

Transatlantische Entwürfe von *Yoruba* und *Lúkúmi*-Tradition in der afrokubanischen *Santería*

Claudia Rauhut

Lateinamerika-Institut, Freie Universität Berlin, Rüdeshheimer Str. 54–56
D-14197 Berlin

Constructing Yoruba and Lúkúmi tradition through transatlantic networking in Afrocuban religion

Abstract. This contribution focuses on a very specific project of constructing authentic tradition by one of the most famous cult leaders in Afrocuban *Santería*. His model of tradition is generated within transatlantic networks of *Africanization* in Yoruba-based religions in the Diaspora. Emphasizing a larger project of ritual innovation he represents a very specific model of *Lúkúmi* tradition which is rejecting contemporary modes of *Santería*. Instead of that it refers basically to a former religious tradition in Cuba at the beginning of 20th Century which is reclaimed to get restored again. Its realization is based on multiple connections to religious actors, practices, debates, oral and written sources from Nigeria and the so called *Yoruba Diaspora*. Aiming a transatlantic vision of restoration of both Cuban and African Yoruba tradition, this model of religious innovation is on the one hand compatible with what is called by religious and scientific agency “Global Orisha/Yoruba World Religion”. On the other hand it represents a very exclusive Cuban resource within the global spectrum of Yoruba religions. Introducing this Cuban religious project, its protagonists and debates, I will finally reflect this within an alternative, marginalized perspective on space-temporal and symbolic locations and discourses between Africa and Diaspora.

[Afrocuban religion, Santería, Yoruba Diaspora, ritual innovation, model of tradition]

Dieser Aufsatz setzt sich mit einem speziellen Traditionsmodell innerhalb der kubanischen *Santería* auseinander und wird im Folgenden im Zusammenhang mit transnationalen Afrikanisierungstendenzen gedeutet, wie sie in afroamerikanischen Religionen beobachtet werden können.¹ Religionen wie *Vodou* in Haiti, *Candomblé* in Brasilien und *Santería* in Kuba sind im 18. bzw. 19. Jahrhundert als Ergebnis transkultureller Prozesse zwischen diversen westafrikanischen, insbesondere Oricha-Kulten² der *Yoruba* und *Ewe-Fon* Sklaven und christlich-katholischen Einflüssen der jeweiligen Kolonial-

¹ Dies ist ein überarbeiteter Auszug aus meiner Dissertation „*Santería* in Kuba im Kontext von Innovation und transnationaler Vernetzung“, die ich im Februar 2011 an der Universität Leipzig verteidigt habe.

² Ich verwende im Folgenden die spanische Schreibweise, da es am Beispiel der kubanischen *Santería* um einen spanischsprachigen Religionskontext geht. *Santería* leitet sich aus „culto a los santos“, dt. Heiligenkult, ab und ist die popularisierte Bezeichnung für die gegenwärtig größte der drei afrokubanischen Religionen, die *Regla de Ocha-Ifá*.

gesellschaften entstanden. In kirchlichen und säkularen Verwaltungsinstitutionen haben Sklaven und ihre Nachkommen afrikanischen Gottheiten, den *Orichas*, jeweils katholische Heilige zugeordnet, um sie schließlich unter dem Deckmantel des Katholizismus weiter verehren zu können. Seit Melville J. Herskovits' Pionierstudien in den 1930er Jahren wurden jene Religionen in der ethnologischen Forschung daher als afro-katholischer Synkretismus konzipiert und auch von Religionsanhängern wohl mehrheitlich als solcher übernommen.³

Auch bei der *Santería* in Kuba handelt es sich zunächst um einen etablierten afrokatholischen Synkretismus, wobei spätestens seit den 1960er Jahren das sozialistische Kuba im lateinamerikanischen Kontext den Sonderfall eines „katholischen“ Landes darstellt. Im Unterschied zur ideologischen Konfrontation zwischen Revolutionsregierung und katholischer Kirche war jedoch das offizielle Verhältnis zu afrokubanischen Religionen von wechselseitigen Toleranzen und Loyalitäten geprägt (Rauhut 2009a). Zugleich vereinnahmte die nationale sozialistische Kulturpolitik afrokubanische Religionen als säkulare folklorisierte Bühnenkunst. Dies ermöglichte schließlich deren Kommerzialisierung, die mittlerweile integraler Bestandteil der Globalisierung jener Religionspraktiken ist, in der „afrikanisches Kulturerbe“ durch unterschiedliche Dynamiken, Akteure und Diskurse angeeignet und transformiert wird.

Dieser Beitrag beleuchtet am Beispiel gegenwärtiger Veränderungen in der *Santería* einen explizit religiösen Rückgriff auf Afrika, der in einem globalen Kontext als Afrikanisierung bezeichnet wird. Afrikanisierung bedeutet zunächst, die rituellen Praktiken und Symbolbestände auf ihre afrikanischen Ursprünge zurückzuführen und christliche Elemente wie kirchliche Taufe oder Bezeichnung der *Orichas* durch katholische Heilige zu eliminieren. Diese Tendenzen wurden, ausgehend von den USA, mittlerweile in vielen afroamerikanischen Religionen beobachtet. Sie sind unmittelbar an einen Prozess der verdichteten Globalisierung und Transnationalisierung jener Religionen gekoppelt, der sich seit ca. 40 Jahren im Zuge der Entkolonisierung Afrikas und mehrerer Migrationswellen nach und innerhalb der Amerikas sowie nach Europa und zurück nach Afrika vollzieht (Falola und Childs 2004; Frigerio 2004; Yai 2008).

Besonders die Etablierung der kubanischen *Santería* in den USA, seit den 1940er Jahren zunächst durch einzelne, aus Kuba emigrierte Religionsanhänger in New York und an der Ostküste, und seit den 1960er Jahren durch Auswanderungswellen infolge der sozialistischen Revolution v. a. in Miami verbreitet, erweckte in den 1960er Jahren ein politisches Interesse bei den Akteuren des *Black Nationalist Movement*, die politische, kulturelle und religiöse Bezüge zu Afrika herstellten und dabei Anknüpfungs-

³ Herskovits bezog sich auf Ortiz 1995 [1906] und Rodrigues 1900, die ihrerseits als Pioniere der Erforschung afrikanischer Traditionen in Kuba und Brasilien gelten, vgl. Herskovits 1937. Auf die durchaus umstrittenen Theorien zum Synkretismus und damit verbundener Schlüsselbegriffe wie Deckmantel, Tarnung, Fassade, Maskerade etc. kann ich hier aus Platzgründen nicht eingehen; vgl. dazu Drotbohm 2008 sowie meine noch unveröffentlichte Dissertation.

punkte in dieser Religion fanden. Die afrikanisierte Religionspraxis *Orisha-Voodoo* in den USA, auch bekannt als *American Yoruba Movement*, ist hinreichend am Beispiel von *Oyotunji* und des so genannten *Yoruba Reversionism* (Brown 2003) bzw. *Yoruba Revisionism* (Brandon 1997 [1993]) oder *Yoruba Revivalism* (Clarke 2004; 2007) dokumentiert worden (vgl. auch Palmié 1995a). Diese Bewegung reinterpretiert kreolische synkretistische Religionen in der Diaspora, indem sie vermeintlich ursprüngliche *Yoruba*-Praktiken aus Afrika in den Mittelpunkt rückt. Ihre selbsterklärten *Yoruba*-Anhänger verbinden damit die Vision der Wiederherstellung einer projizierten vergangenen *Yoruba*-Einheit, bevor es zum Bruch durch die Sklaverei kam. Die religiöse Programmatik von *Oyotunji* und ihre Protagonisten haben nachhaltig andere Afrikanisierungstendenzen, beispielsweise im *Candomblé* in Brasilien und in der *Orisha Religion* in Trinidad, beeinflusst.⁴

Neuere Studien verorten die Akteure der Afrikanisierung insbesondere innerhalb der so genannten *secondary religious diaspora* (Frigerio 2004), die Länder wie die USA, Argentinien, Venezuela, Mexiko, Uruguay etc. umfassen, in die *Santería*, *Candomblé*, *Vodou* und *Orisha-Voodoo* in den letzten 40 Jahren durch Migrations- und Globalisierungsprozesse gelangten.⁵ Allerdings stellt sich die Frage, ob die klassischen Zentren, die Frigerio demgegenüber als *primary religious diaspora* unterscheidet (Havanna, Bahia, Port au Prince), heute überhaupt noch als Orte der „religiösen Diaspora“ bezeichnet werden können. Ich gehe im Folgenden davon aus, dass gerade dort eigenständige Religionen hervorgebracht und Knotenpunkte gebildet wurden, von denen ausgehend sich jene Religionen im Kontext von Globalisierung und transnationaler Vernetzung weltweit verbreitet haben. Folglich haben sich, so meine These, räumliche und zeitliche Verortungen zwischen Diaspora und Heimat sowie auch erster und zweiter Diaspora gewandelt und verschoben. Diese Dynamik werde ich am Beispiel eines an Afrika orientierten Traditionsdiskurses in der kubanischen *Santería* veranschaulichen. Dieser untersucht in erster Linie Havanna, Kuba, und damit einen bisher als *primary religious diaspora* kategorisierten Kontext, um konventionelle Diaspora-Bezüge zu hinterfragen und neue Aspekte in Debatten um afrikanische Authentizität aufzuzeigen. Im Mittelpunkt dieses Beitrags steht die Analyse des Zugangs von religiösen Akteuren Havannas zu transnationalen Netzwerken, Technologien und Ressourcen als Ausgangspunkt für ihre Neuinterpretation von Tradition und der Entwurf eines neuen Kanons von Ritualen der *Santería*. Dieser wurde zwar im Rahmen eines globaleren Kontextes von Afrikanisierung generiert, verweist aber nicht ausschließlich auf Afrika.

Es gibt erste empirische Forschungen zu Dynamiken der Afrikanisierung in Kuba (Argyriadis und Capone 2004; Palmié 2005), wenngleich konkrete Praktiken und Vi-

⁴ Vgl. u. a. Capone 1999; Clarke 2004; Henry 2003; Matory 2005

⁵ Mittlerweile bezeugen ethnologische Forschungen die Ankunft der *Santería* auch in Europa, v. a. seit den 1990er Jahren, vgl. Argyriadis 2001–2002; García 2007; Katzensteiner 2000; Rossbach de Olmos 2003, 2008.

sionen der religiösen Akteure selbst bisher noch wenig beleuchtet wurden. Nur diese Perspektive kann jedoch zeigen, wie Religionsanhänger in sehr unterschiedlichen räumlichen, zeitlichen und symbolischen Bezügen Afrika konstruieren und sich dabei als Teil einer afrikanischen Diaspora verorten oder auch nicht. Was genau Afrika und afrikanische Diaspora für welche religiösen Akteure an welchem Ort und zu welchem Zeitpunkt bedeuten, muss daher stärker empirisch und theoretisch ausdifferenziert werden. Ich folge damit insbesondere Stephan Palmiés (2008:10) Appell für eine grundsätzlich kritische Konzeption von *Africanity* oder *Africaness*, deren unterschiedliche Konstruktionen in afroamerikanischen Religionen nur unter Betrachtung konkreter *Agencies* in spezifischen historischen und gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontexten untersucht werden können.

African und Yoruba Diaspora

Die Suche nach Afrika und damit verbundene Projektionen von Reinheit und Authentizität waren nicht nur empirische Befunde in Forschungen zu afroamerikanischen Religionen, sondern beschäftigten auch die *African Diaspora Studies*, in denen es seit den 1990er Jahren zu einer veränderten wissenschaftlichen Ausrichtung und Forschungskonjunktur kam. Paul Gilroy konzipierte mit seinem Modell des *Black Atlantic* den transatlantischen Raum zwischen Afrika, Europa und Amerika als eine Analyseeinheit, deren vielfältige historische, soziale und kulturelle Verflechtungen bis zur Gegenwart andauern und unterschiedliche Identitätskonstruktionen in Bezug auf Afrika und *Blackness* hervorbrachten. Gilroy begriff afrikanische Diaspora als eine Form des Bewusstseins, losgelöst von essenziarisierenden Zuschreibungen durch Rasse und Territorium, d. h. Menschen können sich auch ohne biologisch-genealogische und territoriale Bezüge als Teil einer afrikanischen Diaspora fühlen (Gilroy 1993; 2004). Allerdings hatten Gilroy und andere Vertreter der postmodernen *Cultural Studies* kaum im Blick, welche konkreten Akteure und Handlungsstrategien ein Diaspora-Bewusstsein erzeugen und was darin Afrika für wen, wie und wann bedeutet – durchaus auch im essenziaristischen Sinne.

Infolge plädierten viele Autoren für eine stärkere Berücksichtigung der bis heute wirksamen Dimensionen afrikanischer Geschichte und Gegenwart, weit über die Sklaverei hinaus, in den Lebenswelten der Diaspora-Kulturen der heutigen Amerikas (Lovejoy 2000; Palmié 1995b). James Lorand Matorys Perspektive des *Transatlantic* bzw. *Afro-Atlantic Live Dialogue* betont die Kontinuität des Austausches zwischen Ideen und Praktiken innerhalb der atlantischen Welt, in dem Afrika nicht nur Ursprung und Vergangenheit für die *New World Cultures* ist, sondern eine Form der Identifikation in der Gegenwart herstellt (Matory 2005 [1999]). Matory macht mit dem Fokus des *Live Dialogue* verschiedene Akteure aus Religion, Wissenschaft, Öffentlichkeit, Handel usw. sichtbar, deren Identitätskonstruktionen zwischen Afrika, Amerika und Europa mit Konflikten, Brüchen und Widersprüchen einher gehen.

Toyin Falola und Matt D. Childs griffen diese Impulse in ihrem Forschungsansatz der *Yoruba Diaspora* auf, der die historischen und gegenwärtigen Einflüsse der aus Westafrika stammenden *Yoruba* in den Diaspora-Kulturen der Amerikas in Interaktion mit Entwicklungen in Afrika untersucht (Falola/Childs 2004:4). *Yoruba Diaspora* basiert den Herausgebern des gleichnamigen Sammelbandes zufolge auf folgenden Grundkomponenten: auf der Erfahrung der Sklaverei als Grundstütze einer gemeinsamen *Yoruba*-Identität, der Rückkehrbewegungen nach Westafrika seit Ende des 19. Jahrhunderts sowie auf einer bewussten Zuordnung zur *Yoruba Diaspora* über den Faktor Religion, d. h. durch religiöse Initiation in einer der *Yoruba*-Kultgemeinschaften im atlantischen Raum, in verschiedenen lokalen und globalen Bezügen (Falola/Childs 2004:8,10).

Yoruba Diaspora ist jedoch kein essenzialistischer, genealogischer Begriff, denn die *Yoruba* selbst sind Ergebnis einer ethno-historischen Konstruktion durch christliche Mission und Kolonialherrschaft. Diese Erkenntnis verdanken wir insbesondere John Peel, der den Beitrag christlicher *Yoruba*-Missionare Ende des 19. Jahrhunderts in Westafrika an der „Cultural Work of *Yoruba*-ethnogenesis“ herausarbeitete (Peel 1989).

Matory zeigte die Identifikation als *Yoruba* als Ergebnis transatlantischer Interaktion und betonte darin die Rolle religiöser Afrobrasilianer, die seit Ende des 19. Jahrhunderts zwischen Lagos und Bahia reisten und brasilianische Religionsforscher mit den Texten der *Yoruba*-Missionare und der so genannten *Yoruba Renaissance* Westafrikas vertraut machten. Matory zufolge haben diese nach Afrika rückkehrenden Religionseliten und kommerziellen Händler auf beiden Seiten des Atlantiks an der Konstruktion einer *Yoruba traditional religion* mitgewirkt, die auf Vorstellungen afrikanischer bzw. *Yoruba*-Reinheit und -Kontinuität basiert (Matory 1999:81 ff.). Ähnliche Vermutungen stellen er sowie auch Palmié über mögliche kubanische Rückkehrer nach Westafrika um die Jahrhundertwende an, wobei hier die Quellenlage insgesamt schlecht bzw. ein diesbezügliches Forschungsdefizit zu konstatieren ist (vgl. auch Brown 2003:80 f.; Palmié 2005:60 f.).

All diese Autoren haben neue Forschungsperspektiven auf die lange Zeit als homogen und statisch behandelte *Yoruba traditional religion* eröffnet und stattdessen den historischen Wandel und die Konstruiertheit von *Yorubaness* fokussiert. *Yoruba* bedeut(e) eben nicht immer und überall das Gleiche und wurde als eine linguistische, ethnische und religiöse Einheit geschaffen, die die Vielfalt ihrer lokalen Varianten weder in ihrer historischen Dimension noch angesichts ihrer gegenwärtigen globalen Ausbreitung erfassen kann.

Die Konstruktion einer *Yoruba*-Identität erfolgte auch in den Diaspora-Kulturen vor allem über Religion. Die Entstehungsgeschichten der *Santería* in Kuba und des *Candomblé* in Brasilien im 19. Jahrhundert zeigen, dass afrikanische Sklaven und deren Nachkommen bereits damals ihre *Yoruba*-Zugehörigkeit über religiöse (Initiations)-Praktiken hergestellt haben. Sie waren also nicht im biologisch-genealogischen Sinne *Yoruba*, sondern wurden dazu durch rituelle Initiation in verschiedene *Yoruba*-Kult-

gruppen (Brandon 1997 [1993]; Brown 2003; Palmié 1991). Dieser Prozess setzt sich bis in die Gegenwart fort und wurde in der Forschungsliteratur zu afroamerikanischen Religionen vielfach veranschaulicht. Jüngst zeigte Paul Christopher Johnson am Beispiel verschiedener historischer Migrationsphasen der Garífunas aus Honduras, dass diese in New York plötzlich über Religion und damit explizit religiöse Vergemeinschaftungsprozesse Teil einer *Yoruba Diaspora* werden und damit Diaspora-Horizonte beweglich und flexibel sind (Johnson 2007).⁶

Im folgenden Beitrag wird anhand eines spezifischen Traditionsdiskurses in Kuba veranschaulicht, dass *Yoruba*-Identitäten weder damals noch heute einfach vorhanden sind. Sie werden durch religiöse Akteure gewählt und gestaltet, und zwar mit unterschiedlichen räumlichen, zeitlichen und symbolischen Bezügen. *Yoruba*-Religionen sind weder in Kuba noch in anderen Ländern der *Yoruba Diaspora* oder in Afrika selbst Endprodukte. Vielmehr wandeln sie sich fortwährend in Abhängigkeit von unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten, globalen Einflüssen, *Agencias* und Interessen. In diesem Sinne mahnt Palmié zu empirischer und theoretischer Sorgfalt in der Erforschung einer vermeintlichen *Africaness* (analog *Yorubaness*) von Orten, Menschen und Praktiken und plädiert stattdessen für eine stärkere Fokussierung der „Politics and Poetics of Africanization“ (Palmié 2008:32). Das ist ein wichtiger Grundgedanke in der vorliegenden Analyse gegenwärtiger Afrikanisierungstendenzen in der kubanischen *Santería*. Darin soll es nicht um die Frage gehen, ob die *Santería* objektiv „afrikanischer“ wird (– dies wäre ohnehin nicht nur empirisch gesehen ein problematisches Vorhaben –), sondern darum, wann, wie und durch wen Afrika und *Yoruba* zur Legitimation einer bestimmten Praxis herangezogen werden.

Religiöse Akteure der Afrikanisierung in Kuba

Die kubanische Religionsforscherin Lázara Menéndez verwendete in einem Aufsatz von 1995 erstmalig den Begriff *Yorubización*, um zeitgenössische Tendenzen der Afrikanisierung, d. h. Rückführung der *Santería* auf ihre *Yoruba*-Ursprünge, zu charakterisieren. Der Begriff *Yorubización* wurde 1992 in einem von der offiziellen *Yoruba*-Vereinigung von Kuba organisierten Workshop geprägt und infolge von einigen Wissenschaftlern aufgegriffen. Diese bewerteten *Yorubización* als eine Strömung, die von außen nach Kuba gelangt sei und dort eine eher untergeordnete Rolle gespielt hätte. Konkrete Akteure und Strategien einer Afrikanisierung wurden nicht benannt (Ayorinde 2004; Fernández Robaina 2003; Menéndez 1995).

Meine Forschungen in Havanna von 2005 und 2007 ergaben, dass programmatische Bezüge auf Afrika in der *Santería* in Kuba durchaus eine bedeutendere Rolle spiel-

⁶ Ich danke Stephan Palmié für den Hinweis auf Johnsons' Aufsatz, der auch in Palmiés Sammelband von 2008 enthalten ist, vgl. Johnson 2008.

ten. Religionsanhänger verwendeten weniger den durch Forscher geprägten Begriff *Yorubización*, sondern eher die Bezeichnung *Línea Africana* in Bezug auf diejenigen *Babalaos*, die Ritualpraktiken im vermeintlich afrikanischen Stil ausüben. Als einer der prominentesten Vertreter dieser *Línea Africana* gilt in Kuba der *Babalao* Víctor Betancourt Omolófaoró, dessen Traditionsmodell hier im Mittelpunkt steht, nicht aber die einzige Form der Afrikanisierung in Kuba darstellt.⁷ Víctor B. ist Kultvorsteher des Anfang der 1990er Jahre gegründeten religiösen Tempels *Ifá Ìranlówo* (*Yoruba*: die Rettung ist in *Ifá*) in Havanna und neben Lázaro Cuesta führender Vertreter der Kommission zur *Ifá*-Jahresweissagung (*Comisión Organizadora de la Letra del Año*). Diese sich als „unabhängige *Babalaos*“ begreifende Organisation steht in Abgrenzung von der seit 1991 staatlich geförderten *Yoruba*-Vereinigung von Kuba (*Asociación Cultural Yoruba de Cuba*) für eines der zwei großen religiösen Lager in Kuba. Víctor B. gilt darüber hinaus in und außerhalb Kubas als einer der bekanntesten Religionseliten mit einer speziellen Position, Reputation und Wirkung. Mit einem programmatischen Reformprojekt führte er eine Reihe von rituellen Innovationen durch, mit denen die etablierte religiöse Tradition der *Santería* restauriert und erneuert werden soll. Diese sei gegenwärtig in einer ethischen Krise aufgrund von Kommerzialisierung und dem unkontrollierten Anstieg von Initiationen, die Víctor B. zufolge zu einer Aufspaltung und Banalisierung religiöser Wissensbestände geführt haben. Der Diskurs über die negativen Veränderungen in der *Santería* ist in Kuba weit verbreitet und wird auf Globalisierungsprozesse und das wachsende Interesse von Ausländern zurückgeführt.

Víctor B. sieht die Ursache der Traditionskrise bereits in der historischen Konstellation der Sklaverei, die zu einem radikalen Bruch mit der Ursprungskultur der *Yoruba* geführt hätte. Viele Ritualpraktiken seien nicht nach Kuba gelangt oder hätten sich durch veränderte klimatische und gesellschaftliche Bedingungen der katholischen Kolonialgesellschaft nicht weiterentwickeln können. Zudem konstatiert Víctor B. Fehler in der Form der oralen Tradierung, die auf dem Prinzip der Nachahmung, Wiederholung und nicht auf der Vermittlung von Kenntnissen beruhe. Im Ergebnis sei die kubanische Tradition daher bis heute mangelhaft, unvollständig und defizitär geblieben:

„Es fehlen immer noch viele Liturgien oder Formen der Verehrung von Gottheiten der *Yoruba*-Religion, die während der Sklaverei nicht in Kuba angekommen sind. Diese brauchen wir hier in Amerika, auch hier müssen wir sie verehren [...]. Es ist gerecht, menschlich und eine Verpflichtung, dass wir als Nachkommen unserer Vorfahren den Kult vervollständigen, mit dem, was hier nicht angekommen ist. Dies umso mehr, da wir heute im Kontakt mit unseren *Yoruba*-Brüdern sind

⁷ Während meiner Feldforschungen 2005 und 2007 hatte ich Gelegenheit, Víctor B. und andere Anhänger seiner Kultgemeinde *Ifá Ìranlówo* in Havanna zu treffen. Qualitative Interviews und unveröffentlichte religiöse Traktate und Bulletins des *Casa Templo Ifá Ìranlówo*, die Víctor B. mir überreichte, dienen als empirische Grundlage der folgenden Ausführungen.

[. . .]. Es gibt viele leere Räume in der Religion, die ausgefüllt werden können, die unsere Rituale bereichern [. . .]. Dieser Kult hat ein uraltes religiöses System mit 200 Gottheiten, von denen lediglich 24 in Kuba praktiziert werden.“ (Interview mit Víctor B., 24. 1. 2007)

Víctor B. plädiert für einen notwendigen, humanistisch und religiös begründeten Austausch zwischen *Yoruba*-Anhängern aus Kuba, Nigeria und der *Yoruba Diaspora* angesichts neuer Möglichkeiten der Globalisierung und der transnationalen Vernetzung. Diese eröffneten sich in Kuba weitestgehend erst seit der politischen und wirtschaftlichen Öffnung nach 1990, während Religionsanhänger aus den USA, Brasilien und der Karibik seit den 1960er/1970er Jahren untereinander sowie mit *Yoruba*-Anhängern aus Nigeria rituell zusammenarbeiten und zu diesem Zweck oftmals nach Afrika reisen (vgl. u. a. Brown 2003; Capone 1999; Henry 2003; Kment 2005).

Víctor B.'s Argumentation der „leeren Räume“ zeigt eine Nähe zu wissenschaftlichen Konzeptionen prominenter Afroamerika-Forscher. Roger Bastide beispielsweise sprach in den 1970er Jahren von „Lücken im kollektiven Gedächtnis“ innerhalb afroamerikanischer Religionen, die durch zerrissene Ritual- und Verwandtschaftsstrukturen durch die Sklaverei entstanden (Bastide 1970:93 ff.). Weil in der Neuen Welt nicht mehr alle notwendigen Akteure der Gruppe vorhanden waren, konnten afrikanische Zeremonien nicht in ihrer Ganzheit rekonstruiert werden. Bastide glaubte jedoch durch seine Untersuchungen des *Candomblé* in Brasilien, dass die Lücken im kollektiven Gedächtnis durch neue Bilder und eine durch *Bricolage* hergestellte kulturelle Erinnerung an Afrika aufgefüllt werden können (Bastide 1970:95; vgl. auch Bastide 1958). Bastide wurde zwar vielfach für sein Erinnerungsmodell kritisiert, das die Perspektive der Akteure und die strategische Funktion der Erinnerung an die Vergangenheit außen vor lässt (Motta 1998:52). Matory hat gezeigt, dass eine kulturelle Erinnerung an Afrika nicht einfach gegeben ist, sondern durch Religionsanhänger und Wissenschaftler in einem kontinuierlichen „struggle for the possession of the sign“ hergestellt und interpretiert wurde und bis zur Gegenwart wird (vgl. auch Matory 1999; Matory 2005:283). Dennoch hätte Bastide vielen religiösen Akteuren der Afrikanisierung als theoretischer Vordenker gedient, wie Capone im Falle des *Candomblé* und der *Yoruba*-Religion in den USA annimmt (Capone 1999:245; 2005:315; 2008:289).

Denkbar wäre dies auch im Fall von Víctor B. in Anbetracht seines selbsterklärten wissenschaftlichen Interesses an der *Yoruba*-Forschung.⁸ Sein Afrika-Diskurs ist allerdings weder mit Bastide noch mit den Zielen der Afrikanisierer Brasiliens und den USA uneingeschränkt konform, denn zur Auffüllung der Lücken oder leeren Räume strebt er nicht primär die Einführung religiöser Institutionen und Praktiken aus Afrika an. Vielmehr geht es ihm um eine Wiederherstellung, in seinen Worten „Restauration“

⁸ Víctor B. hat wissenschaftliche und religiöse Literatur zu Yoruba-Praktiken in Westafrika und der afrikanischen Diaspora gelesen und ist zugleich Autor von Büchern, Aufsätzen und religiösen Traktaten, die hier noch Erwähnung finden.

einer ursprünglichen *Lúkúmi*-Tradition in Kuba vom Anfang des 20. Jahrhunderts, auf deren Basis sich „in Kuba selbst verlorene Traditionen retten und revitalisieren“ ließen (Interview mit Víctor B., 24.1.2007).

Rituelle Innovationen zur Überwindung einer Traditionskrise

Als *Lucumí* wurden zunächst die im 19. Jahrhundert in Kuba eintreffenden *Yoruba*-Sklaven bezeichnet, die in kirchlichen und säkularen Verwaltungsinstitutionen der spanischen Kolonialadministration auf Anhänger anderer ethnisch-religiöser Herkunft trafen. Gemeinsam bildeten sie über rituelle Initiation diverse *Lucumí*-Cluster, die als Grundstock der ersten Kultgemeinschaften der *Santería* gelten, die sich vermutlich um die Jahrhundertwende aus den so genannten *Cabildos de Nación* und *Sociedades Lucumí* herauslösten.⁹

Víctor B. bezieht sich mit seinem *Lúkúmi*-Traditionsmodell auf eine Ritualpraxis zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Kuba, die näher an dem ursprünglichen Erbe der *Yoruba*-Sklaven gewesen sei als das, was sich später unter katholischem Einfluss als *Santería* entwickelt hat. In der kubanischen *Santería* wurden diverse lokale *Oricha*-Kulte aus West-Afrika für *Changó*, *Obatalá*, *Ochún*, *Yemayá* oder *Oyá* im Laufe des 19. und v. a. Anfang des 20. Jahrhunderts zusammengeführt, die seitdem alle während einer Initiation den Adepten verliehen werden. Dies ist das in Kuba vorherrschende Initiationsmodell, vom dem sich Víctor B. mit seinem Modell der *Lúkúmi*-Praxis explizit abgrenzt.

Zunächst verwendet er statt der in Kuba üblichen Schreibweise *Lucumí* die Form *Lúkúmi*, die er wie andere religiöse Begriffe auch als *Yoruba*-Schreibweise präsentiert und damit deren Kontinuität zu vorgeblich afrikanischen Formen unterstreicht.¹⁰ Víctor B. nennt sich und seine Patenkinder Anhänger (spanisch: *seguidores*) der *Lúkúmi* und lehnt die populären Bezeichnungen *Santero*, *Santera* und *Santería* ab. In der Ritualpraxis selbst führte er eine Reihe von rituellen Innovationen ein, die bisher nicht zum Repertoire der kubanischen *Santería* gehörten und mit denen die gegenwärtige Traditionskrise in der *Santería* überwunden werden soll.

So initiiert er beispielsweise seine Anhänger nur mit einem Haupt-*Oricha* im Kopf und mit *Oricha Elleguá* im Fuß. Diese Initiationsform ist in Kuba als *Pie y Cabeza*

⁹ Die Entstehungsgeschichten der ersten Kultgemeinschaften der *Santería* bzw. *Regla de Ocha-Ifa*, wie sie von vielen Anhängern bevorzugt genannt wird, haben beispielhaft Palmié 1991, Palmié 2002 und Brown 2003 anhand berühmter Gründerfiguren herausgearbeitet.

¹⁰ Capone beobachtete ähnliche Strategien bei Afrika-orientierten Anhängern der *Yoruba*-Religion in den USA, die analog zu ihrer Eigenbezeichnung als *Afrikan Americans* (mit k!) mit der Verwendung *Lukumí* (ebenfalls mit k!) auf ein „Surplus d’Africanité“ abzielen (Capone 2005:Vorwort). Ich übernehme für die folgenden religiösen Begriffe die Schreibweise von Víctor B., sofern es sich inhaltlich um die von ihm vertretene Ritualpraxis handelt.

(Kopf und Fuß) bekannt und verzichtet auf die sonst übliche zusätzliche Verleihung weiterer *Orichas*. Einige Religionsanhänger und Forscher bewerten die *Pie y Cabeza* Initiation als eine afrikanische Ritualpraxis und begründen dies damit, dass bei den Yoruba in Westafrika sowie auch bei den Yoruba-Sklaven und deren Nachkommen in Kuba zunächst nur ein *Oricha* initiiert wurde. Víctor B. legitimiert die (Wieder)Einführung von *Pie y Cabeza* primär als eine frühere kubanische Tradition, die zwischen 1860–1939 in Kuba praktiziert und bis heute in einigen älteren, traditionellen Ritualfamilien in der Region Matanzas aufrechterhalten worden sei. Es sei ihm mit Hilfe dieser Ritualfamilien gelungen, diese frühere, einfache Initiationsform zu revitalisieren, die schließlich auch ärmeren Menschen eine Initiation in die *Regla de Ocha-Ifa* ermögliche (Interview mit Víctor B., 24.1.2007).¹¹

Weiterhin führte Víctor B. den auf die *Yoruba*-Praxis in Nigeria zurückgehenden *Gélédè*-Bund für Frauen, eine Tanzeremonie des *Egúngún*-Kultes und eine direkte Initiation mit *Oricha Olókun* ein, einer mächtigen Gottheit der Meerestiefe, die zuvor immer nur in Verbindung mit *Yemayá* auftrat. Die wohl folgenreichste rituelle Innovation war die erstmalige Initiation von Frauen in den *Ifa*-Kult um 2004, der vor allem die Interpretation des *Ifa*-Orakels beinhaltet und bisher ausschließlich männlichen *Ifa*-Priestern, den *Babalaos*, vorgesehen war. Der Eintritt von Frauen in diese hierarchische rituelle Domäne der Männer wurde in Kuba mehrheitlich als Traditionsbruch wahrgenommen und löste sowohl in Kuba als auch in religiösen Milieus außerhalb Kubas einen translokalen Konflikt aus. Darin ging es nicht nur um die Herausforderung etablierter Geschlechterrollen im Kult, sondern vor allem um religiöse Macht- und Legitimierungsstrategien angesichts eines veränderten transnationalen Religionskontextes.¹² Die inhaltliche und logistische Durchführung dieser rituellen Innovationen war nur möglich, weil Víctor B. seit Jahren umfangreiche transnationale Kontakte zu Religionsanhängern aus Nigeria, den USA und anderen Ländern der *Yoruba Diaspora* besitzt und mit diesen angenehme *Yoruba*-Ritualpraktiken bzw. Literatur darüber austauscht.

¹¹ Víctor Betancourt: Casa Templo Ifá Ìranlówó. Para todos los Líderes Religiosos de Cuba y el Mundo; unveröffentlichtes Dokument, im Besitz der Autorin. Neben Víctor B. wenden mittlerweile viele *Babalaos* anderer kubanischer Kultgemeinden *Pie y Cabeza* an, was einige Autoren auf die ökonomische Krise der 1990er Jahre zurückführen, in der eine Reduzierung der Initiationskosten notwendig wurde, denn der finanzielle Aufwand für eine Initiation mit nur einem *Oricha* ist deutlich geringer als für fünf bis sechs weitere *Orichas* (vgl. Fernández Robaina 2003; Ayorinde 2004:176). Zur historischen Einordnung und zeitlich und inhaltlich umstrittenen Durchführung von *Pie y Cabeza* in Kuba vgl. Ramos 2003. Die *Head and Feed* Initiation ist ebenso unter den *Yoruba*-Anhängern von *Oyotunji* in den USA bekannt, die allerdings Brown zufolge ihr Wissen darüber ausschließlich aus einem Bezug zur *Yoruba*-Praxis im heutigen Nigeria beziehen (Brown 2003:281).

¹² Diesen religiösen, institutionellen und ökonomischen Konflikt habe ich an anderer Stelle ausführlich analysiert, vgl. Rauhut 2009b sowie Betancourt Estrada 2005; Gobin 2007.

Die schriftliche Fixierung der *Lúkúmi*-Praxis

In seinem Traditionsdiskurs jedoch legitimiert er diese Zeremonien primär mit einem Bezug zu jener früheren kubanischen *Lúkúmi*-Praxis, denn ein Großteil des rituellen Repertoires sei in Kuba selbst vorhanden und müsse nur ans Licht gebracht und revitalisiert werden. Zu diesem Zwecke werden Víctor B. und seine Anhänger selbst als Ethnologen tätig, indem sie Feldforschungen in vielen Provinzen Kubas durchführen und Primärquellen in Form von rituellen Gesängen, Orakelrezitationen und Beobachtungen religiöser Zeremonien sammeln. Er betont den exklusiven Zugang zu traditionsreichen religiösen Häusern und älteren Personen, deren Vertrauen er nur als erfahrener *Babalao* gewinnen und damit Zugriff auf bisher unerforschte Quellen erhalten konnte. Dieses verborgene Wissen will Víctor B. in Kombination mit nicht näher benannten „Quellen in *Yoruba*“ systematisieren, mit philosophischen und esoterischen Fundamenten verknüpfen und schließlich in einer mehrbändigen Monographie mit dem Titel „Colección *Lúkúmi*“ publizieren (Interview mit Víctor B., 24. 1. 2007).¹³

Damit schreibt Víctor B. sein persönliches Traditionsmodell und eine bestimmte Form der Ritualpraxis fest, über die es bisher nur weitestgehend orale Zeugnisse gab. Verschriftlichung und Systematisierung der Religion stoßen zwar unter vielen Anhängern auf Widerstand, dennoch sind sie Ausdruck einer zunehmenden Tendenz, den etablierten Forschungsstand aus der Perspektive der Religionspraktizierenden zu hinterfragen und zu kritisieren. So strebt auch Víctor B. an, sich mit seiner eigenen *Lúkúmi*-Historiographie und Ethnographie in die Geschichtsschreibung afrokubanischer Religionen einzuschreiben. Zur Verbreitung seines Traditionsdiskurses nutzt er neben der Publikation von Büchern auch unveröffentlichte Druckerzeugnisse wie religiöse Traktate, Pamphlete, Bulletins, das Internet sowie seine Teilnahme an internationalen Konferenzen und schließlich den Austausch mit ausländischen Forschern.

Vereinzelte Initiativen zur Verschriftlichung und Standardisierung der Ritualpraxis durch Religionsanhänger sind in Kuba bereits aus den 1950er Jahren durch Nicolás Angaricas „Manual del Orihaté“ (Angarica 1955), basierend auf seinem zuvor entstandenen Text „El Lucumí al alcance de todos“, oder Pedro Arangos „Manual de *santería*“ bekannt.¹⁴ Insbesondere Angarica entwarf seinerzeit ein spezifisches Lucumí-Tradition-

¹³ Der erste Band erschien in Venezuela (ohne Jahresangabe) unter dem Titel „El lenguaje ritual *Lúkúmi*“ (Betancourt Estrada o. A.). Für weitere seiner Publikationen vgl. Betancourt Estrada 1997, 2005.

¹⁴ Die letzten beiden Texte hat erstmalig Lázara Menéndez in ihrem Sammelband von 1990 veröffentlicht, sie waren aber bereits in den 1950er Jahren unter Religionsanhängern bekannt, vgl. Angarica 1998 [1990]; Arango 1998 [1990]. *Manuales* und *Libretas* sind handschriftliche, mittlerweile durch Schreibmaschine und Computer angefertigte Ritualhandbücher durch *Santería*-Praktizierende, die neben Aufzeichnungen zu rituellen Prozeduren und Opfergaben oftmals auch Ausführungen zur *Ori-cha*-Mythologie und Kosmologie sowie Glossare mit *Yoruba*- bzw. *Lucumí*-Vokabular enthalten. Bis

tionsmodell („Lucumí für jedermann“), das die „wahre, reine Lucumí-Religion“ ans Licht bringen sollte und dabei die Vision einer wiederhergestellten ursprünglichen *Yoruba*-Religion verbreitete. Mit Hilfe eines *Yoruba*-Wörterbuches und einer Bibelübersetzung in *Yoruba* präsentierte Angarica einen theologisch rationalisierten *Lucumí*-Pantheon, der Palmié und Matory zufolge Ähnlichkeiten zu den Werken einiger *Yoruba*-Missionare Westafrikas aufweist, die sich seit Ende des 19. Jahrhunderts um Analogien zwischen der *Yoruba*-Religion und dem Christentum bemühen (Matory 2001:184; Palmié 2005:66; vgl. auch Peel 2000).

In den 1970er Jahren fanden kubanische Forscher weitere *Libretas* oder *Manuales* in Kuba, die Glossare und Textfragmente aus in Oxford-Englisch publizierten Büchern zur *Yoruba*-Religion enthalten, die einige studierte Santeros übersetzt hätten (León 1971:143; Martínez Furé 1997 [1979]:212). Diese Strategien beobachtete 30 Jahre später Kristina Wirtz bei ihren Informanten, die in ihren Ritualhandbüchern nachträgliche Übersetzungen von hispanisierten *Lucumí*-Begriffen durch *Yoruba*-Vokabular vornahmen, die modernen standardisierten *Yoruba*-Wörterbüchern entstammen (Wirtz 2007:116 ff.). In einer ethno-linguistischen Analyse zeigte Wirtz, dass das kubanische *Lucumí* jedoch keine gebrochene Version einer vermeintlich originalen *Yoruba*-Sprache darstellt, sondern eine rituell angeeignete, assoziative und durch individuelle textuelle Praktiken ausgeformte Ritualsprache, die subjektive Beziehungen zur Vergangenheit herstellen soll. Eine mögliche Strategie ist die Erzeugung einer direkten Sprachkontinuität zum *Yoruba*, indem Anhänger nachträglich *Yoruba*-Wörter in ihre *Libretas* einfügen und die Ritualsprache statt als *Lucumí* oftmals als *Yoruba*-Sprache bezeichnen (Wirtz 2007:121).¹⁵

Neben der Standardisierung durch Sprache haben Angarica, Arango und vermutlich schon frühere Religionsanhänger auch Fragmente aus ethnographischen Schriften über die *Yoruba*-Religion in ihre Ritualhandbücher „rückübertragen“. Einschlägige Autoren sehen daher in diesen inter-textuellen Strategien Bemühungen um eine Standardisierung der Ocha-*Ifá*-Praktiken in Kuba (Brown 2003:122,8; Dianteill/Swearingen 2003; Palmié 2005:69).

Nichts anderes macht heute Víctor B., denn auch er rezipiert, allerdings ohne sie direkt zu zitieren, ethnologische Literatur und Quellen über „die“ *Yoruba*-Religion und fügt diese selektiv in seine Ritualpraxis ein. Dies geschieht auf Basis von Büchern und Texten, die ihm seine in den USA, Mexiko oder Italien lebenden Patenkinder und seine „Mentoren“ aus Nigeria mitbringen sowie durch Wissenstransfer von Ri-

auf wenige Ausnahmen zirkulierten diese Handbücher zunächst innerhalb der Ritualfamilien und werden erst seit den 1990er Jahren auch an Nicht-Geweihte verkauft und kommerzialisiert. Argeliers León bezeichnete die *Libretas* als eine Form „verschriftlichter mündlicher Tradition“, vgl. León 1971.

¹⁵ Eine Korrektur hispanisierter *Lucumí*-Begriffe in Ritualgesängen oder in den *Libretas* durch Standard-*Yoruba* haben beispielsweise auch William Bascom oder *Yoruba*-Anhänger wie John Mason aus dem Umfeld von *Oyotunji* und der *Yoruba Theological Archministry* in den USA betrieben, vgl. Matory 2001:177.

tualpraktiken, Liturgien, Mythologie usw. So ist das *Lúkúmi*-Traditionsmodell nicht etwa eine historische Kontinuität von einer einst vorhandenen, ursprünglichen Religionspraxis, sondern eine nachträgliche Rückprojektion auf Basis von heutigen Quellen und Wissensbeständen. Wenngleich sich Víctor B.s spezifisches *Lúkúmi*-Traditionsmodell von dem seiner Vorgänger wie Angarica unterscheidet, so lassen sich dennoch gewisse Ähnlichkeiten in der Vorgehensweise und der angestrebten Vision einer transatlantischen religiösen Einheit ausmachen.¹⁶ Víctor B.s Reformprojekt beinhaltet neben der nachträglichen Einführung und Revitalisierung bestimmter Rituale zugleich Tendenzen zur Eliminierung christlicher Einflüsse. So lehnen er und seine Anhänger die katholische Taufe und den Kirchgang als Bestandteile der Initiation genauso ab wie die Darstellung der *Orichas* durch katholische Heilige oder auch die Verwendung hispanisierter Bezeichnungen im rituellen Kontext. Seine Patenkinde erhalten in einer gemeinsam von ihm und nigerianischen Kollegen betriebenen systematischen *Ifá*-Schule im Tempel *Ifá Ìranlówó* Unterricht in der *Yoruba*-Sprache, Kosmologie und Orakelinterpretation. Sie werden dazu angehalten, ihre rituellen *Yoruba*-Namen zu verwenden und tragen bei größeren, mitunter auch öffentlichen Zeremonien „afrikanische Kleidung“.

Seine Behauptung, es hätte im Ritual selbst niemals eine synkretistische Verschmelzung mit dem Katholizismus gegeben, der lediglich als historisch-kolonial aufgezwungene Maskerade gedient hätte, wird von vielen Anhängern geteilt. Im Unterschied zu diesen verfolgt Víctor B. jedoch programmatische Ziele, die ähnlich wie in anderen afroamerikanischen Religionen im Rahmen einer explizit anti-synkretistischen Agenda interpretiert werden können (Clarke 1998; Palmié 1995a). Sein durchaus postkolonialer und anti-klerikaler Diskurs richtet sich dezidiert gegen die Vormacht und Dominanz der katholischen Kirche und des christlichen Glaubens. Deren Einflüsse seien noch immer, aus seiner Sicht anachronistisch und irrtümlich, in der Mentalität vieler *Santería*-Anhänger verankert (Interview mit Víctor B., 24.1.2007).

Afrikanisierung als Vision transatlantischer religiöser Restauration

Víctor B. verbindet die Vision der wiederhergestellten Ritualpraxis, die frei von „synkretistischen Verunreinigungen“ sei, nicht zwangsläufig mit der Projektion einer reinen *Yoruba*-Religion in Nigeria. Auch diese bewertet er als mangelhaft und unvollständig. Interne Kriege, Islamisierung und Christianisierung im 19. und 20. Jahrhundert hät-

¹⁶ Auch wäre hier sicher ein Vergleich zu der von Palmié beschriebenen „Christian lucumí morality“ bzw. „African lucumí religious morality“ Anfang des 20. Jahrhunderts lohnenswert, in der sich einige Kulteliten in Kuba um Institutionalisierung und öffentliche Legalisierung ihrer persönlichen Lucumí-Praktiken als Religion bemühten und dazu gezielt Forscher wie Fernando Ortiz sowie Politiker einbanden, s. Palmié 2002:259 f.

ten auch in Nigeria zum Verlust von Gottheiten, Liturgien und Ritualpraktiken geführt. Víctor B. nimmt also für Nigeria ebenso wie für Kuba einen Bruch in der Tradierung einer vermeintlich ursprünglichen, vollständigen Religion an. In Kuba seien einzelne Ritualelemente gar besser erhalten als in Nigeria selbst (Interview mit Víctor B., 24. 1. 2007). Dennoch gäbe es eine Reihe von rituellen Versatzstücken, die aus dem heutigen Nigeria selektiv nach Kuba eingeführt werden können, nicht aber per se den kubanischen Formen übergestülpt werden dürfen.

„Es geht nicht darum, eine afrikanische Version zu kopieren. Ohnehin ist es die gleiche Religion, denn meine Urgroßväter, die hier in Kuba angekommen sind, sind die Brüder und Cousins der Urgroßväter in Nigeria. Was sie uns hier lehrten und hinterließen, ist das gleiche Erbe wie dort. Wir müssen nur suchen, was verlorenen gegangen ist. Aber auch sie [die Nigerianer] können hier etwas finden, was sie dort verloren haben. Zwischen beiden Seiten machen wir diese Arbeit und restaurieren“ (Interview mit Víctor B., 24.1.2007).

Die Idee der gemeinsamen Restauration und Vervollständigung der Religion durch einen aktiven Austausch von Ritualelementen, Liturgie, Mythologie, religiösen Texten und Wissen zwischen Kuba und Nigeria entspricht wohl exemplarisch dem von Matory beschriebenen *Afro-Atlantic Live Dialogue* (Matory 2005 [1999]). Víctor B. zufolge kann diese religiöse Arbeit nur ein transatlantisches Projekt sein, denn beide Seiten des Atlantiks seien auf die Ritualbestände der jeweils anderen Religionspraxis angewiesen. Dass die gemeinsam restaurierten Rituale nicht nur in Kuba, sondern anschließend auch in Nigeria wieder eingeführt werden können, bietet in der Tat ein gewisses Innovationspotenzial innerhalb bisheriger Afrikanisierungsdiskurse in der Diaspora, die allzu oft einseitig an einem raum- und zeitlosen Afrika orientiert sind. Entgegen dieser eindimensionalen Traditionsbezüge glaubt Víctor B., im Gegenzug auch kubanisches Expertenwissen nach Nigeria exportieren zu können.

Sein Modell der „transatlantisch erneuerten Religion“ transzendiert den nationalen Bezugsrahmen der kubanischen *Santería* und ist zugleich Ergebnis und Ziel transnationaler Kooperation. Sein Traditionsdiskurs bezieht sich dennoch räumlich, zeitlich und symbolisch primär auf eine ursprüngliche *Lúkúmi*-Praxis in Kuba um 1910/1920, bevor es zur Vereinheitlichung und Standardisierung der *Regla de Ocha* bzw. *Santería* gekommen sei. Allerdings ist auch diese frühere *Lúkúmi*-Tradition wohl niemals, genauso wenig wie eine ursprüngliche nigerianische Tradition, so intakt, vollständig, rein und homogen gewesen, wie Víctor B. sie präsentiert. Es kann also lediglich ein selektiver Rückgriff auf einzelne Elemente jener Traditionen erfolgen. Dies hängt entscheidend von möglichen Zugriffen auf Quellen und Kontakte ab, über die nicht alle Anhänger in gleichem Maße verfügen.

Víctor B. befindet sich in einer vergleichsweise privilegierten Position, denn er hat sich seit Jahren multiple transnationale Netzwerke aufgebaut, die ihm Zugang zu Akteuren, Ressourcen, Praktiken und Diskursen der transnationalen *Yoruba*-Praxis in Afrika und der Diaspora verschaffen. Erst diese Netzwerke machten beispielsweise die

Durchführung einiger seiner rituellen Innovationen möglich. In diesem Sinne ist auch die so genannte Afrikanisierung selbst ein transnationales Projekt, an dem religiöse, wissenschaftliche und politische Akteure sowie auch Institutionen globaler Kultur-, Konsum- und Tourismusindustrien beteiligt sind. Der transatlantische Dialog ist folglich nicht frei von Konflikten, konkurrierenden Interessen und sozio-ökonomischen Machtgefällen.

Víctor B. agiert in diesen Netzwerken als *transatlantic messenger*,¹⁷ der ähnlich wie seine historischen Vorgänger den kontinuierlichen Kontakt zu Afrika sucht, um Ritualbestände in der Diaspora zu erweitern und damit auch die eigene religiöse Legitimität. Dies gelingt ihm, ohne jemals in Afrika gewesen zu sein. Stattdessen kommen religiöse Anhänger, Wissenschaftler und Journalisten aus Nigeria, den USA, Lateinamerika und Europa zu ihm nach Kuba und tauschen mit ihm vorgeblich afrikanische Praktiken und Literatur darüber aus, die Víctor B. selektiv in seinen eigenen Traditionskorpus *Lúkúmi* einfügt.¹⁸

Er ist damit Protagonist einer speziellen Form der Afrikanisierung, für die mir der Begriff *Lúkúmizaci3n* vorläufig passender erscheint als die eingangs erwähnte, unspezifische *Yorubizaci3n*. *Lúkúmizaci3n* ist jedoch nicht zu verwechseln mit dem Begriff *Lucumizaci3n*, den Silvina Testa (2004) verwendete, um die historisch-geographische Expansion der *Santería* im 19. und 20. Jahrhundert ins östliche Kuba als Ergebnis ritueller Kooperation zu beschreiben. Im Gegensatz dazu handelt es sich bei der gegenwärtigen *Lúkúmizaci3n* durch Víctor B. um eine programmatische religiöse *Agency*, die sich im transnationalen Kontext der *Yoruba*-Religionen verortet und bisherigen Traditionsmodellen sowohl in Kuba als auch innerhalb der *Yoruba*-Diaspora ein innovatives Projekt entgegensetzen will.

In Pierre Bourdieus Worten könnte man sagen, Víctor B. präsentiert eine zwar transnational generierte, aber betont lokale Ressource innerhalb des globalen Religionsmarktes (Bourdieu 2000). Er rückt bisherige Afrikanisierungsdiskurse, die zwischen *Yoruba*-Praktiken in Afrika und denen in der Diaspora polarisieren (Capone 2005; Palmié 1995a), in ein neues Licht, indem er die Ausrichtung der kubanischen Tradition selbst fokussiert. Damit grenzt er sich in dreifacher Hinsicht von herkömmlichen Traditionsdiskursen ab: von einer von Nigeria aus gelenkten, global vereinten *Yoruba*-Religion, wie sie beispielsweise die nigerianischen *Babalao*s Wande und Taiwo

¹⁷ Dieser Begriff geht auf Pierre Verger zurück, der sich seinerzeit als Botschafter zwischen Westafrika und Brasilien betrachtete (vgl. Verger 1954, 1968) und für eine Reihe weiterer *transatlantic messenger* aus Religion, Wissenschaft und Handel steht, die zu unterschiedlichen Zeiten zwischen Afrika und der Neuen Welt in Bezug auf Religion vermittelt und damit zu einer „Cultural Work of *Yoruba* Globalization“ (Palmié 2005:70 ff.) beigetragen haben, vgl. auch Capone 2005; Matory 1999, 2001.

¹⁸ Transnationale religiöse Netzwerke bieten für kubanische *Santería*-Anhänger und ihre Ritualfamilien daher immer eine Möglichkeit, die politische und ökonomische Isolierung sowie eingeschränkte Mobilitäten in Kuba partiell zu überwinden, vgl. dazu Rauhut 2007 sowie auch Argyriadis und Capone 2004; Perera Pintado 2007.

Abimbola propagieren (Abimbola/Miller 1997),¹⁹ von einer in den USA zentrierten Diaspora-Praxis, exemplarisch verkörpert durch die *Yoruba*-Anhänger von *Oyotunji*,²⁰ sowie von einer in Kuba etablierten Tradition des afro-katholischen Synkretismus.

Zur Verteidigung einer kubanischen Tradition

Die von Víctor B. angestrebte Form der Afrikanisierung ist gegenwärtig in Kuba ein Elitenprojekt, das abgesehen von seinen eigenen Anhängern und einigen anderen transnational vernetzten *Babalaos* der *Línea Africana* kaum eine breite Basis zu erreichen vermag. Dennoch ist Víctor B. in der Lage, seinen Traditionsdiskurs grenzüberschreitend und öffentlichkeitswirksam, sowie auch innerhalb der kubanischen und ausländischen Forschungslandschaft zu verankern und globale Afrikanisierungsdiskurse zu beeinflussen. Sein Reformprojekt der rituellen Innovationen, insbesondere die Initiationsform *Pie y Cabeza* und die Initiation von Frauen in den *Ifa*-Kult sind in Kuba durchaus umstritten. Sie lösten eine Reihe von Gegenpositionen durch andere Religionseliten aus, die aktuelle Einflüsse aus Nigeria ausdrücklich ablehnen und stattdessen die ungebrochene Kontinuität und Besonderheit der kubanischen Tradition verteidigen.

Viele *Santería*-Anhänger in Kuba behaupten, dass die *Yoruba*-Anhänger in Nigeria nur wenig Bewusstsein für ihre eigene Religion hätten und sich ihrer Wurzeln erst wieder durch den Erfolg der *Santería* in der Neuen Welt bewusst werden, der insbesondere den Kubanern zu verdanken sei. Die Vertreter einer autonomen kubanischen Tradition sehen diese mitunter gar als überlegen gegenüber der nigerianischen Variante an. Sie argumentieren einerseits mit dem ungebrochenen Erbe und Respekt gegenüber den Vorfahren und Älteren der Religion, der jegliche Erneuerungen verbieten würde. Andererseits existiert die Auffassung, dass die kubanische *Santería* gerade deswegen so stark sei, weil sie sich bisher an alle historischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Neuen Welt anpassen konnte und sich darin gewandelt hat.

Zu den Verteidigern einer explizit kubanischen Tradition zählen nach meiner Auffassung beispielsweise die staatliche *Yoruba*-Vereinigung von Kuba und ihr Präsident Antonio Castañeda sowie der Leiter der Kommission zur *Ifa*-Jahresweissagung, Lázaro Cuesta.²¹ Wenn auch beide Repräsentanten der beiden größten Institutionen der *Santería* unterschiedlichen religiösen Lagern zuzuordnen sind und sich in ihren Legitima-

¹⁹ Vgl. auch <http://www.iletuntun.com.ve/Principal/Taiwo.html>. ges. 30.1.2010

²⁰ Wenn man so will, betreibt Víctor B. keinen *Yoruba*-Reversionismus wie die Anhänger von *Oyotunji*, sondern einen *Lúkúmi*-Reversionismus.

²¹ Deren eigene Traditionsdiskurse habe ich ausführlich in meiner Dissertation analysiert, sie können hier im Einzelnen nicht wiedergegeben werden. Die Rolle der *Asociación Cultural Yoruba de Cuba* gilt allgemein als umstritten, da viele *Santería*-Anhänger darin ein staatliches Organ zur Kontrolle der Religion sowie Kanalisierung der transnationalen Religionspraxis und des globalen Interesses an der *San-*

tionsdiskursen jeweils explizit voneinander abgrenzen, so scheint ihnen doch eines gemeinsam: Sie verteidigen die ungebrochenen Integrität und Stärke der kubanischen *Santería* entgegen der Annahme einer Traditionskrise und weisen zumindest nach außen jegliche Orientierung an Ritualpraktiken aus dem heutigen Nigeria zurück. Dennoch brachte auch im Falle der *Yoruba*-Vereinigung deren führende Riege jüngst religiöse Zeremonien und Institutionen wie den *Ogboni*-Bund nachträglich aus Afrika nach Kuba, so dass die Einführung afrikanischer Praktiken auch hier ungewollt eine Rolle spielt.

Fazit: Zur Aneignung afrikanischer Vergangenheit

Die Traditionskonflikte in Kuba sind Ausdruck konkurrierender Kräfte innerhalb eines transnationalen religiösen Feldes, in dem kubanische Religionseliten jeweils ihre eigenen Parameter für einen unausweichlichen Traditionswandel festlegen und kontrollieren wollen. Es geht weniger darum, ob eine Tradition oder Ritualpraxis modifiziert werden kann, sondern darum, wer diese unter welchen Referenzen und institutionellen und logistischen Bedingungen ausführen darf. Oftmals entscheidet nicht zuletzt der Zugang zu transnationalen Netzwerken, Technologien und Ressourcen darüber, welche Ritualbestände in die gegenwärtige Tradition eingehen und welche nicht. Hier werden insbesondere auch neuere Medien wie Internet und enzyklopädische Schriften zur Repräsentation der Vergangenheit genutzt und damit neue Erinnerungsmächte und Interessen hervorgebracht.

Das Traditionsmodell von Víctor B. stellt nur eine Möglichkeit neben vielen anderen dar, um die aktuellen Herausforderungen der transnationalen Religionspraxis anzunehmen, die die kubanische Tradition mit einem erweiterten Panorama an Religionsanhängern, Praktiken, Diskursen und damit neuen Konkurrenzen und Legitimierungsbedürfnissen konfrontieren. Auch kubanischen Religionseliten geht es darum, sich innerhalb dieses neuen Feldes zu positionieren und hervorzutun. Religiöse „Innovationen“ dienen dabei schließlich als strategische Ressource, die Anknüpfungspunkte zu neuen Akteuren, Debatten und Modellen ermöglicht. Die Ressource der Innovation wird konjunkturell eingesetzt, um sowohl eine Unveränderbarkeit der Tradition als auch die Notwendigkeit einer Traditionserneuerung in der *Santería* zu behaupten.

tería vermuten. Lázaro Cuesta von der *Comisión Organizadora de la Letra del Año* ist zwar privat und religiös durch die gemeinsame Arbeit in jener Kommission mit Víctor B. verbunden, grenzt sich allerdings nach außen von dessen rituellen Innovationen ab. Insbesondere der Konflikt um die *Ifá*-Weihe für Frauen sei von vielen Seiten dafür benutzt worden, eine weitere Lagerbildung innerhalb religiöser Traditionslinien in Kuba zu forcieren (Interview mit Lázaro Cuesta, 1.2.2007, vgl. auch Rauhut 2009b).

Die vorliegenden empirischen Ergebnisse zeigen einmal mehr die Untauglichkeit modernisierungstheoretischer dualistischer Konzeptionen von Tradition und Moderne und damit einhergehende Zuschreibungen wie Stabilität und Kontinuität einerseits und Kontingenz und Ungewissheit andererseits (Streck 2004). Tradition ist kein stabiles Kontinuum, sondern wird von religiösen Akteuren in einer konkurrierenden und auch widersprüchlichen Art und Weise hergestellt. Dafür arbeiten sie aktiv an der Vergangenheit mit Hilfe von selektiven Erinnerungsstrategien.

Víctor B.'s Rückgriff auf die Vergangenheit und Tradition der *Lúkúmi* Anfang des 20. Jahrhunderts stellt eine Form der Aneignung und Einverleibung afrikanischer Vergangenheit *und* Gegenwart in ein kubanisches Traditionsmodell dar, das eine wiederhergestellte historische Kontinuität erzeugen soll. Diese ist nicht automatisch gegeben, sondern wird erst durch nachträgliches Erinnern und Erfinden, durch bewusste Traditionsbrüche und Veränderungen sowie durch die Proklamierung einer Traditionskrise hergestellt, die es zu überwinden gilt. Was er als ursprüngliche, reine *Lúkúmi*-Praxis in Kuba präsentiert, ist eine Rückprojektion auf Basis von heutigen Texten, Quellen, Wissen und Praktiken. Das Ziel ist weder eine rein nigerianische noch eine rein kubanische, sondern eine im transatlantischen Austausch erneuerte Religion, die selektiv und strategisch aus verschiedenen zeitlichen und räumlichen Vergangenheitsbezügen schöpft. Víctor B. entwirft damit eine spezifische Tradition, die sich zugleich kubanisch partikular und kompatibel zeigt mit dem, was zunehmend als *Global Orisha/Yoruba World Religion* bezeichnet wird und verschiedene Varianten *Yoruba*-basierter Religionen in der transatlantischen Welt verbindet (Capone 2005; Frigerio 2004; Olupona/Rey 2008).

Auch hier lässt sich nochmals mit Matory argumentieren, dass eine kulturelle Erinnerung an eine in Kuba angeeignete afrikanische Vergangenheit als Basis einer *Yoruba*- bzw. *Lúkúmi*-Reinheit nicht einfach da ist, sondern aus der Perspektive der Gegenwart durch religiöse *Agency* als „function of power, negotiation and strategic recreation“ konstruiert wird (Matory 1999:97). Angesichts der konjunkturellen wissenschaftstheoretischen Kritik am Traditions- und Vergangenheitsbegriff warnen Charles Stewart und Rosalind Shaw dennoch davor, dass die Perspektive der religiösen Akteure nicht außen vorgelassen werden darf (Stewart/Shaw 1994:23). Während Wissenschaftler Traditionen und Erinnerungen als konstruiert oder gar erfunden konstatieren, so sind diese dennoch für die religiösen Akteure phänomenologische Realitäten, die sie in ihren jeweiligen *Agencies* nutzen und dabei oftmals essenzialistische Strategien verfolgen. Sie sind überzeugt davon, dass der Rückgriff auf eine wie auch immer verortete Vergangenheit Stabilität und Legitimität in der Gegenwart erzeugt.

So scheint auch weniger von Interesse, ob ethno-historische Kategorien wie Afrika, *Yoruba* oder *Lúkúmi* real existieren oder erfunden bzw. ob rituelle Innovationen „wirklich afrikanisch“ oder „ursprünglich kubanisch“ sind, sondern dass kubanische Religionsakteure sie dafür halten und zur Legitimation einer bestimmten religiösen Praxis heranziehen. Dass Kubaner strategische Verbindungen und Brücken nach Afrika aufbauen, die in ihrem jeweiligen Narrativ bisher durch Sklaverei, Kolonialismus und ge-

sellschaftliche Ideologien verhindert wurden, ist ein unabwendbarer empirischer Befund. Dieser kann gerade im Hinblick auf Süd-Süd-Beziehungen und die Rolle Afrikas innerhalb religiöser Globalisierungsprozesse in Lateinamerika auf weitere Forschungen hoffen. Diesbezüglich muss auch der im Falle Kubas angenommene lange Kontaktabbruch zu Afrika in Sachen Religion angezweifelt werden, berücksichtigt man zukünftig stärker die Perspektive religiöser Akteure. Ihre heutige Vernetzung mit Religionsanhängern aus Nigeria sowie ihre *oral history* über frühere reell stattgefundene, geplante oder auch diskursive Rückkehrbewegungen zwischen Kuba und Afrika können das bisherige Forschungsdefizit ausgleichen.

Afrikanisierung stellt gegenwärtig in Kuba eine mögliche Form der religiösen Innovation dar, die allerdings nicht isoliert zu betrachten ist, sondern in Interaktion mit globalen Konjunkturen der Afrikanisierung innerhalb afroamerikanischer Religionen. Die *Babalaos* der *Línea Africana* rezipieren selektiv globale Diskurse, grenzen sich zugleich davon ab und entwerfen eigene Traditionsmodelle. Die Inhalte der Religionsdiskurse um Afrika, religiöse Reinheit, Authentizität, Diaspora und Heimat sind nicht überall gleich, sondern haben unterschiedliche lokale und akteurspezifische Ausprägungen. So sind auch die an Afrika orientierten Traditionshorizonte in Kuba nicht starr, sondern beweglich und können sich je nach Konjunktur, Kontext und Zielpublikum verschieben. Eine afrikanische Religionspraxis bzw. eine vorgeblich direkte afrikanische Kontinuität in Form einer ursprünglichen *Lúkúmi*-Tradition in Kuba bedeuten nicht zwangsläufig, dass Afrika auch als Zentrum oder Ort der symbolischen Rückkehr wahrgenommen wird. Die *Babalaos* der *Línea Africana* sehen sich oftmals nicht als Teil einer Diaspora, sondern distanzieren sich stattdessen von Diaspora-Praktiken und Debatten, die sie eher in den USA und auch in Nigeria verorten. In Kuba gibt es somit ein anderes Diaspora-Bewusstsein als beispielsweise in den USA, wo gerade in Afrikanisierungsdiskursen Afrika viel stärker als verlorene Heimat mobilisiert wurde.

Diaspora dient mitunter als Kategorie der Abgrenzung, während Kuba vielen *Santería*-Anhängern als eigentliches Zentrum der religiösen Authentizität, durchaus auch „afrikanischen“ Authentizität im Sinne von Víctor B., gilt. Somit kann sich das einstige Verhältnis zwischen Zentrum (Afrika) und Diaspora (Kuba) auch umkehren, sowohl in einem kubazentrierten als auch transatlantisch orientierten Traditionsdiskurs. Das wiederum hat Einfluss auf die zukünftige Forschungsausrichtung zur afrikanischen Diaspora und *Black Atlantic*, in der eine kubanische Perspektive bisher nicht behandelt wurde.

Literatur

- Abimbola, Wande; Miller, Ivor 1997: *Ifá will mend our broken world: thoughts on Yoruba religion and culture in Africa and the diaspora*. Roxbury: Aim Books.
- Angarica, Nicolás 1955: *Manual del Orihaté*. La Habana.
- Angarica, Nicolás 1998 [1990]: El "lucumi" al alcance de todos. In: L. Menéndez (Hg.), *Estudios afrocubanos: selección de lecturas*. La Habana: Editorial F. Varela, S. 4–128.
- Arango, Pedro 1998 [1990]: Manual de santería. In: L. Menéndez (Hg.), *Estudios Afrocubanos*. La Habana: Universidad de la Habana, S. 130–44.
- Argyriadis, Kali 2001–2002: Les Parisiens et la santería. De l'attraction esthétique à l'implication religieuse. *Psychopathologie africaine* XXXI:17–44.
- Argyriadis, Kali; Capone, Stefania 2004: Cubañía et Santería: Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse. La Havane – Miami. In: S. Capone (Hg.), *Religions transnationales*. Bruxelles: Université libre de Bruxelles, S. 81–137.
- Ayorinde, Christine 2004: *Afro-Cuban religiosity, revolution and national identity*. Florida: University Press of Florida.
- Bastide, Roger 1958: *Le candomblé de Babia (rite nagô)*. Paris: Mouton.
- Bastide, Roger 1970: Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année sociologique* III:65–111.
- Betancourt Estrada, Víctor o. A.: *La lengua ritual Lukúmi*. Caracas: Ediciones Orunmila.
- Betancourt Estrada, Víctor 1997: *El Babálawo: médico tradicional*. La Habana: Editorial 21.
- Betancourt Estrada, Víctor 2005: El fenómeno Iyaónifá en Cuba. *Revista Digital Consenso* 1. http://www.desdecuba.com/01/articulos/1_01.shtml. ges. 20. 11. 06.
- Bourdieu, Pierre 2000: *Das religiöse Feld: Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: Universitäts-Verlag Konstanz.
- Brandon, George 1997 [1993]: *Santería from Africa to the new world: the dead sell memories*. Bloomington: Indiana University Press.
- Brown, David H. 2003: *Santería enthroned. Art, ritual and innovation in an Afro-Cuban religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Capone, Stefania 1999: *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala.
- Capone, Stefania 2005: *Les Yoruba du Nouveaux Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*. Paris: Karthala.
- Capone, Stefania 2008: Transatlantic dialogue: Roger Bastide and the African American religions. In: S. Palmié (Hg.), *Africas of the Americas: beyond the search for origins in the study of Afro-Atlantic religions*. Leiden: Brill, S. 255–92.
- Clarke, Kamari Maxine 2004: *Mapping Yorùbá networks: power and agency in the making of transnational communities*. Durham: Duke University Press.
- Clarke, Kamari Maxine 2007: Transnational Yoruba revivalism and the diasporic politics of heritage. *American Ethnologist* 34:721–34.
- Clarke, Peter B. 1998: Accounting for recent anti-syncretist trends in Candomblé-catholic relations. In: P. Clarke (Hg.), *New trends and developments in African religions*. Westport: Greenwood Press, S. 17–35.
- Dianteill, Erwan; Swearingen, Martha 2003: From hierography to ethnography and back: Lydia Cabrera's texts and the written tradition in Afro-Cuban religions. *Journal of American Folklore* 116:273–92.
- Drotbohm, Heike 2008: Of spirits and virgins: situating belonging in Haitian religious spaces in Montreal, Canada. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 33/1:33–50.
- Falola, Toyin; Childs, Matt D. (Hg.) 2004: *The Yoruba diaspora in the Atlantic world*. Bloomington: Indiana University Press.

- Fernández Robaina, Tomás 2003: La Santería: Africana, Cubana, Afrocubana? Elementos para el Debate. *La Jiribilla* 116. http://www.lajiribilla.co.cu/2003/n116_07/paraimprimir/fuenteviva_imp.html.
- Frigerio, Alejandro 2004: Re-Africanization in secondary religious diasporas: constructing a world religion. In: S. Capone (Hg.), *Religions transnationales*. Bruxelles: Université libre de Bruxelles, S. 39–60.
- García, Ángela 2007: Religiones afrocubanas y redes transnacionales en Canarias. (A propósito de Tenerife). In: Díez de Velasco; A. Galván Tudéla (Hg.), *Las religiones minoritarias en Canarias Perspectivas metodológicas*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, S. 273–95.
- Gilroy, Paul 1993: *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gilroy, Paul 2004: Der Black Atlantik. In: Haus der Kulturen der Welt (Hg.), *Der Black Atlantik. Katalog*. Berlin: Haus der Kulturen der Welt, S. 12–31.
- Gobin, Emma 2007. “Innovation”, circulation, fragmentation. Ethnographie d’un conflit religieux à La Havane. *Ateliers. Religions afro-américaines: nouveaux terrains, nouveaux enjeux*. <http://ateliers.revues.org/document411.html>. ges. 9. 1. 2008.
- Henry, Frances 2003: *Reclaiming African religions in Trinidad. The socio-political legitimization of the Orisha and spiritual Baptist faith*. Jamaica: The University of West Indies Press.
- Herskovits, Melville J. 1937: African gods and Catholic saints in New World Negro belief. *American Anthropologist* 39:635–43.
- Johnson, Paul Christopher 2007: On leaving and joining Africanness through religion: the “Black Caribs” across multiple diasporic horizons. *Journal of Religion in Africa* 37:174–211.
- Johnson, Paul Christopher 2008: On leaving and joining Africanness through religion: the “Black Caribs” across multiple diasporic horizons. In: S. Palmié (Hg.), *Africas of the Americas: beyond the search for origins in the study of Afro-Atlantic religions*. Leiden: Brill, S. 39–78.
- Katzensteiner, Irene 2000: *Afrokubanische religiöse Kultur in der Diaspora. Ifú und Santería in Wien*. Universität Wien: Institut für Völkerkunde, unveröffentlichte Magisterarbeit.
- Kment, Patric 2005: *Afirikà yèyé mi! – Meine Mutter Afrika: Reafrikanisierung, kulturelle Expansion und Transformation der Òrìshà-Religion Trinidads; Geschichte und Grundlagen der Veränderungsprozesse einer afroamerikanischen Religion im Spannungsfeld von Eklektizismus, Synkretismus und Reafrikanisierung*. Wien: Lit-Verlag.
- León, Argeliers 1971: Un caso de tradición oral escrita. *Islas* 39-40:141–51.
- Lovejoy, Paul (Hg.) 2000: *Identity in the shadow of slavery*. London und New York: Continuum.
- Martínez Furé, Rogelio 1997 [1979]: *Diálogos imaginarios*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Matory, Lorand James 1999: The English professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yorùbá Nation. *Comparative Studies in Society and History. An International Quarterly* 41:72–103.
- Matory, Lorand James 2001: El nuevo imperio Yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la Nación Lucumí. In: R. Hernández Rodríguez (Hg.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*. La Habana, Cambridge: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, Centro de Estudios Latinoamericanos David Rockefeller, Universidad de Harvard, S. 167–88.
- Matory, Lorand James 2005: *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press.
- Matory, Lorand James 2005 [1999]: Afro-Atlantic culture: on the live dialogue between Africa and the Americas. In: A. Appiah/L. Gates (Hg.), *Africana: the encyclopedia of the African and African American experience*. New York: Basis Civitas Books, S. 93–104.
- Menéndez, Lázara 1995: Un cake para Obatalá?! *Temas (La Habana)* 4:38–51.
- Motta, Roberto 1998: The churchifying of Candomblé: priests, anthropologists and the canonization of the African religious memory in Brazil. In: P. Clarke (Hg.), *New trends and developments in African religions*. Westport: Greenwood Press, S. 45–57.
- Olupona, Jacob K.; Rey, Terry (Hg.) 2008: *Òrìsà Devotion as world religion. The globalization of Yorùbá religious culture*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

- Ortiz, Fernando 1995 [1906]: *Los negros brujos. Apuntes para un estudio de etnología criminal*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Palmié, Stephan 1991: *Das Exil der Götter. Geschichte und Vorstellungskraft einer afrokubanischen Religion*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Palmié, Stephan 1995a: Against syncretism. "Africanizing" and "Cubanizing" discourses in North American *òrìsà* worship. In: R. Fardon (Hg.), *Counterworks: managing the diversity of knowledge*. London, New York: Routledge, S. 73–104.
- Palmié, Stephan (Hg.) 1995b: *Slave cultures and the cultures of slavery*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Palmié, Stephan 2002: *Wizards and scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. Durham: Duke University Press.
- Palmié, Stephan 2005: The cultural work of Yoruba globalization. In: T. Falola (Hg.), *Christianity and social change in Africa. Essays in honor of John Peel*. Chapel Hill: Carolina Academic Press, S. 43–81.
- Palmié, Stephan 2008: Introduction: on predications of Africanity. In: S. Palmié (Hg.), *Africas of the Americas: beyond the search for origins in the study of Afro-Atlantic religions*. Leiden: Brill, S. 1–37.
- Peel, John D. Y. 1989: The cultural work of Yoruba ethnogenesis. In: Tonkin (Hg.), *History and ethnicity*. London: Routledge, S. 198–215.
- Peel, John D. Y. 2000: *Religious encounter and the making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press.
- Perera Pintado, Ana Celia 2007: Prácticas transnacionales y discursos de actores religiosos en Cuba. In: D. Mato (Hg.), *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLASCO, S. 141–61.
- Ramos, Miguel W. 2003: La división de la Habana: territorial conflict and cultural hegemony in the followers of Oyo Lukumí religion, 1850s–1920s. In: Pérez; Aragón (Hg.), *Cuban Studies*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, S. 38–70.
- Rauhut, Claudia 2007: Santería in Kuba und ihre translokale Anhängerschaft – Strategien der grenzüberschreitenden Vernetzung. In: L. Rossbach de Olmos; H. Drothbohm (Hg.), *Afroamerikanische Kontroversen*. Marburg: Curupira Workshop, S. 21–37.
- Rauhut Claudia 2009a: Die Santería-Religion und die kommunistische Partei- und Regierungspolitik in Kuba. In: U. Mähler (Hg.), *Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung*, Berlin: Aufbau-Verlag, S. 199–210.
- Rauhut, Claudia 2009b: Initiation von Frauen in den kubanischen Ifá-Kult zwischen lokaler Innovation und transnationaler Vernetzung. In: H. Drothbohm; L. Rossbach de Olmos (Hg.), *Kontrapunkte. Theoretische Transitionen und empirischer Transfer in der Afroamerikaforschung*. Marburg: Curupira Workshop, S. 97–119.
- Rodrigues, Nina 1900: *L'Animisme fetichiste de Nègres de Bahia*. Bahia
- Rossbach de Olmos, Lioba 2003: Santería in Deutschland. In: B. Schmidt; L. Rossbach de Olmos (Hg.), *Ideen über Afroamerika- Afroamerikaner und ihre Ideen. Beiträge der Regionalgruppe Afroamerika auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Göttingen 2001*. Marburg: Curupira, S. 137–49.
- Rossbach de Olmos, Lioba 2008: Santería in Deutschland: Kubaner zwischen afrokubanischer Religion und globalisierter Popkultur. In: Lauser; C. Weissköppel (Hg.), *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*. Bielefeld: transcript, S. 125–45.
- Stewart, Charles; Shaw, Rosalind 1994: *Syncretism/anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. London: Routledge.
- Streck, Bernhard 2004: Authentizität und Synthese. Zur Kritik des modernen Traditionsbegriffs. In: Schäfer; A. Wimmer (Hg.), *Tradition und Kontingenz. Anmerkungen zu einem verschlungenen Verhältnis*. Münster: Waxmann, S. 137–53.

- Testa, Silvina 2004: *Como una memoria que dura. Cabildos, sociedades y religiones afrocubanas en Sagua la Grande*. La Habana: Ediciones La Memoria.
- Verger, Pierre 1954: *Dieux d'Afrique: culte des Orishas et Vodouns à l'ancienne Côte des esclaves en Afrique et à Bahia, la baie de tous les saints au Brésil*. Paris: Harmattan.
- Verger, Pierre 1968: *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVIIe au XIXe siècle*. Paris: Mouton.
- Wirtz, Kristina 2007: How diasporic religious communities remember: learning to speak the "tongue of the *oricha*" in Cuban Santería. *American Ethnologist* 34:108–26.
- Yai, Babalola 2008: Yoruba religion and globalization. In: J. Olupona; T. Rey (Hg.), *Òrìsà devotion as world religion. The globalization of Yorùbá religious culture*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, S. 233–46.

