

Afroamerikanische Feste und Totenrituale*

Einleitung

Schon bei der Ankunft der ersten Schwarzen in Amerika traten soziale Konflikte auf. Die kirchlichen und zivilen Autoritäten versuchten die Probleme durch die Schaffung von Kontrollmechanismen zu vermeiden. Im Laufe der Zeit entstand eine Art Entkulturationsprozeß. Damit wollten die Autoritäten und Sklavenbesitzer erreichen, daß alle kulturellen Eigenschaften der Sklaven unterdrückt wurden. Um dies durchzusetzen, zwang man die Sklaven, nach christlichem Vorbild zu leben, verordnete Familienstrukturen, die den afrikanischen Traditionen absolut fern lagen, schrieb den Gebrauch spezieller Kleidung für die Sklaven vor und verabreichte eine Kost, die wenig oder gar nichts mit den gastronomischen Gebräuchen der Heimatländer gemeinsam hatten.

Mit den Konquistadoren erreichte ein erstes Kontingent an Sklaven von der iberischen Halbinsel die Neue Welt. Diesen Standpunkt vertreten die Arbeiten einiger Wissenschaftler, darunter auch Vertreter dieser Universität¹, die den gleichen Ansatz verfolgen und darin die Begründung des Kastensystems sehen. Die Bedeutung der Sklaverei beschränkte sich nicht auf die Überführung des ersten Kontingents an Sklaven in den ersten Jahren nach der Eroberung. Tatsächlich begann die Sklaverei erst ab dem Verschwinden der indigenen Arbeitskraft an Ausmaß zu gewinnen. In dem Maße, wie die hereinbrechende Eroberung die Strukturen der indigenen Dörfer zerstörte, wurde der Bedarf an Arbeitskräften immer größer.

Doch weder Europa noch Spanien besaßen das demographische Potential, diese Nachfrage nach Arbeitskräften zu decken und die Großgrundbesitzer wollten keine Löhne zahlen, welche die Produktionskosten in die Höhe ge-

* Übersetzt von Beatrice Dück, Köln.

1 J. L. Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI.*, Salamanca 1989; J. Heers, *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*, Valencia 1989; A. Franco Silva, *La esclavitud en Andalucía 1450-1550*, Granada 1992; A. Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*, Granada 2000; A. Stella, *Histories d'esclaves dans la Péninsule Ibérique*, Paris 2000; B. Ares Queija, A. Stella (Hrsg.), *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla 2000; I. Moreno, *La Antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad. Poder y sociedad en 600 años de historia*, Sevilla 1997.

trieben hätten, weshalb man auf die Arbeitskraft der afrikanischen Sklaven zurückgriff.

Die Institution der Sklaverei war auf der iberischen Halbinsel nicht neu, wie die oben angegebenen Arbeiten zeigen. Doch der quantitative Wechsel, der sich im Sklavenhandel vollzog, gab der Form der Leibeigenschaft in der Neuen Welt ab dem 18. Jahrhundert eine neue Dimension, ausgelöst durch die immense Nachfrage nach Arbeitskräften².

Jedoch drehte sich nicht alles nur um die Arbeit, denn die Eroberer brachten auch die Feste nach Amerika, die einen religiösen Charakter besaßen³. Jeder Feiertag, der begangen wurde, hing mit dem Gedenken an einen Heiligen zusammen. Wir können mit Gewissheit behaupten, daß die traditionellen Feste, wie sie bis heute Bestand haben, von den Eroberern eingeführt wurden. Auch der indigene Glaube wurde in Richtung Christentum gelenkt, in der Form, daß die indigene Religion unter dem Druck des Klerus christianisiert wurde. Diese Christianisierung bedeutete allerdings nicht, daß die präkolumbischen Rituale gänzlich verschwanden. Sie wurden unter dem Deckmantel des Christentums weiterhin zelebriert. Bei der Errichtung der Kultstätten benutzte man die alte Baukunst, die später bei der Gründung von Kirchen und Kathedralen weichen mußte.

Cofradías und Cabildos

Die Spanier brachten einige Arten von Organisationen, die sich im Mutterland bewährt hatten, in die Neue Welt mit. Unter diesen Institutionen, die nach Amerika gelangten, befand sich die *Cofradía* sowie *Cabildos*. Bei den *Cofradías* handelte es sich um religiöse Gruppierungen, Bruderschaften, die zu Ehren eines Heiligen gegründet wurden. Neben den religiösen Aktivitäten übten *Cofradías* auch Funktionen der gegenseitigen Unterstützung aus. Neben den *Cofradías y cabildos de blancos*, für „Weiße“, wurden auch für Indigene, Farbige, Schwarze (*Morenos* oder *Negros*) und Mulatten derlei Institutionen errichtet. Der *Cabildo*, eine „ständische Ratsversammlung“ (R.

2 Mit dem Hinweis darauf, daß es eine Vielzahl an Werken über den Sklavenhandel gibt, möchten wir an dieser Stelle nur auf einige allgemeine Arbeiten hinweisen: E. Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos. Los asentos portugueses*, Sevilla 1977; dies., *La trata negrera del siglo XVI al XIX*, Barcelona 1981; D. Eltis, *The Rise of African Slavery in the Americas*. Cambridge, Cambridge 2000; J.-P. Tardieu, *Le destin des noirs aux Indes de Castille. XVIe XVIIIe siècles*, Paris 1984; S. Engermann, E. Genovese, *Race and Slavery in the Western Hemisphere. Quantitative Studies*, Princeton, 1975; H. Thomas, *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Barcelona 1998; D. Eltis, S. Behrendt, D. Richardson, H. Klein, *The Transatlantic Slave Trade. A Data base on CD Rom*, Cambridge 1999.

3 A. López Cantos, *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*, Madrid 1992.

Konetzke) war ein grundlegendes Strukturelement der iberischen politischen Kultur.

Die Cofradías der Farbigen waren keine Neuheit, da diese Vereinigungen bereits in vielen andalusischen Städten existierten⁴. Eine erste Richtlinie für die Gruppierung Schwarzer wurde in Havanna erlassen. Der Stadtrat „legte am 10. April 1573 fest, daß alle freien Neger [negros horros] an der Prozession des Corpus Christi auf die gleiche Weise teilnähmen, wie sie an der berühmten [Prozession] in Sevilla teilgenommen haben, die bereit seien, bei diesem Fest zu helfen [d. h., es mit vorzubereiten bzw. zu spenden]“⁵.

Die Angehörigen der jeweiligen Cabildos und Cofradías hatten die gleiche religiöse Gesinnung. Das bedeutete die Beteiligung ihrer Mitglieder als Gruppe an den Aktivitäten zu besonderen Festtagen und die Teilnahme an den Festen zur Huldigung des jeweiligen Schutzheiligen. Die Vereinigung der Laienbrüder erlaubte nur wenige Praktiken des Katholizismus unter der Aufsicht der Kirche, obwohl sich die Kapellen der einzelnen Cofradías in Kirchen und Krankenhäusern befanden.

Die Gründung der Cofradías für Farbige, Morenos und Mulatten verfolgte nebenbei andere Ziele, die für den sozialen Frieden in den Kolonien sehr wichtig waren: sie versuchten, die unterdrückten Bevölkerungsschichten in den politischen und kulturellen Prozeß zu integrieren. Jedoch nutzten die Farbigen die Cofradías auch und möglicherweise in erster Linie, um einen Schutzmechanismus gegen die kulturelle Vereinnahmung aufzubauen. Wir können feststellen, daß die Cofradías eine Doppelrolle bei der Integration der Randgruppen der Gesellschaft spielten. Diese Situation bestand mit gewisser Sicherheit schon in Sevilla, wo die Kirche mit Hilfe der Vereinigung der Schwarzen Konflikte zwischen den konträren Gruppen der Weißen, Schwarzen, Grundbesitzer und Sklaven lösen konnte, und zwar indem sie die gegensätzlichen Anschauungen in der Öffentlichkeit mit Hilfe der Welt der Symbolik zusammenführte⁶. Auf der anderen Seite, auch im Falle Amerikas, dienten vor allem die Cofradías als Element des Zusammenhalts und als Generator neuer Identitäten.

Meiner Einschätzung nach waren die Cofradías das wichtigste Element für die Entstehung einer afroamerikanischen Identität⁷. Sie erlaubten eine

4 I. Moreno, *La Antigua hermandad* (Anm. 1); A. Martín Casares, *Cristianos musulmanes y animistas en Granada; identidades religiosas y sincretismo cultural*, in: B. Ares Queija/A. Stella (Hrsg.), *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla 2000, S. 207-221.

5 F. Ortiz, *Los Cabildos y la fiesta afrocaribanos del día de Reyes*, La Habana 1992.

6 I. Moreno, *La cofradía*, Sevilla 1997, S. 42.

7 Das Thema der Identitätsbildung behandelt: G. Bonfil Batalla, *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, in: *Revista Papeles de la Casa Chata*. Año 2, Nº 3, México 1987, S. 23-43.

soziale Reorganisation ihrer Mitglieder⁸ und als fungierten als Grundlage des afroamerikanischen kulturellen Widerstandes⁹.

Die erste *Cofradía*, die von Farbigen in Santo Domingo gegründet wurde, hieß „Nuestra Señora del Carmen y Jesús Nazareno“.¹⁰ Die Mitglieder zelebrierten die Vorabende der Feiertage der Schutzheiligen mit religiösen Festakten und begingen mit einer Prozession die Gründungstage der *Cofradía*.

Da es sich bei den *Cofradías* um Gesellschaften der gegenseitigen Hilfe handelte, schrieben die Statuten vor, bedürftigen Mitgliedern beizustehen, ihnen Geld zu leihen und alle Mitglieder hatten die Pflicht, der Beerdigung eines verstorbenen Gefährten beizuwohnen.

Diese *Cofradía* war nicht die einzige in Santo Domingo, in der sich Farbige und Morenos versammelten. Nach den Berichten der Audiencia an das Mutterland gab es im 17. Jahrhundert fünf weitere *Cofradías* dieser Art¹¹. Ich möchte in meiner Analyse zwei *Cofradías* von Farbigen hervorheben, in der sich Sklaven und Freie gleichen Ursprungs gruppieren: eine *Cofradía* der Farbigen aus der Gegend von Biafra und die der Mandingas. Gegründet wurden die erste *Cofradía* von einem Antón López, einem *negro biafra*, der für die Gründung der *Cofradía de la Candelaria* um die Erlaubnis des Erzbischofs bat¹². Wir wissen nur wenig über die dort betriebenen Praktiken. Jedoch erhielt die Audiencia damals den Auftrag, jede Vereinigungen der Farbigen zu überwachen, da der Verdacht von Ordnungswidrigkeiten in den Gottesdiensten und in den sonstigen Aktivitäten der Mitglieder bestand. So wurde in den Berichten der Audiencia an den König über die *Cofradías* der Farbigen berichtet, daß

8 N. S. Friedemann, *Cabildos de negros refugio de africana en Colombia*, in: Montalbán, n° 20, Caracas (1998), S. 121-135.

9 J. Laviña, *Sin sujeción a justicia: Iglesia, cofradías e identidad afroamericana*, in: P. García Jordán/J. Gussinyer/M. Izard/J. Laviña/R. Piqueras/M. Tous/M. T. Zubiri, *Estrategias de Poder en América Latina*, Barcelona 2000, S. 151-164.

10 Die Statuten der *Cofradía* wurden 1615 verabschiedet, jedoch die Gründung der Vereinigung fand schon im Jahre 1592 statt. Auf Grund der Tatsache der noch nicht verabschiedeten Grundsätze fungierte die Vereinigung im Hospital von San Andrés als *cofradía de negros*, ausgestattet mit einer eigenen Kapelle; siehe: Archivo Arzobispal de Santo Domingo. *Cofradía de Nuestra señora del Carmen y Jesús Nazareno*. Ff 12-30; abgedruckt in: R. Bello Peguero, *La cofradía de Nuestra señora del Carmen y Jesús Nazareno, Santo Domingo 1974*; J. L. Sáez, *La iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo. Una historia de tres siglos*, Santo Domingo 1994. E. Rodríguez Demorizi, *Sociedades, cofradías, escuelas gremios y otras corporaciones dominicanas*, Santo Domingo 1975.

11 M. Incháustegui, *Colección histórico-documental trujillioniana. Reales Cédulas y correspondencia de gobernadores de Santo Domingo, Band IV, Madrid 1958, S. 1079.*

12 Archivo General de Indias (A.G.I.), Sevilla, Audiencia de Santo Domingo, Legajo 53: "Informe de la Audiencia de Santo Domingo a la corona sobre el funcionamiento de las cofradías de negros", 12 de Diciembre de 1631.

„sie schön verzierte Kapellen haben, mit großen Kreuzen, an denen sie sich zu Prozessionen und Trauerfeiern versammeln und man die Nächstenliebe zwischen den Versammelten erkennen kann.“¹³

Dennoch dauerten entgegen dieser Berichte die Feiern der *Cofradía* der Farbigen meist mehrere Tage, und die *Atabaltrommler* (eine bestimmte Art von Kesselpauken) und die Tänze zu Ehren der Heiligen waren Normalität.¹⁴

Eine weitere *Cofradía* Farbiger gleichen Ursprungs, die der *Arará*, wurde unter den Weißen von San Cosme und San Damián gegründet. Ich möchte dabei die Tatsache betonen, daß die *Cofradía* zu Ehren zweier Heiliger gegründet wurde, da auch in der afrikanischen – Ibejí-Tradition und im Voodoo als *Marasa*¹⁵ – die Zwillinge – verehrt wurden. Ich denke, daß es sich dabei um eine Art Widerstands-Anpassung der Sklaven handelte, die afrikanischen Gottheiten unter dem Deckmantel der katholischen Heiligen zu verbergen¹⁶.

Diese Verbindungen breiteten sich über die ganze Insel Santo Domingo aus. Sie bestanden dort, wo Sklaven lebten. So finden wir in Baní die *Cofradía* der Farbigen mit dem Namen „Espíritu Santo“, in der sich Sklaven und freie Schwarze aus den umliegenden Ingenios, Zuckerplantagen, vereinigten. Die Mitglieder schafften es, ein Hospital in der Stadt zu errichten, in dem man sich um die alten Sklaven und Kranke aus dem Hinterland kümmern konnte. Das Zugehörigkeitsgefühl zu einer *Cofradía* verlieh den Afroamerikanern ein gewisses Ansehen innerhalb der Gesellschaft¹⁷, da sie sich um die Ausrichtung der Feste zu Ehren des Patrons kümmerten und diese Tatsache ihnen ein gewisses ökonomisches Geschick abverlangte.

Wir können einige Unterschiede zwischen den *Cofradías* der Weißen und denen der Farbigen oder der Mulatten ausmachen. In den *Cofradías* der Weißen durften Frauen dem Ratsgremium beiwohnen, hatten jedoch kein Wahlrecht. In den *Cofradías* der Mulatten und Morenos besaßen die Frauen ein Mitbestimmungsrecht für die Vergabe von Ämtern. Die Entwicklung

13 A.G.I. Audiencia de Santo Domingo. Legajo 53 Informe de la Audiencia de Santo Domingo a la corona sobre el funcionamiento de las cofradías de negros. 12 de diciembre de 1631.

14 C. E. Deive, *Vudú y Magia en Santo Domingo*, Santo Domingo 1992, S. 211-221.

15 J. F. Alegría Pons, *Gagá y vudú en la República Dominicana*, Santo Domingo 1993; C. E. Deive, *Vudú y Magia en Santo Domingo*, Santo Domingo 1992, S. 239; L. Hurbon, *Dios en el vudú haitiano*, Buenos Aires 1978, S. 151-1152.

16 J. C. Rosemberg, *El Gagá: Religión y sociedad de un culto dominicano. Un estudio comparativo*, Santo Domingo 1979.

17 M. E. Davis, *La otra ciencia. El vudú dominicano como religión y medicinas populares*, Santo Domingo 1987, S. 199; C. Larrazabal Blanco, *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo, Postigo e hijos*, Santo Domingo 1967, S. 136; A. Jiménez Lambertus, *Aspectos históricos y sociológicos del culto a los luases en la República Dominicana*, Boletín del Museo del hombre dominicano 15, Santo Domingo 1980, S. 171-182.

einiger dieser *Cofradías* für Mulatten und Morenos war gewissermaßen heterodox; so wurde „Nuestra Señora del Carmen“ durch den Erzbischof von Santo Domingo, aufgrund des Verdachts, eine freimaurerische Organisation zu sein, 1872 aufgelöst¹⁸. Im Zuge der Auflösungen und Beschuldigungen – veranlaßt von der heterodoxen Kirchenobrigkeit – wurde die *Cofradía* San Cosme y San Damián angeklagt, spirituelle Praktiken zu betreiben.

Die Vereinigungen der Farbigen blieben allerdings, trotz des Verbots, mit ihren *cofradia*-ähnlichen Strukturen erhalten. Einige Posten innerhalb der Vereinigung wurden von den Eltern an die Kinder vererbt¹⁹, und die *Cofradías* „Espíritu Santo“ und „San Juan Bautista“ feiern bis heute das Fest in Baní am Tag ihres Schutzheiligen.

Auch wenn die *Cofradías* als Mittel, dienten die Sklaven auf den Weg der rechten Religion zu bringen, so gab es doch weiterhin andere Formen der Religionsausübung, die trotz ihrer Verfolgung – wie durch den Erzbischof 1594 in Santo Domingo, der als Bischof in Puerto Rico einen Prozeß wegen Hexerei und Teufelskulte gegen verschiedene Sklaven angestoßen hatte – bestehen blieben. Der Bischof berichtete an den König:

„In meiner Funktion als Bischof von Puerto Rico fiel mir eine große Gruppe schwarzer Hexer und Hexerinnen auf, die von einem Dämon besessen waren und dessen Abbild sie in Gestalt einer Figur aus Kohle bei sich trugen. Jede Nacht verleugnete diese Gruppe die Existenz Gottes und der Heiligen Maria und sagten sich von den Sakramenten der Heiligen Mutter Kirche los. Sie behaupteten zudem, daß sie an keinen anderen Gott glaubten, als an diese Dämonsfigur und des Nachts zogen sie hinaus auf die Felder, um ihre Riten auszuführen. Dies ereignete sich nicht in meinen Träumen, denn die Gruppe wurde auch von anderen Personen beobachtet und die Personen versuchten sogar sie durch Gesänge und andere Versuche von ihrem Tun abzubringen. Nach diesen vergeblichen Versuchen kamen sie [mit ihren Berichten] zu mir und ich hielt es für angebracht in diesem Fall den juristischen Weg zu wählen und ließ einige [der Farbigen], unter ihnen drei Besondere, auspeitschen und verbannen. Ich bewegte sie dazu, sich von diesem Glaubensirrtum loszusagen, denn ohne Folter oder einer sonstigen Bedrohung gaben sie ihr Vergehen zu und ich ließ sie dies vor vielen Zeugen bestätigen. Die Herren der Schwarzen legten gegen die Verbannung Berufung ein und während dieser Berufungsphase wurden drei Personen rückfällig, obwohl sie sich ebenfalls von ihrem Irrglauben abgewendet hatten. Diese Abtrünnigen, die auf ihren eigenen Konfessionen bestanden, konnte ich nicht den weltlichen Gesetzen überlassen, und dieser Vorgang fand wieder ohne jegliche Bedrohung und vor vielen Zeugen statt.“²⁰

18 J. L. Sáez, *La iglesia y el esclavo...*, Santo Domingo 1994, S. 53.

19 Davis, *La otra ciencia ...*, S. 199.

20 A.G.I., Audiencia de Santo Domingo, Legajo 93: “Informe del Arzobispo de Santo Domingo a la corona 23 de julio de 1594“.

Doch welche Religion übten die Sklaven auf Puerto Rico, die der Hexerei und des Teufelskult angeklagt wurden, wirklich aus? Wie zu erwarten war, bemerkte der Erzbischof von Santo Domingo bei den Sklaven merkwürdige Praktiken, die er mit dem Teufel in Beziehung brachte. Diejenigen, die solcher Delikte angeklagt wurden, bestrafte man normalerweise mit Verbannung. Doch aufgrund des Drucks durch die Grundbesitzer, ließ man die Sklaven wieder an ihre Arbeitsplätze zurückkehren. Man konnte einen Sklaven nicht einfach verbannen, da durch den Kaufpreis, die Bemühungen der Anpassung und die Arbeit, die geleistet wurde, der finanzielle Verlust für die Hacendados viel zu groß gewesen wäre. Schließlich übte der ehemalige Bischof von Puerto Rico sein Amt als Erzbischof von Santo Domingo aus. Seine Macht gegen die Plantagenbesitzer reichte aber nicht weit; er konnte nur eine Beschwerde an die Krone richten, daß man doch die Gesetze beachten solle. Diese Ausführungen kamen regelmäßig dort vor, wo es auch Sklaven gab, und bildeten einen Bestandteil schwarzer Widerstandsstrategien.

Sollte die Religion als Mittel dienen, die Emigranten in die Neue Welt sozialpolitisch und kulturell zu kontrollieren, so wurden diese Mechanismen auch benutzt, um den sozialen Frieden in den Kolonien zu erhalten, sobald es um die Sache der Sklaven ging. Die Befehle der Synoden und die Empfehlungen der Bischöfe an die Kleriker gingen dahin, daß die Kleriker die Grundbesitzer verpflichten sollten, die Sklaven in der Ausübung der christlichen Religion mit Nachdruck zu unterstützen und sie darin auch zu lehren²¹. Die Frage der Christianisierung der Sklaven blieb während der gesamten Kolonialzeit bestehen und führte dazu, daß es zu Konflikten mit den Sklavenbesitzern²² kam. Die Plantagenbesitzer ließen die Sklaven auch Sonntags und an Feiertagen arbeiten, um die größtmögliche Rentabilität zu erzielen.

21 A.G.I., Sec. Audiencia de Santo Domingo. Leg 93. Doc.67. *Sínodo en Santo Domingo. 30 VI 1610*. Obispo fray Cristóbal Rodríguez y Suárez arzobispo de Sto. Domingo Doctrina. Die Herren der Ingenios und Estancias sind dazu verpflichtet, ihre Sklaven in der Lehre des christlichen Glaubens zu unterrichten. Diese Aufgabe können sie entweder selbst übernehmen oder sich durch ihren Verwalter, oder einen anderen Vertrauten, vertreten lassen. Jeden Arbeitstag soll vor dem Essen zur Heiligen Mutter Kirche gebetet werden und ebenso morgens und abends vor dem Essen an Sonn- und Feiertagen. Dazu verpflichten wir alle Sklavenhalter und wenn sie sich nicht daran halten sollten, werden wir die Erfüllung der zuvor erwähnten Pflichten mit Strafen und anderen Mitteln erzwingen. Die Herren der Farbigen, die im Besitz einer Hacienda auf dem Land sind und deren Besitz nicht weiter als eine Meile [spanische Meile = 5,5727 km] von der nächsten Kirchengemeinde oder Kirche, in der an Sonn- und Feiertagen die Messe abgehalten wird, entfernt sind, müssen heilige Messen organisieren. Für die Haciendas, die weiter als zwei Meilen entfernt liegen, gilt die Verpflichtung, daß alle Personen dieser Hacienda alle 15 Tage einer Messe beiwohnen. Werden diese Vorgaben nicht beachtet, so droht den Zuständigen der Hacienda eine Strafe in Höhe von zehn Dukaten, die an die Kirche, wo sie eigentlich der Messe beiwohnen sollten, bezahlt werden müssen.

22 J. Laviña (Einleitung und Vorwort), *Doctrina para negros*, Barcelona 1989.

Die Christianisierung ging, um genau zu sein, nicht nach dem Modell eines normalen Religionsunterrichtes vor. Vielmehr wurden die älteren Sklaven damit beauftragt, die Neuankömmlinge zu schulen. Doch die Konsequenzen dieser Lehrmethode waren, daß nicht mehr als ein oberflächliches Wissen vermittelt werden konnte. Zum Ende des 18. Jahrhunderts verfaßte Nicolás Duque de Estrada einen Katechismus, mit dem Schwarze auf Kuba unterrichtet werden sollten²³. Das Besondere daran war nicht der Katechismus an sich, denn dieser entsprach der offiziellen Fassung der Kirche, sondern es waren die Erläuterungen des Autors, die er hinzufügte, um die christliche Lehre für die Neulinge verständlicher zu gestalten, da sie keinen professionellen Lehrer der Kirche hatten. Dieser Mangel an religiösem Lehrmaterial, so ist meine Meinung, führte zu einer eigenen Interpretation der christlichen Religion durch die Sklaven.

Der Tod in den Kolonien

Der Tod ist ein natürliches Ereignis und jeder Mensch weiß von Geburt an, daß er eines Tages sterben muß. Und trotzdem ist der Tod eine ungewisse Sache, denn er kommt plötzlich und unvorhersehbar - zumindest aus der Sicht der Christen - und diese Situation verursacht beim Menschen eine Unbehaglichkeit, die er zu überwinden versucht, indem er mit hoffnungsvoller Erwartung ins Jenseits blickt. Während man die Christianisierung der Sklaven auf dem Land den Grundbesitzern überließ, richteten sich in der Stadt, in der die Kontrolle theoretisch gesehen einfacher war, die Befehle des Bischofs an die Zivilgewalten, deren Aufgabe die Erhaltung der guten Sitten war. Um eben diese „guten Sitten“ zu erhalten, strebten die Zivilgewalten während der gesamten Kolonialzeit danach, sämtliche Totenrituale der Sklaven von der Kirche fernzuhalten. Bereits im *Código negro* von 1785 wurden die Trommelschläge während der Totenwachen verboten²⁴, wobei jedoch das Verbot nicht weiter beachtet wurde und der Generalkapitän der Insel Santo Domingo, Carlos Urrutia, in seinen Anordnungen und Erlassen verkündete, daß

„den Schwarzen während der ihrer Totenwachen verboten wird, zu den Klängen der Atabales Trauergesänge anzustimmen und es dürfen auch keine anderen Instrumente in Anwesenheit des Leichnams gespielt werden. Dies würde nur den abergläubischen Riten der Heimatländer [der Schwarzen] entsprechen und darf

23 Ebenda.

24 J. Malagón Barceló, *El código negro carolino*, Santo Domingo 1974.

nicht in der zivilisierten Welt, in der wir leben, praktiziert werden. Wir erlauben deshalb nur eine Totenwache, wie sie hierzulande üblich ist.“²⁵

Das Verbot weitete sich auf die Tänze während der Totenwache für Kinder und auf die Errichtung von Altären und das Fest der Cruces de Mayo, Maikreuze (ein in Andalusien und in Afroamerika verbreitetes Fest des Volkskatholizismus), in Privathäusern aus. Die auferlegten Strafen waren entweder eine Geldbuße in Höhe von zehn Peso oder zehn Tage Gefängnis. Diese Ausdrucksform der Religion im Volk, also die Maikreuze oder die Errichtung eigener Altäre in den Privathäusern, können wir noch heute in vielen Städten der Dominikanischen Republik antreffen. Die von Gouverneur Urrutia angeprangerten Totenmessen waren afrikanischen Ursprungs, und werden bis heute in einigen Vierteln der Hauptstadt Santo Domingo und in mehreren Dörfern praktiziert.

Der betriebene Kult um den Tod in den afroamerikanischen Dörfern im Allgemeinen, und vor allem und speziell der Kult der dominikanischen Afroamerikaner, hat seine Wurzeln in Afrika. Die Auffassung des Todes ist zu verstehen als ein Konzept über die Einheit des Lebens und das Zusammentreffen von Lebenden und Toten in der Realität. Leben und Tod sind unzertrennlich und voneinander abhängig, da das Leben des Einzelnen nur solange einen Sinn hat, wie dieser einer Gemeinschaft angehört und an den heiligen Elementen der Gemeinschaft partizipiert. Im Leben besteht eine Beteiligung an dieser ewigen Kette von der Vergangenheit an, die bis in die Zukunft reicht. Denn das Leben des Individuums ist eine Revitalisierung seiner Vorfahren mit der anknüpfenden Projizierung in die Nachfahren, und das Leben hängt von diesen Verknüpfungen ab. Um den Tod als eine Reise zu einer anderen Lebensform verstehen zu können und dies auch zu erreichen, ist es wichtig, daß der Körper des Toten in einer bestimmten Weise behandelt wird, damit die Seele des Verstorbenen auf die der Vorfahren treffen kann. Wenn man die genaue Form der Totenbestattung nicht einhält, wird die Seele des Toten umherirren, ohne die ersehnte Ruhe zu finden²⁶.

Diese Ansichten über Leben und Tod kamen auf irgendeine Weise nach Amerika. Und die Rituale um den Tod paßten sich, trotz der hervorgerufe-

25 Archivo General de la Nación, Santo Domingo, Rep. Dominicana, Archivo Archivo Real de Bayaguana, Libro 21, N° 26: “Bando de buen gobierno mandado publicar por el Sor. Mariscal de Campo D. Carlos de Urrutia, Gobernador, Intendente y Capitán General de la parte española de esta isla, Santo Domingo 30 de diciembre de 1814”.

26 Mit dem Konzept des Todes in der afrikanischen Welt beschäftigen sich: V. Mulago, *Simbolismo religioso africano*, Madrid 1979, S. 188-258; Ders., *El hombre africano y lo sagrado*, in: J. Reis (Hrsg.), *Tratado de antropología de lo sagrado* (1), Madrid 1995, S. 263-288; Y. K. Bamunova/B. Adoukonou, *La muerte en la vida africana*, Barcelona 1984; L.-V. Thomas, *Les chairs de la mort*, Paris 2000.

nen Veränderungen durch den Kontakt mit dem Katholizismus, der neuen Situation an. Das Bild des Todes bekam in den Kolonien eine zusätzliche Bedeutung für den Widerstand. Der Selbstmord oder das Begehen von Straftaten, was als Folge die Strafe der Hinrichtung hatte, wurden eine recht häufig benutzte Praktik, um die Vereinigung mit den Vorfahren zu erreichen²⁷. In den Berichten der Großgrundbesitzer, die sich Sorgen wegen der vorherrschenden Barbarei unter den Sklaven machten, tauchte der Selbstmord als ein Mittel des religiösen Widerstandes auf. Quellen beschreiben, daß sie trotz der Indoktrinierung an ihren Glaubensvorstellungen beharrlich festhielten, wie eine Beschwerde von Hacendados an den König beweist:

„damit Ihre Majestät die Realität besser versteht ist es notwendig die Schwarzen genauer zu beschreiben und sich Zeit für die Bestimmung ihres Charakters, ihres Wesens und ihres Naturells zu nehmen. Sie sind barbarisch, dreist, undankbar gegenüber Wohltaten und können nicht von ihren schlechten Gewohnheiten ablassen... viele von ihnen können nicht den Horror der pythagoreischen Transmigration [Seelenwanderung] vergessen, mit denen sie von Geburt an konfrontiert werden. Deshalb fürchten sie sich auch in keiner Weise vor dem Tod.“²⁸

Selbstmorde oder der Tod wurden mit einem Ritual begangen, welche die Afroamerikaner nicht immer in der korrekten Form abhalten konnten. Doch zumindest in den Fällen der freien Schwarzen konnte man die entsprechende Zeremonie zelebrieren. Wie ich schon vorab erwähnte, sollten die Bürgermeister auf Santo Domingo kontrollieren, daß während der Totenwachen weder getrommelt noch getanzt wurde. Aber es scheint, daß unter den Sklaven die Sorge bestand, nicht in der richtigen Position beerdigt zu werden²⁹. Die von den Plantagen oder aus den Städten geflohenen Sklaven – die *Cimarrones*, die sich in Gemeinschaften in den Bergen vereinten – konnten die Bestattung nach traditioneller Weise durchführen. Im Fall von *Palenque de San Basilio*, einer Stadt 50 km entfernt von Cartagena de Indias im heutigen Kolumbien, die heute noch von den Nachfahren der *Cimarrones* bewohnt wird, „ist die richtige Lage des Leichnams von großer Bedeutung“, da es

27 J. Laviña, *Esclavos, rebeldes y cimarrones*, Madrid (im Druck). Bezüglich des Selbstmords erklären einige Schwarze des 18. Jahrhunderts, daß die Gefangenen dachten, den Weißen schmeckte das Fleisch der Schwarzen und sie aus diesem Grund einsperrten, siehe: J. P. Tardieu, *Le suicide des esclaves aux Amériques. Retour thanatique au pays des ancêtres*, in: *L'émigration: le retour. Études rassemblées par Rose Duroux et Alain Montandon*, Clermont 1999, S. 179-188; M. Barnet, *Biografía de un cimarrón*, Barcelona 1973.

28 Archivo Nacional de Cuba (ANC), Real Consulado y Junta de Fomento, 150/7405; Representación extendida por don Diego Miguel Moya y firmada por casi todos los dueños de Ingenios de la jurisdicción, La Habana 19 de Enero de 1790.

29 J. Handler/F. Lange, *Plantations slavery in Barbados. An archeological and historical investigation*, Cambridge 1978.

schlecht wäre, einen Toten verkehrt herum zu begraben, wie es auch eine alte Bewohnerin von Palenque mit bewegter Stimme beschreibt: „*man könnte dadurch die Rache des Verstorbenen hervorrufen*“³⁰. Die aus der Kultur der Bantú (Kongo) stammende Wechselwirkung zwischen Lebenden und Toten verpflichtet dazu, in bestimmter Form mit dem Tod umzugehen.

Feierlichkeiten und Rituale um den Tod

Die Riten und Kulte um den Tod werden von den Glaubenseinstellungen der Völker, die diese praktizieren, beeinflusst. Im Fall von Palenque de San Basilio wird die Bestattungszeremonie der afrodominikanischen Gemeinschaft von der Tradition der Bantú, und außerdem von den dominikanischen Voodoo-Praktiken beeinflusst. Etwa zwölf Kilometer nördlich von Santo Domingo befindet sich Villa Mella, eine Ortschaft, die von Farbigen bewohnt wird. Die Besiedlung in dieser Gegend geht zurück auf die Anfänge der Kolonisation um 1493, als man dort die Zuckerproduktion aufbaute. Seit dieser Zeit und fortlaufend bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts, prägte der Zucker die dortige Bevölkerungsentwicklung. In dieser Gegend versammelten sich große Gruppen von schwarzen Sklaven, freien Farbigen und entflohenen Sklaven aus der französischen Kolonie Saint-Domingue, die durch den Eintritt in die königlich spanischen Besitzungen die Freiheit erlangten.

Laut der dort vorherrschenden Tradition erschien der Heilige Geist bestückt mit *Congos*, einer Trommel, die er mit den Händen spielte; außerdem spielte er die *Canoita*, ein Idiophon, das mit dem Stock gespielt wurde. Der Name stammt von der Form des indianischen Kanus. Die Instrumente wurden komplettiert durch zwei Paare *Maracas* („Rumbakugeln“). Neben diesem Erscheinungsritual um den Heiligen Geist, gründete man zu dessen Ehre eine *Cofradía* mit Namen „Espíritu Santo“ (Heiliger Geist). Einerseits zur Ausrichtung der Gedenkfeier, und andererseits um sich um die Bestattungsrituale der Mitglieder der *Cofradía* zu kümmern. Die Teilnahme der Mitglieder an den Festlichkeiten und Ritualen ist obligatorisch, und wenn man dies nicht befolgt, dann muß man die Konsequenzen der Nichterfüllung auf sich nehmen³¹. Die Ämter in der *Cofradía* des Heiligen Geistes in Villa Mella werden vererbt. Sie gehen vom Vater an den ältesten Sohn und von der Mut-

30 A. Schwegler, Hacia un arqueología afrocolombiana. Restos de tradiciones religiosas bantúes en un a comunidad negrocolombiana, in: América negra. Expedición humana a la zaga de la América oculta, Javeriana, N° 4, Bogotá (Dezember 1992), S. 35-82, hier S. 48.

31 C. Hernández Soto, Morir en Villa Mella. Ritos funerarios afrodominicanos, Santo Domingo 1998, S. 27-34.

ter an die älteste Tochter³². Zu den Ritualen um den Tod gehören die eigentliche Totenwache, die Bestattung, die Feiern am neunten Tag, am Ende des Jahres, die Musik zu Ehren des Verstorbenen am ersten Jahrestag und ein festliches Ritual namens *Banco*, das am Ende des dritten Jahres durchgeführt wird³³. Das erste dieser Rituale symbolisiert die beginnende Trennung vom Toten und dessen Vorbereitung in der angemessenen Form. Die Vorbereitung besteht aus einer Waschung und der Ankleidung des Toten. Die Kleidung sollte weiß sein und keine Taschen besitzen, und der Tote sollte so gebettet werden, daß seine Füße Richtung Tür liegen. Auf diese Weise wird er den Weg aus dem Haus finden. Neben der Zeremonie um die Beerdigung soll das Haus des Verstorbenen bis zum neunten Tag nach dessen Tod leer stehen, da die Toten in diesem Zeitraum noch anwesend sind. Bei der Totenwache spielte man während der Gebete bestimmte Instrumente. Diese Tradition stammte aus der Zeit vor dem 18. Jahrhundert und wurde bereits im *Código Carolino* verboten:

„aus diesem Grund verbieten wir, unter Androhung der schlimmsten Strafen, die nachts und heimlich, in den Häusern der Verstorbenen oder ihrer Verwandten, stattfindenden Versammlungen, in denen sie in der Muttersprache zu Ehren des Verstorbenen beten und singen und ihre Riten und Tänze, die sich „Bancos“ nennen, zum Gedenken und zur Ehre [des Verstorbenen] durchführen“³⁴.

Bezüglich dieses Verbotes bleiben drei Fragen offen: die erste behandelt die Tatsache des Mangels an Wirksamkeit, wie ich sie schon vorab beschrieben habe. Die zweite die Fähigkeit, die Rituale zu verdecken und sie so bis heute zu erhalten, und zuletzt die Überschneidung der Bezeichnung zumindest für das dritte Abschiedsritual, die auch bis heute erhalten blieb.

Ab dem achten Tag nach dem Tod begeht man die *Novene*, wofür sich die Familienmitglieder und Freunde erneut versammeln, und mit dem Fest beginnen. Im Gedenken an den Toten wird gegessen, getrunken und getanzt. Von diesem Moment an befindet sich der Tote bis zum Fest „*del banco*“, also bis zum dritten Jahrestag, in einer Art Zwischenwelt, da er vom Jenseits noch nicht komplett aufgenommen wird, aber aus der Welt der Lebenden bereits ausgestoßen worden ist, um Konflikte zu vermeiden. Das Erscheinen der Toten kann in den religiösen Zeremonien geschehen, wie im Voodoo,

32 M. E. Davis, *La otra ciencia. El vudú dominicano como religión y medicinas populares*, Santo Domingo 1987, S. 199.

33 Das Todesritual von Villa Mella wird beschrieben in: C. Hernández Soto, *Morir en Villa Mella* (Anm. 31), S. 42-168; M. E. Davis, *La otra ciencia. El vudú dominicano como religión y medicinas populares*, Santo Domingo 1987, S. 190-203; W. Rodríguez Vélez, *El turbante blanco*, Santo Domingo 1982.

34 Malagón Barceló, *El código negro* (Anm. 24), S. 164.

wo die Toten über ein Medium Kontakt zur Außenwelt aufnehmen, und somit ihre Wünsche und Beschwerden äußern können. Diese Erscheinungen der Toten in der Welt der Lebenden sind ein nahezu fester Bestandteil der Glaubensansichten der afroamerikanischen Gemeinschaften; für die Beförderung der Verstorbenen ins Jenseits bzw. als Hilfestellung für den Übertritt wird von den Familien und Freunden der Verstorbenen eine vielschichtige Gesamtheit an Ritualen verlangt³⁵.

Die Notwendigkeit der drei Rituale – Trennung, Bestattung und die neun-tägige Trauer mit der Trauerfeier am Ende des Jahres – zeigen eine Auffassung von der Seele unter den Bewohnern von Villa Mella, die der einiger Völker der Bantú sehr ähnlich ist. In diesen Einstellungen zeigt sich, daß „die Dematerialisierung in Phasen stattfindet, in dem Maße wie sich die Leiche zersetzt. Zu Beginn ihres neuen Lebens befinden sich die Geister der Toten auf dem Friedhof (in einer gewissen Entfernung von den Häusern der Lebenden im Wald); von dort aus kommen sie in der Nacht, um ihre Familienangehörigen zu besuchen. ... Die endgültige Trennung bzw. der abschließende Schritt in die andere Welt, findet an dem Tag statt, an dem die Trauerzeit mit einem Fest beendet wird – fast zwei Jahre nach dem Tod. Der Hinterbliebene bittet den Verstorbenen, nicht zurückzukehren und die Überlebenden dadurch zu belästigen. Aber nichts und niemand kann den Toten verbieten, sich in irgendeiner Weise für die Dinge rund um ihre Familien zu interessieren...“³⁶

Die afrikanische Interpretation der Seele, die sich in Etappen in die Welt der Toten begibt, wird in dem von uns behandelten Fall deutlich. Die Toten, die ins Jenseits übergehen, machen sich bemerkbar und spielen im täglichen Leben vieler afroamerikanischer Völker eine Rolle. Es bedeutet, daß die Feste und Rituale notwendig sind, damit der Geist seinen neuen Status in der Gesellschaft genießen kann.

35 C. Hernández Soto, *Morir en Villa Mella* (Anm. 31), passim. Für den kolumbianischen Fall siehe: N. S. Friedemann/C. Patiño Rosselli, *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*, Bogotá 1983, S. 71: „Der Gesang und der Tanz für den Toten helfen dem Verstorbenen, ruhig und zufrieden aus dieser Welt zu gehen“; siehe auch A. Schwegler, *Chima 'n "kongo"*. *Lengua y rito ancestral en el Palenque de San Basilio* (Colombia), 2 Bände, Frankfurt a. M./Madrid 1996.

36 Mulago, *Simbolismo religioso africano* (Anm. 26), S. 190f.