

Ingrid Kummels

Globale Heilige: Transnationalisierungen des Religiösen in Lateinamerika

Zusammenfassung

Populärreligiöse lateinamerikanische Bewegungen interpretieren derzeit traditionsreiche volkskatholische und afroamerikanische Heilige neu. Sie expandieren transnational in den Americas und wie im Fall der ‚kubanischen‘ Santería sogar interkontinental. Der Beitrag geht der Frage nach, ob diese Bewegungen Ausdruck einer Globalisierung des Sakralen sind, die gegenüber früheren Phasen weltweiter Vernetzung einzigartige Charakteristiken aufweist. Er argumentiert, dass sich die Sphäre des Religiösen im Spannungsfeld zwischen den Interessen des Staates, der hegemonialen katholischen Kirche und zunehmend mobilen religiösen Akteuren neu konfiguriert. Massenphänomene wie die Pilgerschaft zu San Lázaro und die Verehrung der Santa Muerte erfahren vor allem über die Dynamik von Migration und der damit einhergehenden Transnationalisierung von Sozialräumen neue Akzentsetzungen. Am Beispiel der Transformation von Santería im Herkunftsland Kuba und ihrer aktuellen Expansion nach Mexiko werden die Wechselwirkungen zwischen transnationalisierten Sozialräumen untersucht. Neue Muster wie die Netzwerke ritueller Verwandter sowie religiöser Innovatoren und universalistische Legitimationsdiskurse, die gender-, schicht- und ethnienübergreifend Anhänger anlocken, konstituieren neue globale religiöse Landschaften.

Abstract

Popular religious movements in Latin America are currently reinterpreting traditional Catholic and Afro-American saints. These movements are expanding across national borders in the Americas and, as in the case of the ‚Cuban‘ Santería, even across continents. This paper explores the contribution of these movements to a presumed globalization of the sacred, displaying unique characteristics that are different from earlier phases of worldwide network formation. It argues that religious reconfigurations take place within competing interests of states, the hegemonic Catholic Church and increasingly mobile religious actors. Mass phenomena such as the pilgrimage to San Lázaro or the devotion of Santa Muerte have experienced a transformation resulting from new dynamics of migration and the subsequent transnationalization of social spheres. Using the example of the current transformation of Santería in its homeland Cuba and its expansion to Mexico, this article examines the interrelations of transnational social spheres. New patterns such as networks of ritual kins-

hip and religious innovators as well as universalistic strategies of legitimation, which function as a trigger to provide common access to these religious communities beyond shared cultural values, social identities and regional affiliations, give rise to new global religious landscapes.

1 Einleitung

Die alteingesessenen katholischen Heiligen Lateinamerikas sind in Bewegung. San Lázaro, der ehemals nur von kubanischen Unterschichtangehörigen verehrt wurde, genießt seit Beginn der 1990er Jahre erstmals eine Popularität, die quer durch alle sozialen Klassen geht und die Grenzen Kubas überschreitet. Die traditionelle Pilgerschaft zu seinem Heiligtum in El Rincón im Süden von Havanna hat sich verwandelt: Sie erlebt mit jährlich bis zu 100.000 Besuchern eine Hochkonjunktur. Der Dezember ist seit Neuestem ein Monat von großer religiöser Aktivität, weil viele der ca. zwei Millionen Kubaner, die im Ausland und insbesondere in Miami leben, dann ihre Verwandten in Havanna besuchen. Kubas sozialistische Regierung verfolgt die zunehmende Pilgerschaft mit Sorge. Etliche Pilger vollziehen die Leiden des San Lázaro, der auf Krücken geht und mit Wundmalen übersät ist, nach, indem sie sich über den Boden robbend und einen Stein hinter sich her schleifend zu seinem Heiligtum bewegen. Seit Beginn der Entspannungspolitik zur katholischen Kirche, die mit dem Papstbesuch 1998 ihren offiziellen Anfang nahm, stehen solche Demonstrationen im Blick einer transnationalen Öffentlichkeit.¹ Aus diesem Grund gewährt die Regierung den Gläubigen neuerdings Erleichterungen wie eine verbesserte Infrastruktur im öffentlichen Verkehr nach El Rincón.

Auch in Mexiko wird den katholischen Heiligen eine neue Bedeutung beigemessen. Dies geschieht gleichfalls im Spannungsfeld zwischen den Interessen des Staates, der katholischen Kirche und von religiösen Akteuren, die infolge der Migration in die USA ihre ökonomischen, sozialen und kulturellen Praxisfelder räumlich ausgedehnt haben. So erfuhr die Nationalheilige Virgen de Guadalupe im Zuge der Annäherungspolitik des mexikanischen Staates an die Kirche eine Neudeutung. Papst Johannes Paul II. kanonisierte 2002 Juan Diego, den Nahuatl-Indigenen, dem die Virgen de Guadalupe im Jahr 1531 erschienen war.² Die Regierung vermochte ihrerseits in landesweit im Fernsehen übertragenen Festakten ein neues indigenisiertes Bild der Nation zu präsentieren. Diverse transnationale Gruppen beziehen sich mit eigen(willigen) Interpretationen auf diese Heilige.³ Die Mitglieder der 2003 gegründeten Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos etwa verehren

1 Die kubanische Regierung fürchtet die Wiederkehr des Religiösen und die Inszenierung von körperlichem Leiden im Rahmen der San Lázaro-Pilgerschaft, weil jene als ein Scheitern des Sozialismus im Allgemeinen und diese spezifischer als Folge einer Fehlleistung des kubanischen Gesundheitssystems ausgelegt werden kann (Kummels i.E.).

2 Mit Juan Diego wurde der erste Indigene kanonisiert. Dies kann als ein Zugeständnis der katholischen Kirche an die indigenen Einflüsse im lateinamerikanischen Katholizismus interpretiert werden (Beatty 2006).

3 Zu diesen sozialen Gruppen zählen Angehörige der Jugendbewegung des Choloismo, der politisch engagierten Chicanos, der religiösen Tanzgruppen der Concheros sowie zahlreicher indigener Bevölkerungsgruppen. Alternative Interpretationen der Virgen de Guadalupe als Tonantzin (eine postulierte indigene Urform der Virgen de Guadalupe), als Virgen Chola oder als wehrhafte Virgen de las Barricadas werden über Wandmalereien, Graffiti, Aufdrucke auf T-Shirts und Tätowierungen verbreitet. Die Virgen de las Barricadas (eine Jungfrauenfigur, die eine Gasmaske trägt) wurde im Rahmen des Aufstands der Lehrgewerkschaft Oaxacas 2006 mittels Graffiti zu einer neuen religiösen Symbolfigur (Norget 2009).

sie Seite an Seite mit der Santa Muerte. Sichtbarer Ausdruck dieser Entwicklung sind die zahlreichen neuen Straßenaltäre und Heiligenschreine, die der Santa Muerte errichtet wurden. Mitten im historischen Zentrum an den belebten Einkaufsstraßen – z.B. auch in unmittelbarer Nähe des altherwürdigen Wahrzeichens des katholischen Glaubens, der Kathedrale – trifft man auf die neue Heilige. Sie wird von einem Skelett personifiziert, das sich in ein jungfräulich weißes Tuch hüllt, aber zugleich mit einer Sense drohend an den Tod erinnert. Im Zuge der Migration von jährlich bis zu ca. 650.000 Mexikanern, die ohne Papiere die Grenze zu den USA überqueren, und der Nutzung von Kommunikationsmedien wie des Internets hat sich dieser neue Kult rasch in ganz Mexiko und Teilen der USA ausgebreitet.⁴ Seine Anhängerschaft wird aktuell auf zwei bis fünf Millionen Menschen geschätzt.⁵

Die transnationale religiöse Bewegung um die Santa Muerte geht wiederum Verbindungen mit der *Santería* ein, die derzeit auch über die Amerikas hinaus expandiert. Als *Santería* oder *la religión* bezeichnen ihre Anhänger in Kuba ein Konglomerat von verschiedenen Kulturen wie *Espiritismo*, *Regla de Ocha* (bzw. *Santería*) und *Palo Monte*.⁶ Die populären Glaubensvorstellungen und Praktiken wie die *Trancetänze* und *Besessenheitskulte* drehen sich um ein Pantheon von neo-afrikanischen Göttern, denen menschliche Züge wie Familienbeziehungen und Liebschaften zugeschrieben werden. Diese Götter werden dabei mit katholischen Heiligen identifiziert. Noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren diese Glaubensvorstellungen und Praktiken weitgehend in Kuba verankert. Inzwischen aber hat die *Santería* eine kontinentale Verbreitung von Kanada bis nach Chile und darüber hinaus in zahlreiche Länder auch Europas erfahren. Die Religionsgemeinschaften sind über eine dezentrale Organisationsstruktur von rituellen Verwandten weltweit vernetzt.

Inwiefern lassen diese neuen räumlichen Ausdehnungen, Metamorphosen und transnationale Anhängerschaften der volksthologischen und afroamerikanischen Heiligen gemeinsame Tendenzen erkennen? Sind sie als Teil einer (erneuten) Globalisierung des Religiösen zu interpretieren? Die aktuellen Massenphänomene in Kuba, Mexiko und den USA ähneln sich auf den ersten Blick in der Hinwendung zu Heiligenfiguren, die der sozialen und wirtschaftlichen Marginalisierung und dem Leiden Ausdruck verleihen. Die Gläubigen setzen weniger auf den Gedanken an eine jenseitige Erlösung, sondern gehen vielmehr mit Blick auf eine wirksame Lösung ihrer Alltagsprobleme direkte reziproke Beziehungen mit den Heiligen ein. Sie tun dies, ohne sich an eine der etablierten religiösen Institutionen zu binden. Und sie greifen zu mobilen visuellen Repräsentationsformen des Numinosen mittels Abbildungen auf Körper und Kleidung, auf Gebrauchsgegenständen wie Autos sowie unpräzisen Straßenaltären zurück. Diese Darstellungen werden im Alltag vor den Augen der Öffentlichkeit verehrt, und konstituieren sich darin als Praktiken, die den urbanen Raum sakralisieren. Bemerkenswert ist zudem, dass die religiösen Akteure nicht allein die klassischen Unterschichten, sondern einen breiten Querschnitt der Bevölkerung repräsentieren. Zur Anhängerschaft der Santa Muerte zählen neben den Bewohnern von Arbeitervierteln (darunter Straßenhändler, Prostituierte, Schmuggler sowie Drogenhändler) Angehörige der Mittel- und Oberschichten (Polizisten, Militärangehörige, wohlhabende Geschäftsleute,

4 Die Zahl der Mexikaner, die in die USA einwandern, schwankt je nach wirtschaftlicher Konjunktur in den USA stark. Siehe <http://www.migrationinformation.org/USfocus/display.cfm?id=747> (01/11/2009).

5 Siehe Howe u.a. 2009, S. 29; <http://www.eluniversal.com.mx/notas/587581.html> (26/10/2009).

6 Die Gläubigen unterscheiden diese Kulte als *campos*, Felder, aber gleichzeitig sehen sie sie als aufeinander aufbauend an. Diese Gesamtheit bezeichnen sie auch als *la religión*. *Santería* heißt wörtlich Heiligenglaube; so nannte die katholische Kirche in Kuba einst abschätzig die afroamerikanischen populären Glaubensvorstellungen und Praktiken. Die Anhänger haben sich den Begriff *Santería* inzwischen angeeignet.

Künstler und Schauspieler). In vielen Fällen sind dies zugleich jene Personen, die aus beruflichen Gründen mobil sind und regelmäßig zwischen zwei Staaten pendeln (Perdigón Castañeda 2008, S. 86; Howe u.a. 2009).

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der Frage, inwieweit die Reinterpretationen und Reorganisationen des Sakralen rund um die traditionsreichen Heiligen und deren Translokalisierung neuartige Phänomene darstellen. Eine Reihe von religionsethnologischen und -soziologischen Forschern sieht weltweit Belege für eine „Globalisierung des Sakralen“ (Vásquez / Marquardt 2003) bzw. für eine „transnationale Transzendenz“ (Csordas 2009). Sie zeigen, dass Religionen nicht mehr primär aufgrund weltweit operierender Missionierung, sondern im Zuge der Migration von Menschen, d.h. der vielfältigen Formen intraregionaler, interregionaler und interkontinentaler Bevölkerungswanderungen, expandieren. Glaubensvorstellungen und Organisationsformen werden dabei nicht *in toto* und einlinig von einem Ort an den anderen verpflanzt, sondern sind Gegenstand von mehrlinigen Aushandlungs-, Übersetzungs- und Vernetzungsprozessen über nationale Grenzen hinweg. Es entstehen dabei neue Formen der Wahrnehmung, der kulturellen Bedeutungszuschreibung und der sozialen Organisation, die Religionen⁷ restrukturieren. Die religiösen Praktiken werden in mehreren Hinsichten den Mobilitätsanforderungen des Reisens angepasst. Sie stützen sich u.a. auf interkulturell vermittelbare bzw. lesbare Botschaften, die über linguistische und kulturelle Grenzen hinweg Wurzeln zu schlagen vermögen. Mit Hilfe moderner Kommunikationsmittel und neuer medialer Praktiken zirkulieren religiöse Botschaften nicht nur zügig, sondern sie transformieren die religiösen Gefühle, Diskurse und Organisationsformen. Gegen die vorschnelle Annahme der grundlegenden Neuheit der Transnationalisierung des Sakralen wirft James Lorand Matony (2009) ein, dass sie seit langem ein Charakteristikum von Religionen sei. Die afroamerikanische Candomblé und Santería bauen seit der Kolonialzeit auf ein transkulturiertes Pantheon und auf transnationale Netzwerke von rituellen Verwandten auf. Seine Argumentation lässt sich auf die Verehrung der Virgen de Guadalupe in Mexiko übertragen: Ihre gleichnamige Vorläuferin aus der spanischen Extremadura reiste nicht erst mit Beginn des Entdeckungszeitalters zwischen den Kontinenten. Sie hatte bereits in der Zeit davor zwischen Europa und Afrika synkretistische Interpretationen erfahren, die aus der Interaktion zwischen Spaniern und Mauren resultierten (Poole 1995, S. 23). Das Gleiche gilt für ihre Vorläuferin in den Amerikas, die aztekische Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin Tonantzin, die Teil des polytheistischen Pantheons der Azteken gewesen war. In diesem hatte die aztekische Elite im Rahmen ihrer imperialen Politik die Lokalgötter tributpflichtiger Bevölkerungsgruppen integriert. Nach der Conquista identifizierten zum Katholizismus konvertierte Indigene die Tonantzin mit der Virgen de Guadalupe. Aber auch andere Lokalakteure, wie die Nachkommen von Spaniern, die im kolonialen Mexiko geboren waren, deuteten die Virgen de Guadalupe als Symbol einer mexikanischen Eigenart neu. Aus diesen Gründen vermochten die Machthabenden in Kirche und Staat den Christianisierungsprozess nie einseitig zu bestimmen (Rüther 2005, S. 753).

Auch aktuell entwerfen die lateinamerikanischen Akteure ihre religiöse Ideen und Praktiken in einem Spannungsfeld zu den Kooptationsmanövern und Machtdemonstrationen seitens der katholischen Kirche und des Staates. Dies geschieht u.a. jenseits institutio-

7 Gemäß einer breiten Definition von Religion lassen sich darunter die vielfältigen Formen der Wahrnehmung, kulturellen Bedeutungszuschreibung und der sozialen Organisation verstehen, mit denen Menschen eine Beziehung zu einer meta-empirischen Ebene herstellen, die man als das Übernatürliche, das Heilige oder das Transzendente umschreiben kann (Meyer 2008, S. 705).

neller religiöser Kontexte in den Privathäusern, in der Nachbarschaft und auf der Straße, während des Alltags, des Berufslebens und im Rahmen von Festen. Diese Ideen und Praktiken werden – bisweilen diskriminierend, bisweilen romantisierend – der Populärreligiosität (*religiosidad popular*) zugeordnet. Untergeordnete konstituieren diese als ein eigenständiges Glaubensfeld im Kontext eines ungleichen Machtverhältnisses, indem sie alternative Bedeutungszuschreibungen vertreten und für sie werben. Sie unterwandern so die hegemonialen Glaubensvorstellungen, Ideologien und Praktiken (Norget 1997, S.67ff.). Dies gilt insbesondere für die Glaubensvorstellungen und rituellen Handlungen, welchen auf der Grundlage evolutionistischer Religionstheorien der Status einer ‚vollwertigen‘ Religion und ein moderner Charakter lange abgesprochen worden sind. Ihre jeweiligen Neukonfigurationen als Teil einer Globalisierung des Sakralen werden in diesem Beitrag analysiert.

2 *Thesen zur religiösen Globalisierung*

Das Konzept der religiösen Globalisierung wird seit etwa zwei Jahrzehnten in der Religionsethnologie und -soziologie intensiv diskutiert. Ein erster Ausgangspunkt war die Kritik an Ansätzen, welche die Globalisierung in primär wirtschaftlichen Termini fassten, im Sinne einer Verdichtung und Beschleunigung weltweiter Beziehungen, die das Machtverhältnis von Staaten und Märkten zugunsten letzterer verschieben (Osterhammel / Petersson 2004, S. 11). Noch in den 1990er Jahren wurde die globale Expansion von religiösen Ideen im Einklang mit dieser ökonomistischen Perspektive beschrieben (Csordas 2009, S. 2). Religiöse Akteure wurden vor allem als „Einkäufer“ auf einem „spirituellen Marktplatz“ konzeptualisiert, die nach ihren individuellen Bedürfnissen einzelne Elemente aus den weltweit verbreiteten und miteinander konkurrierenden Religionen auswählen und neu zusammensetzen.

Als sich Forscher erstmals der kulturellen Globalisierung zuwandten, schenkten sie den Dynamiken von Massenmedien, Tourismus sowie global zirkulierenden Konsumgütern größere Aufmerksamkeit. Sie entdeckten neben der Homogenisierung, die zum Beispiel durch weltweite operierende Kulturindustrien und Weltkirchen vorangetrieben wurde, die gegenläufige Tendenz einer Stärkung lokaler Identitäten und Kulturen. Dies ließ vermuten, dass sich Religionen in dem Maße multidimensional verändern, in dem Menschen über weite Strecken mobil werden und nicht mehr an einen spezifischen Ort gebunden sind, Raum und Kultur sich entkoppeln sowie sich gleichzeitig Zeit und Raum infolge der Nutzung neuer Kommunikations- und Transporttechnologien verdichten. Peter Beyer (1994, S.1f.) erkannte als einer der Ersten die Notwendigkeit, zum Verständnis von Religion neben den Analyseeinheiten Region und Nationalgesellschaft die Einheit des globalen Systems zu berücksichtigen. Manuel Vázquez und Marie Marquardt (2003, S. 3) fassen Globalisierung demgegenüber als eine komplexe, historisch zufällige Anhäufung parallel verlaufender Prozessen. Im Rahmen von lokalen Aneignungsprozessen gestalteten die Gläubigen selbst aktiv religiöse Felder, wodurch eine neue religiöse Vielfalt entsteht. Diese „religiöse Globalisierung von unten“ gilt es zu untersuchen.

Beiden Ansätzen folgend fokussiert dieser Beitrag die Hauptdynamik, die gegenwärtig dazu beiträgt, dass Religionen geographische und kulturelle Räume durchqueren: die Migration von Menschen. Unter diesem Begriff werden in der Regel jegliche (zum Teil unterschiedlich motivierte) Bevölkerungswanderungen zwischen, innerhalb oder über Regionen

(auch die über Kontinente) hinaus subsumiert. Über regelmäßige, sich überlagernde Formen des Austauschs kreieren mobile Akteure stabile Sozialräume, die zwischen mehreren Orten in unterschiedlichen Nationalgesellschaften aufgespannt sind. Darin entwickeln sich eigene Zugehörigkeitsgefühle, kulturelle Gemeinsamkeiten, Kommunikationsverflechtungen, Arbeitszusammenhänge, alltägliche Lebenspraxen sowie hierauf bezogene Strukturen sozialer Ungleichheit (Pries 2008, S. 47). In diesen Sozialräumen lassen sich auch religiöse Subjektivitäten, Handlungen und Organisationsformen verorten (Lauser / Weissköppel 2008).⁸ Die Akteure, die nicht wandern, gestalten gleichfalls die Migration mit. Dies gilt im besonderen Maß für Mitglieder von Lokalgesellschaften, in welchen die Migration allgegenwärtig ist und bejaht wird.

Eine Hypothese, die es zu prüfen gilt, ist, ob Religionen in diesen Sozialräumen aktuell bestimmte charakteristische Prozesse durchlaufen. Alejandro Frigerio (2004) analysiert eine solche Entwicklung mit Blick auf afroamerikanische Religionen wie die Santería. Ehemals auf einzelne Länder beschränkt und zudem stark marginalisiert haben sie in den letzten drei Jahrzehnten eine erstaunliche Entfaltung erfahren. Frigerio (2004) geht davon aus, dass ihre Globalisierung nur in Zusammenhang mit den Dynamiken einer „primären“ und „sekundären religiösen Diaspora“ verstehen lässt. Als „primäre religiöse Diasporas“ werden die Orte bezeichnet, an welchen afrikabezogene Religionen zuerst auf amerikanischem Boden entstanden, so Santería in Havanna, Candomblé in Bahia, Vodoun in Port-au-Prince, usw. Unter „sekundären religiösen Diasporas“ werden urbane Zentren verstanden, an denen diese Kulte seither Verbreitung gefunden hat, wie zum Beispiel Städte in den USA, Mexiko und Argentinien.⁹ Während Santería in der „primären Diaspora“ ausschließlich lokal oder national konnotiert wurde, beziehen sich religiöse Akteure im Zuge der Verpflanzung in eine „sekundäre Diaspora“ zunehmend auf international anschlussfähige Diskurse und Praktiken, um den Status ihrer Religion im neuen Zielland zu festigen. So diskutieren aktuell Gemeinden weltweit, ob sich die Santería stärker an die Yoruba-Religion aus Nigeria orientieren sollte, die nun als alleiniger Ursprung von Santería postuliert wird. Im Zuge dessen entwickle sich Santería zu einer neuen Weltreligion mit universalistischem Anspruch (Frigerio 2004).¹⁰ Frigerios Modell berücksichtigt allerdings nur die Impulse, die von der sekundären Diaspora ausgehen und nicht die Wechselwirkungen zwischen verschiedenen transnationalisierten Sozialräumen, in welchen mobile Akteure religiöse Subjektivitäten, Handlungen und Organisationsformen gestalten sowie die verschiedenen Diaspora-Horizonte, an welchen sie sich gleichzeitig orientieren (vgl. Johnson 2007, S. 174ff). Auch muss die

Rolle von modernen Kommunikationstechnologien und medialen Vermittlungspraktiken für diese Dynamiken von religiöser Globalisierung eingehender beleuchtet werden. Medien sind seit jeher für religiöse Gefühle und Organisationen konstitutiv, denn nur über sie wird das Transzendente der sinnlichen Erfahrung zugänglich und kann anderen vermittelt

8 In Anlehnung an Arjun Appadurais (1996) Konzept von *scapes* kann man geographisch ungebundene, jedoch relativ stabile religiöse Gemeinschaften als *religioscapes* bezeichnen.

9 Die Fachliteratur belegt die Santería in einer Vielzahl von Großstädten der Amerikas, darunter Rio de Janeiro, São Paulo, Buenos Aires, Montevideo, Mexiko-Stadt, Veracruz, New York, Miami, Los Angeles, San Francisco und San Juan, Puerto Rico. Die tatsächliche Verbreitung umfasst eine noch größere Anzahl von Städten und Landgemeinden.

10 Als Weltreligionen werden Religionen der Gegenwart oder der Vergangenheit bezeichnet, die die größte Zahl von Anhängern aufweisen. Im engeren Sinne sind damit Religionen mit universalistischen Bestrebungen und einer nationenübergreifenden Verbreitung gemeint (Masuzawa 2005).

werden. Einst waren es aus Holz geschnitzte katholische Ikonen oder die mündliche Kunde von Wundern, die es Akteuren erlaubten, sich das Transzendente zu vergegenwärtigen, und fassbar vom Göttlichen zeugten (De Vries 2001, S. 23-29). Seit einigen Jahrzehnten nutzen Religionsgemeinschaften in den verschiedensten Teilen der Welt zunehmend das Fernsehen und andere Bildmedien, um eine größere Öffentlichkeit zu erreichen (vgl. Förster in diesem Band). Die bisherigen Studien zur religiösen Globalisierung fokussieren primär diese Medien und haben vermeintlich traditionellen Medien wie dem Körper bisher relativ wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Die Gläubigen setzen ihn jedoch in transnationalen Kontexten bei rituellem Tanz und Bußpilgerschaft verstärkt ein, weil er selbst mobil und allzeit präsent ist. Es gilt deshalb, die Bedeutung dieses Mediums für die Imagination religiöser kollektiver Identitäten, die nationale Grenzen transzendieren, genauer zu untersuchen.¹¹

Um diesen Fragen nachzugehen, wird in einem ersten Schritt (Abschnitt 3) auf der Grundlage einer ethnographischen Fallstudie die Transnationalisierung von Heiligen auf der lokalen Ebene aus akteurszentrierter Perspektive nachgezeichnet. Ausgehend von den emischen Diskursen und lokalen Praktiken in Havanna, Kuba, wird untersucht, wie global zirkulierende Diskurse und Organisationsformen aus den Bereichen Religion, Wirtschaft und Politik auf lokaler Ebene aufgenommen und neu interpretiert werden. Bei der Analyse der „religiösen Globalisierung von unten“ werden die alltäglichen Aspekte des spirituellen Lebens in den Blick genommen: religiöse Debatten, Handlungen, Objekte der Verehrung etc. Fokussiert werden die Orte der religiösen Praktiken wie das Haus, die Nachbarschaft oder der Pilgerweg – eben jene „geschäftige[n] Schnittflächen“ (Rosaldo 1993, S. 17, 20, 194, 229; Hagedorn 2001, S. 3), an denen sich kulturelle und soziale Prozesse überlagern. In einem zweiten Schritt (Abschnitt 4 und 5) wird am Beispiel der Verlagerung von Sante-ria von Havanna (die primäre Diaspora) nach Mexiko-Stadt (eine sekundäre Diaspora) die Wechselbeziehung zwischen diesen beiden Diaspora-Horizonten überprüft. Es wird analysiert, welche Dynamiken zwischen den transnationalisierten Sozialräumen zur Entstehung einer panamerikanischen Religion beitragen und danach gefragt, ob Santería gar im Begriff ist, Weltreligion zu werden.¹²

3 *Religiöse Transnationalisierungen auf der lokalen Ebene: Populärreligiosität in Havanna*

Dorita und Nora, die ich seit ca. zehn Jahren gut kenne, leben in vielerlei Hinsicht an den Schnittstellen der transnationalen und globalen religiösen Einflüsse in Havanna. Zu erkennen ist dies an der neuen religiösen Geographie ihres Stadtviertels Lawton, das in den 1920er Jahren gegründet wurde. Dessen architektonisches Wahrzeichen ist nach wie vor die neogotische katholische Kirche der Hermanos Pasionarios, die in den Gründerjahren auf

11 Auch Körperperformances vermögen im Zusammenspiel mit elektronischen Medien und Migration neue Formen von Subjektivität zu generieren (Appadurai 1996, S.31, 52; Kummels i.E.). Auf die Bedeutung einer expliziten Körperpraxis als Erfahrungsgrundlage für ein religiöses Bewusstsein weisen Csordas (2009, S. 4) und Matory (2009, S.245) hin.

12 Bei meinen fast jährlichen Aufenthalten in Havannas Arbeiterviertel Lawton seit Beginn der 1990er Jahre beobachtete ich das Feld religiöser und ästhetischer Praktiken innerhalb von Haushalten. Ich protokollierte vor allem informelle Mitteilungen der Akteure. Im zweiten Teil greife ich auf die Studien von Kali Argyriadis (2005), Claudia Rauhut (2009), Nahayeilli Huet Juárez (2009) und Alejandro Frigerio (2004) zurück. Ich selbst führte im September 2009 Gespräche mit Santería-Gläubigen in Mexiko-Stadt.

einem Hügel erbaut wurde. Die meisten Viertelbewohner erachten sie weiterhin als unerlässlich, wenn ein Kind getauft wird. Neuerdings ist jedoch eine Vielzahl von *templos*, wie die Gotteshäuser der Evangelikalen genannt werden, im Alltag ungleich präsenter. Dies gilt für die neue Kirche der Pfingstgemeinde Embajadores de Dios, die gerade einen Block entfernt von Doritas Haus in einer ehemaligen *bodega* eingerichtet wurde. Die vielen Passanten, die zur nahe gelegenen Bushaltestelle gehen, können nicht anders, als auf die Gesänge zu achten, die durch die geschlossenen Türen nach außen dringen. Außerdem trifft man fast jeden Nachmittag in irgendeiner Straße des Arbeiterviertels auf einen *violín* oder *cajón* (Balbuena Gutiérrez 2003, S. 7f.). Diese modernen Feste sind in den letzten Jahrzehnten innerhalb des Feldes der Santería an prominente Stelle gerückt.

Lawton war schon bei seiner Gründung in Hinsicht auf religiöse Zugehörigkeiten kein homogenes Viertel, aber derzeit ist die Vielfalt der sakralen Subkulturen besonders groß. Dies entspricht einem statistischen Trend im gesamten Stadtgebiet von Havanna (Pérez Pintado 2006, S.16-28). Eine Dynamik, die dazu beiträgt, ist die Migration von Kubanern in die USA und in weitere Länder des Nordens und des Südens.¹³ Sie hat neue transnationale Formen von Partnerschaft, Ehe und Familie hervorgebracht. Seit den 1990er Jahren und der so genannten *Balseo*-Krise¹⁴ wandern Viertelbewohner stetig ins Ausland aus, vor allem Erwerbsfähige; viele kehren aber zumindest für Kurzbesuche regelmäßig zurück. Die kubanische Mischwirtschaft spaltet die Gesellschaft in zwei Klassen: in die privilegierte Klasse derjenigen, die Zugang zu Devisen haben (z.B. Arbeitsmigranten und Berufstätige im Tourismussektor), und das neue Prekariat derjenigen, die nur in einheimischer Währung entlohnt werden (die Angestellten im staatlichen Sektor). Viele Haushalte haben sich neu formiert und in althergebrachten Arrangements wie in den Drei-Generationen-Haushalten und den matrifokalen Haushalten werden zunehmend Solidarnetzwerke zu Ehepartnern, geschiedenen Ehepartnern, Kindern und anderen Verwandten, die im Ausland wohnen, geknüpft. Die Migranten, die mittels Geldüberweisungen oft wesentliche Beiträge zur Haushaltskasse ihrer Verwandten in Kuba beisteuern, erhalten dafür Gegengaben, auch solche spiritueller Art. Neue religiöse Praktiken bilden Teil der grenzüberschreitenden Familienbeziehungen. Auslandskubaner aus Miami besuchen in großer Zahl ihre Familienangehörigen während ihres Weihnachtsurlaubes, auch um gemeinsam mit ihnen religiöse Feste wie die Nachtwachen (*veladas*) für Santa Bárbara und San Lázaro zu begehen. Den Ritualen im Herkunftsland Kuba schreiben sie erst im Kontext der Migration eine besondere, „ursprünglichere“ und „authentischere“ religiöse Kraft zu.

Mitglieder einer Familie wählen aus Dutzenden von Glaubensrichtungen oft unterschiedliche Orientierungen. Personen kombinieren zudem gezielt zwei oder mehr Weltanschauungen aus der Palette von Espiritismo, Santería, Palo Monte, Catolicismo, Cristianismo (Pfingstgemeinde), Testigos de Jehová, Marxismo und weiteren. Dorita ist ein Beispiel dafür, wie Individuen mit Bezug auf diese Koordinaten ein autonomes religiöses Feld konstruieren. Die Mittvierzigerin ist früher als Bauingenieurin im Staatsdienst tätig gewesen

13 Auch in Kuba nimmt die Migration aktuell vielfältige Formen an. Ca. 20 Prozent der Bevölkerung Kubas leben außerhalb der Insel und mit Schwerpunkt in den USA. Kubaner haben sich in jüngster Zeit in der Karibik, besonders in der Dominikanischen Republik, niedergelassen. Im Rahmen einer Arbeitsmigration von begrenzter Dauer arbeiten kubanische Ärzte und Sportler in Venezuela und Bolivien. Aufgrund der historischen Bindungen und personellen Netzwerke gibt es zudem eine Arbeitsmigration nach Angola, Mozambique und in die ehemaligen Ostblockländer.

14 Die *Balseo*-Krise bezeichnet die Periode zwischen 1990 und 1994. Mit Einsetzen der Wirtschaftskrise flüchteten mehrere zehn Tausend Kubaner auf dem Seeweg mit Booten oder selbst gezimmerten Flößen nach Florida.

und war eine treue Regimeanhängerin, aber seit der Wirtschaftskrise der 1990er Jahre sah sie sich gezwungen, als Haushaltshilfe in der Schattenwirtschaft zu arbeiten. Sie erläutert mir den Dissens in Glaubensfragen mit Verweis auf ihren 21-jährigen Sohn, der in der Schule gelernt hat, den so genannten „wissenschaftlichen Atheismus“ der Regierung zu verteidigen.¹⁵ Dorita erzählt in amüsiertem Ton:

„Ich habe praktisch keine Religion! [Behauptet jedenfalls mein Sohn.] 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?‘“

In letzter Zeit sind in Havanna ähnlich wie in ganz Lateinamerika besonders die Pfingstkirchen, die Zeugen Jehovas sowie die charismatischen Strömungen infolge der Zunahme von internationaler Migration auf dem Vormarsch. Sie sind der Regierung nicht genehm, doch duldet sie deren Aktivitäten seit den 1990er Jahren (Perera Pintado 2006, S. 60-65). Nora, Mitte 50 und Hausfrau, die sich noch vor kurzem als *católica* und *espiritista* verstand, hat sich den Zeugen Jehovas angeschlossen. Ihre Konversion beschreibt sie als das Eingehen eines *compromiso verdadero* – einer wirklichen Verpflichtung – mit den Zeugen Jehovas, die darin bestehe, dass sie regelmäßig die *reuniones* (religiöse Versammlungen) besuche. Nora hat trotz der Konversion keineswegs mit ihrer bisherigen religiösen Identität gebrochen. Weiterhin wird sie, wie bei manchen *espiritistas* üblich, im Alltag von ihrem Schutzgeist (*güa espiritual*) ergriffen. Nora behauptet auf diese Weise eine autonome Haltung. Die Konversion sieht sie – ähnlich wie Akteure in anderen religiösen Kontexten in Lateinamerika (siehe Frigerio 2004) – als Grundlage für die Kombination verschiedener Glaubensrichtungen. Ihrer Sicht nach ist die Konversion der Anhäufung von spirituellem Wissen und dem Zuwachs an religiöser Autorität förderlich.

Die kubanische Staatsregierung hat sich indessen zu einer kooperativen Beziehung zur katholischen Kirche hin neu orientiert. Jahrzehntlang hatte sie die Kirche geächtet, weil sich diese kurz nach der Revolution bei den jährlichen Festlichkeiten für die Nationalheilige Virgen de la Caridad (Jungfrau der Barmherzigkeit) öffentlich gegen den Kommunismus gewandt hatte (Tweed 2002, S. 24). Die Regierung propagierte daraufhin als Alternative den wissenschaftlichen Atheismus nach sowjetischem Modell. Eine erste Wende bahnte sich mit Beginn des Dialogs zwischen der sozialistischen Regierung und der Exilgemeinde in Miami 1979 an. Im Zuge der ersten Reise- und Kommunikationserleichterungen für transnationale Familiennetzwerke zwischen Kuba und den USA nahmen populärreligiöse Praktiken in der kubanischen Öffentlichkeit zu (Kummels 1996). Deren neue Sichtbarkeit bewog die sozialistische Regierung auf dem IV. Parteitag der Kommunistischen Partei 1991 erstmals, den Angehörigen einer Religionsgemeinschaft den Beitritt zur Partei zu erlauben. 1998 empfing die kubanische Regierung Papst Johannes Paul II. in der Hoffnung, über den prominenten Gast die Isolation auf dem internationalen Parkett zu überwinden. Der Staat pflegt seither einen *modus vivendi* mit der katholischen Kirche auf der Grundlage von Zugeständnissen, wie der Wiedereinführung des Weihnachtsfeiertags 1998.

Gleichzeitig hat die kubanische Regierung seit dieser Periode auch die Beziehung zu den früher marginalisierten Religionsgemeinschaften der Santería gänzlich neu geordnet. Über Jahrzehnte hatte sie die Santería als ein „falsches und den Fortschritt behinderndes

15 Der „wissenschaftliche Atheismus“ geht davon aus, dass der wissenschaftliche und technische Fortschritt Religion als ein „Opium fürs Volk“ überflüssig machen wird.

Bewusstsein“ abgelehnt. Dennoch hatten staatliche Institutionen in diesem Zeitraum der Santería als einer „ursprünglichen Sakralform“ auch positive ästhetische Aspekte zugestanden (Hagedorn 2001, S.174). Staatliche Kultureinrichtungen wie das Nationale Folkloreballt überführten die Trancetänze, welche die Gläubigen früher nur im Zustand der Besessenheit durch einen Heiligen aufgeführt hatten, in säkularisierte Bühnenszenierungen. Seit Mitte der 1980er Jahren vereinnahmt die Regierung die Santería als ein auf das afrikanische Kulturerbe Bezug nehmendes nationales Symbol. Zum einen haben sich die afro-amerikanischen Praktiken infolge der global gestiegenen Nachfrage nach ‚authentischer‘ kubanischer Folklore im Rahmen von Kubas Hauptindustriezweig des Tourismus als einträgliche Devisenquelle erwiesen (Argyriadis 2005). Zum anderen erlaubt die Bezugnahme auf die Santería, die kubanische Nation nach dem Ende des Kalten Krieges neu zu definieren. Die kulturell-religiöse Identifikation mit der schwarzen Unterschicht dient als Grundstein für eine eigene Version vom Arbeiter- und Bauernstaat, mit dem sich Kuba vom Sowjetmodell abhebt. Auch aus diesem Grund hat die kubanische Regierung die Beziehungen zu den Religionsgemeinden der Santería formalisiert. Als ein Akt der Anerkennung des afrikanischen Religionserbes lud die Regierung 1987 einen wichtigen religiösen Anführer der Yoruba (den *ooni* von Ife) nach Kuba ein. 1991 erkannte sie eine Dachorganisation von kubanischen Orakelpriestern, die *Asociación Cultural Yoruba* (ACYC), an, die damit offiziell den Auftrag erhielt, die Yoruba-Kultur in Kuba zu pflegen und zu verbreiten.¹⁶

Dorita gehört zu den vielen Bewohner von Lawton, welche die neuen religiösen Freiheiten nutzen, wenngleich sie anders als Nora deswegen nicht konvertiert ist. Sie versteht sich weiterhin als *católica a mi manera*, definiert ihren Glauben gleichwohl unter Bezugnahme auf die Konkurrenzangebote neu:

„Ich bin katholisch nach meiner Art, ich glaube an die Virgen de la Caridad, die Virgen de Regla, an San Lázaro und die Santa Bárbara. [...] Die [Prediger und Anhänger der Pfingstgemeinde hingegen] glauben nicht an Bilder. Sie behaupten, dass sie direkt mit *Jesús* reden anstatt auf dem Umweg über eine Mittlerin wie die Virgen de la Caridad. In ihrer Kirche *hören* 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.“

Neu an Doritas Begründung ihrer religiösen Überzeugungen ist die emanzipatorische Argumentation und die Hervorhebung des Gegensatzes zwischen den medialen Registern Wort und Bild, die unterschiedliche religiöse Gefühle in ihr auszulösen vermögen. Die religiösen Akteure Lawtons greifen auf diese und weitere Register wie das Körpermedium beim Tanz und bei der Bußpilgerschaft zurück, um in „Mini-Sphären des Gegendiskurses“ (Hoffmann / Whitehead 2006, S. 16) persönliche religiös-politische Statements im öffentlichen Raum abzugeben. Insbesondere Frauen in Lawton, Haushaltsvorsteherinnen, nehmen neue Handlungschancen wahr. Sie organisieren Privatfeste, durch welche sie zu Mittlerinnen sakraler Praktiken aufsteigen und religiöse Autorität erlangen. Formale Führungsposi-

¹⁶ Orakelpriester-Vereinigungen, die auf eigenständige transnationale Netzwerke und religiöse Strukturen setzen, verwehrt die kubanische Regierung hingegen die Anerkennung. Die regierungsnahen ACYC vertritt nationale Interessen und bekämpft entsprechend neue transnationale religiöse Formen wie die Initiation von Frauen zu Orakelpriestern (Rauhut 2009, S.109f.).

tionen bleiben ihnen in vielen institutionellen religiösen Sphären wie der des orthodoxen Katholizismus weiterhin verwehrt.

Die neue transnationale Qualität von Religion hat zugleich Bedeutungsverschiebungen innerhalb des Mainstream des Volkskatholizismus ausgelöst. Noch in den ersten Jahrzehnten nach der Castristischen Revolution verehrte die Mehrheit der Bevölkerung, die sich als Katholiken definierte, die Virgen de la Caridad, die Nationalheilige Kubas. Die Pilgerschaft zu ihrer Kirche bei Santiago de Cuba genoss in den 1980er Jahren größte Popularität.¹⁷ Mit Beginn der Krise, die der Zusammenbruch des sowjetischen Wirtschaftsblocks auslöste, wandten sich Gläubige verstärkt San Lázaro zu. In seiner Verkörperung von Krankheit und Leiden bildet er einen augenfälligen Gegensatz zur schönen Caridad.¹⁸ Die Pilger, die sich traditionell in Krankheitsfällen an San Lázaro gewandt hatten, baten diesen nun etwa um ein Visum oder eine heile Überfahrt ins Ausland. Auch wünschten viele sich bessere politische Beziehungen zwischen Kuba und den USA (Ayorinde 2004, S. 158). Die Zahl von San Lázaros Pilgern überrundete erstmals die der Virgen de la Caridad (Zamora 2000, S. 266; Perera Pintado 2006, Anhang, Tafel 6). Anfang des 20. Jahrhunderts waren es überwiegend Schwarze und Unterschichtsangehörige in Havanna gewesen, welche die Figur des armen, in Jute gekleideten und mit Wundmalen bedeckten Heiligen verehrten. Seit den 1990er Jahre aber pilgern Kubaner der unterschiedlichsten Berufsgruppen und Konfessionen zu San Lázaros Heiligtum im Süden von Havanna.¹⁹

Mit Ausbruch des Pilgerbooms beauftragte die kubanische Regierung Religionssoziologen mit der Untersuchung der ‚religiösen Explosion‘. Diese kamen zum Ergebnis, dass die Sinnkrise des Rationalismus marxistisch-leninistischer Prägung infolge des Zusammenbruchs des Ostblocks Teile der Bevölkerung dazu bewegt hatte, auf spirituelle Überlebensstrategien zurückzugreifen (Ramírez Calzadilla 1997, S.149f.). Im Ausdruck ‚religiöse Explosion‘ klingt bereits an, dass diese als eine Art Umkehrbewegung zur Säkularisierung, die Modernisierungstheoretiker prognostiziert hatten, interpretiert wurde. Dem ist indes entgegen zu halten, dass die San Lázaro-Verehrung sehr wohl moderne Züge trägt. Diese kommen u.a. in den neuen medialen Vermittlungsformen religiöser Verehrung zum Ausdruck. Während Frauen die Nachtwachen in ihren Privathäusern nutzen, um religiöse Teilhabe zu verwirklichen, setzen vor allem Männer ihren Körper als Medium im öffentlichen Raum der Pilgerstrecke nach El Rincón ein. Die kubanische Tagespresse ignoriert beharrlich die Bußform, bei der sich meist Männer entweder robbend über den Boden fortbewegen oder ein Kreuz auf den letzten Kilometern zur Kirche von El Rincón schleppen. Umso mehr fühlen sich internationale Pressefotografen vom mittelalterlich anmutenden Spektakel angezogen. Sie säumen den Weg, um die Büsser abzulichten und mit deren Fotos die neuesten politischen Nachrichten aus Kuba zu illustrieren.²⁰ Kubanische Intellektuelle tragen auf andere Weise zur Politisierung der San Lázaro-Verehrung in einem internationalen Kontext

17 Der Virgen de la Caridad war beim Unabhängigkeitskrieg gegen Spanien erstmals eine zentrale Rolle zugeschrieben worden. Kriegsveteranen forderten ihre offizielle Anerkennung als Nationalpatronin. Papst Benedikt XV leistete dem 1916 Folge (Tweed 2002, S.23).

18 Diese Qualität der Virgen de la Caridad wird zusätzlich durch ihre Identifikation mit der Santería-Göttin Ochún, die als Inbegriff von Schönheit, Koketterie und Lebensfreude gilt, hervorgehoben.

19 Für Zahlen zur religiösen Zugehörigkeit der Kubaner in 2004 siehe Ayorinde (2004, S. 229, FN 16).

20 Siehe zum Beispiel: <http://www.jornada.unam.mx/2009/12/18/index.php?section=mundo&article=027n1mun> (30/12/09). Das Bild eines San Lázaro-Bußpilgers erscheint im Rahmen einer Zeitungsmeldung über die aktuelle kubanische Außenwirtschaft.

bei, indem sie deren Salienz auf neue und global verbreitete, aber auch in Kuba lokalisierte Formen von Armut und Ungleichheit zurückführen.²¹

4 *Wechselwirkungen zwischen den Diasporas und neu entstehende panamerikanische religiöse Modalitäten: Santería an der Schwelle zu einer Weltreligion?*

An der breiten Verkehrsachse im Südosten Havannas, der Calzada Diez de Octubre, versammelt sich seit Jahren in der Silvesternacht in einem unscheinbaren Gebäude eine bemerkenswerte Personengruppe. Zur Jahreswende von 2008/09 kamen über hundert Orakelpriester (*babalaos*) von Religionsgemeinden (*casa-templos*) der Santería aus ganz Kuba, aber auch aus Venezuela, Mexiko und den USA zusammen, die in der *Comisión Organizadora de la Letra del Año* organisiert sind. Die Akteure aus verschiedenen Teilen der Amerikas treffen sich an der Calzada, um nach einer Nacht mit Tieropfern und Ritualen dem Ifá-Orakel beizuwohnen. Mit dem Wurf von sechzehn heiligen Palmnüssen wird die so genannte *letra del año*, eine Prophezeiung über das kommende Jahr, getroffen. Die Beteiligten führen dieses Orakelsystem auf die Yoruba-Religion aus Nigeria zurück. Der kubanische Orakelpriester Lázaro Cuesta legte bei der Pressekonferenz anwesenden Journalisten aus aller Welt dar, dass 2009 das Jahr der *orishas* (afroamerikanischen Götter) Ogún und Oyá sein werde. Das Orakel erzähle von zwei Brüdern, die einst, als das Geld erstmals auf die Welt kam, zu streiten anfangen. Es stehe jedoch in deren Macht, alle Finanzprobleme zum Guten zu wenden, vorausgesetzt der jüngere Bruder verhalte sich so klug wie der ältere. Da die Journalisten die *letra del año* als Barometer für die soziale und politische Situation in Kuba interpretieren, war eine ihrer ersten Fragen, ob die diesjährige Prophezeiung auf einen Bruderzwist zwischen Raúl und Fidel Castro anspiele? „Die *letra* gilt nicht nur für Kuba“, erwiderte der Orakelpriester Víctor Betancourt. „Sie gilt für die ganze Welt.“²²

Die Bezugnahme auf aktuelle, international relevante politische Ereignisse und der Anspruch auf universelle Gültigkeit der *letra del año*, den die Orakelpriester der Santería gegenwärtig erheben, sind Anzeichen dafür, dass neue religiöse Identitäten in Lateinamerika auf dem Vormarsch sind. Ein weiteres Anzeichen ist das enge Netzwerk, das die Orakelpriester mehrerer Länder über nationale Grenzen hinweg geknüpft haben. Es schließt ihre zahlreichen internationalen Adepten mit ein; jeder Priester besitzt rituelle, von ihm in die Santería initiierte Patenkinder.²³ Seit etwa zwei Jahrzehnten werden am Neujahrstag mehrere *letras del año* verkündet, es sind aktuell zwei in Havanna sowie weitere in Miami, Mexiko-Stadt, Caracas, Montevideo und in Buenos Aires. Alle beziehen sich auf ‚die Menschheit‘ und ‚die Welt‘. Sie warnen zum Beispiel vor bevorstehenden Umweltkatastrophen und appellieren daran, zu deren Verhinderung moralische Werte wie den Respekt vor älteren Geschwistern, Eltern und Ehepartnern einzuhalten. Auf diese Weise sprechen sie

21 Für Diskussionsbeiträge der Ethnologin Lázara Menéndez und der bildenden Künstlerin Sandra Ramos Lorenzo zu San Lázaro, siehe <http://www.arteamerica.cu/1/debates.htm> (02/07/2008).

22 Die Pressekonferenz wird wiedergegeben in: <http://www.cubaencuentro.com/es/cuba/noticias/babalaos-pronostican-desastres-economicos-y-ecologicos-para-2009-144248> (26/10/2009).

23 Die Initiationszeremonie des *hacer su santo* (wörtlich: seinen Heiligen machen) bedeutet für die Adepten eine formellere Einbindung in die Santería, die sie u.a. dazu verpflichtet, diese Initiation als „Geburtstag“ rituell zu begehen.

Menschen jenseits schichtspezifischer sowie ethnischer und nationaler Zugehörigkeiten an. Die Inhalte der *letras del año* und die Verbreitung über das *world wide web* sind Beispiele dafür, wie sich das globalisierte Religiöse auf Botschaften stützt, die leicht über kulturelle Grenzen hinweg gelesen werden können.

Der Prozess, der zu dieser transnationalen und panamerikanischen Neuausrichtung führte, soll im Folgenden unter Bezugnahme der Verlagerungen von Santerías Vorläufern von Afrika nach Kuba (die primäre Diaspora) und der kubanischen Santería nach Mexiko-Stadt (eine sekundäre Diaspora) analysiert werden. Die Religionswissenschaftler und Kulturanthropologen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts betonten noch eindimensional die Übereinstimmungen von den verschiedenen afroamerikanischen Kulturen mit den Glaubensvorstellungen und Praktiken, die Sklaven aus Nigeria und Benin, die für die Arbeit in der Zuckerrohrindustrie in die spanischen Kolonien Kuba verschleppt worden waren, mitgebracht hatten. Fernando Ortiz leitete mit seinem Konzept der *transculturación* einen Paradigmenwechsel ein hin zu Erklärungsansätzen, die individuelle Kreativität und kulturelle Interaktionsprozesse in den Mittelpunkt des religiösen Feldes rückten. Einer der ersten Forscher, der sich der Transnationalisierung der Santería auf US-amerikanischem Boden zuwandte, David H. Brown (2003), wies nach, dass religiöse Akteure Vorstellungen und Praktiken der Santería im Havanna des 19. Jahrhunderts im Wesentlichen neu geformt hatten. Befreite Sklaven, in Kuba geborene Kreolen²⁴ und Mulatten, aber auch Personen, die als Freie aus Nigeria nach Kuba migriert waren, darunter auch Frauen, hatten als kulturelle Innovatoren gewirkt und kleine Gemeinden (*casa-templos*) neu gegründet (Brown 2003, S. 18ff., 62-83, 101). In ihren rituellen Neuschöpfungen stellten diese Nachkommen von Zwangsmigrierten explizit transkontinentale Bezüge zwischen Afrika und Kuba her. Gerade deswegen vermochten sie eine große Anhängergruppe von Personen um sich zu scharen, die als Schwarze klassifiziert und marginalisiert wurden.

Die Santería wurde noch in den 1930er Jahre von der Mainstream-Gesellschaft Kubas, die sich als weiß definierte, als *brujería* (wörtlich: Hexerei) und Aberglaube der schwarzen Unterschicht abgestempelt. Man grenzte sie somit aus den institutionellen Kontexten von Religion, insbesondere der katholischen Kirche, aus. Im Zuge der ersten internationalen Verbreitungswelle kubanischer Musik fanden jedoch die ästhetischen Manifestationen der Santería erstmals jenseits von ‚Rassen‘- und Schichtgrenzen Anerkennung. In Form von Tanzmusik und Bühnendarstellungen wurden religiöse Themen kreuz und quer zwischen den Kontinenten Amerika, Afrika und Europa kommuniziert. Aufgrund der internationalen Nachfrage nach Son, Conga und Rumba ließen sich kubanische Musiker und Künstler in New York, Paris, Mexiko-Stadt und Caracas nieder und brachten ihre persönlichen religiösen Santería-Praktiken mit (Brown 2003, S. 4). Eine breite Bevölkerung in Mexiko-Stadt lernte die Santería erstmals schätzen, wenn auch nicht als Religion, sondern als exotische künstlerische Ausdrucksweise (Juárez Huet 2009, S. 87). Auch wenn die eingewanderten kubanischen Künstler die religiösen Glaubensvorstellungen der Santería in ihrem sozialen Nahraum pflegten, fanden diese über Migrationskreise hinaus kaum Verbreitung.

Die 1990er Jahre brachten eine Wende: Die Santería erfuhr einen regelrechten Boom im Großraum von Mexiko-Stadt sowie in weiteren mexikanischen Städten. Angehörige

24 Die Kategorie ‚Rasse‘ wird sozial konstruiert, weswegen die Kategorien Kreolen, Mulatten etc. mit Anführungszeichen versehen werden sollten. Während der Kolonialzeit wurde die soziale Stellung einer Person per Geburt entlang der Pole weiß-schwarz zugeschrieben und anhand von körperlichen Merkmalen, insbesondere Hautfarbe und Physiognomie, indiziert.

verschiedener sozialer Gruppen der Hauptstadt haben sich seither der Santería zugewandt, auch Bewohner der so genannten *barrios residenciales*, das heißt Angehörige der Mittel- und Oberschicht.²⁵ Der Zugang eines bekannten Anhängers, des mexikanischen Schriftstellers und Fernsehkomikers Juan Carlos García Álvarez, zu *la religión* ist charakteristisch.²⁶ Er nahm sie erstmals in den 1980er Jahren wahr, als die Präsenz kubanischer Immigranten in der mexikanischen Hauptstadt merklich anstieg. Als Folge der massiven Auswanderungswellen der 1980er und 1990er Jahre lebten seinen Angaben zufolge 40.000 bis 50.000 Kubaner in Mexiko-Stadt.²⁷ Gerade viele regimekritische Künstler hatten Kuba verlassen, und in Mexiko gründeten sie u.a. Tanzschulen und alternative Heilpraxen, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Zeitgleich reisten Mexikaner erstmals wieder in großer Zahl als Touristen nach Kuba. Die Inselrepublik hatte sich im Zuge der Wirtschaftskrise zunehmend dem internationalen Tourismus geöffnet, der damit zum wichtigsten Industriezweig aufstieg. Auch ohne je nach Kuba gereist zu sein, fühlte sich García Álvarez ähnlich wie viele Mexikaner der kubanischen Lebensart, der *cubanía*, zugetan. Angeregt durch die damalige internationale Salsa-Welle nahm er an einem Tanzkurs teil und erhielt dabei unerwartet Einblick in den Santería-Glauben. Sein kubanischer Salsa-Lehrer vermittelte diesen als Bestandteil von Tanz und Trommelmusik, zunächst unterschwellig, dann offen. García Álvarez besuchte mehrere aufeinander aufbauende Tanz- bzw. Santería-Kurse und ließ sich schließlich 2001 in Havanna initiieren. Sein Tanzlehrer hatte ihm alles dazu Notwendige in einer Art Paket vermittelt, neben der Hotelunterkunft in Havanna etwa einen Termin beim lokalen Orakelpriester. Im Zuge des „religiösen Tourismus“ sind die Preise für Initiationen in Havanna merklich angestiegen. Die einhergehende Kommerzialisierung von Santería wird gerade von Seiten der lokalen religiösen Anhänger beklagt, bietet jedoch zugleich einen kontrovers diskutierten Diskurs, der sie nun enger mit den Anhängern im Ausland verbindet (Argyriadis 2005).

Das Beispiel der Verlagerung von Santería von Kuba nach Mexiko zeigt, dass sich im Zuge der Migration in die „sekundäre Diaspora“ neue Bevölkerungssektoren und -schichten der Santería zuwenden – was zugleich im Zuge der Wechselbeziehungen zwischen den Diasporas neue Entwicklungen an der „primären Diaspora“ auslöst. So agieren Frauen zunehmend nicht nur als Anhänger; sie haben sich erstmals seit 2004 Zutritt zur Wahrsagung und Interpretation des Ifá-Orakels verschafft, eine ehemals exklusiv männliche Domäne der Santería. Die Initiation einer Venezolanerin 2004 in das Ifá-Priesteramt in Matanzas, Kuba, wurde weltweit von Spezialisten und Anhängern in Internetforen äußerst kontrovers debattiert. Der sie initiiierende kubanische Orakelpriester Víctor Betancourt hat jedoch bisher diese Reform mit Hilfe eines Re-Afrikanisierungsdiskurses (siehe weiter unten) erfolgreich verteidigen können: er beruft sich auf angebliche Vorläufer der Fraueninitiation in Nigeria und behauptet, die Priesterrolle von Frauen sei erst im Zuge der spanischen Kolonialherrschaft verdrängt worden (Rauhut 2009, S. 99f).

Mit der Anhängerschaft und der internen Hierarchie sind auch die religiösen Praktiken der Santería in Bewegung, deutlich sichtbar auf dem Feld der *brujería* in Mexiko-Stadt. Mit diesem Begriff bezeichnet man dort die volksthologischen magischen Praktiken, die sich auf vorkoloniale Traditionen berufen und von spezialisierten Heilern (*curanderos*) durchgeführt werden (Juárez Huet 2009, S. 90-91). Die in der Hauptstadt lebenden Gläubigen

25 http://www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/noticia.html?id_noticia=12487&tabla=cultura (01/11/2009).

26 Interview in Mexiko-Stadt im September 2009.

27 In anderen Quellen werden niedrigere Zahlen genannt, siehe Martín Quijano (2005).

führen Traditionen ihrer verschiedenen Herkunftsländer zusammen, um in einem neuen transnationalisierten Sozialraum religiöse Vorstellungen und Praktiken zu formen, die sie gemeinsam mit Freunden und Arbeitskollegen teilen können. Im Zuge dessen erfährt die ‚kubanische‘ Santería eine Mexikanisierung und der ‚mexikanische‘ Espiritualismo Trinitario Mariano eine Kubanisierung.²⁸ Beide werden zudem neben der Verehrung der Santa Muerte dem religiösen Feld der *brujería* zugeordnet. Die Santería-Göttin Oyá, die „Gärtnerin des Friedhofs“, wird neuerdings mit der Santa Muerte identifiziert, und die Initiationen, in welchen Oyá bzw. die Santa Muerte als Schutzpatronin fungieren, entsprechend neu gedeutet.

Neben dieser breiten populären Akzeptanz und Aneignung erfährt die Santería zugleich als Teil der *brujería* eine starke Ausgrenzung seitens der katholischen Kirche und des Staates in Mexiko. Gerade die Gemeinsamkeit von Werten, Ideen und Identitätsentwürfen unter Akteuren, die in verschiedenen Staaten leben, wird von Staatsregierungen bisweilen als politisch bedrohliches Phänomen interpretiert (Donnan / Hastings 1999, S. 310). So verbot die mexikanische Regierung 2005 in Übereinstimmung mit Bestrebungen der katholischen Kirche die transnationale Iglesia Católica Tradicional México-Estados Unidos, welche die Santa Muerte verehrt. Sie bezog sich dabei auf eine theologische Doktrin des Konzils von Trient aus dem Jahr 1570, um der Organisation ihren religiösen Charakter abzuspochen (Howe u.a. 2009, S.29). Bereits vor dem Verbot wurden sowohl der „Kult“ um die Santa Muerte als auch die Santería in offiziellen Diskursen und in Nachrichtenmedien häufig mit nur einer ihrer vielen Anhängergruppen identifiziert: mit Kriminellen und Drogenhändlern. Diese Diskriminierung steht in Zusammenhang mit der Brisanz des Problems öffentlicher Sicherheit in den Metropolen und der Verwicklung von Polizei, Militärs und Funktionären in den Drogenhandel. Es ist zu vermuten, dass der Staat die neuen religiösen Bewegungen dämonisiert, um diese Verwicklung, die Korruption und die staatliche Ohnmacht bei der Bekämpfung der gesellschaftlichen Misstände zu verschleiern (Huet Juárez 2009, S. 92).

Mit der räumlichen Ausdehnung der Santería an verschiedenen sekundären Diaspora der Amerikas und Europas erlebt der Diskurs einer „Re-Afrikanisierung“ bzw. „Yorubaisierung“ von Santería eine Hochkonjunktur. Orakelpriester weltweit postulieren in diesem Zusammenhang, dass die Yoruba-Religion von Nigeria die alleinige Wurzel von Santería sei – die man daher nicht mehr als Santería, sondern als *religión Yoruba* bezeichnen sollte. Diese Entwicklung ist neu. Noch in den 1980er Jahren gab es zum Beispiel in Kuba einen breiten Konsens darüber, dass Santería eine synkretistische Religion sei, deren Glaubensvorstellungen und Praktiken sowohl auf Traditionen Afrikas als auch Kubas beruhe und diese kombiniere. Doch auf dem „Primer Seminario Internacional Sobre los Problemas de la Cultura Yoruba“ 1992 in Havanna entbrannte erstmals eine öffentliche Debatte über diese Auffassung (Roszbach de Olmos 2007, S. 135). Im Ergebnis setzte sich die Gegenmeinung durch, dass sich die Santería allein an ihren afrikanischen Vorläufern orientieren und „re-afrikanisieren“ solle. Auch wenn diese Auslegung aktuell nicht von allen Orakelpriestern und ihren religiösen Gemeinden geteilt wird, ist die Yorubaisierung von Santería weiterhin auf dem Vormarsch. Dies zeigt sich gerade im vermehrten Rückgriff auf eine Yoruba-Terminologie und in der Legitimierung von (u.a. neuen) ritueller Praktiken mit der

28 Der Espiritualismo Trinitario Mariano ist eine populärreligiöse Variante des Spiritismus, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Mexiko praktiziert wird (Ortiz Echániz / Lagarriga Attias 2007).

Begründung, dass sie auf genau diese Weise früher im Rahmen der Yoruba-Kultur Nigerias durchgeführt worden seien.

Dieser Re-Afrikanisierungsprozess ist eng mit neuartigen individuellen Konversionsprozessen verbunden (Frigerio 2004). Die religiösen Akteure in Argentinien beispielsweise sehen die afroamerikanischen Religionen unterschiedlicher nationaler Herkunft zunehmend als Teile einer strukturierten Gesamtheit an. Sie engagieren sich sukzessive in verschiedenen Varianten, weil sie sich davon einen Zuwachs an religiöser Autorität versprechen. Sie beginnen mit Espiritismo und Umbanda und wenden sich dann Religionen zu, die als „afrikanischer“ und somit mächtiger gelten wie Candomblé, Santería und Palo Monte. Dieser religiöse Karriereweg steht also in Einklang mit dem Re-Afrikanisierungsdiskurs. Zugleich wird Santería in sekundären religiösen Diasporas wie Buenos Aires und Mexiko-Stadt entnationalisiert. Die Santería gilt inzwischen in Kuba – mit dem Segen und der Förderung des Staates – als legitimer Ausdruck eines nationalen Kulturerbes. In den sekundären religiösen Diasporas entbehrt jedoch diese Legitimation der Relevanz. Der Verweis auf ein diffuses afrikanisches Kulturerbe funktioniert zugleich als Inklusionsmechanismus: Akteure, die vormals nicht den Kern der Anhängerschaft bildeten – so Personen der Mittel- und Oberschichten, Frauen, Weiße und Nicht-Kubaner – fällt es auf diese Weise leichter, sich mit den religiösen Gemeinden der Santería zu identifizieren. Die Re-Afrikanisierung konstituiert folglich keine „Rückkehr“ zu „ursprünglichen afrikanischen Traditionen“, sondern ist als ein modernes globales Narrativ anzusehen, mittels dessen Santería bzw. die Yoruba-Religion erstmals für Individuen einer breiten Spanne von Geschlechts-, ‚Rasse‘-, Ethnie-, Schicht- und Nations-Zugehörigkeiten attraktiv wird. Die Re-Afrikanisierungsprozesse erhalten zunehmend Impulse aus vielen transnationalen Kontexten; im Zuge der Wechselbeziehungen zwischen den vielen „sekundären“ und der „primären Diaspora“ transformieren sich Glaubensvorstellungen und Praktiken der Santería weltweit. Nur vor diesem Hintergrund ist folgende bemerkenswerte Entwicklung zu erklären: Santería, die im Gegensatz zu den alten Weltreligionen Christentum und Buddhismus noch vor wenigen Dekaden ein auf Kuba beschränkter lokaler und zudem stark marginalisierter Kult war, entwickelt sich zu einer Weltreligion (Frigerio 2004). Anzeichen dafür sind der universalistische Anspruch zusammen mit der infolge von Kontinente überschreitender Migration und Kommunikation globalen Verbreitung.

5 *Fazit*

Ausgangspunkt meiner Untersuchung war die Beobachtung, dass es im Rahmen aktueller religiöser Massenphänomene zu Neuinterpretationen der populärreligiösen Vorstellungen und Praktiken rund um die traditionsreichen bzw. neuen lateinamerikanischen Heiligen kommt. Sie sind mit der räumlichen Expansion von Menschen, Ideen und Praktiken verbunden, im Zuge derer ehemals als volkskatholisch und / oder magisch ausgegrenzten Kulte eine Aufwertung erfahren. Die Pilgerschaft zu San Lázaro, die religiöse Bewegung um die Santa Muerte sowie die panamerikanische und weltweite Ausbreitung der Santería lassen sich als Phänomene einer religiösen Globalisierung lesen, die sich gegenüber früheren Epochen der weltweiten Expansion und Vernetzung von Religionen durch spezifische Charakteristika auszeichnet. Eine erste Dimension ist die der religiösen Akteure. Im Gegensatz zu früheren Globalisierungsphasen repräsentieren die Anhänger der mit Magie und Aber-

glaube konnotierten religiösen Massenbewegungen nicht nur die Unterschichten, sondern einen breiten Querschnitt der Bevölkerung. Diese Entwicklung steht in Zusammenhang mit Dynamiken der Migration. Neue religiöse Subjektivitäten, Praktiken und Organisationsformen entstehen in neuartigen stabilen Sozialräumen, die von mobilen Akteuren gestaltet werden und zwischen unterschiedlichen Nationalgesellschaften aufgespannt sind.

Bei aller Diversifizierung weisen die neuen religiösen Bewegungen gewisse strukturelle Ähnlichkeiten auf. Die Gläubigen setzen weniger auf den Gedanken an jenseitige Erlösung, sondern gehen mit Blick auf eine wirksame Lösung ihrer Alltagsprobleme vielmehr direkte reziproke Beziehungen zu den Heiligen ein, ohne sich an eine der etablierten religiösen Institutionen zu binden. Die Akteure interpretieren ihre Spiritualität trotzdem meist gerade nicht in Opposition zur katholischen Kirche oder zum Staat. Vielmehr erweitern und transformieren sie die bestehenden religiösen Wahrnehmungen und Praktiken – und modifizieren damit auch den in Lateinamerika hegemonialen Katholizismus. Sie verwandeln zugleich die Topographien der lateinamerikanischen Städte. Die neuen Migrationsformen gehen mit mobilen religiösen Verehrungs- und Repräsentationspraktiken einher, die den Alltag sakralisieren. Auf diese Sichtbarkeit der Religion auch im öffentlichen Raum berufen sich diverse religiöse Gruppierungen, um Forderungen nach staatlicher Anerkennung und sozialer Partizipation zu stellen – zum Teil mit Erfolg.

Die Wanderung der *Santería* von Havanna nach Mexiko-Stadt zeigt, wie in Zusammenhang mit diversifizierter Migration neue dezentrale transnationale Organisationsstrukturen entstehen. Religiöse Fragen werden zunehmend innerhalb einer religiösen Praxisgemeinde von transnationalen oder globaler Reichweite ausgetauscht und diskutiert. Eine Konsequenz dieser Öffnung gegenüber breiten Bevölkerungskreisen ist die Etablierung neuer religiöser Akteure wie zum Beispiel Weiße und Frauen, die zum ersten Mal zu wesentlichen Trägern dieser transkulturellen Glaubensgemeinschaften werden. Auch deshalb knüpfen die Legitimationsdiskurse an grenzübergreifende und global lesbare Diskurse von Autochthonie vs. Synkretismus sowie von Moral mit einem universalistischen Anspruch an.

Literatur

- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso Editions.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Argyriadis, Kali (2005): „El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo“, in: *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 18, S. 29-52.
- Ayorinde, Christine (2004): *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*, Gainesville: University Press of Florida.
- Balbuena Gutiérrez, Bárbara (2003): *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*, La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- Basch, Linda / Schiller, Nina Glick / Blanc-Szanton, Cristina (1994): *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation States*, New York: Gordon and Breach Science Publications.
- Beatty, Andrew (2006): „The Pope in Mexico: Syncretism in Public Ritual“, in: *American Anthropologist*, 108, S. 324-335.
- Beyer, Peter (1994): *Religion and Globalization*, Thousand Oaks: Sage Publications.

- Brown, David H. (2003): *Santería Enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Csordas, Thomas J. (2009): „Introduction: Modalities of Transnational Transcendence“, in: Thomas J. Csordas (Hrsg.): *Essays on Religion and Globalization*, Berkeley: University of California Press, S. 1-30.
- De Vries, Hent (2001): „In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Comparative Religious Studies“, in: Hent de Vries und Samuel Weber: *Religion and Media*, Stanford: Stanford University Press, S. 3-42.
- Donnan, Hastings / Wilson, Thomas (1999): *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford: Berg.
- Frigerio, Alejandro (2004): „Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion“, in: *Civilisations. Revue internationale d'Anthropologie et de sciences humaines*, 51, S. 39-60.
- 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.
- Howe, Cymene / Zaraysky, Susanna / Lorentzen, Lois Ann (2009): „Devotional Crossings: Transgender Sex Workers, Santísima Muerte, and Spiritual Solidarity in Guadalajara and San Francisco“, in: Lois Ann Lorentzen u.a. (Hrsg.): *Religion at the Corner of Bliss and Nirvana. Politics, Identity, and Faith in New Migrant Communities*, Durham: Duke University Press, S. 3-38.
- Huet Juárez, Nahayeilli (2009): „Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México“, in: *Stockholm Review of Latin American Studies*, 4, S. 85-94.
- Johnson, Paul Christopher (2007): „On Leaving and Joining Africanness Through Religion: The ‚Black Caribs‘ Across Multiple Diasporic Horizons“, in: *Journal of Religion in Africa*, 37, S. 174-211.
- Kummels, Ingrid (1996): „Der Alltag der Krise: Betrachtungen einer Ethnologin zum Gegen-, Mit- und Ineinander verschiedener Weltbilder in der kubanischen Alltagskultur“, in: Bert Hoffmann (Hrsg.): *Wirtschaftsreformen in Kuba – Konturen einer Debatte*, Frankfurt/M.: Vervuert, S. 184-197.
- 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.
- Kummels, Ingrid (2009): „Popmusik und das Sakrale: Kubanische Religiosität aus der Perspektive der Forschung zu Populärkultur“, in: Lioba Roszbach de Olmos und Heike Drotbohm (Hrsg.): *Kontrapunkte: Theoretische Transitionen und empirischer Transfer in der Afroamerikaforschung*, Marburg: Curupira, S.75-95.
- Kummels, Ingrid (i.E.): „Grenzen über den Körper: Das Sakrale im sozialistischen Kuba“, in: Shalini Randeria (Hrsg.): *Border Crossings. Grenzverschiebungen und Grenzüberschreitungen in einer globalisierten Welt*, Zürich: Zürcher Hochschulforum Bd. 42 (im Erscheinen).
- Lauser, Andrea / Weissköppl, Cordula (Hrsg.) (2008): *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*, Bielefeld: transcript.
- Lorentzen, Lois Ann u.a. (2009): „Preface: Advancing Theory and Method“, in: Ann Lois Lorentzen u.a. (Hrsg.): *Religion at the Corner of Bliss and Nirvana. Politics, Identity, and Faith in New Migrant Communities*, Durham: Duke University Press, VII-XXVI.
- Martín Quijano, Magaly (2005): *Migración Cuba-Mexico*, La Habana: Centro de Estudios de Migraciones Internacionales.
- Masuzawa, Tomoko (2005): „World Religions“, in: Lindsay Jones (Hrsg.): *Encyclopedia of Religion*, Farmington Hills, Michigan: Gale.
- Matory, James Lorand (2009): „The many who dance in me: Afro-Atlantic Ontology and the Problem with ‚Transnationalism‘“, in: Thomas J. Csordas (Hrsg.): *Essays on Religion and Globalization*, Berkeley: University of California Press, S. 231-262.

- Meyer, Birgit (2008): „Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion“, in: Hent de Vries (Hrsg.): *Religion. Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, S. 704-723.
- Norget, Kristin (1997): „Progressive Theology and Popular Religiosity in Oaxaca“, Mexico, in: *Ethnology*, 36 (1), S. 67-83.
- Norget, Kristin (2009): „La virgen a las barricadas: La iglesia católica, religiosidad popular y el movimiento de la Asamblea Popular de los pueblos de Oaxaca“, in: Víctor Raul Martínez Vásquez (Hrsg.): *La APPO: Rebelión o movimiento social? Nuevas formas de expresión ante de la crisis*, Oaxaca, Mexiko: IISUABJO, S. 301-328.
- Ortiz Echániz, Silvia Martha / Lagarriga Attias, Isabel (2007): *Santería y espiritualismo trinitario mariano. Interrelación e imaginario ideológico en la Ciudad de México*, in: Juan Luis Ramírez Torres (Hrsg.): *Enfermedad y religión: Un juego de miradas sobre el vínculo entre la metáfora entre lo morbido y lo religioso*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, S. 211-226.
- Osterhammel, Jürgen / Petersson, Niels P. (2006): *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*, München: Beck.
- Palmié, Stephan (1989): „Los Blancos se meten en todo: Anmerkungen zum Problem der Transkulturation in afroamerikanischen Kulturen am Beispiel afrokubanischer Religiosität“, in: Karl Kohut (Hrsg.): *Rasse, Klasse und Kultur in der Karibik*, Frankfurt a.M.: Vervuert, S. 183-195.
- Palmié, Stephan (2002): *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Durham: Duke University Press.
- Perdigón Castañeda, J. Katia (2008): *La Santa Muerte. Protectora de los hombres*, Mexiko-Stadt: INAH.
- Perera Pintado, Ana Celia u.a. (2006): *Religión y cambio social: el campo religioso cubano en la década del 90*, Le Habana: Ediciones de Ciencias Sociales.
- Poole, Stafford (1995): *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson: The University of Arizona Press.
- Pries, Ludger (2008): „Transnationalisierung und soziale Ungleichheit. Konzeptionelle Überlegungen und empirische Befunde aus der Migrationsforschung“, in: Peter A. Berger, Peter A. und Anja Weiß (Hrsg.): *Transnationalisierung sozialer Ungleichheit*, Wiesbaden: VS, S.41-64.
- Ramírez Calzadilla, Jorge (1997): „Religión, cultura y sociedad en Cuba“, in: *Papers*, 52, S. 139-153.
- Rauhut, Claudia (2009): „Initiation von Frauen in den kubanischen Ifá-Kult zwischen lokaler Innovation und transnationales Vernetzung“, in: Lioba Rossbach de Olmos und Heike Drotbohm (Hrsg.): *Kontrapunkte: Theoretische Transitionen und empirischer Transfer in der Afroamerikaforschung*, Marburg: Curupira, S.97-119.
- Rosaldo, Renato (1993): *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press.
- Rossbach de Olmos, Lioba (2007): „De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización“, in: *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, 7, S. 129-160.
- Rüther, Kirsten (2005): „Christianisierung“, in: Jäger, Friedrich (Hrsg.): *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 2, Stuttgart: Metzler, S. 742-757.
- Tweed, Thomas A. (2002): *Our Lady in Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*, Oxford: Oxford Univ. Press. Vásquez, Manuel A. / Marquardt, Marie F. (Hrsg.) (2003): *Globalizing the Sacred: Religion Across the Americas*, Rutgers University Press.
- Zamora, Laciél (2000): *El culto de San Lázaro en Cuba*, Havana: Fundación Fernando Ortiz.