

Die Struktur der Trance in afrobrasilianischen Kulturen Über die Ritualisierung veränderter Bewusstseinszustände anhand von Therapie, Initiation, Liturgie und Divination

Stefan Festini Cucco

Abstract

Trance as a ritualized modified state of consciousness plays a key role in many moments of religious life in afro-brasilian cults. It is the main means of interaction, communication and the exchange of vital energy *axé* between devotees, gods and ghosts. As such it characterizes the cults' liturgy, initiatory rituals, therapeutic methods and divination techniques, which can hardly be considered solely if the aim is a holistic understanding of the structure of trance.

By following the analytical model of Antonio L. Palmisano (2013), the author begins with a short examination of the three major paradigms of trance institutionalization – vision, possession and ecstasy – and proceeds with the analysis of trance-structure in the afro-brasilian context. Based on personal ethnographic data collected during a fieldwork of several months in Rio de Janeiro, the essay displays the emic perspective in a descriptive way. By doing so the reader should get a good insight in the cults' life and their utilization of trance in ritual activities.

Einleitung

„*E, gostou do santo dele?*“ - „Und, hat dir sein Heiliger gefallen?“

Diese Frage wurde mir während der Feldforschung nach Ritualen und Festen in afrobrasilianischen Kulthäusern immer wieder gestellt.¹ Mit „Heiliger“ war dabei nicht ein Bild oder die Statue eines christlichen Heiligen gemeint, sondern die Darstellung eines heiligen Wesens, das ein Medium² im Laufe des Rituals verkörperte. Hierbei fällt das Medium an einem bestimmten Punkt der Liturgie in Trance und wird von einer Gottheit oder einem Geist besessen. In emischer Perspektive hört das Medium an dieser Stelle auf Mensch zu sein, es ist nicht mehr Nachbar, Schwester oder Vater, sondern eine Gottheit oder ein Geist wie beispielsweise *Ogum*, *Yemanjá*, *Zé Pelintra* oder *Maria Molambo*. In ethischer

¹ Die Feldforschung fand von August 2011 bis Februar 2012 in Rio de Janeiro statt. Dort war ich bei zahlreichen Ritualen und Festen in einem Kulthaus auf dem *Morro do Pinto* im Stadtteil *Santo Cristo*. Des Weiteren habe ich in zwei anderen Kulthäusern, eines davon im Stadtviertel *Jacarepaguà* und das andere in *Pechincha*, im nördlichen Teil von Rio de Janeiro, geforscht. Dennoch blieb das Kulthaus auf dem *Morro do Pinto* das primäre Forschungsobjekt und dient als Grundlage dieser Arbeit. Die Daten wurden vorwiegend durch Teilnehmende Beobachtung und informelle Gespräche gesammelt.

² In afrobrasilianischen Kulturen unterscheidet man zwischen Adepten die in Trance fallen (Medium), und solche die nicht in Trance fallen, dennoch aber initiiert werden und wichtige Aufgaben im Kulthaus übernehmen.

Perspektive legt das Medium während der Mimesis, der Nachahmung des Göttlichen, seine alltägliche Persönlichkeit ab, um sich die eines *santos* oder einer *entidade* anzueignen und darzustellen.³ Das in Trance gefallene Medium übernimmt die spezifischen Charakterzüge, Bewegungsweisen und Idiolekte die den Gottheiten und Geistern der Mythologie nach eigen sind. Dadurch erkennen die Anwesenden im Kulthaus wann ein Medium besessen ist und um welches Wesen es sich handelt. Demgemäß interagieren sie mit ihm: sie sprechen, tanzen, teilen sich des Wesens Lieblingsgetränk oder -speise, flehen um Rat und Heilung oder bitten das Wesen jemand anderen Leid zuzufügen.

Trance, die man zu den veränderten Bewusstseinszuständen zählt, geht in afrobrasilianischen Besessenheitskulten mit der Darstellung des Göttlichen einher und in ihrer Kombination spielen sie innerhalb des Rituals eine wesentliche Rolle, da sie für die Interaktion zwischen Gottheiten, Geistern, Adepten und Publikum unerlässlich sind. Trance außerhalb des Rituals und somit ohne „genormte“ Darstellung des Göttlichen gilt als gefährlich, da sie in den meisten Fällen wild oder gar brutal und unkontrollierbar ausfällt. Abseits des rituellen Kontexts fehlt jener Interpretationsrahmen, der es möglich macht, die plötzliche Veränderung im Verhalten und Handeln eines Menschen zu deuten. Die Darstellung des Göttlichen ohne Trance ist zwar durchaus üblich, wie beispielsweise anhand von Statuen, Paraphernalien oder Abbildungen, dennoch können Gottheiten, Geister und Menschen nur dann interagieren und kommunizieren, wenn ein Adept als Medium fungiert. „Hat er dir gefallen?“ Aus dieser Frage lässt sich schließen, dass der „Heilige“ bzw. heilige Wesen auf verschiedene Art und Weise dargestellt werden können. Gottheiten und Geister sind der Mythologie nach schön oder hässlich, gut gesinnt oder boshaft, hilfsbereit oder irreführend; das besessene Medium stellt diese mythologischen Eigenschaften dar.

Doch was ist Trance eigentlich und wie ist sie im afrobrasilianischen Kontext strukturiert? Welche Rolle spielt dieser veränderte Bewusstseinszustand in den Kulten und wie wird er von deren Anhängern ritualisiert?

In der vorliegenden Arbeit versuche ich anhand von Erkenntnissen verschiedener Autoren und eigenen Feldforschungsdaten auf diese Fragen einzugehen. Im ersten Teil skizziere ich die Differenzen der drei Termini Veränderter Bewusstseinszustand, Trance und Besessenheit, um in den darauffolgenden Abschnitten die Trancestruktur in afrobrasilianischen Kulten zu analysieren. Hierfür bediene ich mich der vier Modulationen zur Ritualisierung von veränderten Bewusstseinszuständen⁴ – Therapie, Initiation, Liturgie und Divination – und

³ Port. „*santo*“ bedeutet „Heiliger“ und wird in vielen afrobrasilianischen Kulthäusern anstelle des yorubanischen „*orixá*“ gebraucht. Diese Praxis ist wohl ein Überbleibsel aus der Sklaverei, als den westafrikanischen Sklaven verboten wurde ihre Religion zu praktizieren und sie deshalb ihre Götter mit katholischen Heiligen benannten. Im Text werde ich dennoch „*orixá*“ verwenden, um dem Leser zu verdeutlichen, dass es sich in erster Linie um afrikanische Gottheiten handelt. Port. „*entidade*“ bedeutet „Entität“ und wird von Kultanhängern für Geister oder heilige Wesen, die keine Gottheiten sind, verwendet.

⁴ Nach PALMISANO, ANTONIO LUIGI (2013:13)

vorwiegend einer deskriptiven Schreibweise, die darauf zielt die emische Perspektive wiederzugeben.

Vom veränderten Bewusstseinszustand zur rituellen Trance und Besessenheit

Ein veränderter Bewusstseinszustand (*modified state of consciousness*) – auch alterierter Bewusstseinszustand (*altered state of consciousness*) genannt – ist eine geistige Konstitution, die durch verschiedene psychophysiologische Manipulationen oder pharmakologische Wirkstoffe induziert werden kann. Veränderte Bewusstseinszustände können in der Regel vom Subjekt selbst oder von einem Beobachter leicht erkannt werden, da sie von bestimmten körperlichen Veränderungen begleitet werden, die im Wachbewusstsein nicht aufscheinen. Das Subjekt verlagert seine Aufmerksamkeit auf das Innere und auf die eigenen geistigen Prozesse, während die Außenwelt geringer oder wie verschleiert wahrgenommen wird. Dieser Wandel betrifft neben Wahrnehmung auch Denkweise und Zeitgefühl, Fähigkeit zur Selbstkontrolle, emotionalen und körperlichen Ausdruck, sowie Suggestibilität.⁵ Veränderte Bewusstseinszustände sind ein Existenzial und werden daher von allen Menschen erlebt: Neben der beabsichtigten Induktion anhand verschiedener Techniken, treten sie auch spontan auf, sei es im rituellen und religiösen, als auch im profanen Kontext. Wenn sie im Ritual auftreten, bewusst ausgelöst werden und in die soziale Ordnung und Kosmologie einer Gruppe eingebettet sind, spricht man von „Trance“. Trance kann somit als ritualisierter oder institutionalisierter veränderter Bewusstseinszustand definiert werden.⁶

Man kann verschiedene Arten von Trance benennen und sie in visionäre Trance, ekstatische Trance und Besessenheitstrance kategorisieren.⁷ Visionäre Trance kommt in erster Linie im Schamanismus vor: In der Séance begibt sich der Schamane auf eine Reise in die kosmischen Welten, um dort verschiedene Aufgaben für seine Gemeinschaft zu erfüllen. Halluzinationen ordnet er in die Kosmologie seiner Gruppe ein und formt sie zu Visionen oder Botschaften der Geisterwelt. Anders ist es bei der ekstatischen Trance: hier schmieden sich je nach Religion oder Kult, Mensch und Gott oder Mensch und Kosmos zu einer Einheit. Ekstatische Trance finden wir vorwiegend bei den großen monotheistischen Religionen und ihren Kulturen, wie zum Beispiel im Sufismus, wo sich die kreisenden Derwische im Trance-Tanz mit Gott vereinen. Eine weitere Form ist die Besessenheitstrance. Hierbei stellt ein Medium seinen Körper einem externen Agenten zur Verfügung, meist Gottheit oder Geist, aber auch einer Lokomotive oder einem Flugzeug.⁸ Im Unterschied zur visionären Trance, erlebt der Besessene keine Halluzinationen, sondern erfährt eine Persönlichkeitsspaltung (*split of personality*).⁹ Zur ekstatischen Trance unterscheidet

⁵ LUDWIG, ARNOLD M. (1969:13-16)

⁶ PALMISANO, ANTONIO LUIGI (2000:121)

⁷ PALMISANO, ANTONIO LUIGI (2013:10-12)

⁸ KRAMER, FRITZ (2005:153)

⁹ PALMISANO, ANTONIO LUIGI (2013:12)

sie sich dadurch, dass der Besessene sich agieren lässt und zur Entität wird, von der er besessen ist. Besessenheitstrance, visionäre und ekstatische Trance schließen sich jedoch nicht gegenseitig aus, sondern können durchaus in einem einzigen Kult auftreten.

Zum Verständnis der Trance-Struktur ist die Analyse von Therapie, Liturgie, Divination und Initiation eines Kults, d.h. die Untersuchung der Modulationen zur Ritualisierung und Institutionalisierung von veränderten Bewusstseinszuständen und der emischen Perspektive ein geeignetes Hilfsmittel.¹⁰

Trance charakterisiert die Liturgie eines Kults, wenn sie den Ritualverlauf und die Beziehung zwischen Mensch und Göttlichem bestimmt. Als Bestandteil der Liturgie des Rituals, aber auch in einer gesonderten Séance, kann Divination mit Trance einhergehen, wenn letztere zur Kommunikation mit dem Göttlichen verhilft und somit den Zugang zu Verborgenen ermöglicht. Wenn Trance den Übergang in einen neuen Lebensabschnitt begleitet, steht sie in Verbindung mit Initiation. In der Therapie kann Trance ebenso eine hervorragende Rolle spielen, wenn sie dem Heiler dient Krankheitsauslöser zu finden und zu bekämpfen, oder eine Person durch die Aufnahme in den Kult lernt mit ihren veränderten Bewusstseinszuständen umzugehen.

Die vier Ritualisierungsmodulationen findet man in ihrer Kombination in vielen Trancekulten unabhängig davon, ob die Trance eines bestimmten Kults mit Besessenheit, Schamanismus oder Ekstase in Verbindung steht.¹¹

In afrobrasilianischen Besessenheitskulten des *candomblé*, der *umbanda* und der *macumba* sind alle hier oben genannten Modulationen wieder zu finden. Wie wir anschließend sehen werden, ist Trance ein äußerst wichtiger Bestandteil in den Ritualen dieser Kulte, denn bleibt sie aus, deuten die Adepten dies als Folge einer schwerwiegenden Ungereimtheit in der Beziehung mit Göttern und Geistern.

Krankheit und Therapie – vom energetischen Ungleichgewicht zum *fechamento do corpo*

In der Perspektive des afrobrasilianischen Kult-Anhängers werden Krankheiten durch verschiedenartige Auslöser generiert, die mit der Götter- und Geisterwelt in Verbindung gebracht werden. Je nach Krankheit bedient sich die Kultgemeinde bestimmter ritueller Séancen um sie zu behandeln.

Adepten und Medien verschiedener Kulte gebrauchen zwar unterschiedliche Bezeichnungen und Erklärungen für Krankheiten, sie alle jedoch schreiben diese einem Ungleichgewicht in der Beziehung zwischen Mensch und Gott oder Geist zu. Ungleichgewichte vermindern den Fluss der Lebenskraft *axé* und erhöhen die Anfälligkeit für Krankheit und Unglück. In der Umbanda spricht man anstelle von *axé* von *fluido*, Flüssigkeit oder Energie, die in Allem in positiver oder negativer Form existiert. Positive Energie strahlt aus dem Guten, Schönen, Reinen, und

¹⁰ *Idem*

¹¹ PALMISANO, ANTONIO LUIGI (2000)

Gesunden, negative aus dem Schlechten, Hässlichen, Unreinen und Kranken.¹² Negative Energien werden auf den Mensch vorwiegend durch den bösen Blick oder durch Schadenzauber übertragen und können neben Krankheit auch andere Probleme, wie beispielsweise finanzielle Notlagen oder Misserfolge mit sich bringen.¹³

Der erste Schritt um gegen Krankheiten und Probleme jeglicher Art anzukämpfen, ist eine Konsultation zu besuchen. Hierbei lässt sich der Betroffene durch ein Geistwesen beraten, das das Kultoberhaupt oder ein Adept im Trancezustand verkörpert. Konsultationen können während eines öffentlichen Rituals in der Gruppe stattfinden oder mit einzelnen Klienten vereinbart und privat abgehalten werden.¹⁴ Bei der ersten, kollektiven Variante nimmt der Klient durch das besessene Medium mit dem Geist Kontakt auf und erklärt ihm sein Anliegen. Für physiologische Krankheiten sind in erster Linie *caboclos* (Indianergeister) und *pretos velhos* (Geister alter Sklaven) zuständig, die durch ihr von Leid gezeichnetem Leben während der Sklaverei über große Empathie und Weisheit verfügen. Sie sind auch Meister der Pflanzenheilkunde, die sie durch den ständigen Kontakt zu ihrer Umwelt erlernt haben.¹⁵ Problemen der Liebe und Sexualität, von Eifersucht bis Impotenz, widmen sich *pombagiras* und *exus*, die durch ihr irdisches Leben als Prostituierte und Ganoven über eine exzellente Menschenkenntnis verfügen und in armen, marginalisierten Bevölkerungsschichten bestens bewandert sind.¹⁶

Während der Konsultation behandeln die Geister ihre Klienten mit magischen Handbewegungen. Dabei streichen sie mit offenen Händen wiederholt über den Körper ihres Gegenübers, ohne diesen jedoch zu berühren. Sie beginnen am Kopf und fahren in einer kehrenden Bewegung hinab bis zu den Knien, um fortan ihre Hände auszuschütteln; auf diese Weise sammeln sie die negative Energie in ihren Händen, fegen sie anschließend vom Körper weg und reinigen dadurch ihren Klienten.¹⁷ Zudem vermögen bestimmte Geister, mithilfe der eigenen Handbewegungen den Körper ihres Mediums zu behandeln und letztere benötigen folglich keine fremde Hilfe.¹⁸

Zeigt die Behandlung positive Wirkung, wird der Klient den Geist im darauffolgenden Ritual abermals besuchen, um weitere Behandlungen und Anweisungen zu erhalten oder ihm bei erfolgreich abgeschlossener Therapie zu danken.¹⁹ Zudem bieten die meisten Kulthäuser auch Konsultationen an, die nicht im

¹² FIGGE, HORST H. (1973:87)

¹³ GOODMAN, FELICITAS (1991:86)

¹⁴ Ich verwende die Bezeichnung Klient, da in allen Kulthäusern die ich besucht habe, für eine Konsultation bezahlt wird.

¹⁵ LYNCH, DARRELL (2005:18)

¹⁶ THIELE, MARIA ELISABETH (2006:92)

¹⁷ LYNCH, DARRELL (2005:21)

¹⁸ MARQUARD, LENA (2005:105)

¹⁹ In einem großen Kulthaus in der Nordzone Rio de Janeiros wurde mir bei Beginn der öffentlichen *consulta* ein Buch überreicht, in dem Besucher ihren Namen und den Namen jenes Geistes eintragen, den sie treffen wollen. So kam es, dass während der *consulta* bestimmte Medien eine lange Menschenschlange vor sich hatten, während andere gelangweilt herumstanden. Dies hat weniger mit Sympathie oder Antipathie gegenüber dem menschlichen Medium zu tun, als vielmehr mit den Heilungsfähigkeiten des Geistes, den es verkörpert.

öffentlichen Ritual gehalten werden, sondern für einzelne Klienten nach Absprache. Wie während der öffentlichen, begegnet man auch bei der privaten Konsultation dem Geist der in der Trance seines Mediums spricht und handelt.²⁰

Neben magischen Handbewegungen gibt es eine Reihe anderer Heilmethoden. Eine davon ist die rituelle Räucherung, bei der *caboclos* und *pretos velhos*, aber auch *pombagiras* und *exus* den Rauch ihrer Zigarren, Pfeifen oder Zigaretten auf kranke Körperstellen blasen. Räucherungen gelten ähnlich wie magische Handbewegungen als reinigend und finden nicht nur während der Konsultation statt, sondern beispielsweise auch bei der kollektiven Entladungen negativer Fluide oder Energien (*descarregos*). Bei Beginn eines jeden Rituals wird ebenso geräuchert: der Kultchef geht begleitet von rituellen Gesängen mit einem Weihrauchfass durch das Kulthaus, um den sakralen Raum, die Altäre und Trommeln, aber auch Medien und Besucher mit Rauch zu reinigen und somit das Ritual vor negativen Kräften zu behüten.

Eine weitere Reinigungsmethode ist das sogenannte Entladungsbad (*banho de descarrego*). Hierfür stellt ein Adept zwei Schüsseln in den Hinterhof oder in ein privates Zimmer und füllt eine mit Wasser und Seife, während er in der anderen ein Kräutergemisch braut. Bevor das Ritual beginnt, müssen alle Medien ein Entladungsbad nehmen. Das Kräutergemisch ist nicht immer dasselbe, sondern richtet sich nach der Art des Rituals, d.h. wenn der Festtag eines bestimmten *orixás* zelebriert wird, richtet man das Kräutergemisch nach seinen Vorlieben an. Das Entladungsbad, das einer rituellen Waschung gleichkommt, ist exklusiver als die Räucherung, d.h. es dient vorwiegend den Medien, nicht aber den Besuchern. Letztere waschen sich nur dann im magischen Badewasser, wenn sie im Zuge einer Behandlung eine besonders wirksame Reinigung oder außerordentlichen Schutz benötigen.²¹ Wird ein Besucher an einen der heiligsten Orte des Kulthauses, wie beispielsweise zu den heiligen Steinen gebracht, ist zu deren Schutz ein rituelles Bad im Vorfeld unerlässlich.

Findet das Kultoberhaupt heraus, dass ein böser Geist das Unwohlsein seines Klienten verursacht, bedient er sich neben Räucherungen und Bädern der *pontos riscados*, gezeichnete Punkte oder Siegel, die mehrere Symbole in einem geschlossenem Kreis darstellen. Mit Kreide malt er das Siegel des störenden Geistes auf den Boden, neben welches er ein Blatt Papier mit dem Namen seines Klienten und einige Opfergaben legt. Auf diese Weise lockt er den Geist in das Kulthaus, hält ihn dort fest und macht ihn für den Klienten unschädlich.²² Kreide wird außerdem, ähnlich wie Rauch am Beginn eines jeden Rituals in festgelegter Abfolge an bestimmte Orte im Kulthaus geblasen und bei Konsultationen zur Heilung verwendet.

Wenn bei schwerer Krankheit alle bis an diese Stelle aufgezählten Heilverfahren keine Wirkung zeigen, greift der Kultchef zur letzten Waffe: dem „Kopftausch“ (*troca de cabeça*). Bei diesem äußerst aufwendigen Ritual wird die Krankheit auf ein vierbeiniges Tier, eine Pflanze oder seltener auf einen anderen

²⁰ LAPASSADE, GEORGES (2008:62)

²¹ Für eine ausführliche Beschreibung eines Reinigungsrituals vgl. THIELE, MARIA ELISABETH (2006:150-151).

²² FIGGE, HORST H. (1973:98)

Mensch übertragen. Hierfür wird eine besonders schöne Opfergabe, die auch Geld oder Schmuck enthalten kann und einen habgierigen Menschen anlocken soll, auf die Straße gestellt. Jener Mensch, der die Opfergabe berührt, übernimmt die Krankheit und erlöst somit den ursprünglichen Leidtragenden.²³

Um vor solch hinterlistigen Methoden und anderen schwarzmagischen Gefahren Schutz zu gewähren, stellt der Kultchef ein Amulett in der Form einer Halskette her, oder veranlasst bei großer Gefahr ein „Schließen des Körpers“ (*fechamento do corpo*). Hierzu ist ein sehr teures und aufwändiges Ritual notwendig. Für Adepten bietet der „geschlossene Körper“ Schutz vor bösen Geistern und negativen Energien jeglicher Art. Durch eine Schutzschicht über der Haut wird diesen unmöglich gemacht in den Körper einzudringen.

Neben negativen Energien und Geistern können auch die Götter Menschen krank machen. Wirken einfache Heil- und Reinigungsmethoden nicht, legt das meist in Trance gefallene Kultchef ein Muschelorakel um die Leidensquelle seines Klienten zu ergründen.²⁴ Hierbei stellt er zunächst fest, welche drei *orixás* seinem Klienten entsprechen und welcher von diesen sein Haupt-*orixá* (*dono da cabeça*) ist. Nachdem er mit letzterem Kontakt aufgenommen und sein Anliegen erfragt hat, übermittelt er dem Klienten die Wünsche des *orixás* und gibt Anweisungen wie er diese erfüllen soll. Dabei kann es sich um einfache asketische Auflagen, eine Fütterung der Gottheit (*bori*) oder aber um den Beginn der Initiation handeln. Eine Aufnahme in den Kult ist vor allem bei Klienten sinnvoll, die im alltäglichen Leben, das heißt außerhalb des Rituals besessen werden. Meistens ist ein solches Phänomen, das die Adepten als Initiationskrise deuten, von einer wilden und unkontrollierten, oder gar brutalen Trance begleitet; der Besessene wird herumgeschleudert und kann dadurch sich und seinem Umfeld erheblichen Schaden zufügen. Die Adepten benennen diese wilde Trance „gehässiger Heiliger“ (*santo bruto*), denn die Gottheit ist unzufrieden und bestraft ihn deshalb.²⁵ Der gehässige Heilige wird von Kultanhängern als gefährlich wahrgenommen, nicht aber als Krankheit. Vielmehr deuten sie ihn als Anzeichen mediumistischer Fähigkeiten, als Berufung diese zu entwickeln und sie in den Dienst von Göttern, Geistern und Menschen zu stellen. Zur Therapie des gehässigen Heiligen bzw. der Initiationskrise sind wiederholte spirituelle Verpflichtungen und Auflagen, Reinigungsrituale und Opfergaben vorgesehen, die der Kultchef festlegt. Der Klient wird dadurch immer mehr in die Kultgemeinde integriert und in religiöse Aufgaben eingewiesen, bis er durch die Initiation selbst zum Medium wird und sein Dasein neu definiert.

Aber auch durch die Initiation vermag der Klient nicht immer, seine Götter und Geister in Schach zu halten. So kann passieren, dass sich die *orixás* um die Vorherrschaft in seinem Kopf bekriegen, oder dass ihm versehentlich anstelle seines

²³ *Idem*

²⁴ Ein Muschelorakel wird nicht nur in der Therapie gelegt, sondern vor allem während der Divination.

²⁵ Eine Person, die Opfer einer wilden Trance wird, bezeichnet man im afrobrasilianischen Kontext üblicherweise nicht als Medium. Als Medium bezeichnet man hingegen jenen Adepten, der die Initiation hinter sich hat und somit seine Besessenheit gewissermaßen kontrollieren und auf das Ritual beschränken kann.

eigentlichen *orixás* ein anderer in den Kopf „gepflanzt“ wurde.²⁶ Des Weiteren können Probleme auftreten, wenn zwei Medien – Mann und Frau – heiraten und ihre *orixás* nicht miteinander auskommen.²⁷ In all diesen Fällen muss der Haupt-*orixá* mithilfe einer Reihe von re-initiatorischen Ritualen in seine neue Position eingeweiht werden.

Rituelle Reinigungen und Heilungen werden stets von Göttern und Geistern im Trancezustand ihrer Medien verrichtet. Für Besucher und Medien bedeutet dies, dass sich Krankheiten und Unwohlsein zwar auf ihren Körper auswirken, jedoch nicht ihren Ursprung darin haben. Vielmehr werden sie als Zeichen der Götter und Geister, als energetisches Ungleichgewicht und Abwesenheit von *axé* oder als Folge von Magie gedeutet. Krankheit und Leid werden durch einen religiösen Rahmen interpretiert und werden zum festen Bestandteil des spirituellen Lebens; Therapie erfordert in erster Linie Kommunikation mit den heiligen Wesen und ist ausschließlich durch Trance möglich. Fortan ist die stetige Erfüllung ritueller Pflichten, die allein in der Kultgruppe erfüllt werden können, unabdingbar.²⁸ Geht die Kultgemeinde den Pflichten nach, verbessert sie das Wohlbefinden aller: Der Medien und Besucher, sowie der Götter und Geister, denn werden diese nicht gepflegt und mit *axé* gefüttert, erkranken auch sie. Therapie in afrobrasilianischen Kulturen ist somit allumfassend; die Grenzen zwischen Heilung und Krankheit sind subtil und lösen sich in gegenseitiger Abhängigkeit auf. Der rituelle Trancezustand fungiert als Ärztekittel: wer über ihn verfügt, ist Therapeut.

Initiation – *fazer cabeça* und Langzeit-*set*

Initiation kann als therapeutische Maßnahme erfolgen. So können wilde Trance, Krankheit und Unglück durch diese beendet oder umgedeutet werden. Wird eine Person zum Medium, öffnet sich ihr eine neue Welt und durch die Kosmologie erhält sie einen neuen Interpretationsrahmen. Krankheit und Unglück werden externalisiert, das heißt Gründe und Auslöser liegen nicht mehr in der kranken Person und irdischen Welt, sondern bei den Göttern, Geistern und den Beziehungen die der Mensch mit ihnen pflegt.

Zumeist geht dem Initiationswunsch eine Mangelerscheinung voraus. Fühlt sich eine Gottheit oder ein Geist einem Menschen affin oder will über seinen Kopf herrschen, so will er von jener Person gefüttert werden. Sein Verlangen zeigt das heilige Wesen dem Menschen durch Krankheit, Unwohlsein, Besessenheit, im Traum oder im wilden Trancezustand. Es fordert seinen Menschen auf, sich in ein Kulthaus zu begeben und mit ihm Kontakt aufzunehmen. Nachdem dieser mehreren Ritualen

²⁶ In der Perspektive der afrobrasilianischen Kulte hat jeder Mensch in der Regel zwei oder drei *orixás*, die in seinem Kopf leben, die während der Tranceséance Besitz von ihm ergreifen. Darüber hinaus können auch Geister in den Körper eines Mediums einfahren, wo diese Bestandteil der Kosmologie sind.

²⁷ GUDOLLE CACCIATORE, OLGA (1977:255)

²⁸ SELIGMAN, REBECCA (2010:307)

als Besucher beigewohnt hat, wird sie wissen wollen, welchem Gott oder Geist sie belangt, um in der Kosmologie des Kults ihren Platz zu finden und vom unerklärten Leid erlöst zu sein. Folglich legt ihr der Kultchef im Trancezustand ein Muschelorakel in welchem er ihren Haupt-*orixá* und die beiden anderen *orixás* entdeckt, die sich das Haupt mit diesem teilen. Fordert der Haupt-*orixá* eine aktivere Teilnahme am Kultgeschehen und stimmt die Person dem zu, wird sie zum Novizen. Der Kultchef konsekriert dem Novizen eine Halskette in den Farben des Haupt-*orixás* und gibt somit den Startschuss für den Beginn der Initiation.²⁹ Er wäscht die Kette in heiligen Kräutern und mit dem Blut eines Opfertiers, das er zudem über den heiligen Stein und den Boden des Kulthauses träufelt. Dadurch stärkt er die Verbindung des Novizen zu seinem *orixá* und zur Kultgemeinde.

Ab diesem Zeitpunkt durchläuft der Novize verschiedene negative und positive Riten: zu ersteren zählen alle Tabus seiner Gottheit, die nun auch er selbst befolgen muss, während die zweiten vorwiegend aus rituellen Reinigungen, Opfertgaben und einer aktiveren Rolle im Kultleben bestehen. Er durchläuft eine Phase der Annäherung an seinen *orixá* und an dessen Verkörperung in der Trance. Der Novize soll mit seiner Gottheit versöhnt werden (*Adorzismus*), auf keinen Fall soll sie ausgetrieben oder gar vernichtet werden (*Exorzismus*).³⁰ Ferner laden ihn die Medien bei Ritualen und Festen zum kreisförmigen Tanz ein und achten darauf, ob sich der *orixá* des Novizen bemerkbar macht. Werden Anzeichen der Götterinkorporation ersichtlich, hüllt ihn der Kultchef oder seine Gehilfin in ein weisses Tuch und bringt ihn in ein Hinterzimmer.³¹ Hier wird er beruhigt und in seinen geistigen Normalzustand zurückgeführt, denn seine Trance ist noch zu wild und unkontrolliert, um die Gottheit im öffentlichen Ritual zur Schau zu stellen. Dennoch ist die anfänglich wilde Trance des Novizen ein gutes Omen und wird als Gabe gewertet, denn nur durch ihr Auftreten kann er zum Medium werden. Ferner bereitet der Novize mithilfe des Kultchefs und der Adepten eine Opfertgabe zu Ehren Exus, dem Herr der Straßen und Kreuzungen und Vermittler zwischen Menschen und Göttern, denn ohne den Segen dieses *orixás* wäre die Initiation äußerst riskant. Der Trickster Exu könnte den Novizen in die Irre führen oder ihn verrückt machen, wenn er nicht vor allen anderen *orixás* gefüttert und geehrt wird. Für die Initiation benötigt die Kultgemeinde Opfertiere und -speisen, eine Tracht, Fetische und andere Paraphernalien. Durch den Ankauf dieser Dinge entstehen außergewöhnlichen Kosten. Um sie begleichen zu können, wird der Novize von den Adepten und womöglich auch von seiner Familie unterstützt.³²

Das eigentliche Initiationsritual – im Kultjargon „Kopf machen“ (*fazer cabeça*) – dauert mehrere Tage oder Wochen und besteht aus einer Reihe von Ritualen, die im Kulthaus stattfinden. Anfänglich bereiten der Kultchef und seine Gehilfen den Körper des Novizen für seinen *orixá* vor.³³ Während er vor dem Altar auf einem Thron sitzt, rasieren sie ihm je nach Tradition das Kopfhaar oder die ganze

²⁹ PRANDI, REGINALDO (1996:18)

³⁰ STRECK, BERNHARD (2013:203)

³¹ VERGER, PIERRE FATUMBI (1997:44)

³² PRANDI, REGINALDO (1996:18-19)

Körperbehaarung und malen die Siegel des *orixás* mit Kreide auf seine Stirn.³⁴ Das blanke Haupt symbolisiert die Geburt oder Wiedergeburt des Novizen, während das Siegel der Gottheit als Eingang in seinen Kopf dienen wird.³⁵ Des Weiteren füttern sie seinen Haupt-*orixá* (*dar comida a cabeça* oder *bori*), wofür die Adepten ein zweibeiniges Opfertier schlachten. Dessen Blut träufeln sie über das Haupt des Novizen, den Fetisch und den Boden des Kulthauses, um somit den sakralen Bund zwischen Mensch, *orixá* und der Kultgruppe zu schließen.³⁶ Diese rituellen Handlungen symbolisieren den Tod und die Wiedergeburt des Novizen. Er trennt sich von seiner bisherigen Welt, um sich in die des Kults zu begeben. Er durchläuft einen Übergangsritus – *rite de passage*.³⁷

Nach diesen ersten rituellen Handlungen spielen die Trommler die Rhythmen des *orixás*, während die Adepten kultische Lieder (*pontos cantados*) singen, die es zum Ziel haben, die Gottheit des Novizen in das Kulthaus zu locken. Trommelrhythmen und Lieder werden so lange wiederholt, bis der Novize durch seinen *orixá* besessen in Trance fällt und fortan in dessen typischen Bewegungen tanzt. Ähnliche Rituale werden im Zeitraum von mehreren Wochen oder Monaten mehrmals wiederholt, wobei der Novize stets vom Kultchef und seiner Patin oder seinem Paten begleitet wird. Zusammen führen sie ihn in Lehre und Ritualpraxis, Kosmologie, Mythologie der Götter und Geister, in die rituelle Sprache und Liturgie ihres Kults ein. Dem Novizen werden somit die Mysterien des Hauses offenbart und er wird aus der profanen in die sakrale Welt begleitet, mit welcher er durch die Initiation eine lebenslange Verbindung eingehen wird.³⁸ Der Körper des Novizen soll lernen und gestärkt werden, so dass er genug Kraft und Ausdauer hat, um seine Gottheit im öffentlichen Ritual zu empfangen und zur Schau zu stellen. Die Stärkung jedoch ist rein symbolisch, denn sein Körper wird durch physische Strapazen, sexuelle Enthaltensamkeit und Nahrungstabus entkräftet. Einige dieser Tabus wird er nur während der Initiation befolgen, andere hingegen für sein restliches Leben. Während der Initiation verabreichen der Kultchef und seine Gehilfen dem Novizen Getränke aus Heilkräutern, die eine sedative Wirkung haben und alltägliche Handlungen erschweren. Durch die absichtliche Schwächung des Körpers und den psychischen Stress wird auch sein Selbstbewusstsein entkräftet, wenn nicht sogar aufgelöst, um dadurch dem sakralen Ego seines *orixás* Platz zu schaffen.³⁹ Der Novize befindet sich in einer liminalen Phase: er ist nicht mehr er selbst, aber auch nicht jemand anderes; er verliert das Zeitgefühl und vegetiert in einem der Bewusstlosigkeit ähnlichen Zustand. Immer wieder manifestiert sich ein Vorbote in

³³ In den großen Candomblé-Kulthäusern Bahias werden mehrere Novizen zusammen initiiert und die Initianden-Gruppe *barco* (Boot) genannt wird. (Vgl. VERGER, PIERRE FATUMBI, 1997:44). In kleineren Kulthäusern werden hingegen auch einzelne Novizen initiiert.

³⁴ TORRES DE FREITAS, BYRON und TANCREDO DA SILVA PINTO (1970:93)

³⁵ BASTIDE, ROGER (2009:52)

³⁶ PRANDI, REGINALDO (1996:19)

³⁷ VAN GENNEP, ARNOLD (2005:21)

³⁸ VAN GENNEP, ARNOLD (2005:91)

³⁹ RICARDO DE SOUZA, PATRICIA (2008:2)

Form einer *erê* oder *criança* (Kindergeist) in ihm.⁴⁰ Es ist der junge *orixá*, der den Novizen in einen leichten veränderten Bewusstseinszustand – eine Art Semi-Trance – versetzt und ihn dabei in der kontrollierten Trance schult. In dieser Verfassung kann sich der Novize erholen: als *erê* wird ihm gestattet, die strikten Regeln und Tabus der Initiation zeitweilig zu umgehen. Er verhält sich wie ein widerspenstiges Kind, lacht und spielt, kann Frust und Unzufriedenheit in einer Atmosphäre der Leichtigkeit und Unbefangenheit zum Ausdruck bringen.

Die Schlussphase der Initiation findet im Hinterzimmer des Kulthauses (*camarinha*) statt; je nach Tradition, darf der Novize es sporadisch verlassen oder muss hingegen darin verharren und darf nicht sprechen. Während eines Rituals verkörpert er abermals seine Gottheit, wird in den öffentlich Raum begleitet und aufgefordert seinen neuen Namen lauthals auszurufen, sodass alle im Haus Anwesenden ihn hören können. In manchen Kulturen, nimmt der Novize als Beweis für die Echtheit seines Trancezustands ein Stück glühende Kohle in den Mund, in anderen hingegen fährt er sich mit einer brennenden Kerze über die Haut. Das Erlernen der Trance und Darstellung der Götter und Geister ist in afrobrasilianischen Kulturen der Grundstein zum religiösen Leben des Mediums.

Der Novize befindet sich während seiner Initiation abwechselnd in zwei veränderten Bewusstseinszuständen: dem *orixá*-Zustand und dem *erê*-Zustand.⁴¹ Während er im *orixá*-Zustand ein personifiziertes Wesen ist, wie zum Beispiel der Donnergott Xangó oder der Kriegsgott Ogum, ist der Novize im *erê*-Zustand ein depersonalisiertes Wesen. *Erês*, die einzeln weder einen Namen, noch einen spezifischen Charakter besitzen, sind weniger als Wesen zu betrachten, sondern als Zustand, der den Übergang zwischen Mensch-Sein und *orixá*-Sein charakterisiert; der Novize de-personalisiert sich sobald er in die Semi-Trance des *erê*-Zustands fällt, um darauf die Persönlichkeit seines *orixás* im Trancezustand zu verkörpern. Er erlernt diese psychophysiologischen Zustände während seiner Initiation, wo sie vor allem auf sein Unterbewusstsein einwirken und sich dort als latentes Langzeit-*set* festsetzen.⁴² Durch konditionierte Reflexe⁴³ wird der zum Medium gewordene Novize fortan beim Ertönen bestimmter Trommelrhythmen, der blechernen Rassel, der rituellen Lieder, durch den Geruch der Opferspeisen, Räucherungen und Kräuterbäder, beim Erblicken der farbigen Trachten und Statuen, und bei den Berührungen des Kultchefs in den einstigen Zustand der Initiation zurückversetzt. Die Gesamtheit dieser Sinnesreize

⁴⁰ *Erês* werden auch nach der Initiation immer wieder von Medien verkörpert. In der Umbanda und im Omolocô werden sie auch „*crianças*“ (Kinder) genannt.

⁴¹ ROUGET, GILBERT (1985:47)

⁴² Das englische Wort „*set*“ steht in Bezug auf veränderte Bewusstseinszustände und Trance für „mentale Haltung“, „Persönlichkeit“, „Gemütszustand“, usw. METZNER, RALPH (1997:115).

⁴³ Auch „erworbene Reflexe“ genannt; diese werden erlernt und bilden somit das Gegenteil zu angeborenen Reflexen. Bei der Konditionierung des Reflexes löst ein neutraler Reiz in Verbindung mit einem biologisch signifikanten Reiz eine Reaktion im Verhalten aus. Nach der ersten Konditionierung wird die Verhaltensreaktion auch dann ausgelöst, wenn der biologisch signifikante Reiz abwesend ist. ZIMBARDO, PHILIP G. (1992:231)

(*setting*)⁴⁴ im Kulthaus gekoppelt mit dem Initiations-*set* des Novizen sind ein verlässlicher Trance-Trigger.⁴⁵

Durch rituelle Verpflichtungen (*obrigações*) gegenüber den Göttern und Geistern, bei denen es sich um partielle Wiederholungen der Initiation handelt, wird das Langzeit-*set* aufgefrischt und mit neuen Mustern und/oder Persönlichkeiten, d.h. Göttern und Geistern, erweitert. Das Langzeit-*set* ermöglicht dem Medium wiederholt in nahezu jedem afroamerikanischen *setting* in Trance fallen zu können, nicht nur in dem des eigenen Kulthauses.⁴⁶

Liturgie – über Konsultationen, *despacho* und den Kreis der Heiligen

Bei Betrachtung der liturgischen Formen afrobrasilianischer Kulte unterscheidet man grundsätzlich zwischen öffentlichem und nicht-öffentlichem Ritual. Unter letzteres fällt der Großteil initiatorischer Riten, sowie private Konsultationen, bei denen ein einzelner Besucher den Kultchef besucht. In beiden Ritualformen ist das Eintreten der Trance ein wesentlicher Bestandteil der Liturgie. Vor allem in öffentlichen Ritualen oder Festen ist der Höhepunkt erreicht, wenn die Medien in Trance ihre Gottheiten und Geister verkörpern. Ein Ausbleiben dieses Ereignisses wird als äußerst negatives Omen gedeutet und kann im Falle einer mehrmaligen Wiederholung, dem Kulthaus nicht nur Status und Prestige, sondern sogar die Existenz kosten. Für den Besucher ist die Trance der Medien das Mittel, um mit Gottheiten und Geistern zu interagieren, mit ihnen eine persönliche Verbindung aufzubauen, *axé* auszutauschen und somit den Grundstein für ein erfülltes Leben zu setzen.

Unter öffentliche Rituale hingegen fallen in erster Linie die *festas*, Feste zu Ehren eines *orixás*, die nach dem katholischen Heiligenkalender ausgerichtet sind.⁴⁷ Hierfür schmücken die Adepten das Kulthaus, die Altäre, die Trommeln und den zentralen Pfosten in den Farben der Gottheit. Sie opfern ein Tier und bereiten die Lieblingsspeisen der gefeierten Gottheit zu. Sind die Vorbereitungen abgeschlossen,

⁴⁴ Das englische Wort „*setting*“ steht hier für „Einrichtung“, „Vorrichtung“, „soziale und physische Umgebung“ oder „Ambiente“. METZNER, RALPH (1997:115).

⁴⁵ Ähnliches geschieht auch außerhalb der afrobrasilianischen Kulte, sei es in anderen religiösen Gruppen, als auch in profanen Kontext, wie beispielsweise in der Hypnotherapie. In der Induktion von Trance spielt die Kombination eines immer wiederkehrenden *sets* und *settings* eine hervorragende Rolle.

⁴⁶ Hier wurde bewusst „afroamerikanisch“ anstelle von „afrobrasilianisch“ verwendet, da ich einmal beobachten konnte, wie ein Kultchef der kubanischen Santería in einem Candomblé-Haus zu Gast war und während des Rituals auch in Trance gefallen ist. Es scheint daher für Medien möglich zu sein, auch in sich ähnlichen *settings* – in diesem Falle der Santería und des Candomblé – in Trance zu fallen und die eigene Gottheit zu inkorporieren.

⁴⁷ Jeder *orixá* hat einen katholischen Heiligen als Äquivalent und dementsprechend einen Namenstag; so gilt der 20. Januar – Tag des Heiligen Sebastians – dem *orixá* Oxossi, der 23. April – Tag des Heiligen Georg – dem *orixá* Ogum, der 13. Juni dem Heiligen Antonius, der dem *orixá* Exu entspricht, usw. Da sich jedoch in den einzelnen Regionen Brasiliens verschiedenartige Kulte und Traditionen herausgebildet haben, entspricht ein bestimmter *orixá* nicht überall dem selben katholischen Heiligen.

öffnen sie die Tür des Hauses und nehmen die Besucher in Empfang.⁴⁸ Diese bringen abermals Opfergaben, vor allem Blumen, aber auch Kerzen, Speisen und Getränke mit, die entweder in die Schreine gelegt oder auf einen Tisch gestellt werden, der eigens dafür vorbereitet wurde. Vor den Heiligenstatuen auf dem Hauptaltar (*gongá*) und auf den kleineren Wandschreinen werden Kerzen angezündet und Gläser mit frischem Wasser gestellt. Sie sollen den Göttern und Geistern Licht schenken und ihnen negative Energien entziehen. Der Exu-Schrein wird mit einem Tuch verhüllt, denn die Geister, die anhand der darin stehenden Fetische dargestellt werden, sollen sich bei dieser Art Ritual nicht einmischen.

Sind die Besucherreihen gefüllt, sorgt der Kultchef für Ruhe, indem er seine Rassel in schnellen Bewegungen schwenkt. Die Medien, die im Hinterhof zuvor noch ein Entladungsbad genommen haben, treten nun in weissem Gewand in den Zeremonienzimmer (*barracão*) ein und stehen im Kreis um den zentralen Pfosten. Sie halten sich an den Händen und beten ein Vater Unser und ein Ave Maria, worauf der Kultchef den *orixá* Oxalá und Jesus Christus bittet, über das Ritual zu wachen und alle Beteiligten zu schützen. Medien und Besucher applaudieren kurz und der Kultchef sorgt mit seiner Rassel wieder für Ruhe. Die Adepten beginnen kultische Lieder für Exu zu singen, wobei sie von den Trommlern auf ihren Instrumenten begleitet werden. Drei Adepten verrichten das *despacho* (Abfertigung; Entsendung) für Exu: dazu tragen sie die brennende Kerze, das Glas mit Wasser und den Tonteller mit Mehl, die sie zuvor am zentralen Pfosten positioniert hatten aus dem Kulthaus, wobei ihnen alle Anwesenden nachschauen und dem Hauptaltar den Rücken kehren. Die Adepten legen die Objekte auf der Straße nieder und kehren dann rückwärts gehend ins Kulthaus zurück. Mit dieser rituellen Handlung bitten sie Exu das Ritual nicht zu stören und gleichzeitig aber auch als Vermittler zwischen Menschen und Göttern tätig zu sein.⁴⁹ Es handelt sich hierbei um eine negative Kulthandlung mit dem Ziel, die heiligen Wesen zu trennen, deren Vermischung zu verhindern und sonach die kosmologische Ordnung aufrechtzuerhalten. Allgemein dienen negative Kulthandlungen als Prolog und Vorbereitung für positive Kulthandlungen.⁵⁰ Nach dieser rituellen Handlung beginnt der Kultchef mit der Räucherung. Hierfür geht er mit einem Rauchfass durch das Zimmer und schwenkt es zum Altar, zu den Trommeln und zum Zentrum. Des Weiteren hüllt er die Medien in Rauch, während diese ihre Arme hochhalten und sich einmal um die eigene Achse drehen. Sofern das Publikum nicht zu groß ist, wiederholt er das selbe Prozedere bei jedem einzelnen Besucher. Der Kultchef geht dann, gefolgt von einem Adepten, der ein Glas Wasser in den Händen trägt, vor die Eingangstür. Dort angelangt, hält er sich das Glas Wasser über den Kopf, dreht sich dreimal um die eigene Achse und schüttet das Wasser rückwärts auf die Straße. Dadurch beseitigt er alle negativen Energien, die er zuvor im Kulthaus gesammelt hatte. Im selben Ablauf reinigt der Kultchef oder ein Adept

⁴⁸ Die offene Tür des Kulthauses ist ein Signal für ein allgemein zugängliches Ritual oder Fest. Will ein Besucher eintreten, muss er nicht um Erlaubnis fragen.

⁴⁹ GUDOLLE CACCIATORE, OLGA (1977:216)

⁵⁰ DURKHEIM, ÉMILE (2007:440,457)

die Anwesenden ein zweites Mal, wenn er mit einer Handvoll Kreide durch das Zimmer geht und diese in die Luft bläst.

Nach diesen liturgischen Handlungen, die im Sinne der Reinigung und Sicherheit vollbracht werden, beginnen die Adepten mit der Anrufung von Göttern und Geistern (*xiré*). Der Kultchef stimmt für jeden *orixá* mindestens drei Lieder an, die von Adepten und Besuchern nachgesungen werden. Diese erzählen Mythen oder Geschichten, oder beschreiben Charaktereigenschaften von Göttern und Geistern. In der Regel sind sie ziemlich kurz, vier- oder sechszeilig, wobei die einzelnen Strophen als Refrain dienen.⁵¹ Kultische Lieder dienen in der Anfangsphase des Rituals dazu, Gottheiten und Geister in das Kulthaus zu locken, während sie gegen Ende in umgekehrter Reihenfolge und leicht abgeändert, ein Aufruf zum Gehen sind. Sie sind auch eine Aufforderung an die Medien in Trance zu fallen und ihre Gottheit zu verkörpern. Begleitet werden kultische Gesänge durch das Trommelspiel, in welchem die Trommler Eigenschaften der einzelnen Götter durch verschiedene Rhythmen vertonen. So spielen sie schnell und vehement für den Kriegsgott Ogum; leicht und die Wellen des Ozeans nachahmend für Yemanjá; langsam und schwermütig für den Pocken-*orixá* Omolu; schnell, jedoch leicht und weniger akzentuiert für den Jagdgott Oxossi; martialisch und bebend für den *orixá* des Donners Xangó.⁵² Die Reihenfolge der Götteranrufung und somit der Lieder und Trommelrhythmen ist von Kulthaus zu Kulthaus verschieden. Üblicherweise jedoch, wird Ogum als erster geehrt, da er als berühmtester Krieger und mutvollster *orixá*, ähnlich wie Exu als Wegbereiter gilt.⁵³

Zeitgleich mit der Anrufung der Gottheiten wird der „Kreis der Heiligen“ (*roda de santo* oder *gira*) eröffnet. Die Adepten tanzen im Kreis um den zentralen Pfosten, wobei sie in ihren Schritten dem rasselnden Kultchef folgen. Bei jedem Ertönen der drei kultischen Lieder, ehren alle Adepten das Medium des *orixás*, indem sie sich vor ihm zu Boden werfen und ihm die Hand küssen. An dieser Stelle fallen die Medien oft plötzlich in Trance; sie zucken heftig, haben Konvulsionen und fallen auf den Boden, worauf sie sich ruckartig wieder aufrichten und wild durchs Zimmer tanzen. Kurz darauf werden sie so schnell wie möglich von der Gehilfin des Kultchefs ins Hinterzimmer gebracht. Wird das Ritual oder Fest für den *orixá* des besessenen Mediums gehalten, legt sie ihm seine Tracht an und schickt ihn wieder in das Zeremonienzimmer zurück, wo er seine Pracht und Schönheit im Tanz zur Schau stellt. Die Besucher erheben sich in Ehrfurcht vor der Gottheit von ihren Plätzen und richten ihre Handflächen zur ihr, um die Lebenskraft *axé* aufzunehmen und die Verbindung mit dem Göttlichen stärken zu können. Gilt das Ritual oder Fest jedoch einem anderen *orixá*, wird das Medium im Hinterzimmer beruhigt und die Gottheit ausgetrieben.

⁵¹ FIGGE, HORST H. (1973:98)

⁵² ARCELLA, LUCIANO (1998:93)

⁵³ *Idem*

Ähnliches geschieht bei Ritualen, die zu Ehren der Geister gehalten werden.⁵⁴ Reitet beispielsweise ein Indianergeist das Medium, schmückt man ihn mit einer Federkrone, übergibt ihm seine Paraphernalien und stellt ihm einen Thron zu Verfügung. Anfänglich tanzt der Indianergeist wild im Kulthaus umher, grüßt Medien und Besucher, hält Reden aus dem Stegreif und stimmt mehr oder weniger bekannte kultische Gesänge an, deren Inhalt von seinen Abenteuern, seiner Persönlichkeit und Herkunft erzählen. Im Unterschied zum *orixá*, der nicht zu sprechen vermag, gibt der Indianergeist eine Konsultation, bei welcher er Adepten und Besuchern Ratschläge erteilt oder sie zu einer therapeutischen Séance einlädt. In manchen Kulthäusern herrscht während der Konsultation absolute Stille, um den Geist bei seiner Arbeit nicht zu stören; in anderen hingegen trommelt und singt die Kultgemeinde weiter.

Ein Geist bleibt selten allein und bringt üblicherweise eine ganze Schar von Brüdern und Schwestern, d.h. weitere Geister seiner Phalanx oder Linie mit.⁵⁵ Der Erstbesessene berührt andere Medien mit der rechten Hand oder mit einer seiner Paraphernalien zwischen den Schulterblättern und lässt sie dadurch ebenfalls in Trance fallen. Es scheint, als würde er sie mit seinem veränderten Bewusstseinszustand anstecken und eine regelrechte Trance-Epidemie im Kulthaus auslösen.

Nachdem die Geister ihre Tänze und Arbeiten abgeschlossen haben, stimmt der Kultchef Auffahrtslieder (*pontos de subida*) an, in welchen er die Geister bittet aus ihren Medien auszufahren und an ihren Ursprungsort zurückzukehren.⁵⁶ Einer nach dem anderen verlassen sie ihre sichtlich erschöpften Medien, die sich oft auf einen Stuhl fallen lassen und sich immer wieder die Augen reiben. Nach einer kurzen Pause, wird schließlich noch ein Abschlusslied (*ponto de encerramento*) gesungen, in dem die Kultgemeinde um Erlaubnis bittet, das Ritual abschließen zu dürfen.

Feste zu Ehren von *exus* und *pombagiras* haben eine andere liturgische Struktur. Vor Ritualbeginn verschleiert ein Adept den Hauptaltar, auf dem die Statuen der katholischen Heiligen stehen, mit einem weissen Tuch, während er den Exu-Schrein entschleiert und vor jedem Fetisch eine Kerze anzündet. Die beiden Sphären, jene der *orixás*, Heiligen und Geister der „rechten Seite“ werden von *exus* und *pombagiras*, den Geistern der „linken Seite“, abgegrenzt. Die Trommeln werden von der Seite in die Mitte gerückt und in ein rotes Tuch gewickelt. Das *despacho*, das normalerweise am Anfang eines jeden Rituals verrichtet wird, fällt bei diesen Ritualen aus, denn das Ziel ist nicht *exus* und *pombagiras* fernzuhalten, sondern sie in das Kulthaus zu locken. Wenn die Medien in Trance fallen und von diesen Geistern besessen werden, halten sie ähnliche Heilungs-, Reinigungs- und Beratungsséancen

⁵⁴ In vielen Candomblé-Traditionen verkörpern die Medien keine Geister (*entidades*), während sie in der klassischen Umbanda zwar Geister, aber keine Gottheiten (*orixás*) verkörpern. Im Omolocô-Kult und der Umbanda Cruzada hingegen, erscheinen beide Wesensarten, *orixás* und *entidades*.

⁵⁵ Einer Armee ähnlich, werden vorwiegend in der Umbanda Geister in unzählige Phalangen (*falanges*), Legionen (*legiões*) und Linien (*linhas*) gegliedert. Nur Spezialisten und langjährige Adepten vermögen es, in diesem verworrenen Geflecht die Übersicht zu bewahren.

⁵⁶ GUDOLLE CACCIATORE, OLGA (1977:226)

ab, wie wenn sie Indianergeister oder Geister alter Sklaven verkörpern.⁵⁷ Im Unterschied zu Letzteren, hat ihr Auftreten jedoch immer festlichen Charakter: sie tanzen, scherzen, trinken und rauchen mit den Besuchern, die bis spät in die Nacht oder gar bis in die Morgenstunden im Haus verweilen. Will ein Besucher vor Ritualende das Haus verlassen, muss er einen der Geister um Erlaubnis fragen und sich reinigen lassen, um somit ihre Energie nicht aus dem Haus zu tragen.

In der Liturgie der afrobrasilianischen Kulte, sei es nun bei Festen oder Ritualen für einen einzelnen oder für mehrere Götter oder Geister ist der liturgische Höhepunkt die Trance der Medien und die Verkörperung der heiligen Wesen. Das Ausbleiben der Trance wird von der Kultgemeinde als Konsequenz eines schwerwiegenden liturgischen Fehlers gedeutet. Wiederholt sich das Fernbleiben von Göttern und Geistern ist das Kulthaus wahrscheinlich zum Opfer einer, Streitfrage oder Klage (*demanda*), geworden.⁵⁸

Grundsätzlich erhalten Rituale und Feste zwar durch ein festes Regelsystem und einen Verhaltenskodex eine Ordnung, trotzdem herrscht in ihnen großer Freiraum für Improvisation. Zum einen, weil es in afrobrasilianischen Kulturen keine zentrale oder kirchliche Institution gibt, die bestimmte Vorgaben erteilt und zum anderen weil die Götter und Geister unberechenbar sind. Es handelt sich um eine äußerst dynamische Liturgie, die von ständigen Änderungen – dem Verschwinden von alten und Auftreten von neuen Elementen – charakterisiert ist. Das einzige liturgische Kontinuum, das alle afrobrasilianische Kulte gemeinsam haben, ist die Verkörperung heiliger Wesen im Trancezustand der Medien.

Divination – über Kaurimuscheln, Kolanüsse, den *babalaô* und die Orakel

Durch das große Interesse an Wahrsagerei und mantischen Revelationen in der brasilianischen Gesellschaft – das zahlreiche Kultchefs in Interviews bestätigen – prävaliert unter anderem auch aus diesem Grund die Divination in den afrobrasilianischen Kulturen über viele Momente des religiösen Lebens.⁵⁹

⁵⁷ Es kann durchaus sein, dass ein Medium bereits vor Beginn des Rituals besessen ist, wie ich mehrmals im Kulthaus auf dem Morro do Pinto beobachten konnte. Meist ist das Medium noch in Trance, weil es am Nachmittag eine private *consulta* gegeben hat. Der Geist wird jedoch vor dem Ritual ausgetrieben, um an einem späteren Zeitpunkt wieder inkorporiert zu werden.

⁵⁸ „*Demanda*“ ist eine Art schwarze Magie, die der Verursacher mithilfe eines *orixás* durchführt, und nicht mit Unterstützung eines Geists. Hierbei schickt er seinen *orixá* in den Kampf gegen den eines konkurrierenden oder verfeindeten Adepten eines anderen Kulthauses. Der von der *demanda* betroffene Adept muss anhand komplexer Rituale, den Angriff erwidern, wobei er den *orixá* Ogum zur Hilfe rufen wird, denn dieser gilt als Beschützer und Sieger der *demandas*.

Für ein ausführlich beschriebenes und dramatisches Fallbeispiel einer *demanda* vgl. MAGGIE, YVONNE (2001)

⁵⁹ PRANDI, REGINALDO (1996:93). Der Autor hat 60 Kultchefs im Großraum São Paulos zu ihrem Orakel-Klientel befragt. Unter den Klienten befinden sich, unabhängig vom Geschlecht, mehr oder weniger alle Berufs- und Altersgruppen aus allen gesellschaftlichen Schichten. Vgl. PRANDI, REGINALDO (1996:94-98)

Adepten die nicht in Trance fallen, wie beispielsweise die Gehilfin des Kultchefs oder der Trommelmeister, haben in der Regel auch keine divinatorischen Fähigkeiten, obwohl sie einem oder mehreren *orixás* geweiht sind. Für die Divination bedarf es der Kommunikation zwischen heiligen Wesen und Menschen, die fast ausschließlich über die Trance der Medien stattfinden kann. Götter und Geister kommunizieren nicht in allen Kulturen verbal und auf direkte Weise durch den Körper ihrer Medien. Vor allem im traditionellen Candomblé, wo Medien ausschließlich *orixás* und keine Geister inkorporieren, ist das der Fall, denn Erstere sprechen nicht. Während der Divinationsséancen dieser Candomblé-Nation behilft sich der Kultchef des Muschelorakels, welches er im Normalzustand legt. Hierfür verwendet er 16 Kaurimuscheln, die er für seinen Adepten oder Klienten auf ein Stofftuch fallen lässt. Anhand der Figuration der Muscheln, die eine glatte und eine offene Oberfläche aufweisen, kann der Kultchef die Zukunft seines Klienten lesen, Krankheiten entdecken, verloren gegangene Objekte wiederfinden, Zauber enthüllen und vor allem den Haupt-*orixá* seines Gegenübers feststellen.

Über das hier beschriebene Muschelorakel wacht ein bestimmter *orixá*: Ifá, Herr der Divination und des Schicksals. Er ist Stimme und Botschafter des obersten Gottes Orunmilá und wurde nach seiner Ankunft in Brasilien mit dem Heiligen Geist identifiziert. Der Mythologie nach hat Ifá sechzehn Augen, die in ihrer Zahl den Türen der Zukunft und den Muscheln des Orakels entsprechen.⁶⁰ Das Ifá-Orakel wird nicht durch einen gewöhnlichen Kultchef gelegt, sondern durch einen Spezialisten, dem „Vater der Geheimnisse“ (*babalaô*). Dieser wird von einem Älteren seiner Gilde in der Deutung der Kaurimuscheln und der Orakelkette ausgebildet und dem *orixá* Ifá initiiert. Im Unterschied zum gewöhnlichen Kultchef inkorporiert der *babalaô* seine Gottheit nicht und verfügt somit nicht über die Technik der Trance.⁶¹

Die einstige Rolle der *babalaôs* wurde in den afrobrasilianischen Kulturen von den Kultchefs übernommen, die das Ifá-Orakel durch andere divinatorische Techniken ersetzt haben. Diese Techniken sind zwar weniger komplex, nichtsdestotrotz sind sie in der brasilianischen Gesellschaft beliebt und hoch geschätzt.

Grundsätzlich kann man in den afrobrasilianischen Kulturen zwischen objektiver und subjektiver⁶² bzw. aktiver und passiver Divination unterscheiden. Unter die aktive Divination fallen tätige Handlungen oder Techniken wie das Muschelorakel, wo der Kultchef in der Disposition der Kaurimuscheln den Willen der

⁶⁰ GUDOLLE CACCIATORE, OLGA (1977:146)

⁶¹ Da der *babalaô* in der religiösen Hierarchie der Yoruba jedoch das höchste Amt einnimmt, steht er gewissermaßen in Konkurrenz zum Kultchef (*pai de santo* oder *babalorixá*). In Brasilien gibt es heutzutage keine *babalaôs* mehr, denn die letzten sind in den 1930er Jahren gestorben und die Tradition des Ifá-Orakels mit ihnen, während es sie in Westafrika und Kuba auch heute noch gibt. Das ist zumindest der aktuelle Stand in der Fachliteratur, die mir bekannt ist. Während meines Aufenthalts in Brasilien jedoch, konnte ich eine Fernsehsendung mitverfolgen, in der es um eine Gruppe von Brasilianern ging, die sich in Kuba zu *babalaôs* ausbilden lassen haben und seitdem in São Paulo als solche aktiv sind. In Kreisen afrobrasilianischer Kulte erregte dieses Phänomen großes Aufsehen. Für eine ausführliche Beschreibung des Ifá-Orakels vgl. PRANDI, REGINALDO (1996:92-94)

⁶² BASTIDE, ROGER (2001:115)

Götter und Geister liest. Neben Kaurimuscheln verwenden Kultchefs verschiedener Traditionen, wie beispielsweise des Candomblé de Angola und des Omolocô, eine Reihe anderer Objekte, wie Kolanüsse, Tarot-Karten, Steine, Miniatur-Insignien ihres Gottes oder Geistes, Tafeln, Pendel oder auch Kombinationen dieser Objekte. Die Techniken der aktiven Divination erlernt das Medium in den sieben Jahren nach der Initiation, worauf es selbst zum Kultchef geweiht wird und einen eigenen Tempel eröffnen kann.

Trotz des Verschwindens der *babalaôs* in Brasilien, leben in bestimmten Kulthäusern Elemente ihrer Orakeltechnik weiter. Hier fallen beispielsweise viele Kultchefs während der aktiven Divination bzw. dem Orakel nicht in Trance. Dies kann in erster Linie durch die Stummheit der *orixá* begründet sein. Fällt ein Kultchef in Trance und verkörpert seine Gottheit, unterbindet diese ihm jegliche verbale Äußerung. Wenn der Kultchef hingegen nicht in Trance ist und daher seinen *orixá* nicht verkörpert, kann dieser ihm Nachrichten überbringen oder zuflüstern. Die Gottheit erscheint ihm im Traum oder Tagtraum, oder macht sich als innere Stimme bemerkbar. Sie kann aber auch, wie eben im Falle des Orakels, Körperbewegungen und Gedanken des Mediums von dem Kopf aus lenken, in den sie während der Initiation gepflanzt wurde.

In dringenden Entscheidungsfragen bedienen sich Medien eines anderen Orakels, denn dieses setzt weder einen Trancezustand, noch einen Besuch beim Kultchefs voraus. Das Orakel mit Kolanüssen ist eine recht simple Divinationstechnik, bei der die Gottheit durch die Kombinationen der vier Kolanussstücke auf klare, aber dennoch indirekte Weise antwortet: wenn die vier Stücke mit dem Inneren nach oben zeigen, antwortet das heilige Wesen mit „ja“; zeigt das Innere von drei Nüssen nach oben, so lautet die Antwort „nein“; zeigen zwei nach oben und zwei nach unten bedeutet dies „günstig“, während nur eine nach oben gerichtete Innenseite „ungünstig“ bedeutet.⁶³

Im Gegensatz zu traditionellen Candomblés spielt Trance in der aktiven Divination eine wichtige Rolle. Die Kultchefs inkorporieren in der Regel bereits vor Beginn der divinatorischen Séance einen Geist, der mit Exu – dem Boten zwischen *orixás* und Menschen – in Verbindung steht.⁶⁴ Demzufolge legt nicht der Kultchef selbst das Orakel, sondern Geister wie *exus* oder *pombagiras*. Bevor das Muschelorakel beginnt, schreibt der Klient den eigenen Namen oder den eines Bekannten oder Verwandten auf ein Stück Papier, das der besessene Kultchef unter einen Teller legt, auf den er eine Kerze und ein Glas Wasser stellt. Anschließend wirft er die Kaurimuscheln und gibt mithilfe der Kombination aus konvex oder konkav nach oben liegenden Muscheln, Antworten auf die Fragen seines Klienten, die beispielsweise Zukunft, Krankheit, Liebe, Sexualität oder Geld betreffen können. Dieses Orakel dient dem Kultchef auch dann, wenn er feststellen will, welcher *orixá* über den Kopf einer Person herrscht. In Anbetracht dieses Usus jedoch, teilen sich die Meinungen unter Kultchefs: es gibt jene, die darauf bestehen, dass der individuelle *orixá* ausschließlich durch das Orakel bestimmt werden soll, während es andere zwar

⁶³ BASTIDE, ROGER (2001:116)

⁶⁴ GUDOLLE CACCIATORE, OLGA (1977:36)

auch für wichtig halten, jedoch durch andere Maßnahmen wie beispielsweise der Eingliederung in das Archetypensystem der *orixás* ergänzen.⁶⁵

Ähnlich wie in der aktiven Divination, gibt es auch in der Variante die ich passive Divination nenne, d.h. jene Methode die ohne Objekte ausgeführt wird, Situationen die mit Trancezuständen einhergehen (objektive Divination) und solche, wo dies nicht der Fall ist (subjektive Divination). Vor allem öffentliche Rituale, bei denen Geister durch ihre Medien mit den Anwesenden kommunizieren, sind von objektiver Divination gekennzeichnet. Das Geistwesen kann sich hierbei während eines Dialogs mit dem Publikum über Umstände im Kulthaus unterhalten, aber auch auf Konfliktsituationen unter Adepten aufmerksam machen und diese lösen. In solch einem Fall übernimmt das Kulthaus die Funktion eines Gerichtssaals und der Geist die Rolle des obersten Richters.⁶⁶ Da niemand wagt, einem heiligen Wesen zu widersprechen, kommt der Beschluss des Geistes einem Urteil oberster Instanz gleich.

In der subjektiven Variante der passiven Divination hingegen, erscheint das Geistwesen, oder die Gottheit, dem Medium außerhalb der Trance, etwa im Traum oder in Gedanken, so warnt es vor einer Gefahr oder berät das Medium in einer wichtigen Entscheidungsfrage.

In allen Formen der Divination, ob aktiv oder passiv, subjektiv oder objektiv, durch Inkorporation von Göttern oder Geistern charakterisiert oder nicht, spielt Trance eine essenzielle Rolle. Denn die Fähigkeit in Trance zu fallen und heilige Wesen zu inkorporieren ist das elementarste Merkmal des Mediums afrobrasilianischer Kulte.

Die vier Ritualisierungsmodulationen von veränderten Bewusstseinszuständen sind in afrobrasilianischen Kulturen sichtlich verwoben und treten nicht linear auf, sondern als eine Art rhizomatisches Geflecht, deren Glieder voneinander abhängig sind und ineinander übergehen. Die Analyse einer einzigen Modulation, wie beispielsweise der Therapie, ist daher nur begrenzt möglich und kann das gänzliche Verstehen der Trancestruktur eines Kults erschweren, denn Therapie kann zur Initiation führen, wenn der *orixá* dies von einer kranken Person verlangt. Die Initiation wirkt somit auch als Therapie, wenn der Novize heilt. Nicht immer ist jedoch eine Initiation zur Heilung nötig, denn sie kann auch durch ein Orakel erfolgen, wenn der Verursacher eines Schadenaubers ausfindig gemacht und erfolgreich bekämpft wird; in diesem Fall steht Therapie mit Divination in Verbindung. Die Fähigkeiten zur Divination erlernt das Medium nach seiner Initiation, nachdem durch ein Orakel der Haupt-*orixá* ermittelt und der Novize diesem geweiht wurde. Divination, Initiation und Therapie stehen allesamt in enger Verbindung mit der Liturgie, denn sie sind Teil der Beziehung zwischen Mensch und Gottheit oder Geist, die in afrobrasilianischen Kulturen ausschließlich durch die Trance bestehen kann.

⁶⁵ Zum Archetypen-System der *orixás* und anderen Techniken zur Feststellung des Haupt-*orixás* vgl. SEGATO, RITA (2005) oder VERGER, PIERRE FATUMBI (1997)

⁶⁶ PALMISANO, ANTONIO LUIGI (2000:132)

Literaturverzeichnis

ARCELLA, LUCIANO, *Rio d’Africa – Macumbe e Candomblé nella città tropicale*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1998.

BASTIDE, ROGER

- *Le rêve, la transe et la folie*, Éditions du Seuil, 2003 [1972].
- *O Candomblé da Bahia*, Sao Paulo, Ed. Schwarcz Ltda, 2009 [1958].
- *The African Religions of Brazil*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 2007 [1960].

BOURGUIGNON, ERIKA

- *Psychological Anthropology – An Introduction to Human Nature and Cultural Differences*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1979.
- „Multiple Personality, Possession Trance, and the Psychic Unity of Mankind“ In: *Ethos*, Vol. 17, No. 3 (Sep., 1989), S. 371-384.

CACCIATORE, OLGA GUIDOLLE, *Dicionário de cultos afro-brasileiros: com origem das palavras*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977.

CAPONE, STEFANIA, *Searching for Africa in Brazil – Power and Tradition in Candomblé*, Durham and London, Duke University Press, 2010 [1999].

COHEN, EMMA, *The Mind Possessed – The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*, New York, Oxford University Press, 2007.

DANTAS, BEATRIZ GÓIS, *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1988.

DO RIO, JOAO, *As religiões do Rio*, Coleção Biblioteca Manancial, Ed. Nova Aguilar, n. 47, 1976 [1904].

DURKHEIM, ÉMILE, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main und Leipzig, Verlag der Weltreligionen/Suhrkamp, 2007 [1912].

FIGGE, HORST H., „Umbanda – Eine brasilianische Religion“ in *Numen*, Vol. 20, Fasc. 2 (Aug. 1973), S. 81-103.

GOODMAN, FELICITAS D., *Ekstase, Besessenheit, Dämonen: Die geheimnisvolle Seite der Religion*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1991

KOCH-WESER, MARITTA ROSMARIE MARGARETHE, *Die Yoruba-Religion in Brasilien*, Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1976.

KRAMER, FRITZ W.

- *Der rote Fes: über Besessenheit und Kunst in Afrika*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1987.

- *Schriften zur Ethnologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2005.

LAPASSADE, GEORGES, *Dallo sciamano al raver - saggio sulla transe*, Milano, Ed. Urra, 2008.

LUDWIG, ARNOLD M., „Altered States of Consciousness“ in TART, CHARLES T. (Hrsg.), *Altered States of Consciousness – a book of readings*, Davis, University of California Press, 1969, S. 9-22.

LYNCH, DARRELL, „Patient Preparation and Perceived Outcomes of Spiritis Healing in Brazil“ in *Anthropology of Consciousness*, Vol. 15, Issue 1, American Anthropological Association, 2005, S.10-41.

MAGGIE, YVONNE, *Guerra de Orixás: um estudo de ritual e conflito*, 3. ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2001.

MARQUARD, LENA, „Magie und Krankheitsbehandlung in der Umbanda“ in MISCHUNG, ROLAND (Hrsg.), *Anderswelten – Ethnologische Perspektiven: Beiträge aus dem Seminar Hexerei, Zauberei und Magie*, Grin Verlag, 2005, S. 85-109.

METZNER, RALPH, „Applicazioni terapeutiche degli stati modificati di coscienza“ in *Altrove*, nr. 4, Nautilus, Turin, 1997.

MEYER, CHRISTIAN

- „Performing spirits: Shifting agencies in Brazilian Umbanda rituals“ In: *Ritual Dynamics and the Science of Ritual. Volume II - Body, performance, agency and experience*. Hg. v. A. Michaels, A. Chaniotis et al. Wiesbaden: Harrassowitz. (2006)S. 35-58.

- „‘Tranca Ruas schlachtete seine Katze, wollte aber nicht alleine essen...’: Deixis, Ritualgesänge und die Glaubwürdigkeit der Geistverkörperung in der brasilianischen Umbanda“ in *Anthropos* 101, 2, (2006) S. 529-540.

- „Wer handelt in Trance? Zur Performanz der Geister in den Ritualen der brasilianischen Umbanda“ in *Paragrana* 18, 2, (2009) S. 177-197.

PALMISANO, ANTONIO LUIGI,

- „On the theory of trance: the zar cult in Ethiopia“ in: *Kea – Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, Vol. 13 Träume/n, (2000), S. 119-136.

- „Visione, possessione, estasi: sulla teoria della trance rituale“ in *DADA – Rivista di Antropologia Post-globale*, III, n. 1, (2013), Trieste, S. 7-36.

PANTKE, CHRISTIANE, „Die Ästhetik im Candomblé: ein Gebet an die Schönheit“ in MÜNZEL, MARK UND BERNHARD STRECK (Hrsg.), *Ethnologische Religionsästhetik – Beiträge eines Workshops auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005*, Marburg, Ed. Curupira, 2008, S. 69-98.

PRANDI, REGINALDO

- *Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras*, Sao Paulo, Editora Hucitec, 1996.

- *Mitologia dos Orixás*, São Paulo, Companhia das Letras, 2011

RICARDO DE SOUZA, PATRÍCIA, „A estética do candomblé: fazendo axós, tecendo axé“ in ALBUQUERQUE, EDUARDO BASTO (Hrsg.), *Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – “Migrações e Imigrações das Religiões”*. Assis, ABHR (2008).

ROUGET, GILBERT, *Music and Trance – A Theory of the Relations between Music and Possession*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1985 [1980].

SELIGMAN, REBECCA, „The Unmaking and Making of Self: Embodied Suffering and Mind–Body Healing in Brazilian Candomblé“ in *Ethos*, Vol. 38, Issue 3, 2010, S. 297–320.

SEGATO, RITA LAURA, *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, 2. ed., Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2005.

STRECK, BERNHARD, *Sterbendes Heidentum – Die Rekonstruktion der ersten Weltreligion*, Leipzig, Eudora-Verlag, 2013.

THIELE, MARIA ELISABETH

- *Trickster, Transvestiten und Ciganas. Pombagira und die Erotik in den afrobrasilianischen Religionen*, Leipziger Universitätsverlag, 2006.

- „Die Schönheit im Obszönen. Zur Ästhetik und «ästhetischen Opposition» in den afrobrasilianischen Religionen“ in MÜNZEL, MARK UND BERNHARD STRECK (Hrsg.), *Ethnologische Religionsästhetik – Beiträge eines Workshops auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005*, Marburg, Ed. Curupira, 2008, S. 99-107.

TORES DE FREITAS, BYRON UND TANCREDO DA SILVA PINTO, *Doutrina e Ritual de Umbanda*, 4. ed., Rio de Janeiro, Editôra Espiritualista Ltda, 1970.

TURNER, VICTOR, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York, PAJ Publications, 2010 [1982].

VAN GENNEP, ARNOLD, *Übergangsriten*, Frankfurt am Main/New York, 3. und erweiterte Auflage, Campus Verlag, 2005 [1981].

VERGER, PIERRE FATUMBI, *Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, 5. ed., Salvador, Corrupio, 1997.

WAFER, JIM, *The Taste of Blood: spirit possession in Brazilian Candomblé*, 2. ed., University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994.

WALKER, SHEILA, „Everyday and Esoteric Reality in the Afro-Brazilian Candomblé“ in *History of Religions*, Vol. 30, No. 2 (Nov. 1990), S. 103-128.

ZIMBARDO, PHILIP G., *Psychologie*, Springer Verlag, Heidelberg, Berlin, 1992.

