugspunkte (Partei) auf. Diese Praktiken prägen alle gesellschaftlichen Bereiche und beziehen die Ökonomie mit ein. In diesem Zusammenhang treten mit dem sogenannten Dritten Sektor, Formen der Mischökonomie, der Tauschwirtschaft und ökonomische Parallelwirtschaften hervor.

## **Ökonomie der Sehnsucht**

Kuba wird in die „Vergnügungszonen“ des kapitalistischen Westens einverleibt. Verschiedenste Autoren, wie z.B. Fanon stellen schon 1963 direkte strukturelle Kontinuitäten zwischen ehemaliger kolonialer Unterdrückung / Ausbeutung und globaler Ungleichheit fest, die sich heute im Zuge einer Tourismus orientierten Wirtschaftsentwicklung wiederholen. Pérez (1988, zit. in Hall 2004: 123-124) präzisiert diese Kontinuitäten folgendermaßen:

„...travel industry in the Caribbean will well represent the latest development in the historical evolution of neo-colonial context of the West Indian social-economic experience. Through tourism, developed metropolitan centres ... in collaboration with West Indian elites, have delivered the Caribbean archipelago to another regimen of monoculture. As an industry based on the appropriation of West Indian human and natural resources for the ephemeral pleasure of foreigners, tourism offers the Antilles less opportunity and less immediate likelihood of modifying the basic constellation of dependent relationships established first in the sixteenth century.“

Im Besonderen sind es die Investitions- und Kapitalflüsse, die strukturelle Analogien zu kolonialen Geldflüssen aufweisen. Aus der „ersten Welt“ stammt das Investitionskapital, an der Peripherie werden begehrte Güter (sehr oft Luxusgüter) erzeugt. Der kleine Unterschied: bei den nachgefragten Gütern handelt es sich

nicht um verschickbare Handelsware wie Rohzucker oder Tabak, sondern die Produkte fallen in die Kategorie Dienstleistung und andere Services zur physischen und psychischen Gesundheit - Untertitel: Sehnsucht, Kitschgefühle, Sentimentalität, feel good machinery. Weiterer Unterschied: der Konsument bewegt sich an den Ort der Produktionsstätte.

Kuba lebt heute weniger von seinem traditionell landwirtschaftlich erzeugtem Hauptexportgut Zucker *azúcar* (Zucker), sondern eher vom Verkauf anderer *dulces* und *caramelos* (Süßigkeiten und Süßes im Sinn von Gefälligkeiten), für die es offensichtlich sowohl reiches Angebot als auch rege Nachfrage gibt (vgl. Palmiè 2002).

Die Flugzeuge, die täglich am Flughafen von Havanna, Varadero und Holguin landen (dies gilt für den Zeitraum 1993. 2005), sind zu zwei Drittel mit männlichen Touristen gebucht. Auf Kuba kann jede/r imaginierte und unerfüllte Sehnsüchte projizieren und sie für die Zeit des Aufenthaltes greifbar nahe wissen.

Den was diese typisch kubanischen touristischen Dienste anbieten, sind in erster Linie „Services, die die Macht der ersten Welt bestätigen, garantieren und erfrischen“ (vgl. Haraway 1989), indem die therapeutische Maschinerie all inclusive, quasi im Paket, mit verkauft wird. Werbe und Absatzstrategien weltweit agierender Konzerne treiben den systematischen Ausbau einer Sehnsuchtsstruktur nach „dem Anderen“ voran und propagieren den „Warenwert des anderen“ (vgl. hooks 1994).

Die Erotisierung männlicher und weiblicher dunkelhäutiger Körper in Medien und Konsum ist unübersehbar. Bei den *jineteras* handelt es sich vielfach um junge Kubanerinnen mit afrikanischem Hintergrund, die zum Objekt der sexuellen Sehnsucht (des meist weißen Mannes) werden. Durch diese Prozesse des *othering* (hooks 1992) wird der Geschmack nach dem anderen geweckt und impliziert die „Erfahrung des Anderen“.

Es ist der kubanische Dollarmarkt, der den Touristen und Dollarbesitzer mit dieser spezifischen Macht ausstattet. Die Macht besteht darin, das „Andere als

konsumierbare Ware“ zu instrumentalisieren und zur Ware zu objektivieren. Geldmacht erlaubt dem Konsumenten „Grenzen des Eigenen“ zu überschreiten. Schon früher (vor der Revolution) galt für den US-Dollar Reisenden Kuba als der Ort an dem Mann Sex mit dem Anderen haben konnte, und die Grenzen und Reglements der eigenen Gesellschaft rückhaltlos überschreiten konnte (Heufelder 2002). Die „Erfahrung des Anderen“ impliziert also einen Prozess transformativer Arbeit und stützt die Höherbewertung weißer, männlicher Identität. Dennoch erleiden die Männerphantasien, die durch die Prostituierten erkaufte werden, im kubanischen Kontext Brüche. Denn die kubanische *jinetera* agiert eigenmächtig, dreht die Bilder um, konterkariert und verkehrt sie ins Gegenteil.

Das „Andere“ markiert in Kuba aber auch das Marginalisierte: nämlich die abgewerteten Wirtschaftszweige, innerhalb eines sich neu ordnenden wirtschaftlichen Gefüges. Angesprochen sind hier abgewertete Sektoren städtischer Wirtschaft, die wichtige Funktionen für das „Zentrum“ erfüllen. Für Saskia Sassen (1994) sind es gerade „Zwischenbereiche der Wirtschaft“ - wie Putzarbeit, routinemäßige Büroarbeit oder Prostitution - die nicht an die Weltmärkte angekoppelt sind, jene Sektoren, die sichtbar in globalisierten Städten zurück bleiben. „Das Zentrum und das ‚Andere‘ finden in der Stadt das strategische Terrain für ihre Unternehmungen“ (Sassen 1994: 89) und bringen Erwerbsstrategien, wie die des *jinetarismo* hervor.

## Zusammenfassung

Das oben beschriebene Phänomen des *jineterismo* ist Teil kubanischer Überlebenspraxis in Zeiten der Krise. Aus einer kritischen genderspezifischen Analyse lassen sich darin differente Ebenen von Macht und Ausbeutung erkennen, die die wechselseitige Durchdringung von globalen und lokalen Prozessen spiegeln. Heute kommt es in Kuba erstes durch die Legalisierung des Devisentransfers von Exilkubanern/innen und durch den Tourismus zu erweiterten Einkommensquellen, was auch zu einem Prozess der Heterogenisierung innerhalb der kubanischen Gesellschaft führt und zu einer sozialen Zerreißprobe zu werden droht. Zu den KrisenverliererInnen zählen vor allem die Bevölkerung, mit afrikanischem Hintergrund<sup>8</sup> und die Frauen (Quelle: www. U.S. State Department. Country Reports on Human Rights Practices 2002, kopiert am 31. März 2003). Sie sind als Bevölkerungsgruppe mehr als andere von den offiziellen Krisenstrategien ausgeschlossen. Denn erstens sind sie in Partei und Kader zahlenmäßig gering vertreten, d.h. sie können nicht wie andere aus diesen Funktionen Kapital schlagen. Zweitens verfügen sie allgemein über weniger Auslandskontakte (*Fe = familia en el extranjero* / Familie im Ausland): was daher rührt, dass der Emigrations-Anteil der afro-kubanischen Bevölkerung bis heute bei unter 5% und der Frauen bei unter 25% liegt (Burchardt 1999). Daher beziehen sie seltener als andere Dollar-*Donaciones* aus dem Ausland, und sind von den dort stammenden Devisen abgekoppelt. Als Alternative suchen sich viele Betätigungsfelder jenseits der staatlich kontrollierten Strukturen. Was sich jetzt

---

<sup>8</sup> In U.S. State Department, Country Reports on Human Rights Practices 2002, released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, March 31, 2003, ist unter *National / Racial / Ethnic Minorities* folgendes nachzulesen: "Many persons of African descent have benefited from access to basic education and medical care since the 1959 revolution, and much of the police force and army enlisted personnel is black. Nevertheless, racial discrimination often occurred and was acknowledged publicly by high governmental officials, including President Fidel Castro during remarks at the World Conference on Racism in South Africa. President Castro acknowledged that the revolution had not eradicated racism. There numerous reports of disproportionate police harassment of black youths.

Evictions, exacerbated by Decree 217, primarily targeted individuals and families who migrated to Havana from the eastern provinces, which were traditionally areas of black or mixed-race populations (see Section 2.d.)."

schon in einer voranschreitenden Stigmatisierung der schwarzen Bevölkerung und Benachteiligung von (jungen) Frauen bemerkbar macht. Die Prozesse der Transformationen in der Sonderperiode erlauben zwar Spielräume und Durchlässigkeiten. Hinsichtlich der Machtimperative Rassismus und Sexismus zeigt sich aber wenig Beweglichkeit (vgl. Kossek 1997). Die Handlungen und Identitäten der AkteurInnen formen sich weder unabhängig noch autark von Geschichte und Gegenwart. In historischen „Zwischenzeiten“ wie die *Período Especial* sind die neuen „Zwischenräume“ von historischen Strukturen des Rassismus und Sexismus durchdrungen. Es wurde ihr wechselweises Zusammenspiel miteinander als auch mit anderen (derzeit flexiblen) Machtfaktoren am Beispiel des *jineterismo* gezeigt. Durchlässigkeit bedeutet in diesem Sinne auch das Ineinanderwirken von verschiedenen Machtfaktoren sowohl bei der Artikulation von Macht, als auch auf der Ebene der konkreten Erfahrungen von Ausbeutung, Ausgrenzung und Verachtung.

„Weder Rassismus noch Sexismus können von anderen sozialen Beziehungen abstrahiert, noch auf Effekte dieser sozialen Beziehungen reduziert oder vollkommen autonom davon gesehen werden.“ (Gilroy 1994: 14) Es deutet sich an, dass die Sündenböcke der künftigen politischen Krisen in Kuba entlang der Kategorien Gender, Colour und Generation verhandelt werden. Damit drohen sich gesellschaftliche Entwicklungen durchzusetzen, die an die sozialen Demarkationslinien des vorrevolutionären Kuba anknüpfen.

## III. Texturen des Imaginären in der Stadt

### 3.1. Rituelle Geographie. Wohnstätten der Götter in der Stadt Havanna

#### Einleitung

Dieses Kapitel thematisiert die kubanische Hauptstadt Havanna als imaginäre Erinnerungslandschaft, als „Wohnstätte der Götter und der Geister“. Dabei fasse ich den Stadtraum als konstitutiv für das Erinnern auf. Die metaphorische Aufladung der Stadt mit Gedächtnis nimmt in den kulturanthropologischen Stadtforschungen einen wichtigen Platz ein. An den Beginn dieses Diskurses wird oft Maurice Halbwachs (1985), ein Klassiker der modernen Sozialwissenschaft gesetzt, der dem materiellen Milieu und dem umgebenden (Stadt) Raum bereits in der Zwischenkriegszeit eine wichtige Rolle für das kollektive Gedächtnis zuschrieb (Halbwachs 1985). Jan Assmann (1992) weist darauf hin, dass der Raum erst durch die sozialen Akteure zum kulturellen Erinnerungsraum wird, und sich als ein nach außen gewandtes Gedächtnis lesen lässt. Gegenwärtig sind Stadt und Gedächtnis, Raum und Erinnerungskultur zum festen Gegenstand der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung geworden. Dieses Interesse ist wohl auch mit der Wiederentdeckung des Raumes als konstitutive, soziale Kategorie zu sehen und Ausdruck eines *cultural turn* in der Stadtforschung (Lindner 2008, Musner 2007, Löw 2008). Nun stellt sich die Frage, in welchem Maße die vielfach hergestellte Verbindung von Stadt und Gedächtnis zu analytischen Erkenntnissen über das historische Funktionieren der Stadt, ihrer Wahrnehmung und das Funktionieren eines Gedächtnisses (der Stadt) an sich beiträgt. Als Kategorien zur Analyse städtischer Räume unterscheidet Lindner (2008) zwischen drei analytischen Kategorien städtischer Wahrnehmung: der Textur, dem „Imaginären“ und dem Habitus (Lindner 2008: 84). Alle drei Ebenen sind perzeptiv wahrnehmbar, und finden in frühen symbolisch-repräsentativen Ansätzen der Stadtanalyse bereits Erwähnung (vgl. Anselm Strauss 1961, Goffman 1961). So

charakterisiert Strauss den Stadtraum als *living entity* mit subjektiven „Charakter“ und lokaler Individualität. Individualität gewinne die Stadt für ihre Bewohner durch Vorstellungen, die sie mit ihr verbinden. Autoren, wie Strauss sprechen von „kumulativen Konnotationen“ des städtischen Raumes (Strauss 1958), die eine Textur der Stadt bilden und als Nebeneinander von Nachbarschaften zu interpretieren sind. In seiner Studie „The Cumulative Texture of Local Urban Culture“ (1984) greift der von der Chicago School of Urban Studies inspirierte Stadtforscher Gerald Suttles (1984) diesen Ansatz auf. Suttles spricht von der charakterologischen Einheit kultureller Repräsentationen in der Stadt, die dadurch sichtbar wird, indem die Akteure immer wieder auf sie rekurrieren, indem sie Geschichten erzählen, in unterschiedlichsten Zusammenhängen auf sie erzählerisch aber auch habituell Bezug nehmen. So wird die Stadt als ein von Geschichte und Geschichten kulturell kodierter Raum. „Um die Biographie einer Stadt (...) verstehen zu können, muss die kumulative Textur der lokalen Kultur berücksichtigt werden, wie sie in Bildern, Typifizierungen und kollektiven Repräsentationen materieller wie immaterieller Art, von Wahrzeichen, Denkmälern und Straßenschildern bis zu Anekdoten, Liedern und Citylore zum Ausdruck kommt.“ (Suttles 1894: 296, zit. in Lindner 2008: 85) Die materiellen Gegebenheiten des städtischen Raumes werden von immateriellen Vorstellungen über diesen Raum überlagert. Die Stadt wird als belebter, narrativer Raum begriffen, in den Geschichten, Mythen, Ereignisse eingeschrieben sind.

Erst das Zusammenspiel von Textur, Vorstellungen und Habitus (diese drei Kategorien übernehme ich von Lindner 2008) erlaubt es vom Imaginären der Stadt zu sprechen. In ihrer Gesamtheit bilden die historisch gesättigten Vorstellungen das Imaginäre der Stadt, „a set of meanings about cities that arise in a specific time and cultural space“ (Zukin u.a. 1998: 629). Das Imaginäre der Stadt bezieht sich auf symbolisch-kognitive Ebenen der Stadt, die nun am Beispiel Havannas beschreiben werden sollen.

Im Unterschied zu den Städteimages, die geplant und gestaltet sind, und dem städtischen Quartieren meist von außen aufgesetzt werden (siehe vorheriges Kapitel), fasse ich „das Imaginäre“ als sichtbare Kommunikationsstrategie lokaler

Gruppen auf. Am Beispiel von Havanna werde ich diese nun als symbolische kognitive Konzepte städtischer Raumauffassung beschreiben und Kategorien einer rituellen Topographie herausarbeiten. Das „Imaginäre“ entpuppt sich dabei als rituelle Geographie, und bezieht sich auf reale, sozial hergestellte, sozio-kulturelle Aktionsradien lokaler Gruppen in der Stadt Havanna. Es bildet weder einen Gegensatz zur Realität, noch seine Verdoppelung, sondern ist Ausdruck von kollektiven Vorstellungen im Sinne von Emile Durkheim, nämlich als Muster von sozialen Handlungen und Dispositiven, die sich als Matrix von Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsmustern analysieren lassen.

Ich beginne meine Hinführung an „imaginäre Erinnerungslandschaften“ der Altstadt Havannas mit einem Stadtrundgang und der Beschreibung von Situationen, Interaktionen und persönlichen Wahrnehmungen. Das Gehen in der Stadt betrachte ich als wichtiges Mittel der städtischen Raumwahrnehmung, aber auch als zentrale Möglichkeit stadthethnographischer Erkenntnisgewinnung. Gehen in der Stadt zählt zum methodischen Repertoire der Feldforschung in der Stadt. Ich betätige mich als Flaneurin, ganz im Sinne jener Stadtflaneure, die um die Jahrhundertwende des letzten Jahrhunderts ethnographische Stadtforschung begründeten, indem sie Erfahrungen, Wahrnehmungen und Bilder von Städten in Form von journalistischen Reportagen aufzeichneten (vgl. Park 1925, et al.). Methodologisch zählt „Gehen und Umherstreifen“ zu wichtigen Verfahren der stadtanthropologischen Forschung (Hannerz 1969, de Certeau 1988).

## **Texturen in der Stadt**

Nach Roland Barthes (1988) geben sich „unbekannte Städte, Gegenden und ihre Bewohner an Äußerlichkeiten, an Zeichen zu erkennen, die sich in ihrem Zusammenspiel „lesen“ lassen. Sie altern. Anders als die Bilder einer Ausstellung wollen sie entdeckt werden. Gäbe es einen Reiseführer, in dem sie verzeichnet stünden, wären sie nicht mehr dieselben. Wegen ihrer Ortsgebundenheit und ihrer Einbindung ins Leben sind sie Sprache und Zeichen, symbolische Wörter und Bilder eines „Milieus“, das man/frau anderswo nicht verstünde. Städte, Orte besitzen ihre internen Zeichensysteme.“ (Barthes: 1988: 199)

In Havanna äußert sich die einzige Partei auf Wänden und Spruchbändern, und mit Tafeln an den Lokalen der Komitees zur Verteidigung der Revolution. Sie hängen ihre Partei- und Nationalheilige aus, und kündigen ihre Feste an. Häufig sieht man gleich daneben ein Schild gegen den bösen Blick und üble Nachrede: ein Auge, das die Zunge herausstreckt, in der ein Messer steckt. Die CDR Komitees zur Verteidigung der Revolution sind Nachbarschaftszentren, die verpflichtet sind sämtliches „revolutionsfeindliches Verhalten“ in der Nachbarschaft weiter zu melden. Aber den Spitzeln wird mit gespaltener Zunge gedroht. Machete und Blutstropfen sprechen eine deutliche Sprache.

Havanna ist heute ein Museum des zerbrochenen Traumes des „*socialismo tropical*“. Der kubanische Modellsozialismus ist längst totgesagt. Die Stadt wird dennoch von einem toten Engel regiert. Überall sind seine Bilder zu sehen: ein milchiges Gesicht mit Bartflaum, halbblange schwarze Haare umwehen die trotzig dreinschauenden dunklen Augen. Die Baskenmütze mit rotem Stern ersetzt den Heiligenschein.

„Will jemand einen Geldschein mit dem Gesicht des toten Engels“? Der alte Mann ist nicht der erste, der die - eigentlich wertlosen - Pesos anbietet. Für Ausländer ist es unmöglich, auch nur einige Meter durch die Altstadt zu gehen, ohne Angesprochen zu werden. Zigarren? Mädchen? Kleine Jungs? Ein Exemplar der Parteizeitung *Granma*? Der zahnlose Verkäufer faltet sie zu einem Hut zusammen, um zu zeigen wozu sie nütze ist.

Das kommunistische Paradies ist Wim Wenders *Buena Vista Social Club* gewichen. Nicht die erste Hommage Wim Wenders an eine Stadt. Die Engel über Berlin schweben auch über dem Himmel von Havanna. Engel sind Geschichtenerzähler, die Rhythmen der Musiker erzählen die Geschichte einer Insel, die durch die Erfahrung des Kolonialismus und der Sklaverei gegangen ist. Die aus Afrika in die Diaspora verschleppten afro-kubanischen Schutzengel - *Angel del Guardias, Muertos, Egunguns, Franciscos y Franciscas* - sind wie die beiden Engel Daimian und Cassiel über Berlin, mitfühlender Empathie und außerordentlicher Großzügigkeit fähig sind, bewegen sich durch die Stadt und nehmen Verbindung

mit empfindsamen Sterblichen und verletzten Individuen auf, die Trost brauchen. Engel halten sich nicht an nationale Grenzen, sie überschreiten sie. Deshalb leben einige von ihnen in Westafrika, andere verbreiteten sich auf verschiedenen karibischen Inseln, und auch im nordamerikanischen Exil haben manche ihre Aufenthaltsorte gefunden haben. Für sie werden kleine Gaben *ebós*, im Sinn von Essensgaben hinterlegt.

„Besonders in den Morgenstunden stoßen wir häufig und wieder kehrend auf kleine Bündel oder Päckchen, auf tote Tauben, die auf der Strasse oder vor Hauseingängen liegen. Diese Bündel sind mit *ebó* (magische Präparationen<sup>9</sup>) gefüllt: Haare, Asche, Zähne, Knochen, getoasteten Maiskörner, verschiedene Pflanzensamen, schwarze Bohnen, ein paar Münzen, Nägel, Metallschrauben, Muschel und Kokosöl. Diese ‚rituellen Relikte‘, außerhalb der vertrauten Ordnung, galten für den Polizeipräsidenten der frühen zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts als symptomatisch für geheime und unheilbringende Aktivitäten. Die Tageszeitung *El Mundo* titelt 1914 ‚Was Sie noch nicht über das zeitgenössische Havanna wissen‘. In den folgenden Zeilen wird auf Gefahren und geheime Gruppen hingewiesen. Die bürgerliche Fassade Havannas täuscht, denn hinter den Kulissen verbergen sich fetischpraktizierende Fanatiker, die mittels Zauberei, Unheil und Kummer bewirken.“ (Roche-Monteagudo 1925, in Palmié 2002: 340)

## **Geschichte**

Das Verhältnis des Nationalstaates und den religiösen Gruppen war immer schon ein Gespaltenes: Schon zur Zeit der Republikgründung, (ab 1902) und in der Folge wurden die religiösen Zusammenkünfte von der Polizei kontrolliert, und ihre Anhänger kriminalisiert, manchmal verhaftet und ihre Objekte konfisziert.

---

<sup>9</sup> Ebó ist die heute verbreitete Bezeichnung für verschiedene Arten von Opfergaben. Sehr oft bestimmt das Orakel die „Zutaten“ (vgl. Pichler 2007).

So hielt man lange Zeit das Nebeneinander von Religion und Kommunismus für undenkbar. Auf Kuba waren die Religionen afrikanischen Ursprungs jedoch immer ein wichtiger Bestandteil der Lebensphilosophie. Die Geschichte und Gegenwart dieser Religionen ist vielschichtig und komplex. Sie ist in metastrukturellen Interdependenzen mit dem komplexen Schicksal des afrikanischen Kontinentes und der afrikanischen Diaspora verbunden. Weder die Phase faschistischer Diktaturen unter Machado und Batista, noch die sozialistische Revolution ab 1959 hat Veränderungen hin zu Max Webers „entzauberter Welt“ gebracht.

Im Gegenteil: für den Orisha-Komplex haben bestimmte Globalisierungsaspekte wie die Verdichtung transnationaler Verbindungen mittels neuer Kommunikationstechnologien eher positive Auswirkungen gehabt, z.B. die Aufhebung einer gewissen „kolonialistischen Ghettoisierung“ und eine erneuerte und verstärkte Anbindung an die Afrikanische Diaspora einerseits und die europäische Kulturszene andererseits, wie Ulrike Davis-Sulikowski (2003) in ihrer Dissertation über den Benin und die Orisha/Vodun Matrix ausführt.

Die Praktikanten afro-kubanischer Glaubensvorstellungen (Regla de Ocha, Regla de Palo Monte, Abakuá, Espiritismo u.a.) organisieren sich über Jahrzehnte in sozialen Institutionen in jedem Stadtteil Havannas und in den ländlichen Regionen Kubas. Was Theorie und Praxis dieser sozio-religiösen Organisationen betrifft, so sind sie heute als eine Art „Gegen-Erzählung“ zum sozialistischen Kuba aufzufassen. Es scheint, daß das offizielle Kuba eine Art Re-Institutionalisierung der afro-kubanischen Glaubensgemeinschaften vornimmt und sich die kulturelle und politische Führung Kubas in der krisengeschüttelten Phase der *Período especial* jener Seite ihrer Geschichte zuwendet, die für einen Teil der kubanischen Bevölkerung schon seit der Diaspora Überleben und Hoffnung bietet.

Enrique Lopez Oliva (Historiker der Universität) Havanna erklärt das so:

„als die Revolutionäre von den Bergen herabstiegen und in die Hauptstadt einzogen, hatten viele von ihnen religiöse Souvenirs umgehängt. Sie waren Anhänger afro-kubanischer Religionen, aber auch Katholiken, Evangelische,

Spiritisten, et al.“ (Interview der Autorin mit Lopez-Olivia, am 4. März 1996).

Am Dreikönigstag des Jahres 1959 zogen die Revolutionäre in Havanna ein und Fidel Castro hielt eine Rede vor den jubelnden Massen. Dabei kreisten drei weiße Tauben über seinem Kopf, und eine ließ sich schließlich auf seiner Schulter nieder. In der afro-kubanischen Symbolik ist die Taube eine Vermittlerin zwischen den himmlischen und irdischen Sphären. Kein Wunder, daß viele Anhänger der afro-kubanischen Religionen überzeugt waren, der Revolutionsführer spräche als der gottgesandte Befreier zu ihnen.

Die Revolution setzte der Marionetten - Regierung Batistas ein Ende. Sie hatte hauptsächlich die Interessen der amerikanischen Großgrundbesitzer und des Geldadels vertreten. Die USA antwortete auf den Staatsstreich umgehend mit einem Handelsboykott, der bis heute anhält. Die Sowjetunion hingegen bot an, die gesamte Zuckerernte zum Bestpreis abzunehmen. Die Freiheitskämpfer stimmten zu und verstärkten ihre Bande zu den kommunistischen Staaten Osteuropas. Wohl wegen dieser Annäherung Kubas an den Ostblock und dem starken Einfluss des sowjetischen Marxismus galten diese Religionen plötzlich als subversiv und unvereinbar mit den Zielen der Revolution.

Mit dem Fall der Berliner Mauer rissen Kubas wirtschaftliche und ideologische Bande zum ehemaligen Ostblock. Der kubanische Modellsozialismus schlitterte in eine offene Krise.

In dieser Zeit entschloss man sich zu einer religiösen Liberalisierung. Dadurch glaubte man die Moral der notleidenden Bevölkerung heben zu können. Selbst die kommunistische Partei akzeptierte wieder Gläubige unter ihren Reihen. 1998 besuchte gar Papst Johannes Paul II die sozialistische Karibikinsel (vgl. Rede von Eusebio Leal vor dem Consejo Nacional de Cuba, 1994).

Die Vielschichtigkeit der *Santería* ist ein faszinierendes Gebiet. Weit über den kubanischen und karibischen Kontext hinausgehend bildet sie in Afrika und Amerika vielerorts einen seltsamen Sammelort, an dem nicht nur die Einflüsse

Schwarzafrikas und des Christentums zusammentreffen sondern auch Magie, Medizin, rituelle Kunst, Tanz, Theater und Literatur zusammenkommen. Dementsprechend befassen sich auch verschiedenste Wissenschaftsdisziplinen mit dem Phänomen.

Santería hat nicht nur historisch gesehen eine wichtige identitätsstiftende Funktion, sondern ist ein komplexes theologisches System, welches seinen Anhängern religiöse Erfahrung und kulturelle Werte zugleich vermittelt, oder um es mit den Worten von Michel Leiris aus zu drücken: als eine Art gelebten Theaters, das sich in Besessenheitszustände manifestiert, wann immer sich die Götter/Göttinnen in den Gläubigen inkarnieren, wobei jeder Gott seine besonderen Gesten, seine Sprache und sein Gewand hat.

Meine Auseinandersetzung mit afro-kubanischen Glaubensvorstellungen und ihrer Artikulation als Denkweise, als Religion, als soziale Institution, als Kultur, und als strategisches Instrument lokaler und translokaler Identitätspolitik konzentriert sich auf das heutige Kuba. Santería besetzt in der kubanischen Gesellschaft eine zentrale Position, ist einerseits Denkweise und hat für viele Momente im Bereich des politischen und sozialen Handelns entscheidende Auswirkungen.

Historisch gesehen, mussten die aus Afrika verschleppten Menschen als Sklaven im demographischen Sinne dicht gedrängt in den Regionen des Hinterlandes von Havanna, Matanzas, Cienfuegos auf Kuba leben. Diese Orte waren historisch betrachtet über eine lange Zeit Zentren verdeckter sozialer, ethnischer und kultureller Spannungen: Es formierte sich so etwas wie eine schwarze Karibik von unten: Arbeitsmigration, Flucht, Schmuggelökonomien, Rassismus und politische Kämpfe führten zu enger Solidarisierung und Verbindungen farbiger und schwarzer Menschen in der Karibik.

Die Afro-Kubaner schlossen sich zu den *cabildos de nación* zusammen. Dabei wirkten offensichtlich sprachliche oder kulturelle Gemeinsamkeiten gegenüber anderen Gruppierungen als integrativ und formativ für Zusammengehörigkeit (siehe Stephan Palmié 1989).

Die Namen der *naciones* entsprachen also nicht nur einem für die Zwecke des Sklavenhandels geprägten terminologischen System zur Bezeichnung der vermeintlichen Ursprünge der Sklaven (und damit ihres wirtschaftlichen „Wertes“), sondern waren von den Sklaven selbst gebrauchte Bezeichnungen für subjektiv empfundene kollektive Identitäten geworden (z.B. *congo*, *mayombe*, *lucumí*, u.a.m.).

Die Mitglieder der *cabildos de nación* besaßen eigene Versammlungshäuser, die sie über Mitgliedsbeiträge der Mitglieder ankauften, oder anmieteten. Die Cabildos dienten einerseits der Abhaltung religiöser Feste und Riten. Sicherlich aber auch als Zentren politischer Solidarisierung freier und versklavter Afro-Kubaner (z.B. wurde 1843 das Lucumí-Cabildo Changó-Teddun in Havanna geschlossen, und ihren Mitglieder politische Verschwörung gegen die Sklaverei vorgeworfen; siehe Escalera-Verschwörung, in: Palmié 2002). Abgesehen von sozialen Funktionen wie Hilfeleistung für Arme und Kranke oder die Finanzierung von Begräbnissen bestand eine der wichtigsten Aufgaben der Cabildos darin, Gelder für die Freikauf der versklavten Mitglieder anzusammeln. dies geschah durch regelmäßige Beträge, Vermietung der Räumlichkeiten innerhalb der Versammlungshäuser, Schenkungen und Nachlässe von Seiten wohlhabender *gente de color*, aber auch durch die organisierte Teilnahme an den in Kuba traditionell verbreiteten Lotterien.

Die Cabildos waren nicht nur im soziologischen Sinne zu Trägerinstitutionen kreolisierter afrikanischer Identitäten geworden, sondern boten einen wichtigen Rahmen für die Konservierung und Artikulation von Residuen kreolischer Adaptionen unterschiedlicher afrikanischer Kulturen (Palmié 1989: 113).

### **Das Imaginäre: mytho-praktische Stadtlandschaften**

Als ich meine Feldforschung 1993 in Havanna begann und erstmals in der Stadt spazieren ging, fiel mir sofort die eigenartige Art und Weise auf, Häuser abzuschließen. „Du musst deine Fenster in der Nacht immer gut schließen! Geh ja nicht um 3 Uhr nachmittags auf die Strassen, das ist gefährlich!“, wurde mir bei meinen ersten Aufhalten in Kuba eingeschärft. Auf ganz Kuba sind die

Wohnungen nicht nur mit Schloss und Riegel für unliebsame Gäste versperrt; viele Häuser sind rituell verschlossen, indem Kräuter und verschiedenste Heilpflanzen vor und in der Tür befestigt werden. Das soll das Eindringen von unerwünschten „Geistern“ und Hexen verhindern.

Pflanzlicher Abwehrzauber, *Mariwo*, *Lengua de Vaca*, *Caimito*<sup>10</sup>, oder einfach Tafeln gegen den bösen Blick, eine Zunge, die ein Messer durchbohrt, gelten als Riegel, als magisches Schloss. Manchmal sind Eisenketten in den Türstock eingelassen, oder Vorhänge in besonderen Farben aufgehängt, die den Zutritt ungebetener spiritueller „Geister“ versperren sollen.

Diese magischen Schutzriegel, sind im und vor dem Haus angebracht und bilden eine „unsichtbare“ sanktorale Kette (z.B. Ketten von der kriegerischen Gottheit Oggún).

Die Straßen können auch tagsüber zu bedrohlichen Räumen werden, auch wenn sie für mein europäisch ungeübtes Auge nichts Bedrohliches aufweisen: Kanaldeckel, Pfützen, Gehsteigkanten, unbebaute Flächen mit Gestrüpp drauf, bringen den Busch und seine Geister zurück in die Stadt.

Elegguá, die afro-kubanische Gottheit der Wegkreuzungen, wohnt an jeder Ecke (vgl. Cabrera 1954). Er ist überall präsent, denn es gibt viele von ihnen (bis zu 116). Einer heißt *Eshu*, dieser stellt sich in die Straßenecken und mordet, wenn er gerade hungrig ist. Er verursacht Unfälle und Tod. Es ist sein Machwerk, wenn Autos ineinander Breschen, oder Züge entgleisen oder ein unachtsames Tierchen unter den Rädern zu Tode kommt. *Eshu Bí* wartet in der Ecke. Ein Bus kommt daher. *Eshu* schleicht sich in die Gedanken des Busfahrers und Boom! Crash! Er tötet.

---

<sup>10</sup> *Mariwó* (Palmgräser), *lengua de vaca* (*Sansevieria metallica* Gérome et Labory), *caimito* (*Chrysophyllum cainito* L.).

Die Elegguás arbeiten zusammen, sie sind ein Netzwerk, und sie kommunizieren miteinander und benachrichtigen einander. Deshalb ist es wichtig, dass der an Tür immer genug und als erster zum Essen bekommt, damit er den Lauf der Dinge nicht stört, und die anderen nicht benachrichtigt. Wenn sie das Haus gemeinsam heimsuchen, gibt es große Probleme, eine Tragödie wird sich abspielen. Um solche Konflikte zu vermeiden, müssen sie gefüttert werden, allesamt.

Die Leute sagen von ihnen: „Sie attackieren dich, ohne dass du es merkst, und wenn du ihre „Stätten“ ohne rituellen Schutz betrittst, geht es dir schlecht.“ Sie werden für Krankheiten, für plötzliche „Verrücktheit“ und Desorientierung verantwortlich gemacht. Sie machen ihre Opfer schwindelig, ohnmächtig, so dass sie dann orientierungslos herumirren, ohne Orts- und Zeitsinn.

Viele Schicksalsschläge, die meinen Freunden und Freundinnen in Havanna widerfahren sind, werden mit diesen paranoiden Manifestationen von Gefahr und Bedrohung in Verbindung gebracht.

Es ist daher nur all zu sehr verständlich, dass auch der menschliche Körper geschützt wird. Von Kindesalter an tragen die Leute Amulette gegen den Zauber. Bunte Perlenketten werden zum Schutz vor unerwarteten Angriffen ums Handgelenk gebunden. Der Körper ist rituell verschlossen, genauso wie die Häuser und Gärten „verschlossen“ werden.

Die Leute schützen sich auf vielfältige Weise. Beispielsweise erhält jede/r Initiant/in zuerst eine Garnison von Kriegerern, *guerreros* genannt. Diese Objekte stehen üblicherweise beim Türeingang der Wohnungen: einer von den drei Kriegerern ist Elegguá, der mit seinen Kaurimuschel Augen, alles sieht und weiter erzählt. Oggún ist der Hüter der Metalle und Kämpfer, und Ochosi ist ein Jäger, für den manchmal eine kleine Pistole dabei liegt. Immer aber befindet sich eine Armbrust dabei. Will sich ein Feind nähern, werden die Krieger mit ihren Waffen auf ihn zielen, und ihn in die Flucht jagen. Diese „Kämpfer“ führen einen Miniatur-Krieg mit Waffen, schützen die Person und das Haus, kämpfen unsichtbare Kriege.

Die Bewaffnung der *guerreros* an der Tür reflektiert eine Haltung des sich immer in Verteidigungs- und Angriffssituation zu Befindens. Die Geschichten der Paleros und Santeras sind reich an detaillierten Berichten über ausgetüftelte Verteidigungstechniken, Wehranlagen zum Schutz der Häuser und der Personen.

Die angewandten Techniken ähneln Abwehrzaubern, wie sie in vielen Regionen Afrikas verbreitet sind. Für die als Sklaven und Sklavinnen nach Kuba verschleppten Menschen, gab es quasi gewisse Imperative, die diese Art von Schutzmagie und ihre ständige Verfeinerung erforderlich machten.

### **San Lazaro und seine Hündchen**

Ein Teil dieses Ganzen sind streunende Hunde. Bei den Hunden von Havanna müsste man eigentlich von Hündchen sprechen. Sie sind Familienmitglieder, „Lieblinge“, die nicht polizeimäßig herumstreunen und keiner Fremden etwas tun. Ein Hündchen in der Altstadt von Havanna ist nämlich kein streunender Hund wie in der Altstadt von Athen oder Kairo (vgl. Wutte 1996). Er gehört einer Tierart an, die in der afro-kubanischen Mythologie ihren Platz hat. Hunde sind ständige Begleiter des heiligen San Lazaro, einem Schutzpatron der Stadt Havanna, und lecken ihm die Wunden. San Lazaro steht für Alter, Krankheit, und Behinderung. Der Heilige wird als zerlumpter, kranker Krüppel dargestellt, der dem Tod näher steht als dem Leben. Sein Festtag ist der 17. Dezember.

Im Zentrum der Stadt, unweit des Kapitols, sehe ich an der Wurzel eines Baumes einen toten Hund, in Sackleinen gehüllt, der auch Tage später noch dort liegt. Der Kadaver hat mit dem Baum zu tun, mit Glaubensvorstellungen und religiösen Praktiken, deren Relikte selbst vor dem Kapitol zu sehen sind: Opferfrüchte, Hühnerfedern, rotes Zeug, gewisse Püppchen: Relikte, die die Straßenkehrer, deren sonstige Gründlichkeit Staunen macht, nicht beseitigen. Hält man sich vor Augen, wie unmöglich der „Sackleinenhund“ auf einer Baumscheibe der Wiener Kärntnerstraße liegen könnte, mit der in Havanna die Gegend um das Kapitol vergleichbar ist, so erkenne ich darin unterschiedliche Einstellungen zum Umgang

mit Relikten in der Stadt: Die Königspalme ist Changó geweiht. Der wird auch von den Müllmännern respektiert.

Yamina, Onixa, Sonjazzy und viele andere meiner Freundinnen mit ihren (typisch kubanischen) Phantasienamen praktizieren und sind Mitglieder afro-kubanischer Religionstraditionen.

In ihren oft sehr kleinen Privatwohnungen und Häusern errichten sie aus billiger Plastikware, meist chinesische Massenprodukte, liebevoll ausgestaltete Altäre. Dort findet sich dann ein komplexes Nebeneinander von privaten Dingen des alltäglichen Gebrauchs mit Altären und Behältern, die ausschließlich sozio-religiöse Verwendung haben. Die Küchen, Badezimmer, Hinterhöfe beherbergen Wohnstätten und Altäre verschiedenster Götter.

Hier teilen sich Familienmitglieder, meist in typisch karibischer Form von „erweiterten Familien“ ihren Wohnraum mit spirituellen Familienmitgliedern, in Form von Schutzengeln und Ahnen. Die Wohnungen selbst werden dabei zu spirituellen Zentren, in denen sie mit anderen spirituellen Persönlichkeiten, zum Beispiel den Orishas und *egúns (muertos)* zusammen leben. Die Gestaltung der Altäre wechselt im Laufe der Monate, je nachdem, ob es sich um Beratungen mit den Ahnen, um ihre Geburtstage oder sonstige zyklisch wiederkehrende Jahresfeiertage handelt. Eine ausführliche Beschreibung dieser häuslichen Arrangements verdanken wir David Brown (1989). Er dokumentiert, wie die Gestaltung der Altäre wechselt, je nachdem, ob es sich um Beratungen mit den Ahnen, um ihre Geburtstage oder sonstige zyklisch wiederkehrende Jahresfeiertage handelt. Man hat es mit einer elaborierten Vielfalt von verschiedenen, oftmals einander widersprechender Göttern zu tun, die sowohl den privaten als auch den öffentlichen Raum bewohnen.

## **Habitus der Stadt**

Emilia wohnt in der Calle Damas entre Jesus Maria e Aquacate. Emilia beherbergt mich im Rahmen meiner Feldforschungen in Havanna. Einer Ausländerin ist es derzeit in Kuba nicht erlaubt, privat zu wohnen. Sie erlaubt mir auf eigenes Risiko,

bei ihr zu wohnen. Ich zahle regelmäßig ein paar Dollars und kaufe das Essen und andere Dinge des täglichen Bedarfs für die Familie. Sie ist eine 67 Jahre alte Kubanerin, und war eine leidenschaftliche Revolutionärin, wirkte bei den Alphabethisierungs-Kampagnen in den Landregionen mit und hat danach einige Jahre als Chefin des Nachbarschaftszentrums, dem CDR-Komitee zur Verteidigung der Revolution im Stadtviertel gearbeitet. Aufgrund einer ernsten Krankheit befasst sie sich seit 40 Jahren mit der Santería. Ihrer Selbstbezeichnung nach praktiziert sie Regla de Ocha. Emilia lässt sich initiieren und beginnt nach den Regeln einer Santera (Priesterin) zu leben. An ihrem Arbeitsplatz wird ihr nahegelegt ihre Tätigkeit als Funktionärin aufzugeben, da sich die Arbeit einer Santera nicht mit den Zielen der Revolution vereinbaren lasse. Sie trennt sich von ihrem Mann und übersiedelt in die Altstadt von Havanna, wo sie seither als Priesterin lebt und damit ihren Lebensunterhalt finanziert.

Eines Morgens erklärt mir Emilia, dass sie unruhig schlafe und schlechte Träume habe. Sie zeigt auf Eierschalen und Pulver an der Türschwelle. Jemand habe ihre Schwelle verhext, in der Nacht kämen nun böse Einflüsse ins Haus. Sie holt ihren *babalawo*<sup>11</sup>. Er ist ein ranghoher, einflussreicher Priester im Viertel. Er befragt zuerst das Orakel und empfiehlt in der Folge eine rituelle Reinigung der Tür (*darle comida a la puerta*, wörtlich: „Essen für die Tür“). „Wenn die Santeros Hexerei vermuten, reinigen sie ihre Türen mit einem Gebräu aus *piñon*<sup>12</sup>, Urin und Zigarrenasche.“<sup>13</sup> Die dazu benötigten Ingredienzien holen sie aus der nächstliegenden Umgebung: geweihtes Wasser von der Kirche, verschiedenste, frische Kräuter vom Kräuterhändler, Erde von der Polizeistation, Wasser vom

---

<sup>11</sup> Hochinitiiertes Priester; wörtlich: Vater der Geheimnisse, Priester, der spezifische Divinationspraktiken ausübt.

<sup>12</sup> *Pinón botija* (*Jatropha curcas* L.), gehört zu den sogenannten „mata brujos“, Hexentöter, Pflanzen, die Hexerei unschädlich machen.

<sup>13</sup> Entnommen der *Libreta*, einem handschriftlichen Büchlein von Emilia, das detaillierte Rezepte für die Durchführung von rituellen Handlungen beschreibt. Diese Hefte oder Büchlein werden von einer PriesterInnengeneration zur nächsten weitergegeben.

nahegelegenen Hafen, Speisen vom Markt. Die Tür wird gewaschen und innen und außen mit Kreidezeichnungen und Pflanzen gegen üble Nachrede versehen.

Danach wird dem Elegguá<sup>14</sup>, der Gottheit der Schwellen und Türwächte, geopfert. Der Priester stellt die kleine Tonfigur vor das Haus und reibt sie mit Palmöl ein. Zum „Essen“ wird er wieder zurück in das Haus gestellt, Elegguá erhält Opferblut und andere kleine Opfergaben und mit einigen Tropfen rituellem Wassers besprüht. Er bekommt drei Pfefferkörner in den Mund, wird mit Rum besprüht; da er Zigarren liebt, wird er mit Rauch angepustet und die brennende Zigarre ihm zur Seite gelegt. Um seine kleine Tonschüssel legt der Priester kleine Portionen von geräuchertem Fisch oder Stücke einer *jutia*<sup>15</sup>, getoastete Maiskörner und kleine Stücke von der Kokosnuss. Eine brennende Kerze wird in die offene Tür gestellt, und bleibt dort solange, bis sie abgebrannt ist.

Alles in allem dauert die rituelle Reinigung der Tür einen halben Vormittag. Während dieser Zeit darf kein Besuch das Haus betreten. Sobald die rituelle Reinigung der Tür zu Ende ist, kommen die Leute wieder vorbei. Sie betrachten die Spuren des Rituals, reden über *chismo* (Tratsch) der Nachbarn, über *celos* (Eifersucht), *envidia* (Neid) und die Beschwerlichkeiten des kubanischen Alltags.

Es ist davon auszugehen, dass die regelmäßige Anwesenheit einer Dollartouristin in Emilias Haus Unruhe, Neid und Eifersucht unter den Nachbarn provoziert. Manche Nachbarn geben ihrem Missfallen über Emilias Verhalten Ausdruck, indem sie durch „sichtbare Zeichen“ (Pulver und Eierschalen) Emilias Tür „verhexen“. Sie wählen in ihrer Konfliktstrategie eine lokal übliche Praxis der „rituellen Verschmutzung“ zum Zwecke der öffentlichen Beschämung. Damit machen sie das Vergehen der Frau, illegal eine Dollar-Touristin zu beherbergen, öffentlich und

---

<sup>14</sup> Elegguá ist die afro-kubanische Gottheit (Orisha) der Kreuzungen, Wege und Schwellen. Wie alle Orisha hat er verschiedene Manifestationen, in seinem Fall sind es 101 caminos / Erscheinungsformen. Es gibt einen Elegguá (Eshu Laroyé), der die Türen afro-kubanischer Häuser und Wohnungen vom Altar aus bewacht, und einen anderen (Chelekun Ilé), der an der Schwelle selbst lebt und gefüttert wird. Quelle: persönliches Gespräch mit Jesus Verona, Emilias *babalawo* im Jänner 1997.

<sup>15</sup> Wildlebendes Nagetier.

sichtbar. Emilia erkennt die Insignien der Hexerei, und bedient sich ihrerseits Lösungsstrategien, die in den sozio-religiösen Systemen der *regla de ocha* üblich sind. Sie holt einen angesehenen, hohen Status besitzenden Priester ins Haus, den sie um Rat ersucht. Dieser befragt mit Hilfe des Orakels die Götter.

Das religiöse Weltbild wird im Einzelritual in zeitlicher und räumlicher Hinsicht spezifisch aktualisiert und sozialisiert. Die AkteurInnen lesen die Sprache des Raumes, indem sie die räumlichen Segmentierungen für sich nutzbar machen. Damit kommt eine performative Dimension der Raumwahrnehmung und -konzeption ins Spiel. Die rituelle „Inbesitznahme“ der Räume, das Setzen von Grensräumen und deren „Überwindung“ durch rituelle Gesten ist Teil der beobachtbaren Performance im öffentlichen Raum.

### **Wohnstätten der Götter- Ilé ochas in Havanna**

Erstens werden Schwellenorte in der Stadt zu Wohnstätten von Göttern und Geistern. Die Wohnstätten der Götter bevölkern die privaten Wohnungen und öffentliche Orte, Plätze. Als Schwelle zwischen privaten und öffentlichen Sphären markiert die Tür einen zentralen topographischen Bezugspunkt innerhalb der rituellen Geographie im Stadtviertel.

Die Tür gilt in der Santería als wichtige Schwellenzone, der besondere Aufmerksamkeit zukommt. Sie trennt private und öffentliche Räume. Das Orakel empfiehlt eine rituelle Reinigung der Tür. Der Priester präzisiert das Ritual, indem er die Waschung mit speziellen Kräutern und Ingredienzien vornimmt: Die Tür wird rituell gereinigt. Das heißt, der Priester aktiviert eine Art Gegenzauber an der Tür, indem er die reinigende „Kraft“ der Mixtur wirken lässt, und sie rituell „verschließt“. Zu diesem Zweck werden besonderen Pflanzen an der Tür angebracht, aber auch extra für diesen Zweck angefertigtes Pulver verwendet, und natürlich werden die Hüter der Schwellen mit Blutopfer und anderen Opferspeisen versorgt, um ihre Aufgaben wieder wahrzunehmen.

Zweitens: Die zuvor erwähnte Palme wird zum Opferplatz, weil sie zu einer spezifischen Kategorie von Ort gehört. Die jeweiligen Orte in der Stadt werden

weniger aufgrund individueller Merkmale zum Opferplatz, sondern aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer Kategorie von Orten und Plätzen, an denen ritueller Kontakt mit den Orishas aufgenommen werden kann. Eine Kategorie dieser Wohnstätten bezieht sich auf natürliche Räume. Zum Beispiel das Meer, Hügel, etc. Zu einer Stätte der Religionsausübung werden diese Stellen erst durch eine Hierophanie, die an diesen Orten stattfindet. Die Orishas (Gottheiten) werden zu „Besitzern“ dieser Regionen der Welt.

Yemaya beispielsweise repräsentiert das Meer, bezeichnet aber nicht nur eine Göttin, die auf das Meer einwirkt, sondern steht für das Meer selbst „*lo que hace ser mar al mar*“, also das, was das Meer Meer sein lässt, oder das, was das Meer zum Meer macht. Mit anderen Worten: die jeweilige Domäne des Orisha kann erfahrbar, rituell kontaktiert und manipuliert werden.

Als eine dritte Kategorie topographischer Bezugspunkte dieser „afro-kubanischen Landkarte“ sind Plätze und Gebäude zu nennen, die sozialen und geschäftlichen Zwecken dienen, wie zum Beispiel Kirchen, Märkte, Polizeistationen oder das Krankenhaus. Besonders im städtischen Raum sind sie Zentren wichtiger sozialer und gesellschaftlicher Funktionen. Diese Orte sind Brennpunkte des sozialen Austausches, des Handels, Zonen, die für Veränderungen im menschlichen Leben stehen. Als „Schwellenorte“ der Stadt sind sie „in Besitz“ genommene Territorien. Das Gefängnis, die Polizeistation und das Gerichtsgebäude gehören Ochosi. Diese Institutionen repräsentieren das Gesetz, sie sind Übergangszonen für sozialen Status, Freiheit oder Gefangenschaft. Militärkasernen und Truppenplätze, repräsentieren Orte des Kampfes, des Konfliktes, der Gewalt, sowie Aspekte von Leben und Tod, die Oggún kontrolliert. Krankenhäuser stehen ebenfalls für Übergänge im menschlichen Leben. Spitäler sind *babalú Ayé* geweiht. Er wird als der Orisha der Kranken, der körperlich Leidenden, der Armen und Obdachlosen verehrt.

Die genannten Orte zählen zu einer Klasse von Lokalitäten bei denen die Anwesenheit der Orishas durch ein diffiziles Zeichen- und Symbolsystem sichtbar ist. Viele Orte und Plätze des öffentlichen Raumes sind mit Meidungs- und

Nutzungstabus belegt und tragen Spuren ritueller Handlungen. Zum Beispiel nimmt eine befragte Kubanerin lieber den Bus von Regla nach Havanna, da ihr Yemayá abgeraten hat, mit der Fähre übers Meer zu fahren. Die Busfahrt dauert zirka eine Stunde, die Überfahrt mit der Fähre weniger als 10 Minuten.

Ein Orisha, der alle Wege des Lebens begleitet, sich permanent bewegt, und für Veränderung steht, ist Elegguá. Er kontrolliert die Strassen, die Kreuzungen, den Handel, sowie die Türen und Tore in der Stadt. Für ihn bleibt manchmal sogar ein Stierkopf auf einer Kreuzung liegen. Die Leute staunen und unterhalten sich über den Kadaver, aber keiner der Passanten würde es wagen, ihn weg zu räumen.

Eine wichtige Komponente dieser „afro-kubanischen Landkarte“ sind die Vorstellungen von Wohn- und Wirkungsstätten der Götter. Diese werden als *ilé ochas* (Häuser der Gottheiten) im öffentlichen Raum gedacht und bezeichnen Lokalitäten für die Wirkungsweisen der Gottheiten. Wie bereits gezeigt setzen rituelle Handlungen räumliche Zonierungen im Stadtviertel. Darüber hinaus finden sich in den Legenden über die Orisha Hinweise auf eine sehr differenzierte Sozialorganisation zwischen den einzelnen Orisha. Ihre innere soziale Organisation erschließt sich ebenfalls über die mythologische Raumordnung. Denn die *Orisha* der Stadt sind miteinander verbunden und interagieren miteinander nach impliziten Logiken. Die Gläubigen orientieren sich in ihren rituellen Handlungen nach diesen Regeln und Ordnungssystemen. Bloch (1997) spricht in diesem Zusammenhang von einer doppelten Hierarchisierung im Ritual: einmal die der Teilnehmer unter die Gemeinschaft, und einmal die der Gemeinschaft unter die „höchsten“ Werte oder Wesenheiten. Rituale eignen sich aufgrund ihrer doppelten Hierarchie vortrefflich zur Etablierung und Befestigung anderer Hierarchien (beispielweise der sozialen Organisation in den *casa templos*).

In den afro-kubanischen Glaubensvorstellungen kennzeichnet *ilé*, das „Haus“, demnach mehr als nur ein materielles Artefakt. Einerseits dient es hier als metaphorisches Zentrum für soziale und rituelle Interaktionen, um mit den Orishas zu kommunizieren. Andererseits wird das Haus als soziale Institution gedacht und somit zu einer theoretischen Kategorie für die Analyse von

Verwandtschaftssystemen (z.B. die Familie der Elegguás) oder Heiratsregel zwischen den Orishas.<sup>16</sup> Yemayá und Aggayú bewohnen als Ehepaar die Hafenlandschaft Havannas (Brown 1998, Sandoval 1975).

## **Rituelle Topographie in der Stadt**

Gemeinsam bilden diese Örtlichkeiten Muster einer rituellen Topographie in der Stadt. Sie sind durch ein differenziertes Zeichen- und Symbolsystem erkennbar. Es handelt sich um kulturell geformte Geographien, die in den rituellen Praktiken sichtbar werden. Als Artefakte sind sie funktionale und ästhetische Symbol- und Zeichenträger. Die rituelle Geographie im Stadtviertel wird durch soziale Handlungen und durch Zeichen und Symbole im öffentlichen Raum lesbar. Im Zuge ritueller „Codierung“ werden Bäume, Straßenkreuzungen und Hausmauern zu raumstrukturierenden Artefakten dieser kognitiven Ordnung.

Die mythologischen Erzählmotive, die in den Legenden über *ilé ochas* im öffentlichen Raum erzählen und repräsentieren die kondensierte Geschichte“ der afrikanischen Diaspora. „Wir könnten die Vergangenheit nicht wieder erfassen, wenn „sie nicht tatsächlich durch das materielle Milieu aufbewahrt würde, das uns umgibt“, so Maurice Halbwachs (1985). Beispielsweise leben im Hafen von Havanna die Schutzgöttin des Meeres Yemayá und Aggayú, die Gottheit, die Cargo übers Wasser trägt, zusammen.

## **Der Hafen von Havanna. Die *Middle Passage***

*Middle Passage* meint eine Reise, die in Europa begann, drei Kontinente einschloss und wieder in Europa endete. *Middle Passage* bezieht sich auf den zweiten Teilabschnitt eines dreiteiligen Handelsabkommens, und betrifft den Transport der Sklaven über den Atlantik.

---

<sup>16</sup> Analog dazu dient das *casa templo* für die Mitglieder der Glaubensgemeinschaften ebenfalls der Herstellung ritueller Verwandtschaftsverhältnisse und anderer Allianzverhältnisse in und zwischen sozialen Gruppen der Gläubigen.

Der erste Teil Strecke des sogenannten goldenen Dreieckes (Wolfe 1991) sah vor, europäische Waren in die westafrikanischen Hafenstädte zu bringen. Meistens wurden Eisen, Schießpulver, Stoffe, Schnaps und Waffen geliefert. Im nächsten, dem mittleren Teil des Handelsdreieckes, wurden die leeren Schiffe mit Sklaven beladen, brachten sie in die Karibik und nach Amerika. Im Schnitt dauerte eine Überfahrt über den Atlantik 60 bis 90 Tage, manche waren bis zu vier Monate unterwegs. In den Häfen der Neuen Welt wurden die Sklaven verkauft oder gegen Rohstoffe getauscht. Die Schiffe wurden mit Baumwolle, Zucker, Kohle, Silber, u.a. Waren beladen und treten ihren dritten Streckenabschnitt an. Sie bringen die Rohstoffe zur Verarbeitung zurück in die den europäischen Häfen, Manchester, Bristol, Sevilla, Porto, u.a.m. Grobe Schätzungen sprechen von 54.000 Reisen, die europäische Händler an die transatlantischen Küsten unternommen haben, um Sklaven einzukaufen. Schätzungen zufolge sollen bis zu 20 Millionen Menschen als Sklaven verkauft worden sein. Die Hälfte von ihnen starb schon an den Deportationen vom Landesinneren an die westafrikanische Küste, nochmals 10 bis 15 Prozent überlebten die Überfahrt nicht. In den 250 Jahren des Sklavenhandels erreichten knapp 1 Million die Neue Welt.

La Habana wird Anfang des 16. Jahrhunderts gegründet. Der Tradition der spanischen Kolonialmacht folgend wird die Stadt einem christlichen Heiligen geweiht. San Cristóbal gilt in der katholischen Hagiographie als der Schutzpatron der Seeleute, und als Heiliger, der vor Überschwemmungen, Stürmen, der Pest und unheilvollem Tod bewahren soll. In der christlichen Ikonographie wird er als Fährmann dargestellt, der auf seinen Schultern Reisende über die Flüsse befördert. Der starke und mildtätige Christophorus riskiert sein Leben, um das immer schwerer werdende Kind auf seinen Schultern, gestützt auf einem Stock, in einer stürmischen Nacht über den Fluss zu bringen. Als sie das Ufer erreichen, sagt ihm das Kind, er habe nun alle Sünden dieser Erde getragen. In der afro-kubanischen Mythologie wird er Aggayú genannt.

Am östlichen Ufer des Hafens von Havanna wird 1690 auf den Ruinen einer Zuckermühle eine Kapelle zu Ehren der Heiligen Maria gegründet. 1714 wird die Heilige Jungfrau von Regla zur Schutzpatronin des Hafens San Cristóbal de La

Habana ernannt, um die Hafenstadt vor Naturkatastrophen zu schützen. Die Virgen de la Regla gilt als Heilige der Seemänner und Fischer; zu ihren Attributen zählen ein blauer, mit Silber besetzter Schutzmantel und das Boot zu ihren Füßen. Der Festtag der Virgen de Regla wird am 8. September gefeiert. Die Feierlichkeiten lassen sich auch heutzutage beobachten. Lydia Cabrera (1996) kommentiert die Ereignisse im Jahr 1960, als tausende Menschen an dieser Prozession teilnahmen.

„Es ist unglaublich wie viele *ilalochas*<sup>17</sup>, *babalawos*<sup>18</sup>, *padres Nkisa*<sup>19</sup>, *nganguleros*<sup>20</sup>, *Espiritisten*<sup>21</sup>, *ñañigos*<sup>22</sup> - allesamt als gefährliche *Brujos*<sup>23</sup> qualifiziert - sich friedlich vor dem blauen Mantel der *Mama Azul* niederlassen“ (Cabrera 1990: 16). Die Madonna wird von der Kirche bis zum Cabildo<sup>24</sup> getragen, Der Rundgang wird von *Batá*-Trommeln<sup>25</sup> und Gesängen in Lucumí-Sprache (*orikis*) begleitet. Eine schwarze Santera in blau/weiß kariertem Hemd, geht mit ihrer kleinen Plastikpuppe, die ebenfalls ein blaukariertes Kleid trägt neben der Madonna her, und stellt die Puppe schließlich vor den Toren der Kirche ab. Die mächtige Madonna wird dort von einem katholischen Priester in Empfang genommen, und von hier aus zum Meer getragen.

Die Gläubigen sagen, einmal im Jahr werde ihr „ihr Reich“ gezeigt: das Meer, die Hafendocks, die Molen, die Schiffswerften werden von ihr geweiht. Danach trägt man sie zurück zu den Pforten der kleinen Kirche. Die Menschen bleiben im Wasser stehen, reinigen sich mit dem Wasser aus der Bucht, benetzen Stirn, Arme

---

17 Initiiertes Mitglied der Regla de Ocha (afro-kubanische Religion mit *Yoruba* Hintergrund).

18 Höchste männliche Priesterklasse in der Regla de Ocha (afro-kubanische Religion mit *Yoruba* Hintergrund).

19 Hochrangiger Ritualspezialist in der Regla de Palo (afro-kubanische Religion mit Bantu und Kikongo Hintergrund).

20 Initiiertes Palero

21 Kubanische Variante des Spiritismus mit europäischen Einflüssen von Allan Kardec.

22 Initiiertes Mitglied der Männergeheimgesellschaft Abakuá.

23 Spanisch für Hexer/Hexerin.

24 Cabildo bezieht sich in diesem Fall auf ein Versammlungshaus einer spezifischen afro-kubanischen Bruderschaft.

25 *Batá*-Trommeln: 3 liturgische Trommeln der Lucumí, die nur bei den Riten verwendet werden dürfen.

und Brust, manche trinken drei Tropfen, dabei bitten sie um den Schutz vor Unheil, Krankheiten, und Hexerei. Die Virgen de la Regla verwandelt sich im Zuge der Prozession in die Meeresgöttin Yemaya, die Menge singt: *Omi o Yemaya. Omi o Yemaya! Fu mi lowó*<sup>26</sup>. Viele werfen ihr kleine Geldmünzen zu, reinigen sich mit Tauben. Manche bringen ihr eine Gans dar, die sie dann in gierigen Wellen des Meeres untergehen lassen. Die Gläubigen kommunizieren mit der Yoruba-Göttin. Die katholische Schutzmantel-Madonna mit ihren silbernen Attributen Ruder, Anker, Steuerrad, ist die Lucumí-Göttin Yemayá.

Einmal im Jahr verlässt sie ihren Palast (die Kirche). Derartige Entsprechungen von katholischen und afro-amerikanischen Gottheiten werden in der Literatur über *Santería* immer wieder erwähnt. Derartige Entsprechungen von katholischen und afroamerikanischen Gottheiten werden in der Literatur über *Santería*<sup>27</sup> immer wieder erwähnt. Havanna ist belebt von Orishas und muertos, deren Wohn- und Wirkungskreise sich über die gesamte Stadt ziehen.

Den afro-kubanischen Legenden nach - *patakies* genannt - ist Yemaya mit Aggayú verheiratet. Der Fährmann der Flüsse ist Aggayú, der große Lasten und bedrohte Seelen ans sichere Ufer bringt. Die Lucumí-Gottheit Aggayú entspricht der katholischen Christopherus. Der Heilige Christophorus ist der Schutzpatron der Stadt Havanna (siehe Sandoval 1975: 266). bezogen auf Havanna bezieht sich der „Fluss“ auf die langgezogene Hafeneinfahrt Havannas, an deren Rändern wohnt Yemáya.

Aggayu lebt auch in den tiefen Abgründen eines Vulkans (der auch unter Wasser sein kann).

Als Göttin des Meeres kann Yemayá zornig, stürmisch und unheilbringend sein. Der Legende nach weiß der mildtätige Aggayú sie stets zu beruhigen. Aber auch Aggayú ist gefürchtet: Einmal will ein Kind namens Changó, ohne Erlaubnis des

---

<sup>26</sup> *Fu mi lowó* Omi/Wasser der Yemaya reinige mich

<sup>27</sup> Allgemeine Bezeichnung für afro-kubanische Glaubensvorstellungen.

Gottes seine Brücke benützen. Aggayú, empört über seine Respektlosigkeit, will dieses Kind ertränken. Yemayá rettet das Kind, indem sie Aggayú gesteht, es handle sich um ihren außer ehelich gezeugten Sohn Changó. Seither darf Changó nie ohne Erlaubnis Aggayús das Meer betreten. In Kuba dürfen Gläubige „*hijos de Changó*“ nicht im Meer schwimmen.<sup>28</sup>

Und tatsächlich sitzen einige junge und alte Männer mit rotweißen Armbändern am Strand und setzen keinen Fuß in das kühlende Wasser.

### **Texturen, Imaginäres und Habitus: Mythopraktische Strukturen der Stadt**

Die rituelle Geographie der Praktikanten afro-kubanischer Religionen orientieren sich in der Stadt entlang kosmologisch informierter Topographien, die sie in zweifacher Weise errichten: einmal in der täglichen rituellen Praxis in ihren Häusern, für die sie eine rituelle Infrastruktur in ihren Wohnungen errichtet haben. Altäre, Schreine für die Toten, kleine Hausgärten, Pflanzen etc. eine zweite Ebene bezieht sich auf die symbolisch kognitive Aneignung und Besetzung der unmittelbaren räumlichen Umgebung in der Nachbarschaft und der Stadt. Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1983) beobachtet in Zusammenhang mit unterschiedlichen Migrantengruppen in New York der 1980er Jahre. "Urban groups struggle creatively to constitute their own sense of the city, actively transforming their environment in choosing the ways they want to live." (Kirshenblatt-Gimblett 1983: 183) Sie entwickeln sich weder ausschließlich auf Bewahrung ihrer Traditionen orientierte städtische „folk enclaves“ wie dies z.B. Robert Redfield oder Herbert Gans für städtische Migrantengruppen behaupten, sondern sie entwickeln ihren eigenen „Sinn“ von der Stadt und adaptieren ihre räumliche Umgebung nach ihren Bedürfnissen. Diese Adaptionen können „autoritären Konzeptionen“ der Stadt zuwider laufen, wie das Beispiel des rituellen Mülls in der Stadt zeigt, werden die Tieropfer und die Orte ihrer Hinterlegung auch von den staatlichen Müllmännern

---

<sup>28</sup> Persönliches Gespräch mit dem Musikethnologen und Trommler Jimeno Dias, 10. September 1996.

respektiert. Die Einstellung zu Tieropfern im Allgemeinen, die Entsorgung der Reste dieser Hagiographie unterliegen in Havanna keinem Verbotsgesetz. Praktizierende afro-kubanischer Religionen in New York (Brown 1989, Schmidt 2003) oder auch in Wien oder Deutschland (Rossbach-Olmos 2009), hingegen sind im Zusammenhang mit der Ausübung ihrer religiösen Praktiken sehr wohl mit Fragen des Tierschutzes konfrontiert, und müssen spezifische Strategien und Taktiken entwickeln um Alternativen zur Realisierung ihrer, dem Mainstream entgegengesetzten Vorstellungen von der Nutzung und Wirkungsweise des öffentlichen Raumes verwirklichen zu können. Handelt es sich bei der Beseitigung der Reste der Tieropfer um rituellen Müll, also um eine spezifische Müllkategorie, die sich der staatlichen Definition von Müll und damit gewissen Konventionen über Lebensstil und Praktiken entzieht, so gewinnt diese lokale Müllkategorie aber erst im Kontext von kollektiven Handlungen an Relevanz. Denn wer erkennt und akzeptiert diese Päckchen unter gewissen Bäumen der Stadt als Tabu-besetzten Müll, als Müll, der nicht entsorgt werden darf? Solche Beobachtungen, wie die zuletzt beschriebenen, dienen als Ausgangsfragen für eine ethnologische Stadtforschung: es geht nicht um Sakralisierung oder Profanisierung des Raumes, sondern um die Dechiffrierung der Zonierung und Topographie in der Stadt und um soziale Kategorien. Was ist Müll, was ist nicht Müll. Unter anderen hat sich Mary Douglas (1974, 1988) sehr ausführlich der sozialen Kategorie des Müll gewidmet. Durch welche Alternativen Nutzungen werden die Werthaltungen und Vorstellungen der Praktikanten sichtbar. Das sogenannte „Imaginäre“ entpuppt sich als alternative Konzeption räumlicher Vorstellungen, die zu erfahrbaren Differenzierungen in der Nutzung des Raumes führen. Die Raumkonzeptionen der afro-kubanischen Praktikanten sind im städtischen Raum von Havanna besonders elaboriert. Die Gläubigen nutzen ihre Wohnungen und ihre Umgebung gemeinsam mit ihren Gottheiten in einer Art und Weise, die weit über die konventionelle Nutzung hinausgeht. Für sie funktioniert die nach einer eigenen Logik (Löw 2008), der Ausdruck einer sozio-kulturellen Spezifik der Stadt ist. Die Gläubigen folgen „eigenlogische“ Strukturen in der Stadt, die nur aus den ortsbezogenen Praktiken der Gläubigen zu erklären sind.

Ethnographische Stadtforschung kann auf die praxeologischen Strukturen der Stadt erschließen, die Lindner (2008) innerhalb der Klammer Textur, das Imaginäre und dem Begriff des Habitus einkreist.

Texturen der Stadt sind den obigen Skizzen folgend die Kreidezeichnungen an der Tür Emilias, der hinterlegte Schädel eines Stieres mitten auf einer Kreuzung, die Müllpäckchen unter den Königspalmen, die niemand wegräumt. Das Imaginäre sind die kosmologischen Legenden und Geschichten über Elegguá, der als Hüter der Tür vor übler Nachrede schützen soll, als Hüter der Kreuzungen an der Straßenecke Unfälle vermeiden hilft oder sie verursacht, der aber auch als das Tratschmaul des Viertels gilt, und manchmal sogar die Polizei kommen lässt. Im Habitus der Gläubigen wird oft von dieser Gottheit Elegguá gesprochen. Jeden Montag bekommt er neue Opferspeisen, sie respektieren seine Wohnstätten, indem sie Pfützen, Kanaldecken etc. ausweichen, die Speisen, die für ihn hinterlegt werden nicht anrühren und erzählerisch und habituell auf ihn Bezug nehmen. Dem „Imaginären“ haftet nichts „Eingebildetes“ an, sondern es ist eine sichtbare Kommunikationsstrategie innerhalb eines Kollektivs, das alternative Codes und Zeichen Artikulation benützt, und auf diese Art gegenwärtige Ereignisse innerhalb der Nachbarschaft kommentiert. Das Imaginäre ist empirisch als soziale Kategorie zu entziffern, die sich einer lokal generierten Form der Konfliktaustragung bedient, wie ich am Beispiel ritueller Verschmutzung von Emilias Tür skizziert habe. Andere Identifikationen mit den Gottheiten werden darin sichtbar, dass Initiierte der Gottheit Changó nicht schwimmen dürfen. Solche Beispiele lassen sich erweitern.

Alle diese kleinen Geschichten dieses Beitrages sind erste Interpretationen eines in Entwicklung befindlichen Forschungsfeldes der stadsethnologischer Forschung, das lokale „Eigenlogiken und sozio-kulturelle Texturen im Stadtraum“ behauptet. Kritiker dieser Ansätze (vgl. Wietschorke 2009), vermissen sowohl in Martina Löw's Konzeption der Eigenlogiken der Stadt (Löw 2008) als auch in Lindners Perspektive der „kumulativen Textur“ der Stadt empirische Mängel in Hinblick auf die Evidenz strukturgeschichtlicher Konfiguration derartiger Thesen. Aus meiner Sicht kann die ethnologische Stadtforschung sehr viel dazu beitragen, solche

konstatierte Mängel der theoretischen Konzeptionen zu vervollständigen. Diese Skizze zur Ritualen Geographie betrachte ich als einen kleinen Ansatz in diese Richtung.

In einem weiteren Kapitel wende ich mich nun den historischen Dimensionen sozio-kulturellen Strukturgeschichte Havannas zu. Ich beschreibe eine sozial- und kulturhistorische fundierte Explikation der oben behaupteten „Eigenlogiken“, indem ich auf zentralen historische Wendepunkte der kubanische Geschichte fokussiere und ihre Implikationen für sozio-ökonomisch begründete Konstitutionen kultureller Repräsentationen im städtischen Raum von Havanna thematisiere.



Abbildung 8: Türeingang in Havanna (mit Hahn, der geopfert werden soll)



Abbildung 9: Türschwelle mit gelbem Maispulver (zur Reinigung der Tür)



Abbildung 10: Machete des Kriegsgottes Oggún an der Tür



Abbildung 11: Abwehrzauber an der Tür (*mariwo* / Palmfransen, *caimito* und Fahne des *Letra del año*)



Abbildung 12: Bananenstaude für Changó vor der Haustür; *Mariwo* plus weißes Leintuch zum Zeichen, dass eine Initiation im Gange ist



Abbildung 13: Bananenstaude für Changó im selben Haus; *Flecha de Ochosi* (Armbrust des Ochosi) mit Zielrichtung auf die Tür zum Schutz vor „Feinden“; kleine Kalebasse für Osain gefüllt mit Substanzen für dieselbe Wirkung



Abbildung 14: Casa de Cuca: Kräuter vor der Tür zum Schutz des Hauses; Fahne zum Zeichen, dass es sich um ein Haus eines/einer Priesterin handelt

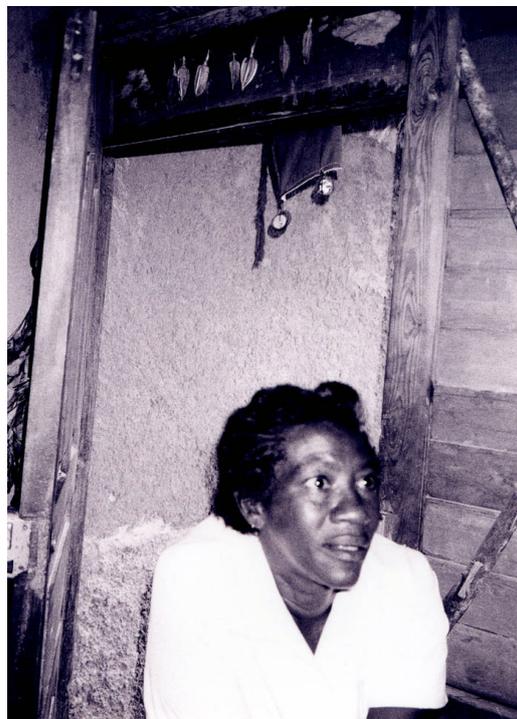


Abbildung 15: Casa de Cuca: Kräuter im Haus und an der Tür zum Schutz des Hauses; Fahne zum Zeichen, dass es sich um ein Haus eines/einer Priesterin handelt



Abbildung 16: Casa de Emilia, Türeingang mit vielen Pflanzen, z.B. Lengua de Vaca, Caimito, Salvia, etc. plus Tafel gegen den Bösen Blick



Abbildung 17: Casa de Emilia: Tafel gegen den Bösen Blick



Abbildung 18: Casa de Emilia, Hausinneres, kleines Häuschen für Ellegguá, Wohnstätte des Hüters der Tür



Abbildung 19: Tür von Ignacio



Abbildung 20: Ignacio versteckt seine kleine *prenda* plus San Francisco (kleines Püppchen / ein *muerto*) unter der Stiege am Türeingang zum Schutz des Hauses

## IV. Stadtgeschichte

### 4.1. Stadtkultur um 1800 in Havanna

#### 4.1.1. Einleitung

In diesem Kapitel wird die städtische soziale und kulturelle Umgebung der Stadt Havanna um 1800 aus der Perspektive der Sklaven und ehemaligen Sklaven beschrieben. Auf Grundlage unterschiedlicher historischer und literarischer Quellen werde ich für eine *Streetlife-Culture* in Havanna um 1800 argumentieren.

Streetlife meint im amerikanischen Sprachgebrauch und der sozialwissenschaftlichen Literatur ab den 60er Jahren die Aneignung von Straßen durch Nutzer und Nutzerinnen, die ihrem ursprünglichen Hauptzweck zuwider läuft. Mit diesem Begriff sind soziale Praktiken gemeint, die alltagsweltliche Strategien der Raumaneignung, urbane Taktiken alternativer Raumnutzung in Form von sozialen Praktiken sichtbar werden (Welz 1992: 1). In der zeitgenössischen stadtanthropologischen Literatur zu Streetlife wird dieser Begriff für marginalisierte Slums angewendet, weil viele Bewohner und Bewohnerinnen auf der Straße leben und ihren Alltag auf die Straße verlegt haben (Hannerz 1969, Welz 1992, Wacquant 1997). Dabei stehen Aspekte sozialer Praktiken im Mittelpunkt die Streetlife kennzeichnen, die mit der Herausbildung von Netzwerken, Solidargemeinschaften und auch mit Bruderschaften in den untersuchten Stadtvierteln einher gehen. Die Studien dokumentieren die Entwicklung von Parallelwirtschaften und einen spezifischen - kollektiv beobachtbaren - Habitus der Gruppen. Welz (1992) und Wacquant (1997) beispielsweise beobachten organisierte Netzwerke, die die wirtschaftlichen Aktivitäten der „Gangs“ in US-amerikanischen Großstädten organisieren. Für lateinamerikanische Städte sind z.B. die Studien von Ferrandiz (2009: 46) über Caracas (Venezuela) aufschlussreich. Er bringt die Zugehörigkeit zu religiösen Bruderschaften mit Parallelwirtschaften der Drogendealer in Verbindung.

Von diesen gegenwartsbezogenen Interpretationen beeinflusst, wird nun der Begriff „Streetlife“ als sozialanthropologischer Arbeitsbegriff für die Beschreibung Havannas um 1800 angewandt. Für die Interpretation der historischen Verhältnisse um 1800 sind die sozialen Institutionen von Bruderschaften und die Herausbildung von Parallelwirtschaften interessant. Dazu werde ich in das Straßenleben von Havanna um 1800 deskriptiv einführen.

### **Städtische afro-kubanische Milieus um 1800: El Hampa**

Die historischen und literarischen Quellen sind mehrheitlich Reise und - Städtebeschreibungen aus der Zeit. Um 1900 entstehen die ersten Studien zur *El hampa Cubana* (Ortiz 1906) zu den Slums und sozialem Elend in den Armutsvierteln von Havanna und ihrer heterogenen Bevölkerungen, den *negros curros* (Ortiz 1916). Beide Studien wurden von Fernando Ortiz verfasst. Es handelt sich um soziale Milieubeschreibungen städtischer Armut in Havanna. Auch in den Reisebeschreibungen von Frederika Bremer (1833) finden sich zahlreiche Kommentare und Beobachtungen über die Straßen Havannas im 19. Jahrhundert. Die Lektüre dieser Bände hinterlässt den Eindruck eigenständiger „Kulturen der Armut“, wie sie beispielsweise Oscar Lewis 1971 in „La Vida“ (1959, 1961, 1966) formulierte. Lewis entwickelte für Puerto Rico und Mexiko die These, wonach Armut und soziale Randständigkeit, eigenständige „Armutskulturen“ hervorbringen. Die Bewohner und Bewohnerinnen solcher Quartiere würden soziale Praktiken entwickeln, um zu überleben, diese können als sich selber perpetuierende Kulturen der Armut (culture of poverty) aufgefasst werden. Bewohner von Armutsquartieren würden in Anpassung an und Reaktion auf die gesellschaftliche Marginalisierung Überlebensstrategien entwickeln, die den Alltag erleichtern und diese Strategien im Generationenverband sozialisieren und weitergeben. Lewis Ansatz gerät besonders in Bezug auf die Frage der Weitergabe in Kritik (Eames/Goode 1980). Trotz konzeptioneller Schräglagen der Perspektive findet der Begriff Eingang in den Forschungskanon stadtanthropologischer Forschungen.

Dieses Kapitel verknüpft die folkloristischen deskriptiven Beschreibungen aus Reisberichten der Afro-Kubaner in der Stadt Havanna (Entramuros, um 1800) mit archivarischem Quellenmaterial über *curros* (*frei Geborene*) *libertos* (*frei Gekaufte*) und *horros* (frei durch Bürgen) und der kreolischen Population in der städtischen Umgebung von Havanna um 1800.

#### **4.1.2. Netzwerke marginalisierter urbaner Bevölkerungen im 18. Jahrhundert**

Die sozialen Netzwerke der freien und unfreien afro-kubanischen Community um 1800 soll unter dem Blickwinkel zeitgenössischer Stadtforschung analysiert werden.

Besonders die Altstadt, der Teil jenseits des administrativen Zentrums rund um den Plaza de Armas und die Kathedrale, das heutige San Isidro, wird nach der Schleifung der Stadtmauern 1832 zum Lebensort der vornehmlich afro-kubanischen Gemeinschaft in Havanna. Den Schilderungen nach lässt sich dieses Viertel durchaus als Slum-Viertel betiteln und dokumentiert die Lebensweise der verarmten afro-kubanischen Bevölkerung unter „ghettoähnlichen“ Bedingungen. Wenn ich hier der Begriff verwende, dann in seiner früheren historischen Lesart: nämlich als institutionelle Form, in denen Gruppen aus rassistischen, ethnischen und/oder religiösen Gründen gezwungen waren zu leben. Durch diese strukturell bedingte Lebenssituation kann ein Komplex von Abschließung und Kontrolle entstehen (vgl. Wacquant 1997, Sennett 1994).

In den stadtgeschichtlichen Studien über Havanna des ausgehenden 19. Jahrhunderts fallen zwei kontrastierende Zugänge auf. Erstens wird Havanna als *el hampa, la mala vida*, als Slum dargestellt, die Stadt als Armut- und Elendsviertel beschrieben. Beispielsweise widmet Fernando Ortiz (1916) dem *curro*, dem *picaro*, dem *Trickster* und galanten Salontiger, dem Frauenfreund, dem charmanten Gangster und *Hustler* des 19. Jahrhunderts ein eigenes Buch. Er kreiert den Stereotyp des *curro*, des spanisch-afrikanischen Kreolen, der elegant gekleidet durch die Straßen Havannas flaniert, mittels eines eigenen Jargons kommuniziert.

Er wird als eine marginale Figur, ein Überlebenskünstler der Straße charakterisiert.

Als zweites städtisches Wahrnehmungsbild wird das Havanna des 18. Jahrhunderts in den Reisebeschreibungen dienen. Zum Beispiel kommentiert Frederika Bremer (1983) den Karneval und diverse *fiestas de tambor*, denen sie im Zuge ihrer Aufenthalte in Havanna beiwohnt. Wurdemann (1971) schildert die Teilnahme an einer solchen Trommelzeremonie im Zentrum der Stadt.

Werden diese unterschiedlichen Annäherungen verknüpft, nämlich die folkloristische Reisebeschreibungen und die (dem damaligen Zeitgeist entsprechenden) kriminalisierenden und stigmatisierenden Kommentare durch die thematische Klammer von Streetlife- bzw. Street-Culture miteinander verknüpft, so lassen sie sich durchaus als afro-kubanische Repräsentationen von Streetlife interpretieren. Als Antwort der Sklaven und (Ex-) Sklavengesellschaft auf die wirtschaftliche Not und Armut, Marginalisierung. Aber auch als Reaktion auf durchlässige gesellschaftliche Strukturen, die den Sklaven soziale Mobilität und soziale Aufstiegschancen boten. Die Freiräume unter den rigiden Verhältnissen einer starren Sklavenhaltergesellschaft waren gering, dennoch konnten sich Sklaven nach spanisch-königlichem Gesetz beispielsweise unter spezifischen Bedingungen freikaufen. Um dieses Ziel zu realisieren, entwickelten diese Communities eigene kulturelle Praxisformen (als Gruppe), die aufgrund der veränderten Lebensformen vom Sklaven zum Liberto (Freigekauften) als Streetlife sichtbar werden und auf der Straße lokalisierbar sind. Es ist aufschlussreich, die auftretenden Gruppenbildungen im Zusammenhang mit wirtschaftlichen Aktivitäten dieser Gruppen im Kontext von „Streetlife“ zu analysieren. Nämlich als

„funktionale Umweltaneignung unter defizitären Lebensbedingungen. Als Praxis, die nicht die Verbindlichkeit einer allgemein geteilten Kultur hatte, als Taktik, die Widerständigkeit ausdrückte, als Verstoß gegen die kulturell institutionalisierte Nutzungsform der Straße.“ (vgl. Welz 1992: 1 -15)

Interessant ist, dass diese Street-Culture mit der Herausbildung von exklusiven (religiösen) Bruderschaften (*cabildos de color*) einhergeht, die ebenfalls in Reisebeschreibungen Erwähnung finden. Street-Culture in Verbindung mit sozio-kulturellen Aktivitäten der Bruderschaften entsteht als ein „kultureller Apparat“ (Linder 2004), über den Handlungsmodalitäten im Stadtviertel verhandelt werden: Solidarität, soziale Kontrolle, Tauschgeschäfte, Hilfgemeinschaften, gehen mit afro-kubanischer Kulturarbeit, Karneval, Komparserien, Wettspielen, aber auch mit politischer Mobilisierung einher (vgl. Hannerz 1969).

Ähnlich wie Hannerz in seinem Buch „Soulside“ (1969) für das Black Ghetto der 1960er Jahre drei charakteristische sozio-kulturelle Komponenten definiert, nämlich den Kampf um Solidarität, die Armut als ein Stück Respektlosigkeit gegenüber der Gesellschaft erscheinen lässt, verkörpert durch den Stereotypen des *Hustlers* (Hannerz 1969), bzw. *curros* bei Ortiz (1916), so lässt sich die afro-kubanische Gemeinschaft in Havanna zumindest teilweise durch kulturelle Kategorien festmachen, die Lewis (1971) als „subkulturelle Armut“ konzeptualisiert hatte und dessen Überlegungen Hannerz bewusst aufnimmt. Die Idee von Handlungsmustern, die sowohl makrostrukturell beeinflusst, als auch kulturell übertragen werden, hält Hannerz für vereinbar (Hannerz 1969: 156). Laut Hannerz bildet Kultur ein Set von wiederkehrenden Handlungsmustern, derer sich die Mitglieder bedienen, beispielsweise ein gewisser Handschlag bei der Begrüßung, ein eigener Chargon, *la cerga*, spezifische Körpergesten und habituelle Gewohnheiten, die Tätowierungen der Männer, der Haarschnitt, das Tragen von kleinen Messern unter dem Hosenbein etc. und besonders die Zugehörigkeit zu Bruderschaften und *Sociedades de Color* bzw. auch zu religiösen Vereinigungen, sogenannten *cabildos de nación*.

Das Stadtleben der afro-kubanischen Bevölkerung um 1800 ist jenseits jedweder Romantisierung vom Ausdruck dreier Grundannahmen geprägt: (1) Diese kulturellen Praktiken sind eine Re-Artikulation von Hautfarbe, Klasse und Ort. (2) La Hampa Cubana ist als Ausdruck der Armut zu begreifen, mit „rassistischem“ Charakter dieser Armut. (3) Die Bewohner sind aus rassistischen, ethnischen und/oder religiösen Gründen gezwungen so zu leben und nicht durch

Kulturalisierungen ihrer Lebensweisen. Unter anderen hält Wacquant (1997) für gegenwärtige Slumverhältnisse) fest, dass innerhalb dieser Gemeinschaften ein Komplex von Abschließung und Kontrolle entsteht, der sich u.a. in Mechanismen artikuliert, die alle strukturell bedingt sind. Zu diesen Mechanismen zählt er die Herausbildung distinkter Institutionen, die auf Zwang beruhen, sowie (defizitäre) Paralleluniversen zur herrschenden Gesellschaft, bzw. einen organisatorischen Parallelismus (Wacquant 1997, in Lindner 2004: 188). Wacquant (1997) folgend sind die Ghettosprache, die informellen Austauschsysteme, die normativen Standards, eine adaptive Antwort auf die sozio-symbolische Einmauerung. Diese „Antwort“ der Community ist Ausdruck eines kulturellen Synkretismus, der seine strukturelle Entsprechung u.a. in einem geschlossenen Kreislauf von Zwängen und Abhängigkeiten hat, in denen sich die wachsende Ghettobevölkerung (Männer wie Frauen) bewegt.

Ich gehe davon aus, dass sich die afro-kubanische Bevölkerung Havanna's ab dem 17. Jahrhundert als marginalisierte Gruppe in der Stadt eigene Institutionen und Vergesellschaftungsformen entwickelt hat, die bis in die heutige Gegenwart bestehen. Konkret beziehe ich mich auf die *cabildos de nación*, die als Vorläuferorganisationen der heutigen religiösen Institutionen der *casa templos* als sozialen Institutionen der Santería Cubana agieren und im gesamten Stadtraum anzutreffen sind.

### ***Cabildos de nación* Netzwerke der Armut**

Im Rahmen dieses analytischen Blickwinkels interpretiere ich die Herausbildung von religiösen Bruderschaften, wie die der *cabildos de nación*, als legitime Auseinandersetzung mit Lebensbedingungen in Armut. Diese Sichtweise erlaubt mir eine diskursgeschichtliche Gegendarstellung zu dominanten Interpretationen in Bezug auf diese Gruppen und ihren sozio-religiösen Praktiken einzunehmen. Dem Kanon der bekannten Interpretationen folgend werden die wesentlichen Aspekte der Cabildos im Erhalt und der Tradierung der Religion, Sprache, Lieder und Musik angesiedelt. Diese Interpretationen vernachlässigen meiner Meinung nach die sozio-politischen Komponente dieser Einrichtungen und auch ihre

politische Macht, die einzelne Cabildos innerhalb der Gemeinschaft und im Stadtviertel erlangten.

Der Fokus meiner Interpretation gesteht den Mitgliedern der Cabildos eine ökonomische Rationalität zu (in Anlehnung an Roy Rappaports ökologischer Rationalität, in Rappaport 1984), wonach konkret soziales kulturelles Handeln in sozialer Gegenseitigkeit eine produktive Wechselwirkung zwischen Menschen und ihrer Umwelt ermöglicht. Die Akteure treten in eine aktive Auseinandersetzung mit ihrer Umgebung und entwickeln kulturelle Praktiken, die die Diskrepanzen zwischen menschlichen Bedürfnissen und ihren gesellschaftlichen Verwirklichungsmöglichkeiten aufzeigen. Mit der Herausbildung dieser Institutionen wird aber gleichzeitig ein System von Zwängen und Abhängigkeiten etabliert, das in den *cabildos de nación* eine institutionelle Form hat und gegenwärtig innerhalb der heutigen *casa templos* eine Fortführung findet.

Um diesen Prozess zu verdeutlichen werde ich nun die zur Verfügung stehenden historischen Quellen über die *cabildos de nación* im Kontext ökonomischer Strategien zur Erlangung des Freikaufs von Sklaven aus der Sklaverei beschreiben. Um als Sklave Geld für den Freikauf zu lukrieren, war es notwendig sich zu vernetzen, und Strategien des Gelderwerbs zu entwickeln. In diesem Prozess nehmen die *cabildos de nación* einen zentralen Stellenwert ein.

Die Cabildos im Kontext ökonomischer Transaktionen und als Institutionen zu untersuchen, die den Freikauf für Sklaven ermöglichten, hat bisher keine Vorlage. Ich entwickle originäre Überlegungen und Thesen zu diesem Komplex, den ich weiter untern als These genau ausführen werde. Die historische Quellenlage zu dieser Frage ist dürftig, da über die interne Organisation und die geldwirtschaftlichen Aktivitäten innerhalb der Cabildos wenig bis keine schriftliche Aufzeichnungen erhalten sind (vgl. persönliches Gespräch mit Michael Zeuske, 6. Mai 2010 in Wien). Dennoch möchte ich die vorhandenen Dokumente und bekannten historischen Analysen zum Thema entlang der oben skizzierten Klammer vorstellen und neu kontextualisieren, indem ich ökonomische Transaktionen und zirkuläre Tauschsysteme entziffere, die politische und

symbolische Autoritäten in den Cabildos, bzw. den heutigen *casa templos* legitimieren.

Diese Perspektive bricht nicht nur mit dem gängigen Kanon jener Interpretationen der *cabildos de nación* als kulturelle Residuen afrikanischen Erbes in Kuba, sondern behandelt die Entstehung und Funktion dieser Einrichtungen als Antwort marginalisierter städtischer Bevölkerungsgruppen auf Zwangsarbeit und Sklaverei.

Die Beschreibung der Cabildos nimmt in meinen Ausführungen einen zentralen Platz ein, weil diese Einrichtungen des 19. Jahrhunderts als Vorläuferinstitutionen der heutigen sozio-religiösen Institutionen der *casa templos* von großer Bedeutung sind. Mein historisches Interesse widmet sich zentral der Frage nach den Freiräumen, die diese Einrichtungen für die Sklaven und deren (zum Teil freien Nachkommen) in der plantokratischen Gesellschaft Kubas boten.

Um meine These zu skizzieren, wird eine Perspektive gewählt, die Aspekte der kulturellen Tradierungsfunktion „afrikanischen Erbes“ in den Cabildos anerkennt, die Hauptaufgaben dieser Einrichtungen aber in der Beschaffung von Geld für ihre Mitglieder erkennt. Das würde auch ihren hohen Verbreitungsgrad in den Stadtvierteln von Havanna, und die Akzeptanz bei der städtischen afro-kubanischen Bevölkerung erklären.

Im Kontext städtischer Netzwerke begünstigt die Mitgliedschaft in so einer Organisation sicherlich die Teilhabe an wirtschaftlichen Transaktionen. Wie schon in der Einleitung zu diesem Kapitel ausgeführt, kann die Organisation von Parallelgesellschaften in Slums über „Bruderschaften“ organisiert sein (siehe Hannerz 1980, 1969, Wacquant 1997, Lindner 2004).

Gemäß der Quellenlage ist davon auszugehen, dass sich innerhalb der Cabildos Vergemeinschaftungsformen auf der Basis von ritueller Verwandtschaft herausbilden, die bis heute relevant sind, und in dieser Tradition auch in den Nachfolgeorganisationen der heutigen *casa templos* noch gepflegt werden.

Bruderschaften gründen sich der ethnozoologischen Literatur folgend auf der Herausbildung von Verwandtschaftskategorien innerhalb der Cabildos, die wiederum die Etablierung von Klassen und Rängen in einer sozialen Gruppe begünstigen (Douglas 1988, Erikson 1975, Bourdieu 1999). Alter, Generation und Geschlecht werden als herrschaftsrelevante Kategorien von Loyálität, Hierarchie und Legitimation bestimmend. In diesen permanenten Prozess des *institution building* werden Aspekte und Strukturen der bestehenden gesellschaftlichen Werte und Normen relational mit aufgenommen. Die realen Herrschafts- und Machtverhältnisse der Sklavenhaltergesellschaft wirken dabei als empirisch prägende Umgebung mit. Historisch gesehen dürfte es auch in Havanna lange vor der heute gebräuchlichen Initiationspraxis zur Schaffung von Zugehörigkeit zu einem *casa templo* soziale Notwendigkeiten gegeben haben, das die Etablierung des Herr-Knecht-Verhältnisses (*padrino-ahijado*) begünstigt hatten.

## **Die „Congo-Könige“ von Havanna**

Alle afrikanischen Sklaven kamen in Ketten auf die karibische Insel. Innerhalb von zweihundert Jahren treten einzelne von ihnen als Könige der Cabildos in den Straßen von Havanna vor die Öffentlichkeit. Die komplexen Prozesse der Genese „afro-kubanischer“ Netzwerke und Sozialorganisationen sollen nun von ihren Anfängen an skizziert werden.

### **Monfundi Siliman**

Im Sommer des Jahres 1808 soll Monfundi Siliman, genannt der *Congo-König* von Havanna, eine pro-spanische Rede vor neu angekommenen Sklaven und den Mitgliedern seiner afro-kubanischen Bruderschaft, einem Cabildo de Nación Congo (Avarez Nazario 1974, Brown 2003, Lipski 2005) gehalten haben. Die *cabildos de nación* waren soziale Vereinigungen und religiöse Hilfsorganisationen der afro-kubanischen Bevölkerung (der Definition von Fernando Ortiz folgend, siehe Ortiz 1924).

Den Quellen nach sprach König Siliman als „Ältester“ und Vorsitzender des *cabildo de Congo* von Havanna zur versammelten Menge. Da er in dieser Rede seine Gefolgsleute aufforderte, die Stadt Havanna im Namen des spanischen Königs gegen die Bourbonen zu verteidigen, ist davon auszugehen, dass er wahrscheinlich in der spanisch-königlichen Miliz tätig war. Monfundi Siliman repräsentiert den „Ältesten“ des Cabildos de Congo von Havanna. Dieser Status autorisiert ihn, vor einer versammelten Menge im Namen der spanischen Krone zu sprechen. In seiner Proklamation begrüßte er die ihn begleitenden Mitglieder des Cabildos de Congo und neu ankommende Sklaven mit den Worten:

Palente, Mingo, y carabela, Tó és unté quien ven de Guiné  
(Verwandte, Freunde, Genossen. Alle unter euch, die von Afrika  
kommen)

Wenn ihr Spanier seid, so wie ich einer bin, dann schwört vor dem  
Bürgermeister gemeinsam mit den Spaniern Havanna bis zum  
Tode zu verteidigen. Es lebe Spanien, Jesus Christus, die Kirche  
und König Ferdinand VII. (Brown, 2003: 26).

Ob diese Rede von einem authentischen *Congo*-König Monfundi Siliman gehalten wurde, oder ob es sich um eine literarische Fiktion des unter dem Pseudonym Creto Ganga bekannten weißen Autors Crespo y Borbón handelt, kann an dieser Stelle nicht ausführlich behandelt werden. Die bisherige Quellenlage lässt Zweifel über die Authentizität der Rede und der realen Existenz eines Monfundi Siliman in Havanna anklingen (Lipski 2005, Nazario 1974). Die ethnolinguistische Untersuchung von John Lipski (2005: 147) führt diese „proclama que en un cabildo de negros congos de al ciudad de La Habana pronuncia su presidente Rey Monfundi Siliman“ als älteste verfügbare Quelle des afro-antillianischen Spanisch an und bezieht sich dabei auf die Untersuchungen von Alvarez Nazario (1974: 137), der das Jahr 1808 für die Rede angibt. Was die Originalität und die Frage der Autorenschaft betrifft, übernimmt Lipski (2005) Alvarez Nazarios (1974) Interpretation, der zufolge es sich lediglich um ein Schriftstück handle, das von einem weißen Spanier im Stil des damals gebräuchlichen spanisch-kubanischen Bozal geschrieben wurde. Demnach könne es sich aus linguistischer Perspektive

bei Siliman keinesfalls um einen Congo-, Bozal- oder Ladino-Sprecher handeln. Es ist eher davon auszugehen, dass dieser Text von Crespo y Borbon geschrieben wurde, der unter dem Pseudonym Creto Ganga für die Zeitungen *La Prensa* und dem *Faro Industrial de la Habana* kleine Kolumnen und Artikel in Bozal verfasste (siehe auch: Bachiller y Morales 1893: 98-99, Alvarez Nazario, 1974: 137, Lipski 2005: 146-197).

Die Frage, ob diese Rede aus der Feder eines Poeten geschrieben wurde oder von Munfundi Siliman, einem Congo-König in Havanna geschrieben wurde, muss also offen bleiben. Dennoch ist diese Rede als historisches Dokument einzigartig. Ich nutze diese Proklamation als historische (Gedächtnis-) Spur, die Geschichte der Stadt Havanna und ihrer heterogenen Bevölkerungen um 1900 zu skizzieren. Aus der Perspektive der Sozialgeschichte lässt sich diese Rede in jedem Fall als Dokument und Ausdruck einer äußerst heterogenen städtischen Bevölkerung Havannas des beginnenden 19. Jahrhunderts lesen.

In der Folge werde ich die Rede als historisches Dokument behandeln und auf ihren historischen Gehalt hin prüfen. Denn es geht um die Frage, wie eine Stadt die Fragmente ihrer Geschichte integrieren kann. Die in Frage gestellte Authentizität eines Monfundi verweist auf den grundlegenden Unterschied zwischen Performance und Repräsentation (Hall 1997), verdeutlicht darüber hinaus aber ein tatsächliches Redebedürfnis der afro-kubanischen Bevölkerung. Diese Gruppen und Repräsentanten afro-kubanischer Organisationen der *cabildos de nación* besaßen Öffentlichkeit, sei es durch die Zeitungskolumne des Greto Ganga (der sie repräsentiert) oder in Person des Monfundi Siliman, der höchstpersönlich an die Öffentlichkeit tritt (*performance*).

In jedem Fall handelt es sich um eine bewusste Einmischung, um eine intendierte Auseinandersetzung der afro-kubanischen Bevölkerung am Anfang des 19. Jahrhunderts, die sich der originären sprachlichen Ausdrucksformen des Bozal und lokaler Zugehörigkeiten bedient (Cabildo de Congo). Dieses Redebedürfnis gab es sichtbar in der Verwendung des Sprachhybrids Bozal. Die Existenz dieser

Proklamation lässt darüber hinaus Schlüsse auf den Status einzelner Angehöriger der afro-kubanischen Gemeinschaft und ihrer Trägerorganisationen zu.

Das Dokument sagt sehr viel über das Redebedürfnis dieser Gruppe aus (ob in einer kubanischen Zeitung oder an einem öffentlichen Platz der Stadt) und über Partizipation, Teilhabe und symbolische „Manifestationen“ der Nachfahren afrikanischer Sklaven. Vor allem aber erlaubt sie Fragen an die Historie zu stellen:

Das Havanna eines Monfundi Siliman um Neunzehnhundert ist Ausdruck eines spannungsvollen Nebeneinanders heterogener städtischer Nachbarschaften. Diese entfalten eigene Qualitäten, neue Kontaktzonen für soziale, kulturelle und ethnische Begegnungen und bringen eigene Repräsentationen hervor.

### ***Gente de color***

Bis ins 17. Jahrhundert gab es in Kuba Arbeits- und Lebensbedingungen für Sklaven, die soziale „Aufstiegschancen“ boten. Die Schicht der *gente de color* bildete einen für vergleichbare karibische Verhältnisse ungewöhnlich großen kreolischen Sektor innerhalb der kubanischen Gesellschaftspyramide. Sie sind als eigenständig agierende Gruppen im städtischen Raum sichtbar.

Die Stadtgeschichten und Reisebeschreibungen (Condessa de Merlin ohne JZ, Wurdemann 1971), sowie anthropologische Arbeiten erwecken den Eindruck „relativ großer Bewegungsfreiheiten“ der in der Stadt lebenden Bevölkerung mit afrikanischem Hintergrund.

Diese Einschätzung bezog sich hauptsächlich auf die Arbeitsmöglichkeiten „freier“ Sklaven in den Städten. Sie arbeiteten als Kutscher, Gärtner, Hausangestellte, in verschiedenen Handwerken und sie konnten sich sozial organisieren. Zu diesen Organisationen zählten die *cabildos de nación*. Die Angaben zu Havanna lassen auf ein dichtes Netzwerk von Cabildos über die gesamte Stadt schließen (Ortiz 1973, 1987, 1986, 1960; Palmié 1989, 2002; Brown 2003). Ortiz (1973) nennt 97 Adressen von *cabildos de nación*.

In Havanna lebten „freigekaufte“ Sklaven neben unfreien Sklaven. Sie gingen soziale Verbindungen ein und vernetzten sich oder heirateten untereinander. Die historischen Quellen zeigen, dass ein Teil der „nicht-spanischen“ Bevölkerung Zugang zu Bildung hatte, eigene Geschäfte betrieben, Handwerke ausübten und Geld ansparen konnten.

Siliman zählte zur Gruppe der *negros de color*. Viele der so genannten *negros de color* waren zwar dem Status nach freie Sklaven, dienten beim Militär und in anderen städtischen Dienstleistungsbereichen. Gemeinsam mit den *negros de color* bilden sie die *gente de color* (gemeint waren ethnisch gemischte Gruppen d.h. *mulatos* und freie Schwarze). Viele von ihnen verdienten sich als Handwerker, Tischler, Gärtner und in anderen städtischen Dienstleistungssparten ihren Lebensunterhalt. Besonders die freien Schwarzen waren in diversen sozialen Netzwerken organisiert und gründeten soziale Hilfsorganisationen, *cabildos de nación* genannt (Palmié 1989,2002, Zeuske 1998, Brown 2003).

Es ist davon auszugehen, dass die afro-kubanische Bevölkerung in den kubanischen Städten deutlich mehr soziale Freiheiten genoss und sich zu sozialen Organisationen (*Sociedades de Color* und *cabildos de nación*) zusammenschließen konnte, als dies ihren Landsleuten in den ländlichen Regionen der Insel möglich war. Den Landarbeitern und Landarbeiterinnen in den ländlichen Regionen fehlten derartige organisierte Interessensverbände. Angeblich arbeiteten 80 Prozent der auf den Sklavenschiffen angekommenen Sklaven in den Latifundien im Landesinneren. Nur 20 Prozent verteilten sich auf Dienstleistungssektoren in den Städten (Pérez de la Riva 1975, Moreno Friginals 1983).

## **Bozal als gemeinsame Sprache**

Die Angehörigen und Nachkommen verschiedener afrikanischer Ethnien verständigten sich in Bozal (spanisches Kreol, Lipski 2005). Bozal wurde als eine sprachliche Brücke benutzt, um Differenzen zu überwinden. Ursprünglich wurde Bozal von einem Geistlichen eingeführt, um den Sklaven den Katechismus der Bibel in einfacher Sprache beibringen zu können. Heutzutage wird Bozal

ausschließlich für liturgische Zwecke in den afro-kubanischen Kulthäusern verwendet, damals galt sie als Verkehrssprache unter der heterogenen multi-ethnischen Bevölkerung Havannas. Die Rolle Bozals als gemeinsame Verkehrssprache unterschiedlicher Gruppen wird dem kreolischen Spanisch noch über lange Zeit bleiben (Schwegler 2006, Bolivar 1990, Bernal 1987).

### **Gesetzliche Rahmenbedingungen für den Aufstieg des Congo-Königs Siliman**

Nun werden die sozio-historischen Bedingungen und Entwicklungen jener diversen kubanischen Sozialpyramide skizziert, die den sozialen Aufstieg eines Congo-Königs Monfundi Siliman (vom Milizionär) zum Congo-König von Havanna ermöglicht hatten.

In einem weiteren Schritt werden die sozialen Organisationen der sozio-religiösen Gemeinschaften und ihrer Mitglieder untersucht. Dazu wird die Geschichte der Cabildos vorgestellt und die Bedeutung ihrer sozialen Netzwerke mit Erkenntnissen aus der zeitgenössischen kubanischen historischen Familienforschung (Barcia 2003) verbunden.

Für meine historische Herleitung nutze ich sehr unterschiedliche Quellengattungen, die bereits klassisch zu bezeichnenden wirtschaftshistorischen Studien zur Geschichte der Plantagenwirtschaft in Kuba von Moreno Friginals (1976) und Pérez de la Riva (1975), sowie Roland Elys (1967) umfangreiche Dokumentation der kubanischen Plantagenaristokratie. Ich verbinde sie mit mikrohistorischen Untersuchungen zur historischen Familienforschung, namentlich die historischen Untersuchungen von Barcia (2003), Scott (1985), Stolke (1992) und Bergad (2007).

Durch die Verknüpfung makro- und mikrohistorischen Datenmaterials erschließt sich ein sozio-historisches Prisma, das mir erlauben wird, Aspekte sozio-religiöser Gruppenbildungen und soziale Netzwerkbildung innerhalb der Sklaven und Postsklavenpopulationen in einer wirtschaftshistorischen Perspektive zu

interpretieren. Ziel dieser Ausführungen ist es, tradierte Anschauungen über Geschichte, Funktion und Zweck dieser sozio-religiösen Netzwerke zu revidieren. An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass für kubanische Autoren und Autorinnen erst seit 2008 sämtliche historische Archive geöffnet wurden. Erst jüngst beginnen systematische Bearbeitungen des Archivmaterials über die Lebenslage unter den Bedingungen der Sklaverei. Ausnahmen, wie die von mir konsultierte Studie zur Familie in der Sklaverei von Carmen Barcia (2003), bringen aufschlussreiches Datenmaterial ans Tageslicht.

Die Zusammenführung dieser besagten Quellen sollen meine These untermauern, wonach Cabildos als zentrales Instrument zum Freikauf aus der Sklaverei fungierten. Ich gehe von der Annahme aus, dass diese Organisationen im Kontext der gesetzlichen Möglichkeit des Freikaufs (Coartación) eine zentrale Bedeutung einnahmen, die in den bisherigen Untersuchungen zu den Cabildos kaum Erwähnung fand, da die vorhandenen Untersuchungen, dem Kanon der kubanischen Ethnographen folgend, die sozio-religiösen Netzwerke des letzten Jahrhunderts fast ausschließlich in ihrer kulturellen Bewahrungs- und Tradierungsrolle „afrikanischen Erbes“ beschreiben. Die Betonung eines „afrikanischen Erbes“ in diesen Organisationen wird weiter unten einer kritischen Prüfung unterzogen.

Die Beschreibung der Cabildos nimmt in meinen Ausführungen einen zentralen Platz ein, weil diese Einrichtungen des 19. Jahrhunderts als Vorläuferinstitutionen der heutigen sozio-religiösen Institutionen der *casa templos* von großer Bedeutung sind. Mein historisches Interesse widmet sich zentral der Frage nach den Freiräumen, die diese Einrichtungen für die Sklaven und deren (zum Teil freien Nachkommen) in der plantokratischen Gesellschaft Kubas boten.

#### **4.1.3. Heterogene Bevölkerung im kolonialen Havanna**

Die demographischen Studien skizzieren am Ende des 17. Jahrhunderts eine heterogene Bevölkerung in Havanna. Besonders in den Städten der Insel bildete sich früh eine urbane Unterschicht heraus. Für unsere Einschätzung der

städtischen Umgebung Havannas in Zeiten der Sklaverei kann festgehalten werden, dass Sklaven durch die unterschiedlichen Beschäftigungen materiell deutlich besser gestellt waren als Sklaven in den ländlichen Regionen. Diese treffen hier auf Freie und auf andere *gente de color*. Zusammen machte diese Gruppe der *pardos*, *libertos* und *horros* Anfang des 19. Jahrhunderts 45% Prozent der städtischen Bevölkerung aus (Thomas 1971, Zeuske 2004: 111). Dabei waren folgende Gruppen zu unterscheiden:

### **Sklaven und freie Sklaven**

Von der Gruppe der Feld- und Hausklaven hob sich eine Sondergruppe ab, nämlich die vom spanischen Königshaus mit Sonderrechten ausgestatteten *esclavos reales*, die so genannten Königssklaven. Sie waren als Söldner beim Militär tätig und bildeten Bataillone der *Compania de morenos esclavos* (A.G.I., Santo Domingo, leg. 1220, August 19, 1765, zit. nach Klein 1966). Seit der Gründung der kubanischen Städte wurden Sklaven neben dem Befestigungsbau auch zu ihrer Verteidigung eingesetzt. In diesen Truppen arbeiten auch viele Freiwillige.

Als zweite Gruppe wurden die Minenarbeiter von Cobre (nahe Santiago de Cuba) mit königlichen Sonderechten ausgestattet. Viele Sklaven zeugten mit den Indios Nachkommen, die als frei geboren galten und von ihren indianischen Müttern das Recht auf Land erbten. Sie sollen vom königlich-spanischen Administrator der Mine weitgehende Freiheiten zur Organisation ihrer Gemeinschaften erhalten haben, u.a. erhielten sie Land zur Eigenversorgung und konnten früh die Unabhängigkeit durchsetzen (Zeuske 2004).

### ***Libertos / horros / curros* in der Stadt**

Für die Städte ist die Gruppe der Milizionäre relevant (vgl. die Position Silimans). Hatten sie einmal den Offiziersrang erklommen, genossen sie hohes Sozialprestige und Einfluss. Nicht nur wurde ihnen eine staatliche Pension zuteil, sie konnten soziale und ökonomische Schranken überwinden, entweder sie selber oder ihre Kinder hatten Zugang zu Bildung und genossen soziale Mobilität. Dies dokumentieren die Karrieremuster von farbigen Soldaten: Die farbige Elite und

ihre Nachfahren hatten sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg zu erwarten, wenn ihre Väter im Dienst der Krone tätig waren. Beispielsweise beschreibt Klein (1966) die Laufbahn eines Antonio de Flores (Nachfahre schwarzer Sklaven), der im Jahr 1708 als einfacher freiwilliger Soldat begann und nach 30 Jahren Dienst zum Anführer eines Bataillons aufstieg. In dieser Rolle durfte er auch das Suffix „de“ vor seinem Namen führen. Sein Sohn besuchte das Jesuiten-Kolleg von Havanna und studierte im Anschluss Theologie und Rechtswissenschaften (A.G.I., Santo Domingo, leg. 1455, no.5, 1769, zit. nach Klein 1966).

Neben den Sklaven, also Domestiken im Besitz von Privatpersonen, die im Transport oder als Handwerker in den Städten arbeiteten, gab es *libertos*, auch *horros* genannt. Als *libertos* galten Freigelassene oder Nachkommen der Sklaven und Sklavinnen zweiter Generation. Die Form der Haussklaven dominierte die *small scale slavery* (Zeuske 2004) in den urbanen Zentren in Form von patriarchaler Sklaverei bis zirka 1750.

### ***Libertos und horros***

Den Status als *liberto* (Freigelassener) konnten sie durch Freilassung oder Freikauf (sp. *ahorramiento, ahorria*) erlangen, daher wurden sie *horros* genannt. Zeuske (2004) führt Archivmaterialien an, die bereits ab 1505, bei königlichem Erlass, die Freilassung bei guter Arbeit in Aussicht stellten (2004: 111). Gemäß Zeuske gab es die Freilassungen *por gracia* (durch Gnade), durch testamentarische Verfügung oder durch die Zahlung eines festgelegten Preises. Dabei wurde der „Wert“ des Sklaven oft geschätzt. Der Freigelassene erhielt einen von fünf Zeugen bestätigte *carta de libertad*, die Freiheitsurkunde. Dieser Brief enthielt acht Klauseln: die Herkunft des Herrn, die Herkunft des Sklaven, die freiwillige Bereitschaft zum Freikauf, eine Zusage, die Festlegungen des Freibriefes zu erfüllen, juristische Vollmachten, das Datum und die Inwertsetzung durch Unterschriften durch einen Notar, durch den Herrn und Zeugen (vgl. Zeuske 2004: 115).

### **Freikauf / *coartación***

Historische Quellen zeigen, dass viele in Afrika Geborene und als Sklaven nach Kuba Deportierte von diesem Gesetz Gebrauch machten und die Freiheit erkaufen. In den heute zugänglichen Archiven finden sich Testamente, die Verweise auf Freibriefe (*Cartas de Coartación*) enthalten. Dokumente über Gerichtsverhandlungen und verschiedentliche Einträge in Grundbüchern geben Auskunft über die *Coartación* (vgl. Barcia 2003, Bergad 2007).

Manchmal wurden Kinder von Sklaven, die getauft waren, gleich in die Freiheit entlassen. Einzelne konnten später ihre Eltern freikaufen. Andere haben sich mit Freien verheiratet, um ihre Chancen auf Freiheit zu erhöhen. Sie erhielten „Freiheitsurkunden“, die noch zwischen Freier und Dienstbote (bzw. im Dienst) unterschieden.

Obwohl es im spanischen Kolonialbereich des 18. Jahrhunderts deutlich mehr Möglichkeiten für Sklaven gab, die „Freiheit“ zu erlangen, als in anderen Kolonien, beispielsweise den französischen oder englischen Kolonien, muss die Frage, ob die Sklaverei im spanischen, britischen, portugiesischen oder französischen Kolonialbereich „besser“ oder „sanfter“ gewesen ist, wie Zeitgenossen in Spanisch-Amerika immer wieder behaupteten (Francisco de Arango y Parreno 1952: 433) oder verschiedene Historiker zur Sklaverei (Klein 1967) konstatierten, offen bleiben, bzw. kann diese Frage an dieser Stelle nicht genau ausgeführt werden (siehe Humboldt in Zeuske 1998 und 2002, oder die Tannenbaum Debatte 1946).

Zu den spanisch-königlichen Sonderrechten, die Sklaven gewährt wurden, zählten nach Zeuske (1998): Erstens die Wahl eines neuen Herrn, wenn der alte zu hart oder grausam war. Zweitens die Heirat nach eigener Wahl. Drittens die Möglichkeit, die eigene Freiheit mittels der sogenannten *Coartación* durch Arbeitsabsprachen, Geld (in Raten, wobei der Sklave oder die Sklavin nach Zahlung einer gewissen Summe auch mehr Rechte bekam) oder als Belohnung für gute Arbeit (Pflege, Dienerschaft etc.) mittels der sogenannten *manumisión* zu bekommen, bzw. durch testamentarische Verfügung des Besitzers. Und viertens das Recht eines freien Schwarzen, die eigene Frau bzw. die Kinder für deren Kaufpreis freizukaufen (Zeuske 1998: 104ff). In jedem Fall benötigten die Sklaven

die Unterstützung eines Dritten, auch *horro* genannt, der bereit war für ihn als Zeuge aufzutreten und das Geld, oft auch ein Sklaven-Peculium, vorstrecken sollte. Das sogenannte Peculium gab es seit dem römischen Recht, und es bezeichnet das wenige Ersparte, den „Sparpfennig“, über das die Sklaven verfügen konnten, das aber de jure bis ins 17. Jahrhundert dem Herrn oder der Besitzerin des Sklaven gehörte (Zeuske, 2004: 115).

Freikauf ist dann unter folgenden Bedingungen möglich: gebiert eine Sklavin ein Kind, dessen Vater nachweislich freier Sklave war, so konnte das Kind von der Sklaverei freigekauft werden, um es von der Bürde der Sklaverei zu schützen.

Wenn eine Dienstbotin von ihrem Dienstherrn bzw. Arbeitgeber schwanger wurde und ein Kind auf die Welt brachte, so war das Kind der Sklaverei ebenfalls entbunden - „no pueden ser siervos de sus mismos padres“ - die Mutter aber behielt den Status der Sklavin.

Das Gesetz sah vor, dass sich Personen afrikanischer Herkunft und Kreolen spanischer Herkunft mit Frauen gleichen Status verheiraten konnten. War einer der Partner frei und es kam zur Scheidung, so behielt jeder nach der Scheidung den alten Status bei (zit. nach Barcia 2003). Die Kinder aus solchen Verbindungen werden *horros* oder *negros libres* genannt. Der Status „frei“ wurde ihnen keinesfalls automatisch zugestanden, auch wenn ihre Mütter sie freigekauft hatten. Sie durften wiederum als Sklaven verkauft werden, wie das folgende Beispiel von Juana Gonzalez zeigen soll, das repräsentativ für andere Frauen stehen soll.

### **Fallbeispiel 1**

Im Jahr 1837 hat sich Juana González die Freiheit erkauft. Juana González war freie Mulatta (*parda libre*), eine ehemalige Sklavin. Sie tritt vor das Syndikat und klagt die Freiheit für ihre Tochter Maria Quirina ein. Sie musste 15 Jahre warten, bis ihr Recht gegeben wurde. Ihre Tochter hatte schon einen Enkel geboren, als ihr die Emanzipation zugestanden wurde. Juana ist selbst schon siebzig Jahre alt, als sie den Fall vor das Gericht bringt.

Ihre erste „Besitzerin“ habe sie von klein auf gut behandelt. Als ihre „Eigentümerin“ stirbt, ist sie noch keine 15 Jahre alt. Sie wird, den üblichen Erbgesetzen folgend, Eigentum des Bruders ihrer „Ama“, und zum Eigentum von Gerónimo Gonzales. Einer seiner Söhne namens Francisco bedrängt sie mit Liebe / *la trató con amor*. Aus dieser „Verbindung“ wird eine Tochter namens Maria Quirina geboren. Den geltenden Gesetzen folgend sollte sie frei sein. Wie bereits weiter oben ausgeführt, verbietet das spanische Gesetz, dass die Kinder aus solchen Verbindungen versklavt werden sollten. Aber der Vater des Kindes ignoriert die Sklavengesetzgebung. Er verkaufte Juana für 550 Pesos an Luisa Brito. Die kleine Tochter blieb im Haus des Vaters und wurde dort der Großmutter zum Zeitvertreib zugeteilt. Die leibliche Mutter konnte über die Jahre den Kontakt zu ihrer Tochter aufrechterhalten, aber es war ihr unerträglich, sie in dem Status der Unfreiheit zu wissen. Als sie sich schließlich im Jahr 1836 die Freiheit erkauft hat, wendet sie sich an das Gericht.

Bei einer öffentlichen Anhörung kam es zu einer Gegenüberstellung aller Beteiligten. Juana Gonzalez klagte Franzisco Gonzales der Rechtsverletzung an. Anfangs war das Gesetz gegen Juana, denn Franzisco führte Urkunden ins Treffen, wonach der rechtmäßige Vater von Maria ein kreolischer Sklave namens Juan de Cruz sei. Die Mutter erklärte, sie habe, bereits im achten Monat schwanger, den Kreolen geheiratet, er könne daher nicht der Vater ihrer Tochter sein. Die Richter argumentierten damit, dass Franzisco Gonzales nicht der Vater ihrer Tochter sei, da er viel hellhäutiger sei und außerdem gerade Haare habe. Die Mutter bestand auf eine Gegenüberstellung mit dem Vater und seinem rechtmäßigen Kind, um die Ähnlichkeit der Gesichtszüge zu zeigen. Die Beweismittel waren überzeugend und eine Gegenüberstellung der rechtmäßigen Kinder Franziscos mit ihrer versklavten Schwester sollte als Beweis für die Vaterschaft ausreichen. Juana erhielt für ihre Tochter Maria und ihren Enkel die Freiheit.

Die Möglichkeit des Freikaufs führte zu einer zahlenmäßig starken Gruppe von freien Schwarzen, *negros horros* (ehemalige Sklaven) und *negros libres* oder Nachfahren von Paarbeziehungen, in der mindestens ein Teil des Paares „frei“ war.

Nachfahren solcher Verbindungen galten ebenfalls als frei geboren. Bleibt die Frage, woher kam das Geld für den Freikauf?

### ***Libertos / Freie und die coartación***

In Havanna leben Freie (frei Geborene oder kreolische Gruppen) und andere *gente de color*, die *pardos* (so werden alle „Nicht-europäischer Herkunft“ bezeichnet) in denselben Nachbarschaften. Zusammen machte diese Gruppe der *pardos*, *libertos* und *horros* Anfang des 19. Jahrhunderts 45% Prozent der städtischen Bevölkerung aus. Die sozial-ethnische Großgruppe der *pardos*, mit der im Kuba des 18. und 19. Jahrhundert die Gruppe der Mestizen, bzw. alle nicht Weißen bezeichnet wurden, dominierten fast alle städtischen Handwerks- und Gewerbeberufe (Schuster, Schneider, Fassbinder, Transport- und Hafenarbeiter, Musiker, Friseure, Kutscher, vgl. Deschamps Chapeaux 1968). Besonders in den Städten Kubas existierte neben den Sklaven die Gruppe der *horros* (frei durch Bürgen) oder *libertos* (freigekauft oder freigeboren) als kreolischer Bevölkerungsanteil, der verglichen mit anderen karibischen Umgebungen, einen großen und sozial bedeutenden Sektor ausmachte.

Für diese Periode bereits belegt, dass *pardos* Besitzer von immobilem Eigentum und Sklaven waren (Roig de Leuchsenring 1937). Sie scheinen z.B. als Arbeitgeber an den Molen auf oder leiten Bauunternehmen.

Zum Teil taten sich einzelne als Arbeitnehmer in Vermieterfirmen (Zeuske 1998: 105, Valdes Lopez 1996) hervor, z. B. in den Bereichen der Großwäscherein und der Begräbnisanstalten.

Der oben beschriebene kreolische Sektor der *pardos* und *horros* (*ahorros*) der ersten, zweiten, dritten Generation von Nachfahren von Sklaven bildete eine eigene soziale Kaste innerhalb des städtischen Gefüges. Sklaven lebten neben Freien in denselben Nachbarschaften zusammen und kooperierten miteinander.

### **Gelderwerb durch Vermietung der Arbeitskraft**

Angaben zur Frage des Gelderwerbs von Sklaven finden sich in den Untersuchungen von Bergad (1996, 2007). Obwohl die Sklaven dem Gesetz nach

über keinen eigenen Besitz verfügen durften, belegen die Quellen die Zirkulation von Geld in den Sklaven-Communities. Bergad (et al.) beleuchtet die Praxis des Freikaufs in Havanna (Bergad 1996, 2007).

Bergad (2007) vergleicht in seiner Untersuchung die Lebensbedingungen von Sklaven in Brasilien, den Südstaaten und auf Kuba und er schließt aus dem vorhandenen Quellenmaterial, dass vom rechtlichen Instrument der *Coartación* am häufigsten in Kuba Gebrauch gemacht wurde. Angeblich war diese Praxis hier am verbreitetsten (Bergad 2007: 189).

Hatte ein Sklave den Preis für seinen Freikauf mit seinem Herrn ausgemacht, konnte dieser nicht mehr verhandelt werden. Freigekaufte Sklaven erwerben verschiedene Privilegien. Zum Beispiel das Recht, sich einen neuen Besitzer zu suchen, dem sie erlaubten, ihn weiter zu vermieten. Jeder freigekaufte Sklave, *Liberto* genannt, hatte damit zugleich das Recht erworben, einen Prozentsatz auf eigene Rechnung für sich zu verbuchen (Bergad 2007).

Für den städtischen Dienstleistungsbereich ist belegt, dass viele Master ihre (ausgebildeten) Sklaven vermieten (zum Beispiel als Schmiede, Tischler etc.). Zusätzlich boten sich den Sklaven im Zuge dieser Tätigkeiten Freiräume für eigene wirtschaftliche Aktivitäten. Sie nutzen diese Möglichkeiten, um kleine Gewinnspannen für den Eigenprofit zu erwirtschaften. Die Dienstherrn sahen darüber hinweg, solange ihre eigenen Interessen gesichert schienen (Bergad 2007: 194). Vereinzelt gibt es auch Belege dafür, dass einzelne Master ihren Sklaven einen Tagessold oder eine Art Lohn pro Tag, pro Monat abgaben. Die Quellenlage erlaubt noch nicht das genaue Ausmaß der Leiharbeit von Sklaven zu bestimmen (Bergad 2007, Bergad et al. 1996), aber sie scheint hoch gewesen zu sein.

Vermietet wurden nicht nur männliche qualifizierte Handwerker. Auch Frauen werden als Wäscherinnen oder Köchinnen vermietet. Frauen werden manchmal nach verrichtetem Dienst in die Prostitution auf die Straße geschickt. Tun sie es nicht für den Amo/Besitzer, so tun sie es auf eigene Rechnung oder für einen Zuhälter, um ihre materielle Lage zu verbessern. Laut Bergad et al. (1996) waren

in den städtischen tertiären Dienstleistungssektoren proportional mehr Frauen als Männer tätig. Das resultierte u.a. aus der verstärkten Nachfrage nach männlichen Arbeitskräften in der Landwirtschaft der ländlichen Regionen.

### **Gelderwerb durch Unterstützung seitens der Cabildo-Familie / Gelderwerb durch Vererbung innerhalb der Cabildos**

Eine andere Möglichkeit kleine Ersparnisse anzulegen und sie den eigenen Kindern, Eltern, Brüdern oder Wahlverwandten zu vererben, waren familienähnliche Netzwerke wie zum Beispiel die sozio-religiösen Organisationen der *cabildos de nacion*. Aus testamentarischen Urkunden geht hervor, dass Ersparnisse und kleiner Besitz zwischen Mitgliedern eines Cabildos vererbt wurden. Über die Häufigkeit und das Volumen solcher Transaktionen geben die Quellen nur dürftige Hinweise.

In der Folge werde ich die Einrichtung der Cabildos als soziale Institutionen beschreiben, in denen sich familienähnliche Strukturen entwickelt haben. Barcia (2003) interpretiert die Kooperationsformen innerhalb der Cabildos als alternative Familienform (alternativ im Unterschied zur katholisch geprägten Kernfamilie) und reiht die Zusammenarbeit zwischen Cabildo-Führern und ihren Mitgliedern unter der Rubrik affinale Elternschaft. Die einzelnen Mitglieder nennen sich unter einander *hijos/hijas* (Söhne/Töchter), *ahijados* (Patenkind), *los cofrades* (Bruderschaft), und *o los carabelas* (Schiffsgenossen).

Zur Untermauerung meiner These verbinde ich den von Barcia (2003) behandelten Aspekt der Cabildos als familienähnliche Körperschaft mit Fragen der Coartación und des Gelderwerbs für Sklaven in Zeiten der Sklaverei. Die Interpretation der erst seit kurzem zugänglichen historischen Daten, erlauben den Schluss, dass Cabildos als familienähnliche Institutionen ein wichtiges Vehikel zur Freiheit waren. Sie bieten eine Möglichkeit der Sklaverei zu entkommen und die Chance auf Freikauf oder Ausstieg aus der Sklaverei. Dieser Aspekt scheint mir in den historischen Forschungen zu den Cabildos noch unzureichend untersucht und soll im folgenden Kapitel ausgeführt werden.

### **„Praktische Verwandtschaft“ in den *cabildos de nación***

Durkheim spricht dann von „Verwandten“ wenn von geregelten und regelmäßigen Beziehungen zwischen Verwandten ausgegangen wird, die auf gemeinsamen Regeln beruhen, die keinesfalls als juristisch oder legal bestätigt werden müssen, sondern als „jurale“ Beziehungen bezeichnet werden. Nämlich dann, wenn ihre Praxis wie von Rechtsvorschriften beherrscht, gepflegt (alltäglich, in der Praxis) wird. Es ist für diese Beziehungen implizit eine „Algebra der Verwandtschaft“ anzunehmen, wie Malinowski als Theorie der Praktiken der Verwandtschaft und der „praktischen Verwandtschaft“ angibt (Malinowski [1922] 1961).

Im Unterschied dazu sind die bekannten historischen Untersuchungen zu sozialen Verbänden und Organisationsformen unter den Bedingungen der Sklaverei von den Kriterien der Familienforschung geprägt, die sich an Kernfamilien katholischer Prägung orientierten, die eine Vater-Mutter-Kind-Triade als soziale Einheit voraussetzten (Casey 1990, Brugier 1988).

Barcia (2003) betont erstmals, dass sich ein Verwandtschaftsmodell, das sich nur über blutsverwandte, kognatische Verbindungen und Allianzen definiert, sich angesichts der vielschichtigen sozialen Strategien der kreolischen Bevölkerung Havannas im 18. Jahrhundert als zu einseitig erweist. Die Orientierung an der Kernfamilie katholischer Prägung übersieht familienähnliche Solidargemeinschaften in unterschiedlichen sozialen Sektoren der städtischen Bevölkerung. Die angenommenen Kriterien passen nicht zu den sozialen Verhältnissen der kreolischen Population. Nur so ist zu erklären, dass in verschiedenen Studien eine „Familie unter den Bedingungen der Sklaverei“, als gänzlich unmöglich ausgewiesen wurde (vgl. Moreno Friginals 1976, Pérez de la Riva 1975).

#### **4.1.4 Historische Familienforschung in Kuba**

Als Gründe für die analytische Vernachlässigung von affinalen Verwandtschaftsorganisationen innerhalb der kubanischen Sklavenpopulationen im 16. und 17. Jahrhundert nennt Barcia vor allem methodische Probleme. Viele

der vorliegenden historischen Studien beschreiben die Sklaven-Bevölkerung im Allgemeinen als homogene Gruppe und treffen keine explizite Unterscheidung zwischen städtischen und ländlichen Bedingungen für Sklaven und ihre Nachkommen.

Ein methodologisches Problem beobachtet Barcia darin, dass sich die Mehrzahl der Studien ausschließlich auf die plantokratischen Systeme der Sklaverei beziehen und die zweite Gruppe der Haussklaven bisher in den Analysen zu wenig berücksichtigt wurden. Hand in Hand mit der Etablierung industrialisierter Agrarwirtschaft auf der Basis von Zwangsarbeit entstehen zwei Typen von Sklavenarbeit:

Erstens die auf Zwangsarbeit und körperliche Ausbeutung bis zum Tod angelegte Plantagenarbeit und als zweite Gruppe die patriarchalen Haussklaven im städtischen Dienstleistungsbereich.

Die bekannten Analysen zu Sklaverei in Kuba (Moreno Friginals 1978, Pérez de la Riva 1975) konzentrieren sich auf das Zwangsarbeitssystem der Pflanzler (Baumwolle, Tabak, Kaffee und Zucker) im Landesinneren Kubas. Sie lassen die große Gruppe der Zwangsarbeiter außer Acht, die Straßen bauen, die Eisenbahnschienen verlegen, in den Minen Tag- und Nachtbau betreiben. Als dritte analytisch vernachlässigte Gruppe, sind die Hausangestellten zu nennen. Laut Barcia hat städtische Sklaverei in diesen Studien immer einen sekundären Platz eingenommen. Ein Grund dafür ist, dass die Haussklaven quantitativ eine kleinere Gruppe ausmachten als die Arbeitskräfte auf den Plantagen (Barcia 2003: 38).

Die Untersuchungen des Historikers Manuel Moreno Friginals (1978) sind für heutige Sichtweisen auf die kubanische Bevölkerung unter den Bedingungen der Sklaverei noch immer prägend.

Moreno Friginals Studien (1978) bezogen sich auf die Verhältnisse in den ländlichen Regionen. In seiner klassischen Studie über die Zuckerplantagen verneint er die Möglichkeit von Familien im Umfeld der Plantagen (Moreno Friginals 1978: 38-56). Er begründet dies unter anderem mit dem

menschenunwürdigen Produktionssystem, das keine dauerhaften Elternbeziehungen und auch keine sexuellen Beziehungen zwischen Männern und Frauen zugelassen hätte. Elternähnliche Verhältnisse seien nicht erwünscht gewesen, da der Einkauf neuer Sklaven immer noch billiger war als die Schonzeit für Frauen im Wochenbett und während der Kleinkindphase. Nach Fraginals gab es für Sklaven weder Möglichkeiten für sozialen Aufstieg und soziale Mobilität und folglich keine eheähnlichen Verhältnisse und familienähnlichen Organisationen.

Netzwerke, die Funktionen eines Generationenverbandes übernahmen und als affinale Verwandtschaftsgruppen agieren, sind zum Beispiel die matrilinear ausgerichteten (Mehr-) Generationenverbände unter Frauen. Diese mehrheitlich matrilinear ausgerichteten (mehr-) generationalen Netzwerke unter Müttern und Ammen (nanas) sind in den klassischen Familienstudien berücksichtigt. Der Status der Nana kommt im Unterschied zum pater familia katholischer Prägung meist nicht vor. Der Status der Nana ist heute unumstritten und findet bis heute in der Aussage „tu madre es tu familia, tu padre no“, ihre Entsprechung.

Weiters sind affinale Verwandtschaftsgruppen innerhalb der religiösen Verbände festzustellen. Barcia (2003) legte eine Untersuchung vor, die familienähnliche Netzwerke zwischen affinalen Verwandten im Feld der „Religion“ ansiedelt und den Zweck der Zusammenschlüsse unter anderen familienähnlichen Funktionen zuschreibt.

„Los vínculos familiares por afinidad que se manifestaban entre carabelas, cofrades, padrino, ahijados y taitas podían ser tan formales que permitían la constitución, por si solos de familias. (...) Esta situación era mas frecuente sobre todo en las dotaciones, en las que varias carabelas, por ejemplo, se reunían bajo un mismo techo, y donde un esclavo antiguo prohiaba a otros recién adquiridos, de su propia etnia, o a sus ahijados. También se establecían redes de parentesco entre varias familias consanguíneas y sus cofrades del cabildo negro, y como ya se expresó, era frecuente que se constituyesen familias mixtas en las cuales se unían parientes consanguíneos y parientes por afinidad.“ (Barcia 2003: 84)

Diese Gruppe sind die Hausangestellten, also jene, die im tertiären Sektor Dienstleistungen für ihre Herren und Herrinnen ausführen und den Status von Hausklaven haben.

### **Silimans Verwandtschaftskategorien: *carabelas, cofrades, padrino, ahijados y taitas***

Die zuvor besprochene Rede des *Congo*-Königs Siliman ist im Zusammenhang mit der Frage nach Verwandtschaft aufschlussreich. Siliman Monfundi spricht in kreolischem Spanisch, um seine Zuhörer und Zuhörerinnen verschiedener Ethnien zu adressieren. Interessant für die aufgeworfene Fragestellung ist, wie Siliman die Anwesenden anspricht. Er begrüßte die Anwesenden mit den Worten:

*Palente, Mingo, y carabela, Tó és unté quien ven de Guiné*

und setzte fort

*Señores Congo, Luango, Carabalí, Lucumí, Arará, Macuá, Fanti, Mandinga, Mina, Brichi, Mondongo, und Intuanza.* (zit. nach Brown, 2003: 26)

### **Shipmate Verwandtschaften**

Als Anrede beginnt er mit *Palente, Mingo, y carabela*. Diese Vokabel *Palente, Mingo, Carabela* sind typisch für im Bozal gebräuchliche Auslassungen von r zu l. In der lexikalischen Übersetzung meint *palente* und *mingo* soviel wie *pariente* / Verwandter und *mingo* ist gleichbedeutend mit *amigo* / Freund. *Carabela* bedeutet in Bozal soviel wie afrikanischer Herkunft sein, oder in seiner zweiten Bedeutung kann es auch Schiffsgefährte (*comparcero*) heißen. Die Sklaven kommen mit *carabelas* / kleinen Schiffen in die Karibik. Mintz und Price (1992: 42-44) heben die Bedeutung der „Shipmate-Verwandtschaften“ in ihren Untersuchungen erstmals hervor. Sie weisen nach, dass im Zuge der Middle-Passage *new social ties* in Form von verwandtschaftsähnlichen Bindungen geschlossen wurden (Mintz und Price, 1992: 42-44).

### **Verwandte und Freunde**

Siliman begrüßt die Gruppe als Verwandte und Freunde (*pariente y mingo*), also die soziale Bezugsgruppe jener, die auf den Plantagen und innerhalb der Stadt Havanna kooperierten.

Als zweite Gruppe wandte er sich an die Schiffsgefährten und bezog explizit die *carabelas* mit ein, also jene Gruppe, die die *Middle-Passage* in einem gemeinsamen Boot überquert und überlebt hatten. Welche Rolle die Schiffsgefährten für verwandtschaftliche Beziehungen und weitreichende soziale Bindungen in der Neuen Welt einnehmen, werde ich weiter unten besprechen.

### **Afrikanische Auffanglager**

Weiters nennt Siliman Guiné (Tó és unté quien ven de Guiné), und bezog sich auf einen Bezugspunkt namens Güiné, das Gefängnis und Auffanglager für gefangen genommene Sklaven an der afrikanischen Westküste. In Guiné warten die Gefangenen oft monatelang auf ihren Abtransport über den Atlantik. Die Topographie Afrikas schrumpft in dieser Rede auf das Lager Güiné.

### **Ethnische Gruppen**

Als letzte Gruppe nennt Siliman die Namen einiger „ethnischer“ Gruppen „Congo, Luango, Carabalí, Lucumí, Arará, Macuá, Fanti, Mandinga, Mina, Brichi, Mondongo, und Intuanza“. Also ethnische Zugehörigkeiten die im Zuge des Sklavenhandels von Sklavenhändlern relativ willkürlich zugewiesen oder standardisiert verwendet wurden und als Preis-Kategorien dienten (MacGaffey 1986, Moreno Fraginals 1977: 190).

Unter anderem sind es *carabelas*/Schiffsgenossen, mit denen soziale Verbindungen eingegangen werden, bzw. auf die nach der Ankunft in der „Neuen Welt“ Bezug genommen wird. In der Folge werden sie sich in *cabildos de nación* zusammenschließen. Die Namen dieser Organisationen orientieren sich an afrikanischen Ethnien (*congo, luango, carabalí*, etc.) Ob die ethnisch klassifizierten *naciones* mit der tatsächlichen ethnisch-kulturellen Identität der Sklaven zu tun hat, soll nun einer kritischen Prüfung unterzogen werden.

Der kubanische Historiker Moreno Fragnals weist darauf hin, dass zahlreiche Kritiker der ethnohistorischen Auseinandersetzung mit den Fragen der Herkunft der Sklaven die Bedeutung der Ethnonyme als Warenbezeichnungen im Rahmen der geschäftlichen Transaktionen des Sklavenhandels schlechthin unterschätzen.

Die Sklaveneinkäufer verbanden mit den Herkunftsbezeichnungen klare Vorstellungen über den kommerziellen Wert der Sklaven. Darüber hinaus ist bekannt, dass die Sklavenhalter feste Präferenzen für Sklaven aus bestimmten Herkunftsgebieten hatten (Palmié 1989: 50). Aguirre Beltran (1972) nennt einige der Merkmale, die spezifischen afrikanischen Ethnien zugeschrieben wurden: Unterschieden wurde zwischen Kräftigkeit, Tüchtigkeit, Neigung zu Krankheit, Faulheit oder Aggressivität, Neigung zu Rebellion, um den Nutzwert besser bestimmen zu können. Beltran zitiert Kommentare der zeitgenössischen Reisenden wie Bremer (1968: 313, Wurdemann (1971: 255ff) und Ortiz 1975b: 70 – 74). Eine Methode, sich der Herkunft und gegen Betrug zu schützen, waren der Nachweis von Stammeskarifizierungen (Aguirre Beltran 1972: 99).

Die definitive Herkunft der Sklaven bleibt unter diesen Bedingungen oft zweifelhaft. Innerhalb der von Monfundi Siliman angesprochenen Kategorien (*Shipmates*, Freunde, Lagergenossen, Congos/ etc.) wurden in den kubanischen Städten Netzwerke gegründet, die familienähnlich agierten. Diese sollen nun im Zentrum der Analyse stehen:

#### **4.1.5. Alternative „Familientypen“ in Zeiten der Sklaverei in**

##### **Havanna**

Anstatt „Familien“ unter den Bedingungen der Zwangsarbeit als unmöglich zu denken, wählt Barcia eine Perspektive, die es erlaubt, alternative „Familientypen“ in Zeiten der Sklaverei zu rekonstruieren. Ihre jüngsten Untersuchungen behandeln das Thema der Familie innerhalb städtischer Milieus. Die Historikerin analysiert bisher unzugängliches Archivmaterial, das neue Interpretationen zulässt, und mit den gängigen Paradigmen der historischen Familienforschung bricht. Die Annahme, es hätte in der frühen Periode der Plantagenwirtschaft keine

familienähnlichen Organisationsformen innerhalb der Sklavengruppen und ihrer Nachfahren gegeben, entlarvt sie als Mythos der kubanischen Familienforschung.

Barcia weist für die Gruppe der städtischen Handwerker und Dienstboten unterschiedliche familienähnliche Netzwerke nach. Sie fokussiert auf jene städtischen Milieus, in denen sich ab zirka seit Anfang des 16. Jahrhunderts erste kubanisch-afrikanische Organisationen bilden konnten. Bis zum Erscheinen der Untersuchung „La Otra Familia“ (2003) skizzieren historische Studien zur Bevölkerung in Kuba eine relativ homogene afro-kubanische Bevölkerung von Sklaven (Moreno Fragnals 1978, Pérez de la Riva 1975). Barcia weist diese Annahme als zu einseitig und zu wenig ausdifferenziert zurück.

Die methodisch relevante Unterscheidung, die von Barcia eingeführt wird, differenziert zwischen kognatischen und affinalen Verwandtschaftsbeziehungen. Damit eröffnet sich erst die Frage nach familienähnlichen Sozietäten innerhalb diverser sozialer Organisationen und Netzwerke von Sklaven und ihren Nachfahren. Bis dahin wurden die sozio-kulturellen Aktivitäten der Sklaven und ihrer Nachfahren in Kuba mehrheitlich im Lichte kultureller und religiöser Aktivitäten beleuchtet. Sie unter dem Aspekt von Familie zu beleuchten, hebt ihre sozio-politische Reichweite erstmals heraus und trägt zu einer inhaltlichen Bildkorrektur dieser Institutionen bei. Denn ihr Aufgabenbereich bleibt nicht auf religiöse und kulturelle Belange eingegrenzt und lenkt die Aufmerksamkeit auch auf wirtschaftliche Funktionen.

Das Quellenmaterial erlaubt nur vorsichtige Schlüsse, stützt sich aber auf die Dokumentation von Erbschaften in testamentarischen Nachlässen.

Barcia beschäftigt sich in ihrer historischen Aufarbeitung vornehmlich mit Nachlässen, testamentarischen Dokumenten von hochrangigen Cabildo-Chefs, *capataces* oder *mayoral* genannt. Aus ihren Untersuchungen lassen sich durchaus deutliche interpretative Verschiebungen und Aufgabenschwerpunkte dieser Organisationen erkennen. Vor diesem Hintergrund sind folgende Familienmodelle zu unterscheiden:

<p><b>Parentesco por consanguinidad:</b></p> <p>Elternschaft durch Blutsverwandtschaft / kognatische Verwandtschaft</p>	<p><b>Kernfamilien:</b></p> <p>Matrifokale Familien (Mütter und Kinder)</p> <p>Patrifokale Familien (Väter und Söhne)</p> <p>Gemischte Familien (cualquiera de tipos anteriores a los cuales se añaden parientes por afinidad)</p>
<p><b>Parentesco por afinidad / erworbene Elternschaft / afinale Elternschaft</b></p>	<p><b>Padrinos (rituelle Paten, Wahlpaten)</b></p> <p>Ahjiados (rituelle Patenkinder)</p> <p>Tatas (hochrangig initiierte Priester, rituell Höherstehende)</p> <p>Carabelas (Schiffgenosse, die im selben Boot die Middlepassage überlebt haben und Sklaven wurden)</p> <p>Cofrades (Mitglieder derselben <i>cabildos de nación</i>)</p>

Tabelle 2: „Praktische“ Verwandtschaftsbeziehungen der Sklaven in Kuba (nach Barcia 2003: 85; Übersetzung Autorin)

Von den konsanguinalen Kernfamilienverwandten werden affinale Verwandte, die ihre Elternrolle als Paten, Familienoberhaupt, Ältester, Schiffsgenossen unter Mitgliedern von Verbänden (*cofradías* oder *Cabildos*) ausüben, unterschieden. Diese treten in sozio-religiösen Institutionen der *Cabildos* in Erscheinung und

bekommen durch die Identifizierung „familienähnlicher Netzwerke“ neue Aufgaben (vgl. Barcia 2008, Diaz & Fuentes 2006; Fuentes & Perera Diaz 2007). Die Implikationen dieser methodologisch aufschlussreichen Differenzierung treten in ihrer sozialen Reichweite deutlich hervor, wenn man sie vor den äußerst kleinen rechtlichen Spielräumen für Sklaven zu Heirat, Ehe und Elternschaft analysiert. Eheähnliche Verbindungen sind Sklaven nur unter besonderen Bedingungen erlaubt.

## **Heirat als Vehikel zur Freiheit / Ehe unter Sklaven**

Die allgemeine Rechtsprechung der spanisch-amerikanischen Sklaven war durch die mittelalterliche *Siete Partidas* Alfonso X. geregelt (1265 verfasst und 1348 in Kraft gesetzt; nach Zeuske 1998: 1589). Diesem Gesetz nach mussten die Sklaven vor allem Christen sein. Den *Siete Partidas* folgend hatten unter diesen Bedingungen Sklaven und Sklavinnen auch das Recht zu heiraten und sich freizukaufen.

Die Eheschließung ist für Sklaven erlaubt, sofern sie sich „unter sich“, mit „freien“ Sklaven oder einem Spanier vermählen (Stolke 1992). Wenn es zu einer Ehe zwischen Sklaven kam, sollte der Herr der Frau den Ehemann kaufen. Wenn die Ehepartner nicht demselben Dienstherrn unterstehen, so ist einer der Dienstherrn verpflichtet, den Ehepartner der weiblichen Sklavin zu kaufen. Wenn die beteiligten Besitzer nicht einwilligen, konnte sich das Paar an die Kirche wenden, die sich für sie einsetzen würde. Laut den Archivstudien von Stolke (1992) dürfen Frauen ihren Männer nachfolgen, allerdings nur mit Zustimmung des Besitzers. Gab es keine Einigung über den Kaufpreis, so hatte der Herr des Ehemanns das Kaufrecht. Spricht sich dieser gegen die Verbindung aus, ist es dem Paar verboten zusammenzuleben.

Diese Regeln bezüglich der Eheschließung wurden in die *Leyes de Indias*<sup>29</sup> übernommen. Die Verheiratung zwischen Sklaven war erlaubt, befreite sie aber nicht vom Status des Sklaven / der Sklavin. Per Gesetz verbietet der Status „verheiratet“ die Möglichkeit als einzelner Sklave an die kreolische Oligarchie verkauft zu werden. Dennoch war es eine übliche Gepflogenheit, die Sklaven getrennt weiter zu verkaufen. Geheiratet werde durfte auch zwischen Sklaven und freien Sklaven (Konetzke 1958: 99, Barcia 2003: 42, Zeuske 1998: 155).

---

<sup>29</sup> Recopilación de las leyes de los Reinos de las Indias mandadas a imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II, Madrid, Box Editor, 1841, 2: 321.

### **Erbfolge in Bezug auf die Kinder**

Falls es Kinder aus Verbindungen zwischen Sklavinnen und Spaniern gab, so konnte der Spanier sein Kind freikaufen. Die Erbfolge bezogen auf den Status der Kinder war in jedem Fall matrilinear, d.h. die Kinder erbten immer den Status der Mütter (Zeuske 1998: 159). Diese Gesetze galten bis 1778 und wurden in der Real Cedula del 15 de Octubre 1803 verlängert, in Havanna hatten sie bis 1881 Gültigkeit (siehe Gesetzestext zit. in Barcia 2003: 42).

Es ist wichtig festzuhalten, dass die spanisch-amerikanische Sklaven-Gesetzgebung Möglichkeiten bot die „Freiheit“ zu erlangen. Die kleinen Nischen, dem Zustand der Sklaverei zu entkommen, wurden von den Betroffenen natürlich genutzt. Die Siete Partidas sollten vor allem Grundrechte der Sklaven regeln. Die beiden Codigos de Negros von 1768 und 1784 sind Instruktionen, die Sklaven zu schützen und gleichzeitig die Sklaverei auszuweiten, aber auch dem Geist der „Humanität“ Genüge zu tun (Genauerer zur kastilischen Gesetzgebung siehe Zeuske 1998: 154-169).

Eine weitere Möglichkeit der Bürde der Sklaverei zu entkommen, so meine These, war die Mitgliedschaft in einem Cabildo.

### **4.1.6. Verwandtschaftsähnliche Netzwerke in den *cabildos de nación***

Die Kolonialregierung duldet die Vereine mit dem Ziel, sie über diese Organisationen kontrollieren zu können. Von der Trennung der Ethnien verspricht man sich gewisse Kohäsionsprozesse zu verhindern. Man glaubte durch die Trennung der Ethnien übergeordnete Organisationen der farbigen Bevölkerung verhindern zu können. Besonders aus testamentarischen Bestimmungen geht hervor, dass es sich hier um familienähnliche Beziehungen gehandelt haben muss.

## **Erworbene Elternschaft (*parientes por afinidad*): *carabelas*, *cofrades parientes***

Sehr oft haben die Sklaven, die mit den Schiffen (*carabelas*) ankommen, keine Informationen über ihre Eltern. Die Elternlinie fehlt meist zur Gänze. Jugendliche und junge Erwachsene können ihre Elternlinie nicht nachweisen. In solchen Situationen werden als Bezugspersonen Schiffsgenossen angegeben. „*Fueron amparados por sus ,carabelas*“, oder anders gesagt, den Menschen mit denen sie die Middle Passage geteilt haben. Manchmal sind sie Angehörige derselben Ethnie und derselben Region, aber sehr oft wurden die Angehörigen derselben Ethnie bewusst in den Sklaven-Anhaltelagern getrennt. Während der Überfahrt verbünden sie sich dennoch: sie werden Schicksalsgenossen und gehen „lebenslängliche“ Verbindungen ein.

Diese Verbindungen werden innerhalb der Cabildos geknüpft, und fortgesetzt. Cabildos sollen nun als „familienähnliche“ Assoziationsformen beschrieben werden. Wieder sind die Dokumentationen und Quellen von Barcia (2003) wegweisend. Die vorgelegten Fallbeispiele entlehne ich der Dokumentation Barcias (Barcia 2003).

In verschiedenen historischen Beschreibungen aus dem 18. und 19. Jahrhundert sprechen Angehörige von Cabildos von *mi familia Isuama*, *mi familia Congo*.

Manche fanden auf den Sklaven-Schiffen zusammen. Diese nennen sich untereinander *carabelas*, *cofrades parientes*, *parientes por afinidad*.

### **Beispiel 1: Leocardia und Agustina**

Leocardia und Agustina überleben die Überfahrt von Afrika nach Kuba. Nach ihrer Ankunft in der Region Santiago de Cuba werden sie getrennt. Beide sind als Angehörige der *Congo*-Ethnie in den Papieren der Sklavenhändler registriert. Im Laufe ihres Arbeitslebens als Sklavinnen können sie sich freikaufen. Als Agustina stirbt, hinterlässt sie ihrer Schwester (!) Leocardia ein Haus in gutem Zustand und eine kleine Cafetal in der Nähe der Kupfermine El Cobre.

Vor Gericht muss Leocardia nachweisen, dass sie tatsächlich die blutsverwandte Schwester Agustinas ist. Dort wird sie angeben: „Wir wurden aus Afrika nach Kuba gebracht. Dort gibt es die Tradition der Taufe und der amtlichen Namensgebung nicht.<sup>30</sup> Aber wir sind Schwestern.“ Als Zeugin ersucht sie vier Frauen, die allesamt angeben, sie seien Witwen und darüber hinaus ebenfalls Schiffsgenossinnen und Mitglieder des Cabildo Congo. Diese werden die Schwesternschaft vor Gericht eidlich bestätigen. Die vier Frauen gehören angeblich alle dem Cabildo Congo in Santiago de Cuba an (Barcia 2003: 117ff. Quelle: Fondo Audiencia de Santiago de Cuba, legajo 75, Expediente 1732).

In diesem Fall treten die *carabelas*/Schiffsgenossinnen und Mitglieder desselben Cabildos zweimal als Familienangehörige in Erscheinung: einmal als Erbin in Form der nun auch vor Gericht anerkannten Schwester und ein weiteres Mal in der Rolle der Erziehungsberechtigten; denn eine der vier Witwen wird für die Hinterbliebenen Neffen und Nichten von Agustina die Erziehungsberechtigung annehmen und die Vormundschaft vom Gericht zugeteilt bekommen.

### **Patenverhältnisse. *Padrino/Ahijado*-Verhältnisse (Pate-Patenkind Beziehungen)**

Eine andere Form alternativer Familienbande und Elternschaft ist das im Beispiel angesprochene *Padrino-ahijado*-Verhältnis (Pate/Patenkind). Ursprünglich handelt es sich um eine unter Katholiken übliche Verbindung von Taufpaten und Taufkind. Aspekte dieser Beziehung werden von Angehörigen afrikanischer Kulte übernommen und gehen mit Gepflogenheiten älterer bündnisstiftender katholisch-spanischer Regeln einher.

---

<sup>30</sup> Dieser Sachverhalt stellt an und für sich schon eine interessante Situation dar, da es per Gesetz verboten ist, ohne Taufpapiere zu leben und als Sklavin verkauft zu werden.

## **Beispiel 2: Maria Dolores**

Maria Dolores Yefres, *morena libre*, Carabalí Isuama, selbst kinderlos, betraut in ihrem Testament „una casa al moreno libre Juan Segundo, mi ahijado (...), otra casa la lega a mi ahijada Domeniga Bertault (...) una accesoria (...) al negrito Pedro Lucumí Valentin.“ Schließlich nennt sie als Alleinerben ihren *ahijado* Juan Bertault (Barcia 2003. 118). Testamente dieser Art gibt es sehr viele. Allerdings wurden die historischen Archive in Kuba erst jüngst für Forschungen uneingeschränkt geöffnet. Künftige Recherchen zu diesem Thema können die Rolle der sozio-religiösen Organisationen eventuell gänzlich neu interpretieren.

## **Beispiel 3. Pedro Lucumí**

Pedro Lucumí (Ramirez) heiratet Jacinta Mandinga (Castro). Pedro hinterlässt seinen zwei Töchtern und fünf Enkeln ein kleines Vermögen. Er besitzt zwei Häuser und ein Grundstück in Regla, einem Vorort von Havanna. Diese Immobilien vermietet er. Außerdem besitzt er selbst neun Sklaven, die er tageweise verleiht. Er verborgt Geld in der Höhe von 5.000 Pesos an einen Freund.

Pedro Lucumí galt als äußerst respektierter Mann und Vorsitzender eines Cabildos. Nach seinem Ableben befinden sich in seinem Haus Dokumente über Freikäufe / Coartaciones, Taufscheine für Cabildo-Angehörige, Kaufverträge für Grundstücke, Rechnungen über Seelenmessen, Verträge für den Bau verschiedener Häuser und Kaufverträge über den Erwerb von Sklaven. Diese Dokumente bezeugen den respektablen Besitz dieses aus Afrika stammenden Mannes, der selbst auch Sklaven für sich arbeiten ließ. Für die oben aufgeworfene Frage der Cabildos als familienähnliche Institution bleibt die Tatsache entscheidend, dass Pedro Lucumí als Vorsitzender eines Cabildos als Familienoberhaupt gilt, und er einige seiner nicht-blutsverwandten Patenkinder (*ahijados*) als seine Kinder betitelt und sie beerbt.

### **Abhängigkeit vom padrino ersetzt Abhängigkeit vom dueno?**

Sieht man sich das Testament von Pedro Lucumí und seine doch beträchtlichen Besitztümern samt den unzähligen Coartacións-Briefen in Betracht, dann stellt sich erneut die Frage, wodurch die Ersparnisse erwirtschaftet werden. Aus den historischen Quellen geht hervor, dass freie *pardos* selbst Sklaven halten und diese Sklaven vermietet haben bzw. für sich arbeiten ließen. Ist es möglich, dass innerhalb der Struktur der Cabildos die Leibeigenschaft von einem (weißen) Sklavenbesitzer durch die Abhängigkeit von einem Cabildo-Oberhaupt abgelöst wurde? Wurde die Abhängigkeit von einem padrino für die Aussicht auf Freikauf in Kauf genommen? Die Quellenlage ist angesichts der Fragestellungen, die durch die aktuelle Familienforschung aufgeworfen wird, noch dürftig. Über die innere Sozialstruktur der Cabildos und interne Hierarchien sind die Informationen ebenfalls sehr ungenügend, um derartige Fragen ausreichend beantworten zu können. Welche Motive leiteten die Mitgliedschaft, welche Aufgaben hatten die Mitglieder, welches Tribut mussten sie für die Mitgliedschaft leisten?

Angesichts des vorgelegten Archivmaterials der Forscherinnengruppe um Carmen Bacia (2003) drängt sich die Vermutung auf, dass die Rolle der Cabildos für die Coartación weitreichender war, als bisher in den historischen Untersuchungen angenommen wurde, da die Möglichkeit der Geldbeschaffung an die Mitgliedschaft in so einer Organisation geknüpft war.

Dem heutigen Forschungsstand nach ist bekannt, dass die Mitgliedschaft in einem Cabildo die Chance Ersparnisse zu lukrieren erhöhte. Wie das Abgabesystem tatsächlich ausgesehen hat, und um welche Art von Schuldverhältnis daran geknüpft war, bleibt noch zu untersuchen. Das Zusammenspiel zwischen *capataz* und den einzelnen Mitgliedern ist historisch noch nicht ausreichend bearbeitet. Die Annahme, dass Cabildos im Allgemeinen zum Zwecke der Geldbeschaffung funktionalisiert wurden, kann der heutigen Quellenlage zwar noch nicht eindeutig bestätigt werden, ist aber aus den jüngst vorgelegten Untersuchungen historischer Dokumente, testamentarischen Nachlässen und grundbuchlichen Aufzeichnungen von Bergad (1996), Barcia (2003) und Bergad/Barcia (2007) anzunehmen.

#### 4.1.7. Sozio-kulturelle Netzwerke in der Stadt Havanna / *cabildos de nación*

Aufgrund der großen Heterogenität und sozialen Mobilität der afro-kubanischen Bevölkerung bis Mitte des 19. Jahrhunderts ist davon auszugehen, dass die Angehörigen zweiter und dritter Generationen der Sklaven aus „ethnisch“ unterschiedlichen Ehen hervorgegangen sind. Eine derartige hohe demographische Heterogenität lässt die berechtigte Frage aufkommen, ob subjektiv angenommene sprachliche und kulturelle Gemeinsamkeiten ausreichen, um als Kriterium für die Integration in eine Gruppe zu gelten. Angesichts der oben beschriebenen Heiratspraktiken und der Unklarheit der Herkunft bleibt diese Kategorie der Ethnie fraglich. Der kreolischen Umgebung entsprechend verbanden sich innerhalb der Cabildos Angehörige verschiedener afrikanischer Ethnien. Zum Teil werden spanische Elemente, die durch die Statuten vorgegeben sind, prägend, zum Teil kommen Organisationsweisen afrikanischer Provenienz zum Tragen.

Die Aufgaben und Funktionszusammenhänge der Cabildos haben sich im Laufe der Zeit von Ratsversammlungen nach spanischem Vorbild zu eigenständigen kreolischen Institutionen entwickelt und sind gänzlich in den kreolischen Verhältnissen aufgegangene Institutionen.

In diesem sozialen Feld der vielschichtigen Akkulturationsprozesse sind Fragen der persönlichen und kollektiven Identität zentral. Die Uneindeutigkeit von Zugehörigkeit in dieser Zeit drückt die skeptische Frage David Browns (2003) aus: „Did an Afro-Cuban belong to a *Lucumí cabildo* because of his transparent *Yoruba* ancestry? Or was not an Afro-Cuban Creole considered ‘*Lucumí*’ because of his official membership in a *Lucumí cabildo*?“ (Brown 2003: 28)

Die Entscheidungskriterien, sich einem *cabildos de nación* anzuschließen, waren sicherlich nicht nur herkunftsbezogen definiert, vielmehr bezeugen die historischen Quellen ein sehr durchlässiges Modell. Besonders für die Nachfolgegenerationen der Kreolen ließen sich die ethnischen Zugangskriterien schon gar nicht mehr aufrechterhalten. Viele Dokumente zeigen, dass die

Mitglieder eines Cabildos gleichzeitig in mehreren Cabildos Funktionen übernehmen. Aus dem von Barcia angeführten Archivmaterial geht darüber hinaus hervor, dass viele Angehörige mehrerer Cabildos oder *sociedades* gleichzeitig waren.

Es wundert nicht, dass manche Cabildos mehrere Ethnien unter einer Flagge subsumierten (Barcia 2003: 125, Ortiz 1916). In Havanna waren fünf Cabildos de Carabalí organisiert worden, die sich auf mehrere Gesellschaften aufteilten: Nuestra Señora del Carmen, La Santísima Trinidad y Nuestra Señora del Rosario, etc. Die Arará-Gruppen teilen sich in die einzelnen Cabildos Dajomi, Cuatro Ojos, Magino, Sabalnos, Agicones y Apoimano (A.N.C.: Fondo Audiencia de la Habana, Legajo 124, expediente 1). Was aber die Mitgliedschaft in mehren Cabildos motiviert hatte, bleibt in den bisherigen Untersuchungen unkommentiert.

Führt man sich das dichte Netz und die Zahl der Cabildos vor Augen, so wundert es nicht, dass sie mit steigender multiethnischer Bevölkerung in Havanna zur Bedrohung für die weiße Elite, schließlich ihre Umzüge verboten und die Versammlungshäuser von Entremuros außerhalb der Stadtmauer verlegt wurden (1772).

Bis Anfang des 18. Jahrhunderts befinden sich viele der Cabildos innerhalb der Stadtmauern. Pérez Beato (1941) nennt noch einige Anschriften von Cabildos in der Altstadt von Havanna:

Cabildo <i>Arará</i>	Calle de Compostella 172
<i>Apapá</i>	Calle de Bernaza
Apapá Chicito	Calle de Ejido (frente del Puerto del Arsenal)
Congo Real	Calle de Florida
La Mandinga	Calle Habana, casi esquina Merced

El Oro	en la esquina de Progreso y Monserrate, llamado de la polvera Carabalí
--------	--

Tabelle 3: Adressen von Cabildos in der Altstadt Havannas (nach Pérez Beato 1941).

Osuso	Egidio 60 (entre Ricla y Teniente Rey)
Carabalí Oquella	Monserrate (frente a la Muralla del Poniente)
Carabalí Isuama,	Monserate 47
Espiritu Santo Arará	San Nicolas 276
Orto de Arará	Oficios 54
Gangá Longobá	San Jose 57
Lucumí Yesá	Misión 17, y despues en Cienfuegos 7
Congo Mondongo	Anton Mozo 55 (Barrio Chavez)

Tabelle 1: Fernando Ortiz zitiert aus dem Registro de Asociaciones del Gobierno Provincial de la Habana die Namen der Cabildos von Havanna (in Deschamps-Chapeau 1968).

Nach 1772 werden die Cabildos innerhalb der Stadtmauern wegen Erregung öffentlichen Ärgernisses verboten. Sie siedeln sich in den Vororten von Havanna (in Regla oder Guanabacoa) an.

Die oben angeführte Listen sind keinesfalls vollständig, geben aber einen guten Eindruck über ein dichtes Netz von Vereinen und sozialreligiösen Gruppen im

Havanna des 18. Jahrhunderts wider. Zieht man in Betracht, dass diese Netzwerke auch als sozial relevante Gruppen hohes Prestige genossen, ist es nicht verwunderlich, wenn sich einzelne Gruppen politisch betätigten und beginnen ökonomisch relevante Sektoren wie die Hafentarbeiter oder den Schwarzmarkt sozial zu manipulieren (Valdes Lopez 1965). Die Bedeutung der *sociedades de color* und Silimans Rede ist unter diesen Vorzeichen nicht mehr verwunderlich.

### ***Cabildos de nación* als Ausdruck afro-kubanischer Öffentlichkeit in Havanna**

Die Tatsache der großen Zahl ethnisch definierter Gruppen in den kubanischen Städten kann als Bild der umstrittenen Frage über Identität und Zugehörigkeit gedeutet werden. Gleichzeitig ist die Sichtbarkeit einer doch beträchtlichen Zahl von amtlich registrierten Cabildos Ausdruck von Aufgaben und Bedeutung dieser Organisationen für das afro-kubanische Gemeinwesen. Die *cabildos de nación* sind Repräsentationen strukturell einflussreicher Institutionen und vorhandener Potentiale afro-kubanischer Öffentlichkeit.

Diese Sichtbarkeit geht mit realer Macht und politischem Einfluss dieser Einrichtungen einher, gibt uns aber noch keine Hinweise auf die zahlreichen symbolischen Kämpfe zwischen diesen Gruppen um Macht, Prestige und neue Mitglieder, die mit der öffentlichen Repräsentation einhergehen.

Es ist anzunehmen, dass man bereits im 18. Jahrhundert Lucumí durch eine rituelle Initiation in einen Lucumí-Zweig (Regla de Ocha in einem Cabildo de Lucumí) zum Lucumí werden konnte. Mitgliedschaft in einem Cabildo hatte einen Signifikanten. Eine durch Initiation erworbene „Identität“ als Lucumí oder Congo war verbunden mit einem Komplex an Erwartungen und Vorstellungen über diese *nación*. Genauso wie gewählt werden konnte, ob man *tata nkisi*, Priester in einer Regla de Palo, werden wollte oder Arará, lieber den Gottheiten der Ewe-Fon-Regionen den Vorzug gab, oder sich um die Mitgliedschaft als *obonékue* in einer Abakuá-Gesellschaft bemühte. Für manche war die Mitgliedschaft in mehreren Gruppen lohnend.

### **Die Ursprünge der Cabildos im Lichte der Coartación**

Unter Cabildos verstehen wir im juristischen Sinn eine Mischform zweier, im Mutterland seit geraumer Zeit offiziell oder aus Traditionsgründen fest institutionalisierten Typen von Verbänden: ständische Laienbruderschaften und die Ratsversammlungen der sogenannten *gente de nación* (Palmié 1989:106).

In Kuba ordnete die Stadtverwaltung von Havanna am 10. April 1573 an,

„dass alle Schwarzen dieser Stadt an den Corpus Christi Prozessionen teilnehmen sollten, sie sollten sich zur Teilnahme an diesen Festlichkeiten bereit halten, so wie sie an den berühmten (Prozessionen) in Sevilla teilgenommen hatten“ (Ortiz 1921: 18ff).

So konnten in Kuba unter der Schirmherrschaft der Kirche und in Einvernehmen mit den weltlichen Behörden bereits vor Ende des 16. Jahrhunderts derartige Vereinigungen zum Zwecke christlicher Einübung und gegenseitiger Hilfeleistung *cofradías*, Cabildos oder *sociedades de socorros mutuos* von Schwarzen gegründet werden.

Die Ursprünge der Cabildos sind kastilisch. In Kuba wird bereits 1568 ein *cabildo de negros y negras* erwähnt (Oficina del Historiador de la Ciudad de la Habana. Archivo del Museo de la Ciudad. Actas Capitulares del Ayuntamiento de la Habana, Cabildo del 20 de enero de 1568). Im spanischen Mutterland gestattete man den getauften Schwarzen sich in Laienbruderschaften und Ratsversammlungen zu organisieren, bzw. wurden sie durch Gründung derartiger Standesvertretungen für Schwarze angehalten, sich auf Basis empfundener ethnischer Gemeinsamkeiten zu organisieren (Palmié 1989: 107). Bereits im späten 16. Jahrhundert sind *cabildos de nación* (wörtlich völkische Ratsversammlung) registriert. Die zivilen Behörden duldeten die Zusammenkünfte und die Kirche unterstützte die Mitgliedschaft schwarzer Mitglieder aktiv.

Laut Ortiz (1921: 10) organisierte sich die aus Afrika stammende Bevölkerung in Sevilla schon im ausgehenden 13. Jahrhundert. Unter Alfons des Weisen wurde die Bevölkerung obligatorisch in Zünfte und Stände aufgeteilt, die nach seinem Wunsch Bruderschaften unter dem Patronat eines katholischen Heiligen gründen

und Ratsversammlungen in diesen Kapellen abhalten sollten (Ortiz zitiert hier Ortiz de Zuniga 1474, in Palmié 1989: 107). Dieser Anordnung mussten auch zahlreiche versklavte und freie Schwarze Sevillas Folge leisten und religiöse Bruderschaften gründen, innerhalb derer sie Cabildos formten.

Ursprünglich waren *cabildos de negros* in den Leyes de Indias nicht vorgesehen. Dennoch wurden unter ähnlichen Statuten und mit königlicher und kirchlicher Erlaubnis *cofradías* in den Kolonien erlaubt.

Die Vermutung liegt nahe, dass die frühe Existenz derartiger Hilfs- und Notgemeinschaften in Kuba auf die spanische Tradition zurückgehen, wie Stefan Palmié sehr detailliert rekonstruiert und für die Installierung der Cabildos in Kuba schon für das 16. Jahrhundert beschreibt (Palmié 1989).

### **Was ist ein Cabildo? Definitionsansätze**

In der Literatur gibt es verschiedene Definitionen, was denn nun ein Cabildo sei. Esteban Pichardo (1976: 174) erklärt, es handle sich um Versammlungen von *negros y negras* Bozales, die sich zusammentun, um bei der Geburt eines Kindes die Trommeln zu schlagen, um ihre Kultur zu pflegen, zu singen und zu tanzen. Darüber hinaus wird in den Cabildos auch Geld gesammelt und in Notfällen verwendet. Diese Gruppen seien „de pura diversión y socorro, con su caja, su capataz, mayordomo, rey y reina“, d.h. diese Gruppen dienten dem reinem Vergnügen und der wechselseitigen Hilfeleistung und dem Verdienst des Oberhauptes, dem *mayordomo* und dem König und der Königin.

Fernando Ortiz (1984: 11-78) übernimmt diese Einschätzung und bringt noch etwas stärker das Argument ein, dass es ursprünglich spanisch motivierte Vereine gewesen seien. Es gab gewisse Einschränkungen innerhalb der Vereine und ihre wechselseitige Verpflichtung zur Hilfeleistung, die Mitglieder der Cabildos zu erwarten hatten. Ortiz interessiert sich im Besonderen für die religiösen Aktivitäten der Priester und *babalawos* in den Cabildos.

Der Historiker Pedro Deschamps Chapeaux (1972: 19) fasst die Charakteristika der Cabildos von Havanna nochmals wie folgt zusammen:

„era una misma nación o tribu, entre cuyos propósitos estaba la ayuda mutua, el socorro en caso de enfermedad o muerte y mantener vivo el recuerdo de la patria lejana y perdida, mediante la práctica de la religión propia, el uso del idioma, los cantos y la música.“

Gemäß diesen Definitionen seien die wesentlichen Aspekte der Cabildos im Erhalt und der Tradierung der Religion, Sprache, Lieder und Musik der Ethnien afrikanischer Herkunft. Die sozialpolitischen Aspekte werden nur marginal erwähnt und sind nicht ausgeführt. Die Cabildos besaßen relative Freiheiten, sie besaßen eigene Versammlungshäuser, die sie über Mitgliedsbeiträge der Mitglieder ankauften oder anmieteten (Ortiz 1984: 26). Die Cabildos dienten der Abhaltung religiöser Feste und Riten, die meist in den Räumlichkeiten stattfanden, aber auch an bestimmten Feiertagen die Straßen Havannas belebten, z.B. am Hl. Drei Königstag (*Día del Reyes*) und anderen christlichen Feiertagen (vgl. Bremer 1983).

Daneben dienten einige sicherlich auch als Zentren politischer Solidarisierung freier und versklavter Afro-Kubaner. Die Schießung des Lucumí-Cabildos Changó-Teddun wird u.a. von Palmié als Beispiel für eine naciones-übergreifende Verschwörung von Stefan Palmié beschreiben (1989, 2003). Abgesehen von sozialen Funktionen wie Hilfeleistung für Arme und Kranke oder die Finanzierung von Begräbnissen bestand eine der wichtigsten Aufgaben der Cabildos darin, Gelder für den Freikauf der versklavten Mitglieder anzusammeln. Dies geht aus historischen Quellen hervor, die Einsicht in regelmäßige Beträge, Vermietung der Räumlichkeiten innerhalb der Versammlungshäuser, Schenkungen und Nachlässe von Seiten wohlhabender *gente de color*, aber auch durch die organisierte Teilnahme an den in Kuba traditionell verbreiteten Lotterien geben.

## **Interne Organisation der Cabildos**

Zur internen Organisationsform finden sich Aufzeichnungen bei Fernando Ortiz (1921). Interessant erscheint dabei, dass diesen Cabildos gewählte *Capazcs* oder *Reyes* vorstanden, die politische und richterliche Funktionen ausübten. Zur Repräsentation ihrer Amtsträgerschaft übernehmen sie teilweise europäische Statussymbole. Für Palmié (1989: 114) wird hierin deutlich, „dass die Cabildos nicht nur im soziologischen Sinne zu Trägerinstitutionen kreolisierter afrikanischer Identitäten geworden waren, sondern auch einen wichtigen Rahmen für die Konservierung und Artikulation von Residuen oder kreolischen Adaptionen unterschiedlicher afrikanischer Kulturen boten.“

Sie wählten aus ihrer Mitte einen *mayoral*, der für die rechtliche Vertretung gegenüber den städtischen Behörden zuständig war. Ferdinand und Isabella anerkennen 1495 den Schwarzen Juan de Valladolid als *mayoral* der gesamten schwarzen Bevölkerung Sevillas an. Juan wird in den Stand des königlichen Beamten erhoben (Pike 1967: 346, in Palmié 1989: 107). Cabildos vertraten die „Ausländer einer nación“, sie organisierten darüber hinaus Umzüge an den kirchlichen Festtagen.

Jedem Cabildo standen ein *Rey* und eine *Reina* vor, der *Rey* durfte das Cabildo vor der kolonialen Ratsversammlung vertreten. Innerhalb des Cabildos gab es eine Hierarchie von drei Königen (*capataz*) und drei Königinnen, sowie nach innen hin sehr klare Ränge und Aufgabenverteilung. *El capataz* bekleidete die Funktion des „embajadors de su nación africana de origen ante el Capitan General“. Die Zuordnung zu einem katholischen Heiligen erfolgte sehr oft willkürlich, z.B. durch die Schenkung einer Heiligenstatue an das Cabildo, wie es über das Cabildo de Santa Teresa in Matanzas beschrieben ist (Velez 2000).

Die Cabildos wurden auf freiwilliger Basis organisiert. Ihre Mitglieder setzen sich aus sozial und ökonomisch sehr unterschiedlichen Personen zusammen, manche (wie zum Beispiel die oben beschriebenen Milizionäre) besitzen Immobilien, andere sind dem Status nach Sklaven oder einfache Tagelöhner. Diese Einrichtungen hatten sowohl zivile Funktionen und teilweise übernehmen sie religiöse Aufgaben wie die Durchführung von Begräbnissen oder Tauffeiern etc.

Dem spanischen Gesetz nach sollten nur freie Afrikaner und Afrikanerinnen berechtigt sein an diesen „Ratsversammlungen“ teilzunehmen. Aus dem von Barcia untersuchten Archivmaterial erfahren wir aber, dass nicht nur Freie in den Cabildos aktiv mitwirkten. Selbstverständlich haben die Nachfahren von Sklaven in den Cabildos mit ihren Eltern zusammengearbeitet und versuchten die Mittel für deren Freikauf zu lukrieren. Dem Statut nach dürfen in einem Cabildo nur Freie wählen und Funktionen im Cabildo ausführen. Es ist aber bekannt, dass innerhalb der Cabildos verschiedene „Klassen“ sozialer Gruppen kooperieren und sich die Mitgliedschaften überlappen können. Immer wieder werden *Coártacions*-Briefe in den Inventarlisten der Cabildos erwähnt.

Ob die interne Hierarchie von Rängen und Kasten innerhalb der *casa templos* noch in Verbindung mit den realen sozialen Implikationen in 18. Jahrhundert steht, lässt sich aus dem zur Verfügung stehenden Archivmaterial noch nicht ableiten. Dennoch gibt es Hoffnung auf weitere aufschlussreiche neue Erkenntnisse, die mit mehr Material ans Tageslicht kommen werden. Insgesamt wissen wir über die innere Sozialstruktur der Cabildos wenig. Und angesichts der Fragestellungen, die die zeitgenössische Kinship-Forschung aufwirft, ist die Quellenlage äußerst dürftig.

## **Cabildos unter katholischem Banner**

Martinez Furé (1975) beschreibt die Gründung des *Cabildos Iyesa Moddu San Juan Bautista* in der Calle Salamanca 87 in Matanzas: nach der Überlieferung sei dieses Cabildo am 24. Juni 1845 unter der Schirmherrschaft eines bereits bestehenden Lucumí-Cabildos von 14 *babalawos* (Priester des Ifa-Orakels) und sieben Osainistas (Priester des Gottes der Kräuter und des Urwaldes) gegründet worden. Wobei Oggún (Gott des Eisens, der metallverarbeitenden Berufe und der mit Metallgeräten durchgeführten menschlichen Tätigkeiten) und Ochun als zentrale Gottheiten bestimmt wurden. Oshun gilt in Kuba als die Göttin des Süßwassers, der Flüsse, der Liebe, des Geldes und all derjenigen Dinge, die dem Menschen das Leben versüßen. Obatalá: Ein Himmels Gott, der als Schöpfer des Festlandes und des menschlichen Körpers angesehen wird und mit Frieden, Reinheit, Weisheit und Gerechtigkeit assoziiert wird. Obatalá soll ebenfalls immer seit dieser Zeit in

diesem Haus verehrt worden. Diese Orisha scheinen in den öffentlichen Zeremonien zunächst durch Farbdrucke von San Juan Bautista (Oggún), la Virgen de la Caridad del Cobre (Oshun) und la Virgen de las Mercedes (Obatalá) verbildlicht worden. In der Anfangszeit fehlten dem Cabildo noch die finanziellen Mittel Heiligenstatuen aus Holz anfertigen zu lassen.

Vielen Cabildos werden katholische Heilige zugeordnet. Die symbolische Darstellung dieses Heiligen korrespondiert sehr oft mit Attributen und Symbolen aus dem afrikanischen Pantheon. Hierin wird häufig der Beginn eines konkreten afro-katholischen Synkretismus gesehen, der in der religiösen Darstellungstradition seinen Ausdruck findet.

Die Cabildos sind immer wieder Ziel konzentrierter missionarischer Anstrengungen: Der neubestellte Bischof von Habana, Pedro Agustín Morell de Santa Cruz beklagt bald nach seiner Ankunft in der Hafenstadt im Jahr 1755 den katastrophalen Stand der Christianisierung der Schwarzen, den er sogleich zu verbessern weiß: Er besucht mit einer tragbaren Marienstatue der Reihe nach Cabildos, um dort das Sakrament der Firmung zu vollziehen und den Rosenkranz zu beten. Danach wird jedem Haus ein Priester zugeteilt und Katechismus-Unterricht erteilt. Zudem wird jedes Cabildo unter die Schirmherrschaft einer bestimmten Marienadvokation gestellt. In einem Brief an den spanischen König nennt Bischof Morrel damals existierende Cabildos in Havanna ihre Adressen, Vereinslokale und die ihnen zugewiesene Marienadvokation (Quelle: Marreno 1971-78, VIII:160, in Palmiè 1989: 119).

Der Versuch des Bischofs einen „geplanten Kulturwandel“ herbeizuführen scheiterte kläglich, da es den neuen afro-kubanischen Gläubigen innerhalb weniger Jahre gelungen war, die ihnen oktroyierten Marien- und Heiligenstatuen in afrikanisierte Formen des Kultes zu integrieren. Laut Erhebungen von Fernando Ortiz (1921: 19) sahen sich die Behörden Ende des 18. Jahrhunderts gezwungen zu verbieten, dass „afrikanische Schwarze in den Häusern ihrer Cabildos Altäre für unsere (sic) Heiligen errichten, um vor diesen nach Art ihres Landes zu tanzen.“ (zit. Palmiè, a.a.O.)

Viele AutorInnen deuten die sykretistischen Entwicklungen als durch die Umstände der Sklaverei bedingt: die katholischen *santos* seien zu einer Art symbolischen Fassade geworden, hinter der sich afrikanische Gottheiten verbargen. Als Beispiel für diese Interpretation schreibt Sandoval (1975: 46):

„Las autoridades les prohibieron sacar esas imágenes y entonces los negros adoptaron las de santos católicos a los que por algún motivo habían asociado con sus dioses. El santo católico era solo un disfraz, con el cual se pretendía engañar a las autoridades, ya que ellos le atribuían a esa imagen católica la idiosincrasia, poderes y atributos del dios con quien lo habían identificado.“

Diese auch von Santeros/as sehr oft angeführte Erklärung kann keineswegs verdeutlichen, wie die Verbindung und Bezugnahme einzelner katholischer Heiliger/*santos* mit afrikanischen Gottheiten zustande kam, noch welche Assoziationen und Bedeutungen diesen „Gleichsetzungen“ zu Grunde liegen.

George Brandon (1983: 525) beobachtet, dass

„the relation of the Orisha cults to government and the communal infrastructure were severed when they were imported to Cuba so that *Orisha* cults had both their top (connection with the major social and political systems) and their bottom (the infrastructure of communal life) cut away from them“.

Ebenso kommentiert David Brown (1989) eine doppelte Ausrichtung der Cabildos, wenn er zwischen einer Top-Ebene und einer basisbezogenen Bottom-Up-Ebene innerhalb des Cabildos unterscheidet.

„Within the network of the cabildo these links - both the ‘top’ and ‘bottom’ where reconstituted. were the ‘nations’ are ‘miniature societies’, especially in view of their political status as satellites of the Cuban government and Church. Within the cabildos, what were the non-religious cabildos offices- court and military titles - if not social, political, and administrative roles

distinguished institutionally from their 'religious' counterparts, the priests? The non religious offices did in fact represent the semblance of 'government and communal infrastructures'.

Der sozio-politische Rahmen spiegelt sich auf der Top-Ebene an der politisch-administrativen Dimension der Cabildo wider: die auch in der Adaption katholischer Heiliger als Repräsentationen der *casa* als eine Art Anpassung bezogen auf die bestehende zivile Ordnung interpretiert werden kann.

Hierin spiegelt sich das Verhältnis von gesellschaftlicher Ebene und Religion bzw. zwischen Regierung und Kultgruppe: Offiziell nach außen hin bleiben die religiösen Praktiken unsichtbar. Auf der Bottom-Up-Ebene haben diese Praktiken in den *barrios* sehr wohl hohe integrative Kraft.

Mit Bottom-Up-Ebene bezieht sich Brown auf die religiöse Dimension: Die afrikanisch tradierten Götter und ihre Bedeutung stehen in keinem direkten Verhältnis zu den katholischen Göttern, werden aber trotzdem in der Infrastruktur des kultischen Lebens aufgenommen. Und sagen sehr viel über das Verhältnis von Staat und Religion aus.

„They were 'not direct survivals' of African government and communal infrastructure but 'loan translations' or reconstituted forms as mediated by Cuban social, administrative and political categories. The old-style cabildo reproduced within it, on a reduced or condensed scale, the linked pair of institutional entities 'society'-'religion' or 'government'-'cult', to the extent that it was 'ruled' by a 'king' who presided over its internal and external affairs and counted a corps of priests who were custodians of cult and became possessed by the Orishas. The Lucumí cabildo supported the dual hierarchy within their subcultural institutions. In real ways it contained the multiple 'lineages' of a particular 'nation' like the *Yoruba* kingdom, town, or quarter“. (Brown, 1989)

Bei den öffentlichen Zeremonien sollte dies aber zu Problemen führen und schließlich auch zum Verbot ihrer öffentlichen Umzüge (Barcia 2003: 131-132,

Palmié 2003). Die Fragen des religiösen Synkretismus möchte ich in dieser Dissertation nicht aufnehmen, da der Fokus in dieser Untersuchung nicht auf religiöse Praktiken und ihre Interpretation gerichtet ist.

Vielmehr fokussieren die hier vorgestellten Darlegungen auf *cabildos de nación* als politisch-rechtliche Instanzen in einer heterogenen urbanen Umgebung.

#### **4.1.8. Welchen Stellenwert hat *nación congo* (*nación lucumí* etc.) als ethnische Kategorie?**

Der kolonialen Jurisdiktion folgend sollten freie Afrikaner und Afrikanerinnen an den „Ratsversammlungen“ teilnehmen und außerdem sollten sie sich unter dem Banner eines Cabildo-Angehörigen und Nachkommen derselben „Ethnie“ zusammenschließen.

Angesichts der oben beschriebenen Heiratspraktiken und der Unklarheit der Herkunft bleibt diese Kategorie fraglich. Der kreolischen Umgebung entsprechend verbanden sich innerhalb der Cabildos Angehörige verschiedener afrikanischer Ethnien. Zum Teil werden spanische Elemente, die durch die Statuten vorgegeben sind, prägend, zum Teil kommen Organisationsweisen afrikanischer Provenienz zum Tragen.

## **Die ethnische Kategorie wird zur politischen Kategorie**

Wie sich am kubanischen Beispiel der Cabildos zeigt, war für den politischen Integrationsprozess die Gründung und Herausbildung politisch rechtlicher Körperschaften auf der Basis von *naciones* nahe liegend. In diesem Prozess wurde die ethnische Kategorie zu einer Art politischen Kategorie, und das in der Fremd- und Eigenbezeichnung.

Die Frage nach dem ethnischen Hintergrund ist aufgrund der historischen Veränderungen, der ethnischen Zerstreuung der Sklavenpopulationen in der Diaspora, den politischen Transformationen in den Städten der ethnischen und kulturellen Distinktionen nicht sinnvoll. Darüber hinaus gestatten die Quellen keine dezidierte Annahme über „Herkunft“, da es zu einer Zerschlagung der ethnischen Identität in Folge von Gefangenschaft und Versklavung gekommen war. Bestehende Ordnungen wurden als Folge der Versklavung aufgelöst (vgl. Zips 2003: 13).

Bezieht man auch an dieser Stelle ein, dass es sich bei *naciones* um im Sklavenhandel gebräuchliche Ethnonyme handelte, dann wird deutlich, dass dieser Begriff keinesfalls mit einer tatsächlichen regionalen Herkunft in Afrika ident sein musste bzw. stand die Ethnie, der man zugeordnet wurde, nicht zwingend mit einer Abstammung von einer afrikanischen Ethnie in Verbindung.

Die Frage nach dem ethnischen Hintergrund bleibt somit offen. Auch die kubanischen multikulturellen Transkulturations-Prozesse zeigen, dass Ethnizität eine offene, dynamisch fließende Kategorie ist, wie Fredrik Barth schon 1969 festgestellt hat.

### **Ethnizität ist ein Instrument der Unterscheidung**

Barth verweist in seinem richtungsweisenden Werk „Ethnic Groups and Boundaries“ (1969) darauf, dass Ethnizität nie gänzlich auf objektive oder rein subjektive Merkmale reduziert werden könne. Nach Barth bezeichnet Ethnizität nicht mehr als das Verhältnis zwischen zwei oder mehreren Gruppen, unter denen

die Auffassung besteht, sie würden sich in wichtigen kulturellen Fragen unterscheiden (Gingrich 1998: 102). Ethnizität ist ein Synonym für interethnische Beziehungen, Praktiken und Vorstellungen. Ethnizität bezeichnet ein Beziehungssystem von Menschen und Menschengruppen, die über sich und andere bestimmte vorherrschende Meinungen haben, diese Meinungen beziehen sich auf angenommene oder wirkliche Unterschiede von Kulturen und Lebensweisen. Ethnische Identität heißt das, was Eigen- bzw. Fremdzuschreibung ausmacht.

Demnach umfasst Ethnizität nie nur „persistente Identitätssysteme“, sondern bezieht sämtliche Fremderfahrungen und Veränderungen neu erlebter Strukturen- und Werteinventars mit ein. Beruhen diese auf gewaltvollen Erfahrungen, unfreiwilliger Vertreibung, Krieg und andere Katastrophen so schreiben sich derartige Erfahrungen sehr wohl in die Entstehungsprozesse mit ein, sei es als Identitäts-Verweigerung oder anderen Varianten von Identitätsmanagement. In der Fremdbezeichnung dienten *naciones* den Sklavenhändlern. Das bedeutet auch, dass die ethnischen Zuordnungen von den Sklavenhändlern zugeteilt werden konnten wurden. Denn einzelne *naciones* waren mit Vorstellungen von Warenqualität verbunden. Sie waren Preiskategorien und hatten Warencharakter (vgl. Mac Gaffey 1986, Moreno Friginals 1975).

In den kreolischen urbanen Umgebungen Havannas musste also die Regel, nur Mitglieder derselben Ethnie sollten sich zu einem *cabildos de nación* zusammenschließen, sehr durchlässig sein; und für die Nachfolgenerationen der Kreolen sind die ethnischen Zugangskriterien schon gar nicht mehr aufrecht zu erhalten. Viele Dokumente zeigen, dass die Mitglieder eines Cabildos gleichzeitig in mehreren Cabildos Funktionen übernehmen. D.h. einzelne sind gleichzeitig Mitglieder in mehreren Cabildos, sie nutzen die Teilhabe mehrfach.

Beispielsweise gehört Tanto Arnado formal der Sociedad Nuestra Senora del Carmen an (in Barcia 2003). Aus anderen Dokumenten wird er auch als Mitglied des berühmten Cabildos Nuestra Senora de la Luz de la Nación Carabalí Ososo geführt. Und außerdem war es Teil der Gruppe um José Antonio Aponte, dem

„Anführer“ des Cabildos Changó Teddun, dem nachgesagt wird, einen Aufstand in Havanna organisiert zu haben. (Barcia 2003: 122).

Plausibler erscheint mir die Annahme, dass die Mitglieder die einzelnen *naciones* mit *agency* im Sinn von Handlungs- und Interventionskraft identifizieren. Potentielle Mitglieder knüpfen an ihre Integration in ein Cabildo, so meine spekulative These, Hoffnungen die Bürde der Sklaverei abzulegen. Entscheidend für die Frage der Mitgliedschaft sind sicherlich das Prestige und der Ruf eines Cabildos, die Chancen sich frei zukaufen und die Aussicht auf soziale Mobilität sollen erleichtert werden.

In der Selbstdefinition der Gruppen haben die einzelnen *naciones* sicherlich auch Aussagekraft, aber eher im Sinne eines Differenzmanagements untereinander. Gingrich stellt in Zusammenhang mit Ethnizität und Differenzmanagement fest, dass es „bis auf wenige Ausnahmesituationen die Gesamtheit der Fremdzuschreibungen in der Regel viel relevanter ist, als die gerade vorherrschende Eigenzuschreibung (Gingrich, 1998: 103).“

### **Cabildos sind Netzwerke zur Freiheit**

Angesichts des neu vorgelegten Archivmaterials und den Veröffentlichungen von Barcia und Bergad drängt sich die Vermutung auf, dass die Rolle der Cabildos für die Coartación weitreichender war als bisher in den historischen Untersuchungen beschrieben. Nun stellt sich die Frage, ob die soziale Reichweite der Cabildos an die Möglichkeit der Geldbeschaffung über die Mitgliedschaft in so einer Organisation geknüpft war. Damit wäre ihre Rolle für den Freikauf größer gewesen als bisher angenommen.

Die Chance zu Geld zu kommen bestand in der Mitgliedschaft in einem Cabildo. Dass Ersparnisse in den Cabildos lukriert wurden, wird zwar immer wieder erwähnt. Wie das Abgabesystem tatsächlich ausgesehen hat, um welcher Art von Schuldverhältnis es sich gehandelt hat, kann aber aus dem zur Verfügung stehenden Quellenmaterial noch nicht herausgelesen werden und bleibt noch zu untersuchen. Was der *capataz* erhält, wie viele Prozente im Cabildo verbleiben, ist

mir bisher noch nicht zur Kenntnis gekommen und scheint historisch nicht ausreichend aufgearbeitet zu sein. Die Frage, ob Cabildos im Allgemeinen zum Zwecke der Geldbeschaffung funktionalisiert wurden, kann aus der heutigen Quellenlage noch nicht beantwortet werden.

Zieht man das Testament von Pedro Lucumí und seine doch beträchtlichen Besitztümer samt den unzähligen Briefen der Coartación in Betracht, dann stellt sich die nächste Frage: Wodurch werden die Ersparnisse erwirtschaftet? In den historischen Quellen wird fast nebenbei darauf verwiesen, dass freie *pardos* andere Sklaven vermietet haben und diese für sich arbeiten ließen. Was spricht für einen Sklaven oder einen ehemaligen Sklaven dafür, für einen anderen zu arbeiten? Ist es möglich, dass innerhalb der Struktur der Cabildos die Leibeigenschaft von einem (weißen) Sklavenbesitzer abgelöst wurde durch die Abhängigkeit von einem *padrino*? Wobei Zweiteres für die Aussicht auf Coartación in Kauf genommen wurde?

An dieser Stelle möchte ich nun eine weitere These formulieren, die erklären soll, warum sich innerhalb der Cabildos eine Sozialstruktur ausgebildet hat, die soziale Abhängigkeiten schaffte, die bis heute innerhalb der *casa templos* die institutionelle der Statuierung sklavenähnlicher Sozialstrukturen hinterlassen hat. Ich spreche hier von den Priesterklassen, der Initiationspraxis in die Regla de Palo und die rituelle Kommunikation zwischen Priestern und „Entitäten“ während der religiösen Zeremonien. Meine Feldstudien zeigen, dass die Macht und Abhängigkeitsverhältnisse der kolonialen Sklavenhaltergesellschaft auf unterschiedlichen Ebenen symbolisch und sozial reproduziert werden. Besonders gut lassen sich diese durch die Analyse der Kommunikation zwischen den beteiligten Akteuren während der religiösen Zeremonien aber auch in alltäglichen Interaktionen zwischen den Mitgliedern der heutigen *casa templos* nachweisen. Wohlgermerkt weise ich hier auf eine spezifische Interpretationsmöglichkeit hin, die nicht den Anspruch hat, die einzig mögliche Interpretation dieser religiösen Praktiken zu sein. Im Rahmen dieser Dissertation werden die historischen Bezüge zur Sklavenhaltergesellschaft der religiösen Handlungen besonders im Kapitel *Memories of Slavery: narrating history in Ritual (Kapitel 5.2)* und *From traumatic*

*history to embodied memory. A methodological challenge for anthropologists* (Kapitel 5.3) behandelt. Eine ritualtheoretische Analyse meiner empirischen Daten legt unterschiedliche Ebenen der sozialen Kontexte kolonialer Plantokratie im Ritus frei.

### **Netzwerke politischer Interessen versus kulturgebundene Vereinigungen**

Die analytischen und forschungslogischen Konsequenzen aus meiner historischen Annäherung lassen die Annahmen kulturgebundener Motive für die Affiliation in ein Cabildo fraglich erscheinen, wie sie Autoren der Transatlantischen Kontinuitätstheorie vertreten und z.B. Melville Herskovits (1941) in „The myth of the Negro past“ oder in Anlehnung daran Robert Farris Thomson formuliert haben.

Herskovits These besagt, dass die afro-karibischen Kulturen geradezu ein „Labor kulturellen“ Wandels darstellten. Darin könnte die Dynamik kultureller Entstehungs- und Wandlungsprozesse unter Einschaltung „historischer Kontrollfaktoren“ analytisch nachvollzogen werden (Herskovits 1937). Wobei er mit „historischen Kontrollfaktoren“ unter anderem wesentlich demographische Statistiken über die afrikanischen Sklavenimporte als Quelle für seine Akkulturationsthese heranzieht. Er hoffte Akkulturationsprozesse festmachen zu können, indem er „traits and patterns“ afrikanischen Ursprungs als neuweltliche „Afrikanismen“ beschrieb und dokumentiert afrikanische Residien in der Karibik. Es handelt sich um ein problematisches ethnohistorisches Verständnis, das uns wenig über die Rahmenbedingungen der neuweltlichen Bedingungen dieser möglichen Akkulturationen erklärt, sondern den Werdegang der afro-kubanischen Religionen entlang einer „Reinheitsskala“ altweltlicher Kulturelemente beschreibt (vgl. Palmié 1989).

Ein Großteil des historischen Archivmaterials von Barcia (2003) und Bergad (2006) bricht mit dem gängigen Verständnis der transatlantischen Kontinuitätstheorie insofern, als ein kontinuierlich „positiv eingeschriebenes ‚afrikanisches‘ definiertes Erbe in der Karibik postuliert wird.

Eine weitere Gruppe in der Afro-Amerika-Forschung sieht transatlantische Kontinuitäten, Extensionen und „Traditionen“ in den Zusammenschlüssen vieler Sklaven gemäß ihrer regionalen Herkunft in *cabildos de naciones* wiedergegeben. Die Cabildos werden von einer Forscherinnen-Generation zur nächsten als Horte der kulturellen Residuen aufgefasst. Diese Institutionen stellen die Rahmeninstitutionen für „afrikanische Extensionen“ in der Karibik dar (Bastide, 1978, Kubik 1981-82). Roger Bastide (1978) stellt für Brasilien ein eigenes Modell afro-amerikanischer Übertragungsmechanik vor. Bastide betont, dass nur durch den stetigen Nachschub neuer Sklaven das kulturelle „afrikanische“ Wissen zur kulturellen Festigung dieser Gruppen führen sollte. Die Kontinuität der afrobrasilianischen *naciones* und der von ihnen getragenen Kulturen waren vom Sklavenhandel geprägt. Für Bastide sind es nicht neuweltliche Reproduktionen, die die Kontinuität der kulturellen Traditionen und ihre Weitergabe innerhalb der „naciones“ gewährleisten, sondern die durch den Sklavenhandel immer wieder bestätigten und gestärkten kulturellen Reservoirs, die afrikanische Extensionen (Kubik 1981-82) und Traditionen weiterbestehen lassen. Bastide erkennt Replikationen „kollektiver Repräsentationen spezifischer afrikanischer Ursprungskulturen im „Gruppendächtnis“ afro-brasilianischer Gemeinschaften:

“Collective memories, we say are attached to groups, and the degree of their resistance depends on the nature of those groups. But we also see that if the present affects the past, it is always along the lines marked out by the past. Nothing is created; a selection is simply made among memories [...]. So the present acts primarily as a kind of sluice gate that lets through only what can adapt itself to the new environment or at any rate what does not conflict with it, while holding back irreconcilable representations” (Bastide 1978: 253).

Kulturelle Diffusion durch „Siebung“ von Erinnerungsfragmenten scheint eher unwahrscheinlich. Zu einer ähnlich kritischen Einschätzung kommt Peels (1984), der dies als von „stereotypical reproduction“ bezeichnet sowie die Beiträge in Hobsbawm und Ranger (1983) zum Problem des „Erfindens von Traditionen“.

Eine Perspektive, die auch diese Dissertation verfolgt, zeigt zudem, dass Ethnizität und *nación* nicht identisch sind. Die „Ethnizität“ der *naciones* ist nicht identisch mit Kultur, wie auch Kultur und Sprache nicht identisch sind. Vielmehr wird Ethnizität im Kontext afro-kubanischer Straßenkultur zu einer de-territorialen, politischen Kategorie (vgl. Barth 1969, Gingrich 2003). Wie ich in dieser stadtanthropologischen Kontextualisierung und auf die kubanische Hauptstadt bezogen darlege, wird Ethnizität in den *Cabildos* als Beziehungsgeflecht bloß aktualisiert, um bestimmte Aspekte der beteiligten Kulturen in einem Wechselverhältnis von Sklaven mit afrikanischen Hintergrund und den politisch-realen Außenwirkungen der kreolischen Gesellschaft kombiniert.

Für die Herausbildung der fünf religiösen Systeme wurden von den Forschern immer wieder Argumente kultureller Prägungen innerhalb der *Cabildos* und ihrer Nachfolgeinstitutionen angeführt. Diese Annahme sollte aber vor dem Hintergrund der Studien von Brown (2003) und Palmié (1989, 2002) und nun auch Barcia (2003) und Bergad (2007) geprüft werden. Vielmehr ist anzunehmen, dass die Institutionen der *cabildos de nación* zuerst politische Instanzen waren und sich im Laufe der Jahrzehnte zu religiösen Institutionen wurden. Sie sind Vorläufer-Institutionen der heutigen *casa templos*, die sich erst in der Folge über genealogische Ahnenbünde und „legitime Identitäten“ definierten (Palmié 1989, Brown 2003).

Hingegen postulieren die gängigen Annahmen über *Cabildos* einen Zusammenschluss nach kulturellen Kriterien. Zugehörigkeit hätte sich aufgrund angenommener kultureller Gemeinsamkeiten ergeben. Wobei dann Zugehörigkeit zu einem geographischen Raum (*nación*) angenommen wurde. Gemeinsame „Kultur“ als Voraussetzung für Zugehörigkeit wurde unhinterfragt angenommen. Zugehörigkeit zur Gruppe definiere die Handelnden und lege ihre Interessen fest. Die Möglichkeit, wonach Einzelinteressen bestimmend für die Gruppe seien, wurde in dieser (funktionalen) Betrachtung von Gruppen nicht einbezogen.

Für die afro-kubanischen Institutionen der *cabildos de nación* muss auch dieser Zusammenhang (zumindest seit Veröffentlichung der Quellen von Barcia 2003

oder Bergad 2007) in Zweifel gezogen werden. Der Begriff der Zugehörigkeit, die Sogwirkung der Cabildos als „Hort kultureller Gemeinsamkeiten“, erweist sich zwar als nicht gänzlich falsch. Aber gemeinsam waren den Agierenden der Cabildos nicht „Kultur“, sondern soziale und politische Interessen. Die handelnden Gruppen definierten und formierten ihre Verbände als Interessensverbände nach ihren Bedürfnissen und Interessen und nicht gemäß einer gemeinsamen verbindenden „afrikanischen“ Tradition. Wenn es eine gemeinsame Kultur gab, dann war sie von den *capatazes* definiert und geprägt (vgl. die Studie von Brown 2003). Analysiert man die Cabildos nicht kulturalistisch, sondern als sozialpolitische Institutionen, so bestehen Einzelinteressen der Handelnden, die sie in den Einrichtungen umgesetzt sehen, wesentlich in der Beschaffung von Geld. Der Zweck dieser Vereinigungen der Cabildos sind in erster Linie praktische Nutzungsmöglichkeiten dieser Verwandtschaften, etwa Geldbeschaffung, die Möglichkeit des Vererbens von Besitz und Immobilien, der Freikauf, Bürgschaften zum Freikauf, die Organisation von Begräbnissen, Tauffeiern, etc.

Die verbindenden Ziele waren beispielsweise die Erhaltung des Familienerbes in Form erworbener Immobilien, die Vermittlung von Arbeit, teilweise auch die Zusicherung politischer Geschlossenheit zum Zwecke politischer Verschwörungen (Palmié 2003, vgl. die Escalera-Verschwörung 1843).

Ein drittes entwickeltes Modell zur Frage der Übertragung und Diffusion afro-amerikanischer Kulturen bieten Mintz und Price (1976). Am Beispiel der Insel Surinam entwickeln sie eine These der Prozesse schneller kultureller Kreolisierung, im Unterscheid zur demographischen Kreolisierung (Palmie 1989: 450, Price und Mintz 1976, Hannerz, Halbmayer/ Kreff, in Vorbereitung) Sie orientieren sich an sprachwissenschaftlichen Konzepten zur Kreolisierung die zeigen, dass sich Kreolsprachen in Form eines kreolischen Pidgins innerhalb der ersten und zweiten Generation herausbilden. Mintz und Price übertagen das sprachwissenschaftliche Modell auf kulturelle Prozesse und erklären die Formierung kultureller Aggregate darin, dass sich nachkommende Individuen und Gruppen an diese selektiv anlagern.

Diese von Mintz und Price (1976) betonten Übertragungsmechaniken afroamerikanischer Kulturen lassen sich über Generationen rekonstruieren, zeigen aber eine hohe Flexibilität des „Grundgerüsts“, das besonders im religiösen Bereich interessante und erstaunliche Dynamiken ermöglicht.

Keines dieser drei Modelle (von Herskovitz, Bastide oder Price und Mintz) trifft für die kubanische Situation in ihrer historischen Bandbreite und ihrem regionalen Varianten Reichtum zu. Vor diesem Hintergrund entwickelt Palmié ein Modell, daß unterschiedliche Phasen der kulturellen Anpassung dieser Praktiken im Lauf der Geschichte und im Kontext der historisch-politischen Geschehnisse der Insel verständlich macht.

### **Ethnogenese nach Palmié**

Die Sklaverei bedeutet eine der gewaltigsten demographischen Dislokationsprozesse, im Zuge dessen äußerst heterogene altweltliche Gesellschaften unter Bedingungen aufeinander treffen, welche in allen Fällen profunde Neuanpassungen erzwangen. Afro-amerikanischer Kulturen sind nie isolierte, analytisch abgrenzbare, homogene, statische, kulturelle Gebilde gewesen. Die historische Demographie liefert Angaben über das quantitative Ausmaß der Einfuhr der schwarzen Zwangsarbeiterschicht vom afrikanischen Kontinent in die Karibik und das amerikanische Festland.

In Kuba gab es ab dem 16. Jahrhundert in Form der *cabildos de naciones* Institutionen, die als kulturelle Trägergruppen für neuhinzukommende Sklavengenerationen wirksam waren, das würde für die These Bastides sprechen. In Kuba gab es aber auch lang andauernden Stagnationsphasen der Sklavenimporte. Die Lebensumstände der Versklavten sind zeitlich wie regional von unterschiedlichen sozialen und ökonomischen Inkorporationsmechanismen geprägt. Keinesfalls ist von einer über die Jahrhunderte andauernde Periode des Sklavenhandels von einer „homogenen Sklaven-Community“ auszugehen

Es ist davon auszugehen, dass diese demographischen „Ruhephasen“ besonders auf einzelnen Plantagen (vgl. Region Palmira bei Cienfuegos) und in den Städten

die Entwicklung eigenständiger kultureller Gruppenformationen ermöglichte, für die nicht mehr nur das „Afrikanische“ ausschlaggebend war. Erst das Zusammenwirken verschiedener Impulse und unterschiedlicher kultureller Ströme ermöglicht die Entstehung von fortwährenden kreolisierten Kulturen (Hannerz 1992: 265f).

In der Sozialanthropologie ist der Kreolisierungsbegriff stark an die Arbeiten von Ulf Hannerz (vgl. 1987, 1988, 1992: 264ff. und 1996: 65ff.) gebunden, der ihn zur Darstellung bestimmter soziokultureller Auswirkungen der Globalisierung einführt. Zu Hannerz Grundverständnis von Kreolisierung gehört, dass die kulturellen Ströme zwischen Ländern und Kontinenten zu einer neuen kulturellen Vielfalt führen, die auf Verknüpfung und weniger auf Autonomie beruht (1992: 265f.). Laut Hannerz (2000:14) erlaubt es die Kreolisierungsperspektive präzise Prozesse des kulturellen Zusammenfließens und der kreativen Neukombination zu untersuchen.

Der Verdienst der Ethnogenese von Palmié ist unterschiedliche kulturelle Ströme in die Herausbildung des afro-kubanischen Komplexes mit einzubeziehen. Er verwendet Ethnogenese (gr.) in seinem etymologischen Sinn und im Unterschied zu einem Modell sowjetrussischer Prägung, das von einem essentialistischen Ethnos- und Nationsverständnis ausgeht. Im Unterschied dazu zeichnet Palmié die Herausbildung der afro-kubansichen Gemeinschaften in Form der *cabildos de naciones* als sozio-kulturelle Gruppen nach.

Fasse ich also das bisher Gesagte zusammen, so läßt sich folgendes reüisieren: Obwohl diese Untersuchung von Palmié bereits 1989 vorgelegt wurde, ist die Hartnäckigkeit, mit der sich die kulturalistischen Interpretationen in der Afro-Amerikaforschung halten, erstaunlich. Zehn Jahre später wird David Brown (2003) detailreich die Formierung der Cabildos und ihrer Nachfolgeorganisationen, den *casa templos*, vorlegen. Beide Autoren skizzieren Transformationen der *cabildos de nación* im Kontext mit der kubanischen Gesamtgesellschaft. Sie zeigen, dass für die Kreolen mit afrikanischem Hintergrund gewisse Kategorien der Zugehörigkeit galten, die über *naciones* verhandelt wurden. Diese entsprechen mit großer

Wahrscheinlichkeit Fremdzuschreibungen, wurden aus politischen Gründen von der multiethnischen Bevölkerung im Sinne einer Selbstbezeichnung akzeptiert und bestimmten fortan eine Variante der Nomenklatura, die innerhalb der *Cabildos* angewandt wurde.

In diesem Kapitel wurde dargelegt, dass die städtische Umgebung sicherlich neue „Kategorien“ für Zugehörigkeiten ermöglicht hat, für die ethnische Zugehörigkeit relevant war, was aber nicht zur Abgrenzung und Verengung der Assoziationsformen führte, sondern hat eher zu einer Vielzahl von offenen Gruppen geführt, die sich in Form von religiösen Verwandtschaftsgruppen etablierten.

Die Analyse des Prozesses des Niedergangs der *cabildos* nach Abschaffung des Sklavenhandels (ab 1820, bzw 1868, unter anderen in Palmié 1989, Valdez Lopez 1985 dargelegt) zeigen, dass diese Institutionen sich nicht über ethnische Filiation begründen, sondern spezifische Formen der Sozialisierung entwickeln, die Zugehörigkeit zu diesen Gemeinschaften über Initiationsriten herstellen.

Die Entwicklung der Initiationsriten ist sicherlich eine spätere Form der Weitergabe kulturellen Wissen und hat sich laut diesen Autoren eben während der wirtschaftlichen Stagnationsphase des Sklavenhandels entwickelt. Der Übergang von ethnischer Aggregation zu initiatorischen Inkorporationsmechanismen führte zu rapiden Diffusionen im städtischen Raum und schloss ab Mitte des 19.Jahrhunderts auch die weiße Bevölkerung mit ein.

Fest steht dass diese Institutionen einen steten Wandlungsprozess durchlaufen sind, der sowohl die Affiliationsprozesse als auch die Wesenszüge der Gottheiten und „Geister und Kräfte“ betrifft. Die Annahme einer afrikanischen Grammatik für die religiösen Ausformungen scheint ebenso fragwürdig, da sie die Dynamik und die differenzierten Varianten einzelner *casas* nicht in den Blick nimmt und die neuweltlichen Überformungen sich zu gänzlich eigenständigen kreolischen kosmologischen Konstruktionen entwickeln, die außer ein paar Namen wenig mit afrikanischen „Matrixen“ gemein haben (vgl. Davis Sulikowsky 2002).

Es handelt sich tatsächlich um gänzlich neue Formationen, als sie aus den Ethnographien der Yoruba-sprachigen Ethnien bekannt sind. Transatlantische Kontinuitäten halten einem ethnographischen Vergleich der Hagiographie und Ikonographie nicht stand, noch können Initiationsmodi oder die interne Gliederung der Sozialstruktur der religiösen Institutionen in einem Vergleich kongruent nachgewiesen (siehe Brown 1989, Pichler in Vorbereitung).

Die Erforschung der mündlichen Traditionen der Regla Ocha und Regla Palo hat sich bislang viel zu sehr auf das Sammeln mythischer anstelle historischer Überlieferungen beschränkt hat. Es ist natürlich fraglich inwieweit derartiges Wissen zu rekonstruieren ist, da der historisch orientierte Forschungsstand dürftig ist und noch viele Lücken aufweist.

### **Von den *cabildos de nación* zu den heutigen *casa templos***

Die Verwandtschaftskategorien innerhalb der Cabildos sind vorerst nicht genealogisch begründet. Es ist an dieser Stelle festzuhalten, dass sie sich innerhalb einiger Generationen zu rituellen Genealogien entwickeln. Cabildos sind eine Form sozialer Organisationen für die Befriedigung materieller und symbolischer Interessen (Prestige der *capatazes*, Zugang zu sozialen Netzwerken, „Ruf“ des Cabildos, auf Grundlage historischer, ökonomischer und sozialer Bedingungen (Brown 2003). Interessant ist, wie aus diesen praktischen und funktionalisierten Beziehungen innerhalb der Cabildos rituelle Verwandtschaften konstruiert werden.

Im kubanischen politischen Kontext des 18. und 19. Jahrhunderts entwickeln sich die *cabildos de nación* zu „legitimen Identitäten“ im Sinne Bourdieus (1999). Diese gehen mit der Herausbildung ritueller Verwandtschaft und mit Mechanismen symbolischer Herrschaftsformen einher. Hierzu bieten die Bourdieu'schen Ausführungen zu symbolischen Ordnungen und ihre Konstituierung durch essentialisierte, zur Natur gewordene ungleiche Beziehungen und Herrschaftsverhältnisse gute Anknüpfungspunkte. Bourdieu beschreibt unter anderem, wie symbolische Herrschaft über das soziale Instrument der rituellen

Verwandtschaft konstruiert wird (Bourdieu 1999). Konkret bildet sich dieses unter anderem in Form eines äußerst ungleichen padrino-ahijado-Verhältnisses / (Pate/Patenkindbeziehung) aus. Die Formen symbolischer Gewalt in Form von sozialen Abhängigkeiten stehen neben partizipatorischen Formen der Solidargemeinschaft. Denn Mitgliedschaft in einem Cabildo bedeutet bis heute die Unterstützung einer Solidargemeinschaft durch Mitgliedschaft bei gleichzeitiger Abhängigkeit von einem Padrino.

### **Zur Konstitution von Loyálitäten und Abhängigkeiten durch rituelle Verwandtschaft im zirkulären Tausch**

In diesem Abschnitt möchte ich den sozialen Beziehungsmustern in den Cabildos nachgehen. Diese Institutionen etablieren einen sozialen Apparat, der als unterstützendes System in Form von LOyálitäten und Solidargemeinschaft agiert. Gleichzeitig gehen mit der Herausbildung dieser unterstützenden Funktionen soziale Abhängigkeiten einher, die durch rituelle Verwandtschaft zwischen *padrinos* und *ahijados* institutionalisiert werden. Rituelle Verwandtschaft gründet sich in diesem System auf zirkulären Tausch - einem sozio-ökonomischen System, das Pierre Bourdieu genau und detailliert untersucht hat (Bourdieu 1999). In wesentlichen Aspekten lassen sich die Entwicklungen von *cabildos de nación* in heutige religiöse Kulthäuser, *casa templos* genannt, mittels des Bourdieu'schen Modells des zirkulären Tausches erklären. Ergebnis diese Tausches sind Formen symbolischer Herrschaft in Form der heutigen religiösen Priesterklassen innerhalb der reglas, der einzelnen religiösen Gruppierungen in Kuba.

Aus den Studien von Barcia ist zu erfahren, dass „Cabildo-Könige“ als Pfandleiher in Erscheinung treten (vgl. das Testament von Pedro Lucumí, siehe vorne). Sie geben Geld für den Freikauf oder vermieten die angebotene Arbeitskraft weiter. Individuen hatten dabei die Möglichkeit bei Geldverleihern die erforderlichen Summen für den Freikauf zu lukrieren. In dieser Funktion nehmen die Oberhäupter der Cabildos, die *capatazes*, die Rolle von Stammesbankiers ein, wie Malinowski für die Trobiander beschreibt: Was Malinowski für die Trobiander

feststellt (zit. nach Bourdieu 1999: 228), kann auch für die Führerschaft der Cabildos angenommen werden:

„Der Häuptling ist durchaus ein Stammesbankier, der Nahrungsmittel nur akkumuliert, um sie zu vergeben und so ein Kapital an Verpflichtungen und Guthaben anzuhäufen, die in Form von Ehrerweisung, Achtung, Treue und notfalls auch durch Arbeit und Dienste zurückerstattet werden, welche wiederum zur Grundlage einer erneuten Akkumulation materieller Güter werden können. Diese Weihen sind dazu da, Willkürverhältnisse in legitime, de-facto- Unterschiede offiziell anerkannter Rangunterschiede umzuwandeln.“ (Bourdieu, 1999: 228)

Auf der Nehmerseite häufen sich Schulden an. Das können konkrete Geldschulden sein, aber auch Schulden in Form von „moralischen“ Pflichten, Dienste verschiedenster Art auszuführen (z.B. Arbeitspflicht, oder wie bei den Abakuá, Schutzbündnisse und Rachepflicht, sowie die Pflicht, eine politische Gruppe durch Loyálität zu stärken). Sämtliche dieser Aufgaben führen Hannerz (1969), Lindner (2007), Wacquant (1998) et al. in Zusammenhang mit marginalisierten Communities in europäischen und amerikanischen Städten an.

Der beschriebenen Eigenlogik innerhalb solcher Gruppen folgend kann auch für das Havanna des 18. Jahrhunderts angenommen werden, dass die Geberseite jedenfalls von materieller und symbolischer Profitmaximierung ausgehen kann. Einmal kann ein *capataz* eine große Anzahl von Freigekauften verbuchen (die Anzahl der Coartaci3ns-Briefe zeigt, dass diese eine zentrale Funktion der *capatazes* war). Jeder neue Schuldner erhöht die Mitglieder, stärkt zugleich auch die politische Gruppenidentität (als *naci3n*), schafft Loyálität unter den Angehörigen, erhöht eventuell die Mitkämpfer und bei politischen Subzielen auch die Mobilisierungskraft eines einzelnen Cabildos. Die symbolische Potenz (die Abakuá nennen sich sogar *potenzia!*) einer *sociedad* ist symbolische Macht: Power, als eine Funktion der „Energie“ und Stärke, die im Cabildo organisierbar und Ausdruck der Sozialphysik dieser Gruppe ist.

Für den freigekauften Sklaven sind auf der Schuldnerseite folgende „Gewinne“ zu verbuchen: Sie verleihen Arbeitskraft, erhalten dafür die Freiheit (erkauft oder rückgekauft). Sie führen Racheakte (bis zu Ermordung) durch und erhalten dafür Geld oder sonstige Begünstigungen. Dabei ist irrelevant, ob die Schuld rückerstattet werden kann. Laut Bourdieus Untersuchung für die kabyliche Gesellschaft (1999) wird besonders die nie rückerstattbare Schuld zur dauerhaften Verpflichtung. Der Geber verschafft sich die einzig anerkannte Macht in Form von Dankbarkeit, persönlicher Treue oder Prestige. Die eingeforderte „moralische Verbindlichkeit“ schafft unfreiwillige Bindungen, die dem Geber die Möglichkeit der Gewalt und Willkür lassen (vgl. Praktiken des *clientilismo* in Lateinamerika oder die Mafia in Süditalien, Schneider und Schneider 2010 forthcoming).

Diese Ökonomien bezeichnet Bourdieu als zirkulären (ungleichen) Tausch und sie entfalten sich innerhalb der Zwischenfelder der offiziell anerkannten Ökonomien (Bourdieu 1999: 223). Derartige zirkuläre Tauschökonomien (zwischen den von Bourdieu unterschiedenen vier Kapitalsorten) werden laut Bourdieu als ökonomische Praktiken häufig „verkannt“ bzw. in den Bereich der symbolischen Herrschaftsweisen transferiert (Bourdieu 1999: 223). Verkannt deswegen, weil es sich um einen Komplex ökonomischer Praktiken handelt, die sich den Anschein von Uneigennützigkeit geben, weil sie sich der Logik des (im engeren Sinne) „ökonomischen Eigennutzes entziehen und auf immaterielle und schwer quantifizierbare Gewinne ausgerichtet sind“ (Bourdieu, 1999: 222). Dennoch gehorchen die Praktiken einer ökonomischen Logik. Die Entsprechungen von erkaufter Freiheit und Rachepflicht oder eines zinsfreien Darlehens für lebenslängliche Loyalität gegenüber dem Cabildo lassen sich nicht als nicht-ökonomisch abtun, nur weil sie scheinbar zweckfrei und uneigennützig seitens des Geldverleihers daherkommen. Der Bourdieuschen Feldertheorie folgend sind die vier Kapitalsorten (ökonomisch, sozial, symbolisch und kulturell), ineinander konvertierbar. Sie können ihre Wirkung auch nur unter spezifischen Bedingungen entfalten (Bourdieu 1995). Zirkulären Tauschformen ist eigen, dass Prozesse der Rückverteilung unter ungleichen Partnern organisiert sind. Die immer noch herrschende Plantokratie, die vom Handel und der Ausbeutung der Sklaven lebte,

lässt nur kleine Türen offen, die der Feinheit der Individuen nützlich sein könnte. Daher braucht es den kulturellen Apparat der Cabildos, um Ressourcen zur Erlangung der Freiheit zu organisieren.

## **Zur Entstehung politischer Autorität durch Titel, Ränge und Kasten in den *cabildos de nación***

Als vorläufiges Fazit für die Cabildos im Lichte der Coartación (Freikaufs) ist die Tatsache entscheidend, wie die Prozesse der Rückverteilung unter ungleichen Partnern organisiert sind.

„Je mehr man sich von der vollkommenen Wechselseitigkeit entfernt, die es nur bei relativer Gleichheit der wirtschaftlichen Lage gibt, umso mehr nimmt zwangsläufig der Anteil der Gegenleistungen in Form typisch symbolischer Dankesbezeugungen, Widmungen, Achtungserweise moralischer Verpflichtungen oder Schulden zu.“ (Bourdieu 1999: 223)

Der Übergang von der Symmetrie des Gabentausches (unter gleichen Partnern) zur Asymmetrie der ostentativen Rückverteilung, beschreibt Bourdieu als die Entstehungsgrundlage politischer Autorität (a.a.O.). Diese Transformation manifestiert sich in der Entstehung von Titeln, Rängen und Klassen. Beispielsweise gibt es in den zeitgenössischen Nachfolgeorganisationen der *cabildos de nación* eine Menge von Titeln: Die *abakuá* operieren mit 36 Titel und Rängen, *ifa* kennt 16, *ocha* 5 und *palo* ebenfalls 5.

In diesem Zirkulationsprozess werden Strategien der politischen Autorität bekräftigt und manifestiert, die quasi als sekundärer, aber keinesfalls unwichtiger Subprofit dieses Tausches aufzufassen sind.

Der entscheidende Aspekt in diesem Prozess ist die „Rückverwandlung von ökonomischem Kapital in symbolisches, mit der ökonomisch begründete, aber von einem moralischen Schleier (heute theologisch begründete) verhüllte Abhängigkeitsverhältnisse geschaffen werden. Es geht mir hier keinesfalls nur um den ökonomischen Effekt asymmetrischer Tauschgeschäfte, sondern im

Besonderen um den erzeugten symbolischen Mehrwert auf Seiten des Gebers. Dieser besteht in der Akkumulation symbolischer Macht in Form von Hierarchien und Macht.

### **Achè zur „Sozialphysik“ der symbolischen Macht**

In dieser Lesart ist das kubanische Konstrukt von Aché als Ausdruck persönlicher und auch kollektiver Macht anschaulicher. Aché ist Energie, die von dieser oben beschriebenen „Sozialphysik der Macht“ (Russel 1938: 12ff, zit. in Bourdieu 1999: 222) gespeist ist. Ein *casa templo* ist reich an Power, durch die Anzahl an Mitgliedern, die verfügbaren Köpfe (*capezas*), die Mobilisierungskraft der Mitkämpfer etc.

Bis heute werden im offiziellen (eher theologisch als soziologisch geführten) Diskurs über die kubanische Santería Fragen über Macht und Herrschaft ausgeblendet und zu Gunsten eines vagen theologischen Konstruktes von spiritueller Macht und Kapazität der Priester und Priesterinnen stilisiert. Dieser Diskurs sorgt dafür, dass das Thema der Abhängigkeiten, der Armut und relevante strukturelle Benachteiligungen völlig aus den Blick geraten. Interessant ist bei all den Analysen, dass erstens Situationen von großer Abhängigkeit mit Verhältnissen der Solidarität nebeneinander und gleichzeitig bestehen. Zweitens wird die Herausbildung von Rängen, Klassen und Titeln innerhalb der Cabildos verständlich. Und drittens gewinnt die Mitgliedschaft Einzelner gleichzeitig in mehreren Cabildos strategische Qualität.

### **Kuba heute: Zur Ökonomie von Aché einst und heute**

Derartige Strategien symbolischer Gewalt und die Etablierung ungleicher Tauschverhältnisse werden üblicherweise in vorkapitalistischen Ökonomien festgestellt (vgl. Polany 1968, Sahlins 1969, Dumont 1971, Radcliffe-Brown 1952).

In meinen Untersuchungen über die Santería Cubana werden oben beschriebene Zirkulationsflüsse besonders im Zusammenhang mit sozialen Praktiken relevant, die einerseits als Anhäufung von Aché bezeichnet werden und ihre Entsprechung,

wenn es um den Verlust oder die Verminderung von dieser Kraft geht, mit Brujería (Hexerei) betitelt werden. Mein Argument ist, dass im Diskurs über Hexerei symbolische Ökonomien nach oben beschriebenen Zirkulationskreisläufen zur Wirkung kommen. Hexerei wird in der kubanischen Gegenwart ebenso angewandt, wie sie auch schon in der Vergangenheit Ressource war. Sie ist Teil des sozialen und kulturellen Apparates (mehr zum Hexereikomplex im zeitgenössischen Kuba in dieser Perspektive siehe Pichler 2010, in Vorbereitung).

Kommt im zeitgenössischen Kuba die Rede auf Hexerei, so wird diese Frage von Sympathisanten erstmal ignoriert, so als ob sie dieses zu direkt formulierte Interesse nicht hören wollten. Von Seiten der eher staatssozialistisch eingestellten Gesprächspartnerinnen wird man erfahren, dass es die Hexerei als weit verbreitete Praxis auf der Insel gäbe. Es sei eine Praktik, die relativ immun die sozialistischen Modernisierungsschübe der letzten fünfzig Jahre durchgetaucht sei. Sie habe zwar grundlegende Veränderungen nach Abschaffung der Sklaverei durchgemacht, ohne als sozio-kulturelles Orientierungsmuster für die Bevölkerung an Bedeutung verloren zu haben (vgl. Pichler 2010, in Vorbereitung).

Für das zeitgenössische Kuba möchte ich festhalten, dass in einem Alltag, in dem es keinen richtigen Arbeitsmarkt gibt und Geld selten (und folglich teuer) ist, auf traditionelle Strategien der Geldbeschaffung und Lukrierung von Ressourcen auf traditionelle Strategien zurückgegriffen wird, die sich mit neuen verbinden.

Im Zuge meiner Feldforschungsaufenthalte in Kuba konnte ich feststellen, dass in der heutigen undurchschaubaren ökonomischen Welt der kubanischen Período Especial die Strategien zur Akkumulation symbolischen Kapitals im Feld der Religion enorm wirksam und in gewisser Weise am rationalsten sind, weil derartige Strategien in den Zwängen der kubanischen sozialistischen Gesellschaft besonders wirksam und hilfreich sind.

Heute haben wir es in Kuba wieder mit einer Sozialwelt zu tun, in der auf der handlungspraktischen Ebene Herrschaftsverhältnisse in der Interaktion der Personen und durch sie hergestellt, aufgelöst und wieder hergestellt werden.

Während der sozialistischen Periode galten bestimmte soziale Praktiken wie auch die Mitgliedschaft in einem *casa templo* als unmoralisch, nicht fortschrittlich und waren zensuriert. Da aber das Bildungssystem, das Gesundheitssystem, oder der Justizapparat als Institutionen von objektivierter Macht nur noch einen geringen Geltungsbereich haben und auch keinen Schutz mehr bieten, keine lebenspraktischen Aufgaben mehr erfüllen, sind die staatlichen Institutionen nicht mehr funktional. In dieser Nische agieren heute die Agenden des Santería Cubana.

Die heutigen Gabentische des Reichtums sind afro-kubanische Altäre. Sie sind materialisierter Ausdruck eines akkumulierten symbolischen Kapitals. Sie repräsentieren Reichtümer, die aus ihrer ökonomischen oder sachlichen Funktion herausgerissen völlig nutzlos wären und auch im Extremfall eigentlich wertlos sind. Es sind Gegenstände, Artefakte, die lediglich als „Instrumente der Machtdemonstration durch Vorzeigen“ Wert haben (Bourdieu 1999: 240). Symbolisches Kapital, das dazu dient, seine eigene Reproduktion zu fördern. Materielle symbolische Reichtümer auf diesen Altären sind nur Mittel zum Zwecke der Anhäufung weiterer symbolischer Macht und zur Durchsetzung der Anerkennung der Macht.

Jeder der reglas hat eine öffentliche anerkannte Seite der Macht, nämlich die Genealogien, die Orisha oder der Congo-Ahnen folgen, also ihre Legitimation über soziale Verwandtschaft herleiten. Jede dieser reglas operiert mit einem Repertoire der verdeckten, offiziell missbilligten Machtformen, die mit schwarzer Magie assoziiert werden. In Kuba werden diese Aspekte der religiösen Praxis allgemein unter Brujería / Hexerei besprochen.

Heute dokumentieren unzählige Studien das Wiedererblühen der afro-kubanischen Religionen. Ich interpretiere den Zuwachs als Ausdruck der Notwendigkeit „verzauberter“, sprich herrschaftsverdeckender Beziehungen. Diese lassen Raum für Willkür und Ausbeutung ebenso, wie sie Ressource, Einkommen, soziale Integration und (religiöse) Orientierung bieten können.

## **Zusammenfassung**

Dieses Kapitel dokumentiert die städtische, soziale und kulturelle Umgebung der Stadt Havanna um 1800 aus der Perspektive der Sklaven und ehemaliger Sklaven.

Der Stadtraum von Havanna ist ein sozial interpretierter Raum. Interessant ist, dass die afro-kubanische Bewohnerschaft regional-territorial konnotierte Bezeichnungen (z.B. Cabildo Congo, Cabildo Lucumí etc.) für die Selbstdefinition benutzt und sich „räumlich“ und herkunftsbezogen definiert. Bei genauerer Analyse der Aufgabenfelder unter Berücksichtigung sozio-ökonomischen Ressourcen der Mitglieder und der Leitungsorgane solcher Einrichtungen zeigt sich, dass diese räumlich definierten Zugehörigkeiten nur einen begrifflichen Rahmen für community-building darstellen. Dabei nehmen die aus dem Afrikanischen hergeleiteten Begriffe die Funktion eines umbrella-terms ein, der - quasi unter sich - ein Patchwork von multiplen Differenzierungen ermöglicht. Die Frage der *social construction of community* in städtischen Nachbarschaften dominieren heute zwei Erklärungsmodelle, die den Ansätzen der frühen Stadtsoziologie der Chicago School folgen.

Die klassische Chicago School (Parks 1925, Wirth 1943 et al.) zu Vergemeinschaftungsformen in urbanen Nachbarschaften operiert mit einem Community-Begriff, der auf der Annahme von Primärbindungen und strukturierten Gruppen und einem von ihr angeeigneten Raum ausgeht (Parks 1925). Community entsteht aus Solidar-Bindungen und spezifischen Handlungsformen. Heute ist die Annahme, Community entstehe nur da, wo Gruppe und Raum zusammenfallen (räumliche Nähe von Wohnung, Freizeit, und Bedürfnispotential) zu revidieren.

Die hier vorgelegte historische Interpretation erlaubt eine Revision in der Hinsicht, dass ethnisch definierte Zugehörigkeiten wichtig bleiben, diese aber nicht real, essentialisiert zur Wirkung kommen, sondern stattdessen intentionale Kriterien große Bedeutung haben. In dem vorgestellten Beispiel sind intentionale Kriterien z.B. Kommunikationsnetzwerke innerhalb und zwischen der *cabildos de nación*, die Arbeitsmöglichkeiten, Gelderwerb, etc. organisieren helfen, die relevanten Kriterien für Zugehörigkeit.

Dabei handelt es sich bei den Mitgliedern um keine eindeutige Deckungsgleichheit von homogenen Mitgliedern (aus afrikanischen Deportationsgebieten wie dem Kikongo- oder den Lucumí-sprechenden Regionen etc.). Was angesichts der Vielfalt afrikanischer versklavter Populationen in die Diaspora kaum zu verifizieren wäre und in den Nachfolgegenerationen der Sklavengruppen und den städtischen „freien Sklaven“ nicht mehr aufrecht zu erhalten ist (MacGaffey 1986, Davidson [1961] 2004, Wolf 1983).

Forschungslologisch komme ich zur Einschätzung, dass die soziale Konstruktion von Gemeinschaft in Havanna um 1800 auf ethnizitäts- und kulturübergreifenden Mustern von Communities innerhalb eines Stadtviertel beruht, die fähig sind sich zu identifikationsfähigen und handlungsfähigen Gemeinschaften auszubilden. An die Stelle von ethnischen Kriterien sind zweckorientierte Einzelinteressen als Kriterien für die Mitgliedschaft entscheidend. Cabildos sind Stadtteilgruppen, Kommunikationsnetzwerke mit eignen Vereinslokalen, manchmal agieren auch zum Zwecke politischer Ziele.

Die Gruppen „besetzen ‚ein Territorium‘, wie es beispielsweise bei den Abakuá üblich ist“ (vgl. Palmiè 2002, Brown 2003, Pichler in Vorbereitung), aber ethnische Mischung manifestiert sich räumlich in jedem noch so kleinen Teilbereich und wird gleichzeitig von mehreren Gruppen nebeneinander geteilt. Im Allgemeinen bleibt für die Gruppe die räumliche Dimension im Hintergrund.

Die Mitglieder einzelner Cabildos leben über viele Teile der Stadt verstreut, sind aber durch einen (sub-) kulturellen Zusammenhang verbunden, sei er sozioökonomisch, beruflich, religiös oder anderswie begründet. Was die Methoden und Theorien der Netzwerkanalyse zeigen, lässt sich auch für historische Stadtraumanalysen nachweisen: es handelt sich um Verbände ohne räumliche Nähe des Wohnens.

Den Ergebnissen dieser historischen Interpretation folgend beobachte für Havanna im Allgemeinen a-räumliche Modelle der Gruppenbildung. Die Stadt bildet den Rahmen für soziale Netzwerke, Menschen leben in rollenspezifischen

Beziehungen und entsprechend ihrer Rollen nehmen sie Beziehungen zueinander auf. Zugehörigkeiten sind frei gewählte, autonome Verbände, mehrere Mitgliedschaften sind gleichzeitig möglich. Oberhäupter/*capataces* der *cabildo de nación* wie Monfundi Siliman repräsentieren ein egozentriertes Netzwerk. Ein solches Netzwerk kann zur community werden, wenn es kollektive Identitätsarbeit ermöglicht, die geteilte Werte- und Normensysteme schafft, modifiziert und bestätigt. Es braucht einen Ort als Treffpunkt, der als Art räumlicher Verankerung dient, hierin spiegelt sich die Gruppenidentität symbolisch ab (vgl. *fundamento* - Konzept)

Die *cabildos de nación* transformieren ihre Aufgaben und sozialen Ziele im Laufe der Geschichte von Hilfgemeinschaften zu religiösen Vereinigungen, den heutigen *casa templos* (Palmié 1989, Brown 2004). Bis heute lassen sich historische Kontinuitäten der Vergemeinschaftungsformen für marginalisierte Migrantengruppen im städtischen Raum (vgl. Hannerz 1969, Dangschat 1998) erkennen: die Herausbildung von Bruderschaften, Parallelwirtschaften und ein spezifischer Habitus der Gruppen (Jargon, Tätowierungen, Stil), die es erlauben von *Streetlife* im Sinne von Gisela Welz (1990, 1992) zu sprechen.

Ich interpretiere afro-kubanische Repräsentationen als Antwort der Sklaven und (Ex-)Sklavengesellschaft auf die wirtschaftliche Not und Armut, Marginalisierung, aber auch als Reaktion auf eine durchlässige gesellschaftliche Struktur, die den (ehemaligen) Sklaven durchaus soziale Mobilität und soziale Aufstiegschancen bot: beispielsweise konnten sich Sklaven nach spanisch-königlichem Gesetz unter spezifischen Bedingungen freikaufen. Um dieses Ziel unter den rigiden Verhältnissen einer starren Sklavenhaltergesellschaft zu realisieren, entwickelten diese Communities eigene kulturelle Praxisformen (als Gruppe), die aufgrund der veränderten Lebensformen vom Sklaven zum *horro* (frei durch Bürgen), *liberto* (frei gekauft), *curro* (freie Kreolen) und als kulturelle Alltagsstrategien sichtbar werden und auf der Straße lokalisierbar, funktional und sinnvoll sind.

Ich interpretiere diese Aktivitäten als legitime Auseinandersetzungen mit Lebensbedingungen in Armut und formuliere eine diskursgeschichtliche

Gegendarstellung zu dominanten Interpretationen in Bezug auf die afrokubanischen Gruppen. Es handelt sich hierbei um eine ökologische Rationalität (vgl. Roy Rappaport 1984). Rappaport meint konkret soziales kulturelles Handeln, das in sozialer Gegenseitigkeit eine produktive Wechselwirkung zwischen Menschen und ihrer Umwelt ermöglicht. Diese kulturellen Praktiken, die die Diskrepanzen zwischen menschlichen Bedürfnissen und ihren gesellschaftlichen Verwirklichungsmöglichkeiten aufzeigen, gehen mit *Underground Economies*, irregulären Wirtschaftsektoren und informellen Tauschsysteme einher. Die Ökonomie beruht, auf einer Zirkulation von materiellen und immateriellen Gütern (Geld, Dienstleistungen, Loyálitäten, Schutzbündnisse, Wohnraumbeschaffung, Gelegenheitsjobs, Arbeit etc). Alle diese Praktiken sind Ausdruck von Marginalisierung und marginalisierter Ökonomien. Laut Welz (1990) übernimmt *Streetlife* in diesen Zonen von Städten, wo sich derartige Netzwerke etablieren, auch die Sicherheit in Form von Schutzbündnissen und sozio-kulturelle Funktionen: Über die Reichweite dieser Netzwerke kann ich aufgrund der Quellenlage nur Spekulationen anstellen. Trotz jahrelanger konstanter Aufenthalte und guter Kooperationen in spezifischen Stadtvierteln von Havanna konnte ich keine expliziten Auskünfte über das Zusammenwirken und personelle Überlappungen zwischen religiösen Netzwerken und ihren Oberhäuptern und Verbindungen zum Schwarzmarkt erfahren. Bei diesem Thema herrscht Geheimhaltung. Um die oben formulierte Arbeitshypothese zu verifizieren, sind weitere Forschungen unter dieser Perspektive sicherlich lohnend. Eine zeitgenössische Auseinandersetzung zum Thema „Calle“ y „la lucha“ / Überlebenskampf im heutigen Kuba bietet die jüngst publizierte Diplomarbeit von Hanna Klien (2009).

In einer historischen Perspektive boten die Aktivitäten und Organisationsformen im Kontext der *cabildos de nación* die heterogene Bevölkerung Havannas die Möglichkeiten institutioneller Formen, in denen Gruppen aus rassistischen, ethnischen und/oder religiösen Gründen gezwungen waren zu leben. Was diese Gruppen gemeinsam hatten, sind Hautfarbe, Klasse und Ort (billiger Wohnraum, sozialräumliche Konzentration). In dieser Situation entwickelt sich ein kultureller

Apparat des Überlebens heraus, der strukturell bedingt ist und Folgephänomene wie Stigmatisierung durch andere Mitglieder der Gesellschaft auslöst.

Die (defizitäre) Paralleluniversen im Umfeld der afro-kubanischen Gruppen, die Ghettosprache, die Austauschsysteme, die normativen Standards funktionieren nach innen über Kreisläufe von Zwängen und Abhängigkeiten. Nach außen werden diese kulturellen Aktivitäten unter dem Begriff der Brujería verhandelt. Auch dazu sind weitere Forschungen in Vorbereitung.

Innerhalb der soziologischen Stadtforschung werden Streetlife und Hexerei (als sozio-kulturelle Praxis) mit Transformationsprozessen und Übergangsphasen in der Gesellschaft assoziiert („Douglas 1988, Hannerz 1980, Wacquant 1997 et al.). Transitorische Praxen hinterlassen Spuren und ein damit einhergehendes Graffiti auf den Straßen.

Die soziale Sprengkraft dieser Gruppen und ihre politische Bedrohung für kubanische Eliten werden nach dem Unabhängigkeitskrieg von Spanien (1898) besonders spürbar. Nach Abschaffung der Sklaverei und der Ausrufung der Republik wollen alle gesellschaftlichen Gruppen als gleichwertige Bürger partizipieren.

Im nächsten Kapitel wird der Übergang von der Sklavenhaltergesellschaft zur Republik im Zentrum stehen. Im Fokus stehen die sozio-religiösen Praktiken, die im Zuge medialer Hexenjagden (Bronfman 2004) die Stereotypen des kubanischen Brujos/Hexers zuerst erschaffen, um ihn und all jenen, die afro-kubanische Religionen ausüben, als gleichwertige Bürger der neuen Republik zu diskreditieren. Die „Stadt im Übergang“ wird Ort heftiger Auseinandersetzungen.

## **4.2. Artefakte und ihre Geschichte. Die Anfänge ethnographischer Sammlungen in Kuba.**

### **Einleitung**

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit ethnographischen Sammlungen in kubanischen Museen. Ich stelle die Frage, was diese Sammlungen ursprünglich motiviert hat, und behandle die Geschichte der Aneignung der ausgestellten Objekte und Gegenstände.

Im (derzeitigen) öffentlichen Diskurs über afro-kubanische materielle Kultur in Museen ist die Geschichte der Objekte diskursiv ausgeschlossen und entzieht sich der Wahrnehmung.

„Die reale Geschichte der Dinge, ihrer oft gewaltsamen Aneignung, der Zerstörungen und Verluste oder der Arbeits- und Leidensgeschichten, die ihrer Musealisierung vorausgehen, sind sobald sie als sehenswert in den Raum des Museums gebannt wurden, nicht mehr repräsentiert. Die Verbindung zwischen ihrem einstigen und dem musealen Kontext scheint gekappt. Sie erwecken den Eindruck ‚gefährloser Präsenz‘“ (Pazzini 1989: 89, zit. nach Offe 2000: 206, Offe 2000: 207)

Die Museumstheoretikerin Sabine Offe kritisiert hier die beschwichtigende Transformation der Geschichten von Gegenständen durch Musealisierung. Diese gelingt in zeitgenössischen kubanischen Museen afro-kubanischer Thematik nur bedingt. Den Ausstellungsbesuchern ist die Deportation von Hunderttausenden Sklaven von Afrika nach Kuba bewusst. Weniger bewusst ist den Besuchern der Weg der Objekte von den privaten Kulträumen in die Museen.

Wichtige historisch-ethnographische Sammlungen<sup>31</sup> auf Kuba zeigen Aspekte „afrikanischen“ kulturellen Erbes in ihren Repräsentationen in Form von Objekten, Musikinstrumenten, Altarkonstruktionen und betonen die Besonderheit der unterschiedlichen Religionssysteme mit afrikanischem Hintergrund, die in Kuba praktiziert werden. Bei den Artefakten handelt es sich um Gegenstände, die das breit gefächerte Spektrum afro-kubanischer Religionstraditionen in all seinen unterschiedlichen und heterogenen Ausformungen repräsentieren, z.B. die Yoruba-kubanischen Praktiken, Regla Ocha, die Bantu-kubanischen Reglas de Congo, die Regla Arará und die Abakuá, die Männergeheimgesellschaften, deren Mitglieder *ñáñigos* genannt werden. Der hohe symbolische und ästhetische Wert dieser Objekte bleibt unumstritten, die komplexe Bedeutung der Objekte steht außer Zweifel.

Die Museen zeigen allerdings nicht, was diese Sammlungen von Gegenständen ursprünglich motiviert hat. Sehr oft handelt es sich bei diesem Eigentum der Institution Museum um Beute und Raubgut von Objekten und Gegenständen, die im Zuge von Polizeirazzien um die Jahrhundertwende (vom 19. zum 20. Jahrhundert) konfisziert worden waren. Diese Tatsache wird von den Repräsentanten der Institution Museum bis heute unter der Bezeichnung „Sammlung“ gerne verharmlost.

Afro-kubanische Sachkultur in den zeitgenössischen Museen von Havanna beschränkt sich auf den Bereich von Ritualgegenständen und reduziert damit „Afro-kubanisches“ auf den religiösen Bereich. Wenn afro-kubanisches Leben lediglich oder überwiegend in Gestalt von Ritual- und Kultobjekten repräsentiert wird, wie es in der Mehrzahl kleinerer (z. B. in Guanabacoa oder Regla) und größerer Museen (z.B. dem Casa de Africa oder dem Yoruba-Museum) der Fall ist, entfallen große Bereiche dessen, was afro-kubanisches Leben ausmacht. Viele

---

<sup>31</sup> Im Zuge meiner Feldforschungen in Havanna habe ich über folgende Museen gearbeitet: *Museo de Casa de Africa*, das Yoruba-Museum, das *Museo* in Guanabacoa und das *Museo* in Regla.

Aspekte des religiösen Alltagslebens, besonders aber die Interaktionen zwischen Afro-Kubanern, Gläubigen und Nichtgläubigen, sind nicht veranschaulicht.

Ein Blick auf die Herkunft einzelner Objekte und ihrer Wege in die Sammlungen macht ein Stück Sozialgeschichte afro-kubanischer Religionen sichtbar. Viele der Objekte gelangten im Zuge von Polizeirazzien als Beutestücke in die aktuellen „Sammlungen“. Ein Rekurs auf die Anfänge der Museen kann zeigen, welche Traditionen die Institution Museum in Kuba prägten. Damit kann die scheinbare in der Öffentlichkeit noch kaum in Zweifel gezogene „Unschuldigkeit“ der Museen insgesamt in Frage gestellt werden. Bis heute stellen kubanische Museen in scheinbarer Arglosigkeit konfiszierte Objekte aus. Dies hängt mit einer Art struktureller Blindheit der Institution Museum zusammen, die die eigenen gewaltförmigen Voraussetzungen, Traditionen und Praktiken nicht reflektiert.<sup>32</sup>

Die Forschungsergebnisse von Alejandra Bronfman (2004), von denen meine Überlegungen ausgehen, zeigen den Zusammenhang von Repressionen gegenüber den Kulturen afro-kubanischer Gläubiger, beispielsweise durch systematische Polizeirazzien, deren Folge die gewaltvolle Aneignung der Objekte war. Die thematische Klammer von „Beuteobjekten“ in kubanischen Museen, die politischen Transformationsprozesse der Wendejahre der Republik mit den Anfängen afro-kubanischer Forschung zu verknüpfen, verdanke ich den Forschungsergebnissen von Bronfman. Meine Annäherung an afro-kubanische Artefakte und ihre Geschichte werde ich entlang dieser Klammer vorstellen.

### **Historischer Hintergrund: Cuba Libre, (aber nicht) für alle**

„Am 20. Mai 1902 um 12 Uhr mittags erklärte Gouverneur Wood die US-amerikanische Okkupation für beendet und übergab einen Brief von Präsident Theodore Roosevelt, in dem dieser die Regierungsgewalt an Tomás Estrada Palma übertrug. Die kubanische Flagge in Blau-Weiß mit

---

<sup>32</sup> Diese Kritik gilt, nebenbei angemerkt, auch für europäische Museen, die oft Nutznießer von Beutekunst oder anderer Folgen kolonialer Plünderungen sind.

dem weißen Stern vor rotem Hintergrund wurde gehisst. Kuba trat als formell unabhängige Republik ins Leben. Die Transition war geglückt. Aber was war mit der Transformation? Die politischen Formen hatten sich schnell gewandelt, aber diejenigen, die für eine schnelle Realisierung des vom Dichterrevolutionär José Martí geprägten Ideals einer demokratischen Republik ‚mit allen und für das Wohl aller‘ gekämpft hatten, sahen sich bitter enttäuscht.“ (Zeuske 2004: 86-87)

Die Enttäuschung betraf vor allem die einfachen Soldaten des Unabhängigkeitsheeres (Veteranen) und die mehrheitlich farbige Bevölkerung. Im zweiten Krieg (1895-1898) kämpften Kubaner verschiedener Hautfarbe Schulter an Schulter. Der Sieg über das spanische Kolonialheer wurde durch die Invasion von US-Truppen (1898-1902) den Händen Kubas entrissen. Obwohl die Verfassung von 1901 die Gleichheit aller Bürger betonte, lebte die große Masse der farbigen Bevölkerung, darunter auch die Soldaten des ehemaligen Befreiungsheeres, im Elend (Hirsch 1995: 89). Aber es gab Hoffnung, dass sich die Kubaner aller Klassen, Rassen und Provinzen nun zügig und nach für alle geltenden Regeln zu einer freien Nation formieren würden. Am 20. Mai 1902 feierte Kuba die Ernennung zur Republik. Der Abzug der US-amerikanischen Besatzung wurde in den Straßen Havannas gefeiert. Aus einigen Häusern ertönten die Trommeln. Trotz der Aufbruchsstimmung im Lande reagierte die Polizei besonders harsch gegenüber der afro-kubanischen Bevölkerung: Sie ließ die Trommeln verbieten und ordnete die Verhaftung der Musiker und der Veranstalter an. Die Teilnehmer dieser Feiern wurden der Mitgliedschaft in illegalen „Geheimgesellschaften“ beschuldigt. Viele von den Anwesenden wurden abgeführt und verhaftet, ihre Objekte konfisziert. Die Liste der beschlagnahmten Objekte enthielt *ireme*-Masken (der Abakuá), Trommeln, eine Reihe von Kräutern, katholische Kreuze, getrocknete Fische, Tierkadaver, Knochen, Hühner, kleine Fahnen, *plumeros* (Federzepter), gelbe Kreide, verschiedene Hüte. Der Polizeibericht listet Artefakte auf, die mehrheitlich aus den Kulträumen der Abakuá (*fambás*) mitgenommen wurden (Roche y Monteagudo 1914 [1908]: 45, Bronfman 2004: 18).

Einige Tage später identifizierte der zuständige Polizeichef Carlos Masso Hechavarría die Sammlung als „gefährlich“ und als eindeutigen Beweis für illegale Zusammenkünfte, die nicht zufällig erfolgten, sondern alle Teilnehmer dieser Versammlung seien aktive *ñáñigos* (initiierte Mitglieder der Abakuá) (Guerra 2003: 135). Diese Treffen seien gesetzlich untersagt, da dort eine Religion praktiziert würde, deren Wurzeln in Afrika liege und magische und kriminelle Praktiken einschließe. Die Polizeiakten strotzten von kriminalisierenden Beschreibungen der Verhafteten, es wurde die Neigung zur Gewalt der Mitglieder hervorgehoben, und ihnen vorgeworfen, sie seien alle bewaffnet. Die Anschuldigungen reichten aus, um alle Männer zu verurteilen und ins Gefängnis zu stecken.

Der neue Präsident Tomás Estrada Palma (1902-1906) ließ die Zusammenkünfte der Abakuá verbieten. Dem Anschein nach zählte das Verbot der Abakuá zu seinen ersten Amtshandlungen. Die groß angelegten „Säuberungsaktionen“ gegen *potencias* der Abakuá (Versammlungen der Abakuá) begannen bereits in den Jahren 1896 und 1897. Laut Palmié waren im Raum von Havanna mehrere Hundert *ñáñigos* verhaftet worden, von denen man insgesamt 275 zum Exil verurteilte und nach Mexiko und Fernando Póo<sup>33</sup> abschob (vgl. Palmié 1989: 173 und Roche Monteagudo 1920: 66ff). Dennoch konnte nicht verhindert werden, dass sich die *abakuá* vor allem unter den (weißen und schwarzen) Dockarbeitern in den hafennahen Stadtvierteln immer weiter verbreiteten. Bereits um die Jahrhundertwende (zum 20. Jahrhundert) hatten die *potencias* der Stadtteile Belén und Jesús María (heutiges San Isidro innerhalb der Altstadt Havannas) den Arbeitsmarkt an den Docks der wichtigsten Schifffahrtslinien unter ihre Kontrolle gebracht (López Valdés 1966, in Palmié 1989: 179). Bis zu einer Reform der Kontraktspolitik im Jahr 1942 war es praktisch unmöglich geworden, in diesen

---

<sup>33</sup> Spanische Gefängnisinsel in der Bucht von Guinea, benannt nach dem portugiesischen Seefahrer Fernando Póo. Heute heißt die Insel Bioko.

Sparten Arbeit zu finden, ohne sich der Initiation in eine *abakuá potencia* zu unterziehen.

In der Tat, so scheint es, befanden sich viele weiße und schwarze Mitglieder in den *potencias*. Sie dominierten einzelne Berufszweige, und laut dem kubanischen Ethnologen López Valdés waren sie ab 1902 auch schon als Wählergruppe relevant (vgl. López Valdés 1985: 154). Der Historiker Michael Zeuske formuliert das so:

„(D)ie kubanischen Arbeiter erwarten von der neuen Republik schnelle Verbesserungen der Lebenslage. Als die Dockarbeiter und Zuckerschnitter in Cienfuegos, Cruces und Lajas sich Ende 1902 (anlässlich des „Lehrlingsstreiks“, der ausgebrochen war, weil die Tabakfirmen vorwiegend Spanier als Lehrlinge aufnahmen, keine „schwarzen“ Kubaner) mit den Tabakarbeitern von Havanna organisierten, ließ der Gouverneur schnell und brutal die neue kubanische Polizei gegen die Mitpatrioten in den Docks und Zuckerrohrfeldern vorgehen. Die Konfliktsituation wurde allgemein in Klassenkategorien beschrieben.“ (Zeuske 2004: 92-93)

### **Die Beschlagnahme der Objekte und die gesetzliche Basis für die Verhaftungen**

In Bezug auf die freie Religionsausübung galt in Kuba die Strafgesetzzordnung aus dem Jahr 1879 (die bis 1936 in Kraft blieb). In diesem Gesetz wurde unter anderem definiert, dass der Katholizismus die offizielle Staatsreligion in Kuba zu sein habe, andere Religionen aber privat ausgeübt werden dürften und erlaubt waren.

Gemäß Alejandra Bronfman wurde im Artikel 26 des Strafgesetzbuches von 1902 dieser Passus übernommen und mit dem Zusatz versehen: Alle Religionen und Kulte dürfen ausgeübt werden, solange sie christliche Werte respektierten und die öffentliche Ordnung und Moral nicht bedrohten (vgl. Bronfman 2004:24 und 37-65). So bezog sich der Vorwurf des Verstoßes gegen die öffentliche Gesundheit auf „rituellen Müll“. Beispielsweise galt die Verbreitung und Aufbewahrung undefinierbarer Substanzen und Chemikalien als gesundheitsschädigend.

Essensreste und Getränke, die so lange stehen gelassen wurden, bis sie faul und giftig waren, waren verboten. Gesetzlich untersagt war auch, diese in Kanäle oder Abflüsse zu leeren. Substanzen und Gegenstände, die das Wasser verschmutzen könnten, durften nicht in die Flüsse geworfen werden. Schon das Vorhandensein solcher Flüssigkeiten diente als Nachweis für straffälliges Verhalten und reichte für eine Verurteilung zu einer Haftstrafe. Damit wurden alle Betreiber und Betreiberinnen von *casa templos* (individuelle Kulthäuser), *cabildos de nación* (kollektive Kulthäuser), *Sociedades de Color* (politisch motivierte Gruppen) potenziell verdächtig und ihre Altäre mit den Opferspeisen für Ahnen und Heilige zu „gefährlichen Brutstätten“ ungesetzlicher Handlungen.

Diese Relikte außerhalb der vertrauten Ordnung galten für den Polizeipräsidenten der frühen zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts als symptomatisch für geheime und unheilbringende Aktivitäten. Die Tageszeitung *El Mundo* titelte 1914 „Was Sie noch nicht über das zeitgenössische Havanna wissen!“ und weist in den folgenden Zeilen auf die Gefahren illegaler Gruppen hin. „Die bürgerliche Fassade Havannas täuscht, denn hinter den Kulissen verbergen sich fetischpraktizierende Fanatiker, die mittels Zauberei Unheil und Kummer bewirken. Besonders in den Morgenstunden stoßen wir häufig und wiederkehrend auf kleine Bündel oder Päckchen, auf tote Tauben, die auf der Straße oder vor Hauseingängen liegen. Diese Bündel sind mit *ebó* gefüllt: Haare, Asche, Zähne, Knochen, getoastete Maiskörner, verschiedene Pflanzensamen, schwarze Bohnen, ein paar Münzen, Nägel, Metallschrauben, Muscheln und Kokosöl“ (Roche Monteagudo 1925, nach Palmié 2002: 340, Pichler 2007: 126).

Die neuen Sanitätsregeln bezogen sich nicht nur auf die real existierenden Probleme der Müllbeseitigung zur Vermeidung von Krankheiten (wie dem grassierenden Gelbfieber), sondern wurden auch auf andere soziale Felder ausgedehnt. Unter Vorgabe der Wahrung der geltenden Hygieneregeln boten die neuen Hygienegesetze Spielräume, die Razzien und Verhaftungen in religiösen Versammlungshäusern zu rechtfertigen.

Wie sich am Vorgehen der kubanischen Polizei um die Jahrhundertwende zeigte, ist Abfall nie nur eine spezifische Substanz, sondern eine kulturelle Kategorie, deren Inhalt sich durch ständig verschiebende Grenzziehungen und Differenzierungen verändert. Die Überlegung, dass Müll eine bewegliche soziokulturelle Kategorie ist, die unterschiedlich verhandelt wird und an der sich Wertvorstellungen einer Gesellschaft sehr gut ablesen lassen, verdanken wir Mary Douglas (vgl. Douglas 1996, Leach 1978). Douglas hat in ihren Untersuchungen zu Reinheitsvorstellungen und Tabu bereits gezeigt, dass es in allen Kulturen zu Grenzziehungen von Müll, Schmutz und Reinheitsvorstellungen kommt und dass solche „Grenzräume“ die kulturellen Kategorien einer Gesellschaft anzeigen. Entsprechende Wertvorstellungen finden ihren Ausdruck in institutioneller Definitionsmacht, die sich beispielsweise in Form von sozialer Kontrolle sehr gut analysieren lässt. Im Kuba der Jahrhundertwende eröffnete die Müllkategorie den Gesetzesvollziehern unter dem Vorwand der Hygiene neue Möglichkeiten, gegen Handlungen und Praktiken religiöser afro-kubanischer Gemeinschaften einzuschreiten. Obwohl die gesetzlichen Regeln äußerst vage definiert waren, gelang es der Polizei, einen Weg zu finden, gegen die Abakuá vorzugehen.

Trotz dieser geltenden Hygienegesetze fiel Brujería (Hexerei) noch nicht in den Bereich des Illegalen, da sie als Teilphänomen religiöser Handlungen der Religionsfreiheit unterlag. Der Besitz und Gebrauch von spezifischen Objekten reichte daher noch keinesfalls für eine Anklage.

Die *abakuá* definieren sich (bis heute) als zivilrechtliche Vereinigung ohne religiöse Motive. Wurde ihren Mitgliedern die Ausübung von *ñáñigismo* nachgewiesen, so konnte dies zu einer gerichtlichen Anklage führen, da ihre sozialen Praktiken (Bewaffnung der Mitglieder, Lynchjustiz) gegen die Gesetze der öffentlichen Moral verstießen. Der Hygienediskurs wurde zu einem Instrument sozialer Kontrolle über die proletarische Bevölkerung Havannas. Die *potencias* der *abakuá* waren der politischen Elite der Stadtverwaltung ein Dorn im Auge, da sie ganze Berufszweige dominierten und die Wahlen beeinflussten. Z.B. werden die Hafendarbeiter von Havanna und dem Stadtteil Regla von drei *potencias* kontrolliert. Jeder, der in diesem Sektor Arbeit finden wollte, musste Mitglied eines

der *juegos* sein. Eine Form, diese Gruppen politisch zu kontrollieren, war, sie in ihren sozialen Aktivitäten zu behindern, indem man ihre Ikonen, Embleme und Objekte beschlagnahmen ließ. (Palmié 2002, Bronfman 2004).

## **Afro-kubanische Religionen zwischen politischer Funktionalisierung und Repression**

Aus den bisherigen Ausführungen lassen sich für die Jahrhundertwende zwei Tendenzen aus den historischen Untersuchungen dieser Periode ablesen: zum einen die zunehmende Diffusion afro-kubanischer Religiosität in die weißen Gesellschaftsschichten und zum anderen das Wechselspiel zwischen politischer Funktionalisierung bzw. Repression der Kulte. Beide Aspekte waren für den Werdegang der afro-kubanischen Religion im letzten Jahrhundert prägend (Palmié 1989, 2002).

Die junge Republik durchlief eine Phase der Selbstfindung in Richtung Moderne und Demokratisierung. Die Befreiung von der spanischen Kolonialmacht und die Hinwendung zu nordamerikanischen Werten können auch als Abschied von Traditionalismus und Rückwärtsgewandtheit gelesen werden. Dies traf vor allem auf soziale Praktiken zu, die der Lebenswelt der Plantagensklavereien entstammten und mit einem Konzept der politischen Moderne unvereinbar schienen. Angehörige der ehemaligen Sklavenbevölkerung befanden sich um die Jahrhundertwende in einer heterogenen kubanischen Gesellschaft, in der das Thema Integration zu den politisch korrekten Lippenbekenntnissen der neuen Machthaber gehörte.

Bronfman formuliert die These, dass Afro-Kubaner als koloniale Subjekte entweder Sklaven oder befreite Sklaven waren, und ihre Religion für die politische Elite von relativ geringem Interesse war (Bronfman 2004: 37-65). Erst durch einen nationalistischen Diskurs wurden die Afro-Kubaner Bürger. Nun aber, in der neu gegründeten Republik, wurden sie plötzlich verdächtig und gerieten in die Aufmerksamkeit der Wissenschaften. In dieser politisch und sozial bewegten Zeit gerieten „schmutzige Riten“ (Greenblatt 1991) in die Aufmerksamkeit von Polizei

und Presseberichten. Stephen Greenblatts Aussage, Ethnographie sei letztlich nichts anderes, als die Erforschung derjenigen Menschen, die nicht nach den Regeln ihrer Betrachter leben (Greenblatt 1991: 32), halte ich für die Anfänge der so genannten afro-kubanischen Forschung für äußerst zutreffend.

Die zivilrechtliche Gleichstellung aller Bürgerinnen und Bürger der neuen Republik wurde von konservativen Kräften im Land nur zögerlich akzeptiert. Der verborgene Kern aller Konflikte war die Frage, inwieweit Afro-Kubanern - und damit vor allem die arme Bevölkerung - wirklich Aufstieg und Zugang zu Rängen, Status, Bildung und Landbesitz gewährt werden sollten. Es ging um Grad, Reichweite und Charakter der Demokratie im Land (Zeuske 2004: 97). Ein weiteres sozial-historisch relevantes Ereignis soll die Unsicherheit im Umgang mit afro-kubanischen Praktiken innerhalb der kubanischen Gesellschaft während der politischen Transformation verdeutlichen: Auf die Plünderungen der Kulträume folgten ab 1904 „mediale Hexenjagden“ (Palmié 2002: 210ff, Bronfman 2004: 37-65) durch die kubanischen Zeitungen, ausgelöst durch (angeblich) rituelle Kindsmorde.

### **Die Erfindung des *Brujos* in Medien und Wissenschaft**

Am 14. November 1904 berichtet *El Mundo* (Havannas konservative Tageszeitung) über das rätselhafte Verschwinden des vierjährigen weißen Mädchens Zoila. Der Pressemeldung folgt eine Welle der Empörung gegen schwarze Brujos (lit. Hexer). Die Wogen der Ablehnung münden in einer Art „Hexenverfolgung“ im Stadtteil El Gabriel. Der Verdacht richtet sich auf das Ehepaar Pablo und Juana Tabares und gegen Domingo Bocourt, einen ehemaligen Sklaven, der im Viertel für seine afrikanischen Heilmethoden bekannt war (Palmié 2002: 210ff, Bronfman 2004: 37-65).

Nach ersten polizeilichen Erhebungen werden die Verdächtigen mangels Beweisen freigelassen. Als im selben Monat ein weiteres Kind aus einer weißen Familie verschwindet, geraten die drei Personen abermals in Verdacht. Diesmal sprechen die Ermittlungsergebnisse gegen die drei: Juana versorgt eine schwerkranke

Tochter. Bocourt, der als Priester einem *casa templo* vorsteht, hatte ihr angeblich gewahrsagt, dem Mädchen sei nur mit dem Blut eines weißen Mädchens zu helfen, und daraufhin habe er seinen Gehilfen Viktor Molina beauftragt, das Blut zu beschaffen. Beide Männer wurden wegen „rituellen Mordes“ zum Tode verurteilt und 1906 durch Erhängen hingerichtet.

Auf die Kindsmorde folgten heftige mediale Reaktionen.<sup>34</sup> Vor 1904 war in der kubanischen Presse Hexerei nie in Verbindung mit Kriminalität, Mord oder Kannibalismus gebracht worden. Umso kontroverser wurden die Nachrichten über rituell motivierte Morde aufgenommen. Die Tageszeitung *El Dia* verurteilte die Ereignisse:

„Brujería with its sinister practices has unsettled the entire Republic, and what was perceived before as a ridiculous or absurd religion is now perceived as a terrible threat against our peace of mind. Brujería has reached alarming proportions. The rites and practices of brujos signal, at the very least, a threat to hygiene and a threat to morality.“<sup>35</sup>

Diese Pressenachrichten waren nur vor dem historischen Hintergrund der kubanischen Gesellschaft zu verstehen: Der Weg in die kubanische Moderne und die politische Demokratie schien durch die Praktiken der ehemaligen Sklavenbevölkerung und ihrer lebendigen religiösen Praktiken herausgefordert. Auffallend war, dass sich in der Folge der Ereignisse besonders die Presse, die Gerichte und die Sozialwissenschaften in den Dienst rassistischer Diskurse stellten,

---

<sup>34</sup> Wie dieser Artikel Eduardo Varela Zequeiras in *El Dia*, 6. September 1904, 1,12. (zit. nach Bronfman 2004: 39) zeigt: “Until after the triumph of the revolution black raised white children without eating or abusing them. The war has ended. Cuba has been liberated from the Spanish tutelage, legal equality and rights of all citizens have been recognized, and those people have begun to drink the blood of white girls, and even to martyrize their own daughters, under the impression that they are the tainted members of the family. Where is progress, then where is civilization?”

<sup>35</sup> 1906 war Ortiz ein relativ unbekannter (erst kurz davor graduiertes) Jurist in Havanna. Er hatte Rechtswissenschaft an der Universität in Havanna studiert. 1898 war er zu vertiefenden Studien nach Spanien gereist. Dort graduierte er mit einem Diplom zur „Reorganisation der Polizei als Voraussetzung einer Reformierung des Kriminalrechts“. In der Folge wurde er als kubanischer Konsul nach Genua berufen. In Kuba war er als zeitweiliger Autor in der Zeitschrift *Azul y Rojo* tätig.

in deren Zentrum das Stereotyp des kriminellen Brujo stand. Ab 1904 tauchten in den kubanischen Medien vermehrt die Begriffe *Brujo* und *Brujería* in Verbindung mit Bedrohung der Hygiene, Abwertung der Gläubigen und ihren Praktiken auf. Der Brujo als Stereotyp des gefährlichen Schwarzen stellte die junge Republik in Frage. Konnte er ein zivilrechtlich gleichgestellter Staatsbürger sein, wenn er in der Lage war, rituell motivierte Morde zu begehen?

### **Wie reagieren die Wissenschaften auf die Ereignisse?**

Als die ersten Zeitungsmeldungen über die Ermordung des Mädchens durch die kubanische Presse geisterten, befand sich Fernando Ortiz noch außerhalb Kubas (Ortiz 1973 [1906]: 103, Bronfman 2004:26). Später gab er an, diese Berichte seien der Anstoß gewesen für sein Werk „*El hampa afrocubana. Los negros brujos. Apuntes para un estudio de etnología criminal*“ aus dem Jahre 1906. Zwischen 1903 und 1906 verfasste Fernando Ortiz zahlreiche Leserbriefe und Artikel als Reaktion auf den oben zitierten Artikel Zequeiras. Er lehnte die Todesurteile ab und meinte, es wäre sinnvoller gewesen, die Verurteilten als Informanten für die Kriminologie zu gewinnen, da sie die Hintergründe für solche Morde hätten aufklären können und damit der Wissenschaft ein großer Dienst erwiesen worden wäre. Doch für diese Intervention war es längst zu spät. Ortiz kommentierte weiter, es handle sich um einige wenige Abtrünnige eines kulturellen Milieus, die in der Illegalität operierten, und betonte, dass der Fall *Zoila* eine Ausnahme in der kubanischen *Brujería* darstelle (Ortiz 1973 [1906]: 103, Bronfman 2004: 26).

Die Presse hatte den dämonischen Brujo erschaffen, gleichzeitig kam es mit den Kommentaren von Fernando Ortiz in der Tagespresse zu einer Re-Interpretation des Problems. Ortiz verschränkte die Themen der rituellen Morde und des Kannibalismus mit Fragen der Moderne und des Fortschritts in Kuba. So kam erst durch die Intervention von Ortiz die Verbindung von atavistischen Praktiken, Fortschrittsglaube und Moderne ins Spiel. Fernando Ortiz befand sich zu dieser Zeit noch in Madrid und war von seinen Gewährsleuten abhängig, die ihm Briefe nach Madrid schickten. Für seine Recherchen arbeitete er sehr eng mit den Polizeichefs der Stadtteile Palo und Abreu zusammen. Als „Informanten“ lieferten

sie in schriftlicher Form ethnographische Daten über Riten, Objekte sowie Übersetzungen des Vokabulars, das in den Riten verwendet wurde.

Die „Kriminalethnologie“ unter Fernando Ortiz bediente sich professioneller Geheimpolizisten, um Kenntnisse über die religiösen Gruppen zu bekommen. Diese arbeiteten, wie so mancher Ethnologe und manche Ethnologin heute, mit teilnehmender Beobachtung und kooperierten mit den Gläubigen. Über ihre Erfahrungen schrieben sie detaillierte Berichte, nicht zuletzt natürlich, um die laufenden Konfiszierungen von Objekten, Razzien und Verhaftungen zu rechtfertigen. Es ist durchaus legitim, diese Aufzeichnungen und die Polizeiberichte (vgl. Roche Monteagudo 1914 [1908]) als frühe, und vielleicht erste systematische ethnographische Quellen über afro-kubanische religiöse Praktiken aufzufassen. In diesem Werk *El hampa afrocubana* konstruiert Ortiz den Zusammenhang von sozialem Milieu (*la hampa cubana* lit. kubanische Unterwelt), Rasse, Religion und Delinquenz.

Mit der Akribie eines gelernten Anwaltes hat er soziale Auffälligkeiten beschrieben, mit sozialen Milieubeschreibungen verbunden und schließlich als ursächlich für kriminelles Verhalten interpretiert. Aufgrund seiner engagierten Kommentare in der Tagespresse wurde das Buch mit großem Interesse gelesen, verknüpfte es doch auf neue Art soziale Probleme mit Fragen des Rechts, der Ethik und des Fortschritts. Ortiz gelang es, die Ereignisse von Havanna in einen internationalen Kontext zu stellen, indem er sie mit ähnlichen Problemen in Madrid, Neapel und London verglich. Das Thema der Volksreligiosität und Magie unterlegte er mit Überlegungen von Emile Durkheim, James Frazer oder Marcel Mauss, und stellte dabei Parallelen zu mittelalterlichen Praktiken des Aberglaubens her. Dieses Werk von Ortiz wurde zur Legitimation einer neu formierten Wissenschaft in Kuba, der Kriminalethnologie.

In seinem ersten Buch entwarf Ortiz ein Konzept von Ethnizität, bei der „Rasse“ als fundamentaler Faktor für Kulturwandel fungierte: Den Begriff des Kulturwandels selbst erklärte Ortiz in seinem ersten Buch nicht. Ob dieser er als ein Prozess beschrieben werden sollte, der im 16. Jahrhundert mit der Ankunft der ersten

Sklaven auf Kuba begann und bis heute nicht abgeschlossen ist, oder, wie viele Ethnographien des 20. Jahrhunderts zu zeigen versuchten, als kulturelle Traditionen zu lesen wäre, die sich quasi in einem zeitlosen „Vakuum“ befinden und unverändert „primitiv“ in der Gegenwart wirken, ließ Ortiz undefiniert (siehe Hirsch 1996). Obwohl er für die damalige Zeit eine relativ offene Konzeption von Kulturwandel andachte, wurden diese Überlegungen zu Ethnizität aber im Verlauf des Buches wieder weitgehend zugunsten eines Kataloges von ererbten Praktiken und psychologischen Charakteristiken aufgegeben.

Die Qualität seines Buches liegt sicherlich in den detailreichen Beschreibungen der Glaubensvorstellungen der „Hexer“, ihrer Rituale, ihrer Kleidung, ihrer Objekte, ihrer sozialen Organisationen sowie ihrer Rolle innerhalb der kubanischen Gesellschaft. Der in Europa ausgebildete Jurist verknüpfte Forschungsmethoden aus der damaligen Soziologie mit der sozialen Frage der kubanischen Moderne. Mit „Hampa afrocubana“ erlangte Ortiz internationale Bekanntheit als Wissenschaftler und fand sowohl in der europäischen als auch lateinamerikanischen *scientific community* große Anerkennung. Auch gingen positive Stimuli-Effekte für die Lateinamerikaforschung aus, für die Ortiz Vorbildcharakter hatte (siehe Hirsch 1996).

### **Brujería - Kriminalität - Wissenschaft**

Der soziale Umbruch stellte neue Anforderungen an die Universität. 1899 wurde die Abteilung für Anthropologie gegründet, mit deren Leitung der ebenfalls in Europa ausgebildete Louis Montané y Dardé (1849-1936) betraut wurde. Zu den neu etablierten Fächern zählte „Anthropologie für Juristen“. Montané entwarf eine Art Maßstab zur Messung von „Neigungen zur Kriminalität“. Die Messungen wurden an Schädeln und Knochen vorgenommen. Seine Studenten unternahmen „Feldforschungen“ in die Gefängnisse und Asyle für geistig Kranke in der Umgebung von Havanna, um die anthropometrischen Methoden zu erproben und zu klären, ob kriminelles Verhalten angeboren oder doch stärker soziologisch zu bestimmen sei. Zur Debatte stand die Frage, bis zu welchem Grad Kriminelle für ihre Handlungen selbst verantwortlich seien und einen freien Willen hätten oder

ob sie einem kulturellen, vom sozialen Milieu bedingten Determinismus unterlägen. Gerade in Anklagefällen wegen Hexerei wurde diese Frage virulent.

Innerhalb der medizinischen Fakultät von Havanna wurde ein kleines Institut für Gerichtsmedizin und Toxikologie etabliert, das sich ebenfalls dem strafrechtlichen Delikt der Hexerei und seiner Aufklärung widmen sollte. Die Abteilung für Forensische Medizin und Identifikation leitete der Gerichtsmediziner Israel Castellanos. Dieser definierte die Brujería zwar als nicht als kriminell, da sie auf religiösen Vorstellungen beruhe. Die Praktiken der Abakuá hingegen verfügten über keinen derartigen definitiven religiösen Hintergrund, und deren Praktiker seien daher als *criminales natos*, als geborene Kriminelle, anzusehen. Alle Aktivitäten der Hexer und Hexerinnen seien religiös, die der *ñáñigos* hingegen von ihrer kriminellen Natur motiviert.

### **Wie reagierten die *independientes de color*<sup>36</sup> auf die Ereignisse?**

Interessant ist nun, wie die Vertreter der Sociedades de Color und die Vertreter der Partido de Color auf diese rassistischen und abwertenden Konstrukte reagierten. Wie begegneten sie dem Vorurteil endemischer Gewaltbereitschaft? Welche Konzepte zivilrechtlicher Partizipation stellten sie dem stereotypen Bild des schwarzen Brujo gegenüber? Nachweislich praktizierten viele Schwarze diese Religionen. Die Tatsache, dass sich zu dieser Zeit bereits viele Weiße unter den Gläubigen befanden, blieb in den wissenschaftlichen Dokumenten der Periode gänzlich unerwähnt. Einige der Aktivisten der *gente de color* (Mitglieder des Comité de Veteranos de la Raza de Color) gehörten zur städtischen Elite und beteiligten sich in verschiedensten Bürgerrechtsgruppen. Es war also nicht einfach, eine eindeutige Trennlinie zwischen den politischen Eliten und den so genannten „Unzivilisierten“ zu ziehen. So unterhielt zum Beispiel die Liberale Partei sehr intensive Kontakte zu den afrikanischen Sociedades de Color, die sie bei Wahlkampagnen mit ihrer Musik und Tänzen unterstützte (Vgl. Zeuske 2004).

---

<sup>36</sup> Vgl. Zeuske 2004.

Aus den Reihen der Teilnehmer des Unabhängigkeitskrieges (1895-1898) wurde im Jahr 1902 das *Comité de Veteranos de la Raza de Color* (umgangssprachlich *gente de color*) gebildet. Diese Organisationen hatten eigene Zeitungen, setzten sich für freien Zugang zu Bildung ein, und sie verlangten Zugang zu verschiedensten zivilen und politischen Positionen, was sie auch erreichten. Sie waren in das öffentliche Leben einbezogen. Schließlich entschieden auch Wählerstimmen der farbigen Wähler den Ausgang lokaler und nationaler Wahlen (Zeuske 2004: 503-525; Bronfman 2004: 86-106). Juan Gualberto Gómez und Martín Morúa Delgado (Veteranen aus den Unabhängigkeitskriegen) übten in ihrer Rolle als Senatoren und Mitglieder des Kongresses heftige Kritik gegen rassistische Diskriminierung. Für sie gingen Fragen der politischen Integration Hand in Hand mit Fragen sozialer Integration. Später (1906) wird Gómez die PIC (*Partido Independiente de Color*) gründen.

Die Partei forderte Zugang zu politischen Rechten, Aufnahme in verschiedene politische Netzwerke und Vereine sowie freien Zutritt zum Arbeitsmarkt. Als ihre Ziele nicht voll umgesetzt wurden und ihre Partei 1910 schließlich verboten wurde, da der *Congreso de Cuba* die Organisation politischer Parteien auf der Basis von rassistischen Kriterien untersagte, organisierten sie am 20. Mai 1912 einen Aufstand im Süden der Insel (Oriente und Camagüey). Der Aufstand forderte 3000 Todesopfer, für die die die Anführer der Partido Independiente de Color verantwortlich gemacht wurden. Es folgten Aufstände der Hafendarbeiter in Regla (1912). Die medial bekannten Vorfälle um die angebliche Brujería verstärkten die sozialen Spannungen in den Städten Havanna und Santiago de Cuba: Der Polizeipräsident Francisco Pacheco ließ neuerlich groß angelegte Razzien durchführen, Praktizierende verhaften und religiöse Objekte aus den Häusern konfiszieren. Wieder setzte eine mediale Hetze gegen die farbige Bevölkerung ein (vgl. Román 2000), die ihren Höhepunkt in den Polizeirazzien im Stadtviertel Pogolotti (Marianao) vom 20. Mai 1914 hatte. Bei dieser Razzia wurde das *juego Efore Muna Tanze* geplündert und sein gesamter Bestand an Sachgütern in die Polizeiarchive gebracht (Roche Monteagudo:1925: 71ff). Vor diesem Hintergrund begannen hochrangige Repräsentanten afro-kubanischer Kulthäuser eine gezielte

Bildkorrektur. Ab 1912 mischten sich nun auch die religiösen afro-kubanischen Gruppen stärker in die öffentliche Meinungsbildung ein. Gemeinsam mit Journalisten und anderen Vertretern der *gente de color* äußerten sie sich in der Presse und in wissenschaftlichen Artikeln, worin sie gegen anti-schwarze Gewalt protestierten und Rassismus und Gleichbehandlung thematisierten. Damit begann eine Art erste Mobilisierung schwarzer Kultur, und ein Grundstein für eine positiv besetzte „schwarze Identität“ wurde gelegt.<sup>37</sup> Beispielsweise verfasste Fernando Guerra, Sekretär und späterer Präsident der Hilfsgemeinschaft Sociedad de Protección Mutua y Recreo del Culto Africano Lucumí, Santa Bárbara 1913 ein bemerkenswertes Schreiben an den Bürgermeister von Havanna, in dem er festhielt, dass Katholizismus und afrikanische Glaubensvorstellungen sehr wohl miteinander zu verbinden seien und einem Verständnis von modernem Staatsbürgertum nicht entgegenstünden (Vgl. Román 2000).<sup>38</sup> Trotzdem wurden einzelne Mitglieder seiner Assoziation immer wieder der Brujería verdächtigt und gerieten in Konflikt mit der Polizei (Vgl. Ortiz 1986, Palmié 2002, Bronfman 2004).

Guerra kooperierte mit Fernando Ortiz. Die Zusammenarbeit blieb für Ortiz nicht folgenlos und veränderte seine Interpretation der afro-kubanischen religiösen Verbände (vgl. Ortiz 1986, Palmié 2002, Bronfman 2004). Ortiz selbst trennte sich - nicht zuletzt durch die Begegnung und Kooperation mit Fernando Guerra - von einer kriminalisierenden und abwertenden Haltung zu den afro-kubanischen Glaubensvorstellungen und entwickelte eine differenziertere Sicht der rituellen Handlungen. Er ließ sie später unter anderem im Lichte psychischer Hygiene als therapeutische Handlungen erscheinen, eine Perspektive, die letztlich einer Banalisierung der politischen Aspekte der religiösen Gemeinschaften dienen sollte. Dieser Meinungswandel wurde bereits in „Los negros curros“ vollzogen und laut dem Herausgeber der aktuellen Ausgabe von Ortiz' „Contrapunteo cubano del

---

<sup>37</sup> „Manifesto“, Culto religioso Africano Lucumí. Julio 19, 1913. ILL, Fondo Fernando Ortiz, Carpeta 34 C.

<sup>38</sup> Román hat in der Zeit zwischen 1904 und 1943 an die hundert derartige Kriminalfälle dokumentiert.

tabaco y el azúcar“, Enrico Mario Santi (Santi 2002), besonders in „La fiesta afrocubana del ‚Dia de Reyes““ aus dem Jahre 1924 deutlich.<sup>39</sup>

In den ersten zehn Jahren der neuen Republik bestätigten die wissenschaftlichen Kommentare und Untersuchungen tendenziell eine Skandalisierung und Barbarisierung großer Teile der farbigen Bevölkerung. Die öffentliche Diffamierung afro-kubanischer Glaubensvorstellungen und Praktiken wurde durch die universitäre Etablierung des Institutes für Kriminalethnologie und forensische Medizin keinesfalls geschwächt. Vielmehr verschränkte dieses Institut Erkenntnisse über soziale Milieus und religiöse Praktiken untrennbar mit Devianz, eine Perspektive, die von Teilen ihrer Gründer bis Ende der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts nicht aufgegeben wurde (Stewart 1984, vgl. Bronfman 17-35). Sowohl die Verhaftung der Männer als auch die Konfiszierung der Objekte brauchte eine gesetzliche Basis. Die Legislative hatte Hand in Hand mit den Sozialwissenschaften die notwendigen Wissensinstrumente entwickelt, um die Verhaftungswellen legal durchführen zu lassen. Was aber geschah mit den konfiszierten Objekten?

## **Artefakte und ihre Narrative**

Die Biographien dieser Objekte begannen als *fundamentos* (zentrale Kultgegenstände). Als konfiszierte Gegenstände wanderten sie in die Polizeistation. Hier transformierten sie zu Beweismaterialien für illegitime Handlungen (*ñañiguismo* oder Brujería). Je nach Aufenthaltsort, Lesart und Kenntnis des Betrachters wechselte die Bedeutung des Objektes. Die Artefakte wanderten zwischen Privathaus, Polizeistation und Museum. Ihre Bedeutung erhielten sie in dem interpretativen Raum, in dem sie sich befanden. Im Haus eines Gläubigen waren sie religiöse Fetische, in der Polizeistation Beweismaterial für kriminelle Aktivitäten, im Anthropologiemuseum Indizien für die „antimoderne“,

---

<sup>39</sup> Israel Castellanos distanziert sich auch nach seiner Emigration 1959 nach Puerto Rico nicht von seinen Theorien.

rückschrittliche Gesinnung der farbigen Bevölkerung. Jedes der räumlichen Settings steht für ein spezifisches diskursives Feld, einmal geht es um Religion, ein anderes Mal um Devianz und ein drittes Mal um Vorurteile. Die „Identität“ dieser Objekte stützt sich auf Kategorisierung und Klassifizierung von außen, nie ist sie essentiell kulturell, sondern immer nur sozial konstruiert.

Nach Susan Stewart wird ein Ding erst durch seine Geschichte zu einem Objekt. Identität erhält das Objekt aufgrund der Geschichte, die ihm anhaftet (Stewart 1984, vgl. Bronfman 17-35). Die Narrative der Objekte, die hier zu Beweisstücken mutieren, sind vielschichtig. Einmal handelt es sich um einfache Alltagsgegenstände (kleine Spiegel, Fächer, ein Weinglas mit Inhalt, zierliche Kaffeetassen), ein anderes Mal um rituell aufgeladene Kraftaggregate, z.B. Spielzeugpuppen, die innen mit Pulver vollgestopft sind. Was über die Trommeln, die Püppchen, die Masken und Kostüme erzählt wurde, konnte für den Ausgang von Gerichtsverhandlungen entscheidend sein. Handelte es sich bei den Zeptern, den Muscheln, den Glöckchen um sakrale Objekte, um Träger von Magie, oder um einfache Dekorationen in einem Haus? Konnten diese Gegenstände tatsächlich eine Gefahr für die öffentliche Moral bedeuten oder die öffentliche Gesundheit gefährden?

## **Die Steegers-Sammlung**

Am Eingangsschild zum Museum für Gerichtsmedizin der Universität Havanna (heute ein kleiner Komplex innerhalb des Spitals Galixto García) steht folgender Hinweis: „In den ersten Jahren der Republik legte Dr. Juan Francisco Steegers y Pereira (1856-1921), der Leiter der Abteilung für „Kriminal-Erkennung“, eine beachtenswerte Sammlung von *ñáñigo*-Objekten an“ (Brown 2003: 155 ff). Seine Abteilung war Teil des Städtischen Gefängnisses von Havanna. Steegers legte die erste Sammlung von *ñáñigo*- und Brujería-Objekten an, die im Zuge von häufig verordneten Polizeirazzien in seinem Büro landeten. Dr. Israel Castellanos übernahm die Sammlung im Jahr 1910. Heute nützen Studierende der Gerichtsmedizin die Sammlung zu Studienzwecken. Dr. Francisco Ponce Sequiera, Leiter der Forensischen Medizin, hält seine Vorlesungen zur Geschichte der

Medizin und Ethik in den Räumen der Sammlung ab. U.a. stehen die Schädel (*cráneos*) der Hingerichteten Bocourt und Molina neben Maskenanzügen von *ñáñigos* (siehe Brown 2003: 156), rituellen Objekten und archäologischen Funden. Die Objekte werden als „kriminelle Köpfe“ untertitelt und daneben die Erkenntnisse dreier Medizinstudenten hinzugefügt, die den damals gängigen Kriterien der Kraniologie folgend, den Zusammenhang von Kriminalität, Hirnvolumen und Gewaltbereitschaft belegen wollten.<sup>40</sup>

Das Museum für Gerichtsmedizin hat erst vor kurzem den ausgebildeten Museologen Luis Alberto Pedros (Museo de Regla) beauftragt, die Objekte zu typisieren und zu katalogisieren. Außer den Schädeln gibt es noch Lucumí Oricha-Statuen, Ifa-Utensilien (zur Divination und Wahrsage), *collares* (Halsketten aus Glasperlen), ikonographische Bilder, Monstranzen, Kerzenständer von Abakuá Altären, Trommeln, Kreuze und Kelche, *marugas* (Rasseln), *ekón* (Glocken), und *sacos de ireme* (Maskenanzüge der Abakuá) u.a.m. zu sehen. In den 1980er Jahren wanderten einzelne Stücke der Steegers-Sammlung in das Museum für Anthropologie, das sie an das Afrika-Museum weitergeben wird.<sup>41</sup> Im Afrika-Museum selbst finden sich selten Angaben zur Herkunft der Objekte. Sind diese vorhanden, werden sie als Nachlässe oder Schenkungen an das Museum ausgewiesen. In Guanabacoa sitzt eine Ganzkörper-Wachsfigur über einem *tablero de ifá* (rundes Holzbrett, Divinationsbrett). Angeblich soll diese Figur die Gesichtszüge des Brujos Bocourts, der die Niña Zoila ermordet haben soll, aufweisen.<sup>42</sup> Einzig das Museo de Regla unter der Leitung des engagierten Direktors Pedro Cosme gibt bei seiner Ausstellung der *sacos der ireme* (Abakuá-Masken) Informationen zu den Polizeirazzien in den ersten Jahren der Republik.

---

<sup>40</sup> Persönliches Gespräch mit dem Museologen Luis Alberto Pedro, 24. Jänner 2005.

<sup>41</sup> Im Museum für Gerichtsmedizin gibt es Fotoabzüge seiner Gesichtszüge. Ob es sich tatsächlich um Bocourt handelt, konnte mir bei meiner Nachfrage im Museum (2005) keiner der anwesenden Kustoden beantworten. Sie sagen, es handle sich bei der Wachsfigur um einen berühmten Hexer aus Guanabacoa, der vor seinem Tod einzelne Objekte dem Museum überlassen habe.

<sup>42</sup> Seit der Zuerkennung des UNESCO-Weltkulturerbemandates wurden in der Altstadt von Havanna 30 Museen eröffnet (vgl. Pichler 2008).

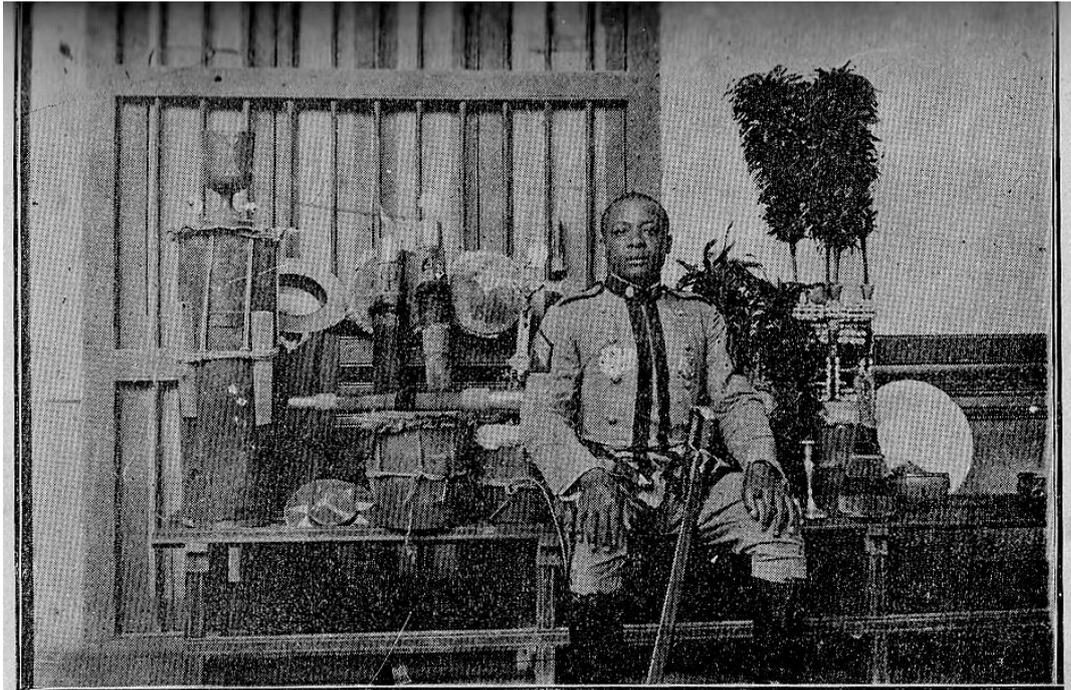
## Ausblick

Trotz eines regelrechten Museums- und Ausstellungsbooms afro-kubanischer Kultur im gegenwärtigen Kuba, fehlt bisher jedwede Aufarbeitung der Sammlungsgeschichte und die darüber hinaus fortwirkenden ideologischen Prägungen der Ausstellungspraxis. Diese sind weder historisch erforscht noch systematisch dokumentiert. Bis auf wenige Ausnahmen, wie zum Beispiel dem Museum von Regla, hält sich der Eindruck, die heutigen Museen würden die Geschichte der „Repression“ (gegenüber den Gläubigen um die Jahrhundertwende und während der sozialistischen Revolution) umschreiben. In den heutigen Museen erzählen die Objekte eine thematisch andere Geschichte. Auch erzeugen die institutionellen Vorgaben des heutigen Museums quasi eigene „andere“ Geschichten. Diese neu dargestellten Geschichten rund um die Objekte handeln von Bewahrung und Schutz, ein Prozess, den die Religionswissenschaftlerin und Museumstheoretikerin Sabine Offe bezogen auf jüdische Museen für Österreich und Deutschland so kommentiert:

„Museen konstruieren Selbstbilder einer Kultur und Geschichte in Wunschform, die sich an gesellschaftlichen Identifizierungs- und Konsensbedürfnissen ausrichten. Angehörige einer Nation, einer gesellschaftlichen Gruppe oder einer Generation, die sich als Museumsbesucher an kulturellen Artefakten erfreuen, die Beute von Raubzügen, Verbrechen ihrer Vorfahren oder Zeitgenossen waren, sind im Museum mit dieser Geschichte konfrontiert.“ (Offe 2000: 44)

Auch wenn die Transformation in ein „positives“ Erbe kultureller Errungenschaften gelungen ist, afro-kubanische Identität heute anerkannt wird und der Zusammenhalt von afro-kubanischen ›Erinnerungsgemeinschaften‹ gestärkt hervorgeht, bleibt die Frage, warum die Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte, gleich einem Redeverbot, in den musealen Inszenierungen in kubanischen Museen nicht möglich ist? Wie die jüngsten Forschungen aus der Historischen Anthropologie von Palmié und Bronfman zeigen, befanden sich die Anthropologie und die Legislative in Kuba um die Jahrhundertwende (des letzten

Jahrhunderts) in einem Selbstfindungsprozess. Die neu etablierten Institutionen nutzten den Hygiene- und Sanitätsdiskurs, um sich selbst zu legitimieren und sich innerhalb dieses neuen Aufgabenfeldes der Gesellschaft und der Politik zu behaupten. So lenkten sie ihren Blick auf einzelne religiöse Gruppen und deren Objekte der Religionsausübung. Erst das Zusammenprallen aller dieser Facetten machte afro-kubanische Religionen zum Studienobjekt



Atributos sorprendidos en el cuarto Fambá, en la fiesta que se celebraba en el Barrio de Pogolotti, en 20 de Mayo de 1914. Excelente servicio al que contribuyó el hoy Jefe de la Policía de Marianao, Capitán Estanslao Mansip.

Abbildung 21: Polizeichef von Marianao, Capitán Estanslao Mansip vor Beutegut aus einem Abakuá (Fambá) Tempel im Stadtviertel Pogolotti, am 20. Mai 1914.

(Scann aus Roche y Monteagudo 1914)

[Atributos sorprendidos en el cuarto Fambá, en la fiesta que se celebraba en el Barrio de Pogolotti en 20 de Mayo de 1914. Excelente servicio al que contribuyó el hoy Jefe de la Policía de Marianao, Capitán Estanslao Mansip]

## V. Das Gedächtnis der Stadt

### 5.1. Einleitung

Die nun folgenden drei Teilabschnitte behandeln afro-kubanische Riten der Regla de Palo. Die Ritualanalyse nimmt besonders Strukturelemente der Riten und die Kommunikationsweise zwischen den einzelnen Teilnehmenden in den Blick.

In den gängigen Interpretationen afro-kubanischer sozio-religiöser Praktiken werden Erinnerungen an die Gewalt der Sklavenzeit nicht thematisiert. In den mir bekannten Untersuchungen über afro-kubanische Religionen kommen Gewalt, Folter, Zwangsarbeit nicht vor. Hinweise auf Gewalterfahrungen finden sich in den afro-kubanischen Mythologien viele, doch beschränken sich inhaltliche Analysen auf Magie, Transzendenz und theologische Erklärungen und die Beschreibung religiöser Handlungen.

Die zeitgenössischen Phänomene von religiösen Praktiken im Kontext afro-kubanischer Religionen unter dem Aspekt von Gewalt und Terror zu analysieren erschließt für die Beobachterin völlig andere Sachverhalte als jenen, die das Feld afro-kubanischer Glaubensvorstellungen unter dem Aspekt der Heilung, der Magie, der Transzendenz, des Religiösen beleuchten.

Die Differenz könnte kaum größer sein. Für die einen stellen die sozio-kulturellen Praktiken auf den karibischen Inseln verkürzt gesagt eine Art Fortsetzung der durch Diffusion von bereits in Afrika verbreiteten Kulturen dar. Diese Praktiken wären in der Folge auch in der Neuen Welt zur Verbreitung gelangt. Dieser Perspektive von „Kulturtransfer“ liegt eine Radikalisierung und Bestätigung von kulturellen Entwicklungen zugrunde, die in der „Normalität“ angelegt sind. Die kulturelle Tradierung habe zwar Brüche durchlaufen, Gefangenschaft, Verschleppung und Zwangsarbeit hätten das kulturelle Reservoir jedoch nicht ausgelöscht, sondern es zwar verändert, es aber zugleich als unerschöpfliche sinngebende Quelle (besonders im Bereich des „Heilens“) weiter wirken lassen.

Ganz im Sinne eines positiven Erbes, das als solches bewahrt und gefeiert werden kann, werden kulturelle Phänomene in Zusammenhang mit kulturellen Transmissionen, Diaspora und Sklaverei unter dem Aspekt der Heilung, der Magie, der Transzendenz, des Religiösen und der Theologie beleuchtet (vgl. Kremser 1990 et al.).

Solche Konzepte operieren mit einer Konzeption von Kultur als positiv erinnerte Kultur (Fabian 2007, Connerton 1996, Argenti/Schramm 2009). Dem liegt eine Annahme von Erinnerungstradierung zugrunde, die von einem chronologischen Zeitverständnis, und einem voranschreitendem Erinnern ausgeht. Erinnerung entwickelt sich als ein Kontinuum, schreite voran, quasi einem evolutionären entwicklungsorientierten Konzept folgend. In diese Richtung weisen die Arbeiten von Halbwachs (1985b), Paul Ricoeur (2004), oder auch die von Jan Assmann (1992, 2000).

Was diese Konzeptionen von Erinnerung und positiven eingeschriebenen kulturellen Repertoires vermissen, sind kulturelle Repertoires, die aufgrund von Brüchen und historischen Diskontinuitäten verursacht sind. Dies ist ein Anknüpfungspunkt für alternative Geschichtsauffassungen in dieser Frage.

Wie schreibt sich Gewalt in diese Spur der voranschreitenden Kultur ein? Wie finden menschengemachte Katastrophen, Vertreibungen, Verschleppungen, Versklavung Eingang in den Kanon der Geschichte und der Kultur, die als progressive Erinnerungstheorie gefasst ist? Wie wird der Bruch, Konflikte, Unvereinbarkeiten, Diskontinuitäten als erinnerte Kult konzeptualisiert?

In diesem Kapitel versuche ich folgende Fragen zu behandeln: Wie kann eine Gesellschaft derartige gewaltvolle menschliche Elementarerfahrungen von Folter, Strafe und Sklaverei verarbeiten? Innerhalb welcher gesellschaftlichen und kulturellen Kontexte werden diese Erfahrungen verarbeitet? Unter welchen Bedingungen können Gewalttaten als erinnerungswürdige Wirklichkeiten, als Grundlage des Selbstverständnisses von Gruppen und Individuen betrachtet werden?

Infolge meiner umfangreichen empirischen Feldforschungen in Kuba (1993-2005) interpretiere ich afro-kubanische Religionen als sozio-kulturelle „Nachfolgephänomene“ massiver körperlicher, seelischer und struktureller Gewalterfahrungen. Diese „Einschreibungen“ von Gewalt werden in Konzeptionen von Hexerei und religiösen Handlungen, religiösen Kosmologien, aber auch in der Ikonographie und Hagiographie sogenannter afrokubanischer Götter und Heiligen besonders gut sichtbar.

Zur Erschließung meiner Thesen werde ich Ansätze aus der zeitgenössischen Gewalttheorie und der Foltertheorie mit Körpergeschichte verbinden, und zeitgenössische Forschungen und Erkenntnisse aus der Gewaltforschung sowie der psychoanalytischen und kulturwissenschaftlichen Erinnerungstheorie verknüpfen.

### **Riten als Medien kultureller Erinnerung**

Für die Sozialanthropologie stellen Riten und religiöse Zeremonien ein zentrales Medium von Erinnerungen dar. In Ritualen können Elemente von Erinnerungskultur auf verschiedenen "ritualinternen" Ebenen inszeniert werden, sie in neue Zusammenhänge überführen und so symbolisch verdichtete, oftmals alternative Vorstellungen kollektiver Erinnerungen vermitteln. Ich konzentriere mich bei meiner Analyse auf interne als auch auf -externe Ebenen des Rituals, die als zentrale Ausdrucksformen kollektiven Gedächtnisses wirksam werden.

Obwohl in der Kultur- und Sozialanthropologie weitgehende Einigkeit über die zentrale Rolle ritueller Texte als Medium der Inszenierung sowie Stiftung von Erinnerung herrscht (Krämer 1997, Cole 1998, Shaw 2002), existieren bislang kaum Versuche, kulturwissenschaftliche Einsichten zum Kollektivgedächtnis in einem umfassenden sozialanthropologischen Forschungsansatz zu integrieren.

Kultur- und literaturwissenschaftliche Theorien zum dynamischen Zusammenspiel kollektiver Erinnerung und Identität schenken ethnographischen, kulturanthropologischen Erkenntnissen kaum Beachtung, wie auch ethnographische Studien zu Performance und Ritualen von den theoretischen

Einsichten aus der historischen Erinnerungs- und Gedächtnistheorie erstaunlich unberührt bleiben.

Hinzu kommt, dass sozialanthropologische Arbeiten zumeist nur die Inhalte, nicht aber auf die narrativen Formen und die zeitlichen und räumlichen Rahmungen rituell inszenierter Kollektivierungen fokussieren.

Zu den richtungsweisenden Ausnahmefällen, die den Zusammenhang von Ethnographie und kulturellem Gedächtnis mittels sozialanthropologischer Konzepte und kulturwissenschaftlichen Konzepten produktiv verbinden, zählen die Untersuchungen von Argenti (2007), Shaw (2002), Wendl (1986), Taussig (1987), oder auch Basu (1998) und Lambek (1996, 2006

Interessanterweise gibt es fächerübergreifende Ansätze seitens der Psychologie. Auch da scheint es, dass es für die Psychologie leichter ist, Ansätze aus der Sozialanthropologie zu befragen und sie mit Ansätzen aus der Gewalt - Traumaforschung zu verbinden und ein zu beziehen, als umgekehrt (vgl. Quindeau, 2004).

Somit stellen für die folgenden Kapitel die theoretische Konzeptualisierung des Verhältnisses von Ethnographie, kollektiver Erinnerung an die Sklaverei und Identität ein zentrales Forschungsanliegen dar, das ein noch wenig aufbereitetes Forschungsfeld öffnen will (und an anderer Stelle) bereits zur Diskussion gestellt wurde (Pichler 2009a, 2009b, 2010 forthcoming).

Die einleitenden Überlegungen und die aufgezeigten Defizite umreißen die Zielsetzung dieses Kapitels und wollen darüber hinaus zeigen, wie innerhalb dieser Ansätze das Verhältnis von Ethnographie/Ritual und Erinnern konstruktiv für einen erweiterten Erinnerungsbegriff konzipiert werden kann.

Darüber hinaus sollen Möglichkeiten aufgezeigt werden, wie das vielgestaltige Verhältnis zwischen ethnographischen Texten (Ritual), kultureller Erinnerung und kollektiver Identität theoretisch explizit werden kann. Hier geht es nicht nur darum, vor Augen zu führen, wie das Symbolsystem Ritual imaginative

Vergangenheitsversionen inszenieren kann. Vielmehr soll verdeutlicht werden, wie das Sozialsystem Ritual den gesellschaftlichen Kampf um Erinnerung aktiv mitgestaltet und selbst zu einem bedeutsamen Medium kollektiver Erinnerung und Identität wird.

Das Ergebnis dieser ethnographischen Analyse ritueller Handlungen in unterschiedlichen Kontexten und anhand unterschiedlicher Medien (Ritual, Artefakt, Landschaft) will Anstöße für einen kulturanthropologischen Erinnerungsbegriff anregen, wie er u.a. von Rosalind Shaw (2002) oder Nicolas Argenti (2007) bereits vorgeschlagen wird.

Dieses Kapitel nimmt Überlegungen und Thesen des vorangestellten historischen Kapitels wieder auf und zeigt wie historisch geprägte ökonomische Praktiken im Umfeld der urbanen Milieus des 18. Jahrhunderts bis heute prägende Repräsentationen und Kontinuitäten auf der symbolisch rituellen Ebene aufweisen. Die Thesen des historischen Kapitels werden insofern wieder aufgenommen, als die Ergebnisse der Ritualanalyse (z.B. Strukturanalyse und Kommunikation zwischen den Teilnehmenden) zeigen, wie Elemente der kreolischen Sklavenhaltergesellschaft als Wiedergabe plantokratischer Autoritätsverhältnisse (Herr-Knecht-Verhältnisse) organisiert sind. Auf der symbolischen Ebene wird mehrfach auf die Sklavenhaltergesellschaft Bezug genommen.

Die einzelnen Kapitelabschnitte sind in englischer Sprache abgefasst, da es sich um publizierte Fassungen handelt (Pichler 2009a, 2009b, 2010 in Druck).

## 5.2. Memories of Slavery: Narrating History in Ritual

The late Cuban anthropologist and historian Joel James Figarola repeatedly insisted that:

Neither in Cuba nor anywhere else have the social sciences ever been able to apprehend the true nature of the trauma of the slave ship, the rupture of emotional context and world of reference, the market of human beings, the slave barracks, the rope, the overseer's whip or the flat side of the machete of the rural police. We have never succeeded in grasping the dramatic dimension of all these violations and dislocations, nor can we integrate into our own lived experience the study of this suffering. But the traumatic effects of forced immigration and labour, and the disruption of social order, affected not only those it directly touched, but also those who came later. Cuba, as a people and as a culture, emerged from the depths of solitude and uprooting which always accompany torture and death. The examination of this emergence is what constitutes Cuban history, and the consequences of these convulsive events – alienation, desolation, anxiety – are fully ours, belong to us. (1998: 47)

James Figarola asserts here that conventional histories have never been able to grasp the most fundamental aspects of the experience of slavery, a perspective which contrasts with the tremendous growth in scholarly knowledge about resistance to slavery, and suggests a discursive silence from within the world of slavery.

In a remarkably similar way, in a discussion of Jewish museums in Germany and Austria, Sabine Offe refers to the true legacy of the Holocaust as that which cannot be addressed by memorials, 'the other half-life of remembrance, sensed as a gap of silence' (2008), when contemplating the 'staged memory' of museum exhibits. This is the part of history 'that cannot be written' (Lambek 2006: 211).

Slavery lasted for 360 years in Cuba. Between 1526 and 1886, over one million Africans of different ethnic groups were transported across the Atlantic to work in mines and sugar mills, on coffee and tobacco plantations, as domestic servants, and in the construction of houses and fortifications throughout the Cuban island. And yet, despite a mountain of retrospective literature, both imaginative and scholarly, there were no public monuments to commemorate slavery until 1997, when the Cuban state commissioned Alberto Lescaj to mount a huge sculpture of a 'Runaway Slave' in the hills overlooking El Cobre near Santiago de Cuba.<sup>43</sup>

The figure of the slave, just over nine metres high, is significantly set in an iron piece, one of the huge cauldrons used for boiling sugar juice taken from a nineteenth-century sugar mill. This cauldron explicitly represents a *nganga* (sp. *prenda*), a container of spiritual forces in the Congo-derived Afro-Cuban religion, *regla de palo monte*, and the artifact which, in its continued ritual use, opens a path into the 'gap of silence' which has defied an explosion of our knowledge about slavery and the forms of resistance to it.

Focusing on the ritual use and significance of this artifact (the *nganga*), I will argue that in ritual performance memories of violent events and experiences during the Cuban colonial past are evoked and transmitted. These ritually evoked forms of remembrance differ from the verbally discursive assertions of public memory. The rituals of *palo monte* produce a setting to transmit aspects of the cultural memory of slavery, which continues to affect the whole of Cuban society.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> As part of UNESCO's transatlantic project on *The Slave Route*, begun in Limonar (Matanzas, Cuba) in 2006, there will be a Museum in El Cobre dedicated to slavery and its copper mines, considered to be the oldest in the Americas, and which gave the town its name. For more details on the UNESCO *Slave Route Project* (see Schramm 2008).

<sup>44</sup> I use the term 'cultural memory' in the sense of Diana Taylor (2003). She distinguishes between memory as archive and repertoire – the latter which is actively produced in social groups through everyday interactions and performance – and what she calls the cultural memory, which reaches far deeper into the past, is expressed in rituals, dances, genealogies or traditions and lies outside the realm of the everyday (Taylor 2003: 18).

In the passage cited, James Figarola asserts that conventional histories have never been able to grasp fundamental aspects of the experience of slavery. I suggest here that, viewed as performed, embodied behaviour, palo ritual offers an articulated medium for assimilating that experience in a way that allows participants to re-negotiate their relationship to the past and fashion alternative futures.<sup>45</sup>

## **Palo Monte in Contemporary Cuba: A Short Introduction**

Very little is known about the formative phases of palo monte in Cuba. Despite Lydia Cabrera's pioneering fieldwork in the first half of the twentieth century (1954, 1979), palo monte has not received much scholarly attention until recently (Valdés Bernal 1978, Valdés Acosta 2002, Millet 1996, Palmié 2002, Fuentes Guerra and Schwegler 2005). The bibliography of Santería, the other major Afro-Cuban religion still practiced on the island, on the other hand, is large and growing, but it would take us too far afield to speculate on the reasons for this striking disparity.

The legacy of the Cuban colonial past is a complex of hybrid Afro-Cuban socio-religious practices, which has four main branches: (1) the Yoruba-derived Santería, also known as the Regla de Ocha; (2) the Congo-derived Regla de Palo Monte (which itself has three main branches, known as Mayombe, Kimbisa and Vrillumba); (3) the Abakuá secret society, also known as *ñáñigos* (Efik-Ibibio); and (4) the Regla de Arará (Adja-Fon).<sup>46</sup> The Regla de Arará has been largely absorbed by Santería and has a few remaining followers in a handful of locations, while Santería and Palo Monte have countless adherents throughout the island, and the abakuá society counts 100,000 members in Havana and Matanzas, the only places it has ever existed (Palmié 2002: 162). All of these groups emerged from the

---

<sup>45</sup> This chapter is based on long-term field research in Havana and Cienfuegos, carried out in 1996 and 1998 and between 2002 and 2006. I am grateful to the Austrian Fund for Scientific Research (FWF), for financing this research. I am also grateful to my colleague Elliot Klein for his helpful comments.

<sup>46</sup> The internal differentiation of regional African-American religious formations has been mentioned in the anthropological literature (see Palmié 1989, Brown 1989, Brandom 1983, Cabrera 1954, Ortiz 1975).

repeated transplantation of African aggregates of knowledge throughout the entire course of the slave trade, and their progressive transformation, under the conditions of slavery and its aftermath, into relatively coherent sets of social practices and beliefs.

In the early nineteenth century, the neighbourhoods of Havana were inhabited by many African-born blacks (*negros de nación*), almost all of them domestic slaves, or employed in public service, such as construction or the military; 'coloured folk' (*gente de color*); and freed blacks working as craftsmen, carpenters, gardeners, etc. They organised themselves into fraternal associations known as *cabildos de nación* (Brown 2003: 25).<sup>47</sup>

The sugar boom of 1820–60 produced a spiralling demand for new slave labour to work the cane fields, under an increasingly brutal plantation regime which steadily augmented its repression of Afro-Cuban social and cultural activity following a series of slave insurrections (1810–44). During the period of emancipation (1880–86) Africans and Afro-Cubans (*negros de nación*) and their Creole descendents strongly identified with their *cabildos de nación* (mutual aid societies) which were the formal structures for the transmission of African-derived tradition.

Many Afro-Cuban Creoles were the offspring of intermarriages. Did an Afro-Cuban belong to a Lucumí cabildo because of his or her transparent Yoruba ancestry? Or was an Afro-Cuban Creole rather considered Lucumí because of his official membership in a Lucumí cabildo, as David Brown suggests (2003: 28)? As the twentieth century approached, one could 'become' Lucumí through initiation into the Lucumí religion (Regla de Ocha). One could become a *tata nkisi* (father of the

---

<sup>47</sup> These nations had their putative origins in the then western Sudan, which is present-day Mali and Sierra Leone (Mandinga), the Gulf of Guinea region of present-day Togo, Ghana, Benin and southwestern Nigeria (Arara, Fanti, Mina, Lucumí), the semi-Bantu regions spanning the Niger River and Cross River deltas (Carabalí and Brichi), the Bantu Kongo-Angola regions (Congo, Luango, Mondongo), and the eastern Bantu region of Mozambique (Macuá). According to these names they organised *Cabildos de Congo*, *casa templos de Congo* and *Sociedades the Congo* towards the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century. See Ortiz ([1916] 1987: 40-59), listing the ethnonyms applied to 'African nations'.

secret, or priest of Palo Monte), worship Arará deities of Ewe-Fon origin, become an *obonéque* (member) of the Abakuá society (of Old Calabar origin), and so on.

Those Afro-Cuban societies were originally based on ethnic affiliations (Cabildo Congo, Cabildo Mandinga, Cabildo Tácia, Cabildo Lucumí, etc.), following an ethnic nomenclature derived from the slave trade, in which the alleged origin of a slave directly affected his economic value,<sup>48</sup> but from the early colonial period on the slaves themselves adapted this system to construct group identities. Subjectively perceived linguistic or cultural traits provided sufficient criteria for the integration into such a community.

The differences between the 'nations' – Lucumí, Arará, Congo, Carabalí – owed as much to ongoing institutional and performative 'boundary making' strategies as to the conservation of essential African elements from their African source locales and regions, which were themselves highly dynamic and changed over time (Palmié 1989, Bastide 1978).

The cabildos were social clubs and religious mutual aid societies of neo-African ethnic denomination. At the same time, the members of the heterogeneous nations took on significant aspects of a Creole identity, sharing a class position, at first as slaves, but later on as working class (Brown 2003: 31).

In the Havana of the eighteenth and nineteenth centuries, urban slaves worked alongside free people of colour, in many of the semi-skilled and skilled occupations. Slaves who were hired out (known as *jornaleros*) could keep part of the earnings of the cabildos, thus gaining an opportunity to save money for their *coartación* (Cuban practice of self purchase),<sup>49</sup> as slaves could buy their freedom. Moreover, the African brotherhoods and other kinds of lodges dedicated much of

---

<sup>48</sup> For example, the price for slaves from the inner African continent was higher than for slaves from the coast (MacGaffey 1986).

<sup>49</sup> In Cuba the practice of *coartación* permitted the slave to bring his owner to court set a price for purchase, and his savings were legally.

their available funds to buy the freedom of their brethren (cf. Bremer 1883, 2: 381, Barcia Zequeira 2003).

Today *palo monte* is practiced throughout the island. The Regla (religious branch) is divided into three different ramas: Mayombe, Briyumba and Kimbisa. Mayombe refers to a jungle area in the Angola province of Cabinda,<sup>50</sup> from which a large number of Kikongo-speaking slaves were deported. Members of these 'cult houses' (*nsó-nganga*) are called paleros.

### **Memory Encoded in Speech: The Use of Bozal**

Nowadays, paleros communicate with each other in normal Spanish, but earlier their spoken language was *Bozal*, Black Spanish, now reserved for liturgical use. For example '*Palente, mingó, y crabela*' (relative, my friend, 'shipmate') is how one reporter has transcribed a Bozal speaker's phonology (Brown 2003: 311). The terms are characterised by typical Creole elisions and liquids (exchanges for 'r' to 'l'). The Spanish lexical equivalents of *palente* and *mingo* are *pariente* (relative) and *amigo* (my friend), while *crabela* is an elided form of *carabela*, a word originally referring to a type of sailing vessel but, among slaves, given the meaning (African) countryman (*paisano*) or 'shipmate' (*combarcero*).<sup>51</sup> The last term has apparent roots in Congo and in European continental languages. Mintz and Price (1992) show that the 'shipmate' relationship (*carabela*) was understood both literally and figuratively to cover various surrogate kinship relationships created throughout the Americas. *Carabela* emblematises the 'new social ties' and incipient institutions at the heart of diasporic experience and 'culture building' (Mintz and Price [1976] 1992: 42-44). Despite their disparate origins on the continent of Africa (Guiné), they had become relatives, friends and countryman/shipmates through their experience of the Middle Passage, the slave plantation, and colonial cities like Havana. They maintained Bozal as their common spoken language for a long time,

---

<sup>50</sup> Fuentes Guerra (2002: 4) also refers to a people, whose language, Mayombe, is a dialect of Kikongo.

<sup>51</sup> Example borrowed from Brown (2003: 311).

and it continues to be produced and transmitted within the context of social and religious practices referring to the world of the plantation.

Although among contemporary practitioners use Congo<sup>52</sup> or Bozal without truly mastering it, many experienced priests make use of an elaborate lexicon of Bozal, and know the meaning of the words and phrases, many of these improvised as they sing. To master Bozal is highly esteemed, its skilled use demonstrating the proximity of a singer to his ancestors – to the Creole slaves whose daily spoken language was Bozal, but also to the African-born *negros de nación* who had to learn it too. In contemporary ceremonies priests enter into dialogue with the spirits and ancestors using Bozal as a ritual code and language of power. The language becomes an important instrument of memory.

Through language the past invades the present. The present derives its power from a carefully maintained relationship with the past. Viewed from this angle, the primary meaning of ‘remembering through language’ appears to inform Nora’s definition of ‘milieu de mémoire’. For Nora (1992: 12) ‘sites of memory’ are deliberately created, and paleros, in fact, employ ‘commemorative vigilance’, careful to respect the anniversaries of the bestowal of an *nganga* and at pains to organise other celebrations which no longer spontaneously occur. Keeping language alive is the result of a specific memory technique (Assmann 1992, Cole 2001, Shaw 2002, Argenti 2007, Taylor 2003) in which it becomes a complex communication system, expressed in verbal incantations, and defining the relationship between practitioners, spirits and material objects. In this communication the object is at once a locus of historical memory, a source of magical power and a social agent, as I will show below.

---

<sup>52</sup> Reduced *ki-kongo*, referred to as ‘Congo’ or ‘lengua’.

## Memory Archive<sup>53</sup>: The *nganga*

The Spanish name of the religion *palo monte* refers to 'trees of the forest' (*palo* = tree, *el monte* = forest). *Palo* also refers to the stakes of wood forming a palisade (*palenque*) around a rural stronghold. Implicit in the name of the religion then are the fortifications built by *cimarrones*, runaway slaves, who sought refuge in *palenques* concealed in the high forests of Cuba.<sup>54</sup>

The religion's central icon is the *nganga*, a term which in Central Africa refers to a 'master of ritual, a sage capable of communicating with the transcendental, and, in particular, a sorcerer capable of communicating with the dead' (Bettelheim 2001: 36), but in Cuba has been transferred from the sorcerer (in Cuba, *tata nganga*<sup>55</sup> or *ngudi nganga*<sup>56</sup>) to the receptacle, charged with objects of power, which he employs. Known in Spanish as *prenda* (or *cazuela*, *caldero*, *fundamento*), this is usually a clay pot or an iron cauldron which is kept in a separate room in the sorcerer's house (*munansó*), in a closet, in a hut in the backyard or in the bush (*monte*), buried under a tree. This shift from person to object, which James Figarola considers striking, is 'a product of the slave trade, the uprooting and alienation it meant for the slave, and of his will to resist' (2006: 27). We cannot pursue here James Figarola's profound line of speculation – the basis for his thesis that Cuba itself is a great *nganga* – but it is important to add that what he sees as the common factor in both uses of the term is its 'prior meaning' as the spirit incarnated by the priest, in Africa, substituted, in Cuba, with the *mpungus* (nature spirits) and *nfumbi* (spirits of the dead) which endow the *prenda* with its power (Figarola 2006: 165).

---

<sup>53</sup> Expression according to Assmann (1992). See also the introduction chapter in Argenti and Schramm (2009).

<sup>54</sup> See Palmié (2002); for a different interpretation of the *prenda* see Ochoa (2007).

<sup>55</sup> *Tata nganga* <kik. Tátá 'father of the *prenda*, chief, leader' + kik. Ngánga 'priest, medicine man, etc.; Laman (1964: 683).

<sup>56</sup> *Ngúdi nganga* < kik.. ngúdi 'mother, female elder, authority', Laman (1964: 693).



Abbildung 22: *Prenda* above drawings called *firmas* (Photograph made by E. Klein, 1998)

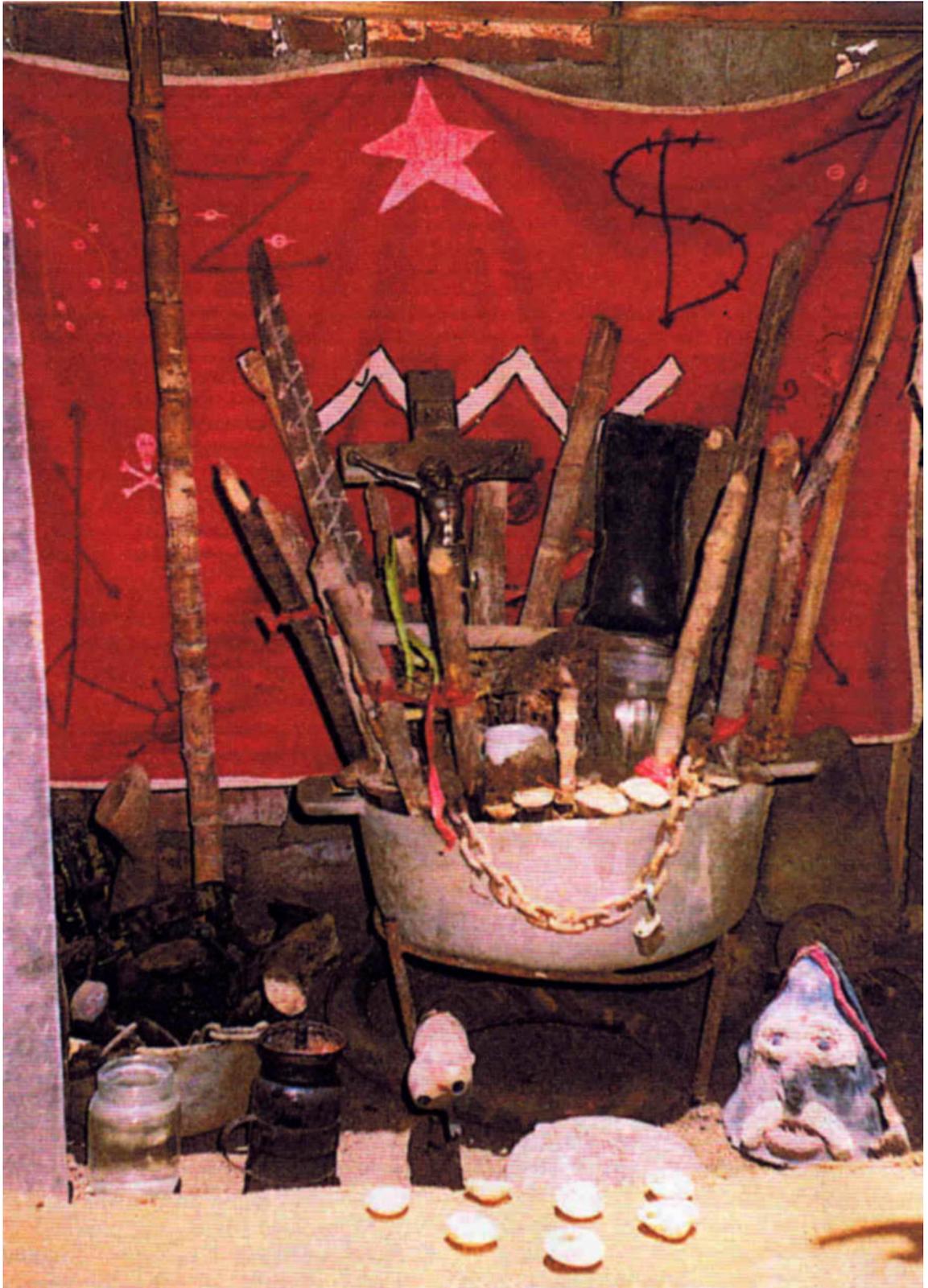


Abbildung 23: *Prenda*. Ausstellungs-Installation von José Bedia, mit Genehmigung des Künstlers, eingeholt 2008

The word *nganga*, then, can refer to the pot itself, the power of the pot or, by extension, the owner of the pot. It is a world in miniature, and when one is initiated into a further level of *palo*, one receives a personal *nganga*. Thus, initiation makes *nganga* – both the priest and the pot (Bettelheim 2001: 36).

The Cuban *nganga* is filled with a wide range of elements from nature – human bones, woods from various kinds of trees, the remains of animals, and the scrapings and powders of substances of the most diverse origin – and every palero, whether he receives his own (when he becomes a *tata nganga*) or is simply initiated to the *prenda*, or to one of the *prendas*, in the *munansó* (home) of his godfather, is intimately related to it, and participates in its power.<sup>57</sup>

*Paleros* are popularly referred to as *brujos* (sorcerers) as their daily practice involves casting spells to heal or solve problems for members of the community, often ‘doing harm’ – a universal American euphemism for working ‘witchcraft’. The *tatas* and *ngudis*, while performing the rituals involved, enter into dialogue with the *mpungu* and *nfumbi* in the *prenda*, speaking or singing to them – together with all those present – in Congo or Bozal, or both (see also Ochoa 2007).

The *nfumbi* (dead soul) shut into the *prenda* did not volunteer for the position. The priest first steals his remains from a cemetery – usually his skull, *kiyumba* – and then enters into a contract with his spirit. But the *nfumbi*, who has not read the small print, does not realise that he is about to be ritually shut into a small bottle (*entumbo*), also known as the ‘holy trap’ (*santa trampa*), in which he will be permanently imprisoned, in the *prenda*, and forced to do his master’s bidding.

The tasks given to the *nfumbi* may concern such everyday matters as a pending criminal trial, the desire to emigrate, problems in the workplace, a forthcoming operation in the hospital, etc. According to the task, the means and end of the ritual, and the forces employed by the *nfumbi* (slave) on behalf of his master, differ.

---

<sup>57</sup> Paleros belong to small autonomous ‘families’, hierarchically organised. The *tata nganga* or *ngudi* is the head of the household, which consists of his or her ‘godchildren’, *ahijados*.

## History Encoded in Songs and Ritual Performance

According to the following explanation given by a ritual specialist, at the beginning of the ceremony all participants alter social relations and bodily dispositions. In the words of my informant (with his comments and interpretations), ‘When the bell that opens the ceremony rings, we cleanse ourselves with ashes.’ The *tata* (priest) marks all participants, in hierarchical order, with a chalk sign (arrow or crosses, depending on their rank) on the forehead and the backs of the hand. With this act, he says, ‘we take on the clothes of the dead, and begin to work. We send our slave gang into the fields.’ (J.V. 2004)

While the *prenda* is being set up in its place, over signs traced on the floor with ashes, the priest starts to sing the following mambo:

(1) Ya e yá patimpolo	(1) Ya e yá = <i>ngoyaya</i> = <i>ngoya</i> = group of trees; Ngoyá ya patimpola: <i>ngo</i> = government; Patimpolo: <i>mpolo</i> = ashes, powder. <i>Pati</i> = a Bozalismo for <i>repartir</i> = share, spread around. They are cleansing their impure bodies with ashes
(2) Que vamos a ver	(2) Let’s see what happens
(3) Goya ya que patimpolo	(3) government of evil: <i>prenda</i> , or a group of trees. One way or the other: either <i>ngoya ya</i> : the ‘woods’ that are surrounding the <i>nfumb</i> or = <i>ngo yaya</i> = government of evil. Both readings make sense in the context of defence.

(4) Pa to lo mundo, simbico	(4) For everyone, <i>simbico</i> (see below)
(5) Ya ya ya, María Nganga	(5) María Nganga refers here to Mama Lola, in this case the <i>nfumbi</i> (dead spirit)
(6) Lo simbico, que patimpolo	(6) <i>simbico</i> = the <i>prenda</i> (< <i>simba</i> , tremble, quake, vibrate, which is what an activated <i>prenda</i> does). The <i>prenda</i> is now in place on top of the tracings with have been made with ashes on the floor. The implied sense is a challenge: 'Let's see what's happening with this <i>prenda</i> that's over the ashes.'
(7) Mambé mambé Dío!	(7) The line which always marks the end of a song.

Table 5: J.V. (Informant) singing and explaining a mambo, recorded and transcribed by Adelheid Pichler, 2004.

This mambo is sung while all those present 'cleanse' themselves by rubbing their faces and bodies with ashes: 'to enter the world of the dead you must disguise yourself as a dead person; you must disguise yourself with ashes' (J.V. 2004). They are also sharing ashes with the *prenda*, entering into communion with it. The song lasts until the last person has doused himself with ashes.

The ashes (*mpolo*) have exactly the same ritual function here as kaolin, *mpemba*, among African Bantu, a shift which is reflected in – and possibly determined by – the Spanish phrase which is always used to explain the ritual: *polvo a polvo* (dust to

dust), as *mpolo* renders *polvo* in both its senses, powder and dust. *Bozal pati* (*repartir*), share, spread around, and the participants, even as they wash their own bodies with the ashes, also throw them on the *prenda* in ritual communion. *Que vamos a ver*, ‘well see or let’s see’, is a common expression in *mambos*; seeing is believing. *Ngoyaya* or *ngoya* is a group of trees, so by extension the forest itself. Ashes, too, have the power of the bush. It also refers to the group of trees in the *prenda*. *Patimpolo pa to lo mundo*: share the ashes with everyone. María Nganga, the name given by *paleros* to ‘the Virgin Mary’, is also a traditional way to refer to Mama Lola, the *nfumbi* of the famous *prenda* of Andrés Petit, who founded this branch of Palo Monte (Kimbisa) in the mid-nineteenth century, and by extension, to the *prenda* itself, to which it lent its name (Mama Lola).

The next *mambo* in this ritual sequence introduces another white powder, chalk:

(1) Patti patti patti	(1) ‘Let’s cut with the chalk’ (Bozal <i>patti</i> < <i>partir</i> , ‘cut, divide’)
(2) mpémba simbico	(2) <i>mpemba</i> refers to chalk, which is analogous to the kaolin used in much the same way in Central Africa.

Table 6: J.V. (Informant) singing and explaining a *mambo*, recorded and transcribed by Adelheid Pichler, 2004.

‘Let’s cut with the chalk’ (Bozal *patti* < *partir*, ‘cut, divide’) refers to dividing into four quarters the tracing of a circle onto which the *prenda* is set, or ‘Let’s draw with the chalk’. In Kikongo, *mpemba* refers both to kaolin and to the subterranean white country where beneficent and omniscient spirits live, and at which one can arrive only after crossing a river. The other world of ancestors and spirits is often symbolised by river chalk or clay (*luvemba*), and dying is spoken of as going to the white (*ku mpemba*), see Janzen 1978: 200. *Mpemba*, which primarily means white,

refers here to chalk which has, in this context, the same implied other-worldly connotations that have been explicitly displaced onto *mpolo*, ashes, in the proceeding *mambo*, line *Ya e yá patimpolo*.

Once the *prenda* has been set in place over the chalk drawing in a ritual emplacement Called the *cepo*, stocks, the *padre* and the *mayordomo* (his ritual assistant, *bakonfula*, in *Bozal*), he, and then the rest, spew it out with *aguardiente* (a kind of rum) and blow cigar smoke over it:

(1) Sála minganga sálalaló	(1) Go to work, my <i>nganga</i> , go to work
(2) Nsunga da vuelta l'ingenio	(2) Tobacco is making the rounds of the sugar mill (here also meaning all those present in the ceremony)
(3) Arriba munda tó moana	(3) we're all here on top of the world
(4) Súnga, vamo nsunga	(4) let's blow smoke
(5) yimbila, vamo un poco yimbila	(5) yimbula: < <i>boba</i> = to talk; let's have a little talk

Table 7: J.V. (Informant) singing and explaining a *mambo*, recorded and transcribed by Adelheid Pichler, 2004.

This mambo is sung while tempering the *prenda* with cigar smoke: 'Work, my *nganga*, work, the cigar smoke makes a round of the sugar mill, we're all here on top of the world, let's blow smoke'. The sugarmill (*ingenio*) is the *prenda*: both are

inventions for work (see the rest of this chapter). The *prenda* is also the world. Only the *padre* and the *mayordomo* can temper the *prenda* with *aguardiente* and cigar smoke: one or the other takes turns around the *prenda*, ‘tempering’ it and shaking hands with everyone. And then: *Yimbila, vamo un poco yimbila*, the *prenda* is ready: They want to sit down for a little chat, to talk about life on the old *ingenios*: lets talk about the past. The space is arranged, everyone is part of the *ingenio*, has entered the plantation.

## **Ritual Performance and the Transformation of Space, Persons and Objects**

What we see reflected in the sung discourse of the priest to his *prenda* is its transformation from artifact to active social agent. The object becomes a mediator, a social thing. It mediates the relationship between the spirit and its human counterpart in what is referred to as a pact or bargain.

Recent theorists in anthropology have suggested that we should view artifacts less as objects than as active subjects in a web of relationships between persons and things. Part of this movement, as Jon Mitchell demonstrates (2006: 391, citing Pels et al. 2002: 2), involves moving away from principally semiological understandings of the relationship between materiality and meaning – in which the former is seen to stand for or symbolise the latter – to understand material artifacts as things in themselves. As Pels (2002) put it, ‘it is not so much what materials ... symbolise within social action that matters but their constitutive agentic effects within the entangled networks of sociality / materiality. Materials are not given meaning by a volitional will but are taken as actants, their agency is understood as constituted as a relational and non-volitional “will as force”’ (Pels et al. 2002: 2). Such artifacts or idols achieve this status through an iconography of orifices and enclosures, both of which communicate a property internal to the artifact.

‘Agency’ is attributed through the invocation of an ‘inside’ beyond the surface of the artifact, according to Alfred Gell’s formulation (1998: 132), and of course *prendas*, containers which enclose a concealed, intrinsically mysterious universe,

endowed with life, lend themselves perfectly to this purpose: 'The power of artifacts is not that they convey meaning but that they are social agents in and of themselves' (Gell 1998: 5-6).

In all these considerations, our focus is not on the objects of material culture as separate entities in themselves, but rather on the relationships between persons, spaces and objects, and the substantive transformations of all three, effected through ritual performance. Each transformation addressed here involves an intersection and interaction between the material and the conceptual. Following Mitchell (2006), material artifacts are transformed in performance into active 'social agents'.

The focus on agency necessarily draws us to questions of power (as Anthony Giddens' theory of agency makes clear). Power is understood as an underlying 'quality' of this kind of artifact and a driving force in all things is a common feature of West African and Circum-Caribbean conceptions of the universe (Horton 1997).<sup>58</sup> From this angle, the entire ceremony can be interpreted as a communication process between priest and the agent, in this case the slave. The priest commands his slaves by songs and words.

The aim of the ceremony is to stimulate the dead soul to work for its owner, literally to 'wake him up', as he is thought to be slumbering. This ritually enslaved soul, the *nfumbi*, which gives the *prenda* its decisive importance, represents, on the one hand, the condition of 'being enslaved', and, on the other, great power. It has at its command a broad arsenal for both attack and defence, present (we would say symbolically) in all the other components of the *prenda*, which he deploys, as needed in the service of the priest. That this hierarchical structure mirrors that of the plantation is evident: the *tata nganga* is the *amo*, the owner and master of the plantation, who has paid for this slave and has a contract to prove it. The *mayoral*

---

<sup>58</sup> This is often linked to ideas of sorcery and witchcraft as technologies of harnessing this power (Geschiere 1997), and the initiation cults, secret societies and masquerade associations as legitimate custodians of the means to invoke power.

is the overseer, who is directly in charge of the slave force (*dotación*), and assigns to the various slave gangs (*cuadrillas*) their tasks.

### **Inheritance of Slavery – Master Slave Relationship**

The symbolism of the *prenda* is imbued with dominance and subordination, enslavement and revolt. The father of the *nganga* (*tata nganga*) is a mystical entrepreneur commanding a labour force bound by contract or capture. The relationship of dominance and control recalls slavery, and this is underscored in ritual symbolism. The ritually meaningful material objects can be interpreted as condensed memories of the forced work on the plantation. When the ancestors and spirits have been greeted, they are present, and they start to work the *prenda*.

The priest calls them to work, first in a friendly tone, but they do not set to work willingly, demanding to be fed first. ‘Sometimes the slaves are very hungry and we have to give them many animals, especially when they have difficult jobs (*trabajos*) to carry out. Even so, the slaves have to be driven to work’ (source: J.V., 2004). This means that the *tata nganga*, together with his ritual assistant, the *mayordomo* (the same name is given to the *amo*’s right-hand man on the plantation, the administrator of the estate), often has to curse them, insult them, provoke them. He has to wake them from their slumber and fire them up to work, and he does so in word and song: ‘First when they are angered, incensed, wild, will they work well’ (source: J.V., 2004).

Fernando Ortiz mentioned practices of verbally abusing, beating, spitting on or flogging the *nganga* in order to activate it, drive it to work. ‘The *brujos* themselves’, writes Ortiz,

“customarily say to their *prenda*: *kotina ngua ko*, which is an offending comment about ‘your mother’; they address it as *nkenta muya nkala* or ‘lesbian’, if the spirit thus conjured is that of a woman; *mpangui manganone* and *mpangui nkOyá* or ‘sodomite’, if it is a man; and [they use] other similarly insulting terms, both in the African language and in Spanish, while they simultaneously spit on or beat it to drive it on so that it gets to the

point; just as the slave driver used to in order to make a slave work for him.”

He further indicates that this practice may combine ideas about the abuse of ‘dead souls’ widespread in Europe as well as West Africa, although modified in the present case by the historical experience of a system of chattel slavery (Ortiz 1958: 851. In: Palmié 2002: 174). Just as nails and other sharp metal objects are driven into the object to incite its wrath and send it in errands of vengeance, so do other forms of abuse stimulate the Afro-Cuban *nganga*. When asked why he insulted the *enkise*, the dead soul in the *prenda*, and threatened him with beating, Ortiz continues, the priest answered: ‘In order for it to heat up and start moving, so that it [begins] to work. The spirit has to get excited, enraged, heated up, as it were a machine that had to be under steam to function or an electric battery that had to be charged with energy’ (ibid.: 854).

These constantly repeated ritual gestures become habit, and as Connerton says, ‘habit is knowledge, and in the cultivation of habit it is our body which understands’ (1996: 95). The repetitive character inherent in embodied performative acts or utterances makes them an especially powerful mnemonic tool for a bodily social memory. Moreover, ritual itself can be considered a technique of corporeal mnemonics. For Connerton, rituals are performance in a semiotic sense, i.e. constitutive of a language of action. A performative utterance does not describe a specific action, but rather constitutes a specific type of action itself (ibid.: 58).

Maurice Bloch (1986, 1989) concludes that:

„Rituals reduce the unique occurrence so that they become a part of a greater fixed and ordered unchanging whole; this whole is constructed identically by every ritual performed in a hazy, weakly propositional manner; it appears to have always existed, and will always exist. Because of this, ritual makes the passage of time, the change in personnel and the change in situation, inexpressible and therefore irrelevant” (Bloch 1986: 184).

Working the *prenda* effects a transformation of persons and of objects, and at the same time it transforms the space where it takes place to the symbolically charged space of the plantation.

### **Cepo - Transformation of Space**

Memories of violent experiences are conserved in material objects used for ritual purposes. This argument becomes clearer when we look at objects and their relationship to plantation slavery: for example, the word *cepo* designates the place where the *prenda* is set, in the house of the priest, when it has to work. But the term properly refers to an instrument of torture, a wooden rafter with three openings, two for the hands, one for the head, in which recalcitrant slaves were locked, face down, *boca abajo*, to be whipped. The enslaved soul, then, is locked up in the *prenda* and forced to work.

*Prenda Sazona Paqueta*

11/11/07

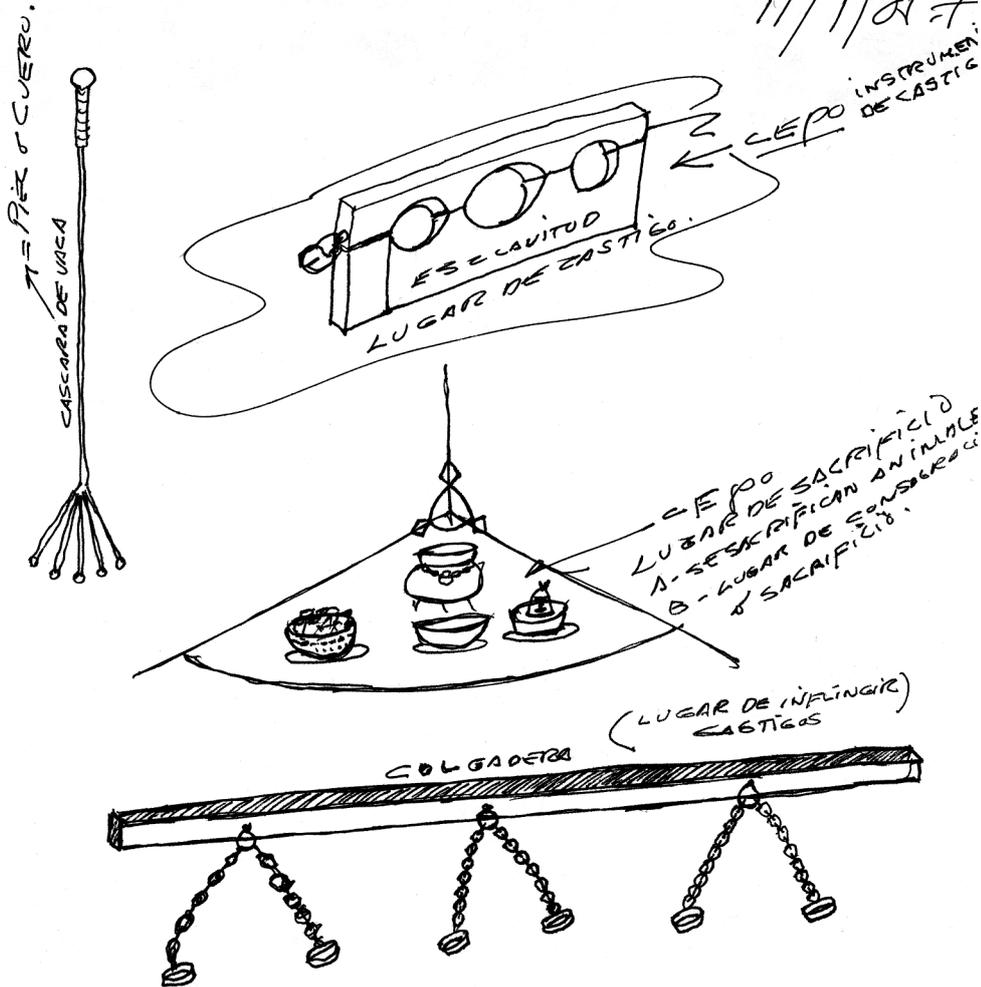


Abbildung 24: Line drawing by J.V. (informant of A. Pichler) of the *cepo*, the ritual space where *prendas* are placed during Palo ceremonies

The material culture – tools and everyday objects – and the technical vocabulary of the work world of the sugar plantations have been appropriated as categories which give ritual its structure. The *cepo*, the place where *prendas* are placed to work, was in colonial times both a place of torture and a kind of ‘stocks’, where blood flowed, sentences were pronounced, and life and death decided. In Palero ritual, it is the place in which the enslaved *nfumbi* waits to learn its tasks and from where it is taken to be fed. According to the nature of the work to be performed,

chickens, goats, turtles and other animals are sacrificed and the *prenda* fed with their blood.

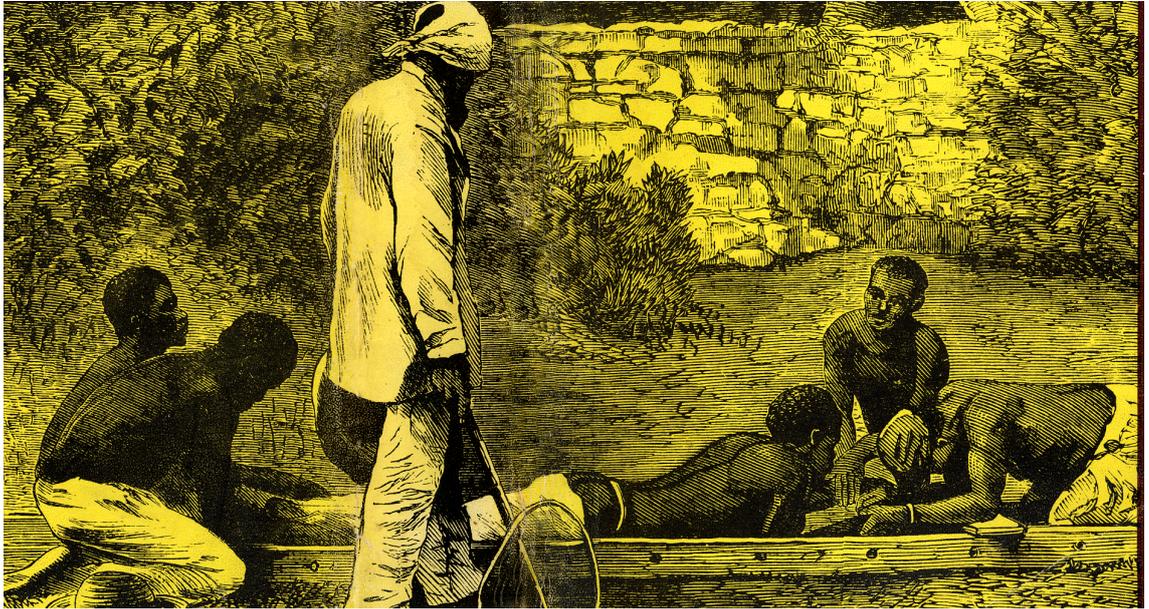


Abbildung 25: *Castigo del Cepo*/ torture apparatus used during colonial times called *cepo* in Spanish (Quelle: Torres Cuevas; Eusebio Reyes. 1982. *Esclavitud y sociedad. Notas y documentos para la esclavitud negra en Cuba*, La Habana: Ed. de Ciencias Sociales)

That ritually meaningful ethnographic objects are places of memory is evident, then, on different levels (see Table 4). By means of their ceremonies, *paleros* enter the world of the plantation. The social organisation of the ritual duplicates the social status functions of the slaveholder society according to a specific scheme, beginning with the representation of the slave as an enslaved soul. The enslaved soul is locked up in the *prenda* and forced to work. The *paleros* enter the time and space of the plantation. The owner of the *prenda* buys one or more slaves and puts them to work for him. The owner and his helper (the *mayordomo*), also play the role of slave driver (*mayoral*).

Table 4 shows correspondences between the slaveholder society and its hierarchy in Cuban colonial times, and social organisation in contemporary *palo* ritual:

Slaveholder society and its social organisation in contemporary hierarchy in Cuban colonial time:	<i>palo</i> ritual:
Sugar plantation, sugar estate	munansó / casa de palo / house of the tata  (ingenio) nganga and the nganga itself
Owner, <i>amo</i>	tata nganga, owner of the prenda
<i>Mayordomo</i> (administrator of the sugar estate, right-hand man of the <i>amo</i> )	<i>baconfula</i> , ritual assistant
slave,	esclavo <i>nfumbi</i> , slave

Table 8: Table of correspondences between slaveholder society and its hierarchy in Cuban colonial times, and the social organisation in contemporary Palo ritual, Adelheid Pichler, 2008.

Inherent in the social control and brutality of the slaveholder society are rigidly hierarchical social classes and a system of mutual control and punishment, as well as a structure of secrecy, silence and vengeance. The plantation economy and its forced labour system, violence and torture, social humiliation and degradation are mirrored in the structures and themes of ritual. To understand *palo* ritual, it is not

enough to decipher its symbolism and its embodied semantic clusters. We also have to perceive the substantive transformations of persons, spaces and objects brought about by performance.

By focusing here on the interaction between the artifact and the conceptual, and its resultant transformation, I do not invoke its 'spiritual' nature (in the sense of entities or spirits) but rather the active relationship between persons and things. The multiple transformations are brought about by and through performance. Each transformation addressed here involves an intersection / interaction of the material and the conceptual. But the material things (bodies, objects and spaces) are not treated here as objects. Rather, the example explores the extent to which they become subjects (master and slaves) within the performative process – through their performative deployment. Following again Mitchell (2006), material artifacts are transformed in performance to active 'social agents'. The *prenda* and its inhabiting slave becomes an 'active subject' in a web of relationships between persons and things.

## **Memories Encoded in Landscapes**

The last *mambo* cited above (Table 3) ended with the line 'Lets have a little talk (*yimbila, vamo un poco yimbila*).' But what do they discuss about the past? What stories are told, and how do they differ from 'official history'?

A priest's genealogical descent and historical consciousness are detailed in chants Called *moyubas*,<sup>59</sup> which pay homage to the deceased founders of the religious family line (line), their descendants, influential priests, his parents, grandparents and selected blood relatives, as well as the great living authorities of the *rama* (Mason 2002: 41-42). These recited listings of the root founders of each *rama* constitute the single most complete resource, and the logical starting point, for an inquiry into historical knowledge and memory within *palo monte* lineages.

---

<sup>59</sup> This is the Lucumí term, which may have 'crossed' into Palo.

(1) Andrés Petit, Tomás Piedra	(1) Invoking the names of great <i>tatas</i>
(2) Si no se despierta, no bailamos	(2) If you (the <i>nfumbi</i> ) don't wake up, we won't dance
(3) vamos encima de loma	(3) We are going to the top of the hill (the spirits of Palo live high up)
(4) dar licencia mi casa de cura	(4) Give authorisation to my priest's house = church, brotherhood
(5) vamos a Violeta, Triumvirato	(5) Lets go to Violeta, Triumvirato (names of sugar plantations in the region of Matanzas)
(6) mi ingenio esta moliendo	(6) My plantation is working (literally, 'milling') = the ceremony is going on
(7) vamos a Adelaida, vamos a Luisa	(7) lets go to Adelaida, to Luisa = plantations in Matanzas

(8) vamos lejos	(8) Let's go far back
(9) el ingenio esta moliendo	(9) The plantation is working
(10) mi colonia mi semana	(10) My crew is my wage / my crew, my wage
(11) Mayombe fué bueno en Guinea	(11) Mayombe was good in Africa
(12) Mayombero abre camino!	(12) Mayombe, open the ways!
(13) Simbico!, etc	(13) simbico = the prenda is trembling
(14) Jacinto Congo tá la loma, etc.	(14) Jacinto is over the hills
(15) Mi Congo Luango ta la camino	(15) my Congo Luango is on its way

Table 9: Moyuba J.V. (Informant) singing and explaining a *mambo*, recorded and transcribed by Adelheid Pichler, 2005.

Many of the names (in this case twenty-three) refer to early Creole founders of the *rama* (ritual family line), often by their African (ritual) names or sacred signs. The 'history' of the branch depends on a series of emblematic, sometimes cryptic

references, upon shifting memory, talk and ongoing ritualising in the formal veneration of ancestors (Brown 2003: 98). Through *moyuba* prayers, as well as ongoing talk, contemporary practitioners recognise and elaborate upon their spiritual identities with reference to the founders and bearers of their traditions. This is an explicitly genealogical form of ‘remembering’.

The *mambo* goes on and on, invoking the ancestors as the sun sets, the moon rises, and the hour of the *nganga* is at hand. Mayombe was good in Africa / Guinea, when will it arrive? The *nganga* is ready, give us your permission, Mama Lola. Mayombe is going to the *jurubana*,<sup>60</sup> Mayombe was good in Africa, Simbico! Walking through the forest. Mayombe was good in Africa, it opens the road everywhere, the *mayombero* opens the road, Simbico! The priest further has the implied permission of Jacinto Congo, whose *fūiri* (dead spirit, but free) is over the hill.

Analysing this *moyuba* and *mambo* sequence, we can see that two kinds of diasporic storylines shape the historical consciousness of Palo practitioners. One is a story of linear continuity with an authentic origin or primordial spiritual ground: an ancestral personage, starting with the Creole founder of the *rama*, Andrés Petit, and ending with Congo spirits (mi Congo Luango), the *tierra* (homeland) of Africa and the Cuban-born Jacinto Congo, who, according to my informant, founded a *palo rama* in Matanzas in the late nineteenth century. The second storyline referring to Jacinto Congo is about agency, struggle, discontinuity and heroic achievement. Its figures include the haloed African who was an ingenious and resourceful slave. The two stories are often intertwined to form a narrative dynamic of spiritual continuity and human creativity in the face of great social ills, foremost among them slavery.

Arjun Appadurai (1996) emphasises that the reproduction of diaspora communities requires the specification of times and places, and, of course, someone with the knowledge to reproduce them (culture of memory). As the

---

<sup>60</sup> *Jurubana*: ‘one of the great trees of Mayombe’ (Cabrera 1954: 462).

reproduction of localities always involves the creation and re-creation of emotional links between the people and 'their' land, which is in this case the plantation, such sense of place is not a given. It is an 'inherently fragile social achievement that requires constant collective input to reproduce and maintain' (ibid.: 179). In this case the production of locality, or more specifically, spaces of moral solidarity and security, is dependent on the need for cooperation in daily interaction, and requires a strategy for the creation of common structures of feeling. In the 'imagined' religious families of Palo Monte, emotional attachment to place is generated through a variety of ritual performances. This type of historical knowledge includes references to landmarks, mythical sites of origin and the names of plantations (*ingenios*). Accurate allusions to names, events and certain facets of earlier historical periods are among the elements which *paleros* use in their construction of history. They combine more or less verifiable chronology with oral history, legend and personal memories.

Suggestive hypotheses about the genesis and development of the *palo monte* emerge from the legendary names and events preserved in stories that contemporary priests tell about its history. In some respects, practitioners do tend to think of their *ramas* as continuous and unbroken lines of spiritual descent from Africa, but they also fully recognise that the bodies of knowledge and ritual practices they inherited from their ancestors were not simply 'handed down', but rather were discontinuous, interrupted by upheaval, and actively created and recreated over time. While caution is suggested at every turn in dealing with the details of oral history which are rarely, if ever, wholly and precisely factual, the stories do conspire to delineate a historical consciousness that includes a sense of dynamic process and conflict. For example, Jacinto Congo was a famous nineteenth-century Congolese, a baptised African – had he been born in Cuba, he would have been given the surname of the owner of the sugar mill. He became a legend in the Cuban Congo, almost a god, merging with *mpungus*, nature spirits, and lending his name to *prendas* such as 'Tiembra Mundo Jacinto Congo'. 'Over the hill' (*tá la loma*, literally, 'he's on the hill') is a key *Congo* metaphor for the place

where their ancestors live: in *diamfinda, monte alto*, the high hilltops where the forest is most dense, and where the African spirits move freely.

The *moyuba* and its world elaborate the second category of stories about agency, struggle, discontinuity and heroic achievement. Its figures are rOyáfty and warriors: 'The rOyáfty and warriors of this religion formed the beloved and heroic dramatic personae of an epic alternative narrative or "counter-narrative" built upon themes of ancestral continuity and connection to nature's forces, spiritual empowerment agency, personal transformation through initiation and priesthood, respect and mutual aid through membership in a "house", healing and defence through ritual work' (Brown 2003: 276-77). The Afro-Cuban *nganga* complex condenses historical experiences not only of control and brutalisation, but also of resistance and violent retaliation.

### **The Violence of the Plantation Inverted to Resistance**

The ethno-historical interpretation of some of the Palo Monte ritual mambos we have cited is particularly striking: they refer explicitly to plantations which were the sites of uprisings in the mid-nineteenth century.

The plantations Triunvirato, Luisa and Adelaida mentioned in the *mambo* of one particular informant were sites of resistance, and other such names occur in other mambos (they may vary according to the *rama*). In 1843 there were serious slave revolts in the province of Matanzas. I transcribe here the reconstruction made by J.M. Morales<sup>61</sup> (1843) from the reports that reached him in Havana, of the first phase, which began one night toward the end of May:

---

<sup>61</sup> J.M. Morales (Havana) to Henry A. Coit (New York), 1 April 1843. Literally, 'montero' is a person who makes his living from hunting in the forest or in the mountains, but in Cuba the term was used in a wider sense: It included the white peasants of the back country, especially those who rode horseback. The 'monteros' looked down on blacks, who constituted the only class economically and socially inferior to them. For this reason, they welcomed any opportunity to crush slave insurrections, a detail given great weight when their services were sought as a mounted militia (Concha 1853: 24).

About the 26<sup>th</sup> of the current month, the blacks of the Alcancía estate, situated near Cárdenas and belonging to Dr. Joaquín Peñalver, went to the Vega estate, administered by the young Almagro, and destroyed the place, leaving intact only the sugar house. Afterwards they did the same with the Luisa, of José Baro. About 200 blacks of the Cárdenas Railroad were brought to the port of Cárdenas and shut into a wooden house; at night they escaped and attempted to join the mutineers, but it was possible to keep this from happening. Most died in the scuffle and others fled to the forests. At last count only 25 had been found. Fortunately, the rustics [white peasants] were able to crush the insurrection before troops from Matanzas arrived, and peace was restored. Only three or four whites died. We can expect that there is great alarm in various parts of the country, and I will find out if our friends in Sagua la Grande have abandoned their estates. (quot. from Ely 2001: 496-97)

The rebellion was attributed to the most diverse causes. The English machinists who worked in the affected plantations were accused of having poisoned the slaves with abolitionist propaganda; others blamed the local transporters, who stood to lose once the Cárdenas Railroad had unburdened many estates in the region from the high prices they had to pay to deliver their products to market in ox-carts.

Another uprising shook the same region on 5 November. It originated in 'Triumvirato', one of the estates of the Alfonso family. There the slaves took control of the establishment and marched against its neighbors, burning cane fields and destroying everything in their path. They had already sacked five estates when they were stopped by a troop of peasants armed as militia. In the succeeding struggle more than a hundred slaves perished, another two hundred were taken prisoner, and an undetermined number managed to flee.

The following *mambo* celebrates the burning canefields.

(1) se tá kemandó, se ta kemandò	(1) they are burning, they are burning
(2) camino cabanilla, se ta kemandòfinda	(2) the bells are ringing, they are burning
(3) musenga <sup>62</sup> sabanilla se tá kemando	(3) the sugarfields are burning
(4) Ah diò! mió que pena	(4) how sorry we are
(5) es tá kemando	(5) the sugarfields are burning

Table 10: J.V. (Informant) singing and explaining a *mambo*, recorded and transcribed by Adelheid Pichler, 2005.

In the way they recall history, the mambos make the present and the past permeable to each other. Allusions to African places (Luango, Luanda)<sup>63</sup> keep the

---

<sup>62</sup> The sugarcane. *Musenga* = sugarcane; *Musenga sabanilla* = canefields

<sup>63</sup> At the end of the sixteenth century the Portuguese established a permanent settlement at Luanda, to the south of Kongo, and this formed the basis of colonial expansion and the emergence of Angola as the principal source of slaves for the Americas (see Lovejoy 2007: 32). The *mambo* also names Luango as a trans-shipment centre. Luango is a former African state in the basin of the Kouilou and Niari Rivers rivers (now largely in southwestern Congo [Brazzaville]). Founded by the Vili people (Bavili) probably before 1485, it was one of the oldest and largest kingdoms of the region. By 1600 it was importing ivory and slaves from the interior along

memory of the homeland alive, and the names of sugar mills which were either the sites of uprisings or home to great Congos (Luisa, Triumvirato, Adelaida) transform a landscape of terror into scenarios of triumph against the totalitarian machine.

One of the most striking characteristics of the Afro-Cuban construction of identity embedded in the discourse of the *prenda* is the reversal of values expressed in the master/slave relationship, and a related series of inversions of power. African (and Creole) ancestors are slaves but are never depicted as disempowered; on the contrary, they are shown to have rescued their people from the danger of enslavement. Both groups of ancestors protect their spiritual descendants from becoming enslaved (by someone else's sorcery) and the 'gang' celebrates their victory.

The places and regions named in the mambos evoke events, experiences or problems associated with particular historical periods. Although the divisions are hardly formalised, paleros tend to refer to time in three major periods. The first is the time of the slave raids during the seventeenth and eighteenth centuries, which produced continuous skirmishes along the Central African coast (for example, the slave port Luanda, referred to in a mambo recorded by Lydia Cabrera, '*Guerra Luanda tá retoño,*' the Luanda wars are always blossoming). The second is the time of forced plantation work on the island of Cuba (1820-86), which was also a period of insurrections and heroic actions by ancestral figures, *cimarronaje* (runaway slaves) and the resistance of *cimarrones* living in the bush. The third is the time after the abolition of the slave trade.

---

well-established trade routes that extended as far inland as Malebo Pool. Source: [http://www.britannica.com/EBchecked/topic/345354/Kingdom\\_of\\_Luango](http://www.britannica.com/EBchecked/topic/345354/Kingdom_of_Luango).

## Summary

When we look at the different practices that constitute ancestors' memories, we see that the means through which *paleros* commemorate ancestors sometimes indicate specific historical periods, even though memory of slavery, in ritual, may be entirely internal and unthinking. After listening to my interpretation, one palero objected: 'We all have a great time during these ceremonies, which have nothing to do with pain or trauma. We have long since left all that behind. Now we are the "masters" and have fun.' This criticism only apparently contradicts the images of slavery evoked during the ceremonies, which have been transformed into apparently independent ritual complexes or general mythological schemata (comparable to the Orisha complex and its pantheon).

Looking at the material through the lens of memory yields a good deal of unexpected insight into practices associated with language (see Ochoa 2007), socioreligious hagiography and embodied performance. The plantation economy and its forced labour system, violence and torture, social humiliation and degradation, are mirrored in the structures and themes of ritual. Memories of these historical experiences are transmitted in performative practices.

What differentiates this anthropological perspective from the work of academic historians and 'archival memory' is that it offers insights into how memories of historical experiences are transmitted in performative practices. When the *Congo* legends alluded to in the mambos sung in 'rituals of reversal', the 'people without history' create history for themselves, they are reaffirming that in their minds they were always free. 'Mayombe was great in Africa': they are the descendants of powerful Africans who, in spirit, never abandoned them throughout long periods of repression. What remains to be explored is the extent to which the names and events preserved in the mambos differ from *rama* to *rama* (religious family lineages), allowing us to identify the loci of tradition complexes related to specific plantations (Triunvirato, Adelaida, etc.) and the great *Congos* of the past (Jacinto Congo, Má Viviana, Tá Lucas, Marigwanga, etc.).

It is evident that the interpretation of polyphonic ritual performance is a methodological challenge. The images of the time of slavery are not 'precise', in the sense of historical research. But they are concise, which lends them meaning, makes them adaptable to new ritual purposes, and secures them a definitive place in the cultural archives.

In the passage cited at the beginning of this chapter, James Figarola (2006) asserts that conventional histories have never been able to grasp fundamental aspects of the experience of slavery. I suggest here that, viewed as performed, embodied behaviour, *palo* ritual offers an articulated medium for working through those very experiences in a way that allows participants to re-negotiate their relationship to the past and fashion alternative futures.

By focusing on various levels I have demonstrated that memories of the time of slavery in Cuba are transmitted from one generation of *paleros* to another in various ways at once. The terror and violence of slavery has not been forgotten. It has been passed on in mythical figures and landscapes, all represented in a register of names, stories and songs, transmitted in ritual language. My intent has been to show that slavery can be remembered in ritual performance, in oral history, in ritual songs and language, and in the narratives of spirits and landscapes. Ghosts and spirits act as repertoires of forms of knowledge about the past.

The ritual performance reveals that collective remembering is tied to values of kinship. Illusions of family and caste are created in the ritual performance. Rather than a fractured and disjointed past, a complete vision is offered by lines of ancestors, saints and spirits which lead back to the time of slavery. Lineages, however, are not constructed very elaborately. At a closer look, ritual pedigrees reveal themselves as a horizontal chain of sibling relations, more like a slave gang (*mi colonia está en el camino*). The leading characters of these units are represented in two horizontal planes: as brothers and sisters of ancestors, all of the same generation; and as living members of the *rama*, of roughly the same generation.

So far my argument and its implication are clear: if (ritual) performance did not transmit knowledge, only the literate and powerful could claim social memory and identity (cited from Taylor 2003: xvii). Paleros access the past, calling forth the power of the ancestors in the contemporary world, through the language Bozal. The use of ritual language functions as an instrument of power by 'witnessing' participation in the past. Bozal words are used to 'awaken' the dead spirit, to activate his powers. For example, to call the slave to work, the priest chants 'if you don't wake up, we won't dance'. The power of speech is most dramatically revealed in the mambos transcribed above.

Memory transports distant space and time into an experiential here and now, visualised and embodied in the iconography of the *prenda*. People sing of the battles fought by brother saints and the blessings they received from sister saints; they sing of the victory, struggles and games played by the ancestors, and finally about brother and sister saints whirling in dance.

During possession, the themes of memory evoked through the songs are mimicked and transformed into bodily movements by the performers. The medium (*ngombo*), 'mounted' by the saint whose body incorporates the *nfumbi's* spirit, speaks in a linguistic register identified by the practitioners with Bozal. He is likewise expected to and indeed tends to address the *tata nganga* as *mi amo*, my master. Underscoring this analogy in another register, the onset of possession is marked by a ritualised passage of the medium along the perimeter of the ritual space, which, according to Lydia Cabrera's informant, is known as 'making the rounds of the sugar mill' (*dar vueltas por el ingenio*) (1979: 142). Often addressed by what nowadays are regarded as stereotypical slave names, combined with terms referring to the type of *nganga* that their spirits inhabit (Francisco Siete Rayos, María Cholan Wengue, and so forth), they exhibit brutish and violent possession behaviour, countered by no less violent ritual action, thereby enacting a present-day reading of the nineteenth-century slave experience (cf. Palmié 2002).

Maurice Halbwachs (1985) claims that the close association of historical narratives with particular families distinguishes memory from history. He observes that

collective memory differs from history: “it is a current of continuous thought whose continuity is not at all artificial, for it retains from the past only what still lives or is capable of living in the consciousness of the groups keeping the memory alive. By definition it does not exceed the boundaries of the group”. (1985: 80). For *paleros* historical knowledge, and the access to power embodied in the ancestors, are available only to the descendants of a given line. It is also the case, however, that practitioners of one *rama* may have heard this or that story of another and then appropriate it into their own lineage.

Implicit knowledge, memory – in the sense of history encoded ritual songs – is something like the private property of a ritual family lineage. This knowledge – in the sense of property – is not even equally accessible to all members of the community. Only their highest-ranking priests have the knowledge and distribute this history. This kind of history is not ‘public property’, but rather secret, accessible only to the initiated. It represents practices of controlling history, and the very identity of the society. To have detailed knowledge of the history of a *rama* means that you can manipulate it, and even have power over the *rama* itself, much as ritual knowledge empowers a sorcerer. The power of historical knowledge is transformed by the priests into a corpus of magical power, legitimated by speech (Bozal), kinship and embodiment.

The ruptures experienced by slaves who are torn out of their original familial and tribal contexts are forgotten; what is remembered is an abstract knowledge of how kinship bonds are generated. The socioreligious lineages provide sites of institutionalised memory whose meaningful and agentic objects of which are forms of knowledge.

Recognising the religious performance of the Cuban *paleros* ‘as a valid focus of analyses contributes to an understanding of embodied practice as an episteme and a praxis, a way of knowing as well as a way of storing and transmitting cultural knowledge and identity’ (Taylor 2003: 278). Ritual performance and theory of memory allow us to engage in a sustained historical analysis of the cultural practices that both bind and fragment the Americas.

### **5.3. From traumatic history to embodied memory. A methodological challenge for anthropologists**

#### **Introduction**

According to the estimates, anywhere between 9 and 20 million people disappeared from their communities and families in Africa to become slaves in the New World (Argenti 2006; Palmié 2002). By its very nature as a tragedy of unprecedented dimensions, one cannot expect slavery to be recalled today by the descendents of those affected by the trade and the suffering that followed the trade in the New World. Focusing on the effects of violence and terror on the plantation in colonial Cuba involves a time horizon which is beyond the reach of testimony or what we can call the communicative memory, which is actively produced in social groups through everyday interactions. In my studies I explore a notion of memory in which it is already telescoped and appears as a selective recreation of the past – what Jan Assmann (1992) or Diana Tylor (2003) calls “cultural memory” – which lies outside the realm of the everyday. Jan Assmann asserts that cultures of remembering represent the technologies by means of which we elaborate meaningful constructs of the experience of the past. But ‘the fact that we often cannot access the past in a direct referential manner once it has been lived implies that it may gain an influence that escapes the normal mechanisms of remembering, objectification and forgetting’ (Jan Assmann 1992 in Argenti and Röschenhaler 2006: 33). Studies on memory which extend the time scope from communicative memory to cultural memory/social memory are rare. The key studies on violence and memory are based on personal and subjective suffering and individual biographies. Without dismissing the suffering that violence and memories of violence undoubtedly engender, there is a need to question how individual suffering is enculturated at the collective level (Argenti 2007; Argenti and Schramm 2009).

My contribution to the issue of ‘perspectives on expressions of violence’ raises general considerations about the possibility of constructing coherent histories of

the experiences of slavery, forced work, torture, and constant punishment. How can a society come to terms with such fundamentally violent human experiences? In which social and cultural contexts can they be overcome? Under which circumstances can violent acts be passed on from one generation to another as realities worth remembering, as the foundations of a group's or individual's self-conception?

In this article, I will show some of the ways in which Afro-Cuban religious communities have developed certain social practices for shaping memory. The case study investigates the transmission of violent historical experiences and its articulation in ritual performance. I will show how memories of violent experiences which occurred during the colonial past are remembered along a register of non - discursive, unconscious social performative practices and transmitted from one generation to the next. Embodied memories and veiled discourses of slavery and forced work on the plantations of the New World continue quite literally to haunt contemporary generations along a socio-cultural register of spirits (called *muertos* or *eggúns*) embedded in the cultural repertoire of these religious communities.

After a short introduction to the religion, I will look at 'haunting revenants' (Weigel 1999: 62), those ubiquitous dead, and at the socio-cultural archives in which the memory of the terror of slavery has been inscribed. The arguments are explored with reference to three different forms which 'memory' assumes in the socio-cultural representation of the experience of slavery: (1) Genealogical memory of the Spiritist Isidra: the living dead, (2) From socio-cultural trauma to a collective repertoire of cultural memory: analysis of a *palo monte* ceremony (3) From cultural memory to cultural archive. Artifacts as iconographic figures of memory.

## **Defining memories of slavery and its transgenerational aftermaths**

As Rosalind Shaw (2002: 4) has argued with respect to memories of slavery among the Temne-speaking people of Sierra Leone, 'the past is remembered not only in

words but also in images and non-discursive practical forms that go beyond words'. Shaw's model of memory has been criticized (e.g. by Stewart 2004) on the basis that where memories are not made explicit, or where there is no verbal exegesis to prove that non-discursive practices are overtly recognised to embody the traces of past events, they cannot be said to exist as memories. Nicolas Argenti (2007: 73) considers that:

[...] such critiques are based on a narrow cognitivist definition of memory as the conscious recollection of concrete forms of knowledge, but of course we know that the phenomenon of memory is complex, embracing many different kinds of knowledge, experience and emotion at several levels of consciousness, and not only in individuals, but as social memories existing in the relations between people.

Following Shaw (2002), I argue in this paper that memories of violent events and experiences which occurred under the Cuban colonial system are produced and transmitted by means of social practices embedded in socio-religious communities, and that Afro-Cuban religions should be approached as socio - cultural legacies of post slave society. In this light, the forced work which followed dislocation is not only an empirical set of events. For the large numbers of uprooted persons, working in inhuman conditions in the New World, it is also a social reality that still reverberates on both sides of the Atlantic (Palmié 2003).

It is anthropological writing about victimized communities (see: Cole 2001; Lambek 2002; Shaw. 2002) that has shown that these communities do find ways of bearing witness to the silences in their histories.

The traumatic effects of forced immigration and labour, and the disruption of social order, affected not only those it directly touched, but also those who came later. Cuba, as a people and as a culture, emerged from the depths of solitude and uprooting which always accompany torture and death. The examination of this emergence is what constitutes Cuban history, and the consequences of these convulsive events – alienation, desolation, anxiety – belong to us until today (James Figarola 1998: 47).

Often elided from explicit discourse the history of slavery insistently recurs in manifold wholly ignored sets of non-discursive performative genres. Memories of slavery/ and forced work are incorporated in the bodies, its movements and gestures, in actions and objects (Shaw 2002: 2-4). I contend with Argenti (2007) that the descendents of those who suffered through the death space of the Middle Passage, who labored and died on the plantation, are silent about these events and their contemporary postcolonial sequels, not 'because they do not know of them, but rather because [they] bear witness to their excessive nature in radically alternative ways' (Argenti 2007: 50).

### **Alternative epistemologies of remembering**

The central aim of this paper is to imagine memory as practice. Memories are produced by experience and, in turn, reshape it. In the course of history, and of its transgenerational transmission, a unified cultural memory is being constantly widened and transformed by traces of specific memories. My approach to memory is less psychological or psychoanalytic than anthropological and historical. The examples that follow examine the cultural means and social institutions through which practices of memory are mediated.

The psychoanalytic literature (Quindeau 2004, Moré 2007) on trauma describes a fixation on a past which cannot be integrated into the flow of time. Past experiences seem eternally present, but are, in fact, sealed off, and are only apparently accessible to reason. They cannot be expunged by merely relating them, or working them through. According to this model, traumatic memories make their appearance as postponed symptoms when they are set off by crises. The ethnographic examples will indicate, however, a path leading away from the dichotomy which situates memory/remembering between, on the one hand, successful overcoming through symbolization and mourning, and on the other, traumatic, crippling, melancholy fixation. The examples will address arguments concerning the relationship between embodied performance and experience that lies at the heart of memory. The violent experiences of slavery lay four to six generations back, and a present - day psychic phenomenon such as mediumistic

trance cannot be integrated into the dichotomy between obsession and healing. Instead I will introduce the term 'traces of memory' following Quindeau (2004). Although the notion 'traces of memory' achieves greater flexibility with respect to trauma at the cost of definitional clarity, it is precisely for this reason that it may coincide with the ambivalences of remembering as an analytical category.

In his 'Studies on Hysteria' Sigmund Freud ([1895]1982GW I: 86) does not conceive memory as a purely cognitive process, but rather as a process which expresses itself in motor and affective spheres. Freud uses the term memory-symbols and also recognizes that memories which cannot be communicated in other ways are often expressed in motor behaviours (see Quindeau 2004: 17). By "*memory traces*" Freud refers to the corporal inscription of experience, which has both neurophysiologic and psychopathological dimensions. Following Quindeau (2004: 17) the concept 'traces of memory' thus links the three fundamental levels of psychoanalysis: the somatic, the social, and the unconscious.

### **Transgenerational transmission of trauma**

Sigrid Weigel (1999) describes the notion of transgenerational subconscious as posited by Freud as follows: The transgenerational transmission of trauma is the means 'a generation employs to transmit its psychic state to the next' (Freud [1895] 1982, GW IX: 190 nach Freud). Freud predicates not only 'the sons' interest in their inheritance but also the fathers' 'interest in leaving a legacy, assuming that the parental generation also has an interest in conveying its experiences and emotional states to its offspring' (Freud 1982: 190 paraphrased from Moré 2007: 209). When Freud further writes: 'Generally speaking, Folk Psychology has concerned itself little with the ways in which a generation assures the prolonged continuity of the psychic life of the one it is replacing' (ibid.), we can infer that Freud takes for granted a desire on both sides for the production of transgenerational continuity. But at the same time he also observes an opposite intention on the part of the older generation, namely to keep concealed from the next generation certain important psychic events (cf. Moré 2007: 211).

What in fact guarantees the continuity between generations is, according to Freud, the reproduction of those original emotions which the older generation sought to encode in rituals, customs or ceremonies. The younger generation does not enter into a cognizance of history and its contexts, but rather into the adoption of an emotional legacy, the existential orientation and conditions of which arose from the history of their forebears (Freud [1895] 1982, GW IX, 190, paraphrased from Moré 2007: 191). According to Freud, memory transcends the temporal boundaries of a generation and thus, in terms of culture, remains connected to a collective 'community of memory'. Hence there must be a cultural group within which certain 'units of memory' are cultivated.

These formulations of Freud are part of his more general thought on 'social' (Warburg 1929) or 'collective memory' (Halbwachs 1925). Relevant to my further analysis is his recognition that social and collective memory processes make use not only of conscious and unconscious mechanisms of selection but also of interpretation and displacement.

### **Genealogical memory of the Spiritist Isidra. The living dead**

What is the nature of the memories which inscribe earlier experiences in 'traces of memory' and which can be observed in social practice? I will look at these in the following examples. Isidra's conversation with the dead is cited from Ochoa (2007). His intention is to develop a language of the dead and does not link it either with memory theory or with genealogical ideas of history. My interpretations are based on my personal long-term field experience in Havana (1996 to 2005), where I often found myself in similar conversations with my personal interlocutors. I make use of Ochoa's text, because he inspired me to reflect further on the term *Kalunga*. One morning he arrived at Isidra's house to find her agitated and eager to talk; here is what she said to him:

There is little I can do. [...] Everything I try either doesn't work or the dead (*Kalunga*) warns me off. [...] I could not sleep last night. [...]. It was one of those nights where I just move through the house, without thinking. I can't sleep, so I get out of the bed and wander around. You know, I don't choose

to get up. It is my dead (*mis muertos*) [...] who pull me. Then I was sitting on the edge of this couch, here in the sunroom. The dead lead me here last night. Everything was blue from the light outside, blue like shadows in the sea *Kalunga* [...] like the shadows of *Kalunga*. And you know what solution came to me. It was the dead. The dead that woke me and brought me here to think [...] I heard and felt my mother, Cucusa, telling me what is hurting. I can feel *Kalunga* right here, in my gut. It's keeping me awake, so I wait. Then I hear them again, the dead [*mis muertos*]. And then I can recognize her, and it is Old Chacha, my great aunt, Chacha, la Vieja. [...] (Ochoa 2007: 473-476).  
*Ghosts as expressions of transgenerational transmission*

Isidra has a conversation at night with *Kalunga*. 'Everything was blue from the light outside, blue like shadows in the sea *Kalunga* [...]'. According to Laman, *Kalunga* is a Kikongo word referring to the sea, in the depths of which reside the dead, (Laman 1964: 207, cf. Ochoa 2007: 482). "I can feel *Kalunga* right here, in my gut. It's keeping me awake, so I wait. Then I hear them again, the dead (*mis muertos*). And then I can recognize her, and it is Old Chacha, my great aunt, Chacha, la Vieja".

She gives the impression of speaking simultaneously to her family member (*Chacha*), to all her dead ancestors (*mis muertos*) and to the mass of the dead, *Kalunga*. On an individual level, Isidra's conversations with her dead can be interpreted as an example of the experience of living simultaneously in two different worlds: the place and time of former generations, who were slaves, and the place and time of contemporary lives. As such, they recall the testimonies of Holocaust survivors who perceive their lives – and often their bodies – as a duality, as described in Laurence Langer's (1991) work on these testimonies. As the texts discussed by Langer make clear, the dissociative aspect of trauma results in the fact that the two lives of trauma victims are not lived consecutively, but rather simultaneously (cf. Argenti and Schramm 2009). As informants, who passed through Auschwitz, put it: "I don't live with it [Auschwitz], it lives with me." (Langer 1991: 95). Langer speaks of a permanent duality or a parallel existence in

which survivors are condemned to dwell. The doubling of the self entails the perpetual presence of a past.

Although the period of slavery lies six generations back, Isidra's vivid conversations with her *muertos* seem to be embedded in a double time structure: in that of the past and of her present.

Kalunga is a metaphor representing all the dead buried in, or thrown into the sea. According to conversations with my own informant on *palo monte* idioms and ritual language, the line of a ritual song recorded and transcribed by the Cuban ethnographer Lydia Cabrera (1983: 77) in the first half of the last century, Kalunga carries me on one leg (*por un pie kalunga me lleva por un pie*) refers to the period when the slave trade was declared illegal and, if a ship was challenged by a British man-of-war, the slaves were thrown overboard, chained to each other by one foot, to sink and drown. That is why the sea carries them off by a foot. For my own informant on Palo Monte, Kalunga was 'originally' was an African cemetery on a platform raised by poles, in the sea. The sea is also clearly identified with the Middle Passage. I interpret narratives on Kalunga as memory traces, which link Isidra's stories with the time of slavery.

Isidra's conversation points to representation of memory as 'processes sedimented in gait, posture, movement, and all the other corporal components which together realize cultural code and social dynamics in everyday communicative practices' (Kleinman and Kleinman 1994: 716-17; cf. Argenti 2007). Isidra said 'I can feel Kalunga right here, in my gut. It's keeping me awake'. It is evident here that this way of remembering is not applicable outside the cultural sphere of its elaboration. Serving the purposes of memory, they can only be interpreted in the context of a culture - bounded form of memory (cf. Assmann 1992: 106-107; Halbwachs 1985). Further, 'the living dead' of Isidra cannot be interpreted as individual pathology, as might be indicated. The mode of conversation is linked to social contexts and socio-cultural expressions of its transgenerational transmission. The Spiritist cult groups which are organised in many Afro-Cuban cult houses can be interpreted as socio-cultural communities which create specific communication situations

reflecting transgenerational emotional legacies in their members' relationships both with each other and with their gods. The ritual settings are a socio-cultural framework for remembrance. Removed from the socio-cultural communication situation, the sentences (of Isidra) appear to be more or less disorganised, unstructured fragments which do not lend themselves easily to historical analysis.

The traumatic history is fixed, somehow encrypted in the term *Kalunga*, cultural - bounded, because only descendents of post-slave communities communicate with Kalunga in contemporary interactions. Sigrid Weigel (1999) defines the relationship of traumatic memory to common memory, in its full paradoxically, when she refers to the realm of the deep memory as a 'crypt', a place hidden within, sealed off from the outside, of which it is nevertheless an inherent part. The metaphor of 'crypt memory' refers to signs buried in the unconscious, those which are excluded from the established discourse, or which are rather, encrypted and shut up within it. 'The crypt' is the archive of those symbolizations in which blocked knowledge continues to generate itself as if it were a foreign body (Weigel 1999: 62).

In this manner, the dead do not represent individual suffering, or mourning. Kalunga may be entombed in individuals whose family members came as slaves to Cuba, but Kalunga and other spirits comes to live only in the communication between individuals as social characters. Isidra's performance is intersubjective rather than subjective. Such phenomena can only partly be explained by trauma theory. They cannot be interpreted as individual pathology unlinked to social contexts and socio-cultural expressions of its transgenerational transmission. As such, the individual experiences of Holocaust survivors may not be compared with the representations of spirits and the dead as legacies in post-slave societies. Apart from psychoanalytical theories and the 'assimilation model' of the Holocaust, there are few studies about the phenomenon of transgenerational trauma, which transcends the time horizon of family-bounded, genealogical memory to form collective repertoires of cultural memory. This is why it seems legitimate to seek a comparative basis in psychoanalysis.

## **From genealogical memory to collective repertoires of cultural memory: Mounted mediums and songs of humiliation in a Palo ceremony**

Today Palo Monte Religion is practiced throughout the island. The Regla de Palo (religious rule) is divided into three different *ramas*: Mayombe, Briyumba and Kimbisa. Mayombe refers to a jungle area in the Angola province of Cabinda, from which a large number of Kikongo-speaking slaves were deported. Members of these cult houses in Cuba (*nsó-nganga*) are called paleros. A highlight of many Palo ceremonies is the ‘mounting’ of one or more mediums, called ‘dogs of the *prenda*’ (*perros de la prenda*) by the dead spirit locked up in the *prenda*. Known in Spanish as *prenda* (or *cazuela*, *caldero*, *fundamento*, and in Cuban Congo, *nganga*), this is usually a clay pot or an iron cauldron which is kept in a separate room in the sorcerer’s house, in a closet, in a hut in the backyard, or in the bush (*monte*), buried under a tree. The religious ceremony evokes one or more dead spirits, one of which is locked in the *prenda / nganga*, the key artifact of *palo* ceremony. The practitioners, while performing the rituals involved, enter into dialogue with the *nfumbi* in the *prenda*, speaking or singing in ritual languages (Bozal or Congo). A medium (one of the participating members) of the palo house is mounted by a dead spirit.

In some cases the Palo spirit enters the bodies of the mediums as wounded, rebellious, wrathful characters. Images of slavery appear during the trance. Some of these spirits inscribe on the bodies of the mediums what might be perceived as traces of their experience of slavery: wounds and mutilations, such as burns with candles and torches; some mediums mimic having their tongues cut with machetes, others move about spasmodically, and limp visibly, recalling for the observer images of punishments and torture.

Ferrandiz (2009) looks in detail at the corporeal display in the contemporary Maria Lionza spiritist cults in Venezuela, examining how the spirits present themselves and are acted out in possession. He observes that ‘many African Spirits

display as deformed corporality: no muscles or articulations, humbling, with at least one foot turned inwards or an arm hanging stiffly by the trunk, and these defects are often explained as punitive amputations of feet, arms or hands' (Ferrandiz 2009: 53). He quotes Teresa, a medium who receives an African spirit in her body called Mr. Bárbaro (Mr. Barbarian). In her later description she associated the twisted corporality of that spirit to mutilations he received when he lived as a slave.

[When Mr. Bárbaro arrives] in your body, you feel a sort of rage. [...] Then you think: this spirit is going to come in cutting and jabbing, wielding a machete. I get very scared then [...] This Bárbaro [...] is tall, really tall, thick, his hair is this beautiful afro. He was [...] bravest of them all [...] They would take him prisoner and he'd escape. So they cut off his leg so he would not run away again, and still, leg or no leg, he ran away again. [...] So they chopped off his hand, too. His left hand. That's how all African spirits come down with a twisted foot, to honour him. Bárbaro twists his hand because it's been chopped off. When the spiritual fluid is entering your body [in the first stage of trance] you can feel there is no hand. Same thing with the foot, you can feel the missing foot (Ferrandiz 2009: 52).

Traces of violence are also found in the iconographies, material depictions and body images of Afro-Cuban deities. Three orichas are lame (Osain, *babalú Ayé* and an Elegguá), and as I will describe below, Osain is mutilated in other ways too. Practitioners of Palo Monte say that the dead spirit in the *prenda* mounts the medium in a kind of trance which is rougher than that of most spirits in the Regla de Ocha. But this Venezuelan spirit has a Cuban variant in *babalú Ayé / San Lázaro*, the crippled beggar (and resurrected dead man) whose typical garb is the sackcloth of a slave. When *babalú Ayé* comes down, he often mounts first on the leg and he rises first on one leg, and then passes strength and power.

Once again, the motif of one-leggedness, whatever its legendary explanation, recalls the corporal punishments that awaited runaway slaves in colonial times. I will pick it up as third ethnographical example.

During Palo ceremonies, memories of slavery return on several levels, beginning with the representation of the enslaved soul which is forced to work. The pot / *prenda* shelters a dead soul / *nfumbi*, which did not volunteer for the position. The priest steals his remains from the cemetery (usually a skull, *kiyumba*), and mounts the rest of the *prenda* around this centrepiece ('the dead man has a fondness for his remains', Cabrera 1983: 121). The dead spirit is also, in a separate ritual act, sealed inside a small bottle in which it will be permanently imprisoned, in the *prenda*, and forced to do its master's bidding.

The aim of the ceremony is to stimulate the dead soul to work for its owner, literally 'wake him up', as he is thought to be slumbering. The priest calls him to work, at first in a friendly tone, but he doesn't set willingly to work. The priest starts to sing songs of humiliation (*cantos de puya*) to stimulate the dead soul to work for its owner. The slave has to be driven to work. This means that the *tata nganga*, the priest, and his ritual assistant, the *mayordomo*, often have to curse him, insult him, and provoke him. He has to wake him from his slumber and fire him up to work, and he does so in word and song. First when he is angered, incensed, wild, will he work well. Practices of verbally abusing, beating, spitting on, or flogging the *nganga* in order to activate it, drive it to work, are common. The priest and his assistant use insulting terms, both in Congo and in Spanish, while they simultaneously spit on or beat it, just as the slave driver used to in order to make a slave work for him (see also Ortiz 1958: 851, Palmié 2002).

These ritual interactions between performers, objects and its inhabiting spirits are saturated with themes of dominance and subordination, enslavement and revolt. The priest, Called the 'father of the *nganga*' (*tata nganga*), is a mystical entrepreneur commanding a labour force bound by contract or capture (see Palmié, 2002). The relationship of dominance and control during the performance recalls slavery, and this is underscored in ritual symbolism.

The social roles adopted by initiates in their performance during the ritual duplicate the social status functions of slaveholder society according to a specific scheme, beginning with the representation of the slave as an enslaved soul. The

enslaved soul is locked up in the *prenda* and forced to work. The owner of the *prenda* buys one or more slaves and puts them to work for him. The plantation economy and its forced labour system, violence and torture, social humiliation and degradation, are mirrored in ritual as its structuring and pervasive themes:

In the physical / temporal enactment of their ceremonies, paleros enter the world of the plantation. Memory as an historical record finds its fullest and most ambitious expression in the field of non-verbal, embodied memory. Indeed, bodily practice makes them an especially powerful mnemonic tool for a corporeal social memory performed collectively during ritual interaction.

As already described in the chapter above, the repetitive character inherent in embodied performative acts or utterances represents, on the one hand, the condition of 'being enslaved', and, on the other, great power (see Bloch 1989, Connterton 1996). It has at its command a broad arsenal for both attack and defence, present in all the other components of the iron pot which the dead spirit deploys as needed in the service of the priest,. It is evident that this hierarchical structure mirrors that of the plantation. During ritual interaction, the priest becomes the owner and master of the plantation, who has paid for this slave and has a contract to prove it; his assistant (*bakonfula* in *Congo*) is known in Spanish as *mayordomo*, the title given to the administrator of a sugar estate, and the right-hand man of the 'owner' of a slave. The dead soul / *nfumbi* is the overseer (*mayoral*), who is directly in charge of the slave force (*dotación*) and assigns the various slave gangs (*cuadrillas*) their tasks.

Further technical vocabulary, the material culture of ritual, tools and everyday objects are borrowed from the working environment on the sugar plantation. For example, the *cepo*, the place where *prendas* are placed to work, was, in colonial times, a kind of 'stocks', where blood flowed, sentences were pronounced, and life and death decided. The word refers to an instrument of torture, a wooden rafter with three openings, two for the hands, one for the head, in which recalcitrant slaves were locked, face down, to be whipped. In *palo* ritual, the enslaved soul, then, is locked up in the iron or clay pot and forced to work. The *cepo* is the place in

which the enslaved *nfumbi* waits to learn its tasks. It appears that in rituals violence becomes encrypted in the social body of the people (Argenti 2007: 245). The violence is embodied in bodily practices that bring people together for joint performances.

### **Artifacts as iconographic figures of memory**

The third and last example will focus on the material artifacts which represent memories of slavery. I will focus on the relationship between body, artifact and verbal modes of articulation. My argument is that, over time, socio-cultural memories coagulate to cultural archives in the form of material artifacts. I will show this, using the example of what is arguably the most powerful Afro-Cuban god, known in the Regla de Ocha as Osain, and in Palo Monte as Gurunfinda.

One will not find in Cuba anyone possessed by Osain, because this god is said to be too strong for one's mind. Possession by Osain would cause one to go mad. But one finds his material representation as artifacts in every Cuban altar of Santería and Palo Monte as well. The representations of Osain in the cult houses differ, according to rank and religious branch. I focus on one representing Osain as a small wooden object, with one leg, one arm, a mutilated tongue, and as twisted face. In Cuba, Osain is the lord of all plants, and the owner of the knowledge of healing. For my interpretation, I focus on the mutilations which determine his material representation as a human figure. From this perspective, Osain represents the punishment and torture inflicted upon slaves for their rebelliousness. In the contemporary mythology about Osain, one hears about his physical state, but it is not related to a discourse of slavery. The explanations say he is a creature between nature and humanity. Of all the deities that make up the Afro-Cuban pantheon, it is the most powerful god that displays signs of physical torture. The depiction of the wooden statuette bespeaks the corporal punishments that awaited runaway slaves in colonial times. The picture of the naked, battered man, stigmatised by having had his ear cut off and by castration, cannot be interpreted merely as an object of transformation and as a creature oscillating between nature and culture, as suggested by various versions of the legends. The mutilations are too specific and

determined for that. In fact, his figuration unambiguously displays the signs of torture sustained by real offenders in past punishment rituals.

A historical comparison of images may illustrate the fate suffered by Osain. Both the narrative themes and their iconographic representation indicate the fugitive slave who was cruelly castigated for his escape. In order to understand the injuries we have to take a look at the punishments experienced by slaves who tried to escape the control of their white owners. According to historical sources hunts were organised to recapture runaway slaves, known as *cimarrones*. When the hated slave dogs had finally tracked them down (Condesa de Merlin, in: Ortiz 1916: 359-358) the slaves faced horrible punishments. Among those described by Ortiz, in his chapter on common punishments for recaptured slaves, were flogging, slitting the tongue, cutting off ears, or, if further flight was feared, parting the Achilles heel. Interestingly, the myths, or *patakíes* as they are called in the Cuban ritual language, describe Osain as a creature which dwells in the woods and knows each and every plant, exactly like the *cimarrones*, as long as they were able to evade pursuit. Yet, they do not give any reasons for his injuries.

With regard to the significance of violence in memory-based narratives Regina Bendix writes, '[n]arrating violent events is a fundamental means to transform an unsettling and dangerous experience into a meaningful story. It is less commonly known in this context that memories are not only 'archived' in language, but also in the form of artifacts. The event is replaced by representations' (Bendix 1996: 170). Similarly Scarry, concurs that '[p]ain is language-destroying, language is replaced by artifacts'. (Scarry 1985: 35) Studying the aftermaths of slavery under the aspect of torture points to the fact that in order to survive a slave-owning society had to rely on a system of punishments, discipline and torture. In her study of torture, Scarry (1985) examines the relationship between tormented bodies and the way they are represented in cultural artifacts. Such memory-artifacts prove to be crucial for memories of violence as human beings are not able to represent violence in all its aspects verbally and thus to recall it in narrative form. The physical pain itself, an essential component of the violent act, knows no words; hence it can at best be verbally paraphrased, whereas any direct expression must

rely on sounds alone. In addition, recent research in memory and cognitive psychology has shown that memories 'exist in the body, while language has to generate them anew again and again, i.e. by means of narrating' (Bendix 1996: 168). According to Scarry

Artifacts and linguistic signs neutralise the distress of physical immediateness while at the same time constituting a medium that allows human beings to grant each other access to their inner feelings. We respect the objects of sentience, the worldly forms of self-extension, precisely because they lead one in to the fact of another's sentience. (Scarry 1985: 37)

In the case of the deity *Osain* language is replaced by artifacts which represent a nexus for social consensus. On the first level, his disfigurement is a slave - community's feeling of powerlessness. But the mutilated, powerless slave *Osain* is also arguably, the most powerful deity in the Afro-Cuban pantheon. The artifacts create a field of relationships between bodies, objects, and verbal forms of expression which were destroyed by torture. It is this special nexus that constitutes the equivalence of words and things. The objects represent a community's acceptance; by being socio-culturally accepted, they become part of the material archive of the culture.

## **Conclusion**

My argument is that slavery is remembered not only in words and explicit narratives but also in images and non-discursive practical forms of memory that go beyond words. Pursuing Freud's ideas on memory traces (Quindeau 2004), transgenerational transmission of emotional legacies (Moré 2007), and the possibility of unconscious transmission (Weigel 1999) has challenging consequences for anthropological research. The 'memory approach' allows for alternative interpretation of rituals and ritual performance.

The focus on memory links the Caribbean deities and spirits not so much with invented ideas of the powerful agency of African based cosmologies, but rather with frames of socio-historical facts: punishment, torture, deportation. One may

speculate about the socio-cultural transformations of historical experience into magical practice. In the ethnographical examples I explore the cultural means and social institutions through which practices of memory are mediated, adding new complexity and new dimensions to ritual and the analysis of ritual performance. Each case study stands for its own practice of mediating memory: Isidra's conversation with Kalunga recalls a family - based, and, as such genealogical memory. Teresa's description of being mounted by the medium 'Barbaro', and the ritual interaction among initiated priests of Palo cult houses, allows us to perceive the powerful spirits of religious institutions as condensed memories of violence which have been integrated into cultural repertoires of collective memories.

Finally, artifacts, as socio-culturally accepted images, become part of the cultural archive. These three different representations of memories of slavery show that memory is not a simple, unmediated reproduction of the past, but rather a selective re-creation that is dependent for its meaning on the contemporary social context, beliefs and aspirations of the individual or community. What these examples have in common is a mimesis of the one-leggedness slave. The unconscious memory trace of slavery in all its implications, one-leggedness is the 'encrypted' code which links all these stories with slavery.

The anthropological perspective on memories leads away from the presumption that these phenomena might replicate the post traumatic stress disorder (PTSD) model, with its emphasis on the intrusive and embodied nature of memories of violence. They depart from the symptomatology of PTSD in significant ways. Most importantly, the example 'working the *prenda*' plus the sung dialogue between priest and *prenda*, shows that the past does not recur in the present as an uninvited and debilitating irruption into the midst of a wholly incommensurate present, but rather that the past is wilfully evoked and made to engage, during the ceremony, with the political and social Cuban present. During the ceremony, paleros appropriate the past to address the present in a agentive and open-ended way that is aimed at the present and the future, and very far removed from the pathological discourse of trauma (Lambek 2002: 19, 256-57, Argenti & Schramm 2009).

The key to the distinction is the element of mimesis. While it is observable, in *palo* ceremonies, that one of the priests, the 'dog of the *prenda*' re-enacts episodes of extreme violence in dance performances that become possession states, one palero objected to my interpretation of this as a recapitulation of the suffering of slavery: 'We have long left all that behind. Now we are the masters and have fun.' This criticism only apparently contradicts the images of slavery evoked during the ceremonies, which have been transformed into elements of independent ritual complexes. In other words, the assertion that 'we have long since left all that behind' that paleros 'now have fun', cannot be assumed to indicate either ignorance or silence. On the contrary, rituals bear witness in radically alternative ways. And, as Argenti-Pillen (2003) points out, individual and collective reactions to extreme violence, over both, the short and longer term, may not be universal, but rather socially or culturally informed or determined.

The methodological challenge for the social anthropologist is to develop the analytical methods to bear witness to these silent witnesses. The late Cuban anthropologist Joel James Figarola asserts that conventional histories have never been able to grasp the most fundamental aspects of the experience of slavery, and suggests a discursive silence from within the world of slavery:

Neither in Cuba nor anywhere else have the social sciences ever been able to apprehend the true nature of the trauma of the slave ship, the rupture of emotional context and world of reference, the market of human beings, the slave barracks, the rope, the overseer's whip or the flat side of the machete of the rural police. We have never succeeded in grasping the dramatic dimension of all these violations and dislocations, nor can we integrate into our own lived experience the study of this suffering (James Figarola 1998: 47).

It is anthropological writing about victimized communities that recently has begun to develop the analytical methods to show that these communities do find ways of bearing witness and to explore responses to the violence in their histories.

## **5.4. Slavery in Contemporary Cuban Art. Ritual Performance, *palo monte Mayombe* and Art in Cuba**

Slavery lasted three hundred and sixty years in Cuba. Between 1526 and 1886, over one million Africans of different ethnic groups were transported across the Atlantic to work in mines, the sugar plantations, coffee, tobacco, domestic service, and the construction of housing and forts on the Cuban island.

Despite this, until recently there had been no monuments to commemorate slavery, until the recent totemic sculpture of Alberto Lescaj, in the hills surrounding El Cobre, near Santiago de Cuba. And so it was not until a few years ago, 1997 to be exact, that Cuba commemorated specifically the slave past, in the form of the Runaway Slave. Part of the UNESCO's international project on the route of the slave, there will be a museum dedicated to slavery and the copper mines, considered to be the oldest in the Americas. The town, Santiago del Prado de Cobre, took its name from El Cobre, the copper, discovered by the Spaniards in the 16th century.

At the first sight Richard Price (1998:166) statement that for Caribbean people history with slavery at the centre has often seemed a nightmare best forgotten is not astonishing. With the significant exception of Maroons (Jamaica) and (perhaps rural Haiti), he continues to state, the silencing of the past has been endemic. Local intellectuals have long recognized this collective amnesia among the "folk": Césaire writes of his land without stela, this paths without memory, Glissant of the loss of collective memory, the careful erasure of the past, Walcott that in time, the slave surrendered to amnesia and that amnesia is the true history of the New World, and Patterson that The most important legacy of slavery is the total break, not with the

past so much as with a consciousness of the past. To be a West Indian is to live in a state of utter pastlessness.<sup>64</sup>

On the one hand this perspective of discursive silence of slavery contrasts with the tremendous growth in scholarly knowledge about resistance to slavery. In the case of Cuba there have been, in different periods of the twentieth century, sculptures, museums and monuments that have been allegoric, including the many sculptures dedicated to Mayor Antonio Marceo y Grajales, the man who symbolizes the rebellion of all Cubans, because, among other things, in 1878 he rejected the truce produced by Spain for a negotiated end to the Ten Years War, as Spain refused to include the abolition of slavery in the talks (...).<sup>65</sup>

In much of the existing contemporary revolutionary and post-revolutionary Cuban literature and art, experiences of violence like forced work and slavery are presented as all of them were gone through a transformation into politicised memories that have taken the form of a call-to-arms or a call for justice.

This kind of commemoration expresses the will of conciliation and responsibility mainly in the service of national identity and governmental institutions. But this memory” represents only one side of memory, for which the term “staged memory” (Offe 2000: 59) seems to be more adequate than the notion of “collective memory”.

As (for example) the above mentioned vertical bronze figure of el Cobre<sup>66</sup> in Santiago de Cuba shows that material objects from the religious contexts are used in contemporary art. The monument is just over nine meters high, it is set in an iron piece, which is one of the huge pots used for boiling the sugar juice taken from a nineteenth century sugar mill. The pot symbolizes the *nganga* in the Afro-Cuban

---

<sup>64</sup> Sources for these quotations and in some cases further extensions of them may be found in Richard Price, *The Convict and the Colonel*. Boston. 1998: 166-169.

<sup>65</sup> One of the sculptures erected to the memory of Antonio Marceo y Grajales is in Cacahual, on the outskirts of Havana, and another one in the Havana Seafront.

<sup>66</sup> Forged in workshops of the Caguayo Foundation.

religion of *Congo* derived traditions. It is a receptacle for the attributes of the spirits of the *regla de palo* universe, an artifact which is in the centre of this article.

## **African Heritage in Contemporary Cuban Art**

In the first part of my explorations on African heritage in Contemporary Cuban art, I will focus on the ritual use and significance of that pot for practitioners of Afro-Cuban religions. The centre of my explorations will be the *nganga (kik) / prenda (sp.) / pot* as a material object and its use in ritual performance and its incorporation in contemporary art work. What finally will bridge the fields of Art, anthropology and memory is a performative approach, which explains the qualitative power of the artifact as such and its underlying transformative processes, including memory.

Up from the 1920ies and 1930ies the search for significant artistic themes and symbols to express a sense of national identity led Cuban writers and artists to explore various „ingredients of Cuban *ajiaco*-and their Afro Cuban traditions<sup>67</sup>. A number of Cuban contemporary artists are incorporating their knowledge of religion with African background in their work.

Influenced by the Vanguardia movement<sup>68</sup> the identification of nationhood with the most humble and exploited sector of the society started. In the 1920s and 1930s as pointed out by Hugh Thomas in his well documented history, *Cuba: the Pursuit of Freedom*, there was an „increasing identification of the nation of Cuba (...) with the people, the workers, the millworkers, the negroes, los humildes.“ (Hugh, 1997: 603)

---

<sup>67</sup> Cuban *ajiaco*: expression by Fernando Ortiz (1921) who refers here to a concept of multicultural nation identity of Cuba. *Ajaco*, a Cuban stew made of indigenous root vegetables and imported. Vegetables. Corn, potatoes, arum, sweet potato, yucca, and pepper are the main ingredients.

<sup>68</sup> *Vanguardia* artists organized up from 1927 exhibitions in Havana, achieved international recognition in 1944 with the modern Cuban painting show at the museum of Modern Art in New York. For more information see Martinez (1994).

In the eighteenth century the Spanish greatly expanded the sugar industry in Cuba and imported hundreds of thousands of African slaves to support it. Africans and their descendents made up the major part of the immense working force that enabled Cuba to become the world's largest sugar exporting country for much of the nineteenth century. Cubans with African background played an important role as well in Cuba's drive for independence from Spain, as large numbers of them joined the liberation army. Just as important was the African influence in cultural matters. The slaves who came to Cuba from many parts of Africa contributed their religion, music, dance, language and cuisine to the *ajiaco* of Cuban culture<sup>69</sup>.

On the cultural front, the integration of the Spanish and African worlds was beginning to coalesce. Many of the Vanguard writers, musicians, and artists of the 1920s and 1930s focused their attention on the African heritage of Cuba. They introduced a nexus of Afro-Cuban themes into music, literature, and art, developing the style or point of view known as *afrocubanismo*. Although *afrocubanismo* received an important stimulus from modernist primitivism it also had significant Cuban precursors<sup>70</sup>. One of the earliest and most important mediators between the black and the white worlds in Cuba was Fernando Ortiz. His ethnographical works expressed contributions to Cuban society through a study of their costumes, religious practices, and language. His work encouraged the work of artist's from different fields to reveal the African Component in Cuban Culture – for example Alejo Carpentier: *Ecue-Yamba-O* (1933), Nicolas Guillèn: *Sòngoro Consongo* (1931), who include African language in their poems, composers include rhythms, Abela Eduardo *El gallo Místico* (1929) represent a less diluted aspect of the African Heritage - Afro-Cuban religious ceremonies. This theme found later a new exploration in the work of Wilfredo Lam, starting with *Women with sugarcane*

---

<sup>69</sup> For information on African ethnic groups in Cuba, see Rafael L. Lopéz Valdes, *Componentes africanos en los etnos cubanos* (La Habana, 1985).

<sup>70</sup> See European Anthropologists and Artists up from the late 20ies like Frobenius, Picasso, etc. who initiated a period of negrophilia in Europe, for more comments on that period see Martínez 1994 p 76ff. Among other Cuban precursors are Eduardo Abela, Carlos Enríquez, Víctor Manuel García or Amelia Peláez (to mention just a few).

(1942). Lam evocates African myth, ritual and history. Over many years Lam's paintings allude association with sugarcane and the survival of their ancestor's powerful religions, and aspects of Afro-Cuban Caribbean experience.

Many initiated and non-initiated members of the Generation of the 1980's reference Afro-Cuban religions in their work, though in variable forms. Palo Monte provides the basis and inspiration for artistic production in many ways. The following discussion focuses on the work of initiated and non-initiated artists. In each case the art is distinct conceptually and stylistically.

One of them is José Bedia.<sup>71</sup> He uses the practice and iconography of Palo Monte to construct a semantic constant in his work. Most of his pieces include the *nganga* / the pot in addition to other elements. The 1984 drawing *Sarabanda*, for instance, is autobiographical, for it references some of the attributes of *Sarabanda*<sup>72</sup> that the artist received at his initiation into Palo religion - the most conservative branch of Afro-Cuban religious systems. José Bedia is studio trained, holding the Cuban equivalent of an M.F.A. José Bedia and his peers in Havana have become known as the Generation of the '80s; during that decade they graduated from art school and established an international reputation (see Bettelheim: 2001)

## **Art and Anthropology**

Bedia received *Sarabanda*, and references to this spirit occur frequently in his installations. As *Sarabanda* is associated with metals, its *nganga/prenda/iron pot* might hold such things as a magnet, nails, a knife, pliers, razor blades, a horseshoe, and scissors.

---

<sup>71</sup> For more references on José Bedia see Judith Bettelheim 2001. I borrow details of his biography and the pictures from Judith Bettelheim's article on Palo Monte Mayombe and its Influence on Cuban Contemporary Art. In: *African Art*, Vol. XXXIV / 2, who draws her insights on long-term fieldwork in Cuba. I like to thank her for her inspiring piece of work.

<sup>72</sup> *Sarabanda*: Congo goddess of metal and iron, associated with the Yoruba god Oggún

The pot / the *nganga* is the centre of his installation, it is the same object represented in El Cobres Runaway-monument mentioned above. This object will serve as the crucial object between the complex relation of art to religion. The symbolic and iconic patterns are borrowed from the religious fields and used in art. If the use of such artifacts of the religious world involves overlapping criteria or simply artists inspirations can only be analysed on the basis of meaning. To appreciate the full “value“of material objects they are studied in its original setting. Part of the anthropological interest in art is to interpret contained or encoded information in the work of art.

Much modern anthropology of art has been concerned not only with explicit but also with implicit meanings - relationships which people themselves do not, possible cannot formulate in words, but which are of prime importance for an understanding of the origin and maintenance of their art (Firth 1992, 24). Following Raymond Firth “anthropologists enter the field, since for them as for sociologists, art is essentially to be viewed as a social product. To an anthropologist, the formal qualities of a piece of sculpture or of music are significant. But from an anthropological standpoint, even the simplest naming of an object - a mask, or anthropomorphic figure, or funeral song - indicates an awareness of a social, ritual, and economic matrix in which the object has been produced” (Firth 1992: 16).

To unravel the meaning of many symbols in “non European art”, then demands complicated, subtle analysis, which includes study of the symbols as a system, in relation to one another through the total art field and in relation also to the more general iconography of the society. This may also involve the recognition of transformations, the appearance of the same theme in different symbolic form, as by inversion, or by the same symbol in contrasted contexts.

A major advantage anthropologists often have over art historians is that they study living traditions. Through participant-observation field work, they are able to study first hand the workings of an art tradition and to enquire into its meaning. Through prolonged observation and participation it is often possible to piece

together complex meanings through the combined analysis of language, myth, and art.

To understand the full complexity of Bedia's installation it is important to indicate the role of Kongo-derived iconography of the pot/*nganga*. Focusing on memory the question is how this symbolic system and its expression in ritual performance is a representation of historical experience?

### **What is Palo Monte religion - Anthropological interpretation**

*Palo monte* is related to religious practices from the historical kingdom of Kongo in central Africa, and the ritual language used by Cuban practitioners is heavily indebted to Ki-Kongo<sup>73</sup>. It is intriguing to speculate on the origins of its Spanish name, for within the religion Palo Monte refers to "spirits embodied in the sticks in the forest." A Palo is a segment of wood; monte is the forest or a rural area. Palo also describes the sections of wood that form a palisade around a military outpost or rural stronghold. As such, the name of the religion reflects the hidden rural areas built by so called cimarrones -runaway slaves in the mountain areas of Cuba, to protect them from police harassment.

The centre of Palo Monte, however, can be condensed in the concept of *nganga*, the religion's central icon. In central Africa the *nganga* is a wise and powerful man who conducts religious rituals. In Cuba it is a receptacle, also called a *prenda* or *cazuela* (Sp.)—usually a clay container, a gourd, or a tripod iron cauldron, which is kept in the backyard, in a cellar, or in the *monte* under a tree.

The word *nganga*, then, can refer to the pot itself, the power of the pot, or the owner of the pot. It is a world in miniature, and when one is initiated into the final

---

<sup>73</sup> A full exploration of what Stefan Palmié has called "Afro Cuban religious traditions" and described as a heterogeneous „spectrum of religious forms" including Yoruba-Cuban (sometimes referred to as Regla Ocha), Bantu-Cuban (Regla de Congo), Regla Arará and Abakuá (male secret societies, sometimes called *ñañigos* by Cuban ethnographers) is beyond the scope of this article.

level in Palo, one receives a personal *nganga*. Thus, initiation makes *nganga*— both the priest and the pot. (See Bettelheim 2001: 37)

At the core of *palo monte* iconography lie references to the *nganga* and to the initiation process itself. While initiation can be discussed in many ways and too many ends, my purpose here is to demonstrate how it invokes memories of time of slavery, and links the post colonial age that replaced it and the present day, which is represented in the Palo performances<sup>74</sup>.

## **Object and Interpretation**

As already mentioned above, the object represents slavery on different levels, there is no need to repeat this symbolism.

### **The *nganga* - memory archive**

Looking from that angle again back to José Bedias installations we might interpret the whole instalment as a memory archive of slavery:

Bedias installation *Kakuisa el Songe* contains both a public and a private altar. The private one (at left) is covered with a black cloth, but it is attached to its public counterpart with a chain. *Kakuisa* is Congo-Cuban for flight or the ability to fly; *el Songe* is Congo-Cuban for *el hierro* (sp.), which means iron. Bedias work is made from a six-cylinder car engine, an allusion to power and energy. The altar is dedicated to Sarabanda, who presides over all things metal and most means of transportation (see Judith Bettelheim)

### **Vive en la linea**

---

<sup>74</sup> This interpretation, which is a result of my long term field research on the subject, will be presented as a kind of working thesis, which will be worked out on further ethnographic examples and details in my forthcoming dissertation 2008.

This figure is both a self-portrait and a reference to *Sarabanda*, who incorporates the spirit of the Afro-Cubans who constructed Cuba's rail system<sup>75</sup>. Remember that Bedia received *Sarabanda* at his initiation. Each of the three sections demarcated by the walls contains a reference to a spirit drawn on the back wall: a male profile for *Sarabanda*, an emblem of the crossroads for *Lucero Mundo*, the *Congo* god who opens and closes the doors, and a deer for *Nkuyo Watariamba*. And each section, like a miniature sacred space, contains an altar with an *nganga*, earth on the floor, and a bench with a *firma* (*calkdrawings*) drawn on top. Each *nganga* / *pot* contains offerings and the remains of the sacrificial chickens.

Also many non-initiated members of the Generation of the '80s reference Afro-Cuban religions in their work, though in variable forms, for example Marta Maria Pérez Bravo.

She is not initiated but nonetheless uses *prendas* and *firmas* (is a signature a cosmogram) in her constructed photographs to reference and deconstruct the power of religion in a person's (particularly a woman's) life.

Her work is closely related to the rituals of Santería and Palo Monte. She presents images that suggest concepts, symbols and metaphors that are derived from the world of religion. In her images, her body turns into a house, an altar, a sanctuary for birds, and a ship. The development of her work converged with the subject of religion. It is especially in the *cultos paralelos* (parallel cults) series that this convergence becomes manifest in concrete terms, namely that it refers to the religious cult.

Since the 1980s, she has been using black and white photography as the exclusive medium for her work.

---

<sup>75</sup> Cuba constructed the first railway line in Latin America (1837 finished, between Havana and Güines at the end of the 19th century). The whole construction was done by slaves.

“Paradoxically, however, every religious object I use is made of specific materials and colours, although the observer can only distinguish shades of grey. In terms of the concept, the private ritual is also part of the work - the use of colours is part of the meaning. I actually “use” the colour in is visual information, although I do not pass it on to the observer directly” (Kunsthalle Wien, 1999: 191).

In “*No one unites us*” she has created a three-dimensional firma, placing it over her head rather than on her body or on the floor or wall of a sacred space. The firma references Mama Chola, who Kimbisa Mama Chola is cross-referenced with the Orisha goddess Ochun, a beautiful woman who is associated with sweet water, honey, and love. At the same time it evokes images of the cepo - instrument of torture - a tied down body, tied to the floor, also tied to the religion.

Each of these Cuban artists has been inspired by *palo monte*. The differences in their art suggest the range and depth of religious belief and of the reactions to it. At stake in this complex environment of artistic production is an issue that may rest outside the art or the religion itself, yet is inextricably tied to the experience of slavery.

Finally I would like to end with Tanja Bruguera: The works she creates serve as a bridge between historical elements, memory and as a witness to the contemporary moment: “we are experiencing in Cuba, and as my own way of resolving the conflicts that these things bring up a personal level. For me Cuba has always been a place where personal issues play out collectively. Every gesture is a political act. Our lives are very similar, and to top it off, social responsibility is considered a duty, practically an acknowledgment of our personal gratitude. Perhaps other generations in my country have a different vision, but this, at least, is the experience with which I grow up” (Kunsthalle Wien 1999: 240ff).

*El Peso de la Culpa* (video performance) is also a part of the series *Memoria de la Postguerra*. In this piece, which is a 1997 performance, I take on issues of guilt and responsibility in a conscious way for the first time. These elements,

together and in relation to the issue of silence, constitute a new focus in her most recent efforts.

“In this piece I specifically refer to the collective suicides of the indigenous Cuban people during the Spanish occupation. The only way that some of them could rebel - as they didn’t have any weapons and they weren’t warriors by nature - was to eat dirt until they died. This gesture, which has remained with us more as a historical rumor, struck me as hugely poetic. In a way, it speaks to our individuality both as a nation and as individuals. Eating earth, which is sacred and a symbol of permanence is like swallowing one’s own traditions, one’s own heritage, it’s like erasing oneself. It’s electing suicide.” (Kunsthalle Wien 1999, 242ff)

What she did was taking this historical anecdote and updating it to the present. This acts in combination with the fact that in Cuba, when one is said to be “eating dirt” in the popular sense, it’s understood that one is going through a very difficult time. The performance manifests as a solemn ritual which also involves salt water, which engages with the earth as a symbol of tears, and a headless lamb hung from my neck which functions as a protective shield which, in turn, because of its weight, functions as a symbol of submission. It’s a work in which the idea of punishment (in this case, self-punishment by “suicide” and the “erasing” of oneself) converges with the causes of guilt (submission, passivity). The first materializes in the act of eating the dirt, the second in the image of the lamb hung around my neck. The punishment is for being submissive, but that passivity is also a way to survive, and that kind of salvation is a slow death.

“The lamb, salt water, nails - all those elements have a symbolic weight well beyond any one religion, they’re part of a universal iconographic vocabulary. I do think I use a system of repetition, however, one that is obsessive, cathartic, which someone once suggested to me seemed like the litany of prayer repeated over and over.” (Kunsthalle Wien 1999: 244ff)

## Memory, Silence, Future

Tanja Bruguera, Martha Maria Pérez Bravo, José Bedia are constructing a picture from Cuban society, where religious signs create shifting signifiers, each understood differently, yet forming a shared foundation for knowledge, experience and identification including comments on past and contemporary events.

“It is a given that Caribbean society and art are hybrid and syncretic, but this given arises from a complex play between discordant social and religious factors. While demonstrating respect for Palo Monte, the Cuban religious and studio artists discussed in this essay engage in sociocultural commentary that probes this tension as it is expressed in the practice of the religion, and it is this same tension that makes their work so powerful” (Bettelheim 2001:49).

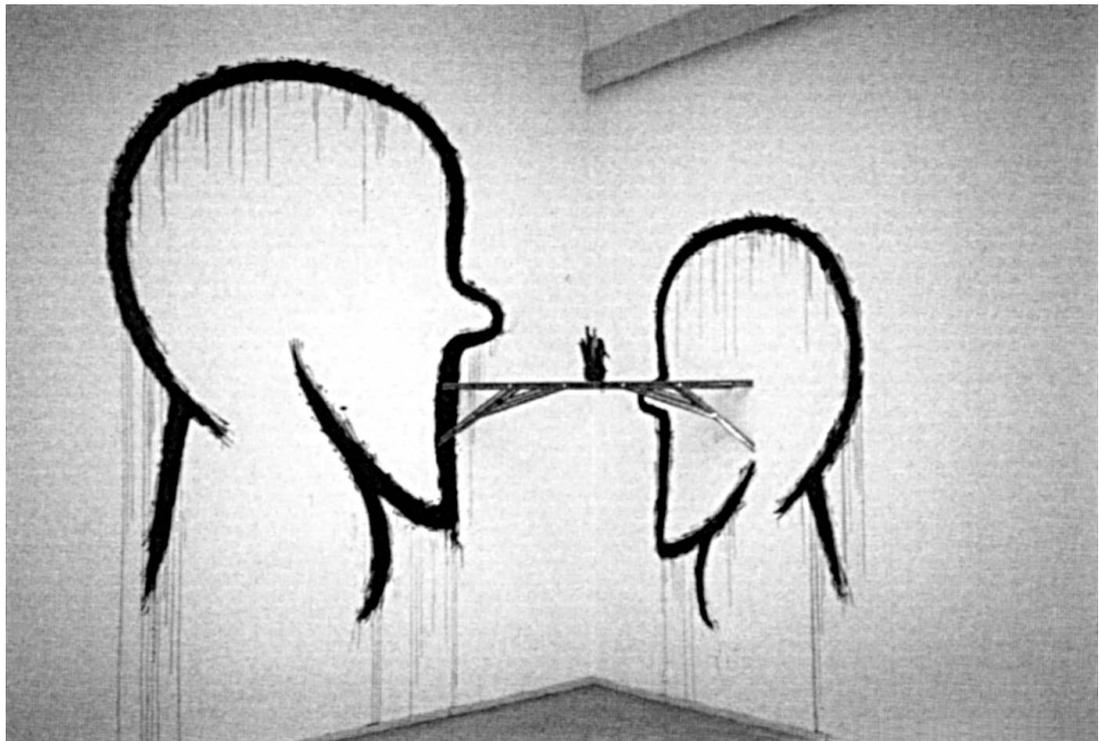


Abbildung 26: *prenda*. Ausstellungs-Installation von José Bedia (mit Genehmigung des Künstlers, eingeholt 2008)



Abbildung 27: *prenda*. Ausstellungs-Installation von José Bedia (mit Genehmigung des Künstlers, eingeholt 2008)

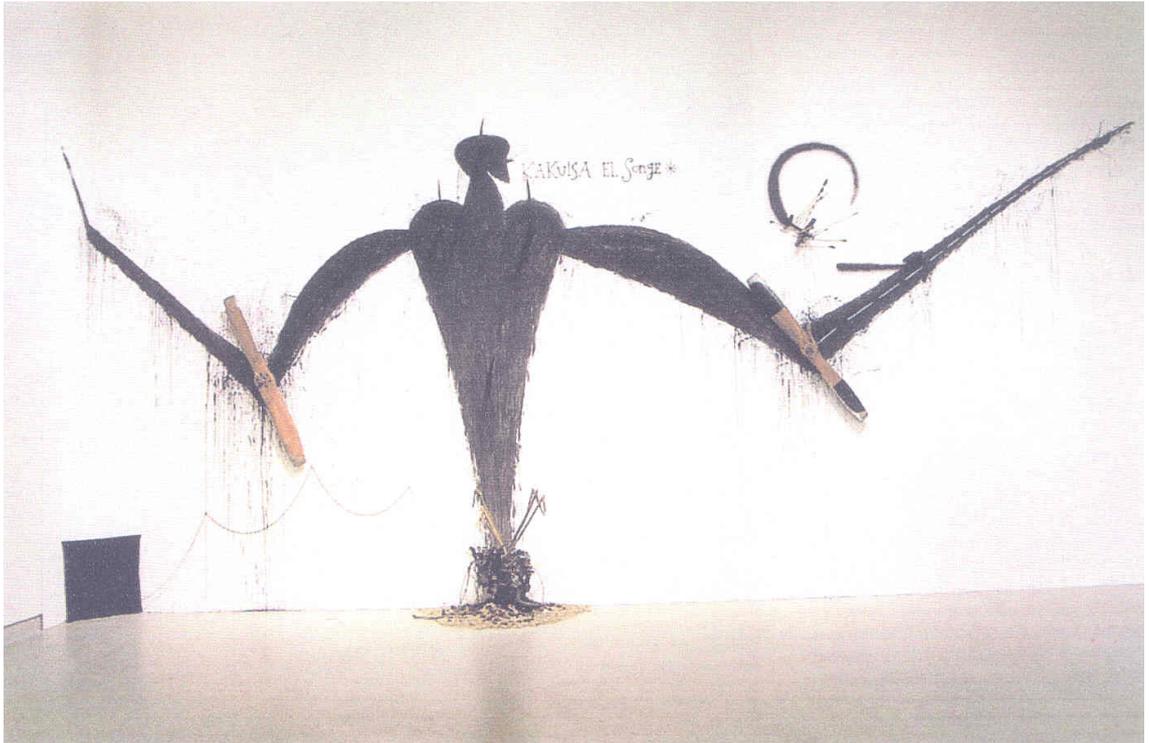


Abbildung 28: Kakuisa el songe, 1994. Detail: Prenda de Oggun. Ausstellungs-Installation von José Bedia (mit Genehmigung des Künstlers, eingeholt 2008)

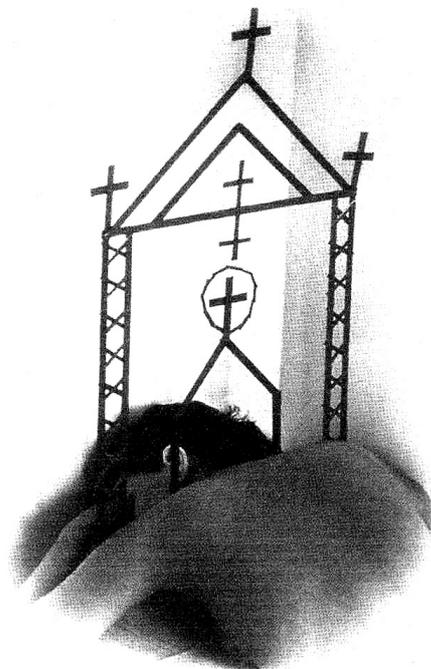


Abbildung 29: Martha Maria Perez. *Cultos paralelos*. 1999. Kunsthalle Wien (mit Genehmigung der Kunsthalle Wien, eingeholt 2008)

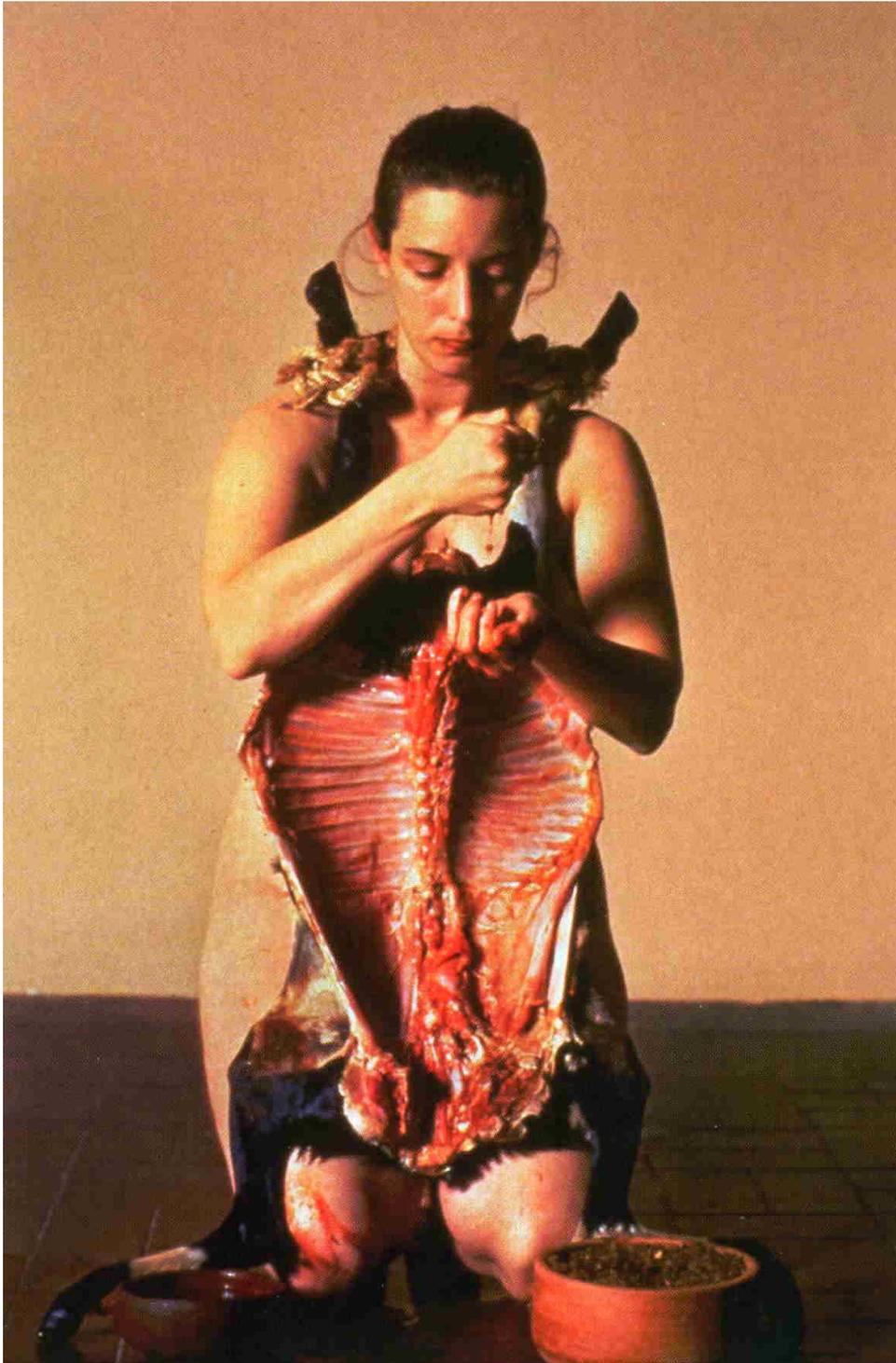


Abbildung 30: Tanja Bruguera. 1999. *El peso de la Culpa*. Die Bürde der Schuld.  
Kunsthalle Wien: S. 240 (mit Genehmigung der Künstlerin, eingeholt 2008)

## **VI. Schlussbemerkungen**

### **Sozio-kulturelle Eigenlogiken der Stadt Havanna**

Zu Beginn dieser Dissertation wurde die Frage nach der metaphorischen Aufladung der Stadt mit Sinn, Bedeutung und Identität gestellt. Diese besonders von den Vertretern der kulturalistischen Stadtforschung konstatierte Behauptung wurde als forschungsleitende Frage in der gesamten Dissertation behandelt. Es konnten analytische Erkenntnisse über die historische Prägung der Stadt Havanna, ihrer Wahrnehmung nach außen hin und Aspekte afro-kubanischer Identitätskonstituierung einzelner Stadtviertel herausgearbeitet werden.

Der Beitrag dieser stadtanthropologischen Untersuchung liegt im Besonderen darin, die soziokulturelle Spezifik der Stadt Havanna, die sogenannten „Eigenlogiken“ der Stadt (nach Löw 2008) aus den ortsbezogenen Praktiken ihrer Bewohner zu erklären. Die soziokulturelle Spezifik der kubanischen Hauptstadt sollte in einer historischen oder diachronen und synchronen Perspektive nachgezeichnet werden.

Zur Verifizierung städtischer soziokultureller Eigenlogiken werden historische Kontinuitäten der städtischen Bildproduktion, der städtischen Netzwerke und ihre Milieus und Umgebungen als prägende Aspekte einer strukturgeschichtlichen Konfiguration der Stadt beschrieben. Erst in der historischen vertikalen Perspektive können Kontinuitäten zwischen Gegenwart und Geschichte nachgewiesen werden. So kann der Begriff des „Palimpsest“ (nach Huyssen 2006, Assmann 2009), die kumulative „Textur“ der Stadt (Lindner 2008, Suttles 1972) und der Begriff „urbane Biographie der Stadt“ durch historische Bezüge und Verweise fundiert werden. Die empirische Aussagekraft des Konzepts der Textur oder des Habitus (Musner 2009, Lindner 2008) lässt sich aus der Geschichte der Stadt und ihrer Bevölkerungen erfahren.

Bezieht sich die Auswahl der städtischen Topographien im ersten Kapitelabschnitt dieser Dissertation zu Images auf materielle Erbschaften in der Stadt, so nehmen

die drei folgenden Abschnitte immaterielle Erbschaften in den Blick, über „das Imaginäre“, „das Gedächtnis“, sowie die Geschichte der Stadt. Unterschiedliche Erinnerungsnarrative der Stadt Havanna sollen miteinander verglichen und mit ritualanalytischen Feldstudien aus der afro-kubanischen performanten Ritualpraxis ergänzt und in Beziehung gesetzt werden.

Im Kapitel „Gedächtnis und Stadt“ wird die Bedeutung der Sklaverei als immaterielles Erbe der afro-kubanischen Riten herausgearbeitet und damit eine weitere dem heutigen Kanon querliegende Sichtweise auf afro-kubanische Repräsentationen eröffnet. Eine ethno-historische Interpretation der Riten dieser afro-kubanischen religiösen Gruppen und eine Strukturanalyse der rituellen Handlungen bringt die Welt der Plantagen und der Sklaverei als zugrunde liegendes Skript sämtlicher ritueller Handlungen ins Zentrum der ethnographischen Aufmerksamkeit. Die Handlungen und Logiken der Praktikanten prägen die sozialen Beziehungen in der Stadt und die Milieus der Stadtviertel in Havanna. Die analytischen Konzepte und Interpretationen städtischen Lebens, die diesem Kapitel zugrunde liegen, beziehen sich demnach auf die materiellen Ressourcen der Stadt (Textur) und beziehen die immateriellen soziokulturellen Ressourcen (das Imaginäre) der Stadt mit ein.

Weitere Ergebnisse dieser Dissertation sind dem Feld *Community Building* und Stadt zuzuordnen. Entwicklungspfade afro-kubanischer Institutionen der *cabildos de nación* wurden im Kontext marginalisierter städtischer Ökonomien entwickelt. Dieser Ansatz ermöglicht es, vergleichende fächerübergreifende Fragestellungen in Bezug auf die *cabildos de nación* zu diskutieren. Die soziale und politische Reichweite dieser sozio-religiösen Organisationen und Netzwerke kann im Zusammenhang mit Ghettoisierung, Marginalisierung und Parallelgesellschaft neu konzeptualisiert werden. In der hier vorgestellten Perspektive agieren die Protagonisten stärker im Feld städtischer Parallelgesellschaften und nutzen die urbane „Unüberschaubarkeit“ zur Aktivierung kultureller und wirtschaftlicher Ressourcen. Historisch setzte dieser Prozess in der Übergangsphase von der Sklavenhaltergesellschaft zur Republik ein, und er hilft in der gegenwärtigen kubanischen Sonderperiode wiederum soziale, ökonomische und kulturelle

Ressourcen zu aktivieren. Im historischen Kapitel habe ich versucht, einige wichtige Thesen zu formulieren, die ich aber nicht vollständig verifizieren konnte. Dennoch erscheint mir eine vertiefende Forschung entlang der vorgestellten Linien lohnend.

Als verbindende Fragestellung behandeln alle Kapitel dieser Dissertation die Thematik des kulturellen Erbes der Stadt. Durch die unterschiedlichen Blickwinkel können unterschiedliche Dimensionen kulturellen Erbes in der Stadt - als Ort der Kultur, als Ort und Ausdruck politischer Landschaften, als Ort von „viestimmigen“ und variablen „Gedächtnispolitiken“ beleuchtet werden. Die wissenschaftliche Analyse dieser Dimensionen provoziert viele Fragen, die durch die einzelnen Kapitel dieser Dissertation keineswegs vollständig oder endgültig beantwortet werden können. Einzelne Überlegungen mussten aufgrund der Quellenlage spekulativ bleiben oder weisen thesenhaften Charakter auf. Dennoch wird eine Richtung der Interpretation angestoßen, die durch eine weiter vertiefte Forschung und ein erweitertes Quellenstudium sicherlich lohnende Ergebnisse bringen könnte. Durch die methodologisch vielschichtige Betrachtungsweise - besonders im historischen Kapitel und im Kapitel zur mytho-praktischen Raumnutzung, der rituellen Geographie, sowie dem gesamten Gedächtnisabschnitt - hoffe ich, dass besonders für die sozialanthropologische Stadtforschung und die afro-kubanische Forschung neue und relevante Interpretationen angestoßen und theoretisch ausgelotet werden konnten.

Bezogen auf die Frage nach Ergebnissen ist mir wichtig festzuhalten, dass erst durch die Verknüpfung vorhandener Quellen zu afro-kubanischen Repräsentationen mit den analytischen Instrumentarien zeitgenössischer Stadtforschung innovative Fragestellungen für die afro-kubanische Forschung entwickelt werden konnten. Die gesamte Arbeit ist durch einen starken Bezug auf die kubanische Bevölkerung mit afrikanischem Hintergrund bestimmt. Dadurch konnte unter anderem gezeigt werden, dass mehrere, neben und teilweise gegeneinanderstehende Gedächtniskollektive um den städtischen Raum konkurrieren.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung lassen sich in folgende grundsätzliche Problemstellungen und Fragestellungen zusammenfassen:

## **Materielles Erbe in der Stadt. Die Stadt als Palimzest und Geschichtsspeicher**

In der Architektur der Stadt lässt sich die Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigkeiten nach Rainer Kosellek (2000) als geronnene Schichtung beschreiben. Kosellek spricht in Zusammenhang mit unterschiedlichen Schichten urbaner Bausubstanz von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen städtischer Zeitschichten. Im Stadtraum ist alles gleichzeitig anwesend, dennoch werden die unterschiedlichen Schichten nicht gleichzeitig wahrgenommen und sind auch nicht im Bewusstsein präsent. So setzt im Zuge der Rehistorisierung der Plaza Vieja ein Prozess ein, den man „Fragmentierung der Zeitgeschichte“ nennen könnte, indem historisch länger zurückliegende Perioden städtebaulich in Szene gesetzt werden. Aleida Assmann (2009) spricht von einem dreidimensionalen Palimzest der Stadt aufgrund wiederholter Umformungen, Überschreibungen, Sedimentierungen (Assmann 2009: 18).

Palimzest ist eine Trope aus der Literaturwissenschaft. Sie kann nutzbar gemacht werden, um urbane Konfigurationen zu erkennen. In der Literaturwissenschaft ist Palimzest eine sorgfältige Pergament-Handschrift, deren Beschriftung von mittelalterlichen Mönchen sorgfältig abgekratzt wurde um einer Neubeschriftung Platz zu machen. Durch spezifische Techniken kann der ausgelöschte Text später unter der Überschreibung wieder lesbar gemacht werden. Palimzest ist eine philologische Metapher, die die Parallelen zur geologischen Schichtung einer Stadt und die gewollten Hervorhebungen im Zuge von Rehistorisierungsprozessen hervorhebt (vgl. Assmann 2009: 18). Diese Metapher dient unter anderem dazu, unterschiedliche mediale Repräsentationen in der Stadt zu entziffern und diese als historische Tableaus aus Überlagerungen und Überschneidungen zu erkennen.

Auf das zeitgenössische Havanna bezogen lautet die Frage für die Stadthistoriker heute, welcher der Zeitschichten im Stadtraum hervorgehoben werden soll. Es

geht nicht um Abriss oder Konservierung. Das Abreißen erledigt sich ohnehin von selbst, weil viele Bauten aufgrund der schlechten Bausubstanz in sich zusammenbrechen. Es geht um den Wiederaufbau und architektonische Rekonstruktionen, wobei mit Wiederaufbau nicht wie in der europäischen Nachkriegszeit der Ausbau von Infrastruktur und die Linderung existentieller Not gemeint ist, sondern die Reklamierung von Geschichte im Spiegel eines veränderten städtischen und nationalen Selbstbildes (siehe Assmann 2009: 13-29). Die neuen Fragen lauten: Welche der Zeitschichten soll im Stadtraum der Vorzug gegeben werden? Wie viel heterogene Geschichte soll im Stadtraum erhalten werden?

Die Ernennung der Plaza Vieja zum Weltkulturerbe zeigt, „dass „Kulturerbe“ immer eine „nachträgliche“ Setzung darstellt. Der Titel (Welt-) Kulturerbe ist die abschließende Legitimierung einer ganz bestimmten, ganz und gar nicht „selbstverständlichen“ Auswahl aus dem soziokulturellen Feld. Kulturerbe ist nicht das, was sich „von selbst versteht“, sondern das (vorläufige) Ergebnis eines „komplizierten und dynamischen Prozesses“ (Tropper 2005), eine Kanonisierung von kulturellen Elementen, die sich zuvor gegen andere Elemente zu behaupten hatten. Jedes Kulturerbeprädikat wird demnach im Nachhinein zuerkannt und beruht auf sozialen Verhandlungen und auf politischen Entschlüssen (Pichler/Kreff 2009).

Re-historisiert wird also nicht um zu bewahren oder zu konservieren, sondern für eine andere Geschichte als die, die zuletzt repräsentiert war. Vergleiche mit anderen lateinamerikanischen und europäischen Städten zeigen, dass die heutigen politischen Entscheidungsträger darüber, was als kulturelles Erbe in der Stadt zu gelten hat, aus der Ideologie eines neuen politischen Systems heraus agieren, das mit dem vorausgehenden politischen System, seinen Haltungen und Ideologien bricht. Das lässt sich im Besonderen für Kulturerbe-Städte in postsozialistischen Ländern behaupten (vgl. die Beispiele im Sammelband Pichler/Marinelli-König 2008). Im spätsozialistischen Havanna werden neue städtebauliche Prioritäten gesetzt und Raumnutzungen zugelassen, die in erster Priorität weltweit agierenden Konzernen Platz machen (z.B. Benetton, Becks Bier, Red Bull etc.). In

den Worten Karin Wilhelms (2008) sind es also die weltweit agierenden Repräsentanten des ökonomischen Neoliberalismus, die die Kartographie der Erinnerungen in analogen Bildern [zum kolonialen Plaza Vieja des 17. Jahrhunderts] vermessen. Endlich enthüllen diese „gewollten Erinnerungswerte“ ihre machtpolitische Dimension als Reaktion auf den Zusammenbruch des Wirtschaftsbündnisses der COMECON-Staaten (Wilhelm 2008: 288). Denn die neue Gestaltungsstrategie der Stadtverwaltung Havannas knüpft an ein historisierendes Stadt-Tableau aus dem 17. Jahrhundert an. Die Plaza Vieja übernimmt mit Rückgriff auf „traditionelle Symbole“ dessen (neo-) koloniale Inschrift und damit europäische kapitalistische Werte einer auf Marktwirtschaft beruhenden Konsumwirtschaft.

Die Transformationen der Plaza Vieja konfrontieren die Betrachter des Platzes mit einer Leerstelle. Er steht mitten im Bild einer Kulisse, einer Bühne, in der er seine Rolle selbstreflexiv spielen kann. Der geldmächtige Tourist fühlt sich wohl, agiert innerhalb vertrauter kultureller Codes, ist selbst Teil des strategischen Erbes das sich hier Platz verschafft. Was die schönen Kulissen des Platzes verbergen, abschirmen und aussperren sind die Bewohner und Bewohnerinnen der Stadt. Die Probleme für die Bevölkerung in und um die Plaza ist in meiner Analyse in zwei Einzelkapitel behandelt worden („Kuba, die utopiemüde Insel“ und „*La sopa de gallo*“) und insgesamt betrachtet vielleicht zu kurz geraten. Dennoch konnten konflikthafte Aspekte derartiger baulicher Transformationen in ihrer lokalen und transnationalen Reichweite besprochen werden, wobei der Fokus auf symbolischen Repräsentationen lag und nur teilweise mit den Erfahrungen der lokalen Bevölkerung in Bezug gesetzt wurde.

Festzuhalten bleibt, dass die Aufwertung des Ortes für die Bewohner und Bewohnerinnen kaum positive Verknüpfungen ermöglicht. Die Feldforschungsergebnisse dieser Untersuchung zeigen, wie die Zukunftsszenarien der politischen Akteure einerseits und die Selbstwahrnehmung der Bewohner andererseits auseinanderklaffen. Die großräumige Verschönerung und Aufwertung von Havanna vermittelt den Bewohnern der Altstadt das Gefühl, sie lebten „in der schönsten Kulisse Havannas“. Diese Hervorhebung kolonialer Architektur und

Geschichte trifft auf Abwertungserfahrungen derjenigen, die sich als Verlierer und Versager fühlen, weil sie nicht an zu den Konsumenten gehören, die sich die renovierten Wohnungen in der Innenstadt und das Angebot an Freizeitkonsum leisten können.

Der Kapitelabschnitt *Image und Stadt* skizziert ein Verhältnis von Geschichte und Stadt, wonach Geschichte nicht einfach da ist und sich im städtischen Raum (und anderswo) einschreibt und verankert ist, sondern sich immer wieder verändert. Die Stadt selbst wird Repräsentant für den Umgang mit der eigenen Geschichte (vgl. Assmann 2000, Halbwachs 1985), von dem aus Landnahme, Gewalt, Erinnerungszerstörung, aber auch Widerstand und Partizipation unterschiedlich ausgehandelt werden. Dieses Kapitel zeigt außerdem, von wem und wie die Definitions- und Repräsentationsmacht über soziokulturelle Realitäten im öffentlichen Raum beansprucht wird.

## **Das immaterielle Erbe der Stadt. Symbolische Repräsentationen in der Stadt**

Der zweite Kapitelabschnitt der Dissertation widmet sich jenem Feld, das diskursiv auch dem Imaginären zugeordnet wird. Der Frage, welcher Art die Repräsentationssysteme kultureller Identität in der Stadt sind, die an der Gestaltung von zulässigen und bisher ausgegrenzten bzw. verdrängten Formen der Sinnproduktion in der Stadt beteiligt sind, wird in diesem Kapitel zentral behandelt.

Im Vergleich zum ersten Kapitelabschnitt impliziert der Fokus auf ortsbezogene Prägungen städtischer Umgebungen eine Gegenüberstellung von Images und Imaginärem, was methodologisch aufschlussreich ist und stellt eine empirische Ergänzung zu stadtsoziologischen Interpretationen dar. In diesem Kapitel wird im Besonderen auf die materiellen Ressourcen der Stadt (ihre Textur) und die immateriellen kulturellen Repertoires (das Imaginäre) der Stadt Bezug genommen. Der von Martina Löw (2008) eingeführte Arbeitsbegriff „Eigenlogik“ erlaubt es Städte „als vor Ort eingespielte, zumeist stillschweigend wirksame prä-

referenzielle Prozesse der Sinnkonstitution (Doxa) und ihrer körperlich-kognitiven Einschreibung (Habitus)“ zu verstehen. Damit können unhinterfragte Gewissheiten und Verhaltensweisen der Bewohnerinnen verständlich gemacht werden. Zum Beispiel wird „ritueller Müll“ unter Königspalmen in Havanna nicht von den Müllmännern entsorgt, da der Baum und die Essensreste in seinen Wurzeln Teil einer Hagiographie sind, die auch die Müllmänner respektieren.

Städtischer Habitus lässt sich durch ethnographische Stadtforschung sehr gut erschließen. Löws Konzept der Eigenlogik konnte durch ethnographische Daten und Material empirisch vervollständigt werden, wobei den rituellen Zonierungen und Tabuzonen in der Stadt Havanna besondere Aufmerksamkeit zukam.

Besonders deutlich werden die eigenlogischen Praktiken und deren kreative Kraft zur Strukturierung und Orientierung im öffentlichen Raum im Kapitel zum Imaginären und dem Gedächtnis der Stadt. In Anlehnung an Rolf Lindners (2008) „biographische Strukturen der Stadt“ und „Entwicklungspfade von Städten“, wird Havanna auf ortsspezifische Prägungen untersucht. Unter Bezugnahme auf Lindners dreiteilige Annäherung städtischer Wahrnehmung (Textur, das Imaginäre, Habitus) wurde eine symbolisch repräsentative Beschreibung des Stadtraumes von Havanna vorgenommen. Lokale Bilder, Typifizierungen und kollektive Repräsentationen materieller wie immaterieller Art prägen die charakteristische Einheit kultureller Repräsentationen und Handlungsmuster der Akteure, indem sie in unterschiedlichsten Zusammenhängen auf sie diskursiv, aber auch habituell Bezug nehmen. So wird die Stadt als ein von Geschichte und Geschichten kulturell kodierter Raum entziffert (Mader 2002, Gingrich/Mader 2003, Halbmayer 1998, 2004). Materielle Gegebenheiten des Raumes werden von immateriellen Vorstellungen über diesen Raum überlagert, und es entsteht ein belebter, narrativer Raum, in den Geschichten, Mythen und Ereignisse eingeschrieben sind (vgl. Lindner 2008, Mader 2008). Am Beispiel von Havanna werden symbolische kognitive Karten städtischer Raumauffassung beschrieben und Kategorien einer rituellen Topographie herausgearbeitet. Das „Imaginäre“ entpuppt sich als rituelles *mental mapping* (Lynch 1965) und bezieht sich auf reale, nämlich sozial hergestellte, soziokulturelle Aktionsradien lokaler Gruppen in

Havanna. Das „Imaginäre“ wird beschrieben als Matrix von Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsmustern. Diese Perspektive stellt eine wichtige empirische Ergänzung zu den oft behaupteten Sinnstrukturen der Stadt dar, auf die im besagten Kapitel sehr detailliert eingegangen wird (Mader/Dabringer 1999).

Die Eigenlogiken der Stadt werden wirksam in Gestalt imaginärer Stadtlandschaften. Die afro-kubanischen Geister in der Stadt sind Akteure sozio-ökonomischer Strukturen, die sich in Zeiten des Übergangs von der Sklavenhaltergesellschaft zur Republik als Parallelwirtschaften etabliert haben und bis heute die Milieus in der Altstadt prägen. Die ethnographischen Schilderungen der afro-kubanischen Götter und ihrer Wohnstätten in der Stadt zielen auf eine sozial- und kulturhistorisch fundierte Explikation des analytischen Begriffs der Eigenlogik ab.

Meine Arbeit zeigt, welchen Beitrag sozial- und kulturanthropologische Zugänge in eine soziologisch geprägte Stadtforschung einbringen können. Nämlich:

- zur Verifizierung städtischer Eigenlogiken werden historische Kontinuitäten der städtischen Bildproduktion nachgezeichnet
- spezifische städtische Netzwerke und ihre Milieus und Umgebungen werden als prägende Aspekte einer strukturgeschichtlichen Konfiguration der Stadt beschrieben
- eine historische vertikale Perspektive weist Kontinuitäten zwischen Gegenwart und Geschichte nach
- eine empirische und historische Fundierung der Begriffe des Palimpsest (nach Huyssen 2006, Assmann 2009), kumulative Textur der Stadt (Suttles 1968) und „Biographie der Stadt“ (Lindner 2008, Löw 2008) kann vorgenommen werden
- die empirische Aussagekraft des Konzeptes der Textur oder des Habitus lässt sich aus der Geschichte der Stadt und ihrer Bevölkerungen begreifen
- gegenwärtige Stadtimages für die Tourismusindustrie und die Rehistorisierungen im Zuge der groß angelegten Renovierung der Altstadt von Havanna knüpfen ebenfalls an die historischen Traditionen der Stadt an

- Für die Erschließung ritueller Geographien und symbolisch kognitiven Kartographien (*mental mapping*) in Städten

## **Stadt und Geschichte. Urbane Netzwerke. Kontinuitäten in Geschichte und Gegenwart**

Zum Verständnis der historischen Prägung städtischer Milieus und der Atmosphäre, die sie einer Stadt wie Havanna verleihen, ist die Beschäftigung mit religiösen afro-kubanischen Bruderschaften als soziale Brennpunkte weitreichender gesellschaftlicher Aktivitäten in der Vergangenheit wie in der Gegenwart aufschlussreich. Das Kapitel „Geschichte und Stadt“ (und das Unterkapitel „*Streetlife*“ im besonderen) analysiert die bis heute wirksamen Netzwerke der *cabildos de nación*, die in der heutigen Form der *casa templos* verbreitet sind, verbindet Geschichte und Gegenwart und erkennt historische Kontinuitäten in Bezug auf ökonomische Ressourcen dieser Vereinigungen für marginalisierte Gruppen. In der kubanischen Sonderperiode werden diese kulturellen Ressourcen wieder wichtig und prägen die städtischen Milieus erneut. Trotz Sonderperiode und punktuellen marktökonomischen Strategien der kubanischen Regierung kann gezeigt werden, dass die pessimistische Prognose, wonach der Markt Ort und Örtlichkeit auflöse (Augé 1996), nicht zugestimmt werden kann. Denn die neu inszenierten Stadtbilder greifen auf historisch geronnene Stadtbilder zurück. Zwar gewinnt man in manchen Gegenden der Stadt den Eindruck, die dargestellte Geschichte zerfällt in Bilder. Entscheidend aber ist, dass der Raum in dieser Untersuchung ein sozial interpretierter Raum bleibt. Der Stadtteil San Isidro in Alt Havanna bleibt als Identifikations- und Handlungsraum kollektiv angeeignet. Sie zeugen von der Persistenz struktur- und mentalitätsgeschichtlicher kultureller Muster.

## **Kulturelles Erbe der Stadt: Dynamiken von Wertsetzung und die Entwertung kulturellen Erbes**

Weitere allgemeine theoretische Implikationen für die ethnographische Stadtforschung sind im Bereich des immateriellen Kulturerbes der Stadt

angesiedelt. Hatte sich die Vorstellung von kulturellem Erbe lange Zeit auf bauliche Überreste beschränkt wurde dessen Verständnis ab 2003 um wesentliche Dimensionen erweitert (vgl. UNESCO Konvention 2003). Der Einschluss des immateriellen Erbes in die Analyse des städtischen Raumes führt zu einer Ausweitung des kulturellen Erbes und zieht höchst relevante Verschiebungen nach sich.

“Intangible Heritage is committed to changing the ‘object’ of heritage from monumentality to what is alive in culture, ‘in constant evolution and human-borne’; it has shifted the grounds of heritage-actors from ‘nationals’ to the minoritarian perspective of non-state or quasi-state actors, ‘communities, groups and relevant NGOs.’” (Bhabha 2000)

„Materielle und immaterielle Manifestationen stehen gleichwertig nebeneinander. Die Erweiterung sollte laut UNESCO-Konvention von 2003 dazu beitragen, den Ungleichzeitigkeiten der Historie und der kulturellen Traditionen der Multi-Temporalität des Kulturerbes, und der Pluralität seiner Erscheinungen gerecht zu werden.“ (vgl. Bhabha 2006, in: Pichler, Kreff 2009: 338)

In den einzelnen Kapiteln dieser Dissertation erhalten kulturelle Manifestationen afro-kubanischen religiösen Lebens den gleichwertigen Rang kulturellen Erbes in der Stadt. Dies entspricht der Theoriediskussion innerhalb kritischer, postkolonialer sozial- und kulturanthropologischer Ansätze zur Repräsentativität von Kultur und Gesellschaft der letzten Jahrzehnte (Kreff 2003). Sie zeigt unter anderem, dass einerseits jedweder Versuch einer Annäherung an das „Andere“ oder dessen Repräsentation deren Produktion und Konstruktion ebenso voraussetzt wie impliziert. Dieser Produktions- und Konstruktionsprozess findet immer innerhalb eines zutiefst ökonomischen wie macht- und wissenspolitisch durchsetzten Kontextes statt, wovon die (meist westlich orientierte) wissenschaftliche Definitionsmacht nur ein Teil ist (siehe die musealen Repräsentationen afro-kubanischer Kultur).

## **Der urbane Gedächtnisspeicher Museum**

Dynamiken von Wertsetzung und Entwertung kulturellen Erbes werden im Kapitel über Artefakte und ihre Geschichte behandelt. Es kann gezeigt werden wie bestimmte Repräsentationen von Kulturen und Gesellschaften in den jeweiligen historischen Kontexten gesellschaftlich wie wissenschaftlich „angeeignet“ (appropriated, lit. Homi Bhabha) bzw. „verfremdet“ (alienated, lit. Homi Bhabha) werden. Beispielsweise präsentieren die zeitgenössischen kubanischen Museen afro-kubanische Repräsentationen als „positives Erbe“ im Sinn von angeeignetem kulturellem Erbe. Die Ansichten, die sich innerhalb einer Gruppe von Wissenschaftlern als „Interpretationskanon“ durchgesetzt haben, blenden aber gerne das lästige Erbe aus, die Gegenstimmen, die Abweichler und Kritikerinnen, die sogenannten Irrwege und Fehleinschätzungen der „Tradierung“. Zum Beispiel werden Ambivalenzen des nicht zum eigenen Erbe gezählten („dispossessed“ lit. Homi Bhabha 2006) diskursiv tabuisiert.

In diesem Kapitel werden Aspekte des diskursiven Verschweigens afro-kubanischer Geschichte in der Stadt und ihre heutigen musealen Repräsentationen in den kubanischen Museen herausgearbeitet. Die Relevanz solcher Fragen wird deutlich am Beispiel der Museumstraditionen in Kuba, eine Repräsentation afro-kubanischen Erbes in der Stadt, die sich nach der Lektüre des Kapitels durchaus als „Krise der Repräsentation“ beschreiben lässt. Man denke an die Diskussionen um den konstruierten Zusammenhang zwischen kulturellen Praktiken und angeblich angeborenen Neigungen zu Devianz und Kriminalität und die Instrumentalisierung dieser Theorien für politische Interessen in der Zeit unmittelbar nach Abschaffung der Sklaverei in der neuen Republik. Oder man denke an die Kriminalisierung religiöser Praktiken im Zuge medialer „Hexenjagden“.

Das Thema Repräsentation und afro-kubanisches Erbe wird im Kapitel „Gedächtnis und Stadt“ nochmals vertieft beleuchtet. Es zeigt sich, dass nicht nur kubanische Museumspolitiken eine von hegemonialen wissenschaftlichen Diskursen geprägte „Gedächtnispolitik“ verfolgen (oder sollte ich sagen „Vergessenspolitik“?), sondern dass auch die identitätsstiftenden Narrativa (Mythen und Erzählstrategien) der

sozio-religiösen Glaubensgemeinschaften als gesellschaftlich und historisch bedingte Mikro-Narrativa einzelner Gruppen (vertreten durch die *casa templos*) entlarvt werden. So entpuppen sich die Analysen der historischen Genese der afro-kubanischen *cabildos de nación* und auch die Repräsentationen dieser kulturellen Traditionen in den afro-kubanischen Museen als Relativierung: Denn keine Positionierung, nicht die in den kubanischen Museen, den afro-kubanischen Wissenschaften noch die, der Gruppen selbst kann sich im Sinne von authentischer Identität (z.B. über spirituelle Genealogien) legitimieren. Sämtliche dieser Repräsentationen verlieren jeglichen über den historischen Kontext hinausgehenden Geltungsanspruch als Metadiskurs.

Die hier vorgelegte Interpretation klammert Authentizität und Genealogie in kulturellen Repräsentationen aus und hinterfragt essentialistische Interpretationen, die z.B. einzelnen Cabildos oder *casa templos* lückenlose Genealogien konstatieren wollen. Stattdessen verweist sie jede dieser „Identitäten“ wieder in das Korsett der eigenen Kultur und thematisiert Strategien von Auswahl, Umdeutung und Erfindungen kultureller Identitäten (in den Museen aber auch in den Cabildos, oder am Beispiel einzelner Priesterpersönlichkeiten). Es konnte gezeigt werden, dass verschiedenste afro-kubanische Repräsentationen in spezifischen historischen und gegenwärtigen Kontexten in Raum und Zeit sinngemäß ausgehandelt werden müssen. Dementsprechend werden auch Elemente/Marker von Identität aus dem Pool des kulturellen Erbes ausgewählt, umgedeutet und auch erfunden, um in den Vordergrund gestellt zu werden, sei dies nun bezogen auf materielles Bauerbe, oder auf religiöser oder ethnischer Ebene. Die Analysen zeigen, dass keine der untersuchten kulturellen Repräsentationen von Identitätspolitik losgelöst sind, sondern dass sie Produkte eines historisch-politischen Kontextes, von Auswahl, Verdrängung, Ausblendung und Unterdrückung sind, und dass sie daher nach Hinterfragung von Repräsentanz und Repräsentanten verlangen.

## **Die Stadt und das Erbe der Sklaverei. Erinnerung als soziokulturelle Praxis**

Das Kapitel „Gedächtnis und Stadt“ behandelt Repräsentationen afro-kubanischer Ritualpraxis und ihre Verschränkungen mit den traumatischen Ambivalenzen der lange zurückliegenden Geschichte der Sklaverei mit den unlösbaren Antagonismen des politischen Kontextes, in dem diese entstanden sind. Jede dieser Repräsentationen ist Produkt eines gemeinsamen Erbes: Kolonialismus, Imperialismus, Diaspora, Sklaverei und Zwangsarbeit. Besonders in den Kapiteln zu Gedächtnis und Ritual geht es um eine traumatische Refiguration von Ereignissen und Erzählungen. Meine Analyse will den Blick für die nicht dargestellten Aspekte der Vergangenheit schärfen, die in die tradierten Meta-Narrativa über diese Kultur nicht passen. Die Sklaverei wird zum fremden, zum „unheimlichen“ Aspekt des kulturellen Erbes, das im Kanon der gängigen essentialisierenden Interpretationen oft unbenannt bleibt und nur im Zuge einer mehrdimensionalen ritualtheoretischen Analyse in der rituellen Performanz sichtbar wird.

Zu meinem expliziten Fazit zählt die Ablehnung der Unschuldskomödien (Offe 2000) in Museen und im Besondern im Umfeld von Heritage-Stätten. Es geht mir mit besonderer Dringlichkeit darum, die „Erzählungen“ innerhalb der afro-kubanischen Forschungstraditionen von harmonischen Verwandtschaftsverhältnissen in religiösen Communities als Schutzmechanismen zu begreifen, die dazu dienen, sich dem traumatischem Erbe zu verschliessen und sich damit zu schonen. Afro-kubanische Riten als Erinnerungsarchive der Sklaverei zu erkennen lenkt den Blick auf die Gewalt als auch auf die produktive Kraft, die daraus entstehen kann. Diese Untersuchung will Repräsentationen eines kulturellen Gedächtnisses fördern, in denen sich einander widersprechende und miteinander nicht zu vereinbarende Wiedergaben des Vergangenen nebeneinander stehen bleiben können und gerade als Artikulation von kulturellen Inkommensurabilitäten ihre Brisanz gewinnen. Und sie will die kulturelle Vielstimmigkeit im Sinne Michail Bachtins (1979: 209) hervorheben, die jedwede totalisierende Vereinnahmung unterläuft. Wäre es etwa denkbar in Re-Präsentationen von Kulturen differente Perspektiven als gegenseitige Kommentare

und Reflektionen einander gegenüber zu stellen und so die ansonsten verdeckt bleibenden Ambivalenzen explizit zu machen?

## **Ausblick**

Ich habe eine Präsentationsform für meine Überlegungen gewählt, die das Nebeneinander dissonanter und dissidenter Geschichten und Stimmen in der Stadt ermöglicht. Diese Strategie soll dazu führen, Vorstellungen und Konzepte von homogenen Kulturen, die auf Konsens beruhen, und von der nahtlosen Übermittlung historischer Traditionen (seien sie politische oder religiöse) grundlegend zu hinterfragen.

Die vier Themenblöcke dieser Arbeit „Image“, „Imaginäres“, „Geschichte, und Gedächtnis“ stehen für eine thematische Klammer, von der aus wichtige Impulse für ein zu vertiefendes sozial- und kulturwissenschaftliches Interesse diskutiert werden konnten. Meine Untersuchung hat den Anspruch, wichtige Impulse für interdisziplinäre und komparative Fragestellungen zu geben, sowohl was die sogenannten afro-kubanischen Forschungsfelder betrifft als auch zu Fragen der Legitimität von Kulturerbe im speziellen und Gedächtnispolitiken in der Stadt im Allgemeinen.

# Bibliographie

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1972. *La población negra de México. Colección Fuentes para la historia del agrarismo en México*. Mexico: Fondo de Cultura Económica
- Aínsa, Fernando. 2002. *Espacios del imaginario latinoamericano. Propuestas de geopoética*. La Habana: Editorial Arte y Literatura
- Alfonso, Marcos. 2004. *Tata Nganga. El Mundo Mágico-Místico de la Religión Bantú*. La Habana: Ediciones Prensa Latina
- Andrusz, Gregory, Michael Harloe and Ivan Szelenyi (eds). 1996. *Cities after Socialism: Urban and Regional Change and Conflict in Post-Socialist Societies*. Oxford: Blackwell
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis und London: University of Minnesota Press
- Appelbaum, Nancy, Anne Mcpherson und Karen Rosenblatt (eds). 2003. *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: University of Northern Carolina Press
- Arango y Parreño, Francisco de. 1952. *Obras Completas*. La Habana: Dirección de Cultura del Ministerio de Educación
- Argenti, Nicolas. 2006. "Remembering the Future. Slavery, Youth and Masking in the Cameroon Grassfields" in: *Social Anthropology* 14(1): 49-70
- Argenti, Nicolas. 2007. *The Intestines of the State: Youth, Violence and Belated Histories in the Cameroon Grassfields*. Chicago: University of Chicago Press
- Argenti, Nicolas and Ute Röttschenthaler. 2006. „Introduction: Between Cameroon and Cuba. Youth, slavetrades and translocal memoryscapes" in: *Social Anthropology* 14(1): 33-48
- Argenti, Nicolas and Katharina Schramm (eds). 2009. *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*. London: Berghahn
- Argenti-Pillen, Alexander. 2003. *Masking Terror: How Women Contain Violence in Southern Sri Lanka*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press

- Asad, Talal. 1982. "Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz"  
In: *Man, New Series* 18: 237-259
- Assmann, Alaida. 2009. „Geschichte findet Stadt“ In: Csáky, Moritz und Christoph  
Leitgeb (Hrsg.). *Kommunikation, Gedächtnis Raum. Kulturwissenschaften  
nach dem „Spatial Turn“*. Bielefeld: Transcript Verlag
- Assmann, Jan. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis*. München: Beck'sche Reihe
- Assmann, Jan. 2000. *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München: C.H. Beck
- Augé, Marc. 1994. *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Anthropologie der  
Einsamkeit*. Frankfurt/Main: Fischer
- Ausstellungskatalog Kunsthalle Wien. 1999. *Cuba. Los Mapas del Deseo. Landkarten  
der Sehnsucht*. Wien-Bozen: Folio Verlag
- Bachiller y Morales, Antonio. 1893. *Apuntes para la Historia de las letras y de la  
instrucción pública en la Isla de Cuba*. La Habana: Ed. Revista de Cuba
- Bachtin, Michail. 1979. *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt/Main: Fischer
- Bähr, Jürgen und Sönke Widderich (Hrsg.). 2000. *Vom Notstand zum  
Normalzustand. Eine Bilanz des kubanischen Transformationsprozesses*. Kiel:  
Kieler Geographische Schriften Band 103
- Banks, Marcus. 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. New York:  
Routledge
- Barcia Zequeira, María del Carmen. 2003. *La Otra Familia. Parientes, Redes y  
Descendencia de los Esclavos en Cuba*. La Habana: Casa de las Americas
- Barcia, Zequeira, María del Carmen. 2008. *Los nombres ilustrados: El negro en la  
Habana Colonial*, Bolona: Oficina del Historiador
- Barnet, Miguel. 1987 [1966]. *Cimarrón*. Buenos Aires. Ediciones del Sol S.A
- Barnet, Miguel. 2000. *Afrokubanische Kulte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Barth, Frederik (ed). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation  
of Difference*. Boston: George Allen & Unwin Ltd
- Barthes, Roland. 1988. *Zur Semiologie der Stadt*. Frankfurt/Main. Suhrkamp
- Basso, Keith and Steven Feld (eds). 1997. *Senses of Place*. Santa Fe: School of  
American Research Press

- Bastide, Roger. 1978. *The African Religions of Brazil*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Basu, Helene. 1998. "Ritual Kinship Performance of the African Diaspora in Pakistan" Paper presented at the 5th Biennial EASA Conference. Frankfurt. Unpublished.
- Bateson, Gregory. 1972. "A Theory of Play and Fantasy" (1955) In: Gregory Bateson: *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. New York: Ballantine
- Becker, Franziska. 2005. „Ortsidentitäten im ‚Europa der Regionen‘. Das Beispiel einer schrumpfenden Stadt an der deutsch-polnischen Grenze“ in: Binder, Beate, Silke Götsch, Wolfgang Kaschuba und Konrad Vanja (Hrsg.). *Ort. Arbeit. Körper. Ethnografie Europäischer Modernen*, Münster: Waxmann
- Bendix, Regina. 1996. „Zur Ethnographie des Erzählens im ausgehenden 20. Jahrhundert“ *Zeitschrift für Volkskunde* 92: 169-184
- Bendix, Regina. 2000. "Heredity, Hybridity and Heritage from one Fin-de-Siecle to the Next. In: Pertti, Anttonen (ed). *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity. A Festschrift for Barbro Klein*. Botkyrka: Multicultural Center
- Benítez-Rojo, Antonio. 1996. *The Repeating Island. The Caribbean and the Postmodern Perspective*. Durham and London: Duke University Press
- Benko, Georges, and Ulf Strohmayer (eds). 1997. *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell
- Bergad, Laird. 2007. *The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba, and the United States*. New Cork: Cambridge University Press
- Bergad, Laird W., Fe Iglesias García and María del Carmen Barcia. 1996. *The Cuban Slave Market, 1790 – 1880*. New York and Cambridge: Cambridge University Press
- Berking, Helmuth und Martina Löw (Hrsg.). 2008. *Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege für die Stadtforschung*. New York und Frankfurt: Campus
- Bettelheim, Judith. 2001. "Palo Monte Mayombe and its influence on Cuban Contemporary Art" in: *African Arts* XXXIV (2): 36-49
- Bhaba, Homi. 2000. *Zur Veortung von Kultur*. Tübingen: Stauffenberg

- Bhaba, Homi. 2006. Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript. 2006, Wien, Scope II  
Tagung September 2006.
- Bloch, Maurice. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. London and Cambridge: Cambridge University Press
- Bloch, Maurice. 1989 [1974]. "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation. Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?" in: Bloch, Maurice. *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology. Monographs on Social Anthropology 58*. London: The Athlone Press
- Bloch, Maurice. 1992. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. London and Cambridge: Cambridge University Press
- Bloch, Maurice. 1997. *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London: London School of Economics
- Bohannan, Laura (Eleanore Smith Bowen). 1964. *Return to Laughter*. Garden City: Doubleday
- Bolívar Aróstegui, N. and C. González Díaz De Villegas. 1998. *Ta Makuende Yaya y las Reglas de Palo Monte. Mayombe, Brillumba, Kimbisi, Shamalongo*. La Habana: Ediciones Unión
- Bolívar, Natalia. 1990. *Los Orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión
- Bolívar, Natalia, and Román Orozco. 1998. *Cuba Santa. Comunistas, santeros y cristianos en la isla de Fidel Castro*. Madrid: Ediciones El País
- Bourdieu, Pierre. 1995. *Sozialer Raum und „Klassen“*. *Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre. 1997. „Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld“ In ders. *Der Tote packt den Lebenden*. Hamburg: Meiner Verlag
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/Main. [1980]: Suhrkamp
- Burchardt, Hans-Jürgen. 1999. *Kuba. Im Herbst des Patriarchen*. Stuttgart: Schmetterlingverlag
- Burchardt, Hans-Jürgen. 1994. „Kuba im Umbruch. Ein Entwicklungsprozess zwischen Transformation und Stagnation“ In: *Monatszeitschrift des*

*Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Instituts des Deutschen Gewerkschaftsbundes, WSI Mitteilungen* 47 (9): 569-579

- Burkart, Günther. 1982. „Strukturtheoretische Überlegungen. Zur Analyse universitärer Sozialisationsprozesse. Eine Auseinandersetzung mit Parsons Theorie der amerikanischen Universität“ In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34
- Brandon, George E. 1983. *The Dead Sell Memories. An Anthropological Study of Santería in New York*. (Ph.D. Dissertation, Rutgers University). Ann Arbor: University Microfilms
- Breckenridge, Carol, and Arjun Appadurai. 1989. “On moving targets.” In: *Public Culture* 2
- Bremer, Frederika. [1853] 1968. *The Homes of the New World. Impressions of America. In Two Volumes*. New York: Harper Brothers
- Brene, José. 1964. *El Gallo de San Isidro*. La Habana: Ediciones Revolución
- Bronfman, Alejandra 2004. *Measures of Equality. Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902 -1940*. Chapel Hill London: University Press of North Carolina
- Brown, David. 1989. *Garden in the Machine: Afro-Cuban Sacred Art and Performance in Urban New Jersey and New York*. PhD. Dissertation. New Haven: Yale University
- Brown, David. 2003. *Santería Enthroned. Art, Ritual and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago and London: University of Chicago Press
- Bruguera, Tanja. 1999. “Tanja Bruguera im Gespräch mit Octavio Zaya. Los Mapas del Deseo”. In: *Ausstellungskatalog Kunsthalle*. Wien: Folio
- Bush, Barbara. 1999. *Through the Traveller’s Eye: ‘Anglo-Saxon’ Representations of Afro-Cuban Identity (c.1850-1950)*. *Anales del Caribe: Centro de Estudios del Caribe* 19-20 (1999): 335-53
- Cabrera Infante, Guillermo. 1994: *Mea Cuba*. London: Faber and Faber
- Cabrera, Lydia. [1954] 1983. *El Monte. Igbo Finda. Ewe Orisha. Vititi Nfinda*. Miami: Colección del Chicherekú
- Cabrera, Lydia. 1979. *Reglas de Congo. Palo Monte Mayombe*. Miami: Ediciones CR
- Cabrera Lydia. 1996, *Yemayá y Oshún*, Miami: Ediciones CR

- Capablanca Rico, Enrique. 1993. "La Plaza Vieja: Propuesta de Restauración" in: *Arquitectura / Cuba* No. 355-356. La Habana: 22-31
- Carpentier, Alejo. 2000. *Mein Havanna*. Zürich: Amman Verlag
- Carsten, Janet and Stephen Hugh-Jones. 1995. *About the House. Levi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press
- Carrión, Fernando. 2001. *Edición Centros Históricos de América Latina y el Caribe*. (Index L -57/03). Quito: UNESCO, Flasco
- Centro Nacional de Conservación Restauración y Museología (CENCREM). 1983. *La Plaza Vieja*. La Habana: Ediciones Plaza Vieja
- Chávez Alvarez, Ernesto. 1991. *El crimen de la niña Cecilia: La brujería en Cuba como fenómeno social (1902 - 1925)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- Chávez Alvarez, Ernesto. 1991. *El crimen de la niña Cecilia: La brujería en Cuba como fenómeno social (1902 - 1925)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- Cipolletti, Maria Susanna. 2008. *Bonner Amerikanische Studien*. Aachen: Shaker Verlag
- Ciudad / City. 1996. "Viaje en la Memoria: Apuntes para un acercamiento a La Habana Vieja" In: *Ciudad / City*, Vol. 2. La Habana
- Ciudad/City. 1999. "Desafío de una Utopía: una estrategia integral para la gestión de salvaguardia de La Habana Vieja" In: *Ciudad / City*, Vol. 4. La Habana
- Cole, Jennifer. 2001. *Forget colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*. Berkeley, CA and London: University of California Press
- Cole, Jennifer. 1998. "The work of Memory in Madagascar" In: *American Ethnologist* 25: 610-633
- Concha, José Gutiérrez de la. 1853. *Memorias sobre el estado político, gobierno y administración de las islas de Cuba*. Madrid
- Connerton, Paul. 1996. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press
- Corominas, José. 1961. *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana. Volume 1-4*. Madrid: Gredos

- Cosgrove, Denis, and Stephen Daniels. 1988. *The Iconography of Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press
- Davis -Sulikowski, Ulrike. 2002. *Panther und Chamäleon. Macht, Vodun und Politik in Bénin*. Wien. Dissertation: Universität Wien
- de Certeau, Michel. 1988. „Gehen in der Stadt“ In. Ders. *Kunst des Handels*. Berlin: Merve Verlag
- Deschamps Chapeaux, Pedro. 1968. “Cabildos. Sólo para Esclavos” In: Cuba. Revista. Mensual. (Enero): 50-51
- Deschamps Chapeaux 1971. *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. La Habana: UNEAC
- De Juan, Adelaida. 1980. *Pintura Cubana. Temas y Variaciones*. Ciudad Mexico: Universidad Nacional Autónoma de Mexico
- Delgado Acosta, David. 2000. *La Plaza Vieja: El Edificio Gomez Vila: Un ejemplo de rehabilitación*. La Habana: Centro Nacional de Conservación Restauración y Museología (CENCREM)
- Dianteill, Erwan. 1995. *Le savant et le santero: Naissance de l'étude scientifique des religions afro-cubaines (1906-1954)*. Paris: L'Harmattan
- Dias Vázquez, Julio Arcelio. 2000. “Apertura económica e inversiones extranjeras en Cuba” In: Bähr, Jürgen. Und Sönke Widderich (Hrsg.). 2000. *Vom Notstand zum Normalzustand. Eine Bilanz des kubanischen Transformationsprozesses*. Kiel. Kieler Geographische Schriften 103
- Douglas, Mary. 1974. *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt/Main: Fischer
- Douglas, Mary. 1988 [1966]. *Reinheit und Gefährdung*. Frankfurt/Main: Fischer
- Douglas, Mary. 1970. *Natural Symbols: Exploration in Cosmology*. New York: Random House
- Drekonja, Gerhard (Hrsg.). 2007. *Havanna. Vergangenheit Gegenwart Zukunft*. Wien/Berlin: LIT Verlag
- Drotbohm, Heike, und Lioba Rossbach de Olmos (Hrsg.). 2007. *Afroamerikanische Kontroversen. Beiträge der Regionalgruppe „Afroamerika“ im Rahmen der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005 (Curupira Workshop 10)*. Marburg: Curupira

- Ely, Roland T. 2001. *Cuando Reinaba su Majestad el Azúcar. Estudio Histórico-Sociológico de una Tragedia Latinoamericana: El Monocultivo en Cuba. Origen y Evolución del Proceso*. La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea
- Espina, Mayra. 2004. "Notas para Suite Havana. La Havanna: Revista Temas" In: *Cultura Ideología Sociedad* 36: 121 -125
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. London: Oxford University Press
- Fabian, Johannes. 2007. *Memory against Culture. Arguments and Reminders*. Durham and London: Duke University Press
- Fenz, Werner. 2004. „Künstlerisches Handeln mit physischem Material. Zu den gesellschaftspolitischen Fabeln von Tania Bruguera“ In: *Lichtungen. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Zeitkritik* 98 / XXV. Jg: 117-132
- Fernandez, James. 1974. "The Mission of Metaphor in Expressive Culture." In: *Current Anthropology* 15: 119-145
- Firth, Raymond. 1992. "Art and Anthropology" In: Coote, Jeremy and Anthony Shelton (eds). *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press
- Ferrándiz, Francisco. 2009. "Open Veins: Spirits of Violence and Grief in Venezuela" In: *Ethnography* 10(1): 39-61
- Fliedl, Gottfried. 1993. „Die Dauer des Abschieds. Beispiele der Musealisierung von Alltag in österreichischen Museen“ In: Korff, Gottfried und Hans-Ulrich Koller (Hrsg.). *Alltagskultur passe? Positionen und Perspektiven volkstümlicher Museumsarbeit*. Tübingen
- Fornet Gil, Pablo. 1998. *El Centro Histórico en Transformación. La Plaza Vieja (1982-1997)*. La Habana: CENREM
- Fox, Richard. 1991. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press
- Freud, Sigmund. 1910. *Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen, gehalten zur 20jährigen Gründungsfeier der Clark University in Worcester, Massachusetts, September 1909*. Leipzig-Wien: Deuticke
- Freud, Sigmund. 1982. *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Studienausgabe GW Band IX. Frankfurt/Main: Fischer

- Freud, Sigmund. [1895], 1991. *Studien über Hysterie*. Frankfurt/Main: Fischer
- Fuente, Alejandro de la. 2004. „Slave, Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited” In: *Law and History Review* 22, No 2: 339-370
- Fuentes Guerra, José. 2002. *Nzila ya Mpika (la Ruta del Esclavo). Una Aproximación Lingüística*. Cienfuegos: Ediciones Mecenias
- Fuentes Guerra, Jesús and Armin Schwegler. 2005. *Lengua y Ritos del Palo Monte Mayombe. Dioses Cubanos y sus Fuentes Africanas*. Frankfurt / Madrid: Vervuert / Iberoamericana
- García Rodríguez, Gloria. 1996. *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos*. México: Centro de Investigación Científica
- Garzia, Maritza. 1992. *Vida Cultural en el Barrio de Atares: sus principales tradiciones*. La Habana: Centro Nacional para el trabajo Cultural en la Comunidad
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press
- Gennep, Arnold van. 1960. *The Rites of Passage, 1909*. University of Chicago Press
- Geschiere, Peter. 1997. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double-Consciousness*. Cambridge. Harvard: University Press
- Gilroy, Paul. 1994. *Small Acts. Thoughts on the Politics of Black Cultures*. London. Blackwell Publishers
- Gingrich, Andre. 1998. „Ethnizität für die Praxis“ In: In: Wernhart, Karl R. Und Werner Zips (Hrsg.). *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Wien: Promedia
- Gingrich, Andre. 1994. „Ritual, Zeit und Identität. Von der Monographie zu Modellierung und Theorie“ In Gingrich, Andre. *Erkundungen. Themen er ethnologischen Forschung*. Wien: Böhlau
- Gingrich, Andre und Elke Mader (Hrsg.) 2002. *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt*. Wien. Böhlau

- Goffman, Erving. 1961. *Asyle – Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt/Main: Edition Suhrkamp
- González-Huguet, Lydia. 1990. "La casa templo en la Regla Ocha." In: Lázara Menéndez (ed). *Estudios afrocubanos*. La Habana: Universidad de La Habana
- Gordon, Edmund. 1997. *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community 1988*. Austin: University of Texas Press
- Gow, Peter. 1995. "Land, People and Power in West Amazonia." In: Hirsch, Eric and Michael O'Hanlon (eds). *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Oxford University Press
- Groppe, Hans-Hermann und Frank Jürgensen (Hrsg.). 1988. *Gegenstände der Fremdheit. Museale Grenzgänge*. Hamburg: Jonas
- Guanche, Jesus und Gertrudis Campos. 2000. *Artesania y Religiosidad popular en la Santería cubana: el sol, el arco y la flecha, la alfarería de uso ritual*. Ediciones Union. La Habana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba
- Gutiérrez, Pedro Juan. 2004. *Schmutzige Havanna Trilogie*. München: Goldmann
- Greenblatt, Stephen 1991. *Schmutzige Riten. Betrachtung zwischen Weltbildern*. Berlin: Wagenbach
- Guerra, Lilian 2003. "From Revolution to Involution in the Early Cuban Republic: Conflicts over Race, Class, and Nation, 1902–1906" In: Appelbaum, Nancy, A.S. McPherson and K.A. Rosenblatt (eds). *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Halbmayer, Ernst. 1998. *Kanniabalistische Sonne, Schwiegervater Mond und die Yukpa*. Frankfurt am Main. Brandes und Apsel / Südwind.
- Halbmayer, Ernst und Elke Mader. 2004. *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität*. Frankfurt am Main. Brandes und Apsel / Südwind.
- Halbmayer, Ernst und Kreff, Fernand. in Dr.: Kreolisierung. In: Kreff, Fernand, Knoll, Eva Maria, Gingrich, Andre. *Handbuch Globalisierung. Anthropologische und sozialwissenschaftliche Zugänge zur Praxis*. Suhrkamp. Frankfurt/M.
- Halbwachs, Maurice. 1985a. *Das Gedächtnis und seine sozialen Beziehungen*. Frankfurt/M: Suhrkamp
- Halbwachs, Maurice. 1985b. *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp

- Hall, Colin Michael. 1994. *Tourism and Politics*. New York: Wiley
- Hamm, Bernd. 1982. *Einführung in die Siedlungssoziologie*. München: Beck
- Hannerz, Ulf 1992. *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press
- Hannerz, Ulf 1989: Culture between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology, in: *Ethnos* 54 (3-4): 200-216
- Hannerz, Ulf 1988: American Culture: Creolized, Creolizing, in: ÅSARD, Erik (Hg.): *American Culture: Creolized, Creolizing and other Lectures from the NAAS Biennial Conference in Uppsala, Mai 28-31, 1987*. Uppsala: Swedish Institute for North American Studies: 7-30
- Hannerz, Ulf 1987: The World in Creolisation, in: *Africa. Journal of the International African Institute* 57(4). 546-559
- Hannerz, Ulf. 1969. *Soulside. Inquiries into Ghetto Culture and Community*. Chicago: Chicago University Press
- Hannerz, Ulf. 1980. *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press
- Haraway, Donna. 1989. *Primate Visions*. London: Routledge
- Harloe, Michael. 1996. "Cities in Transition." In: Andrusz, Gregory, Michael Harloe and Ivan Szelenyi (eds). *Cities after Socialism: Urban and Regional Change and Conflict in Post- Socialist Societies*. Oxford: Blackwell
- Hemme, Dorothee, Markus Tauschek und Regina Bendix. 2007. *Prädikat Heritage. Ethnologie, Forschung und Wissenschaft*. Wien Berlin: Lit Verlag
- Heufelder, Jeanette Erazo. 2001. *Havanna Feelings. Die Magie des alten Kuba. Aus den Erinnerungen des Fernando Campoamor*. Bergisch Gladbach: Lübbe Verlag
- Hill, Mathew. 2001. *Remaking the Historic City as a global Commodity: Heritage Development in Old Havana*. Paper at ASA June 2001 (Manuskript). Chicago
- Hirsch, Claudia. 1995. *Die Bedeutung von Fernando Ortiz im Verständnis der afrokubanischen Glaubensvorstellungen. Analyse einer ethnohistorischen Betrachtungsweise*. Diplomarbeit. Wien: Universität Wien (Völkerkunde)
- Hirsch, Eric, and Michael O'Hanlon (eds). 1995. *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. Oxford: Oxford University Press

- Hobsbawm, Eric. [1983], 1998. „Das Erfinden von Traditionen“ In: Conrad, Christoph und Martina Kessel. *Kultur und Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung*. Stuttgart: Reclam
- Holt, Thomas. 1995. “Marking Race, Race-Making, and the Writing of History” In: *American Historical Review*, 100, 1: 1-20
- hooks, bell. 1994. *Black Looks. Popkultur – Medien – Rassismus*. Berlin: Orlanda-Frauenverlag
- Horton, Robin. 1997. *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge/Charlotteville: Cambridge University Press/University Press of Virginia
- Howard, Philip A. 1998. *Changing History: Afro-Cuban Cabildos and Societies of Color in the Nineteenth Century*. Baton Rouge: Louisiana State University Press
- Houseman, Michael und Carlo Severi. 1998. *Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action. Studies in the History of Religions 79*. Leiden: E. J. Brill
- Hugh, Thomas. 1997. *The Pursuit of Freedom*. New York and London: Harper and Row
- Humphrey, Caroline. 1995. “Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia” In: Hirsch, Eric and Michael O’Hanlon (eds). *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. Oxford: Oxford University Press
- Humphrey, Caroline and Piers Vitebsky. 1997. *Sacred Architecture. Models of the Cosmos. Symbolic Forms and Ornament. Traditions of East and West*. Boston: Little, Brown.
- Huysen, Andreas. 2006. *Present pasts. Urban palimpsests and the politics of memory*. Stanford: Stanford University Press
- Ibarzábal, Frederico. 1935. *El problema negro. Havana. El problema negro (Ensayo de interpretación)*. La Habana: Talleres Tipográficos de F. Verdugo
- INIE/CIEM. 1997. *Efecto de políticas macroeconómicas y sociales sobre los niveles de pobreza. El caso de Cuba en los años noventa*. Havana: INIE/CIEM
- James Figarola, Joel. 1998. “La Cuba profunda y la religiosidad Popular” In: *La Gaceta de Cuba* Vol. 5, p.47

- James Figarola, Joel. 2006. *Cuba: la Gran Nganga. (Algunas Prácticas de la Brujería)*. Santiago de Cuba: Ediciones Caserón
- Jameson, Frederic. 1991. *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act*. Cambridge: Cornwell University Press
- Jansen, Stef. 1999. "Identities, Memories and Ideologies" In: *Social Anthropology* 7: 3: 327-332
- Janzen, John M. 1978. *The Quest for Therapy in Lower Zaire*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press
- Keates, John S. 1982. *Understanding Maps*. New York: Wiley
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara, 1983. "The Future of Folklore Studies in America: the Urban Frontier" In: *Folklore Forum* 16, 1: 183-185
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1995. "Theorising Heritage" In: *Ethnomusicology* 39: 367-380
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. "Intangible Heritage as Metacultural Production" In: *Museum International* 56 (1-2): 52-64
- Klein, Herbert. 1967. *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba*. Chicago. University of Chicago Press
- Kleinman, Arthur and Joan Kleinman. 1994. "How bodies remember: social memory and bodily experience of criticism, and delegitimation following China's cultural revolution" In: *New Literary History* 25: 708-723
- Knight, Franklin. 1970. *Slave Society in Cuba During the Nineteenth Century*. Madison: University of Chicago Press
- Konetzke, Richard. 1958. "Real Provisión del 28 de junio de 1527" In: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. *Colección de documentos para la historia de la formación social en Hispanoamérica, 1493 - 1810*. Band 1. Madrid: Instituto Jaime Balmes
- Korff, Gottfried und Hans Ulrich Koller (Hrsg.). 1993. *Alltagskultur passé? Positionen und Perspektiven volkstümlicher Museumsarbeit*. Studien und Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität, Band 11. Tübingen: Universität Tübingen
- Kosellek, Rainer. 2000. *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp

- Kossek, Brigitte. 1997. „Überschneidungen, Zwischenräume & Grenzziehungen“ In: Schein, Gerlinde und Sabine Strasser (Hrsg). *Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität. Frauenforschung Bd. 34.* Wien: Milena Verlag
- Kramer, Fritz. 1997. „Aus der Zeit der Sklaverei. Historische Abspaltungen in Afrikanischen Riten“ In: Müller, Klaus und Jörn Rüsen (Hrsg.). *Historische Sinnbildung.* Reinbeck bei Hamburg: Rowohlts Enzyklopädie
- Kreff, Fernand. 2003. *Grundkonzepte der Sozial- und Kulturanthropologie in der Globalisierungsdebatte.* Berlin: Reimer
- Kremser, Manfred (Hrsg). 1990. *AyBoBo. Afro-karibische Religionen.* Wien: Universitätsverlag
- Kreinath, Jens. 2006. *Semiose des Rituals. Eine Kritik ritualtheoretischer Begriffsbildung.* Dissertation. Heidelberg: Universität Heidelberg. URL: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/6570>. (Zugriff am 27. 12.2009)
- Krüger, Rainer. 1988. *Die Geographie auf der Reise in die Postmoderne. Wahrnehmungsgeographische Studien zur Regionalentwicklung.* Heft 5. Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg
- Kubik, Gerhard. 1981-82. Extensionen afrikanischer Kulturen in Brasilien. Wiener Ethnohistorische Blätter vol. 21-22: 3-76
- Kummels, Ingrid. 2005. *Love in the time of Diaspora. Global markets and local meanings in Prostitution, Marriage and Womanhood in Cuba.* Iberoamericana V (20), 7-26
- Lachatañeré, Romulo. 1942. *Manual de Santería.* Havana: Edición Caribe
- Laman, Karl. 1964 [1936]. *Dictionnaire Kikongo-Francais.* Ridgewood: The Gregg Press
- Laman, Karl. 1964. *Dictionnaire Kikongo-Francais avec in Étude Phonétique Décrivant Les Dialects les Importants de la Langue Dite Kikongo.* Ridgewood: Gregg Press
- Lambek, Michael. 2002. *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga, Madagascar.* New York: Palgrave Macmillian
- Lambek, Michael. 2006. “Memory in a Maussian universe” In: Radstone, Susannah and Katherine Hodgkin (eds). *Memory, Subjectivity and Recognition.* New

Brunswick and London: Transaction

- Lambek, Michael and Paul Antze. 1996. *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. New York: Routledge
- Langer, Lawrence. 1991. *Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory*. New Heaven: Yale University Press
- Leach, Edmund. 1978. *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt/ Main: Fischer
- Leinauer, Irma, Birgit Hunkenschroer, Kathrin Wolff, Stefan Heerde und Markus Stilo. 1994. „Stadterneuerung in Havanna“ In: Matéy, Kosta (Hrsg.). *Phänomen Cuba. Alternative Wege in Architektur, Stadtentwicklung und Ökologie*. Karlsruher Städtebauliche Schriften Band 2. Karlsruhe: Karlsruher Städtebauliche Schriften
- Leiris, Michel. 1985. *Das Auge des Ethnologen. Ethnologische Schriften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Lévi-Strauss, Claude. 1977. *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Lévi-Strauss, Claude. 1963. *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Levy, Robert. 1990. *Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*. Los Angeles: University of California Press
- Lewis, Ioan M. [1971] 1989. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Pelican
- Lewis, Oscar. 1959. *Five Families. Mexican studies in the Culture of Poverty*. New York: Basic Books
- Lewis, Oscar. 1961. *The Children of Sanchez*. New York: Random House
- Lewis, Oscar. 1966. *La Vida. A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty*. New York: Random House
- Lindner, Rolf. 1998. „Dreieinhalb Arten, *Street Corner Society* zu lesen“. In: *Berliner Journal für Soziologie* 8: 278-283
- Lindner, Rolf. 1999. Was ist „Kultur der Armut“? Anmerkungen zu Oscar Lewis. In: Herkommer, Sebastian (Hrsg.). *Soziale Ausgrenzungen*: 171-178
- Lindner, Rolf. 2004. *Walks on the Wild Side. Eine Geschichte der Stadtforschung*. Frankfurt: Campus

- Lindner, Rolf. 2008. „Textur, imaginaire, Habitus - Schlüsselbegriffe der kulturanalytischen Stadtforschung“ In: Berking, Helmuth und Martina Löw (Hrsg.). *Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege für die Stadtforschung*. Frankfurt: Campus
- Lipski, John. 2005. *A history of Afro-Hispanic language. Five centuries, five continents*. Cambridge: Cambridge University Press
- Löw, Martina. 2001. *Raumsoziologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Löw, Martina, Berking Helmuth (Hsg.). 2008. *Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege für die Stadtforschung*. Frankfurt/Main: Campus
- Löwenthal, David. 2001: „'History'und ‚Heritage‘. Widerstreitende und konvergente Formen der Vergangenheitsbetrachtung“ In: Beier, Rosemarie (Hrsg.). *Geschichtskultur in der Zweiten Moderne*. Frankfurt/Main: Campus
- López Valdés, Rafael L. 1985. *Componentes africanos en el etnos cubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- López Valdés, Rafael. 1993. “Las religiones de origen africano en Cuba” Typescript lectures. University of Vienna (unpublished)
- López Valdés, Rafael 1966. “La sociedad secreta abakuá en un grupo de obreros portuarios” In: *Actas de Folklore, Ethnología y Folklore Ediciones de la Academia de Ciencias 2: 5-26*
- Lovejoy, Paul. 2007. Bruce Kapferer (1997) “Slavery, the Slave Trade and African Society” In: Hamilton, Douglas and Robert J. Blyth (eds), *Representing Slavery. Art, Artifacts and the Archives in the Collections of the National Maritime Museum*. Hampshire and Burlington: Lund Humphrie
- Lynch, Kevin. 1965. *Das Bild der Stadt*. Frankfurt am Main. Ullstein Bauwelt Fundamente.
- MacGaffey, Wyatt. 1986. *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press
- Mader, Elke und Maria Dabringer. 1999. *Von der realen Magie zum magischen Realismus*. Frankfurt/Main: BrandesApsel/Südwind
- Mader Elke. 1999. „Von Liebe und Macht. Menschenbilder und Zaubereien in Amazonien“ In: Mader, Elke und Maria Dabringer. 1999. *Von der realen Magie zum magischen Realismus*. Frankfurt/Main: BrandesApsel/Südwind

- Mader, Elke. 2008. *Anthropologie der Mythen*. Wien: Facultas WUV
- Malinowski, Bronislaw. [1922], 1961. *Argonauts of the Western Pazific*. New York: Dutton&Co
- Marrero, Levi. 1992. *Cuba. Economía y Sociedad*. Madrid: Ed. Playor S.A
- Martínez, Juan. 1994. *Cuban Art and National Identity: The Vanguardia Painters 1927-1950*. Gainesville: University Press of Florida
- Martinez Estrada, Ezequiel. 1965. "El Nuevo Mundo, la isla de Utopia y la Isla de Cuba" In: *Casa de las Americas* 33: 87-99
- Martinez Furé, Rogelio. 1975. "Los Iyesás" In: *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí* 7, ano 56: 101-120
- Mason, Michael Atwood. 2002. *Living Santería. Rituals and Experiences in an Afro-Cuban Religion*. Washington D.C.: Smithsonian Institute Press
- Matory, Lorand James. 1994. *Sex and the Empire That is no More. Gender and Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press
- Menéndez, Lázara. 1990. *Estudios Afrocubanos*. La Habana: Universidad de La Habana
- Menendez, Lazara. Rodar el Coco. 2002. *Proceso de cambio en la Santería. Instituto Cubano del Libro Editorial de Ciencias Sociales*. Ciudad de la Habana: Fundacion Fernando Ortiz.
- Merino-Fuentes, María de la Ángeles & Aisnara Perera Dias. 2007. *Matrimonio y familia en el ingenio: una utopía posible. La Habana (1825-1886)*. San Antonio de los Baños: Editorial Unicornio
- Merkle, Caspar. 2000. „Die Bedeutung der Güterrationalisierungsmittels Libreta für die Grundversorgung der kubanischen Bevölkerung“ In: Bähr, Jürgen und Sönke Widderich (Hrsg.). *Vom Notstand zum Normalzustand. Eine Bilanz des kubanischen Transformationsprozesses*. Kiel: Kieler Geographische Schriften Bd.103
- Millet, José. 1996. "Vocabulario Mínimo del Palero" In: *Glossario Mágico Religioso Cubano*. Casa del Caribe. Part 2. Barquisimeto: Ediciones Gaby
- Mintz, Sidney. 1964. "Foreword" In: Guerra y Sanchez, Ramiro. *Sugar and Slavery in the Caribbean*. New Haven: Yale University Press

- Mintz, Sidney and Richard Price. 1992 [1976]. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press
- Mintz, Sidney. 1987. *Die süße Macht*. Frankfurt: Campus
- Mitchell, Don. 2000. *Cultural Geography. A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell
- Mitchell, Jon. 2006. "Performance" In: Tilley, Christopher, Webb Keane, Susanne Kuechler-Fogden, Mike Rowlands and Patricia Spyer. (eds), *Handbook of Material Culture*. London/New Delhi/Thousand Oaks: Sage Publications
- Moré, Angela. 2007. "Gefühlserbschaften und 'kulturelles' Gedächtnis" In: Margot Schindler (Hrsg.). *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 110: 2-3: 209-220
- Moreno, Dennis. 2002. *Cuando los orishas se vistieron*. La Habana: Centro de Investigacion`de la Cultura Cubana Juan Marinello
- Moreno Fraginalls, Manuel. 1976. *The sugarmill. The socioeconomic Complex of Sugar in Cuba 1760-1860*. New York: Monthly Review Press
- Moreno Fraginalls, Manuel. 1983. *La historia como arma y otros Estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona: Editorial Crítica
- Mühlmann, Wilhelm. [1948] 1968. *Geschichte der Anthropologie*. Frankfurt/Main und Bonn: Athenäum Verlag
- Müller, Erika. 2002. *Küste und Text. Das „Empire“ schreibt zurück: Die Antwort der Calibane auf Kolonialismus und Moderne*. Dissertation der Universität Wien. Wien: Universität Wien
- Murphy, Joseph. 1980. *Ritual Systems in Cuban Santería*. UMI Dissertation, Philadelphia: Temple University
- Musner, Lutz. 2007. *Der Geschmack von Wien. Kultur und Habitus einer Stadt*. New York und Frankfurt: Campus
- Nazario Alvarez, Manuel. 1974. *El elemento afronegroide en el Espanol de Puerto Rico*. 2<sup>nd</sup>. Edition. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriquena
- Noever, Peter. 1995. *The Habana Project: Architecture Again*. Munich: Prestel
- Nora, Pierre. 1989. "Between Memory and History. Les Lieux de Mémoire" In: *Representations* 26: 7-25

- Nora, Pierre. 1992. "Between Memory and History" In Nora, Pierre (ed). *Realms of Memory: Rethinking the French Past. Volume 1*. New York: Columbia University Press
- Ochoa, Todd. 2007. "Versions of the Dead: Kalunga, Cuban-Kongo Materiality, and Ethnography" In: *Cultural Anthropology* 22: 4: 473-500
- Offe, Sabine. 2000. *Einstellungen, Ausstellungen, Entstellungen. Jüdische Museen in Deutschland und Österreich*. Berlin, Wien: Philo Verlagsgesellschaft
- Offe, Sabine. 2008. „Umstrittenes Erbe. Überlegungen zur Arbeit am Gedächtnis“ In: Pichler, Adelheid und Gertraud Marinelli-König (Hrsg.): *Kultur - Erbe Stadt. Stadtentwicklung und UNESCO-Mandat in spät- und postsozialistischen Städten. Ein Vergleich aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Innsbruck / Wien / Bozen: Studienverlag
- Oficina del Historiador. 1995. *Primerios Resultados. Censo de Población. Y viviendas. Centro Historico de La Habana Vieja*. La Habana: Plan de Dessarollo Integral (CENREM)
- Ortiz, Fernando. 1906. *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*. Madrid: Librería de Fernando Fe
- Ortiz, Fernando. 1916. *Hampa Afro-Cubana. Los Negros Esclavos, Estudio Sociologica y Derecho Publica*. La Habana: Bimestre Cubana
- Ortiz, Fernando. [1916] 1958. *Los Negros Esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- Ortiz, Fernando. 1921. "Los cabildos afrocubanos" In: *Revista Bimestre Cubana* 16.1: 5-39
- Ortiz, Fernando. 1924. "La Fiesta afrocubana del 'Dia de Reyes'" In: *Archivos del Folklore Cubano* I.2: 146-165
- Ortiz, Fernando. 1958. "Las 'malas palabras en los sacrioloquios afrocubanos" In: *Miscelanea Paul Rivet*. México: Universidad Nacional Autónoma de Mexico: 849-856
- Ortiz, Fernando. 1973 [1906]. *Los negros brujos. Hampa afrocubana. Apuntes para un Estudio de Etnología Criminal*. Miami: Ediciones Universal
- Ortiz, Fernando. 1975. *Historia de una Pelea Cubana Contra los Demonios*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales

- Ortiz, Fernando. 1987 [1916]. *Los Negros Esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- Ortiz, Fernando. 1986. *Los Negros Curros*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, Fernando. 1940-46. *Estudios Afrocubanos*. La Habana. Vol.5, 85-90
- Ortiz, Fernando. 1973 [1906]. *Los negros brujos. Hampa afrocubana. Apuntes para un Estudio de Etnología Criminal*. Miami: Ediciones Universal
- Ortiz, Fernando. 1924. "La Fiesta Afrocubana del 'Dia de Reyes'". In: *Archivos del Folklore Cubano* I.2: 146-165
- Padura Fuentes, Leonardo. 2002. *El Viaje más largo. Prólogo de Wilfredo Cancio Isla*. San Juna: Editorial Plaza Mayor
- Palmié, Stephan 1989. *Das Exil der Götter. Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion*. New York: Peter Lang Verlag
- Palmié Stephan. 2002. *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham and London: Duke University Press
- Palmié, Stefan. 2006. "A view from itia ororò kande" In: *Social Anthropology* 14.1: 99-118
- Park, Robert. 1925. "The City: Suggestions for the investigation of Human Behaviour in the City Environment" In: *American Journal of Sociology* 20 (1915). In: Park, Robert, E.W Burgess and R.D. McKenzi (eds). *The City. Suggestions for the Study of Human Nature in the Urban Environment*. Chicago: University of Chicago Press
- Pazzini, Karl-Josef. 1988. "Tod im Museum. Über eine gewisse Nähe von Pädagogik, Museum und Tod" In: Groppe, Hans-Hermann und Frank Jürgensen (Hrsg.). *Gegenstände der Fremdheit - Museale Grenzgänge*. Marburg: Jonas Verlag
- Pels, Dick, Keith Hetherington and Frederic Vandenberghe. 2002. „The Status of the Object" In: *Theory, Culture and Society* 19.5: 1-22
- Pérez, Beato (ed). 1894-1903. *El Curioso Americano*. La Habana (ohne Angabe eines Verlages).
- Pérez, Maria del Carmen (ed). 1973. „Viajeras al Caribe. Havana: Casa de las Américas. Coleccion nuestros Paises. Condesa de Merlin" In: *Casa de las Americas*: 117 – 154

- Pérez, Louis. 1988. *Cuba: Between Reform and Revolution*. New York: Oxford University Press
- Pérez Bravo, Martha María. 1999. „Im Gespräch mit Rosa Martínez. Los mapas del deseo“ In: Kunsthalle Wien. *Ausstellungskatalog*. Wien. Folio: 186 - 197
- Pérez de la Riva, José. 1975. *El barracón y otros ensayos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- Pererea Diaz, Aisnara & María de los Ángeles Meriño. 2006. *Nombrar las cosas. Aproximación a la onomástica de la familia negra en Cuba. Prólogo de David Robichaux*. Guantánamo: Editorial El Mar y la Montaña
- Perera Diaz, Aisnara & María de los Ángeles Meriño. 2006. *Esclavitud, familia y parroquia en Cuba: Otra mirada desde la microhistoria*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente
- Pichler, Adelheid. 2001a. *Kubanische Umbruchgesellschaft (Skriptum) RV-Lateinamerika im Globalisierungsstress*. Wien: Institut für Geographie der Universität Wien
- Pichler, Adelheid. 2001b. „La Habana Bruja. Rituelle Geographie in der Altstadt von Havana“ In: Borsdorf, Axel, Gertrud Krömer und Christof Parnreiter (Hrsg). *Lateinamerika im Umbruch - Geistige Strömungen im Globalisierungsstress*. Innsbrucker Geographische Studien Band 21. Wien und Innsbruck.: Innsbrucker Geographische Studien)
- Pichler, Adelheid. 2004a. „La Sopa de Gallo. Die kubanische Hühnersuppe“ In: Claudia Thallmayer und Karin Eckert (Hrsg). *Sexismus und Rassismus. Lateinamerikanerinnen zwischen alter und neuer Welt*. Wien: Promedia
- Pichler, Adelheid. 2004b. „Havana a Neotraditional Urban Landscape?“ In: Mader, Elke und Ernst Halbmayr (Hrsg.). *Kultur Raum Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität*. Wien/Hamburg: Aspes & Brandes
- Pichler, Adelheid. 2005a. „Kuba - Die utopiemüde Insel“ In: Wolfsberger, Margit und Heidi Weinhäupl (Hrsg.). *Trauminseln? Reflexionen über Tourismus und Alltag in vermeintlichen Paradiesen*. Wien/Berlin: LIT Verlag
- Pichler, Adelheid. 2006. „Ilé Ochas in der Stadt. Afrokubanische Götter und ihre Wohnstätten in der Stadt“ In: Krasberg, Ulrike (Hrsg). *Journal Ethnologie des Museums der Weltkulturen Frankfurt am Main. Schwerpunktthema*

*Stadtansichten*. Online Publikation: [www.journal-ethnologie.de](http://www.journal-ethnologie.de) ISSN-1613-4945

- Pichler, Adelheid 2007. „Havanna Terzett 1. Der Triumph einer Ruine. Die Altstadt von Habana“ In: Drekonja-Kornat, Gerhard (Hrsg.). *Havanna. Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft*. Wien/Berlin: LIT Verlag
- Pichler, Adelheid. 2007b. „Havanna Terzett 2. Der Triumph einer Ruine. Die Altstadt von Havanna“ In: Drekonja-Kornat, Gerhard (Hrsg.). *Havanna. Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft*. Wien/Berlin: LIT Verlag
- Pichler, Adelheid. 2007c. „Havanna Terzett 3. Ilé Ochas in der Stadt. Wohnstätten der Götter in der Stadt“ In: Drekonja-Kornat, Gerhard (Hrsg.). *Havanna. Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft*. Wien/Berlin: LIT Verlag
- Pichler, Adelheid 2008. „Havanna. Zur Ambivalenz des Erbens“ In: Pichler, Adelheid und Gertraud Marinelli-König (Hrsg.). *Kultur Erbe Stadt. Stadtentwicklung und UNESCO-Mandat in spät- und postsozialistischen Städten. Ein Vergleich aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Innsbruck/Wien/Bozen: Studienverlag
- Pichler, Adelheid und Gertraud Marinelli-König (Hrsg.). 2008. *Kultur Erbe Stadt. Stadtentwicklung und UNESCO-Mandat in spät- und postsozialistischen Städten. Ein Vergleich aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Innsbruck/Wien/Bozen: Studienverlag
- Pichler, Adelheid und Fernand Kreff 2009. „Zur Ambivalenz des Erbes bei Homo Bhabha“ In: Berger, Karl C., Margot Schindler und Ingo Schneider (Hrsg.). *Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft. Referate der 25. Österreichischen Volkskundetagung vom 14.-17.11.2007 in Innsbruck*. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde
- Pichler, Adelheid. 2009a. „Memories of Slavery: Narrating History in Ritual“ In: Argenti Nicolas and Katharina Schramm (eds). *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*. Oxford: Berghahn
- Pichler, Adelheid. 2009b. „Colonial Memoryscapes in Cuba. Slavery and Trauma on the Example of Palo Monte Mayomberos“ In: Hähnel Birgit and Melanie Ulz

- (eds). *Slavery in Contemporary Art. Trauma, Memory and Visuality*. Berlin: Frank und Timme Verlag
- Pichler, Adelheid. 2009c. "Ein Beitrag zu den Anfängen afro-kubanischer Sammlungen" In: Rossbach de Olmos, Lioba und Heike Drotbohm (Hrsg). *Kontrapunkte. Theoretische Transitionen und empirischer Transfer in der Afroamerika Forschung*. Beiträge der Regionalgruppe „Afroamerika“ der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle/Saale. Curupira Workshop Band 12. Marburg: Curipuria
- Pichler, Adelheid. 2010 (in print). "From traumatic history to embodied memory. A methodological challenge for anthropologists" In: Weiss, Nerina and Maria Six-Hohenbalken (eds). *Anthropological Perspectives on Expressions of Violence*. London and New York: Ashgate Publishing.
- Pile, Steve. 1996. *The City and the Body: Psychoanalysis, Space and Subjectivity*. London: Routledge
- Piñera, Virgilio. [1943] 1969. *La vida entera*. La Habana: Letras Cubanas
- Polany, Karl, Conrad Aresberg und H.W. Pearson (Hrsg.). 1956. *Trade and markets in the early Empires*. Glenco: The Free Press
- Polany, Karl. 1966. *Dahomey and the Slave Trade*. Seattle: University of Washington Press
- Pollak-Eltz, Angelina. 1977. *Cultos afroamericanos*. Caracas: Colección Manoa
- Price, Richard. 1998. *The Convict and the Colonel Boston*. Massachusetts: Beacon Press
- Quindeau, Ilka. 2004. *Spur und Umschrift. Zur Bedeutung von Erinnerung in der Psychoanalyse*. München: Wilhelm Funk Verlag
- Radcliffe-Brown, Alfred. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen West
- Radcliffe-Brown, Alfred. 1960. *African systems of Kinship and Marriage*. London: Univesity Press
- Rappaport, Roy. 1979. *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond: North Atlantic Books

- Rauhut, Claudia. 2009. „Initiation von Frauen in den kubanischen Ifá- Kult zwischen lokaler Innovation und transnationaler Vernetzung“ In: Rossbach de Olmos, Lioba und Heike Drotbohm (Hrsg). 2009. *Kontrapunkte. Theoretische Transitionen und empirischer Transfer in der Afroamerikaforschung. Beiträge der Regionalgruppe „Afroamerika“ im Rahmen der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2007 (Curupira Workshop, 12)*. Marburg: Curupira
- Rauhut, Claudia. 2007. „Santería in Kuba und ihre translokale Anhängerschaft. Strategien der grenzüberschreitenden Vernetzung“ In: Drotbohm, Heike, und Lioba Rossbach de Olmos (Hrsg). 2007. *Afroamerikanische Kontroversen. Beiträge der Regionalgruppe „Afroamerika“ im Rahmen der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005 (Curupira Workshop 10)*. Marburg: Curupira
- Ricoeur, Paul. 2004. *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. München: Wilhelm Fink Verlag
- Roche y Monteagudo, Rafael. 1914 [1908]. *La Policía y sus Misterios en Cuba*. La Habana: Imprenta y Papeleria de Rambla Bouza y Cia
- Rötschenthaler, Ute. 2004. „Neuheit, Bricolage oder Plagiat? Zur Entstehung neuer Tanzbünde im Cross River-Gebiet (im Südwesten Kameruns und Südosten Nigerias)“ In: *Paideuma* 50: 193-223
- Roig de Leuchsenring, Emilio. 1937. *Actas Capitulares de Ayuntamiento de la Habana*. La Habana: Municipio de La Habana
- Román, Reinaldo. 2000. *Conjuring Progress and Divinity: Religion and Conflict in Cuba and Puerto Rico, 1899 – 1956*. Ph.D. Dissertation. Los Angeles: University of California
- Romero, Fernando. 1988. *Quimba, Fa, Malambo, Ñeque Afronegrismos en el Perú*. Bogotá: Instituto de Estudios Peruanos
- Roost, Frank. 2000. *Die Disneyfizierung der Städte*. Opladen: Leske und Budrich
- Rosendahl, Mona. 1997. *Inside the Revolution: Everyday Life in Socialist Cuba*. Ithaca: Cornell University Press
- Rossbach de Olmos, Lioba und Heike Drotbohm (Hrsg). 2009. *Kontrapunkte. Theoretische Transitionen und empirischer Transfer in der*

- Afroamerikaforschung. Beiträge der Regionalgruppe „Afroamerika“ im Rahmen der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2007 (Curupira Workshop, 12).* Marburg: Curupira
- Rubiera Castillo, Daisy. 1997. *Reyita, Sencillamente. (Testimonio de una Negra Cubana Nonagenaria).* La Habana: Instituto Cubano del Libro
- Russel, Bertrand. 1938. *A Social Analysis.* London. George Allen & Unwin
- Sahlins, Marshall. 1992. *Inseln der Geschichte.* Hamburg: Junius Verlag
- Sahlins, Marshall. 1962/1963. "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political types of Melanesia and Polynesia" In: *Comparative Studies in Society and History* 5.3: 285–303)
- Sandoval, Mercedes Cros. 1975. *La Religión Afrocubana.* Madrid: Playor
- Santi, Enrico Mario. 2002. Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* Madrid: Ediciones Cátedra
- Sarduy, Pedro and Jean Stubbs (eds). 2000. *Afro-Cuban Voices. On Race and Identity in Contemporary Cuba.* Miami: University Press of Florida
- Sassen, Saskia. 1994. "Wirtschaft und Kultur in der globalen Stadt" In: Meurer, Bernd. *Die Zukunft des Raumes.* Frankfurt/Main: Campus
- Scarry, Elaine. 1992. *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und der Erfindung der Kultur.* Frankfurt/Main: Fischer
- Schieffelin, Edward. 1998. "Problematizing performance." In: Hughes-Freeland, Felicia. *Ritual, Performance, Media.* ASA Monographs 35. London: Routledge
- Schmidt Bettina. 2003. Die Welt der Orisha in New York. Puerto Ricaner entdecken ihre afrikansichen Wurzeln in der Santeria. In: Zips, Werner. *Afrikanische Diaspora. Out of Africa - Into new Worlds (Afrika und ihre Diaspora 1)* Münster: Lit Verlag
- Schramm, Katharina. 2008. "Coming Home to the Motherland: Pilgrimage Tourism in Ghana" In: Eade, John and Steve. Coleman (eds). *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion.* London/New York: Routledge
- Schwegler, Armin. 2006. *Bozal Spanish: Captivating new evidence from contemporary source. Afro - Cuban (Palo Monte).* New York/Wien/Bern: Peter Lang Verlag

- Schwegler, Armin and Constanza Rojas-Primus. 2008. "La lengua ritual del Palo Monte Cuba: estudio comparativo (Holguín /Cienfuegos)" In: Cipolletti, Maria Susanna. *Bonner Amerikanische Studien*. Aachen: Shaker Verlag
- Shaw, Rosalind. 2002. *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: University of Chicago Press
- Signer, David. 2004. *Die Ökonomie der Hexerei oder Warum es in Afrika keine Wolkenkratzer gibt*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag
- Smith, Davis. 1996. "The Socialist City." In: Andrusz, Gregory, Michael Harloe and Ivan Szelenyi (eds). *Cities after Socialism: Urban and Regional Change and Conflict in Post- Socialist Societies*. Oxford: Blackwell
- Stewart, Susan. 1984. *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Baltimore: John Hopkins University Press
- Stewart, Charles and Rosalind Shaw (eds). 1994. *Syncretism/Antisyncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge
- Stolke, Verena. 1992. *Racismo y Sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid: Alianza Editorial
- Stout, Nancy and Jorge Rigau. 1994. *La Habana*. San Francisco: Rizzoli International Publications
- Stubbs, Jean. 1995. "Social and Political Motherhood of Cuba: Mariana Grajales Cuello" In: Shepherd Verene, Bridget Brereton, Barbara Bailey (eds). *Engendering History. Caribbean Women in Historical Perspective*. Kingston: IRP-Ian Randle Publishers
- Sublette, Ned. 2007. *Cuba and its Music. From the first Drums to the Mambo*. Chicago. Chicago Review Press
- Suttles, Gerald D. 1972. *The Social Construction of Communities (Studies of Urban Society)*. Chicago: University of Chicago Press
- Suttles, Gerald. 1968. *The social order of the Slum. Ethnicity and the territory in the inner City*. Chicago/London. University of Chicago Press
- Tambiah, Stanley. 1985. *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press
- Tannenbaum, Frank. 1946. *Slave and Citizen: the Negro in the Americas*. New York: Alfred Kopf

- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: Chicago University Press
- Taylor, Diana. 2003. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham and London: Duke University Press
- Thomas, Hugh. 1971. *Cuba. The Pursuit of Freedom*. New Cork: Harper and Row
- Thompson, Robert Farris. 1983. *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Random House
- Torres Cuevas; Eusebio Reyes. 1982. *Esclavitud y sociedad. Notas y documentos para la esclavitud negra en Cuba*. La Habana: Ediciones de Ciencias Sociales
- Tropper, Eva. 2005. "Das Medium Ansichtskarte und die Genese von Kulturerbe. Eine visuelle Spurenlese am Beispiel der Stadt" In: Csáky, Moritz und Monika Sommer (Hrsg.): *Kulturerbe als soziokulturelle Praxis*. Innsbruck: Studienverlag
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press
- Turner, Victor. 1968. *Drums of Affliction*. Oxford: Clarendon Press
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. (Symbol, Myth, and Ritual 6)*. Ithaca: Cornell University Press
- Turner, Victor. 2005. *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*. Frankfurt: Campus Verlag
- UNESCO. 2003. *The World Heritage Convention*. <http://www.unesco.org/whc>.
- Valdés Acosta, Gema. 2002. *Los Remanentes de las Lenguas Bantúes en Cuba*. La Habana: Fundación Ortiz
- Valdés Bernal, Sergio. 1978. *Las Lenguas Africanas y el Español Coloquial de Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Académica
- Vansina, Jan. 1965. *Oral Tradition as History*. London: James Currey
- Varela Zequeira, Eduardo. 1894. *La policía de La Habana. (Cuebas y Sabaté)*. La Habana: Imp. La Universal
- Vargas, Virginia. 1990. *The Women's Movement in Peru. Rebellion into Action*. The Hague: The Hague Institute of Social Studies (working papers)
- Velez, Maria Teresa. 2000. *Drumming for the Gods. The Life and Times of Felipe García Villamil*. Philadelphia: Temple University Press

- Verger, Pierre Fatumbi. 1981. *Orixás. Deuses iorubás na Africa e o novo mundo*. Salvador: Editora Corrupio
- Villaverde, Cirilio. 1964. *Cecilia Valdés o la Loma del Àngel*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura
- Vinken, Gerhard. 2004. *Altstadt als Konstruktion*. Wien (Manuskript)
- Vinken, Gerhard. 2005. "Die neuen Ränder der alten Stadt. Modernisierung und Altstadtkonstruktion im gründerzeitlichen Basel" In: Magnago Lampugnani, Vittorio und Matthias Noell (Hrsg.). *Stadtformen. Die Architektur der Stadt zwischen Imagination und Konstruktion. Ausstellungskatalog*. Zürich: gta Verlag
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and amerindian Perspecivism" In: *Annual Review of Anthropology* 25: 179-200
- Wagner, Bernd. 2001. "Kulturelle Glokalisierung: Weltkultur, Glokalität und Hybridisierung" In: Wagner, Bernd (Hrsg.). *Kulturelle Globalisierung. Zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung. Schriftenreihe der Hessischen Gesellschaft für Demokratie und Ökologie. Bd. 13*. Essen: Klartext Verlag
- Warburg, Aby (1924–29). 2000. „Der Bilderatlas Mnemosyne“ In: Warnke, Martin unter Mitarbeit von Claudia Brink (Hrsg.). *Gesammelte Schriften, Studienausgabe. Zweite Abteilung, Bd. II.1*. Berlin: Akademie-Verlag
- Weidman, Hazel. 1975. "Concepts as Strategies for Change." In: *Psychiatric Annales* 5:8
- Weigel, Sigrid. 1999. „Télescopage im Unbewußten. Zum Verhältnis von Trauma, Geschichtsbegriff und Literatur, Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster“ In: Bronfen, Elisabeth, Birgit Erdle und Sigrid Weigel. *Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag
- Wendl, Tobias. 1986. „Slavery, Spirit Possession, and Ritual Consciouness. A Case Study on the Tschamba Cult among the Mina in Togo“ In: Behrend, Heike und Ute Luig. *Spirit Possession, Power and Modernity*. Chicago: University Press

- Wernhart, Karl. 1998. „Strukturgeschichte und transkultureller Forschungsansatz“  
 In: Wernhart, Karl und Werner Zips (Hrsg.). *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Wien: Promedia
- Wietschorke, Jens. 2009. Rezension zu: M. Löw, Martina. 2008. *Soziologie der Städte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. in: H-Soz-u-Kult, 15.10.2009, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2009-4-048>>
- Wilhelm, Karin 2008. Geteilte (T)Räume zur Kartographie der Erinnerungen in Berlin und anderswo. In: Pichler, Adelheid und Gertraud Marinelli-König (Hrsg.): *Kultur - Erbe Stadt. Stadtentwicklung und UNESCO-Mandat in spät- und postsozialistischen Städten. Ein Vergleich aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Innsbruck / Wien / Bozen: Studienverlag. 279-296
- Williams, Patrick and Laura Chrisman (eds). 1994. *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*. New York: Colombia University Press
- Wirtz, Kristina. 2007. "During the past: The linguistic reconstruction of "African" roots in diasporic rituals and songs" In: *Journal of Religion in Africa* 37: 240-272
- Wolf, Eric. 1991. *Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*. Frankfurt/Main: Campus
- Wolfe Reynolds, Lisa. 2000. "Contesting the Global. Restoration and Neighborhood Identity in Old Havana." Paper prepared for LASA-Meeting, Miami, 2000.
- Wutte, Karl. 1996. *Unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript*. Wien
- Wurdemann, John. 1971. *Notes on Cuba*. New York: Arno Press
- Zeuske, Michael. 1998. *Kuba 1492-1902. Kolonialgeschichte, Unabhängigkeitskriege und erste Okkupation durch die USA*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag
- Zeuske, Michael. 2000: *Kleine Geschichte Kubas*. München: Verlag C.H. Beck
- Zeuske, Michael. 2002. „Humboldt, Historismus, Humboldtianisierung. Der „Geschichtsschreiber von Amerika“, Die Massensklaverei und die Globalisierung der Welt“ [www.uni-potsdam.de/de/u/romanistik/humboldt/hin4/inh/\\_zeuske\\_4.htm](http://www.uni-potsdam.de/de/u/romanistik/humboldt/hin4/inh/_zeuske_4.htm) (Zugriff: Juni 2009)
- Zeuske, Michael. 2004 [2000]. *Insel der Extreme. Kuba im 20. Jahrhundert*. Zürich: Rotpunktverlag

- Zeuske, Michael. 2004. *Schwarze Karibik. Sklaven, Sklavenkultur und Sklavenemanzipation*. Zürich: Rotpunktverlag
- Zips, Werner. 2000. Heads of State: Historical Knowledge as Symbolic Capital in Maroon Societies. In: Bremer, Thomas und Ulrich Fleischmann und Emilio Jorge Rodríguez (eds). *Anales Del Caribe. Centro des Estudios del Caribe. Casa de las Americas* 19-20: 49-70
- Zips, Werner. 2003. *Das Stachelschwein erinnert sich. Ethnohistorie als Praxeologische Strukturgeschichte*. Wien: WUV Facultas Verlagsgesellschaft
- Zukin, Sharon. 1998. *The Cultures of Cities*. Cambridge: Blackwell

### **Multimedia**

- Andar la Habana. CD-Rom. Copyright 2000 Génesis Multimedia. División de la Prensa Latina y la Oficina del Historiador de la Ciudad

### **Zeitungen und Zeitschriften**

- Cuba Si, Nr.148 Juni 2003. Hrsg.: Österreichisch-Kubanische Gesellschaft Wien
- Country Reports on Human Rights Practices 2002. Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor. U.S. State Department. <http://www.state.gov/g/drl/hr/>, 31. März 2003
- Knipp, Kersten. 23.2.2005: „Traurige Tropen. Zum Tod des kubanischen Autors Guillermo Cabrera Infante“ In: Neue Zürcher Zeitung. Zürich: Feuilleton; S.37
- Neue Zürcher Zeitung, 13. Juni 2002
- Neue Zürcher Zeitung, 20. Juni 2002
- Temas. Cultura, Ideologia, Sociedad. Numero 1 / 1995
- Tribuna de la Habana, verschiedene Nummern der Jahre 1996, 1997 und 1998

## Abbildungsverzeichnis\*

Abbildung 1:	Plan Altstadt mit Plaza Vieja (Quelle: C.P.P.N. Wien 1991)	66
Abbildung 2:	Plan Altstadt mit Plaza Vieja (Quelle: C.P.P.N. Wien 1991)	66
Abbildung 3:	Kupferstich der Plaza Vieja nach Durnford 1792	67
Abbildung 4:	Plaza Vieja, 2004	67
Abbildung 5:	Plaza Vieja mit Casa Conflictiva, 2004	68
Abbildung 6	Plaza Vieja mit Tiefgarage 1970, Oficina del Historiador	68
Abbildung 7	Stadtansicht 2003, Oficina del Historiador	69
Abbildung 8	Türeingang mit Hahn	113
Abbildung 9	Türeingang mit Maispulver	114
Abbildung 10	Türeingang mit Machete	114
Abbildung 11	Abwehrzauber an der Tür	115
Abbildungen 12, 13	Bananenstaude für Changó	116
Abbildungen 14,15	Casa de Cuca, Hauseingang	117
Abbildungen 16, 17,18	Casa de Emilia, Hauseingänge,Foto A. Pichler	118
Abbildung 19	Tür von Ignacio	119
Abbildung 20	Ignacio mit San Franzisco	119
Abbildung 21	Polizeichef von Marianao, Capitán Estanislao Mansip vor	211

---

\*Alle Abbildungen wurden – sofern nicht anders ausgezeichnet – von der Autorin zwischen 1996 und 2005 in Kuba aufgenommen. Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

Abbildung 22	<i>Prenda</i> above drawings called <i>firmas</i> (Photograph made	230
Abbildung 23	<i>Prenda</i> . Ausstellungs-Installation von José Bedia	231
Abbildung 24	Line drawing of the <i>cepo</i>	242
Abbildung 25	<i>Castigo del Cepo</i> / torture apparatus used during colonial	243
Abbildung 26	<i>Prenda</i> , Ausstellungs-Installation von José Bedia	287
Abbildung 27	<i>Prenda</i> , Ausstellungs-Installation von José Bedia	288
Abbildung 28	Kakuisa el Songe 1994, Detail with <i>Prenda</i>	289
Abbildung 29	Cultos paralelos 1999, Martha María Perez	289
Abbildung 30	Tanja Bruguera. El peso de la Culpa 1999	290

## Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Zeittafel: Plaza Vieja	49-50
Tabelle 2: "Praktische" verwandtschaftsbeziehungen (nach Barcia 2003: 85)	150
Tabelle 3: Adressen von Cabildos in der Altstadt Havannas (Pérez Beato 1941)	159
Tabelle 4: Adressen von Cabildos (nach Deschamps-Chapeau 1968)	159
Tabelle 5: Mambo, 2004, recorded and transcribed by A. Pichler	234
Tabelle 6: Mambo, 2004, recorded and transcribed by A. Pichler	235
Tabelle 7: Mambo, 2004, recorded and transcribed by A. Pichler	236
Tabelle 8: Slaveholder society and social organisation in <i>palo</i> ritual	244
Tabelle 9: Moyuba, ceremony of 29.11. 2004	247
Tabelle 10: Mambo, 2004, recorded and transcribed by A. Pichler	252

## Exposé (deutsch)

Die metaphorische Aufladung der Stadt mit Sinn, Bedeutung und Identität nimmt in der gegenwärtigen kulturanalytischen Stadtforschung einen wichtigen Platz ein. Nun stellt sich die Frage, in welchem Maße die vielfach hergestellte Verbindung von Stadt und

Bedeutung zu analytischen Erkenntnissen über das historische Funktionieren der Stadt, ihrer Wahrnehmung und der Identitäts-Konstituierung der Stadt an sich beiträgt. Diese Frage will diese stadthanthropologische Untersuchung über Havanna behandeln und aus drei unterschiedlichen Blickwinkeln thematisieren: (1) dem Image der Stadt, (2) dem Imaginären der Stadt und (3) dem Gedächtnis der Stadt.

Im ersten Abschnitt dieser Dissertation gehe ich Prozessen einer neu-inszenierten Bildproduktion Kubas seit 1991 nach. Unter dem Arbeitsbegriff Image wird das Vorhandensein von Vorstellungen über die Stadt aus der Sicht der Interessenlagen der Kommunalpolitik, der Wirtschaftsförderung und der Medien diskutiert. Stadt-Images sind meist als Attraktivitätsangebote eines nach außen hin wirksamen Stadtbildes wirksam.

Demgegenüber behandelt der zweite thematische Abschnitt dieser Untersuchung lokal generierte „Vorstellungsbilder“ bestimmter sozialer Gruppen über ihre Stadt, die hier mit dem Arbeitsbegriff des Imaginären kontextualisiert werden. Der Fokus liegt auf kognitiven und affektiven Vorstellungen, die in der Bevölkerung in unterschiedlicher Weise vorhanden sind. Damit sind konkrete lokale Aneignungsformen des städtischen Raumes gemeint, der symbolisch-affektiv und habituell sichtbar angeeignet wird.

Diese Dissertation versucht eine mehrdimensionale Interpretation pluralistischer Raumentwicklungen in der Stadt Havanna. Das Verhältnis von Image und dem Imaginären wird durch eine dritte interpretative Ebene über den Begriff der Textur (nach Lindner 2008) verbunden. Alle drei Ebenen sind perzeptiv wahrnehmbar und werden entlang meiner empirischen Untersuchung im Rahmen eines symbolisch repräsentativen Ansatz einer historisch-kulturellen Stadtanalyse in einem dritten Teil der Dissertation bearbeitet.

### **Exposé (english)**

The metaphorical charging of the city with meaning and identity has been assuming an increasingly important place in contemporary cultural analyses of urban research. The question is to what extent the multiple connections that have been established between a

city and its sense contribute to analytical insights into the historical functioning of the city, its perception, and the construction of its identity. This urban anthropological study of Havana addresses this question with respect to three different aspects: (1) the image of the city, (2) the imagining of the city, and (3) the memory of the city.

In the first section of this dissertation I trace the processes in the most recently staged production of Cuba's image, since 1991. Under the working concept „image“ I will discuss the presentation of the city according to the interests of community politics, the furtherance of the economy, and the advancement of the media. For the most part, the images of the city used to promote its attractions outside also affect the way it is “seen” from within.

The second section, on the other hand, treats „images“ of the city locally generated by certain social groups, which are contextualized here under the working concept of „the imagined.“ I focus on cognitive and affective images which exist in differing ways among the population, by which I mean the concrete local forms in which urban space is appropriated in symbolic, affective and-although sometimes only from habit and memory - visible ways.

This dissertation is an attempt at a multi-dimensional interpretation of pluralistic spatial developments in the city of Havana. Image and the imaginary are linked on a third interpretive level through the concept of „texture“ (following Lindner 2008). All three levels are readily perceptible and I work with them throughout my empirical study, in the framework of a symbolic, representational approach to the culture-historical analysis of a city, in a third part of the dissertation.

# Curriculum Vitae

## Mag<sup>a</sup> Dipl. Soz. Adelheid Pichler

Email: adelheid.pichler@univie.ac.at

Persönliche Daten: Geboren am 03.02.1965

Nationalität: Österreich,

ein Sohn Leo Ilian Anton (geboren 2006)

## Aktueller Status 2010:

Seit 2009 Psychosoziale Beraterin im Beratungs- und Therapiezentrum für Frauen mit Migrationshintergrund Peregrina, Wien.

Seit 2008 Externe Lektorin an der Universität Wien

## Wissenschaftliche Positionen:

2002-2006 Assoz. Wissenschaftliche Mitarbeiterin, an der Kommission für Sozialanthropologie, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien (im Rahmen eines FWF geförderten Forschungsprojektes unter der Leitung von Emer. Prof. Dr. Walter Dostal)

Seit WS 2002 externe Lektorin an der Universität Wien (plus FH Graz)

Seit 2007 Mitglied des wissenschaftlichen Beirates der ÖUK/Nationalagentur für das Immaterielle Kulturerbe der österreichischen *UNESCO* Kommission

## Bildungsweg:

1984 Matura, Realistisches Gymnasium in Tamsweg, Salzburg

1984-1986 Akademie für Sozialarbeit in Graz

1986-1987 Diplomlehrgang zur Berufs- und Sozialpädagogin BFI-Steiermark

- 1992-1995 Universität Wien: Studium der Kultur- und Sozialanthropologie
- 2000 Sponson zur Magistra der Philosophie an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien (finanziert und publiziert von Mafalda International, Graz)
- 2006-2009 Elternkarenz
- 2010 Rigorosum

**Wissenschaftliche Laufbahn und Feldforschung:**

- 7/93 bis 8/93 ISA (Insituto Superiore del Arte), Universidad de la Habana: Teilnahme an der Sommerschule in Danzas Yoruba
- 12 /1995 Auslands-Exkursion nach Kuba (Institut für Politikwissenschaften unter der Leitung von Ch. Etzelsberger)
- 2/96 bis 4/97 Universidad de La Habana/ Kuba: Feldforschung und Studienaufenthalt zum Thema: Stadtethnologische Untersuchung zu Raumwahrnehmung und -konzeption in der Regla Ocha (afro-kubanische Glaubensvorstellungen), Forschungsstipendium für kurzfristiges wissenschaftliches Arbeiten im Ausland, Büro für Internationale Beziehungen, Wien.
- 11/97 bis 1/98 Feldforschung in Havanna und Matanzas (Forschungsstipendium, Büro für Internationale Beziehungen, Wien.
- 2/98 bis 6/98 University of Brunel / United Kingdom, Erasmus Stipendium
- 1/2000 Sponson zur Magistra der Philosophie an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien
- 10/2002 bis 3/2005 FWF-Forschungsprojekt, Forschungsaufenthalte in Havanna, Kuba (30 Monate)
- Seit SS 2005 Dissertandin am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien. Betreuer: Professor Dr. Andre Gingrich

- WS 2001-SS 2003 Mentee im Mentoring Pilotprogramm für Frauenförderung der Universität Wien. Mentor: a.o. Professor Dr. Franz Martin Wimmer
- 2002-2006 Assoz. Mitarbeiterin der Kommission für Sozialanthropologie, Mitarbeiterin, Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- 2007-2009 Teilnehmerin des Curriculums für Nachwuchsforscherinnen an der Universität Wien

### **Universitäre Lehrtätigkeit**

- SS 1996 Deutschlektorin an der Universität La Habana / Kuba, Facultad Lenguas Extranjeras de Aleman.
- WS 2002 /2003 Zum jugendkulturellen Phänomen der Grrrls-Culture. Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien.
- SS 2003 Orientierung in der Stadt. FH Joanneum, Informations-Design, Graz
- SS 2008 Ethnosoziologie und Verwandtschaftssysteme, Studienassistentin, Institut für Kultur und Sozialanthropologie der Universität Wien
- SS 2009 Narrating Heritage, Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, der Universität Wien
- SS 2010 Urban Anthropology (Vorlesung) KSA-Universität Wien
- SS 2010 Methoden der Stadtforschung (Seminar) KSA Universität Wien

### **Außeruniversitäre Lehr- und Berufstätigkeit:**

- 1987 Abschlussdiplom zur Tanz- und Bewegungspädagogin. Seither Leitung von Gruppen im psychiatrischen Bereich
- 1987 bis 1989 Trainerin für Berufsorientierungskurse für Mädchen und junge Frauen im Frauendokumentationszentrum Graz
- 1989 bis 1992 Geschäftsführerin und Beraterin der Beratungsstelle Mafalda in Graz, Verein zur Förderung erwerbsloser und von Erwerbslosigkeit bedrohter Mädchen und jungen Frauen.

- 1992 Abschluss der Ausbildung „Drehungen“: Seither zertifizierte Trainerin in Gewaltprävention für Frauen und Mädchen (Grundkurse und Ausbildung für Multiplikatorinnen, Mädchen und Frauen)
- 1995 bis 1 / 1996 Mitarbeiterin im Verein Sprungbrett in Wien zum Schwerpunkt: Berufsorientierung in handwerklich-technischen Lehrberufen
- 1998 bis 4 / 2002 Psychosoziale Beraterin in der Beratungsstelle Sprungbrett, Schwerpunkt: Coaching für weibliche Lehrlinge.
- 1987 bis 2005 Referentin, Moderatorin, und Trainerin in der MultiplikatorInnenausbildung für JugendarbeiterInnen, Trainerin und Referentin in der Feministischen Mädchenarbeit. Schwerpunkte: Gewaltprävention, Sexualität und Körper (u.a. im Verein Radita, Matadora, Schulen, Jugendzentren, etc.)
- 2009 (04 - 09) Psychosoziale Beraterin für Mädchen und junge Frauen in der Beratungsstelle Mafalda (Graz)
- 10 / 2009-aktuell Bildungsberaterin im Beratungs- und Therapiezentrum für Frauen mit Migrationshintergrund Peregrina (Wien)

**Wissenschaftliche Publikationen (aktualisierte Fassung):**

- (25) In Druck. From traumatic history to embodied memory. A methodological challenge for anthropologists. In Six-Hohenbalken, Nerina Weiss. Violence, Ashgate Publishing, London, New York.
- (24) In Druck. Weltkulturerbe (Handbuchbeitrag). in : Kreff, Fernand, Knoll, Eva Maria, Gingrich, Andre. Handbuch Globalisierung. Anthropologische und sozialwissenschaftliche Zugänge zur Praxis. Suhrkamp. Frankfurt/M. Frankfurt/M (zum Druck abgegeben)
- (23) 2009d. gemeinsam mit F. Kreff. Zur Ambivalenz des Erbes bei Homo Bhabha. In Berger, Schindler, Schneider (Hrsg.). Erb.gut? Das kulturelle Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft. Selbstverlag des Vereins für Volkskunde

in Wien. Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde (Hrsg. Margot Schindler). Wien.

- (22) 2009c. Narrating History in Ritual Memories on Slavery in Cuba. In: Nicolas Argenti/ Katharina Schramm (eds.). Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission. Berghahn, Oxford. 2009.
- (21) 2009b. Colonial Memoryscapes in Cuba. Slavery and Trauma on the Example of Palo Monte Mayomberos. In: Birgit Hähnel /Melanie Ulz (eds.) Slavery in Contemporary Art. A Interdisciplinary approach on Trauma, Memory and Visuality, Frank und Timme Verlag, Berlin.
- (20) 2009a Ein Beitrag zu den Anfängen afro-kubanischer Sammlungen. In: Rossbach de Olmos Lioba, Heike Drothbohm (Hrsg.). Kontrapunkte. Theoretische Transitionen und empirischer Transfer in der Afroamerika Forschung. Beiträge der Regionalgruppe „Afroamerika“ der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle/Saale. Curupira Workshop, Band 12. Marburg: Curipuria
- (19) 2008. Adelheid Pichler, Gertraud Marinelli-König (Hrsg.). Kulturerbe Stadt. Stadtentwicklung in spät- und postsozialistischen Städten. Studienverlag Innsbruck.
- (18) 2007a. Havanna Terzett 1. Havanna ist Kuba. Der Rest die Insel. In Gerhard Drekonja-Kornat. Havanna. Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft. LIT Verlag, Wien / Berlin. (93-104).
- (17) 2007b. Havanna Terzett 2. Der Triumph einer Ruine. Die Altstadt von Havanna. In Gerhard Drekonja-Kornat. Havanna. Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft. LIT Verlag, Wien / Berlin. (105-123).
- (16) 2007c Havanna Terzett 3. Ilé Ochas in der Stadt. Wohnstätten der Götter in der Stadt. In Gerhard Drekonja-Kornat. Havanna. Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft. LIT Verlag, Wien / Berlin. (S. 125 - 135).

- (15) 2006 Ilé Ochas in der Stadt. Afro-kubanische Götter und ihre Wohnstätten in der Stadt. In: Ulrike Kasberg (Hg). Journal für Ethnologie -Museum für Weltkulturen Frankfurt, Online Publikation ISSN-1613-4945.
- (14) 2006 Manuskript: Scope II. Narrating Heritage. Schriftlicher Kommentar zum Homi Bhabas Vortrag (gemeinsam mit F. Kreff und J. Riegler).
- (13) 2005a Kuba - Die utopiemüde Insel. In: Margit Wolfsberger, Heidi Weinhäupl (Hrsg.). „Trauminseln? Reflexionen über Tourismus und Alltag in vermeintlichen Paradiesen“, LIT Wien / Berlin (S. 211 – 232).
- (12) 2005b Kommunikation und Kooperation zwischen ungleichen Partnern im universitären Feld. (Communication and cooperation between unequal partners in the university). In: Genetti, Eva, Nöbauer Hertha und Waltraud Schlögl (Hrsg.): „Mentoring für Nachwuchswissenschaftlerinnen“. Projektzentrum Frauenförderung. Wien, Materialien zur Förderung von Frauen in der Wissenschaft. BM:BWK. S. 199-220.
- (11) 2005c Strasser, Sabine, Pichler, Heidi, Kalny, Eva. Wenn Blicke töten könnten. Junge Musliminnen in Wien. (If looks could kill. About the situation of young female Muslims in Vienna). In Binder, Susanne, Stix Marianne (Hrsg.), „Herausforderung Migration“, Universitätsverlag. Wien ( S. 215 – 226).
- (10) 2004a Havana a Neotraditional Urban Landscape? In: Elke, Mader/ Ernst Halbmayer, Ernst (Hsg.), „Kultur Raum Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität“, Aspes & Brandes. Wien / Hamburg (S. 52 – 70).
- (9) 2004b Das Monster Hybridität. Ein Basilisk in den Kulturwissenschaften. In: Fernand Kreff (Hg.) „Konzeptionen der Globalisierung an den Schnittstellen Theorie/Empirie, Kultur/Ökonomie, Lokal/Global, Differenz/Identität, Neu/Alt“. Working-Papers Band 9. Online Publikation, Kommission für Sozialanthropologie, Wien ([www.oeaw.ac.at/sozant/Workpaper/band009](http://www.oeaw.ac.at/sozant/Workpaper/band009)), (S. 23 – 28).

- (8) 2004c La Sopa de Gallo. Die kubanische Hühnersuppe, In: Claudia Thallmayer / Karin Eckert (Hsg), „Sexismus und Rassismus. Lateinamerikanerinnen zwischen alter und neuer Welt“, Promedia Verlag, Wien (61–72).
- (7) 2001a Kubanische Umbruchsgesellschaft (Skriptum) RV- Lateinamerika im Globalisierungsstress. Institut für Geographie, University of Vienna.
- (6) 2001b La Habana Bruja. Rituelle Geographie in der Altstadt von Havanna. In: Axel Borsdorf und Christof Parnreiter (Hrsg), Lateinamerika im Globalisierungsstress. Innsbrucker Geographische Studien, Band 21 Wien, Innsbruck, (S.115 – 128).
- (5) 2000a Girls go guuurrl. Girls -Culture als identitätstiftendes Übergangsritual. Diplomarbeit, Universität Wien.
- (4) 2000b Girlsculture, Girlspower, Girlism. Mädchen zwischen Rebellion und Anpassung. Institut für Freizeitpädagogik. Stadt Wien.
- (3) 1999 Heidi Pichler. Widersprüche. Feministische Mädchenarbeit und Arbeitsmarkt“. Mafalda International und ESF, Graz.
- (2) 1999 Heidi Pichler. „Feminist Theory and the Job Market—Contradictions? Mafalda International und ESF, Graz.
- (1) 1989 Heidi Pichler und Gertraud Distler. Wenn die stille Reserve laut wird. In : Eva und Co. Eine feministische Kulturzeitschrift, Graz.

**Aktuelle Artikel in Zeitschriften und Hörfunk (Angaben nur ab seit 2000):**

- 2007 Vom Unveräußerlichen der Kultur. eine Reflexion über die Gelede-Performance in Wien und die Übersetzung lokaler Tradition in „Weltkultur“. Südwind Nr 3, 2007.
- 2004 Die kubanische Revolution. In: Die Linke. Zeitschrift der sozialistischen Alternative Österreich, Juni 2004.
- 2003a Von der verteidigten zur verordneten Revolution? Cuba Si, Nr. 148. Zeitschrift der österreichisch-kubanischen Gesellschaft.

- 2003b Adelheid Pichler. Ökonomie der Sehnsucht. Dolarización und Frauen als Verliererinnen der Krise in Kuba. In: Frauensolidarität Heft 85 / 3 /2003.
- 2001 Mitherausgeberin. Unterrichtsbehelf für die Durchführung von Gewaltpräventionskursen in Volksschulen, BMUK und Verein Drehungen.
- 2000 Gea. Zeitschrift für Girls, Ökologie und Alternativen: Junge Frauen zwischen Rebellion und Anpassung (5. Auflage 2000)

#### **Vorträge und wissenschaftliche Präsentationen:**

- (1) 8. Jänner 2003. Präsentation des Forschungsprojektes *La Habana Bruja* im Rahmen der Wittgenstein 2000 Klausur, 8. bis 11. Jänner 2003 in Strobl / Salzburg.
- (2) 30. März 2003. Präsentation des Papers „*Hybridisierung und Stadt*“, Jour Fixe der Kommission für Sozialanthropologie, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.
- (3) 24. September 2003. Präsentation des Papers „*Havana : A Neotraditional City?*“ im Rahmen der *8th International and Interdisciplinary Conference of the Society for Caribbean Research „Injustice & Insubordination: the Caribbean Writer as Imaginary“*. 23-26 September 2003. Antwerpen, Belgien.
- (4) 13. Dezember 2003. Vorstellung des Forschungsdesigns *La Habana Bruja* in der Fundación Fernando Ortiz, Universidad de la Habana, Kuba.
- (5) 5. Juli 2004. Schloss Damschach, Kärnten. Afro-kubanische Religionen. Geschichte und Wirklichkeit. Finisage der Ausstellung *Alma Inspirada* im Rahmen der Reihe Granatapfel. Das Kunstprojekt 2004.
- (6) 10. März 2005 Republikanischer Club. Kuba wohin? veranstaltet von Attac Österreich. ÖKG (Österreichkubanischen Gesellschaft) und Sonne für Kuba. Gemeinsam mit Karin Fischer, ISR, ÖAW und Cornelia Steritz, WU)
- (7) 16. Mai 2005. Vortrag im Phonogrammarchiv, ÖAW. Titel: Erinnerungen an die Sklaverei am Beispiel der Riten der Paleros Mayomberos in Kuba.
- (8) 18. Juni 2005 Vortrag in der Kommission für Sozialanthropologie, ÖAW, Jour Fixe. Titel: Erinnerungslandschaften in der Stadt Havanna

- (9) 24. Juni 2005 Vortrag, Jahrestagung der Österreichischen Lateinamerikaforschung, Titel: Die Insel als Gedächtnisraum des Traumas Kolonisation. Beispiel Kuba.
- (10) 30. Juni 2005 Vortrag, Tage der Kultur und Sozialanthropologie am Institut für Ethnologie, Universität Wien. Titel: Materielle Kultur und Erinnerung.
- (11) 21. Juli 2005 *Memoria y la Esclavitud*. Im Rahmen der internationalen Konferenz „Coloquio Internacional de Religión y Sociedad. Religiones Afroamericanas y las Entidades en un mundo globalizado.“ Internationale Tagung zw. Unesco, Casa de Africa, Centro der Anthropologia, Universität Havanna in Kooperation mit der Universität Mexico City, Centro Hispano - America, ALER, 19-22. Juli 2005, Havanna, Cuba.
- (12) 6. Oktober 2005: Halle/Saale, Tagung der deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (DGfV). Titel: Sklavenkultur und Erinnerung in der Altstadt von Havanna.
- (13) 8. November 2005. Vortrag “Havanna. A neotraditional City -Landscape?”, im Rahmen der Internationalen Tagung „Kultur Erbe Stadt. Spät- und Postsozialistische Stadtentwicklung“, 7. und 8. November 2005, Clubraum der ÖAW.
- (14) 3. Dezember 2005, Wien. Social Memory in Afro-Cuban Religious Communities. IXth Interdisciplinary Congress of the Society for Caribbean Research. Institut für Sozial- und Kulturanthropologie. 1.- 4. Dezember 2005.
- (15) 27. April 2006. Wien. Stadtforschung in Havanna. Gastvorlesung, in der Vorlesung Natur/Kultur/Landschaft, Prof. Elke Mader und Dr. Ernst Halbmayer, Institut für Kultur und Sozialanthropologie, Universität Wien.
- (16) 20. September 2006, Bristol. Violence and Memory in Ritual Performance. Reflections on Cuban Palo Monte Mayomberos. 9th EASA-(European Association of Social Anthropologists) Biennial Conference “Europe and the World”. Bristol. UK. 18-21 September 2006.
- (17) 29. September 2006, Wien. From Rethinking Culture to Rethinking Cultural

- Heritage. Scope II. Sites and Subjects. Narrating Heritage. 28.-29. September 2006.
- (18) 27. October 2006, Trier. Slavery in Contemporary Cuban Art and Ritual Performance. Slavery in Contemporary Art, An Interdisciplinary Conference on Trauma, Memory and Visuality. CEPOG - Center for Postcolonial and Gender Studies. 26.-28. October 2006, University of Trier (Germany).
- (19) 29. Jänner 2007, *Cuba Santa. Comunistas, Santeros y Cristianos en la Isla de Fidel Castro*. Gastvorlesung : Seminar politische Systeme in Lateinamerika, Prof. Miguel Gamboa. Institut für Politikwissenschaften. Universität Wien.
- (20) 2. März 2007, Wien. *Slavery and their Antepasados. Narrating History in Ritual*. Tagung der deutschsprachigen Südamerikanisten und Karibikforscherinnen. Workshop Ritual, Body, Violence in indigeneous Cultures of Latin America. 1.-4. März 2007, Wien.
- (21) 6. April 2007, *Havanna, die Stadt der geteilten T/Räume*. Gastvorlesung im Seminar zur Geschichte Lateinamerikas, Prof. Gerhard Drekonja-Konat, Institut für Zeitgeschichte, Universität Wien.
- (22) 18. Mai 2007. *Narrating History. Memories on Slavery in afro-cuban Religious Communities*. Conference on Slavery. Unfinished Business. In the frame of the panel "Memories on Slavery. Anthropological Perspectives", by N. Argenti and K. Schramm, 16.- 19. Mai in Hull, UK.
- (23) 3. Oktober 2007, Halle/Saale. *Geschichte und Erinnerung in Kuba*. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde, Regionalgruppe Afroamerika. Forschungen und Theorie der Afroamerika Forschung - Reflexion und Standortbestimmung am Anfang des 21. Jahrhunderts. 2.-4. Oktober, Universität Halle, Deutschland.
- (24) 18. Oktober 2007. *Havanna. Die rituelle Landschaft einer Stadt*. Im Rahmen des Ethnographischen Kabinetts des Vereins Freunde der Völkerkunde, Museum für Völkerkunde, Wien.
- (25) 15. November 2007. *Zur Ambivalenz des Erbes. Zur Frage des „Heritage Choice“*

bei Homi Bhaba. Sektion „Vom Nutzen und Nachteil des Erbens“, Moderation Prof. Helmut Eberhart. Im Rahmen der Tagung Erb.gut?. Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft. 14. - 17. 11. 2007. Universität Innsbruck.

(26) 16. Mai 2008. *Erinnerungstheorie / Ethnohistorie / Museum*. Museum / Gewalt. Schreib und Denkwerkstatt Museologie. 12.-18. Mai 2008. Drosendorf, NÖ.

(27) 2. September 2008. *The Whip of the Slavedriver. Memory and Violence in Ritual*. Workshop Questioning Violence. 1.-2. September 2008. Clubraum der ÖAW, Wien.

(28) 26. Oktober 2008. *Cuba. Eine utopiemüde Insel. (Lesung) im Rahmen einer Veranstaltung der exilkubanischen Community in Wien I.*

(29) 21. April 2009. *Stadtentwicklung in Havanna, Institut für Stadt und Regionalplanung, TU Wien.*

(30) 30. September 2009. *Artefakte und Erinnerung*. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde, Regionalgruppe Afroamerika. Forschungen und Theorie der Afroamerika Forschung - Reflexion und Standortbestimmung am Anfang des 21. Jahrhunderts. 30.- 03. Oktober 2009, Universität Frankfurt am Main, Deutschland.

### **Organisation of scientific events:**

1) Organisation of the international conference „Kultur Erbe Stadt. Spät- und Postsozialistische Stadtentwicklung von Städten mit UNESCO Mandat“, im Clubraum der ÖAW. (Kooperationsveranstaltung der Kommission für Kultur und Sozialanthropologie der ÖAW und der Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte der ÖAW). 7.-8. November 2005.

2) Organisation of the panel „*Memory and religious communities*“ in the framework of the IXth Interdisciplinary Congress of the Society for Caribbean Research. Institut für Sozial- und Kulturanthropologie. 1.- 4. Dezember 2005.

3) Organisation of the panel „*Prismen Afroamerikanischer Religionen*“; im Rahmen der 4. Lateinamerikanisten und Karibikforscherinnen Kongress in Wien, März 2007. Institut für Sozial -und Kulturanthropologie, Universität Wien.

**Medien Radio Fernsehen:**

Fidel und der Papst - Kuba zehn Jahre nach der Visite von Johannes Paul II, ORF Religion. Orientierung, Sonntag 24.02.2008, 12.30 Uhr, ORF. Und: ORF Religion. Orientierung, Dienstag 26.02. 2008, 12.25 Uhr ORF, Donnerstag 28.02. 2008, 13.45, 3sat

**Mitgliedschaften:**

ASOmed Sozialmedizinisches Projekt für Kuba (seit 2007- heute)

Sonne für Kuba. NGO – Photovoltaic für kubanische Arztpraxen (1996- 2005,

Verein beendet seien Aktivitäten

**Sprachkenntnisse:**

Deutsch (Muttersprache), Englisch und Spanisch, Latein