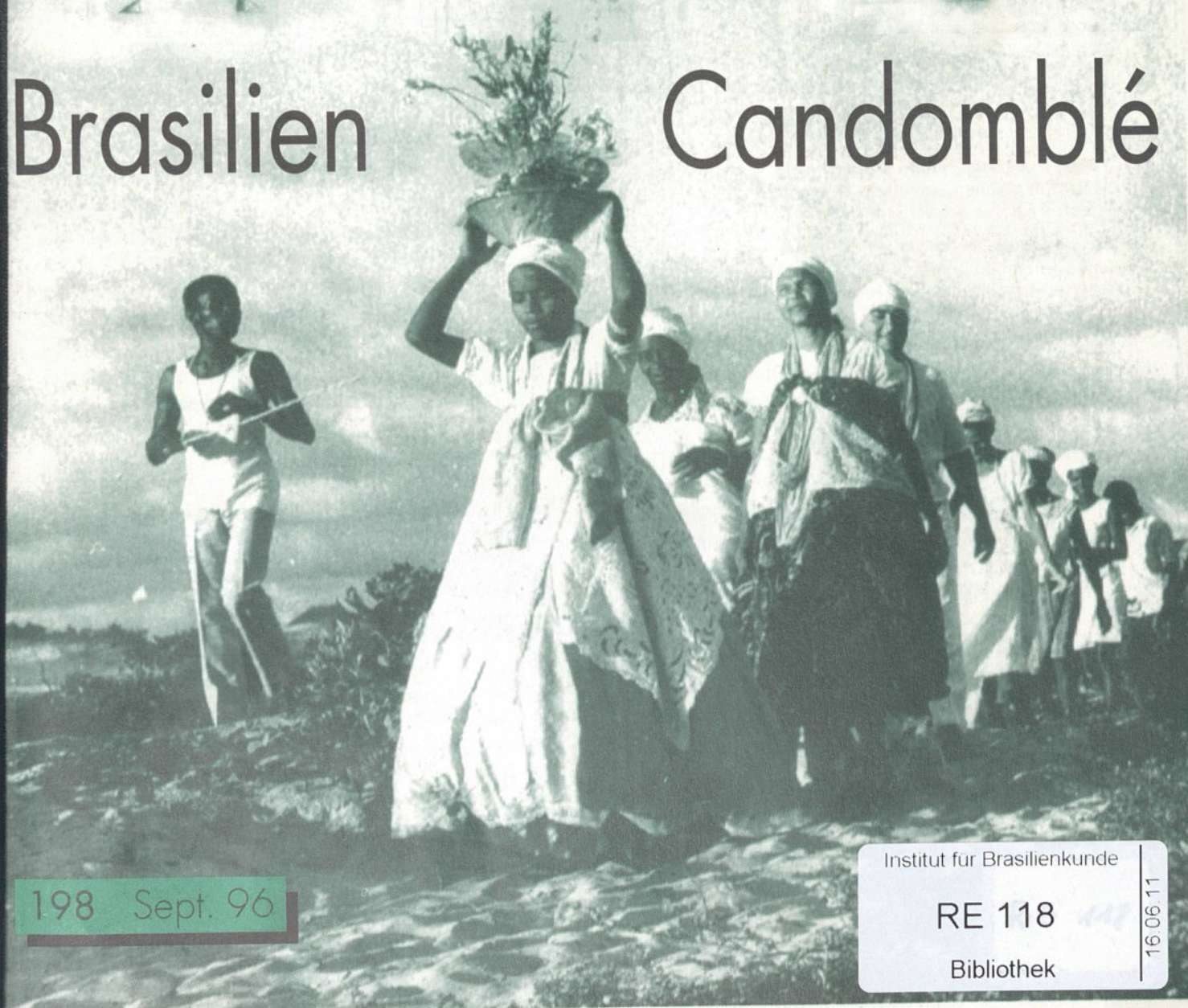


16 06 11
ila

Zeitschrift der Informationsstelle
Lateinamerika DM 8,00

Brasilien

Candomblé



198 Sept. 96

Institut für Brasilienkunde

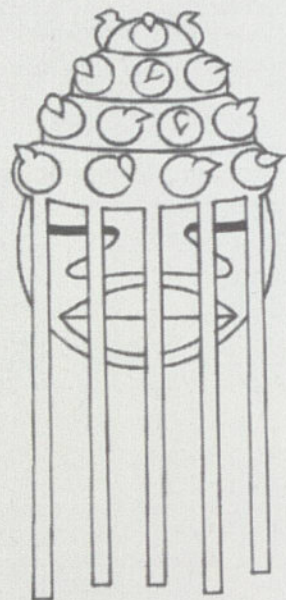
RE 118

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 afrobrasilianische 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 Mães-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 Gentomate in Guatemala
- 32 Bettina Reis
Korrumpierte Indigenabehörde
Landesweite Protestaktionen der Indigenas 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

LÄNDERNACHRICHTEN/POONAL

- 36 Venezuela, Haiti, Mexico, Dominikanische Republik,
Brasilien, Argentinien, Nicaragua, Paraguay, Chile

LEBENSWEGE

- 40 Gert Eisenbürger
Als erstes suchten sie uns immer eine Schule
Interview mit Ruth Radvanyi, der Tochter von Anna Seghers

AUS-SPRACHE

- 46 AusSprache: Mario Correa Tascón
- 47 Mario Correa Tascón
Otto
Erzählung

SOLIDARITÄTsbewegung

- 50 Manfred Brinkmann
Ermutigende Zusammenarbeit
Gewerkschaftliche Brasilien-Soligruppen diskutierten
in Hattingen
- 51 Global Village in Chiapas
Erste Eindrücke vom Interkontinentalen Treffen
- 52 Michael Ramminger
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 brasilianische Candomblé oder die Umbanda von seelisch umherirrenden Wohlstandsweißen entdeckt wurden. Die Faszination, die vom Blute eines geopfert 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? „Brigitte“ Zielgruppe war sicher eine andere, dennoch war die Aussage keineswegs verkehrt: der Candomblé hat seine Formen und Mythen aus afrikanischen Agrargesellschaften nach Brasilien hinübergerettet. 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 afrobrasilianischen 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 Entrechteten.

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

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 Gesundheit. 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 Sklavenarbeitern.

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 Zuckerpreise, woraufhin die Finanziere dieses Geschäftes den Rückzug antraten und die Plantagenbesitzer mit ihren Sklaven „allein“ ließen. Die gesteigerte 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 schädete somit den sklavenver- nutzenden Konkurrenten auf dem Weltmarkt. Mitte des 19. Jahrhunderts kamen dann auch die Interessen des aufkom- menden Industriekapitals hinzu, das mög- lichst viele frei verfügbare Lohnarbeiter benötigte. In den USA entmachtete 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 Auf- stände der SklavInnen. 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 Pro- duktion des süßen Goldes begon- nen wurde. Leider gab es nicht die dafür notwendigen Arbeits- kräfte. Die eingeborenen Indios waren rasch und rücksichtslos verschlissen und mußten ersetzt werden. Man löste das Problem durch den Import von Zwangsar- beiterInnen aus Afrika. Die erste offizielle Importerlaubnis – inoffiziell ging's schon einige Jahre früher los – erhielten „bra- silianische“ Plantagenbesitzer im Jahr 1549: 120 Sklaven aus Guinea oder von der Insel São Tomé durfte jeder importieren.

von AfrikanerInnen außerhalb ihres Konti- nentes. 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 Verjagung der europä- ischen Parasiten stellten deren brasiliani- sche counterparts den alten Zustand wieder her.

Die Schwarzen antworteten mit Erhe- bungen, die sich in zweijährigen Zyklen wiederholten. Die Aufstände waren

manchmal spontan, manchmal organi- siert. Sie wurden jedesmal mit barbari- scher Grausamkeit niedergemacht – ohne Erfolg. Die SklavInnen begannen immer wieder, sich neu zu organisieren, Ge- heimbünde zu errichten und zu kämpfen, das haitianische Vorbild eines erfolgrei- chen Sklavenaufstands vor Augen.

Im Jahr 1850 mußte Brasilien das Verbot des internationalen Sklavenhan- dels 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 Finanzmi- nister 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, von Entschädigungsforderungen der Sklaven- halter überzogen zu werden. „Das Flam- menmeer des Ministers entriß den Schwar- zen zum zweiten Mal ihre Geschichte“ (de Hohenstein).

Auf 3,6 Millionen schätzt man die Zahl der nach Brasilien verschleppten SklavIn- nen. Allein im Hafen von Bahia wurden 1,2 Millionen „entladen“. JedeR einzelne 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 behandelt haben, z.B. in Fällen, wo SklavInnen die Kinder des Besitzers großzogen. Dies war aber zweifellos die Ausnahme. Im Durch- schnitt überlebten die afrikanischen Skla- ven ihre Ankunft in Brasilien nur fünf bis sieben Jahre. Erst mit der internationalen Ächtung des Sklavenhandels ab 1850 begann sich die Situation der brasiliani- schen Sklaven zu verbessern: SklavInnen wurden rarer und somit teurer. Wertvol- lere Maschinen werden bekanntlich auch pfleglicher behandelt als billig ersetzbare.

Sklaven als Sklavenbesitzer

Zwei Drittel der SklavInnen wurden in der Landwirtschaft (Zucker, Tabak, Kaffee, Farbstoffe) oder bei der Goldgewinnung vernetzt. Im Zeitraum 1700-1800 wurde in Brasilien eine Goldmenge in der Größenordnung der halben Weltproduk- tion des 16., 17. und 18. Jahrhunderts zusammen produziert. Entsprechend groß war die Nachfrage nach Zwangsarbeit- linnen.

In den ersten zweihundert Jahren achteten die weißen Herren streng auf Vereinzelung und Isolierung ihrer Skla-

Innen. Familien wurden ebenso ausein- andergerissen wie Dorf- oder Gruppenge- meinschaften. Die Mehrheit der Zwangs- arbeitlerInnen waren Landsklaven, meist Männer, die in den Minen und auf den fazendas arbeiten mußten. Einige waren im ländlichen Haushalt tätig. Sie allein hatten die Möglichkeit des kulturellen Austausches und der kulturellen Weiter- entwicklung. Wegen ihrer Nähe zum Herren aber waren sie wenig geeignet, als kulturelle Führer für die Versklavten zu dienen. Anders die Stadtsklaven, die sich in Hausklaven, Fach- und Hilfsarbeiter- klaven unterteilen lassen. Darüber hinaus gab es „negros de ganho“, Leihsklaven, die im Auftrag ihres Herren alle möglichen Lohnarbeiten verrichten und fest abge- machte Beträge abliefern mußten. Selbst Sklaven konnten in der Spätzeit der Sklaverei „negros de ganho“ besitzen. Diese „Leihsklaven“ waren relativ frei

beweglich und trafen andere Skla- ven an verschiedenen Orten (was den Landsklaven nicht möglich war). Die „Leihsklaven“ hatten demge- mäß eine gewisse Bedeutung für das Weitertragen afrikanischer Kul- turelemente. Überhaupt war die Stadtsklaverei für die Erhaltung der afrikanischen Traditionen bedeut- sam.

Auf dem Land mußte von fünf Uhr morgens bis Sonnenuntergang gearbeitet werden. Zur Mahlzeit erhielten die SklavInnen ein Stück getrocknetes Fleisch und eine Tasse Maniokmehl. Die Sklavenhütten („senzalas“) auf dem Land waren eine Mischung aus Stall und Ge- fängnis. In den Städten blieben die Sklaven meist auf dem Speicher des Hauses, wo sie besser zu kontrollie- ren waren. Die großen „engenhos“ hielten durchschnittlich 100 Skla- vInnen, auf manchen Kaffeeplanta- gen des 19. Jahrhunderts gab es mehr als 1000 ZwangsarbeiterIn- nen. Die große Mehrheit der Skla- venhalter aber besaß nur wenige SklavInnen (5-10), ein Hinweis dar- auf, wie sehr Sklavenarbeit die gesamte Gesellschaft durchdrungen hatte und nicht nur auf den herrschenden Großgrundbesitz reduziert werden kann.

Wenn die SklavInnen, soweit sie den furchtbaren Transport überlebten, am Ziel der Verschleppung ankamen, wurden sie in Mitglied der untersten sozialen Klasse Brasiliens, aus der es Jahrhunderte lang kein Entrinnen gab. Die Möglichkeit etwa des Freikaufs war eine spätere Entwick- lung innerhalb der brasilianischen Sklave- rei. Die AfrikanerInnen kamen sämtlich aus funktionierenden Sozialstrukturen mit Möglichkeiten zu Auf- und Abstieg. Ihre Gesellschaften waren geprägt durch eine

Einheit von Sprache, Religion, Ethik, Gewohnheiten, die sie als Ganzes zusam- menhielt. Jetzt waren sie plötzlich SklavIn- nen ohne Rechte, jeder Willkür und Gewalt schutzlos ausgesetzt. Die Verskla- vung bedeutete für den Einzelnen die Loslösung aus dem afrikanischen Gesell- schafts- und Familienverband und von den damit verbundenen Normen und Werten, von Sprache und Religion und wurde zu einem permanenten und schreck- lichen Kampf ums nackte Überleben und um die Bewahrung der Identität.

Widerstand

Lange Zeit gab es nur zwei Möglichkei- ten, die Sklavenklasse zu verlassen: ent- weder 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 Erkan- kung, „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 Ord- nung des Geburtsortes war für die Afrika- ner, die keine Trennung zwischen säkula- rer und religiöser Welt kannten, ein Miteinander von religiösen Werten, ge- gesellschaftlichen Sitten, Tabus, Entfaltungs- möglichkeiten, 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 ökonomi- schen, 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 könne sich der Sklave in einen bösen Geist verwandeln, der dann den weißen Herrn verfolgen konnte.

Eine andere Möglichkeit des Widerstan- des 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 einzig erfolgversprechende Flucht war die organisierte. In schwer erreichba- ren Orten haben entflohen 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 Lebenserwartung 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 [Brasilens] 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, Alfter, 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,-

Eisen

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

Luiz Silva „Cut“

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. In der Geschichte, die von Weißen geschrieben wurde, davon nur Fragmente überliefert.

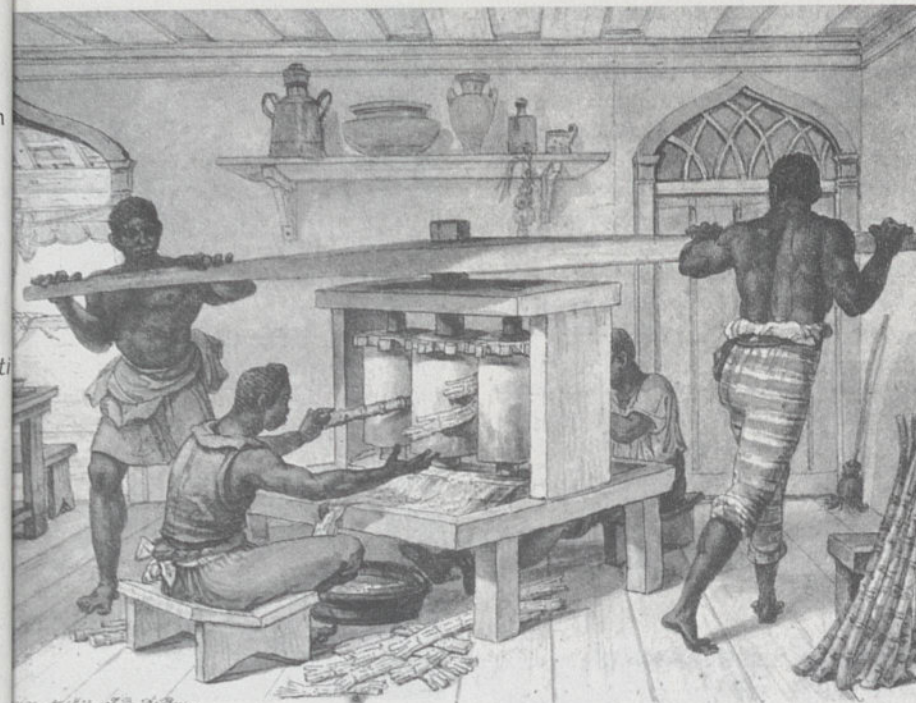
Die Sklavenhalter waren sich durchaus der Tatsache bewußt, daß die AfrikanerInnen sich ihnen keinesfalls willig ergeben würden, und entwickelten daher eine Vielzahl von Unterdrückungsmechanismen, um den Widerstand zu brechen. Dies begann schon beim Kauf: Erwarb ein „Herr“ mehrere SklavInnen, so achtete 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 da 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

immer auch Widerstand dagegen, sei er organisierter Form, sei es individuell.

Die häufigste Form des Widerstands war die Flucht. Mit diesem Gedanken trug sich wohl viele SklavInnen, oft jedoch ohne Erfolg. Ein flüchtiger Sklave wußte nicht, wohin er sich wenden konnte. Die gesamte Kolonialgesellschaft war eine „Sklavolatrie“, eine Herrschaft der Sklavenhalter, es gab nur im letzten halben Jahrhundert der Sklaverei Widerstandsgemeinschaften, die flüchtigen Sklaven Zuflucht gewährten. Vorher waren die Geflohenen, in Unkenntnis des Landes, darauf angewiesen, in der Nähe der Ortschaften zu bleiben, wo sie zur leichten Beute für die Häscherbanden der Sklavenhalter wurden. Einige von ihnen fanden allerdings Unterschlupf bei Indianerstämmen.

Eine vielversprechende Widerstandsform waren die Kollektivflucht und der Aufbau von Ansiedlungen, die schließlich geflohene SklavInnen beherbergten. Dies wurde während der gesamten Phase der Sklaverei in Brasilien (1500–1888) praktiziert. Gruppen flüchtiger SklavInnen gründeten Dörfer, die im Urwald versteckt lagen. Sie wurden in Brasilien



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

als „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.

Die Gründung von Palmares

Der größte, bekannteste und mit Sicherheit dauerhafteste Quilombo war der von Palmares. Stammen auch die Informationen, die wir über Palmares zur Verfügung haben, aus der Feder seiner Gegner, so lohnt sich dennoch eine nähere Betrachtung dieses Phänomens.

Der Quilombo von Palmares wurde Ende des 16. Jahrhunderts von einer Gruppe afrikanischer Sklaven gegründet, die in einer Zuckermühle in Recife einen Aufstand angezettelt hatten. Der Überlieferung nach ist diese Gruppe von etwa 40 Sklaven nach ihrer siegreichen Rebellion in eine Region namens Palmares geflohen, ein schwer zugängliches, von Indios unbesiedeltes Hochplateau in der Serra de Barriga (heute dem Staat Alagoas zugehörig). Dort ließen sie sich nieder. Von Palmares aus zogen sie dann aus, drangen in die Zuckermühlen ein und entführten Frauen, vor allem Afrikanerinnen, aber auch Indígenas, Mulattinnen und Weiße. Auch Indios flohen aus ihren Reduktionen, um in Palmares zu leben. Auf ihren „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 Hauptsache 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 Sklavensystem 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 Verhand-

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 Sklavensystem offen zu verurteilen, und dazu waren weder die Autoritäten, noch die Kirche, noch die Stadtbevölkerung 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 Militärexperten, der schon vielerorts Indigenen-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,

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 erschossen. 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.

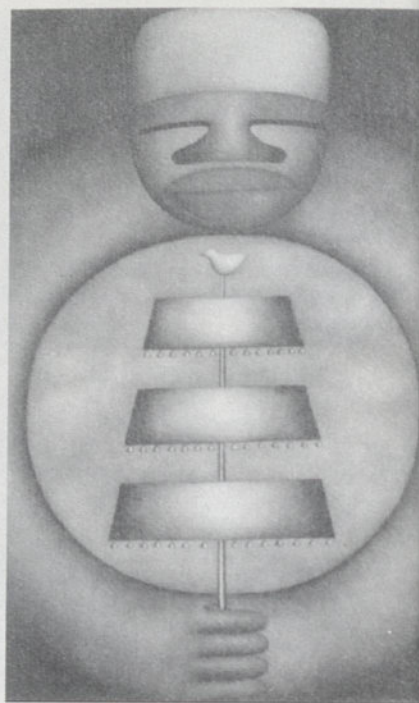
Palmares – ein Symbol

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 befruchtet 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

Schöpfungsmythen sind ein Konstante in den Religionen und Kulturen der Welt. Für die AfrobrasilianerInnen ist vor allem die mythologische Überlieferung der Yorubavölker, die 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 Elbein dos Santos schreibt, daß für die Yorubavölker die Existenz auf zwei Ebenen verläuft, der irdischen und der überirdischen. Für die Nachkommen der Yorubavölker in Brasilien hat der Atempantheon des Candomblés, das All erfüllt der Hauch Gottes verbindet Orun, den Himmel, die übernatürliche Welt, die auch die unsichtbare Welt ist, mit Ayie, der physischen Welt, dem sichtbaren Teil desselben Komplexes. Die afrikanischen Sklavinnen und ihre Nachkommen in Brasilien bezeichnen Afrika als ihr „Ilú Ayie“, das Land des Lebens.

In der sinnhaften Glaubensvorstellung der Yoruba wird Orinsalá mit dem Wasser und der Luft in Verbindung gebracht und Oduá oder Oduduwa mit dem Wasser der Erde. Oxalá stellt das männliche Prinzip

Axé
Axé
Axé
Axé
Axé

Die dynamische Struktur der Welt der Orixás

Lebensenergie und sakrale Kraft

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 Mãe-de-Santo) übertrugen. 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 AfrobrasilianerInnen 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 afrobrasilianischen 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 brasilianische Kulturwissenschaftler Muniz Sodré, erscheint als notwendige Bedingung sowohl für die Formulierung der Identität einer Gruppe als auch für die Anerkennung des Individuums durch die anderen.

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

Diese Kultstätten befestigten durch ihre Originalität gegenüber dem westlich orientierten Raumbegriff in sehr prägender Weise das Selbstverständnis der untergeordneten Klassen des kolonialen Brasilien und retteten sie vor der totalen Entpersönlichung 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 „reterritoralisieren“ (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

Bevor irgendetwas 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-oje, 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 Igbins, 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 Erde Oduduwa, damit Oduduwa sie

Obatalá übergebe. Als sie Obatalá fand, schlief er noch, von allen anderen Orixás umkreist, die nicht wußten, was sie tun sollten. Oduduwa ging wieder zu Olorun und gab ihm das Säckchen Erde zurück, und dieser beauftragte sie dann, die Erde zu schaffen. Als sie wieder bei Obatalá vorbeikam, schlief dieser immer noch. Oduduwa erzählte dann den anderen Orixás, daß Olorun ihr diese Aufgabe übertragen hatte, und sie halfen ihr, den Weg zu finden, wo sie nach Oloruns Gebot die Erde erschaffen sollte. Oduduwa war die erste, die die Erde betreten hat. Nach ihr kamen alle anderen Orixás, die sich dort einrichteten. Als Obatalá endlich wach wurde, merkte er, daß der Sack verschwunden war, und lief zu Olorun, um sich zu beschweren. Olorun tröstete ihn und schenkte ihm ein tiefes Wissen und die Macht, alle Lebewesen, die die Erde bevölkern sollten, zu schaffen: alle Bäume, alle Pflanzen und Kräuter, alle Tiere, Vögel und Fische, alle menschlichen Geschöpfe.

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 weitergeben. Die „Hüter der Götter“ kamen allem aus der Mitte der zahlreichen Stämme der Yorubavölker, die hauptsächlich in Bahia konzentriert wurden und Neustrukturierung der Gemeinschaft Gläubigen auf der Grundlage weiterer wickelter ritueller und liturgischer Modifikationen ermöglichten. Die Angehörigen anderer Ethnien oder „Nationen“, wie sie noch heute nennen, paßten sich mehr oder weniger an dieses Modell an, so es heute in Brasilien zwar eine Unzahl Varianten afrobrasilianischer religiöser Kulte gibt, trotzdem jedoch ein gemeinsamer Kern beibehalten werden konnte. Die afrikanische Erbe der sakralen Symbole und die kollektiven Erinnerungen wurden an die nachfolgenden Generationen weitergegeben und schufen einen mythischen, religiösen und politischen Raum der AfrobrasilianerInnen.

Ein Terreiro ist eine selbständige, komplexe Gemeinschaft; sie ist nach einer festgelegten Hierarchie von religiösen Funktionen und spezifischen sozialen Regeln organisiert, besitzt eine spezielle eigene Sprache, ist eine sozio-religiöse Organisation mit ihren eigenen Strukturen und Gesetzen, gleichzeitig aber auch den breiteren Rahmen der brasilianischen Gesellschaft eingebettet.

Innerhalb der brasilianischen Terreiros hat sich eine Art symbolische Kondensation, eine Art verdichtete Reproduktion des geographischen afrikanischen Raums gebildet. Das Bild von der Mutter Afrikas und ihre kulturelle Bedeutung wurden die Terreiros übertragen. Jedes Terreiro wie eine Miniatur Afrikas, wobei räumliche Konzeption der Kosmologie der Yorubavölker eine wesentliche Rolle spielt. Dieser gewonnene „freie“ Raum mußte „draußen“, im Busch sein, im Gegensatz zu dem Platz, an dem sie gezwungenermaßen die Sklavinnen und später ihre Nachkommen fanden, die an den niedrigsten sozialen Stufen der dominierenden weißen oder zu Weiß tendierenden städtischen Gesellschaft standen. Im Terreiro sind die zwei untrennbaren Teile des Universums der Yoruba repräsentiert: der Orun und der Aiye. In einem Terreiro organisiert sich auf intensive Weise die Symbolik des Kosmos. Es ist eine qualitative Afrika (Muniz Sodré, 1988), das sich hier vergegenwärtigt und „reterritorialisiert“. Die Gemeinschaft des Terreiros beabsichtigt mit der Definition ihrer eigenen Welt weder eine Abweisung der Weißen noch eine Negierung der gesellschaftlichen Gegebenheiten. Sie ist die Praxis einer eigenen Weltordnung im Exil. Ihre dadurch wenigstens teilweise aufrechterhaltene Kultur war ein vitaler und lebendiger Wiederaufbau von Werten, die eine Kontinuität sicherstellten und durch die Aufrechterhaltung ihrer eigenen Identität ermöglichten.

Aus Afrika wurden Menschen aus vielen Stämmen und sehr unterschiedlichen Kulturen als Sklavinnen nach Brasilien verschleppt. Sie alle brachten ihre eigenen Sprachen und Gebräuche mit. Einige größere ethnische Gruppen bildeten ihre eigenen „Nationen“, ethnische Gruppierungen, die sich bis heute im Candomblé wiederfinden: Die Nation der Jeje stammt aus dem Kulturbereich der Yoruba, die Nation der Kongo-Angola aus der Bantu-Kultur, die Nation der Ewe-Fon aus dem Kulturbereich der Ewe-Fon.

Die „Nationen“

Die „Nationen“ unterschieden sich durch ihre Sprache, ihre Liturgie, ihre Tänze und ihre Musik. In Brasilien konnten solche ethnischen Gruppierungen ihre afrikanischen Sprachen als sakrale Sprachen erhalten. Die Keto pflegen bis heute die Jeje als Sprache für Gebet und Gesang, die Jeje die Sprache Ewe, und die aus Angola stammenden Kongo haben eine Mischung aus Quimbundo, Quicongo und Quimbundo bewahrt.

Zweifelloso gibt es Ähnlichkeiten und gegenseitige Einflüsse zwischen den Religionen, insbesondere aus dem Kulturbereich der aus einigen Gegenden des heutigen Benin und Nigeria stammenden Yoruba, ebenso zwischen Yoruba und Jeje. Man spricht heute in Brasilien auch von der Gruppe der Jeje-Nago. In Benin und in Bahia werden alle Yorubasprechenden Nago genannt. Der Begriff Nago kommt von Anago, was in der Sprache Ewe „verlaust, schmutzig“ bedeutet. So wurden seinerzeit die Yoruba bezeichnet, die verwundet und elend von Stammesriegen 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 afrobrasilianische 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, afrobrasilianische 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

sogar im Fernsehen gezeigt. Es gibt vielerlei Erklärungen für Trance und die damit verbundenen Deutungen des Schicksals und der Zukunft. Sie haben nur wenig zu tun mit der meist sensationsgierigen Darstellung in den Medien. Sie sind direkt mit der religiösen Erfahrung verbunden, die nur die Initiierten erleben. Die mystische Erfahrung des Übernatürlichen bedeutet die Begegnung des Gläubigen mit der Gottheit, die Fusion des Individuums mit der Transzendenz, wie Monique Augras sagt. Die in Brasilien lebende französische Anthropologin fragt sich in ihrem Buch *O Duplo e a Metamorfose*: „Wann tanzt die Gottheit mit dem Körper des Gläubigen? Wo fängt die Gottheit an? Wo bleibt das Individuum?“ (Monique Augras, 1983)

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

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-

bl 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 religiöse 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 Kumulierung 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, Oxóssi 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 Igbín, 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 Federtiere. Der Orixá verkörpert sich in einer von ihm ausgewählten Person und vollführt durch sie seine Handlungen auf der Erde.

Das mythische Wissen, das das Ethnische 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 staatstragenden 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 Afrobrasilianer, 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 Betrachtung 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, wollen 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.

Moema Parente Augel
Universität Bielefeld

Die brasilianische Literaturwissenschaftlerin Moema Parente Augel lebt und arbeitet z.Z. in Guinea Bissau.

Gespräch mit Dieter Fohr

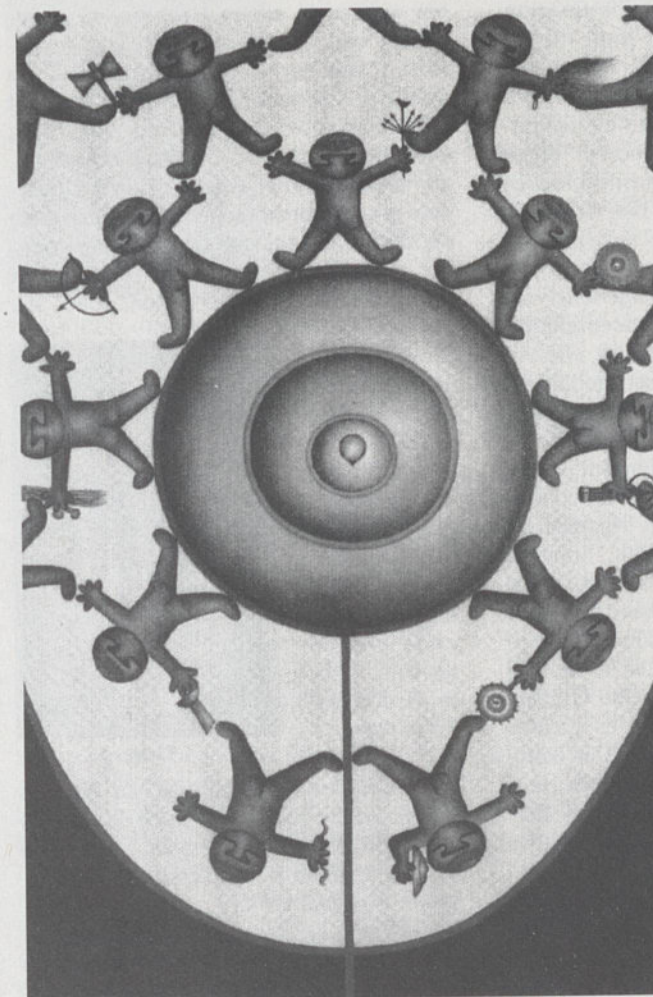
Eine Religion „in Verantwortung“

Schwarzafrikanisches Bewußtsein und afrobrasilianische Religionen

Der Schriftsteller Dieter Fohr hat gerade ein Buch mit dem Titel „Magie und Trance. Die afrobrasilianischen Religionen“ geschrieben. Es erscheint im Frühjahr nächsten Jahres im Kösel-Verlag. Dieter Fohr kennt die afrobrasilianischen 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 Karnevalsgruppe Olodum, die nicht zufällig einen religiösen Namen angenommen hat. Olodum oder Olodumaré 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 afrobrasilianischen 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. Olodum 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. Afrobrasilianische Kunst von R. M.“

Brasilien – Olodum hat auch ausgesprochen religiöse Themen in ihrem Textrepertoire.

Damit heben die Sänger und Percussionisten der Gruppe die Schranke zwischen der religiösen und profanen Sphäre, die bei den historischen Yorubá zu keiner Zeit bestanden hatte, zumindest in ihrer Kunst wieder auf...

... und sie belegen die Tatsache, daß das Leben der Afrobrasilianer, 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

die heute weltweit begehrten Trommelfeuer mitsamt der ratternden Timbaladas religiöse Wurzeln haben. Die sakrale, 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 Kräftehervorbringer 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 angedeutet habe, den verzweifelten 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 Religionselementen bei den anderen afrobrasilianischen 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

Weißes bezeichnen könnte. Es sind dies Umbandisten, die das afrikanische Erbe immer mehr abwehren und für die die afrikanischen Orixás, die vergöttlichten Kulturheroen und kosmischen Kräfteherbringer, nur noch entfernte und fast historisch zu nennende Bezugsgrößen darstellen, welche einem imaginierten Pantheon nur noch formal vorstehen.

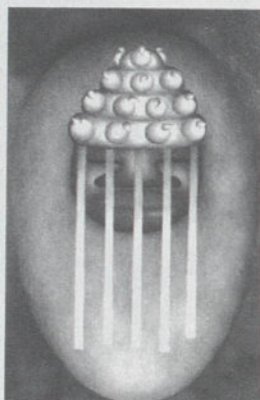
Dann dürfte man diese Richtung doch gar nicht als eigentliche afrobrasilianische Religion bezeichnen?

So ist es. Eine afrobrasilianische Religion, die keine ist, sozusagen, und die im Grunde auch keine sein will, was diesen Teil der Umbanda angeht. Ihr Hauptelement ist ein ganz bestimmter Spiritismus, wobei sich insbesondere deren auflagenstarke Autoren ausgesprochen eklektizistisch und durch die brennenden 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 Kultvorsteher 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 zerkleinert, 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 Glücksspielen. Die Inkorporationen 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 individuellen Ebene kann sich allerdinges Velhos, schwarze, gutmütige Sklaven nicht nur Harmonie entfalten, es kann, und die Cabôclos, in heroischer Pose auch das Chaos drohen, weil immergestellte wilde und ungezähmte Indianer wieder Unvorhergesehenes passieren kann fast rousseauistischer Provenienz. Das Selbst die Orixás, angelockt durch Trommelfeuer, 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 Terreiros hinabzusteigendes Fest der Orixás des Meeres, Iemanjá. Dann tun die Menschen das, was sie in der Nacht zum ersten Januar an den Jahrhunderten getan haben: zusammenrücken und zusammenhalten. Sie hielten zusammen, als ihre Kulte verboten und ist eine im wahrsten Wortsinn rausch-

ihre Tempel wie Verbrecherquartiere laute 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 Trommeln und ärmster Menschen, die hier nicht zu hören waren. Sie hielten zusammen eine ganze Nacht lang ihre Kräfte an den men, als sie den wechselnden Diktaturen mächtige, vergöttlichte Frau des Meeres Widerstand leisteten. Nur so konnten ergeuden, beschrieben habe. Hundert- ihre Religion bewahren. In einer solchen Situation, in der das Ritual nicht mehr sind hier unterwegs. Kerzen stehen gelingen scheint, gehen sie nicht einfach unzähligen Sandaltären, Kerzen zuknach Hause und legen sich ins Bett. Jelen und flackern und erhellen den nächtli- rufen sie erneut die Orixás, bitten den Strand; Trommeln rufen, pulsieren, hinabzusteigen und veranstalten das Adarrum, ein gewaltiges Trommelfeuer, bort zu geben. Und auf der anderen Seite dem jedem anwesenden Gringo, Ethnologen, Anthropologen Hören und Sehens, Ozeans, wohin die Menschen blicken, gen, Anthropologen Hören und Sehens, Ozeans, wohin die Menschen blicken, vergeht. Das Adarrum soll auch die Orixás erweisen, ein Kontinent, älter als sein erweichen und zum Kommen zwingen, denn diese Menschen können ohne ihn 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 etwas offengelassen. Denn wenn es ein Umbanda der Weißen gibt, muß auch eine solche der Schwarzen existieren...

...an der sicherlich auch Weiße teilnehmen. Ich kenne solche Leute aus meinem Freundeskreis: der Mann ein Schwarzer, der im Kult die Atabaques schlägt, die Frau eine Weiße, eine Portugiesin, damals vor dem faschistischen Regime Salazars nach Brasilien geflohen und dort mit der Umbanda in Berührung gekommen ist. Meine Aufteilung bezog sich eben auf eine Tendenz, eine ganz bestimmte Richtung, nicht unbedingt auf die Hautfarbe. Obwohl das, was ich meine, grosso modo, damit auch was zu tun hat. Doch die Richtung der Umbanda, die ich jetzt anpeile, darf sich mit Recht afrobrasilianisch nennen. Sie praktiziert eine „herabgemilderten“ Candomblé mit 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 Spiritismus hinein, die Medien nehmen, ebenfalls in Trancen, neben den Orixás Kontakt mit

...an der sicherlich auch Weiße teilnehmen. Ich kenne solche Leute aus meinem Freundeskreis: der Mann ein Schwarzer, der im Kult die Atabaques schlägt, die Frau eine Weiße, eine Portugiesin, damals vor dem faschistischen Regime Salazars nach Brasilien geflohen und dort mit der Umbanda in Berührung gekommen ist. Meine Aufteilung bezog sich eben auf eine Tendenz, eine ganz bestimmte Richtung, nicht unbedingt auf die Hautfarbe. Obwohl das, was ich meine, grosso modo, damit auch was zu tun hat. Doch die Richtung der Umbanda, die ich jetzt anpeile, darf sich mit Recht afrobrasilianisch nennen. Sie praktiziert eine „herabgemilderten“ Candomblé mit 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 Spiritismus hinein, die Medien nehmen, ebenfalls in Trancen, neben den Orixás Kontakt mit

...an der sicherlich auch Weiße teilnehmen. Ich kenne solche Leute aus meinem Freundeskreis: der Mann ein Schwarzer, der im Kult die Atabaques schlägt, die Frau eine Weiße, eine Portugiesin, damals vor dem faschistischen Regime Salazars nach Brasilien geflohen und dort mit der Umbanda in Berührung gekommen ist. Meine Aufteilung bezog sich eben auf eine Tendenz, eine ganz bestimmte Richtung, nicht unbedingt auf die Hautfarbe. Obwohl das, was ich meine, grosso modo, damit auch was zu tun hat. Doch die Richtung der Umbanda, die ich jetzt anpeile, darf sich mit Recht afrobrasilianisch nennen. Sie praktiziert eine „herabgemilderten“ Candomblé mit 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 Spiritismus hinein, 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 afrobrasilianische 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 Kulturen 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 Cabôclo – nicht mit dem Candomblé zu verwechseln –, bei dem der mit Indianerschmuck und Federn ausgestattete Kultvorsteher 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 Recife heißt Xangô.

Die Sklaven wurden in Brasilien enttribalisiert, die Identität innerhalb der ange-

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

Die Sklaven wurden jahrhundertlang enttribalisiert, nachdem sie als Bantu und Sudanide aus allen Teilen Schwarz-Westafrikas 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 zuvorderst und in erster 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 Ganho (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 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 afrobrasilianische Bevölkerung. Aber die besteht nicht nur schlicht aus AfrobrasilianerInnen, sondern setzt sich zusammen u.a. aus LehrerInnen, Landlosen, Arbeitslosen, SlumbewohnerInnen... Was ist das Zusammenfügende in dieser Vielschichtigkeit? Wie stark sind die Bindekräfte? 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 Afrobrasilianer 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.

Cabôclo: 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.

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

Egum, Egum: von Ioruba Egungun, Seelen verstorbener 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 („Mãe-de-Santo“), Initiierte/r.

Ilê Aiyê: Die Bezeichnung geht auf zwei Ioruba-Wörter zurück, die etwa „diese unsere Welt“ bedeuten; Name des bekanntesten „Bloco Afro“, d.h. einer afrobrasilianischen 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).

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

Obá: Bezeichnung der zwölf Diener des Xangô im Candomblé Axé Opô Afonjá, dem traditionellsten afrobrasilianischen 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 Babajê.

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 entfloherer Sklaven aus der Kolonialzeit; heute Ortschaften, die auf solche Wehrdörfer zurückgehen und noch von dieser Vergangenheit geprägt sind. Von den Afrobrasilianern 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 afrobrasilianischen 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 afrobrasilianische 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 allglauben und dennoch von der Schönheit der afrobrasilianischen Riten, von den Farben, Klängen und der tiefen Gläubigkeit fasziniert und überwältigt sind. Ähnlich jedenfalls sagt es João Antônio seiner Erzählung „Eguns“. Dieser Erzählstrang am Ende gibt treffend das Gefühl ja das Lebensgefühl 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 hier allenfalls 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 Mãe Ste aus Salvador aus dem Umkreis eines Terreiros berichtet hat. Ich persönlich halte allerdings die kollektiven Elemente der Religion, wie ich sie eben am Beispiel des Ritus dargestellt habe, für wichtiger. Das Beste, was einem jungen Menschen heute passieren kann, ist eine Initiation in Candomblé. Ich denke, darin kann er „Leben lernen“. Zwar wird er auch mit dem Schrecken konfrontiert, wie es bei jeder wirklichen Initiation auch tatsächlich passiert, so etwa, wenn er eine ganze Nacht lang mit dem verkrusteten Blut der Opfertiere auf dem Körper vor der Insignie seines ebenfalls blutbeträufelten Orixá verharrt. Er wird sich zeit seines Lebens an diese Ereignisse zurückerinnern: 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 den urbanen Zentren, etwa Salvadors, nicht ruhig verläuft, entwickeln, wird sich mit der Religion entwickeln. Die Abgeschlossenheit und Stille dienten seiner Religion.

Die Initiation: sie ist ja nicht mehr an den Stammesverband gebunden, sie findet zumeist in städtischen Kulturen statt und kostet erhebliche Geldsummen. Allerdings schon die Opfertiere, die geschlachtet werden müssen, der lange Aufenthalt in der Einweihungszelle: das alles kostet viel Geld. Können sich das die Afrobrasilianer 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 afrobrasilianischen Religionen“ wird im Frühjahr 1997 im Kösel-Verlag erscheinen.

Religion ohne publicity

Der Candomblé wirkt fast nur im privaten Raum

Aufgrund der massiven Einwanderung von Deutschen nach Brasilien wurde die private Ausübung auch des protestantischen Glaubens erlaubt. Nach außen hin durften ihre Begegnungsorte jedoch nicht als Kirchen erkennbar sein. Die religiösen Traditionen der AfrikanerInnen mußten dagegen ganz geheim praktiziert werden. Die Sklaven waren gezwungen, für ihre rituellen Feste katholische Praktiken zu simulieren, um die Duldung durch die Gesellschaft der Weißen zu bekommen. Für ihre rituellen Tänze und ihre Opfergaben (Opfer und Opfergaben) benutzten die Schwarzen daher Statuen von katholischen Heiligen. Die weiße und katholische Gesellschaft ging davon aus, daß die Sklaven die Heiligen lediglich auf ihre Weise ehrten. Für die waren die Statuen indessen nur Fassade, hinter der sie ihre Orixás, die spirituellen Wesen des Candomblé, anbeteten.

Durch die Praxis, den eigentlichen Kult mit katholischen Heiligen zu maskieren, entwickelte sich ein Synkretismus zwischen den Figuren der katholischen Heiligen und denen der Orixás, ein Synkretismus, der bis heute andauert und vor allem in der afrobrasilianischen Religion Umbanda präsent ist. Der Orixá „Oxalá“ wurde als „Unser Herr“ identifiziert, „Yemanjá“ als die „Jungfrau Maria“, „Naná“ als „Heilige Anna“, „Yansã“ als „Heilige Barbara“ verehrt usw. Wann immer die Schwarzen bei ihren Kulthandlungen den katholischen Rahmen überschritten, erlitten sie polizeiliche Unterdrückung und wurden wegen Hexerei angeklagt.

Als 1889 mit der Republik Staat und Kirche getrennt wurden, erhielten die lutherischen Kirchen und die Juden – nicht aber die Schwarzen – Religionsfreiheit.



Carybé: Candomblé in Recife (Ausschnitt)

Candomblé ist eine Religion, die sich in Brasilien in einer Atmosphäre des Verbotenen 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 afrobrasilianischen 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 Bonfim¹ 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 Bedeutung geschieht (wie beispielsweise ein Massaker an den Landlosen), fühlen sich die christlichen Kirchen, aber auch andere Religionsgemeinschaften gefordert, öffentlich dazu Stellung zu beziehen. Von Seiten des Candomblé gibt es bei solchen Gelegenheiten keinerlei öffentli-

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 afrobrasilianische 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 brasilianischen 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-

ren sind Mitglieder irgendeines 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 öffentliche 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 Arbeitsstelle 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 Lalorixá 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 persönlicher Not sind. Die Lalorixás Babalorixás sind – neben ihrer Funktion als PriesterInnen – eine Mischung aus ÄrztInnen, PsychologInnen und RatgeberInnen: alle Menschen, unabhängig von den finanziellen Möglichkeiten. Obwohl Mehrheit der BrasilianerInnen in Öffentlichkeit die afro-brasilianischen 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“ Mãe-Santo kennt, auf die man bei Bedenken zurückgreifen kann. „Gut“ heißt hier vertrauenswürdig.

Der Candomblé ist mit der Hilfe bei Lösung der oben beschriebenen Probleme eine Religion, die sich auf Individuen und deren persönliche Probleme spezialisiert hat. Und hier gibt es keinerlei Diskriminierung: Alle werden empfangen, unabhängig 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 fruchtbarer Boden für Scharlatane jeder Art, die im Namen des Candomblé agieren und dabei auf skandalöse Weise Menschen ausbeuten. Dadurch ist der 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.

Das „Ilê“

Jedes Haus des Candomblé (Ilê) 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 interne Organisation gehorcht einer rigiden Hierarchie: Jedes Ilê wird von einer höchsten Autorität geleitet: Von der Lalorixá, wenn es eine Frau oder dem Babalorixá, wenn ein Mann ist. Die meisten Häuser werden

von Frauen geleitet. Der Leitung obliegt die Organisation und Verwaltung des Hauses sowie die Organisation und Leitung der religiösen Veranstaltungen.

In vielen Fällen ist das Haus gleichzeitig privates Eigentum der Leiterin oder des Leiters. Die zweite Person in der Hierarchie ist die Mãe-pequena oder der pai-pequeno, die in den meisten Fällen die religiösen Veranstaltungen leiten können, wenn die erste Person verhindert ist. Die Nummer Zwei tritt jedoch nicht automatisch die Nachfolge in der Leitung an, wenn der Leiter oder die Leiterin gestorben ist.

Nach diesen beiden gibt es eine ganze Reihe von Ämtern in einem Haus des Candomblé, die von der ausgeübten Funktion abhängen: Bedienung der kultischen Trommeln (Atabaques), Tieropferer, rituelle Köchin, Hilfestellung für die Personen, die sich im Trance befinden usw.

Alle Personen, die eine rituelle Funktion ausüben, müssen einen bestimmten Grad der „Einweihung“ haben. Neben der Gruppe der eingeweihten Mitglieder eines Ilê verfügt praktisch jedes Haus über eine Anzahl von Ehrenmitgliedern, Ogãs. Auch die Tradition der Ehrenmitgliedschaft geht auf die Zeit der Verfolgung zurück. Die Ogãs sind in der Regel Personen mit einem gewissen Einfluß in der Politik, in der Verwaltung oder bei der Polizei. Mit Hilfe ihrer Ogãs versuchte man sich einen Schutz gegenüber der jeweiligen Behörde zu verschaffen.

Die Mitglieder eines Ilê verstehen sich als eine Familie, und so sprechen sie sich untereinander an: Mutter, Vater, Heilighensohn, Heilighentochter, Heilighenschwester, Heilighentante, Heilighengroßvater, etc. Diese Familienstruktur ist jedoch nicht nur rituell oder in der Hierarchie begründet: Die Mitglieder eines Hauses bilden in der Regel eine Solidargemeinschaft der gegenseitigen Hilfe, der Zuflucht und der Unterstützung. Ein Mitglied eines Hauses, das sich in Schwierigkeiten befindet, kann immer auf die Hilfe seiner „Geschwister“ rechnen. Die Organisierung der Ilê 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 deren 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 Ilê heute praktisch zu zwei Familien an. Die familiären Verpflichtungen unter den Mitgliedern eines Ilê gelten ein Leben lang. Sie bleiben sogar bestehen, wenn jemand die Gemeinde verläßt. Und sie sind unabhängig von der Hautfarbe (s. Kasten).

Der Ilê ist keine Geheimgesellschaft. Jeder kann wissen, wer in welchem Haus teilnimmt, und jeder sagt das auch, wenn

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 quieta
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 ressurgue
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 ressurgue 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 afrobrasilianischer Bevölkerung niedrigen Einkommens bewohntem Stadtviertel von Salvador. Sie ist führendes Mitglied einer afrobrasilianischen 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 erhabenen waltenden Gottheit.

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

Übersetzung: Johannes Angel

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 erhebt 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, Nzaambi, 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 Angel

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 Ilês durch freie Willensentscheidung, weil er dort Freunde hat, weil ihm die Mãe-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 Ilê; sie sind sowohl getauft und empfangen die katholischen Sakramente, als auch eingeweiht und kommen den Verpflichtungen des Ilê 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 Opfern beziehen. Die Wahrung dieser Geheimnisse und ihre Übermittlung innerhalb der Gemeinde ist der wichtigste Faktor für die Beibehaltung der Identität des Ilê.

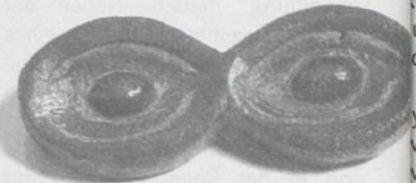
Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und besonders in den letzten Jahren hat es von seiten der Katholischen Kirche eine Haltung gegeben, die den Dialog mit dem Candomblé begünstigte. Es gibt mehrere Dialogerfahrungen, die paradigmatisch für eine positive und respektvolle Grundeinstellung gegenüber jener Religion stehen können, die von Christen jahrzehntelang 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 aufrechterhalte. 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 kulturell spezifische Erklärung von Krankheit Ursachen, die affektive Erfahrung des Krank-Seins und die entsprechende Behandlung in einen theoretischen Rahmen.



Seit geraumer Zeit leidet Chico Herzbelegungen und Atemnot. Nach einer Odyssee bei verschiedenen Ärzten, die alle kein körperliches Leiden feststellen konnten, wendet er sich an ein Candomblé-Terreiro. Dort wird durch ein Muschelorakel und die Manipulation durch ein Medium festgestellt, daß er von einem bössartigen Exu befallen ist, der ihm diese Probleme verursacht. Nachdem er sich von den Ärzten mit seinen Beschwerden nicht ernst genommen fühlte, bietet ihm der Candomblé eine für ihn rationale Erklärung seines Leidens und offeriert gleichzeitig eine Lösung in Form von Riten, die ihn heilen sollen. Der zentrale Ritus ist ein Ebó (Opfer). Dabei wird der Patient mit verschiedenen Kerzen, Kohle, bunten Bändern, Seilen etc. abgerieben, um durch ihre spezifische Symbolik den Exu aus seinem Körper herauszuziehen. Für den Patienten wird dadurch der Kampf gegen sein Leiden sinnlich spürbar auf seinem Körper ausgetragen. Das Böse, das ihn befallen hat, wird zerdrückt (Eier), zerbrochen (Kerzen), gefesselt (mit den Seilen), begraben (das Gemüse in einem ausgehöhlten Kürbis), abgewaschen (durch ein rituelles Baden mit Hühnerblut), geschlagen (mit Zweigen) und durch Lärm vertrieben (Schießpulver). Besonders deutlich wird die Gewalt, mit der Exu vertrieben wird, beim stellvertretenden Opfertod des Hahns, der über den Kopf des Patienten getötet wird.

Wieso nun waren in diesem Fall die Riten des Candomblé in der Lage, Chico zu helfen, nachdem die naturwissenschaftliche Medizin versagt hat?

In vielen Gesellschaften ist das Medizinsystem mit dem religiösen verbunden, weil religiöse Riten häufig dann beginnen, wenn sich der Mensch ohnmächtig fühlt, weil Kräfte, die er durch sein Wissen nicht kontrollieren kann, Unglück oder Mißgeschick bringen (d.h. individuelle oder soziale Spannungen). Dann wird versucht, mit magischen Techniken eigentlich nicht kontrollierbare übernatürliche Kräfte, die unter anderem Krankheiten bringen können, zu beeinflussen.

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 helfen weiß und das formelle Gesundheitssystem versagt hat. Besonders für arme stellt sich das offizielle Medizinsystem als ineffektiv und nur schwer zugänglich dar. Die naturwissenschaftliche Medizin bewährt sich zudem dann nicht, wenn sie nicht in der Lage ist, bestimmte Krankheiten zu objektivieren und folglich ihre Existenz leugnet, obwohl sie für den Patienten real existieren. Oder wenn sie die Krankheit nicht zufriedenstellend behandelt, weil sie organische Dysfunktionen therapiert, auf die psychische und soziale Komponente einer Erkrankung jedoch nicht eingeht.

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

„natürlichen/materiellen Krankheiten“ (der Materie, d.h.: des Körpers), die der Zuständigkeit der Ärzte unterliegen, und „spirituellen Leiden“, die eine religiöse Behandlung erfordern, unterschieden 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 Mães-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. Dem liegt die Erfahrung zugrunde, daß für den Heilungsprozeß eine entsprechende psychische Disposition geschaffen werden muß.

Mães-de-santo sehen ihre eigentliche Zuständigkeit in der Heilung spiritueller Krankheiten, die aus psychischen und sozialen Konflikten entstehen. Damit nehmen sie vom Arzt als nicht diagnostizierbar 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 lebensspendenden 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 Schwächung, 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-



Heilung vom Krank-Sein

Die Mães-de-santo behandeln die Kranken als Produkt ihrer Umwelt

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 Bösartigkeit 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 abregiert. 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 Muscheloral 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 Mãe-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 bezwungen. 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 abregiert werden. Daß Krankheit personalistisch, also: sozial, gedeutet wird, zeigt sich nicht nur in der Interpretation von Krankheitsursachen als interpersonelle Konflikte, sondern auch dadurch, daß häufig nicht nur das kranke Individuum behandelt wird. So befällt ein Egun selten einen Menschen allein, meist hingegen die ganze Familie, die dann in Behandlung einbezogen werden muß.

Ziel der Heilungsverfahren ist es, nach der Bewußtmachung der Konflikte, negativen Wesen durch den Einsatz positiver Kräfte, besonders durch das Axé (Pflanzen, Lebensmittel und Tieren) zu vertreiben. Die in den Ritualen benutzten Symbole haben zum Ziel, beim Patienten Affekte hervorzurufen, die ihm seine Kräfte 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 Ebô 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 „rite 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

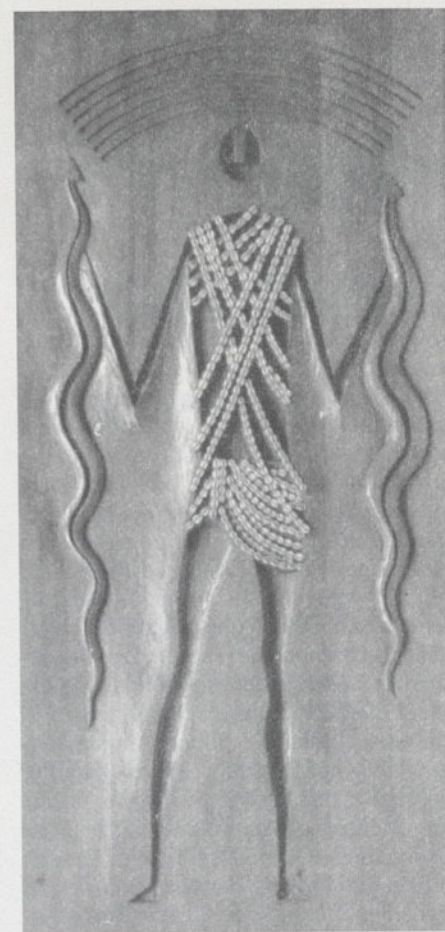
Lioba Minz hat in Bonn Alt-amerikanistik studiert. Ihre Magisterarbeit zum Thema „Krankheit als Niederlage und die Rückkehr zur Stärke – Candomblé als Heilungsprozess“ ist in der Mundus-Reihe Ethnologie (Bd. 56) 1992 erschienen. Bezug: Holos-Verlag, Erakeilstr. 26, 53113 Bonn, Tel. 0228/263020, Preis: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

Jetzt reicht's mit den Gammeln in trüben Kaschemmen. Mit dem Wickel-Wackel und Gedrehe beim Guti-Guti-geheilt zu werden, muß der Patient ein Tanzen in Hurenkneipen.

Und es reicht mit der Luftverschmutzung durch die Petrochemie.

Ich fahr' auf die Insel Itaparica.

Die muß man sehen, bevor sie mit Hochhäusern vollgespickt ist.

Olivfarbene Haut, fast indianisch, eine resolute, tatkräftige Frau. Dety, aus der Provinz, Pensionsköchin bis zu dem Tag, an dem sie einen Traum hatte. Da machte sie sich auf zu einem Pai-de-Santo in Cachoeira. Er sagte, sie solle sich auf eigene Beine stellen. Also machte sie das Ding da auf, ein kleines Lokal mit Hausmannskost, in Ponta de Areia.

Sie lebt. Gekämpft hat sie, und nicht wenig, um es so weit zu bringen. Als Filha-de-Santo kommt sie all ihren Kulturpflichten nach.

Flávio kommt, ihr Mann, der mich zu den Egós, den Priestern der Ahnengeister, bringen wird. Ich habe Empfehlungen von vier Obás, aber ich brauche Glück. Mit etwas Glück und falls ihnen meine Nase gefällt, nehmen sie mich vielleicht zu dem hochbetagten Chef der Kultstätte in Ponta de Areia mit. Später dann werden mich seine Söhne übernehmen. Alt ist er, sehr alt, angeblich um die hundert.

Vielleicht kann ich dann ein Egun-Fest

sehen. Was Seltenes. Am Ostersonntag, wenn überall sonst in Bahia die Trommeln schlagen und der Judas zerfetzt und verbrannt wird.

Am schneeweißen Strand von Ponta de Areia leuchtet der Mond taghell. Der Ojé in seinem Haus mustert mich gemächlich, abwartend, leicht reserviert, betrachtet meine Kleidung mit unerhörter Ruhe. Sagt nicht ja und auch nicht nein. Dann ruft er seine Gruppe. Breitschultrige Männer mit schmalen Hüften, ausgeprägtem Bizeps, stolzem Kinn.

Der Ojé trifft eine Entscheidung: „Gehen wir.“

Alle zusammen, etwa zehn. Männer und Frauen mit Stoffbeuteln. Und einer kleinen Taschenlampe.

Wir sind am Ende des weißen Sandstrands, betreten einen sandigen Pfad, den ich im Mondlicht sehen kann. Er führt uns zu der schmalen Straße, die den Berg hinaufgeht. Es wird ein langer Aufstieg. Der Ojé vorn schaltet die Taschenlampe ein.

„Komm, Compadre.“

Wie er auf das vertrauliche Compadre kommt, weiß ich nicht. Aber es freut mich schon. Ich bin anerkannt. Und in der Hand hält er einen langen, weißen Stock, bestimmt frisch geschältes Holz. Er holt etwas Buntes aus seinem Beutel und setzt es sich auf den Kopf. Eine prächtige

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 begegnen 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 schreckt 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.

Wir 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 wohlbegründeten 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.

Drei 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, uralte, 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 Agogôs 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 nähere mich ihm in Demut. Und er, der groß ist, muß sich zur Umarmung vorbeugen.

Das Herz wild klopfend, 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 Körpergestalt 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 rau 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, Sonne, Ockertönen und Karminrot, orangefarbene Monden, seinen kräftigen, warmen Farben, afrikanischen Farben. Er ist viereckig und riesig, bringt sich in Rage, ist erregt, fast wie von Sinnen. Schwarz auf einer Seite, auf der anderen rot. Aber er hat weder Stirnseite noch Rücken. Er ist ein Quader. Ein noch lichtloser Geist, der im Raum umherirrt und nach der Entkopplung leidet.

Merkwürdiges geschieht. Es geschieht mir. Keinerlei Bedürfnisse nach einem Beweis für die Glaubwürdigkeit dieser Mitteilungen, sie singen und tanzen, so wie ich auch. Überhaupt keine Angst vor dem Egun. Ich empfinde, noch das Ambiente mir fremd vorkommt. Starr vor Staunen, ja, aber angenehm. Überflutet von Schönheit, Reinheit, Farben, Klängen, Gläubigkeit. In dieser Sklavenfreistadt bin ich ein Ojé.

Denn so viel Schönheit rührt selbst einen wenig gläubigen Menschen an. Diese hier haben vierhundert Jahre Widerstand geleistet und bewahrt, was aus Afrika mitbrachten. Sie mußten ihnen Gesänge und Tänze verstohlen und heimlich erhalten, in Verstecken auf den Hügeln, Schlupfwinkeln in den Wäldern der Sklavenhütten. Als entflohenen Sklaven. Sie haben der Peitsche, den Ketten, dem Pranger widerstanden und dem Irrsinn der Sklaverei. Und nun sind sie hier, voller Leben. Und da soll ich, eine Mestize oder heller Mulatte und über nicht mehr seinen hirtentabähnlichen Stock. Den Ichan. Jetzt ist er nicht daranmachen, dem tieferen Wesen der Eguns auf den Grund zu gehen?

Vierhundert Jahre. Und ich darf sogar zusehen, trotz meiner Unwissenheit über den Kult, bin in Ehren aufgenommen worden. Drei oder vier Eguns auf einmal sitzen dort vorn. Die ganze Nacht über kommen nicht nur in den Terreiro, sondern streichen und geistern auch über das mir gefallen hat. Er hat ein Lächeln in Lichtung, versuchen, die Lebenden durch die Fenster der Baracke mit ihren Waffenaugen, die sehr wohl von meinem Staunen anzugreifen. Sie stiften Unruhe und Ärger.

Die Ojés kommen nicht zur Ruhe, sie stehen ständig auf Trab, sie zu vertreiben, amir sein Haus mit Spitzdach und drei Abstand zu halten. Die Stöcke schlagen unteren Kindern und bietet mir Tapiokabrot an. Heiß, denn die Morgenstunde ist eine beklommen herbeigesehnte, lankalt, und ich habe einen Weg vor mir, erwartete und im Grunde doch freudigen langen. Oder Maisbrei, falls ich Begegnung zwischen der Ketu-Gemeinde möchte. Schön heiß, wie er in dieser und ihren Eguns, trotz aller Ängste, stunden gut tut.

Frauen und Männer, Anhänger des Gläubigen. Dort im Quilombo fällt es mir wieder nenden Eguns. Die ganze Sklavenhütte. In der weißen Bluse des Mädchens singt für sie, voller Harmonie und Freundschaft, wie bei einem Wiedersehen. Danach setzt er mich in seinen ist Bahia, ganz nach außen gewandelter Wagen. Er stochert sich in den freimütig, hingebungsvoll. Zähnen. Und dann sagt er bedächtig: Hier liebt man die Schönheit, die, Geh, und komm irgendwann wieder. Rhythmus und alles, was Körperausdruck sei mit dir."

© João Antônio

Morgens, gegen vier Uhr. Die Eguns sind erschienen und verschwunden. Sie sind zurückgekehrt, haben diskutiert, geschimpft, gesungen, Willkommen grüße verlangt und erwidert. Manch einer, manch eine in dieser Sklavenhütte schläft, schlummert erschöpft. Aber es ist ein Fest, und die Frauen in den ersten beiden Reihen sind mit unverminderter Begeisterung dabei. Die Sonne geht auf, und schon ist es Tag in Ponta de Areia. Die Eguns gehen. Erst nach neuen Huldigungen, Opfergaben und Bitten werden sie wieder erscheinen. Und das erst, wenn überhaupt, um Johanni.

Beim ersten Lichtstreif des Tages tragen die Frauen das Essen auf. Ich erhalte meinen Teller mit Reis, gesprenkelten Bohnen mit geröstetem Maniokmehl, Hühner- und Hammelfleisch. Und esse mit den Händen, lecke mir die Finger ab. So wie die anderen. Draußen am Himmel ein letzter Schimmer des Mondes, der schon nicht mehr leuchtet. Da ist die Sonne; die begrüßen die Sonne, die in Salvador über dem Kontinent aufgeht. Und wir ziehen in kleinen Gruppen hinunter zum Strand. Die Meeresbrise von Itaparica weht uns an und kühl ins Gesicht. Die Frauen haben einen rhythmischen Gang, und die Männer bewegen sich geschmeidig, ob sie es wollen oder nicht. Der Ojé hat noch immer seine Kappe auf dem Kopf, trägt über nicht mehr seinen hirtentabähnlichen Stock. Den Ichan. Jetzt ist er nicht daranmachen, dem tieferen Wesen der Eguns auf den Grund zu gehen?

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 urplötzlich 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 einweihet, 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?

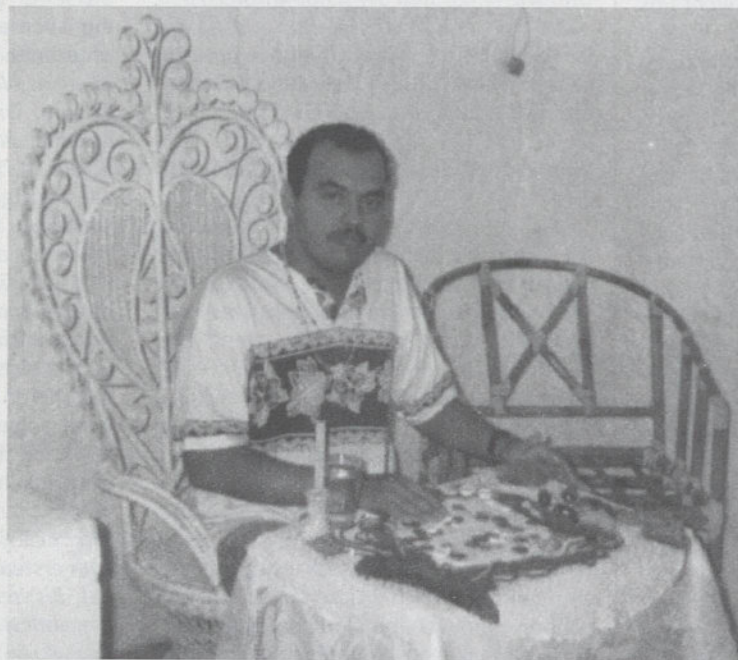
Ich bin ein wenig von allem. Manchmal gelingt es mir, irgendeine Krankheit zu heilen, manchmal hat jemand ein finanzielles Problem, und man schafft es, mithilfe von rituellen Gaben zu helfen. Auch Ratschläge werden gegeben. Die Filhos-de-santo (spirituelle Kinder des Kulteilers) sind nicht einfach nur 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 Candomblé-Kultstätte auf? Was ist das hauptsächlichste 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 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 einzugreifen. 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, hat neue Ideen. Die spirituelle Kraft in der Kultstätte hilft den Leuten ebenfalls. Ich finde, auch das ist Candomblé, der Religion existiert nicht nur, um wie auch bei Predigten oder bei der Suche Orixás zu umsorgen. Menschen haben nicht nur spirituelle Probleme.

Der Candomblé hat daher eine soziale Funktion?

Ja, mit Sicherheit.

Lassen Sie uns ein wenig über die soziale Funktion reden. Viele Kirchen, etwa die katholische Kirche, engagieren sich beispielsweise in Impfkampagnen, politischen Fragen, etwa zu Problemen der Landlosen, der Agrarreform, usw.

Außerdem nimmt man viele Kirchen in der Öffentlichkeit wahr. Der Candomblé dagegen erscheint sehr wenig in der Öffentlichkeit. Woran liegt das?

Ich weiß nicht. Ich glaube, weil viele Leute, die nicht der katholischen Kirche angehören, wollen sie zurück zur Mehrheit der (Pfingst-)Kirchen, die Candomblé-Religion zu kreuzigen. Sie meinen, es sei eine Religion des Teufels.

Wie verteilen Sie bei bestimmten Gelegenheiten Kleidung, verteilen Essen an Kinder und tun manchmal mit vielen zusammen, um Nahrungsmittel in Waisenhäuser zu bringen.

Nicht direkt. Aber ich meinerseits würde kommen auch vor, daß Polmich nie an die Tür einer ihrer Kirchenker uns bitten, für sie eistellen, um irgendeine Werbung oder eine Versammlung in unsern Häusern durchzuführen. Sie aber haben die Unsitte, an unsere Türen zu kommen, um Handzettel und Religion mit der Politik Papiere zu verteilen, Plakate zu kleben, vermischen. Aber manchmal, obwohl sie genau geschickt es auch, daß Polmich wissen, daß es sich um eine Candomblé-Kultstätte handelt. Ich finde, was sie den Leuten reden. Bisweilen machen, ist einfach unmöglich. Gott helfen sie uns auch, schließlich existiert für alle, und er ist nicht ihr Eigentum.

Und wie sieht Ihre Beziehung zur katholischen Kirche aus?

Es ist eine gute, eine normale Beziehung. Ich gehe gern zur Messe. Aber ich könnte nicht sagen, daß ich das oft tue, keineswegs. Es gibt jetzt sogar katholische Kirchen, die Afro-Messen veranstalten. Sie machen eine Art Opfergabe auf dem Altar, benutzen Instrumente, Trommeln, all das. Ich war schon einmal dabei, und es ist sehr schön.

Gibt es im Candomblé eine Organisation der Kultstätten untereinander mit dem Ziel eines größeren politischen Engagements?

Wir haben einen Verband, bei dem wir Mitglied sein müssen. Wer eine Candomblé-Kultstätte hat, muß dem Verband angehören. Der Verband bietet uns Unterstützung an, wenn wir die Polizei oder einen Anwalt brauchen. Wir bezahlen Steuern, als betrieben wir ein Gewerbe. Dort im Verband haben sie auch eine Dokumentation aller Kultstätten. Wenn jemand einen Priester sucht, können sie die Anschriften vermitteln.

Wie sehen Sie das persönlich, in eine katholische Kirche zu gehen und dort Symbole, Elemente vorzufinden, die aus Ihrer Religion stammen?

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 gleicher 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 besuchen geht, muß man sie achten, wie sie ist.

Was bedeutet es, an den Candomblé zu glauben? Was sind die hauptsächlichsten 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 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 Späßes. Wir wissen die ersten 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



Der lange Abschied von einem Mythos

Hans-Jürgen Burchardt
Kuba

Der lange Abschied von einem Mythos
Kaum ein Gesellschaftsmodell ist mit so vielen Klischees, Spekulationen und Wunschträumen 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 Entkolonisierung — 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, ISBN3-926369-07-8

Schmetterling Verlag

Rotebühlstr. 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 afrobrasilianischen 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 unbepflasterten, schlammigen und namenlosen Straßen umsäumt sind, halbnackte Kinder mit aufgeblähten

Wasserbäuchen spielen, schon frühmorgens betrunkene 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 murmelt.

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 heiligen, in der sich das sozioökonomischen Trommeln, die den Werdegang des Systems der brasilianischen Gesellschaft spiegeln, die den marginalisierten ihren überwiegend weiblichen Auserwählten, deren Ethnie auf nationaler Ebene auch eine Klasse darstellt, weder „Töchter-der-Heiligen“ (Filhas-de-santo), politische noch soziale oder ökonomische Sitz ergreifen, sich in deren Körper Macht einräumt.

Manifestieren und durch diese Medien Durch diese räumliche Abgrenzung entstehen ihre Wünsche kundtun können. Anzieht sich jedoch auch das Glaubenssystem der Kultgemeinschaft – mit einer der hölzernen Thron der Kultleiterin, eigenständigen Kosmogonie und einem obersten Priesterin und „Mutter-der-Ritenkomplex, den Mythen und der Ethik ligen“ (Mãe-de-santo), die den Fest der religiösen Gruppe einschließlich der Lauf bestimmt und kontrolliert. Als höchstsozioökonomischen Strukturen innerhalb sakrale Würdenträgerin einer Kultstädter Räume des Candomblé – einer besitzt sie größte Macht und normzentralistischen, gesellschaftlichen Macht Autorität, die ebenso auf ihrer Wissenstund Kontrolle. Der Raum, Terreiro, erfährt über die Riten und Mythen beruhen weist sich somit als ein prädestinierter Ort auf ihrer Kenntnis über die Lebens- u. für die Herausbildung gruppaler Identität, Alltagsabläufe ihres Terreiro und die Lebensentwurf der Einzelnen und Grad seines Prestiges.

In dem Xangô-Tempel, einem Candomblé Ideologie bestimmt, wobei das des Donner- und Blitzgottes, dem Bewußtsein, einer Minorität anzugehören, Kultstätte geweiht ist, hält die Mãe-de-santo zugleich die Gruppensolidarität verstärkt. Santo ihre wöchentlichen „Consultas“ (Daß sich dieser Prozeß der Identitätsfindung die BesucherInnen ab, die Hilfe der Kultgemeinschaft in eigenen, unterschiedlichsten Problemen wie Krankenautonomen Räumen abgegrenzt von der heit, Lebenskrisen, Schwierigkeiten in Außenwelt vollzieht, ist eine wesentliche Ehe oder Liebe suchen. In schummrige Voraussetzung für die Herausbildung des Licht, auf einem großen Baststuhl Selbstverständnisses sowie der Stellung einem kleinen, runden Tisch sitzend, wird Rolle von Frauen im Candomblé, die die Mãe-de-santo, mit 16 aus Afrika stammenden Kaurimuscheln, das Orakelspiel menden Kaurimuscheln, das Orakelspiel mit der Entschlüsselung der gefallenen Muscheln den Ratsuchenden die Botschaft der afrikanischen Gottheiten, deutet an, und die Anweisungen der Götter, daß sich dieser heilige Bereich als Gegen- Lösung ihrer Probleme zu enthüllen.

Neben dem Xangô-Tempel flattern Fahnen mit den Emblemen der afrikanischen Gottheiten; sie symbolisieren, daß dies das Land der Orixás ist: ein autonomer Bereich inmitten der brasilianischen Gesellschaft. Das beschriebene Candomblé Axé Opô Afonja zählt zu den renommiertesten Kultstätten in Bahia, deren Zahl allein in Salvador, der Hauptstadt, auf 3000 geschätzt wird.¹ Der Grad ihres Prestiges hängt ab von dem ihrer Mãe-de-santo und von ihr untergeordneten PriesterInnen. Angesehene Kultstätten werden von Ministern, Politikern, Geschäftsleuten und anderen einflußreichen Leuten aufgesucht, die bei charismatischen, berühmten Mães-de-santo Rat für wichtige Entscheidungen suchen und sich von diesen das Orakel anrufen lassen. Andere, von der Armut ihrer Gläubigen geprägte Kultstätten sind so klein, unscheinbar und alltäglich, daß Fremde achtlos an ihnen vorbeigehen, da sie sich kaum von den Holzhütten oder Baracken im Elendsviertel abheben.²

Ein erstes verbindendes Merkmal der Candomblé-Kultstätten liegt darin, daß sie meist noch heute erst durch mühsames Sich-Durchfragen auf den namenlosen Straßen gefunden werden, denn sie befinden sich noch immer – wie seit Jahrhunderten – im Randbereich der zentralen wo die öffentlichen Besessenheitsgesellschaftlichen Strukturen; eine Raumabgehalten werden. Hier stehen die heiligen, in der sich das sozioökonomischen Trommeln, die den Werdegang des Systems der brasilianischen Gesellschaft spiegeln, die den marginalisierten ihren überwiegend weiblichen Auserwählten, deren Ethnie auf nationaler Ebene auch eine Klasse darstellt, weder „Töchter-der-Heiligen“ (Filhas-de-santo), politische noch soziale oder ökonomische Sitz ergreifen, sich in deren Körper Macht einräumt.

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 Mães-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 AfrobrasilianerInnen gleichzeitig neben dem Candomblé zugehörig fühlen.

Gegenentwurf zur brasilianischen Gesellschaft

Die unterhalb der absoluten Machtposition der Mãe-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 Mãe-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 Mães-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 grundsätzlichen 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 Mães-de-santo beschränkt.

Im kultischen 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 sinngebenden 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, Mexiko 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, Afrobrasilianische Religion. Der Mensch in der Beziehung zu Natur, Kosmos und Gemeinschaft im Candomblé – eine tiefenpsychologische Studie, Frankfurt/M 1988.
- Franzisca C. Rehbein, Heil im Christentum und afro-brasilianischen Kulturen, 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 afrobrasilianischen Religionsgemeinschaft bietet der Film: „Stimmen der Seelen“ von Peter Gunten und Maria Zaig (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 Kultführerin Mãe Iyá Nassô, die Tochter einer freigekauften Sklavin – den Namen „Ilê Iyá Nassô“, wird aber auch „Casa Branca“ oder „Engheiro 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 afrobrazilianischen Kulte ein: deren Etablierung in die brasilianische Gesellschaft.

Die Bedeutung dieser Errungenschaft von Mãe 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 Mãe Iyá Nassô einen erfolgreichen Vereinheitlichungsprozeß zwischen den verschiedenen Ethnien mit ihren jeweiligen Gottheiten durch, die in Casa Branca im selben Tempel¹⁾ 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 afrobrazilianischer Religiosität und gilt als „Mutterboden“ für die restlichen afrobrazilianischen Kulte. Im Prozeß der für den 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 Conceição 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 profundem Kenntnis der Candomblé Religion – von den Gläubigen tief verehrt und über die Grenzen von Bahia hinaus bekannt wurde, war die vielbesungene Mãe 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, Mãe Cleuza, geführte Kultstätte von Gantois wurde schon Anfang dieses Jahrhunderts in wissenschaftlichen Studien über die afrobrazilianischen 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 Mãe 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. Die Beispielen der Xangô Kulte in Nigeria und Benin folgend, etablierte Mãe 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. Bei der Einrichtung der Obá-Posten handelte es sich um eine Art „kulturelle Restauration“ mit dem Ziel, den Candomblé aus seiner soziokulturellen Isolierung innerhalb der brasilianischen Gesellschaft herauszuführen und ihm durch finanzielle Unterstützung prestigebehafteter Anhänger aus seinen ökonomischen Schwierigkeiten herauszuhelfen. Daß das Nagô-Modell dieser Kultstätten zum Inbegriff des „reinen“ Candomblé unterzeichnet hat (als wichtigstes die UN-Seitens der Intellektuellen erklärt wurde), resultiert nicht zuletzt aus dem guten Verhältnis, das Mãe Aninha zu dieser unterhielt. Heute wird die Kultstätte des Landwirtschaftsministeriums die „Axé Opô Afonja“ in vierter Generation von Mãe Stelle geführt.

Die drei angeführten Beispiele verdeutlichen die führende Position der herausragende Bedeutung schwarzer Frauen in der Entwicklungsgeschichte der Candomblé Kultstätten. Im Gegensatz zu der Geschichte der großen Religionen der Welt, in denen Frauen ausgegrenzt von der männlichen Hierarchie und in den Hintergrund gedrängt wurden, wurde die Geschichte des afrobrazilianischen Kultes in Bahia von Anfang an durch die entscheidende Rolle schwarzer Frauen im Candomblé geprägt.

Erika Straubinger

¹⁾ In Afrika wird an einem Ort jeweils nur der einen Gottheit gehuldigt, der der Ort geweiht ist. In Brasilien mußten die Sklavinnen aus ökonomischen und kulturellen Zwängen alle Gottheiten an einem Ort anbeten. Diese Tradition hält sich bis heute.

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 in anderen zentralamerikanischen Ländern, keinerlei gesetzliche Bestimmungen für die Handhabung genetisch veränderter Organismen. Lediglich ein ministerieller Erlaß aus dem Jahre 1961 regelt den kommerziellen Saatgutsektor. Trotzdem erschließen sich aus einigen internationalen Abkommen, die Guatemala unterzeichnet hat (als wichtigstes die UN-Konvention über die biologische Vielfalt), eine grobe Orientierung. Darüberhinaus dürfte feststehen, daß die Saatgutabteiler der Landwirtschaftsministeriums die zuständigen Behörden ist.

Ohne Berücksichtigung der ersten und zweiten hat die US-Firma Asgrow mit der Produktion der schwarzen Tech-Samen begonnen. Dies tut sie auf Auftrag der ebenfalls in den USA ansässigen Firma Calgene, die das Patent zu der Geschichte der großen Flavr Savr hält. Es geht in einer Anlage in Alamogordo, Provinz Baja Verapaz, etwa 150 km nördlich von Guatemala-Stadt. Acht bis zehn Gewächshäuser von bis zu 100 x 20 m Fläche stehen in einem Gelände, bei dem rund um die Uhr dafür sorgen, daß keine unbefugten Personen Zutritt erhalten.

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

Maschendrahtzaun gegen Pollenflug

Die Gentomate in Guatemala

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, Haustieren 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 guatemaltekeische 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 Sagten berücksichtigt werden, daß Tomatensamen den Verdauungsprozeß praktisch unbeschadet überstehen, also aus dem Stoffwechsel von Vögeln, Ziegen oder ArbeiterInnen wieder keimfähig herauskommen.

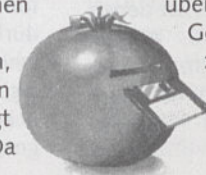
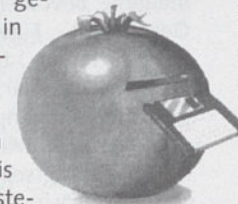
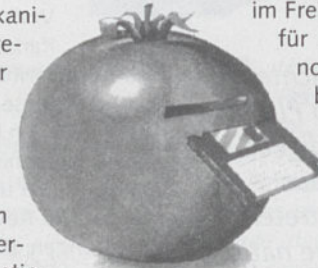
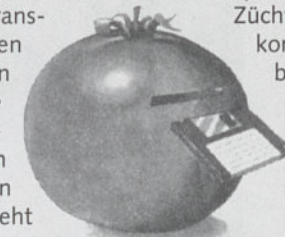
Das würde in einer Region geschehen, die sowohl über eine große Vielfalt von lokalen Zuchtsorten an Tomaten verfügt wie auch über wilde Verwandte. Da

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 Zucht-tomaten angerichtet hatte, durch die Einzüchtung einer Resistenz aus einer guatemaltekeischen 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 Durchsetzungs-vorteile 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 Kunsttomate verbunden sind, läßt sich bisher nicht sagen, kann aber keinesfalls ausgeschlossen werden. Jedenfalls dürfte den Versicherungen der Betreiberfirmen über die Unbedenklichkeit ihres Gen-Fraßes keineswegs mehr zu trauen sein als ihrer Verpflichtung auf international übliche Sicherheitsstandards.

Werner Rätz



Korrumpierte Indigenenbehörde

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 Schlamperei, 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 Geldsäcke. Die Wayúu-Indigenas forderten mit ihrer Protestaktion eine Untersuchung der behördlichen „Unregelmäßigkeiten“ (lies: Diebstahl), bei der sie als Komplizin die staatliche Indigenenbehörde ausmachten. Sie forderten den Rücktritt der nationalen Direktorin und allgemein die Respektierung ihrer Rechte, wie sie in der Verfassung von 1991 verbrieft sind. Die Indigenenbehörde reagierte wie gewohnt, nämlich mit Spaltungstaktik. Sie ging auf Verhandlungen nicht ein, sondern flog aus der Grenzregion zu Venezuela ihr genehmte Indigenas ein, die sie „im besten Hotel am Platze“ einlogierte. Damit beabsichtigte sie, das Stellvertretungsrecht der besetzenden Wayúus in Frage zu stellen.

Die arrogante Vorgehensweise der Regierung löste die Intervention der nationalen Indigena-Organisation Kolumbiens – ONIC – aus. Am 5. Juli, als die Kirchenfürsten gerade ihre Generalversammlung abhielten, besetzten 60 Indigenas aus allen Landesteilen die kolumbianische Bischofskonferenz in Bogotá. Sie unterstützten damit einerseits die spezifischen Forderungen der Wayúus, weiteten die Aktion jedoch auf grundsätzliche Fragen aus. Auch in den Provinzen organisierten die dortigen Indigenabewegungen Straßenblockaden und Besetzungen von zahlreichen Behörden. Die Proteste, an denen von Anfang Juli bis zum 10. August Tausende Indigenas teilnahmen, wurden zur größten nationalen Aktion nach der Mobilisierung im Eroberungs-Gedenkjahr 1992.



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 Urubá 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 dürrig angesetzten Budgets für Landerwerb 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 der Regierung außerdem vor, die Konvention 169 zu verletzen, die sie bei Erdöl- und Infrastrukturmaßnahmen 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 Vorhaben eines Interozeanischen Kanals bedroht, einem Megaprojekt, das Pazifik und Atlantik verbinden soll 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 verschleppen. Diese wurden tagelang ausgesetzt, was jedoch zu weiteren Protesten der Indigenenbewegung führte. Am 10. August beendete die ONIC die Mobilisierung mit einem Teilerfolg. Sie erreichte die Ernennung zweier auf hoher Ebene angesiedelter Kommissionen: eine, die sich um Prävention und Verfolgung von Menschenrechtsverletzungen an Indigenen kümmern soll, eine weitere, die für den Landerwerb für Indigenas und dessen Legalisierung zuständig sein wird. Eine Konzertierungsinstante 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 dem Militär gefällig sein muß und keine grundsätzlichen Lösungen schaffen wird“, offenbart die ONIC in einem ihrer Pressekomunikés. Die Mobilisierung hat die hohen Organisations- und Kohäsionsgrade der 85 indigenen Völker Kolumbiens bewiesen. Das Funktionieren der eingesetzten Kommissionen sollte international gründlich beobachtet und kontrolliert werden.

Bettina R.

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 Brasília – 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.



Telma de Souza

Fotos: Gert Eisenbürger

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 internationalen 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 Erdölsektor 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 Corumbiará 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 ausgerechnet 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 Sekretariat 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 beengten 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 vermisse, 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 was 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. Zweifelloso ist Santos eine Stadt am Meer, ein Badeort. Gleichzeitig ist die wichtigste ökonomische Quelle der Hafen. Da mußten 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.



Telma „de Santos“

Am wichtigsten war den Leuten sicherlich unser Wille zur Demokratie, unser Versuch, nicht an den Leuten vorbei zu regieren. Wobei wir ja alle Kinder der Militärdiktatur sind, wir alle sind autoritär erzogen. Unser Team hat da einen anderen Weg gewiesen. Und dieses Team hat sich personell die ganze Zeit über kaum verändert. Wir sind mit den Anforderungen gemeinsam gewachsen.

Wie sind wir nun politisch vorgegangen? Wir haben die Stadt in drei Blöcke eingeteilt: unsere Verbündeten, unsere direkten Klassenfeinde und diejenigen, die man neutralisieren konnte. Deswegen hatten wir nie eine Mehrheit gegen uns. Ziel unserer Auseinandersetzung war der Konservatismus. Dabei haben wir aber immer versucht, offene Leute auf unsere Seite zu ziehen. Es gibt immer bestimmte

Figuren, die über dem direkten politischen Geschehen stehen, ein einflußreicher Richter, die karitative *senhora*, die niemals PT gewählt haben oder wählen würden, die aber dennoch Herz haben. Für sie ist es wichtig, von uns zu hören, daß die Lebensqualität für alle auf der Insel gleich sein muß. Solche Leute fanden es gut zu sehen, daß wir etwas für die Armen machten. Tatsächlich ist es auch für die allmähliche Integration der ganzen Stadt nötig, für jede Maßnahme in der Stadt, und das war wenig. Deswegen entschlossen wir uns, alle unsere öffentlichen Gebäude unter die Lupe zu nehmen. Da gab es eine Schule, auf die Strand ist für alle da, sondern Verstand – unter Berücksichtigung ihres Baudafür aufgebracht, daß die Borgeitils – zwei Etagen aufsetzen konnte, um dann einfach Angst davor hat, benehrt SchülerInnen aufzunehmen; oder Baden überfallen zu werden oder die sieben städtischen Rettungsposten am Parks verwildert zu sehen. Wir mußten also völlig verschiedene soziale Räume geteilt: zum Meer hinaus blieb unter dem gemeinsamen Konzept Steiger Rettungsposten, zur Straßenseite wurde der Lebensqualität zusammengefaßt aus einem ein kommunales Kino, aus einem eine Kunstgalerie, weiter eine Surfschule usw. In unbenutzten städtischen Häusern, insbesondere in der Nähe besteht nun nicht von Gesundheitsposten, richteten wir Po aus einem willig ein. Wegen auch so noch Team um ihre Cheffehlender 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 schäftigten Funktion Hauswirtschaft walten lassen. Dazu haben ren, die frischen Wiwir uns natürlich auch um auswärtige keineswegs schätzFinanzierungen bemüht. 1992 etwa er auf ihrem Amtschreiben wir, daß uns die österreichische mel reiten, korrupt siUmweltministerin anlässlich ihrer TeilnahWie seid ihr mit diesme an der Rio-Konferenz besuchte und Problem umgegangen120 000 Dollar für die Sanierung einer Favela daließ, weitere 120 000 Dollar

Wir haben explizit ekamen von Unicef für künstlerische Arbeit Politik für diese Beamit Kindern – wir haben mit den Kindern ten gemacht. Darundie 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 konnphysische Bau.

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 eingewer, die ihre Umwelt und ihre Menschen sessenen Beamtenapparat. Gleichzeitig schützt, deren Trinkwasser man wieder ben wir aber auch niemanden herausstrinken kann. Und eine, deren kulturelles worfen. Da gleichzeitig Gehälter erhGedächtnis gewahrt bleibt. Wir hatten wurden und weitere Laufbahnen ermöhier eine Löwenstatue am Strand, die licht wurden, wir also pragmatisch vorgeines Tages kaputtging. Danach wollten gen, konnten wir potentiellen Widersta wir die Reste eigentlich beseitigen, aber es neutralisieren. Anfangs haben wir g ab eine wahre Sturmflut von Protestbrie Aufbau einer Beamtengewerkschaft ufen. Da haben wir einen Wettbewerb terstützt, und wir haben strikt jede Wocveranstaltet, und man soll gar nicht Besprechungen mit der Beamtenver glauben, wieviele Bilder und Photos da tung über Lohnforderungen, Arbeitspr ankamen, wo die Oma oder das Kommun bleme etc. durchgeführt. Somit konn nionkind oder das Brautpaar vor dem wir explosive Situationen vermeiden. U Löwen 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 Massenentlassungen 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 Parteilinke 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 verwirkt hat.

Eine Partei wie die PT muß nicht nur Flügelskämpfe 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 vernachlässigt, steigt die Gefahr des Konfliktes. Deswegen muß die PT immer einen Fuß auf allen Ebenen haben, sogar dazu beitragen, einzelne Ebenen neuzugestalten. 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.

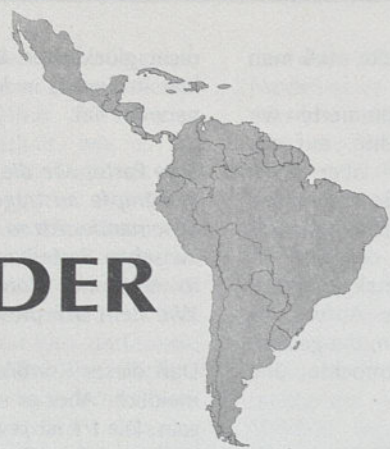
Ich muß zugeben, daß wir da große Schwierigkeiten haben. Wir haben Abgeordnete, Stadtverordnete und Bürgermeister, die nur noch in Kategorien von Institutionen denken. Ich glaube, genau das haben wir in meiner Amtszeit mit den Beiräten aus der Bevölkerung vermieden. In dem Maße, wie diese Beiräte diskutieren 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.

LÄNDER



NACHRICHTEN

pool de nuevas agencias de américa latina

Auswahl aus dem wöchentlichen Pressedienst lateinamerikanischer Agenturen

POONAL

Erstellung der Beiträge durch die POONAL-Mitgliedsagenturen:

Actualidad Colombia (Kolumbien)
Alai (Ecuador)
Apia (Nicaragua)
Cerigua (Guatemala)
Comcosur (Uruguay)
Felap (Mexico)
Fempress (Chile)
Haiti Information Bureau
Ibase (Brasilien)
Noticias Aliadas (Peru)
Noticias de Comunicación (Argentinien)
Noticias de Guatemala
Noticrítica (Venezuela)
Prensa Latina (Cuba)
SEM (Costa Rica)

Herausgeber der deutschen Ausgabe:
POONAL, Nachrichtenpool Lateinamerika e.V., c/o FDCL, Gneisenastr. 2, 10961 Berlin, Telefon 030 / 693 40 29, Fax 030 / 692 65 90
E-Mail: Poonal@ipn-b.comlink.apc.org

Übersetzung in Mexico-Stadt:
Gerold Schmidt
Tel. / Fax: 00 525 / 511 74 72
E-Mail: POONAL@laneta.apc.org

Der wöchentliche deutschsprachige POONAL-Dienst kann über E-Mail bezogen werden. Das E-Mail-Jahresabo kostet 80,- DM; Mailboxen, die POONAL ihren UserInnen zur Verfügung stellen wollen, zahlen 40,- DM im Monat. Abo-Bestellungen über den Herausgeber.

Bankverbindung:
Nachrichtenpool Lateinamerika e.V.
Postgiroamt Berlin
Kto.Nr. 16264-108
BLZ 100 100 10

VENEZUELA

Polizeiwillkür gegen Lesben und Schwule in Caracas

Oswaldo Reyes, Vertreter der Ende 1993 registrierten venezolanischen Schwulen- und Lesbengruppe „Movimiento Ambiente“ (MAV) erhebt schwere Vorwürfe gegen die Polizei von Caracas sowie die Nationalgarde seines Landes. Die Anklagen reichen von unterlassener Hilfeleistung über Vergewaltigung bis hin zu Mord. „Es gibt im Zentrum von Caracas, zwischen der Plaza Venezuela und Chacaito, eine Polizeimafia“, so Reyes. „Ohne gerichtlichen Durchsuchungsbefehl dringt die Polizei in Kneipen ein, verhaftet Schwule und Lesben und raubt sie aus.“

Mehr als 30 Anzeigen sind in den letzten zwei Jahren bei MAV eingegangen, und Ende Mai hat Oswaldo Reyes einen detaillierten Bericht über die Vorfälle an die Menschenrechtskommission des Kongresses weitergeleitet. Er schildert u.a. den Fall von zwei Lesben, die Hand in Hand eine Kneipe verließen und verhaftet wurden. „Eine der Frauen wurde bald darauf freigelassen, aber die andere blieb in Polizeigewahrsam und wurde im Präsidium Opfer einer Vergewaltigung. Der Abgeordnete Vladimir Villegas, Mitglied der Menschenrechtskommission des Kongresses, berichtet, daß dem Ausschuß zum ersten Mal solche Fälle von Mißhandlungen und Homophobie vorgelegt wurden, obwohl ihm persönlich bekannt sei, daß es Beschuldigungen von an AIDS erkrankten Personen wegen verweigerter medizinischer Behandlung gibt.“

Bereits im März letzten Jahres hat MAV, laut Oswaldo Reyes, wegen Übergriffen der Polizei in beliebten Schwulenbars offiziell Beschwerde beim Justizministerium eingelegt. Mehrere Personen waren verhaftet und verbal und körperlich mißhandelt worden. MAV hatte um internationalen Protest und um die Unterstützung der „Internationalen schwul-lesbischen Menschenrechtskommission“ (IGLHRC) in San Francisco gebeten. „Es gibt in Venezuela kein Gesetz, das

Homosexualität unter Strafe stellt“, so Reyes. „Aber Homosexuelle leben gefährlich, und die Polizei wendet das Gesetz gegen Müßiggang („ley de vagos“) von Managua, Arnoldo Alemán. Mit den Artikel 538 des Strafgesetzbuches („schlechte Moral“) an, um Homosexuelle zu verhaften. Zudem ist Venezuela ein katholisches Land, und es mangelt an Information und sexueller Aufklärung.“

Außer Mißhandlungen von Homosexuellen durch die Polizei von Caracas klagt MAV über Diskriminierung in staatlichen Krankenhäusern (Nicht-Behandlung von HIV-Patienten), am Arbeitsplatz (Entlassungen von HIV-positiven Menschen) und in Schulen. „Wir haben Fälle von Jugendlichen mit homosexuellen Neigungen, von einer Schule in Petare verwiesen wurden, weil sie angeblich das Verhalten der anderen Schüler beeinflussen“, so Reyes. Deshalb und nicht zuletzt wegen der erschreckenden Ausbreitung von AIDS fordert MAV vom Familienministerium ein Programm zur Sexualerziehung auf nationaler Ebene. Allerdings ohne Erfolg. „Wir haben keine Antwort erhalten.“

Am 16. Juni werden wir deshalb eine Informationskampagne über AIDS-Prävention in mehreren Gebäuden der Hauptstadt starten.“

Klaus Jetz

NICARAGUA

Rote Karte für Lacayo

(Mexico-Stadt, 7. Juli 1996, POONAL) Der Oberste Wahlrat Nicaraguas hat am 5. Juli die mit Spannung erwartete Entscheidung über die Zulassung und das Verbot der Präsidentschaftskandidatur getroffen. Danach kann Antonio Lacayo, der ehemalige Präsidentschaftskandidat und Schwiegersohn von Regierungschefin Violeta Chamorro, nicht zu den Wahlen antreten. Lacayo galt als der heimliche Regierungschef in den vergangenen Jahren. Der Wahlrat erklärte, nach der Verfassung verbiete sein Verwandtschaftsverhältnis mit Chamorro seine Kandidatur.

Obwohl Lacayo vor der Entscheidung vor dem „politischen Chaos“ im Falle seiner Ablehnung warnte, akzeptierte er vorerst das Urteil, behält sich aber die juristische Anfechtung vor. Der Wahlrat erteilte ebenfalls den Kandidaturen des reichen Bankiers Alvaro Robelo und des ehemaligen sandinistischen Guerillero Edén Pastora (Comandante Zero) eine Absage. In beiden Fällen begründete er dies damit, daß die Kandidaten in der Vergangenheit die nicaraguanische Staatsbürgerschaft abgegeben. Robelo bekam einen italienischen Paß, Pastora den Costa Ricas.

Positiv entschied der Wahlrat unter anderem die Kandidaturen des ehemaligen sandinistischen Vizepräsidenten Sereno Ramírez, des Ex-Präsidenten Daniel Ortega und des früheren Bürgermeisters von Managua, Arnoldo Alemán. Mit den Artikel 538 des Strafgesetzbuches („schlechte Moral“) an, um Homosexuelle zu verhaften. Zudem ist Venezuela ein katholisches Land, und es mangelt an Information und sexueller Aufklärung.“

DOMINIK. REPUBLIK

Machtwechsel

Am 16. Juni werden wir deshalb eine Informationskampagne über AIDS-Prävention in mehreren Gebäuden der Hauptstadt starten.“

Am 16. Juni werden wir deshalb eine Informationskampagne über AIDS-Prävention in mehreren Gebäuden der Hauptstadt starten.“

Am 16. Juni werden wir deshalb eine Informationskampagne über AIDS-Prävention in mehreren Gebäuden der Hauptstadt starten.“

1961 erschossen wurde, ging Balaguer bald ins US-amerikanische Exil, fünf Jahre später wurde er nach dem Sturz der reformorientierten Regierung Bosch und der US-Invasion in der Dominikanischen Republik (1965) als Kandidat des State Department zum Präsidenten der Karibik-Nation gewählt.

In den folgenden 12 Jahren regierte Balaguer wie ein omnipotenter Renaissance-Fürst und ging gnadenlos gegen Oppositionelle vor. Mehr als 3000 StudentInnen, GewerkschaftlerInnen, ProfessorenInnen und PolitikerInnen fielen den Mordplänen zum Opfer. 1970 fand man in den Straßen von Santo Domingo alle 24 Stunden ein Mordopfer der Todesschwadron La Banda. Noch heute sind in der „Universidad Autónoma de Santo Domingo“ die Porträts der Mordopfer zu sehen. Balaguer praktizierte bereits in dieser Zeit alle vier Jahre das erprobte Mittel des Wahlbetruges zwecks Sicherung seiner Präsidentschaft, US-Präsident Carter war es, der ihn 1978 zum Rücktritt zwang.

Nach acht Jahren in der Opposition gelang dem inzwischen achtzigjährigen Balaguer 1986 am Ende eines blutigen „Wahlkampfes“ die Wiederwahl. In den folgenden Jahren wuchs die Tourismusindustrie, das Land wurde zu einem „zweiten Mallorca“, und es kam zu einem wahren Bauboom. 1990 fälschte der greise und nunmehr völlig erblindete Patriarch erneut die Wahlergebnisse, womit er seinen alten Rivalen Juan Bosch um den Sieg brachte. Und 1992 erfüllte er sich seinen Wunsch, im Jubiläumsjahr den Papst in Santo Domingo zu empfangen. Zudem holte er alte Pläne von 1942 aus der Schublade und ließ den „Koloß von Santo Domingo“ aus der Erde stampfen, einen Leuchtturm, der laut US-amerikanischen Schätzungen zwischen 50 und 250 Mio. Dollar kostete.

1994 trat Balaguer trotz seiner körperlichen Gebrechen die siebte Amtsperiode an, um acht Millionen DominikanerInnen zu regieren, von denen mehr als die Hälfte jünger als 18 sind. Der nach einem erneuten Wahlbetrug gefundene Kompromiß mit der Opposition machte, zwei Jahre vor Ablauf der regulären Amtsperiode, vorgezogene Neuwahlen im Mai dieses Jahres notwendig, bei denen Balaguer nicht mehr antreten durfte. Der Kandidat seiner konservativen christlich-sozialen Partei PRSC, Jacinto Peynado, hatte keine Chance, Nachfolger Balaguers zu werden. Er erzielte im ersten Wahlgang lediglich 15 Prozent.

Die Vertreter der beiden anderen Parteien, Peña Gómez von der PRD und Leonel Fernández von der PLD, der Partei Juan Boschs, der aus Altersgründen ebenfalls nicht mehr als Kandidat zur Verfügung stand, lieferten sich im zweiten Wahlgang ein Kopf-an-Kopf-Rennen. Sowohl der Vollblut-Politiker Peña Gómez als auch der

Newcomer Fernández hatten vor dem zweiten Wahlgang versucht, nicht nur das große Potential der Nicht-Wähler, sondern vor allem auch die Stimmen der Balaguer-Anhänger für sich zu verbuchen, so daß letztendlich der Greis den Ausschlag für seine Nachfolge gab. Und erwartungsgemäß entschied er sich als antihaitianischer Rassist gegen Francisco Peña Gómez, den schwarzen Ex-Bürgermeister der Hauptstadt. Balaguers Anhänger folgten seiner Empfehlung und votierten mehrheitlich für Leonel Fernández, der auf 51,5 % der abgegebenen Stimmen kam.

Leonel Fernández gilt als politisch weitgehend unbeschriebenes Blatt, der außerhalb seiner Partei kaum über politische Erfahrung verfügt. Spannend dürfte auch die Frage sein, ob er stark genug ist, seine eigenen politischen Vorstellungen durchzusetzen, oder ob etwa der Parteigründer Juan Bosch im Hintergrund die Fäden zieht.

Klaus Jetz

BRASILIEN

Kubitscheks Tod kein Unfall?

(Rio de Janeiro, Juli 1996, comcosur-POONAL).– Starb der ehemalige Präsident Juscelino Kubitschek wirklich bei einem Autounfall oder wurde er Opfer eines ähnlichen Attentates wie der frühere chilenische Außenminister Orlando Letelier während der Pinochet-Diktatur? Die BrasilianerInnen haben den Informationen über den Unfall des Ex-Regierungschefs im Jahr 1976 stets mißtraut. Bisher konnte sich ein Verdacht aber nie auf konkrete Tatsachen stützen. Jetzt hat das Auftauchen eines Sprengstoff bergenden Dokumentes des Gouverneur des Bundesstaates Minas Gerais veranlaßt, die Untersuchung über den Fall neu aufzunehmen. Es handelt sich um einen Brief des chilenischen Generals Manuel Contreras Sepúlveda, den dieser 1976 an den Oberst João Baptista Figueiredo sandte. Letzterer war damals Geheimdienstchef der brasilianischen Streitkräfte. Contreras bekräftigte in seiner Botschaft, weder die Rückkehr Leteliers in das politische Leben Chiles noch die Kubitscheks in Brasilien dürfe erlaubt werden. Zwischen den Todesfällen beider Politiker lagen kaum zwei Monate.

Kubitschek hatte Brasilien von 1956 bis 1960 regiert. Er war der populärste brasilianische Politiker. Die Streitkräfte sahen in Kubitschek den einzigen Politiker, der in der Lage gewesen wäre, eine Volksbewegung für die Redemokratisierung des Landes anzuführen. Auf der anderen Seite der Anden war Contreras Sepúlveda der allmächtige Chef der DINA, der gefürchteten Geheimpolizei des Diktators Augusto Pinochet. Er verbüßt derzeit in seinem Land eine Strafe wegen seines

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“.

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 entgegenkommenden 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“ einstufte. In dem 734 Seiten langen Aktenberg, der 1978 archiviert wurde, finden sich zudem die Erklärungen von neun Busspassagieren, 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 Urhebererschaft 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.“

Eine gesammelte Anstrengung, das Unmögliche nachzuweisen.“ Die am Tatort gemachten Fotografien seien so ungenau, daß sie die Vermutung unterstützen würden, etwas habe verborgen werden sollen. Das wird von dem damals zuständigen Gerichtsmediziner Nelson Ribeiro de Moura in gewisser Weise bestätigt. Die Untersuchungsfehler von 1976 seien „Empfehlungen der Obrigkeit“ zu verdanken.

Zwanzig Jahre nach dem Tod Kubitscheks bleibt die Frage: Wenn es keinen Zusammenprall (mit dem Bus) gab, was war es dann, was den Fahrer die Kontrolle über das Auto verlieren ließ? Es gilt nun, die Wahrheit ans Tageslicht zu bringen.

MEXICO

Stillstand bei Verhandlungen

(Mexico-Stadt, 13. August 1996, POONAL).– Die Verhandlungen zwischen den ZapatistInnen und der mexicanischen Regierung in San Andrés Larráinzar ziehen sich nach wie vor ohne größere Fortschritte dahin. Das jüngste Beispiel ist das Auseinandergehen ohne Vereinbarungen bei den Gesprächen über Demokratie und Gerechtigkeit. Vorgesehen waren ursprünglich unterschrittsreife Abkommen, die die ZapatistInnen allerdings noch mit ihrer Basis diskutieren wollten. Jetzt wirft Marco Antonio Bernal von der Regierungsdelegation der EZLN vor, „für alles oder nichts gekommen zu sein, und heraus kam nichts“.

Die ZapatistInnen bezichtigen im Gegenzug die Regierung der „Unfähigkeit, zu verhandeln“. Sie verfolge „die Strategie, den Dialog scheitern zu lassen“. Obwohl mit dem 4. September ein neuer Termin ausgemacht ist, wird inzwischen bei den Vermittlungsinstanzen der CONAI und der COCOPA davon ausgegangen, daß es wegen der „unversöhnlichen Positionen“ zu keiner Einigung mehr kommt. Wahrscheinlich wäre dann ein Übergang zum dritten Verhandlungsthema „Über Entwicklung und Wohlstand“. Es gibt jedoch keine Hinweise darauf, daß die Gespräche dazu einfacher sein könnten.

Neuer PRD-Vorsitzender

(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 mexicanischen

Politik – mit einer unerwartet hoffenden Radikalität auf der einen, bedreierte Viertel-Mehrheit gegen seine Konföderation. Amalia García und Heberten Seite, politische Erfahrung und Castillo gewählt worden. Auf Obrador mit 43 Jahren dennoch fast jugendlichen Erwartungen. Er selbst hat es Politikeralter ließen letztendlich kein Ziel hochgesteckt. Mittelfristig will er den Weg an Andrés Manuel López PRD zur wichtigsten politischen Kraft im Land machen. Er verspricht einen Erster Orientierungspunkt und das Ende der Rückschläge sollen die Parlamentswahlen im kommenden Jahr. Für die PRD den Jahr sein. Ohne einen deutlichen Hinweis er die vielleicht letzte Chance, Popularitätsanstieg seiner Partei bis dahin bestimmende Rolle in der mexicanischen Politik zu spielen. Amtszeit vorzeitig beenden.

Einen Achtungserfolg hat der neue PRD-Vorsitzende bereits errungen. Sein Amtsantritt verlief in bei der PRD sehr gewohnter Eintracht. Amalia García und Heberten Castillo, die anfänglich versuchten, die eigene klare Niederlage durch Hinweis auf Unregelmäßigkeiten – Monteideo, 26. Juli 1996, comcosur nicht zu leugnen waren, aber in POONAL).– Argentinien hat mehrere „so-Reihen aller drei KandidatInnen vorkamale Explosionen“ erlebt, bei denen die – zu verdecken, haben sich inzwischen hungernden Menschen Supermärkte hinter López Obrador gestellt. Von eiletzen und leerten. Jetzt beginnt sich eine möglichen Spaltung der Partei reue Form auszubreiten, die der „friedlicherweise niemand mehr. Obrador tat seinen Plünderung“. Eine dieser Plünderung-Teil dazu. Von den 128 Mitgliedern der geschah vor kurzem in der Hauptstadt Parteirates stellt seine Liste entsprechenden 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 Er überzeugte jedoch seine Anhänger Supermarktes ein, mehr als 150 Pakete mit nen im Parteirat, den parteiinternen Lebensmitteln auszuhändigen. Die Aktion nerInnen überproportional großes wurde von Raúl Castells angeführt, einem wicht zuzugestehen.

Andrés Manuel López Obrador kommt als Familieneinkommen fordern, das ihnen aus dem Bundesstaat Tabasco. Sein Kommand der Mehrheit der ArbeiterInnen durch tenhafter Aufstieg innerhalb der Partei die jüngsten Wirtschaftsmaßnahmen der vor allen Dingen mit seiner Arbeit dort Regierung von Präsident Menem verloren. tun. Anfangs noch Mitglied der Regierung ist. Die Bundespolizei umstellte den PRI, bekam er wegen seiner demokras Geschäft sofort. Dank der Verhandlung tischen Vorstellungen relativ schnell zwischen den Hungernden und den Gebleme mit der Parteiführung. Im Zuge schäftsbesitzern schritten sie jedoch nicht Präsidentschaftswahlen von 1988 schien. Zwei solcher Beispiele von „Lebensmiter sich dem abtrünnigen PRI-Flügel elabgaben“ hat es bereits in Mendoza und Cuauhtémoc Cárdenas an, der die Córdoba gegeben. Das argentinische Kabin mitgründete. Cárdenas bekam 1988 ett hält inmitten heftiger interner Diskus-Tabasco offiziell 50 000 Stimmen. Inzonen an der Anwendung von Maßnahmen hat die von Obrador in den fest, die die Lebensqualität der Bundesstaat aufbaute PRD alle ArgentinierInnen noch stärker einschrän-70 000 Mitglieder, so viele wie in keinen. So wird es nicht verwundern, wenn anderen Bundesstaat. Einen Großteil die friedlichen oder gewalttätigen Geser AktivistInnen stellt die Ethnie schäftsstürmungen in den kommenden Wochen erneut eine Nachricht sein wer-

Die PRD in Tabasco gilt als der linken Landesverband. Bei den Gouverneuren wahlen 1994 scheiterte Obrador nach 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 eindrucksvolle Protestblockaden gegen den staatlichen Erdölkonzern PEMEX, der bei der Erdölförderung riesige Umweltschäden hinterließ ohne ausreichende Gegenmaßnahmen.

ARGENTINIEN

Friedliche Plünderungen

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.

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 wohlhabenderen 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

durchgeführt. WOH und NVIC erklärten, daß die Impfungen „eine höhere Todesrate als erwartet“ auf Haiti und in anderen Dritte-Welt-Ländern zum Ergebnis hatten. Es ist bisher nicht bekannt, ob die haitianischen Eltern wußten, daß ihre Kinder Teil des Tests waren. Genauso wenig steht fest, wie viele haitianische Babys als Folge der Impfung starben.

CHILE

Angst vor Fidel

(Monteideo, 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“.

Castro ist einer der 22 Staats- und Regierungschefs, die am VI. Iberoamerikanischen Gipfel teilnehmen. Die chilenische Regierung erklärte das Thema für abgeschlossen. Die Protokollregeln und -verpflichtungen würden erfüllt. Gegen den General wird wegen seiner Erklärungen nicht vorgegangen.

PARAGUAY

Angst vor dem MERCOSUR

(Monteideo, 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.



Schicksale von

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.

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 hatten Sie noch andere Bezugspersonen in der Nähe? Ihre Eltern?

Die Eltern arbeiteten beide viel. Die Mutter schrieb, und der Vater hatte immer irgendwelche Jobs, traf sich mit Studentinnen, Kollegen, arbeitete an Zeitschriften. Zu Hause wohnten oft Freundinnen unserer Eltern, meist Emigrantinnen, die für uns aus Solidarität gratis auf, denn wir sorgten, wenn die Eltern weg waren, Schulgeld hätten wir nicht bezahlen können. B. die polnische Genossin Justyna Sierpna. Im Haus neben uns wohnte mit ihrem Sohn Viktor. Familie eines ungarischen Freundes. Anfangs lebte Gaya mit uns, unsere Mutter, Alex Rado, der in der Schweiz war, die schon in Berlin bei uns illegal für die „Rote Kapelle“ arbeitete. Sie hatte sich in Heidelberg mit seiner Frau und seinen beiden Söhnen in einen 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, französische Kinder, oder waren Sie Emigrantenkindern zusammen?

Außer den beiden Söhnen von Alex Rado lebten in unserer Nähe keine Emigrantenkinder. Wir spielten mit Kindern aus der Schule oder der Nachbarschaft. Wir sprachen schnell besser Französisch als Deutsch.

Was wurde zu Hause gesprochen?

Mit meinem Bruder sprach ich in Paris gab er eine Zeitschrift heraus und Französisch, aber mit den Eltern sprach er Deutsch. Sie bemühten sich, uns eine deutsche Kultur zu bewahren.



Foto: Gert Eisenbürger

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.¹ 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'Orleans“ 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

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 172), gleichzeitig ein Visum für Mexico, ein Transitvisum 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 hungerten nicht.

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

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 gepflegt. 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 Nationaltiere, der Cucaracha – Kakerlake – machten. Wir hatten Angst, aber sie tun einem nichts. Am nächsten Tag fuhren wir mit der Eisenbahn rauf 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 Ixtacuatl, 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 Arbeiteruniversität, dort ist er sofort eingestiegen, arbeitete mit dem mexikanischen Gewerkschaftsführer Lombardo Toledano zusammen. Später wurde er an die Nationaluniversität berufen. Er baute auch ein Institut für Meinungsforschung auf.

Für uns suchten die Eltern wie üblich zuerst einmal eine Schule. Wir hätten eine mexicanische 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. Ein Lehrer des Liceo Franco-Mexicano war ein Emigrant, die in Europa an Universitäten unterrichtet hatten. Der Unterricht hatte teilweise ein hohes Niveau. Durch den Besuch der französischen Schulen hatten wir weniger Kontakt zu mexikanischen Kindern und Jugendlichen – meistens Mitschüler kamen aus der französischen Kolonie, ihre Eltern waren überwiegend Geschäftsleute.

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



„Trotzdem lernten wir Mexico kennen. Unsere Eltern hatten mexicanische Freunde, und ich machte auch eigene Erkundungen. Mexico ist ein wunderbares Land, reich an Geschichte und Kultur.“

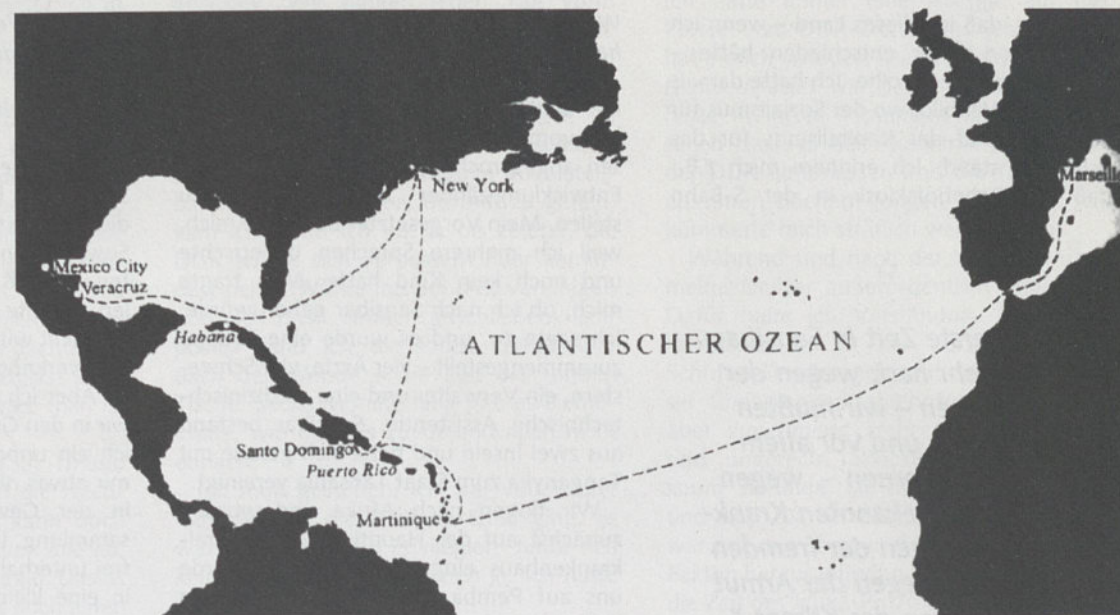


Rosi, eine Österreicherin, die ein Jahr älter war als ich. Zusammen mit bin ich mit einer Quäkergruppe in Indiosdörfern gegangen. Sie kümmerten sich um die medizinische Versorgung, und als damals Fünfzehnjährige durfte ich als Schreiberin mit. Dadurch habe ich viel über die sozialen Verhältnisse und Leben auf dem Land erfahren. Leider der Unterschied zwischen arm und reich sehr groß. Die meisten Menschen in den Städten und Dörfern lebten damals in Armut, heute ist es noch schlimmer geworden.

Die deutschen Emigranten, aus dem Umfeld der KPD, entfalteten in Mexico eine intensive politische und kulturelle Tätigkeit. So gab es den Heinrich-Heine-Club, dessen Präsidentin meine Mutter wurde, die Zeitschrift „Freies Deutschland“ und auch die gleichnamige Organisation. Haben Sie sich in irgendeiner Form an diesen Aktivitäten beteiligt, oder war das alles für Sie die Sache von Erwachsenen?

Das war mehr die Sache von Erwachsenen. Ich wußte natürlich, daß die Mutter im Heinrich-Heine-Club mitarbeitete, und wußte auch, daß es einen Verlag und diese Zeitung gab. Wir selbst hatten eine Jugendgruppe. Irgendwelche Genossen wurden dazu verdonnert, uns Jugendliche zu betreuen. Dazu gehörte kurzzeitig auch Walter Janka, der damals den Nymbus des Helden aus dem spanischen Bürgerkrieg hatte. Wir konnten ihn nicht so gut leiden, eben weil er ein Held war. Jugendliche sind da manchmal sehr hart. Darüberhinaus wurde ich in politische Diskussionen und Aktivitäten wenig einbezogen, da ich zu jung war. Natürlich kannte ich sie aus Erzählungen meiner Familie und Freunde.

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 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, unternehmungslustige 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. Rosi und ich wurden geprüft, ob wir in der Theatertruppe mitspielen konnten, aber ich war so schlecht, daß ich als Platzanweiserin eingeteilt wurde. Eines der Stücke, 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.



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 Frédéric 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 Kisuaheli 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 ausgingen, 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 Zentral-Krankenhaus 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 Pemas 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 Kisuaheli 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 Suhura und zur Hebamme Jesie, zwei ganz tolle Frauen. Auf Pemba wurde mir klar, wie fragwürdig Begriffe wie „Zivilisation“ 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, schwarzafrikanischer 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 zusammengekommen, 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 angehen und daß sich so etwas nicht wiederholen könnte. Daß in der DDR gemacht wurden, und daß die da oben und verknöchert waren, das merkte ich ja. Aber ich bildete mir ein, das bekäme wir in den Griff. Ich kann nicht sagen, ich ein unpolitischer Mensch war. Ich mir etwas nicht gefiel, dann sagte ich in der Gewerkschafts- oder Partysammlung. In meiner Klinik haben wir frei unterhalten – ich war 1970 von einer kleinen Kinderklinik in Weißerhagen gewechselt und dort Chefärztin geworden.

Daß Leute aus der DDR abhauerten, mir leid, bei Ärzten war ich wütend, war keinesfalls Dissident, ich dachte, kriegten diese DDR hin. Zwei Erlebnisse aus der Zeit vor der Wende, die mich irritierten, sind mir in Erinnerung. Einer der Geburtstage eines jungen Freundes, Nils, ein junger Jura-Student, hatte meine Tochter und mich – ich glaube

☆

„Ich war überzeugt, daß das sozialistische System das bessere wäre. Ich dachte, daß die stalinistischen Verbrechen in der Sowjetunion der Vergangenheit angehörten und daß sich so etwas nicht wiederholen könnte. Daß in der DDR Fehler gemacht wurden und daß die da oben alt und verknöchert waren, das merkte man ja. Aber ich bildete mir ein, das bekäme wir in den Griff.“

☆

war 1988 – zu seinem Geburtstag eingeladen. Er hatte sich gerade eine Außenwohnung erobert, und auf dem Weg waren außer mir lauter Jugendliche seinem Alter. Ich sehe es noch vor mir, wie er halb dunkel, alle saßen auf dem Fußboden – ich als Ältere durfte auf dem Stuhl sitzen. Ich war völlig erstarrt, kritisch diese ganzen jungen Leute, SED und FDJ-Mitglieder, die Verhältnisse

der DDR beurteilten. Das hatte ich in der Form und dieser Härte nie vorher von Leuten, die nicht gegen die Revolution waren.

Das andere Erlebnis waren diese Kommunalwahlen, ich glaube im Mai 1989, so sehr manipuliert wurden. Meine Mutter, sie wohnte damals noch mit mir, sollte nicht wählen gehen. Sie sagte, sie würde doch keinen der Kandidaten kennen. Ich habe sie überzeugt, doch zu gehen, und habe sie schließlich mit ins Wahllokal geschleppt, weil ich dachte, sie sollte sich sonst Ärger. Opportunistisch kann es auch sein, wenn man denkt, man ist nicht opportunistisch.

Im 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 unsere Schuld, da muß es doch einen geben. Nach meiner Rückkehr kam Thomas, ein junger Kollege aus meinem damaligen Krankenhaus – ich war 1988 pensioniert worden und arbeitete nur noch ein bißchen in einer Poliklinik – mit einer Resolution. Er sagte, sie seien dabei, eine Resolution 'rumgehen zu lassen.

Er wollte er sie mir zeigen und mich vormieren, er fragte aber nicht, ob ich die Resolution unterschreiben wollte. Der Text enthielt eine Reihe von Forderungen, die einen Protest gegen Gewalt. Die meisten fand 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 über nachdenken. Ich schaute ihn in den nächsten Tagen immer wieder an, auch mit meiner Tochter darüber. Schließlich unterschrieb ich, fügte aber unter meinem Namen hinzu, daß ich die Forderungen mit dem Streik nicht unterstützen würde. Bis dahin hatte ich z.B. an die Aktivitäten der Polizei nicht geglaubt.

Anfang 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 Westmänner, 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 monatelang angerufen, einerseits von Leuten, die sie bedrohten, aber überwiegend von Leuten, die ihr gratulierten und positiv gegenüberstanden.

Irgendwann wurde mir klar, daß die DDR, d.h. die DDR, nicht mehr zu retten sei. Ich habe noch einen Appell von Stefan Heym u.a. für eine bessere DDR unterschrieben, aber da war alles schon

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 lauter 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 genüge.

Sie erzählten, Sie hätten zur Schriftstellerei 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.¹ Ich befragte 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 Schriftstellerverbandes, 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.

Texte lateinamerikanischer AutorInnen in Deutschland



Foto: Walter Lingán

Mario Correa

Schreiben war für Mario Correa Tascón 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 entwik-

keln. 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 würde, eine feste Stelle zu finden.

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

Welche Literatur vor allem, lateinamerikanische, deutsche? Mario Correa mag vor allem die marginalen Autoren seines Heimatkontinents und speziell Kolumbiens, so etwa José David Guzmán, ein Autor des 19. Jahrhunderts, oder Fernando González. Die Größen, wie Borges, ein Cortázar oder ein García Márquez, rufen bei ihm eher ein Bedürfnis hervor, gegen sie anzuschreiben. Ikonographie lehnt er ab. In der deutschen Literatur bemerkt er eine seltsame Abkehr vom Rest Europas. „Lateinamerikanische Schriftsteller würden hier als exotische Wesen anerkannt, nicht aufgrund ihrer je eigenen literarischen ästhetischen Qualitäten. Dennoch versuchen, sich selbst in die deutsche Literaturlandschaft einzugliedern, deutsch zu schreiben, reizt ihn nicht, auch wenn er dazu in der Lage ist. Spanisch ist für ihn der feste Bezugspunkt geblieben.“

Und was sind Mario Correas Themen heute? „In gewissem Sinne doch wieder und sogar ganz grundlegend der Verlust 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 mit einer, 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 erlebten Geschichten und ebenso dunklen Zukunft, mit Schicksalen, die sie erahnter Dramatik doch irgendwo Sande verliefen. Etwas davon hat Mario Correa als Kolumbianer in Deutschland auch hier wieder erlebt. „Ach ja, heißt es dann, daß ich doch so ein Ausländer nebenan bin, netter Kerl, ich habe sogar manchmal mit ihm geredet, offenbar ist er weg-“



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

nach, und schließlich wurde sie akzeptiert. Bewohner der Stadt wie jeder andere, sie war auch etwas exzentrisch, das ja. Ging spazieren oder einkaufen, war sie immer elegant gekleidet. Man traf sie auf der Avenida Junín oder auf der Maracaiboboulevard, wie sie gerade Schaufenster oder Plakate betrachtete, und wenn sie sie erkannte, was manchmal der Fall war, sagte sie uns mit einer kurzen Handbewegung, eine einstudierte Theatergeste, begleitet von einem schwindenden Lächeln unter ihrem übertriebenen Make-up. Mit den Jahren wurde sie alt, ihre Gestalt wurde immer gebrechlicher, doch Nostalgie blieb tonangebend, und sie trug sie die, ich würde sagen,

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 schummrige Schänken, wo sie in elenden Spelunken Bier trank, in Eckkneipen, in Hinterzimmer- oder Hinterhofkneipen, 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 drückten 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 verschlimmernden Schwindsucht wurde und starb, während

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 Hotelzimmerchen 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 bemächtigt. Trauer schwitzend auf ein Sofa geworfen, sondierten 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 beimäße. 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 zerknirshtes 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

Für Patricia

Otto

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 entsagt, 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 ihren 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 Krierlicher 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 erklärte abschließend, er neige zu der drei lange Monate in Lissabon im seorie, daß das Tier aufgrund eines Hotel zugebracht. Wie sie selbst ratungstillstands verstorben wäre, auch ihre Freundin nur ganz leie sehr häufig auftretende Sache bei Gepäck dabei, lediglich einen eintichen und Papageien vorgerückten Koffer, aber darüber hinaus – unders.

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, angesichelt geliebt hatte und die sie vor lauter Gefahr ungerührt blieb und kestürzung nicht hatte beweinen können. Verdauungsprobleme hatte, mit ane 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 Lühigkeiten vollkommen verlustig, so daß Havanna offenbar prächtig, sein is Beste war, an Weggehen zu denken, kleid war ganz neu, und sein Schvor ihr inneres Elend aus ihr herausplat-

schillerte wie zu seinen besten Z und 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 Platzcke sie ihre Habseligkeiten zusammen, Hause und weiterer Sondervorkehrabschiedete sich von ihren Freunden, kam – so gab es etwa in der Küche 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 derDamals 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 Worttürlich war ich dabei, als der Umzug Spanisch beibrachten. tttfand, erpicht auf irgendein Erlebnis,

Die Zeit in Havanna würde nn drei riesige Koffer und ein auf einem schnell zu Ende gehen, denn so besolsockel aufgeplanter Papagei schieten es widrige Ereignisse. Ihre Fre mir reichlich wenig. Ich glaube, daß ihr die eine zeitweilige Arbeit in einer eine Anwesenheit lästig war, obgleich sie für an Weihnachten benutzte Feuer ch bat, ihr den Papagei hinauf in die körper gefunden hatte, vergiftete sionhung im obersten Stock des Gebäudes einem Unfall mit weißem Phosphor tragen, wonach sie mir mit unwirschem unweigerlich innerhalb von acht esicht Auf Wiedersehen sagte und mich zum Tod führte. So wurde nicht auswarf.

Von ihrem exzentrischen und stürmi- Von ihrem Leben erfuhr ich im Laufe meines ihrem Vorhaben, im Januar des folgen Lebens erfuhr ich im Laufe meines Jahres einen cubanischen Musiker, erwerdens. Ihre Abenteuer im Lovaina Berufs wegen Trompeter und Theerter, ihre Besuche im Vergnügungslokal aus Berufung, zu heiraten. Bevor sie res Jotas" in der Gegend von Niquia am vertraute sie ihr ihren geliebten Or de der Straße von Bello nach Copaca und legte ihr ans Herz, ihn für nichts na und ihre Sautereien im „Doña María Welt zu verlassen und ihm von Zeit z Itagui" waren legendär, die Episoden in Wein getränkte Butterplätzche sierten von Mund zu Mund und geben, die er so sehr mochte sierten einen immerwährenden Stein des versprach es und erfüllte ihr Versp stoßes für die städtische Spießergesell sorgfältig, und viel mehr noch: von naft, die ihre laxe Moral nicht in liebte sie den Papagei vielleicht viel noch als seine vormalige Besitzerin und von seiten des Tiers passiert gleiche, derart, daß er Eigenarten Schoßhündchens annahm und keine genheit ausließ, um seine große be-Theater zu holen, zu denen Fried genz zu zeigen oder seine Obsz n Gulda und David Oistrach gehörten, ohnegleichen ausführlich zum Best niel Barenboim, als dieser noch ganz geben.

Aber klar. Wie es in diesem n Anfang seiner Karriere stand, Rostrovitsch und viele, viele mehr, als deren immer so geht, wurde das Idyll abe sönliche Freundin sie sich im übrigen durch den Tod zerbrochen. Ein plöt nätzen konnte. Tod, dem keine Vorzeichen vorausg

Meine Beziehung zu ihr stand zwar nicht im Mittelpunkt, festigte sich aber doch mit den Jahren, und währenddessen bekam ich Zugang zu ihrem Privatleben, wenn sie mich von Zeit zu Zeit anrief, um mich zu bitten, für sie einen Einkauf zu erledigen, ein Paket zur Post zu bringen und per Einschreiben abzusenden oder einfach ihren Müll wegzuschütten. Ich gestehe, daß die Gringa mir anfangs Furcht einflößte, aber dieses Gefühl verwandelte sich allmählich in Respekt und stille Zuneigung. Ohne Aufhebens rief sie mich dann und wann zu sich, um mir ein Stück selbstgebackenen Apfelkuchen zu geben, und Weihnachten hielt sie stets ein kleines Geschenk für mich bereit. Bei diesen Gelegenheiten unterhielt ich mich mit ihr, oder vielmehr hörte ich ihr als steinerne Gast zu, denn sie war es, die in manchmal dramatischen Tönen über die Geschehnisse in ihrem Leben redete und sich am Ende unter Tränen bei mir entschuldigte, weil sie mich mit Geschichten belästigt habe, die nichts mit mir zu tun hätten.

Außerdem war es unvermeidlich, von unserer Wohnung aus einen Teil ihrer häuslichen Gewohnheiten zu beobachten. Von Zeit zu Zeit stellte sie ein Tischchen auf den Balkon, um etwas Kaltes oder einen Kaffee in Gesellschaft von gelegentlichen Gästen zu trinken, manchmal, meistens sogar, aber allein, mit einem breitrandigen Hut auf dem Kopf, um sich vor der Sonne zu schützen, denn die Nachmittagssonne schien direkt auf ihren Balkon.

Mit der Zeit erregte ihre Gegenwart in der Stadt keine Skandale und auch keine Aufmerksamkeit mehr. Sie hatte ihre Gewohnheiten ostentativ geändert und war über lange Zeiträume hinweg abwesend, vermutlich im Ausland; schließlich redete man nur noch bei Gelegenheit von ihr.

Zu guter Letzt hatte ich geheiratet, meine Eltern waren gestorben, und ich besuchte meine Schwester nur mehr sporadisch in der Wohnung der Avenida La Playa, die sie geerbt hatte. Ich erinnere mich, daß ich eines Samstags überrascht sah, daß der Balkon der Gringa erneut besetzt war. Sie schien dort zu sitzen, da war das Tischchen, der breitrandige Hut nach vorne geneigt, und auf der einen Seite der Papagei auf seinem Sockel, insgesamt eine Szene, die man nicht genau erkennen konnte, weswegen ich meine Schwester leichthin fragte: „Die Gringa trinkt wohl Kaffee, was?“

„Ach was, Mann“, sagte sie, „es scheint eher, daß die Gringa nicht mehr weiß, wo sie mit all ihrem Gerümpel hin soll und deswegen einen Teil hinaus auf den Balkon gestellt hat.“ So wird's wohl sein, 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 Kaffee und Apfelku-chen, schließlich trug sie ja auch ihre besten Klei-der. Die Nachricht erschien am näch-sten Tag in allen Zeitungen des Lan-des, die staatlichen Kulturinstitutionen bedauerten ihr Able-ben, einige promi-nente Persönlich-keiten des öffentlichen und politischen Le-bens sandten Kränze und Bouquets, und der Honorarkonsul ih-rer Heimat schaltete im Teil für die Todes-anzeigen eine Einla-dung zu ihrer Beerdi-gung. Selbst die Kul-turkanäle sendeten Sonderprogramme, die ihr Werk hervorhoben, aber sehr wenige Leute begleiteten sie bis zu ihrer letzten Ruhestätte.

Man schätzt – laut gerichtsmedizinischen 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 Tascón

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

als Reaktion auf einen schönfärbischen Artikel der FAZ zur Umweltpolitik deutscher Chemiekonzerne in Brasilien verfaßt hatte, sähe man sich nun einer massiven Verleumdungskampagne ausgesetzt. Wenig Rühmliches wußte auch Hans Nirschel von der „Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung“ über die deutsche Stahlindustrie zu berichten. Als einen der Hauptabnehmer brasilianischen Eisenerzes und Anteilseigner an brasilianischen Erzgruben hatten die Kirchen die deutsche Stahlindustrie im vergangenen Jahr zum Dialog im Rahmen eines „Runden Tisches Carajás“ eingeladen. Die Ausbeutung des Eisenerzes sowie andere Großprojekte in der Carajás-Region im brasilianischen Regenwald hätten katastrophale soziale und ökologische Folgen, für die die deutsche Stahlindustrie bisher jede Verantwortung ablehnt.

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

in Deutschland „natürliche“ Ansprechpartner fehlen, wie sie die brasilianischen Industriearbeiter in den gewerkschaftlichen Solidaritätsgruppen gefunden hätten.

Positives war über den Fortgang der Bauarbeiten der ESCOLA SUL zu erfahren, einer Bildungsstätte des Gewerkschaftsbundes CUT im südbrasilianischen Florianópolis. Der Bau wird vom DGB Bildungswerk und der EU gefördert. Drei Arbeitsgruppen junger Fachkräfte der IG Metall, IG Bau, Holz und Kunststoff sowie der Deutschen Postgewerkschaft werden sich in diesem Jahr vor Ort beim Bau der ESCOLA SUL engagieren. Mit Unterstützung des Gesamtbetriebsrates der Siemens AG konnte den Brasilianern kostenlos eine Telefonanlage vermittelt werden. Wenn alles klappt, wird die ESCOLA SUL im kommenden Jahr den Lehrbetrieb aufnehmen. Zur Fertigstellung eines Kindergartens für die Kinderbetreuung während der Seminare werden allerdings noch Spenden benötigt.

Optimistisch stimmten auch die Austauschprogramme, die für die kommen-

schaftlern aus dem Umfeld der ESCOLA SUL gegenüber.

Wolfgang Schulz von der Wolfsburger IG Metall berichtete über die Weltarbeitnehmerkonferenz im VW-Werk, an der Gewerkschafter aus Brasilien, Südafrika, Mexico, Argentinien sowie europäischen VW-Standorten in Wolfsburg 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 Wachendorf vom Büro Friedrich-Ebert-Stiftung in São Paulo über die aktuelle Situation der lateinamerikanischen Gewerkschaftsbewegung. Die Gewerkschaften hätten im Zuge der wirtschaftlichen Umstrukturierungsprozesse zunehmend an Einfluß verloren. Gelte sowohl für die korporativen als auch für die unabhängigen Gewerkschaften in mexikanischen oder argentinischen Betrieben wie auch für viele linksdogmatischen Organisationen. Die Gewerkschaften hätten sich durch eine gewisse Fixierung auf den Staat sowie durch die Einschätzungen der veränderten Rahmenbedingungen in die Defensive gebracht. In einigen Ländern, so z.B. in Bolivien, sei den Gewerkschaften durch den Niedergang alter Industrien schon die organisatorische Basis verlorengegangen. Die brasilianische Gewerkschaftsbewegung niedriger Intensität des mexikanischen Militärs antwortet die EZLN mit Organisation sei in bewußter Ablehnung unterschiedlichen zivilen Aktionen und dieser beiden traditionellen lateinamerikanischen Gewerkschaftsmodelle entstanden Gruppen. Die nationale wie internationale Unterstützung der Forderungen gelungen, sich auf die ökonomischen Veränderungen einzustellen. Sie setzen sich in einem schwierigen Spagat zwischen der Vertretung von Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern innerhalb der EZLN und der Regierung am ern. Bemerkenswert im lateinamerikanischen Kontext und mit spürbar positiver Auswirkung auf die Alltagsarbeit der Zapatisten, vor allem bezüglich der Einführung einer Frauenquote auf den letzten CUT-Kongreß, die inzwischen in selbstverständlichen Beteiligungsdialen Verfassungsreformen, die auf Frauen auf allen Ebenen der Organisation eine neue strategische Abzielden, bleiben weiter ohne konkrete Allianz sah Wachendorf zwischen dem US-Gewerkschaftsbund CIO entstehen, bei dessen jüngstem Kongreß sich in einer Kammertiefeln, Hängematten und zapatistischen revolutionären Mitbringseln aussetzt hatte.

Manfred Brinkmann

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.

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-



...Gäste

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 initiierte 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.

statt, zu dem zusätzlich zu verschiedensten 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.

Im Lager der Internazionalistas kursieren Gerüchte über das Vorgehen der mexikanischen Grenzpolizei, der „Migra“: Zwei baskische Aktivisten seien ohne Begründung ausgewiesen worden. Nachdem die letzten Akkreditierungsformalitäten der mehrheitlich europäischen Delegationen erledigt sind, setzt sich die Buskarawane 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)

Fotos: David Rosales/version

„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 wiedergegebenen 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, und 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 Subjektwerdung 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

der schwarzen, indigenen und spaner eben gerade nicht aufgehoben in vorausklärerischen Identitäten entgegengesetzt wurde. Anfang dieses Jahrhunderts wurde die Frage lateinamerikanischer Selbstbewusstseins dann gegen den Rationalismus mit dem Rekurs auf nicht dieser Entwicklung die Modifizierung, aber auch hispanische Identität bagewortet. Der Indigenismus entdeckte mystischen und affektiven Anteile, den Armen Anderen (Suess) spricht. Kulturen und suchte sie in das Selbstverständnis lateinamerikanischer Kultur des Themas theologischer und christzubauen. Eine dritte Etappe schließt Praxis der Befreiung: Vor dem stellten dann die politischen Befreiungsträger der vielfältigen religiösen wegen der siebziger und achtziger Jahre dar. Sie verstanden Lateinamerika als die Peripherie der entwickelten und suchten über einen Volksbegriff Arbeiter und Bauern als die Armen und politisches Subjekt bestimmte, einen neuen Weg zu Freiheit und Gleichheit sich im wesentlichen an einem – Geschichte mit Lateinamerika als unfähig auch modifizierten – europäischen Modellen und in ihren verschiedenen kulturellen Versuche, das Selbstverständnis Lateinamerikas in der einen oder anderen Richtung festzulegen, wird nun heute Heterogenität und Verschiedenheit Kulturen und Gemeinschaften gegenüber Angesichts erzwungener Massenkulturnachhaltiger Armut und Ungerechtigkeit auf der einen Seite und gescheiterten Parteien und Volksbewegungen auf

der anderen Seite verlagern sich die Fragen der 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. Gegen Unterdrückung und Ausschluß der 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 verwirklicht“, so Suess. Damit erweist sich dieses Befreiungs- und Identitätsparadigma als fundamental herrschaftskritisch, wenn es stellt die existierenden Formen politischer und ökonomischer Organisationsstruktur radikal zur Disposition. Es zielt auf eine folkloristische Reservatsmentalität, sondern auf die grundlegende Überwindung von Verhältnissen, die den Menschen die Möglichkeit verweigern, ihren selbstbestimmt zu gestalten.

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

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 binnenkirchliche 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 Traditionsbestand der Großkirchen aufgelöst würden. Die Option für die Anderen fordert radikale Reziprozität und Gegenseitigkeit 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 verschiedener 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 neuen Befreiungsbewegungen und ihre Entsprechung 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 unwesentlich 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 entgegenzutreten 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 Ramming

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

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 dichtbesiedelste 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: Ertiger 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 Argentinien 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 „Tucumanazos“, 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 Guerilla und alle linken Gruppierungen ausholten. Dabei waren sie außerordentlich erfolgreich. Schnell war die Guerilla 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 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 irgendetwas 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

auch der Machthaber wird noch gestellt.

Jetzt, nach einem knappen Jahr Bussi an der Spitze der Provinz, bemerkt auch die 46% der Tucumanos, die gewählt haben, langsam, daß er kein Allheilmittel zur Verbesserung der wirtschaftlichen Lage in der Provinz besitzt. Es bleibt zu hoffen, daß der Mythos der Person Bussi platzen und ähnliche Gouverneurswahlen sich nicht derholen wird. Die Kosten sind hoch: wenn Bussi auch nicht mehr Machtmittel eines Diktators in der Provinz hat, so findet er doch Wege zur Repression, und der Polizeiapparat scheint seiner Führung reibungslos zu funktionieren. Es herrschen wieder Ordnung und Disziplin in der Provinz, einmal wörsch karibischen Musik zu sprechen, wenn man sich wieder alle Beamten Singen der Nationalhymne auf der Plaza de la Independencia antreten, mit Diktator gemacht und so scheinende Inbegriff der karibischen Musik, die Salsa, in New York hungen gegen Menschenrechtsaktivisten, wenn Mitte des 20. Jahrhunderts die cubanische Musik und später der Reggae zur populärsten Musik in afrikanischen Städten aufstieg. Wenn ein halbes Jahr während eines siebenmonatigen Aufenthaltes von Silke Pfeiffer, Nicola Fuchs, Studentinnen aus Köln, Carsten Möller, Student aus Leipzig, in dieser Provinz Tucumán entstand. Wir hatten in diesen Monaten die Gelegenheit, die Musik im Zeitalter von MTV, globusumvor, während und nach der Wachwappender world music und eklektischen Ethnopop überhaupt noch geographischen Gesprächen mit Politikern, Historikern, Menschenrechtsaktivisten, Menschen auf der Straße, auch AnhängerInnen der Partei hinterfragten wir den Mythos der Person und deckten die verschiedenen Gründe seiner Wahl auf. Es entstand ein Dokumentarfilm, der die Situation in der Provinz den deutschen Zuschauern nahebringt und ein Zeugnis der Geschichte nisse in Tucumán ablegt. Wir haben deren Calypso popularisierte, eines dadurch einen kleinen Beitrag zum Klob Marley, Rasta und underdog, sind der MenschenrechtsaktivistInnen in Tucumán her. Die cubanische nova trova mit und in ganz Argentinien gegen Ignoranz, das Vergessen und die Ungerechtigkeit zu leisten.

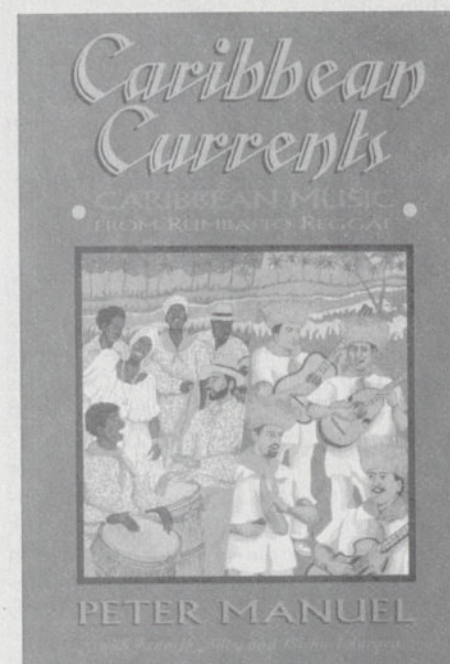
Azúcar Amargo - Bitterer Zucker ist ein Film, der während eines siebenmonatigen Aufenthaltes von Silke Pfeiffer, Nicola Fuchs, Studentinnen aus Köln, Carsten Möller, Student aus Leipzig, in dieser Provinz Tucumán entstand. Wir hatten in diesen Monaten die Gelegenheit, die Musik im Zeitalter von MTV, globusumvor, während und nach der Wachwappender world music und eklektischen Ethnopop überhaupt noch geographischen Gesprächen mit Politikern, Historikern, Menschenrechtsaktivisten, Menschen auf der Straße, auch AnhängerInnen der Partei hinterfragten wir den Mythos der Person und deckten die verschiedenen Gründe seiner Wahl auf. Es entstand ein Dokumentarfilm, der die Situation in der Provinz den deutschen Zuschauern nahebringt und ein Zeugnis der Geschichte nisse in Tucumán ablegt. Wir haben deren Calypso popularisierte, eines dadurch einen kleinen Beitrag zum Klob Marley, Rasta und underdog, sind der MenschenrechtsaktivistInnen in Tucumán her. Die cubanische nova trova mit und in ganz Argentinien gegen Ignoranz, das Vergessen und die Ungerechtigkeit zu leisten.

Der Film liegt im VHS- und S-Format vor und dauert 65 Minuten. Oder ist die Musik der Karibik vielleicht gibt eine spanische und eine syrierte deutsche Fassung. Bei Interesse Kauf oder auch an einer Vorstellung DM. Zu bestellen ist der Film bei 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 lesenswerte 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 Fachsimpelien 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 genüsslicher ist es dann, einmal im alten Plattenschrank zu wühlen und endlich zu begreifen, was die Plattenhüllen einer schon seit langem vermitteln 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 verbannt. Dennoch gelang es Merengue-Musikern 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 Gegenteil: 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 Dritte-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: Vorbereitungswochenenden: 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 Ohnmacht gegenüber den „objektionalistische Nahkampf Gemeinsstyps. Angesichts weltweit wachsenden sozialer Ausgrenzungsprozesse – so AutorInnen – hätten viele EntwicklungspolitikerInnen resigniert; Weltmarkt, Laissez-faire und Deregulierung präsent sich als alternativlose Voraussetzung von Entwicklung. Die Linke müsse Mythologie der Alternativlosigkeit des Liberalismus zerstören und den „verlorenen Dissens“ (Jose Luis Fiori 1995) finden.

Ansatzpunkte für politische Alternativen len die AutorInnen in den Schwächen Widersprüchen des ökonomischen Systems selbst. Aus weltwirtschaftlichen, national- und nationalwirtschaftlichen Analysen (Beispiele: Neo-Cepalismo, MERCOSUR, NAFTA, Argentinien, Brasilien, asiatische Tiger) resultiert eine Fülle unterschiedlichster Handlungsoptionen, die die Band des „Kurswechsel“ – Produkt der einjährigen Forschungszusammenarbeit an der Wiener Wirtschaftsuniversität zu einer sehr empfehlenswerten Lektüre werden.

Ein Kernwiderspruch im Neoliberalismus steht nach J. Becker und A. Novy in den einanderdriftenden Interessen des Finanzkapitals und des Produktionskapitals. Das vom hochmobilen Geldkapital die ersten wirtschaftspolitischen Beschränkungen auf der politischen Ebene und lebliche Unsicherheiten auf der realwirtschaftlichen Ebene ausgingen, seien Regulierungen von zentraler Bedeutung. Die beiden Autoren nennen z.B. die von Tobin 1978 vorgeschlagene Besteuerung von Devisentransaktionen incl. eines Stützes von Kapitalverkehrskontrollen, durch die ein Großteil hochspekulativer, kurzfristiger Devisentransaktionen an Liquidität verlieren würden. Als Beispiele werden Regulierungen südostasiatischer Staaten wie Malaysia, Indonesien und Thailand genannt, die in den neunziger Jahren quantitative Grenzen für bestimmte Devisengeschäfte einführen, sowie Maßnahmen Chiles und Kolumbiens, deren zufolge bei Aufnahme von Fremdfinanzierungsverbindlichkeiten Depots bei den Zentralbanken hinterlegt werden müssen. gl. der Entschuldungsmaßnahmen, so Becker und Novy, gelte es das Diktat zu brechen, diese an die Umsetzung in Strukturanpassungsprogrammen zu binden. Größte Durchsetzungschancen von Entschuldungsmaßnahmen im Pariser Club haben sie bei den ärmsten Staaten. Mit Blick auf die notwendige Regulierung von Direktinvestitionen verweisen die Autoren erneut auf das Beispiel ostasiatischer Staaten, die in den letzten beiden Jahrzehnten nur eine selektive Öffnung gegenüber dem Auslandskapital vollzogen und damit erfolgreicher waren als Lateinamerika mit seiner Laissez-faire-Politik. Eine asymmetrische Regulierung des

Die Broschüre „Die Wüste lebt“ ist ein Portobeitrag von 3,- DM (Briefmarken) zu beziehen bei: Geschäftsstelle, Nernstweg 32-34, 2 Hamburg, Tel. 040/39 31 56.

Neoliberalismus ohne Alternative?

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

internationalen Handels würde es – so Becker und Novy – 3. Welt-Staaten erlauben, eine eigene Industrie incl. Nahrungsmittelproduktion aufzubauen und einen leichten Zugang zu den Märkten der Industrieländer zu finden.

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 Einfluß der armen Bevölkerungsgruppen sein. Mit Blick auf die weitgehende Vertretungslosigkeit von KleinbäuerInnen 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 00431/58680704.

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 SPRACHE

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

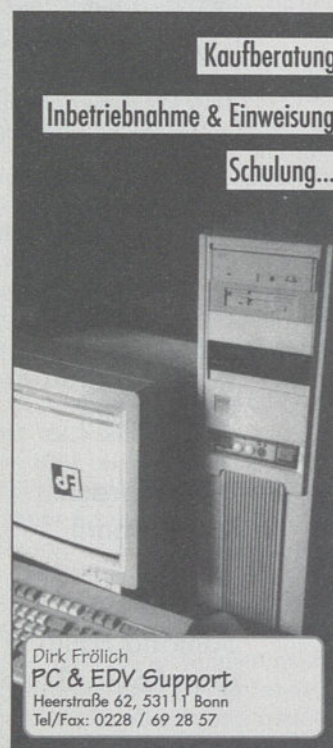
Langjähriger ila-Mitarbeiter bietet für Privatpersonen, Kleinbetriebe, Bildungseinrichtungen, Medienprojekte u.s.w. im Köln/Bonner Raum Beratung und Schulungen im Bereich EDV und PC an:

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

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

Installation – Konfiguration – Programmierung 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 gespaltene 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 Superlative von 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 der ila erscheinen kann? Die Veröffentlichung des LeserInnen den Eindruck vermitteln, die Redaktion habe die Gelegenheit genutzt, um der Konkurrenz von den ila auszuweichen.

Wir gehen davon aus, daß dies nicht Absicht war. Nicht wenige Redaktionsmitglieder von ila und LN kennen sich seit vielen Jahren, und beide Zeitschriften trotz „produktiver Konkurrenz“ ein ähnliches LeserInnenpektrum oft, zum Beispiel im Rahmen von Kampagnen, werden eng miteinander. Wir wünschen uns diese Zusammenarbeit, wo immer sie möglich ist, weitergeht. Vorfälle wie die Veröffentlichung des Siebert-Beitrages dabei allerdings nicht in das Bild. War das ein Ausrutscher? Wie gesagt, wir haben davon aus.

In diesem Sinne grüßt die LN-Redaktion

Anmerkung der ila-Redaktion:

Die Veröffentlichung des Beitrags von Siebert hat in der ila im nachhinein grundsätzliche Diskussionen ausgelöst, wegen seiner Inhalte und der im Beitrag vertretenen Positionen, die wir nach wie vor richtig halten, sondern um die Frage, wie wir auf kritisierbare Beiträge in beiden Zeitschriften reagieren. Sollen wir in unserer Zeitschrift damit kritisch auseinandersetzen, oder sollen wir durch Leserbriefe in den entsprechenden Zeitschriften reagieren. Wir haben das für die Zukunft geregelt: Geht es um grundlegende Auseinandersetzungen in inhaltlichen Fragen, den wir es richtig, uns mit den Thesen und Positionen, die eine befreundete Zeitschrift vertritt, auch in der ila auseinanderzusetzen, weil dabei grundlegende Meinungsverschiedenheiten in der Solibewegung der ila entstehen. Da führen kontroverse Besprechungen sicher weiter. Bezieht sich die Kritik auf einen Beitrag nach dem Inhalt, so enthält, ist es eher angebracht, darauf mit einem Leserbrief in der entsprechenden Zeitschrift zu reagieren. In diesem Sinne wäre der vorliegende Beitrag wahrscheinlich als Leserbrief in der ila besser aufgehoben gewesen. Es war allerdings nie darum gegangen, den Lesern „auszuweichen“, vielmehr war uns daran, daß das Wahlbündnis „Nuevo Ecuador“ von der ila und den LN in Artikeln grundlegend unterschiedlich eingeschätzt wurde. Während unser Autor Siebert darin eine positive Entwicklung sah, warf LN-Autorin Elisabeth Schubert dem neuen Bündnis v.a. die Spaltung der Linken beizutragen. Wir fanden es wichtig zu klären, und vor dem Hintergrund haben wir den Artikel veröffentlicht. Es tut uns leid, daß der Beitrag Euch verärgert hat, und wir hoffen, daß unsere gute Zusammenarbeit künftig weitergeht.

TERMINE

- 29. September 1996

Sider machen Leute – aber wie?!

Textilmarktfabriken (Maquilas) der Textil- und Bekleidungsbranche in der Bauernschule Hohenheim (bei Stuttgart)
Kontakt: Nord-Süd-Netz des DGB-Bildungswerkes, Hans-Böckler-Str. 39, 40476 Düsseldorf;
Tel. 0211/4301384; Fax 0211/4301500

- Sept. 1996, 20 Uhr

Un-Sicht: Puerto Rico – stets auf der Suche nach sich selbst

Vortrag und anschließende Diskussion mit der seit 11 Jahren in Bonn lebenden Puertorikanerin Maria Sagüé
Ort: Köln, Alte Feuerwache, Melchiorstraße 3

ZEITSCHRIFTENSCHAU

OLIVIA Nr. 113, Juni-Juli 1996

„chilenische Modell“ für die bolivianischen Renten * La reforma de pensiones en Colombia, Argentina y Perú * Lo que puede suceder en Chile: „Nuestra Experiencia“ * Rahmenabkommen zwischen Bolivien und MERCOSUR unterschrieben * Eine Zukunft für die COB im Liberalismus? * Nachtrag zum COB-Kongreß * Arme Frauen und das obste Land * Das „Ley de Participación Popular“ zwei Jahre nach seiner Einführung * Universität und Expertenfabriken * Abgänge an den bolivianischen Universitäten * Mütter geben ihren Kindern DDT mit der Muttermilch * Bericht vom Schulprojekt aus Samaipata
Preis: DM 3,-; Abo ab DM 18,-; Bezug: Bolivia, Kottbusser Damm 101, 1067 Berlin

Ärter des iz3w Nr. 215,

Schwerpunkt: Religiöse Sinnstiftung in der Moderne
Die Religiosität in der modernen Welt * Instrumentalisierung der Religion in Indien * Missionierte Frauen in Lateinamerika * Die jüdische Theozie im modernen Staat * Protestantischer Fundamentalismus in den USA * Wahrheit und Macht, Sekten und Selters - ein Essay
Weitere Themen: Süd-Nord: Kommentar: Israel traut Peres nicht * Zentralasien: Wohin treibt die „Dritte Welt“ Moskau? * Die Sorgen der Abhängigkeit in Kirgisistan * Brasilien: Die Geschichte der Besessenen Agramreform * Rechtshilfe zwischen Staat und Mafia * Nord-Süd-Boulevard: Die Irrationalität der Tibetolidarität
Auf dem Süd: Kurdistanolidarität: Mystifizierung eines Befreiungskampfes
Entwicklungstheorie: Vandana Shivas romantische Kapitalismuskritik * Informationen enthält, ist es eher angebracht, darauf mit einem Leserbrief in der entsprechenden Zeitschrift zu reagieren. In diesem Sinne wäre der vorliegende Beitrag wahrscheinlich als Leserbrief in der ila besser aufgehoben gewesen. Es war allerdings nie darum gegangen, den Lesern „auszuweichen“, vielmehr war uns daran, daß das Wahlbündnis „Nuevo Ecuador“ von der ila und den LN in Artikeln grundlegend unterschiedlich eingeschätzt wurde. Während unser Autor Siebert darin eine positive Entwicklung sah, warf LN-Autorin Elisabeth Schubert dem neuen Bündnis v.a. die Spaltung der Linken beizutragen. Wir fanden es wichtig zu klären, und vor dem Hintergrund haben wir den Artikel veröffentlicht. Es tut uns leid, daß der Beitrag Euch verärgert hat, und wir hoffen, daß unsere gute Zusammenarbeit künftig weitergeht.

IMPRESSUM

Herausgeber und Vertrieb: Informationsstelle Lateinamerika (ila) e.V., Oscar-Romero-Haus, Heerstr. 205, 53111 Bonn
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,- ermäßigtes Abo DM 60,- Geschenknastabo 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 Schmähfeldt, 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
Zeitungsgebühr 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

476 Seiten, 49,80 DM
+ Versandkosten

Band 1 der Reihe „Tranvia Sur“

edition tranvia

Postfach 3626, 10727 Berlin

TRANVIA
SUR

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 nicht 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 o é também porque representativo de muitos enfoques similares que não se efetuam no nível dos estados-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 Diatary 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 trancada nas experiências missionárias católicas em geral, tanto na Ásia como na África ou na América. Pela coragem pioneira do Padre de l'Espinay ressurgiu 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 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 Negroni, citadas aos cartórios da São Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federações em todo o país os 60. O boom dos teve uma nítida vinculação política. "A umbanda dos partidos em troca sume o sociólogo paulista ndistas fornecem outras "O governo, sozinho, da assistência social e, a pisa do nosso trabalho", il Rachid, coordenador do Órgão de Umbanda do io 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 Laudonatel 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

cadadas das forças cósmicas".¹ 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 bohpouri, em crioulo ou em urdu, quer seja com sândalo ou incenso, quer seja nos gestos da cultura indiana, muçulmana, chinesa, européia 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".² 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 idéia 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, seção 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.

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

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. Percorrera 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 do 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 escolhera 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 Pontificia 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.

Das 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 vin- a política. "A umbanda dos partidos em troca sume o sociólogo paulista ndistas fornecem outras "O governo, sozinho, a da assistência social e, cisa do nosso trabalho", il Rachid, coordenador Orgão de Umbanda do io 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-

Der ANDERE

Eine Einladung Was ist der ANDERE

Zuerst einmal
gemeinschaft
Für einen Jahr
bietet er seine

vier Bücher
AutorInnen aus
Lateinamerika
in attraktiver /

viermal jährlich
LITERATURN.
Lateinamerika
kulturelle Ten
Kulturkreisen
AutorInnen ui

Informations
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.

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 amontoadas 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 começaram a dançar.

Eu não compreendia nada daquilo e saí. Depois, passei a admirar muito alguns franceses ou outros que, ao assistir pela primeira vez a um candomblé, saíam 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 retornei ao Afonjá, mas na verdade a corrente não passava.

O testemunho das mulheres

Algum 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

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

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. Expressiam 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 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 do teve uma nítida vin-a política. "A umbanda dos partidos em troca sume o sociólogo paulista fornecem outras "O governo, sozinho, da assistência social e, a do nosso trabalho", il Rachid, coordenador Orgão de Umbanda do io Paulo (SQUESP). 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

Der AND Eine Einladung zu Was ist der ANDI

Zuerst einmal ist
gemeinschaft bei
Für einen Jahres
bietet er seinen

vier Bücher (4
AutorInnen aus /
Lateinamerika, a
in attraktiver Aus

viermal jährlich
LITERATURNACHRICHTEN
Lateinamerika, d
kulturelle Tender
Kulturkreisen, ü
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.

"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 enraíza 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 recebera 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 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

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 aí 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 vodou assim como em seu esforço para se adaptar ao vodou".⁴ O vodou tem a mesma origem yorubá que o candomblé, assim como as Santaria 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 modificou.

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-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 vin- a política. "A umbanda dos partidos em troca sume o sociólogo paulistas fornecem outras "O governo, sozinho, a assistência social e, cisa do nosso trabalho", il Rachid, coordenador Órgão de Umbanda do io Paulo (SQUESP). 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

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 Tende
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.

Paris war nicht nur die Hauptstadt der Revolution und des Liberalismus, sondern auch ein wesentlicher Bezugspunkt für die Selbstfindung von – gerade auch lateinamerikanischen – Politikern, Künstlern, Intellektuellen. Dieses Buch verfolgt die Geschichte anhand einer exemplarischen Lebensläufe, sucht dabei kollektive Vorurteile zu rekonstruieren und erschließt so zentrale Aspekte der Kultur- und Geistesgeschichte Lateinamerikas. Zur Sprache kommen unter anderem Simón Bolívar, Domingo Sarmiento, Rubén Darío, Octavio Paz, Victoria Ocampo, Julio Cortázar.

Der ANDERE Eine Einladung Was ist der ANDERE

Zuerst einmal eine Gemeinschaft. Für einen Jahresanfang bietet er seinen

vier Bücher AutorInnen aus Lateinamerika, in attraktiver Aufmachung

viermal jährlich LITERATURNAHE Lateinamerika, kulturelle Trends, Kulturkreise, 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.

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.⁵

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 dávamos 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".⁶

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.

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

René Philombé, Schriftsteller aus Kamerun auf der Frankfurter Buchmesse 1987

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 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

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 Negroni, citadas aos cartórios da São Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federações em todo o Brasil os 60. O boom dos umbandistas teve uma nítida vinculação política. "A umbanda dos partidos em troca de votos", resume o sociólogo paulista dos umbandistas fornecem outras "O governo, sozinho, não dá assistência social e não cuida do nosso trabalho", diz Rachid, coordenador do Orgão 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-

negado, nem rejeitado, nem desprezado; mas no concreto a gente dirá: "Jesus Cristo é a maneira dos cristãos falarem de um dos nossos Orixás". As pessoas do candomblé chegaram mesmo a adotar espiritualmente o mais famoso santuário de Salvador, o Montmartre baiano, a igreja de Nosso Senhor do Bonfim: cada sexta-feira elas aí vão em homenagem a um de seus mais importantes Orixás, Oxalá, aquele que, por ordem de Deus, segurando a semente da terra em suas mãos, concedeu-lhe nascimento.

Que é preciso fazer? Procurar como devemos apresentar o Cristo para que seja compreensível em sua cultura? Essa operação obedece ao princípio de inculturação: cada cultura recebe, mas repensa em seus próprios termos. Mas ela está ligada também ao não menos famoso princípio da superioridade do Ocidente: nós possuímos a verdade e nós devemos vo-la anunciar. Não se trata, está claro, de que tenhamos de escutar a verdade do outro.

Seria ingênuo pensar que nós exageramos talvez nossa verdade sobre Jesus Cristo? Aquele que anunciamos é aquele que se nos revelou e que está à nossa altura. Mas que nosso Jesus Cristo não produza um choque na Bahia sobre as pessoas do candomblé permanece um fenômeno impressionante. Deus sabe se elas ouviram falar dele, se ele lhes é mesmo familiar, de algum modo. Então, com uma certa candura, eu me pergunto: se Jesus Cristo, Verbo Encarnado, lhes falasse a elas também, mas sob uma outra forma? Ajuntaria assim aquilo que um bispo, e não dos menores, dizia baixinho por certo, num tom mais do que confidencial: “No fundo, se o Verbo se servisse também dos Orixás para falar a esse mundo negro?” Isso estaria na lógica do Pai, tão cuidadoso em se adaptar ao mundo de cada um. Essa perspectiva não iria contra a destinação universal da Encarnação do Verbo, e, em todo caso, fornecer-lhe-ia uma nova dimensão. Jesus Cristo daí sairia engrandecido, se podemos assim exprimir-nos.

Um Ocidental teria dificuldade em admitir tal operação. Escuto ainda os gritos horrorizados e dolorosos de meu amigo Georges Casalis quando de nossas discussões aqui mesmo sobre esse tema. Como bom protestante, não se sentia mesmo feliz em lançar um católico na geena da heresia: ele sofria em si mesmo e em sua fé. Com Raymond Panikkar, tão penetrado de hinduísmo, tudo é diferente, e ele diria: "Tu tens um pensamento que é movido de um lado pelo princípio de contradição; de outro, pelo princípio de identidade".

Uma igreja carregada de história que deve retornar ao essencial

Desde logo, é mister espantar-se com o fato de que para as pessoas do candomblé a Igreja seja uma potência espiritual de que

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

Paris war nicht nur die Hauptstadt der Revolution und des Liberalismus, sondern auch ein wesentlicher Bezugspunkt für die Selbststimmung – gerade auch lateinamerikanischen – Politikern, Künstlern, Schriftstellern. Dieses Buch verfolgt die Geschichte anhand einer exemplarischen Lebensläufe und sucht dabei kollektive Vorläufer zu rekonstruieren und erschließt so zentrale Aspekte der Kultur- und Geistesgeschichte Lateinamerikas. Zur Sprache kommen unter anderem Simón Bolívar, Andrés Bello, Sarmiento, Rubén Darío, José Martí, Carpentier, Victoria Ocampo und Julio Cortázar.

Der AND

Eine Einladung

Was ist der AND

Zuerst einmal
gemeinschaft
Für einen Jahr
bietet er seine

• vier Bände
AutorInnen aus
Lateinamerika
in attraktiver A

i viermal jäh
LITERATURNA
Lateinamerika
kulturelle Ten
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.

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 reconhecê-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 sétima 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 muito 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 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, levadas aos cartórios da Prefeitura de São Paulo, já contabilizam milhares de tendas de umbanda. O crescimento das federações em todo o Estado chegou aos 60. O boom dos anos 60 teve uma nítida influência política. "A umbanda ganhou força entre os partidos em troca de favores", resume o sociólogo paulista Roberto de Almeida. "Os umbandistas fornecem outras vantagens para o governo, como a assistência social e a limpeza pública. É preciso reconhecer o nosso trabalho", diz o professor Rachid, coordenador do Conselho do Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo (SOUESP). Na realidade, existem muitos 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



Paris war nicht nur die Hauptstadt der Revolution und des Liberalismus, sondern auch ein wesentlicher Bezugspunkt für die Selbstfindung von – gerade auch lateinamerikanischen – Politikern, Künstlern. Dieses Buch verfolgt die Geschichte anhand einer exemplarischen Lebensläufe, sucht dabei kollektive Vorurteile zu rekonstruieren und erschließt so zentrale Aspekte der Kultur- und Geistesgeschichte Lateinamerikas. Zur Sprache kommen unter anderem Simón Bolívar, Juan Sarmiento, Rubén Darío, Victor Segalen, Victoria Ocar, Julio Cortázar.

Der ANDERE

Eine Einladung Was ist der ANDERE

Zuerst einmal eine Gemeinschaft. Für einen Jahr bietet er seine

• vier Bücher
AutorInnen aus
Lateinamerika
in attraktiver Auswahl

• viermal jährlich
LITERATURNACHMITTAGE
Lateinamerika
kulturelle Themen
Kulturkreise,
AutorInnen und

• Informations-
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.

650 De l'Espinay, A religião dos orixás

o Espírito não virá" (Jo 16,7). Deixemo-lo vir. Temos todos a 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?

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 Pontificia 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.

das do professor Negrão, ditadas aos cartórios da São Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federações em todo o a os 60. O boom dos teve uma nítida vinculação política. "A umbanda dos partidos em troca sume o sociólogo paulista-ndistas fornecem outras "O governo, sozinho, da assistência social e, cisa do nosso trabalho", il Rachid, coordenador do Órgão de Umbanda do io Paulo (SQUESP). 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 Laudon 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

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

Der ANDERE

Eine Einladung zu Was ist der ANDERE

Zuerst einmal ist
gemeinschaft be-
Für einen Jahres-
bietet er seinen M-

vier Bücher (1
AutorInnen aus A-
Lateinamerika, al-
in attraktiver Aus-

viermal jährli-
LITERATURNACH-
Lateinamerika, di-
kulturelle Tenden-
Kulturkreisen, üb-
AutorInnen und

Informationen
Tagungen und Les-
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

Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 35, fasc. 138, Junho de 1975 415

estatuto jurídico especial para as Igrejas luteranas (nº 63) e o senti-
do das "Igrejas-irmãs" e daquele "certo grau de comunhão eclesial" à
qual tais Igrejas-irmãs já teriam um direito (nº 33).

De um modo geral, porém, esta surpreendente documentação lute-
rano-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,
Medellín, Colômbia.

Uma Revisão do Conceito de Sincretismo Religioso e Perspectivas de Pesquisa

Tanto para a maioria dos turistas estrangeiros quanto para a gran-
de 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 car-
naval 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 indire-
tamente 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 oni-
potência 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 carna-
val — através da valorização do negro e do mestiço como também
através da retomada de temas ligados à escravidão — é totalmente im-
pregnado dos sortilégios incantatórios que antigamente subjugavam os
portugueses.

Até prova em contrário, a marca registrada do Brasil é pois total-
mente delineada por materiais de tipo sagrado. Isto significaria "enqui-
tamento" da mentalidade rural no meio da civilização urbana?¹ Ou
então, sem procurar identificação com um modelo do passado, isto mos-
traria que a modernidade está compondo as suas válvulas de equilí-
brio tecendo um quadro sincretístico (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.

¹ No seu livro *L'âme primitive*, L. Lévy Bruhl fala da mentalidade "cosmo-
vitalista".

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 espe-
cificamente, que a fase de legiti-
mação e expansão da umbanda pas-



Rachid, no terreiro: o governo precisa de ajuda

padrinhos influen-
tes. O registro da
primeira federação
de tendas umban-
distas 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 condestá-
vel do Estado
Novo, a ditadura de
1937 a 1945. O ges-
to do general teria
sido um agradeci-
mento à umbanda
por ter sido cura-
do por uma mãe-de-
santo carioca de um
"encosto de egum"
— isto é, o incômodo
assédio de um
espírito.

das do professor Negrão,
ditadas aos cartórios da
Paulo, já contabilizam
tendas de umbanda. O
federações em todo o
a os 60. O boom
teve uma nítida vin-
a política. "A umbanda
dos partidos em troca
sume o sociólogo paulis-
tistas fornecem outras
"O governo, sozinho,
a da assistência social e,
cisa do nosso trabalho",
il Rachid, coordenador
Orgão de Umbanda do
ão Paulo (SOUESP). Na

realidade, existem
indícios de uma
permuta de vanta-
gens entre a religião
e o poder. No início
dos anos 70, o apoio
das federações um-
bandistas ao gover-
nador paulista Lau-
do Natel foi retribu-
do com a introdu-
ção da Festa de
Iemanjá no calen-
dário da Secretaria
Estadual de Turis-
mo. De 1970 a 1973,
o número de regis-
tros de tendas au-
mentou 62%.

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

ISTOÉ 1/6/1983

Definição do Sincretismo Religioso

Após o arroteamento nas bibliotecas em 1968, as investigações de campo e o contato com antropólogos e sociólogos brasileiros² 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.³

Para a minha primeira pesquisa⁴, 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 codificações 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.⁵ 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

² Tive vários contactos com E. Carneiro, Th. de Azevedo, R. Ribeiro, C. Cascudo, B. Kloppenburg, V. Costa, etc...

³ 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 plano de pastoral de conjunto da CNBB (1966-1970)*, Rio de Janeiro, 1968.

⁴ 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*.

⁵ P. Robert, art. *Syncrétisme*, in *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Le Petit Robert, Paris, 1967, p. 1732; W.A. Visser T'Hooft, *L'Eglise face au syncrétisme*, Genève, 1963, pp. 4-5; G. Thijs, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai, 1966, pp. 164-165.

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

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.⁶ O autor Goetz, por sua vez, vê o sincretismo como um estágio de síntese cultural. E mais, "as diferenças que existam entre os diversos sincretismos particulares, todas elas correspondem à diversidade das condições externas de contacto".⁷ Ora, se as formas nas quais se apresenta o sincretismo variam, no entanto, "as estruturas de base são praticamente intercambiáveis".⁸

Enfim, no seu recente trabalho sobre Catolicismo e Sincretismo⁹, 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".¹⁰

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. Ramos¹¹, 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 reinterpretação (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"),¹² 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 estágio das "máscaras brancas" colocadas encima das tradições africanas¹³, ou em vez de identificar unicamente o fenômeno com um intercâmbio que se inicia no nível da acul-

⁶ G. Van Der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, Paris, 1955, pp. 589-590.

⁷ J. Goetz, *Evolution de la religion, in Histoire des religions* (M. Brilliant — R. Aigrain), vol. 5, Tournai, 1953, pp. 353 e 360.

⁸ W. A. Visser T'Hooft, *ibid.*, p. 61.

⁹ E. Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800*, Petrópolis, 1974.

¹⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 23.

¹¹ 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*, S. Paulo 1942, p. 223.

¹² M. J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, 1967, p. 248.

¹³ 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 permanecem 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'interpénétration 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.

As do professor Negrão, ditadas aos cartórios da

Paulo, já contabilizam tendas de umbanda. O federações em todo o a os 60. O boom do anteviu uma nítida vin-a política. "A umbanda dos partidos em troca sume o sociólogo paulista-ndistas fornecem outras

"O governo, sozinho, a da assistência social e, cisa do nosso trabalho", ril 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 umbandistas ao governador paulista Laudonatel 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-

turação material incluindo um deslocamento do sagrado;²⁴ 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 origem e heterogeneidade são vistas pejorativamente, nos impossibilitamos o diálogo e suscitamos o desprezo. Porém, se nos lembramos, 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 vivenciais 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".²⁵ "Existe realmente um catolicismo autêntico?", pergunta ele. Qual é o critério de autenticidade? O autor apóia 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",²⁶ que o sincretismo deve ser visto como "uma primeira fase de um processo dinâmico".²⁷ Assim, de repente, o sincretismo aparece como quase que um mal necessário. Ora,

²⁴ O princípio de continuidade seria salvaguardado através das mudanças da mentalidade, das misturas, dos cortes, das propagações de certos mitos e ritos. Teria uma luta de valores onde certos elementos religiosos evoluíram para a magia. Por ex.: *ébo* parece vir do *voruba ébo* que significa sacrifício propiciatório. A palavra, no Brasil, é sinónimo de sortilégio. Ver R. Bastide in *Ensaio de metodologia afro-brasileira. O método lingüístico*, in *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 59 (julho 1939) 19-32, p. 19. Ver também *L'acculturation formelle*, in *América Latina*, 3 (julho-setembro 1963) 3-11.

²⁵ E. Hoornaert, *ibid.*, p. 26.

²⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 29.

²⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 29.

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

eu contava com uma reabilitação incondicional! Ser criança não é ser menos homem. Os balbuciantes enigmáticos da infância são imagens fiéis 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 desvelamento 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.²⁸ 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.²⁹

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 coabitação pacífica (orixás com divindades de Angola e os índios divinizados).³⁰ 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 ...).³¹

²⁸ 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 mórbido da preocupação religiosa e, aparentemente, — sem todavia haver dicotomia entre Macumba e Umbanda — a Umbanda preserva uma certa saúde mental.

²⁹ Por exemplo, desde cedo o negro ofereceu 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.

³⁰ A significação de certas palavras muda, porém a forma permanece idêntica. Lembramos o caso de *ébo*. 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.

³¹ Esses três aspectos são bastante desenvolvidos na minha tese, citada acima.

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 São Paulo, já contabilizam 1 tendas de umbanda. O federações em todo o a os 60. O boom do anteve uma nítida vin- a política. "A umbanda dos partidos em troca assume o sociólogo paulista- ndistas fornecem outras "O governo, sozinho, a da assistência social e, cisa do nosso trabalho", il 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 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-

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, 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 vindo 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 desaparecerá 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.²² Aliás, Jean Ziegler chegou a uma conclusão similar se bem que partindo de uma reflexão teórica diferente.²³ 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. é, no Espiritismo

²² R. Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris 1971; F. Laplantine, *L'Ethnopsychiatrie*, Paris, 1973; G. Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, 1970.

²³ 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 yorubá). 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.

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

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 yorubá. 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.²⁴

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. é, como um significante recaído 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 permanecerá 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 escolhido. 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.

²⁴ Esta vontade de inovação se manifesta entre outros com o aparecimento de práticas ocultistas, da filosofia hindu, etc...

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, ditadas aos cartórios da São Paulo, já contabilizam 1 tendas de umbanda. O federações em todo o a os 60. O boom dos anteve uma nítida vitória política. "A umbanda dos partidos em troca resume o sociólogo paulista-indistas fornecem outras "O governo, sozinho, a da assistência social e, cisa do nosso trabalho", nil 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 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 Hauptstadt der Revolution und des Liberalismus sondern auch ein wesentlicher Zuspunkt für die Selbststiftung von – gerade auch lateinamerikanischen – Politikern, Künstlern, Schriftstellern. Dieses Buch verfolgt die Geschichte anhand einer exemplarischen Lebensläufe und sucht dabei kollektive Vorläufer räume zu rekonstruieren. Die Arbeit erschließt so zentrale Aspekte der Kultur- und Geistesgeschichte Lateinamerikas. Zur Sprache kommen unter anderem Simón Bolívar, Andrés Bello, Sarmiento, Rubén Darío, José Martí, Carpentier, Victoria Ocampo und Julio Cortázar.

Der AND

Eine Einladung

Was ist der AND

Zuerst einmal
gemeinschaftlich
Für einen Jahr
bietet er seiner

• vier Bände
AutorInnen aus
Lateinamerika,
in attraktiver A

viermal jährlich
LITERATURNA
Lateinamerika,
kulturelle Tenc
Kulturkreisen,
AutorInnen un

 Informa

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.

422

Comunicações

Porque, prossegue Lacan, é precisamente este conjunto significativo que corresponde à estrutura inconsciente que rege as instituições sociais.

Por exemplo, o fato de um significante ter dois significados distintos nos impele a procurar fora da linguagem uma correspondência entre os dois significados.²⁵ Assim, *macumba* inicialmente quer dizer: dança dos cumbas. No Rio, passou a designar as práticas mágicas de feitiçaria ou ainda o ritual bantu sincretizado com catolicismo e espiritismo. Por quê? Encontramos a explicação na desorientação primeira no início da industrialização que provocou uma degradação do sentido do conteúdo inicial para sintonizar com as necessidades mais imediatistas da população. Temos ainda outro exemplo: fazendo a construção de um quadro com os nomes dos deuses yorubas, os santos católicos, os dias da semana, as cores, as linhas, etc., podemos ver se o sistema religioso é hierarquizado verticalmente (no caso, Oxalá superior aos Pretos Velhos) ou se o sistema é horizontal (no caso, os Pretos Velhos iguais a Oxalá). Ora, constatamos que Oxalá é posto em relação com a vogal A, a cor branca (símbolo da pureza ou, ainda, ter carta branca, i.e., ter todos os poderes). Em oposição, o preto é a cor do sofrimento, do luto. Oxalá é festejado no domingo enquanto o sábado é dedicado aos Pretos Velhos.²⁶ No plano psicossocial, essas observações podem significar que os Pretos Velhos são ainda os descendentes dos escravos, inferiorizados e pouco purificados em relação aos deuses yorubas. Oxalá é Deus-Pai todo-poderoso enquanto que os Pretos Velhos são os pais ancestrais ou ainda os “pais pequenos” (os padres?), intermediários entre Deus e os homens. Paradoxalmente, acontece que na prática Oxalá é uma figura bem mais apagada, bem menos “útil” e muito menos procurada do que vovô(ó), preto(a) velho(a). Há, portanto, uma contradição entre a teoria e a práxis, ou melhor dizendo, há uma deteriorização da teoria pela práxis. Na Umbanda, a figura do Pai-Oxalá perde a ambivalência conflituosa que atribuímos ao Deus-Pai todo-poderoso e acaba sendo escamoteada ao proveito de uma imagem simplesmente bondosa, prática, reconciliadora e servil.

Aqui talvez encontraríamos índices do chamado falso sincretismo, ou seja, de um sincretismo aparente pelo fato de a imagem Oxalá ser utilizada apenas nominalmente para legitimar a utilização latente da popular figura do Preto Velho. No caso, eu diria que a riqueza do sincretismo definido anteriormente como "combinação harmoniosa de vários elementos" sofre uma verdadeira redução no sentido de um empobrecimento utilitário. Todavia, este exemplo trouxe às claras o fato de que é através dos termos dados pela língua que é possível observar todo o sistema inconsciente sustentando e movimentando as estruturas psicossociais.

Como vemos, a tarefa é imensa. Para se chegar a algum esclarecimento, é fundamental recortar — fazer “du bricolage”, como o diria Lévi-Strauss — toda a estrutura do material simbólico. Poderíamos, entre outras coisas, verificar se os santos católicos não seriam os significantes dos orixás já que esses últimos são considerados como forças não tendo representações materiais? Além do mais, é necessário uma boa classificação dos símbolos sabendo que todos os elementos são interdependentes. Dessa maneira, encontraríamos provavelmente uma

²³ J. Deneux, *Peut-on passer de la structure du langage à une compréhension des structures psychologiques et sociales?*, in *Psychopathologie Africaine* (1-2) 268-285, Dakar, 1965.

²⁰ Ver sobre este assunto V. L. Palma Pagliuchi, *Le spiritisme d'Umbanda*, tese de mestrado em Psicologia clínica, Louvain, 1970. p. 43-90.

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

saída para várias questões levantadas acima. Um quadro estabelecido para o Espiritismo de Umbanda e posto ao lado de um outro quadro de um outro sistema religioso poderia também revelar semelhanças das mais esclarecedoras. A partir desses dados, teríamos a possibilidade de reencontrar a problemática sociológica perguntando-nos a significação dessa monografia ao nível do conjunto.

Para concluir, penso deixar em aberto o que foi apenas um esboço sobre uma questão bastante complexa. Por ser modelada à conjuntura atual do país, a religiosidade popular traduz uma versatilidade muitas vezes ilusória e não é nada fácil fazer a leitura do que seria o essencial verdadeiro e o acessório circunstancial. Apesar de tudo, tenho a convicção que esta pesquisa nos ajudaria a situar o Espiritismo de Umbanda nas suas reais dimensões, ou seja, como expressão religiosa cultural original dentro do processo global da formação da sociedade brasileira moderna. Esta investigação traria luzes não somente sobre o condicionamento psico-religioso dessa população como também as pistas de soluções dinâmicas orientadas para um desenvolvimento mais harmônico dessa sociedade em fase de mutação.

Marie Madeleine Breeveld,
Professora na PUC, Rio de Janeiro

Verdadeiras e Falsas Aparições na Igreja

I. Introdução

Quando, há tempos, procurei certo Vigário Geral do Rio para pedir sua intervenção no caso duma religiosa, que afirmava conversar, cada dia, com a Virgem Sma., ele explodiu: — Aqui na Baixada Fluminense todo o mundo diz ter aparições ou ver prodígios. De fato, em Jacarepaguá uma imagem de Nossa Senhora de Fátima que chora, em Porto das Caixas um Cristo que sangra, em São João de Meriti outro Cristo que chora lágrimas de sangue, em Natividade, embora não na Baixada, um médico e advogado afirma que Nossa Senhora lhe apareceu quatro vezes, etc...

Ainda em nosso país, fala-se de aparições da Virgem Maria em Itaúna (1955), perto de Belo Horizonte; à Irmã Amélia, na Bahia (em 8-3-1930); à menina Isabel de Souza, em Tanguá (1951); ao menino José Geraldo, em Muriaé, ou os prodígios de Rio Pomba, ambos em Minas, afora os casos estranhos de Uruçaina, em 1947...

II. Aparições Autênticas

As *Aparições Autênticas* de Nossa Senhora, nos últimos tempos, tiveram início no México, em Guadalupe, em dezembro de 1531. Mas três séculos transcorreram sem aparições de espécie alguma, para recomear, no século passado, com a revelação da Medalha Milagrosa, na rue du Bac, Paris (1830), depois La Salette (1846), Lourdes (1858), Pontmain (1871), Saint-Bazille-de-la-Sylve (1873), Pellevoisin (1876), todas na França, e Knock Muire, na Irlanda (1879).

No presente século, recomeça com as estupendas de Fátima, Portugal (maio-outubro de 1917), Beauraing (1932-1933) e Banneux (1933)

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, nitidas aos cartórios da paulista, já contabilizam as tendas de umbanda. O movimento das federações em todo o Estado já tem mais de 60. O boom do movimento antevê uma nitida vitória política. "A umbanda é o dos partidos em troca", resume o sociólogo paulista. "Os umbandistas fornecem outras coisas".

"O governo, sozinho, não dá conta da assistência social e da saúde do nosso trabalho", diz Nil Rachid, coordenador do Conselho 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-

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. Lethielleux, 10 rue Cassette, Paris VI e Editions Bellarmine, 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., monje 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-Bazille, 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 duma 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 progrida nas investigações, um critério positivo se impõe.

IV. Um Critério

O critério é o da *Transparência*, por oposição às contradições, ambigüidades, extravagâncias, incoerências, 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 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

RELIGIÃO



Tenda em São Paulo: para muitos, um grande manancial de votos

UMBANDA

O peso do terreiro

Teses estudam os umbandistas e a política

Da 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

Der ANDERE Eine Einladung Was ist der ANDERE

Zuerst einmal
gemeinschaftlich
Für einen Jahre
bietet er seiner

vier Bücher
AutorInnen aus
Lateinamerika,
in attraktiver A

viermal jäh
LITERATURNA
Lateinamerika,
kulturelle Tend
Kulturkreisen,
AutorInnen un

Informatio

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.

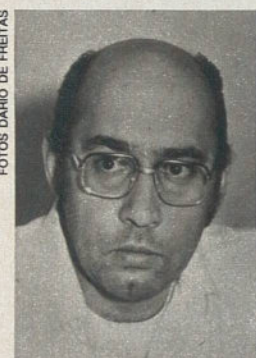


Patrícia, Zélia e Leni: conclusões inesperadas

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 fenôme-

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 Seiblit 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 má-



Negrão e Maria Helena: pesquisa pioneira

no que noutros 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

quina política. “Achávamos que íamos descobrir candidatos apoiados pelas federações”, diz Zélia. O trabalho das três antropólogas, no entanto, concluiu 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 Seiblit. 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. ▲

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, conseqüentemente, um bom político”, anunciou na quinta-feira, 26, em Florianópolis, o presidente da Igreja no Brasil, Johannes 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 omitem da vida política e da vida comunitária, outros vão tomar conta.”

Ao liberar qualquer adepto para 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 Aguinaldo Silva e Regina Braga. Com Nelson Xavier, Milton Gonçalves, Tânia Alves, Chica Xavier. De segunda a sexta-feira, às 22h15m, pela Rede Globo

A partir desta segunda-feira a magia, o encantamento, a fantasia e as cores deslumbrantes da Bahia estarão povoando os vídeos nacionais com a estréia da nova minissérie da Rede Globo: *Tenda dos Milagres*, baseada no romance homônimo de Jorge Amado, numa recriação do pernambucano Aguinaldo Silva, auxiliado pela poetisa carioca Regina Braga. São trinta capítulos – a mais longa minissérie da Globo –, que custaram 700 mil dólares (4,5 bilhões de cruzeiros). Gravada, em sua maior parte, em Salvador, no largo do Pelourinho, e na cidade histórica de Ilhéus, no Recôncavo Baiano, a produção reuniu cinquenta atores com papéis importantes e mais trezentos figurantes, todos sob a batuta do ex-

periente diretor Paulo Afonso Grisoli. Na adaptação de Aguinaldo Silva (que atualmente escreve *Roque Santeiro*), a ação de *Tenda dos Milagres* começa em 1945, quando o protagonista, o mulato Pedro Archanjo – vivido por Nelson Xavier –, um dos mais respeitados ogãs (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 povoavam 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 Bassã (Chica Xavier).

A segunda parte de *Tenda dos Milagres* se desenrola 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 Terência (Edir de Castro), depois Rosa de Oxalá (Dudu Moraes), a finlandesa Kirsi (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 presta a fazer adivinhações ou a revelar o futuro das pessoas. "Por temperamento, não tenho admiração pelos seres humanos e não me interessa 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,

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, insiste 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 assembléia. Ifá foi consultado pelos adversários e foram, ambos, orientados a fazer oferendas. 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!"

Excesso a justiça e a liberdade

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3



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*.

Mesmo 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 espíritos 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

depoimento 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.

Presos 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



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 pais-de-santo da cidade costumam 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 indigentes, 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, Márcio Pieroni, da Delegacia de Homicídios, confirmou a informação do coveiro.

Foram encontrados ontem à tarde 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.

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, município a cerca de 30 km de Goiânia, confessou que estuprou e matou Fernanda com um corte no pescoço, para a retirada de sangue.

Com a prisão de Silva, a polícia cobriu que ele recebeu da mãe, Maria Lourdes Rocha Lemes, e da irmã, Helena, a incumbência de conseguir uma virgem para um "trabalho" que o livraria da impotência sexual. Duas mulheres haviam encomendado despacho ao pai-de-santo Donizete Antônio Martins do Carmo, dono do ter-

Um desliz 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 idéia 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 Antônio Martins do Carmo de seus domínios. O presidente da federação, Fernando de Sales, empenha-se em mostrar que a entidade é coordenadora religiosa dos terreiros, mas nem consegue fiscalizar os cerca de 200 terreiros em Goiás. "Pode haver patas infiltradas nos ritos", admite. "São casos de polícia, que fogem à alçada da espiritualidade."

Colaboraram: Maria do Carmo (Guaratuba), Silvana Bittencourt (Goiânia) e Valdomiro Júnior (Salvador)

ISTOÉ/1189-15/7/92

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.



Adriana Zehbrauskas/Folha Image

FÉ
02000

SINCRETISMO BRASILEIRO



Filho de Oxalá
católico, e c...
na reencarnaçã

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 conhecedores 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?

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 kardecista 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 o 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 lamê. Quando tia Polquéria, 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 cobre no candomblé.

Folha - Antigamente os africanos e as primeiras mães-de-santo não viviam do candomblé?

Agenor - Não. Eles botavam as

peçoas para vender doces nas ruas. Hoje, o sr. não vê uma baiana na rua vendendo doce. Hoje, para se iniciar no santo tem que ter dinheiro.

Folha - No candomblé não existe uma autoridade única que represente a religião, como o papa na Igreja Católica. Isso é bom ou ruim?

Agenor - Em parte, muito ruim. A aprendizagem no candomblé é oral. A Igreja Católica tem a Bíblia, os muçulmanos, o Alcorão. Nós não temos. Então, cada um vai ensinar como aprendeu. E nem sempre aprendeu certo.

Folha - Mas, depois de tantos anos e tantas mudanças, é possível saber o que é o certo?

Agenor - O que se aprendeu com os africanos é o certo.

Folha - O candomblé é mais aceito hoje do que no passado?

Agenor - Hoje é mais aceito e menos discriminado. No meu tempo, a polícia perseguia, prendia as pessoas de santo, até os próprios orixás eram levados para as delegacias. No tempo em que eu fiz santo, havia poucos terreiros. Hoje, em cada canto tem um candomblé, não apenas na Bahia, mas no Rio e em São Paulo.

Folha - O que causou isso?

Agenor - As pessoas iam ver, achavam bonito e queriam entrar.

Folha - Mas por que eles não têm na sociedade a mesma força de outras religiões?

Agenor - Porque nós não temos um chefe. Cada qual se acha melhor do que o outro. Hoje há uma falta de ética muito grande.

Folha - O sr. escreveu que a religião tem de mudar para não envelhecer. Como seria essa mudança no candomblé?

Agenor - Todas as religiões se transformam. A religião também acompanha a evolução. Em qualquer religião há uma coisa que está acima de tudo, a fé. Não tendo

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 cachoeiras 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 deveriam 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

Patrícia Santos/Folha Imagem

O candomblé, um dos muitos cultos afro-brasileiros, vive hoje dois fenômenos simultâneos. Uma parte dele está cada vez mais africanizada. 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 mais velhos: 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 abdição 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

Lavagem da escadaria da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, em Salvador: dentro, não

demaís com relação às tradições afro-brasileiras. Até um dos mais tradicionais ritos sincretísticos do país não é mais tão sincretístico assim. Antigamente a lavagem da Igreja de 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 ideia 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 frequentadores. 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. ■

Abaixo os santos

Expoentes do candomblé baiano não querem mais saber de sincretismo com os católicos

Baixou 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 estimulado por dom Lucas Moreira Neves. Em 1998, na condição de cardeal-arcebispo de Salvador, dom Lucas afastou da cidade o bispo negro dom Gilio 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	Nosso Senhor 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

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	Sincretismo	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
Iansã – deusa dos ventos, raios e tempestades	Santa Bárbara	Acarajé e caruru com o quiabo cortado em rodela, 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 alua, 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 açaí)
Oxalá – orixá mais velho e pai 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)

Exu 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, tornando 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 Iemanjá. Apesar de telúricos 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 Cos

gãs. No Maranhão, onde os candomblés se misturam com o vodum e devoções cristãs como a do Espírito Santo, Iemanjá e Oxum comem o manjar do céu, prato de amido de milho, leite de coco, suco de maracujá e canela. E, em Alagoas, serve-se uma curiosa mistura de queijo-do-reino, presunto, pipoca sem sal e dendê a Omolu.

Tudo depende das nações africanas às quais pertenciam os escravos trazidos para determinada região. No caso da Bahia, onde a maior parte dos negros veio de Daomé, atual República do Benin, as práticas ficaram um pouco mais homogêneas, como explica Câmara Cascudo em sua "História da Alimentação no Brasil". "Ter-se-ia verificado na cidade do Salvador uma concentração negra mais homogênea, mais íntima e possibilitadora da defesa das velhas comidas africanas", ele escreve, deduzindo que veio daí "a curiosidade pesquisadora" que a culinária baiana é capaz de despertar, mesmo sendo menos rica do que, por exemplo, a paraense, "tão variada e saborosa".

Ainda assim, muita coisa foi adaptada nessa travessia forçada do Atlântico. "Todas as comidas de santo que levam milho, por exemplo, são uma invenção brasileira, pois o milho é

MET

Fotos: Gladstone Campos



me e Damião: quiabo, vatapá, acarajé, entre outros acepipes

americano, 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 ciganas, 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 Valdeolir 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 rodela 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 Ornélas, cumprimenta mãe-de-santo em terreiro de Salvador, onde foi homenageado

PREVIDÊNCIA *Aposentadoria para pais e mães-de-santo foi confirmada ontem* Ornélas 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 Ornélas (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 aposentadoria 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 Ornélas — 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

Afro-Brasileiro).

A entidade, que reúne 5.000 pais e mães-de-santo filiados no Estado, foi a principal responsável por levar a solicitação a Ornélas. Para convencer o ministro, a Febacab se utilizou do artigo 275 da Constituição baiana — que reconhece o candomblé como religião.

Ornélas afirmou que estava “revogando um preconceito” ao reconhecer o direito à aposentadoria dos adeptos do candomblé.

“A mudança resulta de uma orientação administrativa porque as leis não impediam a filiação dos pais e mães-de-santo”, disse o ministro, que foi homenageado com o “oní sauré”, considerada

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 ter direito à aposentadoria.

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

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 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 endereçada 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".

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.

erem evitar perda de conhecimentos de uma geração a outra

ha para doutrinar crianças

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."



Criança no terreiro Axé-Ilê-Obá, um dos procurados por doentes

RELIGIÃO Seguidores de cultos afro-brasileiros organizados querem evitar perda

Umbandistas lançam cartilha para d

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 endereçada 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".

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.

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

Doutrinar crianças

João Walner/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 Jabaquara (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 bararam 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
DASUCURSAL 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

sável" pela casa tem de responder sobre renda e escolaridade

so de discriminação

A "pessoa responsável" é, no questionário, a número um, e os demais moradores informam que tipo de relação têm com ela (se são cônjuges, filhos, sogros, agregados etc.).

Nos censos realizados em anos anteriores, a pessoa número um era o "chefe de família" —expressão já alterada por pressão do movimento feminista.

Presidente do Centro de Liderança da Mulher, a escritora Rosiska Darcy de Oliveira também critica o IBGE. "Esse termo é a herança de um anacronismo. Só foi mudado o termo para pessoa, em lugar de chefe. Na minha casa, eu não teria como responder a essa pergunta, porque há dois responsáveis", afirma a escritora, que ainda não foi recenseada.

A psicóloga social Jacy Curado ficou chocada ao perceber que não teria de dar nenhuma informação sobre sua renda, depois que o marido foi indicado como

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 preconceito 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.

FOLHA DE S. PAULO



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 trabalharam 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 reportagem 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 analisando as mesmas casas.

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, Criminaldo 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 Ribe-

ro, recenseadora em Copacabana (zona sul). Ela já encontrou entrevistados simpáticos, que 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 ESCÓSSA)

ILUSTRADA

Tel.: 0/xx/11/224-7842
E-mail: ilustrad@uol.com.br
Fax: 0/xx/11/224-2284

Serviço de atendimento ao assinante: 0/xx/11/224-3090

DA-FEIRA, 27 DE NOVEMBRO DE 2000

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

301 é um número pequeno quando se pensa, por exemplo, no total de vaga-lumes que é preciso para gerar um brilho equivalente ao do Sol: 14.286.000.000.

Com 301 histórias, no entanto, o sociólogo paulista Reginaldo Prandi lança luz fortíssima sobre uma parte da cultura brasileira que a maioria dos leitores desconhece: o mundo dos deuses do candomblé.

As narrativas compõem “Mitologia dos Orixás”, que chega no final desta semana às livrarias. O livro é um acontecimento cultural: trata-se da maior reunião já realizada em todo o mundo dos mitos dessa religião politeísta muito vi-

va, polêmica e hoje bastante internacional, como diz Prandi.

301 é também o número que representa uma quantidade infinita, incontável, no antigo sistema de enumeração iorubá, o grupo cultural africano que está na origem do candomblé — religião que chegou ao Brasil há cerca de 170 anos com os últimos africanos trazidos como escravos para o país, da Nigéria e de Benin.

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 coletâneas pioneiras, como a de Pierre Verger, que as registraram em menor número.

A partir dos relatos, Prandi reescreveu ele próprio as histórias, uma a uma, inspirado na forma de poemas em versos livres dos babaalôs 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.

→ LEIA MAIS sobre “Mitologia dos Orixás” à pág. E3

160-140
Der Malm

184-160 M
Dogger

184-160 M
Lias

ESCALA DE AVALIAÇÃO

- ★★★★..... Ótimo
 ★★★..... Bom
 ★★..... Regular
 ★..... Ruim
 ●..... Péssimo

FOLHA IL

PÁGINA E 1 ★ SÃO PAULO, SEGUNDA-FEIRA, 27 DE NOVEMBRO DE 2000

Gilliola Vesentini/Reprodução do livro "Mitologia dos Orixás"



OIA 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

segunda-feira, 27 de novembro de 2000 E 3

TRECHO

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)

"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 displicência 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 Carismática, 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 ágrafa, 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 dádiva. Se pensar no baiano que adora Antonio Carlos Magalhães, por exemplo, isso faz parte da cultura da dádiva. 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 te 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 e 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. Desse livro 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)

FOLHA DE S. PAULO

ILUSTRAÇÃO

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.

O Chico sempre foi de uma família pequeno-burguesa. Não foi depois que ganhou dinheiro com música que ele chegou a essa condição social. Enfim, há muita coisa equivocada no modo de ver do Alexandre. Mas o principal problema é que ele não gosta e um pouco tenta disfarçar isso fingindo que tem distanciamento e que a crítica que faz é isenta. Mas não

creio que seja. O fato básico é que ele não gosta mesmo da gente.

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 - Tenho 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 pergunto: 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-pongue... Lula ou Fidel?

Milton - Fidel.

Gil - Ahnnn, os dois. O Fidel sem a barba; o Lula sem a barriga.

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

Kabirajaujaden



31.7.01

iba konkurriert die Santeria mit der Staatsideologie

Unser Manna in Havanna

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 Hitzeschutz 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 Initiations-Stufe. Deshalb habe ihn sein Padrino – sein religiöser Pate – zu einem Reinigungs-Ritual verpflichtet: Täglich die Kleider wechseln, niemanden mit offenen Handflächen begrüßen, sich sexueller 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 Elegguá geweiht, dem Hüter der Wegkreuzungen. Türschwellen werden den Orishas zuliebe mit Wasser genetzt. In Wohnzimmercken gruppieren sich Opferschälchen um katholische Heiligenfiguren. Und so manches Haushaltswaren-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 Elegguá oder rot-weiß für Changó. „Soll ich dir eine als Halsschmuck kaufen?“ Ariel tauscht

amüsierte Blicke mit dem Verkäufer. Jeder Tourist dürfe sich die Kettchen 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.

Inmitten der Hausruinen Alt-Havannas ein von Palmen bestandener Innenhof: Die gleichen Schuttberge wie überall, die gleichen Riksha-Ensembles, der gleiche Geruch nach Salzlucht 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. „Companeros, ihr dürft ruhig eintreten!“

Nachdem sich die Augen an das Halbdunkel gewöhnt haben, lässt sich in der Zimmerecke ein Dutzend übereinandergetürmter 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 besprühten 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 Schicksalswälder erleben. Viele Geschichten über die Orishas unterstellen diesen höchst menschliche Stärken und Schwächen, was den Gläubigen zumindest die Gewissheit gibt, mit ihren Lasten und Begierden 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 wunderheilige Babalú-Ayé vom Heiligen Lazarus und Ogún vom Heiligen Petrus. Dazu taufen 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 Glaubensrichtung. Selbst Fidel Castro hat das scheinbar akzeptiert: „Socialismo o muerte“ mögen die Banderolen an den Parteigebäuden 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

Jahre die cubanische KP ihre feindelige Haltung gegenüber dem unsozialistischen „Aberglauben“ und ermöglichte den Anhängern erstmals den Beitritt. Kürzlich ermutigte Castro cubanische Künstler und Musiker, sich der Santeria-Tradition zu bemächtigen. Eine Welle öffentlicher Santeria-Bekenntnisse war die Folge: Pötzlich gehört es zum Pflichtprogramm jedes cubanischen Schlagersängers, mindestens eines seiner Lieder

einem Orisha zu weihen. „Que Viva Changó“ tönt es stündlich aus dem staatlichen Radio. Wenn es nach Castro ginge, könnte die afrocubanische Religion eine Quelle des nationalen Stolz 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 Klatschen 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? Zumindest 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 Capitolio – 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 schläfrigen 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 blauweißem 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 Küssen 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 Sante-ria-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 Metropolitano reingedreht. „Oye oye oye ya/lass dir von deiner Madrina/ das Orakel lesen/ dann wird der Fluch von Dir weichen...“, rapen die Lokalmatadoren Proyecto 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 Tassen 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 zusammengezimmerter 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 blechnen 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 zunähten 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 vorgedruckten 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

So wurden sie geschlagen.

101. Wirt, in der Tourist, erzählte man sich die spannende Geschichte von dem Menschen, der seine Zukunft in die Hand nahm.

FÉE POLITICA

Pai-de-santo ligado à família Sarney prevê 'reinado feminino'

Bitá do Barão, o mais famoso líder do terecô, já foi condecorado por Sarney

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 Bitá 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.

Bitá 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, Bitá 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).

Bitá 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 Bitá do Barão.

Durante a entrevista, ele exibiu 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 Bitá do Barão tem dois motivos: Bitá é uma das formas como as crianças da região chamam os cabritos. Nasido em Codó, mas criado no antigo quilombo Santo Antônio dos Pretos, a 30 km dali, Bitá diz que vivia pulando quando criança, daí o apelido. Barão vem do guia Barão de Guaré, que ele incorpora desde garoto.

Além de famoso, Bitá 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 encanteria 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, Bitá do Barão é respeitado, mas, ao contrário do terecô tradicional, também pratica a magia negra, em trabalhos de vingança.

Vieh. Kriechtiere

5. In der Naturschutztechnik gibt es verschiedene Standpunkte.



O pai-de-santo do terecô Wilson Nonato de Souza, o Bitá 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'

Bitá do Barão, o mais famoso líder do terecô, já foi condecorado por Sarney

ELVIRA LOBATO

ENVIADA ESPECIAL AO MARANHÃO

25.12.01

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 Bitá 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.

Bitá 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, Bitá 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).

Bitá 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 Bitá do Barão.

Durante a entrevista, ele exibiu 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 Bitá do Barão tem dois motivos: Bitá 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, Bitá diz que vivia pulando quando criança, daí o apelido. Barão vem do guia Barão de Guaré, que ele incorpora desde garoto.

Além de famoso, Bitá 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 encanteria 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, Bitá 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 Bitá do Barão, 84, em seu terreiro em Codó

Rückblick auf Sendungen der Woche

Tanz und Trance – Candomblé-Riten in Bahia

azn. Der Candomblé ist einer der wichtigsten orthodoxen afrobrasilianischen 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 Kamerteam 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 Evilasio 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 eigenes Recherchieren und Nachdenken angewiesen. Dafür gibt es Bibliotheken.

(Sf1 19. Dez.)

9.1.02

FOLHA DE S. PAULO

ELIO GASPARI

Se Iemanjá bobear, sua festa afunda

SÃO 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 correu 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 rapinam 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

SÃO 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 correu 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 rapinam 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.

9.1.02

7

50.1.8
7

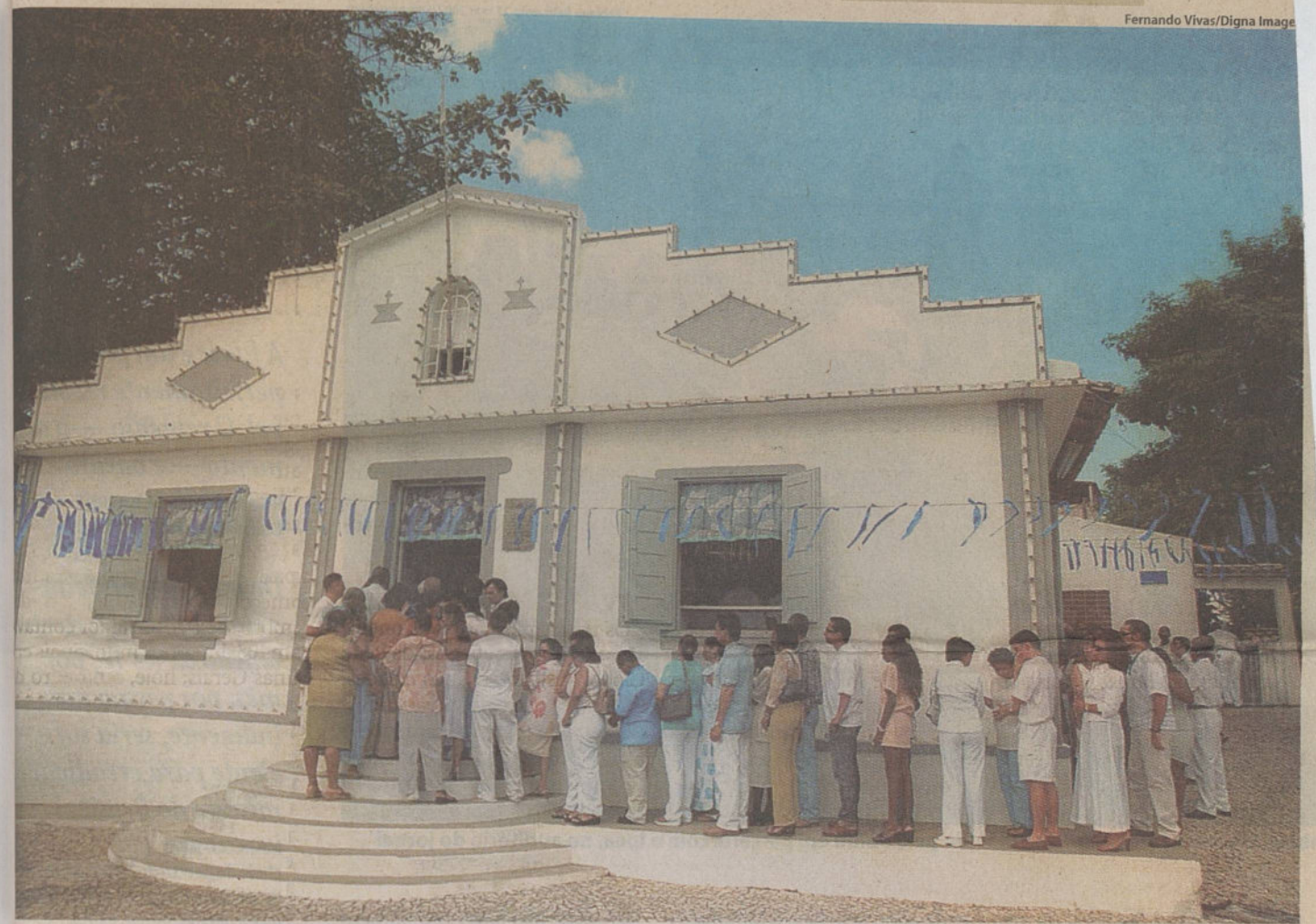


Foto na entrada do Terreiro do Gantois (Salvador), que ficou três anos fechado depois da morte da mãe-de-santo Cleuza Millet

Gantois é reaberto após 3 anos de luto

31.5.02
4
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.



Joel Silva/Folha Imagem

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



Eduardo Lazzarini/Folha Imagem

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

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 ontem cerca de 40 mil pessoas nas ruas do município, de acordo com a organização.

Durante todo o dia, a cidade recebeu fiéis que admiravam os doces confeccionados com vinho, moído, serragem e folhas de árvores coloridas, produzidos para peregrinação e para a procissão.

No total, foram enfeitadas pelo evento 12 ruas da região central de Matão, que atraiu turistas de várias cidades e até de outras localidades do mundo. Todos os trabalhos eram compostos por temas sacros. As ruas enfeitadas formavam um cruz de 1,5 quilômetro.

Neste ano, a maioria das imagens foi confeccionada com doces 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 carteira de trabalho erguidas, os fiéis cantaram pedindo emprego.

Colaborou o "Agora"

CRENÇAS Especialistas falam sobre dez crendices, como dicas para curar doenças e histórias

Nem tudo é verdade ou mentira nos

1 COMER BANANA FAZ PASSAR A CÂIBRA

MAIS OU MENOS. Bananas não curam crises de câibra, 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.



17.2.02 I 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.

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.

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.

Divulgação



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".

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.

rias sobre pênis, divulgadas pelo senso comum

'mitos populares'



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.

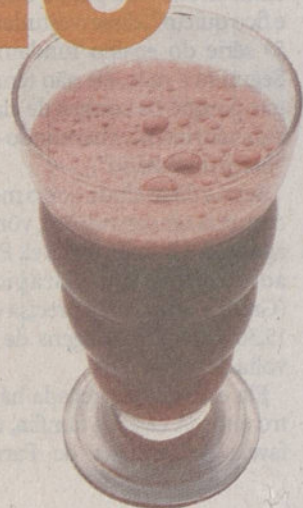
8 TOMAR O VINHO DE UMA GARRAFA COM UM PREGO AFUNDADO NELA CURA ANEMIA

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 do 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 ialorixá 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 ialorixá 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.

FdSP.28.05.02

much populares

5K

Institut für Brasilienkunde