

GREUB (HRSG.) – REVISIONEN DES PORTRÄTS



MORPHOMATA

HERAUSGEGEBEN VON GÜNTER BLAMBERGER
UND DIETRICH BOSCHUNG
BAND 46

PUBLIKATIONSBEIRAT:
THOMAS MACHO, ALAIN SCHNAPP,
MARISA SIGUAN UND BRIGITTE WEINGART

HERAUSGEGEBEN VON THIERRY GREUB

REVISIONEN DES PORTRÄTS

Jenseits von Mimesis
und Repräsentation

WILHELM FINK

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

unter dem Förderkennzeichen 01UK1505. Die Verantwortung für den Inhalt der Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten sind im Internet über www.dnb.d-nb.de abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2020 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)
Internet: www.fink.de

Lektorat: Thierry Greub

Gestaltung und Satz: Kathrin Roussel, Sichtvermerk

Printed in Germany

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6561-0

INHALT

Vorwort	7
MICHAEL LÜTHY Repräsentation und Manifestation des Selbst. Zum Geschick des Porträts vom klassischen Bildnis bis zum <i>Selfie</i>	15
KONZEPTE	
DIETRICH BOSCHUNG Komplementäre Figurationen der Identität in der Antike: Namen, Siegel, Auszeichnungen, Horoskop, Erinnerungsorte, Rechenschaftsbericht	43
STEVEN VAN WOLPUTTE Masking and the Dividual: An Exploration	55
THIERRY GREUB Porträt und Spur	73
MARTIN ROUSSEL » <i>partant de trait</i> «. Grammatologie des Porträts	99
SINAH THERES KLOSS Götterstatuen als multi-sensorische Porträts: Zur (materiellen) Ähnlichkeit und Bedeutung der Berührung bei hinduistischen <i>Murtis</i>	129
MATTHIAS KRINGS Fraktale Porträts. Instagram und die Charismatisierung albinotischer Models	149
BIRGIT MERSMANN Defazialisierungen. Visuelle Strategien der Gesichtsauflösung im intermedialen Grenzbereich zwischen Kunst und Fotografie	171

FALLSTUDIEN

THIEMO BREYER	
Multimodale Repräsentation und Identität	193
LUDWIG JÄGER	
Hat <i>Mona Lisa</i> einen Referenten?	
Zum Problem der Referenz im bildtheoretischen Diskurs	215
JOHN POLLINI	
Die Umarbeitung römischer Kaiserbildnisse: Deutungsprobleme und neue Lösungsansätze mit Hilfe digitaler Technologie	243
GÜNTER BLAMBERGER	
Ichbild ohne Ich. Über Kurt Schwitters' <i>Merzbild gb</i> (1919)	271
BARBARA NAUMANN	
Totenporträts. Gerhard Richters Foto-Bilder in Don DeLillos Erzählung <i>Baader Meinhof</i>	287
ANNE EUSTERSCHULTE	
Im Angesicht des Schwindens. Christian Boltanskis Porträts der Absenz	305
Autorinnen und Autoren	335
Tafeln	343

SINAH THERES KLOSS

GÖTTERSTATUEN ALS MULTI-SENSORISCHE PORTRÄTS: Zur (materiellen) Ähnlichkeit und Bedeutung der Berührung bei hinduistischen *Murtis*

1. EINLEITUNG

Rituelle Praktiken guyanischer Hindus sind sensorische Handlungen, die auf den segensreichen Austausch zwischen Mensch und Gottheit abzielen. Dies geschieht mithilfe von *Murtis* – Götterstatuen, die als Repräsentationen und Manifestationen von Gottheiten definiert werden. Diese Statuen sind in fast jedem hinduistischen Tempel vorzufinden und können als Darstellungen und Porträts von Gottheiten verstanden werden. *Murtis* werden jedoch nicht nur angeschaut und betrachtet, sondern auch aktiv in das Ritualgeschehen einbezogen. Berührungen sind hier ein zentrales Element. Die unterschiedlichen Modi der Taktilität, die vor diesem Hintergrund relevant werden, und die Wechselseitigkeit dieses Prozesses legen eine Analyse von ›Berührung‹ im Hinblick auf die Konzeptualisierung von ›Porträt‹ nahe. Hierbei stellt sich die Frage, welche Arten der Taktilität hinsichtlich *Murtis* von Belang sind und wie sich diese auf die Herstellung von Ähnlichkeit auswirken. Im folgenden Kapitel wird daher zunächst der Blick auf die Bedeutung von *Murtis* in hinduistischen Traditionen im Allgemeinen gelenkt. Dabei wird hervorgehoben, dass neben Visualität auch Materialität eine entscheidende Rolle in der Herstellung von Berührung und folglich auch Ähnlichkeit spielt. Um dies zu verdeutlichen wird anschließend das Beispiel einer

spezifischen Murti – der Murti eines sich im Prozess der Guruisierung befindenen, religiösen Anführers – beschrieben und analysiert. Zudem wird die besondere Bedeutung von Kleidung im Kontext der Berührung sowie im Hinblick auf materielle und visuelle Ähnlichkeit aufgegriffen.

2. MURTIS UND ARTEN DER BERÜHRUNG IN GUYANISCHEN HINDU-TRADITIONEN

Im *Koiloo* (Tempel) von Bedford¹ sind Verbesserungen von Gebäuden, technischer Infrastruktur, Götterstatuen und Dekorationen keine Besonderheit und finden, je nach finanzieller Situation und Förderung, fortwährend statt. Der *Koiloo* befindet sich in einer ländlichen Region des Regierungsbezirks East Berbice in Guyana und wird von der Familie Sahadeo geleitet, die sich als Gründer und Leiter des Tempels versteht und aktiv positioniert. Während ein Teil der Großfamilie in Guyana lebt, sind einige Familienmitglieder in den 1990er Jahren nach New York City ausgewandert und dort Teil der guyanischen Diaspora geworden. Sie schicken regelmäßig Geldsendungen, sogenannte ›Remittances‹, sowie überschüssige rituelle Paraphernalien nach Guyana, die während der sonntäglichen *Puja* (rituelle Verehrung von Hindu-Gottheiten) im affilierten *Koiloo* in Brooklyn übrig geblieben sind.² *Koiloo*s gehören zur Madras-Tradition, auch Kali-Mai *Puja* genannt, welches eine hinduistische Tradition in Guyana ist.³ Während die Sanatan-Tradition als orthodoxe und populärste Richtung bezeichnet werden kann, stellt die Madras-Tradition eine gesellschaftlich marginalisierte Tradition dar. Anhänger*innen werden häufig stigmatisiert auf Grundlage der oft als ›rückständig‹ und ›abergläubisch‹ bezeichneten rituellen Praktiken, wie beispielsweise Tieropferungen oder Manifestationen, die von Nicht-Madrassis zumeist abwertend als ›Besessenheitsrituale‹ bezeichnet werden.⁴

1 Um die Identitäten meiner Informant*innen zu schützen, wurden alle Namen in diesem Kapitel anonymisiert.

2 Kloß 2016, 2019.

3 Zum Zeitpunkt der Forschung gab es vier prominente Hindu-Traditionen in Guyana: die Sanatan-Tradition, die Madras-Tradition, Arya Samaj und die International Society for Krishna Consciousness (ISKCON). Zu einer detaillierten Erläuterung vgl. Kloß 2016, 2017b.

4 Harms 2010; McNeal 2005; Kloß 2017a, 2017b.

Während meiner ethnologischen Feldforschung zwischen 2011 und 2017 in den beschriebenen Tempeln wurden zahlreiche Maßnahmen der Verbesserung – lokal als ›Improvement‹ bezeichnet – durchgeführt und offenbarten sich beispielsweise in der Erneuerung der *Murtis*, den Statuen von Hindu-Gottheiten. Zum jährlich bedeutendsten Fest im Madras-Kalender, der sogenannten *Big Puja*, werden *Murtis* entweder gründlich gereinigt und durch Neubemalungen renoviert oder aber komplett erneuert. Sie werden mit indischer Kleidung und Schmuck neu eingekleidet und die Altäre, auf denen sie stehen, werden mit Schmuck und Stoffen dekoriert. Über Jahre hinweg konnte ich die stufenweise Vergrößerung der *Murtis* im Bedfordter Koiloo beobachten, die nach und nach durch größere Exemplare ausgetauscht wurden. Zudem wurde ich Zeugin des ›Improvement‹ von Maltechniken, beispielsweise der Einführung von Airbrush-Methoden, die den Gesichtern der Statuen einen ›lebendigeren Ausdruck‹ verleihen, so meine Informant*innen.

Bei meinem Besuch im August 2017 bemerkte ich neben diesen üblichen Renovierungen jedoch eine grundlegendere Veränderung im Bedfordter Koiloo: Auf dem Tempelgelände hatte man ein kleines, kunstvoll angelegtes, achteckiges Gebäude errichtet, das aus Zementwänden, weiß gerahmten Glasfenstern, einem Spitzdach und einem erhöhten, gefliesten Boden besteht. Seine Lage in der Nähe des Eingangstores und die in leuchtenden Orangetönen gestrichenen Wände sorgen dafür, dass alle Besucher*innen der sonntäglichen *Puja* beim Betreten des Geländes unmittelbar auf ihn aufmerksam gemacht werden (Abb. 1). Zahlreiche Besucher*innen, die früher direkt in Richtung des zentralen Platzes gingen, wo verschiedene Tempelgebäude mit einer Vielzahl von *Murtis* aneinandergereiht sind, halten nun für einige Sekunden inne und erweisen dem neuen Gebäude und seinem Inhalt ihre Ehrerbietung: es beherbergt eine lebensgroße Statue von Ramkissoon Sahadeo, dem einst leitenden und im Jahr 2016 verstorbenen *Pujari* (Priester; Ritualpraktiker in der Madras-Tradition) des Koiloo. Seine *Murti* steht auf einem niedrigen Podest in der Mitte des Gebäudes, seine Hände sind gefaltet zum *Namaste*-Gruß. Ein Spazierstock lehnt an der Hüfte, eine Brille wurde auf der Nase drapiert. Die *Murti* ist mit *Malas* (Blumengirlanden) geschmückt und trägt die übliche Uniform der Madras-*Pujaris*: *Dhoti* (Wickelgewand für Männer), ein T-Shirt und ein Tuch um die Hüfte, das den *Dhoti* fixiert (Abb. 2).

Gewöhnlich sind *Murtis* Statuen von Hindu-Gottheiten. Sie sind Darstellungen einer spezifischen Gottheit und sowohl in der Sanatan- als auch in der Madras-Tradition ein zentraler Fokus im Rahmen von *Pujas*. *Murtis* werden als Porträts von Gottheiten verstanden und sind nicht als



1 Das neu errichtete Gebäude am Eingang des Koiloo von Bedford, Guyana, September 2017 (siehe Taf. 11a)



2 Die Statue des verstorbenen ›Head Pujari‹; unten links: die Gedächtnistafel mit eingravierter Biographie, September 2017 (siehe Taf. 11b)

›vermenschlichte‹ Abbildungen zu deuten. Guyanische Hindus betonen stets, dass Murtis nicht aussehen wie Menschen, sondern wie Götter und Göttinnen. So wie auch Menschen nach dem Abbild von Gottheiten geschaffen wurden, müsse man Murtis als Abbildungen von Gottheiten verstehen. Demnach besteht zwar eine Ähnlichkeit zwischen Murti und menschlichen Personen, jedoch basiert diese Ähnlichkeit auf der Vorlage des Göttlichen. Dieser Aspekt erscheint grundlegend und wird von meinen Informant*innen häufig betont, da Murtis von Nicht-Hindus oft als ›Götzen‹ oder ›Puppen‹, als Ausdruck ›primitiver Vermenschlichung‹ abgewertet wurden; ein noch immer aktueller Diskurs, der erhebliche Auswirkungen auf die hinduistischen Traditionen Guyanas hat.⁵ Fragt man Madrassis weiter über die Bedeutung der Murtis, erläutern sie, dass sie der Fokussierung bei einem Gebet und Ritual dienen: »They help you to focus on god«⁶. Die Tatsache, dass Murtis eine Form von Agency besitzen, erwähnen Informant*innen somit häufig nur am Rande oder im Rahmen eines besonders guten Vertrauensverhältnisses.

Guyanische Hindus verstehen Murtis nicht nur als Repräsentation und Abbildung von Gottheiten, sondern auch als deren Manifestation. Dies bedeutet, dass nach der Konsekration einer Murti bzw. durch rituelle Anrufung während einer Puja die Gegenwart der entsprechenden Gottheit in der Murti gegeben ist. Dieses Verständnis ermöglicht die Praktik des *Darshan*, dem religiösen, glückverheißenden Sehen der Gottheit durch die verehrende Person und ihrem gleichzeitigen Gesehenwerden durch Gott oder Göttin. Durch die Augen der Murti entsteht ein Vorgang visueller Interaktion zwischen Gottheit und verehrender Person, der insbesondere während des *Arti* (Feuerschwenkens) stattfindet bzw. kulminiert. *Darshan* ist ein Akt des »religious seeing, or the visual perception of the sacred«⁷, der durch die Anwesenheit der Gottheit ermöglicht wird. So erläutert Diana Eck: »[T]he deity is present in the image, [and hence] the visual apprehension of the image is charged with religious meaning«⁸. *Darshan* wird als ein gemeinsamer und verheißungsvoller Prozess verstanden, in dem Kontakt zwischen Gottheit und Verehrenden geschaffen wird. Dieser Kontakt geht jedoch über visuellen Austausch hinaus. *Darshan* umfasst neben visueller auch materielle Interaktion und Kontakt, einen Aspekt, den ich im späteren Verlauf dieses Kapitels vertiefen werde.

5 Kloß 2016, 2017b.

6 Pandit Sanjay, Interview im April 2012.

7 Eck 1985, 3.

8 Ebd.

Murtis sehen Gottheiten nicht bloß ähnlich. Neben ihrer visuellen Ähnlichkeit ist die materielle Ähnlichkeit von Murti und Gottheit relevant. Generell sollte Ähnlichkeit nicht als rein visuelle Gegebenheit verstanden werden, da Materialität als von ebenso großer Relevanz in der Herstellung von Ähnlichkeit gelten kann.⁹ Im guyanischen Kontext wird dies besonders deutlich. Da Murtis eine Manifestation des Göttlichen sind, verfügen sie über materieller Ähnlichkeit mit der dargestellten Gottheit. Um dies näher zu erläutern, ist es wichtig hervorzuheben, dass eine Murti durch die Präsenz der Gottheit zu einer ›dwelling structure‹ der Gottheit wird.¹⁰ Meine Informant*innen beschreiben, dass in allen Objekten bzw. ›physical bodies‹ materielle Substanzen und spirituelle Energien verweilen und lagern. Zwar werden Substanzen und Energien einerseits dem Materiellen und andererseits dem Geistigen zugeordnet, diese Trennung wird allerdings nicht als unwiderruflich verstanden und eine strikte Trennung der Sphären wird nicht vorgenommen. Das Materielle und das Geistige gelten als miteinander verwoben, als sich ständig im Austausch befindend und werden so als Kontinuum verstanden. Generell lässt sich festhalten, dass es dem hinduistischen Verständnis zufolge keine dualistischen Unterscheidungen zwischen immateriellen Qualitäten oder Energien und materiellen Substanzen gibt, Dualismen, die einem Großteil ›westlicher‹ Theorie immanent sind.¹¹ In diesem Kontext gilt eine Puja als ein Mittel, um (materielle) Substanzen in (spirituelle) Energien umzuwandeln. Substanzen wie *Ghee* (geklärte Butter) werden in ein rituelles Feuer gegeben, die dort verbrennen und sich in Energien transformieren, welche als ›auspicious‹ bezeichnet werden. Diese Energien breiten sich in der Atmosphäre aus und gelangen so zur Gottheit, jedoch auch zu denjenigen Personen, die sich während des Rituals in der Nähe des Feuers befinden. Häufig beschreiben meine Informant*innen, dass man mehr göttliche Energien und Segen erhält, sitzt man näher am Altar bzw. dem *Hawan Kund* (Behälter des rituellen Feuers). Die Energien gelangen in menschliche (und andere physische)

⁹ Vgl. Taussig 1993.

¹⁰ Kloß 2016, 2018.

¹¹ Marriott 1976b. McKim Marriott postuliert den Begriff der ›substance-codes‹, der theoretisiert, dass nach hinduistischer Überzeugung Substanzen nicht von Handlungs- und Verhaltenscodes unterschieden werden können (Marriott 1976a, 110). Hindus nehmen eine ›Skala‹ von ›substance-codes‹ wahr, auf Grundlage derer einige als relativ ›grob‹ und andere als relativ ›subtil‹ verstanden werden.

Körper in Reichweite und je weiter man sich von der Ritualstelle entfernt, desto mehr verringert sich die Aufnahme.

Murtis sind folglich Stätten und Knotenpunkte göttlicher Energie und Substanz. Hierbei muss betont werden, dass Energien und Substanzen nicht nur atmosphärisch übertragen werden, sondern ebenfalls und in verstärkter Form über taktile Berührung. Beispielsweise berühren guyanische Hindus eine Murti während eines Rituals, als Zeichen der Ehrerbietung häufig die Füße. Hierdurch erhalten sie Segnung, Substanzen und Energien. Auch im Kontext des Feuerrituals wird die Relevanz von Taktilität besonders deutlich. Gewöhnlich führt nur ein Repräsentant oder eine Repräsentantin einer Gruppe, ein/e so genannte/r *Jajman*, das Ritual aktiv durch, d. h. nur der/die Jajman gibt die Substanzen ins Feuer, wo sie zu Energie transformiert werden. Andere Teilnehmende, die zur Puja beitragen und Segnung erfahren wollen, berühren den Rücken, die Schulter oder die Arme des/der Jajman. Priester und Laien erklären diese Berührung als eine Methode, um göttlichen Segen zu erhalten, welcher von dem/der Jajman übertragen bzw. von der Gottheit weitergeleitet wird. In guyanischen Tempeln werden alle Anwesenden aufgefordert, sich dem Altar zu nähern und die vor sich befindliche Person an der Schulter zu berühren. Durch diese Handlung und die taktile Berührung ist die Gemeinde symbolisch und physisch mit der offerierenden Person verbunden (Abb. 3).

Taktile Berührung wird im beschriebenen Kontext auf noch eine andere Weise ermöglicht: ein zentraler Aspekt einer Puja ist das *Charhaway*, das rituelle Geben von Geschenken, wie zum Beispiel von Speisen, Kleidung und Schmuck. Diese Gaben werden während des Charhaway nach einer zirkulären Bewegung auf oder neben die Murti abgelegt und werden so zum Eigentum der Gottheit. Die Gegenstände verbleiben dort für den Verlauf der Puja und werden schließlich an alle Anwesenden verteilt.¹² Im Kontext der Verteilung werden sie als *Prasadam* verstanden und beschrieben, als ›auspicious leftover‹ oder gesegnete Reste, welche nach dem Konsum der Gottheit übrig geblieben sind und welche durch diesen Konsum göttliche Energien und Substanzen aufgenommen haben. Konsumiert anschließend ein Mensch das Prasadam, übertragen sich die göttlichen Energien auf den menschlichen Körper, was als Segnung verstanden wird.

¹² Eine detaillierte Beschreibung und spezifische Behandlung von Kleidergaben und Speisen findet sich in Kapitel 5 in Kloß 2016.



3 Mitglieder der Tempelgemeinschaft sind während des Feuerrituals über Berührungen mit dem Jajman verbunden und erhalten göttliche Energien, September 2017 (siehe Taf. 11c)

Ein direkter Austausch zwischen Gottheit und Mensch besteht folglich durch visuellen Kontakt und taktile Berührung, beides Vorgänge, die via einer Murti stattfinden. Murtis besitzen demnach die Fähigkeit, sensorische Berührung mit dem Göttlichen zu ermöglichen bzw. zu erleichtern. Berührung darf jedoch niemals als eine einseitige Handlung verstanden werden. Berührung ist ein wechselseitiger Prozess, denn »touch is the only reciprocal sense« und »to touch is to be touched«¹³. Die berührende Person ist zugleich berührend und berührt. Folglich entsteht ein wechselseitiger Austausch zwischen den berührenden Entitäten. Berührung muss dementsprechend als Vorgang interpretiert werden, der eine bloße Form des Kontaktes übersteigt. Ich definiere Berührung demnach als einen Vorgang, der über Kontakt hinausgeht und die reine Nähe von zwei oder mehr Entitäten überschreitet. Im Gegensatz zu Kontakt stellt Berührung vielmehr einen Prozess, eine Transformation, einen Austausch oder eine Übertragung zwischen sich berührenden Entitäten

13 Turney 2012, 305.

dar.¹⁴ Der Akt des Berührens ist eine temporäre Vereinigung und bedeutet eine Transformation von Objekten und Entitäten, die sich berühren.

Berührung darf nicht nur als Modus von Taktilität angesehen werden, da eine derartige Annahme die künstliche Unterscheidung der Sinne, zum Beispiel des Visuellen und des Taktilen, reproduziert.¹⁵ Wird jedoch das Visuelle auch als eine Art der Berührung betrachtet, was insbesondere, aber nicht ausschließlich, im Zusammenhang mit hinduistischen Traditionen in Guyana sinnvoll erscheint, muss Sehen als eine Art des Berührens verstanden werden, und damit das Auge auch als Organ der Berührung und Taktilität. Michael Taussig verdeutlicht, dass beim Akt des Sehens Prozesse des visuellen Kopierens und des taktilen Kontakts verschmelzen. Menschlichen Sinne erschaffen während des Sehvorgangs eine visuelle Kopie des gesehenen Objektes, welche durch (die Rezeption von) Lichtstrahlen hergestellt wird und folglich auf Kontakt beruht.¹⁶ Sinnesvorgänge wie Sehen, Riechen oder Hören sind Kontaktmodi und stellen dadurch auch potenzielle Formen der Berührung dar, durch welche sie wiederum Ähnlichkeiten kreieren können.

In diesem Sinne muss hervorgehoben werden, dass sich eine Gottheit bzw. Murti und verehrende Person auf unterschiedliche Weise berühren. Während des Darshan entsteht nicht nur ein gegenseitiges Sehen und visueller Kontakt zwischen Gottheit und Mensch, sondern auch eine »physical relationship of visual intermingling«¹⁷. Das Anschauen von Götterbildern und -statuen im hinduistischen Kontext ist demnach eine körperliche Praktik, die nach Christopher Pinney als »sensory embrace«¹⁸ gedeutet werden kann, durch welche gegenseitige Berührung entsteht. Durch Darshan wird eine Vereinigung der verehrenden Person mit dem Göttlichen geschaffen:

Darshan is thus very much of a two-way affair. The gaze directed by the god towards the worshipper confers his blessing; conversely, the worshipper reaches out and touches the god. The result is union with the god, a merging of consciousness according to the devotionalist interpretation.¹⁹

14 Kloß 2016.

15 Barnett 2012.

16 Taussig 1993, 21.

17 Pinney 2001, 168.

18 Ebd., 158.

19 Gell 1998, 117.

Murtis sind folglich was ich als multi-sensorische Porträts bezeichne: bildliche Repräsentationen und Manifestationen, die 1) auf visueller und materieller Ähnlichkeit basieren, die 2) Berührung zwischen sich und den betrachtenden Personen herstellen und die 3) spirituelle und materielle Wechselwirkungen und Austausch evozieren. Murtis sind demzufolge transformative Knotenpunkte und ›dwelling structures‹, die die besondere Fähigkeit aufweisen, sensorische Berührungen mit dem Göttlichen herstellen und fördern zu können.

3. DIE EINFÜHRUNG EINER GURU MURTI

Nähert man sich der Statue von Ramkissoon in den Räumlichkeiten seines Tempels in Bedford, wird eine Erinnerungstafel sichtbar, die seine Tochter entworfen und gespendet hat. Auf dieser Marmorplatte sind neben einer kleinen Farbfotographie, die Ramkissoon als jungen Mann porträtiert, Details seiner Biographie eingraviert, die als bezeichnend für sein Leben gelten. Diese Rahmung hebt die Bedeutung des verstorbenen Priesters hervor und untermauert, in Verbindung mit der Statue, den Guru-Status des ehemaligen ›head pujaris‹. Diesen Status als Guru postulieren einige Mitglieder der Tempelgemeinschaft, insbesondere seine Familie, seit einigen Jahren. Ramkissoon Sahadeo, geboren 1943 in Guyana und verstorben im Jahr 2016 in New York, war frühzeitig zum Pujari ausgebildet worden und gilt gegenwärtig als der religiöse Führer, der maßgeblich zur Verbreitung der Madras-Tradition auf Trinidad, in den USA, in Kanada und im Vereinigten Königreich beigetragen hat. Zu seinem Koiloo in Guyana kehrte er nach seiner Auswanderung nach New York im Jahre 1996 jährlich zurück, um dort die Big Puja zu leiten. Bei diesen Anlässen und auch während wöchentlicher Sonntagsrituale wurde Ramkissoon – ein meines Erachtens bescheidener Mann – zunehmend als ›unser Guru‹ bezeichnet, insbesondere von seinem Sohn Raj, der die Leitung des guyanischen Tempels in seiner Abwesenheit übernommen hatte.

Was ist genau ein Guru, zu dem Ramkissoon in den vergangenen fünf Jahren mehr und mehr erhoben wird? Der Begriff Guru stammt aus dem Sanskrit und bezeichnet einen spirituellen Lehrer oder charismatischen Führer. Ein Guru kann als göttliche Manifestation oder Verkörperung Gottes wahrgenommen und verstanden werden,²⁰ als »channel of the

²⁰ Narayanan 2004.

divine«²¹ oder als ein ›erhöhtes Wesen«²². Hindus verstehen Gurus als Personen, die sich nicht blenden lassen und die Fähigkeit besitzen, jenseits der phänomenalen Illusion zu sehen, welche die Menschen als ›Realität‹ erachten. Hierdurch erkennen Gurus die Illusion der physischen Welt, erleben das ›Echte‹, das *Brahman* ist. Karen Pechilis definiert Gurus und Brahman wie folgt:

... a guru is understood to experience the real continuously. Most often, the real is defined as brahman, which, among many possible meanings, denotes the subtle, sacred essence that pervades the universe. (...) The guru is able to inspire the experience of the real in others, for the purposes of spiritual advancement, total self-realization, or evolution as a human being.²³

Ein Guru hilft dabei, Bewusstsein und Erkenntnis zu erlangen, sich so aus dem *Samsara*, dem Kreislauf der Reinkarnation, zu befreien und dadurch Unsterblichkeit zu erfahren.²⁴ Jenseits dieser transformativen Kraft, die Gurus besitzen, ist ein Guru auf formaler Ebene ein/e Repräsentant*in einer bestimmten religiösen Tradition.²⁵

Wie ich an anderer Stelle analysiere,²⁶ gab es innerhalb der Madras-Tradition zunehmende Tendenzen, nicht nur Ramkissoon, sondern auch andere, vorherige ›head pujaris‹ als Gurus zu positionieren. Dieser Prozess der Guruisierung in der Madras-Tradition muss im Kontext der Standardisierungsprozesse hinduistischer Traditionen in guyanischen Gemeinschaften verstanden werden. Diese sind ein Resultat christlicher Missionierungsversuche, des britischen Kolonialsystems und der Notwendigkeit einer Konsolidation indischer Identität.²⁷ Seit mindestens den 1970er Jahren standardisierten sich Praktiken und Strukturen der Madras-Tradition.²⁸ Diese Standardisierungen stellen ein Mittel dar, um der sonst marginalisierten und stigmatisierten Tradition Respektabilität

21 Babb 1989, 65.

22 Gold 2005.

23 Pechilis 2004b, 4–5.

24 Forsthoefel/Humes 2005.

25 Pechilis 2004a.

26 Kloß 2020.

27 Ebd.

28 Younger 2004, Younger 2009; Kloß 2016, 2017b.

zu verschaffen.²⁹ Dies erscheint ihren Anhänger*innen notwendig, da Madrassis und ihre Praktiken weiterhin als ›unzivilisiert‹ und ›ungebildet‹ abgewertet werden. Viele Guyaner*innen bringen ihren Unmut gegenüber Madras-Ritualen in informellen Gesprächen zum Ausdruck und warnen Gesprächspartner*innen, die ›gefährlichen‹ Koiloos nicht zu besuchen. Sie deklassieren Madras-Rituale als Aberglaube oder *Obeah* (›Schwarze Magie‹) und verweisen so indirekt darauf, dass die Tradition nicht die Kriterien einer ›respektablen‹ Religion erfüllt. Madrassis kontern diesen Anfeindungen direkt und indirekt, indem sie ihre Traditionen als alt, authentisch und südindisch darstellen – in Opposition zur etablierten, vermeintlich nordindischen Sanatan-Tradition. Durch die Herstellung eigener, respektabler Standards fechten sie den etablierten Standard von Respektabilität in Guyana an und konstatieren ihre Bildung, ihr (größeres) Wissen und die Authentizität ihrer Rituale.

Durch die Ernennung und Beanspruchung des Guru-Status für ihre (verstorbenen) religiösen Führer, den ›head pujaris‹, fordern Madrassis die Legitimation ihrer Tradition und fechten die Autorität und die Institution der Sanatan-Tradition an.³⁰ Dies geschieht im Zusammenhang mit der gegenwärtig allgemein zunehmenden Guruisierung hinduistischer Traditionen in Nordamerika (und Guyana). Zur Guruisierung in der Madras-Tradition gehören neben der wiederholten Bezugnahme auf Ramkissoon als ›unseren Guru‹ verschiedene Ehrungspraktiken, wie zum Beispiel das Beauftragen und die Einfuhr seiner Statue aus Indien, das Aufhängen seines Fotos an der Wand über dem Hauptaltar sowie bestimmte Kleiderpraktiken amtierender Pujaris, welche aus einer eklektischen Mischung unterschiedlicher (›indischer‹) Kleidungsstile und orthodoxer Frisuren bestehen (Kloß 2020). Wie bereits erwähnt wurde, ist Ramkissoons Sohn Raj besonders aktiv in der Verfestigung und Betonung des Guru-Status seines Vaters. Durch dessen Guruisierung würde es Raj in Zukunft möglich sein, selbst den Status eines Gurus zu erlangen, beispielsweise als eine Art ›lineage guru‹.³¹

29 Respektabilität ist ein Standard und ein Konzept, auf dessen Grundlage die Gesellschaft in Guyana und in der englischsprachigen Karibik stratifiziert wird. Respektabilität wird beispielsweise durch Bildung, Religion oder Kleidung performativ kreiert und repräsentiert. Sie basiert auf Moralvorstellungen, die stark von christlichen Standards beeinflusst sind, und wird oft als koloniales Vermächtnis betrachtet (Wilson 1969, Wilson 1973; Stoler 1989).

30 Kloß 2017b.

31 Copeman/Ikegame 2012a; Gold 2012; Lucia 2014.

Vor diesem Hintergrund wird offensichtlich, dass Murtis und speziell Guru Murtis eine Form des demonstrativen Konsums sind. Über ihr Vorhandensein in einem Tempel, ihre Qualität und ihren Zustand werden der soziale Status und die Positionierung einer Tempelgemeinschaft in der lokalen Hierarchie verhandelt. Sie stellen eine Form kulturellen und symbolischen Kapitals dar.³² ›Elaborate‹ ist hierbei der englische Begriff, mit dem meine Informant*innen eine gute bzw. bessere Qualität von Murtis beschreiben. Je ›elaborierter‹ das Material einer Murti,³³ je wertiger ihre Kleidung,³⁴ und je realistischer und detaillierter ihr Gesicht, desto höher wird ihre Qualität bewertet. Murtis – und generell die ›Verbesserung‹ und Erweiterung der Tempel – dienen als Nachweis über die Größe, Bedeutung und den Einfluss hinduistischer Gottheiten und werden ferner von meinen Informant*innen als Zeichen der Wirksamkeit ihrer rituellen Praktiken sowie des Gesegnetseins erachtet.

Murtis dienen jedoch nicht nur als Mittel der sozialen Unterscheidung und des Prestigegewinns. Im Vergleich zu zweidimensionalen Abbildungen von Gottheiten kreieren sie die Möglichkeit einer gesteigerten Intensität der Berührung, eines verstärkten Austauschs. Dieser verstärkte Austausch ermöglicht folglich auch die Verstärkung von Ähnlichkeit(en). Kleidung, die üblicherweise nur von dreidimensionalen Darstellungen getragen werden, spielt im Kontext der Herstellung visueller und materieller Ähnlichkeit eine besondere Rolle, was nun im folgenden Abschnitt eingehend erläutert werden soll.

4. ÄHNLICHKEIT DURCH KLEIDUNG

Murtis von Gottheiten tragen neben ihrer aufgemalten Kleidung auch textile Kleidungsstücke und Schmuck. Wie bereits beschrieben überreicht man Gottheiten während einer Puja Kleider-Geschenke. Der Großteil dieser Kleidung wird als Prasadam an den Priester oder anwesende Menschen weiterverteilt, jedoch werden die als am schönsten bewerteten Kleidungsstücke zurückbehalten und im Verlauf des Jahres den

³² Vgl. Bourdieu 2010.

³³ Stein oder Zement sind besser als Holz, Marmor ist besser als Stein oder Zement.

³⁴ ›Ready-made‹ indische Kleidung ist besser als lokal geschneiderte; Seide und Polyester sind besser als Baumwolle; mit Pailletten besetzte Kleidung ist besser als bestickte; etc.

Murtis angezogen. Das Kleiderwechseln findet in der Madras-Tradition gewöhnlich zweimal jährlich statt. Meine Informant*innen verstehen das göttliche Kleidertragen als eine Phase, in der die konsumierten Kleidungsstücke durch ihre langfristige Präsenz auf der Murti in einem besonders hohen Maße mit göttlichen Energien und Substanzen aufgeladen werden. In diesem Kontext ist es von Belang hervorzuheben, dass guyanische Hindus jede Art von Kleidertragen als einen Prozess des Austausches zwischen Kleidung und Körper verstehen. Aus ihrer Perspektive befinden sich Menschen und Objekte in einem ständigen Austausch und in einem wechselseitigen Transformationsprozess. Menschliche und gegenständliche Körper werden als nicht grundsätzlich voneinander getrennt verstanden, und so existieren auch Kleidung und menschliche Körper in ›dialektischer Beziehung‹ zueinander.³⁵ Im Vergleich zu anderen Konsumobjekten besitzt Kleidung zusätzlich die besondere Fähigkeit, Konsument*innen auf eine bestimmte Art und Weise an- bzw. aufzunehmen: sie können eine/n vorherige/n Konsument*in speichern. Gebrauchte Kleidung ist somit Träger oder Übermittler von Identität(en), Substanzen und Energien einer konsumierenden Person, welche durch Berührung von einem Kleidungsstück absorbiert worden ist. Stoffe und Kleidung empfangen einen Träger / eine Trägerin, beispielsweise durch die Übertragung von Schweiß.³⁶ Schweiß wird von einem menschlichen Körper abgesondert und durch Kontakt und Berührung in den Stoff von Kleidung übertragen. Durch den gegenseitigen Austausch und die Übertragung von Schweiß zwischen Körpern und Kleidung entwickelt sich aus dem Kontakt eine Berührung. Basierend auf dieser Berührung wird eine (materielle) Ähnlichkeit zwischen Kleidung und Körper hergestellt: ein Kleidungsstück erlangt Ähnlichkeit zu seinem Träger / seiner Trägerin. Neben der Herstellung von Ähnlichkeit kriert dieser Austausch auch eine (materielle) Verbindung, welche nach Auflösung des Kontaktes und über Distanzen hinweg aufrechterhalten bleibt. Der Schweiß bleibt, wenn auch in veränderter Form, als Spur einer Person im Kleidungsstück vorhanden.³⁷ Kleidung kriert neben visueller auch materielle Ähnlichkeit.

35 Entwistle 2011, 139.

36 Stallybrass 2012.

37 Diese Verbindung wurde, auch am Beispiel der Kategorie Schweiß, bereits von James Frazer in seinen klassischen Ausführungen zur ›sympathetischen Magie‹ in *The Golden Bough* (1890) erläutert und von u. a. Michael Taussig im Hinblick auf ›material likeness‹ diskutiert (Taussig 1993).

5. MURTIS VON GOTTHEITEN UND GURUS IM VERGLEICH

Es stellt sich die Frage, ob Murtis von Gurus gleichzusetzen sind mit den traditionelleren Murtis von Gottheiten. Relativ schnell und auch im Hinblick auf Kleidung wird deutlich, dass dies im Kontext der Madras-Tradition nicht der Fall ist: Die Murti von Ramkissoon wird nicht während einer Puja verehrt und so werden ihr auch keine Kleidungsstücke dargebracht. Die Kleidung der Guru Murti wird im Gegensatz zur Kleidung der göttlichen Murti nicht in Prasadam transformiert und auch nicht an die Gemeinde verteilt. Bei der Kleidung der Guru Murti handelt es sich um teils von Ramkissoon getragene Kleidung und Gebrauchsgegenstände (zum Beispiel Brille und Gehstock), also Relikte des verstorbenen Gurus. Die Anwesenheit dieser Kleidung stellt sowohl die visuelle als auch die materielle Ähnlichkeit von Murti und Guru aktiv her, verweist ferner indirekt auf die kontinuierliche Präsenz des Gurus, auf seine fortwährende Manifestation im Tempelgebäude durch Substanzen und Energien.

Hierbei ist es von Bedeutung, dass Ramkissoon als Guru und nicht als ›einfacher‹ Priester positioniert wird. Bereits das Betrachten des Körpers oder der Abbildung eines Gurus gilt in hinduistischen Traditionen als segenreich. Dieser Akt des »visually feasting on the image (or person) of the guru«³⁸ wird als Guru-Darshan bezeichnet. Wie auch im Kontext von Gottheiten bedeutet Darshan ein sich gegenseitiges Anschauen von Guru und betrachtender Person. Beide treten in einen ›visuellen Dialog‹, durch den der/die Betrachtende ein besonderes Maß an Konzentration erlangen kann, die notwendig ist, um Erlösung zu erlangen.³⁹ Lawrence Babb beschreibt in Bezug auf Gurus in der Radhasoami Tradition:

Therefore, devotees gaze at the bodily form of the sant satguru and, short of that, greatly value his pictorial representations. But the sant satguru's true or own form (*nij rūp*), seen within, is most important. One who has the requisite love for the guru's outer form will be able to see it inwardly while engaged in spiritual practice. This inner image is seen at the third eye, and exercises an attractive force

³⁸ Warriar 2013, 311.

³⁹ Babb 2000.

on the devotee, concentrating awareness at that point and pulling him or her upward.⁴⁰

Babb beschreibt, dass das ›inner image‹ des Gurus durch das so genannte dritte Auge wahrgenommen wird und dies auch über bildliche Darstellungen erfolgen kann. Das dritte Auge, *Ajna*, befindet sich laut Hindu-Philosophie als Teil des Gehirns im Kopf, auf der Höhe der Stirn, auf der Hindus Markierungen anbringen. Es wird als der Punkt angesehen, durch welchen spirituelle Energien aufgenommen werden und kann durch Meditation, spirituelle Praktiken und Yoga verbessert und gestärkt werden. Während die physischen Augen die physische Welt sehen, kann Ajna Einblicke und Erkenntnisse über die Vergangenheit und Zukunft liefern, es erblickt zum Beispiel was im Geiste oder im Traum zu sehen ist.

Der visuelle Austausch von Guru und betrachtender Person kreiert eine Verbindung zwischen beiden und ermöglicht den Vorgang spiritueller und geistiger Kommunikation. Der Guru besitzt die Fähigkeit, das Sehen und Erkennen des Betrachtenden zu verändern und ermöglicht Darshan:

The devotee begins by seeing the familiar form of the guru, and then he or she sees the presiding deities of the celestial levels, each higher than the one before. (...) At the end of the journey the devotee has darshan of the Supreme Being himself.⁴¹

Wie im Kontext göttlichen Darshans muss der Sehprozess auch als Form taktilen Austauschs verstanden werden, der segenreich ist.

6. FAZIT

Guru Murtis sind folglich mehr als rein visuelle, dreidimensionale Porträts und umfassen sowohl visuelle als auch materielle Aspekte von Ähnlichkeit. Da diese durch unterschiedliche sensorische Handlungen performativ hergestellt werden, und generell nicht von einer Unterteilung der Sinne, des Materiellen und Immateriellen ausgegangen werden sollte, definiere ich sie als multi-sensorische Porträts. Wie das Beispiel

⁴⁰ Ebd., 51–52.

⁴¹ Ebd., 77.

hinduistischer Murtis zeigt, sind Porträts niemals ausschließlich eine Form der Repräsentation, sondern können zugleich auch eine Stätte (materieller) Manifestation sein.

Porträts basieren auf visueller und materieller Ähnlichkeit, welche durch unterschiedliche Arten der sensorischen Berührung Austausch zwischen Betrachter und Betrachtetem herstellen, und sind daher transformativ. Im sozialen Kontext dienen sie nicht nur als Mittel individueller Transformation, sondern können als Kapitalform und Methode demonstrativen Konsums ebenfalls zu gesellschaftlichen Transformationen beitragen, zum Beispiel durch Statusgewinn und die Veränderung sozialer Hierarchie.

BIBLIOGRAPHIE

- Babb 1989** Babb, Lawrence A.: Review: Living Masters. In: *History of Religions*, 29/1, 1989, 65–68.
- Babb 2000** Babb, Lawrence A.: *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Prospect Heights 2000 (1986).
- Barnett 2012** Barnett, Pennina: Folds, Fragments, Surfaces: Towards a Poetics of Cloth. In: Hemmings 2012, 182–190.
- Bourdieu 2010** Bourdieu, Pierre: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London 2010 (1984).
- Copeman/Ikegame 2012a** Copeman, Jacob / Ikegame, Aya (Hrsg.): *The Guru in South Asia*. London, New York 2012.
- Copeman/Ikegame 2012b** Copeman, Jacob / Ikegame, Aya: The Multifarious Guru: An Introduction. In: Copeman/Ikegame 2012a, 1–45.
- Eck 1985** Eck, Diana L.: *Darśan: Seeing the Divine Image in India*. Chambersburg 1985.
- Entwistle 2011** Entwistle, Joanne: The Dressed Body. In: Welters, Linda / Lillethun, Abby (Hrsg.): *The Fashion Reader*. Oxford / New York 2011, 138–149.
- Forsthoefel/Humes 2005** Forsthoefel, Thomas A. / Humes, Cynthia A.: Introduction: Making Waves. In: Forsthoefel, Thomas A. / Humes, Cynthia A. (Hrsg.): *Gurus in America*. Albany 2005, 1–13.
- Frazer 1925** Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York 1925 (1890).
- Gell 1998** Gell, Alfred: *Art and Agency: Towards a New Anthropological Theory*. Oxford 1998.
- Gold 2005** Gold, Daniel: Epilogue: Elevated Gurus, Concrete Traditions, and the Problems of Western Devotees. In: Forsthoefel/Humes 2005, 219–225.

- Gold 2012** Gold, Daniel: Continuities as Gurus Change. In: Copeman/Ikegame 2012a, 241–254.
- Harms 2010** Harms, Arne: Happy Mothers, Proud Sons: Hybridity, Possession, and a Heterotopy among Guyanese Hindus. In: Michaels, Axel (Hrsg.): *Transfer and Spaces. Ritual Dynamics and the Science of Ritual*. Wiesbaden 2010, 107–124.
- Hemmings 2012** Hemmings, Jessica (Hrsg.): *The Textile Reader*. New York 2012.
- Kloß 2016** Kloß, Sinah T.: *Fabrics of Indianness: The Exchange and Consumption of Clothing in Transnational Guyanese Hindu Communities*. London / New York 2016.
- Kloß 2017a** Kloß, Sinah T.: Contesting »Gifts from Jesus«: Conversion, Charity, and the Distribution of Used Clothing in Guyana. In: *Social Sciences and Missions* 30/3, 2017, 346–365.
- Kloß 2017b** Kloß, Sinah T.: Manifesting Kali's Power: Guyanese Hinduism and the Revitalisation of the »Madras Tradition«. In: *Journal of Eastern Caribbean Studies* 41/1, 2017, 83–110.
- Kloß 2018** Kloß, Sinah T.: Staying in Touch: Used Clothes and the Role of Materiality in Transnational Guyanese Gift Exchange. In: Bandau, Anja / Brüske, Anne / Ueckmann, Natascha (Hrsg.): *Reshaping glocal Dynamics of the Caribbean: Relaciones y Desconexiones – Relations et Déconnexions – Relations and Disconnections*. Heidelberg 2018, 351–365.
- Kloß 2019** Kloß, Sinah T.: Giving to Mother Ganga: Giving to Mother Ganga: Gift Exchange, Social Hierarchy and the Notion of Pollution in Transnational Guyanese Hindu Communities. In: Aje, Lawrence / Lacroix, Thomas / Misrahi-Barak, Judith (Hrsg.): *Re-Imagining the Guyanas*. Montpellier, 215–228.
- Kloß 2020** Kloß, Sinah T.: Wearing the Shikha: Guruization and Sanskritization in a Transnational Guyanese Hindu Community. In: Knauer, Gabriele / Phaf-Reinberger, Ineke (Hrsg.): *Caribbean Worlds – Mundos caribeños – Mondes Caribéens*. Madrid, Frankfurt am Main. 2020, 393–408.
- Lucia 2014** Lucia, Amanda: Innovative Gurus: Tradition and Change in Contemporary Hinduism. In: *Hindu Studies* 18/2, 2014, 221–263.
- Marriott 1976a** Marriott, McKim: Hindu Transactions: Diversity without Dualism. In: Kapferer, Bruce (Hrsg.): *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*. Philadelphia 1976, 109–142.
- Marriott 1976b** Marriott, McKim: Interpreting Indian Society: A Monistic Alternative to Dumont's Dualism. In: *The Journal of Asian Studies* 36/1, 1976, 189–195.
- McNeal 2005** McNeal, Keith E.: Doing the Mother's Caribbean Work. On Shakti and Society in Contemporary Trinidad. In: Fell McDermott, R. / Kripal, J. J. (Hrsg.): *Encountering Kālī. In the Margins, at the Center, in the West*. Delhi 2005, 223–248.

- Narayanan 2004** Narayanan, Vasudha: Gurus and Goddesses, Deities and Devotee. In: Pechilis, Karen (Hrsg.): *The Graceful Guru: Hindu Female Gurus in India and the United States*. New York 2004, 149–178.
- Pechilis 2004a** Pechilis, Karen (Hrsg.): *The Graceful Guru: Hindu Female Gurus in India and the United States*. New York 2004.
- Pechilis 2004b** Pechilis, Karen: Introduction: Hindu Female Gurus in Historical and Philosophical Context. In: Pechilis 2004a, 3–49.
- Pinney 2001** Pinney, Christopher: Piercing the Skin of the Idol. In: Pinney, Christopher / Thomas, Nicholas (Hrsg.): *Beyond Aesthetics: Art and the Technologies of Enchantment*. Oxford 2001, 157–179.
- Stallybrass 2012** Stallybrass, Peter: Worn Worlds: Clothes, Mourning and the Life of Things. In: Hemmings 2012, 68–77.
- Stoler 1989** Stoler, Ann L.: Making Empire Respectable: the Politics of Race and Sexuality Morality in 20th Century Cultures. In: *American Ethnologist* 16/4, 1989, 634–660.
- Taussig 1993** Taussig, Michael T.: *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York 1993.
- Turney 2012** Turney, Jo: Making Love with Needles: Knitted Objects as Signs of Love? In: *Textile: The Journal of Cloth and Culture* 10/3, 2012, 302–311.
- Warrier 2013** Warrier, Maya: Online Bhakti in a Modern Guru Organization. In: Singleton, Mark / Goldberg, Ellen (Hrsg.): *Gurus of Modern Yoga*. Oxford 2013, 308–321.
- Wilson 1969** Wilson, Peter J.: Reputation and Respectability: A Suggestion for Caribbean Ethnology. In: *Man* 4/1, 1969, 70–84.
- Wilson 1973** Wilson, Peter J.: *Crab Antics. The Social Anthropology of English-speaking Negro Societies of the Caribbean*. New Haven 1973.
- Younger 2004** Younger, Paul: Guyana Hinduism. In: *Religious Studies and Theology* 23/1, 2004, 35–54.
- Younger 2009** Younger, Paul: *New Homelands: Hindu Communities in Mauritius, Guyana, Trinidad, South Africa Fiji and East Africa*. New York / Oxford 2009.

BILDRECHTE

1-3, Taf. 11a-c © Sinah Theres Kloß (September 2017).

TAFELN



11a Das neu errichtete Gebäude am Eingang des Koiloo von Bedford, Guyana, September 2017



11b Die Statue des verstorbenen »Head Pujari«; unten links: die Gedächtnistafel mit eingravierter Biographie, September 2017



11c Mitglieder der Tempelgemeinschaft sind während des Feuerrituals über Berührungen mit dem Jajman verbunden und erhalten göttliche Energien, September 2017