

Shalini Randeria (Hrsg.)

Border Crossings

**Grenzverschiebungen und
Grenzüberschreitungen
in einer globalisierten Welt**



v/alf

Inhalt

- 7 Danksagung

SHALINI RANDERIA

- 9 Grenzverschiebungen und Grenzüberschreitungen in einer globalisierten Welt

I Eurozentrismus und Orientalismus: theoretische Annäherungen an zwei grundlegende Grenzziehungen

JOHANN P. ARNASON

- 21 Der Eurozentrismus und seine Widersacher
Kritische Bemerkungen zu einer unfruchtbaren Kontroverse

SADIK AL-AZM

- 37 Crossing Borders: Orientalism, Islamism and Postmodernism

II Bedrohungen durch «das Fremde» und neue Grenzziehungen

JEAN AND JOHN L. COMAROFF

- 57 Nations with/out Borders
Neoliberalism and the Problem of Belonging in Africa, and Beyond

GADI ALGAZI

- 83 Viele Mauern, keine Grenzen
Leben im Schatten der «Separationsbarriere» in der besetzten Westbank

**III Grenzüberschreitungen I: Handelsliberalisierung,
Wirtschaftswachstum und Geschlechterbeziehungen**

BRIGITTE YOUNG

- 115 Entgrenzung der globalen Handels- und Finanzmärkte
*Makroökonomischer Zusammenhang zum Dreieck «Handel –
Gender – Finanzen»*

CARINA LINDBERG & JOHANNES JÜTTING

- 135 Gender, Globalisation and Economic Development in Asia

**IV Grenzüberschreitungen II: Körper, Familie und Geschlechter-
konstruktionen im transnationalen Raum**

SIGNE HOWELL

- 155 Transnational Families: Changes in Adoption and the
Diffusion of Western Norms

JUDITH SCHLEHE

- 179 Äussere und innere Grenzen
*Genderkonstruktionen und die Rede vom Geld in transnationalen
Liebesbeziehungen*

INGRID KUMMELS

- 195 Grenzen über den Körper: das Sakrale im sozialistischen
Kuba

V Zur Aushandlung von Grenzen der Pluralität und Toleranz

RAINER FORST

- 223 Toleranz: die Herausforderung neuer Grenzziehungen für
westliche Demokratien

ANDREA BÜCHLER

- 237 Kulturelle Identität und Familienrecht
Modelle, Chancen und Grenzen familienrechtlicher Pluralität

- 259 Autorinnen und Autoren

Ingrid Kummels

Grenzen über den Körper: das Sakrale im sozialistischen Kuba

1 Einleitung

Noch bis Mitte der 1980er-Jahre erlebte man das öffentliche Leben in Kuba als durch und durch säkularisiert. Umso mehr erstaunt heute die Präsenz des Religiösen im Alltag von Havanna. Sie zeigt sich unter anderem in einem Verkehrschaos der besonderen Art: Circa 100'000 Hauptstädter machen sich im Monat Dezember auf den Weg ins ansonsten verachtete flache Land. Mit öffentlichen Verkehrsmitteln, illegal gemieteten Autos und zu Fuss brechen sie auf nach Santiago de las Vegas, neunzehn Kilometer im Süden gelegen, um von dort aus die katholische Kirche von El Rincón, die San Lázaro gewidmet ist, zu erreichen. Er ist der Heilige, den man traditionell um Genesung anfleht und neuerdings um ein Visum für eine Auslandsreise. Die Pilger gehen davon aus, dass der Heilige ihnen nur dann ihren Wunsch erfüllen wird, wenn sie ihm bis Jahresende das Versprechen einlösen, zu seinem Heiligtum zu wandern, wenn möglich unter besonderen Erschwernissen. Einige Pilger schleppen sich über das letzte Wegstück nach El Rincón in einer mittelalterlich anmutenden Bussform über den Boden, einen schwereren Stein ziehend. In der kubanischen Tagespresse werden diese prämodern wirkenden Körperinszenierungen beharrlich ignoriert. Gleichzeitig aber lichten Scharen von internationa-

len Pressefotografen die Büsser ab und schicken die Bilder per Internet um die Welt, damit sie die neuesten Nachrichten aus Kuba illustrieren. Im Dezember 2007 hiess es, sogar der schwerkranke Fidel Castro sei in seinem Mercedes in El Rincón gesichtet worden.¹

Die aktuelle kubanische Forschung spricht von einer «religiösen Explosion». Renommierete Religionssoziologen wie Jorge Ramírez Calzadilla sehen im Massenphänomen der San Lázaro-Wallfahrt dafür einen Hauptindikator.² Als weitere Anzeichen der neuen Kultur des Glaubens, deren steilen Aufschwung sie mit quantitativen Methoden belegen, verweisen sie auf Bekenntnisse über die Kleidung. So trifft man zunehmend in den Strassen ganz in weiss und modisch gekleidete junge Erwachsene, die sich damit als Initianden der so genannten Santería zu erkennen geben. Santería ist ein Sammelbegriff für die Religionsgemeinschaften, die sich auf afrikanische Traditionen berufen. Die Religionssoziologen führen die Renaissance des Sakralen auf das Zusammenspiel historischer, psychologischer und sozialer Faktoren zurück, heben jedoch als wichtigsten Auslöser die «Wirrnisse infolge des Falls des osteuropäischen Sozialismus» hervor. Die Sinnkrise des Rationalismus marxistisch-leninistischer Prägung nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Wirtschaftsblocks hätte Teile der Bevölkerung dazu bewegt, auf spirituelle Überlebensstrategien zurückzugreifen. Speziell die Wallfahrt zu San Lázaro erachten die Religionssoziologen als typisch für die «spontane, unsystematische Religiosität», die Kubaner aktuell quer durch alle Schichten in grosser Autonomie von den institutionellen Religionsgemeinschaften manifestieren.³ Charakteristisch dafür sei, dass Kubaner der unterschiedlichsten Berufsgruppen und Konfessionen zu San Lázaro pilgern würden, darunter auch nominelle Katholiken, die aber ansonsten kaum eine katholische Kirche betreten.⁴

An dieser Diskrepanz zwischen religiösen Alltagspraktiken und konfessioneller Zugehörigkeit knüpfe ich an, wenn ich mich im Folgenden der Frage widme, was genau mit Religion in einem gesellschaftlichen Kontext der Moderne, im sozialistischen Kuba, geschieht. Dabei wende ich mich in erster Linie den materiellen Manifestationen zu, insbesondere den optischen Blickfängen, die überhaupt erst die Wahrnehmung einer «religiösen Explosion» bei verschiedenen Adressaten hervorriefen: bei der kubanischen Öffentlichkeit, den Wissenschaftlern und den Auslandsmedien. Diese Körperinszenierungen will ich als moderne religiöse Erscheinungen begreifbar machen, indem ich sie in einem Zusammenhang mit modernen medialen Praktiken wie der internationalen Pressefotografie und dem Internet be-

trachte. Auch analysiere ich sie im Kontext der restriktiven Kontrolle, die die kubanische Regierung über moderne Massenmedien wie die Tagespresse und das Fernsehen ausübt. Der vermeintliche Widerspruch zwischen den anachronistisch wirkenden religiösen Körperpraktiken und diesen gegenwärtigen medienpolitischen Rahmenbedingungen ist ein erster Hinweis auf das folgende Spannungsfeld: AkteurInnen nehmen in dem Bereich, den der Staat und die katholische Kirche der «Populärreligiosität» zuschreiben, Entgrenzungen und neue Grenzsetzungen vor. Darüber definieren sie das religiöse Subjekt und die religiösen Zugehörigkeiten neu.

Damit verorte ich den aktuellen Boom des Sakralen im Wechselspiel zwischen Religion, audiovisuellen Technologien und staatlicher Medienpolitik. Eine Reihe von Autoren weist darauf hin, dass die weltweit zu verzeichnenden «Wiedergeburten» des Religiösen nicht im Einklang mit der klassischen Säkularisierungsthese als Umkehrbewegungen oder als defensive Reaktionen auf Entwicklungen im Zuge von Globalisierung verstanden werden können. Hent de Vries und Birgit Meyer reflektieren die Bereiche des Medialen und des Religiösen erneut aus einer einzigen zusammenhängenden Perspektive, unter anderem inspiriert durch den Vormarsch des Televangelismus.⁵ Sie führen die Thesen von Walter Benjamin und Marshall McLuhan weiter, die besagen, dass die Materialität von einem bestimmten Medium mit einer spezifischen Form der Wahrnehmung und von sozialer Organisation einhergeht. So zeigen sie, wie aufgrund dieser Wechselbeziehung Medien für religiöse Gefühle und Organisation konstitutiv sind, wird doch über sie das Transzendente sinnlich erfahren und erfahrbar gemacht. Auf dieser Grundlage lässt sich nachvollziehen, dass ein Wandel in der Religion stets mit der Aneignung und dem Einsatz neuer Medien einhergeht. Einst waren es aus Holz geschnitzte katholische Ikonen und die Kunde von Wundern, die von Mund zu Mund verbreitet wurden, die es AkteurInnen erlaubten, sich das Transzendente zu vergegenwärtigen.⁶ In den vergangenen Jahrzehnten nutzen Religionsgemeinschaften in den verschiedensten Teilen der Welt zunehmend das Fernsehen, Videofilme und vergleichbare populäre Massenmedien, um eine grössere Öffentlichkeit zu erreichen. Diese modernen Medien sind im Zuge dessen ebenso grundlegend für die religiösen Gefühle und die darauf aufbauenden Gemeinschaften geworden. Mit der Aneignung moderner Massenmedien transformieren Gläubige zugleich die religiösen Diskurse, Praktiken und Organisationsformen.⁷

Die perspektivische Öffnung, die Medien als Gegenstand religionsethnologischer Forschung erschliesst, erfordert eine Rückbesinnung auf die Vieldeutigkeit des Begriffs Medium. Auch ist es notwendig, von einem breiten Konzept von medialen Praktiken auszugehen. Körpertechniken und andere Medien konzeptualisiere ich als Teil von *mediations* bzw. Vermittlungen, an welchen Bedeutungen gleichzeitig produziert und rezipiert werden. Bildobjekte und Körperbilder tragen nicht per se den Referenten und eine transzendente Bedeutung in sich. Vielmehr stellen AkteurInnen Bedeutungen über ihre kulturell geprägte Sinneswahrnehmung aktiv her. Auch der kommunikationswissenschaftliche Begriff *mediaciones* von Jesús Martín-Barbero (1991) betont die aktive Rolle von Untergeordneten bei der Störung, Unterwanderung, dem Widerstand und der Aneignung von medialen Prozessen und Botschaften. Ich möchte zeigen, wie mediale Praktiken dem Machtfeld von Politik und Religion entstammen und auf dessen Machtverhältnisse gleichzeitig Einfluss nehmen.

Einer der frappantesten Aspekte an der gegenwärtigen kubanischen Rückkehr zum Sakralen ist, dass sie sich auf dem ersten Blick vor allem über archaisch anmutende Medien und Bilder des Religiösen vollzieht: über die Körperinszenierungen von Büssern, Initianden und Trancetänzern, die Heilige wie San Lázaro, welche bereits während der Kolonialzeit synkretisiert wurden, vermeintlich in dieser traditionellen Form lediglich fortführen. Dies geschieht jedoch im Kuba der Gegenwart und als Teil einer öffentlichen Sphäre, in welcher das Religiöse marginalisiert wird. In den offiziellen kubanischen Medien kommt Religiöses selten vor. Das Massenerignis um den fünftägigen Papstbesuch von Johannes Paul II. 1998 war eine grosse Ausnahme und wurde – in sorgfältiger Orchestrierung – auch landesintern medial verbreitet. Die Regierung hoffte, über den prominenten Gast zum einen die Isolation auf dem internationalen Parkett, zum anderen aber auch die langjährige Eiszeit in der Beziehung zwischen dem Staat und der nationalen katholischen Kirche zu überwinden. Dieses Zugeständnis machte sie gegenüber einer politisch machtvollen Institution. Das Massenphänomen der San-Lázaro-Wallfahrt hingegen wird von der kubanischen Presse und dem Fernsehen weiterhin ignoriert. Erst seit wenigen Jahren setzen Intellektuelle und Künstler in staatlichen kulturellen Einrichtungen neue Akzente, in einem Freiraum, den sie seit langem für gesellschaftliche Diskussion und Kritik nutzen. Sie thematisieren die soziale Relevanz der Pilgerschaft und die politische Dimension der Figur des San Lázaro.⁸ Diese «Mini-Sphäre» des Gegendiskurses, wie sie die Politikwissenschaftler Bert

Hoffmann und Laurence Whitehead nennen, ist jedoch in Kuba nur begrenzt öffentlichkeitswirksam.⁹ Auf die Gründe dafür gehe ich später ein.

Demgegenüber vermögen die Körperinszenierungen, wie ich im Folgenden zeigen möchte, in der kubanischen Öffentlichkeit eine vergleichsweise grosse Wirkung zu entfalten. Der Rückgriff von Untergeordneten auf Körperpraktiken wie Musik und Tanz, um eigenständige Positionen im Kulturellen, Religiösen und Politischen auszudrücken, hat in Kuba eine lange Geschichte und hängt unter anderem mit den durchlässigeren Zugang zu diesen Ausdrucksmitteln zusammen.¹⁰ Verschiedene Repräsentationen von San Lázaro stehen in dieser Tradition des verdeckten Widerstands. Im Rahmen der neoafrikanischen Kultgemeinschaften wird der katholische Heilige im Parallelaspekt des Babalú Ayé verehrt, der *oricha* (neo-afrikanische Gottheit) der Pocken und anderen Seuchen.¹¹ Gläubige werden im Rahmen von religiösen Festen, bei welchen die heiligen *batá*-Trommeln gespielt werden, von diesem Heiligen «geritten». Die Personifizierung dieses *oricha* ist meistens sehr eindrucksvoll; die von ihm Besessenen hinken, winden die Arme und schleppen sich mühsam auf dem Boden fort. Für den Anfang des 20. Jahrhunderts ist belegt, dass überwiegend Schwarze und Unterschichtangehörige in Havanna die Figur eines armen San Lázaro verehrten, der in Jute gekleidet und mit Wundmalen bedeckt war.¹² 1919 verbot der Bischof der Diözese von Havanna diese Version in den katholischen Gotteshäusern. Dort liess er lediglich Abbildungen des Lazarus von Bethanien zu, der der erste Bischof von Marseille gewesen war. Die katholische Kirche hatte nur den Letzteren als historische Persönlichkeit anerkannt und heilig gesprochen. In offiziellen kirchlichen Darstellungen nimmt San Lázaro die würdevolle aufrechte Haltung dieses Bischofs ein und ist standesgemäss prachtvoll gekleidet. Auch die beiden San-Lázaro-Statuen, die die Pilger heute in der Kirche von El Rincón aufsuchen, bilden den so genannten «reichen» Lazarus ab.

Folglich ist bei der Analyse des Sakralen im sozialistischen Kuba stärker als bisher auf die Bedeutungen, die kubanische AkteurInnen über ihre Körperinszenierungen und Körperbilder herstellen, zu achten. Zu berücksichtigen ist hierbei die Besonderheit der körperlichen Kommunikation: Menschliche Körperbewegung wird nicht von einem Handlungsautomatismus hervorgerufen, sondern wird bewusst vermittelt, erlernt und sozial geformt. Körperinszenierungen symbolisieren nicht Realität, sie sind eine gelebte Realität. Somit sind sie eine Realitätsebene, die für nichts anderes steht als sie selbst und keine weitere «versteckte Bedeutung» in sich trägt.¹³ Gleichzeitig sind Körperbilder mehrdeutig.



2 Die Verkörperung des Eklektizismus: Havannas Stadtviertel Lawton und Felder religiöser Autonomie

Bei meinen fast jährlichen Forschungsaufenthalten in Havannas Arbeiterviertel Lawton seit Beginn der 1990er-Jahre – und zuletzt im Dezember 2007 – führte ich teilnehmende Beobachtungen religiöser und ästhetischer Praktiken innerhalb der Haushalte, anstatt von Kultgemeinschaften, durch. Ich protokollierte vor allem die informellen Mitteilungen der AkteurInnen. Dabei fokussierte ich auf das, was man als «geschäftige Schnittstellen» der Aushandlung von Familie und religiöser Identität im transnationalen Kontext bezeichnen kann.¹⁴ Infolge sukzessiver Auswanderungswellen insbesondere seit 1980 leben aktuell etwa zwanzig Prozent der Bevölkerung Kubas ausserhalb der Insel. Die grösste Gruppe, 1,5 Millionen, wohnt in den USA, über die Hälfte im Grossraum Miami. Die kubanische Regierung erlegt ihren Bürgern in Hinblick auf Auslandsreisen und Auswanderung grosse Restriktionen auf. Auf der Gegenseite schränkt die US-Regierung für ihre Bürger, darunter für die dort residierenden kubanischen Einwanderer, Reisen und Geldüberweisungen nach Kuba ein. Trotzdem pflegen Inselkubaner und US-Kubaner ein dichtes Netz von grenzüberschreitenden Familien- und Freundschaftsbeziehungen.¹⁵ Auslandskubaner besuchen in grosser Zahl ihre Familienangehörigen während ihres Weihnachtsurlaubes. Haushaltsfeste wie Weihnachten und *veladas* (Nachtwachen) für Santa Bárbara und San Lázaro, aber auch die Wallfahrten nach El Rincón haben in diesem Zusammenhang in Havanna grossen Auftrieb erhalten. Sie haben sich in symbolisch aufgeladene Kristallisationspunkte von transnationaler Gemeinschaft verwandelt. Der Dezember ist neuerdings ein religiös hochaktiver Monat.

Diese transnationalen Netzwerke und die einhergehende Zunahme öffentlicher religiöser Praktiken hatten grossen Einfluss darauf, dass die sozialistische Regierung beim IV. Parteitag der Kommunistischen Partei 1991 das Verhältnis von Kirche und Staat neu definierte. Sie liess erstmalig zu, dass Angehörige von Religionsgemeinschaften der Kommunistischen Partei beitreten. Damit brach sie erstmals mit dem Modell des wissenschaftlichen Atheismus, den Kuba von der Sowjetunion übernommen hatte.¹⁶ 1998 erkannte die Regierung im Rahmen des Besuches von Papst Johannes Paul II. den Weihnachtsfesttag wieder offiziell an. Der Staat pflegt seither einen *Modus Vivendi* mit der katholischen Kirche. Gleichzeitig hat sie seit den 1990er-Jahren die Beziehungen zu einem Teil der

neoafrikanischen Religionsgemeinschaften der Santería institutionalisiert, der in der regierungsnahen Dachorganisation Asociación Cultural Yoruba integriert ist. Der Staat und diese Religionsgemeinschaften ziehen daraus Vorteile, letztere darüber, dass die Legalität und Legitimität ihrer einzelnen religiösen Praktiken heute nicht in Frage gestellt wird. Die Zuordnung zu Glaubensvorstellungen und Praktiken zum Bereich des «Populärreligiösen» verweist hingegen darauf, dass diese in einem grösseren Spannungsverhältnis zu den hegemonialen Kräften des Staates und der katholischen Kirche stehen. Untergeordnete unterwandern die hegemonialen Glaubensvorstellungen und Praktiken, indem sie zu eigenen Bedeutungszuschreibungen und Agenden greifen und für sie werben.¹⁷ Ein erster Hinweis darauf, dass gerade die AkteurInnen diese als religiöse Alternative interpretieren ist folgender Satz, den Kubaner häufig verwenden: «Ich bin religiös – aber nach meiner Art.»

Die AkteurInnen grenzen sich über Körperpraktiken von den offiziellen Kategoriensystemen ab und positionieren sich in den komplexeren Realitäten ihrer Lebenswelt. Die «Spontanbesessenheit» ist hierfür ein Beispiel: Nora, Mitte 50, Hausfrau und eine so genannte «Weisse»¹⁸ ist bei meinen Tanten zu Besuch, unterhält sich mit uns entspannt über Banales als sie plötzlich abgehackt spricht und ihr Blick ruhelos umherschweift. *El indio* hat sich ihres Körpers bemächtigt, und er erteilt uns nun lebenswichtige Ratschläge – mitten im Alltag wird Nora von ihrem *guía espiritual* (Schutzgeist) ergriffen. Als Nora wieder Nora ist, ist es ihr ein Bedürfnis mir stolz zu erklären: «*El indio* darf das eigentlich nicht mehr, denn ich bin jetzt Zeugin Jehovas.» Noch vor kurzem verstand sie sich als Katholikin. Kuba zählt derzeit zu den «Top-20»-Ländern weltweit mit den höchsten Anteilen an Zeugen Jehovas.¹⁹ Nach kurzem rhetorischem Nachdenken erklärt mir Nora, sie sei aber auch der Überzeugung, dass das mit *el indio* schon in Ordnung wäre. «Ich denke, die Zeugen werden sich daran gewöhnen, ich kann ja nichts dazu, dass er mich plötzlich reitet.»

Über kurze Spontanbesessenheiten verkörpern Personen in Lawton eindrücklich, dass sie ihre religiösen Orientierungen eigenwillig neu zusammensetzen.²⁰ AkteurInnen wie Nora nehmen über die Praxis der Besessenheit eine Entgrenzung vor und transformieren diese in eine Demonstration des Eklektizismus ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, als der Staat Santería den höchsten Grad Anerkennung in der bisherigen Geschichte Kubas zukommen lässt. Santería heisst wörtlich Heiligenglaube; so bezeichnete die katholische Kirche einst abschätzig die Glaubensvor-

stellungen der neo-afrikanischen Religionen. Heute wird er in Kuba als ein Sammelbegriff verwendet für ein Konglomerat von neo-afrikanischen Kulturen wie *espiritismo*, *Santería* und *palo monte*. Die Praktizierenden unterscheiden die Glaubensrichtungen als *campos*, Felder, und verflechten sie gleichzeitig gezielt miteinander. Nachdem die sozialistische Regierung über Jahrzehnte *Santería* als ein «falsches und den Fortschritt behinderndes Bewusstsein» abgelehnt hatte, vereinnahmt sie diese seit den 1990er-Jahren zunehmend als ein nationales Symbol. Für die Kehrtwende gibt es mehrere Gründe. Einer ist, dass über die Bezugnahme zu *Santería* die Nation mit der schwarzen Unterschicht identifiziert wird, dies gemäss der kubanischen Version eines Arbeiter- und Bauernstaates. Zudem erweist sich *Santería* infolge der global gestiegenen Nachfrage als einträgliche Devisenquelle. In staatlichen Institutionen wird *Santería* folkloristisch umgedeutet – und dementsprechend auch als *folclór* bezeichnet –, im Einklang damit werden die Körperverfahren und ästhetische Formen des Religiösen gezielt verändert. Regierungsfunktionäre begründeten dieses Verfahren in den 1960er-Jahren damit, dass die exzessive Gestik und Gesichtsmimik der Besessenen pathologische Züge trage; andererseits sprachen sie den Trancetänzen der *Santería* als eine «authentische, ursprüngliche Sakralform» gewisse positive ästhetische Aspekte zu.²¹ Sie integrierten die Tänze, die die Gläubigen früher nur im Zustand der Besessenheit durch einen Heiligen ausführten, in standardisierte, säkularisierte Bühnenszenierungen. Das Nationale Folkloreballett und ähnliche Einrichtungen bieten sie seither einem breiten Publikum dar. Die Tänze, Kostüme und Gesänge wurden zu diesem Zweck den Masstäben der Elitekultur, etwa denen des modernen Balletts, angepasst.²² Der kubanische Nationalismus wird folglich über eine Fusion des Ideologischen mit dem vermeintlich prämodernen Körperlichen naturalisiert – und auch darüber erhält das aktuelle körperliche Medienregister seinen archaischen Anstrich.

AkteurInnen behaupten demgegenüber autonome ästhetische Formen des Religiösen. Als Ausdruck davon geniessen mehrere Viertel der Zwei-Millionen-Metropole Havanna einen stadtübergreifenden Ruf als Hochburgen spezifischer religiöser Praktiken und nicht etwa einer Kultgemeinschaft. Das Arbeiterviertel Lawton gilt als ein Hort der religiösen Feste und der Verehrung des San Lázaro und zieht als solcher auch verstärkt die Auslandskubaner an, die solchen Manifestationen eine grössere spirituelle Kraft zusprechen als den Parallelpraktiken in ihren neuen Heimaten. Lawton weist eine heterogene Zusammensetzung auf: Es entstand in den 1920er-Jahren, als dort gezielt

Arbeiter aus den Zigarrenfabriken angesiedelt wurden.²³ Der Zuzug von Zuwanderern aus der ländlichen Umgebung von Havanna hält weiterhin an. Gleichzeitig wandern Viertelbewohner stetig ins Ausland aus, vor allem die im besten berufstätigen Alter. Die Haushalte formieren sich dynamisch neu, indem sie zunehmend Solidarnetzwerke zu Verwandten aus der erweiterten Familie, Nachbarn sowie ausländischen Verwandten und Freunden knüpfen.

Vor diesem Hintergrund ist religiöse Zugehörigkeit in Lawton eine höchst individuelle Sache. Diese Situation spiegelt sich in einer Pluralität von Dutzenden von Glaubensrichtungen wider, wobei in letzter Zeit besonders die Pfingstkirchen, die Zeugen Jehovas sowie die charismatische Strömung auf den Vormarsch sind, die der Regierung weiterhin nicht genehm sind.²⁴ Mitglieder einer Familie wählen oft unterschiedliche religiöse Orientierungen. Zudem kombinieren Personen gezielt zwei oder mehr Weltanschauungen aus der Palette von *espiritismo*, *Santería*, *palo monte*, *catolicismo*, *cristianismo* (Pfingstgemeinde), *marxismo* und vielen anderen. Dorita zum Beispiel bezieht sich dabei explizit auf verschiedene mediale Register, auf die Sinne, die diese ansprechen, und auf die Bilder, die über sie hervorgerufen werden. Dorita, Mitte vierzig, war früher Staatsangestellte und eine treue Regimeanhängerin. Aufgrund der Wirtschaftskrise arbeitet sie aber seit längerem als Haushaltshilfe in der Schattenwirtschaft. Sie erläutert mir den Dissens in religiösen Fragen mit ihrem 21-jährigen Sohn, der in der Schule gelernt hat, den wissenschaftlichen Atheismus zu verteidigen, in einem amüsierten Ton:

Ich habe praktisch keine Religion! Mein Sohn fragt mich: «Mami, warum sieht man dich mal die Bibel *lesen*, mal für San Lázaro *eine Zigarre anzünden* und mal beim Ehemaligentreffen der kommunistischen Jugend vom Marxismus *reden*?»

Wenngleich man ihr Eklektizismus vorwirft, legt mir Dorita ihre religiöse Haltung im Folgenden recht kohärent dar. Sie schildert mir ihre Streitgespräche mit Vertretern der Pfingstgemeinde «Embajadores de Dios», die sie gerade wegen der anregenden Diskussionen jede Woche in ihr Haus lässt:

Die glauben nicht an *Bilder*. Sie behaupten, dass sie direkt mit *Jesús* reden anstatt auf dem Umweg einer Mittlerin wie die Virgen de la Caridad (Jungfrau der Barmherzigkeit). In ihrer Kirche *höre* ich immer nur was von «*Jesús*» und «*El Señor*». Daran kann ich mich einfach nicht gewöhnen. *El Señor* möge es mir nachsehen, aber mir gefallen die anderen Kirchen besser, die katholischen. Dort *sehe* ich die Virgen de la Caridad und richte meine Bitten an sie, und das kenne ich seit meiner Kindheit so.





Dorita beschreibt die religiösen Positionen, die im Wettstreit stehen, als eine Auseinandersetzung um mediale Register; die entsprechenden Abgrenzungen orientieren sich an einem Bild-Wort-Gegensatz. Diese mögen uns an die Konflikte erinnern, die oft religiöse Erneuerungsbewegungen in der europäischen Geschichte begleiteten. Im Kuba der Gegenwart stehen sie jedoch in Zusammenhang mit einer öffentlichen Sphäre, die die Regierung wesentlich über das gesetzlich festgeschriebene Staatsmonopol über alle Massenmedien kontrolliert. Den Zugang zum Programm des internationalen Fernsehens und zum Internet begrenzt sie zudem effektiv über den legalen Markt. Erst seit April 2008 erlaubt die kubanische Regierung ihren Bürgern nach Belieben einen Computer zu erwerben. Im Alltag aber erweist sich der Einkauf in staatlichen Läden als ein schwieriges Unternehmen.²⁵ Für die Anschaffung eines Fernsehsatelliten brauchen Kubaner nach wie vor eine offizielle Genehmigung, die restriktiv gehandhabt wird.

Auf dieses Staatsmonopol reagieren die AkteurInnen mit ungewöhnlichen medialen Alternativen. Besitzer von illegalen Satellitenschüssel (*antenas*) – die sehr kreativ getarnt werden – erlauben zum Beispiel Nachbarn über heimliche Kabelverbindungen (*tendederas*, wörtlich: Wäscheleinen) diesen mit zu nutzen und kassieren dafür ein monatliches Entgelt. So verschaffen sich einige einen Zugang zum Miami-Fernsehen, das, so der regierungskritische Journalist Reinaldo Escobar, «von schlimmster Machart ist und nicht die Wahrheit sagt, uns aber wenigstens mit jener anderen Version versorgt, die wir hier nie zu hören bekommen». Viele Viertelbewohner lassen trotzdem diese Möglichkeit links liegen, wenn sie der internen Realpolitik gegenüber Stellung beziehen wollen. Sie greifen lieber auf die offiziellen Staatsmedien zurück, weil sie darüber leichter einen Bezug zu ihrem Alltag herstellen können. Dorita schaut jeden Abend die – in meinen Augen – absolut langweilige Nachrichtensendung im nationalen Sender Cubavisión um 20 Uhr hochaufmerksam an, so am 14. Dezember 2007. Eines der üblichen Jubelbilder flimmert über den Schirm: Hauptstädter steigen im Stadtzentrum geordnet in funkel-nagelneue Kleinbusse aus China ein. Dazu hören wir den Kommentar: «Ab sofort stehen neue Busse der Bevölkerung im öffentlichen Verkehr für die neunzehn Kilometer lange Fahrt nach Santiago de las Vegas zur Verfügung, denn das ist im Dezember, am Festtag des San Lázaro, ein beliebtes Rieseziel». Worauf Dorita ausser sich ist: «Endlich! Sie geben uns Busse, mit denen können wir jetzt nach Las Vegas.» Es ist für sie eine

Sensation, dass der Name des lange totgeschwiegenen Heiligen artikuliert wird – wenn auch als Nahverkehrsziel verkleidet – und dass seine Kirche verkehrstechnisch durch die neuimportierten Fahrzeuge geadelt wird. In den folgenden Tagen wird die Nachricht in Lawton vielfach in einem ähnlichen Tenor kommentiert.

Dieses Beispiel zeigt, wie die Viertelbewohner offizielle Nachrichten verfolgen, gerade um kleinste Akzentverschiebungen in Wort und Bild zu registrieren, zu deuten und so mit anderen diskutieren zu können.²⁶ Darüber führen sie einen Gegendiskurs, der vielen zugänglich ist. Autonome Medieninitiativen wie die der Blogger und der alternativen Presse erreichen aufgrund der effektiven Restriktionen beim Internetzugang nur eine kleine Leserschaft im Land. Dafür werden sie bisweilen im Ausland umso aufmerksamer verfolgt. Diese erzwungene Auslandsorientierung erlaubt es wiederum der Regierung, autonome Medieninitiativen als eine «fünfte Säule», die US-amerikanische Interessen Vorschub leisten würde, zu diskreditieren.²⁷

3 Die Wallfahrt des San Lázaro: der öffentliche Raum und mediale Praktiken

Auch die religiöse Gegenöffentlichkeit ist von dieser polarisierenden Logik betroffen und als Folge wird auch darin einiges für den Blick von ausländischen Adressaten produziert. Die Bewohner von Lawton stellen in der äusserst religionspluralen Situation gemeinsame visuelle Referenzpunkte her, die auch für Aussenstehende attraktiv sein sollen und darüber hinaus durch diesen Aussenblick beglaubigt werden. Chavelita, Anfang sechzig und eine ehemalige Sportlehrerin, vermittelte mir dies in folgender Situation:

Ein Bekannter von mir aus Deutschland will zum ersten Mal ein religiöses Fest in Havanna sehen und am liebsten gleich filmen. Auch wenn mir diese Blitzform von visueller Aneignung nicht ganz geheuer ist, frage ich Chavelita, eine alte Freundin. Eine vergleichbare medienkritische Haltung ist ihr jedoch fremd. «Ihr wollt ein *folclór*-Fest filmen?» fragt sie hocherfreut nach. Man bemerke, dass sie den gleichen Begriff wie die Staatsregierung benutzt, womit sie einen möglichen Dissens zur staatlichen Santería-Version verwischt. Gleichzeitig klingt in der Vokabel *folclór* der Adressatenkreis der Touristen an. Der Wunsch nach einer «Festteilnahme,

um Bilder mitzunehmen» ist aktuell struktureller Bestandteil bestimmter Feste. Deswegen preist mir Chavelita Regla, die Schwester ihrer Patin, bei der bald ein Fest stattfinden wird, sehr bildlich an:

Regla ist wirklich dick und trotzdem macht sie Sachen. Wie sie tanzt! Wie sie spricht! Die Sachen, die sie macht, obwohl sie schon 60, 61 Jahre alt ist. Was für eine Energie, eine Energie, bei der sich jeder sagt, wie kann es sein, dass sie nicht müde wird, so dick wie sie ist. Welch eine Leichtigkeit. Ihr müsst hin, denn nur wer solche Sachen gesehen hat, lernt, daran zu glauben. Wenn du es nicht mit eigenen Augen siehst, kannst du nur sagen: ‚Ach ja, könnte sein, ach ja, es wird erzählt ... › Nein, nein, nein, man muss es schon selber sehen, um zu glauben. Spiritualität erfährt man nur über die realen Sachen, die man sieht. Ich werde dir dazu das Sprichwort sagen: ‚Das Sehen erzeugt den Glauben!› (*Vista hace fé!*) Ja, so ist es!

Diese Offenheit gegenüber dem voyeuristischen Blick, die Chavelita religiös begründet – bzw. ein regelrechtes Verlangen danach – erwähnen Analytiker meist in Zusammenhang mit der aktuellen Kommodifizierung von afrokubanischen Religionen. Der kubanische Religionsethnologe Rogelio Martínez Furé etwa spricht von einem «pseudo-kulturellen *jineterismo*» (das semantische Feld von *jineterismo* umfasst Schwarzmarktgeschäfte bis hin zur Prostitution) im Rahmen der Santería.²⁸ Er bezieht sich darauf, dass neuerdings Kultspezialisten von Auslandskubanern bis zu 10'000 US-Dollar für eine Initiation kassieren. Doch bei der kritischen Haltung gegenüber der Kommodifizierung wird nicht berücksichtigt, dass Pragmatismus in finanziellen Dingen eine Wertvorstellung ist, die seit längerem im Heiligenglauben verankert ist. AkteurInnen wie Chavelita betrachten das für den Glauben konstitutive Sehen und den touristischen Voyeurismus nicht als Widersprüche. Ihre Körperbilder richten sich gleichzeitig an kulturell verschiedene Adressaten. Diese beinhalten deshalb eine doppelte Repräsentation, über die wiederum die Viertelbewohner ihre religiöse Wahrnehmung als wahrhaftig legitimieren.²⁹

Dies trifft auf eine Reihe von Heiligen zu, die die Viertelbewohner im Alltag und in der Besessenheit bisweilen verkörpern. Sie erachten den Körper als den primären Ort von dem, was Mircea Eliade Hierophanie nennt, die Manifestation des Sakralen im Gewöhnlichen oder Alltäglichen.³⁰ Alle in Lawton nehmen Bezug auf solche Körperinszenierungen, um eine Wesensverbundenheit und -gleichheit zwischen bestimmten Menschen,

bestimmten *muertos* (Totengeister) und *orichas* bzw. *santos* zu behaupten. Viele konzipieren diese numinosen Wesen als Archetypen, die als typisch kubanisch erachtete Eigenheiten besitzen: Changó etwa, den sie mit der katholischen Santa Bárbara identifizieren, gilt ihnen als der virile Macho; Ochún, das afrikanische Alter Ego der Virgen de la Caridad, der Jungfrau der Barmherzigkeit, als schelmisch-flirtende *mulata* und erotische Ikone.³¹ Zum Repertoire gehört auch der *bozal*, der gerade aus Afrika eingeführte Sklave, und *el indio*, der im Fall von Nora vorgestellt wurde, der figürlich als Filmindianer repräsentiert wird, in der Konvention einer von Hollywood geprägten Bildsprache.

Chavelita stellt in diesem Zusammenhang den menschlichen Körper als einen Behälter dar, dem neben dem Subjekt heilige Wesen innewohnen:

Vor kurzem widerfuhr es mir auf einem Fest. Seit langem bemerke ich, dass *es* in mir ist, dass ich *es* entwickeln muss. Wie ich so etwas feststelle? Immer bei solchen Festen. Aber ich hatte wenig Lust darauf (*es* hervortreten zu lassen), mir ist das nicht ganz geheuer. Gestern rief mich die Gastgeberin an: ‚Chavelita, ich bin noch ganz hin und weg. Wie du gestern Abend getanzt hast, wie du getanzt hast! Unglaublich wie dieses Ding in Dir tanzt.‘ Und dann erklärte sie mir: ‚Du bist eine Mischung aus zwei Heiligen.‘ (...) Immer wenn die (Trommel-)Musik sehr stark wurde, fühlte ich etwas Seltsames in mir, das mich bewegte und bewegte. Ich versuchte mich in den Ecken des Raumes zu verstecken. Aber *es* hat mich nahe zu den Trommelspielern hinbewegt. *Es* hat mich zum tanzen gebracht und mich dazu gezwungen, Sachen ganz nahe an der Trommel zu machen. Ich wollte es nicht, aber nun ja.

Das Heiligenpantheon, auf das Chavelita und andere Bezug nehmen, scheint über die letzten Jahrzehnte eine relativ konstante Zahl und Ausformung von «Archetypen» aufzuweisen. Bei genauerer Betrachtung der San-Lázaro-Verehrung wird aber ersichtlich, dass die Hauptstädter ihre Vorlieben doch sehr verlagert haben. Noch vor zwei Jahrzehnten waren die Virgen de la Caridad und die Pilgerschaft zu ihrer Kirche bei Santiago de Cuba am populärsten. Die Caridad ist bezeichnenderweise Kubas Nationalheilige und wurde 1916 kanonisiert. Seit Mitte der 1980er-Jahre hat die Pilgerschaft zu San Lázaro die ihrige überrundet.³² Insbesondere die Frauen von Lawton verehren die Virgen de la Caridad im Doppelaspekt des afrikanischen *oricha* Ochún, die sie meist bei Privatfesten im Tanz und in Trance verkörpern und zwar als vibrierende und opulente *mulata*.







Am Rollenvorbild der Ochún orientieren sich viele Frauen im Alltag.³³ Parallel hierzu aber hängen viele in ihrer Wohnung ein Bild der Virgen de la Caridad auf, das sie in der «aufgeräumten» Version der katholischen Muttergottes zeigt, also konträr zur körperlichen Inszenierung der Ochún. Die Popularität von Ochún/Caridad als Schönheits- und Rollenmodell hat nun im Zuge der aktuellen Orientierung an den Westen gelitten: Ihr erwächst von Seiten einer säkularen Ikone, des «coolen Models», eine ernste Konkurrenz. Das Nationale Folkloreballett hat diese letzte Figur in ihren Aufführungen integriert, interessanterweise in enger zeitlichen Abfolge zu semisakralen Santería-Performances, in welchen Ochún noch eine Hauptrolle spielt. Als Teil des Showabschnittes, der *pasarela* (wörtlich: Laufsteg) genannt wird, bewegen sich Models im Stile einer Modenschau à la Chanel perfekt katzenhaft inklusive jenem klassischen Gesichtsausdruck von abgehobener Langeweile. Auch ihre Körperformen haben sie erfolgreich der Abgemagertheit der internationalen Supermodels angepasst.³⁴

In vergleichbarer Weise hat San Lázaro mit seiner Leidensfigur der Jungfrau der Barmherzigkeit auf der Ebene der Pilgerschaft ebenfalls den Rang abgelaufen. Die AkteurInnen produzieren je nach Adressatenkontext unterschiedliche Repräsentationen von San Lázaro. Dies zeigt sich bei Haushaltsfesten, die viele Bewohner in der Nacht zum 17. Dezember feiern, eine traditionelle Nachtwache für San Lázaro. Die GastgeberInnen nutzen sie, um über neue visuelle Amalgame Körperkompetenz zur Schau zu stellen, die ihnen religiöse Autorität verleiht. Seit vielen Jahren lädt Chavelita einen ähnlichen Kreis in ihr Haus ein, Freunde und Künstler der gleichen Rock'n'Roll-Generation. Ihre Nachtwache für San Lázaro versteht sie als ein «internes» Fest, das sie nicht *folclór* nennt. In diesem Zusammenhang bevorzugt Chavelita eine Manifestation von San Lázaro, die auch gern *el viejo* oder Babalú Ayé genannt wird. Er ist ein armer, alter Bettler, dessen Körper von Krankheit gezeichnet ist, sich auf Krücken stützt und von zwei Hunden begleitet wird. Chavelita gibt den Altar bei einem so genannten *decorador* in Auftrag (*decorador* ist auch die Bezeichnung für Schaufensterdekorateur), denn von seiner Schönheit hängt ihrer Meinung nach das Gelingen folgenden Tauschgeschäftes ab: Sie und die Gäste zünden um Mitternacht eine Kerzen an und geben dem Heiligen ein Versprechen, damit er ihnen jeweils einen konkreten Wunsch erfüllen möge – alles mediale Praktiken, über die sie das Transzendente sinnlich erfahren. Jeder verspricht San Lázaro, ihm seine Wohltaten zu

entlohnen, sie zu «bezahlen» (*pagar*), indem er zum Beispiel einen Teil des Weges zu seiner Kirche mit einer Beschwernis geht. Die meisten versprechen ihm leichtere Beschwernisse als ein Stein zu schleppen, so etwa kasteiende Kleidung aus Jute zu tragen. Chavelita bringt ihr Verständnis von dem, was schick und zugleich religiös ist, in das Fest ein, und gestaltet das Büssergewand zu einem modischen Rock, der bei den Festgästen grossen Anklang findet.

Mit diesen kultiviert wirkenden Körperdarstellungen beim Privatfest kontrastieren die, die viele Pilger bei der Wallfahrt zur Kirche des San Lázaro wählen. Insbesondere Männer zelebrieren spektakuläre Selbstgeisselungen auf den letzten Kilometern zu der Kirche von El Rincón. Ähnlich wie die Besessenen verwandeln sie darüber ihre Körper in «eine Form von Schrift», in exhibitionistische Vehikel, die bei den Zuschauern je nach kulturellem Hintergrund unterschiedliche Imaginationen hervorrufen:³⁵ Touristen und ausländische Pressefotografen reagieren darauf mit Faszination. In den sich schindenden Körper können sie eine modernistische Phantasie des Primitivismus projizieren. Währenddessen gehen viele kubanische Zuschauer daran anscheinend gleichgültig vorbei, mal aus Teilnahmslosigkeit, mal, weil diese Haltung ein Code von religiöser Ehrfurcht ist. Die San-Lázaro-Wallfahrt ist innerhalb weniger Jahren zu einer Touristen-Attraktion aufgerückt, die inzwischen in jedem Reiseführer ausführlich Erwähnung findet und wegen der eindrücklich präsentierten Inbrunst der Pilger angepriesen wird. Mit den professionellen Fotos, den medial vermittelten Körpern, werden die verschiedensten Arten von Nachrichten aus Kuba illustriert und ihre Dramatik unterstrichen.³⁶

Die doppelte Repräsentation der medial vermittelten Körper ist es wiederum, die bei den Regierenden ein Unbehagen gegenüber dieser spezifischen Wallfahrt auslöst. Darauf beruht das heutige Ignorieren dieses Phänomens in den offiziellen Medien. In ihrer Anfangszeit hatte die sozialistische Regierung auch deswegen einen Schwerpunkt auf den Ausbau eines hochqualitativen Gesundheitssystems, das für die gesamte Bevölkerung zugänglich ist, gelegt, weil sie eine Alternative zu den Heilpraktiken der neo-afrikanischen Religionsgemeinschaften bieten wollte. Sie lehnte deren vermeintlich präwissenschaftlichen Heilpraktiken ab.³⁷



Alle Fotos: Ingrid Kummels

Die Verehrung des San Lázaro stand dabei an vorderster Stelle, da sich Gläubige gerade an diesen Heiligen in Fragen von Gesundheit wandten. Die Pilger, die sich aktuell über den Boden schleppen, lassen sich daher als Scheitern der staatlichen Gesundheitspolitik lesen.³⁸ Vielleicht sollen die bequemen Kleinbusse aus China gerade gegen diese visuelle Verstörung Abhilfe schaffen. Als eine weitere relativierende Massnahme zeigt der kubanische Staat am Wallfahrtsort über zahlreiche Polizisten eine massive Präsenz. Sie säumen seit Mitte der 1990er-Jahre den Weg der Pilger und sperren – zum Ärger vieler – bestimmte Strecken für den Autoverkehr ab und erschweren insofern den Weg dorthin, da die Zeiten dieser Absperrungen nicht in den Medien angekündigt werden und somit nicht kalkulierbar sind. Auch diese letzten Beispiele zeigen, wie das vermeintlich archaische Körperbild der leidenden Büsser fest in der gegenwärtigen Bilderökonomie Kubas verankert ist.

4 Schlussgedanken

Der Blick auf das Wechselspiel zwischen Religion, audiovisuellen Technologien und staatlicher Medienpolitik zeigt, wie sehr die Materialität von Religion und damit die medialen Register Körper, Wort und Bild im Mittelpunkt von den Auseinandersetzungen zwischen religiösen AkteurInnen und hegemonialen Religionsgemeinschaften bzw. zwischen ihnen und Vertretern der sozialistischen Regierung stehen. Das Gleiche gilt für die Wahrnehmungen des Religiösen, die spezifisch über die jeweiligen Medien vermittelt werden. Folglich bietet dieser Ansatz eine neue Möglichkeit, die Dichotomien zu überwinden, die auch gegenwärtig die religionsethnologische Forschung noch behindern, etwa die, die den Sozialismus und moderne Massenmedien als Fremdkörper im Bereich der populären religiösen Glaubensvorstellungen und Praktiken erscheinen lassen.³⁹

Ein Ergebnis, das auch über den kubanischen Kontext hinausweist, betrifft die Feststellung, wie sehr das Materielle der Religion – das oft Sparten wie «Magie» oder «Alltagsreligiosität» zugeordnet wird und so aus dem «eigentlichen» Religiösen ausgegrenzt wird – Kerngeschäft des Religiösen ist. Gerade deshalb rücken entsprechende Praktiken immer wieder in den Mittelpunkt heftiger Debatten. Im kubanischen Fall verorten die AkteurInnen ihre Gegendiskurse im Medium des Körpers. Darüber definieren sie sich als religiöse Subjekte auch jenseits von aufgedrängten Essentialismen und bilden Gemeinschaften des Glaubens, die transnational vernetzt sind.

Anmerkungen

- ¹ Jorge Ferrer, «Secretismo en torno a la visita de Fidel Castro en El Rincón en la tarde de ayer», Cuba Encuentro, 28.12.07. Bei diesem Artikel handelt es sich um einen Scherz aus Anlass des *Día de los Inocentes*, den viele Leser durchaus ernst nahmen. In anderen Fällen illustrieren die Bilder der San Lázaro-Büsser Artikel, in denen verschiedene Themen, etwa die aktuelle Situation der kubanischen Wirtschaft, angesprochen werden.
- ² Die meisten inselkubanischen Forscher, die die aktuelle kubanische Religiosität untersuchen, gehören dem Departamento de Estudios Socioreligiosos an, das 1982 gegründet wurde. Auf die Gründe für die «religiöse Explosion» gehen Ramírez Calzadilla (1997: S. 149f) und Ramírez Calzadilla (2006: S. 14) ein.
- ³ Ramírez Calzadilla (1997: S. 139).
- ⁴ Für Zahlen der religiösen Zugehörigkeit der Kubaner in 2004 siehe Ayorinde (2004: S. 229, FN16).
- ⁵ De Vries (2001); Meyer (2006; 2008).
- ⁶ De Vries (2001: S. 23–29; Meyer (2006: S. 9,17).
- ⁷ Meyer/Moors (2006: S. 3).
- ⁸ Für Diskussionsbeiträge der Ethnologin Lázara Menéndez und der bildenden Künstlerin Sandra Ramos Lorenzo bei einer Tagung zur Populärreligiosität in der kubanischen Kunst: siehe <http://www.arteamerica.cu/1/debates.htm> (eingesehen am 2.7.2008). Die Tagung wurde im Januar 2003 von der Kulturinstitution Arteamérica veranstaltet.
- ⁹ Hoffmann/Whitehead (2006: S. 16).
- ¹⁰ Moore (1997).
- ¹¹ Zamora (2000: S. 76ff). Indem sie einen bestimmten *oricha* mit einen bestimmten katholischen Heiligen identifizierten, konnten afrikanische Sklaven zunächst die Ersten in verdeckter Form weitervereheren. Damit aber schufen sie zugleich eine neue Vorstellung des *oricha*-Heiligen als ein numinoses Wesen mit einem afrikanischen und spanisch-katholischen Doppelaspekt, die unterschiedlich repräsentiert werden.
- ¹² Zamora (2000: S. 26).
- ¹³ Jackson (1983: S. 331).
- ¹⁴ Katherine Hagedorn entleiht den Begriff *busy intersection* Renato Rosaldo (1993: S. 17,20,194,229). Sie sieht in den Bühnenperformances des Nationalen Folkloreballetts eine geschäftige Schnittfläche der Konstruktion von «Rasse», der Politik des vor- und des nachrevolutionären Kubas und der zeitgenössischen Praktiken der Santería jenseits der institutionellen Religionsgemeinschaften.
- ¹⁵ Siehe hierzu Blue (2005).
- ¹⁶ Ayorinde (2004: S. 147).
- ¹⁷ Zur aktuellen politischen Instrumentalisierung des Begriffes *religiosidad popular* siehe Ayorinde (2004: S. 149–155). Für Definitionen von *religiosidad popular*, die den Machtfaktor berücksichtigen, siehe Norget (1997: S. 67, 69–70) und Quezada (2004: S. 9). Ramírez Calzadilla (2006: S. 18) hingegen schreibt dem Feld der Populärreligiosität grundsätzlich einen spontanen, unorganisierten Charakter zu, der mit dem orthodoxer Religionsgemeinschaften in Kontrast stehe.
- ¹⁸ Die Kategorie «Rasse» wird sozial konstruiert, weswegen der Begriff «weiss» an dieser Stelle mit Anführungszeichen versehen wird.
- ¹⁹ Für die Zahlen von 1998 siehe http://www.adherents.com/largecom/com_jw.html (eingesehen am 25.9.2007).

- ²⁰ In der Fachliteratur wird Besessenheit durch Heilige und Tote wie *el indio* meist nur den Adepten von neoafrikanischen Religionsgemeinschaften wie die der *regla de ocha* und des *espiritismo cruzao* zugeschrieben. Sie wird nur im Rahmen von religiösen Festen beschrieben, bei denen die heiligen *batá*-Trommeln gespielt werden.
- ²¹ Hagedorn (2001: S. 174).
- ²² Für Bilder siehe die Website des Conjunto Folclórico Nacional <http://www.folkcuba.cult.cu/> (eingesehen am 3.5.2008).
- ²³ Kummels (1996).
- ²⁴ Siehe Ramírez Calzadilla (2006:60-65) und Beiträge in Quezada (2004).
- ²⁵ Christian Schmidt-Häuer: «Die letzte Perestrojka», In «Die Zeit» 18/2008, 24. April.
- ²⁶ Dieses Mittels bedienen sich auch Journalisten der alternativen Medienszene, die über das Internet veröffentlichen. Die regimekritische Bloggerin Yoani Sánchez vergleicht die entsprechende Interpretationsarbeit an Reden von Raúl Castro spöttisch mit der Entzifferung von Worten auf dem Rosetta-Stein.
- ²⁷ Hoffmann/Whitehead (2006: S. 16).
- ²⁸ Ayorinde (2004: S. 190).
- ²⁹ Zum Konzept der doppelten Repräsentation von Trancetänzen im Spannungsfeld zwischen dem «westlichen» Blick und als authentisch imaginierte Subjekte siehe Russell (1999: S. 194).
- ³⁰ Mircea Eliade (1959) zitiert in Hagedorn (2001: S. 108) und in Van de Port (2006: S. 445).
- ³¹ Siehe auch Ayorinde (2004: S. 192).
- ³² Zamora (2000: S. 266); Ramírez Calzadilla (2006: Anexo, Tabla 6).
- ³³ Kummels (2005: S. 13).
- ³⁴ Kummels (2005: S. 20).
- ³⁵ Russell (1999: S. 194,198).
- ³⁶ Siehe Fussnote 1.
- ³⁷ Ayorinde (2004: S. 118).
- ³⁸ Eine solche Interpretation legt zum Beispiel Zamora (2000: S. 254) nahe. Er fragte den Religionssoziologen Ramírez Calzadilla, ob die Pilgerschaft nach El Rincón nicht im Widerspruch zum hohen Niveau des öffentlichen Gesundheitssystems in Kuba stehe.
- ³⁹ Vgl. Van de Port (2006: S. 445).

Literatur

- AYORINDE, CHRISTINE (2004): *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*. Gainesville: University Press of Florida.
- BLUE, SARAH A. (2005): From Exiles to Transnationals? Changing State Policy and the Emergence of Cuban Transnationalism. In: Fernández, Damián (Hrsg.): *Cuba Transnational*: S. 24–41. Miami: University Press of Florida.
- DE VRIES, HENT (2001): In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Comparative Religious Studies. In: Vries, Hent de/Weber, Samuel: *Religion and Media*. Stanford: Stanford University Press.
- HAGEDORN, KATHERINE J. (2001): *Divine Utterances. The Performance of Afro-Cuban Santería*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- HOFFMANN, BERT/WHITEHEAD, LAURENCE (2006): *Cuban Exceptionalism Revisited*. In: GIGA Working Papers 28.
- JACKSON, MICHAEL (1983): Knowledge of the Body. In: *Man* 18: S. 327–345.

- KUMMELS, INGRID (1996): Der Alltag der Krise: Betrachtungen einer Ethnologin zum Gegen-, Mit- und Ineinander verschiedener Weltbilder in der kubanischen Alltagskultur. In: Hoffmann, Bert (Hrsg.) *Wirtschaftsreformen in Kuba – Konturen einer Debatte*: S. 184–197. Frankfurt a.M.: Vervuert.
- KUMMELS, INGRID (2005): Love in the Time of Diaspora. Global Markets and Local Meanings in Prostitution, Marriage and Womanhood in Cuba. In: *Iberoamericana* 20: S. 7–26. <http://www.iberamericana.de/articulos-pdf/20-kummels.pdf>
- MARTÍN-BARBERO, JESÚS (1991): De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía. Madrid: Gili.
- MEYER, BIRGIT (2006): Impossible Representations. Pentecostalism, Vision and Video Technology in Ghana. In: Meyer, Birgit/Moors, Annelies (eds.) *Religion, Media, and the Public Sphere*: S. 290–311. Bloomington: Indiana University Press.
- MEYER, BIRGIT (2008): Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion. In: Vries, Hent de (Hrsg.) *Religion. Beyond a Concept*: S. 704–723. New York: Fordham University Press.
- MEYER, BIRGIT/MOORS, ANNELIES (2006): Introduction. In: Meyer, Birgit/Moors, Annelies (eds.) *Religion, Media, and the Public Sphere*: S. 1–25. Bloomington: Indiana University Press.
- MOORE, ROBIN (1997): *Nationalizing Blackness. Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920–1940*. University of Pittsburgh Press.
- NORGET, KRISTIN (1997): Progressive Theology and Popular Religiosity in Oaxaca, Mexico. In: *Ethnology* 36(1), S. 67–83.
- QUEZADA, NOEMÍ (2004): Introducción. In: Quezada, Noemí (Hrsg.) *Religiosidad popular, México, Cuba*: S. 9–22. Mexiko-Stadt: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RAMÍREZ CALZADILLA, JORGE (1997): Religión, cultura y sociedad en Cuba. In: *Papers* 52: S. 139–153. <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n52p139.pdf>
- RAMÍREZ CALZADILLA, JORGE ET AL. (2006): *Religión y cambio social: el campo religioso cubano en la década del 90*. Havana: Ediciones de Ciencias Sociales.
- ROSALDO, RENATO (1993): *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- RUSSELL, CATHERINE (1999): *Experimental Ethnography. The Work of Film in the Age of Video*. Durham: Duke University Press.
- VAN DE PORT, MATTIJS (2006): Visualizing the Sacred: Video Technology, «Televisual» Style, and the Religious Imagination in Bahian Candomblé. In: *American Ethnologist* 33(3): S. 444–461.
- ZAMORA, LACIEL (2000): *El culto de San Lázaro en Cuba*. Havana: Fundación Fernando Ortiz.