



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Tod – Seele – Jenseits und die afrikanische Diaspora:
Dargestellt am haitianischen *VooDoo*.“

Verfasser

Dietmar Schadner

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt.
Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt.
Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer:

Mag. Dr. Wittigo Keller

DANKSAGUNG

Besonderer Dank gilt Mag. Dr. Wittigo Keller, der sich trotz der prekären Situation und den damit verbundenen schwierigen Umständen bezüglich der Betreuung von Abschlussarbeiten am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien dazu bereit erklärte, meine Diplomarbeit zu betreuen und mich jederzeit mit seiner Erfahrung, seinem Wissen und hilfreichen Ratschlägen unterstützte.

Weiters möchte ich meinen Eltern danken, die es mir schließlich ermöglichten zu studieren und ohne deren Hilfe und Beistand ich mein Studium wahrscheinlich nicht absolvieren hätte können.

Ebenfalls möchte ich meinem Bruder Dank aussprechen, da er mir bei fachspezifischen Fragen und Problemen beratend zur Seite stand und mir dadurch Anregungen lieferte, die mir beim Verfassen der Diplomarbeit weiterhalfen.

Zu guter Letzt möchte ich mich noch bei meiner Freundin und unserer Tochter dafür bedanken, dass sie meine psychische und physische Abwesenheit auf sich nahmen und mir die nötige Zeit für die Fertigstellung der Diplomarbeit gaben.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITENDE GEDANKEN	S. 1
TOD – SEELE - JENSEITS	S. 4
'TRANSKULTURELLE PARAMETER' UND 'ANTHROPOLOGISCHE KONSTANTEN'	S. 4
DIVERSITÄT DES UNIVERSALEN	S. 12
Der 'logisch-rationale' Tod	S. 13
Der 'übernatürliche' Tod	S. 15
AFRIKANISCHE UND WESTAFRIKANISCHE KONZEPTIONEN	S. 20
DIE AFRIKANISCHE DIASPORA IN DER KARIBIK	S. 26
TRANSATLANTISCHER SKLAVINNENHANDEL	S. 27
SYNKRETISMUS, HYBRIDITÄT UND KREOLISIERUNG	S. 34
DIVERSITÄT DER KARIBIK	S. 41

Die gemeinsamen Charakteristika afro-karibischer Kulturen	S. 43
Die heterogenen Kulturen und Glaubensvorstellungen der Karibik	S. 46
TOD, SEELE UND JENSEITS IM HAITIANISCHEN <i>VooDoo</i>	S. 48
URSPRUNG, BEDEUTUNG UND ORTHOGRAPHIE	S. 49
HISTORISCHER ÜBERBLICK	S. 51
KOSMOLOGISCHES WELTBILD	S. 55
<i>Bondye</i> und die <i>loa</i>	S. 57
Der Tempel (<i>ounfò/hounfor</i>) und die Gesellschaft (<i>société</i>)	S. 64
Die Kommunikation mit den <i>loa</i> – <i>mange loa</i>	S. 69
ZENTRALE ASPEKTE ZUM THEMA TOD	S. 73
Die pluralistische Seele – <i>gros bon ange</i> und <i>ti bon ange</i>	S. 75
Rituelle Praktiken	S. 77
Jenseits-Konzeption	S. 88
Die Toten kommen zurück – Das <i>zombie</i> im <i>VooDoo</i>	S. 97

ABSCHLIESSENDE GEDANKEN	S. 103
VERWENDETE LITERATUR	S. 108
FILME	S. 120
INTERNETQUELLEN	S. 120
ABSTRACT	S. 121
LEBENS LAUF	S. 125

EINLEITENDE GEDANKEN

„Der Tod ist kein Abschnitt des Daseins, sondern bloß ein Zwischenereignis, ein Übergang aus einer Form des endlichen Wesens in die andere. Beide Zustände, hier und jenseits, hängen also genau zusammen, ja, sie sind unzertrennlich miteinander verbunden, und der erste Moment des Dort kann sich nur wahrhaft anschließen, wenn der des Scheidens von hier, nach der freien Entwicklung des Wesens, wahrhaft der letzte gewesen ist.“¹

Der Tod, die Vergänglichkeit bzw. der Verfall des Körpers ist ein Phänomen, das alles Existierende betrifft, da ausnahmslos alles in der befindlichen materiellen Erscheinung zeitlich begrenzt ist und letztlich irgendwann einmal stirbt. Nahezu alle menschlichen Kulturen und Gesellschaften interpretieren den physischen Tod als einen Übergang bzw. eine Transformation in einen neuen Seins-Zustand, bei dem eine unsterbliche, immaterielle und unfassbare Substanz ('Seele'²) den Körper verlässt und die letztenendes entweder in einem spezifisch konstruierten und vorgestellten Jenseits oder aber auch in einem 'Nichts' endet. Der Tod beschäftigt(e) auch immer wieder die sozio-kulturellen Systeme der Welt und alle Gesellschaften waren und sind nach wie vor auf der Suche eigene Wege und Interpretationen für dessen Existenz zu finden, sowie generier(t)en sie unterschiedlichste Erklärungsversuche und Konzeptionen, die je nach spezifischem Kontext und von mehreren Faktoren abhängig sind.

Die Aspekte rund um das Thema Tod, Seele und Jenseits, sowie der Glaube an ein postmortales Weiterleben können demnach als sogenannte 'transkulturelle Parameter'³ und 'anthropologische Konstanten'⁴ bezeichnet werden, die aber trotz der Universalität in ihren kultur-spezifischen Ausprägungen bzw. Manifestationen, aufgrund sozialer, historischer, politischer, spiritueller, klimatischer und geographischer Faktoren von Region zu Region, von Kultur zu Kultur und sogar von Individuum zu Individuum variieren und somit in einer enormen kulturellen Diversität in Erscheinung treten.

1 Humboldt, 2007: 179.

2 Beim Begriff 'Seele' handelt es sich um einen europäisch determinierten Terminus, der hier als 'Energie', 'Kraft' oder 'Spirit' verstanden werden soll, um dessen Dimension außerhalb der 'euro-amerikanischen' Gesellschaften hervorzuheben.

3 Vgl. Wernhart, 2004: 26f. Der Terminus 'Transkulturelle Parameter' bezeichnet Aspekte, die als universal gelten und in allen Kulturen der Welt zu finden sind, wie zum Beispiel Geburt, Initiation und Tod, aber in ihren jeweiligen Ausformungen und Manifestationen spezifische Unterschiede aufweisen. Karl R. Wernhart versteht unter 'transkulturellen' Elementen, jene, die „ ... quer durch die Kultur- und Gesellschaftsbereiche anzutreffen sind.“ Wernhart, 2004: 7.

4 Vgl. Barloewen, 2000.

Im Rahmen dieser Arbeit sollen einige globale Konzeptionen dargestellt und anschließend daran die Auswirkungen und Folgen der afrikanischen Diaspora in der Karibik auf die afro-karibischen Kulturen und Gesellschaften, insbesondere auf die Konzeptionen und die rituellen Handlungen und Praktiken im Rahmen von Tod, illustriert und erläutert werden. Als thematischer Ausgangspunkt wird im ersten Teil zuerst die Universalität und gleichzeitige Diversität unterschiedlicher Konzeptionen von Tod, Seele und Jenseits veranschaulicht und herausgearbeitet, sowie danach am Beispiel afrikanischer und westafrikanischer Gesellschaften exemplarisch dargestellt, die sozusagen als eine wesentliche Komponente afro-karibischer Kulturen zu betrachten sind.

Im Anschluss daran wird im zweiten Teil die afrikanische Diaspora in der Karibik, die besonders vom transatlantischen SklavInnenhandel zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert beeinflusst und geprägt wurde, (ethno)historisch⁵ rekonstruiert, wobei einige theoretische Ansätze bezüglich der Ethnogenese afro-karibischer Kulturen (Synkretismus, Hybridität und Kreolisierung) erläutert und die kulturelle, regionale und spirituelle Diversität der Gesellschaften, sowie der Region Karibik an sich dargestellt werden. Diese komplexen religiösen und sozialen Systeme sollen jedoch nicht lediglich auf die afrikanischen Elemente reduziert werden, was eine ethnozentrische bzw. afrozentrische Perspektive wäre, sondern es sollen auch weitere und als gleichwertig erachtete kulturelle Elemente (karibisch-indigene und europäische) in meine Betrachtung miteinbezogen werden, da die Karibik als eine Region bzw. ein Raum des transnationalen, interkulturellen und wechselseitigen Austauschs bezeichnet wird, die von Diversität, Heterogenität, Hybridität und Dynamik geprägt ist und sich durch diese Aspekte charakterisieren lässt.⁶

Im dritten Teil soll das Thema der Arbeit anhand einer spezifischen diasporischen, afro-karibischen Gesellschaft und ihrer jeweiligen Konzeptionen zu Tod, Seele und Jenseits exemplarisch veranschaulicht werden, da die Komplexität und Einzigartigkeit der einzelnen kulturellen Ausformungen in der Karibik eine Darstellung mehrerer sozio-kultureller Variationen den Rahmen der Arbeit sprengen würde. Die Wahl fiel auf das sozio-kulturelle System und die Glaubensvorstellung des haitianischen *Voodoo*, bei dem es sich um eine, wenn nicht sogar um die am stärksten 'missverstandene' Kultur der Karibik handelt, die seit Anbeginn ihrer Existenz kontinuierlich das Ziel bzw. das Opfer von Marginalisierung, Dämonisierung und Instrumentalisierung war und noch immer ist.⁷

5 Vgl. Wernhart & Zips: 2001.

6 Vgl. unter anderem Glissant, 1986, 2005; Gilroy, 1992, 1994.

7 Nach dem Erdbeben am 12. Jänner 2010 und dem folgenden Ausbruch einer Choleraepidemie wurden die AnhängerInnen und vor allem die PriesterInnen des *Voodoo* beschuldigt die Katastrophen mutwillig verursacht zu haben und wurden wieder einmal Opfer von brutalen Verfolgungen und Übergriffen.

Weiters stellt Haiti und der dort praktizierte *VooDoo* ein Thema dar, das bereits von einigen WissenschaftlerInnen in der Kultur- und Sozialanthropologie bearbeitet worden ist und deshalb eine große Dichte an, mehr oder weniger brauchbarer, Literatur bereitstellt, da es mir aus zeitlichen, wie auch aus finanziellen Gründen leider nicht möglich ist, eine stationäre Feldforschung in der Region durchzuführen, um mich auf rezente, aktuelle und selbst erhobene Daten beziehen zu können. Ein weiterer Grund für die Beschäftigung mit Haiti und dem haitianischen *VooDoo* liegt im Besuch und im Absolvieren der Lehrveranstaltung meines Diplomarbeits-Betreuers Mag. Dr. Wittigo Keller mit dem Titel „*VooDoo im Bild: Impulse zwischen Kult und Kunst*“ im Sommersemester 2005, die zudem überhaupt meine erste Lehrveranstaltung am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie darstellt und schließlich auch den entscheidenden Impuls lieferte mich für das Studium der Kultur- und Sozialanthropologie zu entscheiden.

Ein Anliegen der Arbeit ist es die Dynamik, die Kreativität, die Heterogenität und die Diversität von Kulturen und speziell von afro-karibischen Kulturen hervorzuheben und in Anlehnung an Paul Gilroy und seinem Begriff des 'ethnischen Absolutismus'⁸ soll Distanz vor einem ethnozentrischen, verabsolutierenden Zugang bewahrt, sowie jeglicher Ethnozentrismus generell entkräftigt werden. Die Arbeit soll schließlich illustrieren, wie bestimmte äußere und innere Zu- und Umstände bzw. Begebenheiten, in diesem Fall die afrikanische Diaspora, einen direkten Einfluss auf die spezifische Ausprägung und die rituellen Praktiken einer Kultur ausüben. Zusätzlich dazu soll ein Beitrag geleistet werden, um das oftmals tabuisierte und vor allem in 'industrialisierten' Gesellschaften sehr stark verdrängte Thema 'Tod' aufzuarbeiten und somit zu 'enttabuisieren' bzw. bewusst(er) zu machen. Ebenfalls soll der haitianische *VooDoo* 'demarginalisiert' und 'entkolonialisiert', sowie von seinem negativen, 'verzerrten' und konstruierten Bild in der Öffentlichkeit und seinem damit zusammenhängenden negativen Assoziationen, die die diversen Medien nach wie vor vermitteln, gelöst werden. Primär sollen in dieser schriftlichen Auseinandersetzung anhand der 'transkulturellen Parameter' Tod, Seele und Jenseits etwaige kulturelle Parallelen aufgezeigt werden, wobei es jedoch nicht darum geht, von einer 'kulturellen Universalität' oder 'kulturellen Homogenität' der Menschen auszugehen, sondern darum die 'Anderen' in seiner 'Andersartigkeit' zu akzeptieren und sie als das zu sehen was sie sind, als Menschen – denn „ ... nicht der kleinstmögliche gemeinsame Nenner ist wichtig, sondern vielmehr die größtmögliche Diversität!⁹

8 Vgl. Gilroy, 1992, 1993.

9 Georg Grünberg formulierte diesen schönen Satz in einer Lehrveranstaltung im Wintersemester 2010 mit dem Titel „*Methodenseminar: Feldforschung: Forschungsmethodik*.“

TOD – SEELE – JENSEITS

Unter Tod und dem Prozess des 'Sterbens' verstehe ich einen Übergang bzw. eine Transformation in einen neuen, anderen Seinszustand und vertrete nicht die Auffassung von einem absoluten, totalen Ende des Seins. Der Tod betrifft daher jegliche Formen von Leben, da alles vergänglich ist und somit Tiere, Pflanzen und viele weitere Objekte der 'belebten' als auch der 'unbelebten' Natur und der Technologie in ihrer materiellen Existenz ebenso zeitlich begrenzt sind wie die Menschen und letztlich im Begriff sind zu 'sterben'. Wie schon nachgewiesen wurde, erahnen manche Tiere das Bevorstehen ihres eigenen Todes, wie zum Beispiel das Phänomen der 'Elefantenfriedhöfe' oder die panischen Schreie der Tiere auf Schlachthöfen vor ihren nahenden Tötungen bzw. 'Hinrichtungen' belegen. Da demnach also alles Existierende, früher oder später, aufhört in dem sich aktuell befindlichen, physischen Zustand in Erscheinung zu treten und irgendwann einmal in eine andere, neue Form der Existenz transformiert und schließlich auch in gewisserweise 'stirbt', lässt sich der Tod als ein 'trans-existentielles' Phänomen bezeichnen.

Der Mensch ist jedoch von allen Lebewesen die einzige Spezies, die sich dem Ende der physischen, irdischen Existenz der eigenen Person und der anderer Personen bewusst ist, noch bevor der Tod tatsächlich eintritt und sich damit mehr oder weniger intensiv auseinandersetzt, sowie je nach dem kulturellen Hintergrund und dem entsprechenden Glaubensvorstellungen sehr diverse Erklärungsversuche, rituelle Aktivitäten und in den meisten Fällen schließlich auch ein Weiterleben in einem Jenseits konstruiert. Constantin von Barloewen verweist darauf, dass die Menschen die einzigen Lebewesen sind, die ihre Verstorbenen nach bestimmten rituellen Abläufen beerdigen und die darüberhinaus eine fortwährende Verbindung mit den Toten Aufrecht erhalten.¹⁰

'TRANSKULTURELLE PARAMETER' UND 'ANTHROPOLOGISCHE KONSTANTEN'

Der Tod und damit in Verbindung stehende Aspekte, wie zum Beispiel Bestattungs- und Trauerrituale, sowie unterschiedliche Seelen- und Jenseitsvorstellungen werden von allen

¹⁰ Barloewen, 2000: 28.

Menschen in allen Kulturen und Gesellschaften thematisiert, konstruiert und schließlich auch praktiziert.¹¹ Der Tod und die damit in Zusammenhang stehenden Konzeptionen stellen universelle Aspekte aller Menschen dar, die aber wiederum in sehr unterschiedlichen kulturellen Ausformungen umgesetzt werden. Die Reaktionen von menschlichen Gesellschaften auf den Tod sind ebenso variantenreich und reichen von Schreckens- und Angstgefühlen bis zu ekstatischen Verzückungen, wobei manche Kulturen den Tod als Wiedervereinigung, Heimkehr oder Befreiung betrachten und das Leben eher als einen Zustand der Trennung sehen. Generell kann gesagt werden, dass der Tod für alle Menschen „ ... nicht nur ein biologisches, sondern auch ein kulturelles Ereignis ... “ ist und der „ ... Tod als konkretes biologisches Phänomen (...) zum spezifischen Charakteristikum einer Sozialeinheit ... “¹² wird.

Die Frage, was nach dem physischen Tod mit den Menschen passiert, veranlasste die Menschen der Frühzeit dazu, sich erstmals in der Menschheitsgeschichte 'bewusst' mit der Tatsache der begrenzten physischen Existenz, also dem Tod, auseinanderzusetzen und die verstorbenen Mitglieder der Gesellschaft zu bestatten, was in enger Verbindung mit der kulturellen Genese der Spezies Mensch steht.¹³ Im Paläolithikum erreichte das Denken der Menschen eine neue, erweiterte Dimension, weil sie den Tod immer 'bewusster' wahrnahmen und ihre Verstorbenen erstmals nachweislich rituell bestatteten. Im Neolithikum wurden den Verstorbenen diverse Objekte und Gegenstände wie Messer, Pfeilspitzen, Behälter usw. mitgegeben, wobei diese Gegenstände möglicherweise darauf verweisen, dass die Menschen an ein Weiterleben nach dem Tod glaubten, weil die Gegenstände den Toten in der anderen Welt oder im neuen Leben hilfreich oder nützlich sein sollten und die Reise ins Jenseits erleichtern bzw. teilweise auch erst ermöglichen. In der Zeit um etwa 4.000 v. Chr. entwickelten die Menschen eine weitere Form der Bestattung, die megalithischen Begräbnisse, die durch die weltweit verbreitete Technik des Bearbeitens von Steinen und Felsen angeregt wurde. Bei dieser Art der Bestattung, die in vielen Kulturen und Gesellschaften nach wie vor praktiziert wird, stellt der Stein als mineralisches Objekt in der Regel ein Symbol für die Ewigkeit, Unauflöslichkeit, Unvergänglichkeit der/des Verstorbenen dar.¹⁴

11 Richard Huntington und Peter Metcalf formulieren sehr treffend: „What could be more universal than death? Yet what an incredible variety of responses it evokes.“ Huntington & Metcalf, 1979: 1.

12 Weiss, 1985: 219.

13 Constantin von Barloewen interpretiert diese ältesten Bestattungen als „ ... Zäsur in der menschlichen Evolutionsgeschichte ...“ durch die „ ... ungeahnte Kräfte freigesetzt ...“ wurden und „ ... die eine neue Auffassung vom Leben, vom Tod und von der Welt schufen.“ Barloewen, 2000: 29.
Vgl. auch Heller, 2007: 9.

14 Zum Thema Tod in 'prähistorischen' Kulturen vgl. Barloewen, 2000.

Die diversen archäologischen Funde von Bestattungen können als Zeugnisse für die Entwicklung einer bewussten Auseinandersetzung mit dem Tod der eigenen als auch der anderen Person interpretiert, sowie als Hinweis dafür gesehen werden, dass die Menschen des Paläolithikum den Tod bereits als Kontinuität bzw. Weiterbestehen ihrer Existenz erachteten. Wichtig erscheint mir zu erwähnen, dass gerade das Erleben vom Tod der Mitmenschen, der 'Anderen' dieses neue Bewusstsein generierte.¹⁵ Ab dem Zeitpunkt dieser Bewusstwerdung vom eigenen Tod und vom Tod anderer konzipierten die frühzeitlichen Menschen, je nach den spezifischen Glaubensvorstellungen eine vielfältige Variation und Vielfalt an Todes-, Sterbe-, Toten- und Trauer Ritualen. Manche AutorInnen sehen im Tod und der Auseinandersetzung mit dessen Existenz einen möglichen Ursprung der menschlichen 'Religiosität'¹⁶ bei den diversen globalen Gesellschaften. Einer der Pioniere der Kultur- und Sozialanthropologie, Bronislaw Malinowski, erkannte ebenfalls die Assoziation zwischen dem Phänomen des Todes und dem Ursprung von 'Religiosität' und schreibt diesbezüglich: „Von allen Ursprüngen der Religion ist das letzte Grundereignis des Lebens - der Tod - von größter Wichtigkeit. Der Tod ist das Tor zur anderen Welt in mehr als wörtlichem Sinn. Nach den meisten Theorien früher Religionen ist ein großer Teil, wenn nicht jede religiöse Inspiration, auf ihn zurückzuführen - ...“¹⁷

Im Zusammenhang mit dem Tod besteht bei nahezu allen Gesellschaften der Welt die Annahme der Existenz und teilweise auch der Unsterblichkeit oder Kontinuität einer immateriellen, unfassbaren Substanz, die im deutschen Sprachraum meistens als 'Seele'¹⁸ bezeichnet wird.¹⁹ Dieser universale Aspekt des Menschen, die Seele, ist überaus verschiedenartig und variantenreich gestaltet und kann entweder, je nach Kultur und

15 Hans Gerald Hödl schreibt: „Wir haben es mit toten Körpern zu tun, denen anderer Menschen. Und erst die Erfahrung von deren Hinscheiden bringt wohl das Bewusstsein unserer eigenen Sterblichkeit hervor.“ Hödl, 2007: 28.

16 Da es sich bei dem Begriff 'Religion' um einen vielseitigen und auch eurozentrisch determinierten Begriff handelt, verwende ich den Begriff 'Religiosität' im Sinne von Wernhart, 2004: 28, wonach 'Religiosität' der Ausdruck für das 'echte' religiöse Gefühl und für das 'Gemeinsame' aller Religionen ist. Damit soll auch die Differenz zu den bestehenden Religionssystemen ausgedrückt werden. Wernhart sieht den Begriff 'Religion' als Ausdruck für das Strukturelle, Äußerliche, Gemeinschaftlich-Institutionalisierte („Religion als System“) während 'Religiosität' eher eine individuell-subjektive Eigenschaft bezeichnet. Zu weiteren Ausführungen zum Verständnis von und den unterschiedlichen Zugängen zu 'Religion' in der Anthropologie fehlt mir an dieser Stelle jedoch der Platz und somit verweise ich auf die Arbeiten von WEISS, Gabriele (1987) und WERNHART, Karl R. (2004: 28 - 32), die einen Überblick über essentielle Definitionen und Zugänge aus der Disziplin bieten.

17 Malinowski, 1973: 32f.

18 Etymologisch leitet sich der Begriff aus dem Althochdeutschen 'sé(u)la' ('die zum See Gehörenden') ab, was auf die germanische Vorstellung anspielt, wonach sich die Seelen der Toten und der Ungeborenen im Wasser befinden. Vgl. Wernhart, 2004: 92. Weitere häufig synonym verwendete Begriffe sind unter anderem 'Geist', 'Spirit', 'Energie', 'Kraft' etc. Zur Problematik, Etymologie, Konzeption, Diversität und Universalität des Begriffs der 'Seele' vgl. Weiss, 1987: 118-128 und Wernhart, 2004: 92-97.

19 Constantin von Barloewen bemerkt: „Der Glaube an das Überleben der Seele wurde in der Zivilisationsgeschichte zur anthropologischen Konstante.“ Barloewen, 2000: 27, 33.

Glaubensvorstellung, unitär konzipiert sein, wie zum Beispiel im Christentum, oder als dualistisches/pluralistisches Konzept mehrerer, neben einander existierender Seelen verstanden werden, wie es in vielen außereuropäischen Gesellschaften der Fall ist.²⁰ Diese unfassbare, immaterielle Substanz transformiert nach dem Tod in nahezu allen Gesellschaften in eine andere Dimension oder eine andere Welt, ein sogenanntes 'Jenseits', wo sie, je nach Glaubensvorstellungen in veränderter oder unveränderter Form, weiterbesteht, reinkarniert oder sich in einem 'Nichts' auflöst. Wenn der physische Tod, so wie es in den meisten Gesellschaften der Fall ist, als ein Übergang in eine andere Seinsform gedacht wird, setzt nach dem Tod eine 'Metamorphose der Seele' ein, wie es Karl Wernhart formuliert, die je nach Seelenkonzeption unterschiedlich durchzuführen ist. Bei Seelenpluralismus gestaltet sich diese Metamorphose demnach schwieriger, weil die Auffassung besteht, dass nach dem Tod eines Menschen, entsprechend den einzelnen Seelen, unterschiedliche Existenzen im Jenseits möglich sind und die Teile der Seele in neuen Daseinsformen weiterleben.

Wenn die Seelen einer Transformation unterliegen, verursacht dies eine Modifikation bzw. Änderung der spirituellen Existenz und kann einerseits zur totalen Auslöschung und Umgestaltung der Persönlichkeit, sowie andererseits zu einer Wiederkehr (Reinkarnation) in die irdische Welt führen.²¹ Die Studie von Michael Bergunder demonstriert die Tatsache, dass es sich beim Wiedergeburtsglauben um ein Phänomen handelt, das als universell und transkulturell betrachtet werden kann und unterscheidet grundsätzlich zwei Formen der Reinkarnation, die Ahnenreinkarnation und die Säuglingsreinkarnation. Die Ahnenreinkarnation benennt die Wiederkehr der Ahnen in einer folgenden alternierenden Generation, wobei es möglich ist in der Kernfamilie oder in der sekundären Verwandtschaft zu reinkarnieren. Geschlecht, Aufgaben und Funktionen der Wiedergeborenen kann im Zuge der Reinkarnation wechseln, wobei unter anderem Muttermale, Deformationen, Missbildungen oder Hautverfärbungen als mögliche Merkmale gelten. Die Säuglingsreinkarnation gründet in der hohen Sterblichkeitsrate von Kleinkindern und ist im Zusammenhang damit zu sehen, dass die verstorbenen Kinder die Möglichkeit haben bei der nächsten Schwangerschaft bzw. Geburt nochmals geboren zu werden, womit die seelische Belastung der Mutter, der Eltern reduziert werden soll.²²

20 In seinem 1971 erschienen Artikel „Religion“ erläuterte Josef Haekel, basierend auf den Arbeiten von Ernst Arbmam und seinen Schülern, eine Typologie der verschiedenen Seelenvorstellungen, bei der er fünf Konzeptionen voneinander unterscheidet. Vgl. Haekel: 1971: 82-84; Weiss, 1987: 125-128; Wernhart, 2004: 94f.

21 Vgl. Wernhart, 2004: 100.

22 Vgl. Bergunder, 1994; Wernhart, 2004: 101.

Die Transformation bzw. der Übergang der immateriellen, unfassbaren Substanz(en) in das Jenseits wird meistens als eine 'Reise' oder ein 'Weg' beschrieben, der von exakt festgelegten rituellen Handlungen und Praktiken begleitet wird.²³ Die rituellen Aktivitäten der Hinterbliebenen weisen meistens mehrere Funktionen auf; die Hinterbliebenen sollen den Verstorbenen dabei behilflich sein die 'Reise', die oft zusätzlich durch Prüfungen, Gefahren oder Hindernisse erschwert wird, zu bewältigen, wobei die praktizierten Rituale teilweise sogar erst den tatsächlichen Übergang der Verstorbenen in die neue Welt bzw. in die neue Form der Existenz ermöglichen. Gleichzeitig besitzen die Rituale jedoch auch eine Schutzfunktion vor einer möglichen Rückkehr der Toten, die auf die Welt der Lebenden Einfluss nehmen können und Krankheit, Pech und in manchen Fällen sogar den Tod bringen.²⁴ Deshalb sollen die Verstorbenen mittels der durchgeführten Rituale besänftigt und zufrieden gestellt werden, um die Gefahr einer möglichen Rückkehr zu verhindern oder wenigstens zu reduzieren. Eine weitere wichtige Funktion der Rituale besteht darin, dass sie der Bewältigung des Verlustgefühles bei den Hinterbliebenen dienen, mit deren Einsatz die 'Normalität' der Gesellschaft wieder hergestellt werden soll.

Bei einigen Kulturen bilden diese Totenrituale eine Aneinanderreihung von zahlreichen Handlungen und Praktiken, die gelegentlich mehrere Tage, Wochen, Monate und teilweise sogar mehrere Jahre in Anspruch nehmen können. Oft, aber nicht immer, sind eigene Ritualspezialisten, wie zum Beispiel Schamanen, für den Übergang in das Reich der Toten und das Aufrechterhalten der Kommunikation zwischen dem Bereich der Lebenden und der Toten zuständig, die in der Folge geänderter, nicht alltäglicher Bewusstseinszustände, die auf unterschiedliche Art und Weise, wie zum Beispiel durch Musik, Meditation oder den Konsum psychogener Substanzen, induziert werden, in Kontakt mit den Toten treten.²⁵

Arnold Van Gennep analysierte verschiedene Rituale in unterschiedlichen Gesellschaften und kam schließlich zum Schluss, dass nahezu alle existierenden Rituale

23 „Fast unvermeidlich bewegt der Tod die Lebenden dazu, irgendeine Form ritueller Arbeit zu verrichten, um zu kontrollieren, was posthum sowohl in der Welt der Lebenden als auch in der Welt der Toten geschieht.“ Kremser, 2007: 67.

24 Hans Gerald Hödl schreibt dazu folgendes: „ ... die rituellen Aktivitäten dienen einer herzustellenden Trennung der Welten und der Versicherung, dass die Toten den ihnen eigenen Ort erreichen und dort bleiben.“ Hödl, 2007: 35.

25 Vgl. Hödl, 2007: 30f., 51; Kremser, 2007: 67, 69.

Paul C. Rosenblatt weist darauf hin, dass in einigen sogenannten 'small-scale societies' keine eigenen Ritualspezialisten für den Umgang mit dem Tod zuständig sind, sondern mehrere ältere Mitglieder darüber Bescheid wissen, wie sie mit dem Tod und den Verstorbenen umgehen sollen. In anderen Gesellschaften dieser Art existieren wiederum Menschen mit speziellen Informationen, Fähigkeiten usw. bezüglich Tod, die führende Rollen in Todesritualen einnehmen. Vgl. Rosenblatt, 1997: 33f.

als sogenannte 'Übergangsriten' (*Rites de Passage*) konzipiert sind und die Änderungen zwischen diversen sozialen Gruppen markieren. Arnold Van Gennep unterteilt 'Übergangsriten' in drei Stadien oder Phasen, wobei diese jedoch in den diversen Gesellschaften unterschiedlich akzentuiert in Erscheinung treten und in sich wieder geteilt werden können. Er strukturiert die Abfolge in folgende drei Abschnitte: die Separation aus der Gesellschaft, den Übergang in die neue Daseinsform oder die 'Liminalität'²⁶ und schließlich die Wiedereingliederung in die Gesellschaft, versehen mit einem neuen Status. Arnold Van Gennep beschäftigte sich in einem eigenen Kapitel mit der Struktur von Bestattungsritualen und illustrierte an ihnen ihre Funktion als klassische Form von Übergangsritualen. Nach seinem Schema erfolgt bei Ritualen im Kontext von Tod also zu Beginn eine Loslösung der Seelen der Toten aus ihren sozialen Positionen, in denen sie sich vor ihrem Tod befanden. Als nächstes sollen sich die Verstorbenen bzw. deren Seelen auf die Reise in ein meistens unbekanntes Zwischenstadium begeben. Als letzten Schritt werden die Toten bei Beendigung ihrer Reise schließlich wieder ins diesseitige, als auch ins jenseitige Leben eingegliedert, wo sie jedoch mit einem neuen sozialen Status ausgestattet sind.²⁷

Der Tod bewirkt bei allen Beteiligten, also bei den Toten und auch bei den Lebenden, einen liminalen Zustand und schafft somit einen Zeitraum des Übergangs. Die Hinterbliebenen sollen für einen festgelegten Zeitraum bestimmte Verbote oder Vorschriften befolgen, wie zum Beispiel das Meiden bestimmter Kleidung, Nahrungsmittel, Farben, Handlungen und Orte. Die Verstorbenen selbst werden ebenfalls oft in einem liminalen Zustand, zwischen der irdischen und der spirituellen Welt, befindlich gedacht. Nur mit Hilfe der rituellen Aktivitäten und Praktiken, die von den Hinterbliebenen durchgeführt werden, ist es ihnen möglich in die Übergangsphase einzutreten, diese liminale Phase zu beschließen und schließlich den Übergang zu absolvieren, um in das Reich der Toten zu gelangen. Es ist jedoch zu bedenken, dass sich die Aktivität und der Aufwand der Trauer und der Bestattung in den meisten Kulturen an der gesellschaftlichen Bedeutung und am sozialen Status der verstorbenen Person orientiert. Je mehr Einfluss und Ansehen die/der Tote hat, desto größer ist der Aufwand und die Dimension der Bestattung und klarerweise auch die Gruppe und die Intensität der Trauernden. Die Toten-, Sterbe-, Todes- und Trauerrituale sind also einerseits als Ausdruck von Reziprozität zu betrachten, weil sie den Verstorbenen und auch den Hinterbliebenen dienlich sind und

26 Vgl. dazu TURNER, Victor. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. (1967) und *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. (1969).

27 Vgl. VanGennep, 2005: 142-159.

andererseits als Übergangsrituale zu interpretieren, weil sie den Übergang oder die Reise der Toten in das Reich der Verstorbenen unterstützen, erleichtern und manchmal auch erst ermöglichen.

Manche Gesellschaften richten für ihre Verstorbenen eigene, architektonisch und räumlich abgegrenzte Bereiche ein, die ausschließlich den Toten vorbehalten sind und andere wiederum verzichten darauf und bestatten die Toten bevorzugt in deren eigenen Haus, auf deren Land oder am Geburtsort.²⁸ In den eigens gestalteten Bereichen für die Verstorbenen gelten bestimmte Verhaltensweisen, die einerseits Ehrfurcht, Achtung und Rücksichtnahme ausdrücken und andererseits auch vor der möglichen destruktiven Macht der Verstorbenen bewahren.²⁹ In nahezu allen Kulturen existiert eine letzte Ruhestätte der Toten, in der der Leichnam oder der Rest davon deponiert wird und die je nach Kultur und der jeweiligen Glaubensvorstellung angefertigt ist.³⁰ Das in vielen Kulturen anzutreffende Grab erlangt oft die Bedeutung einer zentralen Stelle der Interaktion zwischen den Lebenden und den Toten, zumindest für eine gewisse Zeit, die jedoch meistens diese Bedeutung verliert und vom Manismus (Ahnenkult) abgelöst werden kann, weil dieser nicht an den Ort an dem sich das Grab befindet gebunden ist. Verena Münzer sieht die wichtigste Funktion des Grabes als Erinnerungstätte und verweist zusätzlich auf die weit verbreitete Verwendung als Altar für diverse Opfertgaben, die den Verstorbenen an ihren Totenstätten dargebracht werden und darauf, dass sich die Gestaltung des Grabes und dessen Aufwand zudem manchmal als eine reiche Informationsquelle über die Toten selbst, also über deren sozialen Status, über die Zeit in der sie/er lebte und teilweise sogar über ein gesamtes sozio-kulturelles System erweist.³¹

Fast in allen Gesellschaften existiert eine Unterscheidung zwischen einem 'guten Tod' und einem 'schlechten Tod', wobei ersterer meist ein, von der betreffenden Gesellschaft als 'normal' oder 'natürlich' empfundenes, erfolgtes Ableben bezeichnet und der 'schlechte Tod' als Abweichung dieser 'gesellschaftlichen Normalität' empfunden wird, wie zum Beispiel in manchen Kulturen der Tod im Kindbett, Selbstmord/Freitod und der Tod als Folge von Unfällen. In der Regel beschreibt der 'schlechte Tod' jene Todesarten,

28 Hans Gerald Hödl erwähnt in diesem Zusammenhang die Vorgehensweisen einiger afrikanischer Gesellschaften, die ihre Verstorbenen hauptsächlich auf solche Art und Weise beerdigen und hebt dabei hervor, dass dies keineswegs als bloßes begraben in der Heimaterde betrachtet werden darf, sondern oft von komplex ausgearbeiteten Ritualen begleitet wird und kulturell codiert ist. Vgl. Hödl, 2007: 45.

29 Vgl. Weiss, 1987: 113.

30 Verena Münzer beschreibt regionale Gestaltungen von Gräbern und erwähnt Beispiele der *Kapsiki* aus Kamerun, der *Toba-Batak* auf Sumatra, der *Osu* aus Ghana, der *Sakalava* aus Madagaskar, der *Kota* aus Gabun, der *Konso* aus Südwest-Äthiopien und der *Konyak-Naga* aus Assam. Vgl. Biasio & Münzer, 1980: 160-162.

31 Vgl. Biasio & Münzer, 1980: 160.

die die üblichen Werte und Normen einer Gesellschaften sprengen und somit den Übergang in die Welt der Toten zumindest erschweren oder gar zur Gänze verhindern können.³² Die Menschen die einen 'schlechten Tod' sterben, werden entsprechend kultur-spezifischer Maßnahmen stigmatisiert und die üblich durchgeführten Bestattungs- und Trauerrituale werden in manchen Fällen sogar komplett verweigert. Denjenigen Personen die einen in ihrer Kultur als 'schlechten Tod' betrachteten Tod sterben, wird somit eine Reintegration in die Gesellschaft, in Form der kultur-spezifischen Rituale, verweigert, da sie die bestehende soziale Ordnung der Gesellschaft durch Missachtung von fundamentalen Regeln stören und sich nicht an die vorgegebenen Normen und Werte halten.³³

Die Auseinandersetzung mit dem Thema Tod impliziert ebenfalls das Töten von Menschen durch gewaltsame Akte, wie die unterschiedlichen Formen von Mord, Totschlag und Todesstrafe, die durch andere Menschen bzw. TäterInnen, HexerInnen oder MagierInnen, aber auch durch 'Götter/Gottheiten' vollzogen werden. Der Selbstmord als auch die Euthanasie können gleichfalls in diese Kategorie miteinbezogen werden und sind auch nahezu in allen Gesellschaften zu finden, jedoch werden diverse, kulturell bedingte Wertungen vorgenommen und diese Erscheinungsformen sehr unterschiedlich erachtet. Aspekte wie Kindstötung, Altentötung und die Tötung sozial schwacher und kranker Mitglieder von menschlichen Gesellschaften kommt bei sehr vielen Kulturen vor und sind unter anderem in Europa, Melanesien, Polynesien, Südamerika und Sibirien, zu finden.³⁴ Die Praxis der Altentötung weist nicht nur religiöse, sondern auch praktische und ökonomische Funktion auf, weil die Tötung durch möglicherweise eintreffende Probleme und Störungen der Gemeinschaft legitimiert wird. Mögliche Begründungen für die Altentötung sind zum Beispiel drohende Lebensmittelknappheit, Verlust der Arbeitsfähigkeit und erhöhte Mühe beim Transport Schwacher und Kranker.³⁵

Der Tod, die Seele und das Jenseits lassen sich somit als 'transkulturelle Parameter' und 'anthropologische Konstanten' bezeichnen, wobei jedoch die jeweiligen Erscheinungsformen und Umsetzungen je nach Kultur und den entsprechenden sozialen,

32 Vgl. Wernhart, 2004: 102.

33 Menschen die den Freitod wählen wird in vielen afrikanischen Gesellschaften das Begräbnis verwehrt, was aber auch in Europa der Fall war und solche Personen lediglich außerhalb des Friedhofs und ohne Priester beigesetzt wurden. Vgl. dazu Mbiti, 2000: 281 und Hödl, 2007: 39.

34 Teilweise werden Neugeborene mit bestimmten Merkmalen, wie sichtbare Missbildungen, oder auch Zweitgeborene bei Zwillingsgewebungen, getötet, weil sie nicht als vollständige 'soziale Personen' gesehen werden, wobei in der Regel sehr komplexe sozio-kulturelle Definitionen die Basis dafür bilden und es in allen Kulturen exakt festgelegte Regelungen gibt, wer unter welchen Umständen getötet werden darf, soll oder muss. Vgl. Feldmann, 1990: 163f.; Wernhart, 2004: 99.

35 Vgl. Koty, 1934 in: Weiss, 1987: 108 und Wernhart, 2004: 99.

politischen, historischen, ökonomischen und ökologischen Bedingungen, sehr unterschiedlich konzipiert und konstruiert sind und sich zusätzlich in einem stetigen Veränderungsprozess befinden. Hinzu kommt noch die Tatsache, dass es nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb den Kulturen und den einzelnen Individuen enorme Variationen des Umgangs, der Konzeption und des Verständnisses von Tod gibt. Oder wie Gabriele Weiss es formuliert: „Totenkult, Ahnenverehrung, die mit dem Tod in Verbindung stehenden Erzählungen, die Bestattungsformen sowie die Jenseitsvorstellungen sind im engen Zusammenhang mit der Art und Weise zu sehen, wie der Mensch als biologisches, psychisches, soziales, politisches und religiöses Wesen sein Leben bewältigt.“³⁶

DIVERSITÄT DES UNIVERSALEN

Der Tod und die damit zusammenhängenden Aspekte, also Seele, Jenseits, Bestattung und Trauer, können als kultur-spezifische Merkmale einer Sozialeinheit betrachtet werden, weil jede Gesellschaft oder Kultur eigene, spezifische Erklärungen, Definitionen, Konzeptionen und Rituale generiert. Die diversen Vorstellungen und die Rituale bezüglich Tod, sowie die Jenseitskonstruktionen sind darüberhinaus essentielle Bestandteile vieler sozio-kultureller Systeme. Jede Kultur entwickelt ihre eigene Art und Weise, wie sie den Tod in den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang und in die Glaubensvorstellungen integriert und erzählt ihre entsprechenden Geschichten und Mythen darüber, wie der Tod in die Welt kam. Der Tod ist somit ein kulturell bedingter und spezifisch konstruierter Gedanke und kann daher als „soziale Konstruktion“³⁷ betrachtet werden. Die menschlichen Kulturen haben in Folge ihrer Existenz und den jeweiligen vorherrschenden Bedingungen und den entsprechenden Kontexten, sozialer, politischer, ökologischer und historischer Natur, quer durch Raum und Zeit eine große Vielfalt an Konzeptionen und rituellen Umgangsweisen mit dem Tod, den Toten und den damit einhergehenden Situationen ausgestaltet.³⁸ Wie die einzelnen Aspekte Tod, Seele und Jenseits jetzt tatsächlich konstruiert und in die soziale Realität umgesetzt werden, hängt zum Großteil vom jeweiligen spezifischen Weltbild und den entsprechenden Glaubensvorstellungen der Gemeinschaft ab, wobei sich die Glaubensvorstellungen wiederum aus einer Vielzahl von

36 Weiss, 1987: 103.

37 Vgl. Gladigow, 1997: 120 und sein Ansatz „Soziale Konstruktion des Todes“.
Vgl. auch Rosenblatt, 1997: 31, 39; Hödl, 2007: 38.

38 Vgl. unter anderem Huntington & Metcalf, 1981: 1.

Faktoren zusammensetzen, und demnach von der Umwelt, vom Klima, von der Landschaft, von Fauna und Flora, von den sozialen und politischen Verhältnissen, von den ökonomischen Umständen, von historischen Ereignissen und von Begegnungen mit 'anderen' Gesellschaften abhängig sind.³⁹

Der 'logisch-rationale' Tod

In den sogenannten 'westlichen', 'modernen' bzw. 'postmodernen' euro-amerikanischen Gesellschaften wird der Tod größtenteils 'logisch-rational' betrachtet und wurde schließlich nach und nach „... professionalisiert, medikalisiert und institutionalisiert.“⁴⁰ Das Resultat davon ist, dass in den Krankenhäusern ein regelrechter Kampf gegen den Tod geführt wird und der Tod an sich schließlich als rein medizinisch und biologisch gesehen, sowie definiert wird. Der 'gute', also den Normen und Werten entsprechende, physische Tod im Alter oder aufgrund von Krankheiten wird in der Regel als ein 'natürliches' Ereignis empfunden. Generell wird das physische Ableben als ein 'biologischer Tod' verstanden, der das endgültige, irreversible Versagen aller Organe bzw. Lebensfunktionen bezeichnet und der zusätzlich meist als ein punktuelles Ereignis betrachtet wird. In den euro-amerikanischen Kulturen dominiert eine dichotome Sichtweise bei der Betrachtung von Leben und Tod und demnach gelten Menschen entweder als tot oder als lebendig, also das eine oder das andere, was aber nicht in allen Kulturen so gesehen wird, da bei vielen Gesellschaften die Möglichkeit besteht, sich in einem Zwischenstadium, einer Phase zwischen den beiden Zuständen, zu befinden.⁴¹

Jean Ziegler beschreibt in seinem Buch „Die Lebenden und der Tod“, dass der einzige Wert des Menschen der Industriegesellschaft darin besteht, zu produzieren und zu konsumieren, und er selbst Ware dieser Warengesellschaft ist. Wenn der Mensch nun stirbt, dann stirbt auch seine Identität, weil er nicht mehr im Stande ist zu produzieren und zu konsumieren und schließlich auch seine Daseinsberechtigung in der Gesellschaft verliert. Unser Gesellschaftssystem spricht dem Tod jede Berechtigung ab und versucht ihn so lange wie möglich hinauszuzögern, zu verdrängen, zu bagatellisieren, zu tabuisieren, zu ignorieren und letztendlich zu kontrollieren. Selbst der Prozess des Sterbens ist keine persönliche Angelegenheit mehr und wird in Krankenhäuser verlagert,

39 Vgl. unter anderem Rosenblatt, 1997: 39.

40 Heller, 2007: 11.

41 Vgl. Bloch, 1988: 11-29.

wo sich 'Fremde' (Krankenschwestern, Ärzte) um die Sterbenden kümmern sollen. Die Medizin entwickelte in den letzten Jahren enorme technische Fortschritte und erlangte somit zugleich auch große Macht, weil sie die Aufgabe zugeteilt bekommen hat, Leben zu verlängern und den Tod hinaus zu zögern und die Ärzte letztendlich sogar über den tatsächlichen Todeszeitpunkt und den Eintritt des Todes entscheiden können.⁴²

Die medizinischen Fortschritte führten schließlich unter anderem dazu, dass sich der Glaube gebildet hat, der Tod sei aufschiebbar, kontrollierbar und schlussendlich auch permanent überwindbar.⁴³ Manche AutorInnen sprechen auch den momentan weit verbreiteten und vielfach als höchsten Wert erachteten sogenannten „cult of youth“ an, der ausdrückt, dass Jugend und ewiges Leben in euro-amerikanischen Gesellschaften als essentielle bzw. anzustrebende Werte gesehen werden und dadurch der Tod schließlich zunehmend immer mehr aus dem Bewusstsein und dem Gedächtnis der Menschen verdrängt und schließlich durch medizinische Maßnahmen immer länger hinausgezögert wird.⁴⁴ Der bereits erwähnte Soziologe Jean Ziegler spricht in diesem Zusammenhang von einer regelrechten, in dieser Form noch nie dagewesenen, Herrschaftsausübung über den Tod (= 'Thanatokratie') mit den entsprechenden Sterbepraktiken (= 'Thanatopraxis') in den Industriegesellschaften des Westens und behandelt und analysiert die Methoden dieser 'Thanatopraxis' sehr ausführlich.⁴⁵

In euro-amerikanischen Kulturen wird der Tod größtenteils nur mehr als Randerscheinung wahrgenommen und wenn er eintritt, wird er tabuisiert, unterbewertet und schließlich staatlich kontrolliert.⁴⁶ Von den öffentlichen Trauervollzügen sind nur mehr rudimentäre Formen der Höflichkeit übriggeblieben, abgesehen vom Tod prominenter Personen, deren Ableben oft in spektakulären Zelebrationen resultieren.⁴⁷ Die durchgeführten Rituale in den modernen Gesellschaften dienen zum Großteil nur mehr den Hinterbliebenen und werden vielfach von einer professionellen Trauerbegleitung vollzogen, wobei die Toten selbst kaum in die Aktivitäten miteinbezogen werden. Ein weiteres Charakteristikum der 'postmodernen' Gesellschaften ist die Auflösung

42 Vgl. Ziegler, 1982.

43 Collin Murray Parkes, Pittu Laungani und Bill Young schreiben in diesem Sinne folgendes: „It seems that modern man has created a new myth and new priests and acolytes (the doctors and nurses) to maintain the illusion that he can live forever.“ Parkes, Laungani, Young, 1997: 4.

44 Parkes, Laungani, Young, 1997: 3.

45 Vgl. Ziegler, 1982.

46 Vgl. Weiss, 1987: 117.

47 Parkes, Laungani und Young schreiben: „Along with a decline in our ability to face death comes a decline in trust in the rituals that accompany and follow death. Traditional mourning customs have been largely abandoned and the rituals of cremation or burial of the dead have lost much of the emotional significance which, in the past, often made them a source of support for the bereaved people rather than an ordeal.“ Parkes, Laungani, Young, 1997: 4.

traditioneller Jenseitsvorstellungen, weil für viele Menschen unklar geworden ist, wo die Verstorbenen eigentlich hingehen und so „ ... verliert auch der konkrete Ort des Gedächtnisses, der stets mit einer bestimmten Erinnerungskultur verbunden war, seine Bedeutung.“⁴⁸ Die Bestattungsformen 'postmoderner' Gesellschaften entwickelten einerseits einen Trend zu anonymen Bestattung und andererseits gleichzeitig eine Betonung der Individualität.

Manche AutorInnen erkennen in den letzten Jahrzehnten eine Trendumkehr im Umgang mit Tod und Sterben in den 'postmodernen' Gesellschaften, die sich in einer Wiederbelebung alter Ritualtraditionen äußert, wonach vermehrt neue Ritualkulturen entwickelt werden. Bei diesen neuen Erscheinungen handelt es sich um Neuentwürfe, bei denen traditionelle und adaptierte Rituale kombiniert und neu interpretiert werden. Zudem wird der Tod auch zunehmend kritisch hinterfragt und die Menschen setzen sich bewusst(er) mit dessen Existenz auseinander.⁴⁹ Der gesellschaftliche Umgang mit dem Tod ist in der Moderne von starker Ambivalenz gekennzeichnet; einerseits wurde das Sterben institutionalisiert, die Trauer privatisiert und somit der alltägliche Tod schließlich aus dem öffentlichen Bewusstsein der Menschen gedrängt und andererseits generieren die Menschen jedoch neuartige Sterbe- und Trauerbegleitung, wie etwa die Hospizidee, und alternative Bestattungsformen.⁵⁰ Weiters wird der Tod zwar tabuisiert, verdrängt und hinausgezögert, aber gleichzeitig entwickelte sich eine Gegenkultur, die den Tod verherrlicht und ins Lächerliche zieht und auch in den unterschiedlichen Medien ist der Tod, wenn auch nur rein oberflächlich, sehr stark präsent. Erwähnenswert sind hier die sehr zahlreichen Thematisierungen von Tod in den Zeitungen, im Fernsehen und im Kino, während auf der anderen Seite der Tod und eine Auseinandersetzung mit ihm tabuisiert und verdrängt wird.⁵¹

Der 'übernatürliche' Tod

In den meisten 'nicht-industrialisierten' Gesellschaften wird der Tod nicht als ein selbstverständliches, biologisches oder 'natürliches' Ereignis betrachtet, sondern stellt

48 Heller, 2007: 15.

49 Vgl. Heller 2007; Kremser 2007.

50 Ich möchte an dieser Stelle die Diamantbestattung erwähnen, bei der die Asche der/des Verstorbenen zu einem Diamanten transformiert wird und somit die Möglichkeit besteht 'ewig zu strahlen'.

51 Für eine genauere Analyse zum Verständnis und Wandel vom Tod in der 'modernen' Gesellschaft vgl. unter anderem Ziegler, 1982; Feldmann, 1990, 1995 und 1997.

nahezu fast immer einen 'übernatürlichen', gewaltsam herbeigeführten Akt dar. Demnach sterben Menschen ausschließlich durch die Folgen von Fremdeinwirkungen äußerer Kräfte, wie zum Beispiel durch andere Menschen (Feinde, HexerIn, MagierIn, etc.), 'Geister' aber auch durch einen 'Gott' oder 'Gottheiten', die den Tod sozusagen verursachen und herbeiführen.⁵² Oft werden in diesem Zusammenhang sogenannte 'Zauberpraktiken' beschrieben, die bei vielen Gesellschaften existieren, bei denen sich meistens MagierInnen diverser Objekte des Opfers (Haare, Fingernägel, Bild, ...) bemächtigt oder eine Statue von der zu tötenden Person anfertigt und anschließend den Tod der betreffenden Person bewirkt.⁵³ Es besteht bei manchen archaischen Kulturen auch die Möglichkeit den Tod ohne jegliche äußere Einflüsse, also durch Ermordung in der Form von Vergiftung oder Zufügen tödlicher Verletzungen, zu verursachen. Spezifische Prophezeiungen und Einschüchterungen können den 'Angst-Tod' des betreffenden Menschen herbeiführen, was in sehr vielen Gesellschaften auftreten kann und in der Literatur meistens als 'Voodoo-Tod' bezeichnet wird. Diese Form des Todes kommt aber nicht nur im haitianischen *VooDoo* vor, sondern ist auch in anderen Regionen der Welt zu finden, wie zum Beispiel in Südamerika, Afrika, Australien und im gesamten pazifischen Raum, sowie in der Karibik.⁵⁴ Einige AutorInnen haben sich mit diesem Phänomen auseinandergesetzt und versuchten es zu verstehen und schließlich auch, gemäß 'westlichen' Denkkategorien, zu erklären. Sie kamen zum Schluss, dass psychische Stresssituationen lang anhaltende Angstzustände bewirken, die wiederum tiefgreifende physiologische Störungen hervorrufen können und in der Lage sind den gesamten Organismus in Beschlag zu nehmen, was letztlich im Tod resultieren kann.⁵⁵

Der physische Tod wird in den meisten nicht-industrialisierten Gesellschaften als ein transformativer, gradueller Prozess betrachtet, der in mehreren Etappen verläuft und in der Regel von komplexen rituellen Handlungen und Praktiken begleitet wird. Wenn der Tod eintritt, wird er als ein transformativer Übergang von einem Zustand des Seins in einen anderen, neuen Zustand interpretiert, der sich über eine rituell festgelegte, längere Zeitspanne erstreckt, in der die Toten bzw. ihre Seele(n) ins Jenseits übertreten und dabei

52 Klaus Feldmann spricht in diesem Zusammenhang von einer sogenannten „Gewaltsamkeit des Todes“ bei archaischen bzw. vorindustriellen Gesellschaften. Vgl. Feldmann, 1990: 36.

53 Weiss, 1987: 105.

54 Vgl. Weiss, 1987: 122; Wernhart, 2004: 100.

55 Vgl. Cannon, 1942; Weiss, 1987: 122f.; Wernhart, 2004: 99f. Eine wichtige Voraussetzung für die Effektivität und Wirksamkeit dieser Art der Tötung ist, dass das potentielle Opfer an die Macht und Wirksamkeit dieser Handlungen und Praktiken, die oft als 'schwarze Magie' bezeichnet werden, glaubt und von ihnen überzeugt ist. Viele AutorInnen betrachten daher den 'Voodoo-Tod' als einen psychogenen Tod, der durch eine ausweglos erscheinende Situation ausgelöst wird. Vgl. Kerboull, 1978; Lester, 1972; Lex, 1974; Weiss, 1987: 123.

von den Hinterbliebenen mit den praktizierten Ritualen begleitet und unterstützt werden, wobei die Zeitspanne mehrere Tage, Wochen, Monate und in manchen Fällen auch Jahre umfassen kann.⁵⁶ Die kultur-spezifisch festgelegten Rituale im Zusammenhang mit Tod umfassen zum Beispiel das Tragen bestimmter Trauerkleidung oder Trauerfarben, den Verzicht von bestimmten Nahrungsmitteln oder das Praktizieren bestimmter Aktivitäten, wie zum Beispiel Selbstverstümmelung, Haare abrasieren, Haare nicht schneiden usw., die in einer Serie von Handlungen ablaufen können. In vielen Fällen gibt es eine finale Bestattungszeremonie, die das Ende der Trauerzeit markiert, sowie den Übergang der näheren Angehörigen in einen neuen Status darstellt und schließlich auch das Erreichen des endgültigen Zustands der Verstorbenen im Jenseits bezeichnet.

Einige AutorInnen erkannten, dass die am Ende des Prozesses des Übergangs der Seele(n) durchgeführten Rituale in vielen Gesellschaften mit dem Aspekt der Regeneration des Lebens in Verbindung stehen.⁵⁷ In vielen nicht-säkularen Gesellschaften sind die Rituale sehr aufwendig ausgearbeitet und werden nach wie vor, teilweise in veränderter, sowie angereicherter Form praktiziert und nehmen einen wichtigen Stellenwert in der Gesellschaft ein. Die Totenrituale müssen exakt eingehalten werden, um den Verstorbenen den tatsächlichen Übergang ins Reich der Toten, also in die neue Form des Lebens, zu ermöglichen, damit kein Grund für eine Wiederkehr gegeben ist. Die Vorstellungen von einer möglichen Rückkehr der Verstorbenen in die Welt der Lebenden generierten spezielle Vorsichtsmaßnahmen, die beim Begräbnis, das die Loslösung der Toten bzw. der Seele(n) der Toten aus der Sozialeinheit garantieren und kontrollieren soll, getroffen werden, „ ... wie etwa das Zerschlagen der Gliedmaßen, Pfählen und Fesseln der Leichen, getrenntes Bestatten von Eingeweiden und Körper, Verbrennen der Leichname etc.“⁵⁸ Die emotionalen Reaktionen auf den Verlust eines Mitglieds einer Sozialeinheit sind sehr vielseitig und gestalten sich in den unterschiedlichen kulturellen

56 Vgl. Bloch, 1987: 11-29; Rosenblatt, 1997: 31.

Robert Hertz illustrierte diesen weit verbreiteten Zugang des transformativen Todesverständnisses anhand seiner Studie über die Sekundärbestattung in Indonesien, Borneo, wobei der Leichnam der/des Verstorbenen nur vorübergehend bestattet wird, bis der Verwesungsprozess vollkommen abgeschlossen ist. Dieser Zeitraum wird von den Menschen auf Borneo als das Stadium des Übergangs einer immateriellen Substanz in eine andere Form des Zustands interpretiert, in dem die Verstorbenen weder tot noch lebendig definiert werden. Nach der vollständigen Verwesung des Körpers werden die Knochen freigelegt, eingesammelt, rituell behandelt und an einem neuen Ort, dem Familiengrab, bestattet. Vgl. Hertz, 1960; Huntington & Metcalf, 1981: 13.

57 Vgl. Huntington & Metcalf: 1981; Bloch: 1982; Kremser, 2007: 70.

Paul C. Rosenblatt sieht in den Totenritualen die Möglichkeit, ein Verständnis über die kulturell diversen Konzeptionen von Tod zu generieren: „They define the death, the cause of death, the dead person, the bereaved, the relationships of the bereaved with one another and with others, the meaning of life, and major societal values.“ Rosenblatt, 1997: 33.

58 Weiss, 1987: 109.

Umsetzungen auf sehr diverse Weise. In der Literatur finden sich daher die unterschiedlichsten Varianten des Ausdrucks von Emotionen des Verlustes eines Mitgliedes der Gesellschaft, die sich je nach Kultur in Weinen, Schwermut, Niedergeschlagenheit, Aggressivität, Zorn, Angst, bis hin zur Furcht vor dem Tod und den Toten aber auch in Ausgelassenheit, Fröhlichkeit usw. äußern kann. Verena Münzer ist der Meinung, dass die Kleidung oft eine wesentliche Rolle spielt, wobei in der Regel das Gegenteil der sonst alltäglichen Kleidung getragen wird, um auf diesen besonderen Zustand der Trauer zu verweisen. Die Autorin nennt zusätzlich noch andere Formen wie zum Beispiel bestimmte Frisuren, Körperbemalung, Körperversümmelungen, das Tragen von spezifischem Schmuck und das Weglassen von spezifischem Schmuck als mögliche Symbole der Trauer.⁵⁹

Wie die 'Reise' oder der 'Weg' ins spezifische Jenseits konzipiert ist, ist sehr variantenreich gestaltet und wird meistens als überaus gefährvoll und beschwerlich beschrieben.⁶⁰ Den Verstorbenen werden teilweise auch Objekte für die Reise mitgegeben, die sie während ihrer Reise und für ihr Leben im Jenseits brauchen können. Solche Grabbeigaben umfassen, je nach Kultur und spezifischen Glaubensvorstellungen, unterschiedliche Objekte wie zum Beispiel Kleider, Waffen, Gefäße, Nahrung, Schmuck, Geld, Stoffe etc. und können als Indiz für den Glauben an ein Weiterleben nach dem physischen Tod interpretiert werden.⁶¹ Ebenso vielseitig wie die Möglichkeiten der Reise sehen die Varianten des Jenseits und dessen Lokalisierung aus; die Jenseitsvorstellungen sind in vielen Fällen nach irdischen Maßstäben konzipiert und die Lebenswelt im Jenseits wird als Spiegelung des Diesseits gedacht oder aber alles ist umgekehrt (wenn im Diesseits Tag ist, ist im Jenseits Nacht etc.), wobei bessere und auch schlechtere Lebensbedingungen in Aussicht gestellt.⁶² Karl Wernhart sieht die unterschiedlichen Jenseitskonstruktionen meistens mit der Wirtschaftsstufe der jeweiligen Gesellschaft in Verbindung stehen und beschreibt folglich die Annahmen eines Herrschers über ein Totenland, in der Form einer Gottheit oder anderer mystischer Wesen, sowie unterschiedliche Konzeptionen eines Paradieses oder einer Region des Schreckens.⁶³

59 Vgl. Biasio & Münzer, 1980: 157, 159.

60 Karl Wernhart erwähnt in seiner Auseinandersetzung folgende Beispiele: „Überqueren eines Flusses, Überschreiten eines Abgrunds auf einem Balken oder Faden, Passieren eines schmalen Grates, Überwinden verschiedener Hindernisse, die Rolle eines 'Totenführers', drohende Dämonen, die den Eintritt des Verstorbenen in das Totenland verwehren wollen und überwunden werden müssen, Bestehen von Proben und Ordalen (Gottesurteile) durch den Toten, bevor er ins Jenseits eingelassen wird, u.a.m.“ Wernhart, 2007: 104.

61 Vgl. Biasio & Münzer, 1980: 156f., 165.

62 Vgl. Weiss, 1987: 110; Wernhart, 2007: 104.

63 Vgl. Wernhart, 2004: 104f. Für weitere kultur-spezifische Beispiele vgl. unter anderem Biasio & Münzer,

Wenn die Verstorbenen oder deren Seele(n) im Jenseits angekommen sind, ist das Verhältnis zwischen den Verstorbenen und den Lebenden aber nicht immer vollständig beendet. Die Hinterbliebenen gedenken ihrer Toten, um eine Verbindung mit ihnen und somit mit ihren Vorfahren herzustellen und aufrechtzuerhalten, was teilweise mit einer 'Heroisierung' und 'Deifizierung' bestimmter Verstorbener und der daraus resultierenden Schaffung von Kultorten, zum Beispiel in der Form von Gräbern und Friedhöfen, in Verbindung steht.⁶⁴ In vielen Kulturen besteht eine anhaltende praktizierte Kommunikation und Interaktion zwischen den Lebenden und den Toten, die mit der Annahme zusammenhängt, dass für viele Menschen der physische Tod nicht das Ende der Existenz darstellt. Die damit assoziierte Vorstellung einer möglichen, positiven als auch negativen, Einflussnahme der Verstorbenen am diesseitigen Leben generierte das weit verbreitete Konzept der Ahnenverehrung, das einerseits als Ausdruck der Angst vor einer möglichen Wiederkehr der Toten und andererseits als Ausdruck der Ehrfurcht vor deren Verdiensten und Leistungen gilt. Meistens erreichen ausschließlich diejenigen Mitglieder aus der eigenen Verwandtschaftsgruppe einer Gesellschaft den Status eines Ahnen, die bereits auch im irdischen Leben einen hohen sozialen Status innehatten, der durch den physischen Tod zusätzlich noch erhöht wird, und die bereits ein 'gutes' Leben gelebt haben. Die Verehrung der Ahnen durch die Hinterbliebenen wird als Manismus (Ahnenkult) bezeichnet, wobei in denjenigen Glaubenssystemen in denen der Ahnenkult ausgeprägt ist, die verstorbenen Ahnen meistens als Mittelsleute zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten fungieren, weil sie den 'Gottheiten' am nächsten sind und durch sie der Kontakt mit der Totenwelt hergestellt werden kann. Die Ahnen haben durch die Erfahrung des Todes eine neuartige, teils übernatürliche Existenz mit einem neuen sozialen Status erhalten und sind noch immer ein wichtiger, aktiver Teil der Gesellschaft. Die Hinterbliebenen erachten sie nach wie vor als vollwertige Mitglieder der Gemeinschaft und verehren sie und erinnern sich an sie, zum Beispiel durch Opfergaben und spezielle Zeremonien, die meistens an festgelegten Zeiten und Orten dargebracht werden. Karl Wernhart verweist darauf, dass Manismus hauptsächlich bei agrarischen, sesshaften Gesellschaften in einigen Regionen Afrikas, in Ost- und Südostasien, in Indonesien, sowie in Melanesien und Polynesien vorkommt.⁶⁵

Die Verstorbenen weisen in manchen Glaubensvorstellungen eine moralische als auch eine politische Funktion auf, indem sie Streitereien unter den Angehörigen vermeiden

1980: 166; Barloewen, 2000.

64 Vgl. Hödl, 2007: 51.

65 Vgl. Wernhart, 2004: 88.

und schlichten, sowie auf die Einhaltung der überlieferten sozialen Werte und Normen achten. Sie sind als ambivalent zu betrachten und können demnach auch Strafen, in der Form von Unglück, Krankheiten und Tod, bringen, wenn sie nicht bzw. nicht mehr in angemessener Art und Weise verehrt werden. In manchen Regionen fertigen die Menschen diverse Objekte wie Gefäße, Bilder, Masken oder Statuen der Verstorbenen an, die diese 'körperhaft' darstellen bzw. repräsentieren. Teilweise werden die exhumierten Reste des Leichnams (Knochen) direkt verehrt, wobei sie zuvor gereinigt und danach an bestimmten Orten, zum Beispiel im Kulthaus oder im Wohnhaus, aufbewahrt werden. Da viele Gesellschaften den Kopf als das Zentrum der Energie, der Lebenskraft betrachten, wird dabei der Schädel der Verstorbenen oft in besonderer Weise verehrt.⁶⁶ Bei dem Aspekt des Manismus ist zu beachten, dass es sich um ein Verhältnis der gegenseitigen Abhängigkeit handelt, weil die Ahnen schließlich nur 'lebendig' sind, wenn sich die Hinterbliebenen an sie erinnern und ihrer gedenken, denn „Verschwinden sie aus dem Gedächtnis der Hinterbliebenen, sind ihre Rechte und Pflichten wert- und nutzlos geworden und sie sterben endgültig.“⁶⁷

AFRIKANISCHE UND WESTAFRIKANISCHE KONZEPTIONEN

Da ich mich in der vorliegenden Arbeit mit einer afro-karibischen Gesellschaft beschäftige, möchte ich nun wesentliche Elemente afrikanischer und insbesondere westafrikanischer Konzeptionen von Tod, Seele und Jenseits illustrieren, weil sie den Ausgangspunkt der diasporischen Gesellschaften in der Karibik darstellen. Vor allem Elemente westafrikanischer Gesellschaften wurden mit großer Wahrscheinlichkeit in die Karibik transformiert und sind daher bei besonders vielen afro-karibischen Gesellschaften zu finden, weil vor allem die Küstengebiete Westafrikas vom transatlantischen SklavInnenhandel betroffen war, der sich intensiv auf die afrikanische Diaspora in der Karibik auswirkte. Die 'traditionellen' Konzeptionen von afrikanischen Gesellschaften wurden bzw. werden nach wie vor von verschiedenen äußeren und inneren Veränderungen geprägt, wobei in vielen Fällen die Grundkonzepte, trotz eines immensen Einflusses des Islam und des Christentums, nach wie vor erhalten blieben, der aber auch einen massiven Rückgang der ATR's (African traditional religions) bewirkte.⁶⁸

66 Vgl. Biasio & Münzer 1980: 163f.; Weiss, 1985: 220; Wernhart, 2004: 87f.

67 Weiss, 1987: 115.

68 Vgl. Mbiti, 2000: 250; Murrell, 2010: 52.

John S. Mbiti versucht diejenigen Elemente herauszuarbeiten, die in den meisten Bevölkerungsgruppen Afrikas zu finden sind und kommt zum Ergebnis, dass ein Großteil der afrikanischen Gesellschaften spezielle Erklärungen für den Ursprung des Todes generieren, die, aufgrund des Nichtvorhandenseins einer schriftlichen Art der Überlieferung, in der Form von Mythen mündlich von einer Generation zur nächsten weitergegeben werden. In vielen afrikanischen Gesellschaften existieren demnach mythologische Erklärungen, warum der Tod existiert bzw. warum und wie der Tod in die Welt und schließlich zu den Menschen kam.⁶⁹ Karl Wernhart verweist in diesem Zusammenhang auf die Arbeit von Hans Abrahamson, der 1951 diverse afrikanische Mythen nach Erklärungsversuchen für die Existenz bzw. die Herkunft des Todes untersuchte und acht Möglichkeiten feststellte, die letztlich den Tod bewirken.⁷⁰

Neben dieser mythologischen Dimension des Todes betrachten die meisten Menschen der unterschiedlichsten Kulturen Afrikas den Tod hauptsächlich durch äußere Ursachen bedingt und sehen gewöhnlich Magie, Hexerei und Zauberei als die möglichen Auslöser, wobei in der Regel Personen oder auch mythische Wesen (z.B. 'Gott' oder 'Gottheiten') beschuldigt werden, das Ableben eines Menschen hervorzurufen. Die Geister der Verstorbenen können ebenfalls als mögliche Verursacher des Todes erachtet werden, wenn sie nicht gebührend bestattet oder beleidigt wurden bzw. in Vergessenheit geraten und ihnen keine Opfer dargebracht werden. Viele Todesfälle, zum Beispiel altersbedingter Tod oder Tod aufgrund von Naturkatastrophen gelten meistens als von Gott herbeigeführt und die Menschen finden sich deshalb auch damit ab. Laut John S. Mbiti wird der Tod in einigen afrikanischen Gesellschaften generell als 'unnatürlich' gesehen, weil er stets durch irgendeinen Versursacher ausgelöst wird und ohne dessen Einwirkung die Person auch nicht sterben würde. Er beschreibt die Bedeutung des Todes in Afrika folgendermaßen: „Der Tod wird als ein Weggehen und nicht als vollständige Vernichtung eines Menschen aufgefaßt. Er setzt seinen Weg fort, um sich der Gesellschaft oder Vielzahl der Fortgegangenen anzuschließen, und die einzige bedeutende Veränderung ist das Vermodern des physischen Körpers, während der Geist zu einem nächsten Zustand der Existenz aufbricht.“⁷¹

Viele Menschen in Afrika bezeichnen einen Verstorbenen auch nicht als tot, sondern sie sagen, die Person sei gegangen, schläft, hat uns verlassen, hat den letzten

69 John S. Mbiti erläutert und analysiert Beispiele dieser Erklärungs-Mythen von den *Asu* aus Tansania, den *Margi* aus Zentralafrika, den *Nupe* aus Nigeria, den *Efe* aus Zaire und den *Fulani* aus Westafrika. Vgl. Mbiti, 2000: 251-259.

70 Vgl. Wernhart, 2004: 98.

71 Mbiti, 2000: 263. Vgl. auch Awolalu, 1979: 53f.; Kment, 2005: 175.

Atemzug getätigt, geht heim usw. um auf das Fortbestehen der Existenz der Toten, die als allgegenwärtig und Mitglieder der Welt der Lebenden erachtet werden, in einer anderen Daseinsform zu verweisen.⁷² Zusätzlich dazu erachten die Menschen die Toten weiterhin als einen integralen Bestandteil der Verwandtschaft und verwenden für sie öfters Verwandtschaftstermini, wie Sohn/Tochter, Bruder/Schwester, Vater/Mutter usw. John S. Mbiti hält fest, dass es in vielen afrikanischen Kulturen überaus wichtig ist, die Verstorbenen auf ihrem eigenen Land oder in ihrem Dorf zu bestatten, weil dadurch die Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten gefestigt werden und die familiären Bindungen zwischen den beiden Welten intakt bleiben. Wenn die Verstorbenen in der unmittelbaren Nähe ihrer Familie beerdigt sind, ist es zusätzlich auch einfacher den Toten zu gedenken und mit ihnen in Kontakt zu bleiben, was teilweise dazu führt, dass im Falle eines Umzugs zuweilen auch Teile der sterblichen Überreste der toten Mitglieder mitgenommen werden, zum Beispiel Schädel und andere Knochen, Erde vom Grab oder sonstige Gegenstände die sich auf dem Grab befinden.⁷³

In den diversen Regionen Afrikas existiert eine enorme Vielzahl an sehr komplex ausgearbeiteten Bestattungsriten, die sich teilweise auch über einen Zeitraum von mehreren Jahren erstrecken können, wobei die 'traditionellen' Vorgehensweisen größtenteils durch Elemente des Christentums und des Islams beeinflusst, erweitert und ersetzt wurden, woraus sich wiederum neue Arten und Formen der Bestattung entwickelten. Durch den Umstand, dass die rituellen Zusammenhänge bezüglich Tod sehr komplex gestaltet sind und meistens einen längeren Zeitraum umfassen, der manchmal erst mehrere Jahre nach dem physischen Tod zu Ende ist, erachtet John S. Mbiti den Tod in afrikanischen Kulturen als einen prozessualen Vorgang. Er führt in seinem Artikel einige regionale Beispiele von Bestattungen an und resümiert, dass die gebräuchlichste Art der Beerdigung in Afrika die Erdbestattung ist, die von unterschiedlichen Praktiken begleitet wird und bei der die Verstorbenen an unterschiedlichen Plätzen bestattet werden, zum Beispiel im Haus, auf dem Grundstück, hinter dem Grundstück oder am Geburtsort. Die Bestattungs- und Trauerriten variieren dabei oftmals aufgrund des sozialen Status und dem Alter der/des Verstorbenen, sowie den Umständen des Todes.⁷⁴ Wenn in manchen Gesellschaften die Führungsperson stirbt, werden meistens mehrere Rituale durchgeführt, die sich über einen längeren Zeitraum erstrecken, während nur ein einmaliges Bestattungsritual praktiziert wird wenn ein 'gewöhnliches' Mitglied der Gesellschaft stirbt.

72 Vgl. Kremser, 2007: 70.

73 Vgl. Mbiti, 2000: 267f., 272f.

74 Vgl. Hödl, 2007: 48.

Stirbt ein Mitglied der Gesellschaft einen 'schlechten Tod', zum Beispiel durch Selbstmord, Blitzschlag oder während der Geburt eines Kindes, wird der Leichnam teilweise ohne das Praktizieren von Ritualen beseitigt und geheim vergraben, in einen Fluss geworfen oder auch vor Ort und Stelle liegen gelassen.⁷⁵

Die Gestaltung der Gräber variiert bei den unterschiedlichen Ethnien Afrikas sehr stark, die sowohl rechteckige, runde oder höhlenartige Formen aufweisen, während andere Gesellschaften wiederum Krüge verwenden um den Leichnam beizusetzen.⁷⁶ Zusätzlich werden den Verstorbenen in manchen Kulturen diverse Gegenstände (Waffen, Lebensmittel, Werkzeug, Kleidung, etc.) mitgegeben, die sie im Jenseits bzw. auf der 'Reise' dorthin benötigen und die teilweise deren sozialen Status repräsentieren. Es gibt auch die Variante, dass die Verstorbenen für einen unbegrenzten Zeitraum in einer Hütte oder ähnlichem verwahrt werden, bis die Knochenreste der Toten herausgenommen und in einer finalen Zeremonie bestattet werden. Eine große Anzahl von Gesellschaften trennt den Schädel, den Unterkiefer oder andere Teile des Körpers vom Toten und bewahrt diese zu Hause auf, weil der Glaube besteht, dass die Toten in diesen Körperteilen weiterleben. Daraus ist zu erkennen, dass die Menschen den Tod lediglich als eine Trennung erachten und nicht als totale Vernichtung der menschlichen Existenz und sie trotz des Abgeschnittenseins zur Gesellschaft durch den Tod noch immer an den Verstorbenen festhalten und versuchen mittels diverser Methoden mit ihnen in Kontakt zu treten und auch zu bleiben.⁷⁷

Die Welt der Toten, das Jenseits, gestaltet sich in vielen Gesellschaften Afrikas ähnlich zur Welt der Lebenden und wird als unsichtbar, aber nahe zum Diesseits gedacht, wobei die Verstorbenen teilweise in unmittelbarer Nähe ihrer Wohnhäuser verweilen, ihre persönliche Identität beibehalten und weiterhin als Bestandteil der Familien betrachtet werden. Im allgemeinen gestaltet sich das Leben nach dem Tod recht ähnlich zum irdischen Leben, wobei die Bestattungsriten die Trennung des Verstorbenen aus der Welt der Lebenden festigen und dafür sorgen sollen, dass die Toten in ihre Welt gelangen, dort bleiben und den Lebenden nur gelegentlich einen Besuch abstatten. Das Jenseits wird in afrikanischen Gesellschaften sehr unterschiedlich konstruiert und ist mancherorts in den Wäldern, an Flußufern, auf Bergen, unter der Erde, in einsamen Gebieten, im Himmel, auf dem Mond oder in der 'Urheimat' lokalisiert und wird meistens im Zuge einer divers

75 Tom Lansford erwähnt Beispiele der *Ijaw*, *Ibo* und *Kalabari*. Vgl. Lansford, 2004: 11.

76 Hans Gerald Hödl nennt als Beispiel Ghana, wo die Särge in der Form gestaltet werden, die das Leben, die Persönlichkeit oder den Beruf der/des Verstorbenen symbolisieren. Vgl. Hödl, 2007: 48.

77 Vgl. Mbiti, 2000: 275f.

konzipierten 'Reise' erreicht, die wiederum Tage, Wochen, Monate oder auch Jahre in Anspruch nehmen kann.⁷⁸

Das Totengedenken bzw. die Erinnerung an die Ahnen durch die Hinterbliebenen nimmt in vielen Gesellschaften Afrikas eine zentrale und überaus bedeutende Rolle ein und ist ein essentieller Aspekt beim Thema Tod in afrikanischen Kulturen. Die bestehende Existenz der Verstorbenen wird durch diverse rituelle Opfergaben der Angehörigen gewährleistet und gewürdigt, sowie wird dadurch zusätzlich die Beziehung und die Erinnerung an die Verstorbenen Aufrecht erhalten. Daraus entsteht eine Art 'Unsterblichkeit' der verstorbenen Mitglieder der Gesellschaft, weil sie nach wie vor im Gedächtnis der Angehörigen bleiben und aktiv in die diesseitige Gesellschaft integriert werden. Im Gegenzug suchen die Hinterbliebenen Hilfe, Rat und Beistand bei den Ahnen und daher kann diese Beziehung zwischen den Lebenden und den Toten als Form von Reziprozität definiert werden, die auf einer 'wechselseitigen Interdependenz' gründet.⁷⁹ John S. Mbiti bezeichnet in diesem Zusammenhang die Verstorbenen afrikanischer Gesellschaften als 'lebende Tote' und verweist darauf, dass die Verstorbenen, an die sich die Lebenden erinnern, als fixer Bestandteil der Gesellschaft gesehen werden.⁸⁰

Die Ahnen suchen den Kontakt zu den Lebenden in der Form von Visionen, in Träumen oder mittels 'Besessenheit', um bestimmte Wünsche zu äußern, Ratschläge zu erteilen etc., wobei in den meisten Fällen ein Spezialist, wie zum Beispiel ein SchamanInnen, als Vermittler zwischen dem Diesseits und dem Jenseits fungiert und bei der Kommunikation behilflich ist. Es besteht aber auch die Möglichkeit der direkten Kontaktaufnahme mit den Verstorbenen, um sie einzuladen, zu befragen oder ihnen zu danken bzw. sie zu rügen. Daraus ist ersichtlich, dass der Tod nicht das absolute Ende der Beziehung und des Kontakts zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten bedeutet und die beiden Welten eng miteinander in Verbindung stehen und sich gegenseitig bedingen.⁸¹ Der Begriff 'Ahne' bezieht sich also grundsätzlich nur auf jene

78 Vgl. Mbiti, 2000: 277.

Bei den *Yorùbá* Westafrikas, finden sich ebenfalls sehr verschiedene Äußerungen zu den Jenseitsvorstellungen: „Some believe that the dead have a long journey to make to get to their abode – there is a river to cross; there is a ferry-man to be paid; there are mountains to climb; there is a door-keeper to open the gate. (...) Others say that the abode of the dead is under the earth, and yet others maintain that the departed are in an invisible world which is separated from the living only by a very thin partition, and that they are very close to the living.“ Awolalu, 1979: 57.

79 Vgl. Mbiti, 2000: 278; Kremser, 2007: 71.

80 Vgl. Mbiti, 2000: 278.

81 Nathaniel Samuel Murrell bemerkt zusätzlich: „Not all the living-dead become ancestors; this category is reserved for persons who reach adulthood, die a natural death, have the gift of longevity as a sign of moral character, and have conscientious descendants who are committed to honoring their elders as ancestors and carrying on their traditions.“ und teilt in Bezug auf die *Yorùbá* die Ahnen in zwei Kategorien: „(1) family ancestors whose center of action is the home and (2) deified ancestors whose

Verstorbenen bzw. jene Seelen der Verstorbenen mit denen die Hinterbliebenen nach wie vor eine innige und aktive Beziehung pflegen. Die Ahnen die geehrt werden und an die sich die Menschen erinnern, fungieren oft als Vermittler zwischen der sichtbaren Welt der Lebenden und der unsichtbaren Welt der Toten.⁸² Zum Teil werden auch noch lange Zeit nach dem physischen Tod spezifische Rituale zu den Ehren der Ahnen praktiziert und diverse Opfergaben, zum Beispiel in der Form von Nahrung oder Tieropfern, sowie weitere unterschiedliche Zeichen der Wertschätzung, in der Nähe ihrer Gräber dargebracht. Die Toten die nicht geehrt werden, können aber ebenfalls auf die Welt der Lebenden Einfluss nehmen und Probleme, Krankheiten, Schmerz und Tod bewirken. Manche Gesellschaften glauben zum Beispiel, dass die Verstorbenen die nicht gemäß der 'Tradition' beerdigt werden als 'lebende Tote' in die Welt zurückkehren und sich an den Hinterbliebenen rächen oder diverse Forderungen an sie stellen.

Einige Gesellschaften Afrikas vertreten den Glauben an eine Idee der Reinkarnation, die sich aber recht deutlich von 'östlichen' oder indischen Ideen unterscheidet, bei der die Menschen durch die Wiedergeburt dem ewigen Kreislauf des Lebens entkommen wollen. Hans Gerald Hödl ist der Meinung, dass in vielen afrikanischen Gesellschaften die Menschen das Leben als den 'höchsten Wert' erachten und daher eine Wiedergeburt anstreben.⁸³ Die Vorstellung der Reinkarnation in afrikanischen Gesellschaften bezeichnet John S. Mbiti als eine 'partielle Reinkarnation', bei der hauptsächlich diverse physische Merkmale in den nachkommenden Generation auftreten und nicht die vollständige Seelensubstanz reinkarniert, wozu es teilweise auch schon zu Lebzeiten kommen kann und manchmal in den Namen der Kinder zum Ausdruck gebracht wird.⁸⁴ Wenn die Erinnerung an die Verstorbenen letztlich verblasst, verlieren die Toten den Kontakt zu den Lebenden und werden schließlich zu namenlosen Geistwesen, die „ ... in den Augen der Menschen ihre persönliche Identität ... “⁸⁵ verlieren. Schließlich verlassen sie vollständig die Welt der Lebenden und ziehen sich zur Gänze in die Welt der Toten zurück. In einigen Kulturen Afrikas existiert die Vorstellung einer 'postmortalen Gerichtsbarkeit' durch einen 'Hochgott', bei der die 'Guten' von den 'Schlechten' getrennt werden, wobei das irdische Leben ausschlaggebend und bestimmend ist was mit den

sphere of operation encompasses the community and who serve the village as well as the family.“
Murrell, 2010: 37.

82 Vgl. Awolalu, 1979: 64.

83 Hans Gerald Hödl verweist in diesem Zusammenhang auf Robin Horton: „African and Eastern conceptions of reincarnations are pole apart“. Vgl. Hödl, 2007: 45f.

84 Vgl. Mbiti, 2000: 279 und Hödl, 2007: 46. „Often this belief is enshrined in the names of children – for example, *Babatunde* ('father returns') and *Yetunde* ('mother returns').“ Murrell, 2010: 39.

85 Mbiti, 2000: 279.

Verstorbenen geschieht. Was mit den Geistern oder den Seelen der Verstorbenen letztenendes, nach dem ihrer nicht mehr gedacht wird, passiert, ist in den meisten Kulturen sehr unklar, wobei generell die Annahme verbreitet ist, dass sie sich nicht im 'Nichts' auflösen, sondern in irgendeiner Form weiterbestehen.⁸⁶

Diese wesentlichen Elemente afrikanischer und westafrikanischer Konzeptionen von Tod, Seele und Jenseits und die damit in Verbindung stehenden rituellen Praktiken wurden in der Folge der afrikanischen Diaspora in die Karibik, die wesentlich vom transatlantischen SklavInnenhandel beeinflusst wurde, transformiert und schließlich mit anderen Glaubenssystemen konfrontiert und zu neuen spirituellen Systemen verbunden bzw. ergänzt. Die durch den SklavInnenhandel zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert verschleppten Menschen generierten in den ihnen völlig unbekanntem Regionen, trotz der äußerst schweren Lebensbedingungen, neue eigenständige Glaubens- und Gesellschaftssysteme und entsprechende Todeskonzeptionen. Sie vermochten es, unterschiedliche 'traditionelle' oder indigene afrikanische Elemente, die meist in einem neuen Kontext gestellt oder eingebettet wurden, sowie adaptierte, bereits existierende und neu entwickelte Elemente in kreativer Weise miteinander zu kombinieren.

DIE AFRIKANISCHE DIASPORA IN DER KARIBIK

Der Begriff 'Diaspora' bezeichnet eine erzwungene oder freiwillige Migration von Kulturen, woraus sich aufgrund bestimmter gemeinsamer Elemente wie Sprache, Glaubenssystem, historische Vergangenheit etc. mehr oder weniger unterschiedliche Gruppen zu Gemeinschaften zusammenschließen und in der Folge ein soziales und/oder politisches Bewusstsein generieren. Oft, aber nicht zwingend, steht damit ein Wunsch nach einer Rückkehr in die 'Heimat' im Zusammenhang, die wiederum entweder als ein realer, geographischer Ort oder als ein imaginiertes, mythischer Ort konzipiert ist. Der Terminus 'Diaspora' wurde ursprünglich für die Geschichte der Vertreibung der jüdischen Menschen aus Palästina und später auch zunehmend für afro-karibische und afro-amerikanische Menschen und Kulturen, sowie für andere ethnische Minderheiten angewendet. Bezüglich des etymologischen Ursprungs des Terminus 'Diaspora' zitiert Christine Chivallon folgende

⁸⁶ Vgl. Awolalu, 1979: 58f.

Erklärung von Michel Bruneau: „ ... the term diaspora comes from the Greek verb *speiren* (to sow) and, more precisely, from the composite verb *diaspirein* (to disseminate). It was borrowed from the religious vocabulary of the Greek-speaking Jews of Egypt, recorded in the Septuagint version of the Bible, a translation in Greek of the biblical texts written in Hebrew and Aramaic....It refers to the Hebrew words *galût*, *golah* (dispersion, exile, captivity) and to the verb *gallah* (to go into exile). This is obviously in reference to the Babylonian exile and the dispersion of the Jews which followed the destruction of the second Temple of Jerusalem (in 70 A.D.).“⁸⁷

Der Begriff generierte in weiterer Folge eine immense Reihe von wissenschaftlichen Texten und Auseinandersetzungen aus unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen 'Traditionen' und ihren spezifischen theoretischen Grundlagen, auf die in dieser Arbeit aus Zeit- und Platzgründen jedoch nicht genauer eingegangen werden kann. Recht häufig wird als definitorischer Ausgangspunkt auf die Definition von Walter Connor zurückgegriffen: „Indeed a working definition of a diaspora might well be, that segment of a people living outside the homeland.“⁸⁸

TRANSATLANTISCHER SKLAVINNENHANDEL

Die afrikanische Diaspora in der Karibik steht im Vergleich zu anderen Diaspora-Gesellschaften zutiefst mit der erzwungenen Migration im Rahmen des transatlantischen SklavInnenhandels, der zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert stattfand, und der damit zusammenhängenden Etablierung der Plantagenökonomie der europäischen Kolonialmächte in Verbindung.⁸⁹ Christine Chivallon bezeichnet den transatlantischen SklavInnenhandel als 'founding event', bei dem die 'Geschichte' der afrikanischen Diaspora bereits auf dem Schiff selbst beginnt, und verweist somit auf die Wichtigkeit dieses entsetzlichen historischen 'Ereignisses' für die Genese afro-karibischen Kulturen und das Etablieren ihrer kreativen sozio-kulturellen Systeme.⁹⁰

Die Entwicklung des transatlantischen SklavInnenhandels basiert größtenteils auf der Expansion der europäischen Großmächte, allen voran Spanien, gegen Ende des Mittelalters, in der die EuropäerInnen in neue, unbekannte Gebiete vordrangen und diese

87 Zitiert in: Chivallon, 2011: XIX.

88 Zitiert in: Dorsch, 2000: 20.

89 Vgl. Knight und Crahan, 1979; Glissant, 1986: 27.

90 Vgl. Chivallon, 2011: 3.

schließlich in Beschlag nahmen und ausbeuteten. 1492 erreichte Christoph Kolumbus, der eigentlich einen schnelleren Seeweg nach Indien suchte, irrtümlicherweise die Inselwelt der Karibik, worin manche AutorInnen die 'Geburtsstunde' der Region, die wir heute als Karibik bezeichnen, sehen.⁹¹ Aus diesem Irrtum, der in die Weltgeschichte einging und in der Konstruktion einer 'neuen' Region resultierte, leitet sich letztenendes auch die etische Bezeichnung für die lokale Bevölkerung der Karibik (*indios*) ab. René Tebel sieht aufgrund der damaligen Gegebenheiten durchaus nachvollziehbare Gründe für diesen weltberühmten Fauxpas und die Verwechslung der Karibik mit Indien.⁹² Zur Zeit der 'Entdeckung' dominierten in vielen Gebieten der Karibik die Gruppen der *Carib*, auch 'Kariben' genannt, in verschiedenen Gegenden vom Norden Südamerikas, über die Kleinen Antillen bis Puerto Rico, die als überaus kriegerisch galten und zudem den anderen ethnischen Gruppen auch noch waffentechnisch überlegen waren, wodurch sie schließlich die Region dominierten und zur namensgebenden Quelle wurden.⁹³

Die zu Beginn der 'Entdeckung' als unendlich und reichhaltig vorgestellten Vorkommen an diversen Rohstoffen und an Edelmetallen wie Gold, Silber usw. stellten sich aber als geringer und der Abbau als arbeitsintensiver heraus als erwartet. Dies resultierte im Aufbau einer großflächigen Plantagenökonomie, um diverse Agrarprodukte, wie zum Beispiel Zucker, Tabak, Kakao, Kaffee, Indigo und Baumwolle, für den Weltmarkt zu produzieren, was jedoch sehr viel Arbeitskraft benötigte. Da die indigene Bevölkerung, die anfangs als 'ArbeitssklavInnen' herangezogen wurde, bereits in den ersten Jahren durch Kriege, eingeschleppte Krankheiten und durch die Folgen des Encomiendosystems⁹⁴ drastisch dezimiert wurde und Vertragsarbeiter aus Europa recht spärlich vorhanden waren, gingen die europäischen Kolonialmächte dazu über, afrikanische 'Arbeitskräfte' zu importieren. Der dominikanische Priester Bartolome de Las Casas, der die indigene Bevölkerung der Amerikas vor deren rasanten Dezimierung schützen wollte, schaffte es 1553 den spanischen König von der Einstellung des Encomiendosystems zu überzeugen, wobei diese Entscheidung nach nur drei Jahren wieder aufgehoben und annulliert wurde. De Las Casas empfahl dem König angeblich die Möglichkeit der Deportierung afrikanischer Menschen in die neuen kolonialen Überseegebiete, um die

91 „Unlike the gradual historical evolution that has shaped other regions of the world over millenia, we can point to the diary entry of a single man to mark the beginnings of what we know know as the Caribbean.“ Sher, 2010: 245.

92 Vgl. Tebel, 2005: 19.

93 Vgl. Hausberger und Pfeisinger, 2005: 12; Kment, 2005: 42f.

94 Dieses System wurde hauptsächlich während der spanischen Kolonisation angewendet, wobei eine Person für eine bestimmte Anzahl an Indigenen verantwortlich war und sie in den katholischen Glauben einführen und ihnen die spanische Sprache beibringen sollte.

lokale indigene Bevölkerung, die mittlerweile kurz vor einer demographischen Katastrophe stand, vor dem Aussterben zu bewahren.⁹⁵

In der Regel arbeiteten die europäischen HändlerInnen mit lokalen HändlerInnen, diversen elitären Gruppen oder HerrscherInnen zusammen, aber es gab in der Geschichte des transatlantischen SklavInnenhandels auch immer wieder heftigen Widerstand von Seiten afrikanischer Gesellschaften gegen die europäischen HändlerInnen und teilweise Versuche Gefangene aus deren Händen zu befreien.⁹⁶ Durch den Anbau von Zuckerrohr auf den Kapverdischen Inseln und der damit verbundenen gezielt durchgeführten Deportation von afrikanischen SklavInnen entstand ein erster 'Aufschwung' des SklavInnenhandels, der mit der anschließenden Ausdehnung der Zuckerproduktion auf die Kolonien in der 'Neuen Welt' übergriff, wo sich nach und nach ebenfalls die Plantagenökonomie durchsetzte und diverse Produkte (Zucker, Tabak, Kaffee, Kakao usw.) intensiv kultiviert und produziert wurden.⁹⁷ Die Kolonialmächte etablierten eine neue Form der Plantagenökonomie in der Karibik und begannen sukzessive auf den Anbau von Monokulturen, sowie auf den Einsatz von afrikanischen SklavInnen zu setzen, was dazu führte, dass die Karibik im 18. Jahrhundert zur am schnellsten wachsenden ökonomischen Region der Welt avancierte. Die Kolonialmächte mussten nun verstärkt afrikanische SklavInnen importieren, um die extensive Plantagenwirtschaft aufrechtzuerhalten. Der Bedarf an afrikanischen SklavInnen nahm immer größere Ausmaße an und die Anzahl der deportierten Menschen steigerte sich von Jahr zu Jahr, mit dem Resultat, dass auf manchen Inseln das Verhältnis zwischen der europäischen und der afrikanischen Bevölkerung am Ende des 17. Jahrhunderts bis zu 1:20 betrug. Die Intensität des Einsatzes von SklavInnen variierte auf den unterschiedlichen Inseln der Karibik je nach Bedarf und spezifischem Kontext und verlagerte sich im Lauf der Geschichte von Region zu Region, wobei manche AutorInnen die Inseln Jamaika, Haiti, Kuba und die Atlantikküste Brasiliens als die sogenannten 'Zentren' der Sklaverei bezeichnen.⁹⁸

Aufgrund der numerischen Mehrheit und der menschenunwürdigen Lebensumstände der SklavInnen folgten etliche Widerstände, Arbeitsverweigerungen, Fluchtversuche, Selbstmorde, Aufstände und Revolten auf den unterschiedlichen karibischen Inseln. Auf den Plantagen ereigneten sich kontinuierlich SklavInnenaufstände

95 Vgl. Desmangles, 1992: 19; Böttcher, 2005: 73; Kment, 2005: 44; Chivallon, 2011: 6f.

96 „Recognising the implication of an African elite in this traffic should not be used as an excuse for minimising the responsibility of European powers.“ Chivallon, 2011: 6. Vgl. auch Hall, 2006: 30f., 60f.; Chivallon, 2011: 6.

97 Vgl. Wolf, 1997: 149f.; Reuter, 2003: 13.

98 Vgl. Wolf, 1997: 196f; Desmangles, 1992: 21; Kment, 2005: 44; Pfeisinger, 2005: 56.

und Revolten gegen die Plantagenbesitzer und die Kolonialmächte: „ ... slave revolts were a last resort for desperate men and women who could not longer suffer the abuses of slavery. From the 16th century onward, there were slave rebellions in every slave society in America.“⁹⁹ Seit dem Beginn der Kolonisierung Amerikas bis 1863 gibt es Aufzeichnungen von über 250 SklavInnenaufständen, wobei, bis auf einige Ausnahmen wie zum Beispiel der einzigartige SklavInnenaufstand unter der Führung von Boukman in Haiti 1791, die meisten der Revolten aber erfolglos blieben, weil die Kolonialmächte ein sehr effektives Kontrollsystem auf ihren Plantagen installierten und die Waffen in Effektivität und Anzahl ungleich verteilt waren. Es bildeten sich Fluchtbewegungen, in denen sich die entlaufenen SklavInnen (*maroons*, *marons*, *cimarrones*) formierten und in den schwer zugänglichen Teilen der Inseln Siedlungen neue sozio-kulturellen Gesellschaften gründeten, sowie eine eigene, neue Identität bildeten. Auf einigen Inseln der Karibik organisierten sich die ehemaligen SklavInnen besonders gut und setzten sich viele Male in kämpferischer Art und Weise erfolgreich mit den europäischen Kolonialmächten auseinander, bis diese einlenkten und mit ihnen Verträge aushandelten, die ihnen eine gewisse Autonomie sichern sollten.¹⁰⁰

Die SklavInnen kamen meistens aus spezifischen Regionen Afrikas, wobei die westafrikanische Küste dabei als die vom SklavInnenhandel am stärksten betroffene Region gilt, in der sich im Lauf der Zeit die Herkunftsgebiete der SklavInnen, von den anfänglichen Gebieten im Norden in die weiter südlicheren Gebiete, verlagerte. 1650 verlor Portugal das Monopol im SklavInnenhandel und weitere europäische Kolonialmächte, insbesondere Großbritannien und Frankreich, begannen eigenständige 'Handelsgesellschaften' aufzubauen, die hauptsächlich in Westafrika operierten. In den folgenden Jahren wurden das heutige Ghana, damals als 'Goldküste' bezeichnet, und die heutigen Regionen Nigeria und Benin, die auch sehr treffend als 'Sklavenküste' bezeichnet wurden, in den Handel mit Menschen eingegliedert und dienten anschließend als wichtige Beschaffungsquellen für die immer stärker werdende Nachfrage an SklavInnen. Die letztgenannten Regionen spielten auch in den weiteren Jahren eine führende Rolle im SklavInnenhandel, während sich aber gleichzeitig die Beschaffung weiter südlich und südöstlich ausbreitete und schließlich auch das Nigerdelta und das Kongo-Gebiet erreichte. Schließlich führte der lukrative Handel mit der 'Ware' Mensch soweit, dass die SklavInnenhändler immer weiter vordrangen und weitere Regionen auf der Suche nach

99 Klein, 1986: 205.

100 Vgl. Klein, 1986: 189-215; Pfeisinger, 2005: 58f.

potentiellen SklavInnen durchforsteten, wodurch in weiterer Folge, zusätzlich zu den vorher genannten Regionen, auch das zentralafrikanische Kongobecken und die gesamte Angola-Kongo-Region, bis zur ostafrikanischen Küste in den SklavInnenhandel involviert wurden.¹⁰¹

Die während der Zeit des transatlantischen SklavInnenhandels am stärksten betroffenen und von den SklavInnenhändlern am stärksten frequentierten Regionen waren die westafrikanische Küste und der Angola-Kongo-Raum Zentralafrikas, die von mehreren Sprachgruppen bewohnt werden und sich aus einer Vielfalt ethnischer bzw. linguistischer Gruppen zusammensetzen. Nathaniel Samuel Murrell erachtet die Menschen der *Dahomey*, *Fon-Ewe*, *Yorùbá*, *Fanti-Ashanti*, *Ibo*, *Hausa*, *Egbo*, *Ekiti*, *Ijebu*, *Ketu*, *Egba*, sowie *Kongo*, *Calabari*, *Calabar*, *Efik*, *Bantu*, *Bakongo*, *Moyan Kongo*, *Cabinda* und *Nazambi Kalunga* als diejenigen, die am stärksten vom transatlantischen SklavInnenhandel betroffen waren und die in großer Anzahl in die Amerikas verschifft wurden.¹⁰² Die bekanntesten sozio-kulturellen und linguistischen Gruppen dieser Regionen, die bei den diasporischen Glaubensvorstellungen afro-karibischer Gesellschaften auch am meisten Einfluss haben, sind die *Yorùbá*, die *Fon-Ewe* (*Dahomey*) und die *Fanti-Ashanti* aus dem Gebiet der Westküste Afrikas, sowie die *Bantu* aus der Angola-Kongo-Region.¹⁰³

Über die Zahl der aus Afrika verschleppten Menschen infolge des transatlantischen SklavInnenhandels, gibt es bei den verschiedenen AutorInnen sehr unterschiedliche Angaben, wobei die meisten zwischen 8 und 12 Millionen und teilweise noch höher, bis zu 15 Millionen Menschen und mehr, liegen. Von dieser enormen Anzahl an SklavInnen wurden während der gesamten Dauer des SklavInnenhandels in die Amerikas ca. 40 Prozent in die Karibik, weitere 40 Prozent nach Brasilien, etwa 5 Prozent nach Nordamerika und die restlichen 15 Prozent in südamerikanische Regionen, die unter europäischer Kolonialherrschaft standen, deportiert.¹⁰⁴ Viele AutorInnen sehen dabei das 18. Jahrhundert als das 'goldene Zeitalter' des SklavInnenhandels in den Amerikas, in dem der Großteil aller afrikanischen SklavInnen in die 'Neue Welt' verschifft wurden.¹⁰⁵ Trotz der offiziellen Abschaffung der Sklaverei von Seiten Großbritanniens im Jahre 1807, florierte

101 Vgl. Reuter, 2003: 14f.; Chivallon, 2011: 14.

102 Vgl. Murrell, 2010: 20.

103 Vgl. Murrell, 2010: 53.

104 Vgl. Knight und Crahan, 1979: 4f.; Lovejoy, 2003: 9; Reuter, 2003: 13f.; Kremser, 2005: 175; Hall, 2007: 28; Murrell, 2010: 23; Chivallon, 2011: 22.

105 Eric Wolf schreibt diesbezüglich: „Clearly the eighteenth century and the first half of the nineteenth century witnessed the height of the slave trade; 80 percent of all slaves to reach the New World came between 1701 and 1850.“ Wolf, 1997: 196.

der Handel mit afrikanischen SklavInnen in den französischen Kolonien der Karibik bis 1870 nach wie vor und es wurden im Zeitraum zwischen 1810 und 1870 ungefähr 100.000 SklavInnen auf die französischen Gebiete in der Karibik und ca. 1.145.000 SklavInnen nach Brasilien befördert.¹⁰⁶

Auf jeden Fall und ohne Übertreibung handelt es sich bei diesen gewaltvollen und entsetzlichen Verschleppungen von vielen zu 'Ware' degradierten Menschen um die größte Delokalisierung in der bisherigen Geschichte.¹⁰⁷ Der transatlantische SklavInnenhandel hatte in weiterer Folge mehrere Auswirkungen und Folgen für alle beteiligten Akteure die in den 'Dreieckshandel' involviert waren. Der Verlauf der 'Geschichte' und somit auch die Kulturen und Gesellschaften Europas, Afrikas und der Karibik, sowie in den Regionen der nord-, mittel- und südamerikanischen Atlantikküste, wurden durch die kolonialen Aktivitäten und den transatlantischen SklavInnenhandel wesentlich geprägt und wechselseitig beeinflusst.¹⁰⁸ Manche AutorInnen sehen in den ausbeuterischen Aktivitäten der europäischen Kolonialmächte im Zuge des transatlantischen SklavInnenhandels und der damit in Verbindung stehenden Plantagenökonomie den entscheidenden Impuls der Industriellen Revolution Englands bzw. Europas, während andere wiederum die Meinung vertreten, dass die Gewinne aus den karibischen Kolonien nicht als direkter Beitrag zur 'westlichen' Industrialisierung und somit letztlich auch nicht als direkter Wegbereiter der ökonomischen und politischen Vormachtstellung Europas und der USA verstanden werden können.¹⁰⁹ Während der gesamten Phase des SklavInnenhandels und bis in die Gegenwart wurden mit Sicherheit viele Aspekte afro-karibischer Kulturen nach Europa und in die USA transformiert, wo sie von unterschiedlichen Gruppen schließlich adaptiert, in ihre eigenen kulturellen Systeme integriert und teilweise in neuen Kontexten reinterpretiert wurden. So wurden zum Beispiel in der Karibik kultivierte Pflanzen (u. a. Zucker, Kakao, Tabak, Kaffee), karibische Musikstile (u. a. Calypso, Reggae) und Literatur, sowie Formen von Körpermodifizierung (u. a. Dreadlocks, Skarifizierung) von den europäischen und us-amerikanischen Gesellschaften in ihre Kulturen eingebaut und schließlich zu fixen Komponenten.¹¹⁰

106 Vgl. Wolf, 1997: 201.

107 „... possibly the largest forced transplantation of human beings in history was embarked upon via the slave trade from Africa ...“ Sher, 2010: 7. Christine Chivallon zitiert in diesem Zusammenhang den Historiker Michel Deveau, der den transatlantischen SklavInnenhandel als „... the greatest tragedy in the history of humanity in terms of scale and duration.“ bezeichnet. In: Chivallon, 2011: 4.

108 Vgl. Lovejoy, 2003: 37.

109 Gerhard Pfeisinger verweist auf die Arbeiten von Eric Williams (*Capitalism and Slavery*. 1944) und Albert Wirz (*Sklaverei und das kapitalistische Weltsystem*. 1984), die die Verbindung von Sklaverei und Kapitalismus analysieren und unterschiedliche Ergebnisse erzielen. Vgl. Pfeisinger, 2005: 61.

110 Vgl. Hausberger und Pfeisinger, 2005: 16.

In den Gebieten Afrikas, die vom SklavInnenhandel betroffenen waren, nahmen unter den diversen Gesellschaften die ethnischen Konflikte beträchtlich zu, woraus schließlich ein stufenweises Ansteigen der Gewalt und eine Disorganisation innerhalb und zwischen afrikanischen Gesellschaften resultierte.¹¹¹ Es gab auch immer wieder Bestrebungen von afrikanischer Seite, die europäischen SklavInnenhändler des Landes zu verweisen und den Handel mit SklavInnen zu unterbinden, die aber meistens scheiterten. Der Jahrzehnte lang anhaltende transatlantische SklavInnenhandel, der im afrikanischen Kontext mit Chaos, Gewalt und Krieg in Verbindung steht, hatte letztlich einen zerstörerischen, störenden und demoralisierenden Effekt auf den ganzen afrikanischen Kontinent.¹¹²

In der Karibik, der 'Neuen Welt', wurden von den SklavInnen auf der Grundlage der Kombination von 'traditionellen', lokalen und adaptierten, sowie neu generierten Elementen, neuartige, eigenständige, eklektizistische und dynamische Kulturen, Weltbilder und Glaubensvorstellungen kreiert bzw. konstruiert, wobei die Erfahrungen des SklavInnenhandels und der Plantagengesellschaft in die Konstruktion der diversen afro-karibischen Kulturen integriert wurden. Das Einzige was die SklavInnen nach der 'Middle Passage' in den meisten Fällen noch bei sich hatten, waren die Elemente ihrer kulturellen und religiösen Praktiken und Vorstellungen, die sie in die neue Umgebung transformierten und mit weiteren unterschiedlichen Elementen auf dynamische, sich kontinuierlich reproduzierende Art und Weise, zu 'neuen' sozio-kulturellen Systemen kombinierten. In der Karibik konstituierten sich die Gesellschaften und Kulturen, sowie deren spezifischen Glaubensvorstellungen, aus einer Kombination von diversen kulturellen und religiösen Elementen aus Afrika, Europa und Amerika, die je nach Region unterschiedlich akzentuiert und eklektizistisch miteinander verbunden werden¹¹³, wodurch auch die 'mitgebrachten', 'traditionellen' Todeskonzeptionen der SklavInnen dementsprechend beeinflusst und wesentlich verändert wurden.

111 Vgl. Hall, 2007: 51.

112 Vgl. Knight und Crahan, 1979: 5f.; Hall, 2007: 15; Murrell, 2010: 14, 24; Chivallon, 2011: 6.

113 „Within the emerging communities of the American frontier, African, European, and local American cultures merged, reacted, adapted, and eventually produced a new form of creole American culture.“ Knight und Crahan, 1979: 6. Vgl. auch Kremser, 2005: 175; Murrell, 2010: 4, 7, 53.

SYNKRETISMUS, HYBRIDITÄT UND KREOLISIERUNG

Die Prozesse der kulturellen und religiösen Genese(n) in Folge der afrikanischen Diaspora in der 'Neuen Welt' veranlasste eine Reihe von WissenschaftlerInnen dazu, Theorien zu entwickeln, die diese Prozesse erklären und nachvollziehbar machen sollen. Christine Chivallon verweist in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten und die daraus resultierende Kontroverse zweier Wissenschaftler, Melville Herskovits und E. Franklin Frazier, die in der Mitte des 20. Jahrhunderts die Grundsteine für weitere Interpretationen afro-karibischer und afro-amerikanischer Gesellschaften legten.¹¹⁴ Melville Herskovits sieht in den Kulturen der Karibik eine Kontinuität afrikanischer Elemente und erstellt in weiterer Folge seine Konzepte 'Synkretismus' und 'Reinterpretation', wobei der letztgenannte Terminus die Permanenz eines 'traditionellen' Gedankengerüsts, das verwendet wird um neue Elemente zu verstehen, bezeichnen soll. E. Franklin Frazier setzt dieser Theorie der Kontinuität sein Konzept der 'Destrukturierung' entgegen und behauptet, dass die afrikanische Vergangenheit keine brauchbaren Informationen liefert, um afro-amerikanische Gesellschaften in ihrer Komplexität zu verstehen. Diese beiden recht unterschiedlichen Zugänge und Theorien die in der 'Frazier-Herskovits-Debatte' resultierten, werden auch noch heute von einigen WissenschaftlerInnen, die sich mit afro-karibischen Gesellschaften beschäftigen, aufgenommen und zu neuen Konzepten weiterentwickelt. Antonio Benítez-Rojo, der den Begriff der Transkulturation verwendet, bezeichnet die Karibik als ein 'meta-archipelago', in dem Prozesse „ ... of syncretism, acculturation, transculturation, assimilation, deculturation, indigenization, creolization, cultural *mestizaje*, cultural *cimarronaje*, cultural miscegenation, cultural resistance, etc.“¹¹⁵ stattfinden.

Die in der Literatur am häufigst rezidierten und, im Zusammenhang mit der Genese afro-karibischer bzw. afro-amerikanischer Kulturen und Glaubensvorstellungen, angewendeten Konzepte sind Synkretismus, Hybridität und Kreolisierung. Alle drei Termini beschreiben grundsätzlich Prozesse der Kombination von diversen kulturellen, sowie religiösen Elementen, die wiederum in einer, mehr oder weniger, neuartigen Weise miteinander verbunden werden und sich hauptsächlich in ihrer Anwendung und ihren theoretischen Grundlagen unterscheiden. Generell lassen sich jedoch nahezu alle Kulturen und Glaubensvorstellungen der Welt als Synthese und Kombinationen

114 Vgl. Chivallon, 2011: 77.

115 Benítez-Rojo, 1996: 37.

verschiedener Elemente betrachten, weil alle Kulturen kontinuierlich Aspekte und Elemente 'anderer' Kulturen adaptieren und in ihre Kultur integrieren. Wittigo Keller verweist in diesem Sinne darauf, „ ... daß keine Schriftreligion alle ihre typischen Formen wie Gebete, Kult, Mythen u.a. eigenständig entwickelt, sondern vieles anderweitig übernommen hat.“¹¹⁶

Synkretismus

Das Konzept des Synkretismus bezeichnet die Kombination von zwei oder mehreren Elementen, wobei die 'Verschmelzung' bzw. Synthese unterschiedlicher Aspekte von wesentlicher Bedeutung ist. Marc Castillon zitiert in seiner Arbeit Cordula Weißköppel, die den Prozess des Synkretismus folgendermaßen erklärt: „ ... durch Kontakt Phänomen A mit Phänomen B [entsteht] Phänomen C ... so daß ... zu rekonstruieren ist, welche verschiedenen Ressourcen unter welchen historischen Bedingungen miteinander kombiniert und integriert wurden.“¹¹⁷ Wittigo Keller erwähnt in seiner Dissertation die Definition von Josef Franz Thiel, wonach „ ... Synkretismus als Zusammensetzung von Elementen verschiedener Religionen zu einer neuen ... “ verstanden wird, wobei die „ ... neugeformte Religion (...) ein bestimmtes Maß an Harmonie aufweisen, andererseits (...) die Herkunft der einzelnen Elemente noch ohne weiteres zu erkennen sein ... “ muss.¹¹⁸

In der Anthropologie wurde der Begriff Synkretismus, wie bereits erwähnt, erstmals von Melville J. Herskovits vorgeschlagen, der dieses Konzept für seine Forschungen über die Kulturen und Gesellschaften der Nachfahren der SklavInnen in der 'Neuen Welt' verwendete. Mit Hilfe seines Konzepts wollte Melville Herskovits akkultorative Prozesse innerhalb von Gesellschaften analysieren, sowie die kulturellen und historischen 'Wurzeln' und Hintergründe der Menschen betrachten. Melville Herskovits wollte mit seinem Verständnis von Synkretismus die intensive 'Vermischung' von europäisch-christlichen Inhalten mit afrikanisch-religiösen Elementen beschreiben, wobei hauptsächlich in den katholischen Ländern der Karibik die katholischen Heiligen mit afrikanischen Gottheiten identifiziert und zusätzlich meistens die Quellen der religiösen Inspiration neu interpretiert wurden.¹¹⁹ Das von Melville Herskovits beschriebene Konzept wurde jedoch immer wieder, hauptsächlich wegen der Vernachlässigung der Möglichkeit der kreativen kulturellen

116 Thiel, 1988: 464 in Keller, 2002: 126.

117 In: Castillon, 2007: 7.

118 In: Keller, 2002: 125. Vgl. auch Thiel, 1988: 463f.

119 Vgl. Kremser, 2005: 176.

Leistungen der Einzelindividuen und möglicher alternativer Entwicklungen, kritisiert, was schließlich unter anderem in dem, von Rosalind Shaw und Charles Stewart formulierten, Begriff des 'Anti-Synkretismus' resultierte.¹²⁰ Die beiden Ansätze, Synkretismus und Anti-Synkretismus, sind laut Patric Kment aber keinesfalls als gegensätzliche Konzepte zu verstehen, sondern es sind vielmehr: „ ... 'Pole', welche die Entwicklung einer Religion – die ihren Erfolg auf eine reiche und vielfältige Tradition sowie ihre integrative kulturelle Fähigkeit in Anpassung an kulturellen Wandel gründet – vorantreiben.“¹²¹

Wittigo Keller beschreibt in seiner Dissertation, bezogen auf den haitianischen *VooDoo* und als Abgrenzung vom allgemeinen, üblichen Synkretismus-Verständnis, die Kreation eines neuen, innovativen Terminus im Zusammenhang mit Synkretismus und zwar der 'Mayonnaise-Synkretismus': „Schüttelt man nämlich Mayonnaise in einem durchsichtigen Behälter, vermischen sich die Fett- und Wasseranteile zu einer homogenen Masse. Lässt man aber diese Mischung für eine zeitlang ruhig stehen, beginnt sich langsam die einheitliche Fett/Wasser-Substanz zu trennen und übrig bleibt eine klar erkennbare Separation des abgesetzten undurchsichtigen Fettanteils und eines eher klaren Wasseranteils.“ und überträgt dies auf die Bildsprache des haitianischen *VooDoo*, wo diese zwei 'Realisierungsmöglichkeiten' zu finden sind: „Die schwer trennbare Vermischung afrikanischer und christlicher Elemente in einer Art Einheitlichkeit, gleichwie eine konkret zu differenzierende 'Parallelität' der Einzelkomponenten.“¹²²

Hybridität

Der indische Literaturkritiker Homi K. Bhabha entwickelte ein weiteres Konzept, das Prozesse der kulturellen Genese beschreiben soll, und zwar das Konzept der 'Hybridität', das ursprünglich aus der Biologie bzw. der Genetik stammt und auf den Grundlagen der linguistischen Analysen und der daraus resultierenden Theorie einer linguistischen Hybridität von Mikhail Bakhtin aufbaut, das Homi K. Bhabha erstmals auf kulturelle Praktiken bezieht. Mikhail Bakhtins Verständnis von linguistischer 'Hybridisierung' bezeichnet die 'Vermischung' von zwei sozialen Sprachen in einer Äußerung, wobei er zwischen einer organischen und einer intentionalen 'Hybridität' unterscheidet.¹²³ Marc Castillon erwähnt in diesem Zusammenhang in seiner Arbeit folgendes Zitat von Néstor

120 Vgl. Kment, 2005: 25f.

121 Kment, 2005: 26.

122 Keller, 2002: 126.

123 Vgl. Büdel, 2008: 9.

García Canclini: „Sociocultural construction of hybridity has taken place in several disciplines. As a linguistic process it was elaborated, among other, by Mikhail Baktin [sic! Bakhtin], who used the term to characterize the coexistence of learned and popular speech in the same group [sic! Group], or even in a single speaker, and by Homi Bhabha, who defines hybridity as a metonymy of presence and places it amidst power relations, noting differences between colonial and resistance hybridization, depending on whether the linguistic and literary mixes serve domination or subversion.“¹²⁴

Das Konzept der Hybridität nach Homi K. Bhabha ist als eine Sonderform des Synkretismus zu verstehen und soll vor allem den Prozess des kulturellen Kontaktes zwischen den Kolonialmächten und den Kolonisierten, der wesentlich von Machtbeziehungen geprägt war und nach wie vor ist, darstellen. Homi K. Bhabha kommt in seinen Arbeiten zum Schluss, dass sich der Prozess der Veränderung nicht nur auf die 'dominierte' Gruppe (SklavInnen) beschränkt, sondern auch die 'dominante' Gruppe (Kolonialmächte) impliziert, womit er gleichzeitig die bis dato weit verbreitete Auffassung von starren, statischen Kulturen und Identitäten zerstört und unterminiert.¹²⁵ „Hybridität beschreibt (...) Prozesse, in denen soziale Praktiken oder Strukturen, die auf unterschiedliche Weise existierten, kombiniert werden, um neue Strukturen, Objekte oder Praktiken zu schaffen, in denen die vorherigen Elemente vermischt sind.“¹²⁶ Homi K. Bhabha definiert in seinen Auseinandersetzungen auch den Terminus eines 'third space', ein intermediärer Raum, den er folglich als einen Interaktionsort von Menschen skizziert, in dem zwischen den Menschen, bewusst und unbewusst, Bedeutungen ausgehandelt und schließlich bestimmt werden.¹²⁷ Sérgio Costa äußert sich bezüglich der wechselseitigen Wirkungsweise des Kulturkontaktes im Konzept von Homi K. Bhabha folgendermaßen: „ ... in der Beziehung Kolonisierte/Kolonisator vereinen sich Bedeutungszuweisungen, die die Identität des Kolonisators 'hybridisieren', während der Kolonisierte seinerseits zwar den Kolonisator imitiert, aber gleichzeitig auch die Zeichen der kolonialen Herrschaft verschiebt bzw. hybridisiert, indem er sie ihrer Herrschaftssymbolik entleert.“¹²⁸ Homi K. Bhabha verweist in seinen Arbeiten immer wieder auf die hybriden Elemente aller Kulturen und Gesellschaften und versucht somit zu belegen, dass es keine homogenen Kulturen gibt, wobei für ihn Homogenität grundsätzlich mit hierarchischen Absichten in Verbindung steht, und er demnach das Verständnis fordert für „ ... an *international culture*, based not

124 In: Castillon, 2007: 6.

125 Vgl. Haller, 2005: 97.

126 Büdel, 2008: 10.

127 Vgl. Bhabha, 1994: 36f.; Castillon, 2007: 6.

128 Costa, 2007: 106.

on the exoticism of multiculturalism or the diversity of cultures, but on the inscription and articulation of culture's hybridity."¹²⁹

Kreolisierung

Der Terminus Kreolisierung, entstand in Folge der kolonialen Unternehmungen Portugals im 15. und 16. Jahrhundert und verbreitete sich zusätzlich mit der Erschließung Amerikas. Die Basis dieses Begriffes bildet das Verb 'criar', was soviel wie züchten, aufziehen bedeutet und aus dem spanischen und portugiesischen Sprachraum stammt. In der ersten Phase der Kolonisierung waren die Begriffe im Zusammenhang mit 'kreolisch' inhaltlich noch nicht eindeutig bestimmt und stellten ausschließlich einen Gegensatz zum Üblichen, Alltäglichen, ohne jegliche Bewertung dar. Ulrich Fleischmann folgert daher, dass sich die Begriffe rund um Kreolisierung deutlich von den eher als 'rassentypologisch' geltenden Bezeichnungen 'Mulatte/Mulattin' (von 'mulo' bzw. Muli, also der Bezeichnung für das gekreuzte Tier aus Esel und Pferd) und 'Mestize' (Latein: mixtus = gemischt) unterscheiden.¹³⁰

Im späteren 20. Jahrhundert breiteten sich die verwandten Begriffe rund um Kreolisierung schließlich auch im franko- und anglophonen Sprachraum aus, jedoch mit einer inhaltlich völlig neuen und anderen Bedeutung, die unter anderem anhand der unterschiedlichen kolonialen Entwicklungen und Aktivitäten beider Länder begründet werden kann. Der französische Begriff 'Créole' oder das im Englischen verwendete 'creole' erlangte folglich eine neue Bedeutung und bezeichnete in den jeweiligen kolonialen Plantagengesellschaften jene SklavInnen afrikanischer Herkunft, die bereits in den Kolonien der 'Neuen Welt' geboren wurden. Somit erfolgte einerseits eine Erweiterung und gleichzeitig jedoch auch eine Beschränkung des Begriffes, weil dieser nur noch ausschließlich im Zusammenhang mit der dunkelhäutigen Bevölkerung der Kolonien verwendet wurde. Die Bedeutung des Begriffes Kreole/Kreolin ist sehr stark vom sprachlichen Kontext abhängig, weil der Terminus, je nach Region, einerseits die Nachkommen der europäischen EinwanderInnen, und andererseits die Nachkommen der afrikanischen SklavInnen, die in den Kolonien geboren wurden, bezeichnet.¹³¹

Der karibische Historiker und Schriftsteller Kamau Braithwaite gilt als einer der Personen, die den Begriff Kreolisierung erstmals theoretisch, im Kontext von nationalen

129 Bhabha, 1994: 38.

130 Vgl. Fleischmann, 2005: 158; Chivallon, 2011: 88.

131 Vgl. Knörr, 1995: 10; Fleischmann, 2005: 157f.; Knörr, 2007: 35f.; Sheller, 2003: 276; Ludwig, 2010: 97f.

Unabhängigkeitsbewegungen karibischer Regionen in den 1960er und 1970er Jahren, verwendete und ihn als postkoloniale Antwort auf die bzw. Kritik an den europäisch-anthropologischen Arbeiten Mitte des 20. Jahrhunderts verstand. Kamau Brathwaite betont in seinem Verständnis 'kreolischer Kulturen' die Komplexität und Dynamik des Prozesses von kulturellen Beziehungen zwischen EuropäerInnen und den versklavten AfrikanerInnen in der Karibik und definiert Kreolisierung als einen dualen Prozess von Akkulturation und Interkulturation.¹³² Einige WissenschaftlerInnen und TheoretikerInnen die in den 1980er und 1990er Jahren zum Thema afrikanische Diaspora in der Karibik und Identität arbeiteten, wie zum Beispiel Édouard Glissant, Stuart Hall und Paul Gilroy, nehmen dieses Konzept der Kreolisierung in ihre Arbeiten auf und erachten den Terminus als „ ... a tool capable of challenging nationalist projects, forging more supple theory of non-essentialist identity formation and transnational belonging.“¹³³ Die karibischen TheoretikerInnen der afrikanischen Diaspora begannen in den 1980er Jahren damit, die Verwendung des Konzeptes der Kreolisierung auf eine breitere Ebene auszudehnen, es von der anfänglichen nationalistischen und nativistischen Konnotation zu befreien und es in neue Konzepte zu transformieren, wobei sie jedoch den Anspruch der Dekolonialisierung beibehielten.

Ein Beispiel stellt der von Édouard Glissant beschriebene Prozess der Kreolisierung dar, wonach „ ... creolization appears as a métissage without limits, the components of which have been increased and the consequences of which are unforeseeable.“¹³⁴ Édouard Glissant transformiert den negativ konnotierten Begriff der 'métissage' in den Terminus der Kreolisierung, wobei für ihn die 'métissage' lediglich einen planbaren Prozess der 'Züchtung' benennt und darstellt.¹³⁵ Folglich kann laut Édouard Glissants Zugang Kreolisierung auch niemals einheitliche Kulturen generieren, sondern löst sich in einem grenzenlosen, nicht hierarchischen Gebilde von einzelnen Kulturen und diversen kulturellen 'Mischformen' auf. Durch die in seiner Formulierung implizierte Unvorhersehbarkeit der Resultate dieser kulturellen Prozesse unterscheidet sich die Kreolisierung, die als eine permanente transkulturelle Situation und Herausforderung zu sehen ist, auch deutlich von anderen Konzepten wie Synkretismus oder Mestizaje. Darüberhinaus versteht Édouard Glissant Kreolisierung nicht als eine fixe Kategorie

132 Unter 'Akkulturation' versteht Brathwaite das Vereinigen einer Kultur zu einer 'anderen', 'neuen' Form und unter 'Interkulturation' versteht er eine ungeplante, unstrukturierte 'osmotische' Beziehung, die schließlich aus der Vereinigung resultiert. Vgl. Brathwaite, 1974: 6; Sheller, 2003: 280.

133 Sheller, 2003: 279

134 In: Bongie, 1998: 60.

135 Vgl. Stewart, 2007: 19.

sondern als einen dynamischen Prozess der konstanten Auflösung von mehr oder weniger soliden Differenzen, wobei gleichzeitig neue zeitliche und räumliche Realitäten eingeschrieben werden, die sich ihrerseits wiederum in äußerst vielfältigen und heterogenen Darstellungen und Facetten manifestieren.¹³⁶ Er geht noch einen Schritt weiter und stellt die Behauptung auf, jede Kultur sei aus einem Prozess der Kreolisierung herausgegangen und die heutigen Unterschiede verschiedener Kulturen hauptsächlich auf Unterschiede in der Temporalität basieren, weil „ ... jede Gemeinschaft ihr eigenes Verhältnis zu Raum und Zeit ausbildet, das sich mehr oder minder intensiv vermittelt.“¹³⁷

Paul Gilroy entwarf das Konzept des 'Black Atlantic', bei dem er den Terminus Kreolisierung in ein anti-nationales Projekt transformiert und dem Konzept der Kreolisierung ermöglicht, ein breiteres Publikum in der Wissenschaft zu erreichen. Paul Gilroys Zugang und sein Konzept sind zutiefst mit der Geschichte des transatlantischen SklavInnenhandels, des Kolonialismus und der Migration verbunden, die die Genese der heterogenen und diversen kreolischen Kulturen der Karibik und ihre Diaspora wesentlich prägten.¹³⁸ 'Black Atlantic' bezeichnet einen Raum des transnationalen und interkulturellen Austauschs in alle Richtungen, der geprägt ist von Hybridität und Dynamik und sich gegen jede Form eines 'ethnischen Absolutismus'¹³⁹ wendet, womit er bestehende Theorien zum ethnischen Nationalismus und Zentrismus zerstört. Paul Gilroy kritisiert ethnozentrische Ideen und Ansichten und will mit seinem Konzept zeigen, dass sich Kulturen immer in neuen Konstellationen und Erfindungen darstellen. Indem er den Kulturbegriff von den bisher als zentral gesehenen Aspekten wie Ethnizität, Nation und Territorium loslöst, ermöglicht er ihm somit eine neue, offenere Dimension, wonach sein Verständnis von Kultur sehr stark von Dynamik und Hybridität geprägt ist und sich jeglicher dominant-hegemonialer Ansätze verwehrt.

In den 1990er Jahren wurde das Konzept der Kreolisierung auch von europäischen, postmodernen WissenschaftlerInnen, unter anderem von Ulf Hannerz als einer der ersten, in die Kulturwissenschaften übertragen, indem es zuerst aus der Region der Karibik auf andere Gebiete ausgeweitet und schließlich angewendet wurde, um die Resultate kultureller Begegnungen auf globaler Ebene zu analysieren. Ulf Hannerz löst den Begriff Kreolisierung von seinem bisherigen Bezug zu Kolonialismus, Sklaverei und seiner

136 Vgl. Stewart, 2007: 3.

137 Glissant, 1986: 69.

138 Sérgio Costa spricht in Zusammenhang von Paul Gilroys Konzept des 'Black Atlantic' „ ... von einem schwarzen Atlantik als einem imaginierten Raum, der auf die Sklaventransporte von Afrika in die Amerikas zurückgeht ... “ Costa, 2007: 127.

139 Gilroy, 1992, 1993.

ursprünglichen Region, der Karibik, und betrachtet den Terminus folglich als eine weitere mögliche Bezeichnung für kulturelle 'Mischformen', wobei er 'kreolische Kulturen' generell nicht als „ ... 'bounded', 'pure', 'homogeneous', and 'timeless' ... “ betrachtet, sondern „ ... it is also suggested that these cultures draw some of their vitality and creativity precisely from the dynamics of mixture ... “¹⁴⁰, und kommt letztenendes zum Schluss „ ... it seems, we are all being creolized.“¹⁴¹

Diese Transformation vom Begriff der Kreolisierung auf eine globale Ebene wird jedoch von manchen AutorInnen stark kritisiert, weil der historische Kontext, der für die Entstehung des Konzepts ausschlaggebend war, also die Erfahrungen von Sklaverei und Kolonialismus und der Widerstand dagegen, vernachlässigt und weggelassen wird, wobei eben gerade diese Erfahrungen jedoch einen essentiellen Faktor bei der Entstehung des Terminus darstellen. Zusätzlich dazu gerät durch die Loslösung aus der Karibik die lokale historische Vergangenheit mit ihren unmenschlichen Verbrechen der Sklaverei und des Kolonialismus, sowie schließlich auch die TheoretikerInnen der Region, in der der Terminus seinen Ursprung hat, zunehmend in Vergessenheit.¹⁴² Mimi Sheller äußert ihre Kritik folgendermaßen: „Creolization (...) was not simply about moving and mixing elements, but was more precisely about processes of cultural 'regrounding' following experience of uprooting, or what Vergès refers to as 'cultures of survival'.“ Sie bezeichnet 'Kreolisierung' folglich als „ ... process of *contention* (...) deeply embedded in the history of enslavement, racial terror and subaltern survival in the Caribbean.“, der auf “conflict, trauma, rupture and the violence of uprooting.”¹⁴³ basiert.

DIVERSITÄT DER KARIBIK

Die sozio-kulturellen Prozesse in der Karibik führten schließlich dazu, dass die unterschiedlichsten afro-karibischen Kulturen und Glaubensvorstellungen in einer umfangreichen Vielfalt, jeweils geprägt vom spezifischen sozialen, historischen, politischen und ökologischen Kontext, generiert wurden, die sich aber trotz einiger Gemeinsamkeiten eben gerade wegen ihrer Unterschiede, ihrer Diversität, Hybridität und Dynamik charakterisieren. In einer ebenso vielfältigen Weise wie die Kulturen der Karibik

140 Hannerz, 1997: 14.

141 Hannerz, 1987: 552, 557.

142 Vgl. unter anderem Lovejoy, 2003: 33.

143 Sheller, 2003: 280f.

gestalten sich auch die Definitionen darüber, welchen geographischen Raum der Terminus Karibik bezeichnet bzw. welche Gebiete zu dieser Region zählen. Es „ ... herrscht kein Einvernehmen darüber (und kann auch gar nicht herrschen), welche Gebiete der Karibik überhaupt zugeordnet werden sollen. Aus geographischer Perspektive ist die Karibik die Inselwelt zwischen Nord- und Südamerika. (...) Gelegentlich wird eine weitere Definition verwendet, die neben dem Inselbogen auch den Küstensaum zwischen Venezuela und der mexikanischen Halbinsel Yucatán einbezieht, und zuweilen wird diese karibische Küste noch in beide Richtungen verlängert, im Süden unter Einschluss Guyanas, Surinams und Französisch-Guayanas und im Norden um den Golf von Mexiko herum bis nach Florida.“¹⁴⁴

Nach der anfänglichen und lang andauernden Phase der Sklaverei verrichteten sogenannte 'freie' Kontraktarbeiter bzw. 'Indentured Labourships' aus verschiedenen Gebieten Asiens und Afrikas die Arbeit in den europäischen Kolonien. Diese Migrationsbewegungen kamen bis heute auch nie völlig zum Erliegen und können somit ein Hilfsmittel darstellen, die karibische Region und ihre kulturelle Heterogenität zu erklären.¹⁴⁵ Diese Faktoren trugen dazu bei, dass die 'verpflanzten' Menschen auf den karibischen Inseln in kombinatorischer Weise spezifische Kulturen, Glaubensvorstellungen und somit auch Todesvorstellungen kreierten, wobei jegliche Versuche diese komplexen sozio-kulturellen Systeme wissenschaftlich einzuteilen nicht geeignet erscheinen. Manfred Kremser verwendet den Terminus 'Orisha/Vodou-Komplex' als Überbegriff für die Vielfalt an regionalen Darstellungen afro-karibischer und afroamerikanischer Religionen, um auf die Ursprünge, die häufig in *òrìsà* der *Yorùbá* aus der heutigen Region Südwest-Nigerias und in *vodu* der *Fon*-Kulturen Dahomeys und Togos in Westafrika liegen, zu verweisen. Diese Glaubensvorstellungen dienten sozusagen als Basis für die afro-karibischen Kulturen, in denen sie, recht unterschiedlich intensiv, neu konzipiert und mit weiteren Elementen kombiniert wurden. Die davon abgeleiteten Begriffe *orisha* und *vodu* oder *loa/lwa* für die spirituellen Manifestationen, die mit den Menschen interagieren, werden meist als 'Götter' oder 'Gottheiten' ins Deutsche übersetzt, wobei diese komplexen sozio-kulturellen Konstruktionen äußerst schwer sprachlich zu fassen und zu übersetzen sind: „There is no term in any European language to correspond to the notion *òrìsà*. It is not 'gods', it is not a 'polytheistic' idea or the like. In European languages *òrìsà* can only be described, not defined. The same applies to *vodu*.“¹⁴⁶

144 Hausberger und Pfeisinger, 2005: 11. Vgl. auch Yelvington, 1996: 87; Murrell, 2010: 4.

145 Vgl. Mintz, 1981: 10.

146 Kubik, 2000: 30.

Die gemeinsamen Charakteristika afro-karibischer Kulturen

Manfred Kremser erarbeitet trotz der lokalen Unterschiede der spezifischen Inseln, gemeinsame Charakteristika, die nahezu alle afro-karibischen Religionen, jedoch verschieden akzentuiert, aufweisen und bezieht sich dabei auf die Arbeit von Frances Henry¹⁴⁷, der eine Reihe von übereinstimmenden und gemeinsamen Elementen der unterschiedlichen afro-karibischen Glaubensvorstellungen erläutert und dabei grundsätzlich zwischen afrikanischen und europäisch-christlichen Einflüssen unterscheidet. Folglich sieht Frances Henry die afrikanischen Elemente in den Neuinterpretationen der katholischen Heiligen mit afrikanischen Gottheiten, in der Besitznahme der Körper der Gläubigen durch eine Gottheit (*spirit possession*), im Opfern von Tieren, in Gesang und Ritualsprache, in verschiedenen Divinationsformen die diagnostische und beratende Funktion haben, in der Verwendung von Mehl, Öl und Getreideprodukten die spirituelle Wirksamkeit besitzen, sowie in den afrikanischen Rhythmen und Tanzbewegungen. Das Rezitieren von Gebeten, das Singen von christlichen Liedern und die Verwendung von Kerzen, sowie die Identifizierung der Gottheiten im Zusammenhang mit dem Christentum stellen für Henry die europäisch-christlichen Aspekte dar.¹⁴⁸ Nathaniel Samuel Murrell sieht ähnliche Elemente afrikanischen Ursprungs in den unterschiedlichen afro-karibischen Religionen: „From ATR's, practitioners took names of important divinities and their peculiar characteristics, sacred paraphernalia ... “ und zitiert in Folge George Eaton Simpson, der weitere Aspekte afrikanischer Kulturen in der 'Neuen Welt' auflistet: „ ... musical and dance patterns, possession by spirits, initiation rites of seclusion and indoctrination, death rituals, proper types of offerings to divinities and spirits, magical charms, methods of divination, and concern for the goodwill of the ancestors.“¹⁴⁹

Vor diesem Ausgangspunkt erstellt Manfred Kremser folgende wesentliche charakteristische Gemeinsamkeiten und essentielle Aspekte, die trotz der kulturellen Heterogenität nahezu alle afro-karibischen Gesellschaften und Glaubensvorstellungen in einer spezifischen Ausformung aufweisen:

- 'Himmel und Erde': Die Gläubigen afro-karibischer Religionen gehen von einem Leben auf zwei Ebenen, einem Universum der physisch-lebenden Wesen und einem Universum der spirituellen Wesen (Ahnen, Götter, Gottheiten etc.) aus, wobei beide

147 In: Kortright und Farajaje, 1991.

148 In: Kremser, 2005: 178.

149 In: Murrell, 2010: 7.

Welten in einer starken Verbindung zueinander stehen und zwischen ihnen eine andauernde Beziehung besteht, die durch die Rituale reguliert wird. Die Basis hierfür ist eine spirituelle Weltsicht afro-kaibischer Kulturen, die von einer 'existentiellen Multidimensionalität' der Menschen ausgeht und in der das Aufrechterhalten einer 'interdependenten Komplementarität und Reziprozität' der beiden Ebenen als Grundsatz dient, wonach eine der Welten nur existieren kann wenn die andere auch existiert. Ein besonderes Charakteristikum dabei ist die Erarbeitung der Beziehung zwischen spirituellen und menschlichen Wesen in gemeinsam durchgeführten Ritualen, wobei sich die spirituellen Wesen in unterschiedlicher Art und Weise manifestieren können.¹⁵⁰

- 'Spirituelle Arbeit und rituelle Inszenierung': Die Rituale der afrikanischen Diaspora in der Karibik werden von den Gläubigen einerseits als Arbeit für den *Spirit* und andererseits als Arbeit des *Spirits* erachtet und beschreiben grundsätzlich alle Formen von Arbeit oder Diensten, die die Menschen gemeinsam mit den *Spirits* leisten und dem Wohl der Gemeinschaft dienen. Mit der Hilfe von Musik, Wort und Tanz ermöglicht die Gemeinschaft die Präsenz des *Spirits*; der „ ... wiederum arbeitet durch die physische Arbeit der Kongregation, um die menschlichen Aktionen mit seiner Kraft aufzufüllen.“¹⁵¹, was ebenfalls auf die Reziprozität zwischen der realen und der spirituellen Welt verweist. Aus diesem Grund sind die praktizierten Rituale afro-karibischer Kulturen zum einen als Dienst für die *Spirits* (Opferhandlungen und Lobpreisungen um ihnen zu gefallen, sie zu ehren und gnädig zu stimmen) und zum anderen als Dienst der *Spirits* (Handlungen die von ihnen gesetzt werden um die Kongregation zu inspirieren) zu erachten, wodurch die spirituelle Reziprozität der afro-karibischen Glaubensvorstellungen entsprechend gestärkt und bekräftigt werden soll. Das Ritual ist in afro-kaibischen Kulturen ein zentraler Aspekt der Gemeinschaft und „ ... umfasst in letzter Konsequenz neben den lebenden Menschen auch noch alle anderen meist unsichtbaren 'Bewohner' des Kosmos und ist zudem von einer tiefenökologischen Erkenntnis geprägt, der zufolge letzten Endes alles in dieser Welt mit allem anderen verbunden ist.“¹⁵²

- 'Der initiatorische Prozess': Das Erstellen von initiatorischen Systemen stellt einen der wichtigsten Aspekte afro-karibischer Religionen dar, wobei das damit in Zusammenhang stehende rituelle Wissen in der Regel auf ganz spezifische Weise erreicht, vermittelt und weiter ausgebaut wird. Von zentraler Bedeutung bei der Initiation ist die Teilnahme an einer Erfahrung, während der die Initiierten eine mystische Kraft

150 Kremser, 2004, 22 – 23; 2005: 178.

151 Kremser, 2005: 179.

152 Kremser, 2005: 179.

annehmen und diese schließlich inkorporieren. Die mystische Kraft, *ashé*, wird allerdings auf bewusste Weise und gezielt übermittelt und kann keinesfalls spontan erlangt werden. Die diversen Opfertgaben erlangen besondere und symbolische Bedeutung bei der Vermittlung dieser mystischen Kraft, die jedoch nicht erlernt wird, „ ... sondern aus den Händen und dem Geist derer empfangen, die schon weiter fortgeschritten sind. Es wird von Person zu Person durch eine lebende und dynamische Beziehung vermittelt, durch symbolische Elemente, durch Blut, Früchte, rituelle Kräuter, Wörter, mystische Pakte und Beziehungen, die mit den Ahnen, der Natur und mit der Gruppe als Ganzem hergestellt werden.“¹⁵³ Der Fortschritt der Initiation wird durch den Zeitraum bestimmt, der seit der Initiation vergangen ist; wenn eine Person einen hohen hierarchischen Status aufweist, dann ist die mystische Entwicklung meistens auch von fortgeschrittenem Grad, was eine größere Akkumulation von *ashé* und somit gleichzeitig von initiatorischem Wissen ermöglicht.

- 'Possession – Die Dynamik der Verkörperung': Der dynamische Prozess der Verkörperung von mystischen Kräften ist elementar für die Existenz jeglicher 'übernatürlicher Entitäten', weil sich die spezifischen spirituellen Wesen ('Gottheiten', Ahnengeistern oder reinkarnierte Seelen) durch die Körper der initiierten Gläubigen und der PriesterInnen manifestieren. Diese spirituellen Manifestationen kommunizieren in der Folge mit den Menschen und sprechen, tanzen, singen, segnen, geben Rat, fordern Anerkennung, benutzen diverse Utensilien und Objekte und geben Auskunft über ihre Geschichte, ihren Ursprung und ihre Bedeutung: „Während der Erfahrung der Verkörperung wird das gesamte religiöse System, seine Theogonie und Mythologie, noch einmal durchlebt. (...) Die Dynamik der Verkörperung erschafft psychologisch hier und jetzt die Existenz eines Wissenssystems wieder, welches durch die persönliche Erfahrung dramatisiert wird. Dieses System kann nur verstanden werden, indem es die rituellen Erfahrungen, Analogien, Mythen und die nachgespielten Legenden durchlebt. Wissen ist nur dann von Bedeutung, wenn es aktiv inkorporiert wird!“¹⁵⁴ Dabei wird das Wissen in der Form von komplexen Codes und Symbolen direkt von einem Wesen auf das andere übertragen und somit anstatt auf einer 'intellektuellen' Ebene (zum Beispiel durch Lesen, logisches Denken, Erklärungen) durch die reale Anwesenheit von Personen und ihrer dynamischen Beziehungen, sowie durch die tatsächliche am eigenen Körper erlebte Erfahrung erreicht. Die veränderten Bewusstseinszustände, die aus Possession und

153 Kremser, 2005: 179.

154 Kremser, 2005: 180.

Trance resultieren, werden durch unterschiedliche Methoden, wie zum Beispiel durch Fasten, Meditation, Tanz, rhythmische Musik, Hyperventilation, Separation oder Konsum psychaktiver Substanzen induziert.¹⁵⁵

Die heterogenen Kulturen und Glaubensvorstellungen der Karibik

Diese Elemente stellen jetzt gewissermaßen wesentliche und grundlegende Aspekte nahezu aller afro-karibischen Kulturen dar, die jedoch von Insel zu Insel sehr unterschiedlich intensiv präsent sind, wobei mehrere Faktoren, wie zum Beispiel der Anteil bestimmter afrikanischer Sprachgruppen oder ethnischer Gruppen, die historische und politische Vergangenheit und Gegenwart, sowie die ökologischen Bedingungen, eine wesentliche Rolle spielen. Christine Chivallon verweist auf die kulturelle Heterogenität der Karibik und hebt diesen Aspekt hervor, indem sie den Terminus Kultur grundsätzlich und ausschließlich im Plural verwendet, da bei den diversen afro-karibischen Gesellschaften nicht von einer linearen, homogenen kulturellen Genese ausgegangen werden kann.¹⁵⁶ Je nach Region haben die Menschen, entsprechend ihrer jeweiligen Situation und den spezifischen Bedingungen, neue, eklektizistische, dynamische und vielseitige Kulturen generiert, die in der Folge in sehr unterschiedlichen und doch ähnlichen sozio-kulturellen Systemen umgesetzt wurden. Die 'ethnische' Zusammensetzung der diversen afro-karibischen Gesellschaften in der 'Neuen Welt' stellt einen überaus wichtigen Faktor dar, weil die diversen Elemente bestimmter ethnischer Gruppen Westafrikas die 'neuen' Kulturen und Glaubensvorstellung wesentlich beeinflussten und mitbestimmten. Nathaniel Samuel Murrell veranschaulicht welche Ethnien Afrikas in welche Regionen der 'Neuen Welt' deportiert wurden, wonach nach Brasilien hauptsächlich Menschen der *Yorùbá*, *Dahomey*, *Bantu*, *Mandingo*, *Hausa*, *Fanti-Ashanti*, *Bantu/Kongo*, nach Haiti *Kongo*, *Yorùbá*, *Ibo*, *Fon-Dahomey*, *Bambarras*, *Mandingos*, *Fulas*, *Polards*, nach Jamaica *Yorùbá*, *Kongo*, *Akan-Ashanti*, nach Kuba *Yorùbá*, *Kongo*, *Dahomey*, *Bantu*, nach Puerto Rico *Yorùbá*, *Kongo*, *Fon-Dahomey*, *Bantu* und nach Trinidad/Tobago *Yorùbá*, *Kongo*, *Mandingo*, *Egbo/Ebo*, *Efik*, *Calabari*, *Kramanti* verschleppt wurden.¹⁵⁷

155 Vgl. unter anderem Pollak-Eltz, 1995: 18; Kremser, 2005: 180.

156 „Reducing the black world of the Americas to a single 'culture' could indeed appear redhibitory regarding the elementary caution required in social science practices. The use of the plural is an obvious necessity if we are to suggest the cultural diversity entailed in the plantation universe of the Americas.“ Chivallon, 2011: 73f. Vgl. auch Reuter, 2003: 9; Murrell, 2010: 6.

157 Vgl. Murrell, 2010: 24.

Zu den vielfältigen afro-karibischen Kulturen und Religionen zählen neben weiteren, unter anderem folgende Varianten:

- *Spiritual Baptists* (Barbados)
- *Candomble, Umbanda, Caboclo, Macumba* (Brasilien)
- *Big Drum Dance* (Carriacou),
- *Gaga, Rara* (Dominikanische Republik)
- *Big Drum Dance, Saracas, Shango, Shango Baptists, Spiritual Baptists* (Grenada)
- *Gadèdzafè* (Guadeloupe)
- *Vodou-Vodun-Vodoun-Voodoo-VooDoo*¹⁵⁸, *Cohortes* (Haiti)
- *Myal, Obeah, Convince/Bongo/Flenkee, Revival/Zion, Pocomania/Poco/Pukumina, Kumina/Cumina, Rastafari* (Jamaika)
- *Regla de Ocha/Lucumi/Santería, Regla de Palo/Palo Monte/Palo Mayombe, Regla de Arara/Gaga, Abakuá* (Kuba)
- *Kenbwazè* (Martinique)
- *Espiritismo, Santerismo* (Puerto Rico)
- *Obeah, Masquerade bands/Big Drum Bands/Shambololo bands* (St. Kitts and Nevis)
- *Kele, A-Bwè, Koutoumba, La rose/Lawòz und La Marguerite/Lamagwit* (St. Lucia)
- *Spiritual Baptists* (St. Vincent)
- *Mother Earth, Orisha/Shango movement, Rada, Spiritual Baptists* (Trinidad)¹⁵⁹

Da sich jetzt die Menschen der Karibik in einer immensen kulturellen und spirituellen Vielfalt zu sehr unterschiedlichen, aber doch recht ähnlichen, sozio-kulturellen Systemen zusammenschlossen, erscheint es als umfangreiche Aufgabe alle unterschiedlichen Varianten und ihre spezifischen Todeskonzeptionen in umfassender Weise zu analysieren und entsprechend darzustellen. Ein Grund dafür liegt darin, dass sich bei allen Gesellschaften die Todeskonzeptionen aus dem jeweiligen Weltbild und den entsprechenden Glaubensvorstellungen zusammensetzen, die wiederum von mehreren Faktoren, zum Beispiel Kontakt mit 'anderen' Kulturen, Umwelt, Klima, Landschaft, Tier- und Pflanzenwelt, soziale und politische Gegebenheiten, ökonomische Bedingungen und historische Zustände, beeinflusst werden, wie ich im ersten Teil dieser Arbeit bereits

158 Zur Vielfältigkeit der Schreibweise der haitianischen Variante afro-karibischer sozio-kultureller Systeme vgl. den nächsten Teil dieser Arbeit „VooDoo in Haiti“.

159 Vgl. Kremser, 2005: 185; Murrell, 2010: 32.

illustriert habe.¹⁶⁰ Eine umfassende Analyse aller unterschiedlichen Varianten von afro-karibischen Gesellschaften und ihren speziellen Todeskonzeptionen würde demnach den Rahmen dieser Arbeit sprengen und aus diesem Grund wird im nächsten Teil exemplarisch eine afro-karibische Kultur und deren spezifische historische, soziale und kulturelle Genese rekonstruiert und die essentiellen sozio-kulturellen Aspekte illustriert, sowie in weiterer Folge die Konzeption von Tod, Seele und Jenseits näher betrachtet. Die Wahl fiel auf den westlichen Teil der Insel Hispañola – Haiti – und die lokale(n) Ausformung(en) des Glaubenskonzeptes *Voodoo*, wobei die ausschlaggebenden Faktoren die spezielle, einzigartige historische Vergangenheit, die Vitalität und die, trotz intensiver Repressionen, Marginalisierungen, 'Dämonisierungen' und Instrumentalisierungen, permanente Kontinuität des haitianischen *Voodoo* sind.

TOD, SEELE UND JENSEITS IM HAITIANISCHEN *Voodoo*

Haiti bezeichnet den westlichen Teil (ca. 27.750 km²) der Großen-Antillen-Insel Hispañola, die im Zuge der Kolonisation von Spanien in Besitz genommen und später schließlich in zwei Gebiete, Saint Domingue, das in Folge der Unabhängigkeit in Haiti umbenannt wurde, im französisch beherrschten Westen und die Dominikanische Republik im spanisch beherrschten Osten, geteilt wurde. Die Region war sehr intensiv vom transatlantischen SklavInnenhandel und seinen Auswirkungen betroffen, wogegen sich die SklavInnen jedoch im SklavInnenaufstand von 1791 erfolgreich gegen die Kolonialmacht zur Wehr setzten. Haiti, inklusive des dort praktizierten *Voodoo*, zählt wahrscheinlich zu den Regionen der Karibik, die am häufigsten rezipiert werden, wobei der haitianische *Voodoo* gleichermaßen wahrscheinlich auch die am stärksten marginalisierte, dämonisierte und instrumentalisierte Ausformung einer afro-karibischen Kultur repräsentiert, die in Folge der 'Geschichte' immer wieder total missverstanden und überaus repressiv behandelt, sowie politisch und von der römisch-katholischen Kirche verfolgt wurde. In den meisten Fällen erzeugt das Wort *Voodoo* bei vielen Menschen nach wie vor negative Assoziationen und ruft, aus diversen Horror-Filmen entsprungene, völlig falsche und missinterpretierte Bilder und Gedanken hervor.¹⁶¹ Als entscheidender Auslöser dieser Marginalisierung und

160 Vgl. „DIVERSITÄT DES UNIVERSALEN“ im Teil „TOD – SEELE – JENSEITS“.

161 Vgl. Métraux, 1972: 15.

Stereotypisierung des haitianischen *Voodoo* kann zum Großteil das Buch „Hayti, or, the Black Republic“ (1884) von Spencer St. John, einem britischen Konsul der Haiti um 1880 bereiste und anschließend diverse Unwahrheiten und Horrorgeschichten über die afro-karibische Glaubensvorstellung verbreitete, betrachtet werden.¹⁶²

URSPRUNG, BEDEUTUNG UND ORTHOGRAPHIE

Der Ursprung des Wortes *Voodoo* liegt in der Kultur und der Fon-Dahomey, die im heutigen Togo leben und in ihrer Sprache den Terminus *vodu* verwenden, der sich aus den Silben *vo* (Hineinsehen) und *du* (in das Unbekante) zusammensetzt.¹⁶³ Viele AutorInnen sind bezüglich Herkunft und Bedeutung des Begriffs der Meinung, dass er aus der Sprache der Fon herrührt und in etwa 'Gott' oder 'spirit' bedeutet.¹⁶⁴ Diese Übersetzungen werden von anderen AutorInnen wiederum als problematisch erachtet, weil sie letztlich nicht dazu fähig sind die Komplexität des Terminus adäquat zu erfassen bzw. zu vermitteln.¹⁶⁵ Da es sich um einen Begriff mit mehreren, vom Kontext abhängigen, Bedeutungen handelt, erscheint es als ein schwieriges Unterfangen ihm eine allzu fixe, starre und festgeschriebene Bedeutung zu geben oder ihn exakt definieren zu wollen. Wittigo Keller formuliert sehr treffend was unter *Voodoo* zu verstehen ist: „Einleitend können wir sagen, daß *Voodoo* eine der lebendigsten und erlebnishaftesten Glaubenskonzepte und Religionsausformungen unserer Zeit, in Wirklichkeit aber wesentlich mehr ist als 'nur' Religion. *Voodoo* ist eine kosmologische Gesamtschau, eine Art zu leben und zu überleben, für die Ärmsten der Armen, für die Nachkommen des atlantischen SklavInnenhandels, zerstreut, entheimatet und aufs grausamste behandelt.“¹⁶⁶ *Voodoo* bewegt sich zwischen den Begriffen Religion, Weltanschauung, Lebensweise, Rebellion, Tradition und Spiritualität und kann als ein sehr komplexes, spirituelles, sozio-kulturelles System mit beweglichen Grenzen interpretiert werden, das das Unmögliche möglich macht, indem es hinter die Grenzen unseres herkömmlichen Wissens tritt. Ebenso stellt *Voodoo* einen wichtiger Faktor in der Geschichte Haitis dar und spielt im Leben der haitianischen Bevölkerung eine überaus wichtige Rolle, indem die

162 Vgl. Bremer, 2000: 140; Kremser, 2000: 12.

163 Vgl. Keller, 2002: 100 nach Rigaud, 1985: 8.

164 Vgl. Métraux, 1972: 27; Davis, 1988: 291 Desmangles, 1992: 2; Pollak-Eltz, 1995: 42; Keller, 2002: 100; Murrell, 2010: 59.

165 Vgl. Kubik, 2000: 30; Kremser, 2005: 177.

166 Keller, 2002: 73.

Glaubensvorstellung viele Bereiche des alltäglichen Lebens entscheidend beeinflusst, wie zum Beispiel Literatur, Kunst, Musik und generell die gesamte Kultur des Landes prägt.

Besonders auffallend bei der Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem haitianischen *Voodoo* ist die enorme Bandbreite der Schriftweise dieser afro-karibischen Glaubensvorstellung, die Wittigo Keller als „**DAS DILEMMA DER ORTHOGRAPHIE**“¹⁶⁷ bezeichnet und die sich in der herangezogenen Literatur in einer sehr uneinheitlichen und vielfältigen Weise widerspiegelt. Diese Vielfalt der Schreibweise steht charakteristisch für diese Glaubensvorstellung, die von Dorf zu Dorf, von Tempel zu Tempel variiert und somit ebenso variantenreiche Ausformungen aufweist wie die Schreibweisen, sowie die Heterogenität des *Voodoo* unterstreicht. Die verschiedenen schriftlichen Varianten die in der herangezogenen Literatur zu finden sind, umfassen, neben etlichen weiteren, die folgenden Begriffe: *Voodoo*, *Wudu*, *Wodu*, *Vodu*, *Vodun*, *Vodou*, *Vodoun*, *Voodoo*, *Voudoun*, *Voudaux*, *Vaudou*, *Vaudoun*, *Vaoudoux*.¹⁶⁸ Die anglierte und gleichzeitig gängigste Schreibweise *Voodoo* wird in der rezenten Literatur jedoch zunehmend kritisiert, weil sie mehr und mehr in das triviale Milieu wechselte, wo der Begriff von diversen Hollywood-Zombie-Filmen und von unterschiedlicher Sensationsliteratur aufgegriffen wurde, die in weiterer Folge ausschließlich ein negatives, nach wie vor stereotypes Bild von 'schwarzer Magie' und Zauberei vermitteln.¹⁶⁹ In dieser Arbeit werden die von Wittigo Keller kreierten Schreibweisen *Voodoo* und *VeVe* verwendet, die er entwirft, „ ... um das Phänomen 'Voodoo' aus eigener Sichtweise komplex und adäquat (trans-kulturell) darstellen zu können.“ Die „ ... dadurch einerseits alle Facetten des Kults beinhalten kann, sich aber dezidiert vom falsch verstandenen stereotypen 'Zauber/Zombie Trivial-Klischee' abheben und distanzieren will.“¹⁷⁰ Aus diesen Gründen erscheint die Schreibweise *Voodoo* als brauchbarste Variante, weil sie versucht der Stereotypisierung und Voreingenommenheit, sowie der Dämonisierung und Marginalisierung dieser afro-karibischen Glaubensvorstellung entgegen zu wirken.

167 Keller, 2002: 6.

168 Vgl. Deren, 1953; Métraux, 1972; Fichte, 1981; Davis, 1988: 291f.; Hurston, 1990; Desmangles, 1992: Xif.; Pollak-Eltz, 1995: 42; Keller, 2000: 6, 59; 2002: 7f.; Reuter, 2003: 7; Murrell, 2010: 58, 60.

169 Vgl. Davis, 1988: 291.

170 Keller, 2002: 8.

HISTORISCHER ÜBERBLICK

Am 6. Dezember 1492 erreichte Christoph Kolumbus die Insel die wir heute unter dem Begriff Hispañola kennen und nahm sie schließlich für die spanische Krone in Besitz; der Name Hispañola leitet sich von 'la isla española' ab, was soviel wie 'Spanische Insel' oder 'Klein-Spanien' bedeutet, und vielleicht daher kommt, dass die Landschaft Kolumbus an Spanien erinnerte.¹⁷¹ Die Bewohner der benachbarten Insel San Salvador erzählten Kolumbus Geschichten von überaus reichen Goldvorkommen, die sich jedoch nicht bewahrheiteten und er erkannte, dass er ein 'tropisches Paradies' mit einer natürlichen Vielfalt und Schönheit 'entdeckte'.¹⁷² Über die indigene Bevölkerung gibt es nur wenige reichhaltige Informationen, wobei generell davon ausgegangen wird, dass zur Zeit der Ankunft von Kolumbus diverse Subgruppen der Arawak, hauptsächlich Taíno, auf der Insel siedelten. Wie in anderen Regionen der Karibik wurden die Indigenen innerhalb von fünfzehn Jahren durch eingeschleppte Krankheiten, durch mutwillige Grausamkeiten von Seiten der EuropäerInnen und durch den Einsatz als SklavenarbeiterInnen immens reduziert.¹⁷³

1697 wurde durch den Vertrag von Ryswick die französische Hegemonie und Kontrolle über den Westteil der Insel Hispañola gesichert, der anschließend in Saint Domingue umbenannt wurde, während der östliche Teil, die Dominikanische Republik, weiterhin unter spanischer Kontrolle stand. Die französische Kolonialmacht installierte anschließend eine Plantagenökonomie um Zuckerrohr extensiv zu kultivieren, wodurch die Kolonie zu einem essentiellen Produzenten von Zucker für den Weltmarkt aufstieg. Dieses Ansteigen der Zuckerproduktion bewirkte einen wachsenden Bedarf an Arbeitskräften, der durch einen massiven, von Jahr zu Jahr ansteigenden Import von afrikanischen SklavInnen gedeckt wurde. Nach einiger Zeit stellten die SklavInnen den größten Bevölkerungsanteil Saint Domingues dar und übertrafen schließlich die Anzahl an EuropäerInnen bei Weitem.¹⁷⁴

1791 revoltierten die SklavInnen gegen ihre Situation und die unmenschlichen Lebensbedingungen, was schließlich auch den einzigen erfolgreichen SklavInnenaufstand in der Geschichte darstellt. Den Ausgangspunkt dieses Aufstandes stellt eine *VooDoo-*

171 „Despite the climatic and environmental differences between Europe and the West Indies, some of the landscape must have reminded him [Kolumbus] of Spain, for he named the Island Hispañola, meaning 'little Spain'.“ Desmangles, 1992: 17f.

172 Davis, 1988: 15.

173 Vgl. Davis, 1988: 15; Desmangles, 1992: 18f.

174 Vgl. Mintz, 1972: 7f.; Davis, 1988: 17f., 25; Desmangles 1992, 19ff.; Keller, 2002: 76; Reuter, 2003: 29.

Zeremonie von Dutty Boukman, einem *VooDoo*-Priester und Maroon, und einer älteren Priesterin dar, die in einem Wald, 'Bois Caiman' genannt, durchgeführt wurde.¹⁷⁵ Der daraus resultierende Krieg dauerte zwölf Jahre, währenddessen sich die SklavInnen immer wieder erfolgreich gegen Invasionsversuche von unterschiedlichen europäischen Großmächten zur Wehr setzten, die versuchten die SklavInnen zu besiegen und die Insel in ihre Kontrolle zu bringen. Wade Davis sieht den Erfolg der Revolution Haitis hauptsächlich darin, dass sich die ehemaligen SklavInnen in relativ kleinen, jedoch sehr disziplinierten und überaus motivierten 'rebel armies' organisierten, die von militärischen Genies geführt wurden und die schließlich die europäischen Mächte besiegten, wobei den EuropäerInnen zusätzlich dazu das Gelbfieber zu Schaffen machte.¹⁷⁶ Als die Helden der haitianischen Revolution gelten zum Beispiel Dutty Boukman, Toussaint L'Ouverture, Henri Christophe und Jean-Jacques Dessalines, die sich in weiterer Folge, mit Ausnahme von Boukman, aber grundsätzlich gegen den *VooDoo* richteten und versuchten ihn zum Erliegen zu bringen. Am Ende der kriegerischen Auseinandersetzungen im Jahre 1804 erklärte die Insel, die in Haiti umbenannt wurde, ihre Unabhängigkeit, wodurch die Region die erste aller lateinamerikanischen Kolonien war, die sich erfolgreich gegen die europäischen Großmächte zur Wehr setzte und in weiterer Folge die Sklaverei aufhob und verbot. Haiti repräsentierte für die nächsten hundert Jahre die erste unabhängige 'schwarze' Republik der Welt.¹⁷⁷ Die Unabhängigkeit wurde jedoch von vielen Staaten nicht akzeptiert und stellte einen überaus schmerzenden Dorn in den Augen der 'Weltmächte' dar, wobei zum Beispiel die USA die Unabhängigkeit Haitis erst 1862 (!) anerkannte. Haiti nahm schließlich einen vollkommen isolierten Status in der Welt ein, der gleichzeitig die einzigartige Kultur Haitis wesentlich beeinflusste.¹⁷⁸ Nach der errungenen Unabhängigkeit folgte ein Aufschwung der Subsistenzwirtschaft; das Land wurde parzelliert und den ehemaligen SklavInnen zum Kultivieren und somit zur Subsistenzwirtschaft zur Verfügung gestellt. Der Vatikan weigerte sich ebenfalls die Unabhängigkeit Haitis anzuerkennen, was darin resultierte, dass der Vatikan keine Priester mehr in die Region schickte ('haitianisches Schisma' von 1804 bis 1860). Dadurch wurde der direkte Einfluss der römisch-katholischen Kirche deutlich unterbunden und die leer stehenden Kirchen wurden

175 Vgl. Deren, 1953: 62f.; Métraux, 1972: 42; Hurston, 1990: 73; Davis, 1988: 225; Desmangles, 1992: 29; Reuter, 2003: 30; Murrell, 2010: 63

176 Davis, 1988: 20f.

177 Vgl. Deren, 1953: 62; Mintz, 1972: 9; Davis, 1988: 26; Reuter, 2003: 30; Murrell, 2010: 63.

178 „The period following the declaration of Haitian independence in 1804 was immensely important for the shaping of Haitian culture and character, and the isolation of the people from the world outside, both by the world and by the majority of the country's leaders, helps to explain the highly distinctive quality of Haitian life today.“ Mintz, 1972: 9.

von den Menschen hauptsächlich dazu genützt, um diverse afrikanisch geprägte Rituale, die mit katholischer Liturgie und weiteren diversen spirituellen Elementen vermengt wurden, durchzuführen.¹⁷⁹

Trotz des entscheidenden Beitrags von *Voodoo* zum Erfolg der haitianischen Revolution wurde die Glaubensvorstellung jedoch auch nach Erringen der Unabhängigkeit von den unterschiedlichen politischen Führern überaus repressiv behandelt, weil sich die politische Elite des Landes genau bewusst war, welches revolutionäre Potential im *Voodoo* steckt. Im Zeitraum von 1804 bis 1860 wurde *Voodoo* von staatlicher Seite meistens bekämpft oder lediglich zu Folklore degradiert. Viele der politischen Anführer des Landes deklarierten den Katholizismus als die offizielle Staatsreligion, mit der Absicht und dem Bestreben, einerseits internationale Anerkennung zu erlangen und andererseits um wieder Respekt vom Vatikan zu erhalten. Bereits die von Toussaint L'Ouverture erarbeitete Verfassung von 1801 erklärte die römisch-katholische Religion zur einzigen Staatsreligion der unabhängigen Nation Haiti.¹⁸⁰ Ab 1860 wurde Haiti von einer Vielzahl an Diktatoren, Herrschern und sonstigen 'Staatsmännern' regiert, die das Land und die Menschen ausbluteten und finanziell und ökonomisch, sowie ökologisch in den Ruin trieben. Das Konkordat von 1860 beendete das 'haitianische Schisma' und die Konflikte zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Staat Haiti. Dadurch wurde der römisch-katholischen Kirche wieder uneingeschränkte Einflussnahme in Haiti ermöglicht und die AnhängerInnen des *Voodoo* sahen sich erneut Repressionen ausgesetzt.¹⁸¹ Während den militärischen Besetzungen Haitis durch die USA von 1915 bis 1934 und von 1940 bis 1941 baute die 'neue Kolonialmacht' für ihre eigenen Interessen die Infrastruktur des Landes aus und forcierte den Einsatz organisierter Arbeitsgruppen, die sich hauptsächlich aus den armen ländlichen Kleinbauern zusammensetzten. Der Hass und die Unzufriedenheit der ruralen Bevölkerung äußerte sich schließlich immer wieder in Revolten bewaffneter Guerilla-Kleinbauern, die sich gegen die Besetzung der amerikanischen Truppen richteten, was wiederum zu politischen Spannungen im Land führte. Diese Phase der amerikanischen Besetzung Haitis förderte zusätzlich den Einfluss der römisch-katholischen Kirche, die langsam wieder an Bedeutung gewann und sich vehement gegen die Ausübung von *Voodoo* einsetzte, den sie als Auslöser der Rebellionen erachteten.¹⁸²

179 „Es ist vor allem dieser, wenn man so will, 'anarchische' Katholizismus, der bis heute seine Spuren im *Voodoo* hinterlassen hat.“ Reuter, 2003: 32. Vgl. auch Mintz, 1972: 10; Davis, 1988: 28; Desmangles, 1992: 42f.; Pollak-Eltz, 1995: 44; Murrell, 2010: 65.

180 Vgl. Desmangles, 1992: 45f.; Murrell, 2010: 64f.

181 Vgl. Desmangles, 1992: 47f.; Murrell, 2010: 66.

182 Vgl. Métraux, 1972: 342f.; Desmangles, 1992: 52; Murrell, 2010: 66.

1957 übernahm François Duvalier ('Papa Doc') in einer Wahl die Macht über Haiti und regierte anschließend in diktatorischer Weise das Land bis zu seinem Tod 1971. Ihm folgte sein Sohn Jean-Claude Duvalier ('Baby Doc'), der jedoch nach 15 jähriger und ebenfalls totalitärer Herrschaft 1986 nach Frankreich ins Exil fliehen musste. François Duvalier präsentierte sich in der Öffentlichkeit eindeutig als Anhänger des *Voodoo* (*servitor/serviteur*) und griff in seinen öffentlichen Inszenierungen bewusst auf die Attribute von Baron Samedi, des gefürchteten *loa/lwa* des Todes und der Friedhöfe, zurück.¹⁸³ Im Zuge seiner Herrschaft versuchte François Duvalier alles zu kontrollieren, den Staat, die Menschen und den *Voodoo*, sowie die römisch-katholische Kirche und das Militär, wobei er sich immer wieder als 'Verkörperung' des *Voodoo* bzw. von Baron Samedi in Szene setzte, wodurch die Menschen großen Respekt und große Angst vor ihm hatten. Diese öffentlichen Selbstdarstellungen als *houngan/oungan* (Priester) und als Manifestation von Baron Samedi sollten Duvalier die Kontrolle über das Land sichern und stellen laut Leslie Desmangles eher politische Taktik als spirituelles Bewusstsein dar.¹⁸⁴ Um sich die totale Kontrolle über Haiti zu sichern, organisierte Duvalier zusätzlich eine spezielle Geheimpolizei (*Tonton Macoutes*), die sich aus *Voodoo*-PriesterInnen, regulären Polizisten, Soldaten und diversen lokalen 'Oberhäuptern' mit politischem und sozialem Einfluss zusammensetzte und Angst und Schrecken verbreitete, indem sie viele 'Oppositionelle' inhaftierte, folterte und tötete. 1986 brach das Duvalier-Regime aufgrund erneuten Widerstands der Gesellschaft zusammen und Jean-Claude Duvalier sah sich gezwungen ins französische Exil zu gehen. Anschließend wurden in einer Welle der Aggression *Voodoo*, seine AnhängerInnen und die PriesterInnen zu den Sündenböcken für die Greuelthaten der Duvaliers erklärt und somit wieder einmal zu Opfern von erneuten gewaltsamen Repressionen.¹⁸⁵

Nach der Diktatur des Duvalier-Regimes folgten einige turbulente politische Jahre für Haiti, das von weiteren Präsidenten und immer wieder von einer Militärjunta regiert wurde. Die erste 'demokratische' Wahl in Haiti wurde 1990 durchgeführt, wobei Jean-Bertrand Aristide ('Titid') die eindeutige Mehrheit bekam, der wesentlich daran beteiligt war, dass *Voodoo* durch eine Verfassung im Jahre 1987 den selben rechtlichen Status wie der Katholizismus erlangte und sich immer wieder gegen politische und religiöse Repressionen der Glaubensvorstellung einsetzte. Nach weiteren unruhigen Jahren und einem Putsch im Jahre 2004 gegen Jean-Bertrand Aristide, wurde 2006 René Préalval, der

183 Vgl. Glick Schiller und Fouron, 2010: 264.

184 Vgl. Desmangles, 1992: 193_{n16}

185 Vgl. Murrell, 2010: 67.

bereits von 1996 bis 2001 schon einmal das Staatsoberhaupt war, zum Präsidenten Haitis gewählt.¹⁸⁶ Dessen Nachfolger und aktueller Präsident ist Michel Martelly, der am 14. Mai 2011 das Amt übernahm. Zuletzt erlangte Haiti internationales Aufsehen als sich am 12. Jänner 2010 ein enorm starkes, zerstörerisches und folgenschweres Erdbeben ereignete, bei dem einige hunderttausend Menschen starben (mindestens 250.000 und höchstens bis zu 500.000) und das in weiterer Folge eine Vielzahl an Obdachlosen bewirkte (ca. 1 Million), sowie eine Chloeraepidemie auslöste. Wieder einmal, wie schon so oft in der 'Geschichte', wurde *VooDoo* von manchen Personen als Auslöser und Quelle des Erdbebens, sowie der Cholera erachtet, womit sich die Repression, Marginalisierung und Dämonisierung bis in die Gegenwart fortsetzt und die AnhängerInnen weiterhin verfolgt werden. Laut eines Artikels von BBC-Online vom 24. Dezember 2010 wurden aufgrund von Anschuldigungen gegen *VooDoo*, unter anderem das Erdbeben und die Epidemie der Cholera bewirkt zu haben, sowie die Krankheit vorsätzlich zu verbreiten, bis dato mindestens 45 *VooDoo*-PriesterInnen gelyncht und regelrecht hingerichtet: „The victims ... were stoned or hacked with machetes before being burned in the streets“¹⁸⁷

KOSMOLOGISCHES WELTBILD

Der haitianische *VooDoo* ist eine Glaubensvorstellung bzw. ein sozio-kulturelles System, bei dem afrikanische, europäische und karibisch-indigene Elemente miteinander kombiniert wurden, wobei ein 'neuartiges', sich dynamisch reproduzierendes Weltbild entstand.¹⁸⁸ Den stärksten kulturellen Einfluss hatten dabei die religiösen Aspekte der Fon-Dahomey aus Togo und der Kongo, die in weiterer Folge diese sozio-kulturelle Ausformung dominierten und deren Elemente auch in den diversen Ritalen überaus stark präsent sind. Bei der Konsolidierung spielte der historische und der sozio-politische Kontext eine wesentliche Rolle, die beide sehr stark vom transatlantischen SklavInnenhandel und von der Sklaverei, sowie von der französischen Kolonialherrschaft und dem erfolgreichen Widerstand dagegen geprägt sind. Die Elemente der Taíno, eine Subgruppe der Arawak, stellen ebenfalls wichtige Komponenten des *VooDoo* dar und demnach gibt es laut manchen AutorInnen Verbindungen zwischen *Baron Samedi*, dem *loa* des Todes und der Friedhöfe, und dem Totenkult der Taíno. Es existiert die Vermutung,

186 Vgl. Desmangles, 1992: 57; Murrell, 2010: 68.

187 BBC Online, 24.12.2010; <http://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-12073029>

188 Vgl. Murrell, 2010: 69.

dass der Name des *loa* der Landwirtschaft und des Ackerbaus (*Azaka*), aus der Sprache der Taíno stammt. Die *VeVe*, symbolische Zeichen, die auf den Boden gemalt werden, um die *loa* einzuladen, wurden ebenfalls von den Taíno und in gleicher Weise aber auch wiederum von den westafrikanischen Praktiken abgeleitet.¹⁸⁹

Die Basis des Glaubenskonzeptes *VooDoo* bildet jedoch zum Großteil die Weltsicht der Kultur der westafrikanischen Fon, wonach die Welt aus zwei Achsen bestehend verstanden wird; eine horizontale und eine vertikale Achse, die einen Kreuzungspunkt aufweisen an dem sich die spirituelle und die materielle Welt überschneiden, wobei es überaus wichtig ist, das Gleichgewicht zwischen diesen beiden Ebenen Aufrecht zu halten. Leslie Desmangles verweist auf die Entstehungsmythe des kreuzartigen Weltbildes der Fon, das auf die Bewegungen und zurückgelegten Wege während der Schöpfung des Universums durch die 'Schöpfergottheit' *Mawu Lisa*, von Nord nach Süd und von West nach Ost, zurückgeht und nicht vom Christentum herrührt, sondern als direkte Übernahme afrikanischer Mythologie interpretiert werden kann. Laut der Schöpfungsmythe der Fon ist das Universum, symbolisch gesehen, aus zwei unterschiedlich großen Kalebassenhälften aufgebaut, wobei sich die kleinere Hälfte in der größeren Hälfte treibend oder schwebend befindet, wobei die kleinere Kalebassenhälfte die sichtbare Welt mit den vier Elementen (Erde, Wasser, Feuer, Luft) repräsentiert.¹⁹⁰ Dieser kreuzartige Aufbau der Weltsicht in der Kultur der Fon beeinflusste das Weltbild des *VooDoo*, wobei das Symbol des Kreuzes zu einem essentiellen Aspekt wird, der den Kontakt zwischen der profanen und der spirituellen Welt eröffnet und die Kommunikation zwischen den beiden Welten ermöglicht. Das Kreuz stellt für die AnhängerInnen des *VooDoo* nicht ausschließlich die Morphologie der Welt durch die vier begrenzenden Kardinalpunkte dar, sondern es wird ebenfalls als Schnittpunkt der realen-profanen Welt (Erde) und der mystischen-spirituellen Welt (*Vilokan*) erachtet, die jeweils durch die beiden Achsen symbolisiert werden. Das Symbol des Kreuzes im haitianischen *VooDoo* darf aber nicht als synkretistische Ausformung des Kontaktes zwischen *VooDoo* und Katholizismus betrachtet werden, noch stellt es eine direkte Reproduktion afrikanischer Mythologie dar, sondern es stellt eine Neuinterpretation von Seiten der verschleppten SklavInnen dar.¹⁹¹

Die Gläubigen des *VooDoo* befinden sich in ihrer Vorstellung nach wie vor in ihrem permanenten Aufenthaltsort in Westafrika (Dahomey), oder wie sie es selbst bezeichnen in *Ginen* oder *Africa Guinea*, das sie als eine Insel bezeichnen, die tief unter dem Wasser

189 Vgl. Deren, 1953: 271-286; Davis, 1988: 57; Desmangles, 1992: 121; Murrell, 2010: 70.

190 Keller, 2002: 253; Vgl. auch Desmangles, 1992: 101.

191 Vgl. Deren, 1953: 35-37; Desmangles, 1992: 100, 103, 105-107; Keller, 2002: 251, 253

bzw. dem Meer liegt und Sitz des mythologischen Ortes *Vilokan* ist. *Vilokan* wird von den Gläubigen als die mythologische (Ur-)Heimat der *loa* und der AnhängerInnen von *Voodoo* erachtet, wobei nur wenige lebende Menschen den Ort betreten konnten und die wenigen die *Vilokan* gesehen haben meist versehentlich von *loa* dort hingebacht wurden. Der Eingang zu *Vilokan*, der letztlich die beiden Welten voneinander trennt, wird vom *loa* Legba bewacht, der sozusagen die Rolle des zentralen Vermittlers zwischen den Welten darstellt und letztlich auch den Kontakt mit *Vilokan* erst möglich macht.¹⁹²

Bondye* und die *loa

***Bondye/Bon Dieu* – Der otiose und omnipotente Hochgott**

An der Spitze der 'Hierarchie' des haitianischen *Voodoo* steht ein sogenannter 'Schöpfergott' oder 'Hochgott', den die AnhängerInnen *Bondye/Bon Dieu*¹⁹³ oder auch *Grand Mèt* nennen und der sich weit außerhalb des Geschehens und der Menschen befindet, sowie die Quelle alles Existenten darstellt. „Bon Dieu wird anthropomorph gesehen, ist verwundbar, dem menschlichen Alterungsprozeß unterlegen, agiert aber nicht. Sein ergrautes Haar verlangt nach Ehrfurcht und seine statische Rolle ist die eines übergeordneten Zentralverantwortlichen für menschliches Wohlergehen und Freiheit.“¹⁹⁴ Diese Vorstellung eines höchsten und omnipotenten, sowie gleichzeitig otiosen Gottes finden wir auch in einigen afrikanischen Gesellschaften und Glaubenskonzepten, wie zum Beispiel bei den Fon in der Gestalt von *Mawu Lisa* oder bei den Yorùbá in der Form von *Olódùmarè*. *Bondye* gilt als der Schöpfer des gesamten Universums, der *loa*, der Menschen, der Pflanzen, der Tiere, kurz gesagt von allem das existiert.¹⁹⁵ Laut den mythologischen Erzählungen besitzt *Bondye* tausende Augen, um die vier Kardinalpunkte des Universums immer im Blickfeld zu haben, wobei ihm diese Vielzahl an Augen letztlich ermöglicht „... die Gesamtheit zu erfassen, Dinge, die außen an der Oberfläche wie im inneren Dahinterliegenden zu finden sind.“¹⁹⁶ Ein weiteres spezifisches Charakteristikum von *Bondye* ist der Aspekt, dass dieser omnipotente, otiose 'Hochgott' von den

192 Vgl. Deren, 1953: 36; Desmangles, 1992: 99, 104f.; Keller, 2002: 253; Murrell, 2010: 83.

193 „In the Creole language of Haiti, Vodouisants use 'Bondye' to designate the Christian and Vodou Godhead. It derives from the French 'Bon Dieu', meaning 'Good Lord'. Desmangles, 1992: 191_{n2}.

194 Keller, 2002: 270.

195 Vgl. Desmangles, 1992: 159f.; Murrell, 2010: 74.

196 Keller, 2002: 270.

AnhängerInnen nicht direkt verehrt wird bzw. nicht direkt kontaktiert werden kann, wofür er letztenendes die *loa* erschaffen und auf die Erde geschickt hat, die schließlich diese Funktion der spirituellen Interaktion und Kommunikation mit den Menschen einnehmen. Demnach gelten die von *Bondye* erschaffenen *loa* als seine unterschiedlichen Manifestationen und gleichermaßen als seine 'Vermittler', wobei jede/jeder *loa* eine spezifische Personifikation der vielen Aspekte des 'Schöpfergottes' darstellt.¹⁹⁷ Das haitianische Sprichwort '*Gwo Iwa pa monte ti chwal*', was in etwa bedeutet: 'Große *loa*(s) besteigen keine kleinen Pferde', erklärt recht anschaulich die, von den Menschen abgewandte und von ihnen unzugängliche, Position des höchsten Gottes *Bondye*, sowie die Unmöglichkeit mit ihm in direkten Kontakt zu treten bzw. von ihm 'besessen' oder 'geritten' zu werden, weil er als zu mächtig erachtet wird um sich selbst in den Körpern seiner AnhängerInnen zu manifestieren.¹⁹⁸

Die *loa* – Vermittler zwischen den Welten und lebendige Akteure

Bei den *loa* handelt es sich sozusagen um spirituelle Manifestationen und 'Kommunikationsmittel' des höchsten Gottes *Bondye* und „ ... sind als personifizierte Kräfte anzusehen, die über bestimmte Mechanismen an- und abrufbar sind, über Trance/Ekstase als Medium stark veränderter Bewußtseinszustände mit dem Gläubigen in direkten Kontakt treten und über Symbolwelten identifizierbar werden.“¹⁹⁹ Über die Zahl der existierenden *loa* gibt es unterschiedliche Angaben, die nach den überlieferten Mythen meistens bei 401 oder 1.701 *loa* liegt, wobei jedoch nur einige wenige weit verbreitete Anerkennung unter den Gläubigen genießen und in Form der praktizierten Rituale mit den Menschen kommunizieren und interagieren. Die *loa* werden meistens in sogenannte *nanchons* (Nationen) unterteilt, die bestimmte spirituelle und ethnische Gruppen Afrikas symbolisieren und siebzehn Gruppen umfassen, wobei jedoch den AnhängerInnen nicht mehr alle bekannt sind und neben anderen weiteren diese *nanchons* beinhalten: *Wangol, Mondon, Rada, Petro, Ginen, Dhomey, Kongo, Djouba, Nago, Gede and Ibo*.²⁰⁰

197 Vgl. Métraux, 1972: 83; Fichte, 1981: 140; Davis, 1988: 47; Desmangles, 1992: 162; Pollak-Eltz, 1995: 46; Keller, 2002: 92; Reuter, 2003: 36; Murrell, 2010: 74.

198 Vgl. Deren, 1953; Desmangles, 1992: 162; Keller, 2002: 270.

199 Keller, 2002: 271.

In der Literatur werden die *loa* oft als 'Geistwesen', 'Geister', 'Götter' oder 'Gottheiten' bezeichnet, wobei diese Übersetzungen zunehmend als zu simplifizierend und nicht aussagekräftig genug kritisiert werden. Vgl. Kubik, 2000: 30; Kremser, 2005: 177.

200 Vgl. Deren, 1953: 84f., 93f.; Métraux, 1972: 85f.; Fichte, 1981: 139f.; Hurston, 1990: 116; Desmangles, 1992: 94; Pollak-Eltz, 1995: 46; Reuter, 2003: 36; Murrell, 2010: 74.

Meistens wird aber lediglich zwischen zwei *nanchons* unterschieden, *Rada* und *Petro/Petwo*, die jedoch fließend ineinander übergehen und somit allzu starre Einteilungen sinnlos erscheinen lassen. Die Bezeichnung *Rada* hat ihren Ursprung in Afrika und geht auf den Namen eines prominenten Königreichs in Dahomey – *Allada/Arada* – zurück. Die *loa* die dieser Gruppe zugeordnet werden gelten als familiär und friedlich gesinnt und repräsentieren sozusagen die 'sanfte', 'kühle' Dimension des *VooDoo*.²⁰¹ Über den Ursprung des Terminus *Petro/Petwo* existieren unter den AutorInnen unterschiedliche Meinungen und Theorien: „The origin of the Petwo Iwa is debated. Some scholars trace this group of spirits back to Africa and others to Don Pedro, a creole-Spanish slave priest. Others believe Petwo originated among the Maroons and Tainos of Saint-Domingue and are therefore indigenous to Haiti.“²⁰² Die *loa* des *Petro-nanchon*, die eine wesentliche und tragende Rolle beim erfolgreichen SklavInnenaufstand von 1791 spielten, werden oft als aggressiv bezeichnet und symbolisieren die 'wilde', 'heisse' Dimension dieses Glaubenskonzeptes.²⁰³ Die fixen Einordnungen einzelner *loa* zu einem bestimmten *nanchon* erweisen sich aber recht kompliziert und nicht gerade sinnvoll, weil manche *loa* Eigenschaften und Charakteristika mehrerer *nanchons* aufweisen und somit eine deutliche Verbindung zwischen den unterschiedlichen Gruppen besteht. Die *loa* besitzen generell einen weiblichen als auch einen männlichen Aspekt, einen 'positiven' und einen 'negativen' Aspekt und weisen sowohl 'sanften' als auch 'aggressiven' Charakter auf, wodurch sich die Ambivalenz der *loa* und somit auch des *VooDoo* recht deutlich darstellt.²⁰⁴

An dieser Stelle möchte ich auf den Zugang von Wittigo Keller verweisen, der mir als überaus sinnvoll erscheint, weil er die eurozentrische Betrachtung des *VooDoo* mittels westlich geprägter Klassifikationssysteme und Kategorisierungsversuche kritisiert und die Dynamik dieses Glaubenskonzepts betont, sowie hervorhebt, dass im *VooDoo* keine festgelegte, starre Ordnung existiert. „In diesem Sinne wären die *loa* als übersetzbarer Inbegriff solcher Symbolwelten zu begreifen, die sich – anstelle starrer Fixierung – in ständig dynamischer Veränderung befinden: (ver)wandelbar (Metamorphose/

201 Vgl. Deren, 1953: 60f., 84f., 94; Métraux, 1972: 39, 86f.; Fichte, 1981: 139; Desmangles, 1992: 95; Pollak-Eltz, 1995: 46; Keller, 2002: 254; Reuter, 2003: 36; Murrell, 2010: 75.

202 Murrell, 2010: 76. Vgl. auch Deren, 1953: 70, 118, 271; Métraux, 1972: 39f., 86; Fichte, 1981: 139, 353; Hurston, 1990: 116; Desmangles, 1992: 95, 97; Pollak-Eltz, 1995: 46; Keller, 2002: 254.

203 Wittigo Keller beschreibt die Eigenschaften und Ursprünge der *Petro-loa* folgenderweise: „Die petro-Linie nämlich reflektiert den Zorn der einstigen Sklaven und die Härte und Gewalt einer Epoche, aus der sie hervorgegangen sind: Mit der alleinigen Hilfe der rada-loa wäre wohl keine voodooistische Revolution, kein Unabhängigkeitskampf zu gewinnen gewesen. Dafür war die Verhärtung des Zorns, der Aggression der petro-loa von Notwendigkeit, in denen sich die Guerilla-Kultur der Maroons widerspiegelt – und überdies wahrscheinlich auch die charakteristische Härte der einstigen indigenen Götterwelt.“ Bandini, 1999: 86 in Keller, 2010: 254.

204 Vgl. Desmangles, 1992: 95ff.; Keller, 2002: 255; 271; Reuter, 2003: 41f.; Murrell, 2010: 76.

Transformation) in ihrer unbegrenzten Möglichkeit der zuerkannten Qualitäten und deren Kombination (männlich-weiblicher Aspekt, Licht/Schattenseite und rada/petro Entsprechung, individuelle Zuordnungskriterien ...). Alles in allem, ein metaphysisches Konzept, das ständig in Bewegung bleibt.“²⁰⁵ Die wichtigsten und kontinuierlich von den Menschen 'angerufenen', sowie mit ihnen in Interaktion tretenden *loa* besitzen jeweils spezifische Charakteristika und Attribute, die gleichzeitig als Identifikationsmerkmale der jeweiligen *loa* interpretiert werden. Wittigo Keller erarbeitet in diesem Zusammenhang folgende Aspekte:

- Analogie zu Heiligenbild mit dessen christlichen Attributen (figurale Darstellung)
- Herkunft, familiärer Bezug/Zugehörigkeit (nanchon)
- Ansprache (Maitresse, Cousin, Baron ...) und Hierarchieabstufung
- Archetypisches Motiv
- Männlich/weibliche Entsprechung bzw. Androgynität
- Rada/petro Charakter bzw. Ambivalenz
- Outfit in Kleidung, Accessoires und Dekor
- VeVe, Boden-Ritualzeichnungen in symbolischer Abstraktion
- Farbzuzuordnung
- Wochentag-Zuordnung
- Opfer – Speisen und Getränke
- Musik/Gesang
- Rituelle Tanzbewegung
- Funktions-Charakteristika²⁰⁶

Wie bereits angesprochen, werden trotz der Anzahl von bis zu mehreren tausend unterschiedlichen *loa* nur einige wenige rituell 'verehrt' bzw. wird nur mit wenigen kommuniziert und niemand der AnhängerInnen kennt den Namen von jedem existierenden *loa*. In der Literatur, als auch in Haiti selbst, stellen folgende *loa* vermutlich die am weitest verbreiteten und am häufigsten rezipierten dar: *Ayizan, Marassa, Loko, Erzulie/Ezili, Legba, Azaka, Damballah/Danbala Wedo, Ayida Wedo, Agwè, Simbi, La Siren, Ogou und Gede/Ghede/Guede*.²⁰⁷ In weiterer Folge sollen die Attribute und Charakteristika einiger

205 Keller, 2002: 271.

206 Vgl. Keller, 2002: 263.

207 Vgl. Deren, 1953: 86-150; Métraux, 1972: 100-119; Fichte, 1981: 139-143; Hurston, 1990: 113-131; Desmangles, 1992: 108-159; Pollak-Eltz, 1995: 46-48; Reuter, 2002: 36-42; Murrell, 2010: 75-80.

loa, die sich durch spezielle Identifikationsmerkmale und zuständige Bereiche bzw. Funktionen unterscheiden, erläutert werden, um die Ambivalenz, die Bedeutung und die Komplexität, sowie die Dimension dieser spirituellen Manifestationen zu illustrieren. Ich beschränke mich jedoch ausschließlich auf zwei Beispiele (*Legba* und *Gede*), da eine ausführliche Erläuterung mehrerer *loa* den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Dabei ist zu bedenken, dass die unterschiedlichen *loa* nicht immer in der gleichen Gestalt, sondern in unterschiedlichen Persönlichkeiten mit jeweils spezifischen Namen und entsprechenden Charakteristika in Erscheinung treten, die wiederum bestimmte Aspekte der diversen *nanchons* repräsentieren.

Legba

Dieser *loa* charakterisiert sich durch seine Androgynität und die Kontaktaufnahme mit ihm steht bei allen Ritualen immer zu Beginn, da er die Kommunikation zwischen der materiellen-sichtbaren Welt und der spirituellen-unsichtbaren Ebene ermöglicht. *Legba* ist sozusagen so etwas wie der Vermittler zwischen den Menschen und den *loa*, der immer wieder mit der griechisch-mythologischen Figur 'Hermes' des Götterboten in Verbindung gebracht und demnach teilweise auch als 'afrikanischer' oder 'haitianischer Hermes' bezeichnet wird.²⁰⁸ *Legba* tritt ebenfalls in mehreren unterschiedlichen Persönlichkeiten in Erscheinung, die wiederum diverse Charakteristika und Attribute verschiedener *nanchons* darstellen. Wittigo Keller beschreibt den *Petro-loa* '*Maître Carrefour/Maître Kalfou*' als „ ... Schatten, der Mond, der die Interaktionen der dunklen Seite kontrolliert, die Welt der Dämonen passieren lässt, mit Krankheit, Zerstörung, und letztlich Tod assoziiert wird.“ und verweist auf seine bedeutende Position als „ ... Meister der 'points between'.“²⁰⁹ *Legba* gilt als der Wächter der Kreuzungen und wird in den graphischen Darstellungen und während der Manifestation im Lauf eines Rituals meistens als ein, in schmutzige Lumpen gehüllter, alter Mann, wackelig und auf einem Stock stützend verbildlicht, der meistens Pfeife raucht und einen schweren Sack über der Schulter trägt.²¹⁰ Diese Objekte, ergänzt durch das Kreuz und den Schlüssel, stellen die Identifikationsmerkmale und Darstellungselemente von *Legba* dar, die auch seine Anwesenheit während einer Zeremonie symbolisieren.

208 Vgl. Deren, 1953: 97f.; Métraux, 1972: 101f.; Fichte, 1981: 141; Davis, 1988: 47; Hurston, 1990: 152; Pollak-Eltz, 1995: 47; Keller, 2002: 283; Gronner, 2003: 53f.; Reuter, 2003: 39; Murrell, 2010: 78.

209 Keller, 2002: 284. Vgl. auch Deren, 1953: 100ff.; Desmangles, 1992: 111ff.; Gronner, 2003: 54; Reuter, 2003: 40; Murrell, 2010: 78.

210 Vgl. Deren, 1953: 99; Métraux, 1972: 101f.; Hurston, 1990: 128; Desmangles, 1992: 109; Keller, 2002: 284; Gronner, 2003: 53f.; Reuter, 2003: 39; Murrell, 2010: 78.

Das *VeVe* von *Legba* hat eine sehr wichtige rituelle Funktion, weil durch das Auftragen dieser Boden-Ritualzeichnung die Tore nach *Vilokan* geöffnet werden und somit die 'Gebete' der AnhängerInnen in die spirituelle Welt gelangen. Das zentrale Symbol dieses *VeVe* ist das Kreuz, das gleichzeitig auch *Legbas* Identifikationsmerkmal darstellt, wobei Wittigo Keller anmerkt, dass noch rudimentäre Zeichen der Androgynität und Totalität zu erkennen sind.²¹¹ Die diversen Erscheinungen und Manifestationen von *Legba* werden mit mehreren christlichen Heiligen gleichgesetzt und meistens mit dem Heiligen Petrus, Johannes dem Täufer, dem Heiligen Lazarus und dem Heiligen Antonius in Verbindung gebracht, da auf deren bildlichen Darstellungen die spezifischen Attribute und Utensilien von *Legba*, wie zum Beispiel das Kreuz, der Schlüssel oder der Stock, zu sehen sind. Da er bei jedem Ritual als erster erscheint, weil er den Kontakt zu den *loa* ermöglicht, und deswegen bei allen Ritualen vertreten ist, gibt es keinen bestimmten Wochentag der speziell ihm geweiht ist, wobei Allerheiligen sein besonderer Festtag ist.²¹²

Gede/Ghede/Guede

Gede ist der Herrscher über *Ginen*, das mythische und mystische Totenreich der Seelen der Verstorbenen, die in der Unterwelt auf ihre Wiedererweckung warten, und überwacht dort den Eingang bzw. das Tor, womit er, ähnlich wie *Legba*, die Kommunikation zwischen der weltlichen und der spirituellen Ebene und darüberhinaus auch die Wiedererweckung der Seelen kontrolliert. Einige der herangezogenen AutorInnen verweisen auch immer wieder darauf, dass er auch als 'Giver of Life' und 'Rising Sun' bezeichnet wird, der analog zu *Legba* ebenfalls durch das Kreuz und phallische Objekte symbolisiert wird.²¹³ Der Begriff *Gede* gilt als eine Bezeichnung für eine ganze 'Familie' bzw. Gruppe von *loa*, die mit dem Tod und dem Friedhof, sowie mit Leben, Sexualität und Humor in Verbindung stehen und den Kontakt mit den verstorbenen Ahnen und der Vergangenheit als auch der Zukunft arrangieren. Zum Ursprung der *Gede* existieren in der Literatur unterschiedliche Vermutungen und Theorien; Nora Zeale Hurston bezeichnet sie zum Beispiel als 'entirely Haitian'²¹⁴ und Maya Deren verweist neben möglichen Elementen aus Dahomey und dem Kongo, zusätzlich auf verschiedene karibisch-indigene Elemente der Arawak, die bei den

211 Vgl. Keller, 2002: 283; Murrell, 2010: 80f.

212 Vgl. Hurston, 1990: 129; Desmangles, 1992: 113; Keller, 2002: 284; Murrell, 2010: 78.

213 Vgl. Deren, 1953: 102; Desmangles, 1992: 115; Keller, 2002: 293.

„Dadurch wird Ghede nicht nur zum unumschränkten Herrscher des Todes in destruktiver Sicht, sondern gleichzeitig zum Bewahrer der Todes-Regeneration in Form neuen Lebens.“ Keller, 2002: 293.

214 Vgl. Hurston, 1990: 219f.

Gede zu finden sind und die sie folglich als essentiell bei der Entstehung dieser *loa* erachtet.²¹⁵ Leslie Desmangles wiederum sieht starke Verbindung mit dem historischen Dahomey und den Gründern und Mitgliedern des *Ghédévi*-Klans und erläutert in weiterer Folge Parallelen zwischen den Ritualen die in Haiti in *Gedes* Ehren praktiziert werden und den Ahnenritualen der Fon Dahomeys, die somit eine mögliche Herkunft in Westafrika belegen.²¹⁶ *Gede* ist wahrscheinlich der *loa* mit den vielseitigsten Erscheinungen und somit der komplexeste Charakter im haitianischen *Voodoo*, wobei als die bekannteste Erscheinung *Gedes* meistens *Baron Samedi* erwähnt wird, dessen Territorium und Herrschaftsgebiet der Friedhof ist und der mit den für einen Totengräber typischen Utensilien dargestellt wird, sowie den Ruf eines überaus wirkungskräftigen Heilers besitzt.²¹⁷

Als Symbole der *Gede* gelten ein schwarzes, gleichschenkeliges Kreuz, Spaten und Hacke, die Utensilien des Totengräbers, Totenkopf, Gebeine, Skelette und Särge, schwarze Kleidung und schwarze Sonnenbrille, sowie generell die Farben schwarz und violett, die teilweise auch in den *VeVe* bildlich umgesetzt werden. Wenn die *Gede* während eines Rituals, meistens überraschend und ungern gesehen, erscheinen und eine/einen AnhängerIn 'reiten' bzw. von ihr/ihm Besitz ergreifen und sich somit manifestieren, repräsentieren sie sich als lebhaftes Wesen, die morbide Witze machen und die Leute verschrecken und provozieren, sowie mit der charakteristischen, näselnden Stimme sprechen, die die Geräusche von Leichen imitiert und darstellt. Wittigo Keller erläutert die Manifestation der *Gede*: „Die Besessenen vollführen einen obszönen Tanz mit dem hölzernen Phallus und präsentieren sich im schrägen Outfit mit Melone/Zylinder, Frack, weiß geschminkten Gesichtern und dunklen Sonnenbrillen.“²¹⁸ Die Gruppe oder die 'Familie' der *Gede* ist auch dafür bekannt, dass sie die als Opfergaben vorgesetzten Nahrungsmittel und Gerichte mit unermesslicher Gier und sehr schnell verschlingen, wobei sie große Mengen an Nahrung in sich hinein stopfen. Es gibt auch einen sogenannten '*Gede*-Test', der die tatsächliche Manifestation *Gedes* beweisen soll und bei jeder Person die vorgibt von ihm 'geritten' zu werden zur Anwendung kommt, wobei reiner Zuckerrohrschnaps (*Clairin*) mit 21 scharfen Gewürzen vermischt und den 'Besessenen' in die Augen geschüttet oder von ihnen in einem Zug getrunken wird.²¹⁹ Bei den christlichen

215 Deren, 1953: 281f.

216 Vgl. Desmangles, 1992: 119f., 123.

217 Vgl. Desmangles, 1992: 117.

218 Keller, 2002: 293f.

219 „Kein gewöhnlicher Mensch (...) kann dieses Getränk schadlos überstehen. (...) Jeder Betrüger würde seine Dreistigkeit mit Erblindung und Schlimmerem Bezahlen. Ein echter Ghede jedoch besteht diesen

Heiligen die von den AnhängerInnen des *VooDoo* mit den unterschiedlichen Aspekten der *Gede* assoziiert werden, handelt es sich neben anderen meistens um den Heiligen Gerhard, den Heiligen Expeditus, die Heilige Radegundis und die Heilige Brigitta, wobei auch hier wiederum hauptsächlich äußere Elemente der bildlichen Darstellungen als Grundlage der Gleichsetzung dienen.²²⁰ Die den *Gede* gewidmeten Wochentage sind Montag, Freitag und Samstag und zusätzlich dazu steht der ganze Monat November in ihrem Zeichen, wobei der 1. und 2. November besonders wichtige Festtage darstellen, an denen die Menschen das für *Gede* typische Aussehen (weiß gepuderte Gesichter, schwarze Kleidung oder Fracks, Zylinder und Sonnenbrillen etc.) nachahmen und feiernd durch die Strassen ziehen.²²¹

Der Tempel (*ounfò/hounfor*) und die Gesellschaft (*société*)

Der Tempel (*ounfò/hounfor*)

Einen entscheidenden Stellenwert innerhalb der Gesellschaften im haitianischen *VooDoo* nimmt der Kultort bzw. der Tempel (*ounfò/hounfor*) ein, weil hier der direkte Kontakt mit den diversen *loa* induziert wird und in der Regel auch am häufigsten stattfindet, indem ein *loa* die AnhängerInnen als 'Gefäß' oder 'Hülle' verwendet ('reitet') und sich schließlich in der Form von Possession oder 'Besessenheit' einzelner AnhängerInnen den Anwesenden mit den jeweils spezifischen, typischen Charakteristika, Attributen und Gestiken zu präsentieren und sich somit physisch zu manifestieren. Die initiierten Gläubigen (*hounsi/ounsi*) sehen den Tempel nicht nur als das spirituelle Zentrum, sondern erachten ihn zusätzlich als Klubhaus, Krankenhaus, Theater, Apotheke, Musikhalle und Ort des politischen Geschehens. Aufgrund der unterschiedlichen zur Verfügung stehenden Ressourcen der PriesterInnen (*mambo/houngan*) und der Gesellschaft (*société*) variieren Größe, Aussehen und Dekor eines *ounfò* recht stark, wonach sowohl kleine unscheinbare Hütten als auch große Gebäude die Funktion als zentraler Kultort einnehmen.²²²

Test ungerührt.“ Bandini, 1999: 26 in Keller, 2002: 295.

220 Leslie Desmangles spricht das am Beispiel der Bilder vom Heiligen Gerhard an: „Lithographs of the saint (...) depict him as dressed in a black robe, holding a bishop's crosier in his right hand. Vodouisants recognize that lithograph to be Gede (...) because of the color of his robe: black has traditionally been the symbolic color of the saint, as well as that of Gede.“ Desmangles, 1992: 121.

221 Vgl. Hurston, 1990: 225; Keller, 2002: 294; Reuter, 2003: 38f.

222 Vgl. Deren, 1953: 178f.; Métraux, 1972: 77f.; Fichte, 1981: 139; Davis, 1988: 47; Keller, 2002: 93; Reuter, 2003: 33f., 35f.

Der Tempel beinhaltet generell mehrere Altarräume bzw. Ruhealtäre (*kay miste/cayes mystères*) bestimmter *loa*, die mit deren spezifischen Ritualobjekten und den charakteristischen Utensilien bestückt sind. Diese Ruhealtäre sind einzelnen *loa* gewidmet und beinhalten jeweils einen Altar der *pè* oder auch *sobagui* genannt wird, wobei es sich um einen schulterhohen Stein handelt, auf dem die speziellen Opfergaben für die spezifischen *loa* deponiert werden und in dem ausschließlich die spirituellen Aktivitäten vollzogen werden.²²³ In der Mitte des meist quadratischen Innenhofes (*peristil/peristyle*) mit roher Erde als Untergrund befindet sich in allen Tempeln mindestens ein Tanzplatz, teilweise auch mehrere, wo sich auch die, oft farbenreich und spiralenförmig bemalte, Mittelsäule (*poto mitan/poteau mitan*) befindet, die als die vertikale Achse, die 'axis mundi' erachtet wird und in Kombination mit dem Boden des *persitil* als horizontale Achse die beiden Weltenebenen, und somit in mikrokosmischer Art und Weise das kreuzartige Weltbild des *VooDoo* darstellt sowie die Verbindung zwischen der materiellen und der spirituellen Welt symbolisiert.²²⁴ Der Tanzplatz des Tempels mit der dort befindlichen Mittelsäule (*poto mitan/poteau mitan*) gilt somit als der absolute Aktions- und Interaktionsraum im haitianischen *VooDoo*. Außerhalb des rituellen Gebrauchs wird der Tempel, mit Ausnahme der Ruhealtäre, teilweise für die profane Welt zweckentfremdet und umfunktioniert, indem er zum Beispiel zusätzliche die Funktion als Abstellraum oder ähnliches einnimmt, sofern er nicht gerade spirituell in Gebrauch ist. Wegen des aufkeimenden Tourismus verwandeln manche PriesterInnen (*houngan/mambo*) die Tempel sogar in eine Art Theater, in dem rituelle Handlungen und Praktiken, jedoch ohne spirituellen Charakter und als rein folkloristische Aufführungen, für ein Publikum inszeniert werden.²²⁵

Die Gesellschaft (*société*)

Die Basis des Aufbaus der *VooDoo*-Gesellschaften bildet die Organisation einer Gemeinschaft die als *lakou* bezeichnet wird und ein Areal beschreibt, in dem ungefähr fünf bis sechs konjugale und erweiterte Familien eine soziale und auch spirituelle Einheit darstellen. In den rezenten Gesellschaften Haitis ist diese Form der sozialen Organisation, die hauptsächlich in den ruralen Gegenden vorherrscht, aufgrund der verstärkten Migration der Landbewohner in die Städte jedoch nur mehr rudimentär vorzufinden.²²⁶

223 Vgl. Deren, 1953: 178; Métraux, 1972: 79; Keller, 2002: 93; Reuter, 2003: 34, 35; Murrell, 2010: 72, 84.

224 Vgl. Deren, 1953: 36; Métraux, 1972: 77; Desmangles, 1992: 105; Pollak-Eltz, 1995: 49; Keller, 2002: 93, 251; Reuter, 2003: 34f.; Murrell, 2010: 83f.

225 Vgl. Deren, 1953: 178; Reuter, 2003: 35.

226 Vgl. Métraux, 1972: 56; Davis, 1988: 39f.; Desmangles, 1992: 64.

mambo/manbo – houngan/oungan

Die Gesellschaften des *VooDoo* erachten sich selbst meistens als 'autonome, spirituelle Großfamilien', wobei Priesterinnen (*mambo/manbo*) bzw. Priester (*houngan/oungan*) die obersten 'Kultvertreter' der Hierarchie repräsentieren, die bezeichnenderweise von den initiierten AnhängerInnen (*hounsi/ounsi*) in der Regel 'Papa' (*papaloa*) bzw. 'Mama' (*mamaloa*) genannt werden.²²⁷ Diese spirituellen Leiter und Vorsteher der Tempel im haitianischen *VooDoo* sind gleichzeitig die 'Familienoberhäupter' und die sogenannten 'Dirigenten' der Weltebenen, die den *loa* am nächsten stehen und generell mehrere verschiedene Funktionen in den Gesellschaften übernehmen.

Die Position als *mambo* bzw. *houngan* wird entweder durch Vererbung, Visionen oder aus freiwilliger und eigenständiger Entscheidung erreicht, wobei infolge einer Initiation anerkannte PriesterInnen ihr spirituelles und rituelles Wissen ihren InitiandInnen bzw. 'SchülerInnen' weitergeben und diese somit detaillierte Kenntnis essentieller Aspekte erlangen. Diese Aspekte umfassen zum Beispiel die spezifischen Charakteristika und Eigenheiten der unterschiedlichen *loa*, die komplexen Bedeutungen der Symbole und Zeichen, sowie die entsprechenden Tänze, Lieder, Gebete und Rhythmen die die Kontaktaufnahme mit den *loa* ermöglichen sowie Respekt und Verehrung ausdrücken.²²⁸ Der abschließende Teil der Initiation der PriesterInnen wird *haussement* genannt, bei dem die KandidatInnen drei mal in einem Stuhl sitzend in die Höhe gehoben werden, wobei sie den Schwur leisten, die *loa* zu respektieren. Doch bevor dieser Teil der Initiation durchgeführt wird, müssen sich die potentiellen *houngan* und *mambo* einer rituellen Reinigung unterziehen, die eine neuntägige Separation in einem der Altarräume impliziert. Die Träume der angehenden PriesterInnen während dieser Separation aus der Gesellschaft gelten als überaus wichtig, weil sie als Instruktionen der *loa* betrachtet werden.²²⁹

Nach der üblicherweise mehrere Jahre dauernden Initiation in die PriesterInnenschaft symbolisiert das finale Überreichen der *asson* (Rassel), die als charakteristisches und essentielles Symbol der PriesterInnen gilt, das Erlangen der Position als *mambo/houngan*.²³⁰ Für die PriesterInnen besteht zusätzlich noch die

227 Vgl. Deren, 1953: 153; Keller, 2002: 93; Reuter, 2003: 33.

228 Vgl. auch Deren, 1953: 171f.; Métraux, 1972: 64; Keller, 2002: 93; Reuter, 2003: 51f.; Murrell, 2010: 84.

229 Vgl. Métraux, 1972: 69; Murrell, 2010: 85.

230 Diese sakrale Rassel wird in der Literatur meistens als eine Kalebasse beschrieben, die mit Perlen oder anderen Objekten, wie zum Beispiel früher mit Wirbelknochen von Schlangen, gefüllt und mit einem Netz bespannt ist, das wiederum mit diversen kleinen Perlen etc. versehen ist, woran zusätzlich noch

Möglichkeit eine höhere, wenn nicht sogar die höchste Stufe der PriesterInnenschaft zu erreichen, wozu jedoch eine weitere Initiation bzw. ein weiteres Initiationsritual notwendig ist, das *asogwe* oder *prise des yeux* genannt wird und als 'Kontrollieren der Augen' oder 'an sich nehmen der Augen' übersetzt wird.²³¹

bosal – hounsi bosal/ounsi bosal – hounsi/ounsi

Die AnhängerInnen des *Voodoo* werden generell als *serviteur/servitor* bezeichnet, was immer beide Geschlechter umfasst und die Situation und Auffassung der Gläubigen beschreibt, wonach sie nicht an die diversen *loa* glauben, sondern ihnen vielmehr dienen. Es wird jedoch wiederum zwischen verschiedenen Arten und Typen von AnhängerInnen unterschieden, die folglich auch unterschiedlich benannt werden, um ihre jeweilige Position in der 'Hierarchie' der Gesellschaft auszudrücken. Die Gläubigen und Mitglieder die zwar an diversen Ritualen teilnehmen und die/den PriesterIn konsultieren, aber noch nicht initiiert wurden, werden *bosal* (wild, ungebändigt) genannt. Die AnhängerInnen die sich bereits dazu entschieden haben einem *loa* mit all ihren Kräften zu dienen und sich gerade in der Phase der Initiation befinden, werden als *hounsi bosal/ounsi bosal* bezeichnet, was auf ihre Situation als gerade in der Ausbildung bzw. Initiation befindlich verweist.²³² Die initiierten Gläubigen der *Voodoo*-Gesellschaft nennen sich *hounsi/ounsi*, wobei der Ursprung des Terminus laut Alfred Métraux in der Sprache der Fon und dem Wort *hounsi* liegt, was in etwa 'the spouse of god' bedeutet.²³³ In den *hounsi/ounsi* können sich generell zwar mehrere verschiedene *loa* manifestieren, wobei sie sich aber hauptsächlich mit einem einzigen speziellen *loa* besonders eng verbunden fühlen, da dieser den Körper als erster oder auch am häufigsten in Besitz nahmen bzw. nehmen und meistens als persönlicher BeschützerIn erachtet wird.²³⁴

Um die Position einer/eines *hounsi/ounsi* zu erreichen ist das Durchlaufen einer mehrstufigen Initiation notwendig, während der die AnhängerInnen spirituell geschult und in das mystische Wissen eingeführt werden. Der erste Teil dieser Initiation, *kouche*, beinhaltet eine rituelle Waschung des Kopfes der InitiandInnen mit einem Aufguss aus

kleine Glöckchen gebunden sind. Vgl. Deren, 1953: 48, 274; Métraux, 1972: 66; Reuter, 2003: 47; Murrell, 2010: 85.

231 Vgl. Murrell, 2010: 85.

232 Vgl. Murrell, 2010: 86.

233 Vgl. Métraux, 1972: 69.

234 Reuter, 2003: 46. Vgl. auch Deren, 1953: 31, 44; Métraux, 1972: 244; Desmangles, 1992: 69; Murrell, 2010: 87f.

unterschiedlichen Kräutern, die *lav tèt/laver tête* genannt wird und auf die im Kopf wohnenden *loa (mèt tèt)* gerichtet ist. Anschließend werden von der *mambol/houngan* diverse Speisen, die nach bestimmten Vorschriften zubereitet werden und von *loa* zu *loa* variieren, in ein weißes Tuch gewickelt und auf dem Kopf der InitiandInnen gelegt, um den *mèt tèt* zu 'speisen' und ihn somit zufrieden zu stellen, zu stärken, sowie um die Verbindung zwischen ihm und den InitiandInnen herzustellen.²³⁵ Ein weiteres Element im Verlauf des *kouche* stellt eine längere gesellschaftliche Isolation der InitiandInnen dar, die unter anderem die Verbindung mit den *mèt tèt* induzieren und verstärken soll, wobei sich der spezifische *loa* am Ende der Isolation im Kopf der InitiandInnen manifestiert.²³⁶ Einen ebenfalls wichtigen Aspekt bildet das Herrichten und Überreichen des *pot tèt/po-tèt*, einem meist aus Ton, Porzellan oder Glas bestehenden Gefäß mit Deckel, in denen sich diverse Reste von Opferspeisen und von Opfertieren, sowie Haare und Nägel der InitiandInnen befinden, das immer im Mittelpunkt der persönlich durchgeführten Rituale steht, sowie die Beziehung und die Verbindung mit den *loa* symbolisiert.²³⁷ Die nächste, folgende Phase im Verlauf der Initiation wird *kanzo* genannt und beinhaltet ein Ritual das als *boule zen/bulè-zin/bruler-zin* bezeichnet wird, bei dem die InitiandInnen auf glühender Asche tanzen und dabei mit diversen, brennend heißen Gegenständen hantieren, ohne sich dabei jedoch zu verbrennen oder ernsthaft zu verletzen. Das Durchlaufen des *kanzo*-Rituals befähigt die AnhängerInnen letztlich dazu, führende Rollen und bestimmte Funktionen in den Zeremonien und Ritualen einzunehmen, mit Ausnahme denen der PriesterInnen, die, wie bereits dargestellt, in der gesellschaftlichen Hierarchie am weitesten oben stehen.²³⁸

Unter den *hounsi/ounsi* gibt es wiederum verschiedene unterschiedliche Positionen und die Möglichkeit weitere wichtige Rollen und Funktionen einzunehmen und den PriesterInnen bei den rituellen Praktiken zu assistieren, wie zum Beispiel als *hougenikon/hungenikon/ongènikon*, als *la-place (commandant général de la place)* oder als *pot drapo*. Die *hougenikon* erfüllen in etwa die Aufgabe von ChorleiterInnen, wobei sie den Standard der gesungenen Lieder wesentlich mitbestimmen und die spezifischen *loa* erkennen müssen, um die speziellen Lieder die an sie gerichtet sind richtig anzustimmen. Die *la-place* gelten als die MeisterInnen der Zeremonien und die StellvertreterInnen der

235 Vgl. Deren, 1953: 218, 221f.; Métraux, 1972: 70, 199ff.; Desmangles, 1992: 87; Pollak-Eltz, 1995: 50f.; Reuter, 2003: 46; Murrell, 2010: 86f.

236 Astrid Reuter erklärt die Bedeutung des Wortes *kouche*: „Das kreolische Wort bedeutet 'sich niederlegen' oder 'schlafen', auch 'lieben' oder 'gebären und deutet an, worum es in der Initiation geht: das Erwachen zu einem neuen spirituellen Leben, eine Wiedergeburt.“ Reuter, 2003: 47.

237 Vgl. Deren, 1953: 30, 221; Métraux, 1972: 76; Reuter, 2003: 46; Murrell, 2010: 87.

238 Vgl. auch Deren, 1953: 30, 216-224; Métraux, 1972: 203ff.; Hurston, 1990: 173-177; Pollak-Eltz, 1995: 51; Reuter, 2003: 46; Murrell, 2010: 87 .

PriesterInnen. Der Begriff *pot drapo* bezeichnet die Personen einer *société* die als TrägerInnen der Flaggen und Banner einer Gesellschaft fungieren, auf denen die spezifischen *loa* und deren *VeVe* bildlich dargestellt werden.

Die Kommunikation mit den *loa* – *mange loa*

Die Gestaltung der diversen Zeremonien, Rituale und Feierlichkeiten der verschiedenen Gesellschaften variiert von Region zu Region bzw. von *société* zu *société*, was sich auch auf die ethnographischen Beschreibungen der rituellen Abläufe und Zeremonien die in der Literatur zu finden sind auswirkt. „Again, certain descriptions will seem to differ from what they themselves have witnessed. May I remind them that Voodoo is a religion which is practiced by autonomous cult groups of which each often has its own peculiar custom and tradition. Whatever anyone may say to the contrary, there is no Voodoo liturgy and doctrine to which priests and priestesses are obliged to conform. Such an idea is a widespread illusion which we must avoid.“²³⁹

Die praktizierten Rituale und zeremonialen Ausformungen des *VooDoo* implizieren trotz dieser regionalen Diversität und Vielseitigkeit jedoch gewisse Grundparameter und Grundelemente bzw. einen schematischen Ablauf, der auch in der herangezogenen Literatur angesprochen und erläutert wird.²⁴⁰ Den Anfang bildet die Begrüßung, bei der die rituellen Objekte inklusive *poteau mitan* und in besonderer Weise die 'heiligen' Trommeln, sowie die Erde und die in der 'Hierarchie' oben stehenden TeilnehmerInnen der Zeremonie geküsst und die Menschen zusätzlich mittels symbolischer Handschläge etc. begrüßt werden. Anschließend daran erfolgt die Flaggenparade, der Einzug der Flaggen (*drapo/drapeaux*), die aus hochwertigen und teuren Materialien gefertigt werden und mittels bestimmter Symbole oder in der Form von katholischen Heiligen spezifische *loa* darstellen. In weiterer Folge werden katholische Gebete, Lieder und Litaneien rezitiert, wobei die PriesterInnen von einem sogenannten 'BuschpriesterInnen' (*prèt savann/pères-savane*), der die katholischen Aspekte des *VooDoo* repräsentiert, assistiert werden.

Als erster *loa* wird immer *Legba* kontaktiert, da er als der Vermittler zwischen der spirituellen und der irdischen Ebene gilt und erst danach werden andere *loa* mit Hilfe von spezifischen Liedern, Gesängen und Tänzen, die immer in dreifacher Weise ausgeführt

²³⁹ Vgl. Métraux, 1972: 19.

²⁴⁰ Zu Beschreibungen der Struktur der Rituale vgl. unter anderem Deren, 1953: 188-224; Métraux, 1972: 157-192; Pollak-Eltz, 1995: 52-54; Keller, 2002: 364; Reuter, 2003: 48-50; Murrell, 2010: 89f.

werden, sowie mit den entsprechenden *VeVe* 'an-' bzw. 'herbeigerufen'. Während der Zeremonien finden Libationen (Trankopfer) statt, die *mambo/houngan* und *hounsi* den *loa* darbieten, indem sie drei mal nacheinander kleine Mengen Wasser, Rum oder sonstige Flüssigkeiten auf den Boden vor den ihnen geweihten, sakralen Objekten gießen, die als eine Form der Begrüßung zu interpretieren sind.²⁴¹ *VeVe* sind rituelle Bodenzeichnungen, die meistens mit Mehl, Asche oder Kreide im Verlauf einer Zeremonie rund um die Mittelsäule (*poto mitan/poteau mitan*) angelegt werden, wobei, wie bereits erläutert, jeder *loa* ein spezifisches *VeVe* mit den entsprechenden, charakteristischen Symbolen besitzt, worauf die spezifischen Speise-, Trank- und Tieropfer für die *loa* platziert und in der nächsten Phase dargebracht werden.

Die Zeremonien und diversen Rituale werden aufgrund dieser Darbietung diverser Opfergaben als *mange loa/manje loa* bezeichnet, wobei die Art und Weise der Opfergaben von *loa* zu *loa* variiert. Allen *loa* sind also ganz bestimmte Objekte zugeordnet, wie zum Beispiel rote Gegenstände für *Ogoun*, Beherrscher des Krieges und des Metalls oder schwarze Gegenstände für *Gede*, den Herrscher des Todes und der Friedhöfe.²⁴² Bei den Tieren die die AnhängerInnen rituell schlachten, handelt es sich hauptsächlich um Hühner, Ziegen, Stiere und Schweine, die nach bestimmten festgelegten Vorschriften und Methoden 'geopfert' werden, wobei wiederum von *loa* zu *loa* verschiedene Vorgehensweisen zur Anwendung kommen und das Fleisch nach der Zeremonie von den Anwesenden verzehrt wird.²⁴³ Die jeweiligen Opferungen werden ebenfalls entsprechend den verschiedenen *loa* durchgeführt, wobei für die *petro-loa* der Tod durch das Durchschneiden der Kehle der Tiere erfolgen muss. Das vergossene Blut wird als Träger spiritueller Energie erachtet und verwendet, um die Energie für die *loa* zu konzentrieren, wobei es in Kalebassen aufgefangen wird, woraus *mambo/houngan* und manchmal auch *hounsi* kleine Mengen, die teilweise auch mit anderen Zutaten zu einem Getränk vermischt werden, trinken und den Rest aufbewahren oder auf Objekte und TeilnehmerInnen schmieren.

Jeder *loa* hat auch bezüglich der Opferspeisen ganz spezifische Vorlieben und Wünsche, die meistens von den symbolischen Attributen, den Identifikationsmerkmalen und der Persönlichkeit abhängig sind und verschiedene Gerichte und Getränke impliziert.

241 Vgl. Deren, 1953: 203; Métraux, 1972: 162; Reuter, 2003: 49.

242 „Thus white animals are offered to the water spirits (Damballah-wèdo, Agwé, Simbi, Clermerzine, etc.), black to the Guédé, spirits of the dead, russet or red to the Ogu. Speckled hens are kept for Brisé and some of the other *petro loa*.“ Métraux, 1972: 169. Vgl. auch Deren, 1953: 210; Métraux, 1972: 168f.; Desmangles, 1992: 113f.; Keller, 2002: 364; Reuter, 2003: 48.

243 Vgl. Deren, 1953: 213 – 216; Métraux, 1972: 173; Reuter, 2003: 48.

Demnach fordert zum Beispiel *Erzulie/Ezili* Speisen die annähernd weiß sind, *Legba* ausschließlich gegrilltes Essen und *Ogou* Rum und andere hochprozentige Getränke.²⁴⁴

Zu den essentiellen Aspekten und kontinuierlich präsenten Komponenten der Rituale und Zeremonien im haitianischen *Voodoo* zählen Musik und Tanz, die den Zustand der Trance, das angestrebte Ziel der AnhängerInnen, und somit die Kommunikation und die direkte Interaktion mit den *loa* letztlich induzieren. Die *loa* werden mit spezifischen Liedern, Trommeln und Trommelrhythmen, sowie mit bestimmten Tänzen 'herbeigerufen', geehrt und symbolisch dargestellt, die wiederum alle in ihren Ausformungen je nach Eigenschaft und Persönlichkeit der *loa* variieren.²⁴⁵ Die verwendeten Trommeln gelten als zentrales Element der rituellen Musik und werden als sakral erachtet, in der Regel rituell getauft und in drei verschiedenen Konstellationen mit diversen Trommeln gespielt. Die *Rada*-Trommeln werden immer zu dritt gespielt und bestehen der Größe nach geordnet aus *maman/manman*, *segon/seconde/ségond* und *boula/bula/petit*, die entweder mit der Hand oder einem hölzernen Schlegel gespielt werden. Bei den Liedern der *Petro-loa* kommen grundsätzlich zwei Trommeln zum Einsatz, die sich von den vorher genannten aufgrund der kleineren Ausmaße unterscheiden und sich aus *manman/gros baka* und *pittit/ti-baka* zusammensetzen. Die dritte Gruppe von Trommeln die im haitianischen *Voodoo* zu finden sind, die *Congo*-Trommeln, bestehen aus drei unterschiedlich großen Ausformungen, die *manman*, *timebal* und *ti-congo* genannt werden, wobei bei manchen AutorInnen teilweise auch die Verwendung von nur zwei Trommeln zu finden ist. Desweiteren kommen *ogan*, ein Perkussionsinstrument aus Eisen, und die bereits erwähnte *asson/ason*, die Rassel der PriesterInnen, zum Einsatz und vervollständigen somit das 'rituelle Ensemble', wobei bei profanen Anlässen anstatt der *asson* die sogenannte *chacha* eingesetzt wird. Bei sakralen Zeremonien verwenden die PriesterInnen die Rassel um den Trommlern zu signalisieren, wann sie mit dem Spielen beginnen bzw. aufhören sollen, womit die Rassel schließlich ebenfalls eine wichtige Position einnimmt und das musikalische und liturgische Tempo bestimmt und vorgibt.²⁴⁶

Der rituelle Tanz bzw. die rituellen Tänze, stimuliert, begleitet und beeinflusst von der Musik, haben einen wichtigen Stellenwert in dieser afro-karibischen Glaubenskonzepktion, weil die Tänze als wesentliche Faktoren bei der Induktion der 'Bessessenheit' bzw. der Trance gelten und demnach eine wichtige Rolle bei der

244 Vgl. Deren, 1953: 210; Métraux, 1972: 176; Desmangles, 1992: 114; Reuter, 2003: 37.

245 Vgl. Deren, 1953: 225-246; Métraux, 1972: 178, 186, 188ff.; Pollak-Eltz, 1995: 32, 53; Schmiderer, 2000: 97; Keller, 2002: 367; Reuter, 2003: 44; Murrell, 2010: 90.

246 Vgl. Deren, 1953: 235; Métraux, 1972: 71, 179ff., 182ff.; Fichte, 1981: 153; Gronner, 2003: 63ff.; Murrell, 2010: 90.

Kommunikation mit den *loa* spielen, wobei sie aber nicht nur für, sondern auch mit und durch die *loa* aufgeführt werden. Die Namen der Tänze orientieren sich an den jeweiligen Rhythmen der Trommeln, an den Namen bestimmter *loa* oder an denjenigen Körperteilen bzw. Körperregionen die am stärksten in die Bewegungen involviert sind. Neben vielen regionalen und lokalen Variationen zählen *djouba, yanvalou, nago, ibo, congo, banda, mahi, kita, bumba, gabienne, mascort, mazon, zepaules, crabigné* und *gragement* zu den bekanntesten Tänzen. Die unterschiedlichen Tänze rufen, entsprechen und repräsentieren ebenfalls ganz spezifische *loa* und beinhalten charakteristische, symbolische Bewegungen mit denen die *loa* identifiziert werden.²⁴⁷

Aufgrund des Zusammenwirkens aller genannten Komponenten und Aspekte entsteht eine überaus starke energetische Spannung und führt schließlich zum angestrebten Ziel jeder Zeremonie, der 'Besessenheit' (Trance) und damit schlussendlich zum direkten Kontakt mit den *loa*. Von den *hounsi* wird während einer Zeremonie die 'Besessenheit' nicht nur gewünscht, sondern vielmehr vehement angestrebt und stellt das zentrale, das zu erreichende Ziel dar. Diese geänderten Bewusstseinszustände generier(t)en in 'westlichen', industrialisierten Ländern und Kulturen eine Auffassung der Menschen, nach der sie generell als 'primitiv' deklariert wurden und nach wie vor immer noch werden.²⁴⁸ Die 'besessenen' AnhängerInnen können als eine Art 'Werkzeug' der *loa* und als Transformator zwischen den Welten erachtet werden, wobei im haitianischen Voodoo die Metapher vom 'bestiegenen, gerittenen Pferd' (in Kreol *chwal/chual* für die 'Besessenen') und seinem Reiter (die *loa*) weit verbreitet und auch in der Literatur immer wieder zu finden ist.²⁴⁹

Beim Vorgang der 'Besessenheit' wird ein Teil der pluralistisch verstandenen Seele, der die Persönlichkeit eines Menschen repräsentiert, durch den sich manifestierenden *loa* für einen bestimmten, begrenzten Zeitraum ersetzt. Die *loa* 'besteigen' und 'reiten' ihre 'Pferde', wobei die 'besessenen' Menschen ihre eigene Identität verlieren und vollständig zum *loa* werden und die verschiedenen spezifischen und charakteristischen Bewegungen ausführen, sowie die entsprechenden Symbole, Utensilien und die Attribute verwenden, die die spezifischen *loa* darstellen. Die manifestierten *loa* äußern Wünsche und Anliegen, erteilen Ratschläge, ermahnen und

247 Vgl. Deren, 1953: 225-246; Métraux, 1972: 188-192; Schmiderer, 2000: 97-108; Gronner, 2003: 63.

248 „Im abendländischen Kontext erweckt 'Besessenheit' die Vorstellung von teuflischer Obsession und mittelalterlichem Exorzismus. 'Besessenheit' klingt ... fast automatisch nach 'feindlicher Übernahme ... ganz anders stellen sich die Dinge in voodooistischer Sicht dar.“ Keller, 2002: 367.

249 Vgl. Deren, 1953: 29; Métraux, 1972: 120; Davis, 1988: 184f.; Hurston, 1990: 220; Desmangles, 1992: 3f.; Pollak-Eltz, 1995: 49; Keller, 2002: 367; Reuter, 2003: 42f.; Murrell, 2010: 90.

drohen den anwesenden Gläubigen und agieren in theatralischer Art und Weise, immer dem spezifischen Charakter entsprechend. Wenn die *loa* den Körper wieder verlassen und die Trance bzw. die Phase der 'Bessessenheit' wieder vorbei ist, können sich die 'gerittenen' Menschen an nichts von dem was sie gesagt oder gemacht haben erinnern und sind deswegen auch nicht selbst für ihre Handlungen während der Trance verantwortlich, weil ganz alleine die *loa* die Aktivitäten und Geschehnisse kontrollieren.²⁵⁰ Durch Rhythmuswechsel der Trommeln wird nach diversen Manifestation unterschiedlicher *loa* die rituelle Situation allmählich abgeflacht, sowie die einst pulsierende und energetische Stimmung sukzessive wieder beruhigt und die teilweise mehrere Stunden dauernden Zeremonien klingen am Schluss langsam aus, bis sie letztlich vollständig zu Ende gehen.

Nachdem jetzt die historische Genese Haitis rekonstruiert und die wesentlichen Elemente und Komponenten des sozio-kulturellen Systems, sozusagen als notwendige und essentielle Grundlagen für ein Verständnis des haitianischen *VooDoo*, erläutert wurden, folgt jetzt die nähere Betrachtung der Konzeption von Tod, Seele und Jenseits, sowie die damit im Zusammenhang stehenden und praktizierten Rituale, die schließlich den zentralen Aspekt dieser Arbeit darstellen und demnach in nächsten Punkt illustriert werden.

ZENTRALE ASPEKTE ZUM THEMA TOD

Der Tod bedeutet für die AnhängerInnen des haitianischen *VooDoo* nicht das totale, absolute Ende der Existenz, sondern wird vielmehr als eine Transformation in eine neue Ebene des Seins erachtet, wobei der physische Körper (*corps-cadavre*) dem Verfall bzw. der Verwesung ausgesetzt ist und die immaterielle, unfassbare Substanz (Seele) der Menschen, die als Seelenpluralismus konzipiert ist, durch das Praktizieren bestimmter Rituale in ein kultur-spezifisch konstruiertes Jenseits übertritt.²⁵¹ Wittigo Keller äußert sich zum Tod im Kontext des haitianischen *VooDoo* folgendermaßen: „Der Tod des physischen Körpers ist auch für die Anhänger ein angsteinflößender Abgrund, doch das verschlingende Grab ist zugleich (wieder-) gebärender Schoß. So gesehen findet sich ein

250 Vgl. Deren, 1953: 29f.; Métraux, 1972: 121 – 141; Davis, 1988: 186; Reuter, 2003: 44f.; Murrell, 2010: 83.

251 Vgl. Deren, 1953: 41, 44; Métraux, 1972: 257f.; Fichte, 1981: 140; Davis, 1988: 189f.; Desmangles, 1992: 68f.; Pollak-Eltz, 1995: 56f.; Gronner, 2003: 41f.; Reuter, 2003: 53; Murrell, 2010: 88f.

Erklärungsmodell, daß Tod und Zerfall, Leidenschaft und Begierde nebeneinander – gleichzeitig zur Darstellung kommen: Ein ewiger Kreislauf: ohne Zeugen wäre kein Tod möglich, ohne diesen aber auch kein Weiterleben.“²⁵²

In den Gesellschaften des haitianischen *Voodoo* existiert, wie in den meisten Kulturen, eine Auffassung von einem 'guten' und einem 'schlechten' bzw. einem 'natürlichen' und einem 'unnatürlichen' Tod, die jeweils unterschiedliche Konsequenzen für die durchzuführenden Rituale und somit auch für die Seelen der Verstorbenen haben. Ein 'natürlicher' Tod gilt im Verständnis der Gläubigen als eine direkte Forderung oder Bestimmung des 'Hochgottes' *Bondye*, weswegen kein Mensch darauf Einfluss nehmen kann und schließlich in den üblichen, spezifischen Ritualen resultiert, wogegen die Menschen unter einem 'unnatürlichen' Tod die Folgen einer Intervention von MagierInnen oder ZauberInnen (*bokor/bocor*) verstehen, dessen rituellen Praktiken und Handlungen letztlich den Tod eines Individuums bewirken, um den Körper anschließend als 'seelenlose', widerstandslose Hülle und meistens als ArbeitssklavInnen zu verwenden bzw. an andere weiter zu verkaufen oder aber auch um sich der Seelen von Toten zu bemächtigen (*zombie corps cadavre/zombie jardin* und *zombie astral/zombie éfface*).²⁵³

Beim physischen Tod eines Menschen erfolgt im Verständnis der Gläubigen eine Trennung der unsterblichen Seele vom sterblichen Körper, sowie gleichzeitig eine Trennung aus der Gesellschaft der Lebenden und ein Übergang bzw. eine Eingliederung in die Welt der Toten und der Ahnen, in einem 'Ort' der *Ginen* genannt wird, „ ... where the individual takes on the divine, original, and essential bodiless form that it possessed before the creation of the world. Thus, the immortal spirit enters *Ginen* and becomes an archetype; its ethereal nature transcends the struggles and limitations of profane existence.“²⁵⁴ Der Seele gilt somit die zentrale Aufmerksamkeit in den praktizierten Ritualen, die im Zusammenhang mit dem Tod durchgeführt werden, um den Übergang der unsterblichen, immateriellen Substanz ins Jenseits zu begleiten, zu erleichtern und letztenendes auch zu ermöglichen.

252 Vgl. Desmangles, 1992 in Keller, 2002: 294.

253 Vgl. Deren, 1953: 42f.; Métraux, 1972: 282; Davis, 1988: 190f., 213; Hurston, 1990: 179; Pollak-Eltz, 1995: 57; Keller, 2002: 385; Reuter, 2003: 53f.; Murrell, 2010: 82f.

254 Desmangles, 1992: 66.

Die pluralistische Seele – *gros bon ange* und *ti bon ange*

Wie viele andere Kulturen glauben die AnhängerInnen des haitianischen *Voodoo* an einen sogenannten Seelenpluralismus, also an mehrere nebeneinander existierende 'Seelenkomponenten', wonach sich in jedem menschlichen Körper mindestens zwei Seelen befinden.²⁵⁵ Bei diesen zwei 'Seelenkomponenten' handelt es sich zum Einen um *gros bon ange/gwo bònanj/gwo-bon-anj* ('großer guter Engel') und zum Anderen um *ti bon ange/ti bònanj/ti-bon anj* ('kleiner guter Engel'), die einem von *Bondye* erschaffenen physischen Körper (*corps-cadavre*) innewohnen, wobei der Körper nach dem Tod verfällt und lediglich als 'Gefäß' erachtet wird.²⁵⁶ Wade Davis erklärt diese zwei Komponenten der Seele und deren Aspekte im haitianischen *Voodoo* anhand einer Metapher, die die Gläubigen selbst zur Veranschaulichung verwenden. „The two aspects of the Vodoun soul, the *ti bon ange* and the *gros bon ange*, are best explained with a metaphor commonly used by the Haitians themselves. Sometimes when one stands in the late afternoon light the body casts a double shadow, a dark core and then a lighter penumbra, faint like the halo that sometimes surrounds the full moon. This ephemeral fringe is the *ti bon ange*, the 'little good angel', while the image at the center is the *gros bon ange*, the 'big good angel'.“²⁵⁷ Im Glaubensverständnis der AnhängerInnen müssen diese beiden Aspekte der Seele während des gesamten Lebens in ständiger Harmonie und Balance gehalten werden, da ein Ungleichgewicht Krankheit verursacht, wobei sie jedoch grundsätzlich nicht dualistisch zu verstehen sind, sondern eher einen organischen und dynamischen Prozess darstellen, der Spiritualität, Autorität, Einflussnahme, Moral und Weisheit umfasst.²⁵⁸

Maya Deren beschreibt die Komponente die als *gros bon ange* bezeichnet wird als „... an identity, invisible but real, acknowledged in common and known by a name. (...) the Haitian calls the *gros-bon-ange*. It is born of the body, and may be imagined as the shadow of a man cast upon the invisible plane of a fourth dimension, or as his reflection in a dark mirror. The *gros-bon-ange* is the metaphysical double of the physical being, and, since it does not exist in the world of matter, it is the immortal twin who survives the mortal man.“²⁵⁹ Alfred Métraux sieht *gros bon ange* als verantwortlich für die Persönlichkeit, sowie für die emotionalen und intellektuellen Eigenschaften eines Menschen und erwähnt,

255 Vgl. Desmangles, 1992: 66.

256 Vgl. Deren, 1953: 41; Métraux, 1972: 155f., 257f.; Fichte, 1981: 140; Davis, 1988: 186f.; Desmangles, 1992: 66f.; Pollak-Eltz, 1995: 56f.; Gronner, 2003: 37; Reuter, 2003: 43f.; Murrell, 2010: 88.

257 Davis, 1988: 186.

258 Vgl. Deren, 1953: 27; Desmangles, 1992: 68.

259 Deren, 1953: 26. Vgl. auch Gronner, 2003: 37.

übereinstimmend mit Maya Deren, die Fähigkeit von *gros bon ange* den menschlichen Körper vorübergehend verlassen zu können, wie es bei den bereits erwähnten Trance-Erlebnissen und 'Bessessenheits'-Zuständen während der rituellen Praktiken und Zeremonien der Fall ist.²⁶⁰ Im Gegensatz dazu beschreibt Leslie Desmangles *gros bon ange* als „ ... the immortal, cosmic spirit of Bondye, which is manifested in the body; (...) It is a life-force, an internal dynamism planted within the body that serves as its shell. (...) It is thought of as the root of being, consciousness, the source of physical motion, the inherent principle within the body that ensures life; (...) The *gwo-bon-anj* is also associated with varying degrees of intelligence, creativity, and overall disposition. It is identified with the blood within the body, and like blood's, its motion may increase or decrease according to the body's social and physical contexts.“²⁶¹

Die zweite Komponente, *ti bon ange*, erachtet Maya Deren als „ ... universal commitment towards good, the notion of truth as desirable, all that conscience which, in our culture, is understood as a function of the soul (...) “ und bezeichnet sie desweiteren „ ... as one of the constants of the cosmos.“²⁶², was ihr somit eine beschützende Funktion verleiht. Alfred Métraux verbindet *ti bon ange* ebenfalls mit der Rolle eines Beschützers, obwohl er auch erwähnt, dass manche Menschen wiederum eher *gros bon ange* diesen Aspekt zusprechen, und sieht einen Zusammenhang zwischen dem generellen Zustand der Menschen und *ti bon ange*, wobei erstere den Zustand des letztgenannten reflektieren.²⁶³ Manche AutorInnen beschreiben wiederum, im Gegensatz zu Maya Deren und Alfred Métraux, *ti bon ange* als die individuelle Persönlichkeit und die Fähigkeit des Denkens, sowie der Selbstreflexion, die somit die Quelle der Emotionen, der Träume und des Bewusstseins darstellt.²⁶⁴

Zu den Eigenschaften und Funktionen von *gros bon ange* und *ti bon ange* existieren in der Literatur somit recht unterschiedliche Meinungen und Theorien, die teilweise konträren Inhalt und variierende Beschreibungen aufweisen, was wiederum die Komplexität und die Unvorhersehbarkeit, sowie die Diversität und die Dynamik des haitianischen *Voodoo* verdeutlicht. Unter den herangezogenen AutorInnen finden sich trotz dieser divergenten Äußerungen zu den beiden 'Seelenkomponenten' jedoch einheitlichere, aber nicht übereinstimmende Illustrationen und Aussagen darüber, was nach dem physischen Tod eines Menschen mit dessen *gros bon ange* und *ti bon ange*,

260 Vgl. Deren, 1953: 29f.; Métraux, 1972: 120; Keller, 2002: 367; Gronner, 2003: 39; Murrell, 2010: 88.

261 Desmangles, 1992: 67. Vgl. auch Gronner, 2003: 39f.

262 Deren, 1953: 26. Vgl. auch Deren, 1953: 44; Gronner, 2003: 37f.

263 Vgl. Métraux, 1972: 156.

264 Vgl. Davis, 1988: 186f.; Desmangles, 1992: 67f.; Gronner, 2003: 39ff.; Murrell, 2010: 88.

sowie mit dem Körper (*corps-cadavre*) passiert, die mittels spezifischer Rituale 'behandelt' werden.²⁶⁵

Rituelle Praktiken

Die Menschen betrachten die spezifischen Rituale die sie für die Verstorbenen praktizieren grundsätzlich als überaus wichtig, weil schließlich das 'Schicksal' der Seele von diesen Ritualen abhängt. Die Gläubigen sind, wenn erforderlich, sogar dazu bereit Teile von ihrem Land oder ein paar ihrer Tiere etc. zu verkaufen, um eine angemessene rituelle Verabschiedung und Beisetzung, die beide mitunter recht kostenintensiv sind, finanzieren zu können. Diejenigen die keine direkten Nachkommen oder Angehörigen haben, die bestimmte Aufgaben und Pflichten gegenüber der/des Toten haben, adoptieren teilweise Kinder, die ihnen eine adäquate Zeremonie mit allen Aspekten und somit den problemlosen Übergang ihrer Seele ermöglichen sollen. „Others fearing their children may prove stingy when it comes to the quality of the coffin, make one for themselves and keep it carefully in their homes.“²⁶⁶ Die Dimension, Intensität und Aufwendigkeit der diversen praktizierten Todesrituale, sowie die Anzahl der TeilnehmerInnen variiert in den *VooDoo*-Gesellschaften je nach Status und Position der/des Verstorbenen, wonach der Tod von initiierten Gläubigen und vor allem von PriesterInnen aufwendiger gestaltete, intensivere rituelle Aktivitäten zur Folge hat als das Ableben nicht initiiertes AnhängerInnen.

Wie bereits erwähnt trennt sich nach dem physischen Tod die immaterielle, unfassbare und unsterbliche Substanz, die pluralistische Seele, von seinem materiellen, fassbaren und sterblichen Körper. Dieser Vorgang wird von spezifischen Todes, Trauer- und Bestattungsritualen begleitet, wobei jedoch bei den praktizierten Ritualen die Körper der Toten und die darin innewohnenden 'Seelenkomponenten' unterschiedlich akzentuierte Aufmerksamkeit erlangen. Die auf die pluralistische Seele bezogenen Rituale nehmen dabei einen wichtigen und stark ausgeprägten Stellenwert ein, wobei manche AutorInnen die Rituale die in Verbindung mit den Körpern der Verstorbenen praktiziert werden, als eher unwesentlich erachten.²⁶⁷ Das zentrale Ritual im Zusammenhang mit dem Tod im haitianischen *VooDoo* bildet eine Zeremonie die *dessounin* genannt wird, dessen Ziel es

265 Vgl. Deren, 1953: 26, 41; Métraux, 1972: 156; Davis, 1988: 186f.; Desmangles, 1992: 66ff.; Pollak-Eltz, 1995: 56f.; Gronner, 2003: 41; Reuter, 2003: 43f.; Murrell, 2010: 88.

266 Métraux, 1972: 244.

267 Vgl. Deren, 1953: 44.

ist, einerseits *gros bon ange* und andererseits den jeweiligen *mèt tèt* vom physischen Körper der Verstorbenen zu lösen, sowie alle Bestandteile aus denen sich der Mensch zusammensetzt in ihre entsprechenden Bereiche zu befördern, wobei ausschließlich eine *mambo* bzw. ein *houngan* dieses Ritual durchführen können.²⁶⁸ „On the day of an individual's passing, the 'oungan or mam'bo is called to perform the *desounen*. This rite ensures that the constituents of the individual's personality are dispatched to their rightful destinations: the *ti bòn-anj* to *Grand Mèt* or heaven; the *gwo bòn-anj* and *mèt tèt* to *Ginen*, the watery abode beneath the earth; and the body to the earth.“²⁶⁹

dessounin / desounen / desunin / déssunin

Durch das physische Dahinscheiden eines Menschen wird letztlich die harmonische und im Gleichgewicht befindliche Beziehung der zwei existierenden 'Seelenkomponenten' abrupt beendet und beide Komponenten gehen folglich getrennte 'Wege'. *Ti bon ange* verlässt mit dem letzten Atemzug relativ problemlos den menschlichen Körper, schwebt anschließend noch neun Tage über den Verstorbenen und tritt folglich in den Himmel ein, wo die 'Seelenkomponente' befreit und als anonyme und 'entpersönlichte' Entität weiterbesteht, die keinen weiteren Einfluss mehr auf die Lebenden hat und nicht mehr in Beziehung zu ihnen steht, wodurch sie laut einigen AutorInnen letztenendes auch eine eher unwichtige Rolle bei den Todesritualen einnimmt.²⁷⁰ Leslie Desmangles erläutert zusammenfassend: „In its new state, the *ti-bon-anj* is believed to have no independent power and no further relation to the living. It can neither intercede with Bondye or the *Iwas* in the living's stead for personal favors, nor mount the living in spirit possession. Moreover, it cannot be used in magic or divination. Because of its incapacity for spiritual manipulation, it plays a minor role in the death rituals.“²⁷¹ Wade Davis ist jedoch anderer Meinung und sieht *ti bon ange* als diejenige 'Seelenkomponente', die nach dem Tod mittels der praktizierten Todesrituale in die Welt der Ahnen und der Verstorbenen befördert wird und aus diesem Grund größere rituelle Aufmerksamkeit erhält, um letztlich eine erfolgreiche Metamorphose dieser 'Seelenkomponente' zu garantieren.²⁷²

268 Vgl. Deren, 1953: 44; Métraux, 1972: 244; Davis, 1988: 188; Desmangles, 1992: 69; Pollak-Eltz, 1995: 56; Murrell, 2010: 88.

269 Murrell, 2010: 88.

270 Vgl. Deren, 1953: 44; Métraux, 1972: 257f.; Desmangles, 1992: 68; Gronner, 2003: 41f.; Murrell, 2010: 88.

271 Desmangles, 1992: 68. Vgl. auch Gronner, 2003: 43.

272 Vgl. Davis, 1988: 187f.

gros bon ange wird im Verlauf des *dessounin* vom Körper der Verstorbenen befreit und tritt in die (Ur-)Heimat, die Welt der Toten und der Ahnen (*Ginen*), über, wo sie sich für ein Jahr und einen Tag aufhält und im Anschluss daran in die Reihe der Ahnen wechselt und im Lauf der Zeit schließlich nach und nach von der Gruppe der *Gede-loa* absorbiert wird. Die persönlichen *loa* (*mèt tèt*) der Verstorbenen werden durch das praktizierte Ritual ebenfalls freigesetzt und nehmen währenddessen kurzzeitig Besitz vom Körper der handelnden PriesterInnen, die dabei als eine Art 'VermittlerInnen' agieren, bevor sie schließlich zu ihrem Ursprung, nach *Ginen*, zurückkehren. „The loa may return to the abysmal waters, since that is the permanent home of the loa. And he may at any time thereafter possess anyone else he chooses. Moreover, he has been already inherited by the children.“²⁷³

In der Literatur finden sich detaillierte Beschreibungen des *dessounin* Rituals, wobei der Ablauf eines *dessounin* meistens sehr ausführlich und auf sehr illustrative Weise erläutert wird. Da von den diversen Darstellungen jene von Leslie Desmangles jedoch die rezentere Arbeit und Beschreibung des Ablaufs eines *dessounin* darstellt, wird nun die von ihm getätigte Beobachtung exemplarisch zitiert um den Vorgang des Rituals zu illustrieren: „The surviving members of the family called the oungan to the house of the deceased shortly after death. He came with a bottle of *kleren* (crude rum). After drinking from the bottle, he did not swallow the *kleren* but spewed it out in the shape of a cross to the four cardinal points, to recognize Bondye and the Iwas at the four corners of the universe. He also sprayed the corpse in a similar fashion to cleanse it from any defilement that might hamper the effectiveness of the ritual. While shakin his *ason* (rattle), he lit a candle in the middle of the room, then called the names of the deceased and the *mèt tèt*, occasionally whispering their names in the dead person's ear, ordering them to leave their lifeless shell. At the moment when the *gwo-bon-anj* and the *mèt tèt* were believed to be extracted from the body, the oungan became spirit-possessed by the man's *mèt tèt* and stepped outside the house into the adjoining courtyard. (...) As the Iwa left the body of the oungan and he came out of his profound trance, he was born anew. The Iwa had used his body as an intermediary before returning to *Ginen*; but empowered by the Iwa, the oungan was reborn, a symbolic and organic rebirth of the community in microcosmic form. This part of the ritual symbolized that the deceased man's death had occasioned his *mèt tèt*'s solemn pronouncements, which will remain as a living legacy to the community.“²⁷⁴

273 Deren, 1953: 45f.

274 Desmangles, 1992: 70. Zum Ablauf von *dessounin* vgl. weiters Deren, 1953: 44f.; Métraux, 1972: 244-246; Hurston, 1990: 141-145; Murrell, 2010: 88f.

Zora Neale Hurston und Alfred Métraux erwähnen in ihren Beobachtungen eine Begebenheit, die der letztgenannte Autor als den dramatischsten und eindrucksvollsten Moment während des gesamten *dessounin* bezeichnet, der für die Anwesenden oft ein regelrechtes Wunder darstellt: „Now, apparently something horrible and strange happens: a shudder runs through the corpse and slowly it raises its head, or shoulders, as though trying to sit up – then it slumps back – an inert mass.“²⁷⁵ Alfred Métraux interpretiert diesen Moment nicht als einen letzten, von *mambo* oder *houngan* übertragenen, Lebensfunken der/des Verstorbenen, sondern eher als Muskelkontraktionen, die durch das Verlassen des *mèt tèt* hervorgerufen werden, wobei er aber ebenfalls auf die Erzählungen eines haitianischen Lehrers verweist, der bei einem *dessounin* teilnahm und beobachtete wie der praktizierende *houngan* den Leichnam an den Armen hochzog, um dieses Verlassen des *loa* zu symbolisieren. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass es den meisten Gläubigen letztlich auch nicht so sehr um die tatsächlichen erneuten Bewegungen des Leichnams geht, sondern eher die notwendige und dadurch symbolisch dargestellte Loslösung der 'Seelenkomponente' und des *mèt tèt* vom physischen Körper als wesentlich und zentral erachtet wird.²⁷⁶

Die AnhängerInnen des haitianischen *VooDoo* sehen den menschlichen Körper als vom 'Hochgott' *Bondye* aus Lehm bzw. Erde und Wasser geschaffen, der die Körper schließlich mit der lebensspendenden Energie bzw. Kraft und der Vitalität (*nanm/n'âme*), sowie der Seele ausstattet.²⁷⁷ Im Verlauf des physischen Todes wird durch das Loslösen der 'Seelenkomponenten' und der *mèt tèt* der Körper zu einem leerstehenden, verlassenen 'Gefäß' und kehrt durch den Prozess der Verwesung zu seiner ursprünglichen Quelle oder Form, der Erde, zurück, wo der Körper darauf wartet von *Bondye* wieder neu erschaffen zu werden.²⁷⁸ Die Aspekte der Rituale die sich auf den Körper der Verstorbenen beziehen beschreibt Maya Deren hauptsächlich als „ ... directed against physical resurrection – against, on the one hand, a false death, and, on the other, a false life. The initial act of those surviving is to determinate that the death is real and not a false death brought about by magic. (...) of the fact that the death is false, the body would remain as a live but emptied vessel, subject to the direction of any alien psychic force (...) The dread *zombie* (...) To avoid this development, all measures are taken to make certain that the body is truly lifeless and therefore physically useless.“²⁷⁹

275 Métraux, 1972: 245. Vgl. auch Hurston, 1990: 142.

276 Vgl. Métraux, 1972: 245; Hurston, 1990: 142.

277. Vgl. Métraux, 1972: 153, 255; Davis, 1988: 186

278 Vgl. Deren, 1953: 42; Desmangles, 1992: 64, 72;

279 Deren, 1953: 42f.

Die Methoden um sich des tatsächlichen Todes des Körpers zu vergewissern und somit dessen mögliche Auferstehung, sowie eine etwaige 'Fremdübernahme' bzw. Inbesitznahme durch 'negative Kräfte' oder 'MagierInnen' bzw. 'ZauberInnen' (*bokor/bocor*) zu verhindern, umfassen unter anderem erneutes 'Töten' des Leichnams mit einem Messerstich durch das Herz, das Begraben der Haare und Fingernägel, das Beifügen von Pflanzen mit sehr vielen Samen (zum Beispiel Sesam), die von jeder Person die Verstorbene wieder zum Leben erwecken wollen, vollständig gezählt werden müssen, was jedoch nie bis zum Morgengrauen durchzuführen ist, und weitere diverse Handlungen die der haitianischen Logik von Magie entsprechen. In vielen Regionen Haitis wird den Verstorbenen zum Beispiel Watte oder ähnliches in die Nasenlöcher und in die Ohren gestopft, um sicher zu gehen, dass sie nicht erneut zu atmen und somit wieder zu leben beginnen, sowie um sie gleichzeitig vor dem möglichen Aufwachen durch den Lärm der Lebenden zu schützen. Um die Geräusche der Schritte derjenigen Toten, die in die Welt der Lebenden zurückkehren, zu dämpfen, werden manche Personen mit Socken beerdigt, sowie werden den Toten zusätzlich auch die Knie und die Zehen zusammengebunden, um das Gehen zu unterbinden bzw. zu erschweren.²⁸⁰

Laut Leslie Desmangles ist das *dessounin* Ritual im haitianischen *Voodoo* analog zum Todesritual der Fon aufgebaut, bei dem ebenfalls die Seele und die persönliche 'Gottheit' vom physischen Körper der Verstorbenen getrennt wird und beide in unterschiedliche Ebenen eintreten. „The Fon *dokpwégâ* (priest) comes to the house of the deceased with a large quantity of cloth, two goats, and one rooster. He goes to the center of the room in which the body is laid; as he sacrifices the animals to the gods and the ancestors, he orders the soul and the protector deity residing in the head of the deceased to leave the body and to enter their respective abodes: the deity to the sky, the soul to the world of the ancestors.“²⁸¹ Eine weitere Parallele zur Kultur der Fon sieht Leslie Desmangles darin, dass laut den mythologischen Überlieferungen in beiden sozio-kulturellen Systemen der physische Körper der Verstorbenen zu seinem Ausgangspunkt, der Erde, zurückkehrt und dort wartet, um vom jeweiligen 'Hochgott' und den 'Gottheiten'

280 Vgl. Deren, 1953: 43; Métraux, 1972: 246f.; Fichte, 1981: 167; Desmangles, 1992: 71; Pollak-Eltz, 1995: 58.

Leslie Desmangles erläutert weitere Maßnahmen die er bezüglich der Verhinderung einer möglichen Rückkehr eines Verstorbenen beobachtet hat: „The pockets of his garments were turned inside out to prevent him from transporting objects to Ginen that might give him control over surviving members of his family, or from carrying the souls of the living with him to the abyss. Care was taken in the disposal of his personal objects, such as tools, toothbrushes, soaps, and combs; they were included in the coffin in order to avoid his returning to seek them.“ Desmangles, 1992: 72.

281 Desmangles, 1992: 69.

zu einem neuen Körper umgestaltet, sowie reanimiert und mit neuem Leben versehen zu werden.²⁸²

Das *dessounin* Ritual wird generell praktiziert um das spirituelle Erbe der Gläubigen zu erhalten und wenn die Familien bzw. die Angehörigen von Verstorbenen dieses Ritual nicht durchführen lassen und keine/keinen PriesterIn verständigen, die/der es praktizieren soll, dann kann es passieren, dass *gros bon ange* (bzw. bei Wade Davis *ti bon ange*) und *mèt tèt* sich direkt gegen die lebenden Angehörigen richten, indem sie Krankheiten, Unglück und Tod bringen. Ein Unterlassen des Rituals verhindert schließlich den Übergang der 'Seelenkomponente' in den mythologischen Ort *Ginen* und bewirkt dadurch letztlich dessen ewiges Verbleiben und ruheloses Umherwandern in der Welt der Lebenden, weil: „It could not emerge as a quasi-god, nor could it manifest itself to the community of the living in the future; because it had no permanent abode, it could never join the ancestral community from which it could be recalled or reincarnate itself in descendant's new body, or to assist the living in times of need.“²⁸³

Die rituelle Waschung, die Totenwache und die Bestattung

Nach dem *dessounin* wird der Körper der Verstorbenen für die anschließende Erdbestattung vorbereitet und dabei zuerst auf rituelle Weise gewaschen, was als ein sogenanntes Reinigungsritual zu interpretieren ist und das eine bestimmte Person durchführt die *benyè* ('WäscherIn') genannt wird, wobei es sich meistens um eine Person vom gleichen Geschlecht wie die/der Verstorbene handelt. Das rituelle Bad erfolgt in einer Grube, die direkt in der Erde des Hauses ausgehoben und in die im Anschluss eine spezielle Mischung aus kaltem Wasser, Ethylalkohol und einem Aufguss aus verschiedenen Kräutern und Früchten (zum Beispiel Minze, 'green oranges', Zitrone und *korosòl* [Stachelannone, Guanabana]) geschüttet wird; die 'WäscherInnen' verwenden zusätzlich zu dieser Mischung noch Seife um den Leichnam gründlich zu reinigen.²⁸⁴

Während der gesamten Dauer der Waschung sprechen die *benyè* mit den Toten, erklären ihnen den Vorgang und behandeln sie als wären sie nach wie vor bei vollem Bewusstsein: „Rubbing him with leaves of the custard-apple the 'washer' explains to him that he is only washing him to make him more beautiful and to ensure that even in his

282 Vgl. Desmangles, 1992: 72.

283 Desmangles, 1992: 72.

284 Vgl. Deren, 1953: 43f.; Métraux, 1972: 246f.; Desmangles, 1992: 73; Murrell, 2010: 89.

condition he shall not lose one jot of dignity.“²⁸⁵ Alfred Métraux, Leslie Desmangles und Nathaniel Samuel Murrell verweisen weiters auf die zusätzliche Funktion der *benyè* als Übermittler von Nachrichten der Lebenden an die/den Toten, die diese wiederum an verstorbene Verwandte die sich schon in *Ginen* befinden mitteilen sollen.²⁸⁶

Bei der Totenwache (*veye*), die generell mit Tag des Todes eines Menschen beginnt, kommen alle Verwandten und Bekannten der Familie der/des Verstorbenen, sowie Freunde und Mitglieder der Gesellschaft zusammen, um ihr/ihm eine glückliche, angenehme letzte Nacht auf der Erde und somit einen würdigen und adäquaten Abgang zu bereiten, wobei die Mitglieder der Familie diverse Speisen und Getränke für die Gäste zubereiten und bereitstellen. Die an der Totenwache teilnehmenden Menschen spielen Karten, bedauern die Angehörigen und sprechen über all die guten Taten sowie das tugendhafte Leben der/des Verstorbenen und wiederholen dabei oft deren letzte Worte und Taten.²⁸⁷ Alfred Métraux beschreibt eine beeindruckende Beobachtung, die er während einer Totenwache tätigte: „From time to time the closest relations of the deceased – husband, wife, mother, sister or daughter – who a moment earlier had seemed unaffected by grief, break off whatever they may be doing and pour out a sudden heartrending lamentation. This, preceded by a pathetic 'way way', takes the form of short sentences in which terms of endearment are mixed with reproaches or with allusions to some affecting memory. They end with the announcement of the dead person's name followed by a prolonged 'O'.“²⁸⁸ Je nachdem wer, wann, wie, wodurch und mit welchen gesellschaftlichen als auch persönlichen und individuellen Folgen gestorben ist, sowie welches irdische Leben sie/er geführt hat, sind ausschlaggebend für die Gestaltung dieser getätigten Äußerungen der näheren Angehörigen und können demnach liebevollen, trauernden als auch anklagenden, vorwurfsvollen Inhalt aufweisen. Diese emotionalen Ausbrüche (*vocero*) dauern meistens nur einige Minuten und enden wieder genauso abrupt wie sie begonnen haben. Die Trauernden kehren schließlich wieder zu ihren vorherigen Tätigkeiten zurück und verhalten sich so, als wäre nichts passiert, wobei es allerdings jederzeit wieder zu einem spontanen und impulsiven Ausbruch der Trauer kommen kann.²⁸⁹

Die Beerdigung der Toten findet für gewöhnlich gleich am Tag nach dem physischen Tod oder spätestens am darauffolgenden Tag statt, weil das tropische Klima mit einer

285 Métraux, 1972: 246. Vgl. auch Desmangles, 1992: 73.

286 Vgl. Métraux, 1972: 247; Desmangles, 1992: 73; Murrell, 2010: 89.

287 Vgl. Métraux, 1972: 247; Fichte, 1981: 167; Desmangles, 1992: 73.

288 Métraux, 1972: 248.

289 Vgl. Métraux, 1972: 248.

Temperatur von bis zu 40 Grad Celsius eine rasche Verwesung des menschlichen Körpers bewirkt. Alfred Métraux erwähnt zusätzlich dazu einen weiteren Grund: „The deceased must leave his house before dawn – or else he will shortly be followed where he has gone by another member of his family.“²⁹⁰ Der Aufwand der Bestattungen variiert von Person zu Person, wonach sich, zusätzlich zur gesellschaftlichen Position, je nach den zur Verfügung stehenden Mitteln, sowohl das Ausmaß der Zeremonie als auch die Anzahl der TeilnehmerInnen, sowie die Dauer des 'Abschieds' recht unterschiedlich darstellen.

Der Leichnam wird in einem Sarg deponiert und unter Begleitung der Angehörigen und dem *prèt savann* ('Buschpriester') zum Friedhof getragen, wobei der Sarg gegen den Uhrzeigersinn gedreht wird und von den Trägern mehrere zick-zack artige Richtungsänderungen durchgeführt, sowie abrupte Pausen und ebenso abruptes Loslaufen ausgeübt werden, um die/den Verstorbenen zu desorientieren und somit ihre/seine mögliche Rückkehr in die Welt der Lebenden zu verhindern. Am Friedhof angekommen, spielt bei den anschließenden Handlungen auf dem Friedhof der *prèt savann* die zentrale Rolle, der während des gesamten Vorgangs einige katholische Gebete, Lieder und Hymnen singt und rezitiert, sowie weitere römisch-katholische Rituale durchführt. Letztlich wird der Sarg mit dem sich darin befindlichen Leichnam in das Grab hinuntergelassen, begleitet von lautstarken und intensiven Ausdrücken der Trauer und der Klage der Angehörigen und der Familie. Alfred Métraux erwähnt eine Verhaltensweise der TeilnehmerInnen von Bestattungen, bei der alle Personen die den Sarg berührt haben ihre Hände mit einer speziellen Mischung, die reinigende Wirkung hat, waschen müssen, bevor sie schließlich den Friedhof verlassen und nach Hause gehen, nachdem die Totengräber (*còk mò*) das Grab vollständig mit Erde bedeckt haben. Die herangezogenen AutorInnen sehen meistens die römisch-katholischen Elemente als die primären und dominanten Aspekte bei den Bestattungsritualen, die vom *prèt savann* auf dem Friedhof praktiziert werden.²⁹¹

Ab der Nacht nach der Bestattung besucht der *prèt savann* neun Tage hintereinander die Familie der/des Verstorbenen in ihrem Haus, um ein römisch-katholisches Ritual, eine sogenannte *novena*, zu leiten und durchzuführen. Dieser im Haus der/des Verstorbenen befindliche Altar ist ähnlich dekoriert wie zuvor während der Totenwache. Die *novena* endet am neunten Tag nach der Bestattung mit *dènye priyè* ('die letzten Gebete'), wobei der *prèt savann*, der jeden Tag etliche katholische Gebete, Lieder

290 Métraux, 1972: 250.

291 Vgl. Métraux, 1972: 250; Desmangles, 1992: 73f., 75ff.

und Hymnen rezitiert, bei denen die Anwesenden enthusiastisch mitwirken, am Ende schließlich sein Honorar einsammelt und das Haus der Hinterbliebenen verlässt.²⁹² Alfred Métraux beschreibt den Ausklang der 'letzten Gebete' folgendermaßen: „On the last evening the prayers become more solemn. They are interrupted by deafening manifestations of grief, cries of 'way way' from near relations, and by exhibitions of despair which verge on hysteria. The *père-savane* sings a Liberia in the cemetery and a permanent cross is set up at the head of the grave.“²⁹³

In den ruralen Gegenden Haitis besitzt jede Gemeinschaft einen eigenen Friedhof für die verstorbenen Mitglieder der Gruppe, die grundsätzlich mit enormen, riesigen Kreuzen versehen sind, die den *loa Baron Samedi*, den Herrscher der Friedhöfe repräsentieren, der die Kontrolle über dieses Territorium innehat, das Gemeinschaftsbesitz darstellt und somit nicht in Privatbesitz umgewandelt werden kann. Generell legen die Gläubigen großen Wert darauf auf dem Friedhof ihres Geburtsortes neben ihren Familienmitgliedern beerdigt zu werden und die Angehörigen der Verstorbenen nehmen oft großen Aufwand in Kauf, um Menschen die in einem weit entfernten Ort sterben, in ihren Geburtsort zu bringen, wo sie letztlich adäquat beerdigt werden.²⁹⁴ Den Verstorbenen gegenüber besteht die Pflicht entsprechenden Respekt zu zeigen und eine gute Beziehung zu ihnen aufzubauen, wobei eine etwaige Vernachlässigung dieser Pflichten fatale Konsequenzen für die Angehörigen mit sich bringen würden. Aus diesem Grund errichten die Angehörigen in den ruralen Gegenden Haitis Monumente für die Toten „ ... which are as sumptuous as their purse permits, and many will deprive themselves of basic necessities over a period of years to realize this ambition.“²⁹⁵ Wenn sich die Angehörigen um die Gräber kümmern, sie säubern und pflegen, gilt das als Zeichen der Andacht, Ehrerbietung und Anerkennung der Toten und trägt somit zum Wohllollen der Verstorbenen und in weiterer Folge auch zum Wohl der Lebenden bei. Diese Pflichten und Aufgaben gelten für alle Verwandten, aber besondere Verantwortung haben immer die näheren Angehörigen der spezifischen Toten.²⁹⁶

Die Trauer wird von den Angehörigen meistens durch das Tragen von schwarzer Kleidung, die nicht gewaschen, sondern nur gebürstet werden darf, symbolisiert und stellt eine Pflicht gegenüber der/dem Verstorbenen dar, der ebenfalls die jüngeren Kinder nachgehen müssen und die auf keinen Fall vernachlässigt werden soll, weil die Toten

292 Vgl. Métraux, 1972: 251; Desmangles, 1992: 74f.

293 Métraux, 1972: 251.

294 Vgl. Métraux, 1972: 257.

295 Métraux, 1972: 257.

296 Vgl. Métraux, 1972: 257.

somit mit Unmut und Vergessenheit bedacht werden würden, was wiederum verhindert werden muss, da die Toten die Fähigkeiten und die Macht besitzen, die Hinterbliebenen in der Form von Krankheit, Pech und Tod zu bestrafen.²⁹⁷ Alfred Métraux erwähnt eine Beschreibung der 'wahren Natur' der Trauer im haitianischen *Voodoo*, die ihm eine Frau wie folgt erklärte: „It is by wearing mourning', she told me, 'that we rid ourselves of the souls of the deceased; if we didn't mourn the dead would <seize> us and try everything to work us harm. Whoever neglects his father or mother in this respect is taking a big risk.“²⁹⁸ Die schwarze Trauerkleidung, die vom *prèt savann* gesegnet ist, wird jedoch nur von denjenigen hinterbliebenen Angehörigen getragen, die jünger sind als die/der Verstorbene, wonach die Eltern von verstorbenen Kindern keine symbolische schwarze Trauerkleidung tragen.

***casser-canari/case kanari* – 'the breaking of the pot'**

Am selben Tag wie die von katholischen Elementen dominierte Bestattung findet in deren Anschluss im *ounfò* das *casser-canari/case kanari* ('the breaking of the pot') Ritual statt, das nur von einer *mambo* oder einem *houngan* praktiziert werden kann und bei dem ein bis zu ca. 80 Zentimeter großes, ovales Tongefäß (*canari/kanari*) mit einem Durchmesser von ca. 45 Zentimeter feierlich zerbrochen wird, um somit das Ende der Beerdigungszeremonie symbolisch darzustellen.²⁹⁹

Der Ablauf wird in der Literatur immer relativ ähnlich beschrieben; am Beginn wird das Gefäß gesegnet, danach mit *kleren/clairin* (hochprozentiger Zuckerrohrschnaps) und einem Sud aus mehreren diversen medizinischen Pflanzen gewaschen und eingerieben, sowie anschließend mit verschiedenen Objekten, wie sakralen Speisen, Hühnerfedern und Tabakblättern befüllt. In weiterer Folge platziert die/der PriesterIn das Tongefäß in einer Grube, die in der Nähe eines Altars im *peristil/peristyl* des Tempels gegraben wird, und zerstört es danach mit einigen gezielten Stockschlägen, bis nur noch kleine Reste und winzige Partikel übrig bleiben. Es folgen Libationen für die *loa*, bei denen *kleren/clairin* über die in der Grube befindlichen verbleibenden Reste des *canari/kanari* gegossen wird, woraufhin *mambo* bzw. *houngan* das spezifische *VeVe* der entsprechenden *loa* auf den Boden zeichnet und die Grube mit der aufgeschütteten Erde wieder auffüllt.³⁰⁰

297 Vgl. Métraux, 1972: 256.

298 Métraux, 1972: 256.

299 Vgl. Deren, 1953: 30; Métraux, 1972: 252ff.; Desmangles, 1992: 74; Murrell, 2010: 89.

300 Vgl. Métraux, 1972: 252 – 255; Desmangles, 1992: 74.

Leslie Desmangles schreibt zur symbolischen Bedeutung des *casser-canari/case kanari* Rituals folgendes: „In Vodou, case kanari recaptures the entire funeral rites in one religious ritual. First, the washing of the jar symbolizes the ritual washing of the body; second, the clay jar itself is a symbol of life, or in this case the deceased person's head containing his or her *gwo-bon-anj* and *mèt tèt*; third, the violent beating of the jar represents death's brutal separation of the person from the community, and the escape of the *gwo-bon-anj* and the *mèt tèt* from the head; fourth, the trench on the floor of the peristil is the grave; and fifth, the burial of the pieces of clay replays the burial rites at the cemetery.“³⁰¹

***bulé-zin/boule zen* – 'the burning of the pots'**

Dieses Ritual wird meistens einige Tage nach Beendigung der römisch-katholisch geprägten *novena*, aber nicht ausschließlich im Zusammenhang mit dem Tod praktiziert, sondern es ist zum Beispiel auch, wie weiter oben bereits dargestellt, am Ende der Initiation der AnhängerInnen zu finden. Weitere Begebenheiten und Anlässe für ein *bulè-zin/boule zen* Ritual sind „ ... when sacrifice is made to the guardian spirits of a sanctuary, when a new sanctuary is inaugurated, at separation from the soul of one of the *loa*'s servants, when the dead are taken out of the water to convert them into protecting spirits and finally at memorial services.“³⁰² Feuer stellt das zentrale Element dieses Rituals dar und bildet darüberhinaus quasi die Klimax des gesamten Prozesses dar und besitzt laut den Gläubigen reinigende Kräfte, womit sich auch die rituelle Absicht recht deutlich erklären lässt. Zuerst wird das Tongefäß innen und außen mit Öl beschmiert sowie mit Schießpulver versehen und anschließend angezündet, wobei es mit einem lauten Knall lichterloh zu brennen beginnt und in Feuer und Flammen aufgeht. Die Anzahl der im Zusammenhang mit dem Ableben von AnhängerInnen des *VooDoo* durchgeführten *bulè-zin/boule zen* Rituale ist abhängig von der gesellschaftlichen Position der/des Verstorbenen und variiert demnach je nach sozialem Status, wonach ein *hounsi* generell für weniger praktizierte Rituale berechtigt ist als eine *mambo* oder ein *houngan*, deren Tod generell mehrere *bulè-zin/boule zen* zur Folge haben.³⁰³

301 Desmangles, 1992: 74.

302 Métraux, 1972: 255. Vgl. auch Desmangles, 1992: 83f.

303 Vgl. Métraux, 1972: 256.

Jenseits-Konzeption

Wie weiter oben bereits dargestellt, treten die beiden 'Seelenkomponenten' *gros bon ange* und *ti bon ange* nach dem Dahinscheiden eines Menschen in zwei unterschiedliche Sphären ein, wonach *ti bon ange* in den 'Himmel', ähnlich zu den Vorstellungen im Katholizismus, und *gros bon ange* sowie *mèt tèt* nach *Ginen/Guinea*, der mythologischen (Ur-)Heimat, transformieren.

Über den finalen Aufenthaltsort von *ti bon ange*, dem 'Himmel', existieren unter den AnhängerInnen des haitianischen *VooDoo* sehr unterschiedliche Vorstellungen, die von Region zu Region, als auch von Person zu Person, variieren, wobei dieser 'Himmel' aber meistens als ein Ort betrachtet wird, der sich ganz hoch über den Wolken befindet. *ti bon ange* verbleibt jedoch vor dem tatsächlichen Übertreten in den 'Himmel' noch neun Tage lang in der Nähe der Verstorbenen; diese Phase wird mit dem römisch-katholisch geprägten Ritual *novena* und den letzten Gebeten am neunten Tag symbolisiert. Am neunten Tag tritt *ti bon ange* schließlich in den 'Himmel' ein und wird dort vor einem 'göttlichen Tribunal' für die schlechten Taten und Handlungen während des irdischen Lebens zur Rechenschaft gezogen und folglich bestraft.³⁰⁴ Diese stark vom römisch-katholischen Glauben beeinflusste Jenseitsvorstellung in der Form eines 'göttlichen Gerichts' spielt für die meisten Gäubigen aber nur eine marginale, nahezu unwesentliche Rolle, weil *ti bon ange* in weiterer Folge auch keinen direkten Kontakt und keine Beziehungen zu den Lebenden herstellt.³⁰⁵

Einen viel höheren Stellenwert und eine wesentlich größere Bedeutung für die AnhängerInnen des haitianischen *VooDoo* hat der Aufenthaltsort von *gros bon ange* – *Ginen*, die mythologische und mystische (Ur-)Heimat der Menschen, der *loa* und der Ahnen. Ähnlich wie bei den Vorstellungen des 'Himmels' existieren unter den AnhängerInnen des haitianischen *VooDoo*, sowie in der herangezogenen Literatur, auch bezüglich *Ginen* recht diverse Beschreibungen und Erläuterungen. Leslie Desmangles schreibt bezüglich der Lokalisierung des 'Jenseits': „One commonly held opinion is that it is under the sea, or under the bed of a local river. But some believe that it is located in the bowels of the earth; still others hold that it is above the sky.“³⁰⁶ Im Vergleich zu dem vom Katholizismus beeinflussten Konzept vom 'Himmel' stellt dieses Jenseits jedoch einen

304 Vgl. Deren, 1953: 44; Métraux, 1972: 257f.; Desmangles, 1992: 68; Gronner, 2003: 44.

305 Vgl. Desmangles, 1992: 68, 75; Deren, 1953: 44.

306 Desmangles, 1992: 69. Vgl. auch Deren, 1953: 36; Métraux, 1972: 258; Fichte, 1981: 140; Gronner, 2003: 44f.; Murrell, 2010: 83f.

wichtigen Aspekt im Leben der AnhängerInnen des haitianischen *Voodoo* dar, da laut den Glaubensvorstellungen mit dem physischen Ableben eines Menschen *gros bon ange* das Bewusstsein, die Intelligenz und die Erfahrungen der Toten aufnimmt und letztlich nach *Ginen* geht. Das zentrale Ziel der Todesrituale ist es, *gros bon ange* in diesen 'Ort' zu schicken, wobei die hinterbliebenen Angehörigen zu den Verstorbenen in der Regel, je nach dem sozialen Status der Verstorbenen, auch noch lange Zeit nach dem Tod weiterhin innige und kontinuierliche Beziehungen zu ihnen pflegen und den Kontakt Aufrecht halten, weil eine „ ... dead person will only harass the living if they neglect him, if they omit to wear mourning, if they fail to withdraw the *loa* from his head and finally if they show themselves dilatory in giving him a worthy burial-place.“³⁰⁷ Ist die 'Seelenkomponente' nach dem Tod und der praktizierten Rituale vollständig nach *Ginen* übergetreten bzw. in die (Ur-)Heimat zurückgekehrt, kann sie anschließend die Gestalt von diversen Lebensformen annehmen und wartet auf ihre Reklamation bzw. Wiedereingliederung in die Welt und die Gemeinschaft der Lebenden, die generell ein Jahr und einen Tag nach dem Tod rituell praktiziert wird und die schließlich die Verstorbenen in die bedeutende Position der Ahnen befördert, sowie ihnen durch das kontinuierliche Andenken der Hinterbliebenen letztlich eine Art 'Unsterblichkeit' und 'ewiges Leben' ermöglicht.³⁰⁸

Wie bereits schon weiter oben erwähnt, stellt unter den herangezogenen AutorInnen Wade Davis eine Ausnahme dar, weil er *ti bon ange* als diejenige 'Seelenkomponente' erachtet die nach dem Tod eines Menschen nach *Ginen* übertreten soll und der somit schließlich auch zentrale rituelle Aufmerksamkeit gilt. Trotz dieses Unterschiedes erläutert er dennoch ebenfalls, dass sich eine 'Seelenkomponente' für die Dauer von einem Jahr und einem Tag in ein Jenseits zurückzieht, um nach dieser Zeitspanne von den hinterbliebenen Angehörigen mittels eines Rituals wieder in die Gesellschaft der Lebenden, mit neuem Status als Ahne versehen, integriert zu werden. „The *ti bon ange* remains below in the world of *Les Invisibles* for one day and one year and then, in one of the most important of Vodoun ceremonies – the *Wété Mo Nan Dlo* ('return the dead from the water') – it is reclaimed by the living and given new form.“³⁰⁹

ouete mò nan ba dlo / weté mò nâ dlo / retirer d'en bas de l'eau

Grundsätzlich wird dieses Ritual exakt ein Jahr und einen Tag nach dem Tod der/des

307 Métraux, 1972: 258.

308 Vgl. Deren, 1953: 36, 46; Métraux, 1972: 259; Davis, 1988: 188f.; Desmangles, 1992: 80.

309 Davis, 1988: 188.

Verstorbenen praktiziert, wobei dessen Durchführung von den Angehörigen regelrecht erwartet wird und zudem eine Pflicht gegenüber den Toten darstellt, sowie darüberhinaus eines der zentralen Rituale des haitianischen *Voodoo* bildet.³¹⁰ Das Ritual ist wegen des Dienstes der PriesterInnen und der AssistentInnen, sowie diverser Opfertgaben und weiterer benötigter Utensilien und Paraphernalien sehr kosten- und zeitintensiv, weswegen sich, nach Absprache mit der/dem praktizierenden *mambo/houngan*, teilweise auch mehrere Familien zusammenschließen, um es im Kollektiv durchzuführen und somit die zu tragenden Kosten zu verringern.³¹¹ Während der Durchführung soll sich *gros bon ange*, oder Wade Davis zufolge *ti bon ange*, aus der Welt der Toten lösen und wieder in die Gemeinschaft der Lebenden eingegliedert werden, wobei die 'Seelenkomponente' in der Form eines *ésprit* in einem Gefäß (*govi*) manifestiert, das symbolisch den bereits verwesten physischen Körper (*corps cadavre*) darstellt.³¹²

Die AutorInnen bezeichnen das Ritual *ouete mò nan ba dlo* oft als die 'dritte und letzte Geburt' eines Menschen bzw. der Gläubigen; Leslie Desmangles schreibt beispielsweise: „The human shape, which is slowly molded in the mother's womb, captures the soul or the gwo-bon-anj. After that shape is expelled from the mother at birth, it matures. The second birth occurs when the gwo-bon-anj is separated from the body to join the family of ancestors, and brought back among the living in the substitute body of the *govi*.“³¹³ Die Angehörigen erachten das aus Ton oder Glas gefertigte Gefäß (*govi*) als die Quelle der Ratschläge, des Beistands und der Weisheit mit denen die Verstorbenen der Gemeinschaft der Lebenden unterstützend zur Seite stehen und Hilfestellung bieten, sowie auch Unmut, Krankheit und Tod bringen können, wenn sie nicht entsprechend behandelt oder vernachlässigt werden und in Vergessenheit geraten. Letztlich ist dieses Ritual notwendig, um den Toten (*Les Morts*) eine Teilnahme an der Gemeinschaft der Lebenden zu ermöglichen und diejenigen Angehörigen, die es nicht durchführen, werden von der/dem Toten zur Rechenschaft gezogen, indem sie/er Unglück und Krankheit, ja sogar den Tod von Hinterbliebenen bewirken.³¹⁴

Um das Ritual durchzuführen versammeln sich die hinterbliebenen Angehörigen und die Mitglieder der Gesellschaft im *peristil* des *ounfò*, um *gros bon ange* der Toten zurückzufordern bzw. die Verstorbenen in die Welt der Lebenden zu reintegrieren, wobei von den TeilnehmerInnen die entsprechenden Vorbereitungen getroffen und die benötigten

310 Vgl. Deren, 1953: 27f.

311 Vgl. Deren, 1953: 47; Métraux, 1972: 259.

312 Vgl. Deren, 1953: 28; Davis, 1988: 188; Desmangles, 1992: 80.

313 Desmangles, 1992: 80. Vgl. auch Deren, 1953, 28; Davis, 1988: 188.

314 Vgl. Deren, 1953: 28, 46; Métraux, 1972: 259; Desmangles, 1992: 81f.

Utensilien und Paraphernalia deponiert werden, während die TrommlerInnen bereits aufwärmen und diejenigen Personen die nicht an den Vorbereitungen beteiligt sind zu tanzen beginnen. Die Gefäße (*govi*), die den Körper der Verstorbenen symbolisieren und deren neue materielle Form von *gros bon ange* darstellen, werden vor Beginn der Zeremonie gesegnet, mit Kreuzen und weiteren sakralen Zeichen und Symbolen versehen und anschließend weiß gekleidet oder in weiße Stoffe gehüllt.³¹⁵ Leslie Desmangles beschreibt den Aufbau und das Aussehen des *ounfò* während des Rituals, das er beobachtete, wie folgt: „In the corner of the room, a tentlike structure made of *nates* (mats) of dried banana leaves had been erected. Although this had been carefully closed, with its sides hanging to the floor, it was impossible to see through the cracks a large wooden vessel containing food offerings of various kinds. (...) The oungan later explained that the structure and its contents were for the deceased man's *gwo-bon-anj* – the food to allay his hunger, and the covered sides for his privacy.“³¹⁶ Im Inneren der kleinen zeltartigen Konstruktion, die mit Hilfe von einem weißen Bettlaken im Tempel errichtet wird, ist zusätzlich eine mit Wasser befüllte Wanne oder ähnliches aufgestellt, die das Jenseits symbolisch darstellt und von den AnhängerInnen als die Vergegenwärtigung des Jenseits erachtet wird, woraus letztlich auch die zurückgewonnene Seele bzw. *gros bon ange* der/des Verstorbenen hervortritt und in die Welt der Lebenden transformiert.³¹⁷

Der Ablauf eines *ouete mò nan ba dlo* gestaltet sich in den Berichten und Beschreibungen der unterschiedlichen AutorInnen nach einem ähnlichen Schema; die/der praktizierende *mambo/houngan* schreitet über den Tanzplatz, grüßt die hinterbliebenen Angehörigen der/des Verstorbenen sowie die weiteren TeilnehmerInnen und die Gläubigen beginnen, begleitet von den Trommeln, zu tanzen, wobei sie zuerst die Tänze für *Legba* und später die für *Gede* ausüben. Im Anschluss daran betreten die in weiß gekleideten AssistentInnen der/des *mambo/houngan* den Raum und tragen dabei mehrere der zuvor beschriebenen Matten aus getrockneten Bananenblättern (*nates*) mit sich, die sie am Erdboden des *peristyl* auflegen, mit weißen Bettlaken bedecken und an einem der Enden mehrere Kopfkissen platzieren, unter denen die rituellen Bodenmalereien (*VeVe*) aufgezeichnet werden. Danach folgt „... a procession of female devotees (*ounzis*) in white dresses, carrying a vessel. As they approached the structure, they walked on the sheet-covered *nates*, which were quickly picked up behind them and placed in front of them

315 Vgl. Deren, 1953: 47; Métraux, 1972: 259; Desmangles, 1992: 82.

316 Desmangles, 1992: 82.

317 Vgl. Deren, 1953: 47; Métraux, 1972: 259f.; Desmangles, 1992: 82.

again so that their feet never touched the dirt floor of the peristil.“³¹⁸ Die AnhängerInnen vermeiden es dabei den Erdboden direkt zu berühren, weil die Verstorbenen die Möglichkeit besitzen über den Boden des *peristyl* Besitz von den Menschen zu ergreifen und diese in weiterer Folge in einem Gefäß verwahren und einsperren können. In weiterer Folge erscheint

Wenn die *hounsi* das zeltartige Gebilde erreichen, stellen sie die Gefäße (*govi*), die sie in den Händen halten, neben sich oder auf einen kleinen, mit einer weißen Tischdecke versehenen Tisch, und legen sich auf die zuvor ausgebreiteten Matten, wobei sie den Kopf auf die dafür vorgesehenen Kissen platzieren und anschließend vollkommen mit den weißen Bettlaken zugedeckt werden. Während die Trommeln gespielt und die Lieder gesungen werden, um die *loa* und die Toten einzuladen und zu begrüßen, tanzen die AnhängerInnen kontinuierlich weiter, bis die rituelle Musik gänzlich verstummt und die/der PriesterIn zu dem zeltartigen Gebilde geht. Sie/er beginnt damit die sakrale Rassel (*asson/ason*) in kreuz und quer ausgeführten Bewegungen über dem Zelt zu schütteln, wobei während der anschließenden Handlungen die Rassel konstant, ohne Pause eingesetzt wird und einen zentralen Aspekt darstellt.³¹⁹

Die/der PriesterIn steckt anschließend, kontinuierlich rasselnd und diverse rituelle Litaneien in der sakralen Sprache (*langay*) rezitierend, den Kopf in das Innere des Zeltes und nimmt Kontakt mit den *loa*, meistens zuerst *Legba* und danach *Gede*, und den Verstorbenen bzw. ihrer *gros bon ange* auf und bittet *Gede* darum die Verstorbenen bzw. *gros bon ange* aus den Tiefen Gewässern des Jenseits (*Ginen*) in die irdische Welt zu entlassen. *Mambo/houngan* oder manchmal auch eine/ein AssistentIn sprechen in weiterer Folge die Namen der Verstorbenen aus und versuchen sie zu kontaktieren, wobei diese dann meistens auch erscheinen und sich bzw. ihre Persönlichkeit zu erkennen geben, sowie um ihre Zufriedenheit, etwaige Ratschläge und notwendige Unterstützung als auch mögliche Unzufriedenheit, bestehenden Unmut und zu erwartende Bestrafungen gegenüber den lebenden Angehörigen äußern.³²⁰ Der Andrang der erscheinenden Verstorbenen ist dabei teilweise so groß, dass *mambo/houngan* gleichzeitig mit mehreren Toten gleichzeitig kommunizieren und dabei für Geduld, Ordnung und Ruhe sorgen müssen; einige der aus *Ginen* erscheinenden Seelen sind auch überaus wütend und nur sehr schwer zu kontrollieren. Die hinterbliebenen Angehörigen unter den TeilnehmerInnen des Rituals erkennen die zurückgekehrten Verstorbenen meistens an ihren Stimmen und

318 Desmangles, 1992: 82. Vgl. auch Deren, 1953: 47; Métraux, 1972: 260, 269.

319 Vgl. Deren, 1953: 47f.; Métraux, 1972: 260; Desmangles, 1992: 82.

320 Vgl. Deren, 1953: 49ff.; Métraux, 1972: 261f.; Desmangles, 1992: 82.

reagieren teilweise sehr emotional auf deren Erscheinen: „A girl begins weeping for joy when she hears her mother's voice. Another one excitedly recognizes her father.“³²¹

Maya Deren und Alfred Métraux beschreiben in ihren Beobachtungen dieses Rituals, bei denen in einer längeren Zeremonie jeweils mehrere *gros bon ange* von unterschiedlichen Toten 'zurückgeholt' wurden, dass während der Durchführung auch Verstorbene aus *Ginen* erscheinen, die nicht 'eingeladen' bzw. nicht beim Namen genannt wurden, teilweise niemand der Anwesenden kennt und für die schließlich auch keine Gefäße (*govi*) bereitstehen. Die *mambo* bzw. der *houngan* hat in diesem Fall die Aufgabe diese Seelen zu trösten und ihnen zu erklären, dass alle *govi* bereits vergeben oder für bestimmte Tote reserviert sind und muss sie letztlich wieder zurück nach *Ginen* schicken.³²²

Nachdem sich die/der jeweilige 'eingeladene' Verstorbene vollständig mitgeteilt hat und in Folge des Rituals schließlich dementsprechend zufrieden gestellt wurde, transformiert dessen *gros bon ange* in das *govi* und nimmt während diesem Übergang kurzzeitig Besitz vom Körper einer/eines *hounsi*, die/der unter dem weißen Bettlaken liegt und den Vorgang der Possession bzw. des Übertritts der 'Seelenkomponente' durch Kontraktionen und Versteifungen des Körpers symbolisch darstellt.³²³ Im angemessenen, richtigen Moment während der Possession nimmt *mambo/houngan* das Gefäß und entfernt den Deckel, um sich sozusagen auf darstellerische Weise des Inhalts (*gros bon ange*) zu vergewissern. Sie/er verschließt anschließend darauf das Gefäß gleich wieder und schließt somit *gros bon ange* auf unbegrenzte Zeit in das *govi* ein, das letztlich entweder den Hinterbliebenen der/des jeweiligen Verstorbenen überreicht oder innerhalb des Tempels unter der Obhut von *mambo/houngan* gemeinsam mit anderen *govi* auf einem Altar aufbewahrt wird.³²⁴

Während des gesamten, mehrere Stunden dauernden rituellen Vorgangs schüttelt die/der PriesterIn unentwegt die sakrale Rassel (*asson/ason*) und erst nachdem die gesamte Prozedur erfolgreich ausgeführt wurde und sich alle *gros bon ange* derjenigen Verstorbenen, die zurückgeholt werden sollten, in den für sie vorgesehenen Gefäßen befinden, verstummt die Rassel, wodurch die Kommunikation abgebrochen wird und die Zeremonie als beendet gilt. Die *hounsi* erhalten von *mambo/houngan* die Anweisung von den Matten aufzustehen und anschließend tragen sie diejenigen *govi* die der Obhut

321 Deren, 1953: 51.

322 Vgl. Deren, 1953: 51f.; Métraux, 1972: 262f.

323 „The body of one of the hounsis under the white sheet stiffens, contracts, her limbs jerk as if from inner shock. It is understood that the soul has entered the *govi* and her head.“ Deren, 1953: 51.

324 Vgl. Deren, 1953: 53; Métraux, 1972: 263; Desmangles, 1992: 83.

der/des *mambo/houngan* anvertraut werden in das Innere des Tempels, wo sie auf den Altaren der spezifischen *loa* deponiert werden.³²⁵

In vielen Regionen Haitis inkludiert das Praktizieren eines *ouete mò nan ba dlo* ebenfalls das Durchführen eines *bulé-zin/boule zen* ('burning of the pots') Rituals, das im Anschluss teilweise noch am selben Tag oder auch erst mehrere Tage nachher vollzogen wird und, wie bereits dargestellt, in anderen Kontexten gleichfalls ausgeführt wird. „In this variation, the reclaimed *gwo-bon-anj* extracted from *Ginen* is placed in a vessel that is exposed on the *ounfò's* altar or placed in the branches of a tree in the countryside, until such time as it is burned by the sacred flames of the *boule zen* ritual. The significance of this ritual is that, by its immolation, the *gwo-bon-anj* is returned to its divine source in the cosmos to join the company of the *lwaz*.“³²⁶ Während des Rituals tragen die *hounsi* die Gefäße (*govi*) feierlich über den Tanzplatz und halten sie anschließend über die brennenden Flammen, wodurch sie gereinigt, belebt bzw. angeregt und mit spiritueller Energie (*nanm*) versehen werden, bevor sie abschließend in einer feierlichen Prozession von den *hounsi* wieder auf den jeweiligen vorgesehenen Altaren deponiert werden.³²⁷

Leslie Desmangles ist der Ansicht, dass die AnhängerInnen des haitianischen *VooDoo* in diesem Ritual *ouete mò nan ba dlo* das Todesritual in seiner Gesamtheit nachbildet und darstellt: „The bodies of the *ounzis* lying on the nates and covered with white sheets recalled the body of the deceased in the coffin; the tentlike structure represented not only the grave in which the deceased body was deposited but *Ginen* as well, for both *Gede* and *gwo-bon-anj* were believed to emerge from it.“³²⁸ Er sieht in dem Ritual gewisse Parallelen zu einem Ritual der Reklamation der *Fon* aus Benin; die beschriebenen Matten und ein zeltartiges Gebilde, um die Welt der Ahnen aus der die Seele zurück geholt wird zu repräsentieren, der extensive Einsatz der sakralen Rassel durch die/den PriesterIn, um *gros bon ange* und *loa* der/des Verstorbenen zu kontaktieren und die geheimen sakralen Wörter der/des *mambo/houngan*, um Ahnen und *loa* in dem irdischen Gefäß zu manifestieren finden sich in ähnlicher Weise ebenfalls bei den *Fon*, die jedoch in Haiti rekontextualisiert und entsprechend 'kreolisiert' wurden. Als mögliche Gründe für diese Unterschiede betrachtet Leslie Desmangles die zahlreichen, repressiven Verfolgungen der AnhängerInnen des *VooDoo* während des 19. und 20. Jahrhunderts, wodurch die Menschen gezwungen wurden ihre Rituale im Verborgenen, an geheimen

325 Vgl. Deren, 1953: 53; Métraux, 1972: 263.

326 Desmangles, 1992: 83f.

327 Vgl. Deren, 1953: 53; Métraux, 1972: 263.

328 Desmangles, 1992: 83. Vgl. auch Deren, 1953: 49.

Plätzen wie zum Beispiel im *ounfò* zu praktizieren. Die menschenunwürdigen und harten Arbeitsbedingungen auf den Plantagen erlaubten zudem keine rituellen Zeremonien und Praktiken die sich über drei Tage erstrecken und deshalb wurde laut Leslie Desmangles die Dauer auf einen Tag reduziert. Einen weiteren Unterschied sieht er in den dargebrachten Opfergaben, den er als Resultat des immens eingeschränkten Zugangs der SklavInnen zu spezifischen Materialien und Objekten interpretiert, was sich schließlich auch auf die Ausarbeitung und Gestaltung der Objekte auswirkte.³²⁹

ouete mò nan ba dlo erinnert die AnhängerInnen an die Vergänglichkeit des menschlichen Körpers, sowie gleichzeitig an die Unvergänglichkeit der Seele, die, nachdem sie zuvor durch den Tod vom Körper getrennt und anschließend aus dem Jenseits (*Ginen*) gelöst wird. Weiters werden die Verstorbenen, mit einem neuen Status als Ahne, in die Gemeinschaft der Lebenden reintegriert, wo sie weiterhin Anerkennung, Aufmerksamkeit und Berücksichtigung bei diversen Entscheidungen erhalten und auch um Ratschläge, Hilfe und Unterstützung gebeten werden. Nach einigen Jahren und dem damit einhergehenden Wechsel der Generationen verblasst die Erinnerung an die Verstorbenen nach und nach und letztlich verlieren die Toten ihre Individualität bzw. ihre spezifische Persönlichkeit, wobei die 'Seelenkomponente' langsam aber sicher immer mehr in die Gruppe der *Gede-loa*, die *mèt tèt* der Verstorbenen, transformiert bzw. von ihr absorbiert wird.³³⁰

Wenn noch über den physischen Tod hinaus Geschichten und Erzählungen über bestimmte Verstorbene von ihren lebenden Angehörigen bewahrt und von Generation zu Generation weitergegeben werden, sowie diese einen Platz in der Mythologie des lokalen *ounfò* bekommen, dann besteht die Möglichkeit, dass die Verstorbenen bedeutende Positionen in der Ahnenreihe einnehmen. Teilweise werden diese Verstorbenen auch deifiziert und letztlich zu einem *loa*: „With the successive passing of generations, the individual identified with the *ésprit* in the *govi* is transformed from the ancestor of a particular lineage into the generalized ancestor of all mankind. Yet even this pure spiritual energy must be made to serve, and for it to function it must become manifest. Thus, from the ancestral pool emerge archetypes, and these are the *loa*.“³³¹ Maya Deren beschreibt die Notwendigkeit und die Bedingung eines Reinigungsprozesses und einer graduellen Abstraktion von *gros bon ange*, die von ihrem spezifischen menschlichen Ego befreit wird, um die Macht und den Status eines *loa* zu erreichen und sieht diesen Prozess als

329 Vgl. Desmangles, 1992: 77-80; 84.

330 Vgl. Deren, 1953: 28f., 32; Desmangles, 1992: 83.

331 Davis, 1988: 188. Vgl. auch Deren, 1953: 29; Davis, 1988: 188f.; Desmangles, 1992: 83.

unumgängliche Voraussetzung für eine mögliche Deifizierung und Transformation von *gros bon ange* in einen *loa*.³³² Dadurch besitzen sie schließlich die ausschließlich den *loa* zur Verfügung stehende Macht, sich in Folge der Possession oder 'Bessessenheit' während einer Zeremonie in den Körpern der Lebenden zu manifestieren, „ ... that completes the sacred cycle – from man to ancestor, ancestor to cosmic principle, principle to personage, and personage returning to displace the identity of man.“³³³ Der Prozess der Deifizierung von Verstorbenen ist aber nicht von diversen praktizierten Ritualen der Angehörigen abhängig bzw. wird nicht von bestimmten Ritualen begleitet, weil der Vorgang außerhalb des Einflussbereiches der Lebenden liegt.³³⁴

Diejenigen Verstorbenen die den Status von verehrten Ahnen erreichen und regelmäßig über Generationen hinweg in Kontakt mit der irdischen Welt stehen, spielen eine essentielle Rolle im Leben der Gemeinschaft der Lebenden und in den Häusern der Menschen sind Altäre zu finden, die speziell ihnen gewidmet sind und die Funktion besitzen, die Bindung zwischen den Toten und den Lebenden Aufrecht zu halten und zu festigen. Den Ahnen werden als Zeichen des Gedenkens, der Anerkennung und der Verehrung in spezifischen Zeremonien (*manger-morts*) rituelle Opfergaben dargebracht, die unter anderem diverse, ausschließlich von Männern zubereitete Speisen beinhalten und die speziell für die Verstorbenen auf einem Tisch in einem Zimmer deponiert werden, wobei die Tür zu dem Raum für einige Zeit verschlossen wird, damit die Toten die Speisen in aller Ruhe zu sich nehmen können. Nachdem eine gewisse Zeit verstrichen ist, klopft das Familienoberhaupt oder der *prèt savann* dreimal an die Tür und betritt den Raum, um ihn anschließend mit einer Kalebasse, die mit verschiedenen Nahrungsmitteln gefüllt ist, wieder zu verlassen und nachdem die Kalebasse in die Richtung der vier Kardinalspunkte gezeigt wird, werden die Nahrungsmittel unter den anwesenden Kindern verteilt und für *Legba* wird eine weitere Kalebasse an einem Kreuzungspunkt deponiert. Den Abschluss eines *manger-mort* Rituals bildet meistens der bereits erwähnte *banda*, ein Tanz der im Namen der *Gede* getanzt wird, den die Anwesenden ihm zu ehren ausüben.³³⁵

Die Gläubigen erachten die verehrten Ahnen als VermittlerInnen zwischen der Welt der Lebenden und der *loa* und als einen integralen Bestandteil der Gemeinschaft der Lebenden, wonach sie bei wichtigen kommunalen und auch individuellen Entscheidungen konsultiert und um Ratschlag, Hilfe und Unterstützung gebeten werden. Werden nun im

332 Vgl. Deren, 1953: 29f., 32.

333 Davis, 188: 188f. Vgl. auch Deren, 1953: 29f.

334 Vgl. Deren, 1953: 30f.

335 Vgl. Métraux, 1972: 263f.; Desmangles, 1992: 85.

Fall des Dahinscheidens eines Menschen die diversen Rituale und Zeremonien von den hinterbliebenen Angehörigen nicht bzw. nicht angemessen praktiziert oder nicht adäquat durchgeführt und somit die Verstorbenen nicht entsprechend behandelt, dann kann das fatale Konsequenzen für die Lebenden und die gesamte Gemeinschaft haben, weil die Seelen der Verstorbenen nicht ins Jenseits übertreten können und deswegen dazu verdammt sind, ewig in der Welt der Lebenden zu verbleiben. Wie weiter oben bereits erwähnt sind die Toten in der Lage das Leben der gesamten Gemeinschaft der Lebenden wesentlich zu beeinflussen, wobei die Lebenden bei etwaiger Vernachlässigung der Ahnen anstatt mit deren Unterstützung in weiterer Folge mit Bestrafung in der Form von Unglück, Krankheit und Tod rechnen müssen.³³⁶ Zusätzlich dazu besteht die Möglichkeit, dass ein *bokor/bocor*, sogenannte 'schwarze MagierInnen' oder 'ZauberInnen', die die Seelen der Verstorbenen einfangen oder zuerst den Tod bestimmter Menschen bewirken und anschließend daran die Körper der Verstorbenen aus dem Sarg entfernen und mittels 'magischer Rituale' und spezieller toxischer Mixturen diese wieder zum Leben erwecken bzw. ein *zombie*, einen Körper ohne Seele, kreieren, über das sie schließlich voll und ganz verfügen und die 'Person' letztlich vollständig kontrollieren.³³⁷

Die Toten kommen zurück – Das *zombie* im haitianschen Voodoo

„A zombie sits on the very cusp of death, at the intersection between the natural and the supernatural realms, and the concepts that circumscribe the phenomenon rest at the very base of the Vodounist's cosmological worldview.“³³⁸

Im Zusammenhang mit dem Thema Tod im haitianischen Voodoo stellt der Aspekt des *zombie/zombi* ein weiteres wesentliches Element dieser afro-karibischen Kultur dar, das im Lauf der Geschichte von diversen Kulturen aufgegriffen, entkontextualisiert und sehr starker Marginalisierung und Instrumentalisierung ausgesetzt wurde. Letztlich wurde aus einer ethnozentrischen Position heraus ein regelrechtes Zerrbild der Realität geschaffen woraus Horrorphantasien resultierten. Das führte schließlich dazu, dass unter anderem die

336 Vgl. Métraux, 1972: 258; Desmangles, 1992: 72; Pollak-Eltz, 1995: 57; Reuter, 2003: 53; Murrell, 2010: 89.

337 Vgl. Deren, 1953: 42; Métraux, 1972: 281-285; Fichte, 1981: 182f., 191; Davis, 1988; Hurston, 1990: 179-198; Desmangles, 1992: 195_{n7}; Pollak-Eltz, 1995: 57f.; Keller, 2002: 385; Reuter, 2003: 53f.; Murrell, 2010: 82f.

338 Davis, 1988: 184.

Filmindustrie dieses Phänomen aufgriff und in den diversen Produktionen ein stereotypes, verzerrtes Bild konstruierte, das den ZuschauerInnen in den unterschiedlichen Filmen nach wie vor vermittelt wird und letztlich das Bewusstsein der Menschen entscheidend prägt und beeinflusst.³³⁹ Mittlerweile existiert eine umfassende Reihe und enorme Vielfalt an unterschiedlichsten 'Zombiefilmen', die in weiterer Folge produziert wurde und die mittlerweile zum Teil auch regelrechten Kultstatus besitzen, wie zum Beispiel die Filme von George A. Romero („Night of the Living Dead“-1968, „Dawn of the Dead“-1978, „Day of the Dead“-1985) oder andere, ältere Produktionen wie der Film „White Zombie“ von Victor Halperin aus dem Jahr 1932, welcher überhaupt den ersten Zombiefilm darstellt der je gedreht wurde. Diese mediale Verbreitung bewirkt(e) eine zunehmende Verwendung der Begriffe *Voodoo* und *zombie/zombi* auch außerhalb Haitis, die dadurch schließlich Eingang in diverse Gesellschaften und Kulturen und deren Redeweisen und Umgangssprachen finden, wobei die beiden Termini von vielen Menschen oft als die ersten Assoziationen zu Haiti und meistens gemeinsam in einem Satz genannt werden.³⁴⁰

Über die Herkunft und den Ursprung des Begriffes *zombie* äußern die herangezogenen AutorInnen sehr unterschiedliche Meinungen und Theorien, die in den meisten Fällen entweder von Ursprüngen in karibisch-indigenen oder in afrikanischen Gesellschaften ausgehen. Die AutorInnen Elsie Clews Parsons und Maya Deren gelten neben anderen als VertreterInnen der Ansicht, dass die karibisch-indigene Kultur und Sprache einen wesentlichen Einfluss auf die Bildung des Terminus hatte. Elsie Clews Parsons erkennt dabei einen möglichen Ursprung im französischen Wort 'ombres' (Schatten), woraus *z'omb'e* und letztlich *zombie* abgeleitet wurden und erwähnt eine Verbindung zum indigenen Begriff *jumbie/juppy/duppy* ('Geist'). Maya Deren sieht den Terminus als ein karibisch-indigenes Element des haitianischen *Voodoo* und als ein Beispiel für die Kontinuität von Aspekten der indigenen Kultur der Arawak, das sich bis in die Gegenwart erhalten hat und nach wie vor vorzufinden ist.³⁴¹ Maya Deren bemerkt, dass indigene Vorstellungen der Seelen der Toten, die sie als *zemis* bezeichneten, die Grundlage des Phänomens als auch des Wortes *zombie*, sowie zusätzlich auch vom *loa Baron Samedi* aus der Gruppe der *Gede* darstellt und verweist weiters auf eine dokumentierte Praktik der Arawak Haitis, wonach die Seelen von Menschen gestohlen werden können und die Körper dieser Toten anschließend in der Nacht umherwandern.³⁴²

339 Vgl. unter anderem Davis, 1988: 3, 56f.; Pollak-Eltz, 1995: 57; Sulikowski, 2000: 77 – 96; Reuter, 2003: 53; Murrell, 2010: 82.

340 Vgl. Davis, 1988: 56; Sulikowski, 2000: 78; Reuter, 2003: 53f.; Murrell, 2010: 82.

341 Vgl. Deren, 1953: 271-286; Davis, 1988: 57.

342 Vgl. Deren, 1953: 278f., 281f.; Davis, 1988: 57.

Andere AutorInnen betrachten wiederum afrikanische Kulturen und Gesellschaften als die primären Quellen und Herkunftsgebiete des Terminus *zombie*, wobei jedoch unterschiedliche Erklärungsversuche existieren. Jules Faine ist zum Beispiel der Meinung, dass der Begriff aus der austro-asiatischen Bonda-Sprache und dem Wort *zumbi* stammt, das in Folge des transatlantischen SklavInnenhandels nach Haiti gebracht und letztlich in *zombie* transformiert wurde. Germain Dieterlen erwähnt wiederum die *Mitsogho/Mitsogo* im südlichen Gabon, die den Leichnam von Verstorbenen als *ndzumbi* bezeichnen; Wyatt MacGaffey deutet darauf hin, dass ein möglicher Ursprung im Wort *nzambi* liegt, das unter anderem im Kongo verwendet wird und soviel wie 'Seele/Geist eines toten Menschen' bedeutet.³⁴³ Nathaniel Samuel Murrell verweist auf Melville Herskovits, der Verbindungen zu Erzählungen aus Dahomey erwähnt, in denen Gestalten beschrieben werden „ ... whose death was not real but resulted from the machinations of sorcerers who made them appear as dead, and then, when buried, removed from their grave and sold them into servitude in some far-away land.“³⁴⁴

Wie bereits illustriert, trennt sich nach dem physischen Tod die pluralistische, unsterbliche Seele vom sterblichen Körper und soll anhand der Todesrituale, vor allem des *dessounin* Rituals, in die entsprechenden Bereiche bzw. das entsprechende Jenseits transformiert werden. Wenn die spezifischen Rituale jedoch nicht bzw. nicht adäquat praktiziert und bestimmte Vorkehrungen nicht getroffen werden, besteht die Gefahr, dass der Übergang nach *Ginen* nicht vollzogen wird und die Seelen somit von 'MagierInnen' oder 'ZauberInnen', der *bokor/bocor* genannt wird, in einem Gefäß eingefangen und anschließend für spirituelle Handlungen benützt werden, sowie mittels Magie in Insekten, Tiere und sogar Menschen umgewandelt werden können, um für ihn bestimmte Aufgaben auszuführen.³⁴⁵ Der Vorgang einer 'Zombifikation' bedingt also der Gefangennahme der entscheidenden 'Seelenkomponente' des vorgesehenen Menschen, je nach AutorIn *gros bon ange* oder *ti bon ange*, und ist von den spezifischen Umständen abhängig, der demnach von Fall zu Fall variiert. Besonders mächtige *bokor* sind in der Lage durch ihre magischen Praktiken und 'Zaubersprüche' sogar die Kontrolle derjenigen Seelen von Verstorbenen zu erlangen, die weit entfernt, zum Beispiel außerhalb Haitis, gestorben sind. Der *bokor* kann ebenfalls die 'Seelenkomponente' eines Menschen zu dessen Lebzeiten in Besitz nehmen und somit den 'unnatürlichen' Tod des Individuums bewirken,

343 Vgl. Davis, 1988: 57.

344 Murrell, 2010: 83.

345 Vgl. Deren, 1953: 42f.; Métraux, 1972: 258; Davis, 1988: 60, 65, 191, 193. Pollak-Eltz, 1995: 57; Reuter, 2003: 53.

das aufgrund des Fehlens der 'Seelenkomponente' ohne jegliche Intelligenz oder eigenen Willen weiterbesteht und schließlich langsam zugrunde geht.³⁴⁶ Wade Davis beschreibt mögliche Wege und Möglichkeiten eines *bokor*, um die entscheidende 'Seelenkomponente', bei diesem Autor *ti bon ange*, gefangen zu nehmen und über sie zu kontrollieren: „One way of thus capturing the *ti bon ange* is the *l'envoi morts*, the *expédition*, the sending of the death spirit. (...) Another means of stealing the *ti bon ange* is to spread toxic powders, in the form of a cross, on the threshold of the victim's doorway. (...) Control of the *ti bon ange* can also be gained by capturing it immediately following the death of the *corps cadavre*, during the (...) days that the soul hovers around the corpse. Finally, a bokor might directly cause the unnatural death by the use of toxic powders.“³⁴⁷

Die Seelen von Verstorbenen, die vom *bokor* gefangen und meistens in diversen Behältnissen sorgfältig aufbewahrt sowie von ihren Besitzern dazu verwendet werden, um der Gemeinschaft der Lebenden meistens Unglück, Krankheit und Tod zu bringen, stellen eine der beiden existierenden Formen von *zombies* dar, die von den Menschen in Haiti als *zombie astral/zombie éfface* bezeichnet werden.³⁴⁸ Die Menschen Haitis und vor allem die *bokor* erachten diese Form des *zombie* als überaus brauchbar und wertvoll, da sie in verschiedene Kreaturen umgewandelt und somit weiträumig eingesetzt werden können.³⁴⁹

Die zweite Variante *zombie corps cadavre/zombie jardin* bezeichnet die umherwandernden, 'lebenden Toten' bzw. 'seelenlosen Körper', die vom *bokor* als ArbeitssklavInnen oder für kriminelle Handlungen eingesetzt oder für die gleichen Tätigkeiten an andere Menschen weiterverkauft werden.³⁵⁰ Diese Variante des haitianischen *zombie* wurde in der wissenschaftlichen Literatur bereits auch recht ausführlich beschrieben und sorgte in weiterer Folge für die oben bereits erläuterte Instrumentalisierung und Verzerrung durch die Filmindustrie Hollywoods, die mit ihren konstruierten Horrorvisionen schließlich auch die Wahrnehmung vieler Menschen beeinflusst(e). Das Aussehen und das Verhalten eines *zombie corps cadavre* wird von

346 Vgl. Davis, 1988: 190.

347 Davis, 1988: 190f.

348 „... the *zombie éfface* – that is a spirit zombie which is like the wind. (...) the *zombie éfface* can have been killed by anything. The *zombie éfface* is more precisely the spirit of a dead person that you send on someone....But if that victim is innocent, he can't die from the death spirit.“ Davis, 1988: 281.

349 Wade Davis erwähnt in diesem Zusammenhang eine amüsante Anekdote seiner Feldforschungen: „Once, when asked to bring me a zombie, a bokor returned several days later with a small clay jar. When my contact reprimanded him for not bringing a zombie of the flesh, the bokor was taken aback, and then with complete sincerity he asked how on earth I would get a zombie of the flesh through the U.S. Customs. He also reminded me that the spirit zombie would be of more use, because I as master would be able to transmute it into various creatures that would have a wider range of application than a mere working slave.“ Davis, 1988: 193.

350 Vgl. Deren, 1953: 42f. Métraux, 1972: 282; Fichte, 1981: 183; Davis, 1988: 60, 193; Hurston, 1990: 182; Desmangles, 1992: 195_{n7}; Pollak-Eltz, 1995: 57; Reuter, 2003: 53.

allen AutorInnen in ähnlicher Weise geschildert, wonach solche Wesen durch einen abwesenden, erloschenen Blick, starre, tote Augen, eine gebrochene, nasale Stimme, die an die *Gede-loa* erinnert, und an ihrer absoluten Willenlosigkeit und Fügsamkeit, sowie an ihrer totalen Unterwürfigkeit und Gehorsamkeit zu erkennen sind.³⁵¹ Dieser Zustand des totalen Gehorsams bleibt solange erhalten, bis die *zombies* gesalzene Speisen erhalten, die deren spirituelle Energie revitalisieren und folglich eine Rückkehr des eigenen Bewusstseins bewirken können, wodurch sie schließlich ihre leidliche Situation in der sie sich befinden erkennen, die letztlich in Hass und Wut resultiert und in Rache sowie in regelrechter Rage münden, die sich meistens gegen die/den BesitzerIn richtet.³⁵²

Da die *zombie corps cadavre* von den Menschen Haitis als 'seelenlose' Körper oder als Körper ohne 'vollständige Seele' erachtet werden, besteht die größte Furcht der Menschen darin, selbst in ein *zombie* transformiert zu werden und nicht darin von einem *zombie* verletzt zu werden. „Vodouisants fear the possibility of being turned into a zombie, and dread their possible encounter with one (...) because they value their state of consciousness and their capacity for moral judgement.“³⁵³

Als Voraussetzung für das Kreieren eines *zombie corps cadavre* gilt ebenfalls die Kontrolle über diejenige Seelenkomponente, die als die entscheidende erachtet wird, um letztlich über ein 'seelenloses' Wesen verfügen zu können, wobei dessen Erschaffung zusätzlich besonderes und fortgeschrittenes Wissen der magischen Praxis, sowie spezielle und komplizierte Rituale benötigt, worin die Kenntnis über ein Repertoire an diversen Pflanzen, Tieren und weiteren Utensilien und deren pharmakologische Wirksamkeit inkludiert ist. Die spezifischen und in den verschiedenen Gebieten Haitis variierenden Zutaten werden einerseits zu einer toxischen Substanz, die den 'Tod' verursacht, und andererseits zu einem Gegenmittel, das die Verstorbenen wieder zum Leben erweckt, kombiniert und dem potentiellen Opfer verabreicht.³⁵⁴

Wade Davis betrachtet die 'Zombifikation' von Verstorbenen jedoch weniger als das alleinige Resultat einer Vergiftung durch die hergestellten toxischen Substanzen, sondern vielmehr als das Resultat eines komplizierten und aufwendigen magischen Rituals und die Folge sozialer Sanktion im Namen der Gemeinschaft. „It is not a poison but the performance of a magical rite by the bokor that creates a zombie; zombification is perceived as strictly a magical process totally dependent on the special and esoteric

351 Vgl. Deren, 1953: 42f.; Métraux, 1972: 283; Davis, 1988: 60; Hurston, 1990: 182f.; Keller, 2002: 385; Reuter, 2003: 53f.; Murrell, 2010: 82.

352 Vgl. Métraux, 1972: 283; Davis, 1988: 61, 75, 179f.; Pollak-Eltz, 1995: 57f.; Keller, 2002: 385.

353 Desmangles, 1992: 195_{n7}; Vgl. auch Deren, 1953: 42f.; Davis, 1988: 9, 191; Pollak-Eltz, 1995: 58.

354 Vgl. Métraux, 1972: 281; Davis, 1988; Desmangles, 1992: 195_{n7}; Pollak-Eltz, 1995: 57; Reuter, 2003: 53.

powers of the bokor. (...) Significantly, all of the reputed zombies were pariahs within their communities at the time of their demise. (...) A more plausible view is that zombification is a social sanction administered by the bokor in complicity with, and in the services of, the members of his community."³⁵⁵ Zusätzlich erwähnt Wade Davis als Voraussetzung und unumgängliche Bedingung für eine mögliche 'Zombifikation' eines potentiellen Opfers, den von der Gesellschaft als 'unnatürlich' erachteten bzw. von Menschen oder von Magie beeinflussten und bewirkten Tod, der teilweise auch vom *bokor* selbst herbeigeführt wird: „By Vodoun definition, only someone who dies an unnatural death can be made into a zombie, for only such a circumstance will he or she be vulnerable to sorcery. At times, in fact, it may be the bokor's interests to cause the unnatural death, and there are countless ways of doing so."³⁵⁶ Dabei verweist Wade Davis noch darauf, dass jedoch nicht aus jeder 'unnatürlichen' Todesursache automatisch ein *zombie* aus den Verstorbenen entsteht bzw. alle 'unnatürlich' Verstorbenen vom *bokor* in ein *zombie* transformiert werden, sondern dass diese von der Gesellschaft als 'unnatürlich' erachteten, also nicht von *Bondye* bestimmten sondern durch magische Praktiken hervorgerufenen Todesursachen lediglich eine Anfälligkeit bzw. eine potenzielle 'Zombifikation' bedeutet.³⁵⁷

Das Erdbeben in Haiti am 12. Jänner 2010 bei dem laut Schätzungen bis zu 500.000 Menschen starben, führte dazu, dass aufgrund der immensen Anzahl an Toten etliche Massengräber angelegt wurden, in denen die meist unbekanntesten und namenlosen Toten deponiert wurden, ohne jedoch die spezifischen Todesrituale und Vorkehrungen zu praktizieren. Dadurch breitete sich bei den Gläubigen des haitianischen *Voodoo* die Angst vor einer möglichen Rückkehr der unzufriedenen Seelen der Verstorbenen aus, da diese nicht adäquat beerdigt wurden und deswegen die Seelen der Toten noch auf der irdischen Welt verbleiben, wobei ebenfalls die Möglichkeit und die Gefahr besteht, dass diese umherwandernden Seelen von einem *bokor* eingefangen und in *zombies* transformiert werden. Einige der *mambo* und *houngan* äußerten ihre Einwände gegen diese würdelose, respektlose Art der Bestattung der Toten, sowie gegen das Fehlen der spezifischen Zeremonien.³⁵⁸ Der *houngan* und ehemalige Biochemiker Max Beauvoir, der in dem Ort Mariani in der Nähe von Port-au-Prince einen *ounfò* leitet, sprach in dieser Angelegenheit mit dem damaligen Präsidenten René Préval, der laut den Aussagen des *houngan* zwar aufmerksam zuhörte aber keine Antwort parat hatte. Max Beauvoir spricht in einem

355 Davis, 1988: 8ff. Vgl. auch Davis, 1988: 190f.; 213ff.; 287f.

356 Davis, 1988: 190.

357 Vgl. Davis, 1988: 8f., 190, 213.

358 Vgl. Interview mit Max Beauvoir: Reuters, 17.01.2010;

<http://www.reuters.com/article/2010/01/17/us-quake-haiti-voodoo-idUSTRE60G2DF20100117>

Interview davon, dass die toten Menschen in enormer Anzahl auf Müllwägen aufgeladen und anschließend wie Abfall in vorbereitete Gruben 'geworfen' wurden, was für ihn nicht tragbar ist, weil die Verstorbenen respektvoll und mit menschlicher Würde behandelt werden müssen.³⁵⁹

Am 28. März 2010 praktizierten einige Hunderte AnhängerInnen des haitianischen *Voodoo* in der Hauptstadt Port-au-Prince eine öffentliche, kollektive Zeremonie für die Seelen der Toten des Erdbebens, um ihnen gegenüber entsprechende Anerkennung und Ehrerbietung auszudrücken, sowie um einen Übergang ihrer Seelen ins Jenseits, nach *Ginen* und letztlich eine Position in der Ahnenreihe, sowie eine eventuelle Deifizierung zu ermöglichen. „The white-clad voodooists, many with black sashes around their arms, walked under the scorching Caribbean sun from a downtown plaza to the shoreline, where they asked for the spirits of the dead to be cleansed in the ocean and sent on their way to reincarnation.“³⁶⁰

ABSCHLIESSENDE GEDANKEN

Wie im ersten Teil der Arbeit „TOD – SEELE – JENSEITS“ dargestellt, handelt es sich beim Tod um ein 'universales Phänomen', das alles Existierende betrifft, also nicht nur die Menschen, sondern ebenfalls die Tiere, die Pflanzen und weitere Objekte der 'belebten' als auch der 'unbelebten' Natur, die allesamt in ihrer materiellen Existenz zeitlich begrenzt sind und im Begriff sind früher oder später zu 'sterben', wonach der Tod schließlich als ein 'transexistentielles Phänomen' betrachtet werden kann. Die Spezies Mensch ist sich zudem des eigenen Todes und des Todes der Mitmenschen nachweislich bewusst, noch bevor dieser tatsächlich eintritt, und begleitet die Verstorbenen anhand von spezifischen Ritualen in ein spezifisch konstruiertes und vorgestelltes Jenseits. Ein Großteil der soziokulturellen Systeme der Welt erachtet den Tod nicht als das totale, absolute Ende der Existenz, stattdessen wird er als ein Übergang bzw. eine Transformation in einen neuen Zustand bzw. eine neue Ebene des Seins betrachtet. Nahezu alle Kulturen und Gesellschaften glauben daran, dass nach dem Dahinscheiden des Körpers eine

359 Vgl. Interview mit Max Beauvoir: BBC Online, 22.01.2010;
http://www.bbc.co.uk/worldservice/news/2010/01/100122_voodoo_priest_wt_sl.shtml

360 BV Black Spin, 29.03.2010; <http://www.bvblackspin.com/2010/03/29/public-voodoo-ceremony-in-haiti-honors-quake-victims/>

unfassbare, immaterielle und unsterbliche Substanz, die im deutschen Sprachraum als Seele bezeichnet wird, den Menschen verlässt und letztlich in ein Jenseits übertritt. Die kultur-spezifischen Ausformungen der Konzeptionen von Tod, Seele und Jenseits sind jedoch sehr divers gestaltet und vom entsprechenden Weltbild und den Glaubensvorstellungen, die wiederum von mehreren Faktoren, wie zum Beispiel von der Umwelt, vom Klima, von der Landschaftsformation, von der Tier- und Pflanzenwelt, den sozialen und politischen Verhältnissen, den wirtschaftlichen Umständen und von historischen Ereignissen geprägt sind, beeinflusst. Somit ist das 'universale Phänomen' Tod gleichzeitig durch eine außerordentliche Diversität in den spezifischen kulturellen Umsetzung der unterschiedlichen Gesellschaften der Welt charakterisiert.

Nachdem afrikanische und westafrikanische Konzeptionen, die quasi die Basis bzw. wichtige Komponenten von afro-karibischen Kulturen bilden, näher dargestellt und betrachtet wurden, sollte anhand einer (ethno)historischen Rekonstruktion der afrikanischen Diaspora in der Karibik, dessen Auswirkungen und Einflüsse auf die Gesellschaften der Karibik analysiert werden. Der Kolonialismus der europäischen Mächte und der damit in Verbindung stehende transatlantische SklavInnenhandel, der zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert 'wütete', spielte dabei eine wesentliche Rolle für die Ethnogenese und schließlich auch für das Etablieren der Glaubensvorstellungen, sowie für die daraus resultierenden Konzeptionen von Tod, Seele und Jenseits. Die verschleppten und zu Ware degradierten Menschen kombinierten ihre 'mitgebrachten' kulturellen Elemente aus den verschiedenen Regionen Afrikas, vor allem Westafrikas, mit europäischen und karibisch-indigenen Elementen, wobei sie je nach spezifischem sozialen, historischen, politischen, ökonomischen und ökologischen Kontext ihr eigenes, neues und selbstständiges sozio-kulturelles System generierten. Die Menschen afro-karibischer Kulturen bewiesen in weiterer Folge eine beträchtliche 'kulturelle Kreativität', da sie diese unterschiedlichen Elemente gekonnt zusammen fügten und etwas Neuartiges daraus kreierten, wobei sie die verschiedenen kulturellen Elemente kontextualisierten, reinterpretierten und dynamisch weiterentwickelten. Da bei der Konstituierung der unterschiedlichen afro-karibischen Gesellschaften und Glaubensvorstellungen der jeweilige spezifische Kontext ausschlaggebenden Einfluss ausübt, gestalten sich die Kulturen der Karibik, als auch die Region selbst, in einer enormen Diversität, die jedoch gewisse gemeinsame Charakteristika aufweisen.

Wegen dieser ausgeprägten Diversität der Kulturen und Gesellschaften der Karibik, erschien eine vergleichende Gegenüberstellung einiger sozio-kultureller Systeme als zu

umfangreich, weswegen letztlich der haitianische *Voodoo* als exemplarisches Beispiel gewählt wurde, um das Thema der Arbeit zu illustrieren. Die AnhängerInnen dieser einzigartigen Variante einer afro-karibischen Kultur und Glaubensvorstellung konstruierten schließlich ihr eigenes sozio-kulturelles System, aufbauend auf der bereits angesprochenen Kombination aus afrikanischen, europäischen und karibisch-indigenen Elementen, die sie folglich in ein dynamisches, sich stetig reproduzierendes Weltbild mit der entsprechenden Glaubensvorstellung, sowie den spezifischen Konzeptionen von Tod, Seele und Jenseits umwandelten. Die kulturellen Konstruktionen und die Rituale im Zusammenhang mit dem Tod im *Voodoo* Haitis unterstreichen diese kreative Kombination diverser kultureller Elemente, da sie sich eben aus diesen kombinierten Elementen zusammensetzen, wobei die unterschiedlichen Elemente jedoch entsprechend dem spezifischen Kontext und den entsprechenden Umständen neu interpretiert und gestaltet bzw. 'kreolisiert' wurden.

Die AnhängerInnen des haitianischen *Voodoo* erachten den Tod eines Menschen nicht als das absolute Ende, sondern verstehen ihn als einen Übergang der pluralistisch verstandenen Seele, wobei eine 'Seelenkomponente' in den 'Himmel', der ähnlich interpretiert wird wie im europäischen, römisch-katholischen Verständnis, und eine weitere 'Seelenkomponente' nach *Ginen*, der mythischen (Ur-)Heimat, das Reich der Ahnen, der *loa* und der ersten Menschen, transformiert. Um diesen Übergang zu ermöglichen, werden spezifische Todesrituale praktiziert, die weiters dazu dienen diejenigen Komponenten aus denen sich ein Mensch zusammensetzt, also Körper und Geist, in ihre vorgesehenen Bereiche zu schicken und ebenfalls dafür sorgen, dass die Verstorbenen in ihren Bereichen verweilen und nicht wieder in die Welt der Lebenden zurückkommen. Diese Rituale sind als eine 'kreolisierte Synthese' von unterschiedlichen kulturellen Elementen zu interpretieren, da die bereits bestehenden, diversen kulturellen Aspekte zwar miteinander verbunden, dabei aber intensiv kontextualisiert und reinterpretiert werden und schließlich neu generierte Ausformungen annehmen.

Demnach finden sich Parallelen zu den rituellen Praktiken der westafrikanischen Fon, zum Beispiel im *dessounin* Ritual bei dem der Körper und die 'Seelenkomponenten' in die entsprechenden Bereiche verwiesen werden und im Reklamationsritual *ouete mò nan ba dlo* bei dem die Verstorbenen in die Gemeinschaft der Lebenden reintegriert, sowie mit einem neuen Status als Ahne versehen werden. Bei der Totenwache, der Bestattung auf dem Friedhof und bei den neun Tage dauernden Gebeten (*novena*) dominieren wiederum eher die europäischen bzw. römisch-katholischen Aspekte, bei denen der *prèt*

savann ('Buschpriester'), der die katholischen Elemente im haitianischen *Voodoo* symbolisiert und die entsprechenden Rituale praktiziert, die Leitung übernimmt. Die Verwendung von schwarzer Trauerkleidung lässt ebenfalls auf einen europäischen Einfluss schließen, da hauptsächlich in europäischen Kulturen schwarze bzw. dunkle Farben im Zusammenhang mit Trauer getragen werden. Bezüglich der Einflüsse der karibisch-indigenen Kultur und deren Elemente auf die Aspekte im Zusammenhang mit dem Tod im haitianischen *Voodoo* finden sich recht unterschiedliche Meinungen in der herangezogenen Literatur. Maya Deren erachtet zum Beispiel die Ursprünge des Terminus und des Phänomens des *zombie* in der von den europäischen Kolonialmächten teilweise ausgerotteten karibisch-indigenen Kultur der Arawak, während andere AutorInnen, unter anderem Wade Davis, vergleichsweise wiederum eher afrikanische Ursprünge als entscheidende und wesentliche Faktoren für die Genese des *zombie* betrachten. Ein weiteres Beispiel hierfür bildet die *loa*-Gruppe des Todes und der Friedhöfe, die *Gede*, die gleichzeitig auch die Regeneration neuen Lebens und die Sexualität symbolisch darstellt, bei der ebenfalls verschiedenste Thesen über deren Herkunft existieren. Je nach AutorIn wird von einem Ursprung in Haiti, von der karibisch-indigenen Kultur der Arawak und von Einflüssen des historischen Dahomey und den Gründern und Mitgliedern des *Ghédévi*-Klans ausgegangen.

Diese in der Literatur immer wieder anzutreffenden und auffallenden Unterschiede und konträren Meinungen der AutorInnen, die sich mit dem *Voodoo* in Haiti auseinandersetzen, verdeutlichen einerseits die Diversität, die Dynamik und die Komplexität, sowie die Autonomie des haitianischen *Voodoo* und illustrieren andererseits gleichzeitig die Schwierigkeit einer exakten, allzu starren Festlegung bezüglich der Zuordnung der kulturellen Elemente bzw. der Ursprünge dieser Elemente und unterstreichen den theoretischen Zugang der Kreolisierung im Sinne von Édouard Glissant, der eine dynamische und kontinuierliche Synthese mit unvorhersehbaren Resultaten beschreibt. Die Heterogenität in den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen betont zusätzlich die Negation eines 'ethnischen Absolutismus' bzw. eines ethnozentrischen Versuches, dieses afro-karibische sozio-kulturelle System in unterschiedliche bestehende Kulturen, deren diverse Elemente im haitianischen *Voodoo* involviert sind, hinein zu zwängen, da die Menschen zwar bereits existierende Aspekte aufgriffen, daraus aber letztlich in kreativster Art und Weise ihr eigenes, selbstständiges, dynamisches und einzigartiges Weltbild konstruierten. Die afro-karibischen Gesellschaften haben jedoch nicht einfach kulturelle Elemente aus Afrika, Europa und der Indigenen der

Karibik übernommen, sondern diese vielmehr neu interpretiert und dem spezifischen Gegebenheiten entsprechend kontextualisiert, sowie mit neu generierten Elementen versehen und kombiniert, woraus die Menschen schließlich den haitianischen *Voodoo* mit all seinen Aspekten generierten. Daraus ist schließlich ersichtlich, dass nicht von einer afrikanischen Kultur in der Karibik gesprochen werden kann, sondern die Eigenständigkeit und Einzigartigkeit dieser afro-karibischen Kultur anerkannt werden soll und muss, da ethnozentrische Zugänge diese essentiellen Faktoren, vor allem aber die Autonomie nicht entsprechend berücksichtigen und demnach ein unvollkommenes Bild repräsentieren würden.

VERWENDETE LITERATUR

AWOLALU, Joseph Omosade. *Yoruba Beliefs and sacrificial rites*. London: Longman Group Limited, 1979.

BANDINI, Pietro. *Voodoo. Von Hexen, Zombies und schwarzer Magie*. München: Droemer Knaur, 1999.

BARLOEWEN, Constantin von. *Der lange Schlaf. Der Tod als universelles Phänomen der Weltkulturen und Weltreligionen*. In: BARLOEWEN, Constantin von (Hg.). *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 2000, S. 12 – 119.

BENÍTEZ-ROJO, Antonio. *The repeating island: the Caribbean and the postmodern perspective*. Durham/North Carolina: Duke University Press, 1996.

BERGUNDER, Michael. *Wiedergeburt der Ahnen. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung*. Hamburg und Münster: Lit-Verlag, 1994.

BHABHA, Homi K. *The location of culture*. London und New York: Routledge, 1994.

BIASIO, Elisabeth & MÜNZER, Verena. *Übergänge im menschlichen Leben: Geburt, Initiation und Tod in aussereuropäischen Gesellschaften*. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich, 1980.

BLOCH, Maurice & PARRY, Jonathan (Hg.). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

BLOCH, Maurice. *Death and the concept of a Person*. In: CEDERROTH, Sven (Hg.). *On the meaning of death: essays on mortuary rituals and eschatological beliefs*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1988, S. 11 – 29.

BLOCH, Maurice. *Death*. In: BARNARD, Alan & SPENCER, Jonathan (Hg.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London und New York: Routledge, 2008, S. 149 – 151.

BONGIE, Chris. *Islands and exiles: the creole identities of post/colonial literature*. Stanford/California: Stanford University Press, 1998.

BÖTTCHER, Nikolaus. 'How could we do without sugar and rum'. *Der Sklavenhandel in der Karibik vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*. In: HAUSBERGER, Bernd & PFEISINGER, Gerhard (Hg.). *Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492 – 2000*. Wien: Promedia-Verlag, 2005, S. 71 – 84.

BRATHWAITE, Kamau. *Caribbean man in space and time: a bibliographical and conceptual approach*. New York: Savacou Publications, 1974.

BREMER, Thomas. *Zur Frühgeschichte der Selbst- und Fremdwahrnehmung schwarzer Kulturformen in der Karibik*. In: KREMSER, Manfred (Hg.). *Ay BoBo. Afro-Karibische Religionen. Teil 2: Voodoo*. Wien: WUV-Universitätsverlag, 2000, S. 139 – 152.

BÜDEL, Martin. *Kreolisierung versus Hybridisierung: Zwei theoretische Konzepte im Vergleich*. München: Grin Verlag GmbH, 2008.

CANNON, Walter B. 'Voodoo' *Death*. In: *American Anthropologist*, Vol. 44, No. 2, 1942, S. 169 – 181.

CASTILLON, Marc. *Hybridität – Synkretismus – Kreolisierung*. München: Grin Verlag GmbH, 2007.

CHIVALLON, Christine. *The Black Diaspora of the Americas: Experiences and Theories out of the Caribbean*. Kingston/Jamaica: Ian Randle Publishers, 2011.

COSTA, Sérgio. *Vom Nordatlantik zum 'Black Atlantic': Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*. Bielefeld: Transcript-Verlag, 2007.

CRAHAN, Margaret E. & KNIGHT, Franklin W. *The African Migration and the origins of an Afro-American society and culture*. In: CRAHAN, Margaret E. & KNIGHT, Franklin W. (Hg.). *Africa and the Caribbean. The legacies of a link*. Baltimore/Maryland: John Hopkins University Press, 1980, S. 1 – 19.

DAVIS, Wade. *Die Toten kommen zurück: die Erforschung der Voodoo-Kultur und ihrer geheimen Drogen*. München: Droemer Knaur, 1986.

DAVIS, Wade. *Passage of darkness: the ethnobiology of the Haitian zombie*. Chapel Hill/North Carolina und London: University of North Carolina Press, 1988.

DEREN, Maya. *Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti*. New York und London: Thames and Hudson, 1953.

DESMANGLES, Leslie G. *The Faces of the Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*. Chapel Hill/North Carolina und London: University of North Carolina Press, 1992.

DESMANGLES, Leslie G. *Vodun*. In: SALAMONE, Frank A. (Hg.). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. London und New York: Routledge, 2004, S. 437 – 440.

DORSCH, Hauke. *Afrikanische Diaspora und Black Atlantic: Einführung in Geschichte und aktuelle Diskussion*. Hamburg und Münster: Lit-Verlag, 2000.

DRANSART, Penelope. *Death Rituals*. In: SALAMONE, Frank A. (Hg.). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. London und New York: Routledge, 2004, S. 107 – 111.

DURKHEIM, Émile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1994.

DURKHEIM, Émile. *Der Selbstmord*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1997.

FELDMANN, Klaus. *Tod und Gesellschaft: eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang GmbH, 1990.

FELDMANN, Klaus & FUCHS-HEINRITZ, Werner (Hg.). *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1995.

FELDMANN, Klaus. *Sterben und Tod: sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse*. Opladen: Leske und Budrich, 1997.

FICHTE, Hubert. *Xango. Die afroamerikanischen Religionen II: Bahia, Haiti, Trinidad*. Frankfurt am Main: Fischer-Verlag, 1981.

FLEISCHMANN, Ulrich. *Kreolisierung als sprachwissenschaftliches und kulturtheoretisches Phänomen*. In: HAUSBERGER, Bernd & PFEISINGER, Gerhard (Hg.). *Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492 – 2000*. Wien: Promedia-Verlag, 2005, S. 157 – 172.

GENNEP, Arnold van. *Übergangsriten. Les rites de passage*. Frankfurt am Main und New York: Campus Verlag, 2005.

GILROY, Paul. *Cultural Studies and Ethnic Absolutism*. In: GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paula (Hg.). *Cultural Studies*. London und New York: Routledge, 1992, S. 187 – 198.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*. Harvard University Press, 1993.

GLADIGOW, Burkhard. *Naturae deus humanae mortalis. Zur sozialen Konstruktion des Todes in römischer Zeit*. In: STEPHENSON, Gunther (Hg.). *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, S. 119 – 133.

GLICK-SCHILLER, Nina & FOURON, Georges Eugene. *'The Blood Remains Haitian': Race, Nation, and Belonging in the Transmigrant Experience*. In: SCHER, Philip W. *Perspectives on the Caribbean: a reader in culture, history, and representation*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, S. 256 – 282.

GLISSANT, Édouard. *Zersplitterte Welten. Der Diskurs der Antillen*. Heidelberg: Verlag das Wunderhorn, 1986.

GLISSANT, Édouard. *Kultur und Identität: Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*. Heidelberg: Verlag das Wunderhorn, 2005.

GOULBOURNE, Harry. *Caribbean Transnational Experience*. London: Pluto Press, 2002.

GRONNER, Alexander. *Loas. Heilige und Seelenvorstellungen auf Haiti unter dem Gesichtspunkt religiöser Universalien*. Diplomarbeit an der Universität Wien, 2003.

HAEKEL, Josef. *Religion*. In: TRIMBORN, Hermann. *Lehrbuch der Völkerkunde*. Stuttgart: Enke-Verlag, 1971, S. 72 – 141.

HALL, Gwendolyn Midlo. *Slavery and African Ethnicities in the Americas: restoring the links*. Kingston/Jamaica: Ian Randle Publishers, 2006, S. 72 – 141.

HALLER, Dieter. *Dtv-Atlas Ethnologie*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 2005.

HANNERZ, Ulf. *The World in Creolisation*. In: *Africa*, 57, 1987, S. 546 – 559.

HANNERZ, Ulf. *Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology*. 1997.

HAUSBERGER, Bernd & PFEISINGER, Gerhard. *Die Karibik. Eine Einleitung*. In: HAUSBERGER, Bernd & PFEISINGER, Gerhard (Hg.). *Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492 – 2000*. Wien: Promedia-Verlag, 2005, S. 11 – 18.

HELLER, Birgit. *Abwehr oder Solidarität? Zum Umgang mit Sterbenden, Toten und Trauernden*. In: HELLER, Birgit & WINTER, Franz (Hg.). *Tod und Ritual: interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*. Hamburg und Münster: LIT Verlag, 2007, S. 9 – 26.

HERTZ, Robert. *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death*. In: NEEDHAM, Rodney & NEEDHAM, Claudia (Hg.). *Death and the Right Hand*. New York: Free Press, 1960.

HENRY, Frances. *The Cahnging Functions of the Shango-Religion in Trinidad*. In: KORTRIGHT, Davis & FARAJAJE-JONES, Elias (Hg.). *African Creative Expressions of the Divine*. Washington: Howard University Press, 1991, S. 59 – 69.

HIRSCHBERG, Walter (Hg.). *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1988

HÖDL, Hans Gerald. *Dancing on the Corpses' Ashes. Zur Typologie von Ritualen im Zusammenhang mit dem Tod*. In: HELLER, Birgit & WINTER, Franz (Hg.). *Tod und Ritual: interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*. Hamburg und Münster: LIT Verlag, 2007, S. 27 – 57.

HUMBOLDT, Wilhelm Von. *Briefe an eine Freundin*. Fairford: Echo Library, 2007.

HUMPHREYS, Sarah C. & KING, Helen. *Mortality and immortality: the anthropology and archaeology of death*. San Diego/California: Academic Press, 1981.

HUNTINGTON, Richard & METCALF, Peter. *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

HURSTON, Zora Neale. *Tell my horse: Voodoo and life in Haiti and Jamaica*. New York: Harper & Row, 1990.

IRISH, Donald P. *Introduction – Multiculturalism and the Majority Population*. In: IRISH, Donald P.; LUNDQUIST, Kathleen F.; NELSON, Vivian Jenkins (Hg.). *Ethnic Variations in dying, death, and grief: diversity in universality*. Washington: Taylor & Francis, 1993, S. 1 – 12.

IRISH, Donald P.; LUNDQUIST, Kathleen F.; NELSON, Vivian Jenkins. *Conclusions*. In: IRISH, Donald P.; LUNDQUIST, Kathleen F.; NELSON, Vivian Jenkins (Hg.). *Ethnic Variations in dying, death, and grief: diversity in universality*. Washington: Taylor & Francis, 1993, S. 181 – 190.

KELLER, Wittigo & KREMSENER, Manfred. *Alle Götter essen – eine haitianische Voodoo-Zeremonie*. Begleitveröffentlichung zum wissenschaftlichen Film P2048 des ÖWF. In: *Wissenschaftlicher Film 40*. Wien: Österreichisches Bundesinstitut für den wissenschaftlichen Film, 1989, S. 51 – 62.

KELLER, Wittigo. *VooDoo im Bild: Impulse zwischen Ritualdesign und Wunderkunst*. In: KREMSENER, Manfred (Hg.). *Ay BoBo. Afro-Karibische Religionen. Teil 2: Voodoo*. Wien: WUV-Universitätsverlag, 2000, S. 51 – 76.

KELLER, Wittigo. *Die Himmelsleiter im Voodoo: dargestellt an RitualDesign und WunderKunst ; Versuch der Etablierung (Deutung) einer visuellen Grammatik im Schnittpunkt von universeller Symbolik, kulturspezifischer Ausformung und intra-subjektiver Rezeption. Teil 1 / Teil 2. Die Wurzel, der Stamm*. Dissertation an der Universität Wien, 2002.

KELLER, Wittigo. *Die Himmelsleiter im Voodoo: dargestellt an RitualDesign und WunderKunst ; Versuch der Etablierung (Deutung) einer visuellen Grammatik im Schnittpunkt von universeller Symbolik, kulturspezifischer Ausformung und intra-subjektiver Rezeption. Teil 3. Die Krone*. Dissertation an der Universität Wien, 2002.

KERBOULL, Jean. *Voodoo and magic practices*. London: Barrie and Jenkins, 1978.

KLEIN, Herbert S. *African slavery in Latin America and the Caribbean*. New York: Oxford University Press, 1986.

KMENT, Patric. *Afírika yèyè mi! Meine Mutter Afrika! Reafrikanisierung, kulturelle Expansion und Transformation der Òrìshà-Religion Trinidads*. Wien: Lit-Verlag, 2005.

KNÖRR, Jacqueline. *Kreolisierung versus Pidginisierung als Kategorien kultureller Differenzierung: Varianten neoafrikanischer Identität und Interethnik in Freetown/Sierra Leone*. Hamburg und Münster: Lit-Verlag, 1995.

KNÖRR, Jacqueline. *Kreolität und postkoloniale Gesellschaft: Integration und Differenzierung in Jakarta*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 2007.

KREMSE, Manfred. *Editorial*. In: KREMSE, Manfred (Hg.). *Ay BoBo. Afro-Karibische Religionen. Teil 2: Voodoo*. Wien: WUV-Universitätsverlag, 2000, S. 9 – 16.

KREMSE, Manfred. *Afro-Caribbean*. In: SALAMONE, Frank A. (Hg.). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. London und New York: Routledge, 2004, S. 22 – 26.

KREMSE, Manfred. *Afroamerikanische Religionen in der Karibik*. In: HAUSBERGER, Bernd & PFEISINGER, Gerhard (Hg.). *Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492 – 2000*. Wien: Promedia-Verlag, 2005, S. 173 – 188.

KREMSE, Manfred. *Schamanische Transformationsrituale und die Anthropologie des Todes*. In: HELLER, Birgit & WINTER, Franz (Hg.). *Tod und Ritual: interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*. Hamburg und Münster: LIT Verlag, 2007, S. 59 – 74.

KUBIK, Gerhard. *West African and African-American concepts of vodu and òrìsà*. In: KREMSE, Manfred (Hg.). *Ay BoBo. Afro-Karibische Religionen. Teil 2: Voodoo*. Wien: WUV-Universitätsverlag, 2000, S. 17 – 34.

LANSFORD, Tom. *Africa, West*. In: SALAMONE, Frank A. (Hg.). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. London und New York: Routledge, 2004, S. 9 – 13.

LESTER, David. *Voodoo Death: Some New Thoughts on an Old Phenomenon*. In: *American Anthropologist*, Vol. 74, No. 3, 1972, S. 386 – 390.

LEX, Barbara W. *Voodoo Death: New Thoughts on an Old Explanation*. In: *American Anthropologist*, Vol. 76, No. 4, 1974, S. 818 – 823.

LOVEJOY, Paul E. *Introduction: Ethnicity and the African Diaspora*. In: LOVEJOY, Paul E. & TROTMAN, David Vincent (Hg.). *Trans-Atlantic dimensions of ethnicity in the African diaspora*. London: Continuum, 2003, S. 1 – 8.

LOVEJOY, Paul E. *Ethnic Designations of the Slave Trade and the Reconstruction of the History of Transatlantic Slavery*. In: LOVEJOY, Paul E. & TROTMAN, David Vincent (Hg.). *Trans-Atlantic dimensions of ethnicity in the African diaspora*. London: Continuum, 2003, S. 9 – 42.

LUDWIG, Ralph. *Kreolisierung – ein entgrenzter Begriff?* In: LUDWIG, Ralph & RÖSEBERG, Dorothee (Hg.). *Tout-Monde: Interkulturalität, Hybridisierung, Kreolisierung: kommunikations- und gesellschaftstheoretische Modelle zwischen 'alten' und 'neuen' Räumen*. Frankfurt am Main und Wien: Peter Lang Verlag, 2010, S. 93 – 128.

LUNDQUIST, Kathleen F. & NELSEN, Vivian Jenkins. *Personal Reflections on Death, Grief, and Cultural Diversity*. In: IRISH, Donald P.; LUNDQUIST, Kathleen F.; NELSON, Vivian Jenkins (Hg.). *Ethnic Variations in dying, death, and grief: diversity in universality*. Washington: Taylor & Francis, 1993, S. 29 – 50.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer-Verlag, 1973.

MBITI, John Samuel. *'An den Knochen kannst du erkennen, wo der Elefant verendet ist.'* *Der Tod in der afrikanischen Religion und Kultur*. In: BARLOEWEN, Constantin von (Hg.). *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 2000, S. 250 – 283.

MÉTRAUX, Alfred. *Voodoo in Haiti*. New York: Schocken Books, 1972.

MINTZ, Sidney W. *Introduction to the second english edition*. In: MÉTRAUX, Alfred. *Voodoo in Haiti*. New York: Schocken Books, 1972, S. 1 – 15.

MINTZ, Sidney W. *The Caribbean Region*. In: MARX-DELSON, Roberta (Hg.). *Readings in Caribbean history and economics: an introduction to the region*. New York: Gordon and Breach Science Publishers, 1981, S. 6 – 12.

MURRELL, Nathaniel Samuel. *Afro-Caribbean Religions. An Introduction to Their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*. Philadelphia: Temple University Press, 2010.
PARKES, Collin Murray; LAUNGANI, Pittu; YOUNG, Bill (Hg.). *Death and bereavement across cultures*. London und New York: Routledge, 1997.

PARKIN, Robert. *The dark side of humanity: the work of Robert Hertz and its legacy*. Amsterdam: Harwood, 1996.

PFEISINGER, Gerhard. 'Kein Faß Zucker, an dem nicht Blut klebt ... ' *Plantagenökonomie in der Karibik vom 17. bis ins 19. Jahrhundert*. In: HAUSBERGER, Bernd & PFEISINGER, Gerhard (Hg.). *Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492 – 2000*. Wien: Promedia-Verlag, 2005, S. 71 – 84.

POLLAK-ELTZ, Angelina. *Trommel und Trance: Die afro-amerikanischen Religionen*. Freiburg, Basel und Wien: Verlag Herder, 1995.

REUTER, Astrid. *Voodoo und andere afroamerikanische Religionen*. München: Verlag C.H. Beck, 2003.

RIGAUD, Milo. *La tradition vaudou et le vaudou haïtien. Son temple, ses mystères, sa magie*. Paris: Éditions Niclaus, 1953.

RIGAUD, Milo. *Secrets of Voodoo*. San Francisco: City Lights Books, 1985.

ROSENBLATT, Paul C. *Cross-Cultural Variation in the Experience, Expression, and Understanding of Grief*. In: IRISH, Donald P.; LUNDQUIST, Kathleen F.; NELSON, Vivian Jenkins (Hg.). *Ethnic Variations in dying, death, and grief: diversity in universality*. Washington: Taylor & Francis, 1993, S. 13 – 20.

SALAMONE, Frank A. *Yoruba*. In: SALAMONE, Frank A. (Hg.). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. London und New York: Routledge, 2004, S. 453 – 454.

SCHER, Philip W. *Perspectives on the Caribbean: a reader in culture, history, and representation*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

SCHMIDERER, Stephanie. *Dancing for the Loas to Make the Loas Dance*. In: KREMSER, Manfred (Hg.). *Ay BoBo. Afro-Karibische Religionen. Teil 2: Voodoo*. Wien: WUV-Universitätsverlag, 2000, S. 97 – 108.

SENAH, E. Kwaku. *Explicating the Primary Nexus: Slavery in Africa and in the African Diaspora*. In: AGORSAH, Emmanuel Kofi & CHILDS, G. Tucker (Hg.). *Africa and the african diaspora: cultural adaptation and resistance*. Bloomington/Indiana: Authorhouse, 2006.

SHELLER, Mimi. *Creolization in Discourses of Global Culture*. In: AHMED, Sara; CASTAÑEDA, Claudia; FORTIER, Anne-Marie; SHELLER, Mimi (Hg.). *Uprootings - regroundings: questions of home and migration*. Oxford: Berg Publishers, 2003, S. 273 – 294.

SIMPSON, George Eaton. *Religious Cults of the Caribbean. Trinidad, Jamaica and Haiti*. Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico, 1980.

STEWART, Charles. *Creolization: history, ethnography, theory*. In: STEWART, Charles (Hg.). *Creolization: history, ethnography, theory*. Walnut Creek/ California: Left Coast Press, 2007, S. 1 – 25.

SULIKOWSKI, Ulrike. *Hollywoodzombie: Vodou and the Caribbean in Mainstream Cinema*. In: KREMSER, Manfred (Hg.). *Ay BoBo. Afro-Karibische Religionen. Teil 2: Voodoo*. Wien: WUV-Universitätsverlag, 2000, S. 77 – 96.

TEBEL, René. *Was sah Kolumbus, als er die Karibik sah? Zu den Hintergründen eines Irrtums*. In: HAUSBERGER, Bernd & PFEISINGER, Gerhard (Hg.). *Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492 – 2000*. Wien: Promedia-Verlag, 2005, S. 19 – 28.

THIEL, Josef Franz. *Synkretismus*. In: HIRSCHBERG, Walter (Hg.). *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1988, S. 463f.

THOMPSON, Robert F. *Face of the Gods: Art and Altars of Africa and the African Americas*. München, London und New York: Prestel, 1993.

WEISS, Gabriele. *Zur Anthropologie des Todes. Konzeptionen außereuropäischer (Stammes-)Gesellschaften zu Totenkult und Jenseitsglauben*. In: SICH, Dorothea (Hg.). *Sterben und Tod, eine kulturvergleichende Analyse*. Braunschweig: Vieweg-Verlag, 1985, S. 217 – 226.

WEISS, Gabriele. *Elementarreligionen: eine Einführung in die Religionsethnologie*. Wien: Springer-Verlag, 1987.

WERNHART, Karl R. & ZIPS, Werner (Hg.). *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Wien: Promedia Verlag, 2001.

WERNHART, Karl R. *Ethnische Religionen. Universale Elemente des Religiösen*. Kevelaer: Topos Plus Verlagsgemeinschaft, 2004.

WOLF, Eric. *Europe and the People Without History*. Berkeley, Los Angeles und London: University of California Press, 1997.

WILLIAMS, Eric. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill/North Carolina und London: University of North Carolina Press, 1995.

WIRZ, Albert. *Sklaverei und kapitalistisches Weltsystem*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1984.

YELVINGTON, Kevin A. *Caribbean*. In: BARNARD, Alan & SPENCER, Jonathan (Hg.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London und New York: Routledge, 2008, S. 86 – 90.

ZIEGLER, Jean. *Die Lebenden und der Tod*. Frankfurt am Main: Ullstein Verlag, 1982.

FILME

DEREN, Maya & ITO, ChereL. *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*. DVD, Paris: Re:voir, 2008 (1985).

KELLER, Wittigo & KREMSENER, Manfred. *Alle Götter essen – eine haitianische Voodoo-Zeremonie*. VHS, Wien: Österreichisches Bundesinstitut für den wissenschaftlichen Film, 1989.

INTERNETQUELLEN

http://www.bbc.co.uk/worldservice/news/2010/01/100122_voodoo_priest_wt_sl.shtml;
09.06.2011 (19:40).

<http://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-12073029>; 07.06.2011 (18:20).

<http://www.bvblackspin.com/2010/03/29/public-voodoo-ceremony-in-haiti-honors-quake-victims/>; 06.06.2011 (19:00).

<http://www.heise.de/tp/blogs/6/146902>; 08.06.2011 (22:10).

ABSTRACT

In der vorliegenden Diplomarbeit wird einerseits die Universalität des Todes sowie dessen gleichzeitige Diversität in den unterschiedlichen kulturellen Ausformungen illustriert und schließlich werden anschließend anhand des haitianischen *Voodoo* die Folgen und Auswirkungen der afrikanischen Diaspora auf die spezifischen Konzeptionen von Tod, Seele und Jenseits in afro-karibischen Gesellschaften dargestellt.

Zuerst wird das universale Phänomen des physischen Todes erläutert und im Anschluss daran die Diversität der Aspekte Tod, Seele und Jenseits, die von den jeweiligen, spezifischen Glaubensvorstellungen und dem entsprechenden Weltbild wesentlich beeinflusst werden, dargestellt. Weiters folgt eine Erläuterung essentieller Elemente der Konzeptionen von Tod, Seele und Jenseits in afrikanischen und insbesondere in westafrikanischen Kulturen, da diese sozusagen die Basis für die afro-karibischen Kulturen und Glaubensvorstellungen bilden und infolge des transatlantischen SklavInnenhandels in die Karibik transformiert und dort mit europäischen und karibisch-indigenen Elementen zu etwas 'Neuem' kombiniert wurden.

Danach soll die afrikanische Diaspora in der Karibik rekonstruiert werden, wobei der Fokus auf den transatlantischen SklavInnenhandel, der als grundlegendes Ereignis anzusehen ist und letztenendes auch maßgeblich an der Formation der 'neuen' Kulturen beteiligt war, gelegt wird. Zusätzlich dazu werden verschiedene Zugänge und Theorien über die Ethnogenese der sozio-kulturellen Systeme in der Karibik erläutert und die theoretischen Konzepte des Synkretismus, der Hybridität und der Kreolisierung dargestellt. Ebenfalls werden die kulturelle und spirituelle Diversität und Heterogenität, sowie die gemeinsamen Charakteristika von afro-karibischen Gesellschaften herausgearbeitet.

Anschließend wird das Thema „Tod – Seele – Jenseits“ auf den haitianischen *Voodoo* übertragen und exemplarisch veranschaulicht und dargestellt, wobei als Einstieg ein Überblick über Haiti und den dort praktizierten *Voodoo*, inklusive der wesentlichen Elemente und Komponenten des Weltbildes, dargeboten wird. Im Anschluss daran folgt eine Erläuterung und Beschreibung der Konzeption von Tod, Seele und Jenseits im haitianischen *Voodoo*, in Folge dessen die spezifische Vorstellung vom Tod, der pluralistischen Seele und die Rituale die im Kontext von Tod praktiziert werden, sowie die Annahme des Jenseits und die Möglichkeit der Rückkehr der Toten in die Welt der Lebenden behandelt werden.

Ein entscheidender Aspekt dieser Diplomarbeit ist, die Vielfältigkeit des Phänomens Tod aufzuzeigen und die jeweils kulturell-spezifischen Interpretationen hervorzuheben, um die Gleichwertigkeit der unterschiedlichen kulturellen Zugänge zu betonen. Schließlich geht es darum die 'Anderen' zu akzeptieren und zu respektieren und vorschnellen Verurteilungen oder Schlussfolgerungen entgegenzuwirken, sowie jegliche ethnozentrische Kategorisierungen zu entkräften, indem die Menschen afro-karibischer Kulturen als selbstständige und selbst handelnde Akteure wahrgenommen werden. Der Fokus dieser Auseinandersetzung liegt auf der Negation eines 'ethnischen Absolutismus' und eines ethnozentrischen Zugangs, wobei die Dynamik, die Komplexität und die Autonomie, sowie die Einzigartigkeit des haitianischen *Voodoo* herausgearbeitet wird.

ABSTRACT

This diploma-thesis illustrates the universality of death with its embedded cultural diversity and shows the effects and consequences of the African Diaspora on the conceptions of death, soul, and the hereafter in afro-caribbean societies, using the example of the haitian *VooDoo*.

In the first section it elaborates the universal phenomena of death, which is nearly always seen as a transformation into a new state of being, and then the diversity and different cultural forms of the aspects death, soul, and the hereafter are shown, which are influenced of the specific belief-system and worldview. It follows an illustration of essential elements of african and westafrican conceptions of death, soul, and the hereafter, because they represent the initial point of afro-caribbean cultures and belief-systems and had been transformed into the Caribbean, where they were combined with european and indigenous elements into 'new' forms.

Accordingly the author reconstructs the African Diaspora in the Caribbean with a focus on the transatlantic slavetrade, which has to be seen as an fundamental event and influenced the formation of the 'new' societies decisively. Additionally the diploma thesis demonstrates an overview of different approaches to and theories of the ethnogenesis of the socio-cultural systems in the Caribbean and describes the theoretical concepts of syncretism, hybridity and creolisation. It is also elaborating the cultural and spiritual diversity and heterogeneity, as well as the common characteristics of afro-caribbean societies.

Afterwards the topic „death – soul – afterlife “ is illustrated with the help of the haitian *VooDoo*, giving an overview of Haiti as well as of its socio-cultural system, inclusive important and constitutive elements of the cosmological worldview. Then follows an explanation and description of the conceptions of death, soul, and the hereafter in haitian *VooDoo*, with its specific idea of death, an pluralistic soul and the rituals in the context of death, as well as the assumption of the hereafter and the possibility that the dead people may return into the world of the living.

An important and decisive aspect of this diploma thesis is to demonstrate the diversity of the universal phenomenon death and to underline the cultural-specific interpretations, who should be seen as equivalent. Finally it is about accepting and respecting the 'others' and counteracting rash convictions or conclusions, as well as

refuting ethnocentric categorisations by showing the people of afro-caribbean societies as self-dependent and self-acting human beings. The author focuses on the negation of an ethnocentric approach and wants to elaborate the dynamics, the complexity and the autonomy, as well as the uniqueness of the haitian *VooDoo*.

LEBENS LAUF

Name: Dietmar Schadner

Geburtsdatum: 06. 09. 1983

Geburtsort: Scheibbs, NÖ

Staatsbürgerschaft: Österreich

Schulbildung: 1990 – 1994 VS in Purgstall an der Erlauf, NÖ
1994 – 1999 BG/BRG in Wieselburg an der Erlauf, NÖ
1999 – 2003 BORG in Scheibbs, NÖ

Zivildienst: 2004 – 2005 LPPH Ybbs an der Donau, NÖ

Studium: 2005 Abgebrochenes Studium der Philosophie an
der Universität Wien
2005 – 2011 Studium der Kultur- und Sozialanthropologie
an der Universität Wien
September 2011 Beendigung der Diplomarbeit