

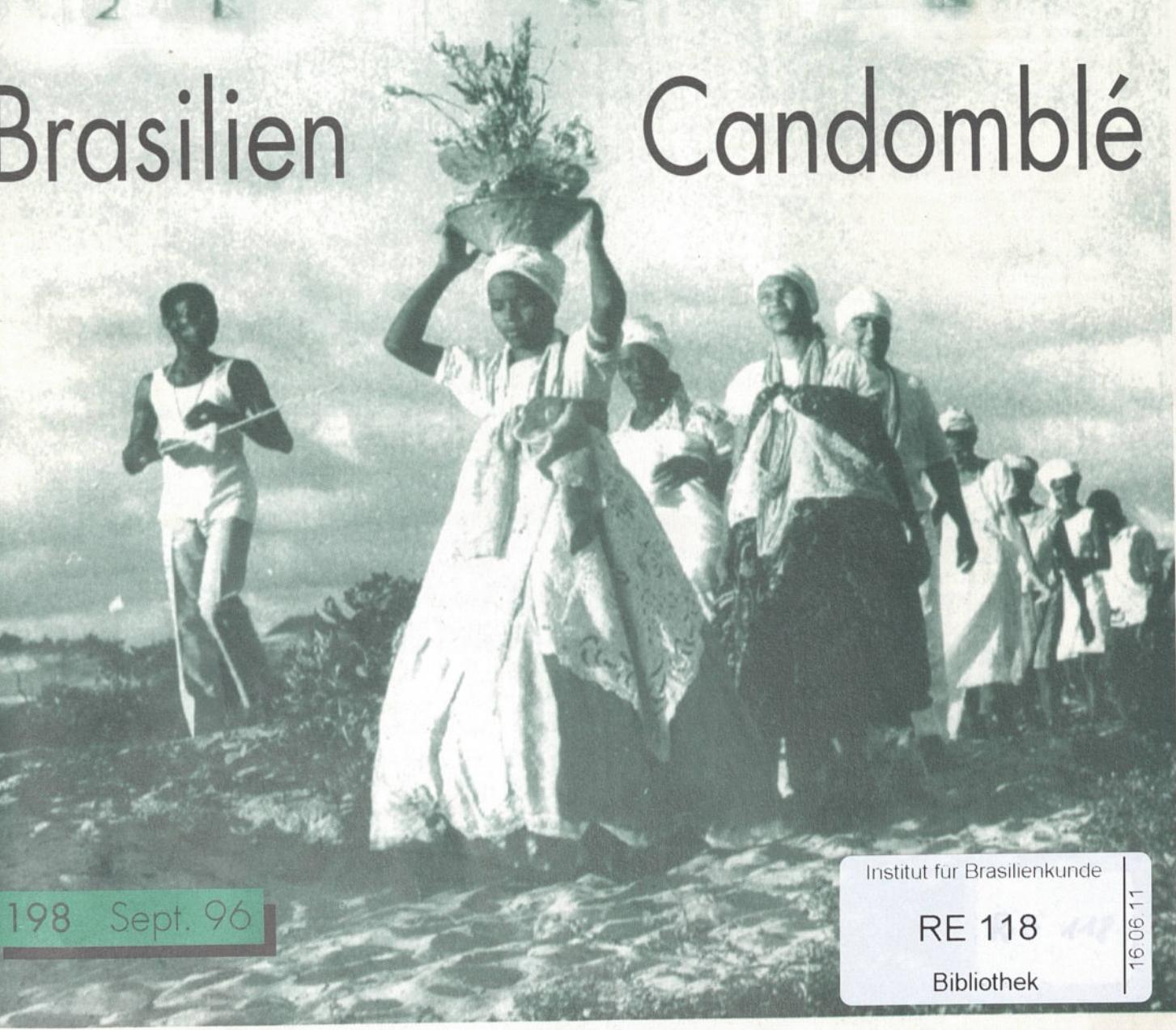
1600  
**ica**

Zeitschrift der Informationsstelle  
Lateinamerika

DM 8,00

Brasilien

Candomblé



198 Sept. 96

Institut für Brasilienkunde

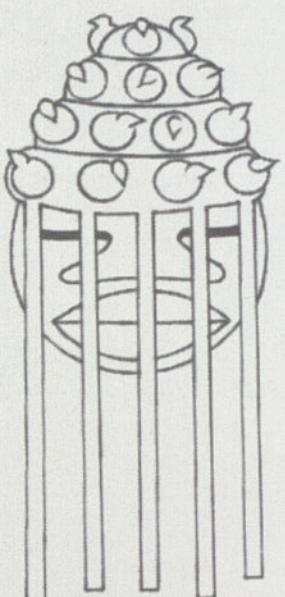
RE 118

Bibliothek

16 06 11

**CANDOMBLÉ**

- 4 Gernot Wirth  
Heimweh, Tanz und Kampf  
Geschichte der Sklaverei in Brasilien
- 6 Volney J. Berkenbrock  
Die „Republik“ Palmares  
Schwarzer Widerstand gegen die Sklaverei
- 8 Moema Parente Augel  
Axé – Lebensenergie und sakrale Kraft  
Die dynamische Struktur der Welt der Orixás
- 13 Gernot Wirth  
Eine Religion „in Verantwortung“  
Schwarzafrikanisches Bewußtsein und afrobrasiliianische Religionen – Gespräch mit Dieter Fohr
- 17 Volney J. Berkenbrock  
Religion ohne publicity  
Der Candomblé wirkt fast nur im privaten Raum
- 21 Lioba Minz  
Heilung vom Krank-Sein  
Die Mäes-de-santo behandeln die Kranken als Produkt ihrer Umwelt
- 23 João Antonio  
Eguns  
Erzählung (Ausschnitt)
- 25 Volney J. Berkenbrock  
Man muß glauben, um etwas zu erhalten  
Interview mit dem Babalorixá Marcelo de Xangô
- 28 Erika Straubinger-Keuser  
Eine von Frauen geprägte Welt  
Geschlechterverhältnisse im Candomblé
- 30 Erika Straubinger-Keuser  
Eigene, autonome Räume  
Entstehungsgeschichte der Candomblé-Kultstätten in Bahia

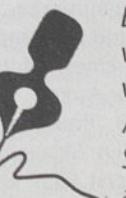


Ronaldo Martins, Skizze zu „Luz“

**BERICHTE & HINTERGRÜNDE**

- 31 Werner Rätz  
Maschendrahtzaun gegen Pollenflug  
Die Gentomat in Guatemala
- 32 Bettina Reis  
Korrupte Indigenabehörde  
Landesweite Protestaktionen der Indígenas in Kolumbien
- 33 Gaby Küppers/Gert Eisenbürger  
Warum der Löwe am Strand bleiben muß  
Interview mit der PT-Bürgermeisterkandidatin in Santos/Brasilien: Telma de Souza
- 36 Venezuela, Haiti, Mexico, Dominikanische Republik, Brasilien, Argentinien, Nicaragua, Paraguay, Chile
- 40 Gert Eisenbürger  
Als erstes suchten sie uns immer eine Schule  
Interview mit Ruth Radvanyi, der Tochter von Anna Seghers
- 46 AusSprache: Mario Correa Tascón
- 47 Mario Correa Tascón  
Otto  
Erzählung
- 50 Manfred Brinkmann  
Ermutigende Zusammenarbeit  
Gewerkschaftliche Brasilien-Soligruppen diskutierten in Hattingen
- 51 Global Village in Chiapas  
Erste Eindrücke vom Interkontinentalen Treffen
- 52 Michael Rammler  
Theologie, kulturelle Identität und Befreiung  
Bericht über eine Tagung in Münster
- 54 Nicola Fuchs  
Azúcar Amargo – Bitterer Zucker  
Ein Film über die argentinische Provinz Tucumán
- 55 Gaby Küppers  
Von Rumba zu Reggae  
Unterhaltsames Standardwerk zur karibischen Musik
- 56 Notizen aus der Bewegung
- 58 Leserbrief
- 59 Termine, Zeitschriftenschau, Impressum

Titelbild unter Verwendung eines Fotos von Pierre Verger „Opfergaben für die Meeresgöttin Iemanjá“ und einem Auszug aus dem „Fries der Orixás“ von Carybé



Esoterik und Wunderheilung sind wieder da, mitten unter uns sogar. Und wer's nicht glaubt, schaue bitte auf die Anzeigenseiten eines x-beliebigen Stadtmagazins. Das nicht Erklärbare avanciert derzeit in gewissen nicht

unbetuchten, auf alle Fälle postmodernen Kreisen zum In-Thema der neuen Innerlichkeit. Bhagwan ist out, Bigwahn kommt. Wo der Glaube an die Wunderkraft des Geldes sinkt, muß es schließlich noch an anderer Stelle Wunder geben! So war es nur eine Frage der Zeit, daß in den Metropolen der großen Finanztempel nun auch der brasiliatische Candomblé oder die Umbanda von seelisch umherirrenden Wohlstandsweißen entdeckt wurden. Die Faszination, die vom Blute eines geopferten Hahnes und von wilden Trommelrhythmen ausgeht, ist „etwas ganz anderes“, das muß man und frau einfach spüren! Falls die Vibration noch nicht angekommen ist, hilft das Frauenmagazin „Brigitte“: „Trance als Wundermittel gegen Not und Probleme“, wird da getitelt. Das könnte auch die Armen hoffen lassen, oder?

„Brigittes“ Zielgruppe war sicher eine andere, dennoch war die Aussage keineswegs verkehrt: der Candomblé hat seine Formen und Mythen aus afrikanischen Agrargesellschaften nach Brasilien hinübergetragen. In der Versklavung konnten sich deren Nachkommen drei Jahrhunderte lang nur auf sich selbst und ihre Erinnerungen verlassen. Erinnerungen, die in den Trommeln, in Mythen und in mündlich weitergegebenem Wissen zur Heilkunst lebendig blieben, und natürlich in einer ganz spezifischen Religionsausübung. Das – und nur das – war die einzige und ausschließliche Grundlage für die Wahrung schwarzer Identität. Nur so – und genau deswegen – konnten die afrobrasiliianischen Religionen beibehalten und weiterentwickelt werden.

Das eigentlich Faszinierende für Menschen, die sich mit dieser in Europa fremden Religion beschäftigen, wäre genau dies: wie konnte eine Religion dreihundert Jahre lang ohne Pomp, ohne Hierarchie, ohne interessengeleitete Mission auskommen? Die materielle Basis war denkbar unspektakulär: die aus Afrika verschleppten hatten nichts als ihre jeweiligen Traditionen, die Armut und die Solidarität der Entrichteten.

Ist nun der Candomblé im Umkehrschluß in der Lage, die Solidarität unter den Ärmsten zu fö-

dern? Gibt es mehr Solidarität unter armen Candomblé-AnhängerInnen als etwa unter PfingstlerInnen oder KatholikInnen? Die Frage ist verfrüht und verkürzt. Der Candomblé ist kein Fundus, aus dem jeder das Seine und jede das Ihre pflückt. Genau das aber tun die neuen Candomblé-JüngerInnen hierzulande.

Im Candomblé setzen sich historische Erfahrungen ungebrochen fort. So die Notwendigkeit einer Harmonisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen und der Gerechtigkeit allen gegenüber. So die Beziehung zwischen seelischer und physischer Geundheit. Die Opferung eines Hahnes ist im Candomblé so rational wie eine im Fernsehen übertragene Herztransplantation im „rationalen System“. Sicherlich mag letztere den einen oder anderen Herzkranken kurieren, viel sicherer aber füllt sie das Konto eines bereits reichen Arztes. (Ausnahmen bestätigen natürlich auch in den Ländern der „Postmoderne“ die Regel.) Der Candomblé versucht, das Kranksein eines Menschen zu heilen und gleichzeitig eine soziale oder religiöse Verbindung zwischen Gott und Mensch, damit auch zwischen den Menschen, herzustellen und darüber mögliche Quellen von Kranksein abzuschalten. Wer glaubt, das mit ein paar Trancekursen zu schaffen, wird bestimmt nicht selig.

Der Candomblé hat heute hervorragende Intellektuelle und KünstlerInnen als AnhängerInnen – wie z.B. den Maler Ronaldo Martins –, die ihn begreifen und lieben und die ihm über die Religion hinaus Ausdruck verleihen. Und dies ist eine ent-täuschende, eine Täuschungen zerstörende Botschaft dieser ila: Jede Religion hat etwas mit gewachsenen Beziehungen zu tun, mit bestimmten Macht- und Gewaltverhältnissen, und mit wirtschaftlichen Grundlagen. Und die kapiert niemand in drei Trommelwochen pauschal mit Flughafentransfer.

So ist unser Ziel auch ganz bescheiden: der Candomblé soll als Religion und als soziale Kraft auch von EuropäerInnen anerkannt und ernst genommen werden. Mehr nicht.

Bei dieser Arbeit haben uns viele unterstützt. Wir bedanken uns an dieser Stelle besonders bei Pater Volney Berkenbrock, der mit seinem fundierten Wissen und eigenen Beiträgen sowie durch die Vermittlung von Kontakten sehr für das Gelingen des Schwerpunktes beitrug.

Auf der Suche nach Gold und Gewürzen landete im Jahr 1500 der Seefahrer Pedro Alvarez Cabral, wie viele Abenteurer und Händler jener Zeit, an den Küsten des neu entdeckten „Indien“. Gold und Gewürze waren (noch) nicht zu finden, und so blieb nur die Inbesitznahme des „entdeckten“ Landes im Namen der portugiesischen Krone. Eine zweite Expedition nur ein Jahr später war „erfolgreicher“. Sie entdeckte eine Art Holz, aus dem ein roter Farbstoff zum Färben von Stoffen und Kleidern gewonnen wurde. Wegen seiner Farbe „brasa“, Kohlenglut übersetzt, wurde es Brasilholz genannt. Der Weltmarkt übertrug später diesen Namen auf jenes riesige, damals noch von vielen indianischen Ethnien und Völkern bewohnte Territorium.

Neben Naturfarben gab es zu jener Zeit ein weiteres begehrtes Handelsobjekt: den Zucker. Im Jahr 1521 wurde der erste Generalgouverneur Tomé de Souza amts eingeführt, ein zupackender Mann, der wußte, wie die Monopolstellung Portugals auf dem Weltmarkt auszubauen war: Mehr Zuckerplantagen für den Export bei entsprechendem Import von SklavenarbeiterInnen.

Mit der Entfaltung dieses Teils des Weltmarktes begann ein 300jähriges Martyrium für Millionen schwarzer Menschen. Es endete erst mit einem Wandel auf dem Markt: Mitte des letzten Jahrhunderts fielen die Zuckerprixe, woraufhin die Finanziers dieses Geschäfts den Rückzug antraten und die Plantagenbesitzer mit ihren Sklaven „allein“ ließen. Die gestiegerte Produktivität, das zunehmende Aufkommen von Maschinen begannen vielerorts einfache und abhängige Arbeitskräfte zu ersetzen, bzw. in LohnarbeiterInnen zu verwandeln. Modernisierung!

Politisch begannen im 19. Jahrhundert die Briten mit einer Kampagne gegen die Sklaverei, keinesfalls aus Humanitätsgründen oder aus christlicher Nächstenliebe. Anfänglich vor allem, weil sie in den eigenen Kolonien die Menschen auf anderer Basis ausbeuten konnten, ohne sie versklaven zu müssen. Ein Verbot der Sklaverei schadete somit den sklavenver nutzenden Konkurrenten auf dem Weltmarkt. Mitte des 19. Jahrhunderts kamen dann auch die Interessen des aufkommenden Industriekapitals hinzu, das möglichst viele frei verfügbare Lohnarbeiter benötigte. In den USA entmachte ein Bürgerkrieg zwischen den industriell auf strebenden Staaten des Nordens und den Südstaaten die Sklavenhalter.

Das Land des roten Holzes erlebte im gesamten 19. Jahrhundert heftige Aufstände der SklavenInnen. Zwischen 1807-35 tobten in Bahia die heftigsten Kämpfe

# Heimweh, Tanz und Kampf

## Geschichte der Sklaverei in Brasilien

*Im Jahr 1440 mußten für 15 Kilogramm Zucker 18,30 Gramm Gold hingewogen werden. Wen wundert's, daß bereits ab 1521 auf Geheiß des portugiesischen Königs in Brasilien mit der Produktion des süßen Goldes begonnen wurde. Leider gab es nicht die dafür notwendigen Arbeitskräfte. Die eingeborenen Indios waren rasch und rücksichtslos verschlissen und mußten ersetzt werden. Man löste das Problem durch den Import von ZwangsarbeiterInnen aus Afrika. Die erste offizielle Importerlaubnis – inoffiziell ging's schon einige Jahre früher los – erhielten „brasilianische“ Plantagenbesitzer im Jahr 1549: 120 Sklaven aus Guinea oder von der Insel São Tomé durfte jeder importieren.*

von AfrikanerInnen außerhalb ihres Kontinents. Eine Pause gab es 1822-24. In einem zweijährigen Krieg erzwang die brasilianische Bourgeoisie die Loslösung von der portugiesischen Krone. Viele Sklaven unterstützten diesen Kampf in der Hoffnung auf Befreiung – vergebens. Nach erfolgreicher Verjugung der europäischen Parasiten stellten deren brasilianische counterparts den alten Zustand wieder her.

Die Schwarzen antworteten mit Erhebungen, die sich in zweijährigen Zyklen wiederholten. Die Aufstände waren

manchmal spontan, manchmal organisiert. Sie wurden jedesmal mit barbarischer Grausamkeit niedergemacht – ohne Erfolg. Die SklavenInnen begannen immer wieder, sich neu zu organisieren, Geheimbünde zu errichten und zu kämpfen, das haitianische Vorbild eines erfolgreichen Sklavenaufstands vor Augen.

Im Jahr 1850 mußte Brasilien das Verbot des internationalen Sklavenhandels unterzeichnen, aber erst 1857 wurde die Sklaveneinfuhr endgültig eingestellt. Der Sklavenhandel innerhalb Brasiliens dauerte noch drei Jahrzehnte länger an. Erst am 13. Mai 1888 wurde die Sklaverei in Brasilien per Gesetz untersagt. Zwei Jahre später ließ der damalige Finanzminister Rui Barbosa die Dokumente über den Sklavenhandel öffentlich verbrennen. Offiziell, um damit den „Schandfleck in der Geschichte Brasiliens“ auszulöschen. Der eigentliche Anlaß dafür aber war, daß der Staat verhindern wollte, vor Entschädigungsforderungen der Sklavenhalter überzogen zu werden. „Das Flammenmeer des Ministers entriß den Schwarzen zum zweiten Mal ihre Geschichte“ (de Hohenstein).

Auf 3,6 Millionen schätzt man die Zahl der nach Brasilien verschleppten SklavenInnen. Allein im Hafen von Bahia wurden 1,2 Millionen „entladen“. Jeder einzelne

ein Mensch mit einer eigenen Geschichte, mit eigenen Wünschen und Hoffnungen und dem Recht auf ein sinnvolles Leben, das ihm Weltmarkt und Sklavenhalter versperrten. Zwar gibt es Berichte über „Herren“, die ihren Besitz gut behandeln haben, z.B. in Fällen, wo SklavenInnen die Kinder des Besitzers großzogen. Dies war aber zweifellos die Ausnahme. Im Durchschnitt überlebten die afrikanischen Sklaven meist auf dem Speicher des Hauses, wo sie besser zu kontrollieren waren. Die großen „engenhos“

begann sich die Situation der brasilianischen Sklaven zu verbessern: SklavenInnen wurden rarer und somit teurer. Wertvolle Maschinen werden bekanntlich auch pfleglicher behandelt als billig ersetzbare

gesamte Gesellschaft durchdrungen hatte und nicht nur auf den herrschenden Großgrundbesitz reduziert werden kann. Wenn die SklavenInnen, soweit sie den Farbstoffe) oder bei der Goldgewinnung furchtbaren Transport überlebten, am Ziel vernutzt. Im Zeitraum 1700-1800 wurde der Verschleppung ankamen, wurden sie in Brasilien eine Goldmenge in der Größenordnung der halben Weltproduktion des 16., 17. und 18. Jahrhunderts zusammen produziert. Entsprechend groß war die Nachfrage nach ZwangsarbeiterInnen. Die AfrikanerInnen kamen sämtlich

aus funktionierenden Sozialstrukturen mit Möglichkeiten zu Auf- und Abstieg. Ihre Vereinzelung und Isolierung ihrer SklavenGesellschaften waren geprägt durch eine

Einheit von Sprache, Religion, Ethik, Gewohnheiten, die sie als Ganzes zusammenhielt. Jetzt waren sie plötzlich SklavenInnen ohne Rechte, jeder Willkür und Gewalt schutzlos ausgesetzt. Die Versklavung bedeutete für den Einzelnen die Loslösung aus dem afrikanischen Gesellschafts- und Familienverband und von den damit verbundenen Normen und Werten, von Sprache und Religion und wurde zu einem permanenten und schrecklichen Kampf ums nackte Überleben und um die Bewahrung der Identität.

## Widerstand

Lange Zeit gab es nur zwei Möglichkeiten, die Sklavenklasse zu verlassen: entweder fliehen oder sterben. Obwohl der Selbstmord in einfachen Zivilisationen höchst selten vorkommt, war er unter den

Viele der verschleppten AfrikanerInnen litten an einer akuten seelischen Erkrankung, „banzo“ genannt. Der „banzo“ wird als eine tiefe Traurigkeit und Apathie beschrieben. Er ist eine Reaktion auf den Verlust ihrer sozialen Geborgenheit, die sie ja kannten. Die gesellschaftliche Ordnung des Geburtsortes war für die Afrikaner, die keine Trennung zwischen säkularer und religiöser Welt kannten, ein Miteinander von religiösen Werten, gesellschaftlichen Sitten, Tabus, Entfaltungsmöglichkeiten, magischen Orten usw., das dem Leben einen Sinn und ein Ziel gab. Viele hielten diese Trennung nicht aus und starben. Sklaven, die traurig schienen, wurden überwacht, damit sie sich nicht durch Einnehmen von Erde oder giftigem Maniok umbringen konnten. „Banzo“-Kranke reagierten nicht mehr auf Schmerz, Strafen, Hunger oder Durst und letztlich daran.



Jean Baptiste Debret, Brasilianisches Essen, 1827

Sklaven in Brasilien sehr häufig. Sich selbst das Leben nehmen war eine Form des Widerstandes. Die Sklaven wußten genau, daß sie damit dem Herren Schaden zufügen konnten. Der Freitod hat aber nicht nur einen politischen und ökonomischen, sondern auch einen religiösen Hintergrund. Durch den Tod erhofften sich die AfrikanerInnen eine schnelle Rückkehr zu den Vätern/Müttern/Ahnen. Auch als eine Art religiöser Rache wurde der Suizid durchgeführt: durch den freiwilligen Tod könnte sich der Sklave in einen bösen Geist verwandeln, der dann den weißen Herrn verfolgen konnte.

Eine andere Möglichkeit des Widerstandes war die Flucht. Das Problem aber war, wohin fliehen? Es gab kein freies Land in der Nähe ihrer „Arbeitsplätze“. Viele versuchten, am Rande von Siedlungen durch Raub und Überfälle zu überleben und wurden zur meist leichten Beute professioneller Sklavenjäger.

Die einzige erfolgversprechende Flucht war die organisierte. In schwer erreichbaren Orten haben entflohenen Afrikaner Hunderte von quilombos oder mocambos errichtet. In vielen dieser Siedlungen gelang es nicht, eine soziale Struktur zu errichten. Sie zerfielen schnell wieder oder

wurden von der etablierten Gesellschaft, den „Herren“, vernichtet. Andere *quilombos* entwickelten stabile autonome Strukturen. Sie begründeten eine alternative und afrikanische Gesellschaft in Brasilien. Von den Sklavenhaltern wurden sie gefürchtet und massiv verfolgt. Der bekannteste *quilombo* war die Fluchtsiedlung Palmares (s. dazu den folgenden Beitrag, Seite 6).

Der Sklaverei war es gelungen, die politischen und ökonomischen Lebensformen der AfrikanerInnen zu zerstören, die afrikanischen Religionen aber wurden trotz Zwangstaufe nie vom Katholizismus ersetzt, obgleich dieser zweifellos Spuren hinterlassen hat.

In den zahlenmäßig begrenzten – oft nur aus fünf bis zehn Männern bestehenden – Sklavengruppen auf den Farmen, mit massiv eingeschränkten Möglichkeiten des Austausches mit den Leidensgenossen auf anderen Farmen oder in den Bergwerken, bei einer Lebensorwartung von nur wenigen Jahren, gab es nur geringe Möglichkeiten, Kultur zu bewahren. Was diesen Menschen blieb, waren Gesang, Rhythmus, Tanz, Gebet – und die Solidarität.

Die zwangsgetauften Schwarzen waren formal Mitglieder der katholischen Kirche, in deren Schoße sie später „Bruderschaften“ bilden durften. Diese Bruderschaften von ZwangskatholikInnen spielten bei der Übermittlung und Weiterentwicklung afrikanischer religiöser Traditionen und bei der Entstehung des afrokatholischen Synkretismus eine wichtige Rolle. „Sehr oft haben wir im Nordosten [Brasiliens] bemerkt, daß diese Bruderschaften von Schwarzen von denselben Leuten gebildet wurden, die den Candomblé besuchen und dort wichtige Ämter besitzen. Die Bruderschaften waren selbstverständlich kein Candomblé. Sie bildeten jedoch eine Art Rassensolidarität, die als Sammelpunkt diente und in der Abenddämmerung in Candomblé überging.“ (R. Bastide, zitiert in V. Berkenbrock, Die Erfahrung der Orixás)

Die Bewahrung und Weiterentwicklung ihrer kulturellen und religiösen Werte und die Wahrung ihrer Identität gelang den AfrikanerInnen in den Fluchtsiedlungen, später in den Städten sowie in Formen religiöser Äußerungen im Schoße der Kirche – mit vielen Rückschlägen. Solidarität und kultureller Ausdruck als ausschließliche materielle Basis für Hoffnung.

Gernot Wirth

Der Beitrag wurde von Gernot Wirth zusammengestellt auf Basis der beiden Bücher:

– Volney J. Berkenbrock, Die Erfahrung der Orixás, Norbert Borengässer Verlag, Bonn, Alfte, 1995, DM 35,-

– Erica Jane de Hohenstein, Das Reich der magischen Mütter, IKO, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1991, Postfach 90 09 65, 60449 Frankfurt, DM 63,-

## Die „Republik“ Palmares

### Schwarzer Widerstand gegen die Sklaverei

In fast allen Büchern zur brasilianischen Geschichte läßt sich nachlesen, die Indios hätten sich nicht versklaven lassen, und die Portugiesen hätten für die Sklavenarbeit deshalb Schwarze aus Afrika ins Land gebracht. Mag darin auch ein Stück Wahrheit stecken, so legt eine solche Darstellung doch nahe, daß sich die Schwarzen widerstandslos ihrem Schicksal gefügt hätten. Dem war aber keineswegs so, vielmehr gab es vielfältige Formen des Widerstands und der Flucht aus der Sklaverei. Nur sind in der Geschichte, die von Weißen geschrieben wurde, davon nur Fragmente überliefert.

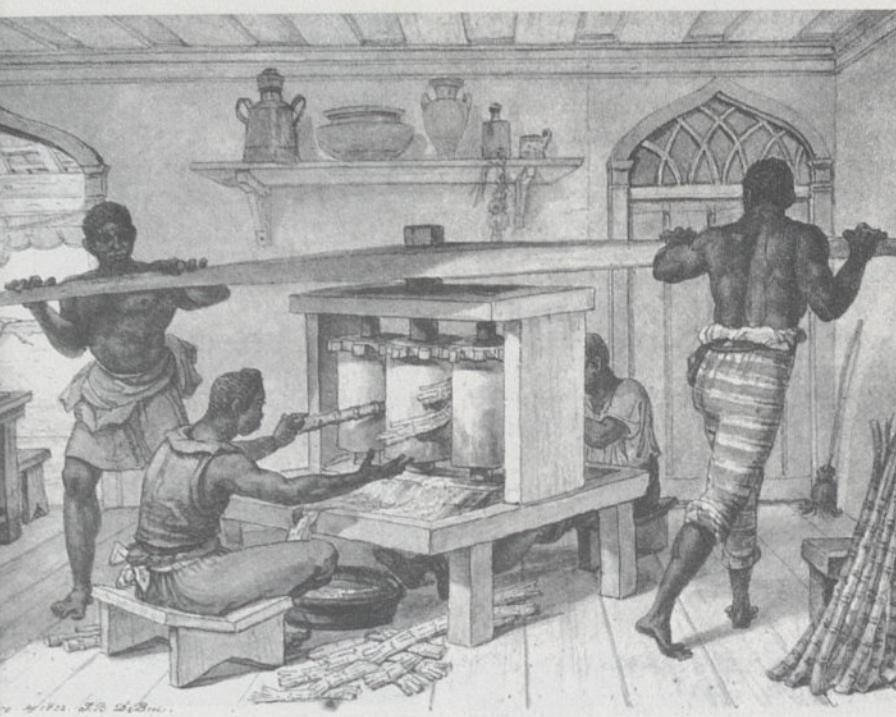
Die Sklavenhalter waren sich durchaus der Tatsache bewußt, daß die AfrikanerInnen sich ihnen keinesfalls willig ergeben würden, und entwickelten daher eine Vielzahl von Unterdrückungsmechanismen, um den Widerstand zu brechen. Dies begann schon beim Kauf: Erwarb ein „Herr“ mehrere Sklavinnen, so achtete er darauf, daß die „Stücke“ aus unterschiedlichen Regionen Afrikas stammten, damit sie sich untereinander nicht in ihren Sprachen verständigen konnten. So waren sie darauf angewiesen, untereinander portugiesisch zu sprechen, die Sprache der „Herren“, die somit jegliche Konversation unter ihren Sklaven mitverfolgen konnten. Eine weitere wichtige Maßnahme zur Einschüchterung war die öffentliche Bestrafung flüchtiger Sklavinnen, wenn diese wieder „eingefangen“ worden waren. Sie wurden an einen Baumstamm gefesselt und vor den Augen aller blutig gepeitscht. In Salvador do Bahia ist dieser öffentliche „Pranger“ heute noch zu besichtigen: die „Praça do Pelourinho“.

In mehr als drei Jahrhunderten Versklavung von Schwarzen in Brasilien gab es

### Eisen

Zuerst brennt das Eisen  
den Zwang auf den Rücken  
Dann glättet das Eisen  
die Schande ins Haar  
Notwendig aber ist  
das Eisen wegzuwerfen  
und alle Ringe zu brechen  
dieser Kette  
der Verzweiflung

Luiz Silva „Cuti“



Jean Baptiste Debret, Zuckermühle – Die Gründer von Palmares flohen Ende des 16. Jahrhunderts aus einer Zuckermühle in Recife

mukambos“ oder „quilombos“ genannt. Ähnliche Phänomene gab es auch in anderen Ländern, etwa Cuba, den USA und in den englischen bzw. französischen Kolonien der Karibik. In Brasilien gab es Dutzende solcher Siedlungen, vom Norden bis in den Süden des Landes, einige von kürzerer, andere von längerer Dauer, einige mit nur wenigen Einwohnern, andere dagegen mit Tausenden.

weitere Sklavinnen und eigneten sich Werkzeuge, Waffen und Munition an. Doch waren nicht alle Bewohner von Palmares Geflohene oder Entführte, ebenso stießen freie Personen hinzu. So wurde die Region zu einer Art freier, von der portugiesischen Krone unabhängiger Republik. Einen außerordentlichen Zuwachs erfuhr sie nach der holländischen Invasion von Salvador um 1624, die etwa ein Jahr dauerte, und zwischen 1630 und 1654, als die Holländer mehrere brasilianische Städte unter ihrer Herrschaft hatten. Damals nutzten viele Sklaven die Desorganisation der portugiesischen Kolonie, um nach Palmares zu entkommen.

Alle diese Zuwanderer gründeten eigene Dörfer in Palmares. Jedes von ihnen umfaßte nur etwa 800 Häuser, was ihre Verteidigung erleichterte. Ihre genaue Anzahl auf dem Gebiet von Palmares, das sich über ca. 350 km von Norden nach Süden ausdehnte, ist nicht bekannt. Nur elf dieser Ortschaften sind namentlich überliefert. Die größte war Macaco, das Zentrum, das etwa 8000 Einwohner hatte. In seiner Hochphase zählte der Quilombo über 20 000 BewohnerInnen, und somit etwa 15 % der erfaßten Kolonialbevölkerung. Die Dörfer von Palmares waren mehr als nur Fluchtburgen ehemaliger Sklavinnen. Die Gegend wurde zum Refugium für all die, die der Kolonialgesellschaft entflohen wollten. Über die politische Organisation der Ortschaften ist wenig überliefert. Sie waren mit Sicherheit autonom und selber für ihre Verteidigung zuständig. Erst später bildeten sich so etwas wie Führungspersonen der einzelnen Dörfer, die im Urwald in Palmares zu leben. Auf ihren versteckt lagen. Sie wurden in Brasilien „Raubzügen“ befreiten die Palmarinos

Eine vielversprechende Widerstandsform hingegen waren die Kollektivflucht. Barriga (heute dem Staat Alagoas zugehörig). Dort ließen sie sich nieder. Von der Aufbau von Ansiedlungen, die auf Palmares aus zogen sie dann aus, drangen schließlich geflohene Sklavinnen bei den Zuckermühlen ein und entführten Frauen, vor allem Afrikanerinnen, aber auch Indígenas, Mulattinnen und Weiße. 1888 praktiziert. Gruppen flüchtiger Sklavinnen gründeten Dörfer, die im Urwald in Palmares zu leben. Auf ihren versteckt lagen. Sie wurden in Brasilien „Raubzügen“ befreiten die Palmarinos

chen dafür ist, daß es dort eine außerordentliche Mischung unterschiedlicher Ethnien gegeben haben muß. Was die Religion betrifft, so gibt es Anzeichen, daß dort eine Art Volkskatholizismus, ohne Klerus, praktiziert wurde.

Die BewohnerInnen von Palmares lebten als SelbstversorgerInnen. In der Hauptstadt pflanzten sie Mais, Bohnen, Maniok, Zuckerrohr, Kartoffeln, Gemüse und viel Obst an. Ebenso wurde Kleinviehzucht betrieben. Der Ackerbau galt als Gemeinschaftsarbeit, Privatbesitz gab es in Palmares nicht. Da der Quilombo, im Gegensatz zur Kolonie, nicht auf Export ausgerichtet war, konnten seine BewohnerInnen von dem, was sie produzierten, im Überfluß leben.

### Eine Bedrohung für das System

Mit der Zeit wurde Palmares zu einer permanenten Bedrohung für das Sklavenhaltersystem der Kolonie: Es erschütterte das System der Sklaverei in seinen Grundfesten, zeigte den Schwarzen, daß es möglich war, eine andere Lebensform in Brasilien aufzubauen, und diente als andauernder Anreiz zu Flucht und Rebellion. Sowohl Holländer als auch Portugiesen waren sich dessen bewußt und versuchten, den Quilombo mit allen Mitteln zu bekämpfen. Schon 1602 verbrachte der Gouverneur der Gesamtkolonie, Diego Botelho, ein ganzes Jahr in Recife, um einen Feldzug gegen Palmares vorzubereiten. Nachdem im Jahre 1654 die Holländer vertrieben waren, unternahmen die Portugiesen fast jedes Jahr eine Militärexpedition in die Region.

Die Palmarinos begegneten den Feldzügen der Portugiesen mit Guerillataktiken, sie vermieden jede unmittelbare Auseinandersetzung. Wenn die Portugiesen eine der Ortschaften aufgespürt hatten, wurde diese sofort von allen Bewohnern verlassen. Zur Vergeltung griffen die Palmarinos aus dem Hinterhalt an oder verübten Anschläge auf koloniale Dörfer.

Die Vorstöße der Kolonialmacht gegen Palmares nahmen indes zu. Die häufigen Angriffe ließen den Widerstand der Palmarinos nach und nach schwächer werden, 1675 erlitten sie eine schwere Niederlage. 1678 entsandte der Quilombo von Palmares Unterhändler nach Olinda, um einen Frieden mit der Kolonie auszuhandeln. Der Gouverneur Pedro de Almeida schlug die folgenden Bedingungen vor: Freiheit für all jene, die in Palmares geboren wurden, die Überlassung von Ländereien, die Erlaubnis, mit den Bewohnern der Umgebung Handel zu treiben und das Zugeständnis eines Rechtsstatus als Vasallen der Krone. Für ehemalige Sklavinnen, die in Palmares lebten, gab es jedoch keine Gnade. Nach den Verhandlungen

lungen begab sich der Führer von Palmares, Ganga-Zumba, nach Olinda, um dort am 5. November 1678 den Vertrag zu unterzeichnen. Für Olinda war es eine Sensation: Der Führer der so gefürchteten Republik lief durch ihre Stadt! Nicht alle Palmarinos waren mit dem Friedensvertrag einverstanden, der Quilombo spaltete sich daraufhin in zwei Lager. Ganga-Zumba, der den Vertrag unterschrieben hatte, zog sich, zusammen mit Tausenden seiner Anhänger, aus Palmares zurück.

Die Mehrheit der Bevölkerung aber blieb dort, unter dem Kommando eines neuen Führers: Zumbi, der den Vertrag allem Anschein nach unter keinen Umständen hinnehmen wollte. Die kolonialen Autoritäten waren unschlüssig, ob sie Palmares nun offen bekämpfen oder einen neuen Vertrag anstreben sollten. Padre Antônio Vieira, der großen Einfluß auf sie besaß, riet dringend von jeder Verhandlung ab. Dies nämlich würde bedeuten, Palmares, und somit der Sklavenflucht, Legitimität zuzugestehen, was gleichbedeutend damit sei, das gesamte System der Sklaverei, die Existenzgrundlage der Kolonie, in Frage zu stellen. Die Autoritäten entschieden sich für den Kampf gegen Palmares, und Zumbi bereitete den Quilombo auf die Defensive vor.

### Der Fall von Palmares

In diesem Kampf zwischen den Streitkräften der Kolonie und Palmares blieb der Quilombo auf sich selbst gestellt, denn es gab keine Bevölkerungsgruppe, die bereit gewesen wäre, sich auf die Seite der Palmarinos zu stellen. Für den Quilombo Partei zu ergreifen hätte bedeutet, das Sklavereisystem offen zu verurteilen, und dazu waren weder die Autoritäten, noch die Kirche, noch die Stadtbewohner und schon gar nicht die Betreiber der Zuckermühlen bereit. Alle profitierten von der Sklaverei. Um die Schlacht von Palmares zu führen, rief die portugiesische Krone Domingos Jorge Velho zu Hilfe, einen Militär-experten, der schon vielerorts Indigena-Aufstände niedergeschlagen hatte. Dieser führte 1692 den ersten Schlag gegen Palmares, der allerdings scheiterte. 1693 gab es in der Region eine große Dürre, die überall außer in Palmares eine Hungerkatastrophe nach sich zog. Das feuchte Bergland versorgte seine BewohnerInnen weiterhin im Überfluss mit Nahrungsmitteln. Dies führte zu einer Stimmung der Mißgunst gegenüber Palmares. Vor diesem Hintergrund versammelte Domingos Jorge Velho eine Armee von fast 10 000 Soldaten um sich – erst im Unabhängigkeitskrieg 1822 wurde in der Kolonie wieder eine solche Truppenstärke erreicht. Mit 6 Kanonen ausgestattet, gelang es ihnen 1694, die Festung von Macaco zu zerstören. Die Kolonialtruppen nahmen die Stadt ein,

Volney J. Berkenbrock

verübten ein Massaker an ihren EinwohnerInnen und ließen nur 510 von ihnen am Leben. Nach dem Fall von Macaco wurden auch alle anderen Dörfer von Palmares niedergemacht. In Palmares starben damals an die 20 000 Menschen. Zumbi, der Führer von Palmares, floh mit einer kleinen Gruppe von Palmarinos und setzte den Kampf fort. Die Autoritäten der Krone setzten ein Kopfgeld auf ihn aus, und sein Versteck wurde verraten. Zumbi wurde am 20. November 1695 in einen Hinterhalt gelockt und erdolcht. Sein Kopf wurde nach Recife gebracht und dort bis zu seiner Verwesung öffentlich ausgestellt. Der letzte Widerstand der Palmarinos wurde 1697 gebrochen. Einige der Überlebenden konnten in den Quilombo von Cumbe, in Paraíba, fliehen, der 1731 dann auch von der Kolonialmacht zerstört wurde.

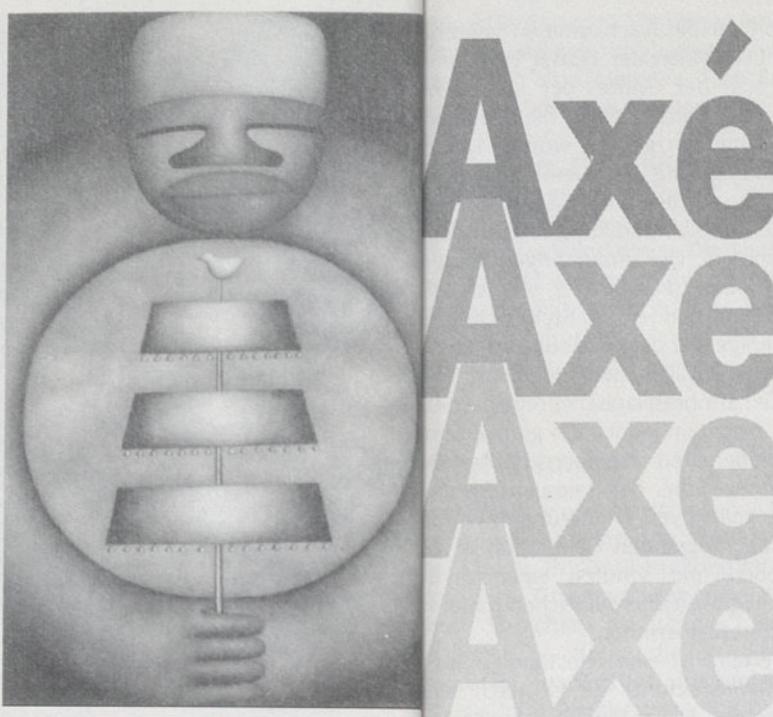
### Palmares – ein Symbol

Palmares, der größte und bekannteste Quilombo, wurde also von den Streitkräften der portugiesischen Krone besiegt. Er war eine freie Republik gewesen, die fast ein Jahrhundert lang dem Regime der Sklavenhalter widerstanden hatte. Mit seiner militärischen Niederlage war er jedoch mitnichten vollends verschwunden. Während der ganzen Zeit, die die Sklaverei noch währen sollte, galt er als Symbol dafür, daß Widerstand möglich war, daß die Schwarzen in der Lage waren, eine autonome Gemeinschaft zu etablieren, die sich selbst tragen konnte. So entstanden auch nach der Niederschlagung von Palmares überall Dutzende von neuen Quilombos. Sie alle wurden von der Krone besiegt, doch hatten sie alle das Vorbild vor Augen, das Palmares ihnen geliefert hatte.

Nicht nur in der Periode der Sklaverei, die juristisch 1888 ihr Ende fand, sondern bis heute bleibt Palmares ein Symbol des Widerstands der Schwarzen gegen die Ungerechtigkeit und ein Beweis für ihre Fähigkeit zur Selbstorganisation. Bis heute befürchtet Palmares den Kampf der schwarzen Bevölkerung für ihr Recht auf Selbstbestimmung. Nachfahren der Quilombo-BewohnerInnen kämpfen heute um die Rückerlangung der Ländereien, die ihnen genommen wurden. Innerhalb der Symbolik, die Palmares heute umgibt, nimmt die Figur des Anführers Zumbi eine besondere Stellung ein. Er ist die Symbolfigur des Kampfes der Schwarzen für ihre Rechte. In Erinnerung an sein Martyrium und als Hommage an seine Person wurde der 20. November zum „Nationalen Tag der Bewußtseinsbildung der Gemeinschaft der Schwarzen“ erklärt. Hiermit wird deutlich gemacht, daß die Anliegen des Zumbi bis heute in Brasilien lebendig bleiben.

Volney J. Berkenbrock

Übersetzung: Donata Dröge



Ronaldo Martins, Die Macht Oxalás

## Die dynamische Struktur der Welt der Orixás

# Lebensenergie und sakrale Kraft

*Schöpfungsmythen sind einzigartig, Oduduwa das weibliche, und beide Konstante in den Religionen und Kulturen der Welt. Für die AfrobrasilienerInnen ist vor allem die mythologische Überlieferung der Yorubavölker, die vieldreierholender Mythos der Yorubavölker als Sklaven nach Brasilien verschleppt wurden, ein wichtiger Bestandteil ihres kulturellen Erbes. Viele dieser Mythen sind noch heute wichtige Bestandteile des alltäglichen Lebens der Schwarzen sowohl in Westafrika als auch in Brasilien.*

*Die anthropologin Juanita Elbel Augras (1983), die sich gegenseitig durchdos Santos schreibt, daß für die Yorubavölker die Existenz auf zwei Ebenen verläuft, der irdischen und candomblé-Religion, sei es die Gründung und überirdischen. Für die Nachkommen der Errichtung einer Kultstätte, sei es die Yorubavölker in Brasilien hat der Atempersönliche Initiation oder auch die Feier von Olurun, der höchsten Gottheit des Kults, bezwecken, die Verbindungen Pantheon des Candomblés, das All erfüllt zwischen Orun und Aiye aufrechtzuerhalten. Der Hauch Gottes verbindet Orun, deinen und zu vertiefen. Alle Rituale haben Himmel, die übernatürliche Welt, die auch das Ziel, den Verkehr von der einen zur anderen Welt ist, mit Aiye, deanderen Welt zu ermöglichen, den Ausdruck der unsichtbaren Welt ist, mit Aiye, deanderen Welt zu ermöglichen, den Ausdruck der physischen Welt, dem sichtbaren Austausch zwischen beiden zu stärken und zu Teil desselben Komplexes. Die afrikanische Kraft des Axé.*

*In Brasilien bezeichneten Afrika als ihr „Ilori“. Axé ist die Energie, die in und zwischen allen Wesen fließt. Durch Feier, Gesang, Tanz und Opfergabe, mittels eines permanenten Austauschs zwischen Gottheiten und Menschen kann der Axé sich entwickeln, wachsen und sich ausbreiten. In der Erde. Oxalá stellt das männliche Prinzip der Religion dar. Die Ausübung der Religion geschehen alle*

*Rituale in der Absicht, die Beziehungen zwischen beiden Welten bzw. zwischen den Orixás und den Gläubigen zu fördern und zu erweitern. Die Gläubigen können diese Beziehung durch die Aufnahme und Spende dieses in allen Wesen vorhandenen Axé erreichen. Die religiöse Praxis verfolgt den Zweck, diese Kraft zu gewinnen, zu erhalten, ihre Ausstrahlung zu erhöhen und anderen zu vermitteln oder zu übertragen.*

*Die Kraft des Axé kann nicht materialisiert werden. Sie kann aber vergrößert oder geschwächt oder von anderen Kräften beeinflußt werden. Sie existiert nicht als eine individualisierte oder isolierte Einheit, sondern immer in Verbindung und in einem gegenseitigen Austausch von Einflüssen. Auch die große Bedeutung der sexuellen Potenz des Mannes und der Fruchtbarkeit der Frau muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Die Fortpflanzung ist der sichtbare Ausdruck für die Weiterentwicklung des Lebens, denn das Leben ist sowohl eine Fortsetzung und Ausdehnung des Lebens der Ahnen als auch gleichzeitig eine Vorbereitung des eigenen Lebens mit dem Ziel seiner Verewigung durch die Nachkommen.*

*Die Energie des Axé ist sowohl in den Gottheiten als auch in jedem Mitglied der religiösen Gemeinschaft vorhanden, ebenso in den Ahnen und in allen Geschöpfen Gottes. Jede Person hat drei verschiedene Axé: ihren eigenen, persönlichen und individuellen Axé; den, den sie mit ihrem genetischen Erbe bekam; den, den ihr ihr Priester oder ihre Priesterin (Pai- oder Mão-de-Santo) übertragen. Die Geschichte des Axé einer Person zu erhellen bedeutet, ihren genealogischen Stamm-*

*baum und die komplizierten Beziehungen zwischen dieser Person und den Orixás seit ihren Ursprüngen in der entfernten Vergangenheit auf dem afrikanischen Kontinent zu erkunden.*

*Direkt mit dem Initiationsprozeß und mit der gemeinschaftlichen und individuellen Entwicklung der AfrobrasilienerInnen verbunden, geht die Ausstrahlung des Axé durch alle Aspekte der Kultur der brasilianischen Schwarzen. Er ist der wesentlichste Faktor dieser Kultur und ein Erlebnis bzw. eine Erfahrung, die außerhalb der Grenzen der dominierenden Kultur geschieht.*

*In der afrobrasiliischen Religion – wie im übrigen in allen Religionen – gibt es einen sehr wichtigen Aspekt, der bisher weitgehend unbeachtet blieb und erst in letzter Zeit in seiner Bedeutung bekannt wird: der der Räumlichkeit, der räumlichen Dimension religiöser und sozialer Praxis sowohl für die Gemeinschaft als auch für das Individuum. Der Anthropologe E.T. Hall nennt ihn die „versteckte Dimension der Kultur“ (Muniz Sodré, 1988).*

*Das „Territorium“, erläutert der brasiliische Kulturschaffler Muniz Sodré, erscheint als notwendige Bedingung sowohl für die Formulierung der Identität einer Gruppe als auch für die Anerkennung des Individiums durch die anderen.*

*Die liturgischen Gemeinschaften der afrobrasiliischen Kultstätten, der sogenannten Terreiros, sind ein Paradebeispiel für die territoriale Basis der kulturellen Kontinuität unter den ehemaligen Sklaven, die dadurch dem Druck der Kolonialgesellschaft ausweichen konnten.*

*Diese Kultstätten befestigten durch ihre Originalität gegenüber dem westlich orientierten Raumkonzept in sehr prägender Weise das Selbstverständnis der untergeordneten Klassen des kolonialen Brasilien und retteten sie vor der totalen Entpersonalisierung und der integrativen Macht der dominierenden weißen Gesellschaft.*

*Für eine Gesellschaft und für gesellschaftliche Gruppen, die auf brutalste Weise ihrer Heimat entrissen wurden und ihren physischen Platz, den Raum, die eigene, konkrete geographische Räumlichkeit und damit ihr Referenzsystem verloren, war trotzdem noch nicht alles verloren. Sie fanden die Möglichkeit, sich in der Diaspora zu „reterritorialisieren“ (Muniz Sodré, 1988), einen neuen Lebensraum für ihre Gruppe zu schaffen aufgrund ihres symbolischen Erbes, das seinen Kern im Kult ihrer Ahnen und ihrer afrikanischen Gottheiten hatte. Der Terreiro erscheint ab der Mitte des 19. Jahrhunderts als physische und kulturelle Grundlage für den Transfer des kollektiven Gedächtnisses von Afrika nach Brasilien und für dessen Bewahrung und Fortentwicklung. Ein wesentlicher Teil des breiten Wissens der Tausende Jahre alten afrikanischen Zivilisationen wurde mit den Sklaven zur „Neuen“ Welt mitgebracht*

# Obatalá und Oduduwa: der Weg zur Harmonie

## Mythos der Yoruba-Völker

**B**evor irgend etwas existierte, gab es nichts anderes als die Luft; Olorun, der Ursprung aller Ursprünge, war eine unendliche Masse Luft. Als diese anfing, sich langsam zu bewegen, wurde ein Teil davon Wasser und bildete Orinsala, den Orixá des Wissens. Die Luft und das Wasser bewegten sich gemeinsam und schufen den Schlamm, Oduduwa. Olorun gab dieser Materie durch seinen Atem das Leben.

Als Olorun, das schöpferische Prinzip, sich entschloß, die Erde zu schaffen, rief er Obatalá (wie Oxalá auch genannt wird) und vertraute ihm „den Sack des Seins“ an. Olorun gab ihm die notwendigen Anweisungen, damit er diese wichtige Aufgabe durchführen könne. Ohne Zeit zu verlieren, rief Obatalá alle Orixás zusammen und bereitete sich auf seine Arbeit vor. Da traf er Oduduwa, die ihm sagte, sie wolle ihm folgen, aber erst nachdem sie ihre rituellen Pflichten erfüllt habe. Danach traf er Exu, den mächtigen Botschafter der Götter, der die Wege

und die Opfergaben kontrolliert. Exu fragte ihn, ob er schon die Opfergaben gebracht habe, die den Weg bereiten und die Götter milde stimmen. Obatalá antwortete, ohne sich aufzuhalten, er habe es nicht getan, und ging eilig seines Wegs, ohne sich etwas dabei zu denken. Dieses gefiel Exu nicht, und er beschloß, daß Obatalá nichts gelingen würde. In der Tat hatte Obatalá plötzlich Durst. Er ging zu einem Fluß, hielt aber nicht an; er ging durch ein Dorf, man bot ihm Milch an, er nahm sie jedoch nicht an und ging immer weiter. Sein Durst aber wurde unerträglich. Er sah plötzlich eine große Palme, Igi-ope, und konnte nicht mehr warten: Er stach mit seinem rituellen Stab, dem Opaxorô, in den Stamm und trank den Palmwein, der daraus floß, bis er total betrunken war, seine Kräfte verlor und in Ohnmacht fiel. In der Zwischenzeit hatte Oduduwa Exu ihre Opfer gebracht, und dieser riet ihr, Olorun noch zweihundert Igbin, Schnecken, die das „weiße Blut“, das „Wasser, das beruhigt“ enthalten, zu schenken. Als Oduduwa zu Olorun kam, bemerkte dieser, daß er in der Eile, als er Obatalá den „Sack des Lebens“ übergab, vergessen hatte, Obatalá auch das Säckchen mit der einen Geschnüre.

Lang haben sich aber Oduduwa und Obatalá gestritten, wer von beiden wichtiger wäre. Endlich kam Orunmilá oder Ifa, der Orixá, der die Zukunft deutet, das Orakel der Yoruba, und beruhigte beide mit folgender Argumentation: Die Arbeit von beiden sei sehr wichtig; Obatalá sei älter, aber Oduduwa hat die Erde geschaffen. Obatalá kam erst später, um ihr zu helfen und die ganze Schöpfung zu vervollkommen; er sollte jetzt nicht wegen eines Streites alles zunichte machen. Orunmilá überzeugte auch Oduduwa, nett zu Obatalá zu sein. Obatalá kam vom überirdischen Orun, um ihr zu helfen und beizustehen, beide sollten in Frieden leben. Wußten nicht alle Lebewesen, Tiere, Pflanzen und Menschen, daß die Erde ihr gehörte? Und danach saßen Oduduwa links und Obatalá rechts von Orunmilá und schlossen Frieden. Und von da an gab es eine harmonische Beziehung zwischen der weiblichen und der männlichen Macht, zwischen Aiye und Orun, zwischen der irdischen und der überirdischen Welt. Die zwei Teile des Universums sollen sich harmonisch integrieren, sich vereinen, und dieses wird die Fortsetzung der Existenz auf beiden Ebenen des Kosmos ermöglichen und sichern.

*Juana Elbein dos Santos  
Os nagô e a morte, 1976*

und dort an die Nachkommen weitergegeben. Die „Hüter der Götter“ kamen allem aus der Mitte der zahlreichen Stämme der Yorubavölker, die hauptsächlich in Bahia konzentriert wurden und in diesen Regionen als SklavInnen nach Brasilien verschleppt wurden. Sie alle brachten ihre Sprachen und Gebräuche mit. Neustrukturierung der Gemeinschaft führte zu größeren ethnischen Gruppen bildenden Gläubigen auf der Grundlage weiteren wickelter ritueller und liturgischer Modellupplagerungen, die sich bis heute ermöglichten. Die Angehörigen verschiedener Ethnien oder „Nationen“, wie sie noch heute nennen, paßten sich an und wiederfinden: Die Nation der Bantu-Kultur, die Nation der Jeje aus dem Kulturbereich der Ewe-Fon.

es heute in Brasilien zwar eine Unzahl von Varianten afrobrasiliianischer religiöser Kulte gibt, trotzdem jedoch ein gemeinsamer Kern beibehalten werden konnte. **Die „Nationen“** afrikanische Erbe der sakralen Symbole und die kollektiven Erinnerungen wurden an die nachfolgenden Generationen weitergegeben und schufen einen mythischen, religiösen und politischen Raum, die AfrobrasilienerInnen.

„Diese“ Nationen unterschieden sich durch ihre Sprache, ihre Liturgie, ihre Tänze und ihre Musik. In Brasilien konnten solche ethnischen Gruppierungen ihre afrobrasilianischen Sprachen als sakrale Sprachen

Ein Terreiro ist eine selbständige, komplexe Gemeinschaft; sie ist nach eindrücklich festgelegten Hierarchie von religiösen Funktionen und spezifischen sozialen Organisationen organisiert, besitzt eine eigene Sprache, ist eine sozio-religiöse Organisation mit ihren eigenen Strukturen und Gesetzen, gleichzeitig aber auch den breiteren Rahmen der brasilianischen Gesellschaft eingebettet. Die Keto pflegen bis heute Jeje die Sprache Ewe, und die aus Angola stammenden Kongo haben eine Mischung aus Quimbundo, Quicongo und Mbundo bewahrt. Zweifellos gibt es Ähnlichkeiten und gegenseitige Einflüsse zwischen den Religionen, insbesondere aus dem Kulturbereich der aus einigen Gegenden des

Innenhalb der brasilianischen Terreiros hat sich eine Art symbolische Kondensation, eine Art verdichtete Reproduktion des geographischen afrikanischen Raums gebildet. Das Bild von der Mutter Afrika und ihre kulturelle Bedeutung wurden die Terreiros übertragen. Jedes Terreiro ist wie eine Miniatur Afrikas, wobei räumliche Konzeption der Kosmovision der Yorubavölker eine wesentliche Rolle spielt. Dieser gewonnene „freie“ Raum mußte „draußen“, im Busch sein, Gegensatz zu dem Platz, an dem gezwungenermaßen die Sklavinnen

aus Benin und Nigeria stammenden Yoruba, ebenso zwischen Yoruba und Je. Man spricht heute in Brasilien auch von der Gruppe der Jeje-Nago. In Benin und in Bahia werden alle Yorubasprecheren Nago genannt. Der Begriff Nago kommt von Anago, was in der Sprache we „verlaust, schmutzig“ bedeutet. So wurden seinerzeit die Yoruba bezeichnet, die verwundet und elend von Stammesfeinden aus Egbabo kamen. Der Akkulturationsprozeß zwischen Nago und Jeje beschleunigte sich in Brasilien seit Beginn des 19. Jahrhunderts.

Im krassen Gegensatz zur Vergangenheit werden im heutigen Brasilien afrobrasiliische Kulte nicht nur akzeptiert, sondern von vielen Seiten gefördert und verbreitet. Dies aber trägt andererseits zu einer gewissen Folklorisierung und Verwässerung bei. Die Konsumgesellschaft der Großstädte und des nationalen und internationalen Tourismus versucht, afrobrasiliische Kultur und Religion als Attraktion zu vermarkten. Die meisten Kultstätten legen jedoch großen Wert auf die Ursprünglichkeit und Reinheit ihrer Zeremonien, was sogar zur Aufkündigung der traditionellen Verbindung mit katholischen Elementen führt, derer sie heute nicht mehr bedürfen, weil ihre Schutzfunktion überflüssig geworden ist.

Für die einheimischen und ausländischen Touristen sind diese Kultstätten wahre Attraktionen, und die Szenen von Trance und Verkörperung der Gottheiten werden in einer sehr voyeuristischen Art



Ronaldo Martins, Oxums Tanz

aus: Transatlantik 5/1991

Existenz der Gottheit innerhalb des Individuums und gleichzeitig außerhalb der Person ermöglicht. Es gibt keinen Bruch zwischen dieser Duplikation und der Metamorphose: Der Gläubige manifestiert die Gottheit, d. h., er verkörpert sie. Dadurch verliert er die eigene Persönlichkeit und verwandelt sich in das, was er wirklich ist. Es besteht eine harmonische und perfekte Übereinstimmung in dieser doppelten Identifikation.

Alles Sein ist Kraft

Obwohl schon viel über den Candomblé geschrieben wurde, gilt auch heute noch, daß alles oder fast alles, was im allgemeinen außerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen bekannt ist, meist unter einer gewissen Vereinfachung leidet. Candom-

Die Candomble-Religion proklamiert die Dualität bzw. die Duplikation, die die

blé ist weit mehr als „nur“ eine Religion, er ist eine Lebensform, ein zusammenhängendes Ganzes alltäglicher Praxis, sozialer Beziehungen und des Einbezugs der Gottheiten in den Alltag. Seine heutige Bedeutung ist auch Zeichen eines wachsenden Bekenntnisses der farbigen Bevölkerungsmehrheit zu den Werten ihrer eigenen Kultur. Der reilige Glaube, der zur wichtigsten Stütze des kulturellen Überlebens der Afrikaner in der Diaspora wurde, hat gerade hier, in der Bewußtmachung des Eigenwerts einer Kultur, ihre bedeutendste gesellschaftliche Funktion.

Die Weltsicht sowohl der Yoruba- als auch der Bantu-Völker ist Teil einer dynamischen und lebensnahen Metaphysik. Der Begriff des Seins, wie er in den westlichen Kulturen grundlegend ist, wird hier durch den Begriff der Lebenskraft ersetzt: „Alles Sein ist Kraft“, also Bewegung, Dynamik, und keine statische Größe, wie es bei den jüdisch-christlichen Religionen der Fall ist.

Die gesamten Bantu- und Yoruba-Kulturen sind ausgerichtet sowohl auf die Mehrung dieser Kraft als auch auf den Kampf gegen ihre Verminderung oder ihren Verlust.

Für die Bantu- und Yoruba-Völker entfaltet sich das individuelle Leben des Menschen nur innerhalb der Gemeinschaft. Diese Entfaltung wird ermöglicht durch die sakrale Teilnahme am Leben der Vorfahren, die allgegenwärtig sind. Nach allgemeiner Überzeugung verfügen sie durch die Erfahrung des eigenen Todes über eine tiefere Kenntnis der Geheimnisse des Lebens und der individuellen Teilhabe der Menschen an ihm. Die Anrufung der Ahnen dient dem Ziel, die Lebensenergie zu erhöhen. Auch diese Kraft ist der hier behandelte Axé.

Ursprünglich ehrte in Afrika jede Gruppe ihre eigenen Vorfahren, und jede Ortschaft war mit einer lokalen Gottheit verbunden, die oft ein Vorfahre der örtlichen Herrscherdynastie war, ein Führer der eigenen Sippe oder jemand, der der Gruppe auf ganz besondere Art half und beistand. Ein Orixá wie Oxalufan herrschte in Ifan; Xangô war König Oyo. In der Diaspora bildete sich aufgrund der veränderten Gegebenheiten ein wahres Pantheon von Gottheiten, mit der Kultierung bzw. Konzentration einer großen Anzahl von Orixás im selben Terreiro als einem mythischen Raum. In erster Linie war es die Aufrechterhaltung eines symbolischen Erbgutes, worauf sich die Verantwortung für die Kontinuität der afrikanischen Weltanschauung im Exil stützte. Es wurde ein Repertoire von Regeln mit dem Anspruch der Ursprünglichkeit neu gebildet in der Absicht, die schöpferische Basis der afrikanischen Religiosität zu erhalten.

Ich erwähnte bereits, daß die Yoruba an einen einzigen Gott, Olorun, glauben,

höchste Versinnbildlichung des Kosmos und seiner Vollkommenheit, der vor allem durch seinen Sohn Oxalá, auch Obatalá genannt, in Erscheinung tritt. Die Orixás sind Offenbarungen der geistigen Macht Oloruns. Sie sind Vermittler zwischen der höchsten Wesenheit Olorun und den Gläubigen. Die Orixás sind sowohl die Ahnen als auch die Kräfte der Natur. Die Menschen können nicht über sie verfügen. Sie werden durch religiöse Gesänge, durch Trommeln und Tanz in komplexen Ritualen angerufen und übertragen ihre Eigenschaften auf die von ihnen erwählten Gläubigen. In der Ausübung der Religion geschehen alle Rituale in der Absicht, die Beziehungen zwischen den Orixás und den Gläubigen zu fördern und zu erweitern. Dieses erreichen die Gläubigen durch die Aufnahme und Verteilung der in allen Wesen vorhandenen sakralen Kraft, des Axé.

### Mittler zwischen Olorun und Menschen

Die genaue Anzahl der Gottheiten im Pantheon der Orixás, die unter dem höchsten Oxalá stehen, ist nicht zu benennen. Einige der Orixás, wie Oxalá, Xangô und Ogun, waren Könige, die nach ihrem Tod ihrem Volk weiter zur Seite standen. Mehrere Gottheiten werden in Zusammenhang mit bestimmten Aufgaben und sozialen Funktionen innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen gebracht. Die Orixás sind Agenten dieser Beziehungen, zum Beispiel Xangô als Krieger, Oxossi als Jäger oder Ogun als Schmied. Andere Orixás haben in der Natur, in Flüssen oder Wäldern ihren Ursprung. Oxum ist der Name eines Flusses in Nigeria, wo der Sage nach die Göttin geboren wurde. Die Orixás werden in enger Verbindung mit den Kräften der Natur gesehen, etwa Oxalá mit der Luft und Oxum mit dem Wasser. Pflanzen und Tiere werden hier auch als sakrale Elemente und Opfergaben in den religiösen Glauben integriert.

Jeder Orixá hat seine Farbe, sein spezifisches Metall, seinen Wochentag, sein Lieblingsgericht, jeder eine eigene Grußformel, einen bestimmten Trommelschlag, eigene Gesänge und eine spezifische, unverwechselbare Choreographie der religiösen Zeremonien. Bestimmte Tiere sind den verschiedenen Orixás zugeordnet: Die Taube und auch der Igbin, eine Art Schnecke, die sowohl in Afrika als auch in Brasilien zu finden ist, gehören zu Oxalá; der Fisch zu Oxum, der Hahn zu Exu. Den Gottheiten werden bei speziellen feierlichen Handlungen Opfer gebracht, zum Beispiel Ziegen und Federkügelchen. Die Orixás verkörpern sich in einer von ihm ausgewählten Person und vollführt durch sie seine Handlungen auf der Erde.

Moema Parente Auge  
Universität Bielefeld  
Die brasilianische Literaturwissenschaftlerin Moema Parente Auge lebt und arbeitet z.Z. in Guinea Bissau.

Das mythische Wissen, das das Ethos der Afrikanität in Brasilien bildete, bekam eine deutliche politische Prägung angesichts des vielfältigen Drucks, der gegen die Gemeinschaft der Schwarzen ausgeübt wurde. Auch nach der Unabhängigkeit Brasiliens von Portugal (1822) waren die Ideologen der nationalen Kultur am europäischen Vorbild orientiert und von der „weißen“ Tradition geprägt. Die staatentragenden Schichten wurden von Großgrundbesitzern, Zuckerfabrikanten und städtischen Händlern gebildet und sicherten die Vorherrschaft der Weißen und die Beherrschung des brasilianischen Territoriums. Sie ließen dabei bewußt die Schwarzen außerhalb der Entscheidungssphäre (Muniz Sodré, 1988).

Für die Afrobrasianer, deren intellektuelle Elite sich sehr wohl bewußt war, was sich abspielte, war der Ausdruck der Selbstbehauptung, die sich lediglich auf das Gebiet der Religion erstreckte, nicht ausreichend. Sie verlangten mehr und mehr, auch bei der Festlegung neuer gesellschaftlicher Normen mitbestimmen zu können. Es war für die Schwarzen deshalb eine entscheidende Frage, ihre eigene kulturelle Identität zu konsolidieren und diese innerhalb der brasilianischen Nation zu behaupten. Eine Rückkehr zu den afrikanischen Wurzeln, ein positiv geprägtes Bild Afrikas, der Rückgriff auf rituelle Muster, die sich mit der ursprünglichen Religion am meisten verbanden, boten neue Möglichkeiten für den Aufbau einer ethnischen Gruppenidentität.

Heute streben führende schwarze brasilianische Intellektuelle, u.a. in den Bereichen der Religion, der Kunst, der Literatur, der Musik und des Journalismus, in ihrer Tätigkeit eine Rückbesinnung auf die kollektive Erinnerung an und betrachten sich selbst als dynamische Agenten der historischen und der gegenwärtigen gesellschaftlichen Ereignisse. Die fundamentale Komponente einer solchen Haltung ist eine Art „neue kulturelle und ästhetische Zentrierung“ (Wolfgang Bader, 1986): Sie zeigen sich nicht mehr mit ihrer eigenen peripheren, untergeordneten Rolle zufrieden, sie wollen nicht mehr nur Echo oder Widerspiegelung der vom Kolonialismus überkommenen historischen Interpretationen sein, sondern sehen sich selbst als Zentrum einer gegebenen Realität, wolle sogar diese neue Realität antizipieren und sie in die Richtung ihrer Überzeugungen lenken. Die Lebensenergie und die sakrale Kraft, die ihnen aus der dynamischen Struktur ihrer Religion erwächst, werden dabei zur bedeutendsten Stütze dieser Bestrebung.

... und sie belegen die Tatsache, daß das Leben der Afrobrasianer, besonders im Umfeld des Candomblé, zutiefst und unentrinnbar religiös bestimmt ist. Musikethnologische Untersuchungen, die es im Ansatz schon gibt, würden überdies – davon bin ich überzeugt – ergeben, daß

### Gespräch mit Dieter Fohr

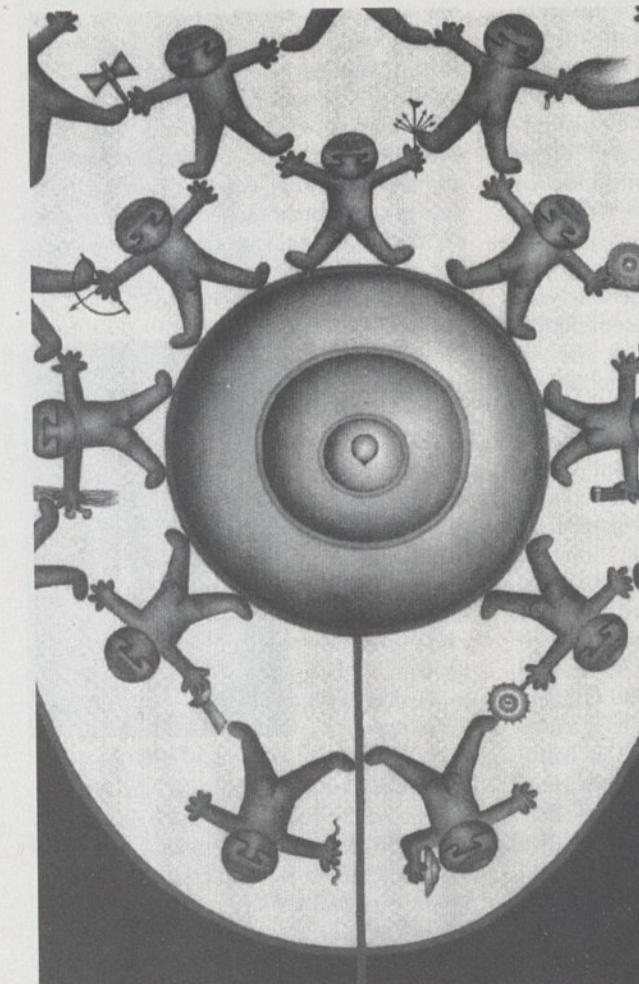
## Eine Religion „in Verantwortung“

### Schwarzafrikanisches Bewußtsein und afrobrasianische Religionen

Der Schriftsteller Dieter Fohr hat gerade ein Buch mit dem Titel „Magie und Trance. Die afrobrasianischen Religionen“ geschrieben. Es erscheint im Frühjahr nächsten Jahres im Kösel-Verlag. Dieter Fohr kennt die afrobrasianischen Religionen und insbesondere den Candomblé wie auch die brasilianische Kultur aus eigener Anschauung und Erfahrung. Das folgende Gespräch vermittelt einen profunden Eindruck von der ebenso spannenden wie komplexen Thematik der „afrikanischen“ Religiosität in Brasilien.

Gibt es so etwas wie eine Renaissance des schwarzafrikanischen Bewußtseins in Brasilien, die sich direkt aus der Religion ableiten läßt?

Ich will Ihnen gleich ein spektakuläres Beispiel geben, das der Musik- und Karnevalsgroup Olo dum, die nicht zufällig einen religiösen Namen angenommen hat. Olo dum oder Olo dumaré oder Olorun, wie er häufiger noch genannt wird, ist der Hochgott der afrikanischen Yorubá, der als Quelle allen Lebens, aller Weisheit und Güte gilt. Olorun ist auch der Gott des afrobrasianischen Candomblé, der Religion also, welche die nach Brasilien verschleppten Yorubá zur fortgesetzten Ausübung ihres alten Glaubens in Brasilien gegründet haben. Die Namensgebung der Gruppe, welche übrigens hier in Europa, ohne daß man die Zusammenhänge und Konnotationen ahnt oder reflektiert, gut bekannt ist – es gab diese schönen kraftvollen Auftritte am Kölner Tanzbrunnen – und die sich mit Hilfe der Förderung von Spike Lee und weiterer Kreise in den internationalen Charts, besonders bei den Videoclip-Produktionen, an die Weltspitze gespielt hat, ist indessen alles andere als zufällig. Olo dum besingt nicht nur mit proteststarken Texten die Auflehnung gegen die soziale Benachteiligung der Schwarzen – auch noch im heutigen



Ronaldo Martins, Universum

aus: Katalog zur Ausstellung „Schwarzes Licht. Afrobrasianische Kunst von R. M.“

die heute weltweit begehrten Trommelfeuer mitsamt der ratternden Timbaladas religiöse Wurzeln haben. Die saukrale, sehr, sehr alte und aus Afrika stammende Trommelmusik, von der ihre vermarkteten Produkte oft nur ein blasser Abklatsch sind, erklingt und dröhnt in den nächtlichen Zeremonien im Terreiro; mit ihnen werden die Orixás, die vergöttlichten Ahnen der Yorubá, welche gleichzeitig die kosmischen Kräfte hervorbringen sind, die im Auftrag Oloruns die Erde, die Winde, das Wasser, den Donner und den Blitz, die Weltmeere und die gesamte Natur in schlechthin allen Erscheinungsformen regulierend verkörpern, gelockt und angerufen, sie sollen in die tanzend empfangsbereiten Leiber einfahren, die dabei und bei der Übertragung des Axé in Trance fallen. Man kann nach alledem, was ich hier nur ange deutet habe, den ver zweifelten deutschen

Gottsucher und Philosophen Friedrich Nietzsche, der so viel über die Musik nachgedacht und geschrieben hat, vielleicht ein wenig „afrikanisierend“ wenden und von der „Geburt der Musik aus dem Geiste der Religion“ sprechen.

Wie sieht diese Spiegelung des Bewußtseins aus ursprünglichen afrikanischen Religionslementen bei den anderen afrobrasianischen Religionen, z.B. der Umbanda, aus?

In der Umbanda ganz, ganz schlecht, könnte ich jetzt antworten, aber es wäre nur die halbe Wahrheit, denn ich habe jetzt zuerst einmal eine ganz bestimmte Richtung im Auge, die man als Umbanda der

Weißer bezeichnen könnte. Es sind dies Umbandisten, die das afrikanische Erbe immer mehr abwehren und für die die afrikanischen Orixás, die vergöttlichten Kulturhelden und kosmischen Kräftehervorbringer, nur noch entfernt und fast historisch zu nennende Bezugsgroßen darstellen, welche einem imaginären Pantheon nur noch formal vorstehen.

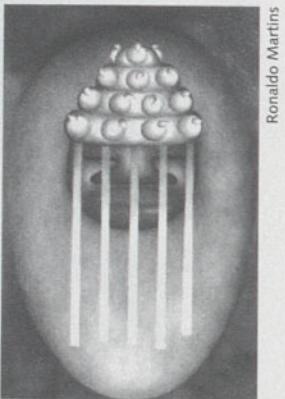
Dann dürfte man diese Richtung doch gar nicht als eigentliche afrobrasiliante Religion bezeichnen?

So ist es. Eine afrobrasiliante Religion, die keine ist, sozusagen, und die im Grunde auch keine sein will, was diesen Teil der Umbanda anbelangt. Ihr Hauptelement ist ein ganz bestimmter Spiritualismus, wobei sich insbesondere deren auflagenstarke Autoren ausgesprochen eklektizistisch und durch diebrisanten Zusätze und Mischungen aus buddhistisch-hinduistischen, theosophisch-freimaurerischen, indianisch-indigenen, wissenschaftlichen und pseudowissenschaftlichen Elementen außerordentlich, wie wir hier sagen würden, esoterisch gebärden. Und geschäftstüchtig sind deren Kultvorseher auch noch. Sie dehnen ihre Terreiros und damit ihren Wirkungskreis und Geschäftsbereich nicht nur in Brasilien aus, sie haben Ableger vor allem in Uruguay, Argentinien, den Vereinigten Staaten, mittlerweile auch in Italien und der Schweiz. Das Afrikanische allerdings wird in dieser Umbanda der Weißen so lange zerhackt und zerleinert, bis es in das Bild dieser Leute paßt. Sie sind keine Gottsucher mehr, sie suchen, wie wir es auch in der hiesigen Eso-Szene beobachten können, vielmehr ihr ganz persönliches Heil, ihren Vorteil, der vor allem von den Heilern und Ratgebern aus dem Jenseits, den Totengeistern, kommen soll.

Dann fehlen also in diesem Teil der Umbanda auch gerade die kollektiven Elemente, die dem Austauschprozeß mit dem Übernatürlichen im Candomblé zugrundeliegen?

Sie fehlen vollständig. Der Candomblé hingegen ist eine Religion „in Verantwortung“, in seinen kollektiven wie individuellen Voraussetzungen. Im Zentrum des Candomblé steht der Austauschprozeß mit den Orixás, wodurch die Gläubigen den Axé, die überaus bedeutsame magisch-mythische Lebenskraft, gewinnen. Der Axé wird in erster Linie im nächtlichen Ritual, das bis in die frühen Morgenstunden andauern kann, in Trance empfangen. Die Gewinnung von Axé ist aber weder instrumentell noch egoistisch mißzuverstehen: es handelt sich keineswegs um Glückspinnen. Die Inkarnationen der Orixás in den Menschen und die Gabe von Axé, die mit magischer Heilserwar-

tung erhofft und mit Blutopfern vorbereitet und beantwortet wird, sind mystisch und religiös, und sie verweisen indirekt ja auch auf Olorun, von dem alle Kraft stammt und der die Quelle allen Lebens ist. Die Begegnung mit den übernatürlichen Geistwesen und damit die Freigabe von Axé an die Menschen ist also gottgewollt; und sie hat die von Ihnen angesprochenen kollektiven Elemente: die Religion wie die Harmonie des Universums können sich nur entfalten, wenn es zu dieser sakralen Sphäre des Austauschs kommt. Die in Trance gefallenen Initiierten werden in einem Nebenraum umgekleidet und kehren im vollen und feierlichen Ornat der Orixás zurück. Für die Dauer der Zeremonie sind sie nun selbst zu Orixás geworden. In Trance tanzend, wiederholen sie als Orixás die Mythen, immer und immer wieder. Durch Gebärden und Körpersprache wird dabei auch deutlich, wie sehr die Orixás untereinander zerstritten sind. Das ist nun nicht dahingehend mißzuverstehen, daß die Orixás sich unverantwortlich verhielten, denn gerade durch die Gegensätzlichkeit von zeitweiliger, vorübergehender Harmonie und Ungleichgewicht bringen sie stets Neues in der Natur hervor.



Licht

In diesen Zusammenhängen, so wird es immer beschrieben, und auch Sie haben es drastisch so dargestellt, sind die Handlungsabläufe im Terreiro voller Dynamik und Dramatik.

Ja, sie dienen aber eben doch der Harmonie des Ganzen, für die die Yorubá-Gemeinde, sozusagen stellvertretend für die Menschheit oder die gesamte Schöpfung, einsteht. Der wesentliche Gesichtspunkt ist sogar die Wiederherstellung der ursprünglichen Harmonie, die Wiederherstellung einer ursprünglichen Einheit des Kosmos in der Vereinigung von Orun und Aiyé, die durch Fehler und religiöse Versäumnisse seit langer, langer Zeit entzweit ist.

Und diese kollektiven Elemente lassen sich mit den individuellen Glaubensakten immer wieder vereinbaren?

Ja. Der Axogun in Volney Berkenbrocks Dissertation sagt sehr schön: „Die Trance ist wie der Tod für das profane Leben. Wenn man in Trance gerät, stirbt man für das weltliche Leben und wird für das

göttliche Leben, für ein Leben des An Totengeistern auf, die man sich als geboren.“ Auf der kollektiven wie kollektiven Ebene kann sich allerdiretos Velhos, schwarze, gutmütige Sklaven nicht nur Harmonie entfalten, es kann, und die Caboclos, in heroischer Pose auch das Chaos drohen, weil imprägestellte wilde und ungezähmte Indianer wieder Unvorhergesehenes passieren kann fast rousseauistischer Provenienz. Das Selbst die Orixás, angelockt durch Tronos Idealisierungen, zweifelsohne melfeuer, Gesänge, Tanzschritte und Saudação (eine feststehende Anrufungsart der Umbanda ist doch auch und Begrüßungsformel) können sich durch ihre großen Volksfeste bekannt. So gern, in den Terreiro hinabsteigen Fest der Orixás des Meeres, Iemanjá. Dann tun die Menschen das, was sie in der Nacht zum ersten Januar an den Jahrhundertern getan haben: zusammenränder Rios begangen wird. stehen und zusammenhalten. Sie hielten zusammen, als ihre Kulte verboten waren, ist eine im wahrsten Wortsinn rauschihre Tempel wie Verbrecherquartiere baten und mystische Nacht, die ich im handelt wurden. Sie hielten zusammen und auch in einem Radiofeature als als sie sich des nachts zum Ritual in den verschwenderischen Bombast häufig Wäldern trafen, von wo aus die Trommeler und ärmster Menschen, die hier nicht zu hören waren. Sie hielten zusammen ganze Nacht lang ihre Kräfte an die men, als sie den wechselnden Diktaturächtige, vergöttlichte Frau des Meeres Widerstand leisteten. Nur so konnten ergeuden, beschrieben habe. Hundertihre Religion bewahren. In einer solchause, wenn nicht gar Millionen Mens-Situation, in der das Ritual nicht mehr zählen sind hier unterwegs. Kerzen stehen gelingen scheint, gehen sie nicht einfach unzähligen Sandaltären, Kerzen zuk-nach Hause und legen sich ins Bett. Jeten und flackern und erhellen den nächtlichen Rufen sie erneut die Orixás, bitten den Strand; Trommeln rufen, pulsieren, hinabzusteigen und veranstalten das Adaberlagern sich, scheinen einander Ant-rum, ein gewaltiges Trommelfeuer, bort zu geben. Und auf der anderen Seite dem jedem anwesenden Gringo, Ethnologen Ozeans, wohin die Menschen blicken, gen, Anthropologen Hören und Sehgt Afrika, auf das sie immer wieder vergeht. Das Adarrum soll auch die Orixás weisen, ein Kontinent, älter als sein erreichen und zum Kommen zwingt, so alt, daß er mit diesem Amerika denn diese Menschen können ohne einmal verbunden war, bevor die Erdteile Religion, ohne ihr Ritual nicht leben.

Mich hat aber dennoch auch das Phänomen der Umbanda neugierig gemacht. Und ich meine, da hätten Sie eben noch Iemanjá getrennt, gegenüberstehen.

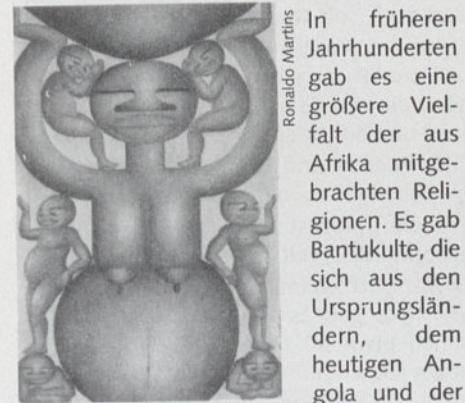
Umbanda der Weißen gibt, muß auch eine solche der Schwarzen existieren... Nun klingt das selbst wie eine Idealisierung, so wie Sie das jetzt sagen und darstellen...

...an der sicherlich auch Weiße teilnehmen. Ich kenne solche Leute aus meiner Klasse, solch eine Begeisterung überträgt Freundeskreis: der Mann ein Schwarzer, auch auf mich. Auch Liebende der im Kult die Atabaques schlägt, idealisieren einander. Und nur, wenn's mal Frau eine Weiße, eine Portugiesin, damit aufhört, kommt ihre Beziehung in damals vor dem faschistoiden Regime die kritische Phase. Salazars nach Brasilien geflohen und dort mit der Umbanda in Berührung gekommen, die mächtige, vergöttlichte Frau men ist. Meine Aufteilung bezog sich des Meeres, wie Sie sagen, um die sich eben auf eine Tendenz, eine ganz bestimmte Richtung, nicht unbedingt auf die Hautfarbe. Obwohl das, was ich meine, Orixá im Candomblé. Heißt das, daß die Orixás in beiden Religionen die gleichen sind?

Ja: auch die Umbanda hat starke Wurzeln „herabgemilderten“ Candomblé aus der afrikanischen Yorubá-Religion Orixá-Verehrung, allerdings bei stark reduzierter Axé-Suche. Die kollektiven Elemente sind nur insoweit vorhanden, als die Umbandagemeinde eine große Familie, eine religiös-übergreifende soziokulturelle Klammer darstellt. Auch in dieser Form der Umbanda spielt der Spiritualismus eine Rolle, die Medien nehmen, ebenfalls in Trancen, neben den Orixás Kontakt mit

Herausforderung war. Ein Ideal freilich, das die Umbanda nie erreicht hat, obwohl sie in der Bevölkerung Brasiliens noch immer als die am weitesten verbreitete afrobrasiliante Religion gilt.

Es muß aber auch religiöse Wurzeln außerhalb der Yorubá-Religion gegeben haben. Welche sind das?



Die Große Mutter

In früheren Jahrhunderten gab es eine größere Vielfalt der aus Afrika mitgebrachten Religionen. Es gab Bantukulte, die sich aus den Ursprungsländern, dem heutigen Angola und der Kongoregion, herleiteten, und es gab auch den Islam. Die Muslime aber sind durch große Massaker einer brutal vorgehenden Sklavenhaltergesellschaft dezimiert und nahezu vollständig vernichtet worden. Spuren des Islam sind in Brasilien kaum noch vorhanden. Im Bundesstaat Maranhão ist noch heute in der sogenannten Casa de Minas-Religion das Gêge-Religionsmodell aus den Gegenden des heutigen Benin und Togo richtungweisend. Dorthin sind eben mehr Angehörige aus diesen Territorien verfrachtet worden. Die Kultur Brasiliens ist aber auch außerordentlich reich an Kontrasten. Hier spielen vor allem die Synkretismen hinein, die vielfältigen Religionsvermischungen, die ich erschöpfend hier gar nicht aufzählen möchte. Mischformen mit indianischen Kulten gibt es noch heute im Norden des Landes, sie heißen Catimbó und Pajelança; an den Rändern der großen Wälder vermischen sich, sofern die Goldgräbermentalität neuer Eindringlinge das überhaupt zuläßt, neue Kulte, die noch stark von animistischen Inhalten der indianischen Religionen durchdrungen sind. Südlich davon dann der mehr städtische Kult des Candomblé de Caboclo – nicht mit dem Candomblé zu verwechseln –, bei dem der mit Indianerschmuck und Federn ausgestattete Kultvorseher in Trance fällt und die afrikanischen Orixás in diesem Zustand aus ihm sprechen. – Candomblé und Umbanda sind fast landesweit vertreten, mit ihren jeweiligen kulturellen Zentren, Salvador beim Candomblé, Rio bei der Umbanda. Der Candomblé ganz im Süden des Landes allerdings hat einen anderen Namen, er heißt Batuque, derjenige Reichen heißt Xangô.

Brasilien ist eine pluralistische Gesellschaft, das ist nur allzu richtig. Aber es kommt noch anderes hinzu. Viele Afrobrasiliener sind Christen, das muß man ganz einfach sehen. Und wie die Basis- und Befreiungschristen, so sehen auch sie den Candomblé mit Respekt und Sympathie. Ich habe im Umkreis solcher Christen nie etwas anderes erlebt. Der Candomblé ist eine komplexe und außerordentlich differenzierte Religion, die auch in der beträchtlich angewachsenen internationalen Literatur immer wieder als Religion der

stammten Stammesverbände wurde bewußt zerstört und zerbrochen. Wie erklärt sich Ihrer Meinung nach dennoch dieser Erfolg der Yorubá-Religion als dominierendes Religionsmodell?

Die Sklaven wurden jahrhundertelang enttribalisiert, nachdem sie als Bantu und Sudanide aus allen Teilen Schwarz-West-Afrikas verschleppt wurden. Bei den Yorubá dann aber schon nicht mehr. Und das war der Glücksfall für deren Religion. Sie nämlich kamen erst im letzten Zyklus des Sklavenhandels ab 1770 – da allerdings in riesigen Kontingenten – in Salvador an. Frühere Spuren, etwa die der Bantu, hatten sich schon fast wieder verloren. Und nun kamen die Yorubá in großer Anzahl in Brasilien – in Salvador – an. Sie machten Salvador quasi zum Kommunikationszentrum für alles Afrikanische, und das war dann wohl zuvor der erste Linie ihre eigene Yorubá-Kultur. Sie hatten außerdem den Vorteil, daß sie größtenteils an die privaten städtischen Haushalte verkauft wurden und sogar als Negros de Ganto (Leihsklaven) tätig waren. Sie verfügten auch gegenüber den Landsklaven über entschieden bessere Möglichkeiten der Kommunikation untereinander und reafrikanisierten durch ihren ständigen Zustrom auch Angehörige aus anderen Stammesorganisationen, deren teilweise verschüttetes Wissen sie mit neuen Kenntnissen auffrischten und belebten. Sie organisierten in Bahia sogar Revolten und Aufstände und gründeten Geheimbünde, wie sie aus ihren afrikanischen Clans kannten. Der Nagô, die Sprache der Yorubá, galt bald als die afrikanische Sprache schlechthin, bis heute ist er die Sakralsprache zur Bezeichnung religiöser Inhalte und kultischer Einrichtungen und Gegenstände geblieben.

Die soziale und kulturelle Basis des Candomblé ist die afrobrasiliante Bevölkerung. Aber die besteht nicht nur schlicht aus Afrobrasilienern, sondern setzt sich zusammen u.a. aus LehrerInnen, Landlosen, Arbeitslosen, SlumbewohnerInnen... Was ist das Zusammenfassende in dieser Vielschichtigkeit? Wie stark sind die Bindegänge? Gibt es die soziale Basis in diesem Zusammenhang überhaupt?

Brasilien ist eine pluralistische Gesellschaft, das ist nur allzu richtig. Aber es kommt noch anderes hinzu. Viele Afrobrasiliener sind Christen, das muß man ganz einfach sehen. Und wie die Basis- und Befreiungschristen, so sehen auch sie den Candomblé mit Respekt und Sympathie. Ich habe im Umkreis solcher Christen nie etwas anderes erlebt. Der Candomblé ist eine komplexe und außerordentlich differenzierte Religion, die auch in der beträchtlich angewachsenen internationalen Literatur immer wieder als Religion der

## Von Afoxé bis Yoruba

**Afoxé:** Heute vor allem in Salvador als Karnevalsgruppe bekannt. Die Afoxés sind Überreste und Neuschöpfungen der ehemaligen Umzüge der Kongo-Könige. Sie werden von Männern aus der religiösen Hierarchie des Candomblé geleitet und zeigen bis heute deutlich den Übergang zwischen einem sakralen und dem profanen Bereich.

**Axé:** „Kraft“; fundamentale, dynamische Kraft, die den Orixás, ihren Symbolen und verschiedenen Bereichen der Natur inhärent ist.

**Caboclo:** eigentlich Bezeichnung für einen Mischling von Indianer und Weißen, im Candomblé mythologisierte Indianische Vorfahren, die sich in Medien manifestieren.

**Cachaça:** Zuckerrohrschnaps

**Candomblé:** Afro-brasilianische Religion, in ganz Brasilien – teils unter anderen Bezeichnungen – mit Schwerpunkt in Salvador (Bahia) verbreitet.

**Ebó:** allgemeine Bezeichnung für den Orixás gewidmete Opfer; auch Opfer zum Zwecke schwarzer Magie.

**Egum, Egun:** von Ioruba Egungun, Seelen verstorborner Vorfahren, die zu bestimmten Zeremonien unter die Menschen zurückkehren.

**Exu:** Im traditionellen Candomblé keine Gottheit, sondern Botschafter der Gottheiten und Vermittler zwischen ihnen und den Menschen. Übt wichtige und widersprüchliche Funktionen aus: vermittelt Botschaften, öffnet die Wege für ein gutes Einvernehmen zwischen Menschen und Überirdischen, schützt und bestraft. Er wird geachtet und gefürchtet. In der Umbanda wird Exu immer stärker mit der christlichen Vorstellung vom Teufel gleichgesetzt.

**Filha/Filho-de-Santo:** „Tochter/Sohn des Heiligen“, spirituelle/r Tochter/Sohn der Kultleiterin („Mae-de-Santo“), Initiierter.

**Ilê Aiyé:** Die Bezeichnung geht auf zwei Ioruba-Wörter zurück, die etwa „diese unsere Welt“ bedeuten; Name des bekanntesten „Bloco Afro“, d.h. einer afrobrasiliensischen Karnevalsgruppe aus Salvador, die nicht nur Karneval feiert, sondern eine wichtige Rolle als Vorbild für das Selbstbewußtsein der schwarzen BrasilianerInnen spielt (ähnlich wie die in Deutschland bekannte Afrogruppe Olodum).

**Mae-de-Santo:** „Mutter im Kult des Heiligen“, Leiterin eines Terreiro.

**Obá:** Bezeichnung der zwölf Diener des Xangô im Candomblé Axé Opô Afonjá, dem traditionellsten afrobrasiliensischen Kult in Brasilien.

**Obatalá:** Eine der Bezeichnungen des Oxalá, des Sohnes des Olorum, des Höchsten Gottes; symbolisiert auch „die Mutter Himmel“.

**Oduá (oder Oduduá, Oduduwá):** Gottheit, Schwester des Obatalá, symbolisiert auch „die Mutter Erde“.

**Ogun:** In Brasilien sehr verehrte Gottheit der Ioruba, Gottheit des Feuers und aller, die mit dem Feuer umgehen, der Jagd und des Krieges.

**Ojê:** Priester und Initiierter der Eguns; gleichbedeutend mit Baboajê.

**Olorum:** Höchster Gott der Ioruba, Schöpfer der Welt.

**Orixá:** Gottheit im Pantheon der Ioruba. In Afrika gab es ca. 600 Orixás, von denen etwa 50 nach Brasilien kamen, heute jedoch nur noch 20 bekannt sind. Viele von ihnen waren ehemalige Könige, Königinnen und vergöttlichte Helden, andere symbolisieren Naturkräfte Wind, Donner und Blitz, Wasser, Mineralien, den Regenbogen u.a.m.

**Oxalá:** Gottheit der Ioruba, auch als Obatalá bekannt, Sohn des Olorum; Gottheit der Schöpfung der Menschen und aller Lebewesen.

**Pai-de-Santo:** „Vater im Kult des Heiligen“, Leiter eines Terreiros.

**Quilombo:** Wehrdorf entflohen Sklaven aus der Kolonialzeit; heute Ortschaften, die auf solche Wehrdörfer zurückgehen und noch von dieser Vergangenheit geprägt sind. Von den Afrobrasiliern als Symbol des Widerstands gegen Diskriminierung und Unterdrückung betrachtet.

**Quimbanda:** Richtung der Umbanda, die „schwarze Magie“ betreibt und in der vorwiegend Exu verehrt wird.

**Synkretismus:** Mischung religiöser Elemente unterschiedlicher Herkunft, z.B. christlicher Elemente in afrobrasiliensischen Religionen.

**Terreiro:** „Stück Land“, Kultstätte des Candomblé.

**Umbanda:** Brasilianische Religionsform mit afrikanischem Hintergrund und stark spiritistischer Ausrichtung.

**Xangô:** Gottheit des Donners und des Blitzes, sehr mächtig; er war der vierte König der Stadt Oyo in Nigeria. In brasilianischen Bundesstaat Pernambuco ist Xangô die übliche Bezeichnung der Religion des Candomblé.

**Yoruba (auch Yorubá oder Ioruba, Iorubá):** Volk und Sprache in Westafrika, vor allem in Nigeria und Benin; prägte sehr die afrobrasiliensische Kultur in Brasilien. Bis heute sind die meisten kultischen Gesänge in Iorubá.

Moema Parente Augel

Würde dargestellt wird. Dann gibt immer auch Schwarze, die nicht oder zumindest nicht tief und nicht alle glauben und dennoch von der Schönheit der afrobrasiliensischen Riten, von den Farben, Klängen und der tiefen Gläubigkeit fasziniert und überwältigt sind. Ähnlich jedenfalls sagt es João Antônio seiner Erzählung „Eguns“. Dieser Erzählerstrang am Ende gibt treffend das Gefühl wieder, das ich jetzt meine. – In Brasilien existiert außerdem das Phänomen der Zweit- und Drittreligion, der eine Einzelperson angehören kann. Das ist etwas, was man hieltenfalls in Ansätzen kennt. Sicher: die Candomblé-Gemeinde hält schützend ihre Arme über die Mitglieder, sorgt sich auch um weltliche Belange, unterhält etwa Lehrwerkstätten und Schneiderateliers für die jungen Menschen, damit sie eine Ausbildung bekommen, wie mir Mäe Steffens aus Salvador aus dem Umkreis einer Terreiro berichtet hat. Ich persönlich halte allerdings die kollektiven Elemente der Religion, wie ich sie eben am Beispiel des Ritus dargestellt habe, für wichtig.

Das Beste, was einem jungen Menschen heute passieren kann, ist eine Initiation in Candomblé. Ich denke, darin kann es „Leben lernen“. Zwar wird er auch mal dem Schrecken konfrontiert, wie es bei jeder wirklichen Initiation auch tatsächlich passiert, so etwa, wenn er eine ganze Nacht lang mit dem verkrusteten Blut des Opfertieres auf dem Körper vor den Insignien seines ebenfalls blutbefleckten Orixá verharrt. Er wird sich zeit Lebens an diese Ereignisse zurückinnern: hier ist die mythische Sphäre sehr nahe gewesen. Seine Subjektivität kann sich bei dieser Initiation, die bis zu einem Jahr Anspruch nehmen kann, in deutlicher Kontrast zum Leben „draußen“, das in den urbanen Zentren, etwa Salvador, nicht ruhig verläuft, entwickeln, wird sich mit der Religion entwickeln. Die Abgeschiedenheit und Stille dienen seiner Religion.

**Die Initiation:** sie ist ja nicht mehr an den Stammesverband gebunden, sie findet zumeist in städtischen Kulturen statt und kostet erhebliche Geldsummen. Alle schon die Opfertiere, die geschlachtet werden müssen, der lange Aufenthalt in der Einweihungsstelle: das alles kostet viel Geld. Können sich das die Afrobrasiliener leisten?

Nur sehr, sehr wenige. Sie haben recht darin liegt das Problem.

**Das Gespräch mit Dieter Fohr führt Gernot Wirth.**

Dieter Fohr ist Schriftsteller und lebt in Düsseldorf. Sein Buch „Magie und Trance. Die afrobrasiliensischen Religionen“ wird im Frühjahr 1997 im Kösel-Verlag erscheinen

## Religion ohne publicity

**Der Candomblé wirkt fast nur im privaten Raum**



Carybé: Candomblé in Recife (Ausschnitt)

Candomblé ist eine Religion, die sich in Brasilien in einer Atmosphäre des Verboten entwickelte. Als ab der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts die nach Brasilien verschleppten Sklaven begannen, ihre Religionen zu organisieren, wurde auch der Candomblé geboren. Er gründete vor allem auf den religiösen Traditionen der Yoruba. Brasilien war eine Monarchie, der Katholizismus die offizielle Religion.

Afrikanische Kulte blieben weiter verboten und wurden polizeilich verfolgt. Erst in den letzten Jahrzehnten genießen die afrobrasiliensischen Religionen eine gewisse Freiheit. Bis in die 70er Jahre gab es viele Städte in Brasilien, in denen Häuser zur Ausübung afrikanischer Kulte (Terreiro) nur mit ausdrücklicher polizeilicher Erlaubnis eröffnet werden konnten. Der Candomblé ist daher eine Religion, die sich bis vor kurzem nur im Raum des Privaten, des Verborgenen, des Verbotenen bewegen konnte. Dies beeinflußt bis heute die Art, wie die Religion des Candomblé in der Öffentlichkeit erscheint: schüchtern und zurückhaltend.

Aufgrund dieser Geschichte lebt der Candomblé gewissermaßen in zwei verschiedenen Welten: in einem öffentlichen Raum „für die anderen“ und in einem privaten Raum für die Welt nach innen, die eigentliche Sphäre des Candomblé.

Der Candomblé tritt öffentlich nur bei seltenen Anlässen in Erscheinung, etwa bei der Reinigung der Kirche Bonfim<sup>1</sup> in Bahia oder bei der Teilnahme am Karneval. In beiden Fällen geschieht dies jedoch nicht im Namen des Candomblé. Alle wissen um die große Präsenz von Personen des Candomblé in der brasilianischen Bevölkerung. Diese aber treten nicht im Namen ihrer Religion in die Öffentlichkeit.

Was Religion angeht, gehört in Brasilien der öffentliche Raum dem Christentum,

bis vor wenigen Jahren sogar ausschließlich dem Katholizismus. Heute sind andere christliche Kirchen in ihn eingedrungen. So kann an jedem Platz in allen Städten, an jedem Punkt, wo mehrere Menschen zusammenkommen, eine christliche Kirche angetroffen werden, nie aber ein Haus des Candomblé. Es ist nicht nur der physische Raum, der nicht besetzt wird; der Candomblé ist auch bei anderen Formen des öffentlichen Lebens abwesend. Wenn beispielsweise irgendeine Einweihung gefeiert wird, ist es durchaus üblich, einen katholischen Pfarrer zu rufen, um den Segen zu geben. Zum Schulabschluß wird sehr häufig eine christliche Feier abgehalten. Wenn der Präsident, ein Gouverneur oder Bürgermeister in sein Amt eingeführt wird, ist eine christliche Zeremonie gewöhnlich Teil der Veranstaltung, selbst wenn man weiß, daß der neue Amtsinhaber mit dem Christentum nichts gemein hat. Nie habe ich jedoch davon gehört, daß zu solch einem Anlaß eine Lalorixá oder ein Babalorixá (Candomblé-Priesterin, Priester) hinzugezogen wurde.

Wenn in Brasilien etwas von nationaler

aus: Bruno Furrer: Carybé, Bildband der Edition dia, 1992

che Manifestation im Namen der Religion. Auch bei Wahlkämpfen enthält sich der Candomblé als Religion jeglicher Äußerung zugunsten eines Kandidaten oder einer bestimmten inhaltlichen Position.

Was allerdings bei Wahlkampagnen geschieht, ist, daß viele Kandidaten – vor allem die bekannteren – versuchen, Terreiros zu besuchen, und darauf bestehen, neben religiösen Führern des Candomblé fotografiert zu werden. Sie geben damit zu verstehen, daß sie mit deren Unterstützung rechnen. Sie sind dabei – natürlich – an den Stimmen der Millionen Anhänger des Candomblé interessiert.

Ein öffentliches Bekenntnis zum Candomblé ist sehr selten; in den wenigen Fällen sind es meist Künstler, vor allem afrobrasiliische Musiker und Sänger. Durch diese Personen tritt der Candomblé als Religion, der sie angehören, in die öffentliche Sphäre.

### Der Candomblé im privaten Raum

Wer schon einmal ein Haus des Candomblé besucht hat, wird der Behauptung zustimmen, daß der Candomblé eine Welt für sich ist innerhalb der brasiliischen Gesellschaft. Diese Welt kennt ihre eigenen Regeln, ihre Hierarchien, ihre Logik. Dieser private Raum des Candomblé wird über Terreiros organisiert. Jedes Haus des Candomblé ist vollkommen autonom und schuldet keinem anderen Gehorsam. Zwei Arten von Personen sind Teil dieses privaten Raumes des Candomblé: Mitglieder des Hauses und Besucher; die letzte-

### Die Weißen im Candomblé

Der Candomblé ist eine Religion, die aus Schwarzafrika stammt, genauer aus den religiösen Traditionen des Volks der Yoruba. Durch die Herkunft und die Tradition sind die meisten Mitglieder des Candomblé Schwarze oder haben zu mindest afrikanische Herkunft. Mit der Ausdehnung des Candomblé in Brasilien gab es Fälle, in denen Nachfahren der Portugiesen, Spanier, Deutsche oder Italiener (also Weiße) als Mitglieder des Candomblé aufgenommen und in die Religion eingeweiht wurden. Am Anfang gab es Widerstand gegen das Eindringen von Weißen, und viele Terreiros gewährten nur Schwarzen die Einweihung. Mit der Zeit jedoch wurde der Eintritt von Weißen zur Normalität. Die meisten Terreiros, die ich besuchte, hatten auch weiße Mitglieder. Es gibt aber immer noch recht traditionelle Ilés, die der Vorstellung der Aufnahme von Weißen widerstehen. Dies sind jedoch Ausnahmen.

V. B.

ren sind Mitglieder irgend eines anderen Hauses oder einfach sporadische BesucherInnen.

Zu einem Fest in einem Haus des Candomblé werden sowohl Mitglieder des Hauses eingeladen wie auch NachbarInnen, FreundInnen und Mitglieder anderer Terreiros. Zu den öffentlichen Veranstaltungen hat praktisch jeder Zugang, im Gegensatz zu den vielen Ritualen, zu denen nur Eingeweihte oder häufig auch nur einige Mitglieder der Führungsspitze zugelassen werden. Diese Feste finden nachts statt und versammeln in der Regel sehr viel mehr Personen als die Mitglieder des betreffenden Hauses.

Neben diesen Besuchen aus Anlaß von Festen werden die Häuser des Candomblé von vielen Menschen aufgesucht, die Schwierigkeiten haben. Sie suchen Hilfe beim Leiter oder der Leiterin des Hauses. Normalerweise wird dabei Hilfe für private Probleme gesucht, für die öffentlichen Instanzen nicht zuständig sind. Die wichtigsten Motive, die Menschen zum Candomblé führen, liegen im Bereich der menschlichen Beziehungen, der Liebe, des Zusammenlebens und der Gesundheit. Es ist eine verzweifelte Frau, die Hilfe beim Candomblé sucht, weil ihr Mann eine andere hat; es ist ein junger Mann, dessen Verlobte sich nicht zur Heirat entscheiden kann; es ist jemand, der von seinem Nachbarn terrorisiert wird; es ist jemand, der unglücklich verliebt ist; es ist ein anderer, der seine Homosexualität entdeckt und nach Orientierung sucht; es ist eine Kranke, die bei einer Reihe von Ärzten gewesen ist und nun kein Geld mehr hat für eine weitere Behandlung; es ist jemand, der an seiner Arbeitstelle benachteiligt wird und Angst hat, den Job zu verlieren; ein anderer hat seine Stelle verloren und braucht nun Hilfe, um einen neuen Arbeitsplatz zu bekommen...

Der Candomblé ist ein Ort, an dem Menschen mit ihren Problemen zusammenkommen. Es ist ein Treffpunkt für Verzweifelte. Sicher werden nicht alle vorgetragenen Schwierigkeiten beseitigt. Aber alle werden empfangen, bekommen einen Rat und meistens wird ihnen irgendein Ritual empfohlen, ein Angebot an bestimmte Orixás, um diese um Hilfe, Schutz, Glück, Erleuchtung zu bitten.

Zur Unterstützung bei der Lösung vieler Probleme – v.a. gesundheitlicher Art – werden auf rituelle Weise viele Heilkräuter eingesetzt. Der Candomblé verfügt über ein profundes Wissen um die heilenden Eigenschaften vieler Pflanzen. Dieses ist wiederholt verloren gegangen, wenn die Wissenden gestorben sind. Weil die Mischung und Ingredienzen für Tees oder für Bäder häufig Teil des rituellen Geheimnisses sind, bleiben diese Kenntnisse der breiten Öffentlichkeit unzugänglich. Nur Eingeweihte haben Zugang zu einigen Geheimnissen. Damit gibt es enorme

Traditionsverluste, wenn eine Laide oder ein Babalorixá ohne Nachfolger/in Amt verstirbt.

Die Häuser des Candomblé – insbesondere in den Randgürteln der großen Städte – bilden ein informelles Netzwerk zur Unterstützung von Menschen, die in persönlicher Not sind. Die Lalorixás und Babalorixás sind – neben ihrer Funktion als PriesterInnen – eine Mischung aus ÄrztInnen, PsychologInnen und RatgeberInnen aller Menschen, unabhängig von der finanziellen Möglichkeiten. Obwohl die Mehrheit der BrasilianerInnen in Öffentlichkeit die afro-brasiliischen Religionen im allgemeinen kritisiert, gibt es auf der persönlichen Ebene ein mystisches Vertrauen weiter Teile der Bevölkerung in diese Häuser. In großen Städten wie Rio de Janeiro, Paulo, Recife oder Salvador, gibt es hauptsächlich unter den einkommensschwachen Menschen kaum einen, der nicht irgendeine Adresse eines „guten“ Pai-de-Santo oder einer „guten“ Māe-Santo kennt, auf die man bei Bedarf zurückgreifen kann. „Gut“ heißt hier eigentlich von ihrer finanziellen oder sozialen Situation, von ihrer Religion und insbesondere von ihrer moralischen Situation. Daher werden die Häuser des Candomblé auch von den ärmsten Bevölkerungsschichten aufgesucht. Diese Ebene der Hilfe für Verzweifelte ist natürlich auch fruchtbare Boden für Scharlatane jeder Art, die im Namen des Candomblé agieren und dabei auf skandalöse Weise Menschen ausbeuten. Dadurch ist es Candomblé zuweilen in Verruf geraten. Die Verantwortlichen des Candomblé sind mit Sicherheit am meisten daran interessiert, solche Leute zu bekämpfen und deren Glaubwürdigkeit zu untergraben. Da es jedoch keinerlei Instanzen gibt, man um Erlaubnis bitten müßte, etwa die Religion auszuüben, erweist sich Kampf gegen Ausbeuter und Mißbrauch als recht schwierig.

Die Mitglieder eines Ilés verstehen sich als eine Familie, und so sprechen sie sich untereinander an: Mutter, Vater, Heiligensohn, Heiligen Tochter, Heiligen Schwester, Heilige Mutter, Heiliger Großvater, etc. Diese Familienstruktur ist jedoch nicht nur metaphorisch oder in der Hierarchie begründet: Die Mitglieder eines Hauses bilden in der Regel eine Solidargemeinschaft der gegenseitigen Hilfe, der Zuflucht und der Freude. Ein Mitglied eines Hauses, das sich in Schwierigkeiten befindet, kann immer auf die Hilfe seiner „Geschwister“ rechnen. Die Organisierung der Ilés in der Form der Familie hatte eine zentrale Bedeutung für die Wiederherstellung von sozialen Bindungen unter den Sklaven und Ex-Sklaven. Die Sklaverei hatte bewußt die Familien auseinandergerissen, um die Widerstandskraft zu brechen. In den Häusern des Candomblé wurden diese familiären Bindungen wieder geknüpft, nicht mehr im verwandtschaftlichen, sondern in einem spirituellen Sinn. So gehören die Mitglieder eines Ilé heute praktisch zwei Familien an. Die familiären Verpflichtungen unter den Mitgliedern eines Ilés gelten ein Leben lang. Sie bleiben sogar bestehen, wenn jemand die Gemeinde verlässt. Und sie sind unabhängig von der Hautfarbe (s. Kasten).

Jedes Haus des Candomblé (Ilé) wird von einer Anzahl fester Mitglieder gebildet, die sich „Kinder des Hauses“ nennen. Die Zahl ist nicht sehr groß, in der Regel zwischen 20 und 50. Die Organisation gehorcht einer rigiden Hierarchie: Jedes Ilé wird von einer höchst Autorität geleitet: Von der Lalorixá, wenn es eine Frau oder dem Babalorixá, wenn ein Mann ist. Die meisten Häuser werden

### Maaza ma Leemba

Lá vamos nós  
Os Baana Nkisi  
Com nossas vestes tão alvas  
Alvas da cor da peemba  
Com nossas talhas na cabeça  
Cantando cantigas de mayaanga  
Mayaanga da MAAZA MA LEEMBA.

E numa fileira ondulante  
De beleza de grande esplendor  
Levamos água, cada um  
Num Cantar místico, vibrante  
De adoração, de amor,  
Em ritual ao Nkisi incomum.

MAAZA MA LEEMBA:  
água de Oxalá:  
Rito a um Nkisi  
Que de branco se veste  
Mas que „o branco“  
Não pôde exterminar.

Valdina Oliveira Pinto

### Recebendo Gunzo

Deitada numa esteira  
De coisas materiais vazia  
No silêncio quieto  
Numa entrega total, verdadeira  
Sentindo a força que em mim penetra  
Força, Gunzo Ngolo  
Que do alto vem  
E mistérios e vida contém  
E no Chão Sagrado entra  
E do Chão ressurge  
E no meu corpo se adentra  
Levando – me a grandes mistérios  
Dum mundo tão velho e novo.  
Eu no Chão Sagrado  
Na imersão total do mistério  
De Nzaambi e dos Nkisi  
Meditando sobre o revelado  
Pensando no que o Chão me disse  
Eu tão grande e tão pequena  
Aceitando sem entender  
Recebendo sem perceber  
A força que vem do alto  
E ressureição da terra  
Ese faz razão do meu viver.

Valdina Oliveira Pinto

Die wenigen Angaben über Valdina Oliveira Pinto stammen aus einer hektographierten Veröffentlichung des Zentrums für Afrikanische und Asiatische Studien (Centro de Estudos Afro-Orientais) der Bundesuniversität Bahia in Salvador/Brasilien und sind deshalb veraltet. Hiernach ist die Dichterin Grundschullehrerin und Vorsitzende eines Stadtteilvereins im Engenho Velho da Federação, einem vornehmlich von afrobrasiliischer Bevölkerung niedrigen Einkommens bewohntem Stadtviertel von Salvador. Sie ist führendes Mitglied einer afrobrasiliischen Kultstätte, des Terreiro Tanuri Junçara. Im vorgenannten Zentrum besuchte sie Kurse in den afrikanischen Sprachen Quicongo und Yoruba, die einen bedeutenden Platz in ihren Gedichten einnehmen. Obige Gedichte stammen aus dem von Hamilton de Jesus Vieira herausgegebenen Bändchen *Poetas baianos da negritude*, Salvador: Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Afro-Orientais, 1982, S. 49/50.

*Maaza ma leemba* ist ein Ausdruck in der Kikongo-Sprache und bedeutet *Wasser des Oxalá*, das von eingeweihten Frauen in Krügen aus dem Fluß getragen wird, um Oxalás Altar vor bestimmten Zeremonien zu reinigen. *Gunzo* und *Ngolo* sind Wörter der Kikongo-Sprache und bedeuten die Kraft und die Macht, die von Gott ausgehen; *Nzaambi* ist das Höchste Wesen, *Nkisi* sind Gottheiten, *Mayaanga* ist das rituelle Reinigungsbad.

### Wasser des Oxalá

Da ziehen wir also  
Wir, die Baana Nkisi  
In unsern leuchtend weißen Gewändern  
Weiß wie die götterrufenden Kreidezeichen  
Mit unseren Krügen auf dem Kopf  
Singend zum heiligen Bad  
Den Wassern des Oxalá.

Und in wogenden Reihen  
In herrlich strahlender Schönheit  
Tragen wir das Wasser, gemeinsam  
In mystischen Gesängen, hingerissen  
In Anbetung, in Liebe  
Feierlich zur erhaben waltenden Gottheit.

Maaza ma Leemba –  
Wasser des Oxalá  
Feier der Gottheit  
Die Sich weiß kleidet  
und die der Weiße  
Nicht ausrotten kann.

Übersetzung: Johannes Augel

### Gunzo empfangen

Ich liege auf einer Matte  
Entledigt aller irdischen Dinge  
Umgeben von Stille, in innerer Ruhe  
Ganz hingegeben  
Und spüre die Kraft, die mich erfaßt  
Kraft, Gunzo, Ngolo  
Kommt von oben  
Dringt in die Heilige Erde ein  
Und erstehst aus ihr neu  
Dringt ein in den Körper  
Erhebt mich zu großen Geheimnissen  
In einer neuen, so alten Welt.  
Ich auf Heiliger Erde  
Versunken ganz in das Geheimnis  
Des Höchsten Wesens, Nazaambi, und  
der Gottheiten  
Meditiere über die Offenbarung  
Denke an die Botschaft der Erde  
So groß und doch so klein, wie ich bin  
Akzeptiere ohne zu verstehen  
Empfange ohne es zu merken  
Die Kraft von oben  
Und entstehe neu aus der Erde  
Sie wird Sinn meines Seins.

Übersetzung: Johannes Augel

er gefragt wird. Auch die Funktion, die ein jeder innerhalb des Hauses ausübt, ist kein Geheimnis. Das religiöse Geheimnis des Candomblé liegt in den Ritualen.

Der Candomblé, wie auch die anderen afro-brasilianischen Religionen, kennt die Praxis der Mission nicht. Diese spezifische Praxis, die dazu dient, die Anzahl der Glaubensanhänger zu erhöhen, ist dem Candomblé völlig fremd. Jemand wird Mitglied eines Ilés durch freie Willensentscheidung, weil er dort Freunde hat, weil ihm die Mäe-de-Santo oder der pai-do-Santo gefiel. Die Aufnahme neuer Mitglieder in einer Gemeinde erfolgt mit dem Rat der Orixás, d.h., der Wunsch eines Neuen, eingeweiht zu werden, wird als Wunsch des betreffenden Orixá interpretiert.

### Widerstand und religiöse Identität

Der Candomblé entstand und entwickelte sich im Schatten des Katholizismus. Die Katholische Kirche stand dem Candomblé immer mißtrauisch und feindselig gegenüber. Es gab Zeiten, in denen er explizit bekämpft wurde, und andere, in denen eine größere Toleranz herrschte. Es gab auf beiden Seiten jedoch niemals einen Zweifel darüber, daß sehr viele Menschen beide Religionen aktiv ausüben. Sie sind also sowohl Mitglieder einer katholischen Gemeinde als auch eines Ilé; sie sind sowohl getauft und empfangen die katholischen Sakramente, als auch eingeweiht und kommen den Verpflichtungen des Ilé nach. Die Führungen beider Religionen tolerieren diese doppelte religiöse Identität, obwohl sie zumindest von christlicher Seite offiziell bekämpft wird. Dies zu verstehen ist manchmal nicht leicht, aber von den AnhängerInnen, die beide Religionen aktiv ausüben, wird dies nicht als widersprüchlich empfunden.

Bis vor wenigen Jahrzehnten hat sich die katholische Kirche gegenüber dem Candomblé ambivalent verhalten: auf der einen Seite betrieb sie dessen Verfolgung, auf der anderen tolerierte sie ihn. Der Candomblé seinerseits hat nie die Konfrontation mit der katholischen Kirche gesucht, nicht einmal, als er von ihr verfolgt wurde. Die Haltung des Candomblé gegenüber der katholischen Kirche war – mit wenigen Ausnahmen – immer von Respekt und Wohlwollen geprägt. Die Form des Widerstands gegenüber dem Katholizismus war nicht die Auseinandersetzung, sondern die Akzeptanz der katholischen Instanz als religiöse Autorität. Es gab sogar Fälle richtiggehender Unterordnung führender Repräsentanten des Candomblé gegenüber dem Pfarrer der katholischen Kirche in der betreffenden Region. Historisch betrachtet war das zweifellos eine sehr erfolgreiche Taktik des Widerstands.

Diese Taktik des „Widerstands durch positive Bezugnahme“ anstelle des „Widerstands durch Konfrontation“ hätte zu einem Verlust religiöser Identität des Candomblé und zu einem Aufgehen im Katholizismus führen können. Daß dies nicht geschah, lag an den wirkungsvollen Mechanismen zur Wahrung der Identität im religiösen Geheimnis. Die verschiedenen Etappen der Einweihung in den Candomblé sind nicht nur unterschiedliche Phasen der religiösen Ausbildung, sondern auch Stufen zu einem immer weiteren Zugang zu den religiösen Geheimnissen, die sich hauptsächlich auf die rituelle Praxis und die Techniken des Opfers beziehen. Die Wahrung dieser Geheimnisse und ihre Übermittlung innerhalb der Gemeinde ist der wichtigste Faktor für die Beibehaltung der Identität des Ilé.

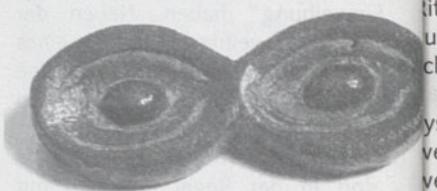
Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und besonders in den letzten Jahren hat es von seiten der Katholischen Kirche eine Haltung gegeben, die den Dialog mit dem Candomblé begünstigte. Es gibt mehrere Dialogerfahrungen, die paradigmatisch für eine positive und respektvolle Grundeinstellung gegenüber jener Religion stehen können, die von Christen Jahrzehntlang diskriminiert wurde. Die Mühen des Dialogs zwischen Christentum und Candomblé werden jedoch noch lange andauern, denn die katholische Seite muß Vorurteile und Mißtrauen abbauen, die sie selbst aufgebaut hat. Lange Jahrzehnte versuchte man, den Candomblé in Mißkredit zu bringen, ihn als Religion darzustellen, die einen Pakt mit dem Teufel aufrechterhielt. Der Candomblé muß sich bemühen, sein Mißtrauen gegenüber Mitgliedern anderer Religionen abzubauen, die ihn mit dem Ziel des Dialogs aufsuchen. Dieses Mißtrauen war historisch ein Mechanismus der Verteidigung. Der Dialog zwischen dem Candomblé und dem Christentum steht in Brasilien noch ganz am Anfang.

Durch den Dialog wird ein gegenseitiges Lernen und Erkennen, ein größerer Respekt und Toleranz wachsen. Der Dialog wird jedoch mit Sicherheit weder die Identität des Candomblé noch des Christentums verändern. Er kann aber vielleicht die Isolierung aufbrechen, in der sich die eine Religion in bezug zur anderen befindet. Beide Religionen werden weiterhin ihre spezifische Aufgabe innerhalb ihrer Welt und innerhalb der brasilianischen Gesellschaft erfüllen.

Volney J. Berkenbrock

1) Das Reinigen der Kirche Bonfim ist eine traditionelle Zeremonie, zu der Tausende von Personen vor dieser Kirche in Salvador zusammenkommen und ihre Treppenstufen putzen. Diese Zeremonie, die jedes Jahr am dritten Donnerstag im Januar stattfindet, hat sich heute in eine touristische und folkloristische Attraktion verwandelt, die sehr viele Menschen anzieht.

*Das Verständnis und der Umgang mit „Krankheit“ und ihrer „Heilung“ sind in den Gesellschaften in einen kulturellen Kontext eingebettet. Symptome, ihre Benennung als Krankheit, die Rolle des Patienten und die Behandlung sind Teil eines für jede Kultur spezifischen und rationalen Systems. Es ordnet die kulturspezifische Erklärung von Krankheiten, Ursachen, die affektive Erfahrung des Krank-Seins und die entsprechende Behandlung in einen theoretischen Rahmen.*



**S**ein geraumer Zeit leidet Chico Herzbelemmungen und Atemnot. Nach einer Odyssee bei verschiedenen Ärzten, die alle kein körperlich Leiden feststellen konnten, wendet er sich an ein Candomblé-Terreiro. Dort wird durch ein Muschelarikel und die Mani station durch ein Medium festgestellt, daß er von einem bösartigen Exu befallen ist. Durch die Verbreitung der modernen naturwissenschaftlichen Medizin finden sich in vielen Gesellschaften, so auch in Brasilien, verschiedene nebeneinander existierende, sich komplementierende oder bekämpfende Medizinsysteme.

Die Cura (Heilungsriten) des Candomblé bieten in Fällen physischer, psychischer und sozialer Konflikte Hilfe an, wenn sich das Individuum selbst nicht mehr zu rationalen Erklärung seines Leidens und sozialen Konflikten hinreichend offenbart. Besonders für die Patienten mit verschiedenen Leidensmitteln und anderen Objekten wird der Patient mit verschwommenen Symbolen abgerieben, um durch ihre spezifische Symbolik den Exu aus seinem Körper herauszuziehen. Für den Patienten wird dadurch der Kampf gegen sein Leid sinnlich spürbar auf seinem Körper ausgetragen. Das Böse, das ihn befallen hat, wird zerdrückt (Eier), zerbrochen (Kerzen) gefesselt (mit den Seilen), begraben (die Gemüse in einem ausgehöhlten Kürbis abgewaschen (durch ein rituelles Bad mit Hühnerblut), geschlagen (mit Zweigen und durch Lärm vertrieben (Schießpulver). Besonders deutlich wird die Gewalt, mit der Exu vertrieben wird, beim stellvertretenden Opferfest des Hahns, der über den Kopf des Patienten getötet wird.

Die naturwissenschaftliche Medizin behandelt Krankheit – als eine objektivierbare Funktionsstörung des Körpers – und nicht das Krank-Sein – die empfundene Diskontinuität des Lebens. Im Candomblé wird dies reflektiert, indem zwischen

## Heilung vom Krank-Sein

**Die Mäes-de-santo behandeln die Kranken als Produkt ihrer Umwelt**



„natürlichen/materiellen Krankheiten“ (der Materie, d.h.: des Körpers), die der Zuständigkeit der Ärzte unterliegen, und „spirituellen Leiden“, die eine religiöse Behandlung erfordern, unterscheiden wird. Die naturwissenschaftliche Medizin hat Chicos Beschwerden als nicht objektivierbar, d.h. als nicht-existent abgetan. Wir würden vielleicht sagen, daß er an psychosomatischen Beschwerden litt, die durch eine Änderung seiner Lebensumstände oder in schweren Fällen durch eine Psychotherapie behandelt werden sollten. Der Candomblé bietet nun eine religiöse Deutung und Lösung an, die in dem konkreten kulturellen Kontext rational sind.

### Umfeld, Körper und Seele heilen

Viele Mäes-de-santo reagieren aber auch auf das ungenügende offizielle Medizinsystem, indem sie die auf dem Land verbreitete Rolle der Curandeiros (Heiler) übernommen haben und ihre Kenntnisse und Erfahrungen über Heilkräuter in Form von Kräutertees, Kräuterschnaps, Bädern, aber auch pharmazeutische Mittel in ihre Praxis aufnehmen. So behandeln sie materielle Krankheiten entweder begleitend zu einer ärztlichen Behandlung oder an ihrer Stelle. Üblich ist außerdem, materielle Leiden, die ärztlich therapiert werden, zusätzlich mit Riten zu behandeln, weil sie organische Dysfunktionen therapiert, auf die psychische und soziale Komponente einer Erkrankung jedoch nicht eingeht.

Mäes-de-santo sehen ihre eigentliche Zuständigkeit in der Heilung spiritueller Krankheitssysteme, die aus psychischen und sozialen Konflikten entstehen. Damit nehmen sie vom Arzt als nicht diagnostizier- oder behandelbar eingestufte Symptome als tatsächliche menschliche Befindlichkeit

ernst und reagieren auf sie. Während natürliche Krankheiten sich auf Funktionsstörungen eines bestimmten Organs beschränken, werden Krankheiten spiritueller Ursache als eine Störung des gesamten Körpers, der Psyche und des Lebenszusammenhangs verstanden. Spirituelle Krankheiten können sich also außer in körperlichem Leiden beispielsweise auch in Arbeitslosigkeit, finanziellen Problemen, Liebeskummer etc. äußern. Häufig auftretende körperliche Symptome sind dabei Kopfschmerzen, allgemeine Schwäche, Unwohlsein und Verhaltensweisen, die von der Umwelt als anomal klassifiziert werden. Geistesgestörtheit, wie sie das offizielle Medizinsystem definiert, gibt es im Verständnis des Candomblé nicht. Abweichendes Verhalten wird nicht als ein Defekt des Individuums, sondern als eine Störung im Verhältnis zwischen Individuum und der übernatürlichen Welt verstanden.

In der theologischen Ordnung des Candomblé werden individuelle Spannungen als Störung des intimen Verhältnisses zu den Orixás gedeutet, die einen Verlust des Axé (der fundamentalen lebenspendenden Kraft) mit sich bringt, was den Menschen in Folge erkranken läßt. Wer durch Vernachlässigung oder rituelle Fehler das intime Verhältnis zu seinen Orixás gestört hat und so die Ansammlung von Axé im Terreiro und in der eigenen Person behindert, wird entweder direkt von den Orixás durch Krankheit bestraft oder verursacht dadurch seine eigene Schwäche, die ihn für Angriffe von außen anfällig macht.

Krankheiten werden im personalistischen System des Candomblé als Aggressivität eines anderen Wesens gedeutet. Krankheitssysteme können generell in naturalistische und personalistische Systeme unterteilt werden. Das naturalistische System erklärt Krankheit als ein Ungleichgewicht im Körper. Dazu zählen sowohl das westliche naturwissenschaftliche Me-

dizinsystem, das Krankheiten als Störung bestimmter Organe durch Krankheitserreger definiert, als auch „nicht-westliche“ Konzeptionen, wie das Yin-Yang-Prinzip und die im spanischsprachigen Lateinamerika verbreitete „Heiß-Kalt-Vorstellung“.

### Das Krankmachende Böse identifizieren

Das personalistische System geht von der Prämisse aus, daß Krankheit auf Grund einer aggressiven oder strafenden Intervention von übernatürlichen Wesen oder anderen Menschen hervorgerufen wurde. Der Kranke wurde zum Opfer übernatürlicher Wesen, die ihn strafen oder ihm auf Grund ihrer Böswilligkeit schaden wollten, oder er unterlag der Aggression seiner Mitmenschen; beim bösen Blick beispielsweise dem Neid. Im personalistischen System wird die Welt als ein feindlicher und gefährlicher Ort wahrgenommen, in dem das Individuum solchen Angriffen ausgeliefert ist, die es nur mit Hilfe von außen abwehren kann.

Vorrangiges Ziel des personalistischen Systems ist es, das Böse, das die Krankheit hervorgerufen hat, zu identifizieren und durch die Intervention guter Geister, vermittelt durch einen Heiler, zu zerstören oder zu vertreiben und den Patienten vor erneuten Attacken zu schützen.

Im Candomblé wird Krankheit entweder als Angriff übernatürlicher Wesen gedeutet, der durch eine Schwächung des Individuums möglich wurde, oder als ein nicht offen ausgetragener sozialer Konflikt mit anderen Menschen. Ein geschwächter Mensch kann von Eguns, den Totengeistern, oder einem Exu befallen werden, die dadurch seine Funktionsfähigkeit einschränken. In Quimbanda, der sog. schwarzen Magie, können Eguns oder Exus dem Opfer auf den Hals geschickt werden, um ihm zu schaden. Verbreitet ist außerdem nachahmende Magie, die auf dem Gesetz der Ähnlichkeit basiert, und Übertragungsmagie, die davon ausgeht, daß Dinge, die einmal in Beziehung zueinander gestanden haben, fortfahren, aus der Ferne aufeinander zu wirken. In der nachahmenden Magie werden Bilder des Opfers, Puppen, die es darstellen oder Zettel mit seinem Namen so behandelt, wie es dem Menschen geschehen soll. In der Übertragungsmagie werden Teile des Opfers (Haare und Nägel) oder seine Kleidung entsprechend behandelt. Verdeckte Aggressionen werden hierbei auf übernatürliche Wesen projiziert (Exus, Eguns) oder heimlich an Stellvertretern abreaktiert. Die Erwartung des Individuums und seiner sozialen Gruppe, Quimbanda sei gegen es ausgeführt worden, und die kollektive Prämisse, sie wirke, läßt die erwarteten Resultate eintreten. Quimbanda ist eine Lösungsstrategie für ver-

deckte soziale Konflikte, die als Ursache für Störungen im Leben desjenigen, der sich in diesem Zwist unterlegen fühlt, gesehen werden. Dabei sind die Individuen nicht mehr selbst die Handelnden, sondern übertragen die Lösung des Konflikts auf übernatürliche Kräfte. Für Menschen, die in ihrem Leben der Erfahrung ausgesetzt sind, nur selten Subjekt ihrer Handlung sein zu können und offen ausgetragene Konflikte als nachteilig einstufen, bietet sich so ein Ventil für ihr Ohnmachtsgefühl in sozialen Konflikten.

Krankheit ist im rationalen System des Candomblé ein Resultat der Schwäche und des Unterlegenseins in Konflikten. Dies spiegelt die gesellschaftliche Erfahrung Schwarzer in Brasilien wider, die im sozio-ökonomischen Wettbewerb diskriminiert werden. Diese Marginalisierung wird durch rassistische Vorurteile zementiert, die ebenfalls selten offen, sondern meist subtil aggressiv wirken.

### Was bekannt ist, macht keine Angst mehr

Eine besondere Rolle spielt im Candomblé die Diagnose, denn die Krankheit zu benennen, nimmt dem Patienten seine Angst und macht außerdem eine Aussage über die Ursache der Erkrankung. Dies ist Bedingung und zugleich Beginn einer adäquaten Behandlung.

In der Consulta (Beratung) wird durch das Muschelrakel oder die Manifestation, also Sichtbarmachung der krankmachenden Wesen durch ein Medium, das Nichtbekannte und deshalb Bedrohliche dargestellt, benannt und ein Lösungsweg gefunden. Der Kranke, der ja wegen seiner persönlichen Schwäche erkrankt ist, gibt bei der Behandlung im Terreiro die Verantwortung für seine Heilung an die Mæ-de-santo ab, die, durch das Orakel vermittelt, die göttlich fundierte Diagnose mitteilt. Dieses Aufgeben der eigenen Verantwortlichkeit ermöglicht es dem Patienten im Gesprächsprozeß während der Consulta, unbewußte Tendenzen aufzudecken, sie zu äußern und zu akzeptieren. Die göttliche Diagnose antwortet dabei nicht auf die Frage, welche Funktion gestört ist, sondern: wer hat mir geschadet, was hat er getan, warum passierte das mir, zu dieser Zeit und an diesem Ort. Manifestiert sich zur Diagnose das krankmachende Wesen, wird der Patient mit seiner Krankheit in personifizierter Form konfrontiert. Seine Konflikte werden dargestellt, benannt und dadurch bewunden. Was bekannt ist, wird berechenbar und macht keine Angst mehr. Die Erkenntnis und Benennung geschieht auf symbolischer Ebene, so wird es dem Patienten ermöglicht, bis dato unformulierbare Zustände zu formulieren und sie so in eine sinnvolle Ordnung einzufügen,

mit der er leben kann. Dadurch werden Hemmungen, physische und psychische Konflikte ins Bewußtsein gebracht. Durch die affektive Erfahrung während der Consulta beginnt sich die Verkrampfung und Resignation zu lösen. Die Manifestation des krankmachenden Wesens bietet dem Patienten zudem die Möglichkeit, daß seine inneren Konflikte stellvertretend abreaktiert werden. Daß Krankheit personalistisch, also: sozial, gedeutet wird, zeigt sich nicht nur in der Interpretation von Krankheitsursachen als interpersonale Konflikte, sondern auch dadurch, daß häufig nicht nur das kranke Individuum behandelt wird. So befällt ein Egun nicht selten einen Menschen allein, meist hingegen die ganze Familie, die dann in Behandlung einzbezogen werden muß.

Ziel der Heilungsverfahren ist es, nach der Bewußtmachung der Konflikte, negativen Wesen durch den Einsatz positiver Kräfte, besonders durch das Axé Pflanzen, Lebensmitteln und Tieren vertreiben. Die in den Rituale benutzten Symbole haben zum Ziel, beim Patienten Affekte hervorzurufen, die ihm seine Kraft zurückgeben und ihn dadurch gesund lassen. Auch wenn die Rituale erst einmal darauf gerichtet sind, durch Angst stimulierende Maßnahmen und Todessymbole die Schwäche und Erniedrigung des Patienten ins Unerträgliche zu steigern, wird aber letztendlich dadurch seine eigene Kraft geweckt. Beim Ebó zur Reinigung des Körpers von negativen, krankmachenden Kräften wird beispielsweise der Kampf gegen die Krankheit spürbar auf dem Körper des Kranken ausgetragen. Um geheilt zu werden, muß der Patient ein

**J**etzt reicht's mit den Gammeln in den Riten du passage" durchleben, in dem symbolisch stirbt, um dann zu neuem Leben zu erwachen. In der Behandlung wird die Angst verstärkt, mit welcher der Patient zur Consulta gekommen ist, um sie durch göttlich untermauerte Autorität wieder aufzulösen.

*Lioba Minz*

Lioba Minz hat in Bonn Alt-amerikanistik studiert. Ihre Magisterarbeit zum Thema „Krankheit als Niederlage und die Rückkehr zur Stärke – Candomblé als Heilungsprozeß“ ist in der Mundus-Reihe Ethnologie (Bd. 56) 1992 erschienen. Bezug: Holos-Verlag, Ermekeilstr. 26, 53113 Bonn, Tel. 0228/263020, Preis: 37,50 DM.

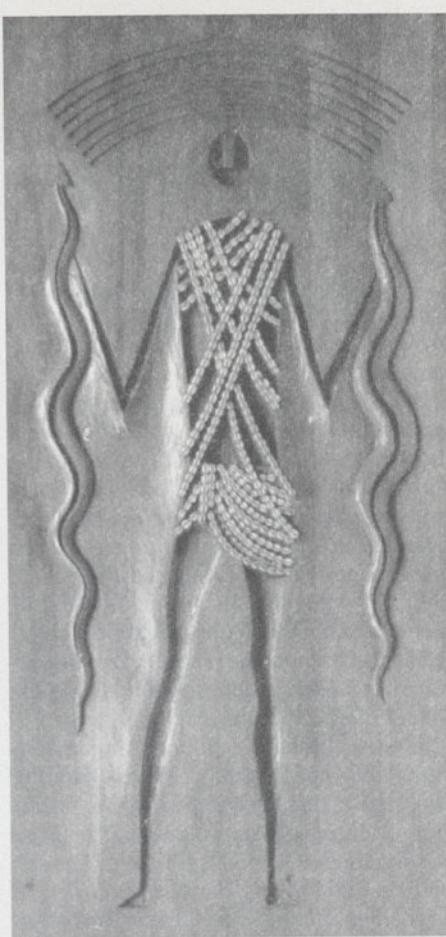


Erzählung von João Antonio

## Eguns

Begegnung mit Totengeistern

Der Ich-Erzähler begibt sich zum einmal im Jahr stattfindenden Egun-Fest auf die Insel Itaparica nahe Salvador. Dort kommt es nicht, wie im Candomblé sonst üblich, zu Begegnungen mit den Orixás; es sind die Eguns, die Totengeister, denen der Mann aus dem Süden, der offenbar Umbanda praktiziert, mit Schrecken und Grauen, aber auch mit Faszination begegnet.



Carybé, Oxumaré, aus „Fries der Orixás“

aus: Bruno Furrer: Carybé, Bildband der Edition diá, 1992

Kappe. Leuchtend rot, in weiß und grün gemustert.

Die Straße beginnt sich zu schlängeln, dann, in einer Kurve, zwei riesige Männergestalten mit weißen Stöcken, so lang wie sie selbst, gleich Hirtenstäben in ihrer Hand.

Die Begegnung ist eine Umarmung, bei der die Köpfe sich kreuzen und die Schultern ebenso. In Schlüsselbeinhöhe kommt es zu einer leichten Berührung. Die Ojés sprechen Yoruba. Sie wissen nicht, daß ich dabei bin; dann sehen sie mich an. Sanft, aber bestimmt erkundigen sie sich, nun auf portugiesisch: „Von welcher Nation ist der junge Mann?“

Weiß ich, von welcher Nation ich bin? Mist! Ich bin ertappt wie ein kleiner Junge. Woher soll ich das wissen?

Der Ojé, der mich mitgenommen hat, scheint mich zu mögen. „Sag es, Bruder. Bist du vom Volk der Umbanda aus dem Süden?“

Ich schweige. Aber von da an begegne sie mir ohne Reserviertheit. Der Ojé schreitet aus und erklärt, warum er den weißen Stock – den Ichan – in der Hand hat. Heute ist eine Nacht der Eguns; da gehen sie um und werden tanzen. Sie treiben im Wald ihr Unwesen und greifen den Söhnen des Glaubens, die noch am Leben sind, an die Füße. Aber vor einem weißen Stock hat ein Egun Respekt. Davor schrekt er zurück. Sie sind geheimnisvoll, höchst launisch und eigenwillig und voller Zorn auf die Lebenden. Sie verlangen viel Beachtung, Gesang und Schmeicheleien. Das gefällt ihnen.

Aber nur die Aufmerksamkeiten, nicht jene, die sie ihnen schenken. Sie sind die Geister der Toten. Und für die Leute vom Candomblé gehen Tote und Lebende nicht gut zusammen. Obschon sie ihnen mit schmeichelnden Zeremonien, Huldigungen, Getrommel und vielen schönen Gesängen Freude machen.

**W**ir sind da. Eine große Lichtung, vollkommen umzäunt. Er sieht fast wie ein Festplatz aus, dieser weitläufige Quilombo.

Ich bin ein Fremdling und kann bei viel gutem Willen als Oré, als Freund, durchgehen. Das auch nur, weil die Leute der Ketu-Nation gesehen haben, daß mich ein Ojé, ein Priester, mitgebracht hat. Und dazu kommt, daß sie meinen, ich gehöre zur Umbanda-Gemeinde.

Auf einmal bricht rhythmisches Getrommel los, dröhnt über die Lichtung, daß der Wald erbebt. Die Atabaques schlagen. Es kommt aus dem Hintergrund, aus einer Baracke oder einem weißgekalkten Schuppen. Von dort klingt Gesang vieler Frauenstimmen herüber.

Der Vollmond wandert am Himmel.

Erst zwanzig Missas Lubas haben einen Gesang von solcher Schönheit möglich gemacht. Nicht ohne Grund kommen die

Nigerianer über den Ozean, um sich dieses der Öffentlichkeit verschlossene Fest der Eguns, das letzte noch in Brasilien der ganzen Welt erhaltene, anzuhören und anzusehen. Viermal im Jahr wird es abgehalten, in vollkommener Abgeschlossenheit. Häufiger nicht. Einige wenige, vom Glück gestreifte Auserwählte bekommen es zu sehen. Das Volk der Ketu bewahrt und pflegt es unbeirrbar. Und dies schon seit der Zeit, als Salvador da Bahia die erste Hauptstadt Brasiliens war.

Am Eingang zum Terreiro eine Kerze. Man muß sich vor ihr verbeugen, denn die Eguns haben ihren wohlbegündeten Ritus. Wir setzen einen Fuß nach dem anderen vor die Kerze. Das ist alles. Man bedeutet mir: Ich habe den Terreiro betreten. Verlassen werde ich ihn erst, wenn es tagt und das Fest vorüber ist.

Die Söhne des Terreiro-Besitzers nehmen sich meiner an und belehren mich. Sie werden mich nur deshalb nicht durchsuchen, weil ich mit einem Ojé gekommen bin. Ich möge meine Notdurft verrichten, ehe ich die Baracke betrete, aus der das Trommeln der Atabaques kommt. Rufendes, mitreißendes, beglückendes Trommeln.

**D**rei Ojés führen mich zur Baracke, große, fast zwei Meter lange Männer, sie gehören hierher. Als ob sie ein Kind geleitet, jeder mit einem weißen Stock in der Hand.

Die Tür wird geöffnet, und unversehens bin ich in einer Sklavenhütte. Zur Linken die Frauen und Mädchen; zur Rechten die Männer und Knaben. Dicht gedrängt, brechend voll, und was für schöne Menschen! Mein Blick gleitet zuerst zu der Frauenseite, wo die verschiedenen Typen von Schönheit in mehreren Altersstufen vertreten sind. Sie sitzen auf dem Boden, anmutige Frauen, Madonnen, Mädchen, sinnlich und singend.

Ich bekomme einen Platz auf der vorderen Bank, dicht bei den Atabaques und vor den Ojés. Etwa zehn von ihnen bilden mit ihren weißen Stöcken einen Schutzwall für die Gemeinde. Eguns mögen keine lebenden Menschen.

Vorne, dort, wo sie tanzen und singen werden, in einer Reihe verschiedene Sessel und Thronsitze, verwirrend die Vielfalt ihrer Größe, Verzierungen, Spiegel, Satinbezüge. Die Eguns werden sich einen aussuchen. Oder auch nicht. Sie sind anspruchsvoll. Dieses Fest hat nichts mit Orixás, den Göttern, oder dem üblichen Candomblé zu tun. Es ist einzigartig.

Ich stehe vor dem Chef des Terreiro, alt, uralt, er trägt eine Pyjama-Jacke und eine Priesterkappe auf dem Kopf. Hager, nicht ganz so groß wie seine Söhne, den langen, weißen Stock in der Hand. Sein Blick wandert über den Gast, verweilt lange und stumm. Über hundert ist er, haben sie gesagt. Gut möglich.

Seine Söhne sagen ihm etwas auf Yoruba. Er streckt die Unterlippe vor, läßt eine Weile verstreichen. Die Atabaques und die Agogós gehen ins Blut. Die Gesänge der Frauen sind hinreißend schön. Und es ist, als wäre dies Afrika. Die Schönheit der Stimmen und die Angst, der Chef könnte mich ablehnen, pressen mir das Herz zusammen.

Antônio Daniel de Paula erhebt sich, ich nähre mich ihm in Demut. Und er, der groß ist, muß sich zur Umarmung vorbeugen.

Das Herz wild klopft, aufgewühlt, wohl zehn Minuten sitze ich da und weiß nicht, worauf den Blick heften, wohin die Aufmerksamkeit lenken. Die Thronsitze sind wunderschön, von den Atabaques sträuben sich die Haare auf dem Arm, die erregenden Frauen, ihre Gesänge sind unerhört wild, schmerzvoll und überströmend, vor Lebensfreude berstend. Immer wieder klatschen die Frauen zur Begleitung der Gesänge den Rhythmus, und die Männer fallen mit ein.

In einem an den Schuppen angrenzenden Raum sollen sich, in einer Kammer verborgen, die Kleider der Eguns befinden. Mehrere Tage lang vor der Feier werden ihnen Opfer dargebracht, Speisen und ein Hammel. In der Nacht, in der sie erscheinen, nehmen die Geister Körperschaft in den Kleidern an.

Kein Mensch darf sich in die Nähe eines Eguns wagen. Nicht einmal ein Ojé. Sie töten mit ihren scharfen Waffen, ihren Säbeln, ihren großen und kleinen Dolchen, ihren funkelnden Schwertern. Die Lebenden, nein, die mögen sie nicht. Deshalb bändigen die Ojés sie mit ihren weißen Stäben. Nein, bändigen ist falsch, sie machen ihnen vielmehr Angst und zügeln sie. Denn einen Egun bändigen kann keiner.

Eine Farbenpracht. Der erste Egun erscheint, stürmt zur Tür herein, mit vorgestrecktem Schwert und Dolch. Seine Hände sind nicht zu sehen. Aber die Arme sind da, und er eine vollkommen menschliche Gestalt. Das Ketu-Volk in der Baracke singt lauter. Eine Sklavenhütte beim Fest.

Der Egun wird ruhiger, paßt sich dem Rhythmus an und beginnt zu tanzen. Er singt auch, auf Yoruba, seine Stimme ist rauh und belegt, als käme sie aus irgendeiner geheimnisvollen Tiefe. Jedenfalls nicht aus ihm heraus. Eine rauhe, getragene, monotone Stimme. Die Menschen sprechen in afrikanischer Sprache zu ihm. Der Egun läßt sich nicht irreführen, ständig versucht er, mit seinen blanken Waffen anzugreifen.

Ein zweiter Egun platzt in wilder Jagd und mit Getöse zur Tür herein. Dieser hat keine menschliche Gestalt, absolut nicht. Er ist auch nicht farbig, noch ähnelt sein Gewand dem funkelnden Kunstwerk des ersten Egun mit all seinen Spiegeln, Glasperlen, Palmen, Bananen, Sonnen-

Ockertönen und Karminrot, orangefarbene, seinen kräftigen, warmen Farben, afrikanischen Farben. Er ist vierzig und riesig, bringt sich in Rage, ist erregt wie von Sinnen. Schwarz auf einer, manch eine in dieser einen Seite, auf der anderen rot. Aber er hat weder Stirnseite noch Rücken. Er hat einen Quader. Ein noch lichtloser Geist, grauen in den ersten beiden Reihen sind im Raum umherirrt und nach der Entkopplung leidet.

Die Eguns sind erschienen und verschwunden. Sie sind zurückgekehrt, haben diskutiert, geschimpft, gesungen, Villkommensgrüße verlangt und erwidert. Die Sonne geht auf, und schon ist es Tag in Ponta de Areia. Die Eguns gehen.

**M**erkwürdiges geschieht. Es schieht mir. Keinerlei Bedürfnisse und Bitten werden sie wieder erscheinen nach einem Beweis für Glaubwürdigkeit dieser Mitteilungen, Johanni.

sie singen und tanzen, so wie ich au-

Beim ersten Lichtstreif des Tages tragen

überhaupt keine Angst vor dem Eglie Frauen das Essen auf. Ich erhalte

empfinde, noch das Ambiente mir fremden Teller mit Reis, gesprengelten vorkommt. Starr vor Staunen, ja, abohnen mit geröstetem Maniokmehl, Hühangnehm.

Überflutet von Schönheit- und Hammelfleisch. Und esse mit den

Reinheit, Farben, Klängen, Gläubigkeit,

Händen, lecke mir die Finger ab. So wie

dieser Sklavenfreistatt bin ich ein Ojé.

die anderen. Draußan am Himmel ein

seltzter Schimmer des Mondes, der schon

einen wenig gläubigen Menschen an.

nicht mehr leuchtet. Da ist die Sonne; die

Diese hier haben vierhundert Jah

Männer, die Frauen und die Hähne

Widerstand geleistet und bewahrt, was

segrüßen die Sonne, die in Salvador über

aus Afrika mitbrachten. Sie mußten ihrem Kontinent aufgeht.

Gesänge und Tänze verstohlen und heimlich erhalten, in Verstecken auf

drinunter zum Strand.

Hügeln, Schlupfwinkel in den Wäldern.

Die Meeresbrise von Itaparica weht uns

in den Sklavenhütten. Als entflohen anft und kühl ins Gesicht. Die Frauen

Sklaven. Sie haben der Peitsche, daben einen rhythmischen Gang, und die

Ketten, dem Pranger widerstanden um Männer bewegen sich geschmeidig, ob sie

dem Irrsinn der Sklaverei. Und nun sind ss wollen oder nicht. Der Ojé hat noch

hier, voller Leben. Und da soll ich, emmer seine Kappe auf dem Kopf, trägt

Mestize oder heller Mlatte und füber nicht mehr seinen hirtenstabähnli-

geboren, Sohn von diesem mit jener, michen Stock. Den Ichan. Jetzt ist er nicht

daranmachen, dem tieferen Wesen dnehr ein Ojé am Tag des der Öffentliche-

Egungs auf den Grund zu gehen?

Vierhundert Jahre.

Und ich darf sogar zusehen, trotz

schönheit. Es wird auch nicht mehr

meiner Unwissenheit über den Kult,

uruba gesprochen.

bin in Ehren aufgenommen worden.

Ein gewiefter, flinker Mann, mit einer

Drei oder vier Eguns auf einmal siZahnlucke im Oberkiefer, der mit seinem

dort vorn. Die ganze Nacht über.

Lieferwagen auf Bestellung Transporte

kommen nicht nur in den Terreiro,

durchführt. Er sieht mich an und fragt, ob

streichen und geistern auch über des mir gefallen hat. Er hat ein Lächeln in

Lichtung, versuchen, die Lebenden durden Augen, seinen tiefgründigen Neger-

Fenster der Baracke mit ihren Waffaugen, die sehr wohl von meinem Staunen

anzugreifen. Sie stifteten Unruhe und Ärgewissen.

Die Ojés kommen nicht zur Ruhe, si

Unten am Strand geht er voran, zeigt

ständig auf Trab, sie zu vertreiben, amir sein Haus mit Spitzdach und drei

Abstand zu halten. Die Stöcke schlagenunteren Kindern und bietet mir Tapioka-

auf den Boden, es knallt.

Spie an. Heiß, denn die Morgenstunde ist

eine beklommen herbeigesehnte, langalt, und ich habe einen Weg vor mir,

erwartete und im Grunde doch freudigen langen. Oder Maisbrei, falls ich

Begegnung zwischen der Ketu-Gemeinmöchte. Schön heiß, wie er in dieser

und ihren Eguns, trotz aller Ängstfrühen Stunde gut tut.

Frauen und Männer, Anhänger des Gla

Schon richtig entwickelt, wie bei einer

bens, blicken gefäßt auf die ihnen ersch-Frau. Dort im Quilombo fällt es mir wieder

nenden Eguns. Die ganzen Skalvenhütte. In der weißen Bluse des Mädchens

singt für sie, voller Harmonie und Freunwippten frei zwei Brüste.

schaft, wie bei einem Wiedersehen. DAnschließend setzt er mich in seinen

ist Bahia, ganz nach außen gewandieferwagen. Er stochert sich in den

freimütig, hingebungsvoll.

Zähnen. Und dann sagt er bedächtig:

Hier liebt man die Schönheit, dGeh, und komm irgendwann wieder.

Rhythmus und alles, was KörperfausedruckOxalá sei mit dir."

Musik ist und von innen kommt.

© João Antônio

# Man muß glauben, um etwas zu erhalten

Interview mit dem Babalorixá Marcelo de Xangô

Marcelo de Xangô steht der Candomblé-Kultstätte Ilê de Ogiã, in Duque de Caxias bei Rio (RJ) vor. Die Kultstätte steht in der Alaketu-Tradition – nach einem Stamm der Yoruba – und ist ein Abkömmling der berühmten Kultstätte Casa Branca do Engenho Velho in Bahia (vgl. Beitrag S. 30).

Seit wann existiert die Kultstätte?

Seit mehr als 30 Jahren. Zuvor war meine Mutter Kultvorsteherin. Jetzt allerdings trage ich für den Kult Sorge.

Und wie lange sind Sie schon initiiert?

Ich bin jetzt 17 Jahre alt und wurde in diesem Haus initiiert. Ich bin also hier physisch und geistig geboren.

Wann haben Sie die Kultstätte übernommen?

Ich habe den richtigen Zeitpunkt abgewartet. Ich habe abgewartet, bis ich in der Lage war, das Amt auszuüben. Das war vor zehn Jahren. Am Anfang stand mir meine Mutter noch zur Seite. Erst seit etwa fünf Jahren bin ich für alles zuständig. Aber meine Mutter ist weiterhin Herrin über das Haus an sich.

Ist Candomblé für Sie die einzige Religion?

Nein, an und für sich ist es nicht die einzige Religion. Ich drücke das so aus: ich gehöre zum Candomblé, aber ich habe auch ein bißchen Katholizismus in mir. Meine Religion ist der Candomblé, aber deswegen gehe ich trotzdem ab und an zur Kirche, besuche ich dennoch von Zeit zu Zeit eine Messe. Aber meine Religion verleugne ich deswegen niemals: ich gehöre zum Candomblé.

Welche Bedeutung hat der Candomblé in Ihrem Leben?

Heute kann ich sagen, daß der Candomblé alles in meinem Leben ist. Der Orixá ist der Schlüssel zu meinem Leben. Bei allem, was ich machen will, frage ich zunächst ihn, ob er es gestattet oder nicht.

Wie ist Ihre Beziehung zu Ihrem Xangô, zu Ihrem eigenen Orixá?

Es ist eine Beziehung vom Vater zum Sohn, vom Sohn zum Vater. Es ist für mich, als sei er aus Fleisch und Blut. Es ist, als sei er mein Vater. Ich muß mich vor ihm verneigen. Weil er ein Geist ist, unterhalte ich mich gedanklich mit ihm. Es ist ein Verhältnis, das aus Achtung, Freude, Drohung und Pflicht besteht. Es ist eine alles umfassende Beziehung. Ich versuche, genau richtig zu leben, damit alles gut geht. Sein Fest, das dieser Tage stattfand, lief – Gott sei Dank – gut ab. Allen hat das Fest gefallen. Das ist für mich ein Grund zur Freude. Es ist etwas, das er mir zugestanden hat. Er hat es durch mich gemacht. Er ist ein Gott, aber er hat nicht die Gabe, alles zu erreichen. Nur Gott allein kann alles erreichen, er kann sogar vom Tod erlösen. In diesem Punkt ist der Orixá, so stark er auch sein mag, machtlos.

Was hat sich seit dem Tag, als Ihr Xangô zum ersten Mal Ihre Gestalt angenommen hat, bis heute in Ihrem Verhältnis zu ihm gewandelt?

Das Verhältnis hat sich sehr gewandelt. Man lernt, den Geist zu beherrschen, und umgekehrt. Anfangs gelingt es einem noch nicht, damit umzugehen, wenn er von jemandem Besitz ergreift, denn er ist viel stärker als man selbst. Mit der Zeit lernt man, besser mit ihm zu kämpfen. Zu Beginn packt er einen zu jeder Zeit, an jedem Ort. Jetzt kann ich ihn ein bißchen besser kontrollieren. Wenn man sich in die Sache vertieft, erfährt man, wie er war, als er gelebt hat, man weiß dann mehr über ihn. Er ist ein Gott, der existiert, der gelebt hat. In Afrika lebt er immer noch. Manchmal nimmt er Gestalt an und lebt

das Leben eines Menschen. So verändert sich die Beziehung zu ihm mit der Zeit. Man lernt, mehr zu achten, mehr zu fürchten. Man erfährt allmählich mehr, was man eigentlich auf sich genommen hat.

*Könnten Sie ein wenig beschreiben, wie es ist, wenn Ihr Xangô Ihre Gestalt annimmt?*

Ich glaube, daß für jeden dieses Gefühl anders ist. Du spürst eine starke Emotion. Das Herz schlägt schneller, der Körper wird heiß. Es ist etwas, das du nicht beherrschst. Es ist etwas, das sich unerwartet ereignet. Es kann manchmal sein, daß ich hier sitze, und plötzlich kommt er. Ich weiß, wann er nahe ist, ich spüre seinen Einfluß, seine Kraft. Doch es ist etwas, das man nur sehr schwer erklären kann.

*Was bereitet Ihnen im Candomblé am meisten Freude?*

Was mich sehr froh macht, ist die Verbundenheit der Menschen, die Achtung und das Verständnis. Auch wenn das heute sehr fehlt, denn die Religion ist keine Spielerei. Sie ist eine sehr schöne, sehr ernste Sache. Ich habe viel Freude mit den Orixás. Jedes neue Mitglied, das man einweihst, ist eine weitere Freude, jede Verpflichtung, die man für ein Mitglied eingeht, ist ein Anlaß zur Freude. Es ist eine Freude zu wissen, daß es jemandem gut geht, daß er hier bei uns ist. Doch man sieht auch viel Zwietracht. Das müßte nicht so sein, denn die Menschen sind eine große Bruderschaft, und man nennt einander „mein Bruder“, „meine Schwester“.

*Wie verstehen Sie Ihre Funktion als Babalorixá? Als Ratgeber, als Arzt, als Priester?*

Ich bin ein wenig von allem. Manchmal gelingt es mir, irgendeine Krankheit zu heilen, manchmal hat jemand ein finanzielles Problem, und man schafft es, mithilfe von rituellen Gaben zu helfen. Auch Ratschläge werden gegeben. Die Filhos-de-santo (spirituelle Kinder des Kultleiters) sind nicht einfach nur Kinder. Sie sind auch Freunde. Wenn sie ein Gespräch oder einen Rat brauchen, muß man für sie da sein. Man ist also am Ende ein wenig von allem: Vater, Freund, Sohn.

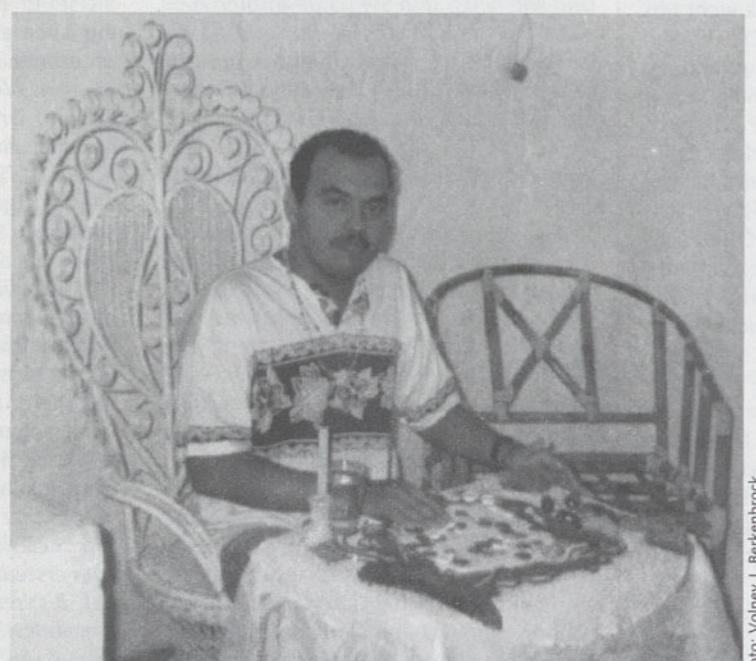
*Nun einige Fragen zu den Menschen, die in eine Candomblé-Kultstätte kommen. Warum suchen Menschen eine Candom-*

*blé-Kultstätte auf? Was ist das hauptsächliche Motiv, das sie hertreibt?*

Diese Kultstätte ist offen für alle, die Rat suchen. 90% der Probleme, mit denen die Leute hierher kommen, sind familiärer Art: Probleme mit dem Ehemann, mit der Ehefrau, mit den Kindern. Es gibt auch den einen oder anderen mit gesundheitlichen Problemen oder solchen spiritueller Art. Wer allerdings ein spirituelles Problem hat, der ist davon in ganz verschiedener Weise betroffen: im affektiven Bereich, bei den Finanzen oder im Beruf.

*Was für Ratschläge geben Sie? Eine Art Rat für einen Freund oder einen religiösen Rat?*

Das kommt auf das Problem der jeweiligen Person an. Viele Eheprobleme haben ihren Ursprung in einer geistigen Verfassung. Dann spreche ich als Babalorixá. Aber wenn es sich um ein mehr persönliches Problem handelt, versuche ich eher als Freund einzutreten. Wenn es sich um ein Problem spirituellen Ursprungs handelt, besteht der Rat auch aus einer spirituellen Beratung. Oft bitte ich die



Marcelo de Xangô mit seinen Kaurimuscheln

betreffende Person auch, sich für ihr Problem Bestätigung in anderen Kultstätten zu holen.

*Wenn die Mehrzahl der Leute sich an den Candomblé wendet, um Eheprobleme zu lösen, dann ersetzen Sie also in gewisser Hinsicht einen Psychologen?*

So ist es, manchmal ist es genau so. Da kommt jemand hierher und hält es im Kopf nicht mehr aus, und wenn er nach der Beratung hier hinausgeht, sieht es in

seinem Kopf schon ganz anders aus, *habe eine Candomblé-Kultstätte ist gewöhnliche neue Ideen. Die spirituelle Kraft in die ich ziemlich zurückhaltend, wenn es Kultstätte hilft den Leuten ebenfalls. Warum geht, öffentlich in Erscheinung zu ich finde, auch das ist Candomblé, deretwegen, und zwar im politischen Bereich die Religion existiert nicht nur, um wie auch bei Predigten oder bei der Suche Orixás zu umsorgen. Menschen haben nach Anhängern. Heißt das, daß der nicht nur spirituelle Probleme.*

*Candomblé kein Interesse an der Wer-*

*nung neuer Mitglieder hat?*

*Der Candomblé hat daher eine soziale Funktion?*

Niemand kann jemand anderen zwingen, dieser oder jener Religion anzugehören.

Das ist etwas, was ich bei anderen Kirchen nicht akzeptiere, die auf der Straße auf

Lassen Sie uns ein wenig über die Mitgliederfang gehen. Manchmal bedrän- soziale Funktion reden. Viele Kirchen, wen sie die Leute auf geradezu ekelhafte etwa die katholische Kirche, engagieren, um sie zu ihrer Kirche zu bekehren. sich beispielsweise in Impfkampagnen, ich finde, das muß von Herzen kommen, politischen Fragen, etwa zu Problemen, das muß dem eigenen Willen entspringen. der Landlosen, der Agrarreform, usw. Für uns gilt Freiwilligkeit.

Außerdem nimmt man viele Kirchen se- in der Öffentlichkeit wahr. Der Candomblé haben Sie irgendeine Beziehung zu ande- blé dagegen erscheint sehr wenig in den Kirchen oder Religionen?

Öffentlichkeit. Woran liegt das?

Nein, höchstens im katholischen Bereich, Ich weiß nicht. Ich glaube, weil viele wohl ich ab und an hingehen. Mit Ausnah- nicht gern sehen. Viele Leute, die nicht ne der katholischen Kirche versucht die dieser Religion gehören, wollen sie zurück. Mehrzahl der (Pfingst-)Kirchen, die Can- drängen. Aber wir helfen auch Menschen Candomblé-Religion zu kreuzigen. Sie mei- Wir verteilen bei bestimmten Gelegenheiten, es sei eine Religion des Teufels.

ten Kleidung, verteilen Essen an Kinder und tun u Hatte diese Kultstätte hier schon einmal manchmal mit vielen zusätzlichen Problemen mit diesen Pfingstkirchen? men, um Nahrungsmittel Waisenhäuser zu bringen. Nicht direkt. Aber ich meinerseits würde kommt auch vor, daß Polizei nie an die Tür einer ihrer Kirchen klopft, um sie zu bitten, für sie zu stellen, um irgendeine Werbung oder eine Versammlung in unserer Einladung zu einem Heiligenfest zu verteilen. Häuslern durchzuführen. Ihnen. Sie aber haben die Unsitte, an unsere finde es aber falsch, türen zu kommen, um Handzettel und Religion mit der Politik Papiere zu verteilen, Plakate zu kleben, vermischen. Aber manche Reden zu halten, obwohl sie genau geschieht es auch, daß Polizei wissen, daß es sich um eine Candomblé-ker hierher kommen und in Kultstätte handelt. Ich finde, was sie den Leuten reden. Bisweilen machen, ist einfach unmöglich. Gott helfen sie uns auch, schließen sich für alle, und er ist nicht ihrlich brauchen wir ja Hilfe. Eigentum.

und an müssen wir zu Beispiel etwas bauen, e Und wie sieht Ihre Beziehung zur katholischen Gebäude errichten, und katholischen Kirche aus?

kann ein Politiker uns helfen das zu bewerkstelligen.

Es ist eine gute, eine normale Beziehung. Ich gehe gern zur Messe. Aber ich könnte Gibt es im Candomblé ein nicht sagen, daß ich das oft tue, keines- Organisierung der Kultstätten. Es gibt jetzt sogar katholische Kirchen untereinander mit den Kirchen, die Afro-Messen veranstalten. Sie Ziel eines größeren politischen machen eine Art Opfergabe auf dem Altar, benutzen Instrumente, Trommeln, all das. Ich war schon einmal dabei, und es

Wir haben einen Verband, bei dem wir wirst sehr schön. Mitglied sein müssen. Wer eine Candomblé-Kultstätte hat, muß dem Verband Wie sehen Sie das persönlich, in eine angehören. Der Verband bietet uns Unterstützung an, wenn wir die Polizei oder Symbole, Elemente vorzufinden, die aus einer Anwalt brauchen. Wir bezahlt Ihrer Religion stammen?

Steuern, als betrieben wir ein Gewerbe. Dort im Verband haben sie auch eine Dokumentation aller Kultstätten. Wer jemand einen Priester sucht, können sie die Anschriften vermitteln.

Ich denke, dort werden sie nicht in gleicher Weise gebraucht wie bei uns. Sie benutzen sie mehr als Symbol der Gemeinsamkeit von Herzensbrüdern, von Menschen glei-

cher Abstammung. Ich finde das schön, denn es ist eine Art, an Gott auf andere Weise Gefallen zu finden. Ich meine, daß damit das gleiche Ziel erfüllt wird: Gott zu gefallen. Ich denke, das ist etwas, das auch die anderen Kirchen verstehen sollten. Alle wollen in gleicher Weise zu Gott.

*Und wie ist Ihre Beziehung zu den anderen Stätten der gleichen Religion?*

Hier in der Umgebung sind wir mit den Candomblé-Kultstätten in der Nachbarschaft sehr eng verbunden. Das heißt aber nicht enge Freundschaft. Jeder muß die Kultstätte des anderen achten, wie sie ist. Nicht allein schon, weil sie alle zum Candomblé gehören, sind sie auch alle gleich. Jede einzelne hat eine eigene Tradition, jede agiert gemäß dieser Tradition. Wenn man eine Kultstätte besucht geht, muß man sie achten, wie sie ist.

*Was bedeutet es, an den Candomblé zu glauben? Was sind die hauptsächlichen Elemente dieses Glaubens?*

Ein Hauptelement ist, an unsere Götter zu glauben. Wir haben nicht nur einen Gott. Jeder Orixá ist für uns ein Gott. Deswegen müssen wir an das glauben, was wir lieben. Wenn wir etwas erbitten, glauben wir, daß der jeweilige Gott uns erhört. Jeder hat seine eigene Weise, mit Gott zu kommunizieren, sei es mit dem Allmächtigen Gott, sei es mit unseren Orixá-Göttern des Candomblé. Wir glauben an alle diese Götter. An erster Stelle an den jeweils eigenen Gott, in meinem Falle an Xangô, aber ich muß auch an alle anderen glauben, denn ich brauche sie ja alle. Jetzt sage ich etwas mit voller Überzeugung: es ist notwendig zu glauben, um etwas zu erhalten. Das ist nicht einfach so dahingesagt. Es ist notwendig, das Herz offen zu haben, den Verstand offen und den Kopf, sonst erhält man keine Antworten. Sicherlich, bei einem rituellen Blutopfer muß man sehr ernst sein. Aber wir haben auch unsere Augenblicke des Vergnügens, des Spaßes. Wir wissen die ernsten Momente sehr wohl von denen der Zerstreuung zu unterscheiden. Das ist etwas sehr Schönes in unserer Religion: die Verbundenheit der AnhängerInnen, der Brüder und Schwestern untereinander, die finanzielle Hilfe, die physische Hilfe, durch Arbeit, durch Arbeitskräfte. Unser Haus ist ein Ort der Wohltätigkeit. Und ich würde meine Religion um nichts in der Welt eintauschen. Ich liebe meine Religion. Und ich werde sie bis zum Tode bewahren. Ich hoffe, daß die Orixás mir noch viele Lebensjahre schenken, damit ich den Candomblé noch lange ausüben kann, damit ich noch viel lernen kann. Mit dem wenigen, das ich weiß, werde ich vielen Menschen helfen und versuchen, mehr zu lernen, damit ich noch mehr helfen kann.

## Kuba

HANS-JÜRGEN BURCHARDT

Der lange Abschied von einem Mythos

Schmetterling Verlag

Hans-Jürgen Burchardt  
Kuba

*Der lange Abschied von einem Mythos*

Kaum ein Gesellschaftsmodell ist mit so vielen Klischees, Spekulationen und Wunschräumen behaftet wie Kubas «socialismo tropical». Auch der Zusammenbruch des Staatssozialismus in Osteuropa und die darauffolgenden kubanischen Reformen haben weder romantischer Verklärung noch aggressiver Diffamierung Abbruch getan.

Hans-Jürgen Burchardt wagt ein solidarisches Stück Gegenwartsanalyse, zieht vor historischem Hintergrund Bilanz der bisherigen Reformen und sucht nach Perspektiven jenseits staatsmonopolistischer Kommandowirtschaft und marktwirtschaftlich-kapitalistischem Entwicklungselend. Exemplarisch macht sich sein Buch dabei auf die Suche nach neuen Impulsen für eine gesellschaftliche Utopie.

260 Seiten, DM 29.80,

ISBN 3-89657-600-3

Kai Ehlers  
Jenseits von Moskau

*186 und eine Geschichte von der inneren Entkolonialisierung — Eine dokumentarische Analyse in drei Teilen*

Die Transformation der Ex-UdSSR im Alltagsempfinden der Menschen in den Tiefen des Raumes; auf der Suche nach dem Neuen.

304 Seiten, 34.80, ISBN 3-926369-07-8

Schmetterling Verlag  
Rotbühlstr. 90, 70178 Stuttgart  
Fon: 0711/626779; Fax: 0711/626992

Das Interview führte Volney J. Berkenbrock im Juli 1996.

Übersetzung: Gaby Küppers



## Eine von Frauen geprägte Welt

### Geschlechterverhältnisse im Candomblé

Unter den zahlreichen Publikationen über den Candomblé erfahren wir wenig über die Stellung der Frauen in dieser Religion. Gerade sie haben aber von Anfang eine höchst bedeutsame Rolle eingenommen: sowohl in der Erinnerung und Tradierung des afrikanischen Erbes der afrobrasiliischen Bevölkerung, als auch in der Entstehungsgeschichte der Candomblé Kultstätten (Terreiros), die bis heute von der starken Präsenz und führenden Position schwarzer Frauen geprägt sind.

In einem ärmlichen Stadtviertel außerhalb der bahianischen Metropole Salvador, São Gonçalo de Cabula genannt, liegt die Kultstätte Axé Opô Afonja. Vom Zentrum aus erreicht man sie nach einer dreiviertelstündigen Fahrt über die vollgestopfte Stadtautobahn, dann durch ein chaotisch vibrierendes Stadtviertel bis zu dem von alltäglicher Gewalt dominierten Stadtteil Cabula, wo kleine Blech- oder Steinhäuser von unbefesterten, schlammigen und namenlosen Straßen umsäumt sind, halbnackte Kinder mit aufgeblähten

Wasserbüchen spielen, schon frühmorgens betrunke Männer die Bars besetzen und kaum Weiße zu sehen sind – die schwarze Bevölkerung lebt hier.

Dann, eine imposante, langgezogene, hohe Steinmauer, die das Gelände der Kultstätte, mit ihrem dörflich afrikanisch anmutenden Charakter, umsäumt. Um das Zentrum des heiligen Bezirks (*Terreiro*) gruppieren sich bescheidene Wohnungen von Gläubigen. Nahe am Eingang steht eine alte Frau, die den Körper eines jungen Schwarzen mit Blattbüscheln bestreicht, während sie ein unverständliches Gebet zur Reinigung und zur Bannung der negativen Kräfte murmt.

Auf den grasüberwachsenen Wegen des Areals spielen und toben Kinder. In weiße Spitzen gehüllte Frauen sitzen schwatzend auf Holzbänken vor den in zarten Farben gestrichenen und im Stil einfacher Sklavenhütten gebauten Tempeln, die den verschiedenen Gottheiten (Orixás) geweiht sind. Greisinnen in biblischem Alter und mit bauschigen Röcken schlurfen vorbei; sie werden mit Essen versorgt.

In der riesigen Küche, die immer mit beschäftigten Frauen besetzt ist, herrscht ein reges Kommen und Gehen. Die Hüterin eines kleinen Ladens nimmt mit würdevoller Gelassenheit die Wünsche der Kundschaft entgegen, für deren Riten sie bestimmte Speiseopfer zusammensetzt oder Pflanzen mischt, die aus einem naturbelassenen Bereich der Kultstätte stammen, dem mato, in dessen Inneren ein kleiner Bach entspringt und der den afrikanischen Urwald symbolisieren soll. Auf einem Hügel, zu dem eine Steintreppe

führt, erhebt sich ein viereckiger Tempel – im Randbereich der zentralen wo die öffentlichen Besessenheitsgesellschaftlichen Strukturen; eine Raumabgehalten werden. Hier stehen die Hezuweisung, in der sich das sozioökonomische Trommeln, die den Werdegang des System der brasiliensischen Gesell-Rituals begleiten, bei dem die Götter wach spiegelt, die den marginalisierten ihren überwiegend weiblichen Auserwählten, deren Ethnie auf nationaler ten, den sich in Trance tanzenden „Töchter“ eben auch eine Klasse darstellt, weder tern-der-Heiligen“ (*Filhas-de-santo*), politische noch soziale oder ökonomische sitz ergreifen, sich in deren Körpermacht einräumt. manifestieren und durch diese Medien. Durch diese räumliche Abgrenzung entziehen sich jedoch auch das Glaubenssystem der Kultgemeinschaft – mit einer der hölzerne Thron der Kultleiterin, eigenständigen Kosmogonie und einem obersten Priesterin und „Mutter-der-Hierarchienkomplex, den Mythen und der Ethik ligen“ (*Mae-de-santo*), die den Festvergleich religiösen Gruppe einschließlich der lauf bestimmt und kontrolliert. Als höchsozioökonomischen Strukturen innerhalb sakrale Würdenträger einer Kultstädter Räume des Candomblé – einer besitzt sie größte Macht und normzentralistischen, gesellschaftlichen Macht Autorität, die ebenso auf ihrer Wissen und Kontrolle. Der Raum, *Terreiro*, erfreut über die Riten und Mythen beruhen weist sich somit als ein prädestinierter Ort auf ihrer Kenntnis über die Lebens- und für die Herausbildung gruppaler Identität, Alltagsabläufe ihres *Terreiro* und die den Lebensentwurf der Einzelnen und Grad seines Prestiges.

In dem Xangô-Tempel, einem Tempelideologie bestimmt, wobei das des Donner- und Blitzgottes, dem Bewußtsein, einer Minorität anzugehören, Kultstätte geweiht ist, hält die *Mae-de-santo* gleich die Gruppensolidarität verstärkt. Ihre wöchentlichen „Consultas“<sup>1</sup> Daß sich dieser Prozeß der Identitätsfindung der BesucherInnen ab, die Hilfe und der Kultgemeinschaft in eigenen, unterschiedlichsten Problemen wie Krankheiten, Räumen abgegrenzt von der heit, Lebenskrisen, Schwierigkeiten in der Außenwelt vollzieht, ist eine wesentliche Ehe oder Liebe suchen. In schummrigem Voraussetzung für die Herausbildung des Licht, auf einem großen Stuhl Selbstverständnis sowie der Stellung einem kleinen, runden Tisch sitzend, wird Rolle von Frauen im Candomblé, die die *Mae-de-santo*, mit 16 aus Afrika stammenden weiteren verdeutlicht werden. menden Kaurimuscheln, das Orakelspiel. Die Demarkation der Räume des Canum mit der Entschlüsselung der gefallenen Candomblé, versinnbildlicht durch die Symbole Muscheln den Ratsuchenden die Botschader afrikanischen Gottheiten, deutet an, und die Anweisungen der Götter daß sich dieser heilige Bereich als Gegenlösung ihrer Probleme zu enthalten.

des Kollektivs in Entsprechung zur Candomblé Ideologie bestimmt, wobei das des Donner- und Blitzgottes, dem Bewußtsein, einer Minorität anzugehören, Kultstätte geweiht ist, hält die *Mae-de-santo* gleich die Gruppensolidarität verstärkt. Ihre wöchentlichen „Consultas“<sup>1</sup> Daß sich dieser Prozeß der Identitätsfindung der BesucherInnen ab, die Hilfe und der Kultgemeinschaft in eigenen, unterschiedlichsten Problemen wie Krankheiten, Räumen abgegrenzt von der heit, Lebenskrisen, Schwierigkeiten in der Außenwelt vollzieht, ist eine wesentliche Ehe oder Liebe suchen. In schummrigem Voraussetzung für die Herausbildung des Licht, auf einem großen Stuhl Selbstverständnis sowie der Stellung einem kleinen, runden Tisch sitzend, wird Rolle von Frauen im Candomblé, die die *Mae-de-santo*, mit 16 aus Afrika stammenden weiteren verdeutlicht werden. menden Kaurimuscheln, das Orakelspiel. Die Demarkation der Räume des Canum mit der Entschlüsselung der gefallenen Candomblé, versinnbildlicht durch die Symbole Muscheln den Ratsuchenden die Botschader afrikanischen Gottheiten, deutet an, und die Anweisungen der Götter daß sich dieser heilige Bereich als Gegenlösung ihrer Probleme zu enthalten.

konstituiert. Dieses zweite verbindende Merkmal der Kultstätten erklärt unter anderem die bedeutende Rolle von Frauen im Candomblé; denn in seinen sakralen Räumen kehren sich gesellschaftliche Machtverhältnisse um, und damit werden auch gesellschaftlich erstarrte Bilder von Frauen einschließlich der ihnen herkömmlich zugewiesenen, untergeordneten Rollen durchbrochen und überwunden. Der deutlichste Beweis dieser Umkehrung ergibt sich aus dem Faktum, daß Frauen nicht nur in der Anhängerschaft, sondern auch in der Hierarchie der Candomblé-Kultstätten gegenüber Männern weit überwiegen.

Die dominierende Präsenz und führende Rolle von Frauen in dieser Hierarchie zeigt sich bereits auf der Stufe der initiierten PriesterInnen, der von den Orixás auserwählten Medien, unter denen die „Töchter-der-Heiligen“ gegenüber den „Söhnen-der-Heiligen“ weitaus stärker vertreten sind; die herausragende Macht von Frauen wird jedoch vor allem auf der höchsten hierarchischen Ebene der Candomblé-Kultstätten sichtbar: es gibt mehrere tausend *Mae-de-santo* in Bahia, aber nur eine Minderheit von *Paes-de-santo*, „Vätern-der-Heiligen“, und schon gar keinen männlich-hierarchischen Überbau, wie z. B. in der katholischen Kirche, der sich nicht wenige AfrobrasilienerInnen gleichzeitig neben dem Candomblé zugehörig fühlen.

### Gegenentwurf zur brasiliensischen Gesellschaft

Die unterhalb der absoluten Machtposition der *Mae-de-santo* angesiedelte hierarchische Struktur basiert auf dem Senioritätsprinzip und der Geschlechtertrennung. Während sowohl die männliche, wie die weibliche „Hilfs-Hierarchie“ in letzter Instanz der *Mae-de-santo* unterstehen, gibt es doch qualitative Unterschiede zwischen beiden: die männliche Linie ist nämlich temporär und ehrenamtlich, die weibliche Linie hingegen hat zeitlose und sakrale Funktionen.

Die Signifikanz der sakralen Tätigkeit von Frauen strahlt – entsprechend dem Grad ihres Prestiges und dem ihrer Kultstätten – auch in den gesellschaftlichen Bereich aus, was am Beispiel der höchst interessanten und komplexen Verbindung zwischen den berühmten schwarzen *Mae-de-santo* aus der Unterschicht und den gesellschaftlichen Machthabern deutlich wird. Trotz dieses informellen Einflusses, den die Priesterinnen im „Hintergrund“ ausüben, bewirken sie im gesellschaftlichen Bereich keine grundlegenden Änderungen. Ihre Macht und Anerkennung sind zum einen personengebunden und wirken sich nicht auf die Frauen im allgemeinen oder als Geschlecht aus; zum anderen bleiben sie auf

die mystischen Fähigkeiten und das sakrale Wissen der oft ebenso bewunderten wie gefürchteten *Mae-de-santo* beschränkt.

Im kulturellen Raum, der für viele Candomblé-Mitglieder auch ein Schutzraum angesichts der harten Realität des Daseins ist, kommt es hingegen zu einer Umkehrung der gesellschaftlichen Minderbewertung und des Selbstwertverlustes von Frauen, die durch ihre sakrale Tätigkeit, verankert in ihrer kulturellen und ethnischen Tradition, in einen sinngebundenen und identitätsstiftenden Zusammenhang integriert werden.

Nicht zuletzt erweisen sich die schwarzen Frauen in den Räumen des Candomblé als die Hüterinnen der Ethnizität und Tradition, denn ihre rituelle Arbeit stärkt das ethnische „afrikanische“ Bewußtsein und Erbe, wie auch Frauen selbst in ihrer Identität und Lebensbewältigung.

Erika Straubinger-Keuser

Erika Straubinger-Keuser hat Theologie und Germanistik studiert. Sie war längere Zeit in Brasilien, Bolivien, Kolumbien, Mexico und Peru. In Deutschland war sie mehrere Jahre in der Frauenbildung tätig. Derzeit arbeitet sie am Thema „Frauen in der Dritten Welt“ und erfreut sich an ihrer kleinen Tochter.

1) Auch wenn die afrikanischen Religionen nicht missionarisch sind, läßt sich in den letzten Jahren eine neue und intensive Vitalität in den Kultstätten durch einen wachsenden Anschluß der Bevölkerung an deren Gemeinschaftsleben beobachten. Schätzt man die BesucherInnen, KlientInnen und SympathisantInnen eines jeden *terreiro* auf 200-300, dann beläuft sich die Zahl der AnhängerInnen – allein in der Stadt Salvador – auf 600 000-900 000 Menschen.

2) Diese Kultstätten besitzen keine einzelnen Tempel für die verschiedenen Orixás. Die Gottheiten werden alle in einem Raum verehrt, wo jeder Orixá „seine“ Ecke und seinen Schrein hat.

#### Literatur/Medien:

- Erica Jane de Hohenstein, Das Reich der magischen Mütter. Eine Untersuchung über die Frauen in den afro-brasilianischen Besessenheitskulten Candomblé, Frankfurt/M 1991.
- Elisabeth A. Kasper, Afrobrasiliische Religion. Der Mensch in der Beziehung zu Natur, Kosmos und Gemeinschaft im Candomblé – eine tiefenpsychologische Studie, Frankfurt/M 1988.
- Franziska C. Rehbein, Heil im Christentum und afro-brasilianischen Kulten, Bonn 1989.
- Edgardo Ricardo von Buettner, Baianas, Priesterinnen der Straße, Edition Dia, Berlin, St. Gallen; Tel. 030-62350 21/22.

Einen Einblick in die Welt einer afrobrasiliischen Religionsgemeinschaft bietet der Film: „Stimmen der Seelen“ von Peter Gunten und Maria Zaug (1985). Der beinahe dreistündige Film kann bei Peter Gunten, Gerbergasse 27, Postfach 22, CH-3000 Bern 13 (Tel. 031-24 55 76) bestellt werden oder in einer kürzeren Fassung auf Video bei Helvetas audio-visuell, Postfach, CH-8042 Zürich (Tel. 01-363 50 60).

## Eigene, autonome Räume

### Entstehungsgeschichte der Candomblé-Kultstätten in Bahia

Die erste dokumentarisch belegte Kultstätte wurde 1830 in Salvador von drei Nagô-Afrikanerinnen aus dem Ketu-Reich gegründet. Sie trägt – in Anlehnung an ihre Kultührerin Mâe Iyá Nassô, die Tochter einer freigekauften Sklavin – den Namen „Ilê Iyá Nassô“, wird aber auch „Casa Branca“ oder „Enghelo Velho“ genannt. Casa Branca war zwar nicht die erste Candomblé Kultstätte in Salvador, aber sie markierte einen wichtigen Einschnitt und leitete eine neue Phase der afrobrasiliensischen Kulte ein: deren Etablierung in die brasilianische Gesellschaft.

Die Bedeutung dieser Errungenschaft von Mâe Iyá Nassô, die den Candomblé gewissermaßen „salonfähig“ machte, läßt sich erst vor dem Hintergrund ermessen, daß er über Jahrhunderte äußerst geheim gehalten werden mußte, da seine Ausübung von Staat und Kirche streng untersagt war (vgl. Beitrag „Eine Religion ohne Publicity“, S. 17). So wurde er heimlich, von Mutter zu Tochter, erzählend, singend und tanzend überliefert.

Daß es Casa Branca gelang, von staatlichen und gesellschaftlichen Autoritäten anerkannt zu werden und daß ihre Kultleiterin gute Beziehungen zu lokalen Machthabern entwickeln konnte, stellte bedeutsame Weichen für den Candomblé, auch wenn er offiziell noch bei den Militärs, die Brasilien von 1964 bis 1985 regierten, verboten war, was manch hohe Uniformierte allerdings nicht davon abhielt, ihn im Stillen zu praktizieren.

Neben der Einführung eines festen rituellen Kalenders und einer komplexen, streng definierten Hierarchie, setzte die geachtete und als höchste Autorität respektierte Mâe Iyá Nassô einen erfolgreichen Vereinheitlichungsprozeß zwischen den verschiedenen Ethnien mit ihren jeweiligen Gottheiten durch, die in Casa Branca im selben Tempel<sup>1)</sup> vereint sind.

Aus diesem Candomblé, der später – auch in anderen Nationen – als Modell für die nachfolgenden Kultstätten diente, gingen nach internen Zwistigkeiten zwei neue, ebenfalls von Frauen geführte *terreiros* hervor, Ausgangspunkt dieser Spaltung der Matrix Casa Branca in neue Kultstätten, die zwar keine Verän-

Der Candomblé von Bahia ist eine regionale Eigenart afrobrasiliensischer Religiosität und gilt als „Mutterboden“ für die restlichen afrobrasiliensischen Kulte. Im Prozeß der Fortbestand und die Identitätsfindung der Kultgemeinschaft so wichtigen Besetzung eigener, autonomer Räume, kam Frauen eine herausragende Bedeutung zu.

derung der Liturgien, aber leichte Variationen bestimmter Riten und Organisationsformen nach dem Willen und Wunsch der jeweiligen Kultleiterin erfuhren, war jeweils ein Konflikt um die Nachfolge der verstorbenen Kultleiterin.

Nach dem Tod der zweiten Kultleiterin im Candomblé Casa Branca verließ Maria Julia de Canceição mit einer Gruppe von Anhängerinnen ihre ehemalige Kultstätte und gründete den heute sehr geachteten „Ilê Oxossi“, bekannt als Candomblé von Gantois. Ihre Nichte und Nachfolgerin, die – als Priesterin von charismatischer Weisheit, humanistischer Haltung und profunder Kenntnis der Candomblé Religion – von den Gläubigen tief verehrt und über die Grenzen von Bahia hinaus bekannt wurde, war die vielbesungene Mâe Meninha. Den Intellektuellen und Künstlern von Bahia galt sie als Muse, für sie wurden populäre Lieder geschrieben und nach ihr wurden Plätze und Straßen benannt. Als sie 1986 im Alter von 92 Jahren starb, erhielt sie ein Staatsbegräbnis. Die Menschenmenge, die ihr das letzte Geleit geben wollte – darunter auch eigens eingeflogene Minister – ließ den Verkehr für Stunden zusammenbrechen. Die heute von ihrer ältesten Tochter, Mâe Cleuza, geführte Kultstätte von Gantois wurde schon Anfang dieses Jahrhunderts in wissenschaftlichen Studien über die afrobrasiliensischen Kulte als Modell beschrieben, das die exakte Idee eines Candomblé präsentierte.

Die zweite aus Casa Branca hervorgegangene Kultstätte ist der renommierte Candomblé „Axé Opô Afonja“ (näher beschrieben im vorhergehenden Artikel). Dieses *terreiro* wurde 1910 von Ana

Santos, später bekannt unter dem Namen Mâe Aninha (1869–1938), gegründet, die – nach dem Tod der dritten Kultleiterin von Casa Branca – ihre ehemalige Kultstätte ebenfalls mit einer Gruppe verlassen hatte. Mit dieser Neugründung kam es insbesondere auf institutioneller Ebene zu einer wichtigen Strukturveränderung im Candomblé. Beispielen der Xangô Kulte in Niger und Benin folgend, etablierte Mâe Aninha 1937 in der von ihr geführten Kultstätte eine religiös-politische Gruppe: die Obá de Xangô. Diese setzt sich aus zwölf männlichen, größtenteils wohlhabenden und einflußreichen Ehrenmitgliedern zusammen: berühmten Künstlern, Intellektuellen und Wissenschaftlern aus der bahianischen Gesellschaft. Bei der Einrichtung der Obá-Posteleinen Ländern, keinerlei gehandelt es sich um eine Art „kulturell-ethische Bestimmungen für Restauration“ mit dem Ziel, den Canjé Handhabung genetisch domblé aus seiner soziokulturellen Isolation erneuter Organismen. innerhalb der brasilianischen Gesellschaft herauszuführen und ihm durchlaß aus dem Jahre 1961 finanzielle Unterstützung prestigebefähigt den kommerziellen teter Anhänger aus seinen ökonomiaatgutsektor. Trotzdem erschen Schwierigkeiten herauszuholen, die sich aus einigen internationalen Abkommen, die Guatamala zum Inbegriff des „reinen“ Candomblé unterzeichnet hat (als wichtigstes die UN- seitens der Intellektuellen erklärt wurde) Convention über die biologische Vielfalt), resultiert nicht zuletzt aus dem guten grobe Orientierung. Darüberhinaus Verhältnis, das Mâe Aninha zu diesefürkte feststehen, daß die Saatgutabteilung innerhalb der brasilianischen Gesellschaft herauszuführen und ihm durchlaß aus dem Jahre 1961 finanzielle Unterstützung prestigebefähigt den kommerziellen teter Anhänger aus seinen ökonomiaatgutsektor. Trotzdem erschen Schwierigkeiten herauszuholen, die sich aus einigen internatio-

Bisher war sie vielen ein besonders beeindruckendes Beispiel dafür, wie überflüssig und unsinnig gentechnisch erzeugte Lebensmittel sind: die „Anti-Matsch-Tomate“ Flavr Savr, aus der übrigens zu großen Teilen Ketchup gemacht wird. Wer will schon

Tomaten haben, denen nicht anzusehen ist, ob sie frisch oder alt sind? Ein im Juni von Greenpeace Zentralamerika vorgelegter Bericht zeigt, daß der agroindustrielle Unfug eine bitterböse Seite hat.

Die Gentomate wird zwar in den USA angebaut, aber die Samenproduktion geschieht (auch) in Guatemala. Dort gibt es, ähnlich wie Guatamala aus der bahianischen Gesellschaft anderen zentralamerikanischen Ländern, keinerlei gehandelt es sich um eine Art „kulturell-ethische Bestimmungen für Restauration“ mit dem Ziel, den Canjé Handhabung genetisch domblé aus seiner soziokulturellen Isolation erneuter Organismen. innerhalb der brasilianischen Gesellschaft herauszuführen und ihm durchlaß aus dem Jahre 1961 finanzielle Unterstützung prestigebefähigt den kommerziellen teter Anhänger aus seinen ökonomiaatgutsektor. Trotzdem erschen Schwierigkeiten herauszuholen, die sich aus einigen internationa-

kommerziellen Kurierdienst werden die genetisch veränderten Ausgangssamen angeliefert. Sie befinden sich in Plastikumschlägen in einfachen Transportboxen ohne besonderen Hinweis auf ihren speziellen Inhalt. Es handelt sich um eine weibliche Linie, die die veränderten Erbinformationen in sich trägt, und um die männlichen Pollen. Die Bestäubung geschieht von Hand in den Gewächshäusern durch ArbeiterInnen. Die reifen Früchte werden getrocknet – das geschieht oft im Freien! – und enthalten die Samen für Flavr Savr. Die werden entnommen und auf dem oben beschriebenen Weg unter eben diesen Umständen wieder in die USA exportiert. Die Türen der Gewächshäuser stehen häufig offen, Haustiere wird der Zugang nicht verwehrt, vor allem Ziegen sind öfter im Gelände. Von September 95 bis Juni '96 hat Greenpeace die Anlage permanent beobachtet und keinerlei behördliche Kontrolle oder Aufsicht oder auch nur den Versuch dazu festgestellt.

Es gibt keinerlei Anzeichen dafür, daß irgendwer – sei es die guatamalteke Regierung oder Asgrow oder Calgene – eine Tiefenstudie durchgeführt oder veranlaßt hat. Das würde angeblich auch den von der Industrie allgemein akzeptierten Standards entsprechen, ehe transgene Organismen in einer Region ausgebracht werden – offenbar gelten solche Standards wenn überhaupt dann nur in Industrieländern. Ein Entweichen genetisch veränderter Materialien in die Umwelt ist unter den geschilderten Umständen allemal denkbar. Dabei muß zusätzlich zum Gesagten berücksichtigt werden, daß Tomatenarten den Verdauungsprozeß praktisch unbeschadet überstehen, also aus dem Stoffwechsel von Vögeln, Ziegen oder ArbeiterInnen wieder keimfähig herauskommen.

Das würde in einer Region geschehen, die sowohl über eine große Vielfalt von lokalen Zuchtsorten an Tomaten verfügt wie auch über wilde Verwandte. Da

Tomaten eine sehr schmale genetische Basis haben, ist das Vorhandensein solcher „ursprünglichen“ Varietäten für spätere Züchtungen höchst bedeutsam. So konnte z.B. eine Pilzkrankheit, die beträchtlichen Schaden bei Zuchttomaten angerichtet hatte, durch die Einzüchtung einer Resistenz aus einer guatamalteke Wildsorte bekämpft werden. Einige lokale Sorten sind schon verschwunden, viele sind gefährdet. Die Asgrow-Anlage befindet sich in weniger als 1 km Abstand von örtlichen Tomatenkulturen. Deren genetische Beeinträchtigung ist sehr leicht möglich.

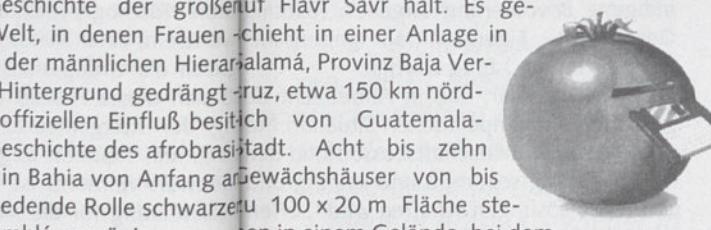
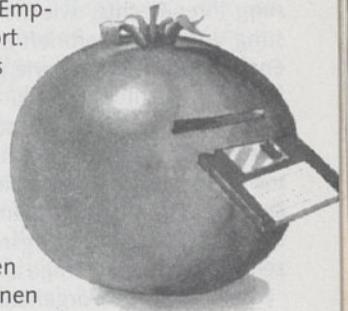
Dabei könnten sowohl Durchsetzungsvorteile wie -nachteile für die veränderten Sorten eintreten. Im ersten Fall würden sie tendenziell andere verdrängen, im zweiten selbst verschwinden. So oder so würde biologisches Gleichgewicht und natürliche Evolution aufs Empfindlichste gestört.

Sogar ohne das unkontrollierte „Ausrücken“ von Genen ist Flavr Savr eine Bedrohung sowohl der heimischen Sorten wie der Bäuerinnen und Bauern, da sie gegenüber der Industrietomate allemal ökonomische Wettbewerbsnachteile haben. Daraus ergibt sich die Frage, ob das züchterische Interesse von Asgrow (das einen Erhalt der Vielfalt verlangt) oder das Marktinteresse (das die Vernichtung der Konkurrenz anstrebt) dominiert. Inwieweit gesundheitliche Risiken mit dem Verzehr der Kunstofftomate verbunden sind, läßt sich bisher nicht sagen, kann aber keinesfalls ausgeschlossen werden. Jedenfalls dürfen die Versicherungen der Betreiberfirmen über die Unbedenklichkeit ihres Gen-Fraßes keineswegs mehr zu trauen sein als ihrer Verpflichtung auf international übliche Sicherheitsstandards.

Werner Rätz

## Maschendrahtzaun gegen Pollenflug

### Die Gentomate in Guatemala



Erika Straubinger  
Nach wenigen Minuten rund um die Uhr dafür sorgen, daß keine unbefugten Personen Zutritt in einem Gelände, bei dem

Die einzige Sicherheitsmaßnahme gegen ein eventuelles Entweichen von Samen oder Pollen besteht in einem Maschendrahtzaun. Von einem normalen

## Interview mit der PT-Bürgermeisterkandidatin in Santos: Telma de Souza



Fotos: Gert Eisenbürger

Telma de Souza

# Korrupte Indigenabehörde

## Landesweite Protestaktionen der Indigenas in Kolumbien

Die Wayúus, die auf der Halbinsel Guajira, einem wüstenartigen und trinkwasserarmen Gebiet in Nordkolumbien, wohnen und z.T. von Meersalzgewinnung leben, waren es nach langjährigen Kämpfen und Eingaben satt, behördliche Schlamperie, Leerlauf und Korruption weiter mitzumachen. Auch in ihrer Region kamen die staatlichen Sonderzahlungen für Indigenas, die über die Gemeindeverwaltungen weitergeleitet werden müssen, nie an. Nicht nur in der Guajira versickern in Kolumbien diese Zahlungen irgendwo in den Rathäusern oder wandern in private Geldsäckel. Die



Ein regionaler Konflikt brachte die Geduld der Indigenas zum Platzen und löste die größte indigene Mobilisierung seit 1992 aus: Am 24. Juni besetzten 45 VertreterInnen des Wayúu-Volkes die nationale Behörde für indianische Angelegenheiten in Bogotá und fünf Tage später deren Räume in Urubía in ihrer Heimatregion Guajira. Auf nationaler und regionaler Ebene schlossen sich die UreinwohnerInnen Kolumbiens den Protesten an.

Bei dem Protest der Indigenas ging es um grundsätzliche und nie gelöste Fragen: das Problem von Land, Menschenrechtsverletzungen, Überlebensmöglichkeiten, Autonomie. Seit April rollt eine neue Welle der Gewalt gegen Indigenas in den Departements Chocó, Antioquia, Vichada und Córdoba. Zehn Personen wurden bereits ermordet, zwei verschleppt, viele Führungspersonen sind mit dem Tode bedroht. Vor allem die Landfrage für Indigenas bleibt ungelöst. 1995 hat die Agrarreformbehörde 50 Prozent des ohnehin dürftig angesetzten Budgets für Landervertrag für Indigenas (insges. 11 Mio. US \$) nicht ausgegeben. Die Festlegung und gesetzliche Absicherung autonomer indigener Gebietskörperschaften, wie sie die

Verfassung von 1991 vorsieht, wird weiterhin verschleppt. Ihrer Aktion warf die ONIC Regierung außerdem vor, die ILO-Konvention 169 zu verletzen, sie bei Erdöl- und Infrastrukturaufnahmen die Konsultation und Konzertation mit den heimischen Indigena-Völkern übergeht oder im Interesse von nationalen und internationalen Unternehmen durchführt. Dementsprechend Konflikte gibt es derzeit mit UreinwohnerInnen in den ressourcenreichen Regionen Boyacá, Santander, Putumayo und Arauca. In den Departements Antioquia und Chocó sind die Indigenas von den Vorhaben eines Interozeanischen Kanals bedroht, einem Megaprojekt, das Pazifik und Atlantik verbinden und immense soziale und ökologische Auswirkungen haben wird.

Die Indigenas hielten ihre landesweiten Besetzungen und Blockaden 42 Tage lang durch. Die Regierung versuchte, die Verhandlungen zu verschlieppen. Diese wurde tagelang ausgesetzt, was jedoch zu weiteren Protesten der Indigenabewegung führte. Am 10. August beendete die ONIC die Mobilisierung mit einem Teilerfolg. Sie erreichte die Ernennung von zwei auf hoher Ebene angesiedelten Kommissionen: eine, die sich um Prävention und Verfolgung von Menschenrechtsverletzungen an Indigenas kümmern soll, eine weitere, die für den Landerwerb für Indigenas und dessen Legalisierung zuständig sein wird. Eine Konzertierungsinstanz soll bei administrativen und sonstigen Fragen, die die indigene Bevölkerung angehen (Bildung, Gesundheit, Eigentum an genetischen Ressourcen u.ä.) tätig werden.

„Es ist uns klar, daß in Anbetracht der gespannten innenpolitischen Situation Präsident Samper Wirtschaftsbossen und die Militär gefällig sein muß und keine grundsätzlichen Lösungen schaffen wird“, offenbart die ONIC in einem ihrer Pressekonferenzen. Die Mobilisierung hat die hohen Organisations- und Kohäsionsgraden der 85 indigenen Völker Kolumbiens bewiesen. Das Funktionieren der eingesetzten Kommissionen sollte international gründlich beobachtet und kontrolliert werden.

Bettina Ra-

## Warum der Löwe am Strand bleiben muß

Im Oktober werden in Brasilien Kommunalwahlen stattfinden. Die Meinungsumfragen sagen der linken Arbeiterpartei PT Stimmengewinne voraus, sie wird möglicherweise künftig in vielen großen Städten die BürgermeisterInnen stellen. Eine der populärsten und aussichtsreichsten PT-KandidatInnen ist Telma de Souza

in Santos, der wichtigsten Hafenstadt Brasiliens. Die Lehrerin war dort bereits von 1988-92 Bürgermeisterin und wurde durch eine engagierte Sozialpolitik landesweit bekannt. Da direkte Wiederwahl der BürgermeisterInnen in Brasilien nicht möglich ist, konnte sie 1992 nicht wieder kandidieren, die PT blieb aber stärkste politische Kraft in der Stadt. Nun tritt sie – zwischenzeitlich PT-Abgeordnete im Bundesparlament in Brasilia – wieder in Santos an und hat große Chancen, erneut gewählt zu werden.

Gert Eisenbürger und Gaby Küppers hatten im Januar Gelegenheit zu einem Gespräch mit der charismatischen Politikerin.

Als Fernando Henrique Cardoso zum Präsidenten Brasiliens gewählt wurde, erwartete man im Ausland vor allem zweierlei: die Unternehmer hofften auf Privatisierungen in großem Umfang, und ganz allgemein glaubte man, FHC würde den Kampf gegen die Armut zu einer seiner Prioritäten machen. Wie sieht das ein prominentes PT-Mitglied wie du heute?

Noch viel schneller als wir erwarteten, verabschiedete sich Cardoso von vielen wesentlichen Punkten seines Programms. Es war schockierend für uns zu sehen, wie er die Privatisierungen und die internationales Wirtschaftsverträge anging. In seinem Wahlkampf war noch keine Rede von Neoliberalismus; die Geschwindigkeit, mit der er sich dazu bekehrte, sowie der Umfang der Versprechungen, die er dabei gegenüber dem Unternehmersektor einging, waren so nicht abzusehen. Der Bruch mit der nationalen Souveränität im Erdössektor und bei der Telekommunikation ist einfach unglaublich.

Das Schockierendste aber war die absolute Nichtexistenz eines Sozialprogramms. Es gibt weiterhin keinerlei Konzepte für den Bildungsbereich, für Gesundheit oder für die Agrarreform. Nach dem Massaker an landlosen Bauern in Corumbiá im August 95 hat die PT Cardoso ein Programm mit Vorschlägen für eine wirkliche Lösung der Agrarfrage vorgelegt. Für den sozialen Bereich haben wir das gleiche vor.

Eine weitere Überraschung war der totale Wille zur Zentralisierung aller Entscheidungen im Regierungspalast. In Windeseile stand die Einführung der Wiederwahl des Präsidenten auf der Tagesordnung, obwohl bislang noch niemand darüber diskutiert hatte. Und das ausgezeichnet bei einer Regierung, die die soziale Frage ignoriert, die die Versprechungen der eigenen Wahlkampagne in den Wind schreibt, die es nicht schafft, am Jahresende einen Haushalt für das kommende Jahr zu verabschieden, und die die Arbeitslosenzahlen in nie zuvor dagewesene Höhen getrieben hat. Die PT muß hier sehr viel Kompetenz an den Tag legen, um die Regierung in Zugzwang zu bringen und eigene Vorschläge durchzusetzen.

Die beste Werbung für die PT auf nationaler Ebene ist sicherlich eine gute Kommunalpolitik. Seit 1988 hat Santos eine PT-Regierung. Was unterscheidet diese Kommunalregierung von anderen?

Als ich mein Amt antrat, haben wir die Prioritäten des kommunalen Haushalts, kurz gesagt, auf den Kopf gestellt. Die sozialen Belange – Gesundheit, Bildung, Umwelt, Kultur, öffentlicher Verkehr, Wohnungen – standen im Mittelpunkt unseres Entwurfs. Aber, und das ist ganz wichtig, wir haben dies nicht so von oben nach unten bestimmt, sondern wir haben vier Jahre lang mit den EinwohnerInnen von Santos diskutiert. Die BürgerInnen

haben Raum bekommen, ihre eigenen Wünsche zu formulieren, entsprechende Entscheidungen zu treffen. Wir nennen das partizipativer Haushalt, wie es ihn auch in Porto Alegre gibt. Das war eine einzigartige Erfahrung.

Zudem haben wir hier eine Zone von besonderem sozialem Interesse eingerichtet. Dazu muß man wissen, daß Santos auf einer Insel liegt; die soziale Kontrolle, wenn man so will, kann also umfassend sein. Innerhalb der sozialen Prioritäten – die zu setzen war an sich schon eine Novität – wagten wir uns daran, Tabus zu brechen, so etwa im Bereich mentaler Gesundheit, wo wir bei psychiatrischen Behandlungen neue Wege gingen, die psychiatrischen Anstalten öffneten. Dann richteten wir eine Sekretariate für Kultur ein, das Kultur nicht nur als Ballettaufführungen und Klassisches Drama versteht, sondern die Bevölkerung auf der Straße einbezieht, Kultur als etwas von ihr Ausgehendes betrachtet. Das war sicher unser größter Fortschritt für die mentale Gesundheit in Santos.

Weitestgehende Partizipation der Bevölkerung war unser Ziel, sozusagen die Entwicklung des Ausdrucks eines kollektiven Begehrens. Ein Beispiel: als Bürgermeisterin war ich bei einer Diskussion in einem der ärmsten Viertel von Santos, wo die Familien nicht einmal die minimale Privatheit einer Hütte wie in einer Favela haben, sondern lediglich ein Zimmer bewohnen. Ich dachte, gerade die Frauen dort würden in ihrer engen Situation gerne ein Waschhaus haben, und brachte im Rahmen des partizipativen Haushalts

diesen Vorschlag ein. Aber eine Frau stand auf und sagte, sicher sei das nicht schlecht, aber was sie am meisten vermisste, sei ein Stückchen freie Fläche, ein Park, wo ihre Kinder endlich einmal woanders als auf feuchten, schmutzigen Zimmerböden spielen könnten. Mit anderen Worten: wo ich Sauberkeit im Kopf hatte, dachte sie an Leben und Freude. Meine Idee war öffentliche Gesundheit, ihre dagegen mentale Gesundheit. Und sie war viel weiser als ich.

Das war unsere Amtszeit ausmachte, war die Schaffung solcher Kommunalräte, die durchaus Macht ausüben. Sie sind etwas ganz anderes als die herkömmlichen Räte im Rathaus, die lediglich Verlängerungen des Staatsapparates in die städtischen Belange hinein sind. Erst diese andere Art von Kommunalräten bringt

den notwendigen Sauerstoff, das andere Modell ist im Grunde Diktatur – dazu eine sehr kompetente, weil sie nach außen hin wirkt wie Demokratie.

Ein anderes Beispiel: die Strände. Zweifellos ist Santos eine Stadt am Meer, ein Badeort. Gleichzeitig ist die wichtigste ökonomische Quelle der Hafen. Da müssen wir gemeinsam Lösungen finden, um die Ansprüche beider Seiten ausgewogen zu befriedigen.

Damals bei den Wahlen zum Bürgermeisteramt in Santos, einer Stadt von 500 000 EinwohnerInnen und 280 000 Stimmberechtigten, hatten am Schluß drei Kandidaten jeweils 70 000 Stimmen. Ich habe mit einem Vorsprung von nur 900 Stimmen gewonnen. Das heißt, zwei Drittel der WählerInnen waren vielleicht nicht direkt gegen, aber zumindest nicht für mich. Am Ende der Amtszeit sagten 96%, sie sei sehr gut, gut oder durchschnittlich verlaufen, 84% gaben mir bzw. meiner Regierungsmannschaft sogar die Note sehr gut und gut.

Figuren, die über dem direkten politischen Regel war: bis zu 60% der Einkünfte Geschehen stehen, ein einflußreicher Riehen in Gehälter, 40% in öffentlichen ter, die karitative sehnora, die niemals arbeiten.

PT gewählt haben oder wählen würd die aber dennoch Herz haben. Für sie Damit sind wir bei einem weiteren es wichtig, von uns zu hören, daß thema: Haushalt. Woher kommt bzw. Lebensqualität für alle auf der Insel gleam das Geld des Bürgermeisteramtes für sein muß. Solche Leute fanden es gute Projekte?

sehen, daß wir etwas für die Ar machten. Tatsächlich ist es auch für hrlich gesagt haben wir wenige teure allmähliche Integration der ganzen Strojekte durchgeführt. Der Haushalt spei nötig, für jede Maßnahme in elte sich damals nur aus den Grundsteuern besseren Wohngegend vier oder in der Stadt, und das war wenig. Deswe-

Aktionen in Armenvierteln zu unternehmen entschlossen wir uns, alle unsere men. Aber wir haben nicht einfach öffentlichen Gebäude unter die Lupe zu linker orthodoxer Manier platt gesagt: nehmen. Da gab es eine Schule, auf die Strand ist für alle da, sondern Verständnan – unter Berücksichtigung ihres Bau dafür aufgebracht, daß die Borgeotils – zwei Etagen aufsetzen konnte, um dann einfach Angst davor hat, mehrere SchülerInnen aufzunehmen; oder Baden überfallen zu werden oder die sieben städtischen Rettungsposten am Parks verwildert zu sehen. Wir mußstrand, die halb leer standen. Wir haben also völlig verschiedene soziale Klassie Räume geteilt: zum Meer hinaus blieb unter dem gemeinsamen Konzept Steider Rettungsposten, zur Straßenseite wurrung der Lebensqualität zusammenkrie aus einem ein kommunales Kino, aus gen. Ich glaube, das ist uns gelungen. einem eine Kunsthalle, weiter eine Surfshule usw. In unbenutzten städti-

Ein Bürgermeisterschen Häusern, insbesondere in der Nähe besteht nun nicht von Gesundheitsposten, richteten wir Po aus einem willigkliniken ein. Wegen auch so noch Team um ihre Chefehlender Krankenhausbetten legten wir sondern auch aus ein ärztliches Hausbesuchsprogramm auf, nem tragen Apparat das es bislang noch nicht gab. Wir haben teils lange Jahre also sozusagen die Umsicht einer privaten schäftigen FunktioHauswirtschaft walten lassen. Dazu haben ren, die frischen Wiir uns natürlich auch um auswärtige keneswegs schätzFinanzierungen bemüht. 1992 etwa er auf ihrem Amtschireichten wir, daß uns die österreichische mel reiten, korrupt siUmweltministerin anlässlich ihrer Teilnah Wie seid ihr mit diesme an der Rio-Konferenz besuchte und Problem umgegangen 120 000 Dollar für die Sanierung einer Favela daließ, weitere 120 000 Dollar

Wir haben explizit ekamen von Unicef für künstlerische Arbeit Politik für diese Beamten Kindern – wir haben mit den Kindern gemacht. Darum die ganze Stadt bemalt, das war eine gibt es eine Reihe, wunderbare Erfahrung. Die einzige Finan ausdrücklich einer zierung, die von der nationalen Regierung deren politischen Stkam, war ein neuer Omnibusbahnhof. Das mung zuzurechnen siwar eigentlich auch der einzige größere andere aber konntphysische Bau.

wir auf unsere Seite schlagen o. Wir haben damit eine Behauptung der zumindest neutralisieren. In dem MaRechten widerlegt. Sie behaupten immer, wie wir neue soziale Einrichtungen schdaß die Leute den wählen, der ihnen fen, darunter 23 Polikliniken, zehn Schichtbare, große Werke vor die Nase setzt. len, neun Bibliotheken, elf KinderkrippeWir dagegen haben an einer solidarische schrieben wir entsprechende neue Stellen, demokratischen Gesellschaft gebaut, aus. Damit kam Sauerstoff in den eingener, die ihre Umwelt und ihre Menschen sessenen Beamtenapparat. Gleichzeitig schützt, deren Trinkwasser man wieder ben wir aber auch niemanden herausdrinken kann. Und eine, deren kulturelles worfen. Da gleichzeitig Gehälter erhGedächtnis gewahrt bleibt. Wir hatten wurden und weitere Laufbahnen ermähier eine Löwenstatue am Strand, die licht wurden, wir also pragmatisch vorgeines Tages kaputtging. Danach wollten gen, konnten wir potentiellen Widerstawiir die Reste eigentlich beseitigen, aber es neutralisieren. Anfangs haben wir dagegen einen wahre Sturmflut von Protestbrie Aufbau einer Beamtengewerkschaft ufen. Da haben wir einen Wettbewerb terstützt, und wir haben strikt jede Woveranstaltet, und man soll gar nicht Besprechungen mit der Beamtenvertglauen, wieviele Bilder und Photos da tung über Lohnforderungen, Arbeitsankamen, wo die Oma oder das Kommu ble etc. durchgeführt. Somit konntionkind oder das Brautpaar vor dem wir explosive Situationen vermeiden. ÜLöwen standen. Der Löwe gehörte einfach

zur Stadt. Diese affektive Seite muß man respektieren.

Auf der einen Seite also kümmerten wir uns um diese Stadtgeschichte, auf der anderen Seite haben wir aber auch nationale Politik gemacht. So organisierten wir als Antwort auf Massententlassungen 1991 den großen Streik der Hafenarbeiter, der, als wir vom damaligen Präsident Collor in Brasilia eine Abfuhr für unsere Forderungen erhielten, die gesamte Stadt lahmzulegen vermochte und dadurch zum Erfolg führte.

Schon aufgrund ihrer Geschichte ist die PT kein monolithischer Block, und die Differenzen scheinen weiter zu wachsen. Ihr macht die Erfahrungen hier in Santos am eigenen Leibe, wo der jetzige Bürgermeister ebenfalls aus der PT ist, aber einem Flügel angehört, mit dem ihr zerstritten seid. Wie geht ihr damit um?

Ich selbst gehöre zur „Articulação“-Strömung, wie auch Lula oder der jetzige PT-Vorsitzende José Dirceu. Ich kann das heute als Ergebnis einer praktischen Erfahrung so sagen, wohingegen ich früher nur ein theoretisches Verständnis der unterschiedlichen Ansätze hatte. Ich bewunderte damals die Orthodoxen, ihre ideologische Konsistenz – ohne dabei deren praktische Umsetzung im Auge zu haben. Heute bin ich der Auffassung, daß die Parteilinie bislang noch jedesmal, wenn sie institutionelle Macht bekommen hat, nach rechts geschwenkt ist. Damit muß sich die PT unbedingt auseinandersetzen. Meines Erachtens sind die Leistungen der Linken wie der Rechten der Partei in der Praxis fragwürdig.

Meine Referenz sind daher Werte wie Pluralität, Demokratie, cidadania (in etwa: bürgerliche Rechtsstaatlichkeit), ein linker Diskurs, der Solidarität gewährleistet, Umwelt- und kulturelle Fragen nicht herunterspielt, als ob der Überbau keine direkte Beziehung mit der Basis (Telma sagt: Infrastruktur) hätte.

Der PT-Flügel, der zur Zeit das Bürgermeisteramt in Santos stellt, verfolgt meiner Ansicht nach eine Politik, die nicht auf Verbreiterung abzielt, die nicht so offen ist, wie es für eine Massenpartei notwendig ist. Meiner Meinung nach muß ein Marxist in der PT mit einem Christen zusammenleben können und umgekehrt. Manchmal ist es wichtiger, mehr auf die praktische Umsetzbarkeit und die Ergebnisse Wert zu legen als auf die ideologische Reinheit. Nicht nur weil man auf Wählerumfragen schielt, sondern auch weil man Menschen so glücklicher macht – ein Begriff, der in der Politik eigentlich gar nicht vorkommt. Wenn auf der Straße jemand umkippt, müssen die Leute wissen, daß es um die Ecke eine Poliklinik gibt. Zentralisierte Grabenkämpfe im Rathaus dagegen machen die Menschen

nicht glücklicher. Ich glaube, daß die PT hier in Santos in letzter Zeit Sympathien verwickt hat.

Eine Partei wie die PT muß nicht nur Flügelkämpfe austragen, sie muß sich auch auseinandersetzen mit dem Gegensatz zwischen Parteibasis und denjenigen, die in Amt und Würden aufgestiegen sind. Wie stellt sich dieser Konflikt in der PT?

Daß dieser Konflikt auftaucht, ist unvermeidlich. Aber er muß nicht dauerhaft da sein. Die PT ist ja aus gewerkschaftlichen und sozialen Bewegungen entstanden, erhielt dann Posten auf Stadtverordneten- und Abgeordnetenebene und stieg dann bis zur Exekutive auf. Im dem Maße, wie die PT sich nun auf die Institutionen konzentriert und die Volksbewegungen vernachlässt, steigt die Gefahr des Konfliktes. Deswegen muß die PT immer einen Fuß auf allen Ebenen haben, sogar dazu beitragen, einzelne Ebenen neu zu gestalten. Ich denke da besonders an die Gewerkschaftsebene. In Klammern: der Gewerkschaftsdachverband CUT muß sich dringend überlegen, was er zu dem Heer von Arbeitslosen zu sagen hat, wie er mit den veränderten Arbeitsbeziehungen umgeht. Der Dialog mit den verschiedenen Ebenen muß integraler Bestandteil der internen Parteipolitik sein.

Ich muß zugeben, daß wir da große Schwierigkeiten haben. Wir haben Abgeordnete, Stadtverordnete und Bürgermeister, die nur noch in Kategorien von Institutionen denken. Ich glaube, genau das haben wir in meiner Amtszeit mit den Beiräten aus der Bevölkerung vermieden. In dem Maße, wie diese Beiräte diskutieren konnten und Entscheidungsbefugnisse erhielten, haben wir die hergebrachte institutionelle Politik verlassen. Selbstverständlich ist das immer eine Gratwanderung, weil die demokratische Verantwortlichkeit ja letztlich bei der gewählten Institution bleibt. Im Grunde muß das Verhältnis immer ein dialektisches bleiben, und ich glaube, die PT ist fähig dazu, das zu leisten, auch wenn das schwierig ist.

Was wirst du als erstes tun, wenn du als Bürgermeisterin von Santos wiedergewählt wirst?

Schwere Frage. Dankbar sein für das Vertrauen und den Respekt. Weitere Maßnahmen gegen Überschwemmungen in der Stadt angehen. Weiter an diesen so aus der Mode gekommenen Idealen des Sozialismus arbeiten, ohne daß die Leute sich erinnert fühlen an überholte Phrasen und antiquierte Formen, sondern anknüpfen an die wesentlichen menschlichen Werte.

Das Interview führten Gert Eisenbürger und Gaby Küppers.



Telma „de Santos“



Mordauftrages, der den Tod Leteliers 1976 bei einem Attentat in Washington besiegelte. Figueiredo wurde kurz nach Kubitscheks Tod zum General befördert, 1979 wurde er der letzte brasilianische Präsident unter dem 1985 endenden Militärregime. Die neuen Untersuchungen über den umstrittenen Todesfall gehen auf Serafim Jardim zurück, den früheren Berater Kubitscheks. Heute ist er nicht nur Gouverneur von Minas Gerais, sondern auch Leiter des Museums „Casa de Juscelino“, das an den Ex-Präsidenten erinnert. Jardim versichert, außer dem Brief weitere Hinweise zu haben, daß die Militärs an dem Tod Kubitscheks interessiert waren. Hohe Offiziere im Ruhestand bezeichneten Jardim daraufhin als „einen Schwachsinnigen, der sich auf Kosten des Unfalles von JK (Kubitschek) profilieren will“. In einer Militärzeitschrift gehen diese Offiziere so weit zu sagen, daß es „besser wäre, wenn er (Jardim) nicht existierte, aber da es ihn nun mal gibt (und niemand hat die Schuld dafür), sollte er wenigstens schweigen“.

MEXICO

## **Stillstand bei Verhandlungen**

existierte, aber da es ihn nun mal gibt (und niemand hat die Schuld dafür), sollte er wenigstens schweigen". Die Gruppe versucht ebenfalls, die Presse lächerlich zu machen, indem sie erklärt, die Zeitungen würden jederzeit damit anfangen, die Militärs für alle im Land geschehenen Unfälle verantwortlich zu machen. Am 22. August 1976 fuhr der Chevrolet von Kubitschek mit hoher Geschwindigkeit auf der Autobahn von Rio de Janeiro nach São Paulo, als der Fahrer die Kontrolle verlor und das Auto auf die Gegenfahrbahn geriet. Dort stieß es mit einem LKW zusammen. Der Polizeibericht ging davon aus, daß der Wagen vorher von einem entgegenkom-

menden Bus angefahren worden sei. Der angeklagte Fahrer dieses Busses wurde jedoch freigesprochen, da der zuständige Richter die von der Polizei vorgelegten Beweise als „nicht stichhaltig“ einstuft. In dem 734 Seiten langen Aktenberg, der 1978 archiviert wurde, finden sich zudem die Erklärungen von neun Buspassagieren, die die Erklärungen der Polizei kategorisch abstreiten und von einem Zusammenstoß nichts wissen wollen.

Jetzt soll die Exhumierung der Leiche Kubitscheks und seines ebenfalls beim Unfall umgekommenen Fahrers Geraldo Ribeiro Klärung bringen. Der Anwalt Paulo Castelo Branco, mitverantwortlich für die Neuaufnahme der Untersuchungen, kommentiert die existierenden Dokumente in dem Sinne, daß „die offizielle Version über diesen Zusammenstoß falsch ist oder von den Unterdrückungsorganen erzwungen wurde, um ein mögliches Attentat zu verschleiern oder vielleicht, um die Spekulationen über ihre Urheberschaft anzufachen“. Der Gerichtsmediziner Carlos Alberto de Minas, der anerkannteste im Bundesstaat, kritisiert den vor 20 Jahren verfaßten Polizeibericht „als Ansammlung von Fehlern, vom Anfang bis zum Ende.“

#### **Neuer PRD-Vorsitzender**

über diesen Zusammenstoß fälschen ist oder von den Unterdrückungsorganen erzwungen wurde, um ein mögliches Attentat zu verschleiern oder vielleicht, um die Spekulationen über ihre Urheberschaft anzufachen". Der Gerichtsmediziner Carlos Alberto de Minas, der anerkannteste im Bundesstaat, kritisiert den vor 20 Jahren verfaßten Polizeibericht „als Ansammlung von Fehlern, vom Anfang bis zum Ende.

(Mexico-Stadt, 5. August 1996, POONAL).— Seit dem 3. August hat die linksoppositionelle Partei der Demokratischen Revolution (PRD) ganz offiziell einen neuen Vorsitzenden. Andrés Manuel López Obrador übernahm das Amt von seinem Vorgänger Porfirio Muñoz Ledo. Drei Wochen zuvor war er durch die Mitglieder – ein Novum in der mexikanischen

schen Politik – mit einer unerwartet hoffen. Radikalität auf der einen, be-  
Dreiviertel-Mehrheit gegen seine Konkächtliches Verhandlungsgeschick auf der  
rentInnen Amalia García und Hebenderen Seite, politische Erfahrung und  
Castillo gewählt worden. Auf Obrain mit 43 Jahren dennoch fast jugendli-  
ruhen viele Erwartungen. Er selbst hathes Politikeralter ließen letztendlich kei-  
Ziel hochgesteckt. Mittelfristig will eren Weg an Andrés Manuel López  
PRD zur wichtigsten politischen Kraftbrador vorbeiführen. Er verspricht einen  
Land machen. Erster Orientierungspularen Kurs und das Ende der Rückschläge  
sollen die Parlamentswahlen im kommer vergangenen Jahre. Für die PRD  
den Jahr sein. Ohne einen deutlicedeutet er die vielleicht letzte Chance,  
Popularitätsanstieg seiner Partei bis daine bestimmende Rolle in der mexicani-  
so Obrador, werde er seine dreijährigen Politik zu spielen.

## ARGENTINIEN

### **Friedliche Plünderungen**

- Hinweis auf Unregelmäßigkeiten – Montevideo, 26. Juli 1996, comcosur nicht zu leugnen waren, aber in COONAL). – Argentinien hat mehrere „sozialen“ Reihen aller drei KandidatInnen vorkamale Explosionen“ erlebt, bei denen die Polizei – zu verdecken, haben sich inzwischen ungernden Menschen Supermärkte besetzten und hinter López Obrador gestellt. Von ejetzen und leersten. Jetzt beginnt sich eine möglichen Spaltung der Partei neue Form auszubreiten, die der „friedliche“ derzeit niemand mehr. Obrador tat seinen Plünderung“. Eine dieser Plünderungen Teil dazu. Von den 128 Mitgliedern geschah vor kurzem in der Hauptstadt Parteirates stellt seine Liste entsprechend Buenos Aires. Dutzende RentnerInnen und dem Wahlausgang 95. Damit wäre es arbeitslose stürmten mitten im Zentrum ein Leichtes, jeden wichtigen Parteiposten Geschäft und forderten Lebensmittel. Nur mit den eigenen Leuten zu besetzen schließlich willigte die Geschäftsleitung des Parteirates jedoch seine Anhänger überzeugte jedoch seine Anhänger Supermarktes ein, mehr als 150 Pakete mit Lebensmitteln im Parteirat, den parteiinternen Gebensmitteln auszuhändigen. Die Aktion der RentnerInnen überproportional großes wurde von Raúl Castells angeführt, einem Aktivistin der RentnerInnen, die Ersatz für wicht zuzugestehen.

Andrés Manuel López Obrador kommt Familieneinkommen fordern, das ihnen aus dem Bundesstaat Tabasco. Sein Kommando der Mehrheit der ArbeiterInnen durch schnelleren Aufstieg innerhalb der Partei ließ jüngsten Wirtschaftsmaßnahmen der vor allen Dingen mit seiner Arbeit dortlegierung von Präsident Menem verlorenen. Anfangs noch Mitglied der regierenden Partei ist. Die Bundespolizei umstellte den PRI, bekam er wegen seiner demokratischen Geschäft sofort. Dank der Verhandlung zwischen den Vorstellungen relativ schnell zwischen den Hungernden und den Problemen mit der Parteiführung. Im Zuge der schäftsbesitzern schritten sie jedoch nicht Präsidentschaftswahlen von 1988 schlimm. Zwei solcher Beispiele von „Lebensmittel sich dem abtrünnigen PRI-Flügel abgabten“ hat es bereits in Mendoza und Cuauhtémoc Cárdenas an, der die Párdoba gegeben. Das argentinische Kabinett gründete. Cárdenas bekam 1988lett hält inmitten heftiger interner Diskussionen Tabasco offiziell 50 000 Stimmen. Inzonen an der Anwendung von Maßnahmen hat die von Obrador in ihnen fest, die die Lebensqualität der Bundesstaat aufgebauten PRD alle ArgentinierInnen noch stärker einschränkt. 70 000 Mitglieder, so viele wie in keinem. So wird es nicht verwundern, wenn anderen Bundesstaat. Einen Großteil die friedlichen oder gewalttätigen Gewerkschaften stellt die Ethnie schäftsstürmungen in den kommenden Monaten erneut eine Nachricht sein werden.

Die PRD in Tabasco gilt als der linkste Landesverband. Bei den Gouverneurwahlen 1994 scheiterte Obrador nahezu einstimmig. Die Meinung vieler nur aufgrund eines massiven Betrugs der PRI. Während der folgenden Proteste mobilisierte die PRD immer wieder Zehntausende Menschen. Obrador setzte seine Auffassung in die Praxis und die PRD müsse eine Mischung aus politischer Partei und sozialer Bewegung sein. Zuletzt organisierte er eindrucksvoll Protestblockaden gegen den staatlichen Erdölkonzern PEMEX, der bei der Erdölförderung riesige Umweltschäden hinterlässt. Doch ohne ausreichende Gewaltbereitschaft kann man nicht gewinnen. Erneut erneut eine Nachricht sehr weit entfernt: Montevideo, 5. August 1996, POONAL (omcosur).- Erneut wurde in Argentinien ein kritischer Journalist angegriffen und schwer verletzt: Santiago Pineta wurde von vier Männern krankenhausreif geschlagen. Dieser Fall ist der jüngste einer Anzahl ähnlicher Attacken gegen JournalistInnen. Pineta selbst war bereits mehrmals Opfer von Angriffen und Drohungen. Er ist Autor des Buches „La

nación robada" (Die geraubte Nation). Darin klagt er den Korruptionsskandal an, in den der multinationale Konzern IBM und die argentinische Nationalbank verwickelt sind. Derzeit wird dieser Fall vor Gericht behandelt. Mehrere führende Personen des Finanzinstitutes und des IBM-Konzerns in Argentinien haben mit Strafen zu rechnen. Ein Vertrag mit einem Volumen von 250 Mio. Dollar zwischen IBM und der Nationalbank sieht die Bereitstellung von Informatiksystemen für die Bank vor. Der Konzern soll 37 Mio. Dollar Schmiergelder gezahlt haben, um den Auftrag zu bekommen. Die vier unbekannten Männer, die Pineta überfielen, schnitten mit einem Messer die Buchstaben IBM in Rücken und Bauch des Journalisten ein.

Angst vor Fidel

(Montevideo, 5. August 1996, POONAL-comcosur). – Der jüngste Besuch des cubanischen Außenministers Roberto Robaina markierte eine substantielle Annäherung zwischen Chile und Cuba. Mehr noch als über diesen Besuch sind die chilenischen Streitkräfte über die Ankündigung eines baldigen Staatsbesuches von Fidel Castro beunruhigt. Wieder einmal ist die Unterordnung des Militärs unter die demokratisch gewählten Autoritäten unsicher. Sogar der US-Botschafter kommentierte vor kurzem, es gäbe keine totale zivile Kontrolle über die Militärs. Jetzt löste der Luftwaffenkommandant General Fernando Rojas die Polemik aus. Er versicherte, für seine Waffengattung „wird es nicht angenehm sein, Castro Ehrerbietung entgegenzubringen“.

HAITI

## **Vergiftete Kinder**

(Port-au-Prince, Juli 1996, hib-POONAL). – Die Zahl der durch vergifteten Sirup gegen Fieber getöteten Kinder ist auf 62 angewachsen. Insgesamt wurden nach den bisherigen Daten 88 Kinder vergiftet. Der mit Glykol, einem Frostschutzmittel, versetzte Sirup stammt offenbar von einer Fracht, die von einem deutschen Unternehmen an die haitianische Firma Pharval Laboratories ging. Pharval verkaufte einen Teil der Ladung an die 4-C (Caribbean Canadian Chemical Company) weiter. Am 15. Juli ließ die Regierung Pharval „wegen Neustrukturierung“ schließen und verbot die Produktion von Medikamenten auf Sirupbasis. Pharval und 4-C haben jeweils einen 30prozentigen Anteil am haitianischen Medikamentenmarkt, ein drittes Unternehmen folgt mit 10%. Diese Medikamente kauft vor allem die arme Bevölkerungsmehrheit, während die wohlhabenden HaitianerInnen im Ausland hergestellte Medizin kaufen.

Ein weiterer Skandal, bei dem haitianische Kinder die Opfer sind, wurde gerade erst bekannt. Auch in diesem Fall ist Dr. Reginald Boulos, der Miteigentümer von Pharval Laboratories, beteiligt, diesmal als Leiter der von den USA finanzierten Entwicklungs- und Gesundheitszentren (CDS) in Cité Soleil. Das Washingtoner Haiti-Büro (WOH) und das Nationale Impf-Informationszentrum (NVIC) in den USA enthüllten, daß mehr als 2000 Kinder in Cité Soleil mit einer Masernimpfung behandelt wurden, deren Dosierung 10 bis 500mal höher als normal war. Die Impfung war Teil eines von der John Hopkins Universität und den CDS im Auftrag der US-Regierung durchgeführten Tests vor einigen Jahren. Verschiedene andere Medikamententests – beispielsweise mit Norplant – wurden über die CDS

CHILE

PARAGUAY

#### **Angst vor dem MERCOSUR**

Montevideo, 5. August 1996, POONAL-comcosur).— Unternehmer der paraguayischen Metallindustrie haben von ihrer Regierung gefordert, den Vertrag über den Gemeinsamen Markt des Südens (MERCOSUR) neu zu verhandeln. Sie wiesen darauf hin, daß einige Aspekte unbedingt überprüft werden müßten, damit die Wettbewerbsfähigkeit der paraguayischen Unternehmen mit denen der anderen MERCOSUR-Länder gesichert sei. Im ersten Halbjahr 1996 weist Paraguay ein Handelsdefizit von 270 Mio. US-Dollar mit den anderen Mercosur-Ländern auf. Der Vorgang zeigt die Schwäche der beiden kleinen Mitglieder, Paraguay und Uruguay, gegenüber ihren riesigen Partnern Argentinien und Brasilien.



Menschen zwischen zwei Kontinenten

## Lebenswege

Bisher kamen in den Lebenswegen überwiegend Menschen zu Wort, die als Erwachsene Nazi-deutschland bzw. Lateinamerika verlassen haben. Doch Diktaturen treiben nicht nur Erwachsene ins Exil, sondern auch Kinder, entweder weil ihre Eltern fliehen müssen, oder im Falle der jüdischen Kinder in Nazi-deutschland, sie selbst vom Vernichtungsapparat der braunen Machthaber bedroht waren. Eine Frau, die ihre Kindheit und Jugend im französischen und mexikanischen Exil verbrachte, ist Ruth Radvanyi, die Tochter von Laszlo und Netty Radvanyi (bekannter unter ihrem Künstlernamen Anna Seghers). Ihr wechselvoller Lebensweg führte Ruth Radvanyi von Deutschland nach Frankreich, dann weiter über Martinique und Santo Domingo nach Mexico, nach dem Krieg zurück nach Frankreich, später in die DDR, von dort 1964 nach Sansibar, dann wieder in die DDR, mit der sie 1990 in die BRD eingebürgert wurde. Als sie nach ihrem Studium 1954 von Paris nach Ost-Berlin zog, mußte sie erst einmal ihre Deutschkenntnisse auffrischen, um als Ärztin arbeiten zu können. Heute lebt Ruth Radvanyi 68jährig in Berlin, wo Gert Eisenbürger sie im vergangenen Dezember besuchte.

Unsere Eltern haben sich immer bemüht, uns – d.h. meinen zwei Jahre älteren Bruder Peter und mich – ein normales Leben führen zu lassen und uns in die Schule zu schicken. Auf die Schule legten sie immer besonderen Wert, auf allen Stationen der Flucht haben sie eine Schule für uns gesucht, damit wir lernen konnten und ein Stück Alltagsnormalität hatten. Wir lebten in Bellevue, einem Vorort von Paris, an der Bahnlinie von Montpar-

# Als erstes suchten sie uns immer eine Schule

## Interview mit Ruth Radvanyi, Tochter von Anna Seghers

Frau Radvanyi, Anfang 1933 mußten Ihre Eltern Deutschland verlassen. Sie waren damals knapp fünf Jahre alt, können Sie sich noch an irgendwelche Episoden dieser Flucht erinnern?

Nein. Mein Vater war nach dem Reichstagsbrand in die Schweiz geflohen. Meine Mutter hatte meinen Bruder nach einer Krankheit in den Schwarzwald gebracht. Ich selbst war bei meiner Oma in Mainz. Nach der Machtergreifung durch Hitler wurde meine Mutter kurz festgenommen, aber wieder freigelassen. Danach floh sie sofort ins Ausland. Unsere Oma brachte uns Kinder später an die Grenze zu Frankreich. Meine Mutter hat das sehr schön beschrieben in „Tagebuchseiten, Juli 1933“. (veröffentlicht in: Anna Seghers – Eine Biographie in Bildern, Aufbau-Verlag, Berlin 1994, S. 7)

Sie haben den größten Teil Ihrer Kindheit – vom fünften bis zum 13. Lebensjahr – in Frankreich zugebracht. Wie lebten Sie dort bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges?

Unsere Eltern haben sich immer bemüht, uns – d.h. meinen zwei Jahre älteren Bruder Peter und mich – ein normales Leben führen zu lassen und uns in die Schule zu schicken. Auf die Schule legten sie immer besonderen Wert, auf allen Stationen der Flucht haben sie eine Schule für uns gesucht, damit wir lernen konnten und ein Stück Alltagsnormalität hatten.

Wir lebten in Bellevue, einem Vorort von Paris, an der Bahnlinie von Montpar-

nasse nach Versailles. Die Wohnung im Grünen, in einem kleinen Häuschen das französischen Rentnern gehörte.

Die Eltern arbeiteten beide viel. Die Mutter schrieb, und der Vater hatte immer

Wir besuchten in Bellevue eine Privatschule, die nach modernen, reformen, Kollegen, arbeitete an Zeitschriften. Mutter war Antifaschistin und näher Eltern, meist Emigrantinnen, die für uns aus Solidarität gratis auf, denn sie sorgten, wenn die Eltern weg waren, Schulgeld hätten wir nicht bezahlen können. Im Haus neben uns wohnte mit ihrem Sohn Viktor. Familie eines ungarischen Freundes Anfangs lebte Gaya mit uns, unsere Vaters, Alex Rado, der in der Schwangerfrau, die schon in Berlin bei uns illegal für die „Rote Kapelle“ arbeitete. Sie hatte sich in Heidelberg mit Seine Frau und seine beiden Söhne wahneinen Eltern befreundet. Ihr richtiger Name war Katharina Schulz. Sie kam aus Versailles, wohnten auch Egon Erwin Kisch, mit denen meine Eltern befreundet waren.

Waren Ihre Freundinnen, die Kinder, denen Sie in der damaligen Zeit spielten? Sie hatte dann in Deutschland französische Kinder, oder waren Sie schwierigkeiten, weil sie bei uns gewesen Emigrantenkindern zusammen?

Außer den beiden Söhnen von Alex Rado waren sie sehr, sie gehörte zur Familie. Sie wurde irgendwann aus Paris zurückgerufen, weil ihr Vater gestorben.

Was macht Ihr Vater beruflich? Schule oder der Nachbarschaft. Wir sprachen schnell besser Französisch als Deutsch.

Was wurde zu Hause gesprochen?

Mit meinem Bruder sprach ich Französisch, aber mit den Eltern sprachbeteiligte sich an wissenschaftlichen und wir Deutsch. Sie bemühten sich, uns gegen antifaschistischen Zirkeln. Wenn Sie mich fragen, wovon wir in

Frankreich gelebt haben, bin ich mir nicht ganz sicher. Unsere Mutter und unser Vater verdienten etwas Geld durch Veröffentlichungen. Vielleicht halfen unsere Großeltern, später erhielten wir Unterstützung durch Hilfsorganisationen.

Wann realisierten Sie zum ersten Mal, daß Ihre Mutter eine bekannte Schriftstellerin war?

Ganz bewußt in meiner Erinnerung ist es in Mexico, als das „Siebte Kreuz“ herauskam. Sonst war Schriftstellerin eben ihr Beruf.

Wo hat Ihre Mutter geschrieben?

Das war unterschiedlich. Manchmal schrieb sie zu Hause, im Sommer im Garten, und öfters fuhr sie nach Paris und ging in ein Café, um dort zu arbeiten. Nachträglich frage ich mich, wie sie das bezahlen konnte, denn wir waren immer knapp mit Geld. Es schien ihr sehr viel wert gewesen zu sein, denn es kostete einiges, mit der Bahn zu fahren und das Café zu besuchen. Sie hatte ein oder zwei bestimmte Cafés, wo sie immer schrieb. Die Kellner kannten sie, aber in Frankreich war Schreiben im Café sicherlich weniger ungewöhnlich als in Deutschland.

Hat Ihre Mutter Ihnen und Ihrem Bruder Geschichten vorgelesen oder erzählt?

Ich erinnere mich nicht genau welche Geschichten, aber mein Bruder sagt, daß sie manchmal aus den Büchern, an denen

sie gerade schrieb, etwas erzählt hat. Sie versuchte, uns die Klassiker, die in den großen Regalen standen, etwas nahezubringen, aber ich war oft widerspenstig. Sie las uns auch die Bibel vor.

Erinnern Sie sich, daß Sie in Frankreich das Gefühl hatten, fremd zu sein, daß so etwas wie Heimweh da war?

Nein. Ich hatte Heimweh nach den Großeltern, niemals nach Deutschland. Mein Opa starb noch in Mainz, einige Tage nachdem man ihm sein Geschäft, ein Antiquariat, weggenommen hatte. Die Oma wurde deportiert, das erfuhren wir aber erst später.

Die Zeit in Bellevue habe ich insgesamt als sehr glückliche Zeit in Erinnerung. Ich liebte vor allem die Schule. Es war eine wunderbare Schule, wo man die Kinder nicht quälte, sondern erzog und bildete. Ich erinnere mich, wie schwierig es am Anfang war, Französisch zu lernen, ich habe sogar geweint. Aber dann hatte ich es gepackt und durfte sogar eine Klasse überspringen.

Wie hat der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges Ihr Leben verändert? Wurden auch Ihre Eltern, wie die meisten Emigranten, unmittelbar nach Kriegsausbruch interniert?

Unser Vater wurde in ein Lager in Südfrankreich gebracht.<sup>1</sup> Als die Wehrmacht vor Paris stand, flohen wir zu Fuß, manchmal auch mit der Bahn Richtung Süden. Wir waren mit Tausenden Flüchtlingen auf der „route d’Orléans“ und wurden von deutschen Flugzeugen bombardiert, schließlich von der Wehrmacht eingeholt. Auf einem LKW fuhren wir zurück in das besetzte Paris. Dort versteckten wir uns. Wir erfuhren, daß die Gestapo unsere Wohnung in Bellevue überwachte. Daraufhin flohen wir mit Hilfe unserer französischen Freundin Jeanne Stern über die Demarkationslinie in den unbesetzten Teil Frankreichs. Es war sehr abenteuerlich. Schließlich gelangten wir nach Pamiers, einer kleinen, mittelalterlichen Stadt in Südfrankreich, wo wir bei Madame Jeanne, einer Wahrsagerin, wohnten. In der Nähe von Pamiers war das Lager Le Vernet, wo mein Vater eingesperrt war. Wir konnten ihn dort nun gelegentlich besuchen.

Ich erinnere mich, daß wir ganz wenig Geld hatten und es schwierig war, uns zu ernähren. Unsere Mutter fuhr mehrmals nach Toulouse und Marseille, um die notwendigen Papiere für eine Ausreise zusammenzukriegen. Nach einigen Monaten zogen wir nach Marseille. Dort wohnten wir mit anderen Emigranten in einem billigen Hotel, wahrscheinlich einer ehemaligen Absteige. Die Mutter versuchte weiter, die Papiere zu bekommen und



Foto: Gert Eisenbürger

etwas Eßbares aufzutreiben. Auch dort schrieb sie weiter.

Schließlich hatten wir das Glück, mit Hilfe von Freunden und Genossen und des mexikanischen Konsuls in Marseille, Gilberto Bosques (vgl. Lebenswege ila 172), gleichzeitig ein Visum für Mexico, ein Transitivum für Martinique und die



Anna Seghers mit Ruth und Peter

Passage bis Martinique mit einem Bananendampfer im Februar oder März 1941 zu bekommen. Als die Papiere vollständig waren, wurde unser Vater endlich aus dem Lager entlassen, und vereint verließen wir Europa.

#### Wie haben Sie die Überfahrt erlebt?

Wie die meisten Flüchtlinge waren wir auf dem Schiff unten im Frachtraum untergebracht. Es gab auch einige Kabinen an Bord, wo die wohlhabenderen Passagiere logierten. Oben an Deck gab es lange Tische mit Bänken, da wurde immer gruppenweise – für zehn oder fünfzehn Leute – das Essen ausgegeben. Wir Kinder trugen das Essen auf. Einen Tag gab es Bohnen, den anderen Tag Linsen und den dritten Tag gelbe Erbsen, immer im Wechsel. Wir hungrerten nicht.

Auf dem Schiff waren berühmte Leute. Zu den Passagieren gehörten der Ethnologe Claude Levi-Strauss, der Surrealist André Breton und die Schriftsteller Victor Serge und Alfred Kantorowitsch.

Während der Überfahrt hatten wir Angst vor deutschen U-Booten oder auch, von Engländern gekapert zu werden. Man wußte, daß einige Schiffe mit Flüchtlingen versenkt worden waren.

Nach ein paar Wochen erreichten wir den Hafen von Fort de France (Hauptstadt von Martinique – G.E.). Ich habe das bis heute vor meinem geistigen Auge: der

Himmel und die See waren blau, Delphine sprangen über den Wellen, und an Land waren Palmen.

Nachdem wir von Bord gegangen waren, wurden wir in das Internierungslager „Le Lazaret“ gebracht. Es lag auf einer kleinen Halbinsel, auf der früher eine Leprakolonie untergebracht war. Wir wohnten in Gemeinschaftsquartieren und wurden von den Franzosen verpflegt. Außer den Passagieren unseres Schiffes waren dort viele spanische Emigranten.

Die Mutter hatte uns in Paris, in dieser unsicheren Zeit, schwimmen lernen lassen, weil sie sich dachte, wenn wir über den Ozean fliehen, müssen die Kinder schwimmen können. Auf Martinique habe ich davon profitiert, denn es gab einen wunderbaren Strand. Deshalb war der Aufenthalt auf der Insel für uns Kinder ein schönes Erlebnis, trotz der primitiven Verhältnisse und der Sorge, ob und wie es weiterginge.

Wir blieben etwa einen Monat auf der Insel. Dann ging es mit dem Schiff nach Santo Domingo. Wieder hatten wir große Schwierigkeiten weiterzukommen, weil wir weder Geld noch die richtigen Visa hatten. Die Eltern hatten Angst, dort hängenzubleiben. Es ging schließlich doch weiter, und wir fuhren in Richtung Vereinigte Staaten. Auf Ellis Island, der Insel vor New York, wo alle Einwanderer erst einmal hinkamen, wurden wir interniert. Ich glaube, die Eltern hegten ein bißchen die Hoffnung, auch ohne ein Visum in New York bleiben zu können. Das ging aber nicht. Wir erreichten schließlich am 30. Juni 1941 – ich war gerade 13 Jahre alt geworden – den mexikanischen Hafen Veracruz.

Was waren Ihre ersten Eindrücke von Mexico. Fanden Sie das Neue, Fremde vor allem spannend, waren Sie dafür offen, oder haben Sie sich erst einmal zurückgezogen?

Die erste Nacht in Veracruz standen Peter und ich Wache, weil wir Bekanntschaft mit einem der mexikanischen Nationaltröger, der Cucaracha – Kakerlake – machten. Wir hatten Angst, aber sie tun einem nichts. Am nächsten Tag fuhren wir mit der Eisenbahn raus nach Mexico-Stadt, auf 2400 Meter Höhe. Ein Emigrant, der schon länger in Mexico war, hatte uns in Veracruz abgeholt. Die Landschaft war wunderschön, Mexico-Stadt wird überragt von den beiden Vulkanen Popocatepetl und Ixtacihuatl, ein einzigartiges Panorama.

In Mexico-Stadt wurden wir zunächst verteilt auf die Genossen, die schon dort waren. Dann zogen wir in eine kleine Wohnung. Später – als es uns nach dem Erfolg des Romans „Das siebte Kreuz“ in den USA finanziell besser ging – mieteten wir ein Haus mit Freunden.

Mein Vater fand schnell ein Betätigungsfeld. Er war ein Sprachgenie, sprach Ende seines Lebens, mehr als zehn Sprachen und konnte bald sehr gut spanisch. Mexico gab es auch eine Arbeiterunruhe, dort ist er sofort eingestiegen, arbeitete mit dem mexikanischen Gewerkschaftsführer Lombardo Toledano zusammen. Später wurde er an die Nationalversammlung berufen. Er baute auch eine Institution für Meinungsforschung auf.

Für uns suchten die Eltern wie über zuerst einmal eine Schule. Wir hätten eine mexikanische Schule gehen können, um die Kultur und die Sprache des Landes schneller kennenzulernen. Unsere Eltern entschieden sich aber für eine französische Schule, das Liceo Franco-Mexicano,

sie dachten, wir kämen später zurück nach Europa und da sei es besser, wenn wir eine französische Schule besucht hätten.

Einer Lehrer des Liceo Franco-Mexicano war Heinrich-Heine-Club

Emigranten, die in Europa an Universitäten unterrichtet hatten. Der Unterricht war teilweise ein hohes Niveau.

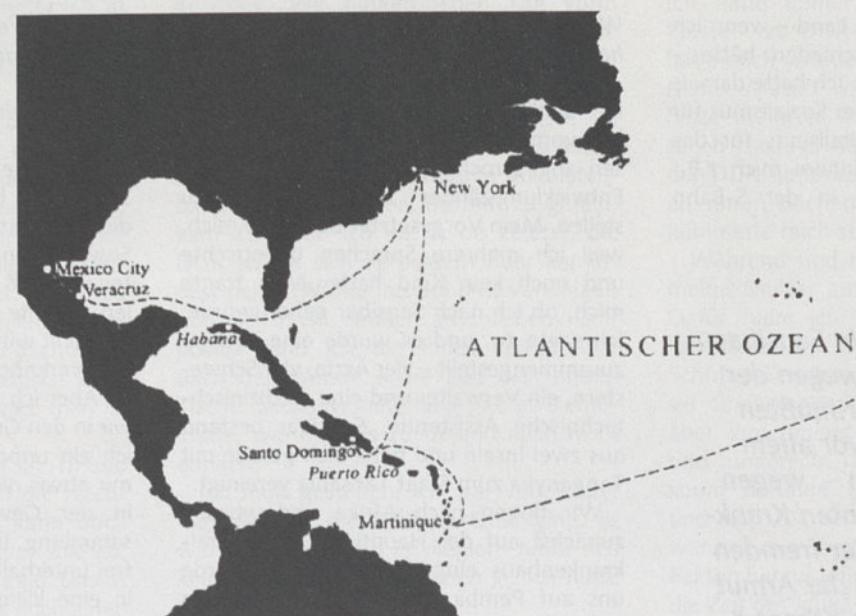
Dann ging es mit dem Schiff nach Santo Domingo. Wieder hatten wir große Schwierigkeiten weiterzukommen, weil wir weder Geld noch die richtigen Visa hatten. Die Eltern hatten Angst, dort hängenzubleiben. Es ging schließlich doch weiter, und wir fuhren in Richtung Vereinigte Staaten. Auf Ellis Island, der Insel vor New York, wo alle Einwanderer erst einmal hinkamen, wurden wir interniert. Ich glaube, die Eltern hegten ein bißchen die Hoffnung, auch ohne ein Visum in New York bleiben zu können. Das ging aber nicht. Wir erreichten schließlich am 30. Juni 1941 – ich war gerade 13 Jahre alt geworden – den mexikanischen Hafen Veracruz.

Trotzdem lernten wir Mexico kennen. Unsere Eltern hatten mexikanische Freunde und ich machte auch eigene Erkundungen. Mexico ist ein wunderbares Land, reich an Geschichte und Kultur. Ich habe das Glück, daß ich eine Freundin habe.

In Mexico kam ich in das Alter, wo man sich von den Eltern etwas abkehrt. Wir, d.h. Rosi und ich, verkehrten vor allem bei Steffie Spira (vgl. Lebenswege ila 155) und Günther Ruschin. Sie hatten ein offenes Haus für uns, wir konnten kommen, wann wir wollten. Wir machten mit Ihnen auch Ausflüge, fuhren mit dem Bus aufs Land. Steffie und Günther waren junge, unternahmungslustige Leute und liebten Mexico. Durch sie habe ich sehr viel gelernt – über Mexico und generell über Kultur. Wir hörten Musik, sprachen über Bücher. Dann hatten sie im Heinrich-Heine-Club auch eine Theatergruppe.

Steffie und Günther waren professionelle Schauspieler, sie hatten schon vor der Emigration in Berlin Theater gespielt. In Mexico konnten sie nicht von ihrer Schauspielerei leben: sie betrieben eine kleine Leihbücherei, Steffie arbeitete auch als Haushälterin, pflegte Kranke, und Günther verkaufte u.a. Heiligenbildchen. Als damals Fünfzehnjährige durfte Rosi und ich wurden geprüft, ob wir in der Schreiberin mit. Dadurch habe ich viele Theatertruppen mitspielen können, aber über die sozialen Verhältnisse und ich war so schlecht, daß ich als Platzzwischen dem Land erfahren. Leider weiserin eingeteilt wurde. Eines der Stükke, die sie in Mexico auf die Bühne brachten, war für mich das Theatererlebnis fürs Leben, die Dreigroschenoper von Brecht. Steffie spielte Frau Peachum und Günther Mackie Messer.

Rosi, eine Österreicherin, die eineinhalb Jahre älter war als ich. Zusammen mit



#### Wie lange waren Sie in Mexico?

Insgesamt fünf Jahre, bis Mitte 1946. Mein Bruder verließ Mexico schon 1945. Peter war in der Schule ein As, vor allem in Mathematik und Naturwissenschaften. 1945 bekam er nach dem Abitur ein Stipendium, um in Frankreich zu studieren. Er fuhr nach Paris und begann ein Physikstudium. Dort arbeitete er auch als Laborjunge bei Fredéric Joliot-Curie. Er heiratete sehr bald und blieb in Frankreich, wo er heute noch lebt.

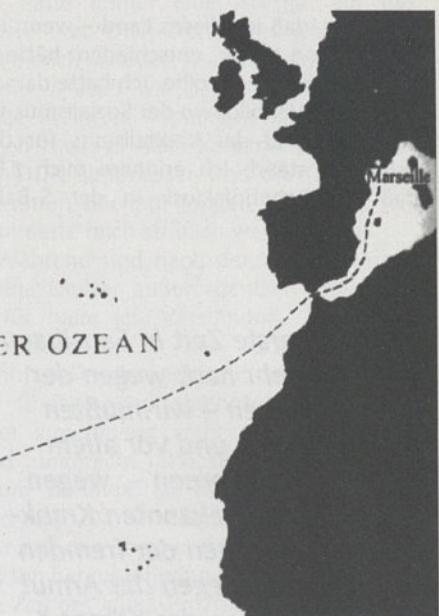
Nach meinem Abitur arbeitete ich ein Jahr lang in Mexico als Hilfskrankenschwester in einem Kinderkrankenhaus. Es war eine schreckliche Zeit in dem Krankenhaus, weil ich dort täglich mit der Armut und den durch sie bedingten Krankheiten der Kinder konfrontiert wurde. Darauf war ich nicht vorbereitet.

Ich wollte unbedingt nach Europa zurück. Ich hatte Angst, etwas zu versäumen. 1946 konnte ich dann auch nach Frankreich reisen.

#### Haben Sie auch in Frankreich studiert?

Ja, ich studierte von 1946 bis 1954 in Paris Medizin. Es war eine spannende Zeit. Wir waren sehr beschäftigt mit Studium, Arbeit im Krankenhaus und Jobben. Darüberhinaus lernten wir Studenten aus vielen Ländern kennen und nahmen am kulturellen Leben teil. Die Atmosphäre an der Uni war politisch geladen, es gab immer wieder Proteste und Aktionen der Studenten, etwa gegen den Krieg der Franzosen in Indochina. Mit Studentenbrigaden fuhr ich nach Jugoslawien und Bulgarien, um dort Aufbauarbeit zu leisten.

Nach Staatsexamen und Promotion fiel es mir schwer zu entscheiden, wo ich mein Wissen anwenden sollte. Die BRD kam nicht in Frage, weil ich dachte, daß die



Nazi-Ideologie dort nicht erloschen sei. Befreundete deutsche Kinderärzte, die ich aus der Emigration kannte, überzeugten mich, in die DDR zu kommen, weil dort Ärzte dringend gebraucht würden. Meine Eltern versuchten nicht, Druck auf mich auszuüben.

Sie hatten in Paris gelebt, hatten Mexico erlebt, waren also ein sehr kosmopolitischer Mensch. Wie haben Sie sich in der DDR eingelebt?

Erst einmal war alles neu und fremd für mich. In der ersten Zeit in der DDR konzentrierte ich mich völlig auf meine Arbeit im Krankenhaus. Ich wohnte die ersten Monate bei meinen Eltern in Adlershof im Süden Berlins und fuhr von dort jeden Tag mit der S-Bahn nach Buch im Berliner Norden. Zudem mußte ich erstmal mein Deutsch verbessern, sonst hätte ich nicht selbstständig mit Patienten umgehen können. Medizinisch fiel es mir nicht so schwer, weil ich sehr gut ausgebildet war. Das Studium und die Ausbildung waren zu dieser Zeit in Frankreich sehr gut und patientennah. Nach etwa einem Jahr wechselte Ursula Mayer, die mich seinerzeit motiviert hatte, in die DDR zu kommen, von Buch nach Stalinstadt, dem heutigen Eisenhüttenstadt, um dort eine Kinderklinik aufzubauen. Sie fragte mich, ob ich für einige Zeit mitkommen wollte. Da ich abenteuerlustig war, willigte ich ein. Das war für mich sehr interessant, weil es ein neues Projekt in einer für mich ganz fremden Umgebung war. Stalinstadt war damals fast noch ein Dorf, das eine Industriestadt werden sollte, und es herrschten andere Bedingungen als in Berlin. Ich habe dort sehr viel gelernt. Nach einem Jahr kehrte ich nach Berlin zurück.

Ich trat sehr bald in die SED und die Gewerkschaft ein, denn ich war der

Meinung, daß ich dieses Land – wenn ich mich schon dafür entschieden hätte – auch mitgestalten wollte. Ich hatte damals ein klares Weltbild, wo der Sozialismus für das Gute und der Kapitalismus für das Schlechte stand. Ich erinnere mich z.B., daß am Bahnhofskiosk in der S-Bahn



**„Die erste Zeit in Sansibar war sehr hart: wegen der Sprachen – wir mußten Englisch und vor allem Kisaheli lernen –, wegen der uns unbekannten Krankheiten, wegen der fremden Bräuche, wegen der Armut und wegen des Klimas.“**



Station Gesundbrunnen in West-Berlin, wo ich auf dem Weg nach Buch umsteigen mußte – das ging zu dieser Zeit noch – immer Pornobücher und -zeitschriften aushingen, als besonderes „Angebot“ an DDR-Bürger. Ich sah das und dachte nur: „Typisch Westen“.

Ihre Mutter war eine sehr bekannte Künstlerin in der DDR, die auch international sehr geschätzt wurde und wird. Für viele Kinder bekannter AutorInnen bedeutete ihre Herkunft mitunter eine Hypothek, mit der sie nicht fertig wurden. Ich denke etwa an Klaus Mann. Was bedeutete es für Sie, Tochter von Anna Seghers zu sein?

Ich wollte nie als Tochter von Anna Seghers erkannt werden, nicht, weil ich mich meiner Mutter schämte, sondern weil ich meinen eigenen Weg gehen wollte. Nachträglich weiß ich, daß es ein Privileg war, sie als Mutter zu haben. Sie übte nie Druck auf uns aus, war immer für uns da, wenn es möglich war.

Haben Sie jemals die Idee gehabt, selbst literarisch zu schreiben?

Als Jugendliche habe ich auch Geschichten und Gedichte minderer Qualität geschrieben. Ich hatte das Problem – außer dem Mangel an Begabung –, daß ich zweisprachig war, deutsch und französisch. Im Krankenhaus habe ich versucht, eine gute Ärztin zu sein. Da hatte ich mit Literatur oder mit der Autorin Anna Seghers überhaupt nichts zu tun.

Sie waren nicht nur in der DDR als Ärztin tätig, sondern auch einige Jahre in Afrika.

Wie kamen Sie nach Afrika, und was haben Sie dort genau gemacht?

Der ärztliche Direktor des Klinikums Buch war vom Ministerium für Gesundheitswesen angesprochen worden, Ärzte für die Entwicklungsländer zur Verfügung zu stellen. Mein Vorgesetzter benannte mich, weil ich mehrere Sprachen beherrschte und noch kein Kind hatte. Man fragte mich, ob ich nach Sansibar gehen würde. Ich sagte zu, und es wurde eine Gruppe zusammengestellt – vier Ärzte, vier Schwestern, ein Verwalter und eine medizinisch-technische Assistentin. Sansibar bestand aus zwei Inseln und hatte sich gerade mit Tanganyika zum Staat Tansania vereinigt.

Wir flogen nach Afrika und wurden zunächst auf der Hauptinsel im Zentralkrankenhaus eingearbeitet. Dann wurde uns auf Pemba, der anderen Insel, ein kleines Krankenhaus anvertraut, das für den größten Teil der 150 000 Einwohner zuständig war. Ein großer Teil der Bevölkerung Pembas lebt in großer Armut. Auf Pemba werden vor allem Gewürznelken für den Export angebaut, die ganze Insel ist mit Nelkenbäumen bepflanzt.

Die erste Zeit auf Pemba war sehr hart: wegen der Sprachen – wir mußten Englisch und vor allem Kisaheli lernen –, wegen der uns unbekannten Krankheiten, wegen der fremden Bräuche, wegen der Armut und des Klimas. Aber wir schafften es und wurden von den Menschen angenommen, weil sie sahen, daß wir hart arbeiteten.

Wir wohnten in Bungalows neben dem Krankenhaus, wo früher die englischen Ärzte gewohnt hatten. Die chinesischen Ärzte, die uns ablösten, warfen uns das vor. Sie selbst zogen in die gleichen Hütten wie die lokale Bevölkerung.

Der Aufenthalt in Afrika war eine interessante, stressige aber auch sehr schöne Erfahrung, wo ich viel gelernt, einiges von meinem hiesigen Wissen auch verlernt, vor allem aber eine andere Kultur und andere Menschen kennengelernt habe. Ich habe viele Freundschaften geschlossen, z.B. zur Oberschwester Su-hura und zur Hebamme Jesie, zwei ganz tolle Frauen. Auf Pemba wurde mir klar, wie fragwürdig Begriffe wie „Civilisation“ sind. Die Menschen benehmen sich dort oft zivilisierter als wir Europäer, zum Beispiel schreien sie ihre Kinder nie an und schlagen sie niemals.

Das Faszinierende in Sansibar ist, daß die Bevölkerung absolut gemischt ist, dort leben Menschen persischer, schwarzafrkanischer und arabischer Abstammung. Die Vielfalt findet auch in den Religionen ihren Ausdruck. Die meisten Bewohner bekennen sich zum Islam, es gibt aber auch Christen und Gläubige traditioneller afrikanischer Religionen.

Sie sagten, Sie seien eine überzeugte Kommunistin gewesen. Wie haben Sie

1989 die Wende in der DDR erlebt? Sie unerwartet etwas zusammengebracht, oder haben Sie das schon kommen sehen?

Ich war überzeugt, daß das sozialistische System das bessere wäre. Ich dachte, die stalinistischen Verbrechen in der Sowjetunion der Vergangenheit angehören und daß sich so etwas nicht wiederholen könnte. Daß in der DDR gemacht wurden, und daß die oben und verknöchert waren, das merkte ja. Aber ich bildete mir ein, das kann auch sein, wenn man denkt, man ist opportunistisch.

In September '89 bin ich in Urlaub gegangen. Im Radio hörte ich die Nachrichten, und ich dachte: das kann doch nicht wahr sein, die Leute hauen alle ab, dann wird gesagt, das sei egal. Das ist in unsere Schuld, da muß es doch einen Grund geben. Nach meiner Rückkehr kam Thomas, ein junger Kollege aus meinem alten Krankenhaus – ich war 1988 ausgemacht worden und arbeitete nur noch ein bißchen in einer Poliklinik – mit einer Resolution. Er sagte, sie seien dabei, die Resolution 'rumgehen zu lassen.

Der Geburtstag eines jungen Freundes Nils, ein junger Jura-Student, hatte meine Tochter und mich – ich glaube, er wollte er sie mir zeigen und mich informieren, er fragte aber nicht, ob ich die Resolution unterschreiben wollte. Der Text enthielt eine Reihe von Forderungen und einen Protest gegen Gewalt. Die meisten fanden ich richtig, ich stieß mich daran, daß im Falle der Nichterfüllung der Forderungen mit Streik gedroht wurde. Ich sagte, wir als Ärzte können nicht streiken. Ich bat ihn trotzdem, den Text dazulassen, ich würde darüber nachdenken. Ich schaute ihn in den nächsten Tagen immer wieder an, auch mit meiner Tochter darüber.

Am 9. November kam Steffie Spira zu mir. Die Steffie sagte, in zwei Tagen würden die Künstler eine große Demonstration für Meinungsfreiheit organisieren und sie würde da sprechen. Zufällig waren Freunde aus Mainz bei mir zu Besuch. Als Steffie gegangen war, sagten die Freunde, die Frau sei übergeschnappt, das würde der Staat doch nie zulassen. Aber die Demonstration fand auf dem Alexanderplatz statt, und Steffie hatte ihren berühmten Auftritt. Steffie wurde noch einmal angerufen, einerseits von seinem Alter. Ich sah es noch vor mir, als ich mir lauter Jugendlichkeiten gegenüberstand.

Den 10. November kam Steffie Spira zu mir. Sie erzählten, Sie hätten zur Schriftstellergruppe Ihrer Mutter immer eine gewisse Distanz gehabt. Vor ein paar Jahren haben Sie begonnen, sich intensiver mit der Autorin Anna Seghers zu beschäftigen. Sie haben im Aufbau-Verlag eine Text-Bild-Biographie mitherausgegeben, Sie sind im Vorstand der Anna Seghers Gesellschaft, machen Lesungen aus der oben erwähnten Biographie. Was hat Sie bewogen, nun doch in diese Richtung aktiv zu werden?

gelaufen. Wir hingen jeden Tag vorm Fernseher oder am Radio. Als plötzlich die Öffnung der Mauer gezeigt wurde und alle Leute nach West-Berlin strömten, war das für mich wie ein Traum. Nicht im positiven Sinne, sondern es passierte etwas, was für mich bis dahin unvorstellbar war. Auf die Idee, dorthin zu gehen, kam ich nicht. Ich hoffte bis zuletzt, die DDR würde sich verbessern oder zumindest sich in Würde mit der BRD vereinigen und sich nicht einfach anschließen. Sehr positiv fand ich die Phase unmittelbar nach der Wende – die Zeit der runden Tische. Sechs Monate lang gab es Demokratie, wie niemals zuvor und auch nicht danach.

Ich muß gestehen, ich war voll Trauer darüber, wie die DDR zu Ende ging. Es war mein Leben, Privilegien hatte ich keine zu verlieren, Illusionen ja. Ich hatte



**„Sehr positiv fand ich die Phase unmittelbar nach der Wende – die Zeit der runden Tische. Sechs Monate lang gab es Demokratie, wie niemals zuvor und auch nicht danach.“**



immer geackert – mit Freude – als Ärztin. Wenn man mich fragt, ob ich etwas bereue, sage ich, in beruflicher Hinsicht bereue ich nichts. Politisch glaubte ich, in meiner Ecke etwas mitzubewegen, ob ich das getan habe, weiß ich nicht, aber in manchen Dingen hätte ich meine Meinung laut sagen müssen.

Wenn man mich fragt, warum meine Mutter oft gegen Unrecht nicht genug Stellung genommen hat, antworte ich: in der ausländischen Presse wollte sie nicht, in der DDR konnte sie es nur bedingt. Sie wandte sich direkt an Mitglieder der Regierung oder des Politbüros oder äußerte sich im Vorstand des Schriftstellerverbandes, in ihrer eigenen, leisen Art. Sie meinte, daß das genügte.

Sie erzählten, Sie hätten zur Schriftstellergruppe Ihrer Mutter immer eine gewisse Distanz gehabt. Vor ein paar Jahren haben Sie begonnen, sich intensiver mit der Autorin Anna Seghers zu beschäftigen. Sie haben im Aufbau-Verlag eine Text-Bild-Biographie mitherausgegeben, Sie sind im Vorstand der Anna Seghers Gesellschaft, machen Lesungen aus der oben erwähnten Biographie. Was hat Sie bewogen, nun doch in diese Richtung aktiv zu werden?

Ich hatte immer eine Allergie auf die Presse – zu DDR-Zeiten und jetzt – und habe mich von den Medien ferngehalten. Meine Mutter war 1983 gestorben und hatte in ihrem Testament ihren literarischen Nachlaß der Akademie der Künste der DDR hinterlassen und die Tantiemen aus ihren Büchern jungen Künstlern. Ich kümmerte mich sträflich wenig darum.

Während und nach der Wende wurde meine Mutter außerordentlich attackiert. Dafür habe ich Verständnis. Die Leute identifizierten sie als Vorsitzende des Schriftstellerverbandes mit dem Staat, den sie überwiegend ablehnten. Sie wurde aber zunehmend nicht wahrheitsgemäß und ungerecht attackiert, und es gab kaum Stimmen, die die Wahrheit sagten und sich für sie einsetzten. Irgendwann war mir das über, und ich nahm mir vor, Fakten herauszufinden, insbesondere über die Zeit des Janka-Prozesses.<sup>2</sup> Ich fragte Zeitzeugen, auch Walter Janka und seine Frau. Es war schlimm, daß er ins Gefängnis geworfen wurde. Daß er das an meiner Mutter festmachte, war unrecht von ihm, aber ich kann jemandem, der zu Unrecht im Gefängnis war, keine Vorwürfe machen. Übrigens wußte er bis zu unserem Zusammentreffen nicht, daß meine Mutter zweimal Ulbricht aufgesucht hatte, um ihm zu helfen.

Als einzige, die meine Mutter gut gekannt hat, fühle ich mich verpflichtet, mein Wissen mitzuteilen. Sie hat mir so viel gegeben, daß ich etwas zurückgeben muß.

*Das Gespräch führte Gert Eisenbürger im Dezember 1995 in Berlin.*

1) Nach Ausbruch des Krieges veranlaßte die französische Regierung, daß alle deutschen Staatsbürger als feindliche Ausländer in Lagern interniert wurden, auch die antifaschistischen Emigranten. Nach der Besetzung Frankreichs durch die Wehrmacht wurden diese Lager für viele politische und jüdische Flüchtlinge aus Nazideutschland zur tödlichen Falle.

2) Walter Janka, ab Anfang der fünfziger Jahre Leiter des Aufbau-Verlages, gehörte zu einer parteiinternen Oppositionsgruppe in der SED. Er wurde 1956 verhaftet und in einem Schauprozess zu fünf Jahren Gefängnis verurteilt (von denen er vier absitzen mußte). In seinem 1989 veröffentlichten Buch „Schwierigkeiten mit der Wahrheit“ warf Janka Anna Seghers vor, daß sie als bekannteste DDR-Autorin und Vorsitzende des Schriftsteller-Verbandes, die nichts zu befürchten hatte, sich nicht eindeutig für ihn eingesetzt hätte.

Ruth Radvanyi hat 1994 zusammen mit Frank Wagner und Ursula Emmerich das sehr informative und ansprechend gestaltete Buch „Anna Seghers – Eine Biographie in Bildern“ herausgegeben. Das Buch ist im Aufbau-Verlag (Berlin) erschienen und kostet 58,- DM.

# AUS SPRACHE

Texte lateinamerikanischer AutorInnen in Deutschland



Foto: Walter Lingan

## Mario Correa

Schreiben war für Mario Correa Tascon ein Mittel, mit dem Exil fertig zu werden. War – in der Vergangenheitsform –, denn irgendwann war die Trauerarbeit vorbei, war die vor neun Jahren abrupt zurückgelassene Heimat Kolumbien nicht mehr im Text allgegenwärtig, verwandelte sich die in Drama, Leid und Schrecken verhaftete bloße Vergangenheitsbewältigung in Literatur. „Eines Tages fand ich diese Sprache abstoßend“, sagt er. Mario Correa, heute 45 Jahre alt, wandte sich wieder dem Spielerischen, dem Kreativen in der Literatur zu, dem, was er schon bei dem in der Kindheit verschlungenen Don Quijote bewundert hatte. Damals konnte er ein einzigartiges Verhältnis zu den Büchern entwickeln. Der Vater wurde nicht müde, immer neue Bücher anzuschleppen, und Mario, das Einzelkind, durfte sie nicht nur öffnen und lesen, sondern daran riechen, sie auseinanderreißen, sie sich auf alle möglichen Arten aneignen. Mit ihnen die Einsamkeit überwinden.

Dann kamen andere Zeiten. An der Universität, wo er ein Medizinstudium begann, politisierte er sich. „Wie sollte man auch keine kritische Haltung entwickeln angesichts eines Landes wie unserem, wie Kolumbien“, fragt er sich. Seine politischen Aktivitäten waren denn auch der Grund für sein Exil in Deutschland. Hier wäre er inzwischen weiterhin als Arzt für Innere Medizin tätig, wenn es AusländerInnen nicht so schwer gemacht hätte, eine feste Stelle zu finden.

Was verbindet den Arzt Mario Correa mit dem Literaten Mario Correa? Ich sechs oder sieben Jahre alt war die Leute mich fragten, was ich wollte, antwortete ich: „Ich bin Schriftsteller!“ Vielleicht war es diese zufelsfrei selbstverständliche Verbundenheit mit der Literatur, die ihn dorthin hinderte, die Passion am Ende des Studiums oder gar zum Beruf zu erhalten. So würde er sich heute nicht mehr weiteres Schriftsteller – und auch nicht Dichter – nennen, da er noch nichts Nennenswertes veröffentlicht habe, auch wenn Schreiben und Literatur ihn ständig begleiteten.

Welche Literatur vor allem, lateinamerikanische, deutsche? Mario Correa mag vor allem die marginalen Autoren seines Heimatkontinents und speziell Kolumbiens, so etwa José David Velasco, ein Autor des 19. Jahrhunderts, Fernando González. Die Größen, Borges, ein Cortázar oder ein García Márquez, rufen bei ihm eher ein Bedürfnis hervor, gegen sie anzuschreien. Ikonographie lehnt er ab. In der deutschen Literatur bemerkte er eine seltsame Abgekehrtheit vom Rest Europas. Ländische Schriftsteller würden hier exotische Wesen anerkannt, nicht aufgrund ihrer je eigenen literarisch-künstlerischen Qualitäten. Dennoch versuchten, sich selbst in die deutsche Literaturlandschaft einzugliedern, deutsch zu schreiben, reizt ihn nun auch wenn er dazu in der Lage war. Spanisch ist für ihn der feste Bezugspunkt geblieben.

Und was sind Mario Correas Themen heute? „In gewissem Sinne doch wieder der Heimat, doch die Heimat ist nicht mehr der physische Ort, sondern etwas, das sich durch die Sprache definiert“, so Mario Correa. „Otto“, hier abgedruckte Geschichte, geht zurück auf Erinnerungen in der eigenen Kindheit. „Ich habe einmal miterlebt, wie ein italienischer Emigrant starb, keiner hat's bemerkt“, sagt er. Auch seine kolumbianische Heimatstadt Medellín waren EmigrantInnen, darunter jüdische und jüdisch-deutsche, gekommen und hatten dazu beigetragen, dortige Kulturleben zu bereichern. von ihnen mit unbekannten, nie erzähnten Geschichten und ebenso dünnen Zukünften, mit Schicksalen, die erahnter Dramatik doch irgendwie Sande verließen. Etwas davon bringt Mario Correa als Kolumbianer Deutschen auch hier wieder unbeschreiblich. „Ach ja, heißt es dann, daß mit den Jahren wurde sie alt, ihre Statur wurde immer gebrechlicher, doch war sie ein Ausländer nebenan, und mit ihm geredet, offenbar ist er wegmerklich.“

„Und schließlich wurde sie akzeptiert. Bewohner der Stadt wie jeder andere, auch etwas exzentrisch, das ja. Ging spazieren oder einkaufen, war sie immer elegant gekleidet. Man traf sie auf der Avenida Junín oder auf der Maracaibostraße, wie sie gerade Schaufenster oder Werbeprogramme betrachtete, und wenn sie uns mit einer kurzen Handbewegung erklärte, was manchmal der Fall war, läßt sie uns mit einem schwindenden Lächeln gehen. Eine einstudierte Theatergeste, bestätigt von einem schwindenden Lächeln.“

„Sie sprach ein sehr geradebrechtes Spanisch, und all jene Jahre reichten nicht, um es zu verbessern, aber nicht aus Verachtung für die Sprache oder für das Land, wie viele sagten, sondern weil sich in ihrem Herzen ein Übermaß von Schrecken und Melancholie festgesetzt hatte, der dafür keinen Platz ließ, wie sie selbst erklärte. Wer wenn nicht sie hatte den Krieg des Jahrhunderts verloren, pflegte sie zu sagen, diesen selben Krieg, der sie an seinem Ende in Lissabon überrascht hatte, eine der vielen Etappen auf ihrer Flucht, wo sie sich mit ihrem Liebhaber traf, in den sie sich aufgrund der Umstände verliebt hatte und mit dem sie die letzten drei Jahre seines Lebens verbracht hatte – was im Krieg eine Ewigkeit ist, bis daß er dort, inmitten des dicksten Elends, in einem Sanatorium für Flüchtlinge Opfer einer sich rasch verschlimmerten Schwinducht wurde und starb, während



In jenen Jahren meiner Kindheit haben wir uns nie dafür interessiert zu erfahren, wie sie hieß oder woher sie kam. Für uns war sie die Gringa und Schluss, denn sie war sehr weiß, blond und sprach ein sehr gebrochenes Spanisch. Wir wußten sehr wenig von ihr, fast gar nichts, vor allem weil sie jedesmal ungeduldig wurde, wenn wir sie fragen wollten, und offenbar wußten die Erwachsenen genauso wenig von ihr wie wir. Später ließ die allgemeine Neugierde

sublime Würde einer Gepeinigten zur Schau. Sehr wenige Leute waren es, mit denen sie Freundschaft schloß, und wenn, dann mit Leuten von ganz unten, Helden der Gosse, bei ihren nächtlichen Ausflügen durch schummriges Schänken, wo sie in elenden Spelunken Bier trank, in Eckneipen, in Hinterzimmer- oder Hinterhofneipen, und wo sie sich den elementaren Freuden des Lebens hingab. Ihre Kumpane in dieser Bohème waren fast immer Zufallsbekanntschaften, was diese nicht daran hinderte, sie in fast unerklärlicher Weise zu verehren und zu achten. Wenn sie schon sehr betrunken war, ließ sie ein Taxi rufen, „ein Taxi für die Gringa“, so drückt es der Kneipenwirt oder die jeweilige Kellnerin am Telefon aus. Wie es hieß, trank sie Bier oder Rum in großen Mengen, ohne aber je aus der Rolle zu fallen. Im Taxi setzte sie sich immer auf den Rücksitz, und es passierte oft, daß sie kein Geld hatte, um die Fahrt zu bezahlen, eine Angelegenheit, die mit der Zeit kein Problem mehr darstellte, denn schließlich und endlich kannten alle die Gringa, und unter den Taxifahrern der Stadt war bekannt, daß man mit der Gringa keinen Verlust machte.

Sie sprach ein sehr geradebrechtes Spanisch, und all jene Jahre reichten nicht, um es zu verbessern, aber nicht aus Verachtung für die Sprache oder für das Land, wie viele sagten, sondern weil sich in ihrem Herzen ein Übermaß von Schrecken und Melancholie festgesetzt hatte, der dafür keinen Platz ließ, wie sie selbst erklärte. Wer wenn nicht sie hatte den Krieg des Jahrhunderts verloren, pflegte sie zu sagen, diesen selben Krieg, der sie an seinem Ende in Lissabon überrascht hatte, eine der vielen Etappen auf ihrer Flucht, wo sie sich mit ihrem Liebhaber traf, in den sie sich aufgrund der Umstände verliebt hatte und mit dem sie die letzten drei Jahre seines Lebens verbracht hatte – was im Krieg eine Ewigkeit ist, bis daß er dort, inmitten des dicksten Elends, in einem Sanatorium für Flüchtlinge Opfer einer sich rasch verschlimmerten Schwinducht wurde und starb, während

Für Patricia

## Otto

Unmengen von Blut aus seinem Mund quollen.

Das Schicksal hatte sie bis dorthin geführt, und nun fand sie sich allein und mittellos wieder, ohne weitere Habe als einen Koffer aus imitiertem Krokodilleder, in einem Hotelzimmer ohne Belüftung, das nach Urin und Schimmel stank, und alles wurde nur noch unerträglicher dank eines Sommers ohne jede Spur von Mitleid, wie er sich so oft unerbittlich herniederbrennend Lissabons bemächtigte. Trauer schwitzend auf ein Sofa geworfen, sonderten ihre Gedanken im Aufklärungsflug die Gefilde ihrer Seele und stellten fest, daß der Verlust so absolut gewesen war, die Amputation ihrer Seele so umfassend, daß es nicht einmal mehr schmerzte, daß selbst die Nerven, die das Weinen verursachen, ausgerissen waren und ihr nur stumme Melancholie blieb.

Sie muß wohl eine Weile so geschlafen haben, bis daß die stickige Schwüle und ein stechender Hunger sie weckten und auf die Straße gehen ließen, unter dem Arm ein Buch, das sie zu einem guten Preis im Antiquariat zu verkaufen hoffte. Der Buchhändler gab ihr mehr aus Mitleid denn aus Geschäftssinn eine lächerliche Summe für das Buch, denn wen zum Teufel interessierte zu jenen Zeiten dort in Lissabon wohl „Der ewige Kleinbürger“ von Ödon von Horvath, dazu in einer anderen Sprache als Portugiesisch, abgesehen vielleicht von irgendeinem Bibliomanen, der der Tatsache, daß das Buch vom Autor selbst signiert worden war, einen gewissen Wert beimäßte. Sie hätte unter Hinzuziehung von scharfsinnigen und intelligenten Gründen, mit unwiderlegbaren Argumenten um den Preis gefeilscht, wenn sie nicht dort in Portugal gewesen wäre, wo ihr die Sprache fremd war. In ihrem eigenen Land hätte sie eine hübsche Summe für das Buch bekommen, Erstausgabe, aber das einzige, was sie jetzt zu ihren Gunsten tun konnte, war, ein ernstlich zerknirsches Gesicht aufzusetzen, als der Buchhändler zwei schwärzliche Scheine und ein paar Münzen auf die Theke legte, und mit Gebärden klarzumachen, daß sie mit der Summe nicht

einverstanden war, woraufhin der Buchhändler zwei weitere Scheine hinzulegte. Da zuckte sie zum Zeichen des Einverständnisses mit den Achseln, nahm das Geld und ging in Gedanken an ihren Freund Ödon hinaus, der glücklicherweise frühzeitig gestorben war, noch bevor die Barbarei von der Welt Besitz ergriff. Sie hing ihren Erinnerungen nach, die beinahe tot in ihrem Herzen und ihrem Gedächtnis ruhten, und plötzlich wußte sie, daß sie

nie aufgehört hatte, den ängstlichen Schriftsteller zu lieben, der ihr, noch am selben Abend, an dem es vorgestellt wurde, das Buch als Beweis seiner Liebe handsigniert geschenkt hatte.

Ihr blieb wenig zum Überleben, eigentlich nichts, mit Ausnahme von ein paar interessanten Büchern, die in diesem Fall und unter den gegebenen Umständen gerade einmal etwas zu essen für den Rest des Monats bedeuteten. Kurz zuvor schon hatte sie das letzte ihrer liebsten Besitztümer verkaufen müssen, ein Teeservice für sechs Personen aus Meißener Porzellan, handbemalt und mit dem Familienmonogramm, das benutzt worden war, um die glücklichen und feierlichen Anlässe der Familie über Generationen hinweg zu zelebrieren. Es

handelte sich sozusagen um die heiligen Schalen der Familie, mit denen ihre Eltern den Liebespakt in der Nacht ihres Versprechens geschlossen hatten, mit denen sie auch den Erfolg des Vaters feierten, als er zum Dekan der Rechtsfakultät berufen wurde, oder als ihre Schwester die Zulassung als Ärztin erhielt oder auch, als sie selbst, cum laude, ihren Doktor in Philosophie machte.

Ihre Seele hatte sich allen diesen Verlusten widersetzt, und so hart es ihr auch schien, sich von dem Geschirr zu trennen, dachte sie doch bei sich, daß man

eben im nachhinein nachgibt, im Herzen entsteht, daß dies aber letztendlich nichts bedeutete im Vergleich zu dem Schmerz, dem Zorn und der Ohnmacht, die ihr das Wissen bereitete, daß ihre Eltern deportiert worden waren.

Nachdem sie sehr kärglich zu Abend gegessen hatte, verließ sie das Restaurant, das seinen Namen zu Unrecht trug, wie automatisch, aber dank der leichten Brise ein wenig erleichtert, daß die Sonne nicht mehr so unerbittlich niederbrannte und weil sie in diesem Moment nicht mehr unter dem dringenden Hunger der letzten Zeit litt. Daher konnte sie ihre Gedanken und Gefühle wieder etwas ordnen, und um die Atempause, die ihr das Schicksal verschaffte, ein wenig zu nutzen, entschloß sie sich, einen Spaziergang ohne festes Ziel durch die Straßen der Altstadt zu machen. Als es dunkel wurde, nahm sie die Straßenbahn zu ihrem Domizil und kam dort mit einem festen Entschluß an. Sie würde fortgehen, irgendwohin. Sie würde in das erstbeste Land gehen, das ihr ein Visum gäbe, denn sie hatte auf einem Anschlag an einer Straßenecke – in mehreren Sprachen – gelesen, einige Länder der Karibik böten Kriegsflüchtlingen Aufenthaltsvisa an.

Drei Tage später schiffte sie sich auf die erstbeste Weise ein. Das Ziel war Havanna, wo sie mehr tot als lebendig ankam, denn den größten Teil der Überfahrt verbrachte sie, indem sie sich die Seele aus dem Hals erbrach.

In Havanna erlebte sie am eigenen Leibe den prachtvollen und intensiven Zauber der Karibik, sie lernte, gefangen von dessen wollüstigen Rhythmus Son zu tanzen und Rum in kleinen Schlucken zu trinken. Sie lernte, sich mit ihrer Traurigkeit abzufinden und, ohne es sich direkt vorzunehmen, die kleinen Stücke Glück, die sie in diesem neuen Leben fand, zu genießen, so sehr, daß sie über ihre Zeit in Havanna als eine der glücklichsten Episoden in ihrem Leben sprach, und sie verwies enthusiastisch auf die Dämmerungen, die sie am Strand liegend und Verse von Else Lasker-Schüler lesend verbrachte, eines der wenigen Bücher, die ihr in ihrem gescheiterten Leben geblieben waren, ein Buch aus der Bibliothek ihres Vaters, oder wenn sie einfach dem Rauschen des Meeres unter einem sternübersäten Himmel nachhorchte.

In Havanna teilte sie ein kleines Haus mit einem Gärtchen am Stadtrand mit einer Landsfrau, die sie auf dem Schiff kennengelernt hatte und die sich seither in ihre beste Freundin verwandelt hatte, eine Frau ihres Alters, die auf mehr oder weniger die gleiche Geschichte zurückblickte. Sie hatten sich auf hoher See kennengelernt, mitten in einem Unwetter, das den alten und asthmatischen Dampfer zum Kentern zu bringen drohte, und sie verbrachten die Nacht damit, sich gegen-

seitig bei den Brechanfällen zur See einem auf den anderen Tag, ohne stehen, ohne einen Anflug von Paderlesens. Der Tierarzt philosophierte in wieso auch Panik, nach all dem Krieerlicher Rede und gesenkter Stimme, und der drohenden Vernichtung im Einklang mit der Stimmung der waren eher erstaunt, sich nicht sitzerin, über das Phänomen des Todes kennengelernt zu haben, denn sie id erklärte abschließend, er neige zu der drei lange Monate in Lissabon im seorie, daß das Tier aufgrund eines Hotel zugebracht. Wie sie selbsteratzungstillstands verstorben wäre, auch ihre Freundin nur ganz leie sehr häufig auftretende Sache bei Gepäck dabei, lediglich einen eirtichen und Papageien vorgerückten Koffer, aber darüber hinaus – unters. bestand der Unterschied – trug sieDer Tod Ottos rührte bei ihr an all die einen Papagei in einem Käfig bei sicde von all den Wesen, die sie in dieser sich pudelwohl fühlte, angesichtelt geliebt hatte und die sie vor lauter Gefahr ungerührt blieb und kostürzung nicht hatte beweinen können. Verdauungsprobleme hatte, mit ae Sintflut ihres Weinens dauerte sechs Worten, er war die sprichwörtliche ge und sechs Nächte. Danach tauchte senheit, mit der einen Ausnahme, aus ihr auf in einen platten und faden von Zeit zu Zeit eine Tirade von Schtag, im Innern fast verrückt werdend worten schweren Kalibers losließ. d nach außen hin ihrer geistigen

Das war Otto, ihm bekam die Luhigkeiten vollkommen verlustig, so daß Havanna offenbar prächtig, sein ls Beste war, an Weggehen zu denken, kleid war ganz neu, und sein Schvor ihr inneres Elend aus ihr herausplatschillerte wie zu seinen besten Zund sie zum Selbstmord trieb. Zweifelsohne war er ein glücklicher Sobald der Tierpräparator ihr den eingei. Abgesehen davon, daß er insamierten Papagei übergeben hatte, Genuß eines hervorragenden Platzte sie ihre Habseligkeiten zusammen, Hause und weiterer Sondervorkehrabschiedete sich von ihren Freunden, kam – so gab es etwa in der Küched das Schicksal kümmerte sich um den spezielle Querstange für ihn, hatte st, das heißt, es brachte sie bis in meine Erlaubnis, in den Garten zu gehen, adt.

in Windeseile Freundschaft mit der Damals war ich zehn Jahre alt und wie dern aus der Nachbarschaft schlo Jungen dieses Alters im wahrsten Sinne waren es dann auch, die ihm ein bes Wortes süchtig nach Neuigkeiten. liches Repertoire an obszönen Wortähnlich war ich dabei, als der Umzug Spanisch beibrachten.

Die Zeit in Havanna wurde nn drei riesige Koffer und ein auf einem schnell zu Ende gehen, denn so besalzsockel aufgepflanzter Papagei schießen es widrige Ereignisse. Ihre Frei mir reichlich wenig. Ich glaube, daß er eine zeitweilige Arbeit in einer eine Anwesenheit lästig war, obgleich sie für an Weihnachten benutzte Feuerch bat, ihr den Papagei hinauf in die körper gefunden hatte, vergiftete sohnung im obersten Stock des Gebäudes einem Unfall mit weißem Phosphor tragen, wonach sie mir mit unwirschem unweigerlich innerhalb von acht nsicht Auf Wiedersehen sagte und mich zum Tod führte. So wurde nichtauswarf.

Von ihrem exzentrischen und stürmischen Vorhaben, im Januar des folgenden Jahres einen cubanischen Musiken Leben erfuhr ich im Laufe meines Berufs wegen Trompeter und Theaterwerdens. Ihre Abenteuer im Lovaina aus Berufung, zu heiraten. Bevor sieertl, ihre Besuche im Vergnügungskanal vertraute sie ihr ihren geliebten Ofres Jotas" in der Gegend von Niquia am und legte ihr ans Herz, ihn für nichts nde der Straße von Bello nach Copacabana und ihre Saufereien im "Doña María Welt zu verlassen und ihm von Zeit Itaguí" waren legendär, die Episoden geben, die er so sehr mochte. serten von Mund zu Mund und versprach es und erfüllte ihr Versprechen einen immerwährenden Stein des sorgfältig, und viel mehr noch: von stoßes für die städtische Spießergesell- liebte sie den Papagei vielleicht viel haft, die ihre laxe Moral nicht in noch als seine vormalige Besitzerin und von seiten des Tiers passierte Klang zu bringen vermochte mit ihrem gleiche, derart, daß er Eigenarten ergischen und begeisterten Einsatz für Schoßhündchens annahm und keine Kultur der Stadt, denn dank ihrer genheit ausließ, um seine große mühungen wurde es möglich, Musiker Rang ins neueröffnete Pablo Tobón ibe-Theater zu holen, zu denen Fried- Gulda und David Oistrach gehörten, ohnegleichen ausführlich zum Besten Daniel Barenboim, als dieser noch ganz Anfang seiner Karriere stand, Rostro- Vitsch und viele, viele mehr, als deren persönliche Freundin sie sich im übrigen geben.

Aber klar. Wie es in diesem immer so geht, wurde das Idyll aber den Tod zerbrochen. Ein plötzlicher Tod, dem keine Vorzeichen voraus- dachte ich. Eines Tages wird sie ihres verehrten Papageis und ihres alten Hutes wohl überdrüssig geworden sein.

Viele Monate vergingen, seit ich zum ersten Mal diese Szene auf dem Balkon gegenüber gesehen hatte, bis zu jenem Tag, als ich einen Schwarm von Leuten in der Wohnung der Gringa sah. Ich lehnte mich hinaus, um besser beobachten zu können, und stellte fest, daß es sich um Polizei und einige Nachbarn handelte. Sofort ging ich hinüber, und als ich gerade die Treppe hinaufgehen wollte, kamen sie auch schon mit ihr hinunter. Ihr Körper war so sehr eingetrocknet, daß es unmöglich war, ihn langzustrecken, um ihn in den Sarg zu legen.

Man ent-schied sich, ihn so zu las-sen, in dieser Hal-tung, als säße sie um drei Uhr nachmittags bei Kaffe und Apfelku-chen, schließlich trug sie ja auch ihre besten Kleider. Die Nachricht erschien am näch-sten Tag in allen Zeitungen des Lan-des, die staatlichen Kulturinstitutionen bedauerten ihr Ableben, einige promi-nente Persönlichkei-ten des öffentlichen und politischen Le-bens sandten Kränze und Bouquets, und der Honorarkonsul ihrer Heimat schaltete im Teil für die Todes-anzeigen eine Einladung zu ihrer Beerdigung. Selbst die Kul-turkanäle sendeten Sonderprogramme, die ihr Werk hervorhoben, aber sehr wenige Leute begleiteten sie bis zu ihrer letzten Ruhestätte.

Man schätzt – laut gerichtsmedizini-schen Gutachten –, daß sie mindestens ein Jahr lang tot auf ihrem Balkon saß, ohne daß es jemand merkte, nicht einmal ich, der ich sie mochte, der vielleicht mehr als sonst jemand so manches aus ihrem Privatleben wußte und der ihr vor so vielen Jahren geholfen hatte, den einbal-samierten Papagei zu ihrer Wohnung hochzutragen, ihren über alles geliebten Otto.

Mario Correa Tascon

Übersetzung: Gaby Küppers



In seinem Einleitungsreferat hob Michael Rose von der Deutsch-Brasilianischen Gesellschaft positiv die Aktivitäten deutscher Unternehmen in Brasilien hervor. Die über tausend Firmen mit deutschem Stammkapital seien mit rund 15% am Bruttoinlandsprodukt des Landes beteiligt. Allein die Bestandswerte der in Brasilien getätigten Direktinvestitionen seien etwa doppelt so hoch wie in den asiatischen Schwellenländern. Die deutsche Großindustrie habe bis zum Jahr 2000 Neuinvestitionen in Rekordhöhe angekündigt, mit denen Zehntausende von Arbeitsplätzen geschaffen würden.

Eine solch positive Einschätzung der Rolle deutscher Unternehmen wollten viele Teilnehmer nicht unwidersprochen lassen. Fritz Stahl, Vertrauensmann der IG Metall bei Mercedes Benz in Mannheim, berichtete von den jüngsten Massenentlassungen bei Mercedes do Brasil, die in der brasilianischen Öffentlichkeit zu heftigen Protesten geführt hätten. Durch zahlreiche Solidaritätsaktivitäten und durch Interventionen des Mercedes-Gesamtbetriebsrates in Deutschland sei es zumindest gelungen, den betroffenen Kollegen eine finanzielle Abfindung zu sichern. Ulrich Franz, Betriebsrat bei Bayer in Wuppertal, beklagte mangelnde Umweltschutzmaßnahmen bei deutschen Chemieunternehmen in Brasilien. Aufgrund eines offenen Briefs, den er mit anderen

# **Ermutigende Zusammenarbeit**

## Gewerkschaftliche Brasilien-Soligruppen diskutierten in Hattingen

In den DGB-Gewerkschaften hat sich in den letzten Jahren eine Vielzahl von Initiativen gebildet, die Austausch und Zusammenarbeit mit brasilianischen Partnern praktizieren. Etwa 60 Personen aus verschiedenen Einzelgewerkschaften trafen sich Ende Juni im DGB Bildungszentrum Hattingen, um über aktuelle Entwicklungen in Brasilien und den Stand der Solidaritätsarbeit zu diskutieren.

leht. Thomas Schmidt, HBV-Betriebsrat bei Neckermann in Frankfurt, berichtete über die jüngsten Massaker an Mitgliedern der Landlosenbewegung. Die ungelöste Landfrage sei das drängendste Problem der brasilianischen Gesellschaft. Schmidt beklagte, daß der Bewegung der Landlosen

den Monate geplant sind. Zwei deutsche Reisegruppen von VW- und Mercedes-Arbeitnehmern stehen im Herbst zwei Besuchsreisen brasilianischer Bosch-Arbeiter sowie von Lehrkräften und Gewerk-

schaftlern aus dem Umfeld der ESC-SUL gegenüber.

Wolfgang Schulz von der Wolfsburg IG Metall berichtete über die Weltarbeiterkonferenz im VW-Konzern, an der Gewerkschafter aus Brasilien, Südafrika, Mexico, Argentinien sowie europäischen VW-Standorten in Würzburg teilnahmen. Wichtigste Ergebnisse dieser Konferenz sind die Forderungen nach vergleichbaren Löhnen und Arbeitszeiten in allen VW-Standorten rund um den Globus sowie nach Gründung eines Welt-Konzernbetriebsrates.

Zum Abschluß der Tagung referierte Achim Wachendorfer vom Büro Friedrich-Ebert-Stiftung in São Paulo die aktuelle Situation der lateinamerikanischen Gewerkschaftsbewegung. Die Gewerkschaften hätten im Zuge wirtschaftlichen Umstrukturierungsprozesse zunehmend an Einfluß verloren, gelte sowohl für die korporativen als auch korrupten Gewerkschaften mexikanischen oder argentinischen wie auch für viele linksdogmatische Organisationen. Beide Gewerkschaftsmodelle hätten sich durch eine Fixierung auf Staat sowie durch Einschätzungen der änderten Rahmenbedingungen in die Defensivphase gebracht. In einigen Ländern, so z.B. in Bolivien, sei den Gewerkschaften durch den Niedergang alter Industrien sch

durch den Niedergang niedriger Intensität des mexikanischen Gewerkschaftsmodells entstanden. Besser als diesen sei es der nationale wie internationale Unterstützung der Forderungen gelungen, sich auf die ökonomischen Veränderungen einzustellen. Sie beseitigungspunkt für die verschiedenen politischen Sektoren der industriellen Zentren schen Aktivitäten. Die Verhandlungen auch der von Landarbeiterinnen und Kleinbürgerinnen EZLN und der Regierung am 21. 7. in San Andrés Larráinzar waren schen Kontext und mit spürbar positiv neu gescheitert. Die bekannten Forderungen der Zapatisten, vor allem bezüglich Einführung einer Frauenquote auf allen Ebenen der Organisationsstruktur, die inzwischen in allen Gebieten, sowie bezüglich der Verfassungsreformen, die auf Frauen auf allen Ebenen der Organisationsstruktur Garantie der Grundrechte der Indianer geführt hätte. Eine neue strategische Allianz sah Wachendorf zwischen den Antworten der Regierung.

*Manfred Brinkas* 2. Nationale Forum der Indígenas



**Referenten** ...

# Global Village in Chiapas

## **Erste Eindrücke vom Interkontinentalen Treffen**

Am 4. August 1996 ging in La Realidad, Chiapas, das erste interkontinentale Treffen gegen den Neoliberalismus und für die Menschlichkeit zu Ende. Ca. 4000 Menschen aus unterschiedlichen linken Spektren aus 43 Ländern dieser Welt haben in fünf Orten in Chiapas zum Thema Neoliberalismus gearbeitet. Der von der EZLN initiierten Zusammenkunft waren auf fast allen Kontinenten Vorbereitungstreffen vorausgegangen, darunter das Treffen in Berlin im Mai 1996. (vgl. ila 196 und 197). Zwei Mitglieder der rund 100 Personen umfassenden deutschen Delegation, Christine Weiss aus Bremen und Marion Ladich aus Bonn, schickten uns per Kurier ihre ersten handschriftlichen Eindrücke zu.



... Gäste

statt, zu dem zusätzlich zu verschiedenen indigenen VertreterInnen 135 ausländische BeobachterInnen akkreditiert waren. Es werden weitere Foren verabredet, in denen der Austausch über die verschiedenen Widerstandsformen gegen den Neoliberalismus stattfinden soll. Der Aufbau von Handelsstrukturen regionaler Produkte wird vorgeschlagen – eine Reaktion auf den ökonomischen Ausschluß landwirtschaftlicher Produktionszonen im Gefolge des NAFTA-Abkommens.

Menschen aus unterschiedlichen linken Spektren aus 43 Ländern dieser Welt haben in fünf Orten in Chiapas zum Thema Neoliberalismus gearbeitet. Der von der EZLN initiierten Zusammenkunft waren auf fast allen Kontinenten Vorbereitungstreffen vorausgegangen, darunter das Treffen in Berlin im Mai 1996. (vgl. ila 196 und 197). Zwei Mitglieder der rund 100 Personen umfassenden deutschen Delegation, Christine Weiss aus Bremen und Marion Ladich aus Bonn, schickten uns per Kurier ihre ersten handschriftlichen Eindrücke zu.

George des KNP ITA Abkommen.

Im Lager der Internationalistas kursieren Gerüchte über das Vorgehen der mexicanischen Grenzpolizei, der „Migra“: Zwei baskische Aktivisten seien ohne Begründung ausgewiesen worden. Nachdem die letzten Akkreditierungsformalitäten der mehrheitlich europäischen Delegationen erledigt sind, setzt sich die Bus-Karawane nach Oventic (im chiapanekischen Hochland) schließlich in Bewegung. Dort findet am 27. 7. die mit viel Herz organisierte zentrale Eröffnungsveranstaltung des Treffens statt. Niemand kann sich der enormen Integrationskraft der zapatistischen Herangehensweise an uns und an die Politik entziehen, als die „Bases de apoyo“, die indigenen Comunidades, an der solide konstruierten Bühne vorbei in das natürliche Auditorium einziehen.“ (Christine)

„Die Wirklichkeit hat viele Gesichter, die sich in Hunderten von Beiträgen und Berichten aus insgesamt 43 Ländern zeigen. An fünf Orten mit verschiedenen Themenschwerpunkten berichten die TeilnehmerInnen aus ihren Zusammenhängen und Gruppen, von ihren Aktionen und Ideen für eine menschlichere Gesellschaft. La Realidad ist ein gut organisiertes, improvisiertes Kongress- und Pressezentrum, umgeben von Bergen und Urwald, inmitten von knöcheltiefem Schlamm. Rund um die Uhr sorgen unzählige Zapatistas und HelferInnen für die Sicherheit der TeilnehmerInnen, bauen Schlafplätze, kochen, putzen usw. Viele Indígenas sind z.T. aus weit abgelegenen Gemeinden nach stundenlangen Fußmärschen hierhergekommen um mitzuhelfen.“

Trotz der internationalen Präsenz überfliegt das Militär zum wiederholten Male den Ort des Treffens. Die DiskussionsteilnehmerInnen lassen sich davon jedoch kaum beeindrucken. Viele vorbereitete Redebeiträge nehmen den größten Raum ein, so daß intensive Diskussionen in kleinen Gruppen und der Austausch konkreter Erfahrungen hauptsächlich außerhalb der offiziellen Arbeitsgruppen stattfinden müssen. Immer wieder zeigt sich, wie schwer es ist, angesichts der knappen Zeit und der so großen Anzahl von Menschen aus unterschiedlichen Ländern mit unterschiedlichen Sprachen zu greifbaren Resultaten zu kommen.

Wenn auch nicht alle Leitsätze der EZLN immer in die Praxis umgesetzt werden konnten (z.B.: Dienen, aber sich nicht bedienen lassen; Überzeugen, aber nicht siegen; Anweisungen geben, aber nicht befehlen; Alle machen alles), ist das Treffen für die Zapatistas sicherlich als ein großer Erfolg zu werten. Mehrere tausend Menschen sind der Einladung der EZLN gefolgt, internationale Presse und Prominenz (z.B. Eduardo Galeano, Danielle Mitterrand, Alain Touraine, Douglas Bravo, Hugo Blanco, Daniel Viglietti, James Petras, Ofelia Medina, Winfried Wolf u.a.) sorgen für die weitere Verbreitung von Informationen über die Situation in Chiapas. Aber die vielen einzelnen Stimmen, die Ideen, Wünsche, Hoffnungen der TeilnehmerInnen fanden teilweise zu wenig Gehör. Der Erfolg dieses Treffens für jedeN einzelneN wird sich wohl erst zuhause messen lassen, in den jeweiligen Gruppen und in vielen Aktionen, die diesem internationalen Treffen hoffentlich folgen werden.“ (Marion)

In einer der nächsten Ausgaben werden wir sicherlich ausführlicher auf die politische Bedeutung des Treffens eingehen und auch die Krise des mexikanischen Systems stärker ausleuchten. Für diese Nummer mögen zunächst die hier wieder gegebenen atmosphärischen Eindrücke genügen.

# Theologie, kulturelle Identität und Befreiung

Bericht über eine Tagung in Münster

Am 31. Mai veranstaltete das Institut für Theologie und Politik in Münster ein Tagesseminar mit Paulo Suess vom brasilianischen Eingeborenenmissionsrat (CIMI) und Fernando Castillo vom Ökumenischen Zentrum Diego de Medellín in Santiago de

Chile. Thema war die Frage nach der zunehmenden Bedeutung kultureller Identität im Befreiungsprozeß Lateinamerikas, anders sich ja nicht erst seit den Auseinandersetzungen um das 500-Jahre-Conquista-Gedenken stellt.

Zentrale Forderungen nationaler wie kontinentaler politischer Organisationen der Indígenas beziehen sich auf kulturelle Autonomie, Selbstbestimmung und Vielfalt ebenso wie auf die „strikte Einhaltung der Menschenrechte und das Ende jeder Form von Ausbeutung und Unterdrückung“ (Rohr, Das Ende vom indianischen Klagelied, ila Nr. 138). Damit scheint sich ein neues Modell politischer Organisation und Subjektierung in der Befreiungsgeschichte Lateinamerikas durchzusetzen.

Nach Meinung von Castillo stellen diese politischen Bewegungen tatsächlich eine neue Etappe in der Geschichte Lateinamerikas dar, die immer von den Fragen geprägt war: „Was ist Lateinamerika? Wer sind wir? Und wer sind die Anderen?“ Nun war Lateinamerika immer mit der Verschiedenheit kultureller Identitäten und historischer Projekte konfrontiert. Die erste Antwort auf die Frage nach der lateinamerikanischen Identität wurde in den Unabhängigkeitsbewegungen Anfang des letzten Jahrhunderts gegeben. Eine aufgeklärte und laizistische Elite organisierte die Unabhängigkeit gegen die Kolonialmächte unter dem Motto „Ordnung und Freiheit“ und entschied sich für das europäisch-aufklärerische Prinzip „Zivilisation“, dem die vermeintliche Barbarei

anderer Seite verlagern sich die Fragen nach Subjektwerdung und nach Befreiung die verschiedenen Volkssektoren und partikularen kulturellen Identitäten. In diesem Sinne geht man in Lateinamerika heute davon aus, daß Befreiung aus ökonomischer und aus kultureller Armut Artikulation von Bedürfnissen, Interessen und Visionen von den jeweiligen kulturellen Identitäten her voraussetzt. Eine Unterdrückung und Ausschluß unter dem Vorzeichen zunehmender ökonomischer und kultureller Globalisierung setzt diese neue Form politischen Widerstandes und Suche nach lateinamerikanischem Selbstbewußtsein die Diversifizierung und Multikulturalität: „Wir brauchen eine plurikulturelle Gesellschaft, in der die Menschen in ihrer eigenen Sprache kämpfen... denn Multikulturalität ist nicht erreichbar“, so Suess. Damit erweist sich dieses Befreiungs- und Identitätsparadigma als fundamental herrschaftskritisch, wenn es stellt die existierenden Formen politischer und ökonomischer Organisationen radikal zur Disposition. Es zielt auf eine folkloristische Reservatsmentalität, sondern auf die grundlegende Überwindung von Verhältnissen, die den Menschen die Möglichkeit verweigern, ihr Leben selbstbestimmt zu gestalten.

Die neuen historischen Projekte der Befreiung und der Identität Lateinamerikas bestehen darin, eine Gesellschaft zu schaffen, in der die Verschiedenheit in den kulturellen, politischen und ökonomischen Dimensionen aufgehoben ist,

der schwarzen, indigenen und spanischen eben gerade nicht aufgehoben in voraufklärerischen Identitäten entgegen. Sinne, daß die Verschiedenheit vergesetzt wurde. Anfang dieses Jahrhunderts wurde die Frage lateinamerikanischer neuen Gesellschaft Platz hat. Rationalismus mit dem Rekurs auf inhalt dieser Entwicklung die Modifizierung, aber auch hispanische Identität des Begriffs der Option für die Wort. Der Indigenismus entdeckten, indem sie heute von einer Option mystischen und affektiven Anteiles den Armen Anderen (Suess) spricht. Kulturen und suchte sie in das Selbst hierbei geht es um eine Radikalisierung lateinamerikanischer Kultur des Themas theologischer und christologischer. Eine dritte Etappe schließen Praxis der Befreiung: Vor dem Stellen dann die politischen Befreiungsergrund der vielfältigen religiösen Bewegungen der siebziger und achtziger Lateinamerikas fordert die Jahre dar. Sie verstanden Lateinamerikanologie der Befreiung eine Inkulturation als die Peripherie der entwickelten Christentums. Eine solche Inkulturation und suchten über einen Volksbegriff, die das Evangelium in den Sprachen Arbeiter und Bauern als die Armen und Völker auszudrücken hat, versteht sich politisches Subjekt bestimmte, einen eigenen Weg zu Freiheit und Gleichheit und des Christentums, das sich in seiner Söhne gegenüber der historischen Angewandt hat, deren Andersheit anzunehmen. Auch modifizierte – europäischen Müssen hat, deren Andersheit anzunehmen. Von Entwicklung orientierte. Gegen und in ihren verschiedenen kulturellen Versuchen, das Selbstverständnis Lateinamerikas in der einen oder anderen Weise zu erkennen. Dagegen setzt die Theorie festzulegen, wird nun heutzutage der Befreiung die Erkenntnis, daß es Heterogenität und Verschiedenheit der normative kulturelle Identität des Kulturen und Gemeinschaften gegeben ist, bzw. daß die bis heute hauptete Normativität die des europäisch-abendländischen Christentums ist. Die Partei zwar vor, die Interessen aller zu vertreten, hat sich aber gerade vor diesem

Anspruch und ihrer Geschichte mit ihm desavouiert: „Theologie und Kirche vertreten nur dann die Interessen aller, wenn sie in radikaler Parteilichkeit für den Protagonismus der Armen Anderen eintreten...“ (Suess). Folglich darf eine christliche Praxis nicht – wie in der bisherigen Kirchengeschichte – mit einer Kritik an den kulturellen und religiösen Traditionen der Anderen (der Schwarzen, der Indígenas...) beginnen, sondern muß ihren Ausgangspunkt an der Kritik von „Strukturen der Sünde“, d.h. der Ausbeutung nehmen. Und will sich das Evangelium wirklich als frohe Botschaft der Befreiung erweisen, dann muß es diese Kritik nicht nur in den jeweiligen Sprachen der Unterdrückten ausdrücken, sondern auch deren Hoffnungen und Utopien als legitimen Wunsch und Ausdruck einer christlichen Befreiungspraxis annehmen. Insofern zeigt sich, daß die Option für die Anderen die theologische und binnengeschichtliche Entsprechung zum Versuch der Neubestimmung eines radikalen Befreiungs- und Identitätsverständnisses Lateinamerikas ist. Der Zurückweisung jedes westlich-europäisch dominierten ökonomischen und politischen Entwicklungsweges entspricht in der Theologie der Befreiung die radikale Zurückweisung eines zentralistisch-kirchlichen Vorherrschaftsanspruches.

## Glaube und Kultur

Inkulturation oder das Verhältnis von Glaube und Kultur wären deshalb falsch verstanden, wenn sie als bloße (paternalistisch auflösbare) Frage nach der Zulässigkeit fremder kultischer Praktiken im Traditionsbasis der Großkirchen aufgelöst würden. Die Option für die Anderen fordert radikale Reziprozität und Gegenartigkeit in der Anerkennung der Anderen. Sie sucht die Armen Anderen dem Angleichungsdruck uniformer Massenkultur ebenso wie dem Autoritätsanspruch der Großkirchen zu entziehen. Sie entwickelt von der Stärkung lokaler und verschiederter Identitäten her neue Befreiungsverständnisse, deren Forderungen nicht nur auf die Anerkennung der verschiedenen symbolischen (religiösen, mythischen und philosophischen) Ausdrucksformen zielen, sondern – wenn die Option für die Anderen radikal zu Ende gedacht wird – vor allem auch grundlegende politische und ökonomische Veränderungen notwendig machen.

Allerdings gab es auf der Veranstaltung auch kritische Rückfragen, ob die starke Betonung kultureller Identität und Verschiedenheit im Selbstverständnis der neu- en Befreiungsbewegungen und ihre Ent sprechung in der Theologie der Befreiung, die Option für die Anderen, wirklich eine neue Perspektive im Blick auf die Befreiung der Armen entwickeln kann. Daß

kulturelle Identität und Verschiedenheit „nicht überwachbar“ und deshalb a priori herrschaftskritisch seien, wie Suess behauptet, wurde auch bestritten: Eine politische Organisation, die vor allem auf gemeinschaftlichem, kulturellem Erbe gründet oder ihre Gemeinsamkeit daraus rekonstruiert, läuft sicherlich Gefahr, Fragen der notwendigen gemeinschaftsübergreifenden Solidarität nicht beantworten zu können. Und tatsächlich sind ja die Fragen nach einem gemeinsamen Selbstverständnis kontinentaler Zusammenschlüsse indigener Organisationen, die Fragen nach territorialer Selbstbestimmung und nach dem Verhältnis zu anderen Volksbewegungen (Gewerkschaften, Bauern- und Landarbeiterbewegungen oder Frauenbewegung) bisher ungeklärt (Tolosa, Indianismus oder Klassenkampf, ila Nr. 138). Deshalb wird die politische Zukunft Lateinamerikas und seiner kulturellen Identität und Verschiedenheit wohl nicht unweentlich davon abhängen, inwieweit die lokalen Befreiungsprojekte gerade wegen ihrer je eigenen Sprache und ihrer partikularen historischen Projekte eine gemeinsame politische Artikulation finden werden, die dem globalen Anspruch der Massenkultur und der – Armut und Ausbeutung in sich bergenden – Ökonomie machtvoll entgegentreten können. Die Suche nach Möglichkeiten der Solidarität zwischen den verschiedenen Gemeinschaften mit ihren verschiedenen Kämpfen und Zielen gegen Hegemonie und Ausbeutung wird wohl die eigentliche Herausforderung sein.

Michael Ramminger

**FORUM**  
entwicklungspolitischer  
Aktionsgruppen  
Zeitschrift des BUKO

204/5, Juli  
**Chiapas**  
- Kongreß  
Berlin, Situation  
in Mexiko,  
Frauen und EZLN  
und Berichte vom  
BUKO in Heidelberg  
68 S., 9 DM

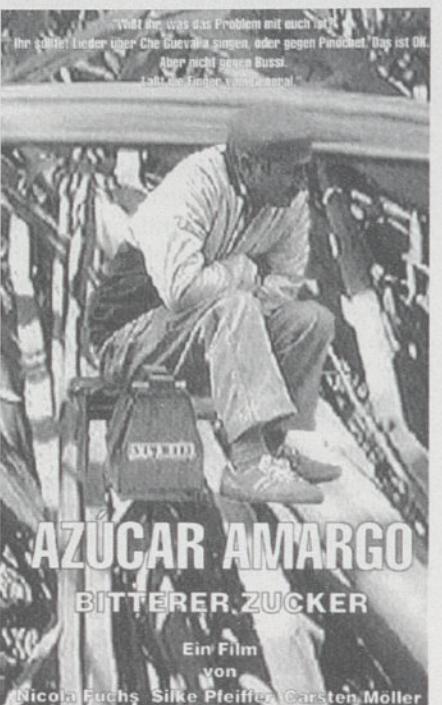
Bestelladresse:  
Redaktion FORUM  
Buchtstr. 14/15  
28195 Bremen  
Tel.: 0421-32 51 56  
Fax: 33 78 177

Nr. 206, September  
**Stadt - Stadtentwicklung  
und urbane Kämpfe**  
ca. 52 S., 7 DM

Informatives in den Rubriken  
Kultur, Ökologie und Rassismus;  
Länderberichte, Termine u. v. m.  
Kostenloses älteres Probeheft bestellen!!

# Azúcar Amargo - Bitterer Zucker

## Ein Film über die argentinische Provinz Tucumán



Tucumán, kleinste und dichtbesiedelte Provinz Argentiniens. Die Bewohner der Provinz wählten am 2. Juli 1995 General Antonio Domingo Bussi zum Gouverneur. Sein Name ist der Provinz Tucumán wohl vertraut: Energischer Bekämpfer der Guerrilla im Jahre 1975 und Gouverneur in den folgenden Jahren, ist er verantwortlich für 507 Verschwundene und zahllose Gefolterte. Am 29. Oktober 1995 trat er sein Amt nun unter demokratischen Vorzeichen an. Protestaktionen zahlreicher Menschenrechtsgruppen halfen nichts dagegen. Ohnmächtig gegenüber der herrschenden Justiz in Argentiniens mußten sie zusehen, wie Bussi erneut die Macht in der Provinz übernahm. Dabei war der Bevölkerung durchaus klar, wen sie da wählte. Das Problem liegt nicht darin, daß die Existenz von Konzentrationslagern, von Gefolterten, Getöteten und Verschwundenen von der Mehrheit der Tucumanos verkannt würde. Vielmehr spielen die Opfer heute, nach nicht einmal 20 Jahren, kaum noch eine Rolle.

Die Vergangenheit wird im Sinne der Militärs gedeutet. Tucumán war Anfang der 70er Jahre eine Provinz großer sozialer Unruhen, bekannt für die „Tucumanos“, mehrere Tage andauernde Besetzungen ganzer Stadtteile durch linke Bewegungen. Die Studentinnen solidarisierten sich in breitem Umfang mit den Arbeiterinnen in den Zuckerfabriken, den Arbeitslosen und den verarmten Bauern. Dennoch reichte die vereinte Kraft nicht aus, soziale Umwälzungen herbeizuführen. Noch unter Isabel Perón, der letzten demokratischen Präsidentin vor der Militärdiktatur 1976 bis 1983, begann der sogenannte „Operativo Independencia“, in dem die Militärs unter der Führung Bussis zum Schlag gegen die Guerrilla und alle linken Gruppierungen ausholten. Dabei waren sie außerordentlich erfolgreich. Schnell war die Guerrilla vernichtet und die Repression richtete sich gegen jegliches demokratisches Gedankengut. Es kehrte „Ruhe“ ein in die Provinz. Dies wurde von den Militärs immer als Rechtfertigung ihres Vorgehens angeführt. Tatsächlich scheint sich die Bevölkerung die Brille der Sieger aufgesetzt zu haben, denn genau dieses Argument hört man heute in dieser einst so umtriebigen Provinz.

Überhaupt scheint die Gegenwart viele Erinnerungen zu übertünchen. Hart getroffen von der allgemeinen argentinischen Wirtschaftskrise mit Arbeitslosenraten bis zu 20% zählt nichts mehr als das Überleben. Straßenkinder und BettlerInnen

auch der Machthaber wird noch gestellt.

Jetzt, nach einem knappen Jahr an der Spitze der Provinz, beweist Bussi auch die 46% der Tucumanos, die gewählt haben, langsam, daß er Allheilmittel zur Verbesserung der wirtschaftlichen Lage in der Provinz besitzt. Es bleibt zu hoffen, daß er Mythos der Person Bussi platzen und derhören wird. Die Kosten sind hoch: wenn Bussi auch nicht mehr Machtmittel eines Diktators in den Ursprungslanden, oder vielleicht auch hat, so findet er doch Wege zur Ressource der Coca-Colonisation durch seine Führung reibungslos zu funktionieren. Es herrschen wieder Disziplin in der Provinz, einmal wöchentlich karibischen Musik zu sprechen, wenn lich müssen wieder alle Beamten Singen der Nationalhymne auf der Straße der la Independencia antreten, mit Dialekt daheimgeblieben sind? Wenn der wird kurzer Prozeß gemacht und so scheinende Inbegriff der karibischen MigrantInnen leben als Landsleute in den USA mehr hungen gegen Menschenrechtsaktivstand, wenn Mitte des 20. Jahrhunderts gehörten nicht mehr der Vergangene die cubanische Musik und später der Zweifelsfälle halt geschossen, Telefonen Musik, die Salsa, in New York die Caribbean Currents – CARIBBEAN MUSIC FROM RUMBA TO REGGAE. PETER MANUEL

nen werden zum alltäglichen Bild, und selbst diejenigen, die Arbeit besitzen, müssen teilweise mehrere Monate auf die Lohnzahlung warten, selbst wenn sie Staatsbedienstete sind. Ähnlich geht es den RentnerInnen, deren Rente ohnehin kaum reicht, um sich mit den nötigsten Lebensmitteln einzudecken.

Angesichts dieser Lage warten die Leute auf einen Wechsel, darauf, daß irgend etwas geschieht. Dreizehn Jahre peronistische Regierung in der Provinz haben einen Umschwung überfällig gemacht, hauptsächlich auch bedingt durch die verkrustete peronistische Elite, deren Kandidatin für die letztjährigen Wahlen ein Inbegriff von Klientelismus war. Bussi dagegen blieb der Bevölkerung als tatkräftige Persönlichkeit in Erinnerung.

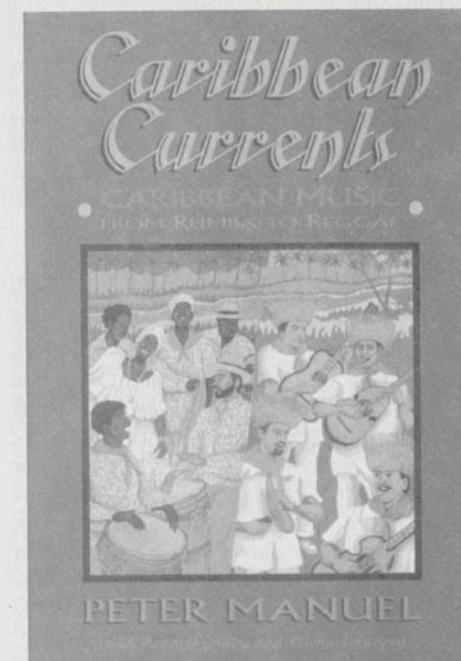
Dabei stellen sich die Menschen kaum die Frage, ob er unter einer Demokratie die gleichen Machtmittel in der Hand haben wird wie unter der Diktatur. Dreizehn Jahre Demokratie nach einer Kette von Militärmachthabern in diesem Jahrhundert scheinen noch nicht genug, um bei der breiten Masse ein Demokratiebewußtsein, daß über die zwangsweise Teilnahme an Wahlen hinausgeht, zu etablieren. Die Frage nach Rechten, Pflichten und Möglichkeiten der Bürger aber

Der Film liegt im VHS- und SKongressformat vor und dauert 65 Minuten. Oder ist die Musik der Karibik vielleicht eine spanische und eine synchro weiterhin in großem Maße politisch? Eine deutsche Fassung. Bei Interesse verbindet die Region musikalisch-Kauf oder auch an einer Vorstellung kulturell? Welche Rolle spielen das Gewirr um einen Unkostenbeitrag vor schlechterverhältnis und der Sexismus DM. Zu bestellen ist der Film bei hierbei! Pfeiffer, Tel. 02 21/240 69 79.

Peter Manuel hat in Zusammenarbeit mit Kenneth Bilby und Michael Largey

# Von Rumba zu Reggae

## Unterhaltsames Standardwerk zur karibischen Musik



eine Menge Fakten zu diesem Themenkomplex zusammengetragen und daraus „Caribbean Currents. Caribbean Music from Rumba to Reggae“ zusammengestellt. Dank des Latin America Bureau in London ist dieser lebenswerte und vielerlei Interessen befriedigende, 1995 in den USA erschienene Band auch in Europa zu beziehen.

Migration ist ein Schlüsselbegriff für alle Beiträge. Denn Wanderungen waren und sind der Motor für die Entwicklung aller Musikstile der Karibik. Das gilt für Klang und Rhythmus ebenso wie für Instrumentierung und Texte, für Musik religiösen Ursprungs nicht anders als für strikt weltliche Musik. Der Band ist gegliedert nach spanisch-, englisch-, französisch- und niederländischsprachigen Inseln bzw. Ländern und differenziert dann nach weiteren Sprachen, die aus afrikanischen Wurzeln und Mischungen untereinander entstanden sind, aus. Fundiert, aber ohne Laien verschreckende Fachsimpeleien zeichnen die Autoren Geschichte und

Gegenwart der jeweiligen Musikrichtungen nach. Interferenzen in den musikalischen Traditionen haben aufgrund von Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten der kolonialen Vergangenheit, Wirtschaftsformen und, wie schon genannt, Migrationsbewegungen selbstverständlich einen hohen Stellenwert. Hilfreich sind zahlreiche Musikbeispiele, Taktnotierungen, Liedtexte, Fotos wie auch die umfangreichen Bibliographien. Noch hilfreicher und genübler ist es dann, einmal im alten Plattenschrank zu wühlen und endlich zu begreifen, was die Plattenhüllen einer schon seit langem vermittelten wollten.

Nach „Caribbean Currents“ kann man nicht nur die richtigen Instrumente und Taktarten der zugehörigen Musikrichtung zuordnen, man weiß auch einiges über Kultur und Kommerz. So etwa, daß der argentinische Tango nicht das einzige Beispiel für einen sozial arrivierten kollektiven Seufzer männlicher Emigranten ist. Auch die Bachata in Santo Domingo war der Trost frauenloser Wanderarbeiter, bis er wie der Reggae auch in der besseren Gesellschaft buchstäblich Gehör fand. Karneval ist vielerorts musikalische Hochzeit. Etwa zwei Drittel der Gesamtbevölkerung Trinidads findet sich dazu in der Hauptstadt Port of Spain ein. Daß solche Massenphänomene politisch ausgenutzt werden, ist naheliegend. In der Dominikanischen Republik machte der Diktator Trujillo aus dem Merengue die Nationalmusik, das staatliche Orchester war eine Merengue-Band, politische Inhalte waren verboten. Dennoch gelang es Merenguemusikern später, die Musik von ihrem nationalistischen (Ver-)Ruf zu befreien.

Doch nicht nur Politiker nehmen politischen Einfluß. Die internationale Tonträgerindustrie vermag heute das gleiche mit anderen Mitteln. Längst ist New York heute für die karibische Musik der Schwanz, der mit dem Hund wedelt. Diese Erkenntnis jedoch ist kein Wermutstropfen, der den Genuß mindert. Im Gegen teil: er schärft die Sinne.

Gaby Küppers

**Peter Manuel**  
(with Kenneth Bilby and Michael Largey)  
*Caribbean Currents. Caribbean Music from Rumba to Reggae.*  
Temple University Press, Philadelphia 1995

Zu beziehen über: Latin America Bureau,  
1 Amwell Street, London EC1R 1UL,  
Tel.: 0044-171-278 28 29,  
Fax: 0044-171-278 0165

## NOTIZEN AUS DER BEWEGUNG

### Betr.: Authentizität in der Auslandsberichterstattung

Das Dritte-Welt-Journalisten-Netz e.V. und Media Watch von der Heinrich-Böll-Stiftung laden für den 5. Oktober 1996 von 13.30 bis 18.00 Uhr in die Frankfurter Frauenschule zu einer Veranstaltung mit dem Thema „Unser Mann vor Ort in der Dritten Welt“. Es soll bei dieser Tagung über die Rolle der ZuarbeiterInnen für die verschiedenen deutschen Auslandsredaktionen in Asien, Afrika und Amerika gehen, die unter dem Titel „Stringer“ (vom engl. string = Schnur, Leine) als meist sehr kompetente JournalistInnen gleichwohl nur sehr eingeschränkte Kompetenzen haben.

Die Berichterstattung für die deutschen Medien läuft überwiegend nur unter dem Namen der deutschen AuslandskorrespondentInnen, die Arbeit der Stringer wird in der Regel nicht erwähnt. Auf der Veranstaltung soll über deren Arbeits- und Existenzbedingungen geredet und danach gefragt werden, ob nicht eine echte Kooperation zwischen Stringern, KorrespondentInnen und Redaktionen zu mehr Authentizität in der Berichterstattung führen kann.

Zu diesem Zweck hat Media Watch Kontakt zu mehreren Stringern in der Dritten Welt aufgenommen, um deren Erfahrungsberichte und Vorschläge für verbesserte Kooperation zu dokumentieren. Ein solcher Zuarbeiter einer ausländischen Nachrichtenagentur in Manila, Philippinen, John Grafilo, ist zu dem Treffen eingeladen, außerdem verschiedene Redakteure und KorrespondentInnen. Die Veranstaltung findet als Jahresversammlung von Media Watch und dem Dritten-Welt-Journalisten-Netz statt, wendet sich aber zugleich an die interessierte Öffentlichkeit, Teilnahme ist frei. Die Frankfurter Frauenschule befindet sich zwischen Hauptbahnhof und Messegelände in der Hohenstaufenstr. 8/III.

Rückfragen und Anmeldung bitte an: Media Watch, Tel. 0221/207 11-33; Fax: 0221/207 11-51.

### Befreiungstheologische Sommerschule 1997

Die Missionszentrale der Franziskaner lädt ein zur Fünften Befreiungstheologischen Sommerschule in Brasilien. Angesprochen sind alle, die sich aus einer christlich motivierten Haltung heraus ernsthaft mit Fragen der Einen Welt, den Anliegen von befreiender Theologie und den Erfahrungen basisgemeindlicher, pastoraler Arbeit vertraut machen wollen. Es handelt sich dabei nicht um ein theologisches Spezialseminar, sondern richtet sich an einen breiten TeilnehmerInnenkreis.

Zeitlicher Ablauf: Vorbereitungswochenende: 4.-6. 4.; 9.-11. 5.; 4.-6. 7. 1997. Reise, Studienwoche, Stationen, Auswertung: 1.-24. 8. 1997. Nachbereitungswochenende: 3.-5. 10. 1997.

Die Vor- und Nachbereitung in Deutschland sind ebenso wichtig wie die Zeit in Brasilien. Der Brasilienaufenthalt wird folgende Struktur haben: In der ersten Woche, der Studienwoche, werden sachkundige Referenten zu den Themen: Armut und Marginalisierung, Landproblematik und Weltwirtschaftliche Verflechtungen sprechen. Es werden auch Begegnungen mit benachteiligten Menschen dort möglich sein. Dann teilt sich die Gruppe in vier Kleingruppen, die für etwa zehn Tage an unterschiedlichen Orten des Landes, sein werden: Rio de Janeiro, Mato Grosso, Rio Grande do Sul, São Paulo. Es schließt sich eine Auswertung in der gesamten Gruppe an. Der TeilnehmerInnenbeitrag beträgt 3950,- DM (einschl. aller Kosten für die vier Wochenenden in Deutschland). Bewerbung: Bitte eine Beschreibung Ihrer Motivation für die Teilnahme bis spätestens zum 15. 12. 96 an: Missionszentrale der Franziskaner/Franziskanisches Bildungswerk; Regionalstelle Berlin; Maria Schwabe; Wollankstraße 19 13187 Berlin; Tel. 030/48 83 96-40; Fax: 030/48 83 96-44.

### 20 Jahre BUKO – Ein kleines Lesevergnügen

Gute Unterhaltung, Politik und Information, das garantiert die Broschüre „20 Jahre Bundeskongress“ entwicklungspolitischer Aktionsgruppen – die Wüste lebt“. Zu seinem 20. Geburtstag hat der BUKO ein buntes, historisches Heft herausgebracht, in dem ehemalige und gegenwärtige BUKO-AktivistInnen ihre ganz persönlichen Erfahrungen mit dem Dachverband der Internationalismusbewegung wiedergeben.

Am Anfang war das „Ding“ klärt BUKO-Mitgründerin Edda Stelck uns über den ersten Namen der Organisation auf. Wer danach Klaus Milkes Lamento liest (BUKO – alles Käse oder was?), in dem er sich über den inhaltslosen Namen BUKO beklagt, der könnte zu der Einschätzung

kommen, daß DING (z. B. Deutsche nationalistische Nahkampf Gemeinschaft) nicht nur die erste, sondern beste Wahl gewesen ist. Milke über den BUKO, in dessen Reihen ein Jahr gekämpft hat, aus der Sicht der AutorInnen resigniert; Weltmarkt, gewendeten Internationalisten, der wohl voll schöner Erinnerungen – freuen sich als alternativlose Voraussetzung bei German Watch mitmachend von Entwicklung. Die Linke müsse dürfen, „wo der im BUKO so Mythologie der Alternativlosigkeit des umstrittene und nächtelang diskutieren“ zerstören und den „verlobbysatz viel konsequenter von Dissens“ (Jose Luis Fiori 1995) wird“. Auch das ist spannend: Wo werdenfinden.

frühere BUKO-Internationalisten „Vom BUKO zur PDS“ hat Jürgen „Vom BUKO zur PDS“ hat Jürgen seinen Beitrag betitelt. Und weil er Widersprüchen des ökonomischen seine Beitrag betitelt. Und weil er Widersprüchen des ökonomischen dazu viele das für eine Lachnummer hält. Aus weltwirtschaftlichen, beginnt er uns nachdrücklich verschwiegen (Beispiele: Neo-Cepalismo, MERCO-„Ja, liebeR LeserIn, Sie haben gelesen...“, Gelacht habe ich dann Denn daß der Grund für den Übertritt Partei Deutscher Sozialdemokraten Abschied des BUKO „von der Massenpolitik“ und die Machtübernahme „Basokraten“ im Jahre 1990 gewesen soll – mal ehrlich, wen schüttelt solcher Argumentation nicht heftig? bleibt wir aufrichtig, die Massenwirksamkeit der PDS, deren sächsisches Gen....bereits auf dem Weg zur CSDN Ostens sind, will der BUKO doch gar nicht! Das BUKO-Jubiläum zu lesen empfehle ich darüber hinaus nur des Spätes wegen. Kai Thielen Seiten lange Geschichte des BUKO ist gelungene Fleißarbeit. Von 1976 bis folgen wir den BUKO-Kongressen, Diskussionen und Resolutionen war wichtig, wer wollte wichtig sein warum ist nichts draus geworden? Langeweile habe ich viele Dokumente, Briefwechsel und Fotos genossen. Wichtig jedoch ist, daß der BUKO in schweren Zeiten nicht nur rückwärts Der erste und der letzte Beitrag auf Feder zweier BUKO-Geschäftsstellen arbeiter befaßt sich mit Zustand Perspektive internationalistischer Keine Lobeshymnen werden da gesungen – auf die nächsten 20 Jahre. Die Wüste wirklich.

Lorenz Beck

Die Broschüre „Die Wüste lebt“ ist einen Portobetrag von 3,- DM (Briefmarken) zu beziehen bei: BUKO-Geschäftsstelle, Nernstweg 32-34, 2000 Hamburg, Tel. 040/39 31 56.

### Neoliberalismus ohne Alternative?

Die neun Beiträge des Hefts 1/96 Wiener Zeitschrift „Kurswechsel“ Plädoyer von ForscherInnen aus Lateinamerika und Asien gegen die unter Linken weit verbreitete Ratio-

Ohnmacht gegenüber den „objektiv Zwängen des neoliberalen Entwicklungstyps. Angesichts weltweit wachsenden sozialen Ausgrenzungsprozesses – so AutorInnen – hätten viele Entwicklungslande gekämpft, hat, aus der Sicht der AutorInnen resigniert; Weltmarkt, Gewalt und Deregulierung präsentieren sich als alternativlose Voraussetzung bei German Watch mitmachend von Entwicklung. Die Linke müsse dürfen, „wo der im BUKO so Mythologie der Alternativlosigkeit des umstrittenen und nächtelang diskutieren“ zerstören und den „verlobbysatz viel konsequenter von Dissens“ (Jose Luis Fiori 1995) wird“. Auch das ist spannend: Wo werdenfinden.

Durch diese und zahlreiche weitere Regulierungsvorschläge auf der internationalen, regionalen, nationalstaatlichen und lokalen Ebene wollen die Autoren den politischen wieder dem ökonomischen Raum annähern und Chancen zur Durchsetzung linker Politik verbessern. TrägerInnen dieser Prozesse müßten soziale Bündnisse und politische Formationen unter Einschluß der armen Bevölkerungsgruppen sein. Mit Blick auf die weitgehende Vertretungslosigkeit von KleinbauerInnen der 3. Welt, von Beschäftigten im informellen Sektor und Arbeitslosen und Obdachlosen der Industrieländer verbreiten die Autoren keine Illusionen über die Schwierigkeit dieser Aufgabe.

Der vorliegende Band von „Kurswechsel“ greift m.E. Kernprobleme der heute vorherrschenden Form des Wirtschaftens und der gesellschaftlichen Entwicklung konstruktiv auf. Als Hauptforderungen werden zurecht genannt: der zunehmende Regulierungsbedarf angesichts der wachsenden Unterordnung der Überlebensinteressen der Mehrheit unter die Profitinteressen einer Minderheit; die Notwendigkeit von asymmetrischen anstelle von reziproken Regulierungen zum Ausgleich für gewachsene Ungleichheiten; die Erfordernis neuer Interessenvertretungen und -zusammenschlüsse gegen soziale Ungleichheit.

Leider messen die AutorInnen der geschlechtsspezifischen Dimension von Ökonomie kaum Bedeutung bei. In dieser Hinsicht bleibt der Band einem traditionellen Verständnis von Ökonomie verhaftet. Immerhin leisten laut UNO die Frauen der Welt 2/3 der Arbeit, erhalten 10% des Einkommens und besitzen nur 1% des Eigentums (1988). Im UN-Weltfrauenbericht von 1991 heißt es, daß das BSP vieler Staaten um bis zu 30% höher wäre, wenn die unbezahlte Arbeit der Frauen für Familie und Landwirtschaft mitberechnet würde. Dieses Manko ist umso bedauerlicher, als die Zeitschrift „Kurswechsel“ das Mitteilungsblatt des Vereins „Beirat für gesellschafts-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen“ ist, der seine Arbeit satzungsgemäß „unter besonderer Berücksichtigung der Interessen von Frauen“ verfolgt.

Ingeborg Wick  
SÜDWIND – Institut für Ökonomie und Ökumene

Die Zukunft der Dritten Welt. Weder Reform noch Revolution?, hg. von Joachim Becker u.a., „Kurswechsel“ 1/96, Einzelheft 21,- DM + Porto, Bezug: Sonderzahl Verlag, A-1040 Wien, Große Neugasse 35, Fax 0043/58680704.

Die ila lädt ein:



Lebenswege

Mo. 16. Sept. '96, 20 Uhr

Ernesto Kroch  
(Montevideo)

liest aus seiner Autobiographie „Exil in der Heimat – Heim ins Exil“.

Köln; Infoladen, Ludolf-Camphausen-Str. 36

A U S  
S P R A C H E

Texte lateinamerikanischer AutorInnen in Deutschland

Mo. 7. Okt. '96, 20 Uhr

Lesung mit:

Walter Lingán  
(Lima/Köln)

Uwe Albrecht  
(Lima/Bonn)

Viviane de Santana Paulo  
(São Paulo/Bonn)

Bonn; Haus der Sprache und Literatur, Lennéstraße 46

Der Eintritt bei beiden Veranstaltungen ist frei. Es wird um eine Spende zur Erstattung der Unkosten gebeten.

## Hilfe bei EDV- und Computerfragen

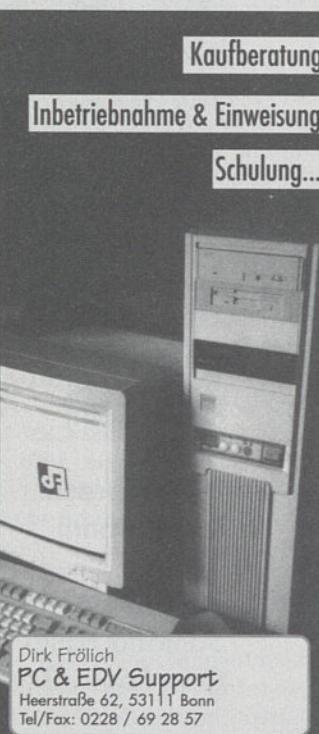
Langjähriger ila-Mitarbeiter bietet für Privatpersonen, Kleinbetriebe, Bildungseinrichtungen, Medienprojekte u.s.w. im Köln/Bonner Raum Beratung und Schulungen im Bereich EDV und PC an:

**Kaufberatung** – für alle Erfordernisse und jeden Geldbeutel den passenden PC!

**Inbetriebnahme & Einweisung** – Einrichtung des Betriebssystems und Test aller PC-Komponenten, Einweisung in grundlegende Programm-funktionen.

**Installation – Konfiguration** – Programmeinrichtung nach Ihren Wünschen und Anforderungen.

**Schulung** – eine solide Einführung in die Datenverarbeitung, Vertiefung bisheriger Kenntnisse, praxisorientierte Problemlösungen...



Fordern Sie unverbindlich Informationen an:  
**0228 / 69 28 57**

## LESERBRIEF

### Betr: „Unterschiedliche Einschätzungen“, in ila 195

Liebe Mitarbeiterinnen, unangenehm überrascht haben wir zur Kenntnis genommen, daß und in welcher Form sich Euer Autor Boris Siebert in der Maiausgabe der ila über den Artikel „Links, zwei, drei – Ecuadors gespaltenen Linke“ von unserer Mitarbeiterin Elisabeth Schumann in LN 262(April 96) ausläßt. Zum einen halten wir Sieberts Zeilen in Inhalt und Stil für inakzeptabel, zum anderen hat es doch in unserer Redaktion erhebliche Irritationen ausgelöst, daß Ihr einen solchen Beitrag im redaktionellen Teil der ila veröffentlicht habt. Zu beiden Aspekten, so meinen wir, sind ein paar Anmerkungen nötig.

Wäre es Siebert nur um die Korrektur sachlicher Fehler in Schumanns Artikel gegangen: Ein Leserbrief an die LN hätte ausgereicht. Denn in einigen sachlichen Aspekten hat er mit seiner Kritik recht. An mehreren Punkten gab es, wie Elisabeth Schumann selbst mit Bedauern bestätigt hat, Pannen in der Recherche für den LN-Artikel. Über sachliche Korrekturen hinaus wäre ein Leserbrief oder ein Artikel von Boris Siebert an die LN auch der Weg gewesen, die Diskussion um unterschiedliche Einschätzungen zu führen. Wenn Siebert die politischen Entwicklungen in Ecuador anders interpretiert als Schumann: Die LN bieten sich gerne als Forum für die Diskussion an.

Aber leider hat Boris Siebert seinen Beitrag nicht an die LN geschickt, und offenbar ging es auch nicht in erster Linie um die inhaltliche Diskussion. Es hat nichts mit sachlicher Kritik zu tun, wenn Siebert gleich im ersten Satz Elisabeth Schumann eine eigene Meinung abspricht und behauptet, sie habe ihre Einschätzung lediglich von einem ecuadorianischen Journalisten übernommen. Auch alberne Superlativen der Sorte „Gipfel journalistischer Unkorrektheit, um es milde auszudrücken“ können nicht gerade als sachlich bezeichnet werden und fallen auf den Autor zurück. Dazu kommt, daß Siebert in seinem „wahr falsch“-Schema kaum zwischen Fakten und seiner persönlichen Meinung trennt. Eine Diskussion unterschiedlicher Positionen kann nicht darin bestehen, die eigene Interpretation kurzerhand zur „Wahrheit“ zu erklären. Wogegen wir uns als Redaktion der LN aber vor allem wehren, ist Boris Sieberts Versuch, im Zuge seiner Kritik Elisabeth Schumann persönlich nieder zu machen. Das ist, kurz gesagt, mieser Stil.

An Euch, an die Redaktion der ila, geht die Frage, wie ein solcher Beitrag den Weg in den redaktionellen Teil der ila finden konnte. Was sollen ila-LeserInnen damit anfangen, wenn ein Artikel aus den LN, den sie gar nicht kennen, in dieser Form zerrissen wird? Warum habt Ihr Sieberts Beitrag nicht nach Rücksprache mit dem Autor an uns weiterge-

schickt, damit er als Leserbrief in erscheinen kann? Die Veröffentlichung LeserInnen den Eindruck vermitteln, Redaktion habe die Gelegenheit wollen, um der Konkurrenz von den L

marktfabriken (Maquilas) der Textil- und Bekleidungsbranche

Bauernschule Hohenheim (bei Stuttgart)

Kontakt: Nord-Süd-Netz des DGB-Bildungswerkes,

Böckler-Str. 39, 40476 Düsseldorf;

0211/4301384; Fax 0211/4301500

**Sept. 1996, 20 Uhr**  
**– Sicht: Puerto Rico – stets auf der Suche nach sich selbst**

ähnliches LeserInnenpektrum oft, zurtrag und anschließende Diskussion mit der seit 11 Jahren in Bonn

spiel im Rahmen von Kampagnen, zenden Puertorikanerin Maria Sagüé

mengearbeitet. Wir wünschen uns: Köln, Alte Feuerwache, Melchiorstraße 3

## TERMINE

Kontakt: Kulturhaus Lateinamerika e.V., Melchiorstraße 3, 50670 Köln, Tel. 0221/725061, Fax: 0221/731720

### 5.-26.10. oder 26.10.-17.11. 1996

#### Arbeitsbrigaden nach Cuba

Drei Wochen Arbeit v.a. in der Landwirtschaft, sowie Besichtigungen und Informationsgespräche. Kosten für Flug, Unterkunft und Verpflegung betragen ca. 2000,- DM

Kontakt: FG BRD-Cuba, Grimmstr. 6, 10967 Berlin, Tel. 030/6912025 (Bürozeit: Di 19-21 Uhr, sonst Anrufbeantworter).

### 11. Oktober, 20 Uhr

#### Tanzperformance mit und von Wagner Carvalho

Ort: Alte Feuerwache s.o., Kontakt: Kulturhaus Lateinamerika s.o.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

### OLIVIA Nr. 113, Juni-Juli 1996

Anmerkung der ila-Redaktion:

Die Veröffentlichung des Beitrags von Siebert hat in der ila im nach grundsätzliche Diskussionen ausgelöst, wegen seiner Inhalte und der im vertretenen Positionen, die wir nach wie wir auf kritisierbare Beiträge in be deten Zeitschriften reagieren. Sollen wir in unserer Zeitschrift damit kritisch ansetzen, oder sollen wir durch briefe in den entsprechenden Zeitschriften reagieren. Wir haben das für die Zukunft geregelt: Geht es um grundlegende Anderungen in inhaltlichen Fragen, dann wir es richtig, uns mit den Thesen Positionen, die eine befriedete Zeit vertritt, auch in der ila auseinanderzusetzen. Weitere Themen: Süd-Nord: Kommentar: Israel traut Peres nicht weil dabei grundlegende Meinungsverschiedenheiten in der Solibewegung entstehen: Wohin treibt die „Dritte Welt“ Moskaus? \* Die Sorgen der Menschen in der Solibewegung debütähnlichkeit in Kirgisistan \* Brasilien: Die Geschichte der werden. Da führen kontroverse Besleibenden Agrarreform \* Rechtshilfe zwischen Staat und Mafia \* sicherlich weiter. Bezieht sich die Kritik Süd-Süd-Boulevard: Die Irrationalität der Tibetsolidarität darauf, daß ein Beitrag nach Nord-Süd: Kurdistansolidarität: Mystifizierung eines Befreiungskampfes Erachten sachliche Fehler oder fragwürdigkeitstheorie: Vandana Shivas romantisches Kapitalismuskritik \* Informationen enthält, ist es eher angängig in Bondoc - Hilfe zur Aufstandsbekämpfung \* Literatur: Das neue sen, darauf mit einem Leserbrief von Wole Soyinka entsprechenden Zeitschrift zu reagieren. Preis DM 8,-; Bezug: iz3w, Postfach 5328, 79020 Freiburg

### Editor des iz3w Nr. 215,

hwerpunkt: Religiöse Sinnstiftung in der Moderne Religiosität in der modernen Welt \* Instrumentalisierung der Religion in Indien \* Missionierte Frauen in Lateinamerika \* Die jüdische Theologie im modernen Staat \* Protestantischer Fundamentalismus in den USA \* Wahrheit und Macht, Sekten und Sektoren - ein Essay weitere Themen: Süd-Nord: Kommentar: Israel traut Peres nicht weil dabei grundlegende Meinungsverschiedenheiten in der Solibewegung debütähnlichkeit in Kirgisistan \* Brasilien: Die Geschichte der werden. Da führen kontroverse Besleibenden Agrarreform \* Rechtshilfe zwischen Staat und Mafia \* sicherlich weiter. Bezieht sich die Kritik Süd-Süd-Boulevard: Die Irrationalität der Tibetsolidarität darauf, daß ein Beitrag nach Nord-Süd: Kurdistansolidarität: Mystifizierung eines Befreiungskampfes Erachten sachliche Fehler oder fragwürdigkeitstheorie: Vandana Shivas romantisches Kapitalismuskritik \* Informationen enthält, ist es eher angängig in Bondoc - Hilfe zur Aufstandsbekämpfung \* Literatur: Das neue sen, darauf mit einem Leserbrief von Wole Soyinka entsprechenden Zeitschrift zu reagieren. Preis DM 8,-; Bezug: iz3w, Postfach 5328, 79020 Freiburg

### IMPRESSIONUM

Herausgeber und Vertrieb: Informationsstelle Lateinamerika (ila) e.V., Oscar-Romero-Haus, Heerstr. 205, 53111 Bonn „auszuwischen“, vielmehr war uns Tel. (02 28) 65 86 13 / Fax (02 28) 63 12 26 / E-Mail ILA@LINK-K.comlink.apc.org / ISSN 0946-5057

Konto: Postbank Köln Nr. 583 99-501 (BLZ 370 100 50) Die Zeitschrift ila erscheint 10 x im Jahr, Einzelpreis DM 8,-

Jahresabonnement: Normalabo DM 70,- Institutionen DM 85,- ermäßiges Abo DM 60,- Geschenkknastabo DM 15,- Sendungen ins Ausland zuzüglich Auslandsmehrporto.

Abokündigung bis Ende November zum Ablauf des Kalenderjahres. Redaktion: Hans Georg (Aldi) Aldenhoven, Ulrike Bartels, Lorenz Beckhardt, Donata Dröge, Gert Eisenbürger (V.i.S.d.P.), Eduard Fritsch, Silja Giesinger, Ralf Heinen, Willi Kersting, Katharina Koufen, Gaby Küppers, Doris Liesenfeld, Ingo Melchers, Ulrich Mercker, Christine Moser, Werner Rätz, Bettina Reis, Danuta Sacher, Henry Schmalifeldt, Sabine Schulte, Clemens v. Wedemeyer, Britt Weyde, Gernot Wirth.

Redaktion ila latina: Soledad Torres, Viviane Santana, Mariella Rosso, Alicia Rivero, Walter Lingán, Carlos Flaskamp, Silvia Darás, Mario Correa, Gustavo Ceballos, Laura Carro.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben die persönliche Meinung der Verfasserin/des Verfassers wieder und stellen nicht unbedingt die Meinung der Redaktion dar. Eigentumsvorbehalt: Nach diesem Eigentumsvorbehalt ist die Zeitschrift solange Eigentum des Absenders, bis sie der/dem Gefangenen persönlich ausgehändigt worden ist. Zur Habe-Nahme ist keine persönliche Aushändigung im Sinne des Vorbehalts. Wird die Zeitschrift der/dem Gefangenen nicht persönlich ausgehändigt, ist sie dem Absender unter Angabe des Grundes der Nichtaushändigung zurückzusenden.

Druck: Druckladen, Bonn

Dem als Streifbandzeitung versandten Teil dieser Ausgabe können beiliegen: Abo-Bestellkarte, ila-Selbstdarstellung, ila-Materialliste, ila-Register

Postvertriebsstück Entgelt bezahlt  
1467 1 761 94 #  
Bernd Lobgesang  
Blumenthalstr. 34  
49076 Osnabrück

Postvertriebsstück Z 3694  
Zeitungsgesellschaft bezahlt  
ISSN 0946-5057  
ila, Heerstr. 205, 53111 Bonn

Paris war nicht nur die Hauptstadt der Revolution und des Lebensstils, sondern auch ein wesentlicher Bezugspunkt für die Selbstinszenierung von – gerade auch lateinamerikanischen – Politikern, Künstlern, Literaten. Dieses Buch verfolgt deren Geschichte anhand einer Reihe von exemplarischen Lebensläufen; es sucht dabei kollektive Vorstellungsräume zu rekonstruieren und erschließt so zentrale Aspekte der Kultur- und Geistesgeschichte Lateinamerikas. Zur Sprache kommen unter anderen Simón Bolívar, Domingo F. Sarmiento, Rubén Darío, Alejo Carpentier, Victoria Ocampo und Julio Cortázar.

Florian Nelle

## Atlantische Passagen

Paris am Schnittpunkt südamerikanischer Lebensläufe zwischen Unabhängigkeit und kubanischer Revolution

TRANVIA SUR

476 Seiten, 49,80 DM  
+ Versandkosten

Band 1 der Reihe „Tranvia Sur“

edition tranvia

Postfach 3626, 10727 Berlin

# Der ANDERE Literaturklub

## Eine Einladung zu literarischen Entdeckungsreisen

### Was ist der ANDERE Literaturklub?

Zuerst einmal ist er eine Buchgemeinschaft besonderen Stils. Für einen Jahresbeitrag von DM 120,- bietet er seinen Mitgliedern:

- vier Bücher (in Übersetzung) von AutorInnen aus Afrika, Asien und Lateinamerika, aktuelle Neuerscheinungen in attraktiver Ausstattung;

- viermal jährlich die Zeitschrift LITERATURNACHRICHTEN Afrika - Asien - Lateinamerika, die über literarisch-kulturelle Tendenzen in fernen Kulturkreisen, über Bücher, Preise, AutorInnen und 'Literaturpolitik' informiert;

- Informationen und Einladungen zu Tagungen und Lesungen, zum Kennenlernen von AutorInnen aus Afrika, Asien und Lateinamerika;

- Der ANDERE Literaturklub unterstützt mit einem Teil Ihrer Mitgliedsbeiträge Projekte der Literaturförderung in Afrika, Asien oder Lateinamerika.



Die Weltliteratur ist wie ein Meer, das von vielen kleinen Flüssen gespeist wird. Ohne diese Flüsse würde das Meer austrocknen. Aber viele dieser kleinen Flüsse sind unbekannt. Wenn wir also wirklich einen kulturellen Dialog wollen, können wir nicht länger hinnehmen, daß in vielen Gesellschaften immer noch Staudämme gegen die Flüsse aus Afrika, Asien und Lateinamerika fortbestehen."

René Philombé,  
Schriftsteller aus Kamerun  
auf der Frankfurter Buchmesse 1987

Der ANDERE Literaturklub ist eine neu auf Gewinn ausgerichtete Initiative der Gesellschaft zur Förderung der Literatur aus Afrika, Asien und Lateinamerika Frankfurt a.M.  
und der Erklärung von Bern - Für solidarische Entwicklung, Zürich.

Der ANDERE Literaturklub  
Postfach 10 0116  
D-60001 Frankfurt/Main  
Telefon 069 / 21 02 247/250  
Fax 069 / 21 02 227 / 277

Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 47, fasc. 187, Setembro de 1987 639

## A Religião dos Orixás — outra Palavra do Deus Único?

Pelo Padre François de l'Espinay (Falecido)\*

Ao lado das grandes religiões cujos fundadores ou cujos livros sagrados anunciam uma aspiração universal, existem outras com ambições mais modestas que se enraizam nas tradições imemoriais de um povo particular e estão indissociavelmente ligadas à sua cultura e ao seu destino histórico. François de l'Espinay relata seu encontro com uma delas, o candomblé, implantada no Nordeste do Brasil pelas populações africanas levadas como escravos. Importante pelas questões que ele apresenta a um catolicismo que impôs historicamente sua dominação aos Negros desse país, este testemunho é também porque representativo de muitos aprofundamentos similares que não se efetuam no nível dos estudos maiores da missão ou dos colóquios entre teólogos, mas numa proximidade vivida no dia-a-dia, lá onde não se trata de exclusão ou de exclusivismo, nem de integração suave, nem de renúncia àquilo em que se crê. Nesse modo de encontro afloram concretamente os aspectos mais problemáticos do anúncio do Deus de Jesus Cristo àqueles cultos ancestrais: o Verbo se serviria dos Orixás para falar às pessoas do candomblé? (Nota do Tradutor).

De bom grado, negamos ao paganismo a afirmação de um deus único; assim podemos ler: "Dizer... os deuses, sob forma humana, desceram no meio de nós", só é possível no paganismo, numa religião onde as divindades são apenas as figuras personifi-

\* O presente texto foi originalmente escrito em francês, e traduzido pelo professor Eduardo Diatayah Bezerra de Menezes, da Universidade Federal do Ceará. O Padre de l'Espinay fez uma experiência única de convivência com a religião dos descendentes de africanos em Salvador, Bahia, e suas intuições — à primeira vista inesperadas e até desconcertantes — pretendem estimular a discussão em torno de uma teologia e prática pastoral em relação às religiões não-cristãs no Brasil. Situada num plano histórico amplo, a prática do Padre de l'Espinay se relaciona com a dos padres jesuítas Mateus Ricci, na China, Nóbili, na Índia, ou Rhodes, no Vietnã dos séculos 16 e 17. Essas experiências missionárias foram bruscamente interrompidas pela 'questão dos ritos' e seu infeliz desfecho no século 18, o que provocou uma tranca nas experiências missionárias católicas em geral, tanto na Ásia como na África ou na América. Pela coragem pioneira do Padre de l'Espinay ressurge no Brasil uma questão antiga e nunca satisfatoriamente respondida: como é que um católico se relaciona com as religiões não-cristãs? como ser cristão — na conjuntura

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — ainda está longe do termo. Mas o trabalho já confirmou uma antiga tese sobre as ligações da umbanda com a política. Mais especificamente, que a fase de legitimação e expansão da umbanda pas-



Rachid, no terreiro: o governo precisa de ajuda

padrinhos influentes. O registro da primeira federação de tendas umbandistas do Estado de São Paulo, por exemplo, em 1953, conta Maria Helena Concone, deveu-se à intercessão de ninguém menos que o general Paulo Aurélio de Góes Monteiro, ex-todopoderoso estadista do Estado Novo, a ditadura de 1937 a 1945. O gesto do general teria sido um agradecimento à umbanda por ter sido curado por uma mãe-de-santo carioca de um "encosto de egum" — isto é, o incômodo assédio de um espírito.

As do professor Negrão, citadas aos cartórios da Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federações em todo o os 60. O boom dos teve uma nítida vinha política. "A umbanda dos partidos em troca sume o sociólogo paulista "O governo, sozinho, da assistência social e, cisa do nosso trabalho", il Rachid, coordenador Órgão de Umbanda do São Paulo (SOUESP). Na realidade, existem indícios de uma permuta de vantagens entre a religião e o poder. No início dos anos 70, o apoio das federações umbandistas ao governador paulista Laudo Natel foi retribuído com a introdução da Festa de Iemanjá no calendário da Secretaria Estadual de Turismo. De 1970 a 1973, o número de registros de tendas aumentou 62%.

O recorde seria atingido em 1976 e 1977, quando se for-

ISTOÉ 1/6/1983

Postvertriebsstück Entgelt bezahlt  
1467 1

Bernd Lobgesang  
Blumenthalstr.  
49076 Osnabrück

Paris war nicht nur die Hauptsstadt der Revolution und des Liberalismus, sondern auch ein wesentlicher Zugspunkt für die Selbstfürsorge von – gerade auch lateinamerikanischen – Politikern, Künstlern und Gelehrten. Dieses Buch verfolgt die Geschichte anhand einer exemplarischen Lebensläufe, die dabei kollektive Vorräume zu rekonstruieren erschließt: so zentrale Aspekte wie Kultur- und Geistesgeschichte Amerikas. Zur Sprache kommen unter anderem Simón Bolívar, José de San Martín, Rubén Darío, Carpentier, Victoria Ocampo und Julio Cortázar.

## Der ANI Eine Einladung Was ist der ANI?

Zuerst eine gemeinschaft  
Für einen Jahr bietet er seine

vier Bücher  
AutorInnen aus Lateinamerika in attraktiver /

viermal jährlich LITERATURN. Lateinamerika kulturelle Ten Kulturreisen AutorInnen u

Informati

Tagungen und Lesungen, zum Kennenlernen von AutorInnen aus Afrika, Asien und Lateinamerika;

Der ANDERE Literaturklub unterstützt mit einem Teil Ihrer Mitgliedsbeiträge Projekte der Literaturförderung in Afrika, Asien oder Lateinamerika.

Postvertriebsstück Z 3694  
Zeitungsgesellschaft bezahlt

640 1981 ab De l'Espinay, A religião dos orixás

cadas das forças cósmicas".<sup>1</sup> No meu entender, seria melhor não utilizar o termo 'divindade' e considerar tais figuras personificadas das forças cósmicas como intermediários do Deus único. Ou ainda, a propósito de religiões bem mais evoluídas, escrever-se-á: "Quer seja em hindi, em bohipouri, em crioulo ou em urdu, quer seja com sândalo ou incenso, quer seja nos gestos da cultura india, muçulmana, chinesa, europeia ou crioula, o cristão deve afirmar duas coisas: com o hindu, Deus é luz, mas é Jesus a verdadeira luz. Com o muçulmano: somos felizes por ter um pai comum na fé, Abraão, mas é Jesus o derradeiro dos profetas. E ele é maior do que um profeta. Com o budista: Buda é um grande guru e muito podemos aprender com ele. Mas é Jesus que é a realização dos gurus. O cristão deve afirmar isso humildemente, porque sabe que não é ele a verdade, mas Jesus".<sup>2</sup> Tal afirmação implicaria em que o hinduísmo, o islamismo, o budismo são religiões incompletas, que elas têm ainda uma revelação a receber e que o Ocidente, é claro, está pronto a lhes doá-la?

Muitos sem dúvida aprovarão tais textos. Defender o contrário seria insípido e pretensioso. Eu gostaria simplesmente de oferecer aqui um resumo de minha experiência no meio negro da Bahia e de mostrar algumas de suas consequências. A conclusão será de cada um.

### I. O tempo de uma iniciação

Quando Ivan Illich criou seu famoso centro intercultural de Cuernavaca, no México, sua ideia fundamental era de "desgringar" ("Gringo" = Americano do Norte, na linguagem familiar dos latino-americanos), de deseuropeizar os padres ou religiosos voluntários para atuar na América Latina. O importante de fato

atual — sem ser de alguma forma intolerante em termos religiosos? em que plano se situa exatamente o encontro entre cristianismo e religiões?

Maiores dados biográficos sobre o Padre François de l'Espinay podem ser encontrados em REB vol. 46, fasc. 182, junho de 1986, p. 454-455, secção de Necrologia. Era sacerdote "Fidei Donum" e viveu cinco anos como prisioneiro de guerra, na Alemanha. Exerceu depois o ministério sacerdotal na França, até 1954. Partiu, depois, como Capelão Militar das tropas francesas que combatiam na Indochina (1954-56) e na Argélia (56-62). Como depõe seu Bispo, Dom Charles Paty, de Luçon, François foi "um amigo, um guia, um exemplo de fé, de esperança e de amor verdadeiro". (N. da Red.)

1. Georges Morel, *Questions d'Homme. III. Jésus dans la théorie chrétienne*, Ed. Aubier-Montaigne, Paris 1977, p. 40 (a citação em tela em At 14,11).

2. Roger Cerveau, da Paróquia do S. Coração de Beau-Bassin, Ilha Maurício, em *Cor Unum*, março de 1984.

Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 47, fasc. 187, Setembro de 1987 641

estava em poder penetrar numa outra cultura e não, uma vez mais, trazer a Boa-Nova europeizada. Os quatro meses de estágio para quem vinha da América do Norte ou da Europa não passavam aliás de um pequeno começo. Na verdade, só pouco a pouco é que nos pomos a pensar, no contacto com outras realidades, que a nossa verdade, ou pelo menos a maneira de expor a nossa verdade, não é talvez a única. Aquilo que nós recebemos, outros também o possuem, mas freqüentemente de maneira tão diversa que temos dificuldade em reconhecê-lo.

Creio não somente que muitas coisas se simplificam, mas sobretudo que respeitamos a realidade, a identidade dos povos no seio dos quais vivemos e que nos acolhem, no dia em que a palavra do outro, a sua vida, a sua fé nos levam a admitir que não somos os únicos detentores da verdade, e que a nossa verdade não é a única.

### Primeiros Contactos

Cheguei a Salvador, na Bahia, em julho de 1974, depois de uns dez anos como delegado do C.E.F.A.L. (Comissão Episcopal Francesa para a América Latina) na América Latina. Percorreu esse continente, senão em todos os sentidos, pelo menos em certo número de sentidos. Gostara de Salvador, na Bahia (Brasil), mesmo conhecendo muito pouco dessa cidade. Pudera escolher meu destino. E chegava com, para toda obediência, uma dessas palavras tão cheias de respeito de cada um, tão desejosas de abrir caminhos e não de criar obstáculos, de nosso Padre Riobé, que já não era presidente do C.E.F.A.L. àquela época: "François, existem muitas maneiras de ser padre".

Eu não escolheria a Bahia porque pensava ter algo a levar para o mundo negro, que constitui a maioria da população, mas porque tinha vagamente a intuição de que teria muito a aprender lá. Logo em seguida, tratei de entrar em contacto com os famosos candomblés, esses centros religiosos negros que me eram inteiramente desconhecidos. Escutara falar deles, tivera um contacto longínquo com eles no Norte do Brasil, mas daí a ligá-los a uma religião, teria muito caminho a percorrer.

Dom Timóteo, então Abade do Mosteiro de São Bento, orientou-me. Uma bela noite, ele me largou no meio de um dos mais antigos e autênticos candomblés da Bahia, o Ilê Axé Opo Afonjá, nome bárbaro que não me evocava absolutamente nada. Entrei numa ampla sala quadrada; no fundo, face à porta, toda uma fila de cadeiras e de poltronas. Um instante depois, entra uma velha mulher muito bem vestida de "baiana", conforme a

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – ainda está longe do termo. Mas o trabalho já confirmou uma antiga tese sobre as ligações da umbanda com a política. Mais especificamente, que a fase de legitimação e expansão da umbanda pas-



Rachid, no terreiro: o governo precisa de ajuda

padrinhos influentes. O registro da primeira federação de tendas umbandistas do Estado de São Paulo, por exemplo, em 1953, conta Maria Helena Concone, deveu-se à intercessão de ninguém menos que o general Paulo Aurélio de Góes Monteiro, ex-todopoderoso estadista do Estado Novo, a ditadura de 1937 a 1945. O gesto do general teria sido um agradecimento à umbanda por ter sido curado por uma mãe-de-santo carioca de um "encosto de egum" – isto é, o incômodo assédio de um espírito.

As do professor Negrão, citadas aos cartórios da Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federação em todo o país, nos anos 60. O boom dos feiras teve uma nítida vinda política. "A umbanda e os partidos em troca sume o sociólogo paulista. "O governo, sozinho, da assistência social e, cisa do nosso trabalho", il Rachid, coordenador Órgão de Umbanda do São Paulo (SOUESP). Na realidade, existem indícios de uma permuta de vantagens entre a religião e o poder. No início dos anos 70, o apoio das federações umbandistas ao governador paulista Laudo Natel foi retribuído com a introdução da Festa de Iemanjá no calendário da Secretaria Estadual de Turismo. De 1970 a 1973, o número de registros de tendas aumentou 62%.

O recorde seria atingido em 1976 e 1977, quando se for-

Paris war nicht nur die Hauptsstadt der Revolution und des Liberalismus, sondern auch ein wesentlicher Zugspunkt für die Selbstinszenierung von – gerade auch lateinamerikanischen – Politikern, Künstlern. Dieses Buch verfolgt Geschichtsschreibung anhand einer exemplarischen Lebensläufe, die dabei kollektive Vorräume zu rekonstruieren versuchen. Es schließt so zentrale Aspekte der Kultur- und Geistesgeschichte Amerikas. Zur Sprache kommen andere Simón Bolívar, Domingo Sarmiento, Rubén Darío, Augusto Carpentier, Victoria Ocampo, Julio Cortázar.

## Der ANDI Eine Einladung zu Was ist der ANDI

Zuerst einmal ist es eine Gemeinschaft beider Geschlechter. Für einen Jahresbeitrag bietet er seinen Mitgliedern:

• vier Bücher (AutorInnen aus Lateinamerika, in attraktiver Ausstattung)

• viermal jährlich LITERATURNACHTEN Lateinamerika, d. kulturelle Treffen von Kulturschaffenden, über AutorInnen und Themen

• Informationen Tagungen und Lesungen, zum Kennenlernen von AutorInnen aus Afrika, Asien und Lateinamerika;

• Der ANDERE Literaturklub unterstützt mit einem Teil Ihrer Mitgliedsbeiträge Projekte der Literaturförderung in Afrika, Asien oder Lateinamerika.

642 1881 50 De l'Espinay, A religião dos orixás

expressão corrente, precedida de seu próprio assento. Ela era o chefe da comunidade: a Mãe-de-Santo. Soube depois que, como temia muito os ciúmes, ela não deixava jamais sua própria poltrona no local com medo que fizessem nela “algum trabalho” que pudesse prejudicá-la. O Opo Afonjá fora um dos grandes candomblés da Bahia. Estava em decadência com essa Mãe-de-Santo. Posteriormente, ele retomou seu prestígio de outrora sob o impulso de Mãe Estela, a atual Mãe-de-Santo.

Eu estava pois no meio da pequena multidão amontoada de cada lado da sala. No centro, uma grande roda composta de mulheres na maioria negras e belas, de todas as idades, todas vestidas com refinamento (o traje baiano é o vestuário do candomblé). Elas dançavam, pareciam imitar gestos. Os atabaques situados à direita da entrada da sala impunham, a cada momento, o ritmo. Isso durou quase uma hora. No final, os atabaques se tornaram mais insistentes. Algumas mulheres saíram da roda, giraram rapidamente sobre si mesmas, depois se imobilizaram. Algumas pessoas se precipitaram em sua direção, rodearam-nas, a roda se desfez, elas permaneceram sós no meio da sala e recomeçaram a dançar.

Eu não comprehendia nada daquilo e saí. Depois, passei a admirar muito alguns franceses ou outros que, ao assistir pela primeira vez a um candomblé, saíram de lá seduzidos pela música, pelo ritmo, pela beleza da dança. Fui tocado sobretudo pela reflexão de alguns que, mesmo se afirmando puros ateus, confessavam que “desta vez, tinham sentido que algo se passara e que não era deste mundo”. É claro que retorno ao Afonjá, mas na verdade a corrente não passava.

### O testemunho das mulheres

Alguns tempo depois, encontrei Pierre Verger. Fotógrafo de origem, ele passara sua vida entre a África e a Bahia, preocupado em ver e mostrar como os ritos da África negra e os da Bahia estão em perfeita continuidade. Devemos-lhe magníficas fotografias que falam melhor do que longos discursos. Pierre Verger me propôs acompanhá-lo a um candomblé que ele freqüentava. Era aliás uma filial do Afonjá, situada fora da cidade, distante e pouco acessível àquela época, pequena pois muito mais recente. Nela eu me senti mais à vontade, mas sobretudo tive oportunidade de um contacto com todas as pessoas do candomblé.

Como eu tinha um carro — bendito carro que, mais do que um meio de transporte, é um lugar de encontro, de comunicação, de relações humanas —, freqüentemente tinha ocasião de levar aquelas mulheres que se tornaram mais do que rostos ou corpos

que dançavam. Elas discutiam entre si, ignorando totalmente a minha presença, a falar de sua vida de candomblé. Surgiam estranhos nomes: Xangô, Oxum, Yansã, Oxossi, Oxalá. Frases não menos estranhas: “Eu não vi nada, eu tinha ‘viajado’”. Não obstante, eu a tinha visto muito bem a dançar e a redançar, e com que graça, sozinha, no meio da sala. Elas relatavam entre si como Xangô, Oxum ou Yansã intervinham em suas vidas e quanto estavam ligadas a isso. E eu me dizia que nós não falamos diferentemente dos santos e de Jesus Cristo. Ao passar diante do mar, elas paravam como para uma prece e um pedido de bênção, com a mão erguida: “Oh, minha Mãe Yemanjá!” Também falavam muito de Deus: de Deus que as ama, as assiste, faz parte de suas vidas. A gente sentia fortemente que com Deus, com Xangô, Oxum, etc., elas estavam em família. Estavam abertas a tais realidades, as recebiam em si mesmas, nelas se ligavam e delas viviam.

Os cantos, as danças, os ritmos haviam tido até então pouca influência sobre mim, mas ao escutar essas mulheres, recebi o choque de uma fé, diferente da minha, porém irrefutável. Exprimiam algo de sua religião? Eu me dizia: “Contudo, elas são católicas”. Todo mundo o é na Bahia. Um dia eu lhes perguntei: “Mas vocês são católicas?” — “Claro, nós somos católicas também”. — “Vocês são batizadas?” Elas me olharam quase irritadas: “De todo modo nós não somos pagãs, não é?” Eu tinha ido um pouco longe demais. Era preciso ainda esperar, ver, escutar muito, penetrar bem mais profundo para compreender aquilo que elas viviam interiormente em seu culto e exteriormente no catolicismo.

### Cultura negra

Por outro lado, eu me introduzia numa realidade fundamental: a cultura negra. Alguns anos de Extremo Oriente, outros na Argélia, dez anos de América Latina tinham começado a me persuadir que todas as culturas estão longe de ser semelhantes. Mas ao longo desses dias de convivência num meio negro, eu abandonei cada vez mais os “sim, é um pouco como entre nós” para entrar mais radicalmente na alteridade de uma cultura diferente.

Mas o que vem a ser uma cultura? A essa questão, o Documento final do Colóquio de Teologia Missionária de Lyon-Francheville (15 a 23 de setembro de 1983) propôs como resposta:

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – ainda está longe do termo. Mas o trabalho já confirmou uma antiga tese sobre as ligações da umbanda com a política. Mais especificamente, que a fase de legitimação e expansão da umbanda pas-



Rachid, no terreiro: o governo precisa de ajuda

padrinhos influentes. O registro da primeira federação de tendas umbandistas do Estado de São Paulo, por exemplo, em 1953, conta Maria Helena Concone, deveu-se à intercessão de ninguém menos que o general Paulo Aurélio de Góes Monteiro, ex-todopoderoso estadual do Estado Novo, a ditadura de 1937 a 1945. O gesto do general teria sido um agradecimento à umbanda por ter sido curado por uma mãe-de-santo carioca de um “encosto de egum” – isto é, o incômodo assédio de um espírito.

As do professor Negrão, citadas aos cartórios da Prefeitura de São Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federação em todo o país cresceu nos anos 60. O boom das tendas de umbanda veio com a política. “A umbanda substituiu os partidos em troca de apoio”, resume o sociólogo paulista Negrão. “O governo, sozinho, não consegue administrar a assistência social e, para isso, precisa do nosso trabalho”, diz Rachid, coordenador do Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo (SOUESP). Na realidade, existem indícios de uma permuta de vantagens entre a religião e o poder. No início dos anos 70, o apoio das federações umbandistas ao governador paulista Laudo Natel foi retribuído com a introdução da Festa de Iemanjá no calendário da Secretaria Estadual de Turismo. De 1970 a 1973, o número de registros de tendas aumentou 62%.

O recorde seria atingido em 1976 e 1977, quando se for-

Bernd Lobgesang  
Blumenthalstr.  
49076 Osnabrück

Paris war nicht nur die Hader der Revolution und des Leidens, sondern auch ein wesentlicher zugspunkt für die Selbstinszenierung – gerade auch lateinamerikanischen – Politikern, Künstlern. Dieses Buch verfolgt Geschichts anhand einer exemplarischen Lebensläufe dabei kollektive Vorläufe zu rekonstruieren und erschließt so zentrale Aspekte Kultur- und Geistesgeschichte Amerikas. Zur Sprache kommen Simón Bolívar, Domingo Sarmiento, Rubén Darío, Carpentier, Victoria Ocampo, Julio Cortázar.

## Der AND Eine Einladung: Was ist der AND

Zuerst einmal gemeinschaftlich. Für einen Jahr bietet er seinen

• vier Bücher von Autoren aus Lateinamerika, in attraktiver Auflage

• viermal jährlich LITERATURNAF, Lateinamerika, kulturelle Tendenzen, Kulturreisen, von Autoren und

• Informationen Tagungen und Lesungen, zum Kennenlernen von Autoren aus Afrika, Asien und Lateinamerika;

• Der ANDERE Literaturklub unterstützt mit einem Teil Ihrer Mitgliedsbeiträge Projekte der Literaturförderung in Afrika, Asien oder Lateinamerika.

644 De l'Espinay, A religião dos orixás

"o conjunto dos instrumentos que o homem se dá para viver em sociedade, isto é, em harmonia com o seu ambiente, seus semelhantes, os valores supremos (o Absoluto). O primeiro e o mais importante desses instrumentos é a língua, mas há também a religião, as crenças, os costumes, as artes, as técnicas, etc.".3

Quanto a mim, prefiro dar a palavra a um poeta nigeriano que, no seu grito de homem negro sufocado pela cultura branca, no-lo diz de modo mais vigoroso:

"Vocês querem que eu pense como vocês, mas eu não sou vocês; que eu sinta como vocês, mas eu não sou vocês; que eu reaja como vocês, mas eu não sou vocês. E vocês não me deixam ser eu mesmo".

Uma cultura se enraiza muito mais profundamente do que uma mentalidade: ela especifica cada homem, regulando sua maneira de ser e de se situar no mundo. Um Branco, por exemplo, pensa com a cabeça; um Negro, com todo o seu ser.

Com o passar dos meses e dos anos, eu receberia uma certa iniciação que me ligava mais e mais àquela comunidade negra e me permitia participar de toda sua vida.

### Escravidão e raízes africanas

Essa religião é vivida na Bahia desde 1715, data da chegada maciça de escravos originários das costas do Benin, mais precisamente da zona de língua yoruba. "Nossa religião é mais antiga do que o cristianismo", gosta de dizer a gente do candomblé.

As fotografias de Pierre Verger mostraram com evidência que o culto africano dos Orixás e o da Bahia não apresentam divergências fundamentais. A escravidão modificou hábitos exteriores e não poderia ter sido diferente; o racismo teve uma influência sobre a busca do vestuário; o cristianismo parece ter-se infiltrado pelo uso de certas expressões, de uma certa maneira de falar, no máximo. Desde a partida da África e a instalação na Bahia, as crenças e os ritos não mudaram.

Em julho de 1983, quando do Congresso Mundial da Religião dos Orixás, era impressionante ver aqui mesmo velhos Yorubás diretamente vindos da Nigéria, nessa ocasião, e que só falavam

3. *Spiritus* 94, fevereiro de 1984, p. 106-107.

vielen Gesellschaften immer noch Staudämme gegen die Flüsse aus Afrika, Asien und Lateinamerika fortbestehen."

René Philomé, Schriftsteller aus Kamerun auf der Frankfurter Buchmesse 1987

Entwicklung, Zürich.

Der ANDERE Literaturklub Postfach 10 0116 D-60001 Frankfurt/Main Telefon 069 / 21 02 247/250 Fax 069 / 21 02 227 / 277

Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 47, fasc. 187, Setembro de 1987 645

sua língua: eles cantavam, a multidão respondia; a multidão cantava, eles respondiam em coro. Em visita a um centro religioso, eles fizeram os mesmos gestos que os costumeiros aqui.

Essa fidelidade, essa permanência das tradições religiosas próprias dos Yorubás não se explica pela manutenção de um meio sócio-cultural protegido. O Negro não vive em gueto na Bahia. Ele se banha numa sociedade de tipo europeu. Está envolvido por uma cultura religiosa que é cristã e cuja grande força é a Igreja católica. Tendo a escravidão destruído a organização negra africana, o Brasil tentou fazer dele um Branco; a Igreja teria desejado submetê-lo a si. Ele logrou permanecer ele mesmo, encontrando em sua religião a força para manter a cabeça erguida e o meio de recriar incessantemente a sua identidade, sem o que deixaria de ser ele mesmo. Eis por que pode-se ter a impressão de que ele oscila entre cristianismo e religião dos Orixás.

O passado escravagista explica muita coisa. De fato, os Negros se servem do cristianismo quando este lhes é útil, mas sua verdadeira expressão religiosa eles a encontram na prática dos Orixás. Esta religião é a sua, aquela que é feita por eles. Eles não fazem sincretismo: vivem aquilo que lhes pertence. Eis afinal uma afirmação ousada. Contudo...

### II. Questões ao cristianismo

É desse assunto preciso que eu gostaria de tratar; mas era necessário esse longo preâmbulo para compreender por que o cristianismo não vingou. Laënnec Hurbon fala "do fracasso do cristianismo no Haiti, em seu esforço para desenraizar o vodu assim como em seu esforço para se adaptar ao vodu".<sup>4</sup> O vodu tem a mesma origem yorubá que o candomblé, assim como as Santarias em Cuba.

No Brasil, o candomblé não teve de afrontar o peso temível de uma cultura francesa, e, muito menos do que no Haiti, o arrebatamento apostólico de missionários valorosos, corajosos, mas hostis a outras realidades religiosas diferentes da sua. No Brasil, num certo sentido, ele se entende bem com o cristianismo, mas nem por isso se modifica.

Um Deus que se revela por sua palavra e seu amor

Se o candomblé aceita perfeitamente Deus, é que a crença num Ser supremo, criador e Pai de tudo o que existe, é um valor

4. Laënnec Hurbon, *Dieu dans le Vaudou Haïtien*, Ed. Payot, Paris 1972.

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – ainda está longe do termo. Mas o trabalho já confirmou uma antiga tese sobre as ligações da umbanda com a política. Mais especificamente, que a fase de legitimação e expansão da umbanda pas-



Rachid, no terreiro: o governo precisa de ajuda

padrinhos influentes. O registro da primeira federação de tendas umbandistas do Estado de São Paulo, por exemplo, em 1953, conta Maria Helena Concone, deveu-se à intercessão de ninguém menos que o general Paulo Aurélio de Góes Monteiro, ex-todopoderoso condestável do Estado Novo, a ditadura de 1937 a 1945. O gesto do general teria sido um agradecimento à umbanda por ter sido curado por uma mãe-desanto carioca de um "encosto de egum" – isto é, o incômodo assédio de um espírito.

As do professor Negrão, citadas aos cartórios da Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federação em todo o país nos 60. O boom dos umbandistas teve uma nítida vinha política. "A umbanda dos partidos em troca assume o sociólogo paulista. "O governo, sozinho, da assistência social e, cisa do nosso trabalho", il Rachid, coordenador Órgão de Umbanda do São Paulo (SOUESP). Na realidade, existem indícios de uma permuta de vantagens entre a religião e o poder. No início dos anos 70, o apoio das federações umbandistas ao governador paulista Laudo Natel foi retribuído com a introdução da Festa de Iemanjá no calendário da Secretaria Estadual de Turismo. De 1970 a 1973, o número de registros de tendas aumentou 62%.

O recorde seria atingido em 1976 e 1977, quando se for-

ISTOÉ 1/6/1983

Bernd Lobgesangs  
Blumenthalstr.  
49076 Osnabrück

Paris war nicht nur die Hader Revolution und des Le sondern auch ein wesentl zugspunkt für die Selbstan von – gerade auch lateinischen – Politikern, Küns raten. Dieses Buch verfolg Geschichte anhand einer exemplarischen Lebenslä sucht dabei kollektive Vor räume zu rekonstruieren erschließt so zentrale Asp Kultur- und Geistesgesch amerikas. Zur Sprache kc anderen Simón Bolívar, D Sarmiento, Rubén Darío, Carpentier, Victoria Ocar Julio Cortázar.

## Der AND Eine Einladung Was ist der AND

Zuerst einmal gemeinschaft b Für einen Jahre bietet er seinen

■ vier Bücher AutorInnen aus Lateinamerika, in attraktiver Au

■ viermal jähr LITERATURNA Lateinamerika, kulturelle Tend Kulturkreisen, i AutorInnen und

■ Information

Tagungen und Lesungen, zum Kennenlernen von AutorInnen aus Afrika, Asien und Lateinamerika;

■ Der ANDERE Literaturklub unterstützt mit einem Teil Ihrer Mitgliedsbeiträge Projekte der Literaturförderung in Afrika, Asien oder Lateinamerika.

646 De l'Espinay, A religião dos orixás

tradicional da África. O Reitor da Universidade do Zaire o afirma claramente em sua conferência proferida por ocasião do colóquio de Accra.<sup>5</sup>

Mas, dir-se-á, acreditar num Deus que ama, não seria um fato do impacto cristão? Que exista influência recíproca entre o cristianismo e o candomblé é impossível negá-lo quando se observa um meio em que as duas religiões estão tão misturadas. Entretanto, é mister não concluir rapidamente demais, nem esquecer que o Deus do cristianismo serviu de pretexto aos Brancos para reduzir os Negros à escravidão, e estes o sabem muito bem. Seria bondade de Deus ter querido o Negro escravizado?

A crença num Deus que ama me parece proveniente de outra fonte. A gente do candomblé está convencida de que Deus lhe fala, que ele está próximo dela, que ele respeita sua maneira de ser, digamos sua cultura. Mesmo que a língua portuguesa lhe seja comum com os Brancos, a linguagem é diferente. Isto fazia um Pai-de-Santo dizer numa discussão em que não dábamos o mesmo sentido às palavras e não tínhamos a mesma maneira de empregá-las: "Nós não falamos a mesma língua". A idéia de uma revelação própria do mundo negro, que lhe vem de sua tradição e prossegue no curso das idades, não lhe é aliás particular. "Existe algo que o Hindu não poderá jamais admitir nem compreender — escreve Raymond Panikkar — é a exclusividade do cristianismo".<sup>6</sup>

O Negro crê que Deus lhe fala pelo Orixá e sobretudo mediante toda a tradição vinda dos ancestrais. Talvez a personalização do Orixá ofereça uma pista que nos permite compreender como o Negro no Brasil aprofundou a sua concepção da bondade de Deus. Na África, o Orixá é familiar: é um ou outro dos membros da família que lhe é consagrado. Havendo a escravidão tornado impossível esse modelo familiar de religião, cada pessoa pode então ser levada a consagrar-se a um Orixá: o culto, ou antes a prática do Orixá, tornou-se pessoal, ganhando assim em intensidade na vida de cada um.

Sem dúvida com excessiva facilidade costuma-se dizer que a religião tradicional africana está marcada pela falta que se lê no universo, que ela se esforça pois para conciliar em si as forças da natureza. Mas é preciso não esquecer nesse contexto que o Orixá é essencialmente orientado para o bem do homem: portanto, ele ama. Como então não acreditar num Deus-Amor que cria e envia o Orixá? O Ocidente como que aprisionou Deus numa única

5. Th. Tschibangu, *Les tâches de la théologie africaine*, em *La théologie africaine s'interroge. Actes du Colloque d'Accra*, Ed. L'Harmattan, Paris 1979, p. 92s.

6. Raymond Panikkar, *Los dioses y el Señor*, p. 60.

Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 47, fasc. 187, Setembro de 1987 647

e só mensagem, confundindo unidade e exclusividade. A África atribui a Deus uma dimensão mais ampla, mais preocupada com cada um, mais respeitosa em relação a cada povo. É talvez nesse sentido que um teólogo africano, Gabriel M. Setiloane, afirma que o Ocidente empobreceu o conceito de Deus.

### Presença dos ancestrais

Se o candomblé possui uma noção mais humana e mais viva da morte, esta lhe vem sem dúvida ao mesmo tempo de sua maneira de conceber a Deus e de sua concepção da vida. Quatro séculos de escravatura, o desaparecimento das famílias e das etnias não destruíram em nada a ligação solidária entre os ancestrais e os seus descendentes, nem o laço indissolúvel entre o visível e o invisível, e mais especificamente entre os mortos, os espíritos e os vivos. A morte não é um corte: é um outro modo de presença.

Os mortos, os ancestrais, ocupam um lugar insubstituível no culto. Nenhuma cerimônia pública se abre sem antes ter convidado os ancestrais a nela se fazerem presentes. Esse apelo aos mortos jamais é omitido. Um dia, no final desses cantos de convite aos ancestrais para a cerimônia noturna, o Pai-de-Santo se inclinou na minha direção e me disse: "Você não sente como nós somos unidos?" A roda sagrada não começa jamais sem que cada um e cada uma faça uma saudação primeiro para a porta: é de fato o além, os ancestrais, os mortos. Cada terreiro de candomblé, por menor que seja, é sempre, ainda que simbolicamente, dividido em duas partes: a dos vivos e a dos mortos.

As cerimônias fúnebres são particularmente sugestivas. O corpo já não está presente (como em todos os países quentes, ele é enterrado logo), mas o espírito do morto, aquilo que dele está vivo, permanece. Ele se recusa de algum modo a partir desta terra, e todo o sentido dos ritos reside em ajudá-lo a começar esta longa viagem que o conduzirá até Deus, sem contudo separá-lo dos vivos. Seu modo de presença deve ser ser outro: eis tudo.

O Deus dos Orixás não é absolutamente muito diferente do Deus de Jesus Cristo e a gente pode perguntar-se por que o cristianismo, a despeito de diferenças substanciais, não poderia acomodar-se a essa fé em Deus e aos ancestrais.

Todavia, permanece o problema crucial que é mui evidentemente o da ausência de fé em Jesus Cristo.

### Jesus Cristo, familiar e distante

Jesus Filho de Deus, Deus feito homem, Salvador e Redentor, não entra na teologia do candomblé. Em compensação, ele não é

vielen Gesellschaften immer noch Staudämme gegen die Flüsse aus Afrika, Asien und Lateinamerika fortbestehen."

René Philombé,  
Schriftsteller aus Kamerun  
auf der Frankfurter Buchmesse 1987

Entwicklung, Zürich.

Der ANDERE Literaturklub  
Postfach 10 0116  
D-60001 Frankfurt/Main  
Telefon 069 / 21 02 247/250  
Fax 069 / 21 02 227 / 277

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – ainda está longe do termo. Mas o trabalho já confirmou uma antiga tese sobre as ligações da umbanda com a política. Mais especificamente, que a fase de legitimação e expansão da umbanda pas-



Rachid, no terreiro: o governo precisa de ajuda

padrinhos influentes. O registro da primeira federação de tendas umbandistas do Estado de São Paulo, por exemplo, em 1953, conta Maria Helena Concone, deveu-se à intercessão de ninguém menos que o general Paulo Aurélio de Góes Monteiro, ex-todo-poderoso condestável do Estado Novo, a ditadura de 1937 a 1945. O gesto do general teria sido um agradecimento à umbanda por ter sido curado por uma mãe-de-santo carioca de um "encosto de egum" – isto é, o incômodo assédio de um espírito.

As do professor Negrão, citadas aos cartórios da Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federações em todo o os 60. O boom dos teve uma nítida vinha política. "A umbanda dos partidos em troca sume o sociólogo paulistinas fornecem outras "O governo, sozinho, da assistência social e, cisa do nosso trabalho", il Rachid, coordenador Órgão de Umbanda do Paulo (SOUESP). Na realidade, existem indícios de uma permuta de vantagens entre a religião e o poder. No início dos anos 70, o apoio das federações umbandistas ao governador paulista Laudo Natel foi retribuído com a introdução da Festa de Iemanjá no calendário da Secretaria Estadual de Turismo. De 1970 a 1973, o número de registros de tendas aumentou 62%.

O recorde seria atingido em 1976 e 1977, quando se for-

Bernd Lobgesangs  
Blumenthalstr.  
49076 Osnabrück

648 De l'Espinay, A religião dos orixás

Paris war nicht nur die H  
der Revolution und des L  
sondern auch ein wesent  
zugspunkt für die Selbstir  
von – gerade auch lateini  
nischen – Politikern, Kün  
raten. Dieses Buch verfol  
Geschichte anhand einer  
exemplarischen Lebensl  
sucht dabei kollektive Vo  
räume zu rekonstruieren  
erschließt so zentrale As  
Kultur- und Geistesgesch  
amerikas. Zur Sprache k  
anderen Simón Bolívar, I  
Sarmiento, Rubén Darío,  
Carpentier, Victoria Ocas  
Julio Cortázar.

## Der ANDERE Eine Einladung Was ist der ANDERE?

Zuerst eine  
gemeinschaft  
Für einen Jahr  
bietet er seine

vier Bücher  
AutorInnen au  
Lateinamerika  
in attraktiver A

viermal jährlich  
LITERATURK  
Lateinamerika  
kulturelle Ten  
Kulturreisen,  
AutorInnen un

Informatic

Tagungen und Lesungen, zum  
Kennenlernen von AutorInnen aus Afrika,  
Asien und Lateinamerika;

Der ANDERE Literaturklub unterstützt  
mit einem Teil Ihrer Mitgliedsbeiträge  
Projekte der Literaturförderung in Afrika,  
Asien oder Lateinamerika.

vielen Gesellschaften immer noch  
Staudämme gegen die Flüsse aus Afrika,  
Asien und Lateinamerika fortbestehen."

René Philomé,  
Schriftsteller aus Kamerun  
auf der Frankfurter Buchmesse 1987

Entwicklung, Zürich.

Der ANDERE Literaturklub  
Postfach 10 0116  
D-60001 Frankfurt/Main  
Telefon 069 / 21 02 247/250  
Fax 069 / 21 02 227 / 277

Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 47, fasc. 187, Setembro de 1987 649

reconhecem a força e o valor? Potência que, aliás, pode oprimi-las e disso não se privou, mas que pode também acolhê-las e reconhecer-las em sua realidade.

O batismo solicitado e recebido não é absolutamente um sinal de pertinência à Igreja ou de engajamento em direção a ela. O hábito se tornou arraigado no tempo da escravidão, quando o batismo era "o visto de permanência" para poder viver em terra brasileira. Disso se usou e se abusou: eram necessários escravos, portanto batizavam. Posteriormente, tornou-se para o Negro um meio de ser um pouco semelhante ao Branco, e de ser um pouco mais considerado do que um animal. Recusar o batismo atualmente seria nem mais nem menos do que recusar ao Negro de ser também pessoa humana.

Algo semelhante se daria se, ou antes algo semelhante se dá toda vez que a presença de pessoas do candomblé na igreja suscita da parte do clero reações mais que negativas. Uma bela manhã, por exemplo, sabendo no começo de uma missa de sétimo dia que a defunta era do candomblé, o padre pegou suas coisas e se foi. Quantas vezes na igreja do Bonfim não trataram a religião dos Orixás como magia e feitiçaria, e mesmo exigiram das pessoas de candomblé que saíssem! A Igreja, que não está dispensada de se servir de sua memória, deveria contudo admitir que, do ponto de vista da história, é difícil, sob o risco de grave injustiça, recusar às pessoas do candomblé de participarem também da comunidade católica. O problema não é particular ao Brasil e nem mesmo está limitado unicamente aos Negros, ele se coloca em toda a parte onde existem descendentes de escravos. Por que então não ver o seu lado positivo? Bastaria sair de nossos limites fundados no exclusivismo, na certeza de possuir a única verdade, e admitir que Deus não se contradiz, que ele fala sob formas mui diferentes que se complementam uma à outra, e que cada religião possui um depósito sagrado: a Palavra que Deus lhe disse. Eis toda a riqueza do ecumenismo que não deve restringir-se ao diálogo entre cristãos.

Por que opor as diversas religiões ao invés de buscar o que elas têm em comum, a despeito de profundas diferenças? Nós, católicos, temos em demasia o complexo da "totalidade". Nada nos falta, Deus nos disse tudo. Penso em uma amiga de Nova Iorque. De um catolicismo jamais vivido e jamais compreendido por ela, passou ao islamismo. Desde então, ela irradia Deus, ela inspira desejo de Deus. Ousaria eu dizer-lhe que doravante algo lhe falta?

Já não é tempo de respeitar um pouco o sopro criador do Espírito, sem nos tomarmos por ele? "Se eu não me for, diz Jesus,

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – ainda está longe do termo. Mas o trabalho já confirmou uma antiga tese sobre as ligações da umbanda com a política. Mais especificamente, que a fase de legitimação e expansão da umbanda pas-



Rachid, no terreiro: o governo precisa de ajuda

padrinhos influentes. O registro da primeira federação de tendas umbandistas do Estado de São Paulo, por exemplo, em 1953, conta Maria Helena Concone, deveu-se à intercessão de ninguém menos que o general Paulo Aurélio de Góes Monteiro, ex-todopoderoso estadual do Estado Novo, a ditadura de 1937 a 1945. O gesto do general teria sido um agradecimento à umbanda por ter sido curado por uma mãe-de-santo carioca de um "encosto de egum" – isto é, o incômodo assédio de um espírito.

do professor Negrão, citadas aos cartórios da Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federações em todo o os 60. O boom dos teve uma nítida vinha política. "A umbanda dos partidos em troca sume o sociólogo paulista fornecem outras "O governo, sozinho, a da assistência social e, cisa do nosso trabalho", il Rachid, coordenador Órgão de Umbanda do Paulo (SOUESP). Na realidade, existem indícios de uma permuta de vantagens entre a religião e o poder. No início dos anos 70, o apoio das federações umbandistas ao governador paulista Laudo Natel foi retribuído com a introdução da Festa de Iemanjá no calendário da Secretaria Estadual de Turismo. De 1970 a 1973, o número de registros de tendas aumentou 62%.

O recorde seria atingido em 1976 e 1977, quando se for

ISTOÉ 1/6/1983

Postvertriebsstück Entgelt bezahlt  
1467 1

Bernd Lobgesang  
Blumenthalstr.  
49076 Osnabrück

Postvertriebsstück Z 3694  
Zeitungsgesellschaft bezahlt

Paris war nicht nur die H  
der Revolution und des L  
sondern auch ein wesent  
zugspunkt für die Selbst  
von – gerade auch latein  
nischen – Politikern, Kün  
raten. Dieses Buch verfol  
Geschichte anhand einer  
exemplarischen Lebensl  
sucht dabei kollektive Vo  
räume zu rekonstruieren  
erschließt so zentrale As  
Kultur- und Geistesgesch  
amerikas. Zur Sprache k  
anderen Simón Bolívar, I  
Sarmiento, Rubén Darío,  
Carpentier, Victoria Ocar  
Julio Cortázar.

## Der ANDERE Eine Einladung Was ist der ANDERE?

Zuerst einmal  
gemeinschaft  
Für einen Jahr  
bietet er seine

■ vier Bücher  
AutorInnen au  
Lateinamerika  
in attraktiver A

■ viermal jährlich  
LITERATURK  
Lateinamerika  
Kulturelle Tend  
Kulturkreisen,  
AutorInnen un

■ Informatic

Tagungen und Lesungen, zum  
Kennenlernen von AutorInnen aus Afrika,  
Asien und Lateinamerika;

■ Der ANDERE Literaturklub unterstützt  
mit einem Teil Ihrer Mitgliedsbeiträge  
Projekte der Literaturförderung in Afrika,  
Asien oder Lateinamerika.

vielen Gesellschaften immer noch  
Staudämme gegen die Flüsse aus Afrika,  
Asien und Lateinamerika fortbestehen."

René Philombé,  
Schriftsteller aus Kamerun  
auf der Frankfurter Buchmesse 1987

Entwicklung, Zürich.

Der ANDERE Literaturklub  
Postfach 10 0116  
D-60001 Frankfurt/Main  
Telefon 069 / 21 02 247/250  
Fax 069 / 21 02 227 / 277

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – ainda está longe do termo. Mas o trabalho já confirmou uma antiga tese sobre as ligações da umbanda com a política. Mais especificamente, que a fase de legitimação e expansão da umbanda pas

40

650 1801 ob De l'Espinay, A religião dos orixás

o Espírito não virá" (Jo 16,7). Deixemo-lo vir. Temos todos necessidade de nos purificar uns pelos outros sem nada renegarmos daquilo que somos.

No ano 2000, dizem, os ofícios serão totalmente diferentes destes de hoje e no entanto serão sempre ofícios de homens. A Igreja também será certamente diferente e será sempre a Igreja. Sua transformação não lhe advirá do encontro e da mistura cada vez mais intensos dos homens, das raças, das religiões também que, em vez de se destruírem mutuamente, dar-se-ão vida umas às outras, sob o movimento do Espírito? Monsenhor Guy Riobé terminava assim o famoso artigo publicado em *Le Monde* de 16 de fevereiro de 1977:

"Na multidão dos homens e das mulheres, quer sejam cristãos ou não, existem seres que buscam, que querem uma humanidade mais humana e que se põem à disposição de Deus. Possam eles encontrar em seu caminho uma Igreja despojada de sua potência, pobre com seu Deus pobre, de volta ao essencial, rica unicamente do Evangelho".

Essa Igreja, como não se encontraria com as outras religiões?

padrinhos influentes. O registro da primeira federação de tendas umbandistas do Estado de São Paulo, por exemplo, em 1953, conta Maria Helena Concone, deveu-se à intercessão de ninguém menos que o general Paulo Aurélio de Góes Monteiro, ex-todopoderoso estadista do Estado Novo, a ditadura de 1937 a 1945. O gesto do general teria sido um agradecimento à umbanda por ter sido curado por uma mãe-de-santo carioca de um "encosto de egum" – isto é, o incômodo assédio de um espírito.

As do professor Negrão, citadas aos cartórios da Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federações em todo o país nos anos 60. O boom das tendas de umbanda teve uma nítida vinha política. "A umbanda é o maior partidário dos partidos em troca", resume o sociólogo paulista. "O governo, sozinho, não tem assistência social e, é preciso o nosso trabalho", diz Rachid, coordenador do Órgão de Umbanda do Estado Paulo (SOUESP). Na realidade, existem indícios de uma permuta de vantagens entre a religião e o poder. No início dos anos 70, o apoio das federações umbandistas ao governador paulista Laudo Natel foi retribuído com a introdução da Festa de Iemanjá no calendário da Secretaria Estadual de Turismo. De 1970 a 1973, o número de registros de tendas aumentou 62%.

O recorde seria atingido em 1976 e 1977, quando se for-



Rachid, no terreiro: o governo precisa de ajuda

ISTOÉ 1/6/1983

Postvertriebsstück Entgelt bezahlt  
1467 1  
Bernd Lobgesang  
Blumenthalstr.  
49076 Osnabrück

Postvertriebsstück Z 3694  
Zeitungsgesellschaft bezahlt

Paris war nicht nur die Ha der Revolution und des Le sondern auch ein wesentli zugspunkt für die Selbstd von – gerade auch lateina nischen – Politikern, Küns räten. Dieses Buch verfolg Geschichte anhand einer exemplarischen Lebenslä sucht dabei kollektive Vor räume zu rekonstruieren u erschließt so zentrale Asp Kultur- und Geistesgeschi amerikas. Zur Sprache ko anderen Simón Bolívar, D Sarmiento, Rubén Darío, / Carpentier, Victoria Ocam Julio Cortázar.

## Der AND Eine Einladung z Was ist der ANDI

Zuerst einmal is gemeinschaft be Für einen Jahres bietet er seinen M

■ vier Bücher ( AutorInnen aus A Lateinamerika, al in attraktiver Aus

■ viermal jährli LITERATURNACI Lateinamerika, di kulturelle Tenden Kulturkreisen, üb AutorInnen und '

■ Informationen Tagungen und Lesungen Kennenlernen von AutorInnen aus Afrika, Asien und Lateinamerika;

■ Der ANDERE Literaturklub unterstützt mit einem Teil Ihrer Mitgliedsbeiträge Projekte der Literaturförderung in Afrika, Asien oder Lateinamerika.

vielen Gesellschaften immer noch Staudämme gegen die Flüsse aus Afrika, Asien und Lateinamerika fortbestehen."

René Philomé,  
Schriftsteller aus Kamerun  
auf der Frankfurter Buchmesse 1987

Entwicklung, Zürich.

Der ANDERE Literaturklub  
Postfach 10 0116  
D-60001 Frankfurt/Main  
Telefon 069 / 21 02 247/250  
Fax 069 / 21 02 227 / 277

Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 35, fasc. 138, Junho de 1975 415

estatuto jurídico especial para as Igrejas luteranas (nº 63) e o sentido das "Igrejas-irmãs" e daquele "certo grau de comunhão eclesiástica" à qual tais Igrejas-irmãs já teriam um direito (nº 33).

De um modo geral, porém, esta surpreendente documentação luterano-católica dos Estados Unidos prova que o bom diálogo ecumênico não só não está cansado, como alguns por vezes insinuam, senão que está em seu pleno vigor, capaz de enfrentar com edificante serenidade, com alta competência científica, com espírito de oração e de confiança em Deus e com esperança otimista, as questões mais delicadas que no passado mantinham separados os cristãos.

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.  
Diretor do Instituto Pastoral do CELAM,  
Medellin, Colômbia.

### Uma Revisão do Conceito de Sincretismo Religioso e Perspectivas de Pesquisa

Tanto para a maioria dos turistas estrangeiros quanto para a grande massa do povo, a marca registrada do Brasil se define pelo prisma "carnaval, futebol e macumba". Ora, à primeira vista, a macumba figura no registro das expressões religiosas enquanto que o futebol e o carnaval são vistos como atividades profanas.

Sem ser fanático por futebol nem suficientemente empolgado com o carnaval para pular durante quatro dias sob um sol de quarenta graus, é fácil perceber que estas manifestações populares se sustentam indiretamente numa série de referências ao domínio do sagrado. Segundo as aparências, a estrutura e a finalidade dessas atividades lúdicas têm pouca coisa em comum. Todavia, ao nível do implícito, vários canais de comunicação se organizam desvelando a permanência e mesmo a onipotência do elemento religioso sobre o destino e o espírito das festas. Um jogo de futebol é preparado com o reforço indispensável das rezas, consultas ao Pai-de-Santo e despachos mágicos. Por sua vez, o carnaval — através da valorização do negro e do mestiço como também através da retomada de temas ligados à escravidão — é totalmente impregnado dos sortilégios incantatórios que antigamente subjugavam os portugueses.

Até prova em contrário, a marca registrada do Brasil é pois totalmente delineada por materiais de tipo sagrado. Isto significaria "enquistamento" da mentalidade rural no meio da civilização urbana?<sup>1</sup> Ou então, sem procurar identificação com um modelo do passado, isto mostraria que a modernidade está composta as suas válvulas de equilíbrio tecendo um quadro sincrético (uma mistura de cores heterogêneas) cujo conteúdo responderia à conjuntura sócio-político-econômica vigente? Quais são, portanto, os valores encontrados neste sincretismo e de que maneira encarar esta realidade?

Trago aqui uma tentativa de resposta.

<sup>1</sup> No seu livro *L'âme primitive*, L. Lévy Bruhl fala da mentalidade "cosmovitalista".

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — ainda está longe do termo. Mas o trabalho já confirmou uma antiga tese sobre as ligações da umbanda com a política. Mais especificamente, que a fase de legitimação e expansão da umbanda pas



Rachid, no terreiro: o governo precisa de ajuda

padrinhos influentes. O registro da primeira federação de tendas umbandistas do Estado de São Paulo, por exemplo, em 1953, conta Maria Helena Concone, deveu-se à intercessão de ninguém menos que o general Paulo Aurélio de Góes Monteiro, ex-todopoderoso condestável do Estado Novo, a ditadura de 1937 a 1945. O gesto do general teria sido um agradecimento à umbanda por ter sido curado por uma mãe-de-santo carioca de um "encosto de egum" — isto é, o incômodo assédio de um espírito.

As do professor Negrão, citadas aos cartórios da Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federações em todo o a os 60. O boom dos inteve uma nítida vin a política. "A umbanda dos partidos em troca sume o sociólogo paulis distas fornecem outras "O governo, sozinho, a da assistência social e, cisa do nosso trabalho", mil Rachid, coordenador Órgão de Umbanda do ão Paulo (SOUESP). Na realidade, existem indícios de uma permuta de vantagens entre a religião e o poder. No inicio dos anos 70, o apoio das federações umbandistas ao governador paulista Laudo Natel foi retribuído com a introdução da Festa de Iemanjá no calendário da Secretaria Estadual de Turismo. De 1970 a 1973, o número de registros de tendas aumentou 62%.

O recorde seria atingido em 1976 e 1977, quando se for-

Postvertriebsstück Entgelt bezahlt  
1467 1

Bernd Lobgesang  
Blumenthalstr.

49076 Osnabrück

Postvertriebsstück Z 3694  
Zeitungsgesellschaft bezahlt

761

Paris war nicht nur die H... der Revolution und des L... sondern auch ein wesentl... zugspunkt für die Selbstd... von – gerade auch latein... nischen – Politikern, Küns... raten. Dieses Buch verfolgt Geschicht... anhand einer exemplarischen Lebenslä... sucht dabei kollektive Vor... räume zu rekonstruieren u... erschließt so zentrale Asp... Kultur- und Geistesgesch... amerikas. Zur Sprache ko... anderen Simón Bolívar, D... Sarmiento, Rubén Darío, Carpentier, Victoria Ocampo, Julio Cortázar.

## Der AND Eine Einladung z Was ist der ANDI

Zuerst einmal ist gemeinschaft be... Für einen Jahres bietet er seinen

vier Bücher (AutorInnen aus Lateinamerika, al... in attraktiver Aus

viermal jährli LITERATURNACI Lateinamerika, d... kulturelle Tender Kulturkreisen, üb... AutorInnen und

Informationen Tagungen und Le... Kennenlernen von AutorInnen aus Afrika, Asien und Lateinamerika;

Der ANDERE Literaturklub unterstützt mit einem Teil Ihrer Mitgliedsbeiträge Projekte der Literaturförderung in Afrika, Asien oder Lateinamerika.

vießen Gesellschaften immer noch Staudämme gegen die Flüsse aus Afrika, Asien und Lateinamerika fortbestehen.“

René Philombé, Schriftsteller aus Kamerun auf der Frankfurter Buchmesse 1987

416 Comunicações

### Definição do Sincretismo Religioso

Após o arroteamento nas bibliotecas em 1968, as investigações de campo e o contato com antropólogos e sociólogos brasileiros<sup>2</sup> me revelaram algo sobre as características etno-sociológicas desta população em relação aos seus mecanismos de miscigenação e de adaptação

às novas exigências da vida urbana.

De fato, toda história da formação social e cultural brasileira deixa transparecer o quanto foi considerável o impacto provocado pela tradição religiosa dos colonizadores portugueses e pelas religiões africanas tradicionais. Em outros termos, parece que a atual sociedade urbana consegue salvaguardar importantes resíduos dessas tradições. Todavia, não se pode deixar de notar também que esses resíduos se associam a uma revitalização e uma reformulação de uma quantidade de cultos — os cultos chamados sincretistas! Portanto, estamos assistindo a um processo de desenvolvimento e de difusão do sincretismo sustentado por um dinamismo assaz notável.<sup>3</sup>

Para a minha primeira pesquisa<sup>4</sup>, considerei como ponto de partida indispensável tentar analisar as diversas opiniões que trataram do assunto do sincretismo, procurando pela mesma ocasião elaborar uma posição sintética e conciliatória. E, baseados nessas conclusões, podemos supor que teremos um instrumental mais válido para captar o fenômeno da Umbanda na sua fase atual, i. é., em relação a certas configurações sempre abaladas por novos processos de aculturação.

Querendo determinar a essência do sincretismo religioso, temos de levar sempre em conta as incidências histórico-culturais e a situação global na qual ele se manifesta.

De um modo geral, pode-se definir o sincretismo religioso como sendo uma tolerância, uma mistura inconsciente, uma tentativa de aproximação de doutrinas ou práticas diversas, uma combinação de elementos emprestados de outros cultos, uma apreensão global e mais ou menos confusa de um todo; uma tentativa de harmonizar todas as concepções religiosas.<sup>5</sup> Segundo os partidários da posição evolucionista, o sincretismo seria mais precisamente a expressão do dinamismo presidindo a formação pré-histórica de toda religião. Haverá, de um certo

<sup>2</sup> Tive vários contactos com E. Carneiro, Th. de Azevedo, R. Ribeiro, C. Cascudo, B. Kloppeburg, V. Costa, etc..

<sup>3</sup> Eis aqui o que nos traz uma pesquisa realizada numa favela no que diz respeito à multiplicação dos templos religiosos em relação ao crescimento da população:

1937 — população estimada em 1.500 habitantes

1 capela católica

2 centros espíritas

1952 — população: 4.513 habitantes

1 capela católica

1 igreja protestante

4 centros espíritas

1967 — população: 30.702 habitantes

1 capela católica

9 igrejas protestantes

18 centros espíritas

C.A. de Medina — L. Valadares, *Favela e religião. Um estudo de caso. Pesquisa 1/6. — Liturgia do piano de pastoral de conjunto da CNBB (1966-1970)*, Rio de Janeiro, 1968.

<sup>4</sup> Tese de mestrado apresentada na Universidade de Louvain, Bélgica, em 1969 com o título: *Aspects du syncrétisme religieux brésilien dans le cadre de son acculturation*.

<sup>5</sup> P. Robert, art. *Syncretisme*, in *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Le Petit Robert, Paris, 1967, p. 1732; W.A. Visser THOOFT, *L'Eglise face au syncrétisme*, Genève, 1963, pp. 4-5; G. THIIS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai, 1966, pp. 164-165.

Entwicklung, Zürich.

Der ANDERE Literaturklub  
Postfach 10 0116  
D-60001 Frankfurt/Main  
Telefon 069 / 21 02 247/250  
Fax 069 / 21 02 227 / 277

Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 35, fasc. 138, Junho de 1975 417

modo, numerosos traços em movimento, traços se misturando, se correspondendo e se superpondo para se desenvolver e chegar a uma unidade de caráter mais pessoal.<sup>6</sup> O autor Goetz, por sua vez, vê o sincretismo como um estádio de síntese cultural. E mais, “as diferenças que existam entre os diversos sincretismos particulares, todas elas correspondem à diversidade das condições externas de contacto”.<sup>7</sup> Ora, se as formas nas quais se apresenta o sincretismo variam, no entanto, “as estruturas de base são praticamente intercambiáveis”.<sup>8</sup>

Enfim, no seu recente trabalho sobre Catolicismo e Sincretismo<sup>9</sup>, Eduardo Hoornaert trata da palavra sincretismo no seu sentido mais amplo, i. é., como “a coexistência de elementos — entre si estranhos — dentro de uma religião”.<sup>10</sup>

Uma análise do que disseram nesta questão três autores — R. Bastide, R. Ribeiro e A. Ramos — revela a complexidade da expressão. Ficou para mim evidente que a noção de sincretismo religioso não podia absolutamente ser encerrada dentro de modelos arbitrários ou preestabelecidos. Por exemplo, querer exclusivamente estabelecer uma graduação de sincretismo religioso em relação aos graus de integração na sociedade, assim como o teria tentado A. Ramos<sup>11</sup>, parece-me que é não levar em consideração a riqueza do conteúdo dessa expressão. Ou ainda, simplificar a problemática limitando o sincretismo a uma possível identidade com um fenômeno de reinterpretation (no sentido de Herskovitz, isto é: “o processo pelo qual antigas significações passam a ser atribuídas a elementos novos ou processo pelo qual novos valores mudam o sentido cultural de formas antigas”),<sup>12</sup> seria de novo reduzir o profundo dinamismo de uma realidade que é capaz de corresponder a várias situações distintas.

Então, como ver este sincretismo? No lugar de fazer uma assimilação exclusiva do sincretismo ao estádio das “máscaras brancas” coladas encima das tradições africanas<sup>13</sup>, ou em vez de identificar unicamente o fenômeno com um intercâmbio que se inicia no nível da acul-

<sup>6</sup> G. Van Der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations Phénoménologie de la religion*, Paris, 1955, pp. 589-590.

<sup>7</sup> J. Goetz, *Évolution de la religion*, in *Histoire des religions* (M. Brillant

<sup>8</sup> R. Algrain, vol. 5, Tournai, 1953, pp. 353 e 360.

<sup>9</sup> W. A. Visser THOOFT, *Ibid.*, p. 61.

<sup>10</sup> E. Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800*, Petrópolis, 1974.

<sup>11</sup> Id., *Ibid.*, p. 23.

<sup>12</sup> Nessa adaptação, os graus de sincretismo variam de intensidade em relação com a força das culturas religiosas em presença e em relação com o tipo de etapas — justaposição e fusão — do processo de aculturação. Estas etapas determinariam o grau de adaptação. A. Ramos, *A aculturação negra no Brasil*, São Paulo 1942, p. 223.

<sup>13</sup> M.J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, 1967, p. 248.

<sup>14</sup> A este nível Nina Rodrigues fala da “ilusão da catequese”, ou seja: só aparentemente é que os negros se deixaram influenciar pelo catolicismo, pois fundamentalmente eles permaneciam fiéis a suas crenças. N. Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros na Bahia*, Rio de Janeiro, pp. 168 e 182. Para R. Bastide este sincretismo das “máscaras” ou ainda das justaposições dos elementos sem que haja fusão entre eles é o chamado sincretismo ritual. Este último fazendo parte de um processo sincretista — o das correspondências místicas no interior das representações coletivas — que Bastide considera como fundamental. R. Bastide, *Initiation aux recherches sur l'interprétation des civilisations* (Publications du Centre d'Etudes sociologiques de Paris), Paris, 1948, p. 75 e *Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien*, in *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas* (São Paulo, 23-28 agosto 1954) (H. Baldus), vol. 1, São Paulo, 1955, p. 495.

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — ainda está longe do termo. Mas o trabalho já confirmou uma antiga tese sobre as ligações da umbanda com a política. Mais especificamente, que a fase de legitimação e expansão da umbanda pas-



Rachid, no terreiro: o governo precisa de ajuda

padrinhos influentes. O registro da primeira federação de tendas umbandistas do Estado de São Paulo, por exemplo, em 1953, conta Maria Helena Concone, deveu-se à intercessão de ninguém menos que o general Paulo Aurélio de Góes Monteiro, ex-todo-poderoso condestável do Estado Novo, a ditadura de 1937 a 1945. O gesto do general teria sido um agradecimento à umbanda por ter sido curado por uma mãe-de-santo carioca de um “encosto de egum” — isto é, o incômodo assédio de um espírito.

sas do professor Negrão, itadas aos cartórios da Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federações em todo o a os 60. O boom dos interveu uma nítida vin a política. “A umbanda dos partidos em troca sume o sociólogo paulistanas fornecem outras “O governo, sozinho, a da assistência social e, cisa do nosso trabalho”, mil Rachid, coordenador Órgão de Umbanda do ão Paulo (SOUESP). Na realidade, existem indícios de uma permuta de vantagens entre a religião e o poder. No inicio dos anos 70, o apoio das federações umbandistas ao governador paulista Laudo Natel foi retribuído com a introdução da Festa de Iemanjá no calendário da Secretaria Estadual de Turismo. De 1970 a 1973, o número de registros de tendas aumentou 62%.

O recorde seria atingido em 1976 e 1977, quando se for-

ISTOÉ 1/6/1983

Postvertriebsstück Entgelt bezahlt  
1467 1  
Bernd Lobgesang  
Blumenthalstr.  
49076 Osnabrück

Postvertriebsstück Z 3694  
Zeitungsgesellschaft bezahlt

Paris war nicht nur die Hauptsstadt der Revolution und des Liberalismus, sondern auch ein wesentlicher Zugspunkt für die Selbstinszenierung – gerade auch lateinamerikanischen – Politikern, Künstlern und Gelehrten. Dieses Buch verfolgt die Geschichte anhand einer exemplarischen Lebensläufe, die dabei kollektive Vorräume zu rekonstruieren versucht. Es schließt so zentrale Aspekte der Kultur- und Geistesgeschichte Amerikas. Zur Sprache kommen unter anderem Simón Bolívar, Domingo Faustino Sarmiento, Rubén Darío, Augusto Roa Bastos, Victoria Ocampo und Julio Cortázar.

## Der ANDI

### Eine Einladung zu Was ist der ANDI?

Zuerst einmal in Gemeinschaft bei Für einen Jahresbeitrag bietet er seinen

■ vier Bücher von AutorInnen aus Lateinamerika, in attraktiver Auflage

■ viermal jährlich LITERATURNACHTEN Lateinamerika, kulturelle Tendenzen, Kulturreisen, übersetzung von AutorInnen und

■ Informationen Tagungen und Lesungen, zum Kennenlernen von AutorInnen aus Afrika, Asien und Lateinamerika;

■ Der ANDERE Literaturklub unterstützt mit einem Teil Ihrer Mitgliedsbeiträge Projekte der Literaturförderung in Afrika, Asien oder Lateinamerika.

418

Comunicações

turação material incluindo um deslocamento do sagrado;<sup>14</sup> ou enfim, em vez de olhar o sincretismo como sendo uma total reinterpretação dos termos africanos em termos brasileiros, como consequência dos esquecimentos da memória coletiva, lancemos suspeita sobre qualquer tipo de tentativa de redução a categorias simples demais. A solução deve ser descoberta a partir da própria riqueza dos significados. É a razão pela qual acho preferível afirmar que estes três níveis — níveis de expressão de sincretismo — ficam imbricados entre eles e correspondem não tanto a certos graus mais ou menos avançados de sincretismo mas sobretudo a múltiplas modalidades de manifestação. Essas modalidades se diferenciam por causa das condições externas de contactos e elas flutuam em consequência dos meios sociais. Assim sendo, o sincretismo religioso não compreende provavelmente nenhuma estrutura evolucionista mas somente várias modalidades de manifestações sobre as quais não se pode afirmar que algumas são mais evoluídas que certas outras. Não existe nenhuma impermeabilidade absoluta entre os níveis pois todos eles pertencem a uma mesma estrutura.

Penso que é nesta linha de redefinição do sincretismo que podemos incluir o excelente trabalho de Hoornaert. Como o mostra este autor, ao reduzir o sincretismo a uma categoria cujas origens e heterogeneidade são vistas pejorativamente, nos impossibilitamos o diálogo e suscitamos o desprezo. Porém, se nos relembrarmos, primeiro, que os elementos que formam uma religião não são cristalizados "de nato" pois eles surgem de um dinamismo existencial e, segundo, que as categorias antitéticas como as ambigüidades vivencias são constitutivas da nossa condição humana, podemos então renunciar tranquilamente ao nosso purismo obsessivo. Aceitando este fato, é possível tentar a reconciliação, isto é, reabilitação de uma realidade subjacente à formação de nossas crenças.

A um nível mais explícito, poder-se-ia ver o sincretismo como o ponto de convergência — pois há sempre procura de unidade — que atrai e dinamiza as iniciativas religiosas pelos seus elementos positivos e negativos. As reflexões de Hoornaert são mais situadas num plano existencial do que teórico. No entanto, ele tem bons argumentos para convencer-nos de uma reabilitação simpática do sincretismo. Segundo as suas próprias palavras, ele quer livrar-se dos preconceitos que "partem de uma imagem ideal do catolicismo, estabelecendo uma escala de maior ou menor aproximação com esse tipo ideal".<sup>15</sup> "Existe realmente um catolicismo autêntico?", pergunta ele. Qual é o critério de autenticidade? O autor apoia a sua tese numa declaração do alemão F. Heiler que definiu o catolicismo como um sincretismo grandioso e infinitamente complexo. Paradoxalmente, Hoornaert afirma mais adiante que "os sincretismos são inevitáveis",<sup>16</sup> que o sincretismo deve ser visto como "uma primeira fase de um processo dinâmico".<sup>17</sup> Assim, de repente, o sincretismo aparece como quase que um mal necessário. Ora,

<sup>14</sup> O princípio de continuidade seria salvaguardado através das mudanças de mentalidade, das misturas, dos cortes, das propagandas de certos mitos e ritos. Teria uma luta de valores onde certos elementos religiosos evoluíram para a magia. Por ex.: *ébô* parece vir do yoruba *ébô* que significa sacrifício propiciatório. A palavra, no Brasil, é sinônimo de sortilégio. Ver R. Bastide in *Ensaios de metodologia afro-brasileira. O método lingüístico*, in *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 59 (julho-setembro 1963), 19-32, p. 19. Ver também *L'acculturation formelle*, in *América Latina*, 3 (julho-setembro 1963), 3-11.

<sup>15</sup> E. Hoornaert, *ibid.*, p. 26.

<sup>16</sup> Id., *ibid.*, p. 29.

<sup>17</sup> Id., *ibid.*, p. 29.

Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 35, fasc. 138, Junho de 1975 419

eu contava com uma reabilitação incondicional! Ser criança não é ser menos homem. Os balbuciamos enigmáticos da infância são imagens feéis do desconcertante mistério divino. Lá onde se cristalizam os traumas mais marcantes na vida do indivíduo, lá também surgem em água cristalina as intuições, os "saisissements" diante do Todo-Outro. Neste caso, o resto significaria apenas o desenvolvimento e a explicitação dessa premissa de "uma idade de ouro".

Na configuração dos sincretismos no Brasil, o Espiritismo de Umbanda é o que mais testemunha das aspirações do espírito da modernidade.<sup>18</sup> Do mesmo modo que falamos de "catolicidade nova", poderíamos dizer a respeito do Espiritismo de Umbanda, "sincretismo novo". Na realidade, ele significa o movimento que cataliza um pouco das tradições com muitas inovações emergindo espontaneamente dentro do contexto urbano. Daí o seu interesse e o motivo pelo qual dedicarei o meu estudo a esta faixa do Espiritismo de Umbanda.

### A Investigação no Campo

Ao recolher no campo certas amostras, pude realmente reencontrar algumas das modalidades de sincretismo religioso que definimos acima. Por exemplo, o Candomblé da Bahia salienta a existência de uma ruptura com uma permanência da ideologia africana. Ele evidencia uma justaposição de elementos tirados de tradições autônomas. Numa aparente flexibilidade da sociedade, o negro teria concentrado no seu vasto ritual toda a sua energia recriadora. Todavia, ele nos deixa perceber que esta justaposição não é totalmente impermeável. Portanto, ele se situa na linha de um continuum onde certas fusões se juntam a esta justaposição.<sup>19</sup>

O Candomblé de Caboclo e a Macumba do Rio demonstram principalmente uma fase de intercâmbio onde os elementos de cada tradição religiosa permanecem sobretudo em coabitacão pacífica (orixás com divindades de Angola e os índios divinizados).<sup>20</sup> Enfim, o Espiritismo de Umbanda aparece como tendo deixado uma boa margem para os complementos da memória coletiva. Ele está refundindo os elementos sobreviventes em um novo todo reestruturado, mas ele conserva a sua preocupação em apoiar-se nas fontes antigas (língua, ritual de iniciação ...).<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Não que a Macumba não seja também um valor relativamente novo dentro do contexto de modernidade. Todavia, um questionamento etnopsicológico mostra claramente que a macumba tende a se fixar num processo de enculturação enquanto que a Umbanda participa do processo aculturativo. Em outras palavras, a Macumba é mais ligada ao lado móbido da preocupação religiosa e, aparentemente, sem todavia haver dicotomia entre Macumba e Umbanda — a Umbanda preserva uma certa saúde mental.

<sup>19</sup> Por exemplo, desde cedo o negro oferecia a presidência dos seus cultos aos brancos procurando proteção contra os ataques da polícia como também uma ajuda econômica. E pelo fato de ser brasileiro, ele começou a venerar os santos católicos e a participar das festas dos brancos. Podemos perguntar-nos se essa atitude bastante maliciosa no início não acabou sendo a própria vítima do seu jogo. Inconscientemente, abria-se um reconhecimento implícito do valor da religião católica.

<sup>20</sup> A significação de certas palavras muda, porém a forma permanece idêntica. Lembramos o caso de E. Carneiro dirá que é o "último cadinho por que passarão as suas concepções míticas antes de se incorporarem ao inconsciente coletivo da nacionalidade". In *Negros bantus. Notas de etnografia religiosa e de folclore*, Rio de Janeiro, 1937, p. 187.

<sup>21</sup> Esses três aspectos são bastante desenvolvidos na minha tese, citada acima.

vielen Gesellschaften immer noch Staudämme gegen die Flüsse aus Afrika, Asien und Lateinamerika fortbestehen."

René Philombé,  
Schriftsteller aus Kamerun  
auf der Frankfurter Buchmesse 1987

Entwicklung, Zürich.

Der ANDERE Literaturklub  
Postfach 10 0116  
D-60001 Frankfurt/Main  
Telefon 069 / 21 02 247/250  
Fax 069 / 21 02 227 / 277

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo — ainda está longe do termo. Mas o trabalho já confirmou uma antiga tese sobre as ligações da umbanda com a política. Mais especificamente, que a fase de legitimação e expansão da umbanda pas-

40



Rachid, no terreiro: o governo precisa de ajuda

padrinhos influentes. O registro da primeira federação de tendas umbandistas do Estado de São Paulo, por exemplo, em 1953, conta Maria Helena Concone, deveu-se à intercessão de ninguém menos que o general Paulo Aurélio de Góes Monteiro, ex-todo-poderoso condestável do Estado Novo, a ditadura de 1937 a 1945. O gesto do general teria sido um agradecimento à umbanda por ter sido curado por uma mãe-de-santo carioca de um "encosto de egum" — isto é, o incômodo assédio de um espírito.

sas do professor Negrão, itadas aos cartórios da Paulo, já contabilizam I tendas de umbanda. O federações em todo o a os 60. O boom dos anteve uma nitida vin a política. "A umbanda o dos partidos em troca assume o sociólogo paulis- andistas fornecem outras

"O governo, sozinho, a da assistência social e, cisa do nosso trabalho", mil Rachid, coordenador Órgão de Umbanda do ão Paulo (SOUESP). Na

realidade, existem indícios de uma permuta de vantagens entre a religião e o poder. No início dos anos 70, o apoio das federações um- bandistas ao governador paulista Lau- do Natel foi retribuído com a introdução da Festa de Iemanjá no calendário da Secretaria Estadual de Turis- mo. De 1970 a 1973, o número de regis- trios de tendas au- mentou 62%.

O recorde seria atingido em 1976 e 1977, quando se for- ISTOÉ 1/6/1983

**O Espiritismo de Umbanda: Questões e Perspectivas**

Para conseguir resultados de análise mais profundos, parece-me agora indispensável concentrar a minha atenção sobre um estudo monográfico específico.

Em primeiro lugar, não se pode deixar de levar em consideração o ponto de vista sociológico, ou seja, determinar mais precisamente o impacto e a significação verdadeira do fenômeno do Espiritismo de Umbanda dentro do dinamismo urbano da sociedade brasileira atual. Este fenômeno se desenvolveu como um acontecimento religioso novo na hora da industrialização. Porém, e é aqui que surge o primeiro problema, parece que o modernismo atual não acarretou automaticamente uma total evolução e transformação das estruturas religiosas tradicionais para configurações religiosas novas plenamente assimiladas à mentalidade industrial. Dessa maneira, pode-se notar claramente que certas formas de religião tradicional continuam coexistindo ao lado de formas novas vindas da população marginalizada nas grandes cidades. Consequentemente, é natural perguntar-se em que medida o fenômeno do Espiritismo de Umbanda existe como um fenômeno social da urbanização no Brasil.

Facilmente, os partidários da teoria funcionalista explicarão que, tendo se revelado no momento da industrialização, o Espiritismo de Umbanda desapareceria progressivamente quando as primeiras fases de desadaptação seriam superadas pela população. Desse ponto de vista, ele seria pura e simplesmente um fenômeno de transição com uma função específica. Mas será que a explicação pode ser tão simples assim? Não creio!

É bastante evidente que uma boa parte da população que se constitui por emigrantes rurais não pode assegurar uma continuidade básica permitindo uma passagem progressiva da economia rural ao fenômeno industrial. Uma profunda desorientação marcou o início de sua integração urbana. Ora, quando acontece um choque entre dois sistemas culturais, cada sociedade procura eliminar certas tensões através dos mecanismos de compensação como a dança, a festa e a participação coletiva ao sagrado.<sup>23</sup> Aliás, Jean Ziegler chegou a uma conclusão similar se bem que partindo de uma reflexão teórica diferente.<sup>24</sup> Para este sociólogo, o centro da problemática situa-se ao nível do porquê da ruptura na socialização e do porquê da não-ruptura na superestrutura. No entanto, acredito que tais respostas não bastarão, pois a questão não se encontra esgotada desta maneira. Aparentemente, existe uma dicotomia cuja complexidade deve ser examinada, i. e., no Espiritismo

<sup>23</sup> R. Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris 1971; F. Laplantine, *L'Ethnopsychiatrie*, Paris, 1973; G. Devreux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, 1970.

<sup>24</sup> Podemos resumir em algumas palavras as reflexões que J. Ziegler colocou a uma mesa redonda durante o Seminário Internacional sobre as culturas afro-brasileiras. J. Ziegler se baseia sobre o materialismo dialético afirmando que um grupo pode ser submetido ao mesmo tempo a um processo de socialização e de auto-interpretação. Ora, diz ele, uma situação material dada produz uma ideologia dada. Na África, o povo foi transplantado e sobreviveu na qualidade de nova sociabilidade. Logicamente, a superestrutura tinha de mudar automaticamente, fundamentalmente e qualitativamente. Porém, paradoxalmente, no Brasil, houve uma permanência da ideologia africana (assim, em Salvador, o Candomblé nagô é uma cópia exata da teologia yoruba). Portanto, a ruptura qualitativa não acarretou uma mudança da ideologia. É o que faz a originalidade da diáspora africana e o interesse do seu estudo.

de Umbanda existem ao mesmo tempo não-ruptura (nível da superestrutura) e também ruptura. Assim, a Umbanda conserva, através de substituições e combinações, numerosos elementos da teocracia yoruba. Porém, há uma vontade explícita de algo inteiramente novo e que encontramos nos esforços de síntese doutrinária realizados pelos responsáveis da Confederação Espírita de Umbanda.<sup>25</sup>

De que maneira encontrar uma saída para essa dicotomia? Como, agora, localizar o universo do Candomblé tradicional na linha da reformulação do Espiritismo de Umbanda? É realmente arriscado negar a coexistência de certas formas de religiões tradicionais com formas novas ou reformuladas. Confirmamos, portanto, que a desorientação devida à mobilidade das populações levou estes indivíduos a deslocar as suas necessidades de reestruturação (socialização e auto-interpretação) para o restabelecimento de uma estrutura contínua no nível religioso. O que explicaria a sobrevivência do Candomblé nagô na Bahia. Ora, ao que parece, este Candomblé sobrevive de modo cristalizado e o professor Waldir de Oliveira comentou que esta estratificação o levaria a desaparecer aos poucos na sua forma tradicional. Portanto, podemos solucionar em parte a dicotomia considerando o Candomblé tradicional como um fenômeno atualmente de transição, i. e., como um significante recaindo na fileira de um significado para ser no inconsciente um significante latente. Enquanto primeiro significante, ele teria sido a expressão do mecanismo de deslocamento (permanência da superestrutura apesar da ruptura na socialização provocada pela escravidão). Uma vez realizado o processo da nova socialização, esse candomblé tradicional daria lugar a uma realidade religiosa nova — o Espiritismo de Umbanda — cujo dinamismo alimenta a sua própria auto-interpretação.

Esta análise estrutural traz uma luz evidente sobre os mecanismos da religiosidade afro-brasileira. E, conjuntamente, estão ligadas uma série de perguntas. Será que esta auto-interpretação da qual falamos é, de fato, na realidade símbolo de libertação, de interiorização consciente e autônoma? Será que o transe coletivo se revela como terapia salutar do povo ou só faz apenas estabilizar uma doença considerada irremediável? Será que este tipo de religiosidade ajuda o amadurecimento de um amor respeitoso e único entre pai e filho ou favorece laços de dependência infantil? Será, enfim, que esses pólos opostos se excluem na realidade da prática ou constituem de novo um complexo sincretismo que permaneceria como a nossa única segurança de vitalidade? Eis várias interrogações, que as pesquisas mais aprofundadas poderão responder futuramente.

**A Verificação no Campo**

Como já foi dito, o projeto de análise de tipo estrutural deve limitar-se a uma monografia estrita, seja esta última cêntrica ou periférica. O que interessa é uma análise da linguagem utilizada pelo terreiro escondido. Ora, o estudo da estrutura da linguagem pode levar-nos à estrutura do inconsciente porque, como o diz Lacan, "o inconsciente é estruturado como uma linguagem". Assim, a estrutura da linguagem permite uma melhor compreensão das estruturas psicológicas e sociais.

<sup>25</sup> Esta vontade de inovação se manifesta entre outros com o aparecimento de práticas ocultistas, da filosofia hindu, etc...

## Der AND Eine Einladung Was ist der AND?

Zuerst einmal  
gemeinschaft  
Für einen Jahr  
bietet er seiner

vier Bücher  
AutorInnen aus  
Lateinamerika,  
in attraktiver A

viermal jäh  
LITERATURNA  
Lateinamerika,  
Kulturelle Tend  
Kulturkreisen,  
AutorInnen un

Information  
Tagungen und Lesungen, zum

Kennenlernen von AutorInnen aus Afrika,  
Asien und Lateinamerika;

Der ANDERE Literaturklub unterstützt  
mit einem Teil Ihrer Mitgliedsbeiträge  
Projekte der Literaturförderung in Afrika,  
Asien oder Lateinamerika.

vielen Gesellschaften immer noch  
Staudämme gegen die Flüsse aus Afrika,  
Asien und Lateinamerika fortbestehen."

René Philombé,  
Schriftsteller aus Kamerun  
auf der Frankfurter Buchmesse 1987

Entwicklung, Zürich.  
Der ANDERE Literaturklub  
Postfach 10 0116  
D-60001 Frankfurt/Main  
Telefon 069 / 21 02 247/250  
Fax 069 / 21 02 227 / 277

padrinhos influentes. O registro da primeira federação de tendas umbandistas do Estado de São Paulo, por exemplo, em 1953, conta Maria Helena Concone, deveu-se à intercessão de ninguém menos que o general Paulo Aurélio de Góes Monteiro, ex-todo-poderoso contestável do Estado Novo, a ditadura de 1937 a 1945. O gesto do general teria sido um agradecimento à umbanda por ter sido curado por uma mãe-de-santo carioca de um "encosto de egum" — isto é, o incômodo assédio de um espírito.

sas do professor Negrão, intitadas aos cartórios da Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federações em todo o a os 60. O boom dos anteve uma nítida vinda a política. "A umbanda dos partidos em troca resume o sociólogo paulista indistintas fornecem outras

"O governo, sozinho, a da assistência social e, incisa do nosso trabalho", mil Rachid, coordenador Órgão de Umbanda do São Paulo (SOUESP). Na

realidade, existem indícios de uma permuta de vantagens entre a religião e o poder. No inicio dos anos 70, o apoio das federações umbandistas ao governo paulista Lando Natel foi retribuído com a introdução da Festa de Iemanjá no calendário da Secretaria Estadual de Turismo. De 1970 a 1973, o número de registros de tendas aumentou 62%.

O recorde seria atingido em 1976 e 1977, quando se for-



Rachid, no terreiro: o governo precisa de ajuda



Paris war nicht nur die Halle der Revolution und des Liberalismus, sondern auch ein wesentlicher Zugspunkt für die Selbstirrung von – gerade auch lateinamerikanischen – Politikern, Künstlern, Ratten. Dieses Buch verfolgt Geschichts anhand einer exemplarischen Lebensläufe, dabei kollektive Vorräume zu rekonstruieren, erschließt so zentrale Aspekte Kultur- und Geistesgeschichte Amerikas. Zur Sprache kommen anderer Simón Bolívar, C. Sarmiento, Rubén Darío, Carpentier, Victoria Ocampo, Julio Cortázar.

## Der ANDERE Eine Einladung Was ist der ANDERE?

Zuerst einmal gemeinschaftlich. Für einen Jahr bietet er seiner

vier Bücher  
AutorInnen aus Lateinamerika, in attraktiver A

viermal jährlich LITERATURNA  
Lateinamerika, kulturelle Tendenzen, Kulturreisen, AutorInnen un

Informationen Tagungen und Lesungen, zum Kennenlernen von AutorInnen aus Afrika, Asien und Lateinamerika;

Der ANDERE Literaturklub unterstützt mit einem Teil Ihrer Mitgliedsbeiträge Projekte der Literaturförderung in Afrika, Asien oder Lateinamerika.

na Bélgica, e Siracusa, na Itália (1953), para não citar senão as já examinadas e aprovadas pela autoridade competente. Mas de 1929 a 1971 contam-se cerca de, ao menos, 210 aparições ou supostas aparições de Nossa Senhora, e a lista está longe de ser completa. Esta lista se pode examinar na obra *Vraies et Fausses Apparitions dans L'Eglise*, de J. M. Alonso, B. Billet, B. Bobrinskoy, R. Laurentin e M. Oraison. No rodapé da capa principal: Fátima — Lourdes — Pontmain — Banneux — Garabandal — San Damiano — Kérizinen (Editions P. Lethieulle, 10 rue Cassette, Paris VI<sup>e</sup> e Editions Bellarmin, 8100 Bd Saint-Laurent, Montréal 11, Canadá, 204 p., formato 21 x 13, 1973).

Não é único, mas um bom guia para nos orientar nesse cipóal de verdadeiras e falsas aparições e prodígios. Porque essas aparições da Virgem trazem à Igreja um problema espinhoso e complexo. Tais "fatos" são verificáveis? Qual é seu alcance? Como situá-los em toda vida cristã, já que a hierarquia não os apresenta jamais como artigos de fé, e, em caso de decisão negativa, não proíbe sempre o culto ou peregrinações originadas de "manifestações"?

### III. Algumas Recentes Aparições

A obra em questão nos ajuda muito a discernir entre verdadeiras e falsas aparições. E, como exemplo, examina algumas recentes, com seus "movimentos" e ambigüidades, que permitem destacar certos critérios de discernimento. Este assunto, bem como a relação acima referida de 210 casos de aparições ou prodígios atribuídos à Virgem e não reconhecidos pela Igreja, são de autoria do Pe. Bernardo Billet, O.S.B., monge de Tournay, na França, colaborador do Pe. René Laurentin nas diversas obras fundamentais sobre *Lourdes*, publicadas por ocasião do seu *Centenário*, bem como Pontmain, Saint-Bauzille, etc. Esses casos examinados por Billet, como exemplo de exame para discernimento, são os seguintes: 1) Os epifenômenos de Beauraing e de Banneux (1933-1942); 2) As "Mensagens" de Kérizinen (1938-1965), França; 3) "Redemoinho" em torno da "Dama de Todos os Povos", de Amsterdam (1945-1959); 4) Contradições em Casanova-Staffora, Itália (1947-1956); 5) Necedah (1950), nos U.S.A., ou as expectativas dum condenação; 6) As ambigüidades de Garabandal e de sua propaganda (1961-1971); 7) Natural ou sobrenatural em San Damiano, Itália (1961); e ensaio de conclusão. Poder-se-ia discutir o exame de Garabandal ou Amsterdam, dos quais tenho estudos completos, mas não cabe lugar aqui. Apenas queria dizer algo sobre a conclusão desse interessante capítulo. Diz ele que o discernimento do autêntico é difícil, por causa das semelhanças que existem entre o número de aparições reconhecidas e as que não o são. Como dizer com certeza: "Isto é tudo fictício e simulação; aquilo é verídico"? Mas na medida em que se progride nas investigações, um critério positivo se impõe.

### IV. Um Critério

O critério é o da *Transparência*, por oposição às contradições, ambigüidades, extravagâncias, incorreções, opacidade, numa palavra, a tudo o que tende a fazer da aparição um centro de atração e não um ponto de irradiação.

vielen Gesellschaften immer noch Staudämme gegen die Flüsse aus Afrika, Asien und Lateinamerika fortbestehen."

René Philomé,  
Schriftsteller aus Kamerun  
auf der Frankfurter Buchmesse 1987

Entwicklung, Zürich.

Der ANDERE Literaturklub  
Postfach 10 0116  
D-60001 Frankfurt/Main  
Telefon 069 / 21 02 247/250  
Fax 069 / 21 02 227 / 277

## RELIGIÃO



Tenda em São Paulo: para muitos, um grande manancial de votos

### UMBANDA

## O peso do terreiro

Teses estudam os umbandistas e a política

**D**a safra de pesquisas em andamento ou recém-concluídas nas universidades brasileiras, uma boa parcela parece estar sendo dedicada à umbanda – vicejante religião de cerca de 30 milhões de brasileiros, cujos templos, os terreiros, somariam 300 mil em todo o país, segundo dados dos fiéis. Ainda que tenham objetivos diferentes, os trabalhos universitários abordam um ponto comum: as relações entre esta fé, o poder e os partidos políticos.

Uma das pesquisas é coordenada pelo sociólogo Lísias Nogueira Negrão, da Universidade de São Paulo (USP). Impressionado com a vertiginosa expansão da umbanda no país, Negrão vem trabalhando no primeiro levantamento da memória dessa religião. A empreitada – da qual participam as antropólogas Liana Maria Trindade, também da USP, e Maria Helena Vilas Boas Concone, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – ainda está longe do termo. Mas o trabalho já confirmou uma antiga tese sobre as ligações da umbanda com a política. Mais especificamente, que a fase de legitimação e expansão da umbanda pas-

sou pela aproximação com o poder político.

Na verdade, essa aproximação pode ter sido uma espécie de defesa. Organizando-se como religião nos anos 40, com base nos rituais da macumba, a umbanda amargou a oposição da Igreja Católica e da polícia. Para legitimar-se, recorreu a



Rachid, no terreiro: o governo precisa de ajuda

padrinhos influentes. O registro da primeira federação de tendas umbandistas do Estado de São Paulo, por exemplo, em 1953, conta Maria Helena Concone, deveu-se à intercessão de ninguém menos que o general Paulo Aurélio de Góes Monteiro, ex-todopoderoso condestável do Estado Novo, a ditadura de 1937 a 1945. O gesto do general teria sido um agradecimento à umbanda por ter sido curado por uma mãe-de-santo carioca de um "encosto de egum" – isto é, o incômodo assédio de um espírito.

As pesquisas do professor Negrão, por ora limitadas aos cartórios da Grande São Paulo, já contabilizam quase 13 mil tendas de umbanda. O número de federações em todo o Estado beira os 60. O boom dos registros manteve uma nítida vinculação com a política. "A umbanda recebe apoio dos partidos em troca de votos", resume o sociólogo paulista. Os umbandistas fornecem outras explicações. "O governo, sozinho, não dá conta da assistência social e, por isso, precisa do nosso trabalho", defende Jamil Rachid, coordenador do Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo (SOUESP). Na realidade, existem indícios de uma permuta de vantagens entre a religião e o poder. No início dos anos 70, o apoio das federações umbandistas ao governador paulista Laudo Natel foi retribuído com a introdução da Festa de Iemanjá no calendário da Secretaria Estadual de Turismo. De 1970 a 1973, o número de registros de tendas aumentou 62%.

O recorde seria atingido em 1976 e 1977, quando se for-

ISTOÉ 1/6/1983

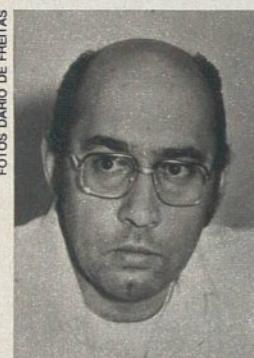


Patrícia, Zélia e Leni: conclusões inesperadas

mou o esquema político que levaria Paulo Maluf ao governo paulista em 1978. Mais de 2 mil tendas foram oficializadas naqueles dois anos. A partir de 1978, porém, houve um declínio – a ponto de os registros, que passavam de mil por ano nos áureos tempos, não chegarem a quinhentos no ano passado. Não há, até agora, uma explicação sólida para esse declínio – um fenômeno

para o Museu Nacional, a campanha de Nunes através da coluna Umbanda Linda, que ele assina desde 1968 no jornal *O Dia*, do ex-governador Chagas Freitas. "Nas campanhas anteriores, Átila enfatizava sobretudo os problemas específicos da umbanda, sua legalização, sua organização, sua aceitação", diz Tema Pechman. "Em 1982, ele mudou de tom, passou a falar de assuntos mais gerais." Com essa roupa nova, conclui a antropóloga, a pregação umbandista do deputado já não empolgava tanto.

Igualmente interessadas nas relações da umbanda com a política no Rio de Janeiro, as antropólogas Patrícia Birman, Zélia Seiblitz e Leni Silverstein iniciaram, em 1981, uma pesquisa para o Instituto Superior de Estudos da Religião. Partiram da suposição de que as federações fariam da umbanda uma máquina política. "Achávamos que íamos descobrir candidatos apoiados pelas federações", diz Zélia. O trabalho das três antropólogas, no entanto, concluído agora com o título *Os Saravás da Política*, revelou uma realidade diferente. As federações – trinta só no Grande Rio – não exibiram força eleitoral. "Os candidatos a candidato que saíram das federações não chegaram sequer a disputar as eleições", conta Zélia Seiblitz. A explicação estaria na fragmentação desses movimentos – divididos em facções que, se têm grande influência religiosa na população, não canalizam essa influência para as urnas. Mas isso, diga-se, não é, na verdade, um objetivo das religiões. ▲



Negrão e Maria Helena: pesquisa pioneira

no que outros Estados se refletiu nas eleições de novembro de 1982.

No Rio, por exemplo, a umbanda experimentou pesada derrota nas urnas: de seus dezoito candidatos, distribuídos pelos cinco partidos, apenas Átila Nunes Filho e sua mãe, Bambina Bucci, ambos do PMDB, tiveram sucesso. Para o deputado Átila Nunes, na verdade, foi quase uma derrota, pois perdeu 64 mil dos 102 mil votos que tivera nas eleições anteriores.

Nunes atribui a perda de votos à derrota geral do PMDB no Estado. Mas, diz a antropóloga Tema Pechman, há outras explicações. Tema analisou, num trabalho minucioso

## PROTESTANTES

## Os luteranos na política

A Igreja do ex-presidente Ernesto Geisel, a Evangélica Luterana do Brasil, está aderindo à política. "Um bom cristão tem que ser um bom cidadão e, consequentemente, um bom político", anuncia na quinta-feira, 26, em Florianópolis, o presidente da Igreja no Brasil, Johanne Gedrat, ao iniciar-se o I Concílio Nacional de Obreiros Luteranos.

Há dez anos no cargo, o reverendo Gedrat tem experiência para garantir que esta é uma mudança significativa na rota dos luteranos – instalados no Brasil em 1904. Há apenas cinco anos, diz Gedrat, ainda havia grande resistência a que um luterano figurasse num partido político – mesmo que um deles estivesse na Presidência da República. Agora, porém, a Igreja se deixa levar pela constatação de que deve modernizar-se. "Estava na hora de nos adaptarmos às atuais condições políticas, sociais e econômicas do país", diz Gedrat. "Se os verdadeiros cristãos se omitem da vida política e da vida comunitária, outros vão tomar conta."

Ao liberar qualquer adepto para a vida partidária, os luteranos só esperam que continuem propagandistas da fé. Ou seja, que continuem obreiros – denominação usada para os cerca de 180 mil adeptos da religião no Brasil. Tal prática já é seguida por fiéis como o deputado federal João Batista Fagundes, do PDS de Roraima, e pelo deputado estadual gaúcho Juari de Oliveira Eleitos em novembro último, eles expressam a nova tendência.

Formalizada a decisão no Concílio de Florianópolis, os luteranos poderão agora divulgá-la em sua extensa rede nacional. Formada por 400 pastores ativos, 1.500 congregações e 400 paróquias, a Igreja dispõe de uma influente rede de comunicações que inclui, por exemplo, o programa *A Voz da Cruz*, transmitido por 198 emissoras comerciais do país. Foi um grande progresso para um culto que, baseado no alemão Martinho Lutero (1483-1546), difundiu-se no Brasil, inicialmente apenas entre imigrantes e seus descendentes – como o filho de alemães Ernesto Geisel. Mas este tabu também está caindo. Atualmente, os luteranos incluem negros, muitos brasileiros inclusive, e mesmo chineses. "É uma conquista", diz o político Gedrat. ▲

EM  
CARTAZ

"Tenda dos Milagres": reconstituição histórica dos encantos da Bahia

## Com magia e riqueza

Ecos afro-brasileiros na nova minissérie da Globo

## TENDA DOS MILAGRES

• De Jorge Amado. Adaptação de Aguialdo Silva e Regina Braga. Com Nélson Xavier, Milton Gonçalves, Tânia Alves, Chica Xavier. De segunda a sexta-feira, às 22h15m, pela Rede Globo

periente diretor Paulo Afonso Grisolli. Na adaptação de Aguialdo Silva (que atualmente escreve *Roque Santeiro*), a ação de *Tenda dos Milagres* começa em 1945, quando o protagonista, o mulato Pedro Archanjo – vivido por Nélson Xavier –, um dos mais respeitados ogás (músico de terreiro de candomblé) da Bahia, o Ojuobá, agonizante, começa a recordar sua trajetória de aventuras, sua atribulada vida amorosa e, principalmente, seu trabalho de pesquisa e sua batalha pela sobrevivência da cultura negra. A história volta então para o ano de 1913, onde se desenvolvem os catorze primeiros



Xavier/Archanjo (ao centro): pela cultura negra

capítulos da minissérie – uma época em que os negros e mestiços miseráveis que povavam os cortiços da Bahia, perseguidos pelas autoridades e pela classe dominante, começam a se organizar para preservar sua cultura, liderados por Archanjo e a mãe-de-santo Magé Bassá (Chica Xavier).

A segunda parte de *Tenda dos Milagres* se desenvolve na década de 30, quando chega a Salvador Ana Mercedes (Tânia Alves), militante liberal que ajuda os negros a publicar seu primeiro jornal. Em meio a essas lutas políticas, conta-se a história de Archanjo, mulherengo emérito, que, nos intervalos em que foge da polícia ou escreve, vive seus múltiplos amores. Primeiro Terêncio (Edir de Castro), depois Rosa de Oxalá (Dudu Moraes), a finlandesa Kirsí (Ana Ivanowa) e a jornalista Ana Mercedes, entre outras.

Para desvendar ainda mais os mistérios dos orixás, o produtor musical Guto Graça Mello encomendou a trilha sonora de *Tenda* exclusivamente a compositores baianos, puxados por sua estrela maior, Caetano Veloso, e a belíssima *Milagres do Povo*. Nada mau para condimentar uma minissérie que promete ser, no mínimo, uma celebração da cultura afro-brasileira, da riqueza e do luxo da Bahia. ▲



Carybé e Verger: histórias fascinantes e humoradas

## Entre as divindades

Através da narrativa dos babalaôs, Pierre Verger registra em seu livro 24 lendas dos orixás

Para ser sagrado como babalaô, pai do segredo e da adivinhação, na língua africana orubá, um pai-de-santo precisa desvendar os mistérios de 256 signos chamados odus, um similar das pedras do jogo de búzios. Cada odu significa uma lenda. Penetrar nestas histórias simbólicas dos orixás, no entanto, é um caminho difícil. O fotógrafo e etnólogo francês Pierre Edouard Leopold Verger, 84 anos, dedicou ininterruptamente sete anos de sua vida para se tornar o babalaô Fatumbi, batismo que recebeu de seu mestre Oluwo, de Katu, na África, em 1952. Hoje Verger é o único babalaô vivo na Bahia, onde mora desde 1946. Mas, ao contrário dos bruxos dos búzios, ele não se presta a fazer adivinhações ou a revelar o futuro das pessoas. "Por temperamento, não tenho admiração pelos seres humanos e não me interesso por seus problemas pessoais", afirma Verger. "Me tornei um babalaô para conhecer as lendas."

Entre idas e vindas, foram dezessete anos que Pierre Verger viveu na África, pesquisando sobre os povos iorubá e nagô e suas ligações com a cultura baiana. Agora, 24 das inúmeras histórias ouvidas por ele, algumas até então desconhecidas no Brasil, estão registradas no livro *Lendas Africanas dos Orixás* (Corrupio, 95 páginas,

STOÉ 5/2/1986

Cr\$ 235.000), fartamente ilustrado pelo artista plástico argentino Carybé. Este é o vigésimo livro de Verger – a maioria deles inédita no país –, um homem apaixonado pela Bahia. "Era necessário publicar essas lendas, porque a maioria das pessoas que chegam até elas é proibida até mesmo de anotá-las", explica Verger. "São histórias passadas oralmente de pai para filho e que poderiam se perder no tempo." Verger se diverte ao contar, com seu sotaque afrancesado, algumas passagens do livro. É o caso da lenda *Briga entre Oxalá e Exu* (ver quadro abaixo). Para os orixás, Oxalá é divindade de criação do mundo e Exu a separação entre a Terra e o Além. "Esta briga acontece porque os dois querem provar, entre si, qual é o mais antigo", diz Verger. "O mais antigo quer dizer mais forte. Oxalá acaba vencendo Exu." Em sua disputa com Olofin-Oduduá, porém, Oxalá é que sai perdendo. "Oludumaré, o Deus Supremo, designa Oxalá para criar a Terra. No caminho, ele se encontra com Exu, que o provoca e consegue obter o saco da criação que estava com Oxalá. Exu entrega o saco a Oduduá, que, então, cria o mundo", resume Verger. "São lendas fascinantes e humoradas que podem agradar a qualquer um." ▲

## Briga entre OXALÁ e EXU

Oxalá e Exu discutiam  
a respeito de quem era o mais  
antigo deles.  
Exu, decididamente, insistiu ser o  
mais velho.  
Oxalá, decididamente também,  
proclamava com veemência  
que já estava no mundo quando Exu  
fora criado.  
O desentendimento entre eles era  
tal  
que foram convidados a lutarem  
entre si,  
diante dos outros Imalés, reunidos  
numa assembleia.  
Ifá foi consultado pelos  
adversários e  
foram, ambos, orientados a fazer  
ofrendas.  
Oxalá fez as oferendas prescritas.  
Exu negligenciou a prescrição.  
O dia da luta chegou.

Oxalá apoiado em seu poder.  
Exu contando com a magia mortal  
e a força dos seus talismãs.  
Todos os Imalés estavam reunidos  
na praça de Ifé.  
Oxalá deu uma palmada em Exu e  
boom! Exu caiu sentado, machucado.  
Os Imalés gritaram:  
"Epa!"  
Exu se sacudiu e levantou-se.  
Oxalá bateu-lhe sobre a cabeça  
e ele tornou-se anão.  
Os Imalés gritaram juntos:  
"Epa!"  
Exu sacudiu-se e recuperou seu  
tamanho.  
Oxalá tomou a cabeça de Exu e  
sacudiu-a com violência.  
A cabeça de Exu tornou-se enorme,  
maior do que o seu corpo.  
Os Imalés gritaram juntos:  
"Epa!"



## POLÍCIA

# Crimes de Exu

*Assassinos usam orixá do candomblé para tentar justificar a barbaridade de seus rituais*

MALU OLIVEIRA



Associado ao diabo pela Igreja Católica, Exu é considerado o mais astuto dos orixás cultuados pelo candomblé. Em sua última armadilha caíram simultaneamente um grupo de assassinos do Paraná e outro de Goiás, que usaram o nome do orixá como desculpa para matar pessoas em rituais que incluíam violência sexual, retirada de sangue e mutilação de órgãos. Em maio, a polícia de Goiás prendeu uma família inteira envolvida no assassinato, com requintes macabros, de uma mulher e uma menina. Na segunda-feira, 6, foi a vez da polícia do Paraná colocar na cadeia os últimos integrantes de uma quadrilha responsável por pelo menos uma morte no pacato balneário de Guaratuba, a 110 km de Curitiba.

Invocando o nome de Exu, a quem pretendiam fazer uma oferenda, cinco homens e duas mulheres participaram do ritual que levou à morte Evandro Gomes de Caetano, de seis anos. A forma bárbara como o crime ocorreu – o corpo foi encontrado sem as mãos e as vísceras,



**Evandro Gomes de Caetano (ao lado) foi sequestrado, assassinado e mutilado para que seu sangue pudesse servir de oferenda em um macabro ritual diante do altar de Exu (acima)**

com os pés mutilados e cabelos e sobrancelhas raspados – assombrou os 18 mil habitantes de Guaratuba, e conturbou a política local. Celina e Beatriz Abagge, mulher e filha do prefeito Aldo Abagge, são apontadas como mentoras de tudo pelo pai-de-santo Osvaldo Marcineiro, encarregado da execução do garoto. "Dona Celina ofereceu a vida, os órgãos e o sangue do menino a Exu, para abrir os caminhos da fortuna e do sucesso político do prefeito", diz Marcineiro.

"A religião não tem nada a ver com isso", declara a direção da Federação Paranaense de Umbanda, da qual Marcineiro já havia sido expulso por mau



PAULO RESENDE

comportamento. Na verdade, nenhum dos cultos afro-brasileiros, como a umbanda e o candomblé, registra o sacrifício humano nas oferendas aos deuses. "São sacrificados apenas animais, como em outras religiões, entre elas o judaísmo", garante o antropólogo baiano Ordep Serra, que há 30 anos estuda a cultura afro. "Rituais como este são obras de pessoas doentes, que usam a religião como desculpa", concorda o sociólogo paulista Reginaldo Prandi, autor do livro *Os candomblés de São Paulo*.

**M**esmo sendo apenas um subterfúgio usado pelos criminosos, a religião está presente em quase todos os lances que envolvem a morte de Evandro. O garoto, que frequentava centros espíritas juntamente com a família, desapareceu de sua casa no dia 6 de abril, logo depois de alguns vizinhos terem visto o carro de Marcineiro na porta. Localizado no início das investigações, o pai-de-santo só foi incriminado quase três meses depois, quando a juíza Anésia Kowalski entrou no caso, estranhando a demora na elucidação. Enquanto a cidade permanecia em suspense, até a polícia recorreu a videntes e ao candomblé para ver se conseguia alguma pista. Curiosamente, os investigadores não procuraram o terreiro Ilê Axé Kafumiloyá, citado por Marcineiro desde o primeiro

depóimento e onde pode estar a chave para desvendar totalmente o crime.

Um dia antes de Evandro ser assassinado, o prefeito Abagge levou sua filha Beatriz ao Ilê Axé. Ali, a mãe-de-santo Maria Regina Tureck afirma ter incorporado uma entidade chamada "João Caveira". "Eu não sei o que aconteceu, mas garanto que não saiu desse terreiro a ordem para fazer um sacrifício humano", garante ela. Contrariando os registros de praticamente todos os terreiros de candomblé do mundo, a mãe-de-santo assegura que nem animais são imolados em sua casa.

Se partiu ou não desse terreiro a bárbara determinação para que fosse oferecido sangue humano a Exu ainda não se sabe. Marcineiro garante que foi depois de sair do Ilê Axé que Beatriz e a mãe Celina o chamaram para o ritual. Também participaram da oferenda dois auxiliares do pai-de-santo, Davi dos Santos e Vicente de Paula, o empresário Sérgio Cristofolini – dono da casa em que funcionava o terreiro de Marcineiro – e Ailton Bardelli dos Santos, que administra a serraria do prefeito, onde ocorreu o crime. O pai-de-santo conta que Celina escolheu o garoto a ser sacrificado e o

raptou. Evandro foi mantido 30 horas na serraria, onde Beatriz admite ter construído um altar para oferendas a Exu, local em que foram encontradas as ferramentas usadas para executar o menino. "Eu não sei o que deu na gente. A Celina mandava e nós íamos fazendo", justifica-se o pai-de-santo, que recebeu cerca de Cr\$ 7 milhões pelo serviço.

**P**resos os assassinos de Evandro, a polícia voltou a se debruçar sobre o desaparecimento do garoto Leandro Bossi, fora de casa desde o dia 15 de fevereiro. Por coincidência, Leandro frequentava com a mãe, Paulina, o mesmo terreiro Ilê Axé, de Maria Regina Tureck, visitado pela família do prefeito. Há ainda suspeitas do envolvimento de Marcineiro e Santos no sumiço de pelo menos outros dois meninos em Curitiba – Everton Gonçalves, em 1988, e Guilherme Tiburtius, no ano passado.

A polícia paranaense também está convencida de que pode haver uma quadrilha especializada nesse tipo de crime atuando em todo o País. O secretário de Segurança do Paraná, Moacir Favetti, imagina, por exemplo, uma conexão entre o crime de Guaratuba e a morte, em

**Celina e Beatriz (à dir.), mulher e filha do prefeito de Guaratuba, são acusadas de pagar cerca de Cr\$ 7 milhões a Marcineiro, Santos e Paula (abaixo): a religião usada como instrumento da ambição**



PAULO DRABIK



43

CARLOS COSTA/JORNAL O POPULAR



**João Maria Silva** (3º da dir. para a esq.) confessou ter violentado e executado **Fernanda** (na foto à dir.) sob as ordens de um **pai-de-santo** de Goiás: selvageria que abalou os adeptos do candomblé no País

1990, do garoto Michael Mendes, de quatro anos, em Goiânia. O corpo de Michael foi encontrado decepado, com as pontas dos dedos arrancadas e o crânio fraturado. A sete metros do cadáver, os policiais capturaram velas, copos e garrafas – restos de um “despacho”, nome usado para definir as oferendas aos deuses dos cultos afro-brasileiros. “Pode ser que haja uma ligação mesmo, pois o modus operandi é muito semelhante”, admite o diretor do Departamento de Investigações Criminais de Goiás, José Sabbag.

O delegado Sabbag busca uma nova solução para o caso de Michael desde que descartou a conexão entre sua morte e as de Fernanda Soares Militão, de 12 anos, e da dona de casa Dalva Elias Faleiros Nunes. Desvendados em maio passado, esses dois crimes colocaram em polvorosa os adeptos do candomblé em Goiás justamente por ter sido invocada a figura de Exu como a orientadora espiritual dos rituais macabros. Os horrores da chamada magia negra em Goiás vieram à tona depois da prisão de João Maria Rocha Silva, de 28 anos, fun-

cionário de uma olaria de Guapó, a cerca de 30 km de Goiânia. Confessou que estuprou e matou Fernanda com um corte no pescoço, para a reta de sangue. Com a prisão de Silva, a polícia coubiu que ele recebeu da mãe, Maria Lourdes Rocha Lemes, e da irmã, Helena, a incumbência de conseguir gue de uma virgem para um “trabalho” que o livraria da impotência sexual. As duas mulheres haviam encomendado o despacho ao pai-de-santo Donizete Faleiro Martins do Carmo, dono do tem

de candomblé Pai João das Matas. Carmo recorreu a um pai-de-santo superior na hierarquia da religião, Edmilson do Exumaré, de Brasília, e foi informado de que precisaria de sangue humano para um “trabalho tão pesado”. “Passei a tarefa para Maria Helena porque ela trabalhava num hospital e achei que era fácil conseguir o sangue”, alega Carmo.

Coube a Silva executar a missão, com o amigo Vicente Natal do Nascimento. Ele violentou a menina com o dedo e um pedaço de madeira. Nascimento manteve relações sexuais com ela e depois os dois fizeram um corte de três centímetros no pescoço, para retirar dois litros e meio de sangue. Guardado em uma vasilha de plástico, o sangue ficou quatro dias na geladeira de Maria Helena. Saiu dali para o cemitério Campo da Esperança, em Brasília, onde Carmo, Edmilson do Exumaré e outras cinco pessoas beberam um pouco misturado com cachaça e enterraram o resto.

**U**m deslize de Silva durante a reconstituição do crime permitiu à polícia descobrir que a morte de Fernanda não era a estréia da família na galeria dos crimes bárbaros. Ele acabou confessando que a faca que matou a garota foi a mesma usada pelo irmão dele, Paulo Sérgio, para golpear Dalva Elias Faleiro Nunes, em 1990. A ideia do assassinato também partiu da mãe dele, Maria de Lourdes, depois de uma consulta aos curandeiros Eurípedes e João Dama, de Guapó, para saber como livrar Paulo Sérgio do “encosto” que o fazia beber demais e brigar. Paulo Sérgio disse que, sob o comando da mãe, cortou Dalva com duas facadas, tirou dois litros de sangue e depois a violentou.

A repercussão desses crimes causou danos consideráveis à imagem do candomblé que conta hoje no Brasil com

mais de nove milhões de praticantes. Goiás já se percebe o afastamento dos adeptos. Preocupada, a Federação Umbanda e Candomblé do Estado de expulsar o pai-de-santo Donizete Faleiro Martins do Carmo de seu sacerdócio. O presidente da federação, Fernando de Sales, empenha-se em marcar que a entidade é coordenadora dos terreiros, mas nem consegue fiscalizar os cerca de 500 templos em Goiânia. “Pode haver patas infiltrados nos ritos”, admite. “São casos de polícia, que foram alcançada da espiritualidade.”

**Colaboraram:** Maria do Carmo I (Guaratuba), Silvana Bittencourt (Goiânia) e Valdomiro Júnior (Salvador)

ISTOÉ/1189-15/7/92

**RITUAL** Preso sob acusação de vender ossos para magia negra, ele

# Coveiro preso diz que

Gazeta de Cuiabá



afirmou também que cinzas são usadas como adubo em cemitério

# vendeu crânio em MT

**RUBENS VALENTE**  
da Agência Folha, em Cuiabá

O coveiro Cirilo Souza Cruz, 45, foi preso pela polícia de Cuiabá (MT) sob acusação de vender crânios para rituais de magia negra.

Ele afirmou que as cinzas de ossos humanos estariam sendo usadas pelos coveiros para adubar árvores no cemitério Parque Bom Jesus de Cuiabá, a pedido dos administradores.

A prisão do coveiro ocorreu após o pai-de-santo José Augusto dos Santos, 40, ter denunciado que o coveiro costumava comprar crânios do coveiro Cruz.

“Vendi quatro ou cinco crânios para uma pessoa cujo nome não soube dizer há quatro meses por R\$ 10,00.”

O pai-de-santo foi preso na segunda-feira sob acusação de ocultação de cadáver e ultraje à pessoa morta.

A polícia encontrou enterrados, na casa em que funcionava seu terreiro, na periferia de Cuiabá, oito crânios inteiros e oito crânios fragmentados, segundo o IML (Instituto Médico Legal).

Tanto os crânios vendidos quanto os ossos incinerados estariam sendo retirados pelos coveiros do ossário da ala destinada aos indígenas, com 1.200 sepulturas.

No ossário ficam os restos mortais de pessoas cujas famílias não conseguiram pagar à prefeitura municipal os custos do terreno, cerca de R\$ 200.

Caso a taxa não seja paga num prazo de três anos depois do enterro, os ossos são retirados da sepultura e colocados no ossário em sacos com etiquetas identificando as covas.

O delegado que cuida do caso, Mário Pieroni, da Delegacia de Homicídios, confirmou a informação do coveiro.

Foram encontrados ontem à tarde de pequenos pedaços de ossos na base de alguns dos 60 pés de manga do cemitério. Ele tentou prender o responsável pelo cemitério, às 15h, mas não o localizou.

Meia hora depois, o sócio-proprietário da Somatem (Sociedade Mato-grossense de Empreendimentos), mantenedora do cemitério, Jorge Fernando Jardim de Souza, compareceu à delegacia acompanhado de um advogado para ser

ouvido pelo delegado.

Souza disse à imprensa que não tinha conhecimento do uso de cinzas de ossos como adubo em árvores do cemitério e afirmou que não há provas das acusações.

O delegado Pieroni disse que as denúncias de violações dos restos mortais dos ossários, apresentadas pelo pai-de-santo e pelo coveiro presos, poderão levar à investigação a outros terreiros de candomblé da Grande Cuiabá.

Apesar da falta de evidências até o momento, Pieroni ainda acredita na possibilidade de que o pai-de-santo tenha matado ou mandado matar pessoas como sacrifício em rituais religiosos.

O esquema de venda de restos mortais, levantado com a prisão do coveiro, segundo o delegado, não vai “desviar as investigações a respeito, principalmente, do paradeiro do farmacêutico Romualdo Barbosa”.

Ele desapareceu aos 29 anos em dezembro de 95 e, segundo três pessoas ouvidas pela polícia, foi visto entrando no terreiro do pai-de-santo José Santos, onde teria ocorrido em seguida uma discussão e três disparos de arma de fogo.

**Um deslize de Silva durante a reconstituição do crime permitiu à polícia descobrir que a morte de Fernanda não era a estréia da família na galeria dos crimes bárbaros. Ele acabou confessando que a faca que matou a garota foi a mesma usada pelo irmão dele, Paulo Sérgio, para golpear Dalva Elias Faleiro Nunes, em 1990. A ideia do assassinato também partiu da mãe dele, Maria de Lourdes, depois de uma consulta aos curandeiros Eurípedes e João Dama, de Guapó, para saber como livrar Paulo Sérgio do “encosto” que o fazia beber demais e brigar. Paulo Sérgio disse que, sob o comando da mãe, cortou Dalva com duas facadas, tirou dois litros de sangue e depois a violentou.**

**Colaboraram:** Maria do Carmo I (Guaratuba), Silvana Bittencourt (Goiânia) e Valdomiro Júnior (Salvador)

ISTOÉ/1189-15/7/92

**LACTA**

**Uno Milk**



MARCELO BERABA  
Diretor da Sucursal do Rio

Ele é o adivinho de Ifá, um Oluô, o intérprete do oráculo que traduz os desígnios dos orixás por meio dos búzios. O professor Agenor Miranda Rocha, 92, é venerado nos mais tradicionais terreiros de candomblé de Salvador, do Rio e de São Paulo. Iniciado na religião em 1912, é um dos maiores convedores das raízes iorubás trazidas da África pelos escravos da Costa Ocidental.

Ninguém representa tão bem as religiões afro-brasileiras quanto o professor Agenor. E ninguém, como ele, é tão representativo do sincretismo, do ecumenismo e da tolerância religiosa que caracterizam essas crenças. Filho de Oxalá, ele se considera católico por ter sido batizado, acredita na reencarnação, como os kardecistas, e admira as religiões orientais.

Ele tem críticas ao candomblé praticado hoje. Acha que existe mais vaidade, comércio e luxo do que no tempo em que seus adeptos eram perseguidos pela polícia.

O professor Agenor nasceu em Luanda quando Angola era colônia de Portugal. Seu pai era um diplomata português, e sua mãe, cantora lírica. Os orixás o rondaram desde antes de nascer, primeiro em Luanda e depois em Salvador, para onde o seu pai foi transferido em 1912.

Doente, desenganado por médicos baianos, ele foi iniciado e salvo por Mãe Aninha, fundadora dos terreiros de candomblé Axé Opô Afonjá de Salvador e do Rio.

Agenor Miranda Rocha é professor de língua e literatura portuguesas. Aposentou-se em 66. Pouco frequenta os terreiros hoje, embora ainda tenha um dos cargos mais importantes no candomblé: é o responsável que consulta aos búzios para definir a sucessão em duas das mais tradicionais casas de Salvador, a do Axé Opô Afonjá e a da Casa Branca do Engenho.

Folha - Por que o sr. optou pelo candomblé?

Agenor Miranda Rocha - Eu acredito no candomblé porque tenho razões. Meus pais eram católicos fervorosos, não tinham nada a ver com o candomblé. Eu nasci em Luanda. Um africano um dia encontrou minha mãe nu-

ma feira e disse que ela estava grávida. Ela nem sabia. Ele disse que ela teria um filho que nasceria com uma mancha na cabeça e que queria dar um banho na criança. Minha mãe não acreditou, mas, para se ver livre dele, consentiu. Realmente, eu nasci, e o homem estava lá para o tal do banho.

Depois, meu pai pediu transferência para o Brasil. Tinha uma vaga, mas para onde o mandaram? Para Salvador (ri). Chegando lá, com 5 anos, eu fiquei muito mal, com uma febre que o médico desenganou. Uma vizinha foi à casa de Aninha (Ana Eugênia dos Santos, nascida em 1869), fundadora do Axé Opô Afonjá. Quando ela jogou (os búzios), disse: "Este menino não tem nada. Foi o modo que o santo achou para ele ser feito". Como estava desenganado e ia morrer mesmo, meus pais deixaram. Dizem que, quando ela começou a mexer com as folhas, eu comecei a despertar.

Folha - Quando foi sua opção consciente pelo candomblé?

Agenor - Com 5 anos eu não poderia ter idéias tão determinadas. Mas sempre achei que, se os orixás me deram a vida, eu tinha de segui-los. E segui.

Folha - O sr. é considerado o mais importante guardião da tradição do candomblé. E mesmo assim se diz católico.

Agenor - Eu sou de candomblé e sou católico. Fui batizado. Não sou praticante, mas acredito nos santos. Se eu não acreditar nas outras religiões, como vão acreditar na minha? Todas são boas. Quem estraga são os adeptos.

Folha - O sincretismo foi importante para o candomblé?

Agenor - Foi. Garantiu a conservação do candomblé pelos escravos, que adoravam os santos da Igreja como se fossem os orixás. E o feitor pensava que rezavam para os santos católicos.

Folha - E o sr. acredita em vida depois da morte?

★

Folha - Por que o sr. optou pelo candomblé?

Agenor Miranda Rocha - Eu acredito no candomblé porque tenho razões. Meus pais eram católicos fervorosos, não tinham nada a ver com o candomblé. Eu nasci em Luanda. Um africano um dia encontrou minha mãe nu-

## AGENOR MIRANDA ROCHA, VENERADO NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ E UM DOS SÍMBOLOS DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA, VÊ PAÍS PIOR NO PLANO ESPIRITUAL

Agenor - Acredito piamente em reencarnação. Como os kardecistas (seguidores de Allan Kardec).

Folha - O sr. tem um pouco de católico, de oriental, de kardista e ainda assim é considerado o grande sábio do candomblé. Como o sr. explica isso?

Agenor - (Ri muito.) Não sei, só Deus poderia explicar.

Folha - Mas o sr. vai à missa, participa de mesas espíritas?

Agenor - Não, não. Rituais, só os do candomblé.

Folha - O sr. nunca teve dúvidas? Ao pensar, por exemplo, como as outras religiões são socialmente mais bem aceitas?

Agenor - Eu gosto, por exemplo, das religiões orientais. O Dalai Lama veio me visitar e achou que eu era mais budista do que muitos que se dizem budistas. Mas eu me sinto muito bem no candomblé. Não nesse candomblé moderno. O meu é antigo.

Folha - Qual a diferença?

Agenor - Há muita diferença. A principal, a vaidade. Enquanto eu fiz (a cerimônia de iniciação religiosa) com morim (tecido), os iniciados hoje fazem com lamé. Quando tia Polqueria, que era do terreiro de Gantois nessa época, levou uma fazenda melhor, minha mãe Aninha disse: "Eu vou consultar, porque o Oxalá deste menino só quer morim". Quando perguntaram, Oxalá disse que queria morim para me dar coisa melhor depois. Se ele recebesse uma coisa muito rica naquela hora, o que ele ia me dar depois?

Folha - Que outras diferenças o sr. vê no candomblé de antigamente com o de hoje?

Agenor - O comércio. Não tenho nada com a vida dos outros, mas nunca cobrei no candomblé.

Folha - Antigamente os africanos e as primeiras mães-de-santo não viviam do candomblé?

Agenor - Não. Eles botavam as

fé, não adianta nada. A minha fé é tanta que este ano eu fiz duas operações para retirar coágulos na cabeça. Os médicos ficam admirados com a minha reação orgânica.

O candomblé também deveria mudar, mas de forma consciente. Tirar as superstições. Acabar com a idéia de que orixá castiga, orixá bate. Orixá não é despota.

Folha - O sr. acredita em milagres no candomblé?

Agenor - É um verdadeiro milagre sofrer duas operações na cabeça, na minha idade, e não ficar com sequelas. Os orixás orientaram os médicos. E isso me salvou.

Folha - Além da superstição, o que mais deveria mudar?

Agenor - Eu sou contra matança (de animais nas cerimônias). Todos fazem, eu não faço.

Folha - Mas na África havia a matança, até de pessoas.

Agenor - Era baseada no Antigo Testamento. Mas a maior parte, não. Fazia-se o pedido ao bicho e depois o soltava no mato, na floresta. Não estou condenando os que matam. Eu é que não mato. Meus santos têm flores e luz. Porque eu tenho uma concepção dos orixás diferente da que eles têm.

Folha - Qual é essa concepção?

Agenor - Que cada orixá se encantou num fragmento da natureza. Iansã se encantou no vento, Iemanjá no mar, Oxum nas caçoeiras e rios, Xangô no fogo, Ogum nas florestas. O pessoal do candomblé fala bem de mim, mas acho que não deve gostar.

Folha - Por quê?

Agenor - Eu não me identifico com coisas que eu acho que já devem ter evoluído. Quando matam os bichinhos, com cantigas, aquela faca enterrando devagarinho, esses bichos só podem dar força negativa, porque estão sofrendo. E eu vou colocar coisa negativa para o meu orixá? Não.

Folha - Sob o ponto de vista espiritual, o sr. acha que a gente chega ao final do século melhor ou pior do que no seu início?

Agenor - Acho que pior. É só ver como está São Paulo, que sempre foi Estado industrial, de desenvolvimento, é só ver o Rio.

Folha - A que o sr. atribui isso?

Agenor - À miséria, à falta de fé.

Folha - As pessoas parecem procurar cada vez mais consolo nas religiões.

Agenor - É um misto de fé e de desespero, de procura por uma salvação religiosa.

# Candomblé revê raízes com luxo

da Sucursal do Rio

O candomblé, um dos muitos cultos afro-brasileiros, vive hoje dois fenômenos simultâneos. Uma parte dele está cada vez mais africizada. É um movimento que, segundo Reginaldo Prandi, professor da Universidade de São Paulo, nasce no fim dos anos 60 e separa os candomblés das práticas de sincretismo que adotaram para não serem esmagados.

Para o professor Muniz Sodré, da Escola de Comunicação da UFRJ, o candomblé surge no século 19 com objetivos litúrgicos —de culto religioso— e políticos, para ajudar a organizar a continuidade da cultura dos negros escravos e libertos.

O outro fenômeno é objeto da crítica dos maiores: casas religiosas, preocupadas em disputar uma clientela ávida por consolo religioso, passaram a cobrar as consultas e trabalhos e se esmeram no luxo. A principal crítica do professor Agenor Miranda Rocha ao candomblé "moderno" é esta: está cada vez mais comercial.

De todo modo, os terreiros mantêm traços comuns que remetem à origem dos cultos afro-brasileiros, como a abdicação das práticas de conversão. E não são preocupados com expansão quantitativa.

Mesmo assim, crescem. A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro tem registrados 4.800 terreiros de candomblé, casas de umbanda e afins. Como não há obrigação de registro, estima-se que esse número chegue a 7.000.

O candomblé surgiu na primeira metade do século 19 em Salvador, na Bahia, e agregou os escravos trazidos do Daomé (atual Benin), de Togo e de regiões da Nigéria cujas origens estão nas nações nagô, jêje e queto e na língua iorubá.

O primeiro terreiro de candomblé que se tem notícia no Brasil é o da Casa Branca do Engenho Velho, de Salvador,



O professor Agenor Miranda Rocha, adepto do candomblé

formado entre 1820 e 1830 em torno de Iyá Nassô. Ela foi uma sacerdotisa nagô de Xangô no palácio do rei de Oyó, na África, trazida para o Brasil depois que o reino caiu e seus súditos foram feitos escravos.

Os cultos, ritos e costumes dos grupos iorubás foram revistos e adaptados para a realidade baiana pelos escravos trazidos na segunda década do século 19. Aboliu-se, por exemplo, nas cerimônias de iniciação, os cortes no corpo, substituídos por marcas pintadas.

É do final do século passado outro terreiro queto-nagô importante, o de Gantois, nascido de dissidência da Casa Branca. O Axé Opô Afonjá, o terceiro grande, nasce em 1910, outra dissidência da Casa Branca.

Mas adaptações ao sincretismo não impediram que os cultos e seus adeptos fossem perseguidos. Decreto de Getúlio Vargas de 1938 garantiu a liberdade de culto, mas controlada. Na Bahia, só em 1976, os terreiros se livraram da humilhação de terem de se registrar na delegacia policial de Jogos e Costumes. E a Constituição baiana ampliou essa conquista ao determinar que "é dever do Estado preservar e garantir a integridade, a respeitabilidade e a permanência dos valores da religião afro-brasileira". (MB)



## Religião

# Abaixo os santos

Exponentes do candomblé baiano não querem mais saber de sincretismo com os católicos

**B**airou o espírito da antropologia nos terreiros de candomblé da Bahia. Os arautos da cultura negra agora batalham intensamente para que os orixás deixem de ser associados a santos católicos, sincretismo que remonta à época da colônia. Proibidos de realizar seus cultos, os escravos passaram a misturar símbolos da Igreja aos africanos, como forma de ludibriar seus senhores. A estratégia de sobrevivência entrou-se de tal maneira na essência dos cultos que gerou uma religiosidade peculiar, afro-brasileira, na qual os orixás têm correspondência com os santos católicos. Uma correspondência, diga-se, totalmente arbitrária. Por exemplo: o orixá equivalente a São Jorge, o santo guerreiro, não é Ogum, a divindade da luta, e sim Oxóssi, bem mais pacífico, senhor das florestas e da caça. Ao lado dos estudiosos que defendem o purismo militam algumas das figuras mais influentes dos ter-

reiros baianos, como Mãe Stella e Mestre Didi.

A revogação do sincretismo, acreditam eles, reforçará a visão de que o candomblé não é manifestação folclórica ou animista, mas uma religião como qualquer outra. O outro sentido dessa batalha é retaliar os ataques do clero baiano. Os padres partiram para a confrontação com o candomblé estimulados por dom Lucas Moreira Neves. Em 1998, na condição de cardeal-arcebispo de Salvador, dom Lucas afastou da cidade o bispo negro dom Gílio Felício, que gostava de usar batas africanas e se mostrava simpático



## Os dois lados da fé

Orixás podem ter mais de um santo correspondente

ORIXÁ	CARACTERÍSTICAS	SANTO EQUIVALENTE*
Oxalá	Deus supremo dos cultos afro-brasileiros	Nossa Senhora do Bonfim
Xangô	Divindade do fogo e do trovão	São Pedro e São Jerônimo
Oxóssi	Senhor das florestas e da caça	São Jorge e São Sebastião
Iemanjá	Rainha do mar	Virgem Maria

\* Apenas na Bahia

Lavagem da escadaria da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, em Salvador: dentro, não

demais com relação às tradições afro-brasileiras. Até um dos mais tradicionais ritos sincréticos do país não é mais tão sincrético assim. Antigamente a lavagem da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim acontecia no seu interior, mas hoje só é permitida nas escadarias. "Da nossa parte, o anti-sincretismo é também uma questão política", confirma Mestre Didi, sumo sacerdote do culto aos ancestrais no candomblé.

Mãe Stella, mãe-de-santo do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, foi uma das primeiras a dar seu apoio ao anti-sincretismo. Ela afirma que o uso de imagens católicas no terreiro é profanação. "Sincretismo é resquício da escravatura", diz. "Não precisamos disso." A maior dificuldade dos que desejam um retorno às origens africanas é fazer com que a idéia chegue à massa dos adeptos. Isso porque no candomblé não existe comando central. Cada pai ou mãe-de-santo é papa em seu próprio terreiro — estima-se que haja 2.000 apenas em Salvador. Ou seja, diferentemente do que acontece na igreja católica, não é possível estabelecer uma lei que valha em todo lugar. O trabalho dos anti-sincretistas tem de ser de convencimento, quase de doutrinação. A tarefa é duplamente árdua porque a maioria dos donos de terreiro acha que interditar a correspondência entre orixás e santos católicos vai afugentar boa parte dos freqüentadores. Mesmo no terreiro de Mãe Stella há mães-de-santo que se declaram católicas e vão à missa. Os anti-sincretistas terão de bater muito atabaque para que as suas concepções vinguem. Se é que algum dia vingarão. ■

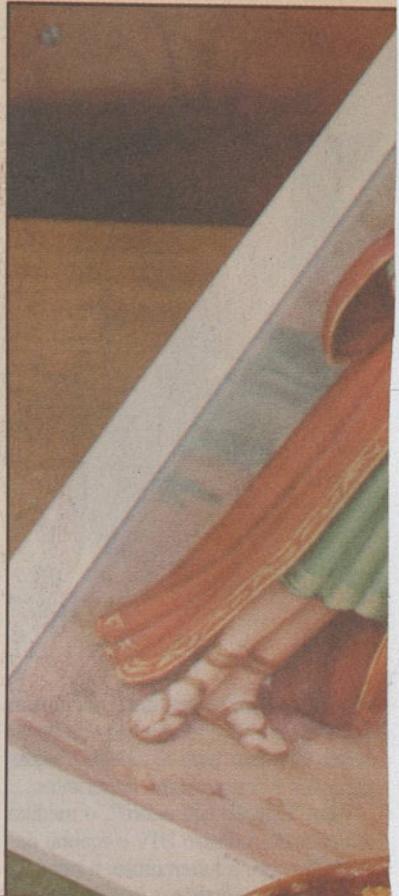
RELIGIÃO

# À mesa com os orixás do candomblé

Como os pratos de terreiros brasileiros influenciaram os hábitos alimentares

## Quem são e o que comem os santos do candomblé

Entidade	Sinccretismo	Comida predileta
Exu – mensageiro entre os homens e demais orixás, espécie de Mercúrio da mitologia afro-brasileira	Associado ao Diabo, na simbologia cristã	Farofa de dendê e, em alguns terreiros, sarapatel
Iansá – deusa dos ventos, raios e tempestades	Santa Bárbara	Acarajé e caruru com o quiabo cortado em rodelas, com acompanhamentos (xinxim de galinha e vatapá)
Ibejis – orixá duplo da infância e da alegria	São Cosme e São Damião	Caruru com quiabo cortado miudinho, roletes de cana, cocada e aiaú, bebida de milho, gengibre e rapadura
Iemanjá – deusa do mar e da maternidade	Nossa Senhora das Candeias	Arroz doce (com açúcar e leite de coco) e arroz de hauçá (com camarão seco e azeite de oliva, em vez de dendê)
Ogum – orixá da guerra	Santo Antônio	Feijoada
Omolu – orixá das doenças e senhor dos cemitérios	São Lázaro	Doboru (pipoca, muitas vezes servida com lascas de coco) e o olubajé (carnes da matança cozidas, servidas com outros alimentos de orixás, como acarajé, feijão preto e acaçá)
Oxalá – orixá mais velho e pal de todos os outros; deus da paz	Senhor do Bonfim	Ebô (milho branco cozido, sem sal nem dendê)
Oxóssi – orixá das matas	São Jorge	Milho vermelho cozido com coco e mel, frutas tropicais, também servidas com mel, e lelê (doce feito com milho vermelho, leite de coco, cravo, canela, sal e açúcar)
Oxum – deusa das águas doces, da feminilidade, da fertilidade e da sedução	Nossa Senhora da Conceição da Praia	Ipetê (inhame cozido com camarão seco, cebola e azeite de dendê)
Xangô – deus do trovão e da justiça	São Jerônimo	Amalá (espécie simplificada de caruru, feita com quiabo, camarão seco, cebola, dendê, pimenta e, às vezes, carne de boi), acompanhado com o aberém (massa de milho branco cozida em banho-maria e servida com mel)



**E**xu gosta de farofa, Iansã, de acarajé, Ogum, de feijoada. Embora os adeptos do candomblé freqüentemente se refiram a eles como santos, os orixás não têm uma gota sequer do ascetismo que a classificação implica. Mais próximos da mitologia grega que da simbologia cristã, esses deuses africanos são quase humanos em suas paixões, carregadas de ciúme, traição e vingança. E, a despeito do sincretismo, que permitiu aos escravos brasileiros cultuá-los por mais de 300 anos, contornando os dogmas dos senhores católicos, eles não apenas são bastante benevolentes no que diz respeito aos pecados capitais, como parecem ter uma predileção especial pela gula.

"Os orixás são forças da natureza e as oferendas de comida, uma forma de devolver à natureza parte do que ela nos dá", explica Mãe Stela, babalorixá (mãe-de-santo) do Ilê Axé Opô Afonjá,

um dos três mais antigos terreiros de candomblé de Salvador, junto com o Gantois e a Casa Branca. Essas oferendas gastronômicas são preparadas dentro de preceitos rigorosos e depositadas nos habitats naturais de cada orixá — Xangô mora nas pedras, Oxóssi nas matas, Exu, nas encruzilhadas, e assim por diante. Mas depois de servir o santo, os fiéis também podem comer — e é nesse ponto que a religião afro-brasileira não apenas se torna irresistível, como passa a influenciar os hábitos alimentares.

As festas de candomblé, grande parte delas abertas a visitantes leigos, são uma ode à fartura, com refeições completas, compostas de pratos principais e acompanhamentos incrementados, servidos graciosamente a todos os convivas. Mesmo em dias comuns, a comida é parte integrante da vida do terreiro. No Ilê Axé Opô Afonjá, por

exemplo, todas as quartas pela manhã se serve aos filhos-de-santo e visitantes o amalá, uma mistura de quiabo, camarão seco, dendê, pimenta e carne de boi, que é o prato preferido do dono da casa, o orixá Xangô, deus dos trovões e da justiça. Come o santo, comem os homens que, depois de se deliciar, repetem a receita em casa, incorporando assim ao seu cardápio diário a comida dos deuses.

Claro que nem todo caruru é de Cosme e Damião e nem todo arroz de hauçá, de lemanjá. Apesar de teílicos e sensuais por natureza, os orixás têm, sim, as suas regras, inclusive as gastronômicas, e elas devem ser religiosamente respeitadas. Para começar, faz parte da rígida hierarquia do candomblé o cargo de iá-bassê, que nada mais é do que a responsável pela cozinha, posto vitalício de sucessão definida no jogo de búzios, o oráculo africano.

A comida de preceito dos terreiros guarda diferenças sutis com a servida nas residências e restaurantes. O quiabo do caruru, por exemplo, pode ser cortado de várias formas, a depender do santo ao qual é oferecido. Outros pratos, oferecidos aos orixás que apreciam

"comidas claras", como Oxalá e Iemanjá, usam o azeite de oliva, chamado nos terreiros de "azeite doce", no lugar do dendê. Por outro lado, as regras do cozimento, os ingredientes utilizados e mesmo o tipo de comida oferecida a cada santo variam de terreiro para terreiro numa mesma cidade. Em candomblés de diferentes Estados, podem se tornar irreconhecíveis.

No Rio de Janeiro, onde o candomblé é tão importante quanto na Bahia, Iansã come um bolinho de gemas de ovos, açúcar, erva-doce e canela, e Exu, um churrasco preparado com a carne dos animais abatidos em sacrifício — a matança é uma parte importante do candomblé, assim como na tradição judaica e em certas seitas pa-



Caruru completo de Cosme e Damião



## R M E T

Fotos: Gladstone Campos



me e Damião: quiabo, vatapá, acarajé, entre outros aceipes

americanos, não existia na África", explica o antropólogo Raul Lody, autor do livro "Santo Também Come", editado pela Pallas. Ele diz que as comidas rituais africanas eram, em geral, bem mais simplificadas que os pratos servidos nos candomblés da Bahia e incorporados à dieta dos baianos. "Comida de orixá no Benin é feita basicamente de inhame, dendê e algumas raízes e sementes que não são encontradas por aqui", diz ele.

Além de se adaptar aos ingredientes locais e aos ingredientes disponíveis nas senzalas, como a farinha de mandioca, que também não existia na África, a comida de santo brasileira foi influenciada pelos hábitos gastronômicos de índios e portugueses — assim como o próprio candomblé, que, depois de incorporar caboclos e cigana, deu origem à umbanda, tida como a primeira religião brasileira. "O caruru, por exemplo, só passou a existir depois que os índios acrescentaram castanha e amendoim ao amalá", diz o etnólogo Valdeloir Rego, autor de "A Arte Culinária de Manoel Querino", livro sobre os hábitos alimentares da Bahia colonial que vai ser publicado pela Editora Pinacoteca.

"O candomblé chegou ao Brasil de forma muito livre", explica Mãe Stela, que além de babalorixá é uma estudiosa da história da religião africana no Brasil, com dois livros publicados a respeito do assunto. Esta liberdade, segundo Raul Lody, permitiu ao profano contaminar o sagrado na mesma medida em que o sagrado influencia o profano. Assim, por exemplo, o "azeite doce" português substituiu o dendê nas comidas claras e o inhame, tão popular na culinária do Benin, acabou em segundo plano, participando da dieta local apenas incidentalmente, em sua forma mais simplificada — cozido em rodelas e servido com manteiga no café da manhã. O dendê, em contrapartida, passou a reinar soberano também fora dos terreiros. Assim o gosto popular arrematou o processo, transformando a comida do candomblé iorubá na comida da Bahia.



**O ministro da Previdência, Waldeck Ornelas, cumprimenta mãe-de-santo em terreiro de Salvador, onde foi homenageado**

16.9.80

**PREVIDÊNCIA** Aposentadoria para pais e mães-de-santo foi confirmada ontem  
**Ornélia oficializa pensão em terreiro**

MARCOS VITA

DA AGÊNCIA FOLHA EM SALVADOR

O direito à aposentadoria para pais e mães-de-santo foi reconhecido ontem pelo ministro Waldeck Ornelas (Previdência), em visita ao terreiro da Casa Branca, o mais antigo de Salvador — fundado em 1863.

Os chamados "zeladores" dos terreiros de candomblé passam a ser encarados como contribuintes e beneficiários autônomos do INSS, amparados pelo artigo 9º do item 5 do Regulamento da Previdência Social.

O artigo prevê o direito à apó-  
sentadoria como autônomo para

“ministro de confissão religiosa e membro de instituto de vida consagrada, de congregação ou ordem religiosa, quando mantido pela entidade a que pertence”.

Até a decisão de Ornélia — que é baiano —, o texto não valia para a religião africana. Sem profissão reconhecida, a maioria dos pais e mães-de-santo não contribuía com o INSS.

"Chegamos a pedir o reconhecimento do Ministério da Previdência em 1991, mas esse direito nos foi negado sob alegação de 'falta de dogmas' no candomblé", afirmou o pai-de-santo Aristides Mascarenhas, presidente da Febacab (Federação Baiana do Culto

uma das saudações mais importantes do candomblé.

Segundo Ornélas, a decisão se enquadra no Programa de Estabilidade Social, que foi criado este ano para incentivar a filiação de 38 milhões de trabalhadores sem previdência no país.

A partir de agora, o pai ou mãe-de-santo que já contribuiu declarando outra atividade pode pedir alteração num posto do INSS. Quem passar a pagar hoje, terá de contribuir durante 15 anos para

Segundo estimativa da Febacab, 200 dos seus filiados teriam direito à aposentadoria. Na Bahia, há 5.800 terreiros de candomblé.

RELIGIÃO Seguidores de cultos afro-brasileiros organizados qu

24.9.00  
4

# Umbandistas lançam cartil

AURELIANO BIANCARELLI

DA REPORTAGEM LOCAL

Seguidores de cultos afro-brasileiros, como o candomblé e a umbanda, estão resistindo em tempos de Internet e se mantendo fiéis diante do avanço dos pentecostais no rádio e na TV.

O último grande levantamento, feito no final dos anos 80, contou cerca de 37 mil terreiros no Estado de São Paulo, 19.800 só na Região Metropolitana. Especialistas estimam que esse número já beira ou passe dos 45 mil no Estado.

Sobre os fiéis, há apenas estimativas: 20% da população, mesmo devotos de outras crenças, frequentariam em algum momento e com alguma assiduidade os terreiros de umbanda e candomblé.

Nos últimos dois anos, as duas religiões passaram a ocupar espa-

ços na Internet e dezenas de terreiros têm hoje páginas próprias. Um único site de busca lista 127 referências a diferentes atividades da umbanda, a grande maioria endereçado a seguidores.

O último grande congresso paulista de umbanda, realizado em 1990, traçou algumas linhas para que a religião se adaptasse ao novo milênio. Os terreiros passaram a se chamar templos, os pais e mães de santo seriam pais e mães espirituais ou sacerdotes. Dez anos depois, os templos continuam terreiros e o pai-de-santo continua chamado assim.

Em outra frente, umbandistas ligados a uma das federações estão lançando a que seria a primeira "Cartilha de Umbanda" para crianças. "É destinada aos filhos dos nossos seguidores, para que os conhecimentos não se percam

de uma geração a outra", diz o pai-de-santo João Batista de Souza Filho, o "pai Joãozinho Sete Pedreiras". A co-autora da cartilha é uma estudante de psicologia, Marilene Simão Kehdi, conhecida como "mãe pequena".

Entre os frequentadores de seu terreiro e de sua "Escola de Médiuns", na Freguesia do Ó, zona norte da cidade, "pai Joãozinho" diz que o número de fiéis "só vem crescendo" nos últimos anos.

O presidente do Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo, que reúne as 16 maiores federações paulistas de umbanda e candomblé, diz que a fidelidade dos seguidores vem preocupando. "A cartilha é um esforço para doutrinar novas gerações", diz João Batista Menezes Ladessa, 71, que há 18 anos preside o Superior Órgão de Umbanda.

terem evitar perda de conhecimentos de uma geração a outra  
ha para doutrinar crianças

João Wainer/Folha Imagem - 02.jul.00



Criança no terreiro Axé-Ilê-Obá, um dos procurados por doentes

Foi esta preocupação que também levou à criação, no ano passado, do que seria o primeiro "seminário" para pais-de-santo, o Colégio Magno Umbanda Sagrada Pai Benedito de Aruanda, em São Caetano, no ABC paulista.

"O colégio é voltado ao ensino teológico umbandista", diz Rubens Saraceni, fundador, diretor da escola e autor de vários livros sobre a umbanda.

José Reginaldo Prandi, professor de sociologia da USP e especialista em sociologia da religião, observa que as entidades de cultos afro-brasileiros não têm uma entidade maior que as congregações, e que prevalecem as iniciativas e os aprendizados de cada terreiro. "A maioria dos terreiros não pertence a nenhuma federação e os pais-de-santo são iniciados nos próprios rituais."

*RELIGIÃO Seguidores de cultos afro-brasileiros organizados querem evitar perda*

# Umbandistas lançam cartilha para d 24.9.00

AURELIANO BIANCARELLI  
DA REPORTAGEM LOCAL

Seguidores de cultos afro-brasileiros, como o candomblé e a umbanda, estão resistindo em tempos de Internet e se mantendo fiéis diante do avanço dos pentecostais no rádio e na TV.

O último grande levantamento, feito no final dos anos 80, contou cerca de 37 mil terreiros no Estado de São Paulo, 19.800 só na Região Metropolitana. Especialistas estimam que esse número já beire ou passe dos 45 mil no Estado.

Sobre os fiéis, há apenas estimativas: 20% da população, mesmo devotos de outras crenças, frequentariam em algum momento e com alguma assiduidade os terreiros de umbanda e candomblé.

Nos últimos dois anos, as duas religiões passaram a ocupar espa-

ços na Internet e dezenas de terreiros têm hoje páginas próprias. Um único site de busca lista 127 referências a diferentes atividades da umbanda, a grande maioria endereçado a seguidores.

O último grande congresso paulista de umbanda, realizado em 1990, traçou algumas linhas para que a religião se adaptasse ao novo milênio. Os terreiros passariam a se chamar templos, os pais e mães de santo seriam pais e mães espirituais ou sacerdotes. Dez anos depois, os templos continuam terreiros e o pai-de-santo continua chamado assim.

Em outra frente, umbandistas ligados a uma das federações estão lançando a que seria a primeira "Cartilha de Umbanda" para crianças. "É destinada aos filhos dos nossos seguidores, para que os conhecimentos não se percam

de uma geração a outra", diz o pai-de-santo João Batista de Souza Filho, o "pai Joãozinho Sete Pedreiras". A co-autora da cartilha é uma estudante de psicologia, Marilene Simão Kehdi, conhecida como "mãe pequena".

Foi esta preocupação que também levou à criação, no ano passado, do que seria o primeiro "seminário" para pais-de-santo, o Colégio Magno Umbanda Sagrada Pai Benedito de Aruanda, em São Caetano, no ABC paulista.

"O colégio é voltado ao ensino teológico umbandista", diz Rubens Saraceni, fundador, diretor da escola e autor de vários livros sobre a umbanda.

José Reginaldo Prandi, professor de sociologia da USP e especialista em sociologia da religião, observa que as entidades de cultos afro-brasileiros não têm uma entidade maior que as congregue, e que prevalecem as iniciativas e os aprendizados de cada terreiro. "A maioria dos terreiros não pertence a nenhuma federação e os pais-de-santo são iniciados nos próprios rituais."

*de conhecimentos de uma geração a outra*  
**loutrinar crianças**

João Wainer/Folha Imagem - 02.jul.00



Criança no terreiro Axé-Ilê-Obá, um dos procurados por doentes

## Terreiros têm noite para 'cura'

DA REPORTAGEM LOCAL

Terreiros de candomblé e umbanda se transformaram em prontos-socorros. Boa parte dos frequentadores desses locais esperam obter, em primeiro lugar, alguma ajuda para a saúde e, só depois, solução para desemprego, dificuldades financeiras e problemas amorosos ou familiares.

Há muita semelhança com templos pentecostais. Uma das poucas diferenças é que os terreiros reservaram noites especiais para as curas. O terreiro Estrela Azul, no centro de São Caetano, dedica as sextas-feiras para esses trabalhos. Recebe de 400 a 600 pessoas.

No terreiro Axé-Ilê-Obá, no Jaquara (região sudoeste), as curas são às quartas. O enorme terreiro, tombado pelo Estado, mescla cultos de candomblé e umbanda. Nas noites de curas predominam os guias da umbanda, pretos velhos e caboclos.

"Aqui só não curamos Aids", diz mãe Sylvia de Oxalá, que comanda o terreiro, cercada de pais e mães de santo que a auxiliam. São quase cem pessoas relatando males e recebendo passes. Uma

das fiéis, Cleonice Rosário, 42, diz que chegou ali "acabada pela leucemia" duas semanas atrás. "Não tenho mais nada", afirma.

Do outro lado da cidade, no terreiro de umbanda Caboclo Sete Pedreira, na zona norte, a noite das curas acontece às terças-feiras, quando são recebidas as vítimas de "enfermidades provocadas por espíritos obsessivos". Pai Joãozinho diz que alguns dos guias que recebe "trabalham com energização". Graças a eles, o médium teria elaborado um mecanismo "único no mundo" para "desbloquear as células que barram a entrada dos medicamentos". O doente coloca os pés sobre dois círculos de aço inoxidável e, com uma haste do mesmo metal, ele criaria uma corrente magnética para furar o bloqueio celular.

Não há nenhuma estudo médico ou científico que comprove tais curas e benefícios.

"As pessoas vão primeiro em busca de uma solução", diz o especialista em sociologia da religião e professor da USP, José Reginaldo Prandi. "Parte delas acaba transformando aquele encontro em religião." (AB)

C 6 terça-feira, 26 de setembro de 2000

COTIDIA

COMPORTAMENTO No questionário simples, apenas a pessoa "respon-

## Mulheres acusam o Cen-

FERNANDA DA ESCÓSSIA

DAS CURSALS DO RIO

Quem é a pessoa responsável pela sua casa? Essa pergunta, feita pelos entrevistadores do Censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), está provocando dúvidas e polêmica entre os recenseados — principalmente entre as recenseadas.

O IBGE tem recebido reclamações de mulheres, especialmente de classes média e alta, que se acham discriminadas pelo questionário. Isso porque, no chamado questionário simplificado, somente a "pessoa responsável" é indagada sobre sua escolaridade e renda, assinando o documento ao final da entrevista.

Os demais moradores só precisam dizer o nome, a idade e se sabem ler e escrever.

A historiadora Wânia Sant'Anna diz que, no questionário simples, a mulher é equiparada a uma criança, mesmo que divida com o companheiro toda a responsabilidade do lar.

"Nem discuto se a amostra vai ou não representar o universo. Mas é um abuso que, no questionário simples, a condição feminina seja ignorada", afirma Wânia, pesquisadora da Fase (Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional) e militante do movimento negro.

### Sem critério

De acordo com o critério do IBGE, apenas uma pessoa pode ser apontada como responsável no Censo: aquela indicada como tal pelos outros moradores, independentemente do sexo. Não há um critério de imposição, como salário mais alto ou a propriedade do imóvel.

As mulheres afirmam, no entanto, que a tradição brasileira acaba impondo que, num casal, o responsável seja o homem, mesmo que ele divida contas e responsabilidades com a mulher.

NO

FOLHA DE S.PAULO

sável" pela casa tem de responder sobre renda e escolaridade

## so de discriminação

responsável. "Senti que eu, como mulher, não representava nada estatisticamente", afirma.

Só um outro questionário, chamado de questionário da amostra, colhe de todos os moradores informações detalhadas, como renda, cor e escolaridade. Esse questionário é aplicado na proporção de um a cada cinco ou dez domicílios, para municípios com menos ou mais de 15 mil habitantes, respectivamente.

A demógrafa Maria Coleta Oliveira, do Núcleo de Estudos Populacionais da Unicamp, relativiza as críticas e diz que é normal haver poucas perguntas no questionário básico.

"De um lado, deve haver um treinamento para que o recenseador não escolha quem é o responsável. De outro, penso se o conceito não está na própria sociedade, em vez de estar no questionário do IBGE", afirma.

### Padrão internacional

Apontar uma "pessoa de referência" (a pessoa número um) no domicílio nos censos é uma recomendação da Organização das Nações Unidas (ONU) para que seja possível estabelecer relações de parentesco e obter informações sobre as famílias.

Essa pessoa deve ser reconhecida como tal pelos demais moradores da casa. A nomenclatura fica a cargo de cada país, de acordo com suas especificidades.

Nos Estados Unidos, por exemplo, o questionário do Censo identifica a pessoa número um como aquela que tem a propriedade do imóvel ou paga o aluguel. Caso não exista ninguém nessas condições, pode ser qualquer adulto residente no domicílio.

O IBGE segue o padrão internacional, mas o questionário não traz um critério sobre quem é a pessoa responsável. Cabe ao recenseador não só fazer a pergunta como esclarecer dúvidas dos entrevistados.

"A pessoa responsável é aquela que responde pela organização da casa, e será entendida como tal pelas demais. O Censo irá pegar a base das estruturas familiares. Respeitamos as dúvidas e diferenças, mas pesquisas específicas irão captar as especificidades do país", afirma o coordenador técnico do Censo, Marco Antônio dos Santos Alexandre, do IBGE.

Consultor do censo nos Estados Unidos, o demógrafo Campbell Gibson conta que nos EUA também houve pressão do movimento feminista quando, nos anos 70, aparecia no questionário a expressão "head of the household" (literalmente, cabeça/chefe do domicílio).

"O termo 'pessoa responsável' não me parece muito claro. Talvez seja difícil responder quem é o responsável porque, em muitos casais, os dois são responsáveis pelo domicílio", afirmou o demógrafo.



Acompanhada da supervisora Carolina Alves dos Santos, a recenseadora Eliana Santos (de óculos) trabalha na favela da Rocinha

## Guerra do tráfico interrompe pesquisa em favela

DA SUCURSAL DO RIO

Nas favelas, tiroteios; na classe média, medo de assalto. Mesmo diante de problemas tão distintos, os recenseadores do Rio trabalham rápido e já contaram mais de 11 milhões de pessoas (80% da população do Estado). No país, já foram recenseadas 95 milhões de pessoas — 57% da população.

Em algumas áreas do Rio, como nas favelas do Complexo da Maré (zona norte), o trabalho dos recenseadores chegou a ser interrompido algumas vezes por causa dos tiroteios entre traficantes rivais. Também houve problemas nos morros Dona Marta (zona sul) e do Borel (zona norte).

Os recenseadores são escolhidos normalmente entre moradores das áreas a serem pesquisadas

para facilitar o transporte e o acesso aos domicílios. Mesmo assim, é impossível manter o trabalho quando o tráfico está em guerra.

"Quando acontecem coisas assim, as pessoas ficam com medo, fecham a porta. Mas só tivemos

problemas pontuais, que não impediram a finalização do trabalho. Pelo contrário, a receptividade nas favelas é muito grande", afirma o coordenador do Censo no Rio, Romualdo Rezende.

Na favela da Rocinha (zona sul), por exemplo, a recenseadora Eliana Santos costuma ser bem recebida pelos moradores. Quando não há tiroteio, a regra é clara — ela faz o trabalho dela, os traficantes fazem o deles. Mas sem mostrar armas, um traficante da Rocinha pediu para que a repórter da Folha não fotografasse

Eliana numa determinada rua da favela, próxima da boca-de-fumo. Mais do que os traficantes, às vezes é a pobreza que assusta Eliana: ela encontrou 12 pessoas analfabetas na mesma casa.

De tanto andar, a recenseadora já conhece os moradores pelo nome e até fez uma lista dos nomes próprios insólitos encontrados na Rocinha: Uóschiton, Apollo 13, Jorédison, Izebina, Idevita, Crimaldo e Waldisney, entre outros.

Na zona sul, o IBGE comemora a redução da rejeição à entrada dos recenseadores em edifícios — atribuída à campanha de esclarecimento no rádio e na televisão.

"Algumas pessoas têm medo de assalto, mas tomo as precauções. Aviso o síndico e, se necessário, deixo minha foto na recepção do prédio", afirma Rosemary Ribeiro,

ro, recenseadora em Copacabana (zona sul). Ela já encontrou desentendimentos simpáticos, que lhe oferecem uma cerveja, até gente que se recusa a responder o questionário porque não vê "importância nenhuma" nele.

Outras dúvidas frequentes dos entrevistados são a forma de identificar o recenseador e a razão do preenchimento a lápis. Na vida, o morador deve pedir identificação do funcionário que realiza a pesquisa ou ligar para o IBGE e conferir a documentação pelo telefone 0800-218181.

O IBGE informa que o questionário é preenchido a lápis para permitir que erros eventuais sejam corrigidos na presença do entrevistado. A escrita a lápis também facilita a leitura ótica dos resultados. (FERNANDA DA ESCOSA)

# ILUSTRADA

QUARTA-FEIRA, 27 DE NOVEMBRO DE 2000

Tel.: 0xx/11/224-7842  
E-mail: ilustrad@uol.com.br  
Fax: 0xx/11/224-2284

Serviço de  
atendimento ao assinante:  
0xx/11/224-3090

# Saravá!

## SOCIÓLOGO EVOCA OS DEUSES DO CANDOMBLÉ

**"Mitologia dos Orixás"**, que chega às lojas nesta semana, reúne 301 histórias da religião que veio da África há 170 anos

ALCINO LEITE NETO  
DA REPORTAGEM LOCAL

A partir dos relatos, Prandi reescreveu ele próprio as histórias, uma a uma, inspirado na forma de poemas em versos livres dos babalaôs africanos. O resultado é um livro cientificamente rigoroso — pois ali cada imagem, comparação ou descrição pertence ao conjunto do corpo mítico —, mas também de muita vibração estética (e para alguns, espiritual), pela intensidade simbólica alcançada nas narrativas.

Professor titular de sociologia da USP, Prandi tem 54 anos e dedica-se há década e meia ao estudo do candomblé. Com seus alunos, está fazendo uma pesquisa sobre a presença dos orixás na MPB. Já foram cadastradas mil gravações que citam os deuses africanos. O resultado, que deve alcançar 1.500 músicas, será publicado em livro no ano que vem.

Os mitos, transmitidos sobretudo oralmente ao longo das gerações, foram recolhidos por Prandi e sua equipe nos terreiros do Brasil, de Cuba e da África, em documentos mantidos até então em segredo e em diferentes colecionamentos, como a de Pierre Verger, que as registraram em menor número.

→ LEIA MAIS sobre "Mitologia dos Orixás" à pág. E3

Der Malm  
160-140

1 Dogger  
184-160 M

180-184 Mio.

OPERA DO SÓ

ESCALA DE AVALIAÇÃO

★★★★	Ótimo
★★★	Bom
★★	Regular
★	Ruim
●	Péssimo

# FOLHA II

PÁGINA E 1 ★ SÃO PAULO, SEGUN

Giliola Vesentini/Reprodução do livro "Mitologia dos Orixás"



OIÁ Orixá dos ventos, do raio e da tempestade; uma das mulheres de Xangô, orixá do trovão e da justiça; na foto, ela executa uma dança de guerra

# Prandi explora a multiplicidade

27.11.00 F

segunda-feira, 27 de novembro de 2000 E 3

Fotos Roderick Steel/Reprodução do livro "Mitologia dos Orixás"



XANGÔ Orixá do trovão e da justiça é coroado em São Bernardo do Campo (São Paulo, 1999)

TRECHO

"No começo não havia separação entre o Orum, o Céu dos orixás, e o Aiê, a Terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras. Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas. O céu imaculado do Orixá fora conspurcado. O branco imaculado de Obatalá se perdera. Oxalá foi reclamar a Olorum. Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a deslindade dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o Céu da Terra."

REGINALDO PRANDI  
em "Mitologia dos Orixás"



**OBÁ** Orixá do rio Obá e uma das mulheres de Xangô dança enquanto esconde a orelha cortada, em São Bernardo do Campo (São Paulo, 1998)

**Estão no livro os deuses primordiais do candomblé, cada um com sua função na vida dos homens**

DA REPORTAGEM LOCAL

Reginaldo Prandi é um dos principais pesquisadores brasileiros sobre religiões. É autor de, entre outros, "Um Sopro do Espírito" (Edusp), sobre a Renovação Cariçmática, e "A Realidade Social das Religiões no Brasil" (Hucitec), em parceria com Antônio Flávio Pierucci. Graças ao trabalho de ambos os autores, tem sido um pouco mais fácil compreender a mixórdia religiosa brasileira. Em "Mitologia dos Orixás" comparecem os deuses primordiais —Exu, Ogum, Oxóssi, Xangô, Iemanjá e tantos outros—, cada um com sua função na vida dos homens, e todos reunidos na tarefa de inventar a multiplicidade do mundo. (ALCINO LEITE NETO)

★

Folha - A vida religiosa no Brasil ficou demasiadamente complexa. Como situar o candomblé no universo das religiões atuais?

Reginaldo Prandi - É uma entre as muitas religiões que estão competindo no mercado. Mercado que se expande e no qual as regras da competição ficam mais explicitadas. Desse ponto de vista, o candomblé não tem nada de especial. Mas ele tem uma grande importância simbólica, muito própria, pelo lugar que ocupa na cultura,

pelas contribuições que deu a ela na estética, culinária, música etc.

Folha - O sr. fala que o candomblé está hoje "em franca expansão" e "em permanente transformação".

Prandi - O candomblé era uma religião de negro e, portanto, de pobres. Depois dos anos 60, incorporou outros segmentos, sobretudo na classe média baixa. Também era limitado às antigas cidades que concentravam negros escravos, como Salvador, Recife, Rio, São Luís, um pouquinho em Porto Alegre... Também depois dos anos 60, o candomblé se alastrou e hoje está no Brasil inteiro. Além disso, você tem uma exportação do candomblé. Já existem terreiros no Uruguai e na Argentina. E até na Itália, na Suíça e em Portugal, terreiros que eu visitei.

Quanto às transformações internas, a principal é a relacionada à escrita. Toda cultura de candomblé é ágrafo, os africanos não conheciam a escrita.

Hoje a cultura da oralidade já não é dominante, qualquer filho-de-santo compra um livro do Reginaldo Prandi, lê e vai contestar o pai-de-santo. As noções de verdade, tradição, aprendizado vão mudando.

Folha - Sendo resultado de uma diáspora africana, como diz o livro, e sendo de origem popular, o sr. não acha que o candomblé estabelece relações contraditórias, clientelistas, com certos personagens do mandonismo político?

Prandi - Mas, ao mesmo tempo em que você tem esse mandonismo, você tem uma ideologia da dâdiva. Se pensar no baiano que adora Antonio Carlos Magalhães, por exemplo, isso faz parte da cultura da dâdiva. A idéia é seguinte: ele é poderoso, mas também é ele que nos dá tudo que a gente tem.

Folha - Haveria uma positividade no neopentecostalismo, de transformação da sociedade brasileira, que não existe no candomblé?

Prandi - Não diria isso. É muito forte. Eles trabalham com coisas diferentes. Por exemplo, uma coisa positiva no candomblé é que é uma religião que libera o indivíduo, o corpo, as fantasias, ensina que não tem pecado, que o seu sucesso depende de você. Mas não ensina nada de solidariedade.

Folha - Ao contrário do neopentecostalismo.

Prandi - Sim. O candomblé te faz desconfiar do solidário, porque todo mundo está competindo, você vive num mundo de escassez, com pessoas necessitadas.

Folha - Sendo a sua a maior coleção de orixás já reunida, o sr. não teme que a forma narrativa que deu aos mitos passe a constituir um modelo, impedindo a reelaboração da transmissão oral?

Prandi - A gente corre esse risco. Eu reescrevi todas as narrativas mitológicas colhidas no trabalho de campo. Redigi uma por uma, noites noites a fio. Meu livro foi escrito para qualquer um que se interesse pela cultura brasileira e foi feito com a intenção de tornar a leitura agradável e concisa. E é um trabalho que retorna ao meu objeto de estudo. As pessoas ligadas ao candomblé gostam dos meus livros, mas não os entendem. Desses livros elas vão realmente gostar.

Livro: Mitologia dos Orixás  
Autor: Reginaldo Prandi  
Editora: Companhia das Letras  
Quanto: R\$ 43,50 (624 págs.)  
Noite de autógrafos: dia 12/12, a partir das 18h30, na livraria Cultura-shopping Villa-Lobos (av. das Nações Unidas, 4.777, zona oeste, São Paulo, SP)

**OXALÁ E XANGÔ** Milton e Gil conversam com Rita sobre po

# Triângulo de opinião

ESPECIAL PARA A FOLHA

Leia abaixo a continuação da entrevista com Gilberto Gil e Milton Nascimento. (RITA LEE)

★

Rita Lee - Gil, você chegou a ler o livro "Tropicalismo - Decadência Bonita do Samba", de Pedro Alexandre Sanches? Se sim, o que achou do geral?

Gil - Li, sim, e até cheguei a comentar com ele num dos últimos encontros que tivemos. Uma das coisas a considerar é que o Alexandre não gosta basicamente do nosso trabalho, do que a gente faz, não gosta do jeito que nos colocamos em relação à música, em relação à música no mundo e à música do Brasil no mundo, essas coisas todas. Além do mais, ele parece ter uma certa ansiedade no sentido de mostrar interesse, conhecimento, zelo, responsabilidade com a avaliação do desempenho da música no Brasil.

E essa ansiedade acaba atrapalhando tudo. É óbvio que é louvável que ele tenha interesse analítico e desejo crítico, que ele tenha zelo e responsabilidade pela música no Brasil. Mas isso não impede que equívocos de visão e de interpretação sejam cometidos. Acho, por exemplo, que essa insistência dele em "interpretar" aquilo que a gente diz, em supor que a gente esteja querendo dizer isso ou aquilo, que as nossas intenções sejam essas ou aquelas, isso é uma coisa complicada. Há outros problemas também, como considerar que o trabalho de Chico Buarque deixou de ser interessante porque ele se aburguesou. É esquisito interpretar assim.

Rita - Em São Paulo o público é bastante generoso com artistas do calibre de vocês, mas a imprensa às vezes é Cruela Cruel. Dá pra sentir alguma pressão mais chatinha de jornalistas paulistas?

Gil - A imprensa é mais ou menos parecida em todo lugar. Tem uma urgência em buscar o traço mais sensacionalista, a notícia mais facilmente impactante. Isso leva a atitude jornalística à superficialidade, ao condicionamento a essas "exigências" do sucesso, da venda do jornal. O que acaba interferindo muito na capacidade de percepção e de julgamento, na disposição para a elegância etc.

Milton - Têm lido muito pouco o que diz a imprensa. O chato é

que sempre tem alguém que chega e conta para você as coisas.

Rita Lee - Milton, você está mais forte fisicamente, o diabetes parece absolutamente sob controle. Como você conseguiu nocauteá-lo? Os jornalistas ainda querem tirar um "sanguinho" disso?

Milton Nascimento - Realmente o diabetes está sob controle, mas parte da imprensa continua querendo tirar um sanguinho, sim. Depois de já terem me matado umas 23 vezes, é bom começarem a checar a veracidade da notícia antes de publicá-la. O problema é que isso atinge minha família, os amigos e os que gostam de mim. Pessoalmente, nem ligo mais.

Rita - Como vocês perceberam o resultado das últimas eleições brasileiras?

Milton - Tô farto de política. Graças a Deus estava fora de Três Pontas nas últimas eleições; justifiquei meu voto. Não tenho nenhuma responsabilidade com o que está aí.

Gilberto Gil - Acho que o hábito do voto, a sucessão regular das eleições nos últimos anos vem produzindo bons resultados no modo de votar dos brasileiros. Já se consegue separar as questões gerais das questões locais, por exemplo. Acho que isso aconteceu em São Paulo, no Rio, em Salvador. A gente está aprendendo a votar, a votar cada vez melhor.

Rita - Em São Paulo o público é bastante generoso com artistas do calibre de vocês, mas a imprensa às vezes é Cruela Cruel. Dá pra sentir alguma pressão mais chatinha de jornalistas paulistas?

Gil - A imprensa é mais ou menos parecida em todo lugar. Tem uma urgência em buscar o traço mais sensacionalista, a notícia mais facilmente impactante. Isso leva a atitude jornalística à superficialidade, ao condicionamento a essas "exigências" do sucesso, da venda do jornal. O que acaba interferindo muito na capacidade de percepção e de julgamento, na disposição para a elegância etc.

Milton - Têm lido muito pouco o que diz a imprensa. O chato é

que sempre tem alguém que chega e conta para você as coisas. Certos "jornalistas" acham que "entendem" de música. Aí me perguntam: por que não vão tocar, já que sabem tanto? Quanto ao público de São Paulo, é dos melhores do mundo —respeitoso, caloroso e curte o que você faz.

Rita - Milton, quando me deu a honra de cantar "Mania de Você" no acústico da MTV, você imaginava que aquela "epifania" inesquecível pudesse acontecer? A gente mal se conhecia pessoalmente...

Milton - Você tá cansada de saber o quanto me deixou alegre o convite. Eu sabia que ia acontecer essa química entre nós, apesar da nossa timidez. Só achei engraçado quando você me fez o convite e mandou o CD com a letra junto. Quase morri de rir. Você achava que eu não sabia a música de cor. Pois saiba que sei quase todas as suas músicas de cor e dancei muito ao som delas.

Rita - Por fim, um pingue-pique... Lula ou Fidel?

Milton - Fidel.  
Gil - Ahhhh, os dois. O Fidel sem a barba; o Lula sem a barriga.

TRADA

sábado, 9 de dezembro de 2000 E 3

*política, eleições, comportamento da imprensa e do público*  
**s esquadrinha o país**

Divulgação



Gilberto Gil (em primeiro plano) e Milton Nascimento, durante show da turnê que chega hoje a SP

DAVID BARBOSA

lgbnsguisg0eu



31.7.11

Iba konkurriert die Santeria mit der Staatsideologie

## Unser Manna in Havana

Glaube für die ganze Familie: Nun entdecken auch Tourismus-Manager, Musiker und Künstler die Zugkraft der afrocubanischen Religion

Auch Ariel trägt die Perlenschnüre um den Hals. Rot-Weiß für Changó, den Hüter des Feuers und des Donners, Gott der Krieger und Trommler. Früher prangte auf Ariels Brust „Def Jam“, der Schriftzug eines amerikanischen Rap-Labels. Leider hatte das Logo die falsche Farbe. Zur Begrüßung entbietet der 26-jährige Hip-Hop-Fan die geschlossene Faust. „Tut mir leid, ich darf euch leider nicht die Hand geben.“ Ariel ist ganz in Weiß gekleidet – von den Turnschuhen bis zum seitenverkehrten Baseballkäppi. Mit Hitze schützt hat dieser Aufzug allerdings so wenig zu tun wie die geschlossene Faust mit den lässigen Gesten aus den auch auf Cuba konsumierten MTV-Clips. Er sei gerade, so Ariel, auf dem Weg zu einer höheren Initiation-Stufe. Deshalb habe ihn sein Padrino – sein religiöser Pate – zu einem Reinigungs-Ritual verpflichtet: Täglich die Kleider wechseln, niemanden mit offenen Handflächen begrüßen, sich sexuellen Aktivitäten und allzu lockerer Redensarten enthalten.

„Meine Freundin“, lacht Ariel, „hat mich deswegen schon verlassen. Sie hatte es satt, dauernd meine T-Shirts zu waschen.“ Seine Eltern dagegen, beide Atheisten und Mitglieder der kommunistischen Partei, würden ihn bei der Initiations-Zeremonie unterstützen. „Früher hatte ich keine Ahnung, wo es langgehen soll, bin wegen einer Ordnungswidrigkeit sogar im Gefängnis gelandet. Vor drei Jahren hat mich dann meine Großtante zu ihrem Santeria-Priester mitgenommen.“

#### Frag deinen Priester

Nicht, dass sich seitdem die Träume des jungen Journalisten von einem besseren Leben erfüllt hätten. Immer noch schimpft Ariel über die Polizisten, die überall in den Touristenbezirken Havannas seinen Ausweis kontrollieren, die Zeitungsredakteure, die ihm nicht mal die Filme für die Fotos zu seinen Artikeln zahlen, die Gesetze, die es ihm verwehren, ein eigenes Unternehmen zu gründen. Doch zumindest hat sein Leben nun eine Gewissheit: Changó, sein Orisha, sorgt für ihn. Ariel füllt im Gegenzug jede Woche etwas Tabak oder Rum in die Schälchen in seiner Zimmerecke. Und wenn alle Stricke reißen, sucht er seinen Padrino zum Orakellegen auf – so wie die meisten Cubaner: „Sie nennen sich Kommunisten oder Christen, sind weiß, schwarz, reich oder arm. Aber egal: Wenn sie Liebeskummer haben oder das Geschäft nicht läuft, dann wird der Santeria-Priester gefragt.“

Wer mit wachen Augen durch Havanna schlendert, begegnet den Yoruba-Göttern auf Schritt und Tritt: An Hauseingängen stehen mit Kaurimuscheln verzierte Lehmköpfe. Sie sind Eleggúá geweiht, dem Hüter der Wegkreuzungen. Türschwellen werden den Orishas zuliebe mit Wasser genetzt. In Wohnzimmerecken gruppieren sich Opferschälchen um katholische Heiligenfiguren. Und so manches Haushaltwaren-Geschäft in der Altstadt verkauft neben Bratpfannen und Topfputzern auch religiöses Zubehör: Soperas genannte Opferbehälter aus Porzellan oder Holz, blecherne Männer-, Frauen- und Tierschablonen oder Stühlen, auf denen zwei Puppen rücklings aneinander gefesselt sind. Am besten verkaufen sich die bunten Perlenketten: Weiß für Obatalá, blau für Yemayá, gelb für Oshún, rot-schwarz für Eleggúá oder rot-weiß für Changó. „Soll ich dir eine als Halsschmuck kaufen?“ Ariel tauscht

amüsierte Blicke mit dem Verkäufer. Jeder Tourist dürfe sich die Ketten umhängen. Ashé, die heilige Lebenskraft der Orishas, erlangten sie allerdings erst durch die Weihe eines Santeria-Priesters. Ob man sich heute abend beim Tambor treffe? Nein, mit einer Hip-Hop-Jam habe das nichts zu tun, aber die Ursprünge des Rap entstammten den dort gesungenen Rumba-Chants.

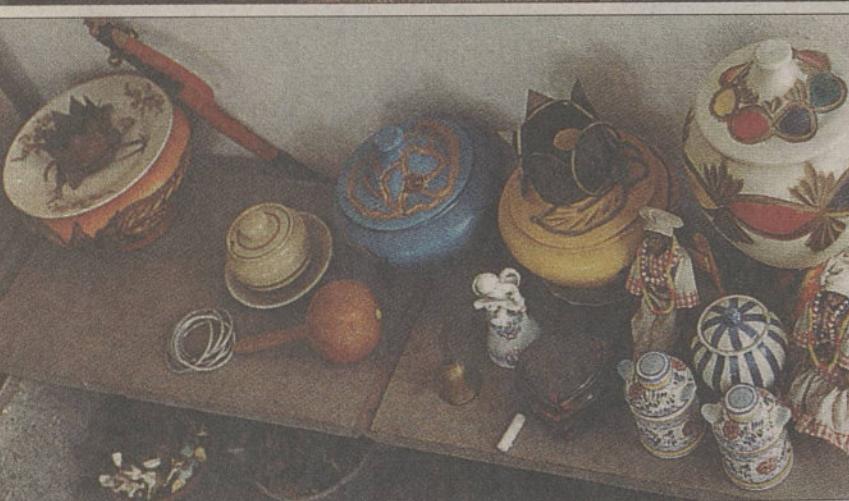
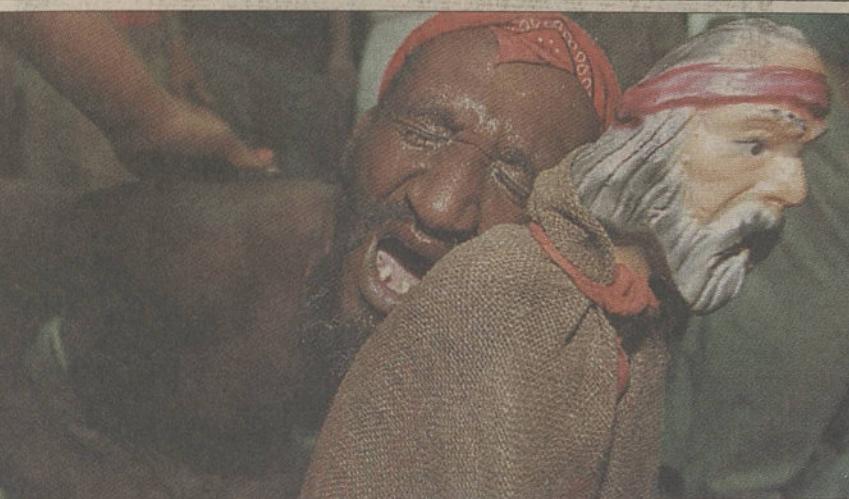
Immitten der Hausruinen Alt-Havannas ein von Palmen bestandener Innenhof: Die gleichen Schuttberge wie überall, die gleichen Rikscha-Ensembles, der gleiche Geruch nach Salzluft und frischer Wäsche. Ein paar Hühner scharren zwischen dem Unkraut nach Futter. Ob der cubanische Begleiter sich nicht in der Adresse geirrt hat? Aus einer Wellblechhütte hämmern House-Rhythmen. Ein alter Mann schiebt seinen Kopf aus dem Türrahmen ins grelle Sonnenlicht. „Compañeros, ihr dürft ruhig eintreten!“

Nachdem sich die Augen an das Halbdunkel gewöhnt haben, lässt sich in der Zimmerecke ein Dutzend übereinander getürmter Puppen ausmachen. Dass es sich bei den in bunte Stoffe gekleideten Figuren um kein Spielzeug handelt, begreifen selbst ahnungslose Besucher auf Anhieb. Am Boden davor reihen sich Papayas, Mangos, Bananen, Kokosnüsse, Zuckertorten und Gebäck: Nahrung für die von den Puppen verkörperten Ahnen. Unter heftigem Maraca-Gerassel vollführen die Neuankömmlinge vor dem Altar ihre Begrüßungszeremonie. „Der Lärm soll die Orishas wecken“, erklärt die Madrina, eine alte Dame mit Wickelturban. Im Nebenraum bereiten ein Dutzend Männer und Frauen ein Festmahl aus Reis und Huhn; Rumflaschen kreisen. Später werden sie die House-Cassette aus dem Rekorder nehmen und die als Zeichen ihrer Göttlichkeit mit dem Blut der geschlachteten Hühner bespritzten Batá-Trommeln aus dem Schreinraum holen: „Yéyé caré, yéyé caré ...“

Jeder initiierte Santeria-Gläubige kann bei sich daheim Familie, Freunde und Bekannte zu rituellen Tänzen, Trommeln und Trunk laden. Und den Beistand der mal eifersüchtigen, mal beleidigten oder auch schnippischen Schicksalswälter erflehen. Viele Geschichten über die Orishas unterstellen diesen höchst menschlichen Stärken und Schwächen, was den Gläubigen zumindest die Gewissheit gibt, mit ihren Lastern und Begehrungen nicht gleich aus der göttlichen Ordnung zu fallen.

Weder die katholische Kirche noch die kommunistische Partei konnten bislang ernsthaft an dieser Tradition kratzen: Die aus dem heutigen Nigeria nach Cuba verschleppten Lucumi-Sklaven ordneten ihren Yoruba-Göttern einst – sei es aus Gründen der Camouflage, sei es aus überbordender Kreativität – katholische Heilige als Doppelgänger zu. Changó, Hüter des Feuers und des Donners, wird seitdem von Santa Barbara repräsentiert, der wunderheilende Babalú-Ayé vom Heiligen Lazarus und Ogún vom Heiligen Petrus. Dazu tauften die Lucumi, undogmatisch wie die eigenen Götter, ihre Religion auch noch „Santeria“. Eine Anspielung auf die katholischen Reserve-Heiligen.

Die Regla de Ocha gilt heute in Cuba als weitaus populärste afrocubanische Religion. Selbst Fidel Castro hat das scheinbar akzeptiert: „Socialismo o muerte“ mögen die Banderolen an den Parteidächern verkünden. Doch geschätzte 80 Prozent aller Cubaner können sich dann wohl doch nicht irren. Jedenfalls revidierte Anfang der 90er



Die Symbole der Santeria gehören zum Straßenbild Havannas wie früher die Insignien des Sozialismus. Mehr als achtzig Prozent der Bevölkerung bekennen sich zu dieser Religion, und selbst Fidel Castro verordnet seinem Volk den bunten Glauben als Mittel gegen den US-Imperialismus. Fotos: Jonathan Fischer (2), Petra Payer, Heriberto Rodriguez/Reuters

einem Orisha zu weihen. „Que Viva Changó“ tönt es ständig aus dem staatlichen Radio. Wenn es nach Castro ginge, könnte die afrocubanische Religion eine Quelle des nationalen Stolzes im Kampf gegen den US-Imperialismus sein.

Im Stadtteil Lawton klopft Ariel an eine Villa, die nicht nur für cubanische Verhältnisse in ungewöhnlich gepflegtem Zustand erscheint. Nach lautem Klopfen öffnet sich ein Fenster im zweiten Stock, und ein verschlafenes Gesicht mustert die Besucher. „Ich will dir einen Freund vorstellen.“ Ariels Padrino lässt aus dem zweiten Stock an einer Schnur den Schlüssel zur Eingangstür herab. Offensichtlich ist er es gewohnt, zu jeder Tages- und Nachtzeit Besuch zu empfangen. „Kein Problem, meine Schicht fängt erst in drei Stunden an.“ Hauptberuflich arbeitet Señor Hernandez als Koch in Havannas Nobelhotel „Nacional“. Ob er denn Religion und Küche immer strikt auseinanderhalten könne? Der weißhaarige Alte lacht. In einem Wohnzimmerregal reihen sich zwei Dutzend in weißen Tüll gewickelte Puppen. An den Wänden prangen katholische Heiligenbilder.

Wer bei ihm die Initiation suche, so der Padrino, müsse zuallererst christlich getauft sein. „Auch unser Weihwasser stammt aus den Kirchen, viele Feste feiern wir zusammen mit den Katholiken.“ Nur missionieren müsse er niemanden. „Die Leute kommen von alleine, wenn sie Probleme haben.“ Dann könne er aus den Orakeln Zeichen herauslesen. Diesen sei jeweils eine Geschichte zugeordnet, die eine mögliche Lösung des Problems enthalte. Ob er sich für einen Psychologen halte? Nein, mit den herkömmlichen Wissenschaften solle man ihn verschonen. Er könne durch Zwiesprache mit den Verstorbenen feststellen, ob ein Fluch Ursache des Unglücks sei und in einer Ahnenbefragung den Urheber ausfindig machen. Natürlich, räumt er ein, gebe es auch schwarze Magie. Aber damit wolle er nichts zu schaffen haben.

Ob Señor Hernandez in Zukunft auch Touristen die Orakel liest? Zum mindesten die Tourismus-Manager versuchen neuerdings, aus der Santeria Kapital zu schlagen – als Folklore-Show bar jeder religiösen und psychotherapeutischen Dimension. Gerade erst hat auf dem Prado – in bester Altstadtlage gleich gegenüber dem Capitolo – die „Villa Yoruba“ eröffnet. Angeblich das erste Orisha-Museum der Welt. Zeitgenössische cubanische Künstler durften die verschiedenen Räume der renovierten Kolonialvilla mit ihren Assoziationen zu den Yoruba-Göttern füllen. Eine schöne Idee – und doch bleiben die staatlichen Ticketverkäufer, Aufpasser und Putzfrauen hier meist unter sich. Bei zehn US-Dollar Eintritt, einem durchschnittlichen cubanischen Monatslohn, machen selbst die meisten Touristen im Vorraum kehrt. Dann doch lieber nach La Regla.

Mit der Personenfähre geht es auf die andere Seite von Havannas Hafenbecken. Brüllender Motorenlärm. Der Geruch von Diesel und fauligem Wasser beißt in der Nase. Am jenseitigen Ufer zwitschern die Vögel – weder Autos noch Touristen scheinen sich allzu oft in den schlafenden Vorort zu verirren. Ein paar hundert Meter von der Anlegestelle entfernt blendet das Weiß einer alten Kirche. Hier thront, beleuchtet von einem Kerzenmeer, eine Frauenfigur in blau-weißem Gewand. Yemayá nennen sie die Santeros. „Nuestra Señora de Regla“ die Katholiken. Ein silberner Strahlenkranz rahmt ihr schwarzes Gesicht. Die Glasscheibe davor ist von den Küssten der

Gläubigen beschlagen. Yemayá, Herrscherin des Meeres, gilt als Schutzheilige der Seeleute. Der Legende nach soll Changó, im Unwissen, dass es sich um seine eigene Mutter handelt, diese heftig umworben haben. Yemayá lädt den Gott des Krieges schließlich zu einer Bootsfahrt aufs Meer ein. Während sie in ozeanische Tiefen abtaucht, bringt eine riesige Welle das Boot zum Kentern, und der Nichtschwimmer Changó kämpft verzweifelt gegen das Ertrinken an. Erst auf Fürsprache des Weltenschöpfers Obatalá rettet Yemayá ihren Sohn schließlich – unter der Bedingung, fortan die Mutter zu respektieren.

Am 8. September wird die rachsüchtige Göttin mit Opfergaben am Meeresufer und einem Umzug durch die Gassen von La Regla geehrt. Ariel ist dann wie viele seiner Rapperfreunde mit von der Partie. Um seinem Schutzpatron Changó Tribut zu zollen oder auch der Unberechenbarkeit seiner Freundinnen. „Wer nicht glaubt“, so Ariel, „kommt nie an“. Dass die vorausschreitenden Katholiken die Prozession allein der Jungfrau von La Regla widmen, stört ihn nicht. „Den größeren Lärm“, sagt Ariel mit triumphierendem Grinsen, „machen doch die Santaria-Trommler am Ende des Zuges“.

Von La Regla sind es nur wenige Kilometer landeinwärts nach Guanabacoa: Der Taxifahrer hat die wöchentliche Hip-Hop-Show auf Radio Metropolitan reingedreht. „Oye oye oye ya/ lass dir von deiner Madrina/ das Orakel lesen/ dann wird der Fluch von Dir weichen . . .“, rappt die Lokalmatadoren Projecto F.

Auch der Taxifahrer muss sich durchfragen: Der Flachbau im Herzen von Guanabacoa ist von außen kaum als Folklore-Museum zu erkennen. Für den Dollar Eintritt ist die fachkundige Führung inklusive. Souvenirs kosten extra: Changó als Miro-inspirierte Postercollage. Eine tönernerne Yemayá mit Picassogesicht. Nur T-Shirts und Taschen mit Orisha-Aufdruck fehlen noch.

#### Partylöwe und Schutzpatron

Wenigstens in El Rincon, 30 Kilometer westlich von Havanna, ist die moderne Kunst noch nicht angekommen: Bereits einen Kilometer vor der örtlichen Wallfahrtskirche stehen notdürftig zusammengezimmerte Verkaufsstände an der Straße, wedeln fliegende Händler den Ankömmlingen ihre Blumensträuße entgegen. Gelbe und violette Kerzen fließen in der Hitze dahin, die Verkäufer haben sich in den Schatten der Böschung gerettet. Daneben hat ein altes Mütterchen ein Dutzend grellbunt bemalte Tonfiguren aufgereiht: Indianerhäuptlinge, die Jungfrau Maria, dunkelhäutige Babyfiguren

und – immer wieder – Babalu Ayé respektive San Lazaro, einen wundenübersäten und krückenbewehrten Bettler in Begleitung zweier Hunde. Dass ihm alle Arten von medizinischen Wundern zugetraut werden, davon zeugen die blechernen Arme, Beine, Köpfe und Augen in der Auslage. Aber wie konnte sich der sieche Mann zum Schutzpatron der Gebrechlichen aufschwingen?

„In seiner Jugend“, sagt Ariel, „galt Babalu Ayé als Partylöwe und Frauenheld.“ Der trinkfeste Nachwuchs-Journalist hat sich die Geschichte von seiner Großtante wohl schon dutzende Male anhören müssen. „Dann hat er dermaßen über die Stränge geschlagen, dass die alten Priester ihm den Mund mit Kaurimuscheln zunähnten und den Leprakranken in die Fremde schickten.“ Erst Orula, Hüter des Orakels, habe Babalú Ayé mit einem heftigen Regen von allen seinen Sünden reingewaschen.

Ein ähnliches Mirakel erhoffen sich jedes Jahr am 17. Dezember Tausende von Pilgern: Gläubige schleppen sich auf allen Vieren durch den Staub der Zufahrtsstraße. Manche haben große Steine um die Füße gebunden, andere vollführen komplizierte Sprünge. Opfer, die helfen sollen, Krankheiten zu heilen. Doch auch an normalen Wochentagen reißt der Zustrom ins Kircheninnere nicht ab: Alle paar Minuten müssen die Mesnerinnen die gerade vor dem San Lazaro-Altar aufgestellten Blumen und Kerzen entsorgen, damit die Nachrückenden neue Lichtlein entzünden können. Schulkinder knien hier genauso nieder wie ihre Großeltern. Ob sie auch den in Großbuchstaben gedruckten Gebetstext an den heiligen Lazarus sprechen? Oder nicht doch zu Babalú Ayé flüstern? „Wir Cubaner“, hatte Ariels Padrino erklärt, „denken pragmatisch. Das haben uns die Orishas gelehrt.“

*Jonathan Fischer*

#### INFORMATIONEN

Anreise: LTU fliegt ab München, Frankfurt und Düsseldorf nach Varadero (mittwochs) und Holguin (sonntags) ab 1700 Mark.

Unterkunft: Hotel Sevilla, Havanna, Trocadero 55, Tel. 0053/7/60 85-60, Fax -82

Weitere Auskünfte: Cubanisches Fremdenverkehrsamt, An der Hauptwache 7, 60313 Frankfurt am Main, Tel. 069/28 83 22, Fax 069/29 66 64

1991 wurden „die spannende Geschichte erzählte man sich die spannende Geschichte von dem Menschen, der seine Zukunft in die Hand nahm.“

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31

So wurden sie geschnitten.

#### FÉ E POLÍTICA

## Pai-de-santo ligado à família Sarney prevê ‘reinado feminino’

Bita do Barão, o mais famoso líder do terecô, já foi condecorado por Sarney

25.12.01

ELVIRA LOBATO

ENVIADA ESPECIAL AO MARANHÃO

no Maranhão”, diz ele. O Brasil, como se sabe, derrotou a fraca seleção venezuelana.

No campo político, afirma já revertido o resultado de uma eleição para um candidato que dava a disputa como perdida. “Na véspera da eleição, ele tinha certeza da derrota e veio para Codó. Foi preciso sacrificar sete bois, mas ele ganhou”, afirma o pai-de-santo, que não diz o nome nem o cargo do político.

O pai-de-santo dirige o maior terreiro de terecô do Maranhão, que fica em Codó, a cerca de 300 km de São Luís. O terreiro tem 500 filhas-de-santo, ou mediuns. A casa, o escritório e o salão do hotel de sua propriedade são enfeitados com fotos dele ao lado de Roseana e de outros membros da família Sarney.

Bita do Barão diz que ainda não está claro para ele que Roseana Sarney sairá de fato candidata. Diz que quando isso acontecer, entrará em campo com suas forças. “Esse maracá é muito poderoso”, afirma o pai-de-santo, agitando o chocinho que usa nas cerimônias religiosas.

Na véspera do jogo entre as seleções do Brasil e da Venezuela, em São Luís, que classificou o Brasil para a Copa de 2002, Bita apareceu na TV antecipando a vitória brasileira. “Acendi velas. Me peguei com meu guia para que o Brasil não fosse eliminado

presidente José Sarney.

O apelido Bita do Barão tem dois motivos: Bita é uma das formas como as crianças da região chamam os cabritos. Nasceu em Codó, mas criado no antigo quilombo Santo Antônio dos Pretos, a 30 km dali, Bita diz que vivia pulando quando criança, daí o apelido. Barão vem do guia Barão de Guaré, que ele incorpora desde garoto.

Além de famoso, Bita é um homem rico para os padrões locais. Cobra R\$ 100 por consulta pessoal e R\$ 200 quando a consulta é por telefone. Nas consultas telefônicas, os clientes só são atendidos depois de enviar, por fax, o comprovante do depósito bancário.

O pai-de-santo, segundo seus próprios cálculos, usa rotineiramente pelo menos 1 kg de ouro em jóias. A casa em que vive lembra uma loja de departamentos, com centenas de copos e taças de cristal em exposição.

A professora de antropologia urbana da Universidade Estadual do Maranhão, estudiosa da encantaria de Codó, Mundicarmino Ferretti, diz que o terecô é típico do interior do Maranhão e que seu ponto irradiador é a região de Codó. Segundo ela, Bita do Barão é respeitado, mas, ao contrário do terecô tradicional, também pratica a magia negra, em trabalhos de vingança.

Vieh, Kriechtiere

5 In der Naturschutzzethik gibt es verschiedene Standpunkte,



O pai-de-santo do terecô Wilson Nonato de Souza, o Bita do Barão, 84, em seu terreiro em Codó

Patrícia Santos/Folha Imagem

## FÉ E POLÍTICA

# Pai-de-santo ligado à família Sarney prevê 'reinado feminino'

Bita do Barão, o mais famoso líder do terecô, já foi condecorado por Sarney

25.12.01  
4

ELVIRA LOBATO  
ENVIADA ESPECIAL AO MARANHÃO

Não é apenas o PFL que trabalha para a campanha de Roseana Sarney à Presidência. O mais famoso pai-de-santo do terecô (religião de origem africana, como o candomblé), no Maranhão, Wilson Nonato de Souza, o Bita do Barão, 84, disse que seus guias vão proteger Roseana na disputa eleitoral.

O pai-de-santo dirige o maior terreiro de terecô do Maranhão, que fica em Codó, a cerca de 300 km de São Luís. O terreiro tem 500 filhas-de-santo, ou médiuns. A casa, o escritório e o salão do hotel de sua propriedade são enfeitados com fotos dele ao lado de Roseana e de outros membros da família Sarney.

Bita do Barão diz que ainda não está claro para ele que Roseana Sarney sairá de fato candidata. Diz que quando isso acontecer, entrará em campo com suas forças. "Esse maracá é muito poderoso", afirma o pai-de-santo, agitando o chocalho que usa nas cerimônias religiosas.

Na véspera do jogo entre as seleções do Brasil e da Venezuela, em São Luís, que classificou o Brasil para a Copa de 2002, Bita apareceu na TV antecipando a vitória brasileira. "Acendi velas. Me peguei com meu guia para que o Brasil não fosse eliminado

no Maranhão", diz ele. O Brasil, como se sabe, derrotou a fraca seleção venezuelana.

No campo político, afirma já ter revertido o resultado de uma eleição para um candidato que dava a disputa como perdida. "Na véspera da eleição, ele tinha certeza da derrota e veio para Codó. Foi preciso sacrificar sete bois, mas ele ganhou", afirma o pai-de-santo, que não diz o nome nem o cargo do político.

Ele diz que mudar o destino de uma eleição presidencial seria um trabalho infinitamente mais difícil, mas que Roseana não precisará disso. "É muito protegida dos guias, embora nunca tenha pedido nada para mim. Rezo para ela, porque gosto da família Sarney e porque é filha de José Sarney. Se eu votasse cem vezes, cem vezes seria para ela", continuou o pai-de-santo, que recebe, em dias de festa, políticos como o senador Edison Lobão (PFL) e o prefeito de São Luís, Jackson Lago (PDT).

Bita do Barão diz que Roseana será favorecida na campanha pelo fato de ser mulher. "Ela vai virar o voto das mulheres e nós vamos assistir a um reinado feminino", segue Bita do Barão.

Durante a entrevista, ele exibe a prova maior de seu bom convívio com a elite política maranhense: a condecoração de comendador que recebeu do ex-

presidente José Sarney.

O apelido Bita do Barão tem dois motivos: Bita é uma das formas como as crianças da região chamam os cabritos. Nascido em Codó, mas criado no antigo quilombo Santo Antônio dos Pretos, a 30 km dali, Bita diz que vivia pulando quando criança, daf o apelido. Barão vem do guia Barão de Guaré, que ele incorpora desde garoto.

Além de famoso, Bita é um homem rico para os padrões locais. Cobra R\$ 100 por consulta pessoal e R\$ 200 quando a consulta é por telefone. Nas consultas telefônicas, os clientes só são atendidos depois de enviar, por fax, o comprovante do depósito bancário.

O pai-de-santo, segundo seus próprios cálculos, usa rotineiramente pelo menos 1 kg de ouro em jóias. A casa em que vive lembra uma loja de departamentos, com centenas de copos e taças de cristal em exposição.

A professora de antropologia urbana da Universidade Estadual do Maranhão, estudiosa da encantaria de Codó, Mundicarmo Ferretti, diz que o terecô é típico do interior do Maranhão e que seu ponto irradiador é a região de Codó. Segundo ela, Bita do Barão é respeitado, mas, ao contrário do terecô tradicional, também pratica a magia negra, em trabalhos de vingança.



O pai-de-santo do terecô Wilson Nonato de Souza, o Bita do Barão, 84, em seu terreiro em Codó

5.1.02

RADIO UND

## Rückblick auf Sendungen der Woche *Tanz und Trance – Candomblé-Riten in Bahia*

azn. Der *Candomblé* ist einer der wichtigsten orthodoxen afrobrasiliianischen Kulte. Seine Wurzeln hat er im Sudan und in Nigeria. Wie zahlreiche andere afroamerikanische religiöse Handlungen verbindet er die afrikanische Götterwelt mit dem Katholizismus: Candomblé-Riten werden oft von gläubigen schwarzen Katholiken praktiziert. Die afrikanischen Götter und Naturgeister, die *Orixás*, finden ihre Entsprechungen bei den katholischen Heiligen. Im Zentrum des Ritus steht ein Trance-Tanz, der von drei Trommlern angetrieben wird. Die Tanzenden sind vorwiegend Frauen, die Trommler ausschliesslich Männer. Auf dem Höhepunkt des Tanzes fallen die Tanzenden in einen Zustand von Entrückung und werden zu Medien: Die *Orixás* gleiten in ihre Körper und entfalten dort eine geistig reinigende Wirkung. Rhythmus und Bewegung also führen zur Katharsis, zur Läuterung der Seele.

Der Schweizer Perkussionist *Pierre Favre* ist offen für andere Kulturen. Vor allem für Kulturen mit einer so immensen Trommeltradition, wie die afrikanischen und afroamerikanischen. In Salvador do Bahia, dem Zentrum des Candomblé, wollte er mehr über den Kult und seine Musik erfahren. Der Filmemacher *Bruno Moll* hat seine Reise mit einem Kamerateam begleitet und den gut fünfzigminütigen Dokumentarfilm «*Trommeln und Trance*» geschaffen, in welchem er Favre von seinen Erfahrungen berichten lässt. Was man also über den Candomblé vernimmt, wird durch Favres Erlebnisse vermittelt, die er in Bahia hatte. Durch die von ihm an Candomblé-Musiker gestellten Fragen, durch seine Beobachtungen und sein Nachdenken darüber. So wird die Begegnung mit dem Kult und seinem sozialen Umfeld sympathisch persönlich. Favre selber ist Pädagoge genug, dass doch Wesentliches ausgesagt wird. Dazu stand ihm im Hintergrund (und für einen kurzen, beiläufigen Auftritt auch vor der Kamera) als äusserst kompetenter Informant der französische Musikethnologe und Candomblé-Forscher Xavier Vatin zur Verfügung.

Spannend sind die Begegnungen mit den drei Musikern Vovô Saramanda, Gabriel Guedes Santos und Evilaio Manuel Gamo da Paz. Sie sprechen je verschieden von der Spiritualität des Ritus, davon, was er ihnen bedeutet: Candomblé

habe geholfen, das Leben in Bezug auf die Musik meistern zu können. Die Trommeln selber sind *Orixás*, welche die Tanzenden mit den Göttern verbinden. Es wird kaum verheimlicht, dass man zwar katholisch ist, im Grunde aber die afrikanischen Gottheiten als weit bestimmender und wichtiger für das Leben bewertet. So synkretistisch, afrokatholisch scheint der Candomblé heute also gar nicht zu sein. Er sei eine Naturreligion, die sich mehr für die Schöpfung als für den Schöpfer interessiere, meint Favre. Und er spricht gar von einer Re-Afrikanisierung des katholischen Bahia mit seinen mehr als zweitausend Ritualhäusern, den *Casas de Terreiro*.

Moll ist ein schöner Film gelungen, der einige Informationen und viel von der Stimmung des Kultes vermittelt. Und ebenso viel von der Persönlichkeit Pierre Favres, der immer wieder nachdenklich oder aufmerksam lauschend gezeigt wird. Der mit seinen brasilianischen Kollegen trommelt, dass alles vibriert. Das Atmosphärische, Emotionelle war Moll offenbar wichtiger, als tiefgreifend Auskunft über die Hintergründe der Rituale zu geben. Bei einem kurzen Besuch im Candomblé-Museum von Bahia sind zwar zahlreiche Kultfiguren zu sehen, doch erklärt werden sie nicht. Dafür folgt ein spektakulärer Schnitt auf ein Kreuz, das demonstrativ in den blauen Himmel ragt. Die in zwei verschiedenen Terreiros gefilmten Trance-Tänze werden von den Zuschauenden kaum als ein Ritual wahrgenommen, das Stunden dauert. Von der enormen zeitlichen Ausdehnung wird nur nebenbei berichtet. Und was die Tänze für die Teilnehmenden bedeuten müssen, physisch und psychisch, vermittelt sich selten im Bild. Denn sobald sich musikalisch und optisch etwas von jener Magie einstellt, welche sie ausstrahlen, weicht Moll mit einem Schnitt oder einem filmischen Abbrechen der direkten Wirkung des Rituals aus, als ob er Angst davor gehabt hätte, das Fernsehpublikum könnte sich zu sehr davon berühren lassen. Was den Film allerdings als Einstieg in eine andere Klang- und Geisteswelt nicht beeinträchtigt; sehenswert ist er auf jeden Fall. Und wer tiefer eindringen möchte, ist – wie sonst auch – auf eigenen Recherchieren und Nachdenken angewiesen. Dafür gibt es Bibliotheken.

(SFI 19. Dez.)

9.1.02

FOLHA DE S.PAULO

ELIO GASPARI

## Se Iemanjá bobear, sua festa afunda

AO MUITOS os casos de exemplo da ação destrutiva do Estado sobre a sociedade brasileira, e a escravidão foi o maior deles. Outro, o da corrosão da festa de oferendas a Iemanjá na praia de Copacabana, vale ser recapitulado fora do clima de felicidade obrigatória dos festejos de calendário. O espetáculo da última noite de 31 de dezembro foi pifio. Fez melhor quem foi para o pescinão da praia de Ramos. Ele corou um processo no qual uma festa popular foi progressivamente invadida pelo poder público, privatizando-a, deformando-a, e se não houver cuidado, destruindo-a.

Começando pelo começo.

A tradição das flores para Iemanjá fazia parte de um culto afro-brasileiro até que lá pelos anos 50 foi incorporado pela superstição geral. Dom Hélder Câmara, quando era bispo-auxiliar do Rio, tentou encarar Iemanjá com uma procissão que saía da igreja de Nossa Senhora da Paz, em Ipanema, e seguia até o Leme. O reverendo percebeu que os devotos da santa das águas persignavam-se quando passava a reza da Santa Madre e desistiu da disputa. Acabou-se a procissão.

Nos anos 70, o gerente do hotel Meridien, um ativo francês (Robert Vergé), teve a idéia da cascata de fogos de artifício. A festa cresceu e passou a provocar os maiores engarrafamentos de trânsito da história da cidade. Um funcionário do Detran teve uma idéia genial: coordenou o fechamento do acesso de veículos a Copacabana a partir de certa hora da noite. Sem gastar um tostão da Viúva, deu mais um empurrão no espetáculo. Ele se tornou a maior festa popular do país. Até aí, o Estado pouco tinha a ver com a história. Começou o processo de apropriação da festa.

Os prefeitos do Rio passaram a administrar a festa de Copacabana como se a passagem do ano, a gratidão de Iemanjá e o poder das calcinhas brancas fossem produtos de sua clarividência como administradores. A Riotur chegou a criar o cargo de "coordenador do Réveillon".

Criaram-se shows paralelos, com areia para a choldra e cadeiras especiais para maganos. Depois surgiram os patrocinadores, até que em 1996 a Pepsi patrocinou um espetáculo no

qual tungaram o cachê de Paulinho da Viola.

Pagaram-se R\$ 35 mil por uma apresentação que valeu R\$ 100 mil aos outros cinco artistas que foram ao palco. Pesquisaram-se as contas e descobriu-se que uma parte do dinheiro dos patrocinadores privados ia parar nas contas dos burocratas do turismo.

Em 1999, a festa do povo foi concebida para brilhar com a patuléia no papel de figurante. Reservou-se o forte de Copacabana para um Réveillon exclusivo dos maganos. Eles ficaram num toldo de vice-rei da Índia que um vento sudeste mandado por Xangô fez desabar. Foi-se olhar as contas da tertúlia e verificou-se que uma festa em quartel do Exército, com a presença do presidente da República, havia sido paga pela Embratel (R\$ 595 mil). FFHH, que tinha sua própria garrafa de champanhe Crystal, disse que vira "um povo otimista". Do forte de Copacabana só se vê o povo da praia de binóculo.

Quando começou o ano 2000, a festa popular de Copacabana já tinha sido retalhada por interesses de grandes patrocinadores e de pequenos aproveitadores. Na noite de 31 de dezembro, o ano virou com duas explosões, 59 feridos e um morto. Acabaram-se os canteiros de fogos e concebeu-se um esquema de barcaças. Foi uma pobreza colorida. No Leme, deu-se um caso raro de vaia aos fogos. Quanto à cascata do Meridien, que está no começo da história, foi proibida. Substituíram-na por uma chuva de papel picado.

Repete-se com frequência que o poder público não tem meios para resolver os problemas dos brasileiros. Vá lá. O que a noite de Iemanjá de Copacabana ensina é que ele tem voracidade suficiente para destruir as coisas que os brasileiros constroem. E os brasileiros, percebendo como lhe rapiam até as festas populares, já deram o primeiro sinal.

A quantidade de pessoas que foi a Copacabana pode ter ficado em 600 mil ou 2 milhões, isso não faz muita diferença. O certo é que foi a menor afluência dos últimos dez anos. Do jeito que vão as coisas, virá o dia em que a turma da avenida Atlântica ficará soltando fogos para a turma dos iates fundeados em frente à praia.

## Se Iemanjá bobear, sua festa afunda

9.1.02

F

**S**ÃO MUITOS os casos de exemplo da ação destrutiva do Estado sobre a sociedade brasileira, e a escravidão foi o maior deles. Outro, o da corrosão da festa de oferendas a Iemanjá na praia de Copacabana, vale ser recapitulado fora do clima de felicidade obrigatória dos festejos de calendário. O espetáculo da última noite de 31 de dezembro foi pífio. Fez melhor quem foi para o piscinão da praia de Ramos. Ele corou um processo no qual uma festa popular foi progressivamente invadida pelo poder público, privatizando-a, deformando-a e, se não houver cuidado, destruindo-a.

Começando pelo começo.

A tradição das flores para Iemanjá fazia parte de um culto afro-brasileiro até que lá pelos anos 50 foi incorporado pela superstição geral. Dom Hélder Câmara, quando era bispo-auxiliar do Rio, tentou encarar Iemanjá com uma procissão que saía da igreja de Nossa Senhora da Paz, em Ipanema, e seguia até o Leme. O reverendo percebeu que os devotos da santa das águas persignavam-se quando passava a reza da Santa Madre e desistiu da disputa. Acabou-se a procissão.

Nos anos 70, o gerente do hotel Meridien, um ativo francês (Robert Vergé), teve a idéia da cascata de fogos de artifício. A festa cresceu e passou a provocar os maiores engarrafamentos de trânsito da história da cidade. Um funcionário do Detran teve uma idéia genial: coordenou o fechamento do acesso de veículos a Copacabana a partir de certa hora da noite. Sem gastar um tostão da Viúva, deu mais um empurrão no espetáculo. Ele se tornou a maior festa popular do país. Até aí, o Estado pouco tinha a ver com a história. Começou o processo de apropriação da festa.

Os prefeitos do Rio passaram a administrar a festa de Copacabana como se a passagem do ano, a gratidão de Iemanjá e o poder das calcinhas brancas fossem produtos de sua clarividência como administradores. A Riotur chegou a criar o cargo de "coordenador do Réveillon".

Criaram-se shows paralelos, com areia para a choldra e cadeiras especiais para maganos. Depois surgiram os patrocinadores, até que em 1996 a Pepsi patrocinou um espetáculo no

qual tungaram o cachê de Paulinho da Viola.

Pagaram-se R\$ 35 mil por uma apresentação que valeu R\$ 100 mil aos outros cinco artistas que foram ao palco. Pesquisaram-se as contas e descobriu-se que uma parte do dinheiro dos patrocinadores privados ia parar nas contas dos burocratas do turismo.

Em 1999, a festa do povo foi concebida para brilhar com a pauléia no papel de figurante. Reservou-se o forte de Copacabana para um Réveillon exclusivo dos maganos. Eles ficaram num toldo de vice-rei da Índia que um vento sudeste mandado por Xangô fez desabar. Foi-se olhar as contas da tertúlia e verificou-se que uma festa em quartel do Exército, com a presença do presidente da República, havia sido paga pela Embratel (R\$ 595 mil). FFHH, que tinha sua própria garrafa de champanhe Crystal, disse que vira "um povo otimista". Do forte de Copacabana só se vê o povo da praia de binóculo.

Quando começou o ano 2000, a festa popular de Copacabana já tinha sido retalhada por interesses de grandes patrocinadores e de pequenos aproveitadores. Na noite de 31 de dezembro, o ano virou com duas explosões, 59 feridos e um morto. Acabaram-se os canteiros de fogos e concebeu-se um esquema de barcaças. Foi uma pobreza colorida. No Leme, deu-se um caso raro de vaia aos fogos. Quanto à cascata do Meridien, que está no começo da história, foi proibida. Substituíram-na por uma chuva de papel picado.

Repete-se com frequência que o poder público não tem meios para resolver os problemas dos brasileiros. Vá lá. O que a noite de Iemanjá de Copacabana ensina é que ele tem voracidade suficiente para destruir as coisas que os brasileiros constroem. E os brasileiros, percebendo como lhe rabinam até as festas populares, já deram o primeiro sinal.

A quantidade de pessoas que foi a Copacabana pode ter ficado em 600 mil ou 2 milhões, isso não faz muita diferença. O certo é que foi a menor afluência dos últimos dez anos. Do jeito que vão as coisas, virá o dia em que a turma da avenida Atlântica ficará soltando fogos para a turma dos iates fundeados em frente à praia.



Ílha na entrada do Terreiro do Gantois (Salvador), que ficou três anos fechado depois da morte da mãe-de-santo Cleuza Millet

## Gantois é reaberto após 3 anos de luto

31.5.02

LUIZ FRANCISCO  
DA AGÊNCIA FOLHA, EM SALVADOR

O Terreiro do Gantois, um dos mais conhecidos do Brasil, reabriu suas portas ao público ontem, em Salvador, depois de três anos de luto.

O terreiro passou a ser comandado por Carmen de Oliveira Silva, 66, filha de Maria Escolástica da Conceição Nazaré, a mãe Menininha do Gantois, que permaneceu 66 anos à frente da casa.

Ao contrário da época em que era comandado por mãe Menininha, o terreiro baiano, em seu primeiro dia de reabertura depois de três anos de luto pela morte da mãe-de-santo Cleuza Millet, recebeu poucas "personalidades e famosos" ontem.

O ex-presidente do Senado Antonio Carlos Magalhães (PFL) aproveitou o feriado para descansar em Porto Seguro (705 km ao sul de Salvador). Os cantores Caetano Veloso e Gilberto Gil, também habituais frequentadores do

terreiro, não estavam em Salvador ontem à tarde.

Pela manhã, depois de uma missa realizada em uma igreja do Rio Vermelho (orla de Salvador), houve mais uma celebração religiosa dentro das instalações do terreiro. Mães e pais-de-santo cantaram e dançaram ao lado de uma imagem de São Jorge (oxóssi, no candomblé).

Aos adeptos do candomblé, Carmen de Oliveira Silva disse que pretende seguir os passos de sua mãe. "Quero utilizar este espaço para levar paz aos povos."

O publicitário Duda Mendonça, principal marqueteiro do pré-candidato do PT à Presidência, Luiz Inácio Lula da Silva, participou da cerimônia de reabertura.

Duda evitou falar de política durante as quase duas horas em que permaneceu no terreiro. "O trabalho suga muito a energia da gente. Vim aqui para me reabastecer de energia", disse. A atriz Maria Zilda também visitou ontem o Terreiro do Gantois.

# Nem tudo é verdade ou mentira nos

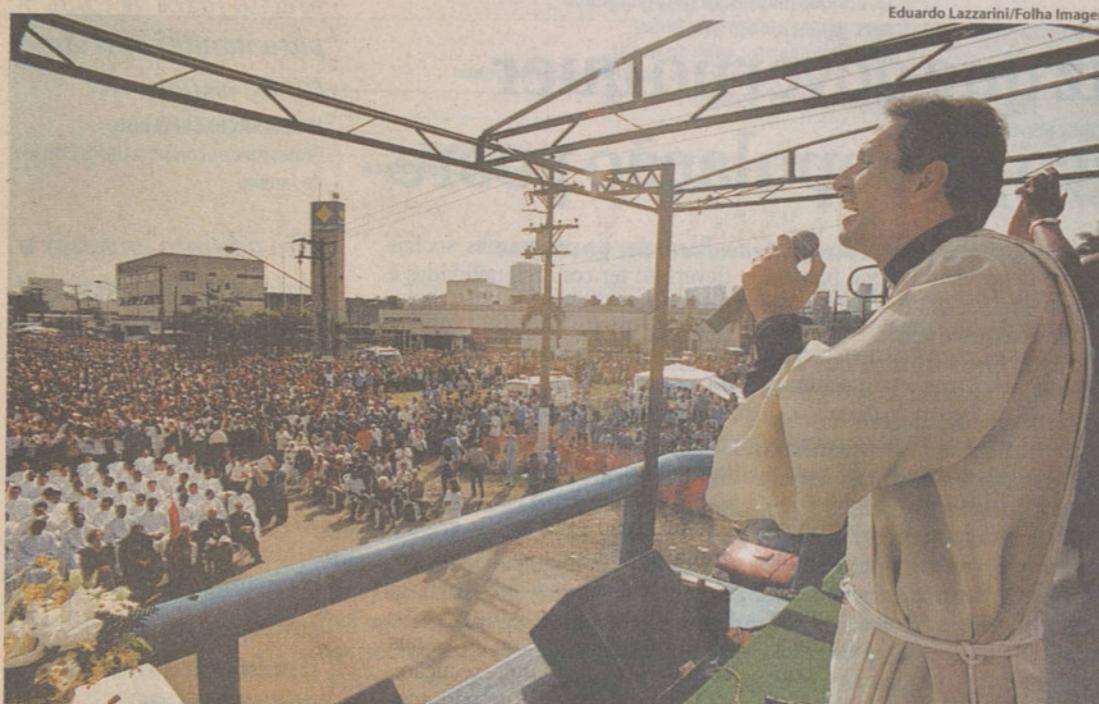
17.2.07 T  
Associated Press

MARILIZ PEREIRA JORGE  
DA REVISTA

Ouvir lições de inglês durante o sono, como defendem alguns, é pura perda de tempo — a possibilidade de aprendizado é nenhuma e, no máximo, vai prejudicar o descanso. Em compensação, dar um susto em alguém que está com soluço pode realmente interromper a crise. No meio de tantas crenças e simpatias, algumas do "arco da velha" e outras bem atuais, como saber o que é verdade e o que é mito? Especialistas esclarecem dez dessas afirmações que todo mundo já ouviu e que nem sempre são corretas. Confira o resultado.



**FÉ NO INTERIOR** Voluntário desenha santa com pó de vidro colorido em uma das sete ruas enfeitadas ontem em Matão (SP) para a procissão de Corpus Christi, que acontece há 54 anos



**SHOWMISSA** Cerca de 30 mil pessoas celebraram o feriado ontem num cruzamento na zona sul de São Paulo; de um trio elétrico, o padre Marcelo Rossi participou da celebração e cantou para os fiéis

Joel Silva/Folha Imagem

Eduardo Lazzarini/Folha Imagem

## No interior de SP, procissão reúne 40 mil

ODILON COMODARO

FREE-LANCE PARA A FOLHA RIBEIRÃO

A tradicional procissão de Corpus Christi de Matão (305 km de São Paulo), evento religioso que acontece há 54 anos, reuniu cerca de 40 mil pessoas nas sete ruas do município, de acordo com a organização.

Durante todo o dia, a cidade celebrou fiéis que admiravam os petes confeccionados com vime, moído, serragem e folhas de árvores coloridas, produzidos para peregrinação e para a procissão.

No total, foram enfeitados para o evento 12 quarteirões de sete ruas da região central de Matão, que atrai turistas de várias cidades e até de outras localidades do mundo. Todos os trabalhos eram compostos por temas sacros, as ruas enfeitadas formavam uma cruz de 1,5 quilômetro.

Neste ano, a maioria das imagens foi confeccionada com vimes coloridos, pelo fato de o material resistir à chuva.

### Emprego

Cerca de 30 mil pessoas, segundo a Polícia Militar, participaram ontem de uma missa em comemoração do dia de Corpus Christi, nas proximidades do Santuário do Terço Bizantino, em Santo Amaro (zona sul de São Paulo).

A missa foi celebrada do alto de um trio elétrico por dom Fernando Antonio de Figueira. O padre Marcelo Rossi também participou da cerimônia. Com carteiras de trabalho erguidas, os fiéis cantaram pedindo emprego.

Colaborou o "Agora"

### 1 COMER BANANA FAZ PASSAR A CÁIBRA

**MAIS OU MENOS.** Bananas não curam crises de cáibra, mas podem ajudar na prevenção delas, já que são ricas em potássio e a falta dessa substância é uma das causas do problema. A mais comum, porém, é a desidratação porque perde-se água e minerais que são importantes no processo de contração muscular, diz Fernanda Rodrigues Lima, chefe do ambulatório de medicina esportiva do Hospital das Clínicas. O recomendável é que a hidratação seja feita antes, durante e depois da atividade física.



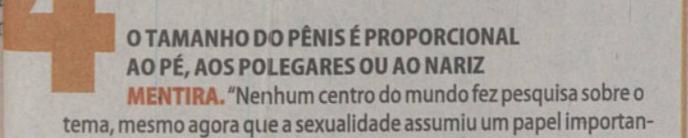
### 2 ÁLCOOL CORTA O EFEITO DE ANTIBIÓTICOS

**MENTIRA.** Segundo o clínico geral Antonio Carlos Lopes, da Unifesp, o problema é que quem toma antibióticos já está debilitado, e o álcool baixa a resistência e pode mascarar algum sintoma. No caso de tranquilizantes, o efeito pode ser potencializado pela bebida. Com antidepressivos, o álcool pode deprimir ainda mais.



### 4 O TAMANHO DO PÊNIS É PROPORCIONAL AO PÉ, AOS POLEGARES OU AO NARIZ

**MENTIRA.** "Nenhum centro do mundo fez pesquisa sobre o tema, mesmo agora que a sexualidade assumiu um papel importante. Isso nos faz acreditar que a correlação não é observada com frequência e não existe na prática", diz o urologista Joaquim de Almeida Claro. Também não há comprovação de que anões sejam bem dotados. Já sobre orientais e negros, é certo: os primeiros levam uma pequena "desvantagem" e os segundos, uma ligeira "vantagem".



### 3 ASPARTAME É CANCERÍGENO

**MENTIRA.** Inúmeros estudos comprovam que a substância não é cancerígena e pode ser consumida por gestantes sem restrições, afirma o endocrinologista Filippo Pedrinola. O aspartame é o resultado de dois aminoácidos — o ácido aspártico e a fenilalanina —, que dão o sabor doce e são digeridos como qualquer proteína.



### 5 LER NO ESCURO FAZ MAL PARA A VISTA

**MENTIRA.** Não existe nenhuma comprovação científica de possíveis danos ou lesões permanentes, afirma o oftalmologista da Unifesp (Universidade Federal de São Paulo) Elcio Sato. O que pode acontecer quando uma pessoa lê com pouca luz é um cansaço visual acompanhado de dor de cabeça.

### 6 PRENDER A RESPIRAÇÃO, BEBER ÁGUA E LEVAR SUSTO CURAM SOLUÇO

**PARECE MENTIRA, MAS FUNCIONA.** Soluço pode ser provocado pela ingestão de líquidos ou comida em excesso, bebidas muito quentes, geladas ou com muito gás. Assim, o estômago incha, pode irritar o nervo frênico e isso faz com que o diafragma se contraia e a pessoa inspire ar muito rapidamente. A glote (que tampa o fundo da garganta e fica na entrada da traquéia) fecha-se de repente e não deixa o ar passar, e as cordas vocais vibram e provocam o barulho do soluço. Qualquer coisa que dificulte a respiração pode interromper a crise, pois inibe a irritação do nervo frênico, diz o gastroenterologista Arnaldo Ganc, do Hospital Albert Einstein. Dar um susto em quem está soluçando libera uma carga de adrenalina que também pode fazer o nervo voltar ao normal. Há, porém, soluços mais persistentes, que, para a cura, podem até exigir hipnose.

France Presse

rias sobre pênis, divulgadas pelo senso comum

## 'mitos populares'



Associated Press

### 7 MULHERES QUE CONVIVEM MUITO MENSTRUAM JUNTAS

**VERDADE.** Uma substância chamada feromônio, responsável pela liberação dos hormônios que sinalizam ao ovário a necessidade de amadurecer os óvulos para dar início ao ciclo menstrual, pode ser captada pelo nariz. "Isso acaba estimulando o grupo de mulheres ao mesmo tempo", diz o ginecologista Abner Lobão Neto, da Unifesp.

**8**

TOMAR O VINHO  
DE UMA GARRAFA  
COM UM PREGO  
AFUNDADO NELA  
CURA ANEMIA

**MENTIRA.** Anemia é uma doença que atinge essencialmente crianças de até cinco anos e, em segundo lugar, adolescentes. "É uma conduta extremamente antiga, pouco eficaz, que não deve ser usada", alerta Mauro Fisberg, pediatra e chefe da Centro de Atendimento e Apoio ao Adolescente, da Unifesp. Não se sabe quanto ferro é liberado no processo e pode até haver contaminação de outros metais ainda mais tóxicos.

**9**

É POSSÍVEL APRENDER  
DURANTE O SONO

**MENTIRA.** Alguns métodos de ensino defendem essa possibilidade baseados na premissa de que os sonhos ocorrem durante a fase do sono mais profundo, quando o cérebro está consolidando a memória diária — o que deveria permitir a aprendizagem. "Além de não haver nenhuma comprovação científica, demoramos pelo menos 90 minutos para ter o primeiro sonho. A essa altura, a fita já acabou", diz Stela Marcia Azevedo Tavares, do Centro dos Distúrbios do Sono do Hospital Albert Einstein.

**10**



### BEBER LÍQUIDO DURANTE A REFEIÇÃO DÁ BARRIGA

**MENTIRA.** Beber água ou refrigerante dietético ao comer não é aconselhável porque pode prejudicar a digestão, mas o que dá barriga mesmo é comer demais. "Toda água ingerida é eliminada pela urina. Líquidos gasosos podem distender o estômago e, dependendo da pessoa, isso se prolonga por horas, mas é passageiro", explica o gastroenterologista da USP Joaquim Prado. Isso se o líquido não for calórico, como refrigerante. Uma lata de cerveja, por exemplo, acrescenta 150 cal à refeição.

Gantois volta a atividades na 5ª

## Terreiro reabre depois de três anos de luto

Depois de três anos de luto pela morte da mãe-de-santo Cleuza Millet, o Terreiro do Gantois, um dos mais conhecidos do Brasil, volta às suas atividades normais na próxima quinta-feira.

Filha de Maria Escolástica da Conceição Nazaré, a mãe Menininha do Gantois, que comandou o terreiro baiano por 64 anos (1922-86), Carmen de Oliveira Silva, 66, é a nova iorixá da casa.

Com a escolha da mãe Carmen, o Gantois mantém uma tradição iniciada em 1992, quando mãe Menininha foi indicada para comandar o terreiro — somente mulheres descendentes da fundadora é que comandam a casa. Mãe Carmen é irmã de Cleuza, que morreu em outubro de 98.

Para comemorar a reabertura do Terreiro do Gantois, os adeptos do candomblé organizaram uma programação com muito sincretismo religioso. Além de uma missa em uma igreja do Rio Vermelho (orla), a programação prevê o toque de atabaques.

Segundo historiadores, a identificação de orixás africanos com santos católicos foi um dos principais artifícios usados pelos escravos para cultuar divindades do candomblé e fugir da repressão da colonização portuguesa.

A nova iorixá do Gantois disse que pretende reativar as atividades sociais do terreiro.

"A cada dois meses, vamos distribuir 150 cestas básicas para famílias carentes da Federação [bairro de Salvador onde se localiza o terreiro] e ajudar idosos, doentes e mães solteiras que sempre nos procuram", disse.

Casada e com duas filhas, mãe Carmen é formada em ciências contábeis.

54

33571

Institut für Brasilienkunde